سلسلة نصوص تراثية للباحثين

(١١١٠)

اللوازم العقدية

جمع موسوعي

للوازم في مصنفات العقيدة

القديمة والمعاصرة

أكثر من ٣٧٠٠ صفحة

د/ يوسف بن حمود الحوشان

١٤٤٥هـ

نسخة أولية من غير ترتيب او مراجعة

ومتاح لكل أحد الاستفادة منها

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اما بعد

فهذه نصوص جمعت باستخدام برنامج شاملة وورد من برمجيات الدكتور سعود العقيل بواسطة المكتبة الشاملة

معتمدة على توظيف الكلمة المفتاحية وتوفير النصوص للباحثين لتحريرها والاستفادة منها وهي مشاعة لمن يستفيد منها

وسيتبعها نصوص أخرى يسر الله نشرها والله الموفق

يوسف بن حمود الحوشان

yhoshan@gmail.com

تليجرام https://t.me/dralhoshan

WWW.NSOOOS.COM

"نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبر فإنما استفاد من خالقه وربه ومدبره فهو أحق به منه وأن كل نقص وعيب في نفسه وهو ماتضمن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود وأما الأمور العدمية فالممكن المحدث بها أحق ونحو ذلك

ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب كما استعمل نحوها الإمام أحمد ومن قبله وبعده من أئمة أهل الإسلام وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد ونحو ذلك

ومثال ذلك أنه سبحانه لما أخبر بالمعاد والعلم به تابع للعلم بإمكانه فإن الممتنع لا يجوز أن يكون بين سبحانه إمكانه أتم بيان ولم يسلك في ذلك ما يسلكه طوائف من أهل الكلام حيث يثبتون الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني فيقولون هذا ممكن لأنه لو قدر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال فإن الشأن في هذه المقدمة فمن أين يعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال فإن هذه قضية كلية سالبة فلا بد من العلم بعموم هذا النفى

." (١)

"كما أن لازم الحق حق والدليل ملزوم لمدلوله فمتى ثبت ثبت مدلوله ومتى وجد الملزوم وجد اللازم ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم والباطل شيء وإذا انتفى لازم الشيء علم أنه منتف فيستدل على بطلان الشى ببطلان لازمه ويستدل على ثبوته بثبوت ملزومه فإذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله باطل وقد يكون اللازم خفيا ولا يكون الملزوم خفيا وإذا كان الملزوم خفيا كان اللازم خفيا وقد يكون الملزوم باطلا ولا يكون اللازم باطلا فلهذا قيل إن ملزوم الباطل باطل فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل فالباطل هو اللازم وإذا كان اللازم باطلا كان الملزوم باطلا لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ولم يقل إن الباطل لازمه باطل

وهذا كالمخلوقات فإنها مستلزمة لثبوت الخالق ولا يلزم من عدمها عدم الخالق والدليل أبدا يستلزم المدلول عليه يجب طرده ولا يجب عكسه بخلاف الحد فإنه يجب طرده وعكسه

وأما العلة فالعلة التامة يجب طردها بخلاف المقتضية وفي العكس تفصيل مبسوط في موضعه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٠

وهذا التقسيم ينبه أيضا على مراد السلف والأئمة بذم الكلام وأهله إذ ذاك متناول لمن استدل بالأدلة الفاسدة أو استدل على المقالات الباطلة

". (١)

"

ولا جواب عن هذا إلا أن يقال الدليل السمعي لا يكون قطعيا وحينئذ فيقال هذا مع كونه باطلا فإنه لا ينفع فإنه على هذا التقدير يجب تقديم القطعي لكونه قطعيا لا لكونه عقليا ولا لكونه أصلا للسمع وهؤلاء جعلوا عمدتهم في التقديم كون العقل هو الأصل للسمع وهذا باطل كما سيأتي بيانه إن شاء الله

وإذا قدر أن يتعارض قطعي وظني لم ينازع عاقل في تقديم القطعي لكن كون السمعي لا يكون قطعيا دونه خرط القتاد

وأيضا فإن الناس متفقون على أن كثيرا مما جاء به الرسول معلوم بالإضطرار من دينه كإيجاب العبادات وتحريم الفواحش والظلم وتوحيد الصانع وإثبات المعاد وغير ذلك

وحينئذ فلو قال قائل إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلا بد من تقديم أحدهما فلو قدم هذا السمعي قدح في أصله وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما علم بالاضطرار أنه جاء به وهذا هو الكفر الصريح فلا بد لهم من جواب عن هذا

والجواب عنه أنه يمتنع أن يقوم عقلي قطعي يناقض هذا

فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي

ومثل هذا الغلط يقع فيه كثير من الناس يقدرون تقديرا يلزم منه لوازم

". (٢)

"وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلا للنقل لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ولا بمعنى الدلالة على صحته ولا بغير ذلك لا سيما عند كثير من متكلمة الإثبات أو أكثرهم كالاشعري في أحد قوليه وكثير من أصحابه أو أكثرهم كالاستاذ أبي المعالي الجويني ومن بعده ومن وافقهم الذين يقولون العلم بصدق

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٤٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٨٠

الرسول عند ظهور المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علم ضروري فحينئذ ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة كما قد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع

وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم يكن القدح فيه قدحا في أصل السمع وهذا بين واضح وليس القدح في بعض العقليات قدحا في جميعها كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحا في جميعها ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها

وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ولا من فساد هذه فساد تلك فضلا عن صحة العقليات المناقضة للسمع

فكيف يقال إنه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع فإن ما به يعلم السمع ولا يعلن السمع إلا به لازم للعلم بالسمع لا يوجد العلم بالسمع بدونه وهو ملزوم له والعلم به يستلزم

". (١)

"العلم بالسمع والمعارض للسمع مناقض له مناف له فهل يقول عاقل إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه

ولكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعا واحد متماثلا في الصحة أو الفساد ومعلوم أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له لا صحة البعض المنافي له والناس متفقون على أن ما يسمى عقليات منه حق ومنه باطل وما كان شرطا في العلم بالسمع وموجبا فهو لازم للعلم به بخلاف المنافي المناقض له فإنه يمتنع أن يكون هو بعينه شرطا في صحته ملازما لثبوته فإن الملازم لا يكون مناقضا فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة القدح في أصله

فقد تبين بهذه الوجوه الثلاثة فساد المقدمات الثلاث التي بنوا عليها تقديم آرائهم على كلام الله ورسوله

فإن قيل نحن إنما نقدم على السمع المعقولات التي علمنا بها صحة السمع

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٩٠

قيل سنبين إن شاء الله أنه ليس فيما يعارض السمع من شيء من المعقولات التي يتوقف السمع عليها فإذن كل ما عارض السمع مما يسمى معقولا ليس أصلا للسمع يتوقف العلم بصحة السمع عليه فلا يكون القدح في شيء من المعقولات قدحا في أصل السمع

الوجه الثاني أن جمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول ليس متوقفا على ما يدعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع والواضعون لهذا القانون كأبي حامد والرازي وغيرهما معترفون بأن العلم بصدق الرسول

(١) ".

"﴿ ليس كمثله شيء ﴾ سورة الشورى ١١ والأجسام متماثلة فلو كان جسما لكان له مثل وإذا لم يكن جسما لزم نفي ملزومات الجسم

وبعضهم يقول نفي لوازم الجسم وليس بجيد فإنه لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم ولكن يلزم من نفيه نفيه بخلاف ملزومات الجسم فإنه يجب من نفيها نفي الجسم فيجب نفي كل ما يستلزم كونه جسما

ثم من نفي العلو والمباينة يقول العلو يستلزم كونه جسما ومن نفي الصفات الخبرية يقول إثباتها يستلزم التجسيم ومن نفى الصفات مطلقا قال ثبوتها يستلزم التجسيم

وأيضا فالتجسيم نفي لأنه يقتضي القسمة والتركيب فيجب نفي كل تركيب فيجب نفي كونه مركبا من الوجود والماهية ومن الجنس والفصل ومن المادة والصورة ومن الجواهر المفردة ومن الذات والصفات وهذه الخمسة هي التي يسميها نفاة الصفات من متأخري الفلاسفة تركيبا

والمقصود هنا أن السمع دل على نفي هذه الأمور والرسل نفت ذلك وبينت الطريق العقلي المنافي لذلك وهو نفي التشبيه تارة وإثبات حدوث كل متغير تارة

ثم إنه لما قال هؤلاء إن الأفول هو الحدوث والأفول هو التغير فبنى

(٢) ".

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٩١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١/١٠٢

" الوجه الرابع

أن يقال العقل إما أن يكون عالما بصدق الرسول وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر وإما أن لا يكون عالما بذلك

فإن لم يكن عالما امتنع التعارض عنده إذا كان المعقول معلوما له لأن المعلوم لا يعارضه المجهول وإن لم يكن المعقول معلوما له لم يتعارض مجهولان

وإن كان عالما بصدق الرسول امتنع مع هذا أن لا يعلم ثبوت ما أخبر به في نفس الأمر غايته أن يقول هذا لم يخبر به والكلام ليس هو فيما لم يخبر به بل إذا علم أن الرسول أخبر بكذا فهل يمكنه مع علمه بصدقه فيما أخبر وعلمه أنه أخبر بكذا أن يدفع عن نفسه علمه بثبوت المخبر أن أم يكون علمه بثبوت مخبره لازما له لزوما ضروريا كما تلزم سائر العلوم لزوما ضروريا لمقدماتها

وإذا كان كذلك فإذا قيل له في مثل هذا لا تعتقد ثبوت ما علمت أنه أخبر به لأن هذا الإعتقاد ينافي ما علمت به أنه صادق كان حقيقة الكلام لا تصدقه في هذا الخبر لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه فيقول وعدم تصديقي له فيه هو عين اللازم المحذور فإذا قيل لا تصدقه لئلا يلزم أن لا تصدقه كان كما لو قيل كذبه لئلا يلزم أن تكذبه فيكون المنهي عنه هو المخوف المحذور من فعل المنهي عنه والمأمور به هو المحذور من ترك المأمور به فيكون واقعا في المنهي عنه سواء أطاع أو عصى ويكون تاركا للمأمور به سواء أطاع

. " (١)

"

والرسل صادقون مصدوقون لا يجوز أن يكون خبرهم على خلاف ما أخبروا به قط والذين يعارضون أقوالهم بعقولهم عندهم من الجهل والضلال ما لا يحصيه إلا ذو الجلال فكيف يجوز أن يعارض ما لم يخطئ قط بما لم يصب في معارضته له قط

فإن قيل فالشهود إذا عدلوا شخصا ثم عاد ذلك المعدل فكذبهم كان تصديقه في جرحهم جرحا في طريق تعديله

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/١٣٤

قيل ليس هذا وزان مسألتنا فإن المعدل إما أن يقول هم فساق لا يجوز قبول شهادتهم وإما أن يقول هم في هذه الشهادة المعينة أخطأوا أو كذبوا فإن جرحهم مطلقا كان نظير هذا أن يكون الشرع قد قدح في دلالة العقل مطلقا وليس الأمر كذلك فإن الأدلة الشرعية لا تقدح في جنس الأدلة العقلية

وأما إذا قدح في شهادة معينة من شهادات مزكيه وقال إنهم أخطأوا فيها فهذا لا يعارض تزكيتهم له باتفاق العقلاء فإن المزكي للشاهد ليس من شرطه أن لا يغلط ولا يلزم من خطئه في شهادة معينة خطؤه في تعديل من عدله وفي غير ذلك من الشهادات

وإذا قال المعدل المزكى في بعض شهادات معدله ومزكيه قد أخطأ فيها لم يضره هذا باتفاق العقلاء بل الشاهد العدل قد ترد شهادته لكونه خصما

(١) ".

"

فإن قيل فهذا يوجب القدح في شهادة العقل حيث شهد بصدق الرسول وشهد بصدق العقل المناقض لخبره

قيل له عن هذا جوابان أحدهما إنا نحن يمتنع عندنا أن يتعارض العقل والسمع القطعيان فلا تبطل دلالة العقل وإنما ذكرنا هذا على سبيل المعارضة فمن قدم دلالة العقل على السمع يلزمه أن يقدم دلالة العقل الشاهد بتصديق السمع وأنه إذا قدم دلالة العقل لزم تناقضها وفسادها وإذا قدم دلالة السمع لم يلزم تناقضها في نفسها وإن لزمه أن لا يعلم صحتها وما علم فساده أولى بالرد مما لم تعلم صحته ولا فساده

والجواب الثاني أن نقول الأدلة العقلية التي تعارض السمع غير الأدلة العقلية التي يعلم بها أن الرسول صادق وإن كان جنس المعقول يشملها ونحن إذا أبطلنا ما عارض السمع إنما أبطلنا نوعا مما يسمى معقولا لم نبطل كل معقول ولا أبطلنا المعقول الذي علم به صحة المنقول وكان ما ذكرناه موجبا لصحة السمع وما علم به صحته من العقل

ولا مناقضة في ذلك ولكن حقيقتة أنه قد تعارض العقل الدال على صدق الرسول والعقل المناقض لخبر الرسول فقدمنا ذلك المعقول على هذا المعقول كما تقدم الأدلة على صدق الرسول على الحجج الفاسدة والقادحة في نبوات الأنبياء وهي حجج عقلية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/١٤٢

بل شبهات المبطلين القادحين في النبوات قد تكون أعظم من كثير من الحجج العقلية التي يعارض بها خبر الأنبياء عن أسماء الله وصفاته وأفعاله ومعاده فإذا كان

." (١)

"

فقد اتفق الناس على دلالة السمع على الإثبات وإن تنازعوا في الدلالة هل هي قطعية أو ظنية

وأما المعارضون لذلك من أهل الكلام والفلسفة فلم يتفقوا على دليل واحد من العقليات بل كل طائفة تقول في أدلة خصومها إن العقل يدل على فسادها لا على صحتها فالمثبتة للصفات يقولون إنه يعلم بالعقل فساد قول النفاة كما يقول النفاة إنه يعلم بالعقل فساد قول المثبتة

ومثبتة الرؤية يقولون إنه يعلم بالعقل إمكان ذلك كما تقول النفاة إنه يعلم بالعقل امتناع ذلك

والمتنازعون في الأفعال هل تقوم به يقولون إنه علم بالعقل قيام الأفعام به وإن الخلق والإبداع والتأثير أمر وجودي قائم بالخالق المبدع الفاعل

ثم كثير من هؤلاء يقولون إن التسلسل إنما هو ممتنع في العلل لا في الآثار والشروط وخصومهم يقولون ليس الخلق إلا المخلوق وليس الفعل إلا المفعول وليس الإبداع والخلق شيئا غير نفس الفعل ونفس المفعول المنفصل عنه وإن ذلك معلوم بالعقل لئلا يلزم التسلسل

وكذلك القول في العقليات المحضة كمسألة الجوهر الفرد وتماثل الأجسام وبقاء الأعراض ودوام الحوادث في الماضي أو المستقبل أو غير ذلك كل هذه مسائل عقلية قد تنازع فيها العقلاء وهذا باب واسع فأهل العقليات من أهل النفي والإثبات كل منهم يدعى أن العقل دل على قوله المناقض لقول الآخر وأما السمع فدلالته متفق عليها بين العقلاء

." (٢)

"

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/١٧٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١/١٩٣

وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دعوه إلى المحنة وصار يطالبهم بدلالة الكتاب والسنة على قولهم فلما ذكروا حججهم كقوله تعالى ﴿ خالق كل شيء ﴾ سورة الأنعام ١٠٢ وقوله ﴿ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ﴾ سورة الأنبياء ٢ وقول النبي صلى الله عليه وسلم تجئ البقرة وآل عمران وأمثال ذلك من الأحاديث مع ما ذكروه من قوله صلى الله عليه وسلم إن الله خلق الذكر أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لا تدل على مطلوبهم

ولما قالوا ما تقول في القرآن أهو الله أو غير الله عارضهم بالعلم فقال ما تقولون في العلم أهو الله أو غير الله

ولما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث وكان من أحذقهم بالكلام الزمه التجسيم وأنه إذا أثبت لله كلاما غير مخلوق لزم أن يكون جسما

فأجابه الإمام احمد بأن هذا اللفظ لا يدرى مقصود المتكلم به وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به ولا بمدلوله وأخبره أني أقول هو أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد فبين أني لا أقول هو جسم ولا ليس بجسم لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه وإجابة من

". (١)

"الخالق تعالى مباينا للمخلوقات عاليا عليها وما ثم موجود إلا الخالق أو المخلوق لم يكن معه غيره من الموجودات فضلا عن أن يكون هو سبحانه في شيء موجود يحصره أو يحيط به

فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل ويراعون أيضا الألفاظ الشرعية فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلا ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقا وباطلا نسبوه إلى البدعة أيضا وقالوا إنما قابل بدعة ببدعة وردا باطلا بباطل

ونظير هذا القصص المعروفة التي ذكرها الخلال في كتاب السنة هو وغيره في مسألة اللفظ ومسألة الجبر ونحوهما من المسائل فإنه لما ظهرت القدرية النفاة للقدر وأنكروا أن الله يضل من يشاء ويهدي من

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٢٣٠

يشاء وأن يكون خالقا لكل شيء وأن تكون أفعال العباد من مخلوقاته أنكر الناس هذه البدعة فصار بعضهم يقول في مناظرته هذا يلزم منه أن يكون الله مجبرا للعباد على أفعالهم وأن يكون قد كلفهم ما لا يطيقونه فالتزم بعض من ناظرهم من المثبتة إطلاق ذلك وقال نعم يلزم الجبر والجبر حق فأنكر الأئمة كالأوزاعي وأحمد بن حنبل ونحوهما ذلك على الطائفتين ويروى إنكار

". (١)

"

وأبلغ من ذلك أن شريحا أنكر قراءة من قرأ ﴿ بل عجبت ويسخرون ﴾ سورة الصافات ١٢ وقال إن الله لا يعجب فبلغ ذلك إبراهيم النخعي فقال إنما شريح شاعر يعجبه علمه كان عبدالله أعلم منه أو قال أفقه منه وكان يقرأ بل عجبت فأنكر على شريح إنكاره مع أن شريحا من أعظم الناس قدرا عند المسلمين ونظائر هذا متعددة

والأقوال إذا حكيت عن قائلها أو نسبت الطوائف إلى متبوعها فإنما ذاك على سبيل التعريف والبيان وأما المدح والذم والموالاة والمعاداة فعلى الأسماء المذكورة في القرآن العزيز كاسم المسلم والكافر والمؤمن والمنافق والبر والفاجر والصادق والكاذب والمصلح والمفسد وأمثال ذلك وكون القول صوابا أو خطأ يعرف بالأدلة الدالة على ذلك المعلومة بالعقل والسمع والأدلة الدالة على العلم لا تتناقض كما تقدم

والتناقض هو أن يكون أحد الدليلن يناقض مدلول الآخر إما بأن ينفى أحدهما عين ما يثبته الآخر وهذا هو التناقض الخاص الذي يذكره أهل الكلام والمنطق وهو اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق

". (٢)

"بالإرادة أو السمع والبصر بالعلم والكلام والإرادة والقدرة بالعلم ويكون القول في الثانية كالقول في الأولى يلزمها من اللوازم في النفي والإثبات ما يلزم التي نفاها فيكون مع جمعه في كلامه أنواعا من السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات قد فرق بين المتماثلين بأن جعل حكم أحدهما مخالفا لحكم الآخر

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٢٥٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١/٢٧٣

ويكون قد عطل النصوص عن مقتضاها ونفى بعض ما يستحقه الله من صفات الكمال ويكون النافي لما أثبته هو قد تسلط عليه وأورد عليه فيما أثبته هو نظير ما أورده هو على من أثبت ما نفاه وإن كان النافي لما أثبته أكثر تناقضا منه

ثم هؤلاء يجعلون ما ابتدعوه من الأقوال المجملة دينا يوالون عليه ويعادون بل يكفرون من خالفهم فيما ابتدعوه ويقول مسائل أصول الدين المخطئ فيها يكفر وتكون تلك المسائل مما ابتدعوه

ومعلوم أن الخوارج هم مبتدعة مارقون كما ثبت بالنصوص المستفيضة عن النبي صلى الله عليه وسلم وإجماع الصحابة ذمهم والطعن عليهم وهم إنما تأولوا آيات من القرآن على ما اعتقدوه وجعلوا من خالف ذلك كافرا لاعتقادهم أنه خالف القرآن فمن ابتدع أقوالا ليس لها أصل في القرآن وجعل من خالفها كافرا كان قوله شرا من قول الخوارج ولهذا اتفق السلف والأئمة على أن قول الجهمية شر من قول الخوارج

وأصل قول الجهمية هو نفى الصفات بما يزعمونه من دعوى العقليات التي عارضوا بها النصوص إذ كان العقل الصريح الذي يستحق أن تسمى قضاياه

". (١)

"في الممكن وهذا غلط فليس في الخارج بين الموجودين شيء هو نفسه فيهما ولكن لفظ الوجود ومعناه الذي في الذهن والخط الذي يدل على اللفظ يتناول الموجودين ويعمهما وهما يشتركان فيه فشمول معنى الوجود الذي في الذهن لهما كشمول لفظ الوجود والخط الذي يكتب به هذا اللفظ لهما فهما مشتركان في هذا وأما نفس ما يوجد في الخارج فإنما يشتبهان فيه من بعض الوجوه فأما أن تكون نفس ذات هذا وصفته فيها شيء من ذات هذا وصفته فهذا مما يعلم فساده كل من تصوره ومن توقف فيه فلعدم تصوره له

وحينئذ فالقول في اسم الوجود كالقول في اسم الذات والعين والنفس والماهية والحقيقة وكما أن الحقيقة تنقسم إلى حقيقة واجبة وحقيقة ممكنة وكذلك لفظ الماهية ولفظ الذات ونحو ذلك فكذلك لفظ الوجود فإذا قلنا إن الحقيقة أو الماهية تنقسم إلى واجبة وممكنة لم يلزم أن تكون ماهية الواجب فيها شيء من ماهية الممكن فكذلك إذا قيل الوجود ينقسم إلى واجب وممكن لم يلزم أن يكون الوجود الواجب فيه شيء من وجود غيره بل ليس فيه وجود مطلق ولا ماهية مطلقة بل ماهيته هي حقيقته وهي وجوده

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٢٧٦

وإذا كان المخلوق المعين وجوده الذي في الخارج هو نفس ذاته وحقيقته وماهيته التي في الخارج ليس في الخارج شيئان فالخالق تعالى أولى أن تكون حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشركه فيه أحد وهو نفس ماهيته التي هي حقيقته الثابتة في نفس الأمر

". (١)

"

فمن قال بإثباته قال إن الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة وهي الإجتماع والإفتراق والحركة والسكون ومن لم يقل بإثباته لم يجعل الإجتماع من الأعراض الزائدة على ذات الجسم

ونفاة الجوهر الفرد كثير من طوائف أهل الكلام وأهل الفلسفة كالهشامية والنجارية والضرارية والكلابية وكثير من الكرامية

وأما من قال إن نفيه هو قول أهل الإلحاد وإن القول بعدم تماثل الأجسام ونحو ذلك هو من أقوال أهل الإلحاد فهذا من أقوال المتكلمين كصاحب الإرشاد ونحوه ممن يظن أن هذا الدليل الذي سلكوه في إثبات حدوث العالم هو أصل الدين فما يفضي إلى إبطال هذا الدليل لا يكون إلا من أقوال الملحدين

ومن لم يقل بأن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض قال إنه يستلزم بعضها كالأكوان أو الحركة والسكون وإن ذلك حادث وهذه الطريقة هي التي يسلكها أكثر المعتزلة وغيرهم ممن قد يوافقهم أحيانا في بعض الأمور كأبي الوفاء ابن عقيل وغيره

ثم هؤلاء بعد أن أثبتوا لزوم الأعراض أو بعضها للجسم وأثبتوا حدوث ما يلزم الجسم أو حدوث بعضه احتاجوا إلى أن يقولوا ما لم يسبق الحوادث فهو حادث فمنهم من اكتفى بذلك ظنا منهم أن ذلك ظاهر ومنهم من تفطن لكون ذلك مفتقرا إلى إبطال حوادث لا أول لها إذ يمكن أن يقال إن الحادث بعد أن لم يكن هو كل شخص شخص من أعيان الحوادث وأما النوع فلم يزل فتكلموا هنا في إبطال وجود ما لا نهاية له بطريق التطبيق والموازاة والمسامتة

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٩٣/١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٠٣/١

"

وأما إذا قيل لا يحدث حادث قط حتى يحدث حادث فهذا ممتنع باتفاق العقلاء وصريح العقل وقد يسمى هذا دورا فإنه إذا قيل لا يحدث شيء حتى يحدث شيء كان هذا دورا فإن وجود جنس الحادث موقوف على وجود جنس الحادث وكونه سبحانه لم يزل مؤثرا يراد به مؤثرا في كل شيء وهذا لا يقوله عاقل لكنه لازم حجة الفلاسفة ويراد به لم يزل مؤثرا في شيء معين ويراد به لم يزل مؤثرا في شيء بعد شيء وهو موجب الأدلة العقلية التي توافق الأدلة السمعية

ولما أجاب بعضهم بأن المرجح هو القدرة أو الإرادة القديمة أو العلم القديم أو إمكان الحدوث ونحو ذلك قالوا لهم في الجواب هذه الأمور إن لم يحدث بسببها سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح وإن حدث سبب حادث فالكلام في حدوثه كالكلام في حدوث ما حدث به

وعدل آخرون إلى الإلزام فقالوا هذا يقتضي أن لا يحدث في العالم حادث والحس يكذبه فقالوا لهم إنما يلزم هذا إذا كان التسلسل باطلا وأنتم تقولون بإبطاله وأما نحن فلا نقول بأبطاله وإذا كان الحدوث موقوفا على حوادث متجددة زال هذا المحذور

والتسلسل نوعان تسلسل في العلل وقد اتفق العلماء على إبطاله وأما التسلسل في الشروط ففيه قولان مشهوران للعقلاء

". (١)

"

قلنا هذا إنما يلزم إذا كان موجبا بالذات أما إذا كان قادرا فلا

قوله القادر لما أمكنه أن يفعل في وقت وأن يفعل قبله وبعده توقفت فاعليته على مرجح

قلنا المعتمد في دفع ذلك ليس إلا أن يقال القادر لا يتوقف في فعله لأحد مقدوريه دون الآخر على مرجح

قوله إذا جاز استغناء الممكن هنا عن المرجح فليجز في سائر المواضع ويلزم منه نفي الصانع

قلنا قد ذكرنا أن بديهة العقل فرقت في ذلك بين القادر وبين غيره وما اقتضت البديهة الفرق بينهما لا يمكن دفعه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٢٢

قلت وهذا الجواب هو جواب معروف عن المعتزلة وهو وأمثاله دائما في كتبهم يضعفون هذا الجواب ويحتجون على المعتزلة في مسألة خلق الأفعال وغيرها بهذه الحجة وهو أنه لا يتصور ترجيح الممكن لا من قادر ولا من غيره إلا بمرجح يجب عنده وجود الأثر

فهؤلاء إذا ناظروا الفلاسفة في مسأله حدوث العالم لم يجيبوهم إلا بجواب المعتزلة وهم دائما إذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجة التي احتجت بها الفلاسفة فإن كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة وإن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة

وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دائما يتناقضون فيحتجون بالحجة التي يزعمون أنها برهان باهر ثم في موضع آخر يقولون إن بديهة العقل يعلم بها فساد هذه الحجة

." (١)

"

وكما قال من جعل المرجح هو الإرادة إن الإرادة اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره ولا يمكن أن يقال الإرادة لماذا رجحت ذلك الشيء على غيره لأنها لو رجحت غيره عليه كان هذا السؤال عائدا وعلى هذا التقدير يلزم أن كون الإرادة مرجحة معلل بعلة أخرى وذلك محال لأن كون الإرادة مرجحة صفة نفسية لها كما أن كون العلم بحيث يعلم به المعلوم صفة نفسية له وذلك أمر ذاتي له ولما استحال تعليل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجحة قال وهذا الجواب باطل أيضا لأنا لا نعلل أصل كون الإرادة مرجحة وإنما نعلل كونها مرجحة لهذا الشيء على ضده ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحية تعليل أصل المرجحية ألا ترى أن الممكن لما دار بين الوجود والعدم فإنا نحكم أنه لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح ولا يكون تعليل ذلك تعليلا لأصل كونه ممكنا فكذلك ههنا

قلت نظير هذا قول من يقول من القدرية المعتزلة والشيعة ونحوهم إن الله تعالى جعل العبد مختارا وخلقه مختارا إن شاء اختار هذا الفعل وإن شاء اختار هذا الفعل فهو يختار أحدهما باختياره

فيقال لهم هو جعله أهلا للإختيار وقابلا للإختيار وجائزا منه الإختيار وممكنا منه الإختيار ونحو ذلك أو جعله مختارا لهذا الفعل على هذا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٢٦/١

". (١)

"

قلت حدوث العرض المعين لا بد له من سبب فذلك السبب إن كان حادثا عاد الكلام في سبب حدوثه ولزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة وهو محال وإن كان قديما لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر فكذلك في كلية العالم

وقد اعترض الأرموي على هذا الجواب فقال ولقائل أن يقول إن عنيت بالسبب السبب التام فحدوثه لا يدل على حدوث المسبب الفاعل بل يدل إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه وإن عنيت به السبب الفاعل لم يلزم من حدوث العرض المعين حدوثه بل إما حدوثه أو حدوث بعض الشرائط وحدوث الشرائط والمعدات الغير متناهية على التعاقب جائز عندكم

قال بل الجواب الباهر عنه أنه لا يلزم من ذلك قدم العالم الجسماني لجواز أن يوجد في الأزل عقل أو نفس يصدر عنهما تصورات متعاقبة كل واحد منها بعد ما يليه حتى ينتهي إلى تصور خاص يكون شرطا لفيضان العالم الجسماني عن المبدأ القديم

قلت الإلزام الذي ألزمهم إياه الرازي صحيح متوجه وهو الجواب الثاني الذي أجابهم به الغزالي في كتاب التهافت

وأما اعتراض الأرموي فجوابه أنه إذا كان التقدير أن العلة التامة مستلزمة لمعلولها ومعلولها لازم لعلته امتنع أن يحدث عنها شيء فما حدث لا بد له من

". (٢)

"

قال بل الجواب عنه أن الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها فإن التقدم صفة إضافية عارضة للشيء بالنسبة إلى المتأخر عنه ولو بأزمنة كثيرة مع امتناع حصول المتقدم مع المتأخر

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٢٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٣٤

قلت وقول الأرموي لقائل أن يقول التسلسل ههنا واقع في الآثار لأن المؤثرية صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر فتكون متأخرة عن الأثر فاقتضت مؤثرية أخرى بعد الأثر حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية

يعترض عليه بأن هذا يناقض قوله بعد هذا بل الجواب عنه أن الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها فإنه إن كان هذا القول صحيحا لم يلزم من تحقق المؤثرية وجود المؤثر والأثر جميعا في زمان واحد بل يجوز تأخر الأثر عن المؤثر وإن كانت الصفة العارضة للشيء لا تتوقف بل يكفي فيها تحقق المؤثرية فقط

ولكنه يجيب عن هذا بأن مقصودي أن ألزم غيري إذا قال تتوقف المؤثرية على المؤثر والأثر بأن هذا تسلسل في الآثار لا في المؤثرات وهذا إلزام صحيح

لكن يقال له كان من تمام هذا الإلزام أن تقول المؤثرية إذا كانت عندكم صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر كانت مستلزمة لوجود الأثر

". (١)

"فإن كونه مؤثرا بدون الأثر ممتنع وحينئذ فمعلوم أن الأثر يكون عقب التأثير الذي هو المؤثرية فإنه إذا خلق وجد المخلوق وإذا أثر في غيره حصل الأثر فالأثر يكون عقب التأثير وهو جعل المؤثرية متأخرة عن الأثر

وليس الأمر كذلك بل هي متقدمة على الأثر أو مقارنة له عند بعضهم ولم يقل أحد من العقلاء إن المؤثرية متأخرة عن الأثر بل قال بعضهم إن الأثر متأخر منفصل عنها وقال بعضهم هو مقارن لها وقال بعضهم هو متصل بها لا منفصل عنها ولا مقارن لها وهذا أصح الأقوال

ولكن على التقديرين تكون المؤثرية حادثة بحدوث تمامها فيلزم أن يكون لها مؤثرية وتكون المؤثرية الثانية عقب المؤثرية الأولى وهذا مستقيم لا محذور فيه فتكون المؤثرية الأولى أوجبت كونه مؤثرا في الأثر المنفصل عنه وكونه مؤثرا في ذلك الأثر أوجب ذلك الأثر

وهذا على قول الجمهور الذين يقولون الموجب يحصل عقب الموجب التام والأثر يحصل عقب المؤثر التام والمفعول يحصل عقب كمال الفاعلية والمعلول يحصل عقب كمال العلية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٤٠

وأما من جعل الأثر مقارنا للمؤثر في الزمان كما تقوله طائفة من المتفلسفة ومن وافقهم فهؤلاء يلزم قولهم لوازم تبطله فإنه يلزم عند وجود المؤثرية التامة أن يكون لها مؤثرية تامة ومع المؤثرية التامة أن يكون لها مؤثرية تامة وهلم جرا وهذا تسلسل في تمام المؤثرية وهو من جنس التسلسل في المؤثرات لا في الآثار فإن التسلسل في الآثار هو أن يكون أثر بعد أثر والتسلسل

". (١)

"في المؤثرات أن يكون للمؤثر مؤثر معه لا يكون حال عدم المؤثر فإن الشيء لا يفعل في حال عدمه وإنما يفعل في حال وجوده فعند وجود التأثير لا بد من وجود المؤثر فإن المؤثر التام لا يكون حال عدم التأثير بل لا يكون إلا مع وجوده لكن نفس تأثيره يستعقب الأثر فإن جعل تمام المؤثرية مقارنا للأثر كان من جنس التسلسل في المؤثرات لا في الآثار

وقد يقول القائل هذا الذي أراده الرازي بقوله إن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات وإلا كانت مفتقرة إلى المؤثر فتكون مؤثريته زائدة ويتسلسل فإنه قد يريد التسلسل المقارن لا المتعاقب فإنها إذا كانت زائدة افتقرت إلى مؤثر يقارنها كما يقوله من يقوله من المتفلسلفة والمتكلمين

والرازي قد يقول بهذا وحينئذ فهذا التسلسل باطل باتفاق العقلاء

فيقول القائل هذا هو الإلزام الذي ألزم به الرازي الفلاسفة حيث قال والجواب أن هذا يقتضي دوام المعلول الأول لوجوب دوام واجب الوجود ودوام الثاني لدوام الأول وهلم جرا وإنه ينفي الحوادث أصلا

قال فإن قلت واجب الوجود عام الفيض يتوقف حدوث الأثر عنه على استعدادات القوابل فكل حادث مسبوق بآخر لا إلى أول

قلت حدوث العرض المعين لا بد له من سبب فذلك السبب إن كان حادثا عاد الكلام في سبب حدوثة ويلزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة وهو محال وإن كان قديما لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر فكذلك في كلية العالم

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٤١/١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٤٢/١

"وحينئذ فإذا قيل هو نفسه كاف في إبداع ما ابتدعه لا يتوقف فعله على شرط

قيل نعم كل ما يفعله لا يتوقف على غيره بل فعله لكل مفعول حادث يتوقف على فعل يقوم بذاته يكون المفعول عقبه وذلك الفعل أيضا مشروط بأثر حادث قبله

فقد تبين أن هذه المعقولات التي اضطرب فيها أكابر النظار وهي عندهم أصول العلم الإلهي إذا حققت غاية التحقيق تبين أنها موافقة لما قاله أئمة السنة والحديث العارفون بما جاءت به الرسل وتبين أن خلاصة المعقول خادمة ومعينة وشاهدة لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم

قلت المقصود هنا أن الأرموي ضعف الجواب بأن التسلسل المنكر هو تسلسل المؤثرات التي هي العلل وأما تسلسل الآثار فليس بمنكر وإذا كانت المؤثرية مسبوقة بمؤثرية لم يلزم إلا التسلسل في الآثار

وقوله إن هذا يقتضي التسلسل في الآثار لا في المؤثرات كلام صحيح على قول من يقول إن الأثر لا يجب أن يقارن المؤثر في زمان بل يتعقبه لأن المؤثرية المسبوقة بمؤثرية إنما حدث بالأولى كونها مؤثرة لا نفس المؤثر والفرق بين نفس المؤثر ونفس تأثيره هو الفرق بين الفاعل وفعله والمبدع وإبداعه والمقتضي واقتضائه والموجب وإيجابه وهو كالفرق بين الضارب وضربه والعادل وعدله والمحسن وإحسانه وهو فرق ظاهر

لكن احتجاجه بأن المؤثرية إذا كانت صفة إضافية يتوقف تحققها على المؤثر والأثر جاز أن تكون متقدمة على الأثر كما لزم أن تكون متأخرة عن الأثر

". (١)

"

فهذا التناقض من جنس قولكم إنه قادر في الأزل مع امتناع المقدور في الأزل وقلتم إذا كان قابلا للحوادث في الأزل لزم إمكان وجود الحوادث في الأزل فأي فرق بين إمكان القبول وإمكان المقدور وإمكان المفعول وما تقدم الشيء على غيره وكونه مثل غيره ففي هذه النسبة الخاصة لم يجب تحققهما معا في الزمان لكن يجب أن يكون زمن هذا قبل زمن هذا ولكن لا يلزم إذا لم يكن المتأخر مع المتقدم ألا يكون المقبول المقدور والأثر ممكنا مع وجود التأثير والقدرة والقبول حتى يقال إنه خالق مع امتناع المخلوق وقادر مع امتناع المقدور وقابل مع امتناع المقبول

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٤٦

وأيضا فإن هذا الجواب بمنزلة جواب من يقول إن الحوادث توجد بإرادة قديمة والمنازعون لهم ألزموهم بأن هذا ترجيح بلا مرجح كما تقدم

فهؤلاء يعترضون على جواب الأرموي وهؤلاء يعترضون عليه بأنه عند وجود الأثر الحادث إما أن يتجدد تمام التأثير وإما أن لا يتجدد فإن تجدد شيء لزم التسلسل كما تقدم وإن لم يتجدد لزم حدوث الحادث بدون سبب حادث وقد تقدم إبطاله بأن المؤثر التام لا يتخلف عنه أثره

وكان الأرموي يمكنه أن يجيب على أصله بأن حدوث الأجسام موقوف على حدوث التصورات المتعاقبة في العقل أو النفس كما أجاب به عن الحجة الأولى

قلت المقصود هنا أن يعرف نهاية ما ذكره هؤلاء في جواب الدهرية عن المعضلة الزباء والداهية والدهياء وما يخفى على العاقل الفاضل ما في هذه الأجوبة

". (١)

"عنها بجواب مستقيم على كل قول كان خيرا من أن يجابوا عنها بجواب لا يقول به إلا بعض طوائف أهل النظر وجمهور العقلاء يقولون إنه معلوم الفساد بالضرورة

وقد ذكر الرازي هذه الحجة في غير هذا الموضع وذكر فيها أن القول بكون التأثير أمرا وجوديا أمر معلوم بالضرورة ثم أخذ يجيب عن ذلك بمنع كونها وجودية لئلا يلزم التسلسل

ومن المعلوم أن المقدمات التي يقول المنازع إنها ضرورية لا يجاب عنها بأمر نظري بل إن كان المدعى لكونها ضرورية أهل مذهب معين يمكن أنهم تواطأوا على ذلك القول وتلقاه بعضهم عن بعض أمكن فساد دعواهم وتبين أنها ليست ضرورية وإن كان مما تقر به الفطر والعقول من غير تواطؤ ولا موافقة من بعضهم لبعض كالموافقة التي تحصل في المقالات الموروثة التي تقولها الطائفة تبعا لكبيرها لم يمكن دفع مثل هذه فإنه لو دفعت الضروريات التي يقر بها أهل الفطر والعقول من غير تواطؤ ولا تشاعر لم يمكن إقامة الحجة على مبطل وهذا هو السفسطة التي لا يناظر أهلها إلا بالفعل فكل من جحد القضايا الضرورية المستقرة في عقول بني آدم التي لم ينقلها بعضهم عن بعض كان سوفسطائيا

فإذا ادعى المدعي أن التأثير أمر وجودي وذلك معلوم بالضرورة لم يقل له بل هو عدمي لئلا يلزم التسلسل فإن التسلسل في الآثار فيه قولان مشهوران لنظار المسلمين وغيرهم

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٥٠

". (١)

"

وإن شئت أدخلت المقدمة الأولى في التقدير أيضا كما تقدم التنبيه عليه حتى يظهر الجواب على كل تقدير وعلى قول كل طائفة من نظار المسلمين إذ كان منهم من يقول التأثير في المحدثات وجودي قديم ومنهم من يقول هو أمر عدمي ومنهم من يقول بتسلسل الآثار الحادثة

والدهري بنى حجته على أنه لا بد من تأثير وجودي قديم وأنه حينئذ يلزم قدم الأثر

فيجاب على كل تقدير فيقال التأثير إن كان عدميا بطلت المقدمة الأولى وجاز حدوث الحوادث بدون تأثير وجودي وإن كان وجوديا وتسلسل الحوادث ممكن أمكن حدوثه بآثار متسلسلة وبطل قولك بامتناع تسلسل الآثار وإن كان تسلسل الآثار ممتنعا لزم إما التأثير القديم وإما التأثير الحادث بالقدرة أو القدرة والمشيئة القديمة وحينئذ فالحوادث مشهودة فتكون صادرة عن تأثير قديم أو حادث وإذا جاز صدور الحوادث عن تأثير قديم أو حادث بطلت الحجة

وأصل هذا الكلام أنا نشهد حدوث الحوادث فلا بد لها من محدث هو المؤثر وإحداثه هو التأثير فالقول في إحداث هذه الحوادث والتأثير فيها كالقول في إحداث العالم والتأثير فيه

وهؤلاء الدهرية بنوا هذه الحجة على أنه لا بد من تأثير حادث فيفتقر إلى تأثير حادث كما بنوا الأولى على أنه لا بد من سبب حادث فمأخذ الحجتين من مشكاة واحدة وكلتاهما مبناها على أن التسلسل في الآثار ممتنع وعامة هؤلاء الفلاسفة يجوزون التسلسل في الآثار القائلون بقدم العالم والقائلون بحدوثه كما يجوزه طوائف من أهل الملل أو أكثر أهل الملل

". (٢)

"

وهذا هو الذي يصح أن يجعل مقدمة في دوام الفاعلية بأن يقال كل الأمور المعتبرة في كونه فاعلا إن كانت قديمة لزم قدم الفعل وإن حدث فيها شيء فالقول في حدوث ذلك الحادث كالقول في حدوث

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٦٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٦٢

غيره فالأمور المعتبرة في حدوث ذلك الحادث إن كانت قديمة لزم قدم الفعل وإن كانت محدثة لزم أن لا يحدث شيء من الأشياء حتى يحدث شيء

وهذا جمع بين النقيضين وقد يسمى هذا دورا ويسمى تسلسلا وهذا هو الذي أجاب عنه من أجاب بالمعارضة بالحوادث المشهودة

وجوابه أن يقال أتعنى بالأمور المعتبرة الأمور المعتبرة في جنس كونه فاعلا أم الأمور المعتبرة في فعل شيء معين أما الأول فلا يلزم من دوامها دوام فعل شيء من العالم وأما الثاني فيجوز أن يكون كل ما يعتبر في حدوث المعين كالفلك وغيره حادثا ولا يلزم من حدوث شرط الحادث المعين هذا التسلسل بل يلزم منه التسلسل المتعاقب في الآثار وهو أن يكون قبل ذلك الحادث حادث وقبل ذلك الحادث حادث وهذا جائز عندهم وعند أئمة المسلمين وعلى هذا فيجوز أن يكون كل ما في العالم حادثا مع التزام هذا التسلسل الذي يجوزونه

وقد يراد بالتسلسل في حدوث الحادث المعين أو في جنس الحوادث أن يكون قد حدث مع الحادث تمام مؤثره وحدث مع حدوث تمام المؤثر المؤثر وهلم جرا

وهذا أيضا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء وهو من جنس التسلسل في تمام التأثير

(١) ".

"تلامذته رأيته قد أبطل حجة هؤلاء المتفلسفة على قدم العالم بما يقرر ما ذكرته من إبطالها وكان ما أجاب به عن حجتهم أولى بدين المسلمين كما ذكره الأرموي مع أنه ينتصر للفلاسفة أكثر من غيره

فقال في فصل ذكر فيه ما يصح من مذاهب الحكماء وما لا يصح

قال ثم قالوا إن الواجب لذاته يجب أن يكون واجبا من جميع جهاته أي يجب أن تكون جميع صفاته لازمة لذاته لأن ذاته إما أن تكون كافية فيما له من الصفات وجودية كانت أو عدمية أو لا تكون والثاني باطل وإلا لتوقف شيء من صفاته على غيره وذاته متوقفة على وجود تلك الصفة أو عدمها فذاته تتوقف على غيره وهو محال

قال وهذا ضعيف لأنا نقول لا نسلم أن ذاته تتوقف على وجود تلك الصفة أو عدمها بل ذاته تستلزم وجود تلك الصفة أو عدمها ولا يلزم من ذلك توقف ذاته إما على وجودها أو عدمها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٦٥

قال ثم قالوا إن الباري تعالى يستلزم جملة ما يتوقف عليه وجود العالم فيلزم من دوامه أزلية العالم وهو ممتنع لإحتمال أن يكون له إرادات حادثة كل واحدة منها تستند إلى الأخرى ثم تنتهي في جانب النزول إلى إرادة تقتضي حدوث العالم فلزم حدوثه

". (١)

"الأجسام إما أن تكون بسيطة أو مركبة فإن كانت بسيطة فيصح على أحد جوانبها ما يصح على الآخر فيصح أن يصير يمينها يسارا ويسارها يمينا فيصح عليها الحركة وإن كانت مركبة كانت مجتمعة من البسائط فكانت بسائطها قابلة للإجتماع والإفتراق وكانت قابلة للحركة هذا خلف

قال الأبهري الإعتراض قوله بأن التأثير في الممكن إما أن يكون حالة الوجود أو حالة العدم أو لا حالة الوجود ولا حالة العدم

قلنا لم لا يجوز أن يكون حال الوجود وقوله التأثير حال الوجود إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل

قلنا لا نسلم وإنما يكون كذلك أن لو أعطى الفاعل وجودا ثانيا وليس كذلك فإن التأثير عبارة عن كون الأثر موجودا بوجود المؤثر وجاز أن يكون الأثر موجودا دائما لوجود المؤثر والذي يدل على حصول التأثير حالة الوجود أنه لو لم يكن كذلك لكان التأثير حالة العدم لاستحالة الواسطة بين الوجود والعدم والثاني كاذب لأن التأثير حالة العدم يقتضي الجمع بين الوجود والعدم وهو محال

قال أما قوله الأجسام لو كانت أزلية فإما أن تكون متحركة أو ساكنة في الأزل

قلنا لم لا يجوز أن تكون متحركة

قوله يلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير في شيء واحد

قلنا لا نسلم وهذا لأن المسبوق بالغير هو الحركة وغير المسبوق بالغير هو الجسم

". (٢)

"

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٧٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٨٧

فإن قال إذا كانت الحركة أزلية كانت الحركة من حيث هي هي غير مسبوقة بالغير لكن الحركة من حيث هي هي مسبوقة بغير لأنها تغير وانتقال فتقتضي المسبوقية بالغير فيلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير في الحركة

قلنا إذا ادعيتم ذلك فنقول لا نسلم أن الجسم لو كان أزليا لكانت الحركة من حيث هي هي حركة أزلية ولم لا يجوز أن يكون الجسم أزليا ويصدق عليه أنه متحرك دائما بأن تتعاقب عليه الحركات المعينة ولا يصدق على الحركات الموجودة في الأعيان أنها أزلية ضرورة اتصاف كل واحد منها بكونها مسبوقة بالغير

قلت هذا مضمونه ما نبه عليه في غير هذا الموضع أن حدوث كل من الأعيان لا يستلزم حدوث النوع الذي لم يزل ولا يزال

وأما قوله لو كانت الأجسام متحركة لكانت لا تخلو عن الحوادث قلنا نعم ولكن لم قلتم بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

قوله لو لم يكن كذلك لكان الحادث أزليا

قلنا لا نسلم وإنما يلزم ذلك لو كان شيء من الحركات بعينها لازما للجسم وليس كذلك بل قبل كل حركة حركة لا إلى أول إلى ما لا نهاية

قلت هذا من نمط الذي قبله فإن الأزلي اللازم هو نوع الحادث لا عين الحادث

". (١)

"

قوله لو كانت حادثة في الأزل لكان الحادث اليومي موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له

قلنا لا نسلم بل يكون الحادث اليومي مسبوقا بحوادث لا أول لها ولم قلتم إن ذلك غير جائز

قلت مضمونه أنه يكون موقوفا على انقضاء ما لا ابتداء له ولا أول له وهو لا نهاية له من الطرف الأول لكن له نهاية من الطرف الآخر

قوله لو كانت متحركة في الأزل لحصلت جملتان إحدهما من الحركة اليومية والثانية من الحركة التي وقعت في الأمس

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٨٨

قلنا لا نسلم وإنما يلزم ذلك لو كانت الحركات مجتمعة في الوجود

قلت هذا مضمونه أن التطبيق لا يكون إلا بين موجودين ولكن يقال التطبيق في الخارج لا يكون إلا بين موجودين ولكن يمكن تقدير التطبيق بين معدومين لا سيما إذا كانا قد دخلا جميعا في الوجود فالمطبق بينهما إما أن يكونا مقدرين في الأذهان لا يوجد في الأعيان بحال كالأعداد المجردة عن المعدودات أو معدومين منتظرين كالمستقبلات أو معدومين ماضيين كالحوادث المتقدمة أو موجودين كالمقادير الموجودة والمعدودات الموجودة

ويجاب عن هذا بجواب ثان وهو أن الجملتين اللتين طبقت إحداهما على الأخرى مع التفاوت في أحد الطرفين وعدم التناهي في الآخر هما متفاضلتان

". (١)

"في ذاك ممتنعا فدعواك أن التفاضل ممتنع فيما قدرته متفاضلا ممنوع بل مع تقدير التفاضل يجب التفاضل لكن يجب التفاضل من جهة التفاضل ولا يلزم التفاضل من الجهة الأخرى

قال الأبهري وإن سلمنا أنه لا يجوز أن تكون متحركة في الأزل ولكن لم لا يجوز أن تكون ساكنة

قوله بأن المؤثر في السكون إما أن يكون حادثا أو أزليا

قلنا فلم قلتم بأنه لو كان أزليا للزم دوام السكون ولم لا يجوز أن يكون تأثيره فيه موقوفا على شرط عدمي أزلمي والعدمي الأزلي جائز الزوال فإذا زال الشرط زال السكون

قلت لقائل أن يقول العرض الأزلي إنما يزول بسبب حادث والقول فيه كالقول في غيره بل لا يزول إلا بسبب حادث فيحتاج إلى حدوث سبب يحدث ليزول السكون وهو يقول المقتضى لزوال السكون كالمقتضى لحدوث العالم وهو الإرادة المسبوقة بإرادة لا إلى أول لكن هذا التقدير يصحح القول بحدوث العالم

فيقال إن كان الجسم أزليا وأمكن حدوث الحركة فيه كان المقتضى لحركته مجوزا لحدوث العالم لكن هذا يبطل حجة الفلاسفة ولا يصحح حجية أن الجسم الأزلي يمتنع تحريكه فيما بعد

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٨٩

". (١)

"

وأيضا فإن ههنا بحثا آخر وهو أن السكون هل هو أمر ثبوتي مضاد للحركة أو هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك وفيه قولان معروفان فإذا كان عدميا لم يفتقر إلى سبب

قال وأما الطريقة التي يسلكها في كون الباري فاعلا بالإختيار فمن وجهين

أحدهما أنه لو كان موجبا بالذات وجب أن لا ينفك عنه العالم فيلزم إما قدم العالم وإما حدوث الباري تعالى

الثاني أنه لو كان موجبا بالذات لما حصل تغير في العالم لأنه يلزم من دوامه دوام معلوله وإلا كان ترجيحا بلا مرجح ويلزم من دوام معلوله دوام معلول معلوله وهكذا إلى أن يلزم دوام جميع المعلولات

قال الأبهري الإعتراض أما الوجه الأول فلا نسلم أن القدم منتف وأما الحجة التي ذكرها فقد مر ضعفها وأما الثاني فلا نسلم أنه لو كان موجبا بالذات للزم دوام معلولاته وإنما يلزم ذلك أن لو كان جميع معلولاته قابلة للدوام وهذا لأن من جملة معلولاته الحركة وهي غير قابلة للبقاء

ولقائل أن يقول اعتراض الأبهري هنا ضعيف

أما الأول فيقال هب أن ما ذكره على انتفاء القدم ضعيف لكن لا يلزم من ضعف الدليل المعين انتفاء المدلول وأنت قد بينت ضعف دليل الفلاسفة على القدم وإذا كان القول الموجب بالذات يستلزم قدم العالم ولا دليل لهم عليه كان قولهم أيضا لا دليل عليه

". (٢)

"

والأبهري قد ذكر في غير هذا الموضع ما احتج به على حدوث العالم ببيان انتفاء لازم القدم ولكن إن كان قصده بيان فساد ما ذكره الرازي فالرازي ذكر وجهين وهب أن الأول ضعيف لكن الثاني قوي وهو قوله لو كان موجبا بالذات ما حصل تغير في العالم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٩١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٩٢

وتحرير ذلك أن يقال الموجب بالذات يراد به العلة التامة التي تستلزم معلولها ولو كانت شاعرة به ويراد به ما يفعل بغير إرادة ولا شعور وإن كان فعله متراخيا ومن المعلوم أنه لم يقصد إفساد القسم الثاني وإنما قصد القسم الأول

فيقال إذا كان الموجب عله تامة تستلزم معلولها كان معلولها لازما لها ومعلول معلولها لازما فيمتنع تأخر شيء من لوازمها ولوازم لوزامها فلا يكون هناك شيء محدث فلا يحصل في العالم تغير

وأما قول المعترض إنما يلزم أن لو كان جميع معلولاته قابلة للقدم والحركة لا تقبله

فيقال هذا الإعتراض باطل لوجوه أحدها أنه إذا جاز أن تكون العلة التامة التي تستلزم معلولها لها معلول لا يقبل البقاء وهو الحركة والحوادث تحدث بسببه جاز أن يكون ذلك المعلول حوادث يقوم بها وتكون كل الأمور المباينة موقوفة على تعاقب تلك الحوادث كما قد ذكره الأبهري نفسه في الإرادات المتعاقبة وقال يجوز أن يكون للباري إرادات حادثة وكل واحدة منها تستند إلى الأخرى ثم تنتهي في جانب النزول إلى إرادة تقتضي حدوث العالم فيلزم حدوثه وإذا كان هذا جائزا امتنع أن يكون موجبا بذاته بمعنى أنه يستلزم أن يكون موجبا بذاته بمعنى أنه يستلزم

". (١)

"وقدرته إذ الفعل الثاني منه مشروط بالأول لأن الأفعال الحادثة لا تكون إلا متعاقبة وليس هو موجبا بذاته لشيء من تلك الأفعال ولا للمفعولات بها ولا يلزم من ذلك لا قدم شيء من الأفعال بعينه ولا قدم شيء من المفعولات بعينه لا فلك ولا غيره والحوادث جميعها التي في العالم والتغيرات يحدثها شيئا بعد شيء بأفعاله الحادثة شيئا بعد شيء فكل يوم هو في شأن

بخلاف ما إذا قالوا هو علة تامة مستلزمة لمعلولها وجعلوا من المعلولات ما لا يكون إلا شيئا فشيئا فإن هذا جمع بين المتنافيين بمنزلة من قال معلوله مقارن له معلوله ليس مقارنا له

وإذا قالوا هو موجب بنفسه للفلك وأجزاء العالم الأصلية وليس موجبا بنفسه للحوادث المتجددة بل إيجابه لها مشروط بما يكون قبلها من الحوادث

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٩٣/١

قيل هذا حقيقة قولكم وحينئذ فلا يكون نفسه موجبا لشيء من الحوادث لا الأول ولا الثاني لا بوسط ولا بغير وسط وهو المطلوب فالقول بالموجب بالذات وحدوث المحدثات عنه بوسط وبغير وسط جمع بين النقيضين

ثم هذا القول يبطل قولكم بكونه موجبا للعالم بذاته لأنهم يقولون إن العالم لا قيام له بدون الحركة وإنها صورته التي لولا هي لبطل فإذا كان إيجابه للعالم بدون الحركة ممتنعا وإيجابه للحركة في الأزل ممتنعا لم يكن موجبا لا للعالم ولا للحركة فإن المبدع المشروط بشرط يمتنع إبداعه بدون إبداع شرطة وإبداع شرطة ممتنع على أصلهم فإذن إبداعه ممتنع وهذا لأنهم جعلوا الباري ليس له فعل

". (١)

"ذلك وكذلك المتفلسفة فحكوا عن اساطينهم الذين كانوا قبل ارسطو انهم كانوا يثبتون ذلك وهو قول ابي البركات صاحب المعتبر وغيره من متأخريهم واما ارسطو واتباعه كالفارابي وابن سينا فينفون ذلك وقد ذكر ابو عبد الله الرازي عن بعضهم ان اثبات ذلك يلزم جميع الطوائف وان انكروه وقرر ذلك

وكلام السلف والائمة ومن نقل مذهبهم في هذا الاصل كثير يوجد في كتب التفسير والاصول

قال اسحاق بن راهويه حدثنا بشر بن عمر سمعت غير واحد من المفسرين يقول ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ أي ارتفع وقال البخاري في صحيحه قال ابو العالية استوى إلى السماء ارتفع قال وقال مجاهد استوى علا على العرش

". (٢)

"

فقال هذا لا يلزم لأنك تقول قال الله عز وجل و يقول الله عز وجل والله تعالى قال ﴿ وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ﴾ سورة البقرة ٣٥ وقال تعالى ﴿ يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد ﴾ سورة ق ٣٠ فقد حسن في القول ذكر المستقبل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٩٦/١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٠/٢

فإن ارتكبوا العظمى وقالوا كلام الله شيء واحد على أصلنا لا يتجزأ وليس بلغة والله سبحانه من الأزل الى الأبد متكلم بكلام واحد لا أول له ولا آخر فقال ويقول إنما يرجع الى العبارة لا الى المعبر عنه

قيل لهم قد بينا مرارا كثيرة أن قولكم في هذا الباب فاسدو أنه مخالف للعقليين والشرعيين جميعا وأن النص الكتاب والثابت من الأثر قد نطقا بفساده قال الله تالى ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ سورة النحل ٤٠ فبين الله سبحانه أنه يقول للشيء كن إذا أراد كونه فعلم بذلك أنه لم يقل للقيامة بعد كوني

وقال أيضا في موضع آخر النبي صلى الله عليه وسلم قال نبدأ بما بدأ الله به ثم قرأ ﴿ إن الصفا والمروة من شعائر الله ﴾

". (١)

"ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثا كما تقوله الكرامية وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فانهم لا يجعلون النوع حادثا بل قديما ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه فإن نعيم أهل الجنة يدوم نوعه ولا يدوم كل واحد من الأعيان الفانية ومن الأعيان الحادثة مالا يفنى بعد حدوثه كأرواح الآدميين فإنها مبدعة كانت بعد أن لم تكن ومع هذا فهي باقية دائمة

والفلاسفة تجوز مثل ذلك في دوام النوع دون اشخاصه ولكن الدهرية منهم ظنوا أن حركات الأفلاك من هذا الباب وأنها قديمة النوع فاعتقدوا قدمها وليس لهم على ذلك دليل أصلا وعامة ما يحتجون به إبطال قول من لا يفرق بين حدوث النوع وحدوث الشخص ويقولون إنه يلزم من حدوث الأعيان حدوث نوعها ويقولون إن ذلك كله حدث من غير تجدد أمر حادث

وهذا القول إذا بطل كان بطلانه أقوى في الحجة على الدهرية في إفساد قولهم وفي صحة ما جاء به الكتاب والسنة كما تقدم بيانه وان لم يبطل قولهم

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨٧/٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٤٨/٢

"لأنه يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم فلو كان الباطل مستلزما للحق لكان الباطل حقا فإن الحجة الصحيحة لا تستلزم إلا حقا وأما الدعوى الصحيحة فقد تكون حجتها صحيحة وقد تكون باطلة

ومن أعظم ما بنى عليه المتكلمة النافية للأفعال وبعض الصفات أو جميعها أصولهم التي عارضوا بها الكتاب والسنة هي هذه المسألة وهي نفى قيام ما يشاؤه ويقدر عليه بذاته من أفعاله وغيرها

فصل وقد ذكر أبو عبد الله الرازي هو وأبوالحسن الآمدي ومن اتبعهما أدلة نفاة ذلك وأبطلوها كلها ولم يستدلوا على نفى ذلك إلا بأن ما يقوم به إن كان صفة كمال كان عدمه قبل حدوثها نقصا وإن كان نقصا لزم اتصافه بالنقص والله تعالى منزه عن ذلك

وهذه الحجة ضعيفة ولعلها أضعف مما ضعفوه ونحن نذكر ما

". (١)

"وذاته ولا الوحدة التي أوجبت وجوب وجوده بذاته ومبدئيته الأولى التي بها عرفناه وبحسبها أوجبنا له ما أوجبنا وسلبنا عنه ما سلبنا هي وحدة مدركاته ونسبه وإضافاته بل إنما هي وحدة حقيقته وذاته وهويته

قال ولا تعتقدن أن الوحدة المقولة في صفات واجب الوجود بذاتها قيلت على طريق التنزيه بل لزمت بالبرهان عن مبدئيته الأولى ووجوب وجوده بذاته والذي لزم عن ذلك لم يلزم إلا في حقيقته وذاته لا في مدركاته وإضافاته فأما أن يتغير بإدراك المتغيرات فذلك أمر إضافي لا معنى في نفس الذات وذلك مما لم تبطله الحجة ولم يمنعه البرهان ونفيه من طريق التنزيه والإجلال لا وجه له بل التنزيه من هذا التنزيه والإجلال من هذا الإجلال أولى

وتكلم على قول أرسطو إذ قال من المحال أن يكون كماله بعقل غيره إذ كان جوهرا في الغاية من الإلهية والكرامة والعقل

". (٢)

"فلا يتغير والتغير فيه انتقال إلى الأنقص وهذا هو حركة ما فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل ولكن بالقوة فقال أبو البركات ما قيل في منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم فهو غير لازم في

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/١٥٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/١٦٨

التغير مطلقا بل هو غير لازم البتة وإن لزم كان لزومه في بعض تغيرات الأجسام مثل الحرارة والبرودة وفي بعض الأوقات لا في كل حال ووقت ولا يلزم مثل ذلك في النفوس التي تخصها المعرفة والعلم دون الأجسام فإنه يقول إن كل تغير وانفعال فإنه يلزم أن يتحرك قبل ذلك التغير حركة مكانية

قال وهذا محال فان النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير أن تتحرك على المكان على رأيه فإنه لا يعتقد فيها أنه مما يكون في مكان البتة فكيف أن تتحرك فيه وإنما ذلك للأجسام في بعض التغيرات والأحوال كالتسخن والتبرد ولا يلزم فيهما أبدا

". (١)

"وإنما ذلك في ما يصعد بالبخار من الماء ويتدخن من الأرض من الأجزاء التي هي كالهباء دون غيرها من الأحجار الكبار الصلبة التي تحمي حتى تصير بحيث تحرق وهي في مكانها لا تتحرك والماء يسخن سخونة كثيرة وهو في مكانه لا يتبخر وإنما يتبخر منه بعض الأجزاء ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة لا قبلها كما قال أن جميع هذه هي حركات توجد بأخرة بعد الحركة المكانية وفيما عدا ذلك فقد يسود الجسم ويبيض وهو في مكانه لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها فما لزم هذا في كل جسم بل في بعض الأجسام ولا في كل حال ووقت بل في بعض الأحوال والأوقات ولا كان ذلك على طريق التقدم كما قال بل على طريق التبع ولو لزم في التغيرات الجسمانية لما لزم في التغيرات النفسانية ولو لزم في التغيرات النفسانية أيضا لما لزم انتقال الحكم فيه إلى التغيرات في المعارف والعلوم والعزائم والإرادات اتفالحكم الجزئي لا يلزم كليا ولا يتعدى من البعض إلى البعض وآلا لكانت الأشياء على حالة واحدة

وبسط الكلام في مسألة العلم وقال لما ذكر القولين

". (٢)

"حادثا والا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالي عن الكمال الذي هو ممكن الإتصاف به ناقص والنقص على الله محال بإجماع الأمة وإن لم يكن صفة كمال استحال

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/١٦٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/١٧٠

اتصاف الباري بها لأن إجماع الأمة على أن صفات الله بأسرها صفات كمال فإثبات صفة لا من صفات الكمال خرق للإجماع وإنه غير جائز

قال وهذا ما نعول عليه وإنه مركب من السمع والعقل

قال والذي عول عليه أصحابنا أنه لو صح اتصافه بالحوادث لوجب اتصافه بالحوادث أو بأضدادها في الأزل وذلك يوجب اتصافه بالحوادث في الأزل وإنه محال

وقال وهذه الدلالة مبينة على أن القابل للضدين يستحيل خلوه عنهما وقد عرفت فساده

قال ومن أصحابنا من أورد هذه الدلالة على وجه لا يحتاج في تقريرها إلى البناء على ذلك الأصل وهو أنه لو كان قابلا للحوادث لكان قابلا لها في الأزل وكون الشيء قابلا للشيء فرع عن إمكان وجود المقبول فيلزم صحة حدوث الحوادث في الأزل وهو محال

قال إلا أن ذلك معارض بأن الله قادر في الأزل ولا يلزم من أزلية قادريته صحة أزلية المقدور فكذلك هاهنا

". (١)

"

قال فهذه عيون ما تمسكت به الناس في هذه المسألة

قلت أبو عبد الله الرازي من أعظم الناس منازعة للكرامية حتى يذكر بينه وبينهم أنواع من ذلك وميله إلى المعتزلة والمتفلسفة أكثر من ميله اليهم واختلف كلامه في تكفيرهم وإن كان هو قد استقر أمره على أنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة لا لهم ولا للمعتزلة ولا لأمثالهم وهذه المسألة من أشهر المسائل التي ينازعهم فيها ومع هذا قد ذكر أن قولهم يلزم أكثر الطوائف وذكر أنه ليس لمخالفيهم عليهم حجة صحيحة الا الحجة التي احتج هو بها وهي من أضعف الحجج كما سنبينه ان شاء الله تعالى

وأما الحجج التي يحتج بها الكلابية والمعتزلة فقد بين هو فسادها مع أنه قد استوعب حجج النفاة والذي ذكره هو مجموع ما يوجد في كتب الناس مفرقا ونحن نوضح ذلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/١٧٥

فأما الحجة الأولى وهي أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده فلو جاز اتصافه بها لم يخل منها وما لم يخل من الحوادث فهو حادث فهذه الحجة مبينة على مقدمتين وفي كل من المقدمتين نزاع معروف بين طوائف من المسلمين

". (١)

"

فأجابهم من خالفهم كالرازي وغيره بأن الأولى قياس محض بغير جامع فإذا قدر أن الجسم يستلزم نوعا من أنواع الآعراض فمن أين يجب أن يستلزم بقية الأنواع وأيضا فإن الذي يسلمونه لهم الحركة والسكون والسكون هل وجود أو عدم فيه قولان معروفان وأما الإجتماع والافتراق فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد ومن قال إن الاجسام ليست مركبة من الجواهر الفردة وهم أكثر الطوائف لم يقل بأن الجسم لا يخلو من الإجتماع والافتراق بل الجسم البسيط عنده واحد سواء قبل الافتراق أو لم يقبله وكذلك اذا قدر أن فيه حقائق متلازمة لم يلزم من ذلك أن يقبل الإجتماع والافتراق

وأما كونه لا يخلو عنهما بعد الاتصاف فأجابوا عنه بمنع ذلك في الاعراض التي لا تقبل البقاء كالحركات والأصوات وأما ما يقبل البقاء فهو مبني على أن الباقي هل يفتقر زواله إلى ضد أم لا فمن قال ن الباقي لا يفتقر زواله إلى ضد أمكنه أن يقول بجواز الخلو عن الاتصاف بالحادث بعد قيامه بدون ضد يزيله ومن قال لا يزول الا بضد قال إن الحادث لا يزول الا بضد حادث فإن الحادث بعد الحدوث لا يخلو المحل منه ومن ضده بناء على هذا

". (٢)

"الأصل فإن كان هذا الأصل صحيحا ثبت الفرق وإن كان باطلا منع الفرق تناقضهم يدل على فساد أحد قوليهم

ثم القائلون بموجب هذا الأصل طوائف كثيرون بل أكثر الناس على هذا فلا يلزم من تناقض الكرامية تناقض غيرهم وأما المقدمة الثانية وهي أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فهذه قد نازع فيها طوائف

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٧٧/٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٧٩/٢

من أهل الكلام والفلسفة والفقه والحديث والتصوف وغيرهم وقالوا التسلسل الممتنع هو التسلسل في العلل فأما التسلسل في الآثار المتعاقبة والشروط المتعاقبة فلا دليل على بطلانه بل لا يمكن حدوث شيء من الحوادث لا العالم ولا شيء من أجزاء العالم الا بناء على هذا الأصل فم لم يجوز ذلك لزمه حدوث الحوادث بلا سبب حادث وذلك يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح كما قد بسط هذا في مسألة حدوث العالم وبين أنه لا بد من تسلسل الحوادث أو الترجيح بلا مرجح وأن القائلين بالحدوث بلا سبب حادث يلزمهم الترجيح بلا مرجح وأن القائلين بقدم العالم يلزمهم الترجيح بلا مرجح ويلزمهم حدوث الحوادث بلا محدث أصلا وهذا افسد من حدوثها بلا سبب حادث

". (١)

"

والطوائف أيضا متنازعة في هذا الأصل وجمهور الفلاسفة وجمهور أهل الحديث لا يمنعون ذلك وأما أهل الكلام فللمعتزلة فيه قولان وللأشعرية فيه قولان

وأما الحجة الثانية وهي أنه لو كان قابلا لها لكان قابلا لها في الأزل وذلك فرع إمكان وجودها ووجودها في الأزل محال فقد أجاب عنها بالمعارضة بأنه قادر على الحوادث ولا يلزم من كون القدرة أزلية أن يكون إمكان المقدور أزليا

قلت ويمكن أن يجاب عنها بوجوه أخرى

أحدها أنه لا يسلم أنه اذا كان قابلا لحدوث الحادث أن يكون قابلا له في الأزل الا اذا أمكن وجود ذلك في الأزل فإنه اذا قيل هو قابل لما يمتنع أن يكون أزليا كان بمنزلة أن يقال هوقادر على ما يمتنع أن يكون أزليا فمن اعتقد امتناع حدوث حادث في الأزل وقال مع ذلك بأنه قادر على الحوادث وقابل لها لم يلزمه القول بإمكان وجود المقدور المقبول في الأزل لكن هذا المقام هو مقام الذين يقولون يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث والكلام في هذا مشترك بين كونه قادرا وقابلا فمن جوز حدوث الحوادث بلا سبب حادث كالكلابية وامثالهم من المعتزلة والكرامية كان كلامه في هذا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/١٨٠

". (١)

"محل هذه الأمور وليس نظرا في إمكان تسلسلها أو امتناع ذلك كما أن النظر في كونه يقبل الاتصاف بالصفات كالعلم والقدرة هو نظر في إمكان اتصافه بذلك فأما وجوب تناهي ما مضى من الحوادث أو ما بقي وإمكان وجود جنس الحوادث في الأزل فذلك لا اختصاص له بمحل دون محل فإن قدر امتناع قيام ذلك به فلا فرق بين المتسلسل والمتناهي وإن قدر إمكان ذلك كان بمنزلة إمكان حدوث الحوادث المنفصلة والكلام في إمكان تسلسلها وعدم إمكان ذلك مسألة أخرى

الجواب الخامس أن يقال هذه الأمور المقبولة هي من الحوادث المقدورة بخلاف الصفات اللازمة له فإنها ليست مقدورة فالمقبولات تنقسم إلى مقدور وغير مقدور كما أن المقدورات تنقسم إلى مقبول وغير مقبول وما يقوم بالذات من الحوادث هو مقبول مقدور وحينئذ فإذا كان وجود المقدور في الأزل محالا كان وجود هذا المقبول في الأزل محالا لأن هذا المقبول مقدور من المقدورات واذا كان وجود هذه الحوادث المقدورة المقبولة محالا في الأزل لم يلزم من ذلك امتناع وجودهما فيما لا يزال كسائر الحوادث ولم يلزم من كون الذات قابلة لها إمكان وجودها في الأزل

الجواب السادس أن يقال أنتم تقولون إنه قادر في الأزل مع امتناع وجود المقدور في الأزل وتقولون إنه قادر في الأزل على مالا يزال فإن كان هذا الكلام صحيحا أمكن أن يقال في

". (٢)

"أن يقال إن القابلية متحققة في الأزل مع امتناع تحقق المقبول في الأزل كما قال كثير من الناس إن التكوين ثابت في الأزل مع امتناع وجود المكون في الأزل

وأما الحجة الثالثة وهو أن قيام الحوادث به تغير والله منزه عن التغير فهذه هي التي اعتمد عليها الشهرستاني في نهاية الأقدام ولم يحتج بغيرها

وقد أجاب الرازي وغيره عن ذلك بأن لفظ التغير مجمل فإن الشمس والقمر والكواكب إذا تحركت أو تحركت الرياح أو تحركت الأشجار والدواب من الأناسي وغيرهم فهل يسمى هذا تغيرا أولا يسمى تغيرا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/١٨١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/١٨٣

فإن سمي تغيرا كان المعنى أنه اذا تحرك المتحرك فقد تحرك وإذا تغير بهذا التفسير فقد تغير وإذا قامت به الحوادث كالحركة ونحوها فقد قامت به الحوادث فهذا معنى قوله إن فسر بذلك فقد اتحد اللازم والملزوم

فيقال وما الدليل على امتناع هذا المعنى وإن سماه المسمى تغيرا وان كان هذا لا يسمى تغيرا بل المراد بالتغير غير مجرد قيام الحوادث مثل أن يعني بالتغير الاستحالة في الصفات كما يقال تغير المريض وتغيرت البلاد وتغير الناس ونحو ذلك فلا دليل على أنه يلزم من

". (١)

"الحركة ونحوها من الحوادث مثل هذا التغير ولا ريب أن التغير المعروف في اللغة هو المعنى الثاني فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب اذا كانت جارية في السماء إن هذا تغير وإنها تغيرت ولا يقولون للإنسان إذا كانت عادته أن يقرأ القرآن ويصلى الخمس إنه كلما قرأ وصلى قد تغير وإنما يقولون ذلك لمن لم تكن عادته هذه الأفعال فإذا تغيرت صفته وعادته قيل إنه قد تغير

وحينئذ فمن قال إنه سبحانه لم يزل متكلما اذا شاء فعالا لما يشاء لم يسم أفعاله تغيرا ومن قال إنه تكلم بعد أن لم يكن متكلما وفعل بعد أن لم يكن فاعلا فإنه يلزم من قال إن الكلام والفعل يقوم به ما يلزم من قال أن الكلام والفعل يقوم بغيره والقول في أحد النوعين كالقول في الآخر وذا قدر أن النزاع لفظي فلا بد من دليل سمعي أو عقلي يجوز أحدهما ويمنع الاخر والا فلا يجوز التفريق بين المتماثلين بمجرد الدعوى أو بمجرد اطلاق لفظي من غير أن يكون ذلك اللفظ مما يدل على ذلك المعنى في كلام المعصوم فأما اذا كان اللفظ في كلام المعصوم وهو كلام الله وكلام رسوله وكلام أهل الإجماع وعلم مراده بذلك اللفظ فإنه يجب مراعاة مدلول ذلك اللفظ ولا يجوز مخالفة قول المعصوم وواطلاق التغير على الأفعال كإطلاق لفظ الغير على الصفات وإطلاق لفظ الجسم

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/١٨٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/١٨٦

"من غير أن يدل على الحدوث لم يبعد مثل ذلك في اعتوار أنفس الأعراض وكان ما ذكره الأستاذ أبو المعالي يقتضي أن القول بحلول الحوادث يلزم المعتزلة وأنه لا دليل لهم على نفي ذلك وهو أيضا لم يذكر دليلا لموافقيه على نفي ذلك

فأفاد ما ذكره أن أئمة النفاة لحلول الحوادث به القائلين بأنه لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته لا دليل لهم على ذلك بل قولهم يستلزم قول أهل الإثبات لذلك

قال ونقول للكرامية مصيركم إلى إثبات قول حادث مع نفيكم اتصاف الباري به تناقض اذ لو جاز قيام معنى بمحل من غير أن يتصف المحل بحكمة لجاز شاهدا قيام أقوال وعلوم وارادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام موجبة عن المعاني وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى جهالات

قال ثم نقول له اذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته فما المانع من تجويز قيام أكوان حادثة بذاته على التعاقب

". (١)

"وصفه بحكم السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفة بأحكام الادراك ثم يتقدس الرب تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فإن هذه الصفات منبئة عن ضروب من الاتصالات والرب يتعالى عنها وهي لا تنبيء عن حقائق الادراكات فإن الانسان يقول شممت تفاحة فلم أدرك ريحها ولو كان الشم دالا على الادراك لكان ذلك بمثابة قول القائل أدركت ريحها ولم أدركه وكذلك القول في الذوق واللمس

قلت ولا يلزم من تناقض هؤلاء إن كانوا متناقضين نفى الرؤية التي تواترت بها النصوص عن النبي صلى الله عليه وسلم

وقلت وأما تعاقب الحوادث فهم نفوه بناء على امتناع حوادث لا أول لها فإن صح هذا الفرق والا لزمهم طرد الجواز كما طرده غيرهم ممن لا يمنع ذلك

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/١٩٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٠٢

"لوازمها وأزلية القابلية توجب صحة وجود المقبول أزلا لأن قابلية الشيء للغير نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين موقوفة عليهما لكن وجود الحوادث في الأزل محال ولا يلزم علينا القدرة الأزلية لأن تقدم القدرة على المقدور واجب دون تقدم القابل على المقبول

قال الأرموي ولقائل أن يقول ما ذكرتم بتقدير التسليم يقتضي أزلية صحة وجود الحوادث لا صحة أزلية وجود الحوادث وقد عرفت الفرق بينهما في مسألة الحدوث والفرق المذكور إن صح الفرق مع أن الدليل المذكور ينفيه لزم بطلان الدليل

قلت فقد ذكر الأرموي في بطلان هذا الدليل ثلاثة أوجه أحدهما الفرق بين صحة أزلية الحدوث وأزلية صحة الحدوث وسيأتي إن شاء الله الكلام فيه وبيان أنه فرق فاسد لكن يقال إن صح فهذا الفرق بطل الدليل وإن لم يصح لزم إمكان الحوادث في الأزل ولزم إمكان وجود المقدور والمقبول في الأزل وكلاهما يبطل

." (١)

"حادث لا بداية لأزليته ولا يلزم من ذلك إمكان وجود شيء من الحوادث في الأزل لأن كونه حادثا مع كونه أزليا ممتنع

وهذا الفرق عند التحقيق باطل فإنه مستلزم للجمع بين النقيضين فإن الحادث يجب أن يكون مسبوقا بالعدم

فإذا قيل بأن الحادث لم يزل ممكنا وأن صحته وإمكانه أزليته كان معناه أن ما كان مسبوقا بالعدم يمكن أن يكون أزليا والأزلي لا يكون مسبوقا بالعدم فكان معناه أن ما يجب أن يكون حادث يمكن أن يكون قديما وما يجب كونه مسبوقا بالعدم يجوز أن يكون أزليا غير مسبوق بالعدم وهذا جمع بين النقيضين

فإذا قيل الحادث المعين إمكانه هل هو أزلي أو حادث

قيل بل هو حادث فإن كون الحادث المعين في الأزل ممتنع لا يكون قط ولكن حدثت أسباب أوجبت إمكان حدوثه فكان إمكان حدوثه ممكنا كوجود الولد المشروط بوجود والده فإن كونه ابن فلان يستلزم وجود فلان ويمتنع أن يكون وجود ابن فلان موجودا قبل وجود فلان والممتنع لذاته لا يكون مقدورا وتجدد القادرية بتجدد إمكان المقدور ليس ممتنعا فإن الجميع حاصل بمشيئة الرب وقدرته وهو سبحانه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢١٢

بما يحدثه بمشيئته وقدرته يجعل المعدوم موجودا فيجعل ما لم يكن ممكنا مقدورا يصير ممكنا مقدورا وهذا مبسوط في موضع آخر

والمقصود شرح مراد الأرموي فإذا أراد بالفرق الفرق بين صحة

". (١)

"التي تحصل بقدرته واختياره ونحو ذلك وذلك أنه يقال العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ونحو ذلك صفات كمال فلو لم يتصف الرب بها اتصف بنقائضها كالجهل والعجز والصمم والبكم والخرس وهذه صفات نقص والله منزه عن ذلك فيجب اتصافه بصفات الكمال ويقال كل كمال يثبت لمخلوق من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه فالخالق تعالى أولى به وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق سبحانه أولى بتنزيهه عنه بل كل كمال يكون للموجود لا يستلزم نقصا فالواجب الوجود أولى به من كل موجود وأمثال هذه الأدلة المبسوطة في غير هذا الموضع

فإذا قال النفاة من الجهمية والمتفلسفة والباطنية هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والملكة فلا يلزم من رفع أحدهما ثبوت الثاني الا أن يكون المحل قابلا لهما فأما ما لا يقبلهما كالجماد فلا يقال فيه حي ولا ميت ولا أعمى ولا بصير

اجيبوا عن ذلك بعدة أجوبة

مثل أن يقال هذا اصطلاح لكم والا فاللغة العربية لا فرق فيها والمعاني العقلية لا يعتبر فيها مجرد الاصطلاحات

ومثل أن يقال فما لا يقبل هذه الصفات كالجماد أنقص مما يقبلها

". (٢)

"ويتصف بالناقص منها فالحي الأعمى أكمل من الجماد الذي لا يوصف ببصر ولا عمى وهذا بعينه يقال فيما يقوم به من الأفعال ونحوها التي يقدر عليها ويشاؤها فإنه لو لم يتصف بالقدرة على هذه الأفعال

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢١٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٢٢

لزم اتصافه بالعجز عنها وذلك نقص ممتنع كما تقدم والقادر على الفعل والكلام أكمل من العاجز عن ذلك

فإذا قال النافي إنما يلزم اتصافه بنقيض ذلك لو كان الأفعال به ممكنا فأما مالا يقبل ذلك كالجدار فلا يقال هو قادر على الحركة ولا عاجز عنها

فيقال هذا نزاع لفظي كما تقدم ويقال أيضا فمالا يقبل قيام الأفعال الاختيارية به والقدرة عليها كالجماد أنقص مما يقبل ذلك كالحيوان فالحيوان الذي يقبل أن يتحرك بقدرته وارادته اذا قدر عجزه هو أكمل مما لا يقبل الاتصاف بذلك كالجماد فإذا وصفتموه بعدم قبول ذلك كان ذلك أنقص من أن تصفوه بالعجز عن ذلك وإذا كان وصفه بالعجز عن ذلك صفة نقص مع إمكان اتصافه بالقدرة على ذلك فوصفه بعدم قبول الأفعال والقدرة عليها أعظم نقصا

فإن قال النافي لو جاز أن يفعل أفعالا تقوم به بإرادته وقدرته للزم أن يكون محلا للحوادث وما قبل الشيء لا يخلو عنه وعن ضده فيلزم تعاقبها وما تعاقبت عليه الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها

". (١)

"وأيضا فإن هؤلاء يقولون لم يكن الرب تعالى قادرا على الفعل فصار قادرا وكان الفعل ممتنعا فصار ممكنا من غير تجدد شيء أصلا يوجب القدرة والإمكان وهذا معنى قول القائل إنه يلزم أن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الامكان الذاتي وهذا مما تجزم العقول ببطلانه مع ما فيه من وصف الله بالعجز وتجدد القدرة له من غير سبب

ومن اعتذر منهم عن ذلك مثل كثير منهم قالوا ان الممتنع هو القدرة على الفعل في الأزل فنفس انتفاء الأزل يوجب إمكان الفعل والقدرة عليه

قيل لهم الأزل ليس هو شيئا كان موجودا مقدم ولا معدوما فوجد حتى يقال إنه تجدد أمر أوجب ذلك بل الأزل كالأبد فكما أن الأبد هو الدوام في المستقبل فالأزل هو الدوام في الماضي فكما أن الأبد لا يختص بوقت دون وقت فالأزل لا يختص بوقت دون وقت فالأزلي هو الذي لم يزل كائنا والأبدي هو

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٢٣

الذي لا يزال كائنا وكونه لم يزل ولا يزال معناه دوامه وبقاؤه الذي ليس له مبتدأ ولا منتهى فقول القائل شرط قدرته انتفاء الأزل كقول نظيره شرط قدرته انتفاء الأبد

فإذا كان سلف الأمة وأئمتها وجماهير الطوائف أنكروا قول الجهم في

". (١)

"كونه تعالى لا يقدر في الأبد على الأفعال فكذلك قول من قال لا يقدر في الأزل على الأفعال وقول أبي الهذيل إنه تعالى لا يقدر على أفعال حادثة في الأبد يشبه قول من قال لا يقدر على أفعال حادثة في الأزل وقد بسط الكلام على هذا وقول من يفرق بين النوعين في غير هذا الموضع فصل

وقد استدل بعضهم على النفي بدليل آخر فقال إن كل صفة تفرض لواجب الوجود فإن حقيقيته كافية في حصولها أو لا حصولها والا لزم افتقاره إلى سبب منفصل وهذا يقتضي امكانه فيكون الواجب ممكنا هذا خلف وحينئذ يلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة

والمثبتون يجيبون عن هذا بوجوه

أحدها أن هذا إنما يقال فيما كان لازما لذاته في النفي أو الإثبات أما ما كان موقوفا على مشيئته وقدرته كأفعاله فإنه يكون اذا شاءه الله تعالى ولا يكون اذا لم يشأه فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فإن بين المستدل أنه لا يجوز أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته كان هذا وحده كافيا في المسألة وإن لم يبين ذلك لم يكن فيما ذكره حجة

الثاني أن يقال إن هذا منقوض بأفعاله فإن حقيقته

". (٢)

"كافية في حصولها والإلزم افتقاره إلى سبب منفصل وذلك يقتضي إمكانه فيكون الواجب ممكنا فما كان جوابا عن الأفعال كان جوابا للمثبتين القائلين إنه يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ومن جوز أنه يفعل بعد أن لم يكن فاعلا بمحض القدرة والمشيئة القديمة قال هنا كذلك كما يقوله الكرامية ومن قال إنه لم يزل يفعل ويتكلم اذا شاء قال هنا كذلك كما يقوله من يقوله من أئمة السنة والحديث

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٢٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٢٦

الثالث أن يقال أتعني بقولك ذاته كافية أنها مستلزمة لوجود اللازم في الأزل أم هي كافية فيه وإن تأخر وجوده فإن عنيت الأول انتقض عليك بالمفعولات الحادثة فإنه يلزمك إما عدمها وإما افتقاره إلى سبب منفصل إذ كان ما لا تكفي فيه الذات يفتقر إلى سبب منفصل وإن عنيت الثاني كان حجة عليك إذ كان ما تكفي الذات يمكن تأخره

الرابع أن يقال قولك يفتقر إلى سبب منفصل تعني به شيئا يكون من فعل الله تعالى أو شيئا لا يكون من فعله أما الأول فلا يلزم افتقاره إلى غيره فإنه إذا كان هو فاعل الأسباب فهو فاعلها وفاعل ما يحدث بها فلا يكون مفتقرا إلى غيره وأما إن عنيت بالسبب

". (١)

"حصوله والالزم افتقاره إلى سبب منفصل كلام باطل وذلك أنه يقال لا نسلم أن مالا يكون مجرد الذات كافية في ثبوته أو انتفائه يفتقر فيه إلى سبب منفصل وانما يلزم ذلك أن لو لم تكن الذات قادرة على ما يتصل بها من الأفعال فإذا كانت قادرة على ذلك أمكن أن يكون ما يتجدد لها من الثبوت موقوفا على ما يقوم بها من مقدوراتها فليس مجرد الذات مقتضية لذلك ولا افتقرت إلى سبب منفصل وذلك أن لفظ الذات فيه أحمال واشتباه وبسبب الإجمال في ذلك وقعت شبهة في مسائل الصفات والأفعال فإنه يقال له ما تريد بذاته أتريد به الذات المجردة عما يقوم بها من مقدوراتها ومراداتها أم تعني به الذات القادرة على ما تريده مما يقوم بها ومما لا يقوم بها

فإن أردت به الأول كان التلازم صحيحا فإنه اذا قدر ذات لا يقوم بها شيء من ذلك كان ما يثبت لها وما ينفي عنها إن لم تكن هي كافية فيه والا افتقرت إلى سبب منفصل لأنه لا يقوم بها ما تقدر عليه وتريده لكن يقال ثبوت التلازم ليس بحجة إن لم تكن الذات في نفس الأمر كذلك وكون الذات في نفس الأمر كذلك هو رأس المسألة ومحل النزاع فلا يكون الدليل صحيحا حتى يثبت المطلوب ولو ثبت المطلوب لم يحتج إلى دليل فتكون قد صادرت على

". (٢)

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٢٧/٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٢٩/٢

"المطلوب حيث جعلته مقدمة في اثبات نفسه وهذا باطل بصريح العقل واتفاق أهله العارفين بذلك وإن أردت بالذات النوع الثاني لم يصح التلازم فإنه اذا قدر ذات تقدر على أن تفعل الأفعال التي تختارها وتقوم بها لم يلزم أن يكون ما يتجدد من تلك الأفعال موقوفا على سبب منفصل ولا يكون مجرد الذات بدون ما يتجدد من مقدورها ومرادها كافيا في كل فرد من ذلك بل قد يكون الفعل الثاني لا يوجد الا بالأول والأول بما قبله وهلم جرا فليس مجرد الذات بدون ما تجدده كافيا في حصول المتأخرات ولا هي مفتقرة في ذلك إلى أمور منفصلة عنها فلفظ الذات قد يراد به الذات عما يقوم بها

فإذا قيل هل الذات كافية إن إريد به الذات المجردة فتلك لا حقيقة لها في الخارج عند أهل الاثبات واذا قدرت تقديرا فهي لا تكفي في اثبات ما يثبت لها وإن أريد به الذات المنعوته فإنه يقوم بها الأفعال الاختيارية فمعلوم أن هذه الذات لا يجب أن يتوقف ما يتجدد لها من فعل ومفعول على سبب منفصل عنها ونظير هذا قول نفاة الصفات إن الصفات هل هي زائدة على الذات أو ليست زائدة

(١) ".

"حصلولها لزم افتقاره إلى سبب منفصل وذلك يقضي امكانه فيكون الواجب ممكنا تمنع فيه المقدمة الأولى التلازمية التي هي شرطية متصلة وذلك أن الذات إن لم تكن كافية في حصولها انما يلزم افتقار ذلك الحادث إلى سبب منفصل لا يلزم افتقار نفس الذات إلى سبب منفصل فإن المحتج يقول كل صفة تفرض فذاته كافية في حصولها أو لا حصولها لأنه لو لم يكن كذلك لزم افتقاره إلى سبب منفصل

فيقال له بتقدير أن لا تكون الذات كافية في نفي تلك الصفة أو ثبوتها يلزم أن يكون نفيها أو اثباتها موقوفا على أمر غير الذات وأما كون الذات تكون موقوفة على ذلك الغير فهذا ليس بلازم من هذا التقدير الا أن يتبين أنه اذا كان شيء من الأمور التي توصف بها من السلب والايجاب موقوفا على الغير وجب أن يكون هو نفسه موقوفا على الغير وهو لم يبين ذلك

ومن المعلوم أن القائلين بهذا يقولون إن ما يتجدد من الأمور القائمة به فهو موقوف على مشيئته وقدرته وذاته ليست موقوفة على مشيئته وقدرته ويقولون إنه بجوز أن يقف ذلك على ما يحدثه من الحوادث بمشيئته وقدرته وهو في نفسه ليس موقوفا على ما يحدثه من الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته وليس في الوجود موجود سواه وسوى مخلوقاته حتى يقال إن تلك الأمور موقوفة عليه بل غاية ما يمكن أن يقال إنها

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٣٠

موقوفة على مشيئته وقدرته أو توابع مشيئته وقدرته واصحاب هذا القول يقولون ذلك وتكون تلك الأمور موقوفة على ذلك لا يقتضي أن يكون هو نفسه موقوفا على ذلك ولكن هذا المحتج إن لم

(١) ".

"يقرر مقدمات لم تكن حجته صحيحة وحجته مبنية على أنه لو لم تكف ذاته في حصول ما ينفى ويثبت للزم افتقاره إلي غيره وإنما يلزم افتقار تلك المثبتات إلي ذلك الغير فإن هذا بين فإن لم يبن أن افتقار تلك الامور إلي الغير مستلزم لافتقاره وإلا لم تكن حجة صحيحة لاسيما وتلك الامور على هذا التقدير ليست من لوازم ذاته فإنها لو كانت من لوازم ذاته كانت ذاته كافية فيها ولوازم الذات متى افتقرت إلى الغير لزم افتقار الذات إلى الغير فإن الملزوم لا يوجد الا بلازم أو الازم لا يوجد إلا بذلك الغير ولكن ذلك الغير لا يجب أن يكون فاعلا أو علة فاعلة بل يجوز أن يكون شرطا ملازما

وقد بين في غير هذا الموضع أن نفس ذات الواجب إذا قيل هي ملازمة لصفاته الواجبة له أو صفاته الواجبة له ملازمه لذاته أو كل من الصفات الواجبة ملازم للأخرى كان هذا حقا وهو متضمن أن تحقيق كل من ذلك مشروط بتحقيق الآخر

وأما كون الرب تعالى مفتقر إلى شيء مباين له غني عنه فهذا ممتنع فإنه سبحانه الغني عن كل شئ فإذا قدر أن بعض لوازمه توقف على ما هو مباين له لم يكن وجوده ثابتا إلا بوجود ذلك المباين وكان الله مفتقرا إليه والله غني عن كل شيء وأما إذا لم يكن الامر من لوازم ذاته بل كان من الامور العارضة فلا ريب أن أهل الايمان والسنة يقولون إن الله لا يفتقر في شيء من الاشياء إلى غيره

(٢) ".

"الى غيره أم لا فإن قيل لا يقتضي فكذلك ما يتجدد من أفعاله القائمة به والا فلا وهذا لأن نفاة الامور القائمة به منهم من يقول حدثت الحوادث المباينة له من غير تجدد شيء أصلا كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والكلابية وغيرهم ومنهم من يقول بل ما زالت الحوادث تحدث مع كونه مستلزما لجميع مفعولاته كما تقول ذلك الدهرية الفلاسفة والدهرية منهم من يقول إن العالم واجب الوجود بنفسه ومنهم من

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٣٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٣٤

يقول إن الأول علة غائية له وكل من هذه الأقوال يلزمه من التناقض ما يبين به أنه لا يمكنه ابطال القول بقيام مراداته ومحبوباته بذاته فصل

وقد عارض بعضهم الرازي فيما ذكره من أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف فقال المراد بالحادث بالموجود الذي وجد بعد العدم ذاتا كان أو صفة أما ما لا يوصف بالوجود كالأعدام المتجددة والأحوال عند من يقول بها والإضافات عند من لا يقول إنها وجودية فلا يصدق عليها اسم الحادث وإن صدق عليها اسم المتجدد فلا يلزم من تجدد الإضافات والأحوال في ذات الباري أن تكون محلا للحوادث

". (١)

"

قال وما قاله الامام يعني الرازي في هذا المقام إن أكثر العقلاء قالوا به وإن أنكروه باللسان وبينه بصور فليس كذلك لن أكثر ما ذكر من تلك الأمور فإنما هي متجددة لا محدثة والمتجدد أعم من الحادث فلا يلزم من وجود العام وجود الخاص

قلت ولقائل أن يقول هذا ضعيف من وجوه

أحدها أن الدليل الذي استدلوا به على نفي الحوادث ينفي المتجددات ايضا كقولهم اما ان يكون كمالا او نقصا وقولهم لو حصل ذلك للزم التغير وقولهم اما ان تكون ذاته كافية فيه او لا تكون وقولهم كونه قابلا له في الأزل يستلزم امكان ثبوته في الازل فانه لا يمكن ان يحصل في الأزل لا متجدد ولا حادث ولا يوصف الله بصفة نقص سواء كان متجددا او حادثا وكذلك التغير لا فرق بين ان يكون بحادث او متجدد فإن قالوا تجدد المتجددات ليس تغيرا قال اولئك وحدوث الحركات الحادثة ليس تغيرا فإن قالوا بل هذا يسمى تغيرا منعوهم الفرق وان سلموه كان النزاع لفظيا واذا كان استدلالهم ينفي القسمين لزم اما فساده واما النقض

الوجه الثاني أن يقال تسمية هذا متجددا وهذا حادثا فرق

". (٢)

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٣٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٣٨

"وابدا ووجود المخلوقات ممكن والممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح وعند المرجح التام يجب وجوده لأنه لو لم يجب لكان قابلا للوجود والعدم فيبقى ممكنا كما كان فلا يترجح الا بمرجح تام فتبين أن وجود القدرة التي يمكن معها وجود المخلوقات لا يوجد المخلوق مع مجردها بل لا بد من أمر آخر يفعله الرب

قال عبد العزيز وهذا الفعل صفة لله ليس من المخلوقات المنفصلة عنه والله يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع فأما قول القائل ان ذلك الفعل الذي لم يكن ثم كان بالقدرة وهو صفة فإنه يسأل عن سبب حدوثه كما يسأل عن سبب حدوث المخلوق به

فيجيب عنه العزيز بأجوبة

أحدها الجواب المركب وهو أن يقول تسلسل الآثار الحادثة اما أن يكون ممكنا وإما أن يكون ممتنعا فإن كان ممكنا فلا محذور في التزامه وان كان ممتنعا لم يلزمني ذلك ولا يلزم من بطلان التسلسل بطلان الفعل الذي لا يكون المخلوق الا به فإنا نعلم أن المفعول المنفصل لا يكون الا بفعل والمخلوق لا يكون الا بخلق قبل العلم بجواز التسلسل أو بطلانه ولها كان كثير من الطوائف يقولون الخلق غير المخلوق والفعل غير المفعول فيثبتون ذلك مع إبطال التسلسل مثل كثير من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ومن الصوفية

". (١)

"أحمد مع طائفة من متكلمي الصفاتية أصحاب الأشعري يقولون لا هي الله ولا غيره

وتلك العبارة هي الصواب كما قد بسط في غير هذا الموضع فإن لفظ الغير فيه إجمال فلا يصح إطلاقه لا نفيا ولا إثباتا على الصفة ولكن يصح نفي إطلاقه نفيا أو إثباتا كما قال السلف مثل ذلك في لفظ الجبر ونحوه من الألفاظ المجملة إنه لا يطلق لا نفيها ولا إثباتها وإذا قيل لا يطلق لا هذا ولا هذا لم يلزم إثبات قسم ثالث لا هو الموصوف ولا غير الموصوف بل يلزم إثبات مالا يطلق عليه لفظ الغير لا ما ينفي عنه المغايرة

ومقصود عبد العزيز أن القدرة صفة لله ليست هي الفعل الذي كان عن القدرة فإنه يقول لم يزل الله قادرا ولا قول لم يزل فاعلا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٦١

فعارضه المريسي بأن هذا يلزمك أيضا فيلزمك أن تقول لم يزل يفعل ويخلق وإذا قلت ذلك فقد ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله

فقال له عبد العزيز ليس لك أن تحكم على وتلزمني ما لا يلزمني وتحكي عني ما لم اقل وذلك لأن عبد العزيز لم يقل في هذا قولا يحكى

". (١)

"عنه ولكن قال له إما أن تلتزم أنت ما ألزمتني وإلا التزمت أن تقول إن المخلوق لم يزل مع الله

وهذا الذي قاله المريسي إنما يلزم عبد العزيز إذا أبطل لك قسم مما يمكن أن يقال في هذا المقام وهو لم يفعل ذلك ولا سبيل له إليه بخلاف ما ألزمه إياه عبد العزيز فإنه لازم له لا محالة إذ كان قوله إن المخلوقات كلها وكلام الله عنده من جملتها حدثت بعد أن لم تكن من غير فعل فعله الله بل بقدرته التي لم تزل مع أن عبد العزيز قد بين فيما بعد أن ما أقر به المريسي يكفيه في الاحتجاج في مسألة القرآن فإن المريسي أقر بأن الله خلقها بقدرته فأثبت هنا معنى هو صفة لله تعالى ليس بمخلوق فبطل اصل قوله الذي نفى به الصفات وقال إن القرآن مخلوق لكن عبد العزيز بين له ما يلزمه وما أقر به وأن الحجة تحصل بهذا وبهذا وأما المريسي فعارضه بأن قال يلزمك ما ألزمتني

وذلك مبني على مقدمات لم يذكر منها واحدة أحدها أن يقول إذا كان احدث الأشياء بفعله الكائن عن قدرته حصل المقصود من غير إثبات قديم مع الله تعالى ولهذا قال له عبد العزيز إنما قلت الفعل صفة لله والله يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع وفي نسخة أخرى زيادة على ذلك إنما قلت انه لم يزل الفاعل سيفعل ولم يزل الخالق سيخلق لأن الفعل صفة لله

". (٢)

"له هو داخل في مسمى اسمه وهو قائم به فالخالق اولى ان يكون كلامه صفة له داخلة في مسمى اسمه وهو قائم به لأن الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص فالمتكلم أكمل ممن لا يتكلم والخالق أحق بكل كمال من غيره

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٧١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٧٢

والسلف كثيرا ما يقولون الصفة من الموصوف والصفة بالموصوف فيقولون علم الله من الله وكلام الله من الله ونحو ذلك لأن ذلك داخل في مسمى اسمه فليس خارجا عن مسماه بل هو داخل في مسماه وهو من مسماه

فعبد العزيز قرر حجته بأن الفعل صفة لله عن قدرته لا يمنعه منه مانع وهذا كاف وما الزمه اياه بشر لا يلزمه الا بمقدمات لم يقرر بشر منها شيئا

وأي تقدير من تلك التقديرات قال به القائل كان خيرا من قول المريسي

التقدير الاول قول من يقول ان الفعل حادث قائم بذات الله بقدرته كما يقول ذلك من يقوله من الكرامية وهذا خير من قول المريسي وأمثاله من الجهمية فإن ما يلزم اصحاب هذا القول من

". (١)

"تسلسل الحوادث يلزمهم مثله والذي يلزمهم من نفي الخلق والفعل لا يلزم اصحاب هذا القول

وأما قولهم انه محل للحوادث فمثل قولهم انه محل للأعراض

التقدير الثاني قول من يقول ان الفعل قديم ازلي كما يقول ذلك من يقوله من الكلابية ومن الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والصوفية

وهذا ايضا على هذا التقدير يكون من جنس قول الصفاتية هؤلاء لا يقولون بقيام الحوادث به ولا تسلسلها واذا الزمهم المريسي واخوانه ان يقال فإذا كان الفعل لم يزل والارادة لم تزل لزم ان يكون المفعول المراد لم يزل وقيل لهم فحدوث الحوادث لا بد له من سبب قالوا هذا السؤال مشترك بيننا وبينكم لكن عبد العزيز لم يجب بهذا الجواب فإنه لو أجاب به لانتقضت حجته التي احتج بها على المريسي فإنه احتج بأنه لم يزل قادرا فلو قال الفعل قديم قال المريسي انه لم يزل فاعلا عندك

وايضا فعبد العزيز ذكر انه يقدر على الفعل لا يمنعه منه مانع وذكر غير ذلك

والتقدير الثالث ان الفعل الذي كان عن قدرته كان قبله فعل

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٧٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٧٧

"آخر كان عن قدرته ايضا وهلم جرا ولم يكن شيء من المفعولات والمخلوقات موجودا معه في الأزل فإن الفعل ينقسم إلى متعد ولازم فإذا قدر دوام الأفعال اللازمة لم يجب دوام الافعال المتعدية وعلى هذا التقدير فإذا قال كان الله ولما يخلق شيئا ولما يفعل شيئا لم يلزم أن لا يكون هناك فعل قائم بنفسه بدون مخلوق مفعول ولا يجب ان يكون المخلوق لم يزل مع الله تعالى

وهذا التقدير ان لم ينفه المريسي بالحجة لم يكن ما الزمه لعبد العزيز لازما واذا قال السلف والأئمة ان الله لم يزل متكلما اذا شاء فقد اثبتوا انه لم يتجدد له كونه متكلما بل نفس تكلمه بمشيئته قديم وان كان يتكلم شيئا بعد شيء فتعاقب الكلام لا يقتضي حدوث نوعه الا اذا وجب تناهي المقدورات المرادات وهو المسمى بتناهي الحوادث والذي عليه السلف وجمهور الخلف ان المقدورات المرادات لا تتناهى وهم بهذا نزهوه عن كونه كان عاجزا عن الكلام كالأخرس الذي لا يمكنه الكلام وعن أنه كان ناقصا فصار كاملا وأثبتوا مع ذلك أنه قادر على الكلام باختياره وحجة عبد العزيز على المريسي تتم على هذا التقدير ولا يكون مع الله في الأزل مخلوق

التقدير الرابع أنه لو قيل بأن كل ما سوى الله مخلوق محدث

(١) ".

"كائن بعد ان لم يكن فليس مع الله في أزله شيء من المخلوقات لكنه لم يزل يفعل لم يوجب ذلك ان يكون معه شيء من المفعولات المخلوقات وانما يوجب ذلك كون نوع المفعول لم يزل مع أن كل واحدة من آحاده حادث لم يكن ثم كان معه فليس من ذلك شيء مع الله في الأزل وعبد العزيز لم يقل هذا ولم يلتزمه بل ولا التزم شيئا من هذه التقديرات ولا يلزمه واحد منها بعينه الا بتقدير امتناع ما سواه ولكن المقصود ان الزام المريسي له بأن يكون المخلوق لم يزل مع الله لا يلزمه التزامه فإنه على التقديرات الثلاث لا يلزم وجود شيء من المفعولات ولا نوعها في الأزل

وأما على التقدير الرابع فإنما يلزم أنه لم يزل نوع المفعول لا شيء من المفعولات بعينه

وهذا التقدير اذا كان باطلا فالمريسي لم يذكر إبطاله ولا ابطال شيء من التقديرات وهو لو اراد ان يبطل هذا لم يبطله الا بإبطال التسلسل في الآثار كما هو طريقة من أبطل ذلك من أهل الكلام ولكن المريسي وموافقوه الذين يقولون بأن اله يخلق المخلوقات بغير فعل قائم به ويقولون الخلق هو المخلوق

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٧٨

ويقولون ان المخلوقات كلها وجدت بعد ان لم تكن موجودة من غير ان يتجدد من الله فعل ولا قصد ولا امر من الامور بل ولا من غيره فيقولون إن

." (١)

"فلو قدر أن عبد العزيز والمريسي انتهيا الى هاتين المقدمتين لم يكن للمريسي أن يلزم عبد العزيز بشيء الا ألزمه عبد العزيز بما هو اشنع منه فكيف وعبد العزيز لم يحتج الى شيء من ذلك بل بين أنه لا بد أن يكون قبل المخلوق ما به يخلق المخلوق من صفات الله وأفعاله فيبطل ما يدعيه المريسي ونحوه من أن الله لا صفة له ولا كلام ولا فعل بل خلق المخلوقات وخلق الكلام الذي سماه كلامه بلا صفة ولا فعل ولا كلام

وهذان الجوابان اللذان يمكن عبد العزيز أن يجيب بهما عن الزامه التسلسل يمكن معهما جواب ثالث مركب منهما كما تقدم التنبيه على ذلك وهو أن يقول

إن كان التسلسل ممتنعا بطل هذا الإلزام وان كان ممكنا أمكن التزامه كما قد ذكرنا في غير هذا الموضع أن المسلمين وغيرهم من أهل الملل القائلين بأن الله تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة ايام يمكنهم أن يجيبوا بمثل هذا الجواب للقائلين بقدم العالم من الفلاسفة وغيرهم المحتجين على ذلك بحجتهم العظمى التي اعتمد عليها ابن سينا وابن الهيثم وغيرهما حيث احتجوا على المعتزلة ونحوهم من

." (٢)

"مجتمعة في الأزل وليس معها شيء من الوجودات والا لكان السابق مقارنا للمسبوق فلمجموع الوجودات أول

قال الأرموي ولقائل أن يقول إن عنيت باجتماعها تحققها بأسرها معا حينا ما فهو ممنوع لأنه ما من حين يفرض الا ويتهي واحد منها فيه لوجود الحركة التي هي عدمها ضرورة تعاقب تلك الحركات لا الى

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٧٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٨١

أول وإن عنيت به أنه لا ترتيب في بدايات تلك العدمات كما في بدايات الوجودات فلا يلزم من اجتماع بعض الوجودات معها المحذور

قلت مضمون هذا أن عدم كل حركة ينتهي بوجوده فليست الاعدام متساوية في النهايات فلا تكون مجتمعة في شيء من الأوقات لأنه في كل وقت يثبت بعضها دون بعض لوجود حادث يزول به عدمه ولكن لا بداية لكل عدم منها فإن ما حدث لم يزل معدوما قبل حدوثه بخلاف الحركات فإن لكل حركة بداية وحينئذ فلا يمتنع أن يقارن الوجود بعضها دون بعض كما يقارن الوجود الباقي الأزلي عدم كل ما سواه فالمستدل يقول عدم كل حادث ثابت في الأزل

". (١)

"الجزئية أزليا بل كل واحدة منها حادثة وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية وهي ليست مسبوقة بغيرها فلم يلزم أن يكون لكل الحركات الجزئية أول

قلت قول المستدل إن حصل شيء من الحركات في الأزل ولم يكن مسبوقا بغيرها فلها أول يريد به ليس مسبوقا بحركة أخرى فإن الحركة المعينة التي لم تسبقها حركة أخرى تكون لها ابتداء فلا تكون أزلية إذ الأزلي لا يكون إلا الجنس أما الحركة المعينة إذا قدرت غير مسبوقة بحركة كانت حادثة كما أنها إذا كانت مسبوقة كانت حادثة ولم يرد بقوله إن حصل شيء من الحركات في الأزل ولم يكن مسبوقا بغيره فلها أول أي لم يكن مسبوقا بغير الحركات فإن ما كان في الأزل ولم يكن مسبوقا بغيره لا يكون له أول فلو أراد بالغير غير الحركات لكان الكلام متهافتا فإن ما كان أزليا لا يكون مسبوقا بغيره فالجنس عند المنازع أزلي وليس مسبوقا بغيره والواحد من الجنس ليس بأزلي وهو مسبوق بغيره وما قدر أزليا لم يكن مسبوقا بغيره سواء كان جنسا أو شخصا لكن إذا قدر أزليا وليس مسبوقا بغيره فكيف يكون له أول ولكن إذا قدر مسبوقا بالغير كان له أول فالمسبوق بغيره هو الذي له أول وأما ما ليس مسبوقا بغيره فكيف يكون له أول

". (٢)

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٤٧/٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٥٠/٢

"تحركت الشمس ثلاثين فعدد دورات زحل اقل من عدد دورات الشمس والأقل من غيره متناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه فعددهما متناه

قال الأرموي ولقائل أن يقول تضعيف الواحد إلى غير النهاية أقل من تضعيف الاثنين كذلك مع كونهما غير متناهيين

قلت هذا الذي ذكره الأرموي معارضة ليس فيه منع شيء من مقدمات الدليل ولا حل له ثم قد يقول المستدل الفرق بين مراتب الأعداد وأعداد الدورات من وجهين

أحدهما أن مراتب الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج وإنما يقدرها الذهن تقديرا كما يقدر الأشكال المجردة يقدر شكلا مستديرا وشكلا أكبر منه وشكلا أكبر من الآخر وهلم جرا وتلك الأشكال التي يقدرها الذهن لا وجود لها في الخارج وكذلك الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج فالكم المتصل أو المنفصل إذا أخذ مجردا عن الموصوف به لم يكن إلا في الذهن وكذلك الجسم التعليمي وهو أن يقدر طول وعرض وعمق مجرد عن الموصوف به وإذا كان كذلك لم يلزم من إمكان تقدير ذلك في الذهن إمكان وجوده في الخارج فإن الذهن تقدر فيه الممتنعات كاجتماع النقيضين والضدين فيقدر فيه كون الشيء موجودا معدوما وكون الشيء متحركا ساكنا ويقدر فيه

". (١)

"أن كون الشيء لا موجودا ولا معدوما ولا واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا إلى غير ذلك من التقديرات الذهنية التي لا تستلزم إمكان ذلك في الخارج ولهذا يمكن تقدير خط لا يتناهى وسطح لا يتناهى وتقدير أشكال بعضها أكبر من بعض بلا نهاية وأبعاد لا نهاية لها ولا يلزم من إمكان تقدير ما لا نهاية له في الذهن إمكان ذلك في الخارج والمنازعون يسلمون امتناع أجسام لا يتناهى قدرها وأبعاد لا تتناهى وعلل ومعلولات لا تتناهى مع إمكان تقدير ذلك في الذهن

فإذا قيل لهم كذلك تقدير أعداد لا تتناهى أو تقدير مراتب أعداد لا تتناهى بعضها افضل من بعض إذا قدر في الذهن لم يدل ذلك على إمكان وجوده في الخارج بطلت معارضتهم وكان من عارض تقدير الأعداد التي لا تتناهى بتقدير الأشكال التي لا تتناهى وتقدير التفاضل في هذا كالتفاضل في هذا أولى ممن عارض تفاضل الدورات بتفاضل مراتب الأعداد فإنه إذا قيل تضعيف الواحد إلى غير نهاية أقل من

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٥٢/٢

تضعيف الاثنين قيل وإذا فرض خط عرضه بقدر الكف لا يتناهى طولا وخط عرضه بقدر الذراع لا يتناهى فالذي بقدر الكف أقل وإذا فرض أجسام مستديرة كل منها بقدر رأس الإنسان لا تتناهى وأخرى كل منها بقدر الفلك لا

". (١)

"وقيل ضعف الاثنين وضعف ضعفهما وضعف ضعف الضعف وهلم جرا فإن أريد بكون تضعيف الواحد أقل من تضعيف الاثنين أن ما وجد من نطق اللسان بالتضعيف أو ما يخطر بالقلب من التضعيف أقل فهذا ممنوع إذا قدر التساوي في المبدأ والحركة وإن قدر التفاضل فأكثرهما أسبقهما مبدأ وأقواهما حركة وحينئذ فقد يكون تضعيف الواحد هو الأكثر

وإن أريد بذلك أن مسمى أحد اللفظين أكثر مما في كل مرتبة من مراتب التضعيف فإذا ضعف الواحد خمس مرات كان اثنين وثلاثين وإذا ضعف الاثنان خمس مرات كان أربعا وستين مرة فهذه الأربع والستون ليست معدودا موجودا في الخارج ولا في الذهن حتى يقال وجد التفاضل فيما لا يتناهى وإنما نطق بلفظ أعداد متناهية والمعدودات ليست موجودة لا في الذهن ولا في الخارج فلو قدر وجود ألفاظ الأعداد من هذه المرتبة ومن هذه المرتبة في الذهن واللسان لم يلزم إذا قدر أنهما غير متناهيين أن يكونا متفاضلين مع استوائهما في المبدأ والحركة

وإن أراد أن مسمى هذا لو وجد لكان أكبر من مسمى هذا

". (٢)

"وحينئذ فيقال الدهرية يزعمون أن حركات الفلك لا بداية لها ولا نهاية لا يجعلون لها آخرا تنتهي إليه فلا يصح اعتمادهم على أن هذه الحوادث متناهية من أحد الجانبين بل يلزمهم قطعا أن تكون الحركة الفلكية التي زعموا أنها لم تزل ولا تزال متفاضلة فدورات زحل عندهم لم تزل ولا تزال وكذلك دورات الشمس والقمر مع أن دورات القمر بقدر دورات الشمس اثنتي عشرة مرة ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٥٣/٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٥٥/٢

مرة فكل من هذين لا يتناهى في الماضي والمستقبل وهذا أقل من هذا بقدر متناه وهذا أزيد من هذا بقدر متناه فإذا كان الأقل من غيره متناهيا لزم أن يكون كل من الدورات متناهيا

وهذا الوجه لا يرد على من قال من أئمة الإسلام وأهل الملل بجواز حوادث لا تتناهى فإن أولئك يقولون بأن حركة الفلك لها ابتداء ولها انتهاء وأنه محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن وأنه ينشق وينفطر فتبطل حركة الشمس والقمر وكل واحد من دورات الفلك وكواكبه وشمسه وقمره له عندهم بداية ونهاية

وهذا الدليل إنما يدل على أن حركته يمتنع أن تكون غير متناهية ولا يلزم إذا وجب تناهي حركة جسم معين أن يجب تناهي جنس الحوادث إلا إذا كان الدليل الذي دل على تناهي حركة المعين يدل

". (١)

"كونه مفعولا معلولا مساويا لفاعله في الزمن هو الذي انفردوا به وأما الفاعلية فيما لا يتناهى ابتداء وانتهاء فهو الذي ذكر في هذا الوجه

وقد يقال يلزم مثل هذا في كلمات الله وإرادته التي كل منها غير متناه أزلا وأبدا وإن كان أحدهما أكثر من الآخر وقد يذكر هنا أن مقدار القمر أصغر من مقدار الشمس فحركته وإن زادت في الدورات فقد نقصت في المقدار لكن هذا لا ينفع إلا إذا عرف تساوي مقدار جميع حركات الكواكب التي كل منها غير متناه وإلا لزم التفاضل فيما لا يتناهى فإذا كان تساويها باطلا كان هذا السؤال باطلا

قال الرازي الوجه الخامس نقدر أن الأدوار الماضية من اليوم لا إلى أول جملة ومن الأمس كذلك ثم نطبق الطرف المتناهي من إحدى الجملتين في الوهم على الطرف المتناهي من

". (٢)

"من طرف المبدأ فأما مع عدم انقطاعها فلا نسلم تناهيها كما أن المستقبل وتضعيف العدد لما لم يكن منقطعا من جهة المنتهي لم يكن متناهيا وإن أمكن فيه مثل هذه المقابلة

وأما غيره فيجب بثلاثة أجوبة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٣٦٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٣٦٥

أحدها قوله فإن لم تقصر إحداهما عن الأخرى في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهولا مع غيره فنقول هذا إنما يلزم إذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى والتطبيق في المعدوم ممتنع كما في تطبيق مراتب الأعداد من الواحد إلى ما لا يتناهى ومن العشرة إلى ما لا يتناهى ومن المائة إلى ما لا يتناهى فإنا نعلم أن عدد تضعيف الواحد أقل من عدد تضعيف العشرة وعدد تضعيف الغشرة أقل من عدد تضعيف المائة وعدد تضعيف المائة أقل من عدد تضعيف الألف والجميع لا يتناهى وهذه الحجة من جنس حجة مقابلة دورات أحد الكوكبين بدورات الآخر لكن هناك الدورات وجدت وعدمت وهنا قدرت الأزمنة والحركات الماضية ناقصة وزائدة

ومما يجاب به عن هذه الحجة وهي أشهر حججهم أن يقال لا نسلم إمكان التطبيق فأنه إذا كان كلاهما لا بداية له وأحدهما

". (١)

"عن حيزه هو الحركة

ولقائل أن يقول هذا يقتضي إمكان كون نوع الجسم يقبل الحركة فإذا قدر أن السكون وجودي وله موجب مستلزم له كان امتناع الحركة لمعنى آخر يختص به الجسم المعين لم يوجد لغيره من الأجسام فلا يلزم إذا قدر أنه موجود أزلي أنه يمكن زواله بل هذا جمع بين المتناقضين فما قدر موجودا أزليا لا يمكن زواله بحال ولا يمكن أن يجمع بين تقديرين متناقضين وقبول كل جسم للحركة لا يحتاج إلى هذا فإذا قيل إن السكون عدم الحركة أمكن مع كون السكون أزليا من إثبات الحركة مالا يمكن مع تقدير كونه وجوديا وذلك أنه حينئذ لا تتوقف الحركة إلا على وجود مقتضيها وانتفاء مانعها وليس هناك معنى وجودي أزلي يحتاج إلى زواله

وقد أورد بعضهم على استدلاله على أن السكون أمر وجودي اعتراضا بالغا فقال هذا فيه نظر من جهة أن مقدمة الدليل مناقضة للمطلوب لأن المطلوب كونهما وجوديين ومقدمة الدليل أن أحدهما وجودي ولا يمكن تقريره إلا بما سبق وهو يتقضي أن يكون أحدهما عدميا فادعاء كونهما وجوديين بعد ذلك مناقض له

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٣٦٧

". (١)

"أو من الجمع امتنع اجتماع العدمين فيه فكما ان الشفعية تنافي الوترية في العدد فعدم الشفعية ينافي عدم الوترية لا ثبوتها فلا يحصل العدمان معا بل إذا ثبت أحد العدمين لم يثبت العدم الآخر فيكون العدم رافعا للعدم

وأيضا فمطلوب المستدل ان تكون الحركة والسكون وجوديين فإذا قال تبدل الحركة بالسكون يقتضي كون أحدهما وجوديا لأن رفع العدم ثبوت كان إثبات كونهما وجوديين موقوفا على تقدير كون أحدهما عدميا لأنه قال لأن رفع العدم ثبوت فإن لم يكن أحدهما عدميا لم يصح هذا وإذا كان المرفوع عدميا امتنع أن يكونا وجوديين والمطلوب كونهما وجوديين فصار المطلوب مناقضا لمقدمة الدليل كما ذكره المعترض

لكنه قال فالأولى أن يقال في تقريره ان الحركة وجودية إجماعا ولأنه مبصر فوجب أن يكون السكون أيضا وجوديا بالتقرير الذي سبق

ثم ذكر اعتراض الأرموي فقال وأورد بينهما إما تقابل التضاد أو العدم والملكة والبديهة حاكمة باختلاف ماهية المتضادين والمتقابلين

قال وأجيب بأن التضاد بين الشيئين إذا كان عارضا لهما كما بين الأسود والأبيض لم يلزم ذلك وما نحن فيه كذلك فإن تضاد عارض لهما بسبب المسبوقية بالغير وهي عدمية فلم يجز أن تكون

". (٢)

"الأرموي عليها معارضة بأن امتناع الحركة في الأزل ان كان لذاتها وجب ان لا توجد اصلا وان كان بغيرها فذلك المانع ان كان واجبا لذاته فكذلك وان كان واجبا لغيره عاد الكلام فيه وتسلسل او ينتهي إلى واجب الوجود لذاته ولزم امتناع زوال المانع

فإن قلت المانع هو مسمى الأزل لأنه ينافي المسبوقية بالغير إلى تقتضيها الحركة وانه زائل فيما لا يزال

قلت الترديد المذكور عائد في مسمى الأزل انه هو واجب لذاته او لغيره

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٣٧٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٣٧٩

وأجاب الرازي عن هذه المعارضة فقال قوله صحة الحركة ازلية قلنا انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية قلت ولقائل ان يقول ما تعني بقولك صحة الحركة ازلية اتعني به انه يصح وجود الحركة في الأزل ام تعني به انه في الأزل يصح الحكم عليها بالصحة فيما لا يزال

". (١)

"أما الأول فهو تسليم للمطلوب واما الثاني فهو حكم علمي لا كلام فيه كالأحكام العقلية الذهنية فينا فإنه يصح في الازل الحكم بالامتناع على الممتنعات كما يصح الحكم بالجواز على الجائزات ثم يقال الحركة في الأزل اما ممتنعة الامكان العام الذي يدخل فيه الواجب واما ممكنة فان كانت ممتنعة فهو باطل كما تقدم وان كانت ممكنة كان الدليل على امتناعها باطلا فبطلت الوجوه الدالة على امتناع الحركة في الازل

ولم يرضى أبو الحسن الآمدي هذا الجواب الذي ذكره الرازي بل ذكر جوابا آخر فقال وجوابه أن يقال لا يلزم من امتناع الوجود الازلي على الحركة لذاتها امتناع الوجود الذي ليس بأزلي فإذا ما هو الممتنع غير زائل وهو الوجود الأزلي وما هو الجائز لم يكن ممتنعا

قلت ولقائل ان يقول هذا يستلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الامكان الذاتي من غير تجدد سبب يوجب هذا الإنقلاب بما لا ينضبط لا في الوجود ولا في العقل فإن الامكان الذاتي ثابت بالضرورة والاتفاق وما من وقت يقدر فيه الامكان إلا والامكان ثابت قبله لا إلى غاية فليس للإمكان ابتداء محدود

يبين ذلك انه قد يقال صحة الحركة أو امكان الحركة او جواز

". (٢)

"

يوضح هذا أن هذا الحكم لازم للجسم سواء قدر أزليا أو محدثا فإن الجسم المحدث لا بد له من حيز أيضا مع إمكان انتقاله عنه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٩٣/٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٩٤/٢

فإن قال لا بد للجسم من حيز معين يكون فيه إذ المطلق لا وجود له في الخارج فإذا كان أزليا امتنع زواله بخلاف المحدث

قيل ليس الحيز أمرا وجوديا بل هو تقدير المكان ولو قدر أنه وجودي فكونه فيه نسبة وإضافة ليس أمرا وجوديا أزليا

وأيضا فيقال مضمون هذا الكلام لو كان أزليا للزم أن يكون ساكنا لا يتحرك عن حيزه لأن الموجود الأزلي لا يزول

فيقال إن لم يكن السكون وجوديا بطل الدليل وإن كان وجوديا فأنت لم تقم دليلا على إمكان زوال السكون الوجودي الأزلي وإنما أقمت الحجة على أن جنس الجسم يقبل الحركة ومعلوم أنه إذا كان كل جسم يقبل الحركة وغيرها من الصفات كالطعم واللون والقدرة والعلم وغير ذلك ثم قدر أن في هذه الصفات الوجودية ما هو أزلي قديم لوجوب قدم ما يوجبه لم يلزم إمكان زوال هذه الصفة التي وجب قدم ما يوجبها فإن ما وجب قدم موجبه وجب قدمه وامتنع حدوثه ضرورة

فإن قيل نحن نشاهد حركة الفلك فامتنع أن يقال لم يزل ساكنا

". (١)

"

قيل أولا ليس الكلام في حدوث الفلك بعينه بل في حدوث كل جسم فإذا قدر جسم أزلي ساكن غير الفلك لم يكن فيما ذكره ولا في حركة الفلك دليل على حدوثه لا سيما عند من يقول القديم الأزلي الخالق جسم لم يزل ساكنا كما يقوله كثير من النظار من الهشامية والكرامية وغيرهم

وقيل ثانيا الفلك وإن كان متحركا فحيزه واحد لم يخرج عن ذلك الحيز وحركته وضعية ليست حركة مكانية تتضمن نقله من حيز إلى حيز وحينئذ فقوله وقد ثبت جواز الحركة إن أراد به الحركة المكانية كان ممنوعا وإن أراد غيرها كالحركة الوضعية لم يلزم من ذلك جواز انتقاله من هذا الحيز إلى غيره

وقد سبق الآمدي إلى هذا الاعتراض فإنه قال في الاعتراض على المقدمة الأولى الأزل ليس هو عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال بحصول الجسم في الحيز فيه بل الأزل لا معنى له غير كون الشيء لا أول له والأزل على هذا يكون صادقا على ذلك الشيء في كل وقت يفرض كون ذلك الشيء فيه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٥

فقول القائل الجسم في الأزل موصوف بكذا أي في حالة كونه متصفا بالأزلية وما من وقت يفرض ذلك الجسم فيه إلا وهو موصوف بالأزلية وأي وقت قدر حصول ذلك الجسم فيه وهو في حيز معين لم

". (١)

"

يلزم أن يكون حصوله في ذلك الحيز المعين أزليا لأن نسبة حصوله في ذلك الحيز المعين كنسبة حصوله في ذلك الوقت المعين وما لزم من كون الجسم الأزلي لا يخلو عن وقت معين أن يكون كونه في الوقت المعين أزليا فكذلك الحصول في الحيز المعين قال وفيه دقة مع ظهوره

قلت ويوضح فساد هذه الحجة أن قوله كل جسم يجب اختصاصه بحيز معين لأن كل موجود يشار إليه حسا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك يجاب عنه بأن يقال أتريد به أنه يجب اختصاصه بحيز معين مطلقا أو يجب اختصاصه بحيز معين حين الإشارة إليه أما الأول فباطل فليس كل مشار إليه إشارة حسية يجب اختصاصه دائما بحيز معين فإنه ما من جسم إلا وهو ويقبل الإشارة الحسية مع العلم بأنا نشاهد كثيرا من الأجسام تتحول عن أحيازها وأمكنتها

فإن قال بل يجب أن يكون حين الإشارة إليه له حيز معين فهذا حق لكن الإشارة إليه ممكنة في كل وقت أما كونه في كل الأوقات لا يكون إلا في ذلك المعين لا في غيره فلا والأزلي هو الذي لم يزل فليس بعض الأوقات أخص به من بعض حتى يقال يكون في ذلك الوقت

". (٢)

"

فله علم لازم لنفسه وقدرة لازمة لنفسه وليس ذلك خارجا عن مسمى اسم نفسه

وعلى كل تقدير فالاستدلال على حدوث الاجسام بهذه الحجة في غاية الضعف كما اعترفوا هم به فإن ما ذكروه يوجب ان لا يكون في الوجود شيء قديم سواء قدر انه جسم او غير جسم فانه يقال لو كان

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٧

الرب رب العالمين قديما لكان قدمه أما ان يكون عين كونه ربا وإما زائدا عن ذلك والأمران باطلان فبطل كونه قديما

أما الأول فلأن لو كان كذلك لكان العلم بكونه ربا أو واجب الوجود أو نحو ذلك علما بكونه قديما وهذا باطل

وأما الثاني فلأن ذلك الزائد إن كان قديما يلزم أن يكون قدمه زائدا عليه ولزم التسلسل وإن كان حادثا كان للقديم أول فما كان جوابا عن مواضع الإجماع كان جوابا في موارد النزاع وإن كان العلم بكونه رب العالمين يستلزم العلم بقدمه لكن ليس العلم بنفس الربوبية هو العلم بنفس القدم بل قد يقوم العلم الأول بالنفس مع ذهولها عن الثاني وقد يشك في قدمه مع العلم بأنه ربه ويخطر له أن للرب ربا حتى يتبين له فساد ذلك وقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك في الحديث الصحيح في قوله

إن الشيطان يأتي أحدكم فيقول من خلق كذا فيقول الله فيقول فمن خلق الله فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته وقد بسطت هذا في موضع آخر كما سيأتي إن شاء الله

". (١)

"

إمكانا ذهنيا بمعنى عدم علمه بامتناعه لا إمكانا خارجيا بمعنى أنه يعلم إمكانه في الخارج

وفرق بين العلم بالإمكان وعدم العلم بالامتناع وكثير من الناس يشتبه عليه هذا بهذا فإذا تصور ما لا يعلم امتناعه أو سئل عنه قال هذا ممكن وهذا غير ممتنع وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال

وإذا قيل له قولك إنه لو فرض وجوده لم يلزم منه محال قضية كلية وسلب عام فمن أين علمت أنه لا يلزم من فرض وجوده محال والنافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل وهل علمت ذلك بالضرورة المشتركة بين العقلاء أم بنظر مشترك أم بضرورة اختصصت بها أم بنظر اختصصت به فإن كان بالضرورة المشتركة وجب أن يشركك نظراؤك من العقلاء في ذلك وليس الأمر كذلك عندهم وإن كان بنظر مشترك فأين الدليل الذي تشترك فيه أنت وهم وإن كان بضرورة مختصة أو نظر مختص فهذا أيضا باطل لوجهين أحدهما أنك تدعي أن هذا مما يشترك فيه العقلاء ويلزمهم موافقتك فيه وتدعي أنهم إذا ناظروك كانوا منقطعين معك بهذه الحجة وذلك يمنع دعواك الاختصاص بعلم ذلك والثاني أن اختصاصك بعلم ذلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٢

ضرورة أو نظرا إنما يكون لاختصاصك بما يوجب تخصيصك بذلك كمن خص بنبوة أو تجربة أو نحو ذلك مما ينفرد به وأنت لست كذلك فيما تدعي إمكانه ولا تدعي اختصاصك بالعلم بإمكانه وإن ادعيت ذلك لم يلزم غيرك موافقتك في ذلك إن لم تقم

". (١)

"الثاني من وجود الجسم فالزمن الثاني ليس هو حالة الأزلية وعند ذلك لا يلزم ان يكون الجسم ازلا لا يخلو عن الحركة والسكون

قال وان سلمنا الحصر فلم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية وما ذكروه من الوجه الاول في الدلالة فانما يلزم ان لو قيل بان الحركة الواحدة بالشخص أزلية وليس كذلك بل المعنى بكون الحركة أزلية ان اعداد اشخاصها المتعاقبة لا أول لها وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من احاد الحركات المشخصة حادثة ومسبوقة بالغير وبين كون جملة احادها أزلية بمعنى متعاقبة إلى غير النهاية

قال وما ذكروه في الوجه الثاني باطل أيضا فان كل واحدة من الحركات الدورية وان كانت مسبوقة بعدم لا بداية له فمعنى اجتماع الاعدام السابقة على كل واحدة من الحركات في الازل انه لا أول لتلك الاعدام ولا بداية ومع ذلك فالعدم السابق على كل

". (٢)

"شيء من الموجدات إذ لو كان معها موجود لكان هذا الموجود مقارنا لتلك العدمات المجتمعة ومنها عدمه فاقترن السابق والمسبوق فعدمته اجتماعها في الأزل

وقد قالوا له ان عنيت باجتماعها تحققها بأسرها معا حينا فهو ممنوع لانه ما من حين يفرض إلا وينتهي واحد منها وهو يقول انا لم اعن باجتماعها في حين حادث ليلزمني انتهاء واحد منها وانما قلت هي مجتمعة في الأزل

وفصل الخطاب ان يقال العدم ليس بشيء وليس لعدم هذه الحركة حقيقة ثابتة مغايرة لعدم الاخرى حتى يقال ان اعدامها اجتمعت في الأزل او لم تجتمع بل معنى حدوث كل منها انها كانت بعد ان لم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٣

تكن وكون الحوادث كلها مشتركة في انها لم تكن لا يوجب ان يكون عدم كونها حقائق متغايرة ثابتة في الأزل

يوضح ذلك ان يقال أتعنى بكونها مسبوقة بالعدم ان جنسها مسبوق بالعدم او لك واحد منها مسبوق بالعدم أما الاول فهو محل النزاع و اما الثاني فإذا قدر ان كل واحد كان بعد ان لم يكن والجنس لم يزل كائنا لم يجز ان يقال الجنس كائن بعد ان لم يكن ولا يلزم من كون كل من افراده مسبوقا بعدم ان يكون الجنس مسبوقا بالعدم إلا إذا ثبت حدوث الجنس وهو محل النزاع وعدم الحوادث هو نوع واحد ينقضي بحسب الحدوث فكلما حدث حادث انقضى من ذلك العدم عدم ذلك الحادث ولم ينقض عدم غيره فالأزلى حينئذ عدم اعيان الحوادث كما ان الأزلي عند من يقول بأنه لا

". (١)

"الامور الموجودة بالفعل فلا تتوهمن الفرق واقعا من مجرد هذا الاختلاف

والقول بأن ما زادت به إحدى الجملتين على الاخرى لا بد وان تكون له نسبة إلى الثاني غير مسلم ولا يلزم من قبول المتناهي لنسبة المتناهي اليه قبول غير المتناهي لنسبة المتناهي اليه

قال و اما المتكلم فله في ابطال القول بعدم النهاية طرق الاول ما أسلفناه من الطريقة المذكورة ويلزم عليه ما ذكرناه ما عدا التناقض اللازم للفيلسوف من ضرورة اعتقاد عدم النهاية فيما ذكرناه من الصور وعدم اعتقاد المتكلم لذلك غير ان المناقضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية في معلومات الله تعالى ومقدوراته مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب النهاية فيها

قال وما يقال من أن المعنى بكون المعلومات

". (٢)

"كانت شفعا ووترا فهو محال لأن الشفع ما يقبل الانقسام بمتساويين والوتر غير قابل لذلك والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك وغير قابل له معا وان لم يكن شفعا ولا وترا فيلزم منه وجود واسطة بين النفي و الاثبات وهو محال وهذه المحالات انما لزمت من القول بعدد لا نهاية له فالقول به محال

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٤٤

قال وهو من النمط الاول في الفساد لوجهين الاول قد لا نسلم استحالة الشفعية او الوترية فيما لا نهاية له والقول بأن مالا يتناهى لا يعوزه الواحد الذي به يصير شفعا ان كان وترا او وترا ان كان شفعا فدعوى مجردة ومحض استبعاد لا دليل عليه

الوجه الثاني انه يلزم عليه عقود الحساب ومعلومات الله تعالى ومقدوراته فإنها غير متناهية امكانا مع امكان اجراء الدليل المذكور فيها

قلت ولقائل ان يقول أما الوجه الاول فضعيف فإن كون مالا

". (١)

"ولا هذا موجود الان وكلاهما له وجود في غير هذا الوقت ذاك في الماضي وهذا في المستقبل وكون الشيء ماضيا ومستقبلا امر اضافي بالنسبة إلى ما يقدر متأخرا عن الماضي ومتقدما على المستقبل وألا فكل ماض قد كان مستقبلا وكل مستقبل سيكون ماضيا كما ان كل حاضر قد كان مستقبلا وسيصير ماضيا

قال الامدي الطريق الرابع انه لو وجد مالا يتناهى فما من وقت يقدر إلا وهو متناه في ذلك الوقت وانتهاء مالا يتناهى محال

قال وهو أيضا غير سديد فإن الانتهاء من احد الطرفين وهو الاخير وان سلمه الخصم فلا يوجب النهاية في الطرف الاخر ثم يلزم عليه عقود الحساب ونعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار فإنه وان كان متناهيا من طرف الابتداء فغير متناه امكانا في طرف الاستقبال

قلت هذا الوجه من جنس الوجه السادس الذي ذكره الرازي وهو أنه لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية كان

". (٢)

"

بالعدم فلوجودها أول تنتهي اليه وكل ما لوجوده أول ينتهي اليه فالقول بكون غير متناه محال

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤٨/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٥٢/٣

الثاني ان كل واحد منها يكون مشروطا في وجوده بوجود علته قبله ولا يوجد حتى توجد علته وكذلك الكلام في علته بالنسبة إلى علتها وهلم جرا

فإذا قيل بعدم النهاية فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود فلا وجود لواحد منها وهذا كما اذا قيل لا أعطيك درهما إلا وقبله درهم فإنه لما كان اعطاء الدرهم مشروطا باعطاء درهم قبله وكذلك في إعطاء كل درهم يفرض إلى غير النهاية كان الاعطاء محالا

الثالث هو ان القول بتعاقب العلل والمعلولات يجر إلى تأثير العلة بعد عدمها في معلولها وتأثير المعدوم في الموجود محال

قال وهذه الحجج مما لا مثبت لها

أما الاولى فلأنه لا يلزم من سبق العدم على كل واحد من الآحاد

". (١)

"

سبقه على الجملة فإن الحكم على الآحاد لا يلزم ان يكون حكما على الجملة كما سبق تحقيقه

واما الثاني فإنما يلزم ان لو كان ما توقف عليه الموجود وهو شرط في الوجود غير موجود كما في المثال المذكور وأما ان كان موجودا فلا يلزم امتناع وجوب المشروط والقول بأن الشرط غير موجود محل النزاع فلا تقبل الدعوى به من غير دليل

واما الثالثة فإنما تلزم أيضا ان لو كان معنى التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته وليس كذلك بل معناه وجود المعلول متراخيا عن وجود علته مع بقاء علته موجودة إلى حال وجوده وبقاؤه موجودا بعد عدم علته وكذلك في كل علة مع معلولها وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود ولا ان تكون العلل والمعلولات موجودة معا وذلك متصور في العلل الفاعلة بالاختيار

قال و الاقرب في ذلك ان يقال لو كانت العلل والمعلولات

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥٤/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٥٥/٣

"

وقد اعترض ابو الثناء الارموي على هذا بأنه ليس شيء من الحركات الجزئية ازليا بل كل واحدة منها حادثة وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية وهي ليست مسبوقة بغيرها فلا يلزم ان يكون لكل الحركات الجزئية أول

وبيان هذا الاعتراض فيما ذكره الامدي ان يقال قوله أما ان يقال بوجود شيء منها في الأزل اولا وجود لشيء منها في الأزل حوابه انه ليس شيء بعينه موجودا في الأزل ولكن الجنس لم يزل متعاقبا وحينئذ يندفع ما ذكره على التقديرين أما الاول فإنه قال لو كان شيء منها موجودا في الأزل لكان مسبوقا بالعدم غير مسبوق بالعدم وهذا انما يلزم اذا قيل في واحد من الحوادث المتعاقبة انه قديم أزلي وهذا لا يقوله عاقل

و اما التقدير الثاني فقوله وان كان الثاني فقول القائل العلل والمعلومات المتعاقبة او غيرها من الحوادث المتعاقبة تكون مسبوقة بالعدم انما يلزم اذا قيل ان جنسها ليس بقديم ولا أزلي وهذا محل النزاع

وحقيقة الأمر ان قول القائل أما ان يقال بوجود شيء منها في

(١) ".

"الأزل أولا وجود لشيء منها في الأزل معناه إما أن شيئا منها قديم أزلي أو ليس شيء منها قديما أزليا وهذا اللفظ محتمل فإن أراد به أن واحدا من الحوادث المتعاقبة يكون قديما أزليا فهذا لا يقولونه وإن أراد أن جنسها لم يزل يحدث شيئا بعد شيء وأنه لا أول للجنس بل الجنس قديم أزلي فهذا هو الذي يقولونه وحينئذ فلا يلزم من نفي الأزلية عن واحد نفيها عن الجنس

وذلك أن معنى الأزل ليس هو شيئا له ابتداء محدود حتى يقال هل حصل شيء منها في ذلك المبدأ المحدود بل معنى الأزل هو معنى القدم ومعناه ما لا ابتداء لوجوده ولا يقدر الذهن غاية إلا كان قبل تلك الغاية فإذا قال القائل هل وجد شيء من هذه الحوادث في الأزل كان معناه هل منها قديم لا أول لوجوده لم يزل موجودا

والمثبت لذلك إنما يقول لم يزل الجنس موجودا شيئا بعد شيء كما يقوله المسلمون وجمهور الناس غيرهم في الأبد فيقولون إنه لا يزال جنس الحوادث يحدث شيئا بعد شيء فلو قال القائل الحوادث المنقضية لا تكون أبدية ولا تكون فيما لا يزال لأنه إما أن يوجد شيء منها في الأبد أو لا وجود لشيء منها في الأبد

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥٧/٣

فإن كان الأول ممتنع لأن الأبدي لا يكون منقضيا بل لا يزال موجودا وإن كان الثاني فجملة المنقضيات ملحوقة بالعدم وما كان ملحوقا بالعدم لم يكن أبديا لأن الأبدي هو ما لا يلحقه العدم كما أن الأزلي ما لا يسبقه العدم كان الجواب عن قول هذا القائل بأن يقال الأبدي

". (١)

"

هو جنس الحوادث المنقضية لا واحد واحد منها والجنس لا يلحقه العدم وإن لحق آحاده كما قال تعالى ﴿ إن هذا لرزقنا ما له من نفاد ﴾ سورة ص ٥٤ وقال تعالى ﴿ أكلها دائم ﴾ سورة الرعد ٣٥ فالدائم هو الجنس وكذلك الذي لا نفاد له هو الجنس لا كل واحد من أعيان الرزق والمأكولات

وقد أورد الآمدي على نفسه سؤالا وأجاب عنه فقال قولكم إن لم يوجد شيء منها في الأزل فلها أول وبداية فنقول لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود في الأزل أن تكون الجملة غير أزلية فإنه لا يلزم من الحكم على الآحاد أن يكون حكما على الجملة بل جاز أن يكون كل واحد من آحاد الجملة غير أزلي والجملة أزلية بمعنى تعاقب آحادها إلى غير النهاية

وقال في الجواب عن هذا قلنا إذا كان كل واحد من الآحاد لا وجود له في الأزل وهو بعض الجملة فليس بعض من أبعاض الجملة يكون موجودا في الأزل وإذا لم يكن شيء من الأبعاض موجودا في الأزل فالجملة غير موجودة في الأزل فإنه لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها

". (٢)

"

قلت ولقائل أن يقول قوله لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها أيعني به وجود أبعاضها معها أو وجود أبعاضها ولو كانت متعاقبة

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥٨/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٥٩/٣

أما الأول فلا يصح لأن ما فرض متعاقبا لا يمكن أن تكون أبعاضه موجودة معه وليس له وجود مجتمع في زمن واحد حتى يمكن اجتماع أبعاضه معه بل وجود أبعاضه وهو متعاقب مع جملته جمع بين النقيضين

وإن عنى به وجود أبعاضها كيفما كان فيقال له هذا صحيح والمنتفي إنما هو وجود شيء من أبعاضها في الأزل ولا يلزم من انتفاء كون الواحد من أبعاضها قديما أزليا أن لا يكون موجودا فإذا كان وجود الجملة موقوفا على وجود أبعاضها فوجود أبعاض المتعاقب ممكن وإن قال إن وجود الجنس المتعاقب الذي هو قديم أزلي أبدي موقوف على كون الواحد من آحاده قديما أزليا أو أبديا فهذا محل النزاع

فتبين أن الجواب فيه مغلطة وحقيقة الجواب أنه يجب الحكم على الجملة بما يحكم به على أفرادها وقد بين هو وغيره فساد هذا

". (١)

"

فيقال لهم ليس في هذا ما يدل على ان المعلول يجوز ان يكون قديما أزليا غير مسبوق بالعدم بل قولكم و إذ ذاك فلا فرق بين ان يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم او غير مسبوق دعوى مجردة

فتبين ان ما ذكره الامدى وغيره من امتناع الافتراق بين العلة و المعلول في الزمن ووجوب مقارنتهما في الزمن من اضعف الحجج بل ما ذكره لا يدل على جواز الاقتران فضلا عن ان يدل على وجوب الاقتران بل غاية ما ذكره ان سبق العدم ليس بشرط في إيجاد العلة ولا يلزم من كونه ليس بشرط وجوب الاقتران بل قد يقال بجواز الاقتران وجواز التأخير

وحينئذ فلقائل ان يقول هذا الذي ذكرته وان كان باطلا كما قد بسط في غير هذا الموضع وبين فيه ان للناس في هذا المقام ثلاثة أقوال

قيل يجوز ان يقارن المعلول العلة في الزمان فيقترن الاثر

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٦٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٦٧

"الصفات أما ان يكون لجسميته او لما يكون حالا في الجسمية او لما يكون محلا لها او لما يكون حالا فيها ولا محلا لها وهذا القسم الاخير أما ان يكون جسما جسمانيا اولا جسما ولا جسمانيا وتبطل كل هذه الاقسام سوى القسم الاخير بما مر تقريره في اثبات المسلك الاول في مسألة حدوث العالم

قلت وهذا هو القول بتماثل الأجسام وان تخصيص بعضها بالصفات دون بعض يفتقر إلى مخصص والقول بتماثل الأجسام في غاية الفساد والرازي نفسه قد بين بطلان ذلك في غير موضع وهذا الذي احال عليه ليس فيه إلا ان الجسم لا يكون اختصاصه بالحيز واجبا بل جائزا وبتقدير ثبوت هذا في التحيز لا يلزم مثله في سائر الصفات

وما ذكره من الدليل لا يصح وذلك انه قال اختصاصه بذلك ان كان واجبا فإما ان يكون الوجوب لنفس

". (١)

"يكن له اختصاص بالحيز فلا يعقل حصول الجسم المختص بالحيز في محل غير مختص بالحيز واذا كان محله ذاهبا في الجهات كان جسما وحينئذ فالقول في اختصاصه بذلك الحال فيه كالقول في الحيز لا يجوز ان يكون للجسمية او لوازمها بل لأمر عارض ممكن الزوال فيكون ذلك الحيز ممكن الزوال وهو المقصود

قلت ولقائل ان يقول هذا الدليل مبنى على تماثل الأجسام وأكثر العقلاء على خلافه وقد قرر الرازي في موضع آخر انها مختلفة لا متماثلة وهو مبنى ايضا على الكلام في الصورة والمادة ونحو ذلك مما ليس هذا موضع بسط الكلام فيه لكن يبين فساده ببيان موضع المنع في مقدماته

قوله ان كان الامتناع لغير الجسمية افضى إلى التسلسل ممنوع فإن الأجسام اذا كانت مشتركة في مسمى الجسمية وقد اختص بعضها عن بعض بصفات أخرى لم يجب في ذلك التسلسل كما في سائر الامور التي تشترك في شيء وتفترق في شيء فالمقادير والحيوانات اذا اشتركت في مسمى القدر والحيوانية واختص بعضها عن بعض بشيء آخر لازم له لم يلزم التسلسل سواء قيل بتماثل الأجسام او اختلافها فإنه ان قيل باختلافها كانت ذات كل واحد موصوفة بصفات لازمة لها لا توجد في الاخر كسائر الحقائق المختلفة وان قيل بتماثلها كتماثل افراد النوع فالموجب لوجود كل فرد من تلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٧٦

". (١)

"الافراد هو الموجب لصفاته اللازمة له لا تفتقر صفاته اللازمة له إلى موجب غير الموجب لذات وقد بسط هذا في غير هذا الموضع وبين فيه فساد ما يقوله المنطقيون من اختلاف افراد النوع انما هو بسبب المادة القابلة ونحو ذلك فإنهم بنوه على ان للحقيقة الموجودة في الخارج سببا غير سبب وجودها وهذا غلط لا يستريب فيه من فهمه مع أنه لا حاجة بنا هنا إلى هذا بل نقول مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسما او متحيزا او موصوفا او مقدار او غير ذلك لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له وليس اذا احتاج اختصاصه بالحيز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم ان يكون ذلك المخصص له مخصص آخر بل المشاهد خلاف ذلك فإن اختصاص الأجسام المشهودة بأحيازها ليس للجسمية المشتركة بل لأمر يخصها هو من لوازمها يمعنى أن المقتضى لذاتها هو المقتضى لذلك اللازم

وأيضا فقوله إن كان الامتناع لمعروض الجسمية فهو محال ممنوع

وقوله لأن المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات فمحله لا بد أن يكون له ذهاب في الجهات

يقال له محل الامتداد في الجهات هو الممتد في الجهات كما أن محل التحيز هو المتحيز ومحل الطول والعرض والعمق هو الطويل

". (٢)

"كما سبق وإن كانت واجبة فهو مع الاستحالة عين المطلوب وإن كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح والمرجح أما ان يكون داخلا فيها او خارجا عنها لا جائز ان يقال بالأول فان المرجح للجملة مرجح لاحادها ويلزم ان يكون مرجحا لنفسه ضرورة كونه من الآحاد ويخرج بذلك عن ان يكون ممكنا وهو خلاف الفرض وان يكون مرجحا لعلته لكونه من الآحاد وفيه جعل العلة معلولا والمعلول علة وهو دور ممتنع وان كان المرجح خارجا عنها فهو أما ممكن او اوجب فان كان ممكنا فهو من الجملة وهو خلاف الفرض فلم يبق إلا ان يكون واجبا لذاته وهو المطلوب

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٧٨/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٧٩/٣

قلت فهذه الطريقة التي ذكرها لم يذكر غيرها في إثبات الصانع ثم أورد على نفسه اسئلة كثيرة منها قول المعترض لا نستسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهى ليصح ما ذكرتموه ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع أشعاره بالحصر صحته في غير المتناهى سلمنا ان مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وانه ممكن

". (١)

"ولكن لا نسلم انه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية وعند ذلك فلا يلزم ان يكون معللا بغير علة الآحاد سلمنا أنه زائد على الآحاد ولكن ما المانع أن يكون مترجحا بآحاد الداخلة فيه لا بمعنى انه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر إلى غير النهاية وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة ولا ان يكون المرجح للجملة مرجحا لنفسه ولا لعلته

ثم قال في الجواب قولهم لا نسلم ان مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية قلنا ان اردتم ان مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر الإحالة وإن أردتم به الهيئة الإجتماعية من آحاد الاعداد فلا خفاء بكونه زائدا على كل واحد من الآحاد وهو المطلوب قولهم ما المانع من ان تكون الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه قلنا أما ان يقال تترجح الجملة بمجموع الآحاد الداخلة فيها

". (٢)

"مفتقرة إلى أمر خارج عن ذاتها وإن كانت أبعاضها مما يفتقر بعضها إلى بعض فتوهم ساقط فإنه إذا قيل إن الجملة غير ممكنة فقد بينا في المنطقيات أن كل ما ليس بممكن بالمعنى الخاص فإما واجب لذاته وإما ممتنع لا جائز أن يقال بالامتناع وإلا لما كانت موجودة بقي أن تكون واجبة بذاتها وإذا كانت الجملة هي مجموع آحادها وكل واحد من الآحاد ممكن فالجملة أيضا ممكنة بذاتها والواجب باعتبار ذاته يستحيل أن يكون ممكنا باعتبار ذاته وإن كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح لضرورة كونها موجودة والمرجح

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩١/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩٢/٣

فإما أن يكون ممكنا أو واجبا لا جائز أن يكون ممكنا إذ هو من الجملة ثم يلزم أن يكون مرجحا لنفسه لكونه مرجحا للجملة والمرجح للجملة مرجح لآحادها وهو من آحادها وذلك محال ثم يلزم أن يكون علة علته وهو دور ممتنع وإن كان واجبا لذاته غير مفتقر إلى علة في وجوده فإما أن يكون علة للجملة أو لبعضها فإن كان علة للجملة لزم أن يكون علة لكل واحد من آحادها إذ الجملة هي مجموع الآحاد وهو محال من جهة إفضائه إلى كون كل واحد من آحاد الجملة المفروضة معللا بعلتين وهي العلة الواجبة الوجود وما قيل إنه علة له من آحاد الجملة وإن كان علة لبعض منها لا يكون معلولا لغيره فهو خلاف الفرض

وهذه المحالات إنما لزمت من القول بعدم النهاية فهو محال كيف وكل علل ومعلولات قيل باستنادها إلى علة لا علة لها فالقول

". (١)

"والاجوبة عن الاسولة التي تورد عليه وايضاح لا يزيده إلا خفاء

قال وقول القائل هب ان المؤثر ليس بمعدوم فلم يجب ان يكون موجودا قلنا لا واسطة بين الوجود والعدم وقول القائل الماهية تقتضي الامكان لا بشرط الوجود ولا العدم فهو متوسط بين الوجود والعدم قلنا نحن لا ندعى ان كل حقيقة فهي إما الوجود وإما العدم حتى يلزم من كون الماهية مغايرة لهما فساد ذلك الحصر بل ندعى ان العقل يحكم على كل حقيقة من الحقائق التي لا نهاية لها انها لا تخلوا عن وصفي الوجود والعدم واذا كان كذلك فكون الماهية مغايرة للوجود والعدم لا يقدح في قولنا انه لا واسطة بين الوجود والعدم

". (٢)

"

قلت هذا السؤال والجواب عنه لا يحتاج اليه مع علمنا الضروري بان المؤثر في الموجود لا يكون إلا موجودا وهذا قد سبقه اليه غير واحد من النظار كأبي المعالي الجويني فانه فال في الارشاد فان قال قائل قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع فبم تنكرون على من يقدر الصانع عدما قلنا العدم عندنا نفي

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩٤/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠٧/٣

محض وليس المعدوم على صفة من صفات الاثبات ولا فرق بين نفي الصانع وبين تقدير الصانع منفيا من كل وجه بل نفي الصانع وان كان باطلا بالدليل القاطع فالقول به غير متناقض في نفسه والمصير إلى إثبات صانع منفي متناقض وإنما يلزم القول بالصانع المعدوم المعتزلة حيث اثبتوا للمعدوم صفات الاثبات وقضوا بان المعدوم على خصائص الاجناس

قال والوجه ان لا نعد الوجود من الصفات فان الوجود نفس الذات وليس بمثابة التحيز للجوهر فان التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر ووجود عندنا نفسه من غير تقدير مزيد

قال والائمة يتوسعون في عد الوجود من الصفات والعلم به علم بالذات

قال الكيا الهراسى الطبري اذا قلنا الباري موجود فوجوده ذاته هذا بالإتفاق من اصحابنا القائلين بالأحوال والنافين لها إلا على راى المعتزلة الذين قالوا المعدوم شيء

". (١)

"تحققها بدونها لا يوجب افتقارها إلى فاعل أو علة فاعلة ولكن غاية ما فيه أن تكون الذات مشروطة بالصفة والصفة مشروطة بالذات وأن تكون الصفة إذا قيل بأنها واجبة لا تقوم إلا بموصوف فإذا قيل هذا فيه افتقار الواجب إلى غيره لم يلزم أن يكون ذلك الغير فاعلا ولا علة فاعلة بل إذا قدر أنه يطلق عليه غير فإنما هو شرط من الشروط وكون الذات مشروطة بالصفة اللازمة لها والصفة مشروطة بالذات لا يمنع أن يكون الجميع واجبا بنفسه لا يفتقر إلى فاعل ولا إلى علة فاعلة وقد بسط هذا في غير هذا الموضع

والمقصود أنه إذا كان قد علم أن الصفة المشروطة بمحلها تقتضي أن يكون محلها موجودا فالمفعول المفتقر إلى فاعل موجب يقتضي أن يكون فاعله موجودا بطريق الأولى

وأيضا فيقال الحوادث المشهودة لا بد لها من محدث إذ المحدث من حيث هو محدث وكل ما يقدر محدثا سواء قدر متناهيا أو غير متناه لا يوجد بنفسه بل لا بد له من فاعل ليس بمحدث والعلم بذلك ضروري إذ طبيعة الحدوث تقتضي الافتقار إلى فاعل فلا بد لكل ما يقدر محدثا من فاعل فيمتنع أن يكون فاعل كل المحدثات محدثا فوجب أن يكون قديما

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠٨/٣

". (١)

"كانت آحادها ممكنة وقد قيل انها ممكنة قال ثم وان كانت واجبة فهو مع الاستحالة عين المطلوب

وهذا الوجه الثاني الذي ذكره هو وجه ثالث وليس هذا بمحصل للمقصود لانه حينئذ لا يلزم ثبوت واجب بنفسه خارج عن جملة الممكنات

وقد أورد بعضهم على هذا سؤالا فقال إذا كانت الآحاد ممكنة ومعناه افتقار كل واحد إلى علته وكانت الجملة هي مجموع الآحاد فلا مانع من اطلاق الوجوب وعدم الإمكان عليها بمعنى انها غير مفتقرة إلى امر خارج عنها وان كانت ابعاضها مما يفتقر بعضها إلى بعض

قال الامدى وهذا ساقط إذا كانت الجملة غير

". (٢)

"

وهو بعد هذا قد أورد انه لا يلزم من كون الأفراد ممكنة كون الجملة ممكنة وأجاب عن ذلك بأن هذا ساقط وهذا السؤال والجواب كاف عن ذلك التطويل بزيادة قسم لا يحتاج اليه لكن هذا القسم وان لم يحتج اليه فإنه لم يضره بخلاف ما ذكره من زيادة تعاقب العلل فإنه زيادة أفسد بها دليله مع استغناء الدليل عنها

وذلك يظهر بالوجه الثاني وهو أنه قال لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة فيلزم ان تكون الأولى حادثة او تكون كلها حادثة مسبوقة بالعدم وهذا قد استدل به طائفة من أهل الكلام على امتناع حوادث لا تتناهى

وقد تقدم الاعتراض عليه وبين الفرق بين ما هو حادث بالنوع وحادث بالشخص وان ما كان لم تزل آحاده متعاقبة كان كل منها بمنزلة الآخر وكل منها مسبوق بالعدم وليس النوع مسبوقا بالعدم

وقول القائل الازلي لا يكون مسبوقا بالعدم لفظ مجمل

فإن أراد به ان الواحد الذي هو بعينه أزلي لا يكون مسبوقا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١١٢/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٧٣/٣

". (١)

"

الوجه الرابع ان الغزالي سلك مسلكا في تعجيز الفلاسفة عن إثبات الصانع بأن قال دليلكم مبني على نفي التناهي عن العلل والمعلولات قال وأنتم لا يمكنكم ذلك مع اثباتكم حوادث لا تتناهى فإن ما تذكرونه من دليل نفي النهاية في العلل يلزم مثله في الحوادث وما تذكرونه مما يسوغ وجود حوادث لا تتناهى يلزمكم نظيره في العلل

وهذا الذي قاله وان كان قد استدركه من استدركه عليه لكن هو أجود مما فعله الامدي فإن مقصوده الزامهم أحد أمرين إما عدم إثبات الواجب واما الإقرار بحدوث العالم وبين ان إثبات الصانع معلول بإثبات الحوادث وان افتقار المحدث إلى المحدث امر ضروري فهذا خير من ان يجعل إثبات الصانع موقوفا على تقسيمها إلى التعاقب والاقتران وان العلل المتعاقبة لا يمكن ابطالها إلا بالتسوية بين امتناع كون الحادث المعين دائما لم يزل وكون نوع الحوادث دائما لم يزل فإن هذا فيه من التطويل ووقف العلم بالصانع على مثل هذه المقدمة ما لا يخفى

الوجه الخامس ان الدليل الذي ذكره غايته ان يثبت ان الحوادث

". (٢)

"الممكنة توجد بالأفراد لكان الغير الذي يفتقر إليه الممكن محتاجا إلى غيره مع أن كلا من المحتاجين لا يغني عن نفسه شيئا أصلا البتة

يزيد هذا إيضاحا أن الممكن مع عدم المقتضى التام يكون ممتنعا لا ممكنا وأعني بالمقتضى التام الذي يلزم من وجوده وجود المقتضى لكن يكون ممتنعا لغيره فإذا كان كل من الممكنات له علة ممكنة والعلة الممكنة ليست مقتضيا تاما فإنها لا توجد إلا بغيرها إذ الممكن مفتقر إلى غيره فوجوده مجردا عن مقتضيه ممتنع فضلا عن أن يكون مقتضيا لغيره فإذا لم يكن مع شيء من الممكنات مقتض تام كان كل منها ممتنعا وتقدير ممتنعات لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها ويمتنع مع ذلك أن تكون جملتها ممكنة

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٩٣/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٩٥/٣

فضلا عن أن تكون واجبة فتبين بذلك أن جملة العلل الممكنات التي لا تتناهى جملة ممتنعة فامتنع أن يقال هي موجودة معلولة للأفراد لأن الممتنع لا يكون موجودا لا معلولا ولا غير معلول

يبين ذلك أن تقدير معلول لا علة له ممتنع والممكن الموجود معلول لغيره فإذا قدر علل ممكنة لا تتناهى كان كل منها معلولا فقد قدر معلولات لا تتناهى ومن المعلوم بالضرورة أن وجود معلولات لا تتناهى لا يقتضي استغناءها عن العلة وإذا قيل إن الجملة معلولة للآحاد فقد ضم معلول إلى معلولات لا تتناهى وذلك لا يقتضى استغناءها عن العلة

". (١)

" فصل

وقد أورد الابهري ومن اتبعه على هذه الحجة المذكورة لقطع التسلسل في العلل اعتراضا زعم انه يبين ضعفها فقال في كلامه على ملخص الرازي وغيره قول القائل مجموع تلك العلل الممكنة يحتاج إلى كل واحد منها الخ قلنا لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك المجموع واحدا منها إما قوله بان ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله فلا يكون علة للمجموع قلنا لا نسلم وانما يلزم أن لو كان علة المجموع علة لكل واحدة من أجزائه فلم قلتم إنه كذلك وهذا لان الشيء جاز ان يكون علة للمجموع من هو حيث مجموع فلا يكون علة لكل واحد من اجزائه فان الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وليس علة لكل واحد من اجزائه لاستحالة كونه علة لنفسه لا يقال بأن مجموع تلك العلل المتسلسلة ممكن وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجية فذلك المجموع افتقر إلى علة خارجية عنه لانا نقول لا نسلم ان كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجية عنه فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن وليس مفتقرا إلى علة خارجية عنه لا يقال بأن المجموع المركب من آحاد كل واحد منها ممكن محتاج إلى علة خارجية لانا

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٠٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢١٠

"نقول لا نسلم وانما يكون كذلك ان لو لم يكن كل واحد منها معلولا لاخر إلى غير النهاية لا يقال ان جملة ما يفتقر اليه المجموع إما ان يكون نفس المجموع او داخلا فيه او خارجا عنه و الاول محال وألا لكان الشيء علة نفسه والثاني محال وألا لكان بعض الاجزاء كافيا في المجموع والثالث حق قلنا ان اردتم بجملة ما يفتقر اليه المجموع جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه مفتقر اليه فلم قلتم بأنه لا يجوز ان يكون هو نفس المجموع والذي يدل عليه ان جملة الامور التي يفتقر اليها الواجب والممكن ليس داخلا في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجا عنه فهو نفس المجموع وان اردتم العلة الفاعلية فلم قلتم انه يلزم ان يكون بعض الاجزاء كافيا في المجموع و اذا كان المجموع ممكنا في نفسه فهو مفتقر إلى غيره فما يفتقر اليه المجموع إما ان يكون هو المجموع او داخلا فيه او خارجا منه و الاول محال وأرا لكان الشيء علة لنفسه والثاني محال وألا لكان بعض الاجزاء كافيا في المجموع لان المجموع إذا كان ممكنا وانما يفتقر إلى البعض لزم ان يكون البعض هو المقتضي للمجموع فليلزم ان يكون مقتضيا لنفسه ولعلته وان كان ما

". (١)

"

أحدها أن يقال هو اعتراض على قولهم مجموع العلل الممكنة ممكن لافتقار المجموع إلى الآحاد الممكنة ولا يجوز أن يكون المؤثر في المجموع واحدا من العلل الممكنة لأن ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله من العلل فامتنع أن يكون مؤثرا في المجموع فقال المعترض إنما يلزم هذا أن لو كان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه فلم قلتم إنه كذلك

فيقال له أولا نحن لا نعني بالمجموع مجرد الهيئة الاجتماعية بل نعني به كل واحد من الأفراد والهيئة الاجتماعية وحينئذ فتكون علة المجموع علة كل واحد من أجزائه وهذا معلوم بالضرورة فإن المؤثر إذا كان مؤثرا في مجموع الآحاد مع الهيئة الاجتماعية فقد أثر في كل جزء من أجزائه فإنه لو لم يؤثر في كل جزء من الأجزاء لجاز انتفاء ذلك الجزء وإذا انتفى انتفى المجموع والتقدير أنه أثر في المجموع بحيث جعل المجموع موجودا والمجموع هو الأفراد والهيئة الاجتماعية فلو قدر أنه غير موجود لزم الجمع بين النقيضين

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢١١/٣

وهو الممتنع وهذا الممتنع لزم من تقدير كونه مؤثرا في المجموع بحيث جعل المجموع موجودا مع تقدير عدم بعض أجزاء المجموع فعلم أنه يستلزم من كونه أثر في المجموع وجود

". (١)

"المجموع متوقف على كل من الأجزاء الواجب والممكنات فالمجموع من حيث هو مجموع توقفه على كل جزء كتوقفه على الجزء الآخر إذ كان لا يوجد إلا بوجود كل من الأجزاء ثم إذا كان بعض الأجزاء علة لبعض كان المجموع مفتقرا إلى الجزء الواجب وإلى الجزء المفتقر إلى الجزء الواجب ولا يلزم من ذلك أن يكون مجرد الواجب مقتضيا للمجموع بلا واسطة بل لولا الجزء الآخر الممكن لما حصل المجموع فتبين ان الواجب لا يكون وحده علة للمجموع من حيث هو مجموع وإنما يكون علة لسائر الأجزاء وهو وسائر الأجزاء علة للمجموع

نعم يلزم أن يكون علة بنفسه للمكنات وهو بتوسط الممكنات أو مع الممكنات علة للمجموع من حيث هو مجموع ومثل هذا منتف في الأجزاء الممكنة فإنه لا يمكن أن يكون علة للمجموع ى بنفسه ولا بتوسط غيره

أما الأول فلأن الجزء الواجب إذا لم يكن وحده علة للمجموع فالجزء الممكن أولى ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء فلا يستقل به واحد منها

وأما الثاني فلأن الممكن لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله من العلل ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء بالضرورة فإن المعلول لا يكون علة علته وإذا امتنع كونه علة لنفسه ولسائر الأجزاء المتقدمة

". (٢)

"لزم ثبوته على تقدير ثبوته وتقدير انتفائه كان ثابتا في نفس الأمر قطعا وهو المطلوب

فان قيل كيف يمكن تقدير ثبوته مع تقدير انتفائه وفي ذلك جمع بين النقيضين

قيل نعم هذا لان تقدير انتفائه لما كان ممتنعا في نفس الأمر جاز ان يلزمه ما هو ممتنع في نفس الأمر وهذا مما يقرر ثبوته

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢١٧/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٢٢/٣

و ايضا فإذا كان تقدير انتفائه يستلزم الجمع بين النقيضين كان تقديرا ممتنعا في نفس الأمر ويكون تقدير انتفائه ممتنعا في نفس الأمر و إذا كان انتفاءه ممتنعا كان ثبوته واجبا وهو المطلوب

فإن قيل إذا كان انتفاءه في نفس الأمر ممتنعا قطعا وكان بطلان الاعتراض معلقا بانتفائه لم يلزمه بطلان الاعتراض و اذا صح الاعتراض بطل الدليل المذكور

قلنا تقدير انتقائه هو جزء الدليل على بطلان الاعتراض ليس هو بطلان الاعتراض ومن المعلوم ان انتفاء الدليل لا يوجب انتفاء ول عليه في نفس الأمر فإن الدليل لا يجب عكسه فلو كان انتفاءه بس الأمر وحده دليلا على بطلان الاعتراض لم يلزم صحة الاعتراض بتقدير نقيض هذا الدليل فكيف إذا كان جزء دليل

". (١)

"

فإن قيل بطلان جزء الدليل يوجب بطلان الدليل فيبطل ما ذكر من الدليل على فساد الاعتراض

قيل لفظ جزء الدليل مجمل فان أريد بالجزء قسم من الأقسام المقدرة كان هذا باطلا فإنه لا يلزم من بطلان قسم في الأقسام المقدرة بطلان الدليل إذا كان غيره من الأقسام صحيحا وان أريد بجزء الدليل مقدمة من مقدماته فهذا صحيح فإنه إذا بطلت مقدمة الدليل بطل لكن مقدمة الدليل هنا صحيحة فإنها تقسيم دائر بين النفي و الاثبات ومن المعلوم ان التقسيم الدائر بين النقيضين يستلزم بطلان أحد القسمين في نفس الأمر ومقدمة الدليل ليست اجتماع النقيضين فإن هذا ممتنع وانما هي صحة التقسيم إلى النفي و الاثبات

والمقدمة الثانية بيان حصول المطلوب على كل من التقديرين فإذا كان التقسيم دائرا بين النفي و الاثبات والمطلوب حاصل على كل منهما ثبت حصوله في نفس الأمر وان كان أحد القسمين منتفيا في نفس الأمر فإن المطلوب حاصل على التقدير الآخر فلا يضر انتفاء هذا التقدير وانما ذكرت هذه التقديرات ليتبين ان ما ذكره المعترض لا يقدح في صحة الدليل المذكور على واجب الوجود بل الدليل صحيح على تقدير النقيضين وهذا من احسن الدورات في النظر والمناظرة لابطال الاعتراضات الفاسدة بمنزلة عدو قدم يريد محاربه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٢٥

". (١)

"

فان قيل فقد قدرتم عدم وجوب واجب الوجود فكيف الوجود فكيف يكون موجودا بتقدير عدمه لما ذكرتم من الدليل

قلنا لان التقدير الممتنع قد يستلزم امرا موجودا واجبا وجائزا كما قد يستلزم امرا ممتنعا لان التقدير هو شرط مستلزم للجزاء والملزوم يلزم من تحققه اللازم ولا يلزم من انتفائه انتفاء اللازم

وهذا كما لو قيل لو جاز ان يحدث اجتماع الضدين لافتقر إلى محدث بل قد يكون اللازم ثابتا على تقدير النقيضين كوجود الخالق مع كل واحد من مخلوقاته فإنه موجود سواء كان موجودا او لم يكن

وحينئذ فيجوز ان يكون التقدير الممتنع وهو تقدير عدم الواجب يستلزم وجوده كما يكون التقدير الممكن فإذا قدر عدمه لزم بطلان الاعتراض المذكور وذلك يستلزم سلامة الدليل عن المعارض والدليل يستلزم وجوده

وايضا فان تقدير عدمه ممتنع في نفس الأمر والتقدير الممتنع قد يستلزم امرا ممتنعا فاستلزم تقدير عدمه الجمع بين النقيضين وهو ثبوت وجوده مع ثبوت عدمه وهذا ممتنع فعلم ان تقدير عدمه ممتنع وهو المطلوب وعلم انه لا بد من وجوده وان قدر في الاذهان عدم وجوده فتقدير عدمه في الاذهان لا يناقض وجوده في الخارج وقد ثبت وجوده فلا بد من وجوده على كل تقدير وبهذا وغيره يظهر

". (٢)

"

وإن أردتم العلة الفاعلية فلم قلتم أنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا في المجموع

والجواب عنه من وجوه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٢٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٢٩

أحدها أن نقول العلم بكون مجموع المعلولات الممكنة معلولا ممكنا أمر معلول بالاضطرار فإن المجموع مفتقر إلى المعلولات الممكنة والمفتقر إلى المعلول أولى أن يكون معلولا وحينئذ فما أورده من القدح في تلك الحجة لا يضر إذ كان قدحا في الضروريات فهو من جنس شبه السوفسطائية

الوجه الثاني أن مجموع المعلولات الممكنة إما أن يكون واجبا بنفسه وإما أن يكون ممكنا وإذا كان ممكنا فالمقتضي له إما نفسه أو جزؤه أو أمر خارج عنه

أما كون مجموع المعلولات الممكنات واجبا بنفسه فهو معلوم الفساد بالضرورة لأن المجموع إما كل واحد واحد من الأفراد وإما الهيئة الاجتماعية وإما مجموعهما وكل من ذلك ممكن

فإذا ليس الأفراد ممكنة وكل منها معلول ولو قدر ما لا غاية له

". (١)

"والمعلول من حيث هو معلول لا بد له من علة فكل منها لا بد له من علة وتعاقب معلولات لا تتناهى لا يمنع أن يكون كل منها محتاجا إلى العلة فإذا لم يكن ثم مجموع إلا هذه الآحاد التي كل منها معلول محتاج لزم أن لا يكون في الوجود إلا ما هو معلول محتاج ومن المعلوم بالضرورة أن المعلول المحتاج لا يوجد بنفسه

فعلى هذا التقدير لا يكون في الوجود ما يوجد بنفسه وما لا يوجد بنفسه لا يوجد إلا بموجد والموجد إذا لم يكن موجودا بنفسه كان مما لا يوجد بنفسه فلا يوجد فيلزم أن لا يوجد شيء وقد وجدت الموجودات فيلزم الجمع بين النقيضين وهو أن لا يكون شيء من الموجودات موجودا إذا قدر أنه ليس فيها شيء موجود بنفسه وهي كلها موجودة فلا بد من غير موجود بنفسه فيكون الموجود موجودا بنفسه غير موجود بنفسه وهو جمع بين النقيضين

الوجه الثالث أن يقال أردنا بجملة ما يفتقر إليه المجموع العلة الفاعلة فإن الكلام إنما هو في إثبات الفاعل لمجموع الممكنات ليس هو فيما هو أعم من ذلك قوله إن أردتم العلة الفاعلة التامة فلم قلتم إنه يستلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا في المجموع

فيقال قلنا ذلك لأنه إذا وجدت العلة الفاعلة التامة لزم وجود المعلول فإنا إنما نعني بالعلة مجموع ما يلزم من وجوده وجود المعلول فإن الممكن لا يوجد حتى يحصل المرجح التام المستلزم لوجوده فإذا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٤٤

". (١)

"

فإنه إذا قدر أنه ليس واجبا بنفسه فلا بد أن يكون من لوازم الواجب بنفسه فإنه إذا لم يكن من لوازمه بل جاز وجوده تارة وعدمه أخرى لم يكن هناك موجب لذاته ولا ذاته واجبة بنفسها فامتنع قدمه و اذا كان من لوازم الواجب بنفسه امتنع عدمه إلا إذا عدم الملزوم فإن اللازم لا ينتفي إلا إذا انتفى الملزوم والملزوم الواجب بنفسه يمتنع عدمه فيمتنع عدم لازمه وما امتنع عدمه لا يكون ممكن العدم

فإن قيل فالممكنات التي هي محدثة هي واجبة بغيرها إذا وجدت تجب بوجوب سببها فما شاء الله كان ووجب وجوده وما لم يشأ لم يكن وامتنع وجوده وهي ممتنعة حال عدمها ومع هذا فهي تقبل الوجود والعدم ولا يلزم من عدمها عدم الواجب

قيل الفرق بينهما من وجهين أحدهما ان تلك كانت معدومة تارة وموجودة أخرى فثبت قبولها للوجود والعدم فلا يمكن ان يقال انها لا تقبل

". (٢)

"

و المقصود هنا أن الذين استدلوا بهذه الأدلة على افتقار الممكنات إلى واجب خارج عنها فان مرادهم بقولهم جملة ما يفتقر اليه مجموع الممكنات هو المؤثر التام وهو المرجح التام الذي يلزم من وجوده بتأثيره التام وجودها كما ذكرناه من أن الفاعل باختياره إذا وجدت قدرته التامة و إرادته التامة وجب وجود المقدور وهي الممكنات

وأما قوله فلم قلتم انه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا في المجموع فلما ذكرناه من أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره فإذا قدر أن المؤثر التام في المجموع هو بعض المجموع لزم أن يكون بعض أجزاء المجموع هو المؤثر في المجموع فيكون مؤثرا في نفسه و في غيره

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٤٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٥٢

وهذا ظاهر فإنه إذا قدر مجموع الممكنات وقدرنا ان واحدا منها مؤثر في المجموع أي في كل واحد واحد وفي الهيئة الاجتماعية لزم أن يكون مؤثرا في نفسه وفي غيره فيكون بعض اجزاء المجموع موجبا لحصول المجموع المذكور ومن المجموع نفسه وهذا ممتنع وأما المجموع المركب من الواجب والممكن فهناك ليس بعضه مؤثرا في كل واحد واحد وفي الهيئة الاجتماعية فإن من المجموع الواجب بنفسه لم يؤثر فيه شيء فظهر الفرق

وأيضا فالواجب مؤثر في الممكن وفي الهيئة الاجتماعية ليس مؤثرا في نفسه بخلاف مجموع الممكنات فإن كل واحد منها لا بد له من مؤثر والاجتماع لا بد له من مؤثر في نفسه بخلاف مجموع الممكنات فإن كل واحد منها لا بد له من مؤثر والاجتماع لا بد له من مؤثر فالمجموع مفتقر إلى المؤثر بأي تفسير

". (١)

"داخل في هذه الجملة و اذا حصل كل ما يحتاج اليه الشيء لم يبق الشيء محتاجا إلى شيء أصلا فيلزم وجوده حينئذ فإنه ما دام مفتقرا إلى شيء لم يوجد و اذا حصل كل ما يتوقف وجوده عليه ولم يبق وجوده موقوفا على شيء أصلا لزم وجوده فيعني بجملة ما يتوقف وجود الشيء عليه الامور التي إذا وجدت وجد المجموع وان لم توجد جميعها لم يوجد المجموع

ومعلوم أنه إذا عنى به ذلك لم يمكن ان يكون ذلك بعضها لأنه يلزم حينئذ ان يكون بعض الاجزاء كافيا في المجموع فإنه قد فسر الجملة بما إذا حصل وجب حصول المجموع وان لم يحصل لم يجز حصوله فلو كان بعض الاجزاء هو تلك الجملة لوجب ان يكون ذلك البعض كافيا في حصول المجموع سواء قدر فاعلا لنفسه ولباقي الجملة أو قدر أن حصوله هو حصول المجموع او قدر غير ذلك من التقديرات الممتنعة فأي تقدير قدر كان ممتنعا فإن جملة ما يفتقر اليه المجموع لا يكون بعض المجموع بأي تفسير فسر وهو المطلوب

ولكن لفظ المجموع فيه اجمال فإنه قد يعني به مجرد الهيئة الاجتماعية وقد يعني به كل من الأفراد أو كل من الأفراد مع الهيئة الاجتماعية فإن عني به الأول فلا ريب ان هذا قد يكون بعض الأفراد موجبا له كما في المجموع المركب من الواجب والممكن فإن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٥٧

(١) ".

"

فيلزم ان يكون مرجحا لنفسه لكونه من الآحاد فيلزم ان يكون علة لنفسه معلولا لها وان كان خارجا عنها لم يكن ممكنا لأنه من الجملة فيكون واجبا

ثم أورد على ذلك قول السائل لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهى ليصح ما ذكرتموه ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهى مع اشعاره بالحصر صحته في المتناهى سلمنا ان مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وانه ممكن لكن لا نسلم انه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية وحينئذ فلا يلزم ان يكون معللا بغير علة الآحاد سلمنا انه زائد على الآحاد ولكن ما المانع ان يكون مترجحا بآحاده الداخلة فيه لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه بل طريق ترجيحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالاخر إلى غير النهاية وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة ولا ان يكون المرجح للجملة مرجحا لنفسه ولا لعلته

(٢) ".

"نظير الأول بل هو مع تغير العبارة فإن من نفي وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي لم ينازع في وجود كل واحد واحد من الآحاد المتعاقبة فإذا سلم مفهوم الجملة فيما لا يتناهى وفسر ذلك بالآحاد المتعاقبة كان باقيا على منعه الأول لكن من الناس من يقول الجملة لا تعقل إلا في المتناهي ومنهم مند قد ينازع في الجملة هل لها الجملة هل لها حقيقة غير كل واحد من الآحاد فلهذا جعلهما سؤالين

وبكل حال فالسؤال ان كان متوجها كان ذلك اقوى في الحجة وان لم يكن متوجها لم يرد بحال وذلك انه إذا لم يكن للجملة حقيقة غير كل واحد واحد لم يكن هنا مجموع نحتاج ان نصفه بوجوب او إمكان غير كل واحد واحد وتلك كلها ممكنة فتكون الحجة على هذا التقدير اقل مقدمات فانه إذا كانت الجملة غير الآحاد احتيج إلى نفي وجوبها بنفسها او بالآحاد إما إذا قدر انتفاء ذلك لم يحتج إلى ذلك فلا يحتاج إلى نفي الوجوب عنها لا بنفسها ولا بالآحاد

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٦٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٧٨

ولهذا قال في الاعتراض إذا لم تكن الجملة غير الآحاد لم يلزم ان تكون معللة بغير علة الآحاد

وهذا مما يقوى الحجة فإنها إذ لم تكن معللة بغير علة الآحاد ومعلوم انه لا بد من إثبات علة الآحاد فذلك وحده كاف بخلاف ما إذا كانت غيلا الآحاد فإنه يحتاج إلى نفي وجوبها او بالآحاد

". (١)

"الحق لم يكن لهذا حد محدود ولا عد معدود بل هو بحسب ما يخطر للقلوب فلهذا صار كلما طال الزمان أورد المتاخرون اسولة سوفسطائية لم يذكرها المتقدمون

وزاد المتأخرون مقدمة في الدليل لدفع ذلك السؤال فزادوا اولا ان المحدث لا يختص بوقت دون وقت إلا بمخصص والاوقات متماثلة والامور المتماثلة يمتنع اختصاص بعضها دون بعض إلا بمخصص منفصل

ثم زادوا بعد هذا ان التخصيص ممكن والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إذ لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح وزادوا ان المرجحات يمتنع تسلسلها كما تقدم ثم زادوا بعد هذا قطع الدور

وكذلك ابن سينا لم يذكر في برهانه ان الممكن لا يوجد من نفسه فلا بد ان يوجد بغيره فقال الرازي لا يلزم من صحة قولنا ليس الممكن موجودا من ذاته صحة قولنا إنه موجود بغيره لأن بين القسمين واسطة وهي ان لا يكون وجوده من شيء أصلا لا من ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك لم يتم البرهان إلا بذكر هذا القسم وابطاله إما بادعاء الضرورة في فساده او بذكر البرهان على فساده

قال وهو لم يفعل شيئا من ذلك

". (٢)

"

وحينئذ فيستدل بهذا على ذاك من لم بفهم الامتناع من لفظ العلة وأما من فهم الامتناع من لفظ العلة كما عليه جمهور الفطر السليمة فلا يحتاج إلى هذا

ولكن كون الشيء دليلا على الشيء معناه أنه يلزم من ثبوته ثبوته

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٨١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٨٧

والشيئان المتلازمان كل منهم يصلح أن يكون دليلا على الآخر ثم من شأن الإنسان أن يستدل بالظاهر على الخفى لكن الظهور والخفاء من الأمور النسبية فقد يظهر لهذا ما لا يظهر لهذا وقد يظهر للإنسان في وقت ما يخفى عليه في وقت آخر فلهذا أمكن أن يستدل بهذا على ذاك وبذاك على هذا إذا قدر إن هذا أظهر من ذاك تارة وذاك أظهر من هذا أخرى وإما بحسب شخصين وإما بحسب حالين

وهذه المعاني من تفطن لها انجلت عنه شبه كثيرة فيما يورده الناس على الحدود والأدلة التي قد يقال إنه لا فائدة فيها ولا حاجة إليها وذاك صحيح وقد يقال بل ينتفع بها وهذا أيضا صحيح

لكن من حصر العلم بطريق عينه هو مثل حد معين ودليل معين أخطأ كثيرا كما أن من قال إن حد غيره ودليله لا يفيد بحال أخطأ كثيرا وهذا كما أن الذين أوجبوا النظر وقالوا لا يحصل العلم إلا به مطلقا أخطأوا والذين قالوا لا حاجة إليه بحال بل المعرفة دائما ضرورية لكل أحد في كل حال أخطأوا بل المعرفة

." (١)

"مطلقا بل يحصل لبعض الناس وفي بعض الاوقات دون بعض كما يحصل بالاسماء فإن الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال فلا يمكن ان يقال الاسم لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن ان يقال يعرف به كل أحد كذلك الحد

وان قيل ان المطلوب بالحد ان مجرد الحد يوجب ان المستمع له يتصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بلفظ الحاد وانه يتصورها بمجرد قول الحاد كما يظنه من يظنه من الناس بعض أهل المنطق وغيرهم فهذا خطأ كخطأ من يظن ان الاسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الاسماء بمجرد ذلك اللفظ

وقد بسط الكلام على هذا في موضعه وبينا ما عليه جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين من ان الحدود مقصودها التمييز بين المحدود وغيره وان ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طردا وعكسا الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ومن انتفائه انتفاؤه كما هو طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف مثل أبي علي وأبي هاشم وأمثالهما ومثل أبي الحسن الاشعري والقاضي أبي بكر وأبي المعالي الجويني والقاضي أبي يعلي وأبي الوفاء ابن عقيل وأمثالهم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٠٣/٣

". (١)

"

ابو بكر فإنه يقول باق بغير بقاء ووافقه على ذلك ابو يعلي وابو المعالي وغيرهما

والثاني عندهم مثل كونه حيا وعليما وقديرا ونحو ذلك

وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتي ومعنوى كلام ليس هذا موضع بسطه فإنهم لم يعنوا بالذاتي ما يلزم الذات إذ الجميع لازم للذات ولا عنوا بالذاتي المقوم للذات كاصطلاح المنطقيين فإن هؤلاء ليس عندهم في الذوات ما هو مركب من الصفات كالجنس والفصل ولا يقسمون الصفات إلى مقوم داخل في الماهية هو جزء منها والى عرضي خارج عنها ليس مقوما بل هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء خطأ كما هو خطأ في نفس الأمر إذ التفريق بين الذاتي المقوم واللازم الخارج تفريق باطل لا يعود إلا إلى مجرد تحكم يتضمن التفريق بين المتماثلين كما قد بسط في موضعه

ولهذا يعترف حذاق أئمة أهل المنطق كابن سينا وأبي البركات صاحب المعتبر وغيرهما بأنه لا يمكن ذكر فرق مطرد بين هذا وهذا وذكر ابن سينا ثلاثة فروق مع اعترافه بأنه ليس واحد منها

". (٢)

"بشرط او قال بشرط عدم الموجد او لا بشرط وجوده فانه ممتنع في الأول وممكن في الثاني

قيل له بل هو ممتنع في القسمين فإذا اخذ لا بشرط كان ممتنع الوجود وكذلك إذا اخذ لامع وجود الفاعل وذلك انه لا يمكن وجوده إلا بالفاعل ووجوده بدون الفاعل ممتنع فإذا التفت إليه لا مع لازم وجوده كان وجوده ممتنعا والممتنع أعم من أن يكون ممتنعا بنفسه او بغيره كما ان الموجود اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بغيره والامتناع لا يفتقر إلى ان يقترن به شرط وهو عدم علته بل إذا لم يقترن به سبب وجوده كان ممتنعا والعقل يعقل امتناعه بدون ما يوجده وان لم يخطر له انه قرن به عدم علته فهو في تجرده عن الاقتران بما يوجده ممتنع كما هو في الاقتران فعدم العلة ممتنع

يبين ذلك ان عدم العلة لا شيء فاقترانه بعدم العلة اقتران بعدم محض فلم تختلف حاله بين تقدير عدم هذا الاقتران وانتفائه إلا إذا قرن به ما يقتضي وجوده وألا فهو بدون القرين المقتضي لوجوده ممتنع

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٢٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٢٣

معدوم وسبب هذا ان هذا الاقتران ليس هو الموجب لعدمه في نفس الأمر بل هو دليل على العدم والادلة تتعدد والدليل لا ينعكس فلا يلزم من عدمه عدم المدلول إلا إذا كان ملازما فالشيء إذا اخذ مع ضده كان ممتنعا ومع عدم فاعله كان ممتنعا وكل من الأمرين يدل على امتناعه وكذلك إذا اخذ بدون شرطه كان ممتنعا وبدون لازمه

". (١)

"والأجسام حادثة فالأعراض كلها حادثة ضرورة عدم قيامها بغير الجواهر والأجسام والعالم لا يخرج عن الجواهر والأعراض فيكون حادثا

قال الآمدي وهذا المسلك ضعيف أيضا إذ لقائل أن يقول المقدمة الأولى وإن كانت مسلمة غير أن المقدمة الثانية وهي أن كل مفتقر إلى المخصص محدث ممنوعة وما ذكر في تقريرها باطل بما سبق من المسلك الأول وبتقدير تسليم حدوث ما أشير إليه من الصفات فلا يلزم أن تكون الجواهر والأجسام حادثة لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية إلا بالالتفات إلى ما سبق في بيان امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها تنتهي إليه

قلت هذا المسلك أضعف من مسألة الحركة والسكون فإن هذا يفتقر إلى ما يفتقر إليه ذاك من غير عكس إذ كلاهما مفتقر إلى بيان

". (٢)

"وطائفة فهذا مع انه باطل من وجوه كثيرة ليس هو مطلقا بل موجود مقيد بقيود سلبية واضافية وذلك تخصيص امتاز به عن سائر الموجودات فلا يمكن تقدير وجود واجب ولا ممكن إلا وهو مختص بما يميزه عن سائر الموجودات على أي وجه قدر

ثم يقال كل ما أشار اليه العقل من الامور فلا بد له من حقيقة تختص به تميزه عما سواه كيفما كان وكل ما هو موجود في الخارج فلا بد له من وجود يختص به يمتاز به عما سواه فإنن كان كل ما اختص

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٤٣/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٥٤/٣

بأمر يخصه يجب ان يكون له مخصص من خارج امتنع ان يكون في الوجود موجود بنفسه وان تكون حقيقة من الحقائق موجودة بنفسها وان يكون ثم وجود واجب

ثم يلزم التناقض والدور الممتنع والتسلسل الممتنع فإنه إذا افتقر كل مختص إلى مباين يخصه فذاك الثاني إما ان يفتقر إلى مخصص واما ان لا يفتقر فإن لم يفتقر انتقضت القضية الكلية وهو المطلوب

وان افتقر إلى الأول لزم الدور القبلي وان افتقر إلى غيره لزم التسلسل في العلل وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء

ولو قدر مقدر انه يلزم الدور المعي وهو ان يكون كل من المختصين موجودا مع الآخر

(١) ".

"من سبب يوجب التخصيص فلا بد حينئذ ان يكون هو المخصص فقالوا القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مخصص

فيقال لهم هذا مع بطلانه يوجب تناقضكم فإنكم قلتم لا بد للتخصيص من مخصص ثم قلتم كل الممكنات مخصصة ووجدت بدون مخصص بل رجح المرجح أحد المتماثلين على الآخر من غير مخصص واذا جوزتم في الممكنات وجود المخصصات بدون مخصص مع أن نسبة القادر اليها نسبة واحدة فالموجود بنفسه اولى ان يستغني عن مخصص مما اختص به من ذاته وصفاته وذلك انه من المعلوم ان وجود ذاته وصفاته اولى من وجود مفعولاته واذا جوزتم ان يكون مخصصا لمفعولاته المختصة بحقيقة وقدر وصفة بلا مخصص اصلا فتجويزكم ان تكون ذاته المختصة الواجبة بنفسها لا تفتقر إلى مخصص بطريق الأولى

وهذا لا ينعكس فإنه إذا قيل ان افعاله تفتقر إلى مخصص لم يلزم ان تكون ذاته مفتقرة إلى مخصص فإن ذاته واجبة الوجود بنفسها فهي لا تفتقر إلى سبب اصلا بخلاف مفعولاته فإنها مفتقرة إلى سبب وما افتقر إلى فاعل جاز ان يقال هو مفتقر إلى مخصص بخلاف مالا يفتقر إلى فاعل فإنه لا يجب ان يفتقر إلى مخصص

فإذا قيل ما افتقر إلى سبب او ما افتقر إلى فاعل او ما افتقر إلى

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٦٤

". (١)

"انه وان سلم ان ما يفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنة في انفسها وان ما وقع منها لا بد له من مخصص لكن إنما يلزم ان يكون الباري حادثا أن لو كان المخصص خارجا عن ذاته ونفسه

ولعل صاحب هذا القول لا يقول به وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الباري تعالى حادثا ولا محوجا إلى غيره اصلا فإن قيل ان ما اقتضاه بذاته ليس هو أولى من غيره لتساوي الجميع بالنسبة اليه في جهة الاقتضاء فهو نحو الخلاف ولعل الخصم قد لا يسلم تساوي النسبة في جهة الاقتضاء إلا ان يقدر انه لا اختلاف بين هذه الممكنات ولا محالة ان بيان ذلك متعذر جدا كيف وأنه يحتمل ان ينتهج الخصم في تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات وبه درء الالزام

ثم استدل على هذه المسألة بما هو أضعف من هذا وهو ان البناء على ذلك مستلزم لكونه جوهرا والجواهر متماثلة وقد عرف ما في هذين الاصلين من المنازعات اللفظية والمعنوية في غير هذا الموضع

". (٢)

"

فإن أردتم الأول لم يكن أحدهما محتاجا إلى الآخر بل غنيا عن كونه فاعلا له ولا يلزم أن يكونا واجبي الوجود بمعنى أن كلا منهما هو الواجب بنفسه المبدع للمكنات

وإن قيل إن كلا منهما واجب الوجود بمعنى أنه لا مبدع له

قيل نعم ولا نسلم امتناع تعدد مسمى واجب الوجود بهذا التفسير وإنما يمتنع تعدده بالتفسير الأول فإن الأدلة قامت على أن خالق الممكنات رب واحد لم تقم على نفي صفاته بل كل من صفاته اللازمة له قديم أزلي ممتنع عدمه ليس له فاعل فإذا عبر عن هذا المعنى بأنه واجب الوجود فهو حق وإن عني بواجب الوجود ما ليس ملازما لغيره فليست الذات وحدها واجبة الوجود ولا الصفات بل الواجب الوجود هو الذات المتصفة بصفاتها اللازمة لها لا سيما وهم يقولون إنها مستلزمة للمعلول فامتناع ذلك على أصلهم أبلغ وقد عرف أن كلا من الصفات الذاتية ملازمة للأخرى والصفات ملازمة للذات وليس كل منهما مبدعا للآخر

وإن قلتم كل منهما محتاج إلى الآخر بمعنى أنه ملازم له لم يلزم من كونه ملازما أن يكون معلولا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٧٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٨٦

وهذا الجواب الثاني وهو أن يقال ما تعني بواجب الوجود

". (١)

"أتعني به ما لا فاعل له أو تعني به القائم بنفسه الذي لا فاعل له

فإن عنيت الأول لم يمتنع أن يكون كل من الصفات والذات واجب الوجود بهذا التفسير ولم يدل على امتناع تعدد الواجب بهذا التفسير دليل كما لم يدل على امتناع تعدد القديم بهذا التفسير دليل وإنما دل الدليل على أنه لا إله إلا الله وأن الله رب العالمين واحد لا شريك له وهو التوحيد الذي دل عليه الشرع والعقل

فأما نفي الصفات وتسمية ذلك توحيدا فهو مخالف للشرع والعقل

وإن أراد بواجب الوجود القائم بنفسه الذي لا فاعل له كانت الذات واجبة الوجود وهي بالصفة واجبة الوجود ولم تكن الصفة وحدها واجبة الوجود

وإن أريد بحاجة كل من الصفة والموصوف إلى الآخر التلازم اختير إثبات ذلك ولم يلزم من ذلك كون أحدهما معلول الآخر فإن المتضايفين متلازمان وليس أحدهما معلول الآخر وإن أريد بذلك كون أحدهما فاعلا اختير نفي الحاجة بهذا التفسير وهو القسم الأول وهو أنه ليس أحدهما محتاجا إلى الآخر

". (٢)

"أن يقال كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفاته قديمة لا فاعل لها

قال ابن رشد وهذا كله معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته وذلك أنهم يفهمون في الممكن الوجود الممكن الحقيقي ويرون أن كل ما دون المبدأ الأول هو بهذه الصفة وخصومهم من الأشعرية يسلمون هذا ويرون أن كل ممكن فله فاعل وأن التسلسل ينقطع بالانتهاء إلى ما ليس ممكنا في نفسه فإذا سلم لهم هذه ظن بها أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذي انقطع عنده الإمكان ليس ممكنا فوجب أن يكون بسيطا غير مركب لكن للأشعرية أن يقولوا إن الذي ينتفي عنه الإمكان

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٩٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٩٤

الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيطا وإنما يلزم أن يكون قديما فقط لا علة فاعلية له فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على ان الأول بسيط من طريقة واجب الوجود

". (١)

"

فجوابه من وجوه

أحدها منع المقدمة الأولى فما الدليل على أنه إذا وجدت ذات موصوفة بصفات لازمة له يلزم أن توجد ذات متحركة بحركة منها ليس معه في ذلك إلا مجرد الموازنة اللفظية

الثاني أن حقيقة قوله إن افتقار التركيب إلى مركب كافتقار التحريك إلى المحرك فإن أخذ ذلك على أن له فاعلا فلكل منهما فاعل وإن أخذ مجرد التركيب أخذ مجرد التحرك قيل فعلى هذا يكون المعنى إذا وجد متصف بصفة بنفسه يوجد فاعل متحرك بنفسه وإذا كان حقيقة كلامه أنه إذا كان متصفا بالصفات من ذاته فسيوجد متصفا بالأفعال من ذاته فيقال له إما أن تكون هذه الملازمة صحيحة وإما أن لا تكون فإن لم تكن صحيحة فليست بحجة وإن كانت صحيحة كانت دليلا على ثبوت إفعال الله تعالى وكان حقيقتها أنه يلزم من ثبوت الصفات القائمة به ثبوت الأفعال القائمة به فأي محذور في هذا إذا كانت الملازمة صحيحة

الثالث قوله وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته لأن وجود المعدوم هو خروج ما هو بالقوة إلى الفعل

". (٢)

"وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك وليس كذلك الوجود لأنه ليس صفة زائدة على الذات فكل موجود لم يكن وقتا موجودا بالقوة ووقتا موجودا بالفعل فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحركة فلذلك احتاج كل متحرك إلى محرك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٩٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٤٠٨

فيقال القني بقولك فسيوجد المعدوم من ذاته أي نفس ماكان معدوما يوجد من الذات المعدومة ام تعني به ان الحركة توجد من الذات المتحركة

إما الأول فغير معقول فان المعدوم ليس له وجود أصلا حتى يعقل ان يوجد منه ذاته او غير ذاته ووجوده موجود من غير موجود ممتنع بضرورة العقل وكون المعدوم يوجد بنفسه معلوم البطلان بالبديهة وإن عنيت الثاني فاللازم والملزوم واحد فإن المتحرك من ذاته توجد حركته المعدومة من ذاته

وقول القائل انه إذا جاز هذا جاز وجود المعدوم من الذات المعدومة ممنوع بل باطل معلوم البطلان

وقوله لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك فيقال له غاية هذا انهما يشتركان في امر من الامور فمن أين يلزم إذا اشتركا في امر ما ان يشتركا في غيره مع ظهور الفرق فان قوله

". (١)

"فيه كالقول في الأول وان كان غير متحرك لزم وجود حركات غير متوالية عن غير متحرك وهذا قولهم وهو باطل

وذلك ان اجزاء الحركات متعاقبة شيئا بعد شئ فالمقتضى لكل من تلك آلاجزاء يمتنع ان يكون موجبا تاما في الأزل لانه لو كان كذلك للزم ان يقارنه موجبا فان العلة التامة لا يتأخر عنها معلوها وحينئذ يلزم كون المحدث قديما وهو ممتنع او يقال ان كانت العلة التامة تستلزم مقارنة معلوها لزم ذلك وان لم تسلزم ذلك جاز حدوث الحركات المتأخرة عن موجب قديم فيجوز أن يتحرك الشيء بعد أن لم يكن متحركا بدون سبب حادث وهذا يبطل قولكم وإذا لم يكن الموجب التام لها ثابتا في الأزل لزم أن يكون حادثا والقول في حدوثه كالقول في حدوث غيره فيمتنع أن يحدث هو أو غيره عن علة تامة قديمة فإذا لم يكن في الفاعل فعل حادث امتنع أن يصدر عنه شيء حادث فامتنع صدور الحركات عن غير متحرك

ومما اعترف به ابن رشد وغيره من الفلاسفة والمتكلمين وقال عن إخوانه الفلاسفة إن الذي يتمسكون به سببان

أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وإن كل متغير فله مغير

والثاني أن القديم لا يتغير بضروب من ضروب التغير

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٤٠٩

قال وهذا كله عسير البيان

قلت وهذا المقام وهو حدوث الحوادث عن ذات لا

". (١)

"

وان قلت بل حدث اوجب هذه الحوادث

قيل لك الفاعل له ان كان هو الأول الالزام جذعا وان كان غيره لزمك حدوث الحوادث بلا فاعل وان التزمت انه ما فعلها حتى حدث فيه شيء فقد تركت قولك

وأيضا فالفاعل المستكمل لشروط الفعل إما ان يجوز حدوث المفعول عنه بعد ان لم يكن بلا سبب حادث واما ان لا يجوز فإن جاز فهو قول منازعك الذي ادعيت انه فاسد بالضرورة وان لم يجز لزم ان يكون مفعوله مقارنا له لا يتأخر عنه منه شيء فلا يجوز ان يحدث عن الفاعل شيء كما تقوله انت واخوانك انه علة تامة وموجب تام والعلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء من معلولها فإذا كل ما تأخر عن الأول ليس معلولا للعلة التامة ولا مفعولا للفاعل الأول ولا يجوز ان يكون فعلا لغيره إذ القول في ذلك الغير كالقول فيه فيلزم ان تكون الحوادث كلها حادثة بلا محدث

وهذا لازم لهؤلاء الفلاسفة الالهيين كما يلزم اخوانهم الطبيعيين وهو القول الذي هو من اظهر المعارف الضرورية فسادا وقد بسط الكلام على هذه المواضع في غير هذا الموضع وانما كان المقصود هنا التنبيه على جنس ما يغالط به هؤلاء وامثالهم من الالفاظ المجملة كلفظ المركب ونحوه كما يغالطون بلفظ التخصيص والمخصص وان كلام أبي حامد وامثاله في مناظريهم خير من كلامهم واقوم

". (٢)

"

قلت ليتامل اللبيب كلام هؤلاء الذين يدعون من الحذق والتحقيق ما يدفعون به ما جاءت به الرسل كيف يتكلمون في غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم بما يشبه كلام المجانين ويجعلون الحق المعلوم بالضرورة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤١٢/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤١٨/٣

مردودا والباطل الذي يعلم بطلانه بالضرورة مقبولا بكلام فيه تلبيس وتدليس فإنه ذكر ما يلزم مثبة الصفات وما يلزم نفاتها فقال يلزم النفاة أن تكون الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة فيكون مفهوم العلم والقدرة والإرادة مفهوما واحدا وأنها ذات واحدة وأن يكون العلم والعالم والقدرة والقادر والإرادة والمريد واحدا وقد قال إن هذا عسير

قلت بل الواجب أن يقال إن هذا مما يعلم فساده بضرورة العقل فمن جعل العلم هو القدرة والقدرة هي الإرادة وجعل الإرادة هي المريد والعلم هو العالم والقدرة هي القادر كان مخالفته للعلوم الضرورية وسفسطته أعظم من سفسطة كثير من السوفسطائية وقود هذه المقالة أنه يمكن أن يكون المتكلم هو الكلام والمتحرك هو الحركة والمصلي هو الصلاة والصائم هو الصوم وأمثال ذلك وإن فرق بين الصفات اللازمة وغيرها فلا فرق في الحقيقة بل هذا تحكم ويلزمه أن يكون الإنسان الناطق نفس النطق والفرس الصاهل نفس الصهيل والحمار الناهق نفس النهيق والجسم الحساس المتحرك بالإرادة نفس الإحساس والحركة الإرادية ويلزمه أيضا أن

". (١)

"كان قائما بقيام فالقيام اولى ان يكون قائما والناطق إذا كان ناطقا بنطق فالنطق اولى ان يكون ناطقا والقاتل إذا كان قاتلا بقتل فالقتل اولى ان يكون قاتلا والماشي إذا كان ماشيا بمشي فالمشي اولى ان يكون ماشيا والخالق إذا كان خالقا بخلق فالخلق اولى ان يكون خالقا والرازق إذا كان رازقا برزق فالرزق اولى ان يكون رازقا والمحيي المميت إذا كان محييا مميتا باحياء واماتة فالاحياء والاماتة اولى ان يكون محييا مميتا

وبالجملة فهذا يلزم نظيره في عامة اسماء الله الحسنى وفي اسماء نبيه صلى الله عليه وسلم وأسماء سائر الموجودات المشتقة يلزم ان يكون المصدر الذي اشتق منه الاسم احق بالاسم من الفاعل ويكون مسمى المصدر الذي هو الحدث احق بأسماء الفاعلين والصفات المشبهة بها من نفس الفاعل الموصوف

وتصور هذا الكلام كاف في معرفة فساده وانما دخلت الشبهة على من قاله لأن قوله إذا كان العالم عالما بعلم فالذي به العالم عالم احرى ان يكون عالما كلام اشتبهت فيه باء الاستعانة بباء المصاحبة فظن انه إذا قيل هذا عالم بعلم ان العلم هو الذي أفاده العالم والعلم هو الذي اعطاه العالم كأنه معلمه فكأنه قال إذا كان المتعلم عالما فمعلمه اولى ان يكون عالما وليس الأمر كذلك بل قولنا هذا عالم بعلم أي انه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٤٢٧

موصوف بالعلم أي ليس مجردا عن العلم ولا معرى منه بل هو متصف به والعلم نفسه لا يعطيه العلم بل نفس العلم هو

." (١)

"ان تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها

فيقال هذا باطل من وجهين

أحدهما ان الحياة التي حلتة هي الحياة التي صار بها حيا ليس هنا حياة اخرى صار بها حيا حتى يقال هنا حياة حلته وحياة جعلته حيا

الثاني ان حياته إذا قدر انها مستفادة من حياة اخرى فتلك الحياة الاخرى قائمة بحي هو حي بها لا ان تلك الحياة هي الحية بل الحي الموصوف بالحياة لا نفس الحياة فلينظر العاقل نهايات مباحث هؤلاء الفلاسفة في العلم الالهي العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته ولينظر هذا المعقول الذي يعارضون به الرسول صلى الله عليه وسلم مع ان هذا مبسوط من غير هذا الموضع وليس هذا موضع بسطه

والناس شنعوا على أبي الهذيل العلاف لما قال ان الله عالم بعلم وعلمه نفسه ونسبوه إلى الخروج من العقل مع ان كلامه اقل تناقضا من كلام هؤلاء

واما زعمه ان ما يلزم مثبتة الصفات لا جواب عنه لأن واجب

." (٢)

"على سبيل الفرض ان الذات المستلزمة للصفات هي الموصوفة بذلك فليس هنا ما يقتضى افتقارها إلى غيرها

و اما قوله خاصة على قول من يقول كل عرض حادث لأن التركيب يكون فيه عرضا قديما فهذا باطل من وجوه

احدها ان القائلين بأن كل عرض حادث من الاشعرية ومن وافقهم لا يسمون صفات الله اعراضا فإذا قالوا هو عالم وله علم وهو متصف بالعلم لم يقولوا ان علمه واتصافه بالعلم عرض ومن سمى صفاته اعراضا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٤٢٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٤٣١

كالكرامية ونحوهم لم يلزمهم ان يقولوا كل عرض حادث وما أعلم احدا من نظار المسلمين يقول كل عرض حادث وصفات الله القديمة عرض فإن هذا تناقض بين فما ذكره لا يلزم احدا من المسلمين فلم يقل أحد من المسلمين فلم يقل أحد ان كل عرض حادث مع قوله ان صفات الله اللازمة له أعراض

الوجه الثاني ان يقال على سبيل التقدير من قال كل عرض حادث فإنه يقول في الاعراض الباقية انها تحدث شيئا بعد شيء فإذا قدر موصوف قديم بصفات وقيل انها اعراض والعرض لا يبقى زمانين لزم ان يقال انها تحدث شيئا بعد شيء وحينئذ فإذا قدر اجتماع أو تألف أو تعدد في الصفات ونحو ذلك مما سميته تركيبا

". (١)

"

وغاية هذا المسلك أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث

قال الآمدي وبتقدير تسليم حدوث ما أشير اليه من الصفات فلا يلزم ان تكون الجواهر والاجسام حادثة لجواز ان تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية إلا بالالتفات إلى ما سبق من امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها ينتهي اليه

قلت وهذا الذي اعتمده الآمدي في هذه المسألة فانه ذكر في حدوث الأجسام سبعة مالك وزيف ستة منها

الأول مسلك الإمكان وأنه ممكن وكل ممكن محدث

والثاني مسلك الاختصاص

الثالث مسلك الحيز المعين

الرابع مسلك القدم أنه قديم

والخامس مسلك الإمكان [ايضا] لكن فيه تقدير الحدوث بطريقة أخرى

والسادس مسلك الحركة والسكون الذي قدمه الرازي

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤٣٤/٣

". (١)

"معدوما فى الأزل وعدمه صفة نقص فكان متصفا بالنقص كان بمنزلة من يقول إنه لا يقدر ان يحدث الحوادث ولا بفعل ذلك لأنه لو قدر على ذلك وفعله لكان إحداثه للحادث الثانى معدوما قبل إحداثه وذلك نقص فيكون متصفا بالنقص

فيقال أنت وصفته بالكمال عن النقص حذرا من أن تصفه بما هو عندك نوع نقص فإن من لا يفعل قط ولا يقدر أن يفعل هو أعظم نقصا ممن يقدر على الفعل ويفعله والفعل لا يكون إلا حادثا شيئا بعد شيء

وهذه عادة النفاة لا ينفون شيئا من الصفات فرارا من محذور إلا لزمهم فى النفى أعظم من ذلك المحذور كنفاة الصفات من الباطنية من المتفلسفة وغيرهم لما قيل لهم إذا لم يوصف بالعلم والقدرة والحياة لزم أن يتصف بما يقابل ذلك كالعجز والجهل والموت

فقالوا إنما يلزم ذلك لو كان قابلا للاتصاف بذلك فإن المتقابلين تقابل السلب والايجاب كالوجود والعدم إذا عدم أحدهما ثبت الآخر وأما المتقابلان تقابل العدم والملكة كالحياة والموت والعمى والبصر فقد يخلو المحل عنهما كالجماد فإنه لا يوصف لا بهذا ولا بهذا

". (٢)

"

فإن نفيتم الحكمة جوزتم أن يفعل أفعالا لا يحصل له بها كمال فيقال لهم قولوا في أفعاله القائمة بنفسه الإختيارية ما تقولونه في حدوث المفعولات عنه وهو الفاعل عندكم

وإن أثبتم الحكمة قيل لكم الحكمة الحاصلة بالفعل الحادث حادثة بعده فحدوث هذه الحكمة بعد أن لم تكن سواء كانت قائمة بنفسه أو بغيره أهي صفة كمال أم لا

فإن قلتم صفة كمال فقولوا في نفس الفعل الحادث ما قلتموه في الحكمة المطلوبة به

وإن قلتم ليست صفة كمال فقولوا أيضا في نفس الفعل الحادث ما قلتموه في الحكمة المطلوبة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤٤٨/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٤

فقد لزمكم في الحكمة إن أثبتموها أو نفيتموها ما يلزمكم في نفس الفعل سواء بسواء وهذا بين واضح

الوجه العاشر أ ن يقول من يثبت الفعل القائم به والحكمة القائمة به معلوم بصريح العقل أن هذا صفة كمال وأن من يكون كذلك أكمل ممن لا يفعل أو يفعل لا لحكمة فلم قلتم إن هذا ممتنع

فإذا قيل لئلا يلزم الكمال بعد النقص

قيل لهم لم قلتم وجود مثل هذا الكمال ممتنع

". (١)

"

وكل من خالفهم قبل ابن كلاب كان يقول بقيام الصفات والأقوال والأفعال المتعلقة بمشيئته وقدرته به لكن ابن كلاب ومتبعوه فرقوا بين ما يلزم الذات من أعيان الصفات كالحياة والعلم وبين ما يتعلق بالمشيئة والقدرة فقالوا هذا لا يقوم بذاته لأن ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه كما سيأتي

وابن كرام كان متأخرا بعد محنة الإمام أحمد بن حنبل وتوفى ابن كرام في حدود ستين ومائتين فكان بعد ابن كلاب بمدة وكان أكثر أهل القبلة قبله على مخالفة المعتزلة والكلابية حتى طوائف اهل الكلام من الشيعة والمرجئة كالهشامية وأصحاب ابى معاذ التومنى وزهير الاثرى وغيرهما كما ذكر ذلك عنهم الأشعري في المقالات

وأمثال هؤلاء كانوا يقولون بقيام الحوادث به حتى صرح طوائف منهم بالحركة كما صرح بذلك طوائف من أئمة الحديث والسنة وصرحوا بأنه لم يزل متكلما إذا شاء وأن الحركة من لوازم الحياة وأمثال ذلك بل هم يقولون إنه إنما ابتدع من ابتدع من أهل الكلام البدع المخالفة للنصوص وللمعقول لقولهم بهذا الأصل كقول من قال إن الكلام معنى واحد قديم وقول من قال إن المعدوم يرى ويسمع وقول من قال بقدم صوت معين

وأما غير أهل الملل فالفلاسفة متنازعون في هذا الاصل والمحكى عن كثير من اساطينهم القدماء أنه كان يقول بذلك كما تقدم نقل المقالات عنهم حتى صرح بالحركة من صرح منهم بل الذين

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٣

". (١)

"

قال فإن أريد بتقابل الإدراك ونفيه تقابل التناقض بالسلب والإيجاب وهو أنه لا يخلو من كونه سميعا وبصيرا ومتكلما أو ليس فهو ما يقوله الخصم ولا يقبل نفيه من غير دليل

وإن أريد بالتقابل تقابل العدم والملكة فلا يلزم من نفى الملكة تحقق العدم ولا بالعكس إلا فى محل يكون قابلا لها ولهذا يصح لأن يقال الحجر لا أعمى ولا بصير والقول بكون البارى تعالى قابلا للبصر والعمى دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب وعلى هذا فقد امتنع نفى لزوم العمى والخرس والطرش فى حق الله تعالى من ضرورة نفى البصر والسمع والكلام عنه

[قلت وقد أشكل هذا على كثير من النظار حتى ضل به لاعتقادهم صحته حتى على الآمدى] فهذا كلامه فى الخلو عن الضدين بالمعنى العام [قد] أورد عليه ما ذكر فكيف يدعى أنه

". (٢)

"نفسها وذواتها كمال وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف البارى تعالى بها لكان ناقصا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته ومحال الخالق أنقص من المخلوق

قلت هذه الحجة مادتها صحيحة وقد استدل بها ما شاء الله من السلف والخلف وإن كان تصويرها والتعبير عنها يتنوع وهذه المادة بعينها يمكن نقلها إلى الحجة الأولى التى زيفها بأن يقال لو لم يتصف بصفات الكمال لاتصف بنقائضها وهى صفات نقص فيكون أنقص من بعض مخلوقاته

الوجه الثانى أن يقال هب أنهما متقابلان تقابل العدم والملكة فقولكم لا يلزم من نفى أحدهما ثبوت الآخر إلا إذا كان المحل قابلا

جوابه أن يقال الموجودات نوعان نوع يقبل الاتصاف بأحد هذين كالحيوان وصنف لا يقبل ذلك كالجماد ومن المعلوم أن ما قبل أحدهما أكمل ممن لا يقبل واحدا منهما وإن كان موصوفا بالعمى والصمم والخرس فإن الحيوان الذى هو كذلك أقرب إلى الكمال ممن لا يقبل لا هذا ولا هذا أذ الحيوان الأبكم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٢٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٣٦

الأعمى الأصم يمكن أن يتصف بصفات الكمال وما يقبل الاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال

فإذا كان قد علم أن الرب تعالى مقدس عن أن يتصف بهذه النقائص مع قبوله للاتصاف بصفات الكمال فلأن يقدس عن كونه لا يقبل

". (١)

"الذات وخرجت عن أن تكون حادثة وإن كان خارجا عن الذات فإما أن يكون معلولا للإله تعالى أو لا يكون معلولا له فإن كان الأول لزم الدور وإن كان الثاني فذلك الخارج يكون واجب الوجود بذاته مفيدا للإله تعالى صفاته فكان أولى أن يكون هو الإله

وهذه المحالات إنما لزمت من قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى فتكون محالا

قال الآمدى ولقائل أن يقول وإن افتقرت الصفات الحادثة إلى سبب فالسبب إنما هو القدرة القديمة والمشيئة الأزلية القائمة بذات الرب كما هو مذهب الكرامية على ما أوضحناه فليس السبب هو المسبب ولا خارجا ولا يلزم من دوام القدرة دوام المقدور وإلا كان العلم قديما وهو محال

قال فإن قيل إذا كان المرجح للصفة الحادثة هو القدرة القديمة والاختيار فلا بد وأن يكون الرب تعالى قاصدا لمحل

". (٢)

"

وأيضا فيقال لكم مالا يخلو من جنس الحوادث إن لم يجب حدوثه بطلت هذه الحجة وإن وجب حدوثه لزم حدوث الأفلاك وحينئذ فالموجب لحدوث الأفلاك إن كان قديما لم يحدث به حادث جاز حدوث الحادث بدون سبب الحادث ولا فرق حينئذ بين أن يكون الحادث بذاته أو منفصلا عنه فيلزم قول الكرامية وإن كانت الحوادث لا تحدث إلا بحوادث متعاقبة لزم تسلسل الحوادث وبطل قول القائل فما لا ينفك عن جنس الحوادث فهو حادث وحينئذ فتبطل هذه الحجة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٨/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤١/٤

فتبين أنه يلزمكم إما بطلان هذه الحجة وإما تصحيح قول الكرامية وذلك يستلزم بطلان الحجة فثبت بطلانها على كل تقدير

وإن أردتم سبب نوع الحوادث فيقال لكم سبب نوع الحادث المتصل كسبب نوع الحادث المنفصل عندكم واذا جاز عندكم أن تكون الذات سبب الحوادث التى لا أول لها مع انفصاله عنها فمع قيامها به بطريق الأولى فإن اقتضاء المقتضى لما قام به أولى من اقتضائه لما باينه ولا محيص لهم عن هذا إلا بما ينفون به الصفات مطلقا

وقد عرف فساد قولهم فى ذلك وأن حجتهم عليه من أسقط الحجج وحينئذ فيكون جماهير الناس خصومهم فى ذلك الأصل

الوجه الثالث أن يقال هب أن سبب الحادث خارج عن الذات وهو معلوم الذات قولهم يلزم الدور فيقال له إنما

". (١)

"يلزم الدور اذا كان ذلك الخارج موقوفا على الحادث المتصل والمتصل موقوفا على الخارج و اما اذا كان الخارج موقوفا على متصل وذلك المتصل موقوف على خارج و الخارج الاخر موقوف على متصل اخر فانما يلزم التسلسل في الاثار وفي تمام التأثيرات المعينة لا يلزم الدور على هذا التقدير

واذا كان اللازم هو التسلسل في الاثار والتاثيرات المعينة فذلك لا يلزم منة الدور و التسلسل جائز عند هولاء الفلاسفة و كثير من اهل الكلام والحديث وغيرهم وليس هذا تسلسلا ولا دورا في اصل التأثير فان هذا باطل باتفاق العقلاء كالدور والتسلسل في نفس المؤثر فان الدور والتسلسل في تمام اصل التاثير كالتسلسل فى أصل الآثار

ثم يقال أن كان هذا التسلسل جائزا بطلت هذه الحجة وإن كان ممتنعا لزم أن يكون للحوادث أول وأن تصدر الحوادث كلها عن قديم بلا سبب حادث من غير أن يجب دوام الحوادث وحينئذ فيلزم صحة قول الكرامية كما يلزم صحة قول غيرهم من أهل الكلام الجهمية والقدرية وأتباعهم الذين يقولون بحدوث جميع الحوادث بدون سبب حادث وإنما النزاع بينهم فى المتصل والمنفصل

الوجه الرابع فى الجواب أن يقال هب أن ذلك الخارج إذا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٤٧

". (١)

"كان ليس معلوم الذات يلزم أن يكون مفيدا للأله صفاته فيكون أولى بالإلهية

يقال لهم هذا وإن كان باطلا عند المسلمين وغيرهم من أهل الملل ولكن على أصولكم لا يمتنع بطلانه وذلك أن هذا لا ينافى وجوب وجوده بذاته بمعنى أنه لا فاعل له فإن ما كان لا فاعل له لم يمتنع من هذه الجهة أن يقوم به أمر بسبب منه ومن أمر مباين له وإنما ينتفى ذلك بنفى واجب بذاته مباين له وذلك مبنى على نفى واجبين بالذات

وأنتم ادعيتم ذلك وأدرجتم فى ذلك نفى الصفات كما ادعت الجهمية أن القديم واحد وأدرجوا فى ذلك نفى الصفات فقلتم أنتم لو كان له صفات لتعدد الواجب بذاته كما قال أولئك لو كان له صفات لتعدد القديم وحجتكم على ذلك ضعيفة جدا حتى إن منكم من قال بقدم الأفلاك ووجودها بذاتها لضعف ذلك

وهذا حقيقة قول أرسطو وأصحابه فى الأفلاك وهو قول أهل وحدة الوجود فى كل موجود الذين أظهروا التصوف والتحقيق وحقيقة قولهم قول هؤلاء الدهرية المعطلة

وحينئذ فنخاطب الجميع خطابا يتناول الطوائف كلها ونقول إما أن تكون الأفلاك واجبة الوجود بذاتها وإما أن لا تكون

". (٢)

"

وأما الاعتراض الثاني وهو قولهم لجاز قيام كل حادث به فظاهر الفساد فإنا إذا جوزنا قيام صفة به لم يلزم قيام كل صفة به فإذا جوزنا أن تقوم به صفات الكمال كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام لم يلزم أن تقوم صفات النقص به كالجهل المركب والمرض والسنة والنوم وغير ذلك من النقائص الوجودية وإذا جوزنا أ ن يقوم به كلام لم نجوز قيام كل كلام به وإذا جاز قيام إرادة به لم يجز قيام إرادة كل شيء به

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤٨/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤٩/٤

وإنما يقوم به ما يليق بجلاله وما يناسب كبرياءه إذ هو موصوف بصفات الكمال ولا يوصف بنقائضها بحال

وذلك لأن كونه سبحانه قابلا لأن تقوم به الصفات أوالحوادث لم يكن لمجرد كون ذلك صفة أوحادثا فيلزم طرد ذلك في كل صفة وحادث كما أنه إذا قيل تقوم به أمور وجودية لم يلزم ان يقوم به كل موجود لأن قيام الصفات الوجوديه به لم يكن لمجرد كونها موجودة حتى يقوم به كل موجود وهذا كما إذا قلنا إن رب العالمين قائم بنفسه وهو موجود وهو ذات متصفة بالصفات ان يكون رب العالمين

والناس متنازعون في صفاته هل تسمى أعراضا أولا تسمى مع تنازعهم في ثبوتها ونفيها ففي مثبتة الصفات ونفاتها من يسميها أعراضا

". (١)

"

قال الآمدى الحجة الثالثة انه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته لكان قابلا لها فى الأزل والإ كانت القابلية عارضة لذاته واستدعت قابلية أخرى وهو تسلسل ممتنع وكون الشيء قابلا للشيء فرع إمكان وجود المقبول فيستدعى تحقق كل واحد منهما ويلزم من ذلك إمكان حدوث الحوادث فى الأزل وحدوث الحادث فى الأزل ممتنع للتناقض بين كون الشيء أزليا وبين كونه حادثا

قال الآمدى ولقائل أن يقول لا نسلم أنه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته لكان قابلا لها فى الأزل فإنه لا يلزم من القبول للحادث فيما لا يزال مع إمكانية القبول له أزلا مع كونه غير ممكن أزلا والقول بأنه يلزم منه التسلسل يلزم عليه الإيجاد

". (٢)

"بالقدرة للمقدور وكون الرب خالقا للحوادث فإنه نسبة متجددة بعد أن لم يكن فما هو الجواب ههنا به يكون الجواب ثم [وإن] سلمنا أنه يلزم من القبول فيما لا يزال القبول أزلا فلا نسلم أن ذلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٥٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٦٢

يوجب إمكان وجود المقبول أزلا ولهذا على أصلنا البارى موصوف في الأزل بكونه قادرا على خلق العالم ولا يلزم [منه] إمكان وجود العالم أزلا

قلت قد ذكر في إفساد هذه الحجة وجهين هما منع لكلتا مقدمتيها فإن مبناها على مقدمتين إحداهما أنه لو كان قابلا لكان القبول أزليا

والثانية أنه يمكن وجود المقبول مع القبول

فيقال في الأولى لا نسلم أنه إذا كان قابلا للحوادث في الأبد يلزم قبولها في الأزل لأن وجودها فيما لا يزال ممكن ووجودها فى الأزل ممتنع فلا يلزم من قبول الممكن قبول الممتنع وهذا كما يقال إذا أمكن حدوث الحوادث فيما لا يزال أمكن حدوثها فى الأزل

وقد احتجوا على ذلك بأنه يجب أن يكون القبول من لوازم الذات إذ لو كان من عوارضها لكان للقبول قبول آخر ولزم التسلسل

". (١)

"

فأجاب عن هذه الحجة بالمعارضة بالإيجاد والإحداث فإنه عند من يمنع تسلسل الآثار من عوارض الذات لا من لوازمها فالقول فى قبولها كالقول فى فعلة لها إذ التسلسل فى القابل كالتسلسل فى الفاعل

وهذا الجواب من جنس جوابه عن الحجة الأولى وهو جواب صحيح على أصل من وافق الكرامية من المعتزلة والأشعرية والسالمية وغيرهم وهؤلاء أخذوا هذا الأصل عن الجهمية والقدرية من المعتزلة ونحوهم

وأما المقدمة الثانية فيقال لا نسلم أنه يلزم من ثبوت القبول فى الأزل إمكان وجود المقبول فى الأزل بدليل أن القدرة ثابتة فى الأزل ولا يمكن وجود المقدور فى الأزل عند هذه الطوائف

وهذا الجواب أيضا جواب لمن وافقه على ذلك والنكته فى الجوابين أن ما ذكروه فى المقبول ينتقض عليهم بالمقدور فإن المقبول من الحوادث هو نوع من المقدورات لكن فارق غيره فى المحل فهذا مقدور فى الذات وهذا مقدور منفصل عن الذات فإن قدرته قائمة بذاته ومقدور القدرة هو فعله القائم بذاته وإن كانت المخلوقات أيضا مقدورة عندهم فهذا المنفصل عندهم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦٣/٤

". (١)

"

فيقال لهؤلاء حينئذ فيجوز حوادث لا تتناهى فى المقبولات والمقدورات كما فى المقدورات المنفصلة لا فرق بينهما

والجواب القاطع المركب أن يقال إما أن يكون وجود حوادث لا تتناهى ممكنا وإما أن يكون ممتنعا فإن كان الأول كان وجود نوع الحودات فى الأزل ممكنا وحينئذ فلا يكون اللازم منتفيا فتبطل المقدمة الثانية

وإن كان ممتنعا لم يجز أن يقال إنه قابل لها فى الأزل قبولا يستلزم إمكان وجود المقبول وحينئذ فلا يلزم وجودها فى الأزل فتبطل المقدمة الأولى

فتبين أنه لا بد من بطلان إحدى المقدمتين وأيهما بطلت بطلت الحجة فهذا جواب ليس بإلزامي بل هو علمى يبطل الحجة قطعا

وهنا طريقة ثالثة فى الجواب على قول من قال إنه لم يزل متكلما إذا شاء وإن الحركة من لوازم الحياة من أهل السنة والحديث وغيرهم فإن هؤلاء يقولون إنه قابل لها فى الأزل وإنها موجودة فى الأزل

وما ذكره من الحجة يستلزم صحة قول هؤلاء فى المقدور والمقبول فإنهم يقولون هو قادر عليها فيما لا يزال وهى ممكنة فيما لا يزال فوجب أنه لم يزل قادرا وأنها ممكنة فإن هذه القدرة والإمكان

". (٢)

"الأزل فدل على أنه يلزم من ثبوت القدرة في الأزل إمكان وجود المقدور في الأزل

وحينئذ فذلك يدل على إمكان الفعل في الأزل فلا يكون هنا ما يمنع وجود المقدور المقبول في الأزل فصار ما ذكروه حجة على النفى هو حجة على الإثبات لكن هذا حجة لإمكان وجود المقبول في الأزل ويمكن أن يحتجوا على وجود المقبول في الأزل بأن يقولوا لو لم يقم بذاته ما هو مقدور مراد له دائما للزم أن لا يحدث شيئا لكنه قد أحدث الحوادث فثبت دوام فاعليته وقابليته لما يقوم بذاته من مقدورات ومرادات

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٦٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٦٦

وبيان التلازم أن الحادث بعد أن لم يكن إن حدث بغير سبب لزم ترجيح الممكن بلا مرجح وتخصيص أحد المثلين من الوقتين وغيرهما بلا مخصص وهذا ممتنع

وإن حدث بالسبب فالقول في ذلك السبب كالقول في غيره فيلزم تسلسل الحوادث

ثم تلك الحوادث الدائمة إما أن تحدث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها وهو ممتنع لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء منه وإما أن تحدث عن غير علة تامة وما ليس بعلة تامة ففعله للحادث موقوف على الشرط الذى به يتم فاعليته لذلك الحادث

". (١)

"

وبكل حال فإبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من حب المتصف بذلك كما جعل الأفول مانعا فعلم أن ذلك ليس من صفات النقص التى تنافى كون المتصف بها معبودا عند إبراهيم ذ

قال الآمدى وأما المعتزلة فمنهم من قال المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها فى الحيز تبعا لحصول محلها فيه والبارى ليس بمتحيز فلا تقوم بذاته الصفة ومنهم من قال الجوهر إنما صح قيام الصفات به لكونه متحيزا ولهذا فإن الأعراض لما لم تكن متحيزة لم يصح قيام المعانى بها والبارى ليس بمتحيز فلا يكون محلا للصفات

قال وهذه الشبهة تدل على انتفاء الصفة عن الله تعالى مطلقا قديمة كانت أو حادثة وهى ضعيفة جدا أما الشبهة الأولى فلقائل أن يقول لا نسلم أنه لا معنى لقيام الصفة بالموصوف إلا ما ذكروه بل معنى قيام الصفة بالموصوف تقوم الصفة بالموصوف فى الوجود وعلى هذا فلا يلزم أن يكون المعلول قائما

". (٢)

"بالعلة لكونه متقوما بها فى الوجوه إذ ليس المعلوم صفة ولا العلة موصوفة به

وأما الشبهة الثانية فلقائل أن يقول لا نسلم أن قيام الصفات بالجوهر لكونه متحيزا بل أمكن أن يكون ذلك لمعنى مشترك بينه وبين البارى تعالى وإن كان ذلك لكونه متحيزا فلا يلزم من انتقاء الدليل فى

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/ ٦٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/ ٧٨

حق الله تعالى انتفاء المدلول كما تقدم تحقيقه وقد أمكن أن يكون ذلك لمعنى اختص به البارى تعالى ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين فى صورتين

قلت أما الحجة الأولى فيقال قيام الصفة بالموصوف معروف يتصور بالبديهة وهو أوضح مما حدوه به حيث قالوا إن ذلك هو حصول الصفة فى الحيز تبعا لحصول محلها فيه فإن الناس يفهمون قيام اللون والطعم والريح بالموصوف بذلك وإن لم يخطر بقلوبهم هذا الحصول

فإن ادعى مدع أن كل موصوف متحيز وأن قيام الصفة بدون المتحيز ممتنع

". (١)

"الجود فيها يرجع إلى صفة فعلية وهو كون الرب تعالى موجدا وفاعلا لا لغرض يعود إليه من جلب نفع أو دفع ضر وعلى هذا فلا نسلم أن صفات الأفعال من كمالاته تعالى وليس ذلك من الضروريات فلا بد له من دليل كيف وأنه لو كان ذلك من الكمالات لقد كان كمال واجب الوجود متوقفا على وجود معلوله عنه ومحال أن يستفيد الأشرف كماله من معلوله كما قرروه فى كونه موجودا بالإرادة وإن سلمنا أنه كمال لكن إنما يكون عدمه فى الأزل نقصا بالإرادة وإن سلمنا أنه كمال لكن إنما عدمه فى الأزل نقصا أن لو كان وجود العالم فى الأزل ممكنا وهو غير مسلم وهو على نحو قولهم فى نفى النقص عنه بعدم إيجاده للكائنات الفاسدات كالصور الجوهرية العنصرية والأنفس الإنسانية لتعذر وجودها أزلا من غير توسط ولا يلزم من كون العالم غير ممكن الوجود أزلا أن لا يكون ممكن الحدوث لما حققناه

فهذا الجواب الذى أجاب به فى هذا الموضع إذا أجابته به الكرامية كان جوابهم له أحسن من جوابه لأولئك وأدنى أحواله

". (٢)

"أن يكون مثله فإنه قال صفة الإحداث والفعل مطلقا ليست بصفة كمال مع كونه اتصف بها بعد أن لم يكن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٧٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٩٠

فيقال له لا فرق بينهما إلا من جهة أن أحدهما بنفسه [والآخر] مباين عنه ومن المعلوم أن ما يتصرف بنفسه أكمل ممن لا يتصرف بنفسه

الوجه الرابع أن يقال قول القائل إما أن تكون فى نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال

قلنا ليست فى نفسها صفة كمال [قوله] فيلزم اتصاف الرب بما ليس من صفات الكمال وذلك ممتنع

قلنا متى يكون الممتنع إذا كان ذلك مع غيره صفة كمال أو إذا لم يكن مع غيره صفة كمال وذلك أن الشيء وحده قد لا يكون صفة كمال لكن هو مع غيره صفة كمال وما كان كهذا لم يجز اتصاف الرب به وحده لكن يجوز اتصافه به مع غيره ولا يلزم من كونه ليس صفة كمال منع قيامه بالرب مطلقا

". (١)

"مع عدم غيره فليس بكمال فإنه من المعلوم أنا إذا عرضنا على العقل الصريح ذاتا لا تقدر أن تتصرف بنفسها وذاتا تتصرف دائما شيئا بعد شيء كانت هذه الذات أكمل من تلك وكان الكمال قدم هذا النوع

وكذلك إذا قدرنا شيئا يتكلم إذا شاء بما شاء وهو لم يزل كذلك وآخر لا يمكنه الكلام إلا بعض الأحيان أو حدث له الكلام بعد أن لم يكن كان الأول أكمل

ونكتة الجواب أن الواحد منها إذا لم يكن وحده كمالا لا يلزم أن [لا] يكون مع سائر النوع كمالا

لكن هذا الجواب إنما يناسب قول من يقول لم يزل متصفا بهذا النوع

والكرامية لا تقول بذلك بل تقول حدث له النوع بعد أن لم يكن لكن الكرامية تقول قولنا فى هذا النوع كقول غيرنا فى الحوادث المنفصلة وهو أن دوام هذا لما كان ممتنعا لامتناع الحوادث فى الأزل لم يلزم أن لا يكون متصفا بصفات الكمال لأن عدم الممتنع ليس بنقص

وتحقيق هذا الجواب الخامس أن يقال قول القائل إذا كان هذا كمالا كان الرب ناقصا قبل اتصافه به

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩١/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩٣/٤

"عدمه ولا وجود تكذيب الرسول أشرف من عدمه ولا وجود الممتنع أشرف من عدمه

وإن أريد وجود الممكن الصالح

قيل فلا نسلم أن ما حدث كان يمكن حدوثه ويصلح حدوثه قبل وقت حدوثه وحينئذ فلا يلزم من كونه وقت وجوده كمالا أن يكون قبل وجوده نقصا

ومدار الدليل على مقدمتين مغلطتين إحداهما أن ما وجد من الكمال كان عدمه قبل ذلك نقصا وهذا فيه تفصيل كما تبين والثانى أن ما لا يكون وحده كمالا يجب نفيه عن الرب مطلقا وهذا فيه تفصيل كما سبق فإنه يقال إن كان الحادث كمالا فعدمه قبل ذلك نقص وإن لم يكن كمالا لم يتصف الرب بما ليس بكمال وكلا المقدمتين فيها من التمويه والإجمال ما قد بين ويحتمل من البسط أكثر من هذا

قال الآمدى الحجة الثانية من جهة المناقضة للخصم والإلزام وذلك من ثمانية أوجه الأول أن [من] مذهب الكرامية أنهم لا يجوزون إطلاق اسم متجدد على الله تعالى فيما لا يزال كما بيناه من قبل فلو قامت بذاته صفات حادثة لاتصف بها وتعدى إليه حكمها كالعلم فإنه إذا قام بمحل وجب اتصافه بكونه عالما

". (١)

"

وأيضا فيقال الكرامية قالوا هذا لكونه عندهم متصفا فى الأزل بصفات الكمال وكون أسمائه كلها الأسماء الحسنى التى تتضمن مدحا له وثناء عليه وكون ذلك الحادث لا يمكن أن يكون أزليا فلا يكون مما يوجب اسما

وحينئذ فيقال إما أن يمكن دوام نوع ذلك الحادث وإما أن لا يمكن فإن أمكن كانوا قد أخطأوا فى نفى دوامه وإن لم يمكن فإما أن يكون تجدد اسم له ممكنا أو لا يكون فإن كان ممكنا أخطأوا فى نفى ذلك الاسم وإن لم يكن ممكنا كانوا مصيبين فبتقدير خطئهم على بعض التقديرات لا يلزم صواب قول منازعيهم

قال الآمدى الوجه الثانى أن الكرامية موافقون على أن القول والإرادة لا يقومان إلا بحى كالسمع والبصر وقد وافقوا على أن الحى إذا خلا عن السمع والبصر لايخلو عن ضده وعند ذلك فإما أن يقولوا بأن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩٦/٤

الله يخلو عن القول الحادث والإرادة الحادثة وعن ضده فلا يجدون إلى الفرق بينه وبين السمع والبصر سبيلا

". (١)

"والمريدية وضدها العام كما لا يخلو عن نفس السمع والبصر وضده العام

فإن قيل منهم من يفرق بين القول والإرادة وبين التسمع والتبصر

فيقال قد قيل إن هذا ليس هو المشهور عنهم وسواء كان هو المشهور أو لم يكن فإنه يقال إن كانت صورة الإلزام كصورة الوفاق لزم خطأ من فرق بين الصورتين منهم وإن كان بينهما فرق مؤثر فى الحكم لزم خطأ المسوى منهم وعلى التقديرين لا يلزم صواب المنازع لهما

وأيضا فإنه يقول إما أن يكون تعاقب الحوادث ممكنا وإما أن يكون ممتنعا فإن كان ممكنا كانوا أخطأوا فى قولهم يخلو عن القول والإرادة وعن ضدهما إذ يمكن تعاقب ذلك عليه دائما وإن كان ممتنعا كان هذا الامتناع هو الفرق بين ذلك وبين السمع والبصر فإنه يمكن اتصافه فى الأزل بالسمع والبصر دون اتصافه بالحادث من القول والإرادة

لكن على هذا لا يلزم تناقضهم فى أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده فإنهم يقولون ليس هو قابلا فى الأزل للاتصاف بالحوادث

لكن يقال لهم هذا فرع إمكان اتصافه بالحوادث فلم قلتم إن ذلك ممكن

". (٢)

"الجواهر عن الأقوال والإرادات والطعوم والروائح والإلوان مع جواز اتصافها بها وقد أحالوا قيام الألوان والطعوم والروائح بذات الله تعالى وجوزوا ذلك في القول والإرادة ولو قيل لهم لم قضيتم بجواز قيام الطعوم والألوان والروائح بذات الله تعالى من غير أن يلزم استحالة التعرى عنها كما فى القول الحادث والإرادة الحادثة لم يجدوا إلى الفرق سبيلا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩٨/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠٠/٤

فيقال ولقائل أن يقول جوابهم فى هذا كجواب الأشعرية والسالمية إذا قيل لهم لم وصفتم الرب بالقول والإرادة ولم تصفوه بالطعم واللون والريح

فإذا قالوا لأن القول والإرادة من الصفات المشروطة بالحياة وهى صفة كمال بخلاف الطعم واللون والريح أو غير هذا من الفرق قالت الكرامية نظير ذلك فالفرق بين هذا وهذا ليس من خصائص مسألة حلول الحوادث فإن نفى ذلك عند من ينفيه واجب سواء قال بحلول الحوادث أو لم يقل وإنما يفترقان فى أن هذا يجوز حدوث ذلك بخلاف الآخر فحاصله أنهم لم ينفوا الطعم واللون والريح لكونه لو قبلها لم يخل منها فإن هذا الأصل عندهم

". (١)

"

وحينئذ فقد يكونون إنما أخطأوا فى الاكتفاء بمجرد القدرة والإرادة القديمة كما يقوله من يقول إن الحوادث لا بد لها من سبب حادث وحينئذ فيلزمهم القول بدوام الحوادث كما هو قول من قاله من السلف وأهل الحديث والكلام والفلسفة

وفى الجملة هذا الإلزام إذا صح يلزم الخطأ فى أحد الموضعين لا يلزم صحة قول المنازع

قال الآمدى الوجه السادس يخص القائلين بحدوث القول وذلك أنهم وافقوا على أن القول مركب من حروف منتظمة والحروف متضادة فإنا كما نعلم استحالة الجمع بين السواد والبياض نعلم استحالة الجمع بين الحروف وأنه يتعذر الجمع بين الكاف والنون من قوله (كن) وقد وافقوا على استحالة تعرى البارى عن الأقوال الحادثة فى ذاته بعد قيامها به وعند ذلك فإما أن يقال باجتماع حروف القول فى ذات البارى تعالى أولا

". (٢)

"يقال باجتماعها فيه فإن قيل باجتماعها فإما أن يقال بتجزى ذات البارى تعالى وقيام كل حرف بجزء منه وإما أن يقال بقيامها بذاته مع اتحاد الذات فإن كان الأول فهو محال لوجهين الأول أنه يلزم منه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠٣/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠٩/٤

التركيب فى ذات الله تعالى وقد أبطلناه فى إبطال القول بالتجسيم الثانى أنه ليس اختصاص بعض الأجزاء ببعض الحروف دون البعض أولى من العكس وإن كان الثانى فيلزم منه اجتماع المتضادات فى شيء واحد وهو محال وإن لم نقل باجتماع حروف القول فى ذاته فيلزم منه مناقضة أصلهم فى أن ما اتصف به الرب تعالى يستحيل عروه عنه بعد اتصافه به والحرف السابق الذى عدم عند وجود اللاحق قد كان صفة للرب وقد زال بعد وجوده له

قلت ولقائل أن يقول هذا غايته أن يستلزم خطأهم فى قولهم إن ما يقوم به من الحوادث لا يخلو منه

". (١)

"ولا ريب أن أكثر الناس يخالفون فى هذا ولا يقولون بدوام الحادث المعين

فمن قال بإثبات الاستواء والنزول وغيرهما من الأفعال القائمة بذاته المتعلقة بمشيئته وقدرته لا يقول إن ذلك يدوم

وكذلك أكثر القائلين بأن الله كلم موسى بنداء بصوت سمعه موسى والنداء بالصوت قائم بذات الله تعالى لايقولون إن ذلك النداء بالصوت قائم بذات الله تعالى لا يقولون إن ذلك النداء بعينه دائم أبدا ونظائره كثيرة

وإذا كان كذلك فيقال إما أن يكون بقاء الحادث الذى هو الحروف والأصوات ممكنا أو ممتنعا

فإن كان ممكنا صح قول الكرامية وإن كان ممتنعا صح قول من ينازعهم فى دوام الحادث ويقول إنه لا يبقى مع اتفاق الجميع على قيام الحوادث به

وحينئذ فعلى التقديرين لا يلزم صحة قول المنازع النافى لقيام الحوادث به

وأيضا فيقال قول القائل إنه يستحيل الجمع بين الحروف هو من موارد النزاع فذهب طوائف إلى إمكان اجتماعها من القائلين بقدم الحروف والقائلين بحدوثها

وهذا قول السالمية وغيرهم من القائلين باجتماعها مع قدمها وقول من قال باجتماعها مع حدوثها كالكرامية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١١٠

". (١)

"فإنه متعدد لكن المحل واتحاده لا ينفى التضاد فإن المثلين متضادان وإن كانا متماثلين فى الحقيقة والمحل فالباء والتاء تتضادان أعظم من تضاد الباء والحاء إذ الحرفان اللذان يتعدد محلهما يمكن اجتماعهما بخلاف ما يتحد محلهما والضدان إنما يمتنع اجتماعهما فى محل واحد لا فى محلين

فإذا قدر أن الحروف لا تكون إلا فى محل واحد كانت بمنزلة معانيها التى تكون لا إلا فى محل واحد وإذا قدر أن لها محلين أمكن اجتماعها كما تجتمع أصوات المتكلمين جميعا

لكن الواحد منا لا يقدر على ذلك لكونه حركة بعض آلاته مستلزما لحركة الآخر وإلا فلو قدر أنا يمكننا تحريك الجميع كالذى ينفخ بيديه فى هذه نفاخة وفى هذه نفاخة أمكن اجتماع الحروف واجتماع الأصوات فى زمن واحد مع تعدد المحل وإنما الذى يظهر امتناعه اجتماع حرفين فى محل واحد فى زمن واحد

ولكن هذا قد يقال فيه إنه بمنزلة معانى الكلام فإن الواحد منا يجد من نفسه أنه لا يمكنه جمع معانى الكلام فى زمن واحد فى قلبه

وإذا كان كذلك فمن قال باجتماع المعانى لزمه ما يلزم من قال

". (٢)

"مختلفة متمايزة وكذلك المأمورات والمنهيات مختلفة أيضا فلا يتصور أن يكون الخبر عما جرى لموسى هو نفس الخبر عما جرى لعيسى ولا الأمر بالصلاة هو نفس الأمر بالزكاة وغيرها ولا أن ما تعلق بزيد هو نفس ما تعلق بعمرو ولا ما سمى خبرا هو عين ما سمى أمرا إذا الأمر طلب والخبر لا طلب فيه بل هو حكم بنسبة مفرد إيجابا أو سلبا فثبت أن الكلام أنواع مختلفة والكلام عام للكل فيكون كالجنس لها

قلنا قد بينا فيما تقدم أن الكلام قضية واحدة ومعلوم واحد قائم بالنفس وأن اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات وهذا النوع من الاختلافات ليس راجعا إلى أخص صفة الكلام بل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١١١/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١١٤/٤

إلى أمر خارج عنه وعلى هذا نقول إنه لو قطع النظر عن التعلقات والمتعلقات الخارجة فلا سبيل إلى توهم اختلاف فى الكلام النفسانى أصلا ولا يلزم منه رفع الكلام فى نفسه وزوال حقيقته

". (١)

"مستمر فى باقى الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة فى أثر ما

قال والحق أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيرى حله ولعسر جوابه فر بعض أصحابنا إلى القول بان كلام الله القائم بذاته خمس صفات مختلفة وهى الأمر والنهى والخبر والاستخبار والنداء

هذا كلامه فيقال قول القائل إن الكلام خمس صفات أو سبع أو تسع أو غير ذلك من العدد لا يزيل ما تقدم من الأمور الموجبة تعدد الكلام

وقد رأيت أنه يلزم من قال باتحاد معنى الكلام اتحاد الصفات كلها ثم رفعها بالكلية وجعلها نفس الذات وهذا يعود إلى قول القائلين بأن الوجود واحد ولا يميزون بين الواحد بالعين والواحد بالنوع وذلك لأنه من جوز على الحقائق المتنوعة أن تكون شيئا واحدا فلا فرق بين هذا وهذا وذلك من جنس من يقول إن العالم هو العلم والعلم هو القدرة

". (٢)

"الصفات تابعة للذات وكون الإرادة مشروطة بالعلم والعلم مشروطا بالحياة

وادعوا أن تقدم الحروف من هذا الباب وهذا الذى يقال له تقدم بالطبع وهو تقدم الشرط على المشروط كتقدم الواحد على الإثنين وجزء المركب على جملته ومثل هذا الترتيب لا يستلزم عدم الثاني عند وجود الأول

فقول هؤلاء إن كان باطلا فكون العلم هو الحياة والحياة هى الإرادة ومعنى القرآن هو معنى التوراة ومعنى آية الكرسى وقل هو الله أحد هو معنى آية الدين وتبت يدا أبى لهب هو باطل أيضا سواء كان مثله فى البطلان أو أخفى بطلانا منه أو أظهر بطلانا منه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١١٦/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١١٩/٤

وحينئذ فيقال هب أن قول السالمية والكرامية باجتماع الحروف محال فقول الكلابية أيضا محال فلا يلزم من بطلان ذاك صحة هذا وقول المعتزلة والفلاسفة أبطل من الكل

وحينئذ فيكون الحق هو القول الآخر وهو أنه لم يزل متكلما بحروف متعاقبة لا مجتمعة وهذا يستلزم قيام الحوادث به فمن قال بهذا لم يكن تناقض الكرامية حجة عليه ولم يلزم من بطلان قولهم بطلان هذا الأصل وإن كان اجتماع الحروف ممكنا بطل أصل الاعتراض

". (١)

"

ومعلوم أن القسمة العقلية أربعة لأن الحروف إما أن يمكن قدم أعيانها حينئذ يلزم إمكان اجتماعها إما أن لا يمكن قدم أعيانها بل قدم أنواعها وإما أن لا يمكن قدم أعيانها ولا أنواعها

وأما القسم الرابع وهو قدم أعيانها لا أنواعها فهذا لا يقوله عاقل وعلى التقديرين فإما أن يمكن اجتماعها وإما أن لا يمكن فهذه خمسة أقسام

وأيضا فإذا أمكن الاجتماع فإما أن يكون بقاؤها ممكنا وإما أن لا يكون فالقول المذكور عن الكرامية يتضمن حدوث أعيانها وأنواعها لكن مع إمكان اجتماعها وبقائها بعد الحدوث وهذا قول من أقوال متعددة

وبإزاء ذلك من يقول يجب حدوثها ويمتنع بقاؤها إما مع إمكان الإجتماع وإما مع عدم إمكان الاجتماع

ومن يقول يجب قدم نوعها لا قدم أعيانها قد يقول بإمكان الاجتماع وقد لا يقول

والناس متنازعون في تكليم الله لعباده هل هو مجرد خلق إدراك لهم من غير تجدد تكليم من جهته أم لا بد من تجدد تكليم من جهته على قولين للمنتسبين إلى السنة وغيرهم من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم

". (٢)

"

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٢٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٢٨

فالأول قول الكلابية والسالمية ومن وافقهم من أصحاب هؤلاء الأئمة القائلين بأن الكلام لا يتعلق بمشيئته وقدرته بل هو بمنزلة الحياة

والثاني قول الأكثرين من أهل الحديث والسنة من أصحاب هؤلاء الأئمة وغيرهم وهو قول أكثر أهل الكلام من المرجئة والشيعة والكرامية والمعتزلة وغيرهم

قالوا ونصوص الكتاب والسنة تدل على هذا القول ولهذا فرق الله بين إيحائه وتكليمه كما ذكر في سورة النساء وسورة الشورى

والأحاديث التي جاءت بأنه يكلم عباده يوم القيامة ويحاسبهم وأنه إذا قضى أمرا في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة على صفوان إلى غير ذلك مما يطول ذكره

وإذا كان كذلك امتنع أن لا يقوم كلام الله به فإنه يلزم أن لا يكون كلامه بل كلام من قام به كما قد قرر في موضعه

والله سبحانه يحاسب الخلق في ساعة واحدة لا يشغله حساب هذا عن حساب هذا وكذلك إذا ناجوه ودعوه أجابهم كما في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين نصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل فإذا قال [العبد] الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي فإذا قال الرحمن الرحيم قال الله أثنى علي عبدي فإذا قال مالك يوم الدين قال مجدني عبدي فإذا

". (١)

"أحدهما أنه يلزم منه التركيب في ذات الله وقد أبطلناه في إبطال لقول بالتجسيم

قلت ولقائل أن يقول قول القائل إما أن يتجزأ ويلزم منه التركيب لفظ مجمل كما قد عرف غير مرة فإن هذا يفهم منه إما جواز الافتراق عليه او أنه كان مفترقا فاجتمع أو ركبه مركب ونحو هذه المعاني التي لا يقولونها

فإن أراد المريد بقوله إما أن يقال بتجزى ذات الباري تعالى هذا المعنى فهم لا يقولون بتجزئة ولكن لا يلزم من رفع هذا امتناع كون الذات واسعة تسع هذا وهذا وهذا وأن كل واحد يقوم حيث لا يقوم الآخر وهذا هو الذي عناه بلفظ التجزي والتركيب

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٢٩

وقوله إنه أبطل هذا في إبطال القول التجسيم فهو يقولون ليس فيما ذكرته في نفي التجسيم حجة على نفي قولهم وذلك أنه قال و المعتمد في نفي التجسيم أن يقال لو كان

". (١)

"الجوهرية وإن كان ممكنا لزم أن لا يكون واجبا لذاته وإن كان لا كالجواهر فهو تسليم للمطلوب

فيقال لا نسلم أنه إذا كان واجبا لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر في وجوب الوجود ولا يلزم أن الاشتراك في الجوهرية يقتضي الاشتراك في جميع الصفات التي تجب لكل منها وتمتنع عليه وتجوز له

وكذلك يقال لا نسلم أنه إذا لم يكن كالجواهر كان تسليما للمطلوب وذلك أنه إذا قيل حي لا كالأحياء وعالم لا كالعلماء وقادر لا كالقادرين لا يلزم من ذلك نفي هذه الصفات ولا إثبات خصائص المخلوقات

فمن قال هو جوهر وفسره إما بالمتحيز وإما بالقائم بذاته وأما بما هو موجود في موضوع لم يسلم أن الجواهر متماثلة بل يقول تنقسم إلى واجب وممكن كما ينقسم الحي والعليم إلى هذا وهذا

". (٢)

"

فإن قال إذا كان متحيزا فالمتحيزات مماثلة له كان هذا مصادرة على المطلوب لأنه نفى كونه جسما بناء على نفي الجوهرونفي الجوهر بناء على نفي المتحيز والمتحيز هو الجسم أو الجوهر والجسم فيكون قد جعل الشيء مقدمة في إثبات نفسه وهذه هي المصادرة

قال الآمدي الوجه الثاني أنه إما أن يكون قابلا للتحيزية أو لا يكون فإن كان الأول لزم أن يكون جسما مركبا وهو محال كما يأتي وإن كان الثاني لزم أن يكون بمنزلة الجوهر الفرد

ولقائل أن يقول إن عنيت بالتحيزية تفرقته بعد الاجتماع أو اجتماعه بعد الإفتراق فلا نسلم أن ما لا يكون كذلك يلزم أن يكون حقيرا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٣٧/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٥٠/٤

وإن عنيت به ما يشار إليه أو يتميز منه شيء عن شيء لم نسلم أن مثل هذا ممتنع بل نقول إن كل موجود قائم بنفسه فإنه كذلك

". (١)

"

قلت ولقائل أن يقول قوله لو كان جوهرا كالجواهر إن عني به أنه لو كان جوهرا مماثلا للجواهر فيما يجب ويجوز ويمتنع لم ينفعه هذا لوجوه

أحدها أن هذا لا يقوله عاقل يتصور ما يقول لما فيه من الجمع بين النقيضين كما تقدم

الثاني أنه إذا كان يقتضي هذا أنه يماثل كل جوهر فيما يجب ويجوز ويمتنع لم يلزم انتفاء مشابهته له من بعض الوجوه فإن نفى التماثل في مجموع هذه الأمور يكون بانتفاء التماثل في واحد من أفرادها فإذا قدر أنه خالف غيره في فرد من أفراد هذه الأمور لم يكن مثله في مجموعها ولكن ذلك لا ينفي مماثلته في فرد آخر وحينئذ فلا يكون قول القائل هو جوهر لا كالجواهر صحيحا ولا يكون النزاع معه في اللفظ بل لا بد أن ينفي عنه مماثلة المخلوقات في كل ما هو من خصائصها

الثالث أنه على هذا التقدير يكون مشابها لها من وجه مخالفا من وجه وليس في كلامه ما يبطل ذلك بل قد صرح في غير هذا الموضع بأن هذا هو الحق

فقال في مسألة حدوث الأجسام لما ذكر حجة القائلين

". (٢)

"إنما هو القسم الأخير ولا يلزم من كون القديم مماثلا للحوادث من وجه أن يكون مماثلا للحادث من جهة كونه حادثا بل لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث وإن تماثلا بأمر آخر وهذا كما أن السواد والبياض مختلفان من وجه دون وجه لاستحالة اختلافهما من كل وجه وإلا لما اشتركا في العرضية واللونية والحدوث واستحالة تماثلهما من كل وجه وإلا كان السواد بياضا ومع ذلك فما لزم من مماثلة السواد للبياض من وجه أن يكون مماثلا له في صفة البياضية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٥١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٦٦

وإن عني به أنه لو كان جوهرا مماثلا في مسمى الجوهرية فهذا مثل أن يقال لو كان حيا مماثلا للأحياء في مسمى الحيية او عالما مماثلا للعلماء في مسمى العالمية أو قادرا مماثلا للقادرين في مسمى القادرية أو موجودا مماثلا للموجودات في مسمى الموجودية وحينئذ فموافقته في ذلك لا تستلزم أن يكون مماثلا لها فيما يجب ويجوز ويمتنع إلا أن تكون الجواهر كلها كذلك

ومعلوم أن من يقول هو جوهرلا يقول إن الجواهر متماثلة بل يقول إنه مخالف لغيره بل جمهور العقلاء يقولون إن

(١) ".

"الرب غير متصف بكونه جوهر امتنع أن يكون متصفا بكونه جسما لأن الجسم مركب من الجواهر ومفتقر إليها ويلزم من انتفاء ما لابد منه في كونه جسما أن لا يكون جسما

قلت هذا الوجه بين الضعف وذلك أنه لو قدر انتفاء كون الشيء جوهرا منفردا لم يلزم أن لا يكون جسما مؤلفا من الجواهر فإن الأجسام جميعها كل ما عنده ليس جوهرا منفردا مع كونها مؤلفة من الجواهر وهو لم يقم دليلا على نفي كونه جوهرا ولا نفى ما يستلزم الجوهر

وهذا كما لو أقام دليلا على أنه ليس بعلم أو قدرة أو كلام أو مشيئة لم يستلزم ذلك أن لا تكون هذه من لوازمه فنفى كون الشيء أمرا من الأمور غير نفى كونه ملزوما لذلك الأمر

وأيضا فيقال أنت لم تقم دليلا على كون الجواهر متماثلة بل صرحت بأنه لا دليل على ذلك فبطل ما ذكرته في نفي الجوهر وأيضا فيقال لفظ الجوهر فيه إجمال وله عدة معان

(٢) ".

"أحدها الجوهر الفرد وعلى هذا فالجسم ليس بجوهر وفي كونه مركبا منه نزاع والثاني المتحيز وعلى هذا فالجسم جوهر ومن نفى الجوهر الفرد قال كل جسم جوهر وكل جوهر جسم ومن أثبته قال الجوهر أعم من الجسم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٦٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٨٣

والثالث الجواهر العقلية عند من يثبت جوهرا ليس بمتحيز كالعقول والنفوس والمادة والصورة فإن هؤلاء المتفلسفة المشائين يدعون أن الجواهر خمسة أقسام وجمهور العقلاء يدفعون هذا ويقولون هذه الأمور التي سميتموها جواهر عقلية إنما وجودها في الأذهان لا في الأعيان

وقد يراد بالجوهرما هو قائم بنفسه فمن كان الجوهر أعم عنده من الجسم فإذا انتفى الأعم انتفى الأخص وكذلك من كان الجوهر عنده مرادفا للجسم وأما من كان الجوهر عنده لا يتناول معنى الجسم مثل أن يقدر أنه لايستعمل لفظ الجوهر إلا في الفرد فهذا لا يلزم من نفى كونه جوهرا نفى كونه جسما إلا بالحجة التي ذكرها وهو أن يقال الجسم مركب من الجواهر فالحجة لا تستقيم إلا على تقدير ثبوت هذا الاصطلاح مع أني لا أعرفه اصطلاحا لأحد مطلقا

". (١)

"اتصف بهذه الصفات فإما أن يكون كل جزء من أجزائه متصفا بجميع الصفات وإما أن يكون المتصف بجملتها بعض الأجزاء وإما أن يكون كل جزء مختصا بصفة وإما أن تقوم كل صفة من هذه الصفات مع اتحادها بجملة الأجزاء فإن كان الأول يلزم منه تعدد الآلهة وأما الثاني فهو ممتنع لأنه لا أولويه لبعض تلك الأجزاء بأن يكون هو المتصف دون الباقي ولأنه يلزم أن يكون الإله هو ذلك الجزء دون غيره لأن حكم العلة لا يتعدى محلها وإن كان الثالث فلا أولوية أيضا وإن كان الرابع فهو محال لما فيه من قيام المتحد بالمتعدد

ولقائل أن يقول الاعتراض على هذا من وجوه الأول قولك لو اتصف بكل واحدة من هذه الصفات فإما أن يكون كل جزء من أجزائه متصفا بجميع هذه الصفات إلى آخره فرع على ثبوت الأجزاء وذلك ممنوع فلم قلت إن كل ما هو جسم فهو مركب من الأجزاء فإن هذا مبنى على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة وهذا ممنوع

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٨٤/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٨٧/٤

"وجمهور العقلاء على خلافه وهولم يثبته هنا بالدليل فيكفي مجرد المنع وبسط ذلك في موضعه وكل من أمعن في معرفة هذا المقام علم أن ما ذكروه من أن الجسم مركب من جواهر منفردة متشابهة عرض لها التركيب أو من مادة وصورة وهما جوهران من أفسد الكلام وإذا كان كذلك أمكن أن يكون كل من الصفات القائمة بجميع المحل شائعة في جميع الموصوف ولا يلزم أن يكون الواحد قام بأجزاء بل القول في الصفة الحالة كالقول في المحل الذى هو الموصوف

الوجة الثاني أن يقال القول في وحدة الصفة وتعددها وانقسامها وعدم انقسامها كالقول في الموصوف وسواء في ذلك الصفات المشروطة بالحياة كالقدرة والحس بل والحياة نفسها أو التي لا تشترط بالحياة كالطعم واللون والريح فإن طعم التفاحة مثلا شائع فيها كلها فإذا بعضت تبعض ولا يقال إنها قام طعم واحد بجملة التفاحة بل إن قيل إن التفاحة أجزاء كثيرة قيل قام بها طعوم كثيرة وإن قيل هي شيء واحد قيل قام بها طعم واحد فإن

". (١)

"قيل فهذا هو التقدير الأول وهو اتصاف كل جزء من هذه الأجزاء بجميع هذه الصفات قيل ليس كذلك أما أولا فلمنع التجزى وأما ثانيا فلأنه لم يقم بكل جزء إلا جزء من الصفة القائمة بالجميع لم تقم جميع الصفة بكل جزء وحينئذ فيبطل التلازم المذكور وهو كون كل جزء إلها فإن الإله سبحانه هو المتصف بأنه بكل شيء عليم وهو على كل شيء قدير أما إذا قدر موصوف قام به جزء من هذه القدرة لا تنقسم هي ولا محلها لم يلزم أن يكون ذلك الجزء قادرا فضلا عن أن يكون ربا إذ القادر لا يجب أن يكون من قام به جزء من القدرة ولا الحى من قام به جزء من الحياة ولا العالم من قام به جزء من العلم فإن قيل كيف يعقل انقسام القدرة والحياة والعلم قيل كما يقعل انقسام محل هذه الصفات فإن الإنسان تقوم حياته بجميع بدنه وكذلك الحس والقدرة تقوم ببدنه وغيرهما من صفاته فكما أن بدنه ينقسم فالقائم ببدنه ينقسم

فإن قيل إذا انقسم لم يبق قدرة ولا علما ولا حياة

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٨٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٨٩

"وإن قيل تقوم الصفة الواحدة بالجملة لزم قيام الواحد بالمتعدد فإذا كان هذا التقسيم واردا على ما يعلم قيام الصفات به ولم ينف قيامها به علم أنها حجة باطلة

الوجة الرابع قوله والرابع محال لأنه يلزم (منه) قيام المتحد بالمتعدد

فيقال لا نسلم التلازم فإن هذا القيام مبناه على أنه حينئذ يقوم الواحد بالمتعدد فإنه فرض قيام علم واحد وقدرة واحدة وحياة واحدة بجملة أجزاء وهذا الأصل فاسد فإن المعلوم من وحدة الصفة الحالية وتعددها هو المعلوم من وحدة المحل وتعدده فالحياة القائمة بجسم حى إذا قيل هي حياة واحدة قيل هو حى واحد وإذا قيل الحى أجزاء متعددة قيل الحياة أجزاء متعددة فالحال ومحله سواء في الاتحاد والتعدد وحينئذ فقولهم إنه قام المتحد بالمتعدد كلام باطل بل ما

". (١)

"لغيره لا جائز أن يقال بالأول وإلا لزم اتصاف كل جسم بها وجوبا لذاته للتساوى في الحقيقة على ما وقع به الفرض وإن كان الثاني فيلزم أن يكون الرب مفتقرا إلى ما يخصصه بصفاته والمحتاج إلى غيره في إفادة صفاته له لا يكون إليها

قلت ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون اتصافه بها واجبا لذاته

قوله يلزم اتصاف كل جسم بها للتساوي في الحقيقة علي ما وقع به الفرض

قيل الذي وقع به الفرض أنه جسم كالأجسام وذلك يقتضى الإشتراك في مسمى الجسمية فلم قلت إن ذلك يستلزم التساوي في الحقيقة فإن هذا مبنى على تماثل الأجسام وهو ممنوع وهو باطل

وإن قيل إنه يقتضي مماثلة كل جسم في حقيقته بحيث يجوز عليه ما يجوز على كل جسم ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ويجب له ما يجب له فهذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقول ولا يعرف هذا قولا لطائفة معروفة وفساده ظاهر لا يحتاج إلى إطناب ولكن لا يلزم من فساده أن

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٩١/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٩٥/٤

"كل جسم فتبين أن كل ما ذكره مغلطة لأنه قال إما أن يقال إنه جسم كالأجسام وإما أن يقال جسم لا كالأجسام فإن قيل بالثاني كان النزاع في اللفظ لا في المعنى فدل ذلك على أن قوله في المعنى موافق لقول من يقول جسم لا كالأجسام ثم جعل القسم الأول هو القول بتماثل الأجسام فكان حقيقة قوله إنه إما أن يقال إنه مماثل للأجسام في حقيقتها بحيث يتصف بما تتصف به من الوجوب والجواز والامتناع وإما إن لا يقال بذلك فمن لم يقل بذلك لم ينازعه في المعنى ومن قال بالأول فقوله باطل

ومعلوم أن أحدا من الطوائف المعروفة وأهل الأقوال المنقولة لم يقل إنه جسم مماثل للأجسام كما ذكر ومعلوم أيضا أن فساد هذا أبين من أن يحتاج إلى ما ذكره من الأدلة فإن فساد هذا معلوم بالأدلة اليقينية لما في ذلك من الجمع بين النقيضين إذ كان كل منهما يلزم أن يكون واجبا بنفسه لا واجبا بنفسه محدثا لا محدثا ممكنا لا ممكنا قديما لا قديما إذ المتماثلان يجب اشتراكهما في هذه الصفات

وإذا كان القول الذي نفاه لم يقله أحد ولم ينازعه فيه أحد والقول الذي ادعى انه موافق لقائله في المعنى لا يخالف فيه قائلة بقي مورد النزاع لم يذكره ولم يقم دليلا على نفيه وهو قول من يقول هو

(١) ".

"يذكر دليلا على نفيه فكيف يكون قد أقام دليلا على نفي قول من يقول هو جسم لا كالأجسام

قال الثالث هو أنه لو كان جسما لكان له بعد وامتداد وذلك إما أن يكون غير متناه أو متناهيا فإن كان غير متناه فإما أن يكون غير متناه من جميع الجهات أو من بعض الجهات دون بعض فإن كان الأول فهو محال لوجهين الأول ما سنبينه من إحالة بعد لا يتناهى والثاني يلزم منه أن لا يوجد جسم غيره أو أن تتداخل الأجسام وهو يخالط القاذورات وهو محال وإن كان الثاني فهو ممتنع أيضا لوجهين الأول ما سنبينه من إحالة بعد لا يتناهي والثاني أنه إما أن يكون اختصاص أحد الطرفين بالنهاية دون الآخر لذاته أو لمخصص من خارج فإن كان الأول فهو محال لعدم الأولوية وإن كان الثاني فيلزم أن يكون الرب مفتقرا في إفادة مقداره إلى موجب ومخصص ولا معنى للبعد غير نفس الأجزاء على

(٢) ".

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٩٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٩٩

"متناه كان قول الثاني أفسد والأول أقرب إلى الصواب وما من مقدمة يدعون بها إفساد قول الأول وفي أقوالهم ما هو أفسد منها

والمناظرة تارة تكون بين الحق والباطل وتارة بين القولين الباطلين لتبيين بطلانهما أو بطلان أحدهما أو كون أحدهما أشد بطلانا من الآخر فإن هذا ينتفع به كثيرا في أقوال أهل الكلام والفلسفة وأمثالهم ممن يقول أحدهم القول الفاسد وينكر على منازعه ما هو أقرب منه إلى الصواب فيبين أن قول منازعه أحق بالصحة إن كان قوله صحيحا وأن قوله أحق بالفساد إن كان قول منازعة فاسدا لتنقطع بذلك حجة الباطل فإن هذا أمر مهم إذ كان المبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسنة بأقوالهم فإن بيان فسادها أحد ركني الحق وأحد المطلوبين فإن هؤلاء لو تركوا نصوص الأنبياء لهدت وكفت ولكن صالوا عليها صول المحاربين لله ولرسوله فإذا دفع صيالهم وبين ضلالهم كان ذلك من أعظم الجهاد في سبيل الله

وقد حكى الأشعرى وغيره عن طوائف أنهم يقولون إنه لا يتناهي وهؤلاء نوعان نوع يقول هو جسم ونوع يقول ليس بجسم فإذا أراد النفاة أن يبطلوا قول هؤلاء لم يمكنهم ذلك فإنهم إذا قالوا يلزم أن يخالط القاذورات والأجسام قالوا كما أثبتم موجودا لا يشار إليه ولا هو داخل ولا هو خارج فنحن نثبت موجودا هو داخل

". " (١)

قوله إن كان غير متناه من جميع الجهات فهو محال لوجوه الأول ما سنبينه من إحالة بعد لا يتناهي

فيقال له أنت قد أبطلت أدلة نفاة ذلك ولم تذكر إلا دليلا هو أضعف من أدلة غيرك فبقيت الدعوى بلا دليل

قوله الثاني أنه يلزم منه نفي الأجسام أو تداخلها ومداخلة القاذورات

فيقال هؤلاء يقولون لا يلزم منه شيء من ذلك بل هو غير متناه مع كونه جسما أو مع كونه غير جسم ويقولون لا يلزم نفي سائر الأجسام ولا مداخلتها فإذا قيل لهم هذا ينفيه العقل قالوا نفى العقل لهذا كنفيه وجوده قائما بنفسه فاعلا للعالم وهو مع ذلك لا حال في العالم ولا بائن من العالم بل نفي العقل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٢٠٦

لهذا أعظم من نفيه لهذا وما قيل من الاعتذار عن ذلك بالفرق بين الوهم والعقل يمكن في هذا بطريق الأولى كما قد بسط في موضعه

فإن هؤلاء ادعوا أن (قول) القائل كل موجودين إما أن يكونا متحايثين أو متباينين أو كل موجودين قائمين بأنفسهما فإما أن يكونا متباينين أو متلاصقين أو كل موجود قائم بنفسه فلا بد أن يكون

". (١)

"بحقيقة من الحقائق ولا صفة من الصفات هو المخصص للعالم كله بما هو عليه من الحقائق والصفات والمقادير وأنه علة تامة موجبة للمعلول مع أن الحوادث من المعلولات ليست أعيانها أزلية ولم يكن فيه ما يوجب تأخر شيء من المعلولات ولا قام به صفة ولا معنى ولا فعل يوجب التخصيص لا بحقيقة دون حقيقة ولا بصفة دون صفة ولا لحادث دو حادث ولا لتأخير ما يتأخر

والعالم يشهد فيه من الحقائق المختلفة والحوادث الحادثة ما يعلم معه بالضرورة أنه لا بد له من مخصص وهم لا يثبتون إلا وجودا مطلقا ليس فيه اختصاص وجودي بوجه من الوجوه فضلا عن أن يكون مقتضيا لتخصيص حقيقة دون حقيقة وصفة دون صفة والحدوث من غير سبب يقتضي الحدوث وهذه الأمور لبسطها موضع آخر

والمقصود أن هؤلاء القائلين بعدم التناهي أو بالتناهي من جانب دون جانب مع كون قولهم فاسدا فنفاة كون الرب على العرش الذين يحتجون على نفي ذلك بنفي الجسم وعلى نفي الجسم بهذه الحجج يلزمهم من التناقض أعظم مما يلزم المثبتين والمقدمات التي

". (٢)

"مفتقر إليه وما افتقر إلى غيره كا ممكنا لا واجبا لذاته وقد قيل إ نه واجب لذاته

قلت ولقائل أن يقول هذا باطل من وجوه أحدها أن الذين قالوا إنه جسم لا يقول أكثرهم إنه مركب من الأجزاء بل ولا يقولون إن كل جسم مركب من الأجزء فالدليل على امتناع ما هو مركب من الأجزاء فقط لا يكون حجة على من قال إنه ليس بمركب وإن كان بناء على أن كل جسم مركب فهذا ممنوع

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢١٢/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢١٧/٤

وإن قيل لا نعنى بالأجزاء أجزاء كانت موجودة بدونه وإنما نعني بها أنه لا بد أن يتميز منه شيء عن شيء

قيل فحينئذ لا يلزم أن يكون ذلك الذي يمكن أن يصير جزءا غير مفتقر إليه إذ هو لابد منه في وجود الجملة وليس موجودا دونها فالجملة لا تستغنى عنه وهو أيضا لا يستغنى عنها فتكون الحجة باطلة

الثاني أن يقال ما تعنى بقولك إنه يكون مفتقرا إلى كل واحد من تلك الأجزاء أتعنى أنه يكون مفعولا للجزء أو معلولا لعلة فاعلة أو تعنى أنه يكون وجوده مشروطا بوجود الجزء

". (١)

"وجوده دون الأجزاء يقتضي أنه لا يوجد بدونها بل لا يوجد إلا وهي موجودة

وكون الشيء لا يوجد إلا مع الشيء لا يقتضى افتقاره إليه بل إنما يكون مفتقرا إليه إذا كان لا يوجد إلا به ألا ترى أن المتضايفين لا يوجد أحدهما دون الآخر ولا يقال إن أحدهما مفتقر إلى الآخر كالبنوة والأبوة بل كلاهما معلول علة منفصلة فمعلولا العلة لا يوجد أحدهما دون الآخر وهما جميعا مفتقران إلى العلة ليس أحدهما مفتقرا إلى الأخر فإذا قدر أنه لا علة لهما لم يكن أحدهما مفتقرا إلى الآخر ولا إلى علة

الوجه السادس أن يقال قولك وكل منهما غير مفتقر إليه خطأ ظاهر فإنه ليس من ضرورة كون المركب متوقفا على كل من أجزائه أن لا يكون شئ من تلك الأجزاء متوقفا عليه وذلك أن المركب إن أريد به نفس الأجزاء المجتمعة كان المعنى أن المجتمع متوقف على المجتمع أو أن كل جزء متوقف على سائر الأجزاء أو على جزء آخر أو على نفسه وأي شيء فرض من ذلك لم يلزم أن يكون أحد الجزأين هو المفتقر دون الآخر وإن قدر أن المركب هو الإجتماع أو الاجتماع مع الأجزاء فغنه إذا قدر أنها متلازمة لم يكن

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٢٠/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٢٨/٤

"الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل وسواء كان اقتضاؤه بالذات لنفسه أو لما هو خارج عنه وهذا كما يقول الفيلسوف في العقل الفعال بأنه موجب بذاته للصور الجوهرية والأنفس الإنسانية وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفا على وجود الهيولى القابلة

فقد يقال إن هذا التقرير ضعيف لوجوه

أحدها أن الكلام فيما هو واجب بنفسه لا فيما هو موجب لغيره أو فاعل له وإذا قدر أن الموجب الفاعل يقف على غيره لم يلزم أن يكون الواجب بنفسه يقف على غيره

الثاني أن الموجب الفاعل لا تقف نفسه على غيره وإنما يقف تأثيره ولا يلزم من توقف تأثيره على غيره توقفه وهذا كما ذكره من التمثيل بالعقل الفعال فإن أحدا لا يقول إن نفسه تتوقف على غيره الذى يقف عليه تأثيره فإذا كان هذا في الموجب فكيف بالواجب

بل هم يقولون إن نفس إيجابه يتوقف على غيره بل وصول الأثر إلى المحل يتوقف على استعداد المحل

". (١)

"واحد من المفردين مغاير للجملة المركبة منهما ولهذا يتصور تعقل كل أحد من الأفراد مع الجهل بالمركب منها والمعلوم غير المجهول وكل ما كان مفتقرا إلى غيره في وجوده كان ممكنا لا واجبا لذاته إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته إلا مالا يفتقر في وجوده إلى غيره وهذه المحالات إنما لزمت من القول بتعدد واجب الوجود لذاته فيكون محالا

قال وربما استروح بعض الأصحاب في إثبات الوحدانية إلى هذا المسلك أيضا وهو ضعيف إذ لقائل أن يقول وإن سلمنا الاتفاق بينهما من وجه والافتراق من وجه وأن ما به الاتفاق هو وجوب الوجود ولكن لم قلتم بالامتناع وما ذكرتموه في الوجه الأول إنما يلزم أن لو كان مسمى وجوب الوجود معنى وجوديا وأما بتقدير أن يكون أمرا سلبيا ومعنى عدميا وهو عدم افتقار الوجود إلى علة خارجة فلا فلم قلتم بكونه أمرا وجوديا

ثم بسط الكلام في كونه عدميا بما ليس هذا موضع الكلام فيه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٤٣/٤

". (١)

"الغزالى أجود من معارضة الآمدى ومن اعتذر عن ذلك بأن الواجب لفظ مشترك لزم بطلان توحيد الفلاسفة بطريق الأولى فإنه لا محذور حينئذ في إثبات أمور متعددة كل منها يقال له واجب الوجود بمعنى غير ما يقال للآخر

فبكل حال يلزم إما لزوم التركيب وإما بطلان توحديهم وأيهما كان لازما لزم الآخر فإنه إذا لزم التركيب بطل توحيدهم وإذا بطل توحيدهم أمكن تعدد الواجب وهذا يبطل امتناع التركيب

ولا ريب أن أصل كلامهم بل وكلام نفاة العلو الصفات مبنى على إبطال التركيب وإثبات بسيط كلى مطلق مثل الكليات وهذا الذى يثبتونه لا يوجد إلا في الأذهان والذى أبطلوه هو لازم لكل الأعيان فأثبتوا ممتنع الوجود في الخارج وأبطلوا واجب الوجود في الخارج

ونحن نبين بطلان ذلك بغير ما ذكره هؤلاء فنقول قول القائل إما أن يقال باتفاقهما من كل وجه أو اختلافهما من كل وجه أو اتفاقها من وجه دون وجه إن أريد به أنهما يتفقان في شيء بعينه موجود في الخارج فليس في الموجودات شيئان ما يتفقان في شيء بعينه موجود في الخارج ولكن يشتبهان من بعض الوجوه مع أن كلا منهما مختص بما قام به نفسه كالبياضين أو الأبيضين المشتبهين مع أنه

". (٢)

"وحينئذ فقوله ما به الاشتراك غير ما به الامتياز

قلنا لم يشتركا في شيء خارجي حتى يحوجهما اشتراكهما فيه إلى الامتياز بل هما ممتازان بانفسهما وإنما تشابها أنو تماثلا في شئ والمتماثلان لا يحوجهما التماثل إلى مميز بين عينيهما بل كل منهما ممتاز عن الآخر بنفسه

وقوله ما به الاشتراك إما وجوب الوجود أو غيره

قلنا كل منهما مختص بوجوب وجوده الذى يخصه كما هو مختص بسائر صفاته التى تخص نفسه وهو أيضا مشابه الآخر في وجوب الوجود فما اشتركا فيه من الكلى لا يقبل الاختصاص وما اختص به كل منهما عن الآخر لا يقبل الاشتراك فضلا عن أن يكون ما اشتركا فيه محتاجا إلى مخصص وما اختص به

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٢٥٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٢٥٣

كل منهما يقارنه فيه مشترك وحينئذ فالاشتراك في وجوب الوجود المشترك والامتياز بوجوب الوجود المختص والاشتراك أيضا في كل مشترك والامتياز بكل مختص

وقوله وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين أحدهما أن المشترك إما أن يتم بدون ما به الافتراق وذلك محال وإلا كان المطلق متحققا في الأعيان من غير مخصص وإن لم يتم إلا بما به الافتراق كان وجوب الوجود ممكنا لافتقاره في تحققه إلى غيره

قلنا إن أريد بالمشترك بينهما المعنى المطلق الكلى فذاك لا يفتقر إلى ما به الامتياز وليس له ثبوت في الأعيان حتى يقال إنه يلزم أن يكون

(١) ".

"المطلق في الأعيان من غير مخصص وإن أريد به ما يقوم بكل منهما من المشترك وهو ما يوجد في الأعيان من الكلى فذاك لا اشتراك فيه في الأعيان فإن كل ما لأحدهما فهو مختص به لا اشتراك فيه وحينئذ فالموجود من الوجوب هو مختص بأحدهما بنفسه لا يفتقر إلى مخصص فلا يكون الوجوب الذى لكل منهما في الخارج مفتقرا إلى مخصص واذا لم يكن ذلك بطل ما احتجوا به على كونه ممكنا وأما المشترك الكلى المطلق من الوجوب فذاك ليس موجودا لهذا ولا لهذا ولا متحققا في الأعيان وحينئذ فلا يلزم أن الكلى يتحقق في الأعيان بلا مخصص

وأيضا فيقال هب أن المشترك لا يتحقق في الأعيان إلا بالمختص فهذا لا يمنع وجوب وجوده إذ الواجب هو مالا فاعل له ليس هو ما لا لازم ولا ملزوم له

وهذا الآمدى ذكر هذا فيما تقدم وبين أن الوجود الواجب لا يمتنع توقفه على القابل وإنما يمتنع توقفه على الفاعل

وبهذا يبطل الوجه الثاني وهو كون الوجود الواجب مركبا مما به

(٢) ".

"محل فهذا حق لكن هذا لا يستلزم كونه مفتقرا إلى فاعل ولا كون المحل مفتقرا إلى فاعل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٥٦/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٥٧/٤

فقوله وإن كان الثاني كان الوجوب ممكنا فالموصوف به أولى مغلطة فإن الإمكان الذى يوصف به الوجوب إنما هو افتقاره إلى محل لا إلى فاعل ومعلوم أنه إذا كانت صفة الموصوف تفتقر إليه لكونه محلا لها لا فاعلا لم يلزم ان يكون الموصوف أولى بأن يكون محلا ولو قدر أن الوجوب يفتقر إلى مميز غير المحل فهو من افتقار الشرط إلى المشروط واللازم إلى الملازم ليس هو من باب افتقار المعلول إلى العلة الفاعلة

ومثل هذا لا يمتنع على وجوب الوجود بل لابد لوجوب الوجود من ذلك إذ وجوب الوجود ليس هو الواجب الوجود بل هو صفة له مع أن الواجب الوجود له لوازم وملزومات وذلك لا يوجب افتقاره إلى المؤثر فالوجوب أولى أن لا يفتقر إلى مؤثر لأجل ما له من اللوازم والملزومات فهذان وجهان غير ما ذكره هو وأمثاله هنا

". (١)

"

الوجه الرابع أن يقال لم لا يجوز ان يكون بعض تلك الأجزاء واجبا وبعضها ممكنا

قوله الموقوف على الممكن أولى بالأمكان

قيل متى إذا كان الجزء الممكن من مقتضيات الجزء الواجب أو بالعكس وهذا كما أن مجموع الوجود بعضه واجب لنفسه وبعضه ممكن والممكن منه من مفعولات الواجب لنفسه ولا يلزم من ذلك أن يكون مجموع الموجودات أولى بالإمكان من الموجودات الممكنة

وهذا الجواب يقوله من يقوله في مواضع أحدها في الذات مع الصفات

فإذا قيل له الذات والصفات مجموع مركب من أجزاء فإما أن تكون واجبة كلها أو بعضها واجب وبعضها ممكن أمكنه أن يقول الذات واجبة والصفات ممكنة بنفسها وهي واجبة بالذات كمايجيب بمثل ذلك طائفة من الناس

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٢٦١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٢٦٢

"

قيل هب أن الأمر كذلك لكن إذا كان الغير من لوازم الجزء الواجب بنفسه كان المجموع من لوازم الجزء الواجب بنفسه وحاصله أن في الأمور المجتمعة ما هو مستلزم لسائرها

وإذا قيل فحينئذ لا يكون الواجب بنفسه إلا ذلك الملزوم

قيل هذا نزاع لفظي فإن الممكنات لا بد لها من فاعل غنى عن الفاعل والدليل دل على هذا وليس فيما ذكرتموه ما ينفى أن تكون ذاته مستلزمة لأمور لازمة له واسمه يتناول الملزوم واللازم جميعا وإن سمى الملزوم واجبا بنفسه واللازم واجبا بغيره كما قاله من قاله في الذات والصفات

فيقول المنازع له فهذه مجموع الأدلة التي ذكرها هو وغيره على نفي كون الواجب بنفسه جسما أو جوهرا قد تبين أنه لا دلالة في شيء منها بل هي على نقيض مطلوبهم أدل منها على المطلوب

وهذا ذكرناه لما أحال عليه قوله إن الحروف إذا قام كل منها بمحل غير (محل) الآخر يلزم التركيب وقد أبطلناه في إبطال التجسيم

ثم قال الوجه الثاني أنه قال ليس اختصاص بعض الأجزاء ببعض الحروف دون البعض أولى من العكس

". (١)

"

وأما حجته المبنية على نفي المقدار اوالشكل وأنه لا بد له من مخصص وكل ما له مخصص فهو محدث فإنه قال المقدمة الأولى وإن كانت مسلمة غير أن الثانية وهي أن كل مفتقر إلى المخصص محدث وما ذكر في تقريرها باطل بما سبق في المسلك الأول

قال وبتقدير تسليم حدوث ما أشير إليه من الصفات فلا يلزم أن تكون الأجسام حادثه لجواز أن تكون هذه الصفات المتعاقبة عليها إلى غير النهاية إلا بالالتفات إلى ما سبق من بيان امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها تنتهى إليه فقد ذكر هنا أنه وإن كان لابد للمختص من مخصص فلا يلزم أن يكون حادثا بل جاز أن يكون قديما في ذاته وصفاته أو قديما في الذات مع تعاقب الصفات المحدثه من المقادير وغيرها عليه إلا إذا قيل ببطلان حوادث لا تتناهى

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٢٦٤

وحينئذ فيقال القديم إما واجب بنفسه وإما واجب بغيره فإن كان واجبا بنفسه بطلت حجته وإن كان واجبا بغيره لزم من كون المعلول مختصا أن تكون علته مختصة أيضا وإلا فبتقدير أن تكون العلة الموجبة وجودا مطلقا لا تختص بشيء من الأشياء كما يقوله من يقول هو وجود مطلق تكون نسبته إلى جميع أجناس الموجودات ومقاديرها وصفاتها نسبة واحدة وحينئذ فلا يخص مقدارا دون مقدار بالاقتضاء والإيجاب إلا أن يقال لا يمكن غير ذلك المقدار

". (١)

"أبى هاشم وغيره من المعتزله ومضمونه أنه في أول أوقات حدوثه ليس متحركا ولا ساكنا

واعترض عليه بتقسيم حاصر فقال إن كانت الحركة عبارة عن الانتقال من حيز إلى حيز والسكون البقاء في حيز بعد حيز فالجسم في أول أوقات حدوثه لا متحرك ولا ساكن وإن لم يكن الأمر كذلك فقد بطل ما ذكره من كون السكون أمرا وجوديا فإنه اعتمد في ذلك على أن السكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز

قال الآمدي فإن قيل الكلام إنما هو في الجسم في الزمان الثاني والجسم في الزمان الثاني لا يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور فهذا قول ظاهر الإحالة فإنه إذا كان الكلام في الجسم إنما هو في الزمان الثاني فوجود الجسم بالزمان الثاني ليس هو حالة الأولية وعند ذلك فلا يلزم أن

". (٢)

"وقد ذكرنا كلام الأمدى على سائر ما ذكره في امتناع كون الحركة أزلية مثل قوله لم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية وما ذكروه من الوجه الأول فإنما يلزم أن لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص أزلية وليس كذلك بل المعنى بكون الحركة أزلية أن أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحد من آحاد الحركات الشخصية حادثة ومسبوقة بالغير وبين كون جملة آحادها أزلية بمعنى أنها متعاقبة إلى غير نهاية إلى آخر كلامه

والمقصود هنا التنبيه على أنه نقض في موضع آخر عامة ما احتج به هنا (فصل)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٢٦٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٢٧٥

ومما ينبغي معرفته في هذا الباب أن القائلين بنفى علو الله على خلقه الذين يستدلون على ذلك أو عليه وعلى غيره بنفى التجسيم (فإنهم) ينقضون الحجج التى يحتجون بها فتارة ينقض أحدهم الحجج التى يحتج (كما ذكرناه) عن الرازى والأمدى

". (١)

"وما لا طريق إليه لا يجوز إثباته فكان مضمون كلامه نفي الشيء لانتفاء دليله وهذا في غاية الفساد فإن الدليل لا ينعكس ولا يلزم متى انتفى الدليل على الشيء انتفاؤه في نفس الأمر بل النافي عليه الدليل على نفي ما نفاه] كما على المثبت الدليل على ثبوت ما أثبته ومن ليس عنده دليل على النفي والإثبات فعليه أن لا ينفى ولا يثبت فغاية ما عنده التوقف في نفي ذلك وإثباته يبين ذلك أنه ذكر في حجة أهل الإثبات أن الواحد منا عالم لمعنى لا يكون عالما إلا به فوجب مثل ذلك للباري سبحانه وتعالى

قال والجواب يقال لهم ولم وجب أن يكون حكم الباري حكمنا في ذلك أو ليس الواحد منا عالما بقلب وبعلم محدث وليس كذلك الباري سبحانه وتعالى فما أنكرتم أن يكون الواحد منا عالما لمعنى ويكون الباري عالما لذاته على أن الواحد منا عالم لا لمعنى وإن لم يكن ذلك مذهب أصحاب أبي هاشم وقد فرق أصحاب أبي هاشم بين الواحد منا وبين الباري تعالى في ذلك فقالوا الواحد منا علم مع جواز أن لا يعلم فلم يجز أن يكون عالما إلا لمعنى

". (٢)

"فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر وإما أن يكون ما تختلف فيه لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف فيه وهذا غير منكر وإما أن يكون ما تختلف فيه عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا أيضا غير منكر

قال الشارحون لكلامه كل شيئين فلا بد أن يكونا متخالفين في هويتهما وتشخصهما لأن تشخص هذا لو كان حاصلا لذاك لكان هذا ذاك لاغيره والأشياء قد تكون متوافقة في شئ من المقومات كالأشخاص

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٧٧/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤٤/٥

الداخلة تحت نوع واحد والأنواع الداخلة تحت جنس وقد لا تكون متوافقة في شئ من المقومات كالأجناس العالية فإنها لا تكون متوافقة في شيء من المقومات وإن كانت ربما توافقت في شيء من الصفات العرضية

وإذا كان كذلك فإذا اتفقت في أمر مقوم لها كان ما به الاختلاف مغايرا لما به الاشتراك لا محالة فتكون هوية كل واحد منهما مركبة مما به شارك الآخر ومما به امتاز عن الآخر وعند ذلك فإما أن يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف أو بالعكس أو يكون ما به الاشتراك غارضا لما به الاختلاف أو بالعكس

فأما الأول فهو غير منكر كفصول الأنواع الداخلة تحت جنس فإن طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع تلك الفصول وكالوجود

." (١)

"الشركة فيه فيكون كليا في التصور والذهن فإذا وجد فلا يوجد إلا معينا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه

فمن أراد بقوله الكلى يوجد في الأعيان ما يراد بوجود الصور الذهنية في الخارج مثل قول القائل ما كان في نفسي فقد حصل ولله الحمد وما كان في نفسي فقد فعله زيد ونحو ذلك فإن أول الفكرة آخر العمل والإنسان يتصور في نفسه أشياء ثم يفعل ما تصوره ولا يريد بذلك أن نفس الصورة الذهنية التي تصورها وقصدها وجدت في الخارج بعينها ولكن وجد في الخارج ما هو مطابق لها موافق لها

وقد يقال إن هذا هو هذا كما يقال للمكتوب إنه الملفوظ وللملفوظ إنه المعلوم وللمعلوم إنه الموجود فإن الأشياء لها وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في اللسان ووجود في البيان وجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي فإذا كتب اسم زيد وقيل إن هذا هو زيد لم يرد بذلك أن الخط هو الصوت ولا أن الصوت هو العلم ولا أن العلم هو الشخص المعين بل الناس يعلمون أن القائل إذا قال هذا هو زيد فالمراد هذا المكتوب اسمه زيد ونظائر هذا كثيرة

فإذا قيل إن الكلى وجد في الخارج بهذا الاعتبار فهو صحيح لأن الكلى يتصوره الذهن مطلقا غير مشروط بشرط فيوجد في الخارج ما يطابقه بمعنى أنه يصدق عليه المطلق الذي لا يشترط فيه شرط إذا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٨٨

قيل هذا حيوان هذا إنسان لكن إذا صدق عليه المطلق لا بشرط لم يلزم أن يكون قد وجد المطلق مطلقا لا بشرط فإن صدقه عليه

". (١)

"يقتضي أن يكون صفة له ومحمولا عليه وهذا عين التقييد والتخصيص

وهذا كما إذا قلنا هذا حيوان هذا جسم لم يلزم من ذلك أن يكون قد وجد حيوان مطلق فضلا عن أن يكون إنسانا أو فرسا أو نحو ذلك من الأنواع أو جسم معين مجرد عن أن يكون معينا من الأجسام المعينة

وقول القائل المطلق لا بشرط ينفي اشتراط الإطلاق فإن ذلك هو المطلق بشرط الإطلاق وذاك ليس بموجود في الخارج بلا نزاع من هؤلاء المنطقيين أتباع أرسطو فإن المنطق اليوناني يضاف إليه ولهذا لا يذكرون فيه نزاعا وإنما يثبته في الخارج أصحاب أفلاطون وإذا لم يكن الإطلاق شرطا فيه لم يمتنع اقتران القيد به فيكون وجوده مقيدا وإذا كان وجوده مقيدا امتنع أن يكون مطلقا فإن الإطلاق ينافي التقييد

وإن قلت المقيد يدخل في المطلق بلا شرط

قلت وإذا دخل فيه كان هو إياه في الذات مغايرا له في الصفات

كما إذا قلت الناطق حيوان لم يكن هناك جوهران أحدهما مطلق والآخر مقيد

وهذا أمر يشهد به الحس ولا ينازع فيه من تصوره فليس في الموجودات المعينة إلا صفاتها المعينة القائمة بها وكل ذلك مشخص

". (٢)

"لطبائع هذه الفصول كما هو لازم لهذه الأنواع فإذا أخذت عين اللازم والملزوم في الخارج كان التلازم من الطرفين يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ومن انتفائه انتفاؤه فلا يقال [إن أحدهما أعم من الآخر ولا أخص

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٩١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٩٢

وإذا قيل] إنهما يشتركان في الحيوانية وكل منهما متميز عن الآخر بالناطقية والصاهلية فكل من هذه الموجودات متميز عن غيره بحيوانيته كما هو متميز بناطقيته وصاهليته ونوع الناطقية لا يميز [معينا عن معين] وإنما يميز نوعا عن نوع والأنواع إنما هي في الأذهان لا في الأعيان فإن الحيوان إذا لزم الناطق والصاهل فنفس الحيوان الذي يقال إنه في الصاهل ليس هو نفس الحيوان الذي في الناطق ولكن يشابهه بل الحيوان هو نفس الصاهل ونفس الناطق ليس الحيوان فيه

وهم قد يقولون إن في الناطق والصاهل حيوانا وهذا غلط فإن الحيوان هو الموصوف بأنه صاهل وأنه ناطق وليس في [الجوهر] المعين جوهر آخر لا مطلقا ولا معينا بل هو جوهر واحد موصوف بهذا وبهذا بل وهذا الصاهل المعين هو حيوان وليس هو هذا الصاهل المعين الذي هو حيوان فضلا عن أن يكون هذا الناطق المعين

." (١)

"

ولو قيل إن هذا الصاهل المعين فيه حيوان فليس الحيوان الذي فيه هو الحيوان الذي فيه الصاهل المعين فكيف بما في الناطق وأمثاله

وإذا أراد أن الطبيعة العامة أو المطلقة أو الكلية [لازمة] لهذه الطبائع الخاصة فالمعنى الصحيح أن هذا المعنى الذي يوجد في الذهن [عاما] مطلقا كليا والذي يوجد أعيانه في الخارج أكثر من أعيان الطبيعة [الخاصة] هو لازم للطبيعة الخاصة فحيث كان ناطق أو صاهل كان هناك [ما] هو حيوان وليس إذا كان حيوان يلزم أن يكون هناك ناطق أو صاهل

وهنا كلام ليس هذا موضعه وهو أن الحيوانية التي للإنسان مثلا هي مماثلة للتي للفرس مخالفة لها فهؤلاء يقولون هي مماثلة والمختلفات يلزمها أمور متماثلة وغيرهم يقولون بل لوازم المختلفات مختلفة وليست الحيوانية التي في هذا النوع مثل الحيوانية التي في النوع الآخر

وهذا نظير اختلافهم في الحكم الواحد بالنوع هل يجوز تعليله بعلتين مختلفتين

فمن قال بالأول جوز ذلك

ومن قال بالثاني منع ذلك وقال اختلاف العلل يقتضي

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٩٧

". (١)

"الأول الذي هو بمعنى الامتياز فإذا كان كل من البياضين ممتازا عن الآخر ببياضه الذي يخصه فهو ممتاز عنه أيضا بلونيته [وعرضيته] التي تخصه وكذلك الإنسانان فما امتاز به كل منهما عن الآخر لازم للمشترك الموجود معه فإن وجود المشترك المعين بدون المعين ممتنع وأما المشترك الكلي الذي في الذهن فذاك ليس بلازم ولا ملزوم إذ يمكن تقدير حيوان ولون مجردا في الذهن ليس له لازم ولا ملزوم وأما الحيوان الموجود في الخارج فهو حيوان معين يلزمه معين إما إنسان معين وإما فرس معين وإما نحو ذلك وهذا المعين حاصل مع هذا المعين [أبدا] ولكن ليس لازما لحيوان آخر فإذا عدم هذا الإنسان المعين عدم هذا الحيوان المعين فإذا وجد حيوان آخر لم يكن هو المستلزم لهذا المعين فالحاصل أن كل موجود في الخارج بعينه فجميع صفاته اللازمة متلازمة يلزم من وجود إنسانيته وجود حيوانيته ويلزم من وجود حيوانيته وجود إنس انيته

وأما المقدمة الثانية فإنه قال قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود أو بسبب

". (٢)

"التعين الخاص لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره لأنه يكون وجوب الوجود يستلزم التعين الخاص فلا يوجد الملزوم بدون لازمه فلا يتحقق الوجوب إلا في ذلك المعين وهو المطلوب وإن لم يكن ذلك التعين لأجل وجوب الوجود فهو معلول وكون واجب الوجود معلولا ممتنع وهذا يعم الأقسام الأربعة لأنه حينئذ يكون المتعين علة غير وجوب الوجود كما ذكر بعد هذا أن الأشياء التي لها حد نوعي إنما تتعدد لعلل وتتعين بعلل أخرى إلا أن يكون من حق نوعها أن توجد شخصا واحدا وإذا كان للتعين علة غير وجوب الوجود فهو معلول كما أن تعين الإنسان معلول لغير الإنسانية ثم بين أنه يكون معلولا على التقديرات الأربعة فقال إن كان وجوب الوجود المشترك لازما للتعين أي لهذا التعين وهذا التعين الذي في الواجبين

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩٨/٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠١/٥

كما تلزم الإنسانية لهذا الإنسان وهذا الإنسان كان الوجود الواجب لازما أو صفة لماهية غيره وقد قال إن هذا محال في ا لمقدمة الثانية وإن كان عارضا فهو أولى وإن كان معروضا فقد بين بطلانه وباقي أقسامه وهو كون التعين المتعدد لازما للمشترك فهو ممتنع في جميع المواد كما يمتنع أن يكون تعين الإنسان لازما للإنسانية لا يلزم أنه حيث وجد المشترك وجد المعين وهذا محال

وإذا عرف أن هذا مقصوده فاعلم أن هذه الحجة يصوغها بعبارات متنوعة والمعنى واحد كما صاغها الآمدي في دقائق الحقائق في

". (١)

"لا فإن الرازي ذكر أن الأمر بالماهية الكلية لا يكون أمرا بشيء من جزئياتها وهذا صحيح لكن لا يلزم إذا لم يكن أمرا بشيء من المعينات أن لا يكون فاعل المعين ممتثلا بل الأمر بجميع الأفعال كالأمر بالصلاة والزكاة والصوم والحج والعتق وإعطاء الفقراء فإنه أمر بشيء مطلق ومع هذا فإذا أعتق رقبة مما أمر به أجزأه ولو صام شهرين متتابعين في أول العام أو أوسطه أجزأه بخلاف آخره فإن فيه نزاعا لتخلل الفطر الواجب ومثل هذا كثير

وزعم الآمدي أن الأمر لا يكون بالماهية الكلية بل لا يكون إلا أمرا بالجزئيات وهذا صحيح باعتبار دون اعتبار فإذا أريد به أنه لا يمكنه فعل المطلق إلا معينا فيكون مأمورا بأحد الجزئيات لا بعينه بطريق اللزوم كان صحيحا وأما إن أريد أنه لم يؤمر إلا بمعين لا بمطلق فليس بصحيح

قال الآمدي إذا أمر بفعل من الأفعال مطلقا غير مقيد في اللفظ بقيد خاص قال بعض أصحابنا الأمر إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ولا تعلق له بشيء من جزئياتها وذلك كالأمر بالبيع فإنه لا يكون أمرا بالبيع بالغبن الفاحش ولا ثمن المثل إذ هما متفقان في مسمى البيع ومختلفان بصفتهما والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك وهو غير مستلزم لما يخصص به كل واحد من الأمرين فلا يكون

". (٢)

"

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠٨/٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٢١/٥

فهذا قول جماهير أهل الإيمان بالرسل وسلف الأمة وأئمتها فإنهم متفقون على أن الله يرى في الآخرة عيانا كما يرى الشمس والقمر وأنه لا يلزم من تعذر رؤية الشيء في حال تعذر رؤيته في حال أخرى بل قد يرى الشيء في حال دون حال كما أن الأنبياء يرون ما [لا] يراه غيرهم من الملائكة وغيرها بل والجن يراهم كثير من الناس

وإن ادعى أن من الموجودات القائمة بأنفسها ما لا يمكن أن يعرف بالإحساس في حال من الأحوال فهذا قول باطل ولا دليل له عليه وهذا قول الجهمية الذين ينكرون رؤية الله تعالى

وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على بطلان قولهم وفساد قولهم يعلم بالعقل الصريح كما يعلم بالنقل الصحيح وهؤلاء في نفس الأمر من أجهل الناس وأضلهم وإن كانوا عند أنفسهم من أعقل الناس وأعرفهم فهم كما قال تعالى ﴿ الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه ﴾

وكما قال تعالى ﴿ وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ﴾

وقوله ﴿ فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤون ﴾

". (١)

"

وهذا ثابت في كل شيئين اتفقا في شيء وافترقا في شيء ولا حيلة لهم فيه وذلك أن كون الشيء لازما للآخر أعم من كونه علة أو معلولا أولا علة ولا معلولا فليس كل لازم معلولا فإذا كان كل من الوجوبين لازما لمعينه لم يجب أن يكون الواجب معلولا ولا يكون الملزوم علة

وبهذا يتبين فساد مقدمته الثانية التي قال فيها يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وأن تكون الصفة سببا لصفة أخرى ولكن لا يجوز أن يكون الوجود بسبب ماهيته التي ليست من الوجود أو بسبب صفة أخرى لأن السبب يتقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٣٢/٥

فإنه يقال له لفظ السبب قد تعني به العلة الموجبة وقد تعنى به الشرط فإن عنيت به الأول لم يجعل الوجود مسببا عن غيره لئلا يلزم تقدم غير الوجود الواجب عليه

وإن عنيت بالسبب الشرط فالشرط لا يجب تقدمه على مشروط بل يجوز مقارنته للمشروط فالأمور المتلازمة كالمتضايفات كل منها لا يوجد إلا مع الآخر فوجوده مشروط به من غير تقدم أحدهما على الآخر

وكذلك أنتم تقولون إن المادة مع الصورة كل منهما شرط في

". (١)

"تعالى في كتابه بنفي تساوي بعض الأجسام وتماثلها كما أخبر بنفي ذلك عن بعض الأعراض فقال الله تعالى ﴿ وما يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوي الأحياء ولا الأموات ﴾

وقال تعالى ﴿ هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾

وقال تعالى ﴿ ليسوا سواء ﴾

وقال تعالى ﴿ لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة ﴾ وقال تعالى ﴿ وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم ﴾ فنفى أن يكون بعض الأجسام مثلا أو مساويا لغيره

وإذا قيل إن الأجسام اختلفت بما عرض لها من الأعراض

قيل من الأعراض ما يكون لازما لنوع الجسم أو للجسم المعين كما يلزم الحيوان أنه حساس متحرك بالإرادة ويلزم الإنسان أنه ناطق وكما يلزم الإنسان المعين ما يخصه من إحساسه وقوة تحركه بالإرادة ونطقه وغير ذلك من الأمور المعينة التي لا يشركه في عينها غيره فهذا لا يجوز أن يكون عارضا له إذ هو لازم له

وما يعقل جسم مجرد عن جميع هذه الصفات عرضت له بعد

". (٢)

"

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/١٥١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٥/١٩٤

ومع هذا فالجزم ينفي كل معقول جزم بلا علم بخلاف المؤمن بجميع ما أخبر الله به الذي يجزم بأنه ليس في المعقول ما يناقض منصوص الرسول فإن هذا قد علم ذلك علما يقينا عاما مطلقا

وإذا قال الذي يقر ببعض النصوص دون بعض المضاهي لمن آمن ببعض الكتاب دون بعض الذي نفيته يحيله العقل والذي أقررته لا يحيله العقل بل هو ممكن في العقل

قيل له أتعني بقولك لا يحيله العقل وهو ممكن في العقل الإمكان الذهني أو الخارجي

فإن عنيت الإمكان الذهني بمعنى أنه لم يقم دليل عقلي يحيله فهذا لا ينفي أن يكون في نفس الأمر ما يحيله ولم تعلمه

وإن عنيت به الإمكان الخارجي وهو أنك علمت بعقلك أنه يمكن ذلك في الخارج فهذا لا يتأتى لك في كثير من الأخبار

وهؤلاء الذين يدعون أنهم يقررون إمكان ذلك بالعقل يقول أحدهم هذا لو فرضناه لم يلزم منه محال كما يقول ذلك الآمدي ونحوه أو يقول هذا لا يفضي إلى قلب الأجناس ولا تجوير الرب ولا كذا ولا كذا فيعددون أنواعا محصورة من الممتناعات

ومعلوم أن نفي محالات معدودة لا يستلزم نفي كل محال

وقول القائل لو فرضناه لم يلزم منه محال إن أراد به لآ أعلم أنه يلزم منه محال لم ينفعه

". (١)

"

وإن قال أعلم أنه لا يلزم منه محال فهو لم يذكر دليلا على هذا العلم فما الدليل على أنه علم أنه لا يلزم منه محال

فتبين أن من جوز على خبر الله أو خبر رسوله أن يناقضه شيء من المعقول الصريح لم يمكنه أن يصدق بعامة ما أخبر الله به ورسوله من الغيب لا سيما والأمور الغائبة ليس للمخبرين بها خبرة يمكنهم أن يعلموا بعقولهم ثبوت ما أخبر به أو انتفاء جميع ما تتخيله النفوس من المعارضات له

بل إذا كانت الأمور المشاهدة الحسية وما يبني عليها من العلوم العقلية قد وقع فيها شبهات كثيرة عقلية تعارض ما علم بالحس أو العقل وكثير من هذه الشبه السوفسطائية يعسر على كثير من الناس أو

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٥٣

أكثرهم حلها وبيان وجه فسادها وإنما يعتصمون في ردها بأن هذا قدح فيما علم بالحس أو الضرورة فلا يستحق الجواب فيكون جوابهم عنها أنها معارضة للأمر المعلوم الذي لا ريب فيه فيعلم أنها باطلة من حيث الجملة وإن لم يذكر بطلانها على وجه التفصيل

ولو قال قائل هذه الأمور المعلومة لا تثبت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية لم يثبت لأحد علم بشيء من الأشياء إذ لا نهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية

فهكذا تصديق خبر الله ورسوله قد علم علما يقينيا أنه صدق

". (١)

"

فإن هذا التلازم يستلزم أربع نتائج فيلزم من ثبوت هذا اللازم ثبوت هذا ومن نفيه نفيه ومن ثبوت الملازم الآخر ثبوت ذلك ومن نفيه نفيه

وهذا هو الذي يسميه المنطقيون الشرطي المتصل ويقولون استثناء عين المقدم ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم فإذا كان التلازم من الجانبين كان استثناء عين كل من المتلازمين ينتج عين الآخر واستثناء نقيض كل منهما ينتج نقيض الآخر

وبيان ذلك هاهنا أنه إذا كان العقل هو الأصل الذي به عرف صحة الشرع كما قد ذكروا هم ذلك وقد تقدم أنه ليس المراد بكونه أصلا له أنه أصل في ثبوته في نفسه وصدقه في ذاته بل هو أصل في علمنا به أي دليل لنا على صحته

فإذا كان كذلك فمن المعلوم أن الدليل يجب طرده وهو ملزوم للمدلول عليه فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه ولا يجب عكسه فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه

وهذا كالمخلوقات فإنها آية للخالق فيلزم من ثبوتها ثبوت الخالق ولا يلزم من وجود الخالق وجودها

". (٢)

"

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٥٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٦٩

وكذلك الآيات الدالات على نبوة النبي وكذلك كثير من الأخبار والأقيسة الدالة على بعض الأحكام يلزم من ثبوتها ثبوت الحكم ولا يلزم من عدمها عدمه إذ قد يكون الحكم معلوما بدليل آخر اللهم إلا أن يكون الدليل لازما للمدلول عليه فيلزم من عدم اللازم عدم الملزوم وإذا كان لازما له أمكن أن يكون مدلولا له إذ المتلازمان يمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر مثل الحكم الشرعي الذي لا يثبت إلا بدليل شرعي فإنه يلزم من عدم دليله عدمه

وكذلك ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله إذا لم ينقل لزم من عدم نقله عدمه ونقله دليل عليه وإذا كان من المعقول ما هو دليل على صحة الشرع لزم من ثبوت ذلك المعقول ثبوت الشرع ولم يلزم من ثبوت الشرع ثبوته في نفس الأمر

لكن نحن إذا لم يكن لنا طريق إلى العلم بصحة الشرع إلا ذلك العقل لزم من علمنا بالشرع علمنا بدليله العقلي الدال عليه ولزم من علمنا بذلك الدليل العقلي علمنا به فإن العلم بالدليل يستلزم العلم بالمدلول عليه

وهذا هو معنى كون النظر يفيد العلم وهذا التلازم فيه قولان قيل إنه بطريق العادة التي يمكن خرقها وقيل بطريق اللزوم الذاتي الذي لا يمكن انفصاله كاستلزام العلم للحياة والصفة لموصوف ما وكاستلزام جنس العرض لجنس الجوهر لامتناع ثبوت صفة وعرض بدون موصوف وجوهر

والمقصود هنا أنه إذا كان صحة الشرع لا تعلم إلا بدليل عقلي فإنه

". (١)

"يلزم من علمنا بصحة الشرع علمنا بالدليل العقلي الدال عليه ويلزم من علمنا بذلك الدليل العقلي علمنا بصحة الشرع

وهكذا الأمر في كل ما لا يعلم إلا بالدليل ويلزم أيضا من ثبوت ذلك الدليل المعقول في نفس الأمر ثبوت الشرع ولا يلزم من ثبوت الشرع ثبوت ذلك الدليل

وإذا كان العلم بصحة الشرع لازما للعلم بالمعقول الدال عليه وملزوما له ولازما لثبوت ذلك المعقول في نفس الأمر كما أن ثبوت ذلك المعقول في نفس الأمر مستلزم لثبوت الشرع في نفس الأمر فمن الممتنع

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٧٠

تناقض اللازم والملزوم فضلا عن تعارض المتلازمين فإن المتعارضين هما المتنافيان اللذان يلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر كالضدين والنقيضين

والمتلازمان يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت الآخر ومن انتفائه انتفاؤه فكيف يمكن أن يكون المتلازمان متعارضين متنافيين متناقضين أو متضادين

ولفظ التنافي والتضاد والتناقض والتعارض ألفاظ متقاربة في أصل اللغة وإن كانت تختلف فيها الاصطلاحات فكل مضاد فهو مستلزم للتناقض اللغوي

ولهذا يسمى أهل اللغة أحد الضدين نقيض الآخر وكل تعارض فهو

". (١)

"مستلزم للتناقض اللغوي لأن أحد الضدين ينقض الآخر أي يلزم من ثبوته عدم الآخر كما يلزم من ثبوت السواد انتفاء البياض

والنقيضان في اصطلاح كثير من أهل النظر هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان لا يجتمعان لكن قد يرتفعان

وفي اصطلاح آخرين منهم هما النفي والإثبات فقط كقولك إما أن يكون وإما أن لا يكون

ولهذا يقولون التناقض اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى فالتناقض في عرف أولئك أعم منه في عرف هؤلاء فان ما لا يجتمعان ولا يرتفعان قد يكونان ثبوتيين وقد يكونان عدميين وقد يكونان ثبوتا وانتفاء ولو كان أحدهما وجودا والآخر عدما فقد يعبر عنهما بصيغة الإثبات التي لا تدل بنفسها على التناقض الخاص كما إذا قيل للموجود إما أن يكون قائما بنفسه وإما أن يكون قائما بغيره وإما أن يكون واجبا بنفسه وإما أن يكون ممكنا بنفسه وإما أن يكون قديما وإما أن يكون محدثا ونحو ذلك فمن المعلوم أن تقسيم الموجود إلى قائم بنفسه وغيره وواجب وممكن وقديم ومحدث تقسيم حاصر كتقسيم المعلوم إلى الثابت والمنفي

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٧١/٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٧٢/٥

"

وإذا تبين أن الدليل العقلي الذي به يعلم صحة الشرع مستلزم للعلم بصحة الشرع ومستلزم لثبوت الشرع في نفس الأمر وعلمنا الشرع يستلزم العلم بالدليل العقلي الذي قيل إنه أصل للشرع وإن العلم بصحة الشرع موقوف عليه وليس ثبوت الشرع في نفسه مستلزما لثبوت ذلك الدليل العقلي في نفس الأمر علم أن ثبوت الشرع في نفس الأمر أقوى من ثبوت دليله العقلي في نفس الأمر وأن ثبوت الشرع في علمنا أقوى من ثبوت دليله العقلي إن قيل إنه ممكن أن تعلم صحته بغير ذلك الدليل وإلا كان العلم بهذا والعلم بهذا متلازمين

وإذا كان كذلك كان القدح في الشرع قدحا في دليله العقلي الدال على صحته بخلاف العكس فكان القدح في الشرع قدحا في هذا العقل وليس القدح في هذا العقل مستلزما للقدح في الشرع مطلقا وأما ما سوى المعقول الدال على صحة الشرع فذلك لا يلزم من بطلانه بطلان الشرع كما لا يلزم من صحته صحة الشرع

فتبين أنه ليس في المعقولات ما يجب تقديمه على الشرع لكونه أصلا للشرع لأن المقدم عليه ان لم يكن هو المعقول الدال عليه فليس هو أصلا له فلا يجب تقديمه عليه بهذا الاعتبار وان كان هو المعقول الدال عليه امتنع أن يكون صحيحا مع بطلان الشرع لأن صحته مستلزمة لصحة الشرع وإلا لم يكن دليلا عليه

وثبوت الملزوم بدون اللازم محال فمن قدم العقل على الشرع فقد

". (١)

"

وأيضا فلو قدر أنه ناقض دليلا خاصا عقليا يدل على صحته فالأدلة العقلية الدالة على صحة الشرع متنوعة متعددة فلا يلزم من بطلان واحد منها بطلان غيره بخلاف الشرع المدلول عليه فانه إذا قدر بطلانه لزم بطلان جميع ما يدل عليه من المعقولات

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٧٥

وأيضا فإن هؤلاء المعارضين للشرع بالعقل هم يدعون في معقولات معينة أنهم عرفوا بها الشرع كدعوى الجهمية و المعتزلة ومن وافقهم أن الشرع إنما تعلم صحته بالدليل الدال على حدوث الأجسام المبني على أن الأجسام مستلزمة للأعراض والأعراض حادثة لامتناع حوادث لا أول لها

وهذا الدليل يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن العلم بصدق الرسول ليس موقوفا عليه لأن الذين آمنوا بالله ورسوله وشهد لهم القرآن بالايمان من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم باحسان لم يستدلوا على صدق الرسول بهذا الدليل

وحينئذ فلو قدر أن هذا الدليل صحيح لم يلزم من عدم الاستدلال به بطلان الإيمان بالرسول بل يمكن الاستدلال على صدق الرسول بالأدلة الأخرى كالأدلة التي استدل بها السلف وجماهير الأمة

وحينئذ فإذا قدر أن هذا المعقول المعين مناقض لخبر الرسول لم يلزم من تقديم خبر الرسول عليه القدح في أصل السمع الذي لا يعلم إلا به فكيف إذا كان هذا الدليل باطلا

". (١)

"

فإنه حينئذ لا يجوز أن يعتمد عليه في إثبات شيء ولا نفيه فثبت أنه على كل تقدير لا يجب تقديمه على الشرع

ومن زعم من أهل الكلام أنه لا طريق إلى معرفة الصانع وصدق رسوله إلا هذا فإنه من أجهل الناس شرعا وعقلا

وأما الشرع فقد علم أن السابقين الأولين لم يستدلوا به وأما العقل فإن قول القائل إنه لا دليل إلا هذا قضية كلية سالبة وشهادة على النفي العام وأنه ليس لأحد من بني آدم علم يعلم به صدق الرسول إلا هذا وهذا مما لم يقيموا عليه دليلا بل لا يمكن أحد العلم بهذا النفي لو كان حقا فكيف إذا كان باطلا

وكذلك جميع ما يعارضون به الشرع من العقليات فإنها لا تخلو من أمرين إن كانت صحيحة فلم (تصح) الدلالة في ذلك المسلك العقلي ولا يلزم من بطلانه بطلان دليل الشرع إذا كان للشرع أدلة عقلية تدل عليه غير ذلك المعين العقلي وان كانت باطلة فهي من العقليات الباطلة وليست أصلا للشرع فيجب أن يعرف معنى كون العقل أصلا للشرع أن المراد به أنه دليل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٧٨

ونحن قد بينا أن كل ما عارض الشرع من العقليات فليس هو دليلا صحيحا فضلا عن أن يكون هو الدليل على صحة الشرع ولكن قبل أن نبين ذلك نقول معلوم أنه لا ينحصر الدال على صحة الشرع

". (١)

"

في دليل عقلي خاص بل غيره من الأدلة العقلية يدل على الشرع وحينئذ فلا يلزم من بطلان ذلك الدليل العقلي بطلان أصل الشرع فكيف إذا كان ذلك الدليل باطلا فإن قيل نحن إذا قدمنا العقل لم يبطل الشرع بل نفوضه أو نتأوله

قيل إن لم يكن الشرع دالا على نقيض ما سميتموه معقولا فليس هو محل النزاع وإن كان الشرع دالا فتفويضه تعطيل لدلالة الشرع وذلك إبطال له وإذا دل الشرع على شيء فالإعراض عن دلالته كالإعراض عن دلالة العقل

فلو قال القائل أنا قد علمت مراد الشارع وأما المعقول فأفوضه لأني لم أفهم صحته ولا بطلانه فما أنا جازم بمخالفته لما دل عليه الشرع وقد رأيت المدعين للمعقولات مختلفين فما أنا واثق بهذا المعقول المناقض للشرع كان هذا أقرب من قول من يقول إن الله ورسوله لم يبين الحق بل تكلم بباطل يدل على الكفر ولم يبين مراده فان المقدم للمعقول عند التعارض لا بد أن يقول إن الشرع يدل على خلاف العقل إما نصا وإما ظاهرا

وإلا فإذا لم يكن له دلالة بحال تخالف العقل امتنعت المعارضة وحينئذ فحقيقة قوله إن الله ورسوله أظهر ما هو باطل وضلال

". (٢)

"

أحدها أن المقصود بيان أن الشرع يمكن معرفة صدقه بدليل عقلي لا يعارض موجب الشرع وأما ما سوى ذلك من الأدلة فليس على الرجل أن يستدل بها والشيء إذا علمت صحته بدليل عقلي لم يجب أن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٧٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٨٠

تعلم صحته بكل دليل فقد تبين أنه يمكن الرجل أن يصدق بما أخبر به الشارع من أسماء الله وصفاته وأفعاله كإثبات العلو لله والصفات الخبرية من غير أن يعارض ذلك ما يكون أصلا للعلم بصحة السمع من الأدلة العقلية فتكون المعارضة بتلك الطريق التي يقال إنها عقلية معارضة بطرق لا يتوقف العلم بصحة السمع عليها فلا يلزم من تقديم الشرع عليها القدح في الأصل الذي به عرفت صحة الشرع وهذا هو المطلوب

الوجه الثاني أن يقال تلك الطرق لم تدل على صحة الشرع مطلقا وإنما دلت على صدق الشارع فيما يخبر عنه من غير الصفات والأفعال التي تنفيها تلك الطرق وحينئذ فلا تكون دالة على صدق الرسول مطلقا

ومعلوم أن دليل الإيمان لابد أن يدل على أن الرسول صادق في كل ما يخبر به مطلقا من غير تقييد بقيد فمتى كان الدليل إنما دل على صدقه بشرط أن لا يعارضه موجب ذلك الدليل صار مضمونه أن الرسول مصدق فيما لا يخالفني فيه وليس مصدقا فيما يخالفني فيه

ومعلوم أن هذا ليس إقرارا بصحة الرسالة فإن الرسول لا يجوز عليه أن يخالف شيئا من الحق ولا يخبر بما تحيله العقول وتنفيه

". (١)

"

وسبب هذا الضلال أن لفظ التشبيه و التركيب لفظ فيه إجمال وهؤلاء أنفسهم هم وجماهير العقلاء يعلمون أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك ونفي ذلك القدر المشترك ليس هو نفس التمثيل والتشبيه الذي قام الدليل العقلي والسمعي على نفيه وإنما التشبيه الذي قام الدليل على نفيه ما يستلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله سبحانه وتعالى إذ هو سبحانه ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله

ولهذا اتفق جميع طوائف المسلمين وغيرهم على الرد على هؤلاء الملاحدة وبيان أنه ليس كل ما اتفق شيئان في شيء من الأشياء يجب أن يكون أحدهما مثلا للآخر ولا يجوز أن ينفى عن الخالق سبحانه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٩٦

كل ما يكون فيه موافقة لغيره في معنى ما فإنه يلزمه عدمه بالكلية كما فعله هؤلاء الملاحدة بل يلزم نفى وجوده ونفي عدمه وهو غاية التناقض والإلحاد والكفر والجهل

وكذلك لفظ التركيب فإن ثبوت معاني لله تعالى ليس هو مما ينفيه الدليل وكون تلك المعاني من لوازم ذاته وأنه لا يكون إلا متصفا بها ليس هو تركيبا ينفيه عقل ولا شرع بل مثل هذا لابد منه كما قد بسط ذلك في مواضع كثيرة فهذا وأمثاله هي العقليات الفاسدة التي تطرق بها أهل الإلحاد وكذلك ردهم للدلالة السمعية إذا عارضها عندهم ما هو عندهم

". (١)

"أن نقيم دلالة عقلية على صحة ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي وحينئذ يصير الإستدلال بالنقل فضلا غير محتاج إليه وإما بأن نزيف أدلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل وذلك ضعيف لما بينا من أنه لا يلزم من فساد ما ذكروه أن لا يكون هناك معارض أصلا اللهم إلا أن نقول إنه لا دليل على هذه المعارضات فوجب نفيه ولكنا زيفنا هذه الطريقة أو نقيم دلالة قاطعة على أن المقدمة الفلانية غير معارضة لهذا النص ولا المقدمة الفلانية الأخرى وحينئذ يحتاج إلى إقامة الدلالة على أن كل واحدة من هذه المقدمات التي لانهاية لها غير معارضة لهذا الظاهر فثبت أنه لا يمكن حصول اليقين بعدم ما يقتضي خلاف الدليل النقلي وثبت أن الدليل النقلي يتوقف إفادته اليقين على ذلك فإذا الدليل النقلي تتوقف إفادته على مقدمة غير يقينيه وهي عدم دليل

". (٢)

"تلبيسا من الله تعالى وأنه غير جائز قلنا هذا بناء على قاعدة الحسن والقبح وأنه يجب على الله شيء ونحن لا نقول بذلك سلمنا ذلك فلم قلتم إنه يجب على الله أن يخطر ببال المكلف ذلك الدليل العقلي وبيانه أن الله تعالى إنما يكون ملبسا على المكلف لو أسمعه كلاما يمتنع عقلا أن يريد به إلا ما أشعر به ظاهره وليس الأمر كذلك لأن المكلف إذا سمع ذلك الظاهر ثم إنه يجوز أن يكون هناك دليل على خلاف ذلك الظاهر فبتقدير أن يكون الأمر كذلك لم يكن مراد الله من ذلك الكلام ما أشعر به

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٢٧/٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٣٢/٥

الظاهر فعلى هذا إذا أسمع الله المكلف ذلك الكلام فلو قطع المكلف بحمله على ظاهره مع قيام الاحتمال الذي ذكرنا كان ذلك التقصير واقعا من المكلف لا من قبل الله تعالى حيث قطع لا في موضع القطع فثبت أنه لا يلزم من عدم إخطار الله تعالى ببال المكلف

". (١)

"

وهو حال الباطنية وأشباههم ممن يتظاهر بالإسلام واتباع القرآن والرسالة بل بموالاة أولياء الله تعالى من أهل بيت النبوة وغيرهم من الصالحين وهو في الباطن من أعظم الناس مناقضة للرسول فيما أخبر به وما أمر به لكنه يتكلم بألفاظ القرآن والحديث ويضم إلى ذلك من المكذوبات ما لا يحصيه إلا الله ثم يتأول ذلك من التأويلات بما يناسب ما أبطنه من الأمور المناقضة لخبر الله ورسوله وأمر الله ورسوله ويظهر تلك التأويلات لمستجيبيه بحسب ما يراه من قبولهم وموافقتهم له

مثل أن يروا أن العالم كله مفعول ومصنوع لشيء يسميه العقل الأول فجعله هو رب الكائنات ومبدع الأرض والسموات ولكنه لازم للواجب بنفسه ومعلول له وأنه يلزمه عقل ونفس وفلك ثم يلزم ذلك العقل عقل ونفس وفلك حتى ينتهي الأمر إلى العقل العاشر الذي أبدع بزعمه جميع ما تحت السماء من العناصر والحيوان والمعادن وغير ذلك وهو الذي يفيض عنه العلم والنبوة والرسالة وغير ذلك في أنفس العباد وعنه صدر القرآن والتوراة وغير ذلك

ثم يريد أن يوفق بين هذا وبين ما أخبرت به الرسل فيقول هذه العقول هي الملائكة التي أخبرت بها الأنبياء وقد يقول عن هذا العقل الفعال إنه جبريل الذي ما هو على الغيب بضنين أي ببخيل لأنه دائم الفيض بزعمه ولكن يحصل الفيض بحسب استعداد القوابل

". (٢)

"المعلومات ثلاثة أقسام ما لا يعلم إلا بالعقل وما لا يعلم إلا بالسمع وما يعلم بكل منهما وجعلوا من المعلومات التي لا تعلم إلا بالسمع الإخبار عما يمكن وجوده وعدمه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٣٣٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٣٨٤

ومعلوم أن ما ذكروه ينفي أن يكون الدليل السمعي حجة في هذا القسم أيضا وذلك لأن الشيء الذي يمكن وجوده وعدمه إذا دل الدليل السمعي على أحد طرفيه وجوزنا أن لا يكون مدلول الدليل السمعي ثابتا أمكن هنا أيضا أن لا يكون ذلك المدلول المخبر به ثابتا في نفس الأمر وأن يكون الشارع لم يرد مادل عليه قوله ولا يحتاج ذلك إلى تجويز قيام دليل عقلي يعارض ذلك فإن المعارض الدال على أن مدلول الدليل السمعي غير ثابت أو أن الشارع لم يرد بكلامه ما دل عليه إذا قدر عدمه لم يلزم انتفاء مدلوله فإن الدليل لا ينعكس فلا يلزم من عدم الدليل العقلي النافي لموجب الدليل السمعي عدم مدلوله إذا جوزنا أن يكون مدلوله ثابتا في نفس الأمر فإنه كما لا يلزم من عدم علمنا عدم الدليل لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه

وحينئذ فلا يستدل بالسمع على ما لا مجال للعقل فيه من الأمور الأخروية وهذا نهاية الإلحاد

فإن اعتذروا عن ذلك بأن الشارع لا يجوز أن يريد بكلامه ما يخالف ظاهره إلا أن يكون في العقل ما يدل على ذلك

قيل جوابك عن هذا كجوابكم للمعتزلة لما قالوا لا يجوز أن

". (١)

"لأنه إذا كان في جانب والعالم في جانب كان البعد بينهما محصورا فهذا ما ذكروه

فيقال قد ذكرتم عمن ذكرتموه من منازعيكم أنهم ادعوا العلم البديهي ببطلان قولكم وصحة نقيضه حيث جوزتم وجود موجود لا يشار إليه بأنه هنا وهناك وأنه يجوز وجود موجودين ليس أحدهما ساريا في الآخر ولا مباينا عنه بالجهة

فقال هؤلاء المنازعون نحن نعلم بالبديهة بطلان هذا فاحتجتم إلى مقامين

أحدهما أن تبينوا أن بطلان هذا ليس معلوما بالبديهية وإلا فإذا كان بطلان القول معلوما بالبديهة لم يمكن إقامة الدليل على صحته لأن النظريات لا تعارض الضروريات بل ما عارضها كان من باب السفسطة

والمقام الثاني بيان ثبوت ذلك فإنه لا يلزم من عدم العلم بامتناعه أو العلم بإمكانه ثبوت ذلك في الخارج

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٣٨٨

وإذا ثبت هذان المقامان لكم فإما أن يمكن مع ذلك القول بمقتضى النصوص من أن الله فوق العرش أو لا يمكن فإن أمكن ذلك لم يكن بين ما ذكرتموه من المعقولات وبين النصوص الإلهية تعارض وإن لم يمكن ذلك ثبت التعارض بينهما فقد تبين أن ثبوت التعارض

". (١)

"

فيقال له هذا كلام على تقدير أن يكون للمحسوسات مباد لا يمكن تعلق الحس بها وهذا هو رأس المسألة وأول النزاع فإذا جعلت هذا حجة في إثبات مطلوبك فقد صادرت على المطلوب

ثم يقال لك الوهم إنما يتصور عندك في الأمور الجزئية وهذه القضايا كلية لا جزئية

ويقال لك أيضا هذا بعينه يرد عليك في تقسيم الوجود إلى قائم بنفسه وبغيره وقديم ومحدث وجوهر وعرض وعلة ومعلول ونحو ذلك فإن ما ذكرته من هذه القضايا يتناول هذه

ويقال لك ما تعني بقولك إن المحسوسات إذا كان لها مباد وأصول كانت قبل المحسوسات

أتعني به أن ما أحسسناه له مباد وأصول لم نحسها أم تعني به أن ما يمكن أن يحس به يجب أن يكون له مبدأ لا يمكن الاحساس به

فإن عنيت الأول فهو مسلم لكن لا يلزم من عدم إحساسنا بها أن لا يكون الإحساس بها ممكنا ولا يقول عاقل إن كل ما لم نشهده الآن لا يمكن أن نشهده بعد الموت أو في وقت آخر فإنه ما من عاقل إلا يجوز أن يكون فوق الأفلاك ما لا نشهده الآن بل يجوز أن تكون هناك أفلاك ونجوم لا ندركها فضلا عن غيرها

وإن قال إنه لا بد أن يكون لكل ما يمكن أن يحس به مبدأ لا

". (٢)

"

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/١١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٩٠

وهذا حد العلم الضروري وهو الذي يلزم نفس العبد لزوما لا يمكنه معه دفعه عن نفسه فإذا لم يمكن الإنسان أن يدفع هذه القضايا عن نفسه ولا يقاوم نفسه في دفعها تبين أنها ضرورية وأن هؤلاء الدافعين لها يريدون تغيير فطرة الله التي فطر الناس عليها وتغيير خلقه كأمثالهم من الجاحدين المكذبين بالحق الذين يكذبون بالحق المعلوم بالبهتان والسفسطة وأن قدحهم في هذه كقدح أمثالهم من السوفسطائية في أمثال هذه

وأما قوله لشدة استيلاء الوهم

فقد قلنا غير مرة قد فسروه بالقوة التي تتصور معاني جزئية في محسوسات جزئية وهذا الوهم إنما تصرفه في الجزئيات من المعاني وأما هذه القضايا فهي قضايا كلية فهي من حكم العقل الصريح فالمخالف لها مخالف لصريح العقل وهو المتبع لقضايا الوهم الفاسد فإنه يثبت موجودا مطلقا بشرط الإطلاق أو موجودا لا داخل العالم ولا خارجه وهذا الموجود لا يثبته في الخارج إلا الوهم والخيال الفاسد لا يثبته لا عقل صريح ولا نقل صحيح بل ولا وهم مطابق ولا خيال مستقيم كما لا يثبته حس سليم فنفاة ذلك ينفون موجب العقل والشرع والحس السليم والوهم المستقيم والخيال القويم ويثبون ما لا يدرك إلا بوهم فاسد وخيال فاسد

". (١)

"النقيضين ويلزمه أن يمثله بالممتنعات والمعدومات فلا يفر من محذور إلا وقع فيما هو شر منه

الجواب الثالث أن يقال لهذا النافي للمباينة والمداخلة أنت تصفه بأنه موجود قائم بنفسه قديم حي عليم قدير وأنت لا تعرف موجودا هو كذلك إلا جسما فلا بد من أحد الأمرين إما أن تقول هو موجود حي عليم قديم وليس بجسم فيقال لك وهو أيضا له حياة وعلم وقدرة وليس بجسم ويقال لك هو مباين للعالم عال عليه وليس بجسم

وإن قلت يلزم من كونه مباينا للعالم عاليا عليه أن يكون جسما لأني لا أعقل المباينة والمحايثة إلا من صفات الأجسام

قيل لك ويلزم من كونه حيا عليما قديرا أن يكون جسما لأنك لا تعقل موجودا حيا عليما قديرا إلا جسما فهذا نظير هذا فما تقوله في أحدهما يلزمك نظيره في الآخر وإلا كنت متناقضا مفرقا بين المتماثلين

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/١٠٦

وإما أن تقول أنا أقول إنه موجود قائم بنفسه حي عليم قدير لأن ذلك قد علم بالشرع والعقل وإن لزم أن يكون جسما التزمته لأن لازم الحق حق

قيل لك وهكذا يقول من يقول إنه فوق العالم مباين له أنا أصفه بذلك لأنه قد ثبت ذلك بالشرع والعقل وإذا لزم من ذلك أن يكون جسما التزمته لأن لازم الحق حق

". (١)

"

وإما أن تقول أنا لا أعرف لفظ الجسم أو تقول لفظ الجسم فيه إجمال وإبهام فإن عنيت به الجسم المعروف في اللغة وهو بدن الإنسان لم أسلم أني لا أعلم موجودا حيا عالما قادرا إلا ما كان مثل بدن الإنسان فإن الروح هي أيضا حية عالمة قادرة وليست من جنس البدن وكذلك الملك وغيره

وإن عنيت بالجسم أنه يقبل التفريق والتجزئة والتبعيض بحيث ينفصل بعضه عن بعض بالفعل

قيل أنا أتصور موجودا عالما قادرا قبل أن أعلم أنه يمكن تفريقه وتبعيضه فلا يلزم من تصوري للموجود الحي العالم القادر أن يكون قابلا لهذا التفريق والتبعيض

وإن عنيت بالجسم أنه يمكن أن يشار إليه إشارة حسية لم يكن هذا ممتنعا عندي بل هذا هو الواجب فإن كل ما لا يمكن أن يشار إليه لا يكون موجودا

وإن عنيت بالجسم أنه مركب من الجواهر المنفردة الحسية أو من المادة والصورة اللذين يجعلان جوهران عقليان فأنا ليس عندي شيء من الأجسام كذلك فضلا عن أن يقدر مثل ذلك فإذا كنت نافيا لذلك في المخلوقات البسيطة فتنزيه رب العالمين عن ذلك أولى

وإن عنيت بالتبعيض أنه يمكن أن يرى منه شيء دون شيء كما قال ابن عباس وعكرمه وغيرهما من السلف ما يوافق ذلك لم أسلم لك أن هذا ممتنع

". (٢)

"

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٣٠/٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٣١/٦

قال فإن قلت إنه قد يقتضي الحلول بشرط وجود المحل أو المحل يقتضي حلوله فيه فلم يلزم قدم المحل ولا حلول الواجب

قلت كلاهما يمنع وجوب الحلول والاتحاد باطل لأن المتحدين إن بقيا عند الاتحاد أو عدما وحصل ثالث فلا اتحاد فإن بقي أحدهما دون الآخر فلا اتحاد لامتناع كون المعدوم عين الموجود

قال الرازي ناظرت بعض النصارى فقلت تسلم أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول قال نعم فقلت فما الدليل على أنه تعالى لم يحل في بدن زيد ولا عمرو والذبابة والنملة فقال لأنه ثبت في حق عيسى أنه أحيي الأموات وأبرأ

". (١)

"الأكمة والأبرص ولم يوجد في حق غيره فقلت له فقد سلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ولأنه ظهر على يد موسى قلب العصا ثعبانا وانقلاب الخشبة ثعبانا أعجب من انقلاب الميت حيا فهو أولى بالدلالة على الحلول في الجملة

قال وبالجملة مذهب النصارى والحلولية أخس من أن يلتفت إليه

قلت ما ذكره من إبطال الحلول بإلزام النصارى كلام صحيح ولكن هذا إنما يستقيم على قول أهل الإثبات المثبتين لمباينته للعالم فأما على قول الجهمية النفاة فلا تستقيم هذه الحجة

وذلك أن الحلولية على وجهين

أحدهما أهل الحلول الخاص كالنصارى والغالية من هذه الأمة الذين يقولون بالحلول إما في علي وإما في غيره

والثاني القائلون بالحلول العام الذين يقولون في جميع المخلوقات نحوا مما قالته النصارى في المسيح عليه السلام أو ما هو شر

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٥٠/٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٥١/٦

"وممن له أتباع ومريدون وله ولأصحابه سلطان ودولة ومعرفة ولسان وبيان حتى أدخلوا معهم من ذوي السلطان والقضاة والشيوخ والعامة ما كان دخولهم في ذلك سببا لانتقاص الإسلام ومصيره أسوا من دين النصارى والمشركين لولا ما من الله به من نصر الإسلام عليهم وبيان فساد أقاويلهم وإقامة الحجة عليهم وكشف حقائق ما في أقوالهم من التلبيس الذي باطنه كفر وإلحاد لا يفهمه إلا خواص العباد

والمقصود هنا أن الحلولية إذا أراد النفاة للمباينة والحلول جميعا من متكلمة الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية كابن سينا والرازي وأبي حامد وأمثالهم أن يردوا عليهم حجة عقلية تبطل قولهم لم يمكنهم ذلك كما تقدم بل يلزم من تجويزهم إثبات وجود لا داخل العالم ولا خارجه تجويز قول الحلولية ولهذا لا تجد في النفاة من يرد على الحلولية ردا مستقيما بل إن لم يكن موافقا لهم كان معهم بمنزلة المخنث كالرافضي مع الناصبي فإن الرافضي لا يمكنه أن يقيم حجة على الناصبي الذي يكفره علنا أو يفسقه فإنه إذا قال للرافضي بماذا عملت أن عليا مؤمن ولي لله من أهل الجنة قبل ثبوت إمامته وهذا إنما يعلم بالنقل والنقل إما متواتر وإما آحاد

فإن قال له الرافضي بما تواتر من إسلامه ودينه وجهاده وصلاته وغير ذلك من عباداته

(١) ".

"كمالا للموصوف إلا أن تتضمن أمر وجوديا كوصفه سبحانه بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم فإنه يتضمن كمال حياته وقيوميته

وكذلك قوله تعالى ﴿ وما مسنا من لغوب ﴾ سورة ق ٣٨ متضمن كمال قدرته

وقوله ﴿ لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ﴾ سورة سبأ ٣ يقتضي كمال علمه

وكذلك قوله ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ سورة الأنعام ١٠٣ يقتضي عظمته بحيث لا تحيط به الأبصار

وكذلك نفي المثل والكفو عنه يقتضي أن كل ما سواه فإنه عبد مملوك له وذلك يقتضي من كماله ما لا يحصل إذا كان له نظير مستغن عنه مشارك له في الصنع فإن ذلك نقص في الصانع فأما العدم المحض والنفي الصرف مثل كونه لا يمكن رؤيته بحال وكونه لا مباينا للعالم ولا مداخلا له فإن هذا أمر يوصف به المعدوم فإن المعدوم لا يمكن رؤيته بحال وليس هو مباينا للعالم ولا مداخلا له والمعدوم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٧٣/٦

المحض لا يتصف بصفة كمال ولا مدح ولهذا كان تنزيه الله تعالى بقوله سبحان الله يتضمن مع نفي صفات النقص عنه إثبات ما يلزم ذلك من عظمته فكان في التسبيح تعظيم له مع تبرئته من السوء

ولهذا جاء التسبيح عند العجائب الدالة على عظمته كقوله تعالى ﴿ سبحان الذي أسرى بعبده ليلا ﴾ سورة الإسراء ١ وامثال ذلك

ولما قال ﴿ سبحان ربك رب العزة عما يصفون ﴾ سورة

". (١)

"

وهذا حق لكنه يدل على أن المحدث لا بد له من قديم فيلزم ثبوت قديم لكن لا يلزم من ذلك عندهم أن يكون واجب الوجود ثابتا إلا بذلك التقسيم إذ كانوا يجوزون على القديم أن يكون ممكن الوجود فإذا قالوا القديم إن كان ممكنا فلا بد له من واجب لم يمكنهم إثبات واجب إلا بإثبات هذا الممكن وهذا ممتنع وهو أيضا مستلزم للدور فإنه لا يمكنهم إثبات واجب الوجود إلا بإثبات ممكن الوجود ولا يمكن إثبات ممكن الوجود إلا بإثبات أن المحدث ممكن وله فاعل وذلك لا يستلزم إلا إثبات قديم والقديم عندهم لا يجب أن يكون واجب الوجود فلا يمكنهم أن يثبتوا واجب الوجود حتى يثبتوا ممكن الوجود الذي قد يكون قديما وهذا لا يمكن إثباته إلا بإثبات الممكن الذي هو حادث وهذا لا يدل إلا على إثبات قديم والقديم عندهم لا يستلزم أن يكون واجب الوجود

وأيضا فإذا أثبتوا واجب الوجود فإنهم لم يثبتوا أنه مغاير لهذه المشهودات إلا بطريقة التركيب وهي باطلة

وحينئذ فيمكن أن يقول لهم أهل الحلول الواجب هو حال وإيضاح ذلك أنهم قسموا الوجود إلى واجب وممكن لكن جعلوا الممكن منه ما هو قديم ومنه ما هو محدث وحينئذ فلا يمكن إثبات الواجب إلا بإثبات هذا الممكن وهذا الممكن لا يمكن إثباته

وأيضا فهم لا يثبتون الممكن إلا بإثبات الحادث والحادث لا بد له من القديم والقديم لا يستلزم أن يكون واجبا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٧٧/٦

". (١)

"لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء ما لا نهاية له وانقضاء ما لا نهاية له محال والموقوف على المحال محال ولأنها لو كانت متحركة لكان قبل كل حركة حركة أخرى لا إلى أول وهو محال ولأن الحاصل من الحركة اليومية إلى الأزل جملة ومن الحركة التي قبل الحركة اليومية إلى الأزل جملة أخرى فتطبق إحداهما على الأخرى بأن يقابل الجزء الأول من الجملة الثانية بالجزء الأول من الجملة الأولى والثاني بالثاني فإما أن يتطابقا إلى غير النهاية أو لم يتطابقا فإن تطابقا كان الزائد مثل الناقص وإن لم يتطابقا لزم انقطاع الجملة الثانية وإذا لزم انقطاع الجملة الثانية لزم انقطاع الجملة الأولى أيضا لأن الأولى لا تزيد على الثانية إلا بمرتبة واحدة

ثم تكلم على تقدير السكون وهذا هو الذي تقدم ذكر الرازي له

ومن تدبر كتب أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم في حدوث الأجسام علم أن هذا عمدة القوم

قال الأبهري والإعراض على قوله يلزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير قلنا لا نسلم وإنما يلزم الجمع بينهما أن لو كان الواحد مسبوقا بالغير وغير مسبوق بالغير وليس كذلك فإن المسبوق بالغير لا يكون إلا الحركة وغيرالمسبوق بالغير هو الجسم فلا يلزم الجمع بين المسبوقية وعدم المسبوقية في شيء واحد

قلت وهذا الأعتراض فيه نظر ولكن الأعتراض المتقدم وهو

". (٢)

"أن المسبوق لغير آحاد الحركة لا جنسها فكل من أجزائها مسبوق بالغير وأما الجنس ففيه النزاع اعتراض جيد وإلا فإذا كانت الحركة من لوازم الجسم لم يكن سابقا لها فكيف يقال إن الحركة مسبوقة بالجسم

وكأن الأبهري لم يفهم مقصود القائل إن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير فظن أنه أراد أنها مسبوقة بالجسم وإنما أراد أن الحركة تقتضي أن يكون بعض أجزائها سابقا على بعض

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/١٨٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٦/١٨٦

قال الأبهري وأما قوله لو كانت متحركة لكانت بحالة لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث قلنا لا نسلم قوله لو لم يكن كذلك لكان الحادث أزليا قلنا لا نسلم وإنما يلزم ذلك لو كانت الحادث الواح ٤ د يصير بعينه أزليا وليس كذلك بل يكون قبل كل حادث آخر لا إلى أول فلا يلزم قدم الحادث أما قوله فإنها لو كانت متحركة لكان الحادث اليومي موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له قلنا لا نسلم بل يكون الحادث اليومي مسبوقا بحوادث لا أول لها ولم قلتم بأن ذلك غير جائز والنزاع ما وقع إلا فيه واما قوله بأن الحاصل من الحركة اليومية إلى الأزل جملة قلنا لا نسلم وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الحركات مجتمعه في الوجود ليحصل منها جملة ومجموع واستدل هو على حدوث العالم بأن صانع العالم إن كان موجبا بالذات لزم دوام آثاره فلا يكون في الوجود حادث وإن كان

(١) ".

"قالوا بل وجود الموجود وحصول الحاصل مقصده واختياره فقولك لو كان قاصدا إلى إيجاد الموجود إن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بدون قصده فهذا ممنوع وإنما يستقيم هذا إذا ثبت أن الأزلي لا يمكن أن يكون مرادا مقصودا وهو أول المسألة وإن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بقصده فهذا هو المدعى فكأنك قلت لو كان مقصودا لأزلى موجودا بقصده لكان موجودا بقصده وإذا كان هذا هو المدعي فلم قلت إنه محال ولكن يلزم هؤلاء على هذا التقدير أن لا يكون فرق بين الموجب بالذات والفاعل بالاختيار وهم يقولون إن أريد بالموجب بالذات أنه لم يزل فاعلا فهذا لا يمنع كونه مختارا على هذا التقدير وإن أريد به ما يلزمه موجبه ومعلوله فهذا أيضا لا يمنع كونه مختارا أيضا على هذا التقدير

وهذا القسم باطل بلا شك سواء سمى موجبا أو مختارا لأن ذلك يستلزم ان لا يحدث شيء من الحوادث فإن موجبه إذا كان لازما له ولازم اللازم لازم كانت جميع الموجبات لوازم قديمة فلا يكون شيء من المحدثات صادرا عنه ولا عن غيره إذ القول في كل ما يقدر واجبا كالقول فيه فيلزم أن لا يكون للحوادث فاعل

ولا ريب أن هذا لازم للفلاسفة الدهرية الإلهيين وغيرهم كأرسطوا والفارابي وابن سينا لزوما لا محيد عنه وأن قولهم يستلزم أن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٨٧/٦

". (١)

"لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم أيضا جسم آخر ويمر الأمر إلى غير نهاية فإذا سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم فإذا إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم وليس لهم أن يقولوا إن خارج العالم خلاء وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئا أكثر من أبعاد ليس فيها جسم أعنى طولا وعرضا وعمقا لأنه إن وقعت الأبعاد عنه عاد عدما وإن أنزل الخلاء موجودا لزم أن تكون اعراض موجودة في غير جسم وذلك لأن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد ولكنه قد قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة وذلك أن ذلك الموضع ليس بمكان ولا يحويه زمان وكذلك إن كان كل ما يحويه الزمان والمكان فاسدا فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن

". (٢)

"يجب أن يصرح بها إلا في كتاب البرهان وأما حفظه للأمرين جميعا فإن كثيرا من الناس لا يرى بينهما تعارضا من جهة الجمع الذي استعمل منهما وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وذلك في كتابه الذي سماه التفرقة بين الإسلام والزندقة وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المتأول ليس بكافر وإن خرق الإجماع في التأويل فإذا ما فعل من هذه الأشياء هو ضار للشرع بوجه وللحكمة بوجه ونافع لهما بوجه وهذا الذي فعله هذا الرجل إذا فحص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعا أعنى الحكمة والشريعة وأنه نافع لهما بالعرض وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة وقد يلزم عنها بالعرض الجمع بينهما والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور فأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها وكذلك يعرف الذين يرون أن الحكمة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/١٩٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٢١٥

". (١)

"

وقال أيضا في كتابه الكبير في التفسير لما تكلم على آية الاستواء قال هذه مسألة الاستواء وللعلماء فيها كلام وأجزاء وقد بينا أقوال العلماء فيها في شرح الأسماء الحسنى وذكرنا فيها أربعة عشر قولا وذكر قول النفاة من المتكلمين فقال وأنهم يقولون إذا وجب تنزيه الرب عن الحيز فمن ضرورة ذلك ولواحقه له تنزيه الرب عن الجهة فليس بجهة فوق عندهم لأنه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون في مكان وحيز ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون ويلزم من ذلك التغير والحدوث

وذكر قول هؤلاء المتكلمين وقال قد كان السلف الأول لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله ولم ينكر أحد من السلف

". (٢)

"هذا لا وجود له إلا في العقل وأن النزاع في الموجودات الخارجية وجوابه بأن الغرض تعقل أمر لا يثبت العقل له جهة ولا قدرا وهذا يمنع كون تلك المقدمة بديهية

فجوابه من وجوه

أحدها أن المثبتين إنما ادعوا أنه لا يوجد في الخارج موجودان إلا ولا بد أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا له وأما ما في النفس من العلوم الكلية فلم ينفوه ومن المعلوم أنه لا يلزم من كون العلوم الكلية ثابتة في النفس إمكان ثبوتها في الخارج وإذا لو يلزم ذلك إمكان وجود موجود في الخارج لا محايث للآخر ولا مباين له

وأما قوله المقصود أنه ممكن تعقل أمر لا يثبت له العقل جهة ولا قدرا

فيقال بتقدير صحة ذلك هذا يفيد إمكان تعقل ثبوته في النفس لا يفيد إمكان تعلقه في الخارج فمورد النزاع لا دليل عليه وما أثبته ليس مورد النزاع

الوجه الثاني أن يقال هذه المعاني الكلية هي كلية باعتبار مطابقتها لمفرداتها كما يطابق اللفظ العام لأفراده وأما هي في نفسها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٢٢٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٢٥٩

". (١)

"كالتميميين والقاضي أبي يعلى وأتباعه كابن الزاغوني وغير ذلك وكما يقول ذلك من يقوله من الفلاسفة كما حكاه ابن رشد عن الحكماء كما تقدم بعض ذلك

وهؤلاء خلق كثيرون فإن هؤلاء يقولون لا نسلم أنه إذا لم ينقسم كان كالجوهر الفرد ويقولون لا نسلم أنه يلزم أنه يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويا فإن هذه الأقسام الثلاثة إنما تلزم إذا كان جسما متحيزا محدودا فإذا كان فوق العرش وليس بجسم مقدر محدود لم يلزم لا هذا ولا هذا مع أنه مشار إليه

فإن قال النفاة فساد هذا معلوم بالضرورة فإنا نعلم بالضرورة أن ما كان فوق غيره فإما أن يكون أكبر منه أو أصغر منه أو بقدره ونعلم أنه يتميز منه جانب عن جانب وهذا هو الانقسام

قال لهم المثبتة تجويز هذا أقرب إلى العقل من تجويز وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه وتجويز وجود موجودين ليس أحدهما محايثا للآخر ولا مباينا له وأنتم تقولون إن الحكم بكون الشيء أكبر من غيره وأصغر ومساويا وأنه مباين له ومحايث له ومشار إليه ونحو ذلك هو من حكم الوهم التابع للحس وتقولون إن حكم الوهم لا يقبل في غير الأمور الحسية وتزعمون أن الكلام في صفات الرب تعالى من هذا الباب

فيقال لكم إن كان مثل هذا الحكم غير مقبول لم يقبل حكمكم

". (٢)

"فيكون قوله أقرب إلى اتفاق الشرع والعقل وأقرب إلى الشرع منفردا وأقرب إلى العقل منفردا فيكون أرجح من قولهم على كل تقدير

وهكذا هو عند أهل الإسلام فإن الكلابية والكرامية والأشعرية أقرب إلى السنة والحق من جهمية الفلاسفة والمعتزلة ونحوهم باتفاق جماهير المسلمين وعوامهم

الجواب الثاني أنه يقال له ما تعنى بقولك إن كل مشار إليه فإما أن ينقسم أو لا ينقسم أتعني بالانقسام إمكان تفريقه وتجزئته وتبعضه أم تعني به أن كل مشار إليه إذا لم يكن بقدر الجوهر الفرد فإنه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٢٧٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٢٩٠

يكون مركبا من الجواهر المنفردة أو تعني به أنه يشار إلى شيء منه دون شيء ويرى منه شيء دون شيء ويتميز منه شيء عن شيء

فإن أردت الأول بطل لازم التقدير الأول فإنه لا يلزم من كونه لا يمكن تفريقه وتبعيضه وتقسيمه أن يكون صغيرا بقدر الجوهر الفرد فإنا نعلم بالاضطرار إمكان كون الشيء كبيرا عظيما مع أنه لا يمكن تفريقه وتبعيضه وتقسيمه بل قد تنازع الناس في كثير من المخلوقات هل تقبل التفريق أو لا تقبله ومن قال إنها تقبله أثبته بالدليل لم يقل إنه معلوم بالضرورة

وإن أردت أن كل مشار إليه فإنه يكون مركبا من الجواهر المفردة إذا لم يكن حقيرا منعت هذا وقيل لك هذا مبني على أن الأعيان المشهودة مركبة من الجواهر المنفردة وأكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم ينكرون ذلك بل أكثرهم طوائف أهل الكلام تنكر ذلك كالهشامية والضرارية والنجارية والكلابية وكثير من الكرامية وغير هؤلاء

." (١)

"جزئه الذي هو غيره وكون المفتقر إلى الغير ممكنا بالذات

ومعلوم أن هذه الحجة قد تبين فسادها بطريق البسط في مواضع متعددة وبين أن مبناها على ألفاظ مجملة مشتبهة وهي أصل توحيد الفلاسفة وقد بين نظار المسلمين فسادها كما بين ذلك أبو حامد الغزالي وغيره

والرازي أجاب الفلاسفة عن حجة التركيب في مسألة الصفات فقال في نهاية العقول قوله يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية فتكون تلك الحقيقة ممكنة قلنا إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجي فلا يلزم لاحتمال استناد تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك مما يلتزمه فأين المحال وأيضا فعندكم الإضافات صفات وجودية في الخارج فيلزمكم ما ألزمتمونا في الصفات في الصور المرتسمة في ذاته من المعقولات

وقال أيضا مما يحقق فساد قول الفلاسفة أنهم قالوا إن الله

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٩٢/٦

". (١)

"

فهذه الأقوال حكم ببطلانها حاكم واحد فإن رد حكمه في بعضها رد في سائرها فهذا جواب هؤلاء

الوجه الخامس قول من يقول لا نسلم أنه إذا كان متناهيا من بعض الجهات يلزم ما ذكره من المحذور

وقوله الجانب المتناهي إن وافق غير المتناهي في الماهية صح عليه أن ينقلب غير متناه وإلا لزم التركيب فيصح الفصل والوصل وما كان كذلك احتاج إلى مؤلف يؤلفه

قالوا لا نسلم أنه يجوز عليه الفصل والوصل والحال هذه لإمكان أن يكون ذلك الاتصال من لوازم الذات كقيام الصفات اللازمة لموصوفها وأيضا الموافقة في الماهية إنما تقتضي جواز انقلابه غير متناه إن لم يكن المقدار المعين من لوازم وجوده

فإن قال إن كل مختص بقدر فهو ممكن فهي المقدمة الثانية وقد تقدم إبطالها فلا يمكنه حينئذ تقرير المقدمة الأولى إلا بالثانية فلا يكون قد أقام دليلا على أنه إذا كان متناهيا لزم التناهي من جيمع الجوانب إلا لافتقار الاختصاص إلى مخصص وهذا إن كان دليلا صحيحا فهو كاف سواء قدر التناهي من جميع الجوانب أو بعضها وإن لم يكن صحيحا بطل كلامه على بطلان تناهيه من جيمع الجوانب ومن بعضها

". (٢)

"وهذه الوجوه هي أدلة ثبوت ذلك

فإذا قيل لو لم يصح عليه الحركة والسكون لكان كالزمن لم يمكن إثبات ذلك إلا إذا ثبت أن كل مشار إليه يقبل الحركة والسكون وأن كل مشار إليه جسم

وهذا لا يثبت إلا إذا بطل قول من يقول يمكن أن يشار إليه ولا يكون جسما أو يمكن أن يكون فوق العرش ولا يكون جسما

وهؤلاء لا يمكن إبطال قولهم إلا إذا بطل قول من يقول بوجود موجود قائم بنفسه لا يشار إليه لأنه بتقدير صحة قول هؤلاء يمكن صحة قول أولئك فإنه إذا جاز في العقل إمكان وجود موجود قائم بنفسه لا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٢٩٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٣٠٧

يشار إليه ولا يباين غيره ولا يحايثه أمكن وجود موجود قائم بنفسه فوق عرشه لا يشار إليه وكان هذا أقرب إلى العقل من ذلك

فإذا كان إبطال قول هؤلاء مستلزما لبطلان قول المدعي لم يبطل قولهم إلا ببطلان قوله وإذا بطل قوله كانت الحجة على صحته باطلة

فتبين أن هذه الحجة يلزم من صحة مقدمتيها بطلان قول المدعي المحتج بها فلا يمكن الاستدلال بها عليه وهو المطلوب فإنها إن صحت استلزمت بطلان دعواه وإن لم تصح لم يمكن الاستدلال بها على دعواه فبطلت الدلالة على التقديرين وهو المطلوب

الرابع أن يقال كثير من النظار يقولون صحة الحركة ليست

". (١)

"

وإذا كان لفظ الحركة من جنس لفظ الحدوث كان البحث عن قيام أحدهما به كالبحث عن قيام الآخر به ومعلوم أن كثيرا من النظار يصفونه بذلك ولا يقولون هو جسم

قال الرازي الوجه الرابع المكان الذي يزعم الخصم حصوله فيه إن كان موجودا وهو منقسم كان جسما ولزم قدم الأجسام لذواته وأيضا المكان مستغن في وجوده عن المتمكن لجوازه الخلاء وفاقا والباري تعالى عند الخصم يمتنع كونه لا في حيز فكان مفتقرا إلى الحيز وكان المكان بالوجوب والإلهية أولى وإن كان معدوما استحال حصول الوجود فيه ولا يلزم علينا كون الجسم في المكان لأن المعنى منه كونه يمكن الإشارة إلى أحد جوانبه بأنه غير الآخر ومتصل به وهذا المعنى في الباري يوجب التركيب وتعالى عنه

والجواب عن هذا من وجوه

أحدها أن يقال لا نسلم الحصر بل قد يكون الحيز تارة

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣١٠/٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣١٢/٦

"موجودا وتارة معدوما فإنه إذا كان في الأزل وحده لم يكن معه شيء موجود فضلا عن أن يكون في شيء موجود ثم لما خلق العالم فإما أن يكون مداخلا للعالم وإما أن يكون مباينا له وإذا امتنع أن يكون هو نفسه دخل في العالم أو دخل العالم فيه وجب أن يكون مباينا له وإذا كان مباينا للعالم أمكن أن يكون فوق العالم ويكون ما يسمى حينئذ مكانا أمرا وجوديا ولا يلزم أن يكون ملازما له فلا يلزم قدم المخلوقات ولا افتقاره إلى شيء منها بل كان مستغنيا عنها وما زال مستغنيا عنها وإن كان عاليا عليها فعلوه على العرش وعلى غيره من المخلوقات لا يوجب افتقاره إليه فإن السماء عالية على الأرض وليست مفتقرة إليها والهواء عال على الأرض وليس مفتقرا إليها وكذلك الملائكة عالون على الأرض وليسوا مفتقرين إليها فإذا كان المخلوق العالى لا يجب أن يكون مفتقرا إلى السافل فالعلى الأعلى الخالق لكل شيء الغني عن كل شيء أولى أن لا يكون مفتقرا إلى المخلوقات مع علوه عليها

الوجه الثاني أن قول القائل إنه في مكان لفظ فيه إجمال وتلبيس والمثبتون لعلو الله على خلقه لا يحتاجون أن يطلقوا القول بأنه في مكان بل منهم كثير لا يطلقون ذلك بل يمنعون منه لما فيه من الإجمال

فإذا قال القائل إنه لو كان في مكان لم يخل إما أن يكون المكان موجودا أو معدوما

قيل له إذا قيل إن الشيء في مكان وفسر المكان بأنه معدوم

". (١)

"كان حقيقته أنه وحده ليس معه غيره إذ لا يقول عاقل إنه في مكان معدوم وإنه مع هذا في شيء موجود قد أحاط به أو كان هو فوقه أو غير ذلك إذ هذا كله من صفات الموجودات

وإذا كان كذلك فقول القائل وإن كان المكان معدوما استحال حصول الموجود فيه إنما يلزم لو قدر أن هناك أمرا يكون الواجب فيه فأما إذا فسر ذلك بأنه وحده ليس معه غيره امتنع أن يقال إنه في غيره

الثالث أن يقال إذا كنت أنت وعامة العقلاء تقولون إن الجسم في مكان ولا يلزم من هذا أن يكون في شيء موجود لأنه يستلزم أبعادا لا تتناهى ولا في معدوم لأن العدم لا يكون فيه شيء فقولهم أولى بالقبول والجواز

وأما قوله إن المعنى من كون الجسم في المكان كونه بحيث يمكن الإشارة إلى أحد جوانبه بأنه غير الآخر ومتصل به

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣١٣/٦

فيقال له وبهذا المعنى فسرت قولهم بأنك قلت المعنى من اختصاص الشيء بالجهة والمكان أنه يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك

وأما قولهم هذا المعنى يوجب التركيب في الباري فهذا هو الحجة الأولى وقد تقدم جوابها فإذن هذه الحجة لا تتم إلا بالأولى فلا تجعل حجة أخرى وحجة التركيب قد تقدم بيان فسادها

الرابع أن يقال لفظ الحيز والمكان قد يعني به أمر

". (١)

"وجودي وأمر عدمي وقد يعني بالمكان أمر وجودي وبالجيز أمر عدمي ومعلوم أن هؤلاء المثبتين للعلو يقولون إنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه وإذا قالوا أنه بائن من جميع المخلوقات فكل ما يقدر موجودا من الأمكنة والأحياز فهو من جملة الموجودات فإذا كان بائنا عنها لم يكن داخلا فيها فلا يكون داخلا في شيء من الأمكنة والأحياز الوجودية على هذا التقدير ولا يلزم قدم شيء من ذلك على هذا التقدير

وإذا قالوا إنه فوق العرش لم يقولوا إن العرش كان موجودا معه في الأزل بل العرش خلق بعد أن لم يكن وليس هوداخلا في العرش ولا هو مفتقر إلى العرش بل هو الحامل بقوته للعرش ولحملة العرش فكيف يلزم على هذا أن يكون معه في الأزل بل كيف يلزم على هذا أن يكون داخلا في العرش أو مفتقرا إليه وإنما يلزم ما ذكره من لا بد له من شيء مخلوق يحتوي عليه وهذا ليس قول من يقول إنه بائن عن جميع المخلوقات

الوجه الخامس أن يقال قوله الباري عند الخصم يمتنع كونه لا في حيز لفظ مجمل فإن قال إنه مفتقر عنده إلى حيز وجودي فهذا لم يقله الخصم وولا يعرف أحدا قاله وإن قاله من لا يعرف لم يلتفت إليه ولا ريب عند المسلمين أن الله تعالى غني عن كل ما سواه فكيف يقال إنه مفتقر إلى حيز عدمي فالعدم ليس بشيء حتى يقال إن الرب مفتقرا إليه أو ليس بمفتقر إليه

". (٢)

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣١٤/٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣١٥/٦

"

والثاني قول من يقول يمكن الإشارة إلى بعضه دون بعض ويقول التبعيض المنفي عنه هو مفارقة بعضه لبعض وأما كونه يرى بعضه دون بعض فليس هذا منفيا عنه بل هو من لوازم وجوده وإذا قال الثاني هذا تركيب وهو ممتنع فقد عرف بطلان هذه الحجة

الوجه السابع أن يقال إذا كان فوق العرش فلا يخلو إما أن يلزم أن يكون جسما أو لا يلزم فإن لم يلزم بطل مذهب النفي فإن مدار قولهم على أن العلو يستلزم أن يكون جسما فإذا لم يلزم ذلك لم يكن في كونه على العرش محذور وإن لزم أن يكون جسما فإن لازم هذا القول قدم ما يكون جسما وحينئذ فقول القائل إن كان المكان موجودا كان جسما ولزم قدم الأجسام لدوامه لا يكون محذورا على هذا التقدير ولا يصح الاستدلال على انتفاء المكان بهذا الاعتبار

وأما الوجه الثامن فقوله المكان مستغن في وجوده عن المتمكن لجواز الخلاء وفاقا والباري عند الخصم يمتنع كونه لا في الحيز فكان مفتقرا إلى الحيز يعترض عليه الخصم بأنا لا نسلم أنه على هذا التقدير يكون كل مكان مستغنيا عن المتمكن فإنه لا يقول عاقل إن شيئا من الممكنات مستغنية عن الواجب الوجود فإذا جعل ما سمى مكانا عن الممكنات المبدعات لله تعالى لم يجز أن يقال هو مستغن عنه

وأيضا يقال إن عنيت بكون المكان مستغنيا عن المتمكن أنه لا يفتقر إلى كون المتمكن عليه فهذا مسلم لكنه لا يفيدك إلا إذا

". (١)

"قيل إن المتمكن مفتقرا إلى وجود المكان المستغنى عنه وهذا لم يذكره في التقسيم

وإن عنيت أنه يستلزم استغناءه عن فاعل مبدع فهذا ليس بلازم على هذا التقدير فإن الأمكنة كلها مفتقرة إلى فاعل مبدع وإن استغنت عن متمكن وإذا كان وجوده مستلزما للحيز على هذا التقدير لم يكن مفتقرا إلى ما هو مستغن عنه بل كان وجوده مستلزما لأمور لازمة له مفتقرة إليه وذلك لا يوجب أن يكون غيره مستغنيا عنه ولا أن يكون مفتقرا إلى ما هو مستغن عنه كما أن الذات إذا كانت مستلزمة للصفات لم يجب أن تكون الصفات أحق بالإلهية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣١٧/٦

هذا عند من يقول بالصفات وكذلك من يقول بالأحوال من المسلمين ومن نفى الجميع كالفلاسفة الدهرية فعندهم أن وجود الواجب مستلزم لوجود الممكنات مع أنها هي المفتقرة إليه وهو مستغن عنها

ونكتة الاعتراض أنه إذا فرض افتقاره إلى مكان مستغن عنه فلا ريب ان هذا باطل بالاتفاق لأنه يلزم أن يكون الخالق فقيرا إلى ما هو مستغن عنه وهذا ينافي وجوب وجوده وأما إذا كان ما سمى مكانا مفتقرا إليه وهو المبدع الخالق له لم يكن فيما ذكره ما يبطل ذلك

". (١)

"عليه بين العقلاء سواء قالوا بالفاعل بالاختيار أو بالعلة الموجبة فإن القائلين بالعلة الموجبة يقولون إنها اقتضت وجود العالم في هذا الحيز دون غيره وأما على القول بالفاعل المختار فالأمر ظاهر وإذا كان ترجيح بعض الأحياز على بعض متفقا عليه بين العقلاء لم يكن في ذلك محذور

وإذا قيل هذا ترجيح لبعضها على بعض في الممكن

قيل فإذا جاز ذلك في الممكن فهو في الواجب أولى بالجواز فإن المرجح إن كان موجبا بالذات فترجيحه لما يتعلق به أولى من ترجيحه لما يتعلق بغيره وإن كان فاعلا بالاختيارفاختياره لما يتعلق به أولى من اختياره لما يتعلق بغيره

وإذا قيل هذا يلزم منه قيام الأمور الاختيارية بذاته

قيل قد عرف أنهم يعترفون بذلك وهو لازم لعامة العقلاء

الوجه الرابع أن يقال أهل الإثبات القائلون بأن الله سبحانه فوق العالم لهم في جواز الأفعال القائمة بذاته المتعلقه بمشيئته وقدرته قولان مشهوران

أحدهما قول من يقول لا يجوز ذلك كما يقوله ابن كلاب والأشعري ومن اتبعهما من أصحاب أبي حنيفة وأحمد ومالك والشافعي وغيرهم فهؤلاء يقولون استواؤه مفعول له فعله في العرش ويقولون إنه خلق العالم تحته من غير أن يحصل منه انتقال وتحول من حيز إلى حيز ويقولون إنه خصص العالم بذلك الحيز بمشيئته وقدرته

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٣١٨

". (١)

"

والقول الثاني قول من يقول إنه يفعل أفعالا قائمة بنفسه باختياره ومشيئته كما وصف نفسه في القرآن بالاستواء إلى السماء وعلى العرش وبالإتيان والمجيء وطي السموات بيمينه وغير ذلك مما هو قول أئمة أهل الحديث وكثير من أهل الكلام ومن وافقهم من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد فهؤلاء يقولون إن ما يحصل من الترجيح لبعض الأحياز على بعض بأفعاله القائمة بنفسه هو بمشيئته وقدرته فحصل الجواب عن هذا على قول الطائفتين جميعا

الوجه الخامس أن يقال الحيز إما أن يقال إنه موجود وإما أن يقال إنه معدوم

فإن قيل هو معدوم لم يلزم أن يكون مع الله في الأزل شيء موجود

وإن قيل هو موجود فإما إن يكون وجوده في الأزل ممتنعا وإما أن الأحياز متماثله في تمام الماهية فإن العدم المحض لا يتميز فيه شيء عن شيء وحينئذ فالتخصيص المفتقر إلى المرجح يحصل إما بقدرته ومشيئته على قول المسلمين وجمهور الخلق وإما بالذات عند من يجوز نظير ذلك وإن كان وجوده في الأزل ممكنا فلا محذور فيه فبطل انتفاء اللازم

الوجه السادس أن يقال التقسيم المذكور غير حاصر وذلك لأن الأحياز إما أن تكون متماثلة وإما أن تكون مختلفة وعلى التقديرين فإما أن تكون متناهية وإما أن تكون غير متناهية فإن كان

". (٢)

"وجود أحياز وجودية غير متناهية ممتنعا بطل هذا التقسيم ولم يلزم بطلان غيره وكذلك أي قسم بطل لم يلزم بطلان غيره وذلك لأن هؤلاء النفاة منهم من يقول بثبوت أحياز قديمة إما بنفسها وإما بغيرها كما تقول طائفة منهم بأن القدماء خمسة الواجب بنفسه والحيز الذي هو الخلاء والدهر والمادة والنفس ويقول آخرون منهم بثبوت أبعاد لا نهاية لها وإن لم يقولوا بغير ذلك

وما يذكر من هذه الأقوال ونحوها وإن قيل إنه باطل فالقائلون بغير ذلك بهذه الأقوال هم المعارضون لنصوص الكتاب والسنة وهم الذين يدعون أن معهم عقليات برهانية تنافي ذلك فإذا خوطبوا على موجب

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٣٢١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٣٢٢

أصولهم وبين أنه ليس في العقليات ما ينافي النصوص الإلهية على كل مذهب كان هذا من تمام نصر الله لرسوله وإظهار لنوره

الوجه السابع أن يقال مقدمات هذه الحجة ليست برهانية فإنه على تقدير تماثل الأحياز إنما يلزم الافتقار إلى المرجح وهذا غير ممتنع وأما على التقدير الثاني فيلزم ثبوت أحياز مختلفة أما كونها غير متناهية فذلك غير لازم

وحينئذ فيقال إذا قدر أن هذه الأحياز مفتقرة إليه ممكنة بنفسها واجبة به أمكن أن يقال فيا ما يقوله من يجوز أن يكون معه ما هو من لوازم ذاته كما عرف من مذاهب الطوائف ويقال على وجه التقسيم إن امتنع أن يكون معه ما هو من لوازم ذاته تعين القسم الأول وإلا جاز الثاني

". (١)

"السماء فوق الآخر وتحت الأرض وأن يكون العرش إذا كان محيطا بالعالم تحت السماء وتحت الأرض مع أنه فوق السماء وفوق الأرض ولزم أن تكون الجنة تحت الأرض وتحت جهنم مع أنها فوق السموات وفوق الأرض وفوق جهنم ولزم أن يكون أهل عليين تحت أهل سجين مع أنهم فوقهم

فإذا كانت هذه اللوازم وأمثالها باطلة باتفاق أهل العقل والإيمان علم أنه لا يلزم من كون الخالق فوق السموات أن يكون تحت شيء من المخلوقات وكان من احتج بمثل هذه الحجة إنما احتج بالخيال الباطل الذي لا حقيقة له مع دعواه أنه من البراهين العقلية فإن كان يتصور حقيقة الأمر فهو معاند جاحد محتج بما يعلم أنه باطل وإن كان لم يتصور حقيقة الأمر فهو من أجهل الناس بهذه الأمور العقلية التي هي موافقه لما أخبرت به الرسل وهو يزعم أنها تناقض الأدلة السمعية فهو كما قيل ٪ فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة ٪ وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم ٪

الوجه الثاني أن يقال هب أنا لا نأخذ بما يقوله هؤلاء أليس من المعلوم عند جميع الناس أن السموات فوق الأرض والهواء فوق الأرض والسحاب والطير فوق الأرض والحيتان والدواب والشجر فوق الأرض الأرض والملائكة الذين في السموات فوق الأرض وأهل عليين فوق أهل سجين والعرش أعلى المخلوقات

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٢٣/٦

". (١)

"

كما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس فإنه أعلى الجنة وأوسط الجنة وسقفه عرش الرحمن

وهذه الأمور بعضها متفق عليه عند جميع العقلاء وما لم يعرفه جميع العقلاء فهو معلوم عند من يقول به ولم يقل أحد من العقلاء إن هذه الأمور تحت الأرض وسكانها وعلم العقلاء بذلك أظهر من علمهم بكرية الأفلاك لو قدر أن ذلك معارض لهذا فكيف إذا لم يعارضه

وإذا كانت المخلوقات التي في الأفلاك والهواء والأرض لا يلزم من علوها على ما تحتها أن تكون تحت ما في الجانب الآخر من العالم فالعلى الأعلى سبحانه أولى أن لا يلزم من علوه على العالم أن يكون تحت شيء منه

الوجه الثالث أن يقال هذه الحجة إما أن تكون سمعية وإما أن تكون عقلية ومن المعلوم أنها ليست سمعية ولو كانت سمعية لكانت السمعيات التي تدل على علو الله تعالى أنص وأكثر وأظهر على مالا يخفى على مسلم وإن كانت عقلية فلا بد من بيان مقدماتها بالعقل وهو لم يذكر إلا قوله فإن كان الله في جهة فوق لكان أسفل بالنسبة إلى

". (٢)

"ليس بعظيم كبير في نفسه أعظم نقصا من وصفه بإحاطة ما يستلزم إحاطته بجميع الموجودات

الوجه الخامس أن يقال هب أن العالم كرى فلم قلت إنه إذا كان فوق العالم يلزم أن يكون تحت بعضه فإن هذا إنما يلزم إذا قدر أنه محيط بالعالم كله من جميع الجهات فأما إذا قدر أنه فوق العالم من هذه الجهة التي عليها الحيوان والنبات والمعدن لم يلزم أن يكون تحت العالم من تلك الجهة فلو فرضنا مخلوقين أحدهما مدور والآخر فوق المدور ليس محيطا به كما يجعل الإنسان تحت قدمه حمصة أو بندقة لم يلزم أن يكون الذي فوق المدور تحت المدور بوجه من الوجوه

وإذا قيل المحيط بالمدور كالفلك التاسع المحيط بالأرض هو العالي من كل جانب

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٢٩/٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٣٠/٦

قيل هو العالي بالنسبة إلى ما في جوف المدور وأما بالنسبة إلى ما فوق المدور فلا بل المحيط وما في جوفه تحت ذلك الفوقاني مطلقا كما أن الحمصة والبندقة تحت الرجل الموضوعة عليها

ومما يوضح ذلك أن مركز الفلك هو السفل المطلق للفلك والفلك من كل جانب عال عليه فإذا قدر فوق الفلك من الجانب الذي يلي الجانب الذي عليه الأنام ما هو أعلى من الفلك من هذا الجانب وليس محيطا به ولا مركز العال مركزا له امتنع أن يكون هذا تحت شيء من العالم بل هو قطعا فوق الأفلاك من هذا الجانب وليس تحتها من ذلك الجانب فيلزم أن يكون هو فوقها لا تحتها

". (١)

"

وإذا قال القائل هذا كما لا يوصف بالسفول فهو لا يوصف أيضا بالعلو فإن العالي المطلق هو المحيط إذا ليس إلا المحيط والمركز وهذا إذا لم يكن محيطا لم يكن عاليا

قيل عن هذا جوابان أحدهما أنه على هذا التقدير إذا كان محيطا لم يكن سافلا ألبتة بل يكون عاليا وعلى هذا فإن كان هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء وهو الباطن الذي ليس دونه شيء ولو أدلى المدلى بجبل لهبط عليه كان محيطا بالعالم عاليا عليه مطلقا ولم يلزم من ذلك أن يكون فلكا ولا مشابها للفلك فإن الواحد من المخلوقات تحيط قبضته بما في يده من جميع جوانبها وليس شكلها شكل يده بل ولا شكل يده شكلها

وذكر أن بعض الشيوخ سئل عن كون الرب عاليا محيطا بالعالم ممسكا له فقال بعض مخلوقاته كالباشق مثلا يقبض بيده حمصة فيكون فوقها محيطا بها ممسكا لها فإذا كان هذا لا يمتنع في بعض مخلوقاته فكيف يكون ممتنعا في حقه

الثاني أنه إذا قدر أنه عال وليس بمحيط لم يلزم أن يكون له مركز ولا أن يكون مركز العالم مركزا له وأن يكون المركز هو السفل بالنسبة إليه وأن يكون العالي هو المحيط بالنسبة إليه بل ذلك إنما يلزم في المحيط كالنقطة من الدائرة فإذا قدر ما ليس بدائرة ولا هو كرة لم يكن له مركز كنقطة الدائرة ولهذا لو

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٣٣٤

" (١) .

"جميع الجهات فإنما يلزم ما ذكرت أن لو كان من جنس فلك من الأفلاك فإن المتخيل قد يتوهم أن ما استدار وأحاط بالأفلاك كان تحت بعض العالم من بعض الجهات

ومن المعلوم أن الله تعالى ليس مثل فلك من الأفلاك ولا يلزم إذا كان فوق العالم ومحيطا به أن يكون مثل فلك فإنه العظيم الذي لا أعظم منه

وقد قال الله تعالى ﴿ وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه ﴾ سورة الزمر ٦٧

وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه ما يوافق ذلك مثل حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يقبض الله الأرض ويطوي السموات بيمينه ثم يهزهن ثم يقول أنا الملك أين ملوك الأرض وفي رواية إنها تكون بيده مثل الكرة في يد الصبيان وروى ما هو أقل من ذلك

والمقصود أنه إذا كان الله أعظم وأكبر وأجل من أن يقدر العباد قدره أو تدركه أبصارهم أو يحيطون به علما وأمكن أن تكون السموات والأرض في قبضته لم يجب والحال هذه أن يكون تحت العالم أو تحت شيء منه فإن الواحد من الآدميين إذا قبض قبضة أو بندقة أو حمصة أو حبة خردل وأحاط بها بغير ذلك لم يجز أن يقال إن أحد جانبيها فوقه لكون يده لما أحاطت بها كان منها

" (٢) .

"المفردة أو من المادة والصورة وحينئذ فالناس هنا طوائف منهم من يقول لك هو فوق العالم وليس بجسم ومنهم من يقول لك هو فوق العالم وهو جسم بمعنى أنه يشار إليه لا بمعنى أنه مركب ومنهم من يسلم لك أنه يلزم أن يكون مركبا ومنهم من لا يطلق الألفاظ البدعية في النفي ولا الإثبات بل يراعي المعاني العقلية والألفاظ الشرعية فيقولون لك القدر المشترك بينهما هو القيام بالنفس فإنها كلها مشتركة في القيام بالنفس وفي التحيز وفي الجهة فهذه أمور متلازمة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٣٥/٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٣٩/٦

ويقول لك كثير منهم أو أكثرهم لا يعقل قائم بنفسه غير متحيز كما لا يعقل قائم بغيره إلا وهو صفة سواء سمى عرضا أو لم يسم فإثبات المثبت قائما بنفسه لا يشار إليه أمر لا يعقل عند عامة العقلاء كإثباته قائما بغيره ليس صفة له

ويوضح ذلك أن الأجسام مختلفة على أصح قولى الناس وإنما اشتركت في مسمى القيام بالنفس والمقدار مع القيام بالنفس فكما أن التحيز والجهة هما من لوازم المقدار العام لا من لوازم ما يختص ببعضها فكذلك هما من لوازم القيام بالنفسى العام لا من لوازم ما يختص ببعضها وإن عنيت بلفظ الجسم ما هو مركب من المادة والصورة أو من الجواهر المفردة كما هو قول طوائف من أهل الكلام والفلسفة فهنا المنازعون لك صنفان منهم من يقول هو جسم مركب من الجواهر المفردة أو من المادة والصورة وهؤلاء وإن كان قولهم باطلا فليس لك حجة تبطل بها قولهم بل هم على إبطال قولك أقدر منك على إبطال قولهم فإن كل قول يكون أبعد عن الحق

." (١)

"العمي الذين لا يرجعون إلى ما كانوا عليه من الهدى أو لم يكونوا يعقلون بحال

وأمثال هؤلاء قال تعالى فيهم ﴿ والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات من يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾ سورة الأنعام ٣٩

وقد ضرب الله مثل هؤلاء وهؤلاء في غير موضع من القرآن كسورة النور وغيرها

الوجه الخامس أن يقال لا نسلم أن تصديق النقل المثبت لعلو الله على خلقه وتكذيب ما يناقض ذلك مما يسمى معقولا يوجب القدح في أصل النقل كما في قوله لأن العقل أصل للنقل فتكذيبه لتصديقه موجب لتكذيبهما

قلنا لا نسلم أن المعقول النافي لعلو الله على خلقه أصل للنقل فإنه ليس كل ما يسمى معقولا ولا كل ما يعلم بالعقل يتوقف العلم بصحة السمع عليه فتلك الأمور التي لا يتوقف العلم بصحة السمع عليها ليست أصلا للسمع ولا يجوز أن يقال جنس المعقول به يعلم بالسمع فلا يجوز أن يرد شيء منه فإن العقلاء متفقون على أن جنس المعقولات لا يلزم من تكذيب بعضها تكذيب السمع وإن قدر أنها عقليات صحيحة مثل مسائل الحساب الدقيقة وغيرها فإنها مع كونها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٤٧/٦

". (١)

"عقليات صحيحة لا يلزم من القدح فيها القدح في السمع فكيف بالمعقولات التي فيها خطأ كثير وتنازع عظيم

بل كل من كان عن الشرائع أبعد كان اضطرابهم في عقلياتهم أكثر كالفلاسفة فإن بينهم من الاختلاف في عقلياتهم حتى في المنطق والهيئة والطبيعيات ما لا يكاد يحصى وكلامهم في الإلهيات قليل وعلمهم بها ضعيف ومسائلها عندهم يسيرة وهي مع هذا عندهم لحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل

وأساطينهم معترفون بأنه لا سبيل لهم إلى اليقين فيها وإنما يتكلمون فيها بالأولى والأخلق وهم مع هذا متنازعون فيها أعظم من تنازع كل فرقة من مبتدعة أهل الملل في الأمور الإلهية

وإذا كان جنس ما يسميه هؤلاء عقليات فيه خطأ كثير باتفاق الناس وبالضرورة لم يمكن أن يقبل جنس ما يقال له عقليات فضلا عن أن يعارض به ولو قبل جنس ما يقال له عقليات كله للزم من الجمع بين النقيضين ما شاء الله

فنفاة الجزء الذي هو الجوهر الفرد ومثبتوه كل منهم يقول إن ذلك معلوم بالعقل والقائلون ببقاء بعض الأعراض مع القائلين بفنائها والقائلون بتماثل الأجسام مع القائلين باختلافها والقائلون

". (٢)

"بوجوب تناهي الحوادث مع القائلين بعدم جواز تناهيها وأضعاف ذلك

بل العقليات الصحيحة ما كان معقولا للفطر السليمة الصحيحة الإدراك التي لم يفسد إدراكها وهذا القدر لا يزال موجودا في بني آدم وإن فسد رأى قوم لم يلزم فساد رأي آخرين

لكن إذا تنازع الناس وادعى كل فريق أن قولنا هو الذي تشهد به الفطر السليمة لم يفصل بينهم إلا ما يتفقون على صدق شهادته إما كتاب منزل من السماء يحكم بينهم وإما شهادة فطر تقر الطائفتان أنها صحيحة الإدراك صادقة الخبر فلا يحكم بين المتنازعين إلا حاكم يسلمان لحكمه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤١/٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤٢/٧

والمقصود هنا أنه لا يقول عاقل إن كل ما يسمى معقولا يجوز قبوله فضلا عن أن يجب فضلا عن أن يعارض به معقول آخر فضلا عن أن يعارض به كتاب منزل من عند الله

وإذا كان كذلك لم يكن في رد كثير مما يسمى معقولا رد لسائرها فإذا رد مما يسمى معقولا ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم يكن في هذا رد للأصل المعقول الذي به يعلم السمع وهو المطلوب

وإذا كان كذلك فالمعقول المذكور هنا الذي عارضوا به الآيات الإلهية والأحاديث النبوية هو ما ذكروه في نفي علو الله على خلقه وليس شيء من ذلك مما يحتاج في العلم بصحة السمع إليه فإن إثبات موجود لا يمكن أن يشار إليه ولا يكون داخل العالم ولا خارجه

." (١)

"

وبمنزلة قوله ﴿ وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا ﴾ سورة فاطر ٤٢

وأمثال ذلك مما فيه ضمير المخاطب والغائب وهو متناول لأولئك المشركين لكن يتناول غيرهم من جهة المعنى والاعتبار وتماثل الحالين

فلما قال تعالى ﴿ إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها وكل فيها خالدون ﴾ سورة الأنبياء ٩٨ ٩٩ أخبر أن آلهتهم التي يعبدونها حصب جهنم ولم يدخل في هذا المسيح وأمثاله فإنهم لم يكونوا يعبدونهم

وقوله ﴿ لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها ﴾ سورة الأنبياء ٩٩ دليل على انتفاء الإلهية فإن الإله لا يدخل النار والدليل لا ينعكس فلا يلزم أن يكون من لم يدخل النار إلها فمن ورد النار لم يكن إلها وليس كل من لا يردها إله

لكن كانت معارضة ابن الزبعرى وأشباهه من جهة المعنى والقياس والاعتبار أي إذا كانت آلهتنا دخلوا النار لكونهم معبودين وجب أن يكون كل معبود يدخل النار والمسيح معبود فيجب أن يدخلها فعارضوه بالقياس والقياس مع وجود الفارق المؤثر قياس فاسد فبين الله الفرق بأن المسيح عبد حي مطيع لله لا يصلح

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤٣/٧

". (١)

"ونتأول النصوص أو نصرف قلوبنا عن فهمها وتدبرها وعقلها ونقول لا ندري ما معناها

فإن قيل فهذا الذي ذكرته ظاهر لا يخفى على من تأمل أمور الإسلام كيف كانت وكيف ظهر الإسلام ومع هذا فهذه الشبه العقلية التي احتج بها النفاة قد ضل بها خلق كثير من هذه الأمة ومن أهل الكتاب فهل كانت عقول الكفار أصح من عقول هؤلاء ثم إذا كان الأمر هكذا فكيف وقع في هذا من وقع

قيل المقصود هنا فساد قول من يقول إن تصديق الرسول لا يمكن إلا بقضايا عقلية تناقض مفهوم ما أخبر به وهذا يلزم من قال ذلك من الجهمية والمعتزلة وأتباعهم من الأشعرية ومن دخل معهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة والصوفية أن تصديق الرسول لا يمكن إلا بأن يستدل على حدوث العالم بحدوث الأجسام وانه يستدل على ذلك بحدوث ما قام بها من الأعراض مطلقا أو الحركات وأن ذلك مبني على امتناع حوادث لا أول لها وذلك يستلزم نفي الأفعال القائمة بذات الله تعالى المتعلقة بمشيئته واختياره بل نفي صفاته وأن يكون القرآن مخلوقا وأن الله لا يرى في الآخرة ولا يكون فوق العالم

فمن قال إن تصديقه فيما أخبر به لا يمكن إلا بهذه الطريق كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام ولهذا قال الأشعري وغيره إن هذه الطريق مبتدعة في دين الأنبياء بل محرمة غير

". (٢)

"وجواز طريان الاجتماع والافتراق عليها أو تبدل بعضها ببعض وهي بذاتها لا تجتمع ولا تفترق لأن حكم الذات لا يتبدل فلا بد إذا من جامع فارق

قال وقد أخذ الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني هذه الطريق فكساها عبارة أخرى

قلت هذه الطريقة إنما أراد بها امتناع قدم جميع الجواهر فهي مبنية على إثبات الجوهر الفرد حتى يمكن أن يفرض إمكان اجتماع الجواهر وافتراقها وإلا فإذا قيل إن من الأجسام ما هو واحد في نفسه أو كل جسم متشابه فهو واحد في نفسه أو قيل إنه مركب من المادة والصورة لم يلزم الافتراق فيما هو واحد في نفسه ولا يسلم المنازع إمكان افتراق كل جسم فيمنع قوله

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥٨/٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٧١/٧

" .(١)

"تحصل بغير الحس والخبر والنظر بطريق تصفية النفس وأنها طريق الصوفية وأنهم جازمون بما هم عليه من العقائد في المعارف الإلهية بخلاف أصحاب النظر فإنه قد لا يحصل لهم مثل هذا الجزم

وإذا كان كذلك فالرياضة إن لم تتعين طريقا إلى تحصيل معرفة الله فلا أقل من أن تكون هي من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله تعالى فقال الرازي في كتابه الكبير نهاية العقول في الجواب العقائد الحاصلة عند التصفية إما أن تكون ضرورية وإما أن لا تكون فإن كانت ضرورية فلا كلام لنا فيها فإنا قد نسلم أن النظريات يمكن أن تصير ضرورية وإن لم تكن ضرورية فلا يخلو إما أن تكون تلك العقائد بحال يلزم من زوالها زوال شيء من العلوم الضرورية أو لا يلزم فإن لزم فتلك العلوم إنما حصلت مرتبة على تلك العلوم الضرورية ولا معنى للعلم النظري إلا ذلك وإن لم يلزم فتلك العقائد ليست إلا عقائد تقليدية فلا عبرة حينئذ بذلك فإن أمثال تلك العقائد قد توجد لأصحاب الرياضة من المبطلين من اليهود والنصارى والدهرية

" .(٢)

"استدل أخبرنا متى يجب عليه فرض الاستدلال أقبل البلوغ أو بعده فاما الطبري فإنه أجاب بأن ذلك واجب قبل البلوغ قال ابن حزم وهذا خطأ لأن من لم يبلغ ليس مكلفا ولا مخاطبا

قال وأما الأشعرية فإنهم أتوا بما يملأ الفم وتقشعر منها جلود أهل الإسلام وتصطك منها المسامع ويقطع ما بين قائلها وبين الله وهو أنهم قالوا لا يلزم طلب الأدلة إلابعد البلوغ ولم يقنعوا بهذه الجملة حتى كفونا المؤونة وصرحوا بما كنا نريد أن نلزمهم فقالوا غير مساترين لا يصح إسلام أحد إلا بأن يكون بعد بلوغه شاكا غير مصدق قال وما سمعنا قط في الكفر والانسلاخ من الإسلام بأشنع من قول هؤلاء القوم إنه لا يكون أحد مسلما حتى يشك في الله عز وجل وفي صحة النبوة وفي هل رسول الله صلى الله عليه وسلم صادق أو كاذب ولا سمع قط سامع في الهوس

" .(٣)

"الاعتقاد الجازم بلا ضرورة ولا استدلال هل يمكن أم لا وإذا أمكن فهل يسمى علما أم لا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٢٥/٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٥٥/٧

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ٤١٨/٧

ومنها أن لفظ الضرورة فيه إجمال فقد يراد به ما يضطر إليه الإنسان من المعلومات الظاهرة المشتركة بين الناس وقد يراد به ما يحصل في نفسه بدون كسبه وقد يراد به ما لا يقبل الشك وقد يراد به ما يلزم نفس الإنسان لزوما لا يمكن الانفكاك عنه

ومنها أن حصول العلم في النفس قد يحصل لكثير من الناس حصولا ضروريا مع توهمه أنه لم يحصل له كما يقع مثل ذلك في القصد والنية فإن الأمة متفقة على أن الصلاة ونحوها من العبادات لا تصح إلا بالنية والنية من جنس القصد والإرادة محلها القلب باتفاقهم فلو لفظ بلسانه غير ما قصد بقلبه أو بالعكس كان الاعتبار بقصده الذي في قلبه

ثم إن كثيرا من الناس اشتبه عليهم أمر النية حتى صار أحدهم يطلب حصولها وهي حاصلة عنده ويشك في حصولها في نفسه وهي حاصلة لاسيما إذا اعتقد أنه يجب مقارنة النية للصلاة فيرى في أحدهم من الوسواس في حصولها ما يخرجه عن العقل والدين حتى قيل الوسوسة لا تكون إلا عن خبل في العقل أو جهل بالشرع

وأصل ذلك جهلهم بحقيقة النية وحصولها مع خروجهم عن الفطرة السليمة التي فطر الله عليها عباده ومن المعلوم أن كل من علم

". (١)

"تصور المسألة ولا دليلها ويجعلون البديهي ما بدهه وإن كان عن نظر اضطر إليه من غير كسب منه فإن العبد قد يضطر إلى أسباب العلم وقد يختار اكتساب أسبابه وهذا في الحسيات وغيرها كمن يفجأه ما يراه ويسمعه من غير قصد إلى رؤيته وسمعه ومن يسعى في رؤية الشيء واستماعه والأول لا يدخل تحت الأمر والنهي والثاني يدخل تحت الأمر والنهي

وأيضا فمن الناس من يقول العلوم الضرورية والبديهية يشترك فيها عامة العقلاء ويجعل ما يختص به بعضهم ليس من هذا القسم ومنهم من يسمي كل ما اضطر إليه الإنسان وبدهه ضروريا وبديهيا وإن كان ذلك مختصا بنوع من الناس كما يختص بالأنبياء والأولياء وأهل الفراسة والإلهام

وعلى هذا فالعلم الحاصل بتيسير الله تعالى وهدايته وإلهامه وجعله له في قلب العبد بدون استدلال يسميه هؤلاء علما ضروريا وإن كان ابن حزم وأمثاله لا يسمونه ضروريا فهذا نزال لفظي

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤٢٢/٧

ومن حد الضروري بأنه العلم الذي يلزم نفس العبد لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه جعل هذا كله ضروريا وكذلك يقول كثير من شيوخ أهل المعرفة لكثير من أهل النظر إن علمنا ضروري كما في الحكاية المعروفة التي ذكرها أبو العباس أحمد بن محمد بن خلف المقدسي

". (١)

"فقد النصوص وهو عمل بدلالة النصوص كما روى في حديث معاذ

قال ولا يلزم على هذا التحرى في الأواني وغيرها في الشرع فانه عمل بشهادة القلب لأنه هناك ليس ثم دليل سواه

وذلك ليس من قبل ما ذكرنا لان الإلهام لا يصلح لإلزام الحكم على الغير وكذلك التحرى أيضا لا يصلح للإلزام على غيره وانما اعتبر لجواز العمل في حق نفسه عند عدم سائر الأدلة إما المشروعات فلا يتصور أن تنفك عن نوع دليل إما الكتاب أو السنة أو إجماع آو قياس فلا ضرورة في العمل بغير حجة ودليل فإذا بطلت هذه الأقسام كلها ثبت انه لا طريق إلى معرفة الله إلا بالنظر

". (٢)

"ذلك أن تكون الحوادث كلها حدثت بلا محدث وذلك اعظم من كونها حدثت بلا سبب حادث وقد بسط هذا في موضعه

واما ما حكاه القاضي عن ثمامة فهو من لوازم قوله كما أن المعتزلة البصريين لما قالوا تحدث ارادة لا في محل بلا ارادة الزمهم الناس بحدوث الحوادث كلها بلا إرادة وهو ينفي عنها الفاعل الارادي لا ينفي سببا اقتضى حدوثها وهم مع هذا معترفون بأنه لا بد للحوادث من فاعل مختار ولكن لازم المذهب ليس بمذهب وليس كل من قال قولا التزم لوازمه التي صرح بفسادها بل قد يتفق العقلاء على مقدمة وان تناقض بعضهم في لوازمها ولهذا كانت الشبه الواردة على قول القائل أن التخصيص الحادث لا بد له من محدث مخصص أو أن الممكن لا بد له من مرجح اعظم مما يرد على أن المحدث لا بد له من محدث

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٧/٤٣٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٨/٣٠

والتناقض الذي يلزم أولئك اكثر ولهذا أورد ابو عبد الله الرازي في مسألة إثبات الصانع على طريقة اسولة لم يجب عنها بجواب صحيح فإنه يبني جميع ما يذكره من الطرق على أن الممكن

". (١)

"

لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح وجدنا الأول اظهر قلنا هذا ممنوع وبتقدير التسليم لا يلزم من كون الأول اجلى منه أن لا يكون هو جليا وذلك لان العلوم الضرورية متفاوته في الجلاء كما أن العلوم النظرية متفاوته في الخفاء وكما أن التفاوت في النظريات لا يخرجها عن كونها نظرية وكذلك التفاوت في الضروريات لا يخرجها عن أن تكون ضرورية قوله أن جمعا من العلماء التزموا وقوع الممكن لا عن سبب ولو كان فساد ذلك ضروريا لما قالوا به قلنا انهم لم يلتزموا ذلك بل غايته أن صار ذلك لازما على مذاهبهم وليس كل ما صار لازما وجب أن يلتزمه صاحب ذلك المذهب والاشكال إنما يجيء من التزامه ما يناقض هذه القضية لا من لزومه وكذلك فان أصحاب هذه المذهاب متى التزمتهم وقوع الممكن لا عن سبب فانهم يحتالون

". (٢)

"مغاير للأفلاك إلا بدعوى أن الواجب لا يكون مركبا لأن المركب يفتقر إلى أجزائه وما افتقر إلى أجزائه لم يكن واجبا

ومعلوم أن هذا إنما ينفي وجوب واجب بمعنى انه منفرد ليس بصفة ولا موصوف وأن مثل هذا يمتنع أن يكون موصوفا مع أن الغرض أنه ليس بموصوف ولكن هذا الواجب لم يقم دليل على وجوده بل ولا على امكانه وانما يقوم الدليل على امتناعه وألا فإذا قيل أن الموصوف مركب والمركب مفتقر إلى أجزائه فالافتقار هنا لا يجوز أن يراد به افتقار المفعول إلى فاعله والمعلول إلى علته الفاعله وانما يراد به انه يلزم من وجود المركب وجود أجزائه فيلزم من وجود الذات لمتصفه بصفات وجود الذات والصفات

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠٨/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١١٥/٨

وهذا لا محذور فيه وحقيقته انه يلزم من كون الشيء موصوفا كونه موصوفا ومن كونه مركبا كونه مركبا وهذا كلام صحيح وليس فيه ما يدل على امتناع ذلك وقد بسط هذا في غير هذا الموضع

وقد تفطن الغزالي وغيره لبعض ما به يفسد كلامهم وقد تكلمنا على ذلك وعلى أنواع أخر مما يتبين به بطلان كلامهم

والمقصود هنا بيان أن طريقة أولئك خير من طريقة هؤلاء وهذا كله ما يبين أن كل من كان إلى الإسلام اقرب فإن عقلياته في الأمور الإلهية اصح من عقليات من كان على الإسلام ابعد منه إلا حيث يكون قد ابتع في عقلياته من هو عن الإسلام ابعد منه هذا كله بين

". (١)

"والعقل فيستدل بها على ما نازعوه فيه مما وافقوا فيه دين المسلمين وهذا كما فعلت اخوانه الباطنية مثل صاحب كتاب الاقاليد الملكوتية ونحوه فإنهم عمدوا إلى كل طائفة من طوائف القبلة فأخذوا منها ما وافقوهم فيه من المقدمات المسلمة التي غلط فيها أولئك فبنوا عليها لوازمها التي تخرج أولئك عن دين المسلمين وناظروا بذلك المعتزلة وأمثالهم كما قالوا للمعتزلة أنتم سلمتم لنا نفي التشبيه والتجسيم ونفيتم الصفات بناء على ذلك ثم أثبتم الاسماء الحسنى لله تعالى والتشبيه يلزم في الاسماء كما يلزم في الصفات فإذا قلتم انه حي عليم قدير لزم في ذلك من التجسيم والتشبيه نظير ما يلزم في إثبات الحياة والعلم والقدرة وأردتم إثبات اسماء بلا صفات وهذا ممتنع واذا كنتم قد وافقتم على نفي الصفات وهي لازمة للاسماء فنفي اللازم يقتضي نفي الملزوم فيلزمكم نفي الاسماء ولهذا نظائر في كلامهم

فابن سينا وجد في كتب متكلمي المسلمين من المعتزلة وأشباههم أن تخصيص أحد المتماثلين على الآخر لا يكون إلا بمخصص كما في تخصيص الحدوث بوقت دون وقت وهذا مما جعله هؤلاء اصلا لهم في إثبات العلم بالصانع

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٢٦/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٣٢/٨

"للفلك والعالم إلا بها كما قد يدعي ذلك ابن رشد وأمثاله فإنما يكون فاعلا لما هو شرط في وجود العالم لا يكون فاعلا لنفس جواهر العالم وسائر أعراضه بل هو فاعل لعرض واحد من أعراضه وهي الحركة التي زعموا أنه لا قوام له بدونها وهذا من أبعد الأشياء عن كونه مبدعا للعالم لا سيما إذا جعلوا فعله للحركة من جهة كونه محبوبا فهو بمنزلة كون كل محبوب يبدع المحب الذي لا يقوم بدون تلك المحبة بل بمنزلة كون الإمام المقتدى به مبدعا للمؤتم به من جهة كونه يحتاج إلى الائتمام به

ومعلوم أن هذا لا يقوله عاقل بل هذا يتضمن أن واجب الوجود كالفلك عند أرسطو وأتباعه يفتقر إلى شيء بائن عنه وذلك يدل على فساد قولهم فما قاله أرسطو وأتباعه من الحق يدل على فساد قول المتأخرين وما قاله المتأخرون من الحق في الواجب يدل على فساد قول أرسطو وأتباعه

الوجه الثالث أن كون العالم لا يمكن وجوده بدون الحركة أمر لا دليل عليه بل هو باطل وأقصى ما يمكن أن يقال يمكن وجوده لكن يكون ناقصا ومعلوم أن هذا حال سائر المخلوقات التي لها صفات كمال إذا عدم بعض صفاتها إنما يلزم نقصها لا يلزم عدمها

". (١)

"

وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الأول فإنا نعن به إلا موجودا لا علة له هو ثابت بالضرورة

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات لأنها عدد ودليل التوحيد يمنعه فيعرف بطلانه بنظر في صفة المبدأ ولا يجوز أن يقال انه سماء واحد أو جسم واحد أو شمس أو غيره لانه جسم والجسم مركب من الهيولي والصورة والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركبا وذلك يعرف بنظر ثان

والمقصود أن موجودا لا علة لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه بالمبدأ الأول

قال الغزالي والجواب من وجهين أحدهما انه يلزم على مساق مذهبكم أن تكون اجسام العالم قديمة لذلك لا علة لها وقولكم أن بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فيبطل ذلك عليكم في

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨/١٤٠

". (١)

"قال فإن قيل فهذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال

قلنا أن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الذوات حادثة وهي ذات أوائل والمجموع لا أول له فقد تقوم مالا أول له بذوات أوائل وصدق ذوات أوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع

وكذلك يقال على كل واحد أن له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع إذا يصدق على كل واحد انه واحد وأنه بعض وأنه

". (٢)

"النهاية فيهما جميعا مثل كثير من أهل الكلام المعتزلة ومن وافقهم ثم من هؤلاء من يبطل عدم النهاية في الأزل والابد كقول جهم العلاف وأكثرهم يبطلونها في الأزل دون الابد لأن من دين المسلمين دوام نعيم الجنة لا إلى نهاية ولهذا قال جهم بانقاطع نعيم الجنة وقال العلاف ببطلان حركاتهم

والثاني قول من يبطل عدم النهاية في الفاعلين والعلل دون الحوادث والاثار كما هو قول جمهور الفلاسفة من القائلين بحدوث العالم والقائلين بقدمه وهو قول طوائف من أهل الكلام من المعتزلة والاشعرية وهو قول جمهور أهل الحديث وأئمة السنة

وما ذكره أبو حامد من الكلام على بطلان حجة من ينفي عدم النهاية وهو انه لا يلزم أن ما صدق على الآحاد صدق على الجميع كما قاله هؤلاء في الحوادث بخلاف ما قاله أبو الحسين البصري وغيره من أهل الكلام من أنه ما صدق على الآحاد صدق على الجميع ثم سوى أبو حامد بين الامرين

وقد تكلمنا في غير هذا الموضع على الفرق بين الامرين وهو أن الوصف إذا ثبت للجميع كثبوته للأفراد كان حكم الجميع حكم أفراده وان لم يكن ثبوته للجميع كثبوته للأفراد لم يلزم أن يكون

". (٣)

"

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٤٧/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٥٢/٨

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ١٥٨/٨

ولا تكون واجبة بنفسها مع إمكان كل منها فإن اجتماعها عرض مفتقر إلى الممكنات فهو أولى بالإمكان منها

ولو قال قائل فكيف تصفونها بالامتناع مع كون كل منها ممكنا أليس في هذا وصف بالامتناع للجملة دون الأفراد

قيل له نحن لا نقدر وجود علل ومعلولات لا تتناهى في الخارج ثم نحكم عليها بالامتناع فإن هذا جمع بين النقيضين فإن كونها موجودة في الخارج ينافي امتناعها ولكن نقدر ذلك في الذهن ثم نحكم على هذا المقدر في الذهن بامتناعه في الخارج كالجمع بين النقيضين وأمثاله من الممتنعات بخلاف ما إذا قدر وجودها في الخارج وكل منها ممكن

وقيل أن الجملة واجبة بنفسها فهذا هو الممتنع كما أو وصفها مع ذلك بالامتناع ممتنع وتقديرها في الذهن لا يكفي في وجود الممكنات لأن الممكن لا يوجد إلا بما هو موجود في الخارج لا مقدر في الذهن وهذا بخلاف ما إذا قدر أشياء لا تتناهى كل منها بعد الآخر لم يلزم أن تكون الجملة بعد غيرها كالحوادث المستقبلة في الجنة فإن كلا منها بعد غيره وليست الجملة بعد غيرها بل لا تزال

". (١)

"

إلى غير نهاية وهذا لأن تقديرها غير متناهية يستلزم أن لا يكون بعدها شيء

فحينئذ إذا قيل بعد كل واحد غيره كان التقدير أن الجملة ليس لها بعد ولكل واحد من أجزائها بعد

ومعلوم أن مثل هذا حكم الجملة فيه ليس حكم الأفراد وكذلك إذا قدر انه لا أول للجملة ولكل منها أول

وكذلك إذا قيل أن الجملة كل وجميع مجموع أو مستدير أو مربع أو مثلث أو حيوان أو انسان لم يلزم أن يكون كل من أجزائها كلا ولا مدورا ولا حيوانا

ولكن الذي يبين فساد مذهب هؤلاء الفلاسفة أن يقال قد علم بصريح العقل واتفاق العقلاء امتناع التسلسل في العلل واما وجود حوادث لا تتناهى فلا ننازعهم فيه مطلقا إذ كان أئمة السنة يقولون بذلك في أفعال الرب وأقواله

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨/١٦٠

لكن تبين خطؤهم من وجوه

أحدها أن قولهم يتضمن وجود حوادث لا تتناهى في آن واحد وهذا محال باتفاقهم مع جماهير العقلاء بل يتضمن وجود تمام علل

". (١)

"

لها لأنه يؤدي إلى معلول لا علة له ويوجبونها بالعرض من قبل علة قديمة لكن لا إذا كانت مستقيمة ومعا وفي مواد لا نهاية لها بل إذا كانت دورا

قال وأما ما يحكيه عن ابن سينا انه يجوز نفوسا لا نهاية لها وان ذلك إنما يمتنع فيما له وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم من قبل هذا الوضع أعنى القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال أن النفوس متعددة بتعدد الاشخاص وأنها باقية

قال وأما قوله وما بالهم لم يجوزوا أجساما بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية وهل هذا إلا تحكم بارد

فإن الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا وذلك أن وضع

". (٢)

"الأجسام لا نهاية لها معا يلزم عنه أن يوجد لما لا نهاية له كل وان يكون بالفعل وذلك مستحيل والزمان ليس بذي وضع فليس يلزم من وجود اجسام بعضها فوق بعض إلى غير نهاية وجود مالا نهاية له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم

ثم لما ذكر ابن رشد البرهان الذي حكاه أبو حامد عن الفلاسفة على استحالة علل لا نهاية لها قال ابن رشد وهذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على انها طريق خير من طريق القدماء لأنه زعم أنه من جوهر الموجود وأن طرق القوم من اعراض تابعة للمبدأ الأول وهو طريق اخذه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨/١٦١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٨/١٦٨

ابن سينا من المتكلمين وذلك أن المتكلمين ترى أن المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل وان العالم بأسره لما كان ممكنا وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود وهذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب إلا ما وضعوا فيه من أن العالم بأسره ممكن فإن هذا ليس معروفا بنفسه فأراد ابن سينا أن يعمم هذه

". (١)

"القضية ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة كما ذكر أبو حامد واذا سومح في هذه القضية لم تنته به القسمة إلى ما أراد لأن قسمة الموجود اولا إلى ماله علة إلى مالا علة له ليس معروفا بنفسه ثم ماله علة ينقسم إلى مم والى ضروري فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي افضى إلى ممكن ضروري ولم يفض إلى ضروري لا علة له وان فهمنا من الممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك إلا أن ماله علة فله علة وامكن أن نضع أن تلك لها علة وأن يمر ذلك إلى غير نهاية فلا ينتهى الامر إلى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له الممكن الحقيقي فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية وأما أن عنى بالممكن ما له علة من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد أن ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا يتبين بعد أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة فيجب عن وضع هذا أن ينتهي الأمر إلى

". (٢)

"الدليل يدل على بطلانه ولهذا ظهر ما ذكره ابن رشد من فساد كلامهم

قال ابن رشد ثم إذا قسم ما له علة إلى ممكن وضروري فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي افضى إلى ممكن ضروري ولم يفض إلى ضروري لا علة له وان فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري لم يلزم من ذلك إلا أن ما له علة فله علة وأمكن أن نضع أن تلك العلة لها علة وأن يمر ذلك إلى غير نهاية فلا ينتهى الأمر إلى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له الممكن الحقيقي فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٦٩/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٧٠/٨

فقد بين ابن رشد انه إذا قسم الوجود إلى ما له علة وما ليس له علة ثم قسم ما له علة إلى ممكن وضروري فإن أراد بالممكن الممكن الحقيقي وهو الحادث وهو قد جعل الممكن ما له علة افضى ذلك إلى ما له علة ينقسم إلى ممكن ضروري وهو القديم والى ممكن حقيقي وهو الحادث ولم يكن في هذا إثبات ضروري لا علة له وهو واجب الوجود لأن مجرد تقسيم الوجود إلى قسمين لا يستلزم ثبوت كل من القسمين بل لا بد من دليل يدل على ثبوتهما

". (١)

"

فإن أرادوا أن يثبتوا الواجب بنفسه قالوا والقديم الذي سموه ممكنا يفتقر إلى واجب بنفسه وهذا ليس بينا وعامة العقلاء ينازعونهم فيه ولا يمكنهم إقامة دليل عليه

فهذا الذي سموه ممكنا هو قديم أزلي ضروري الوجود ومثل هذا لا يدل على واجب بنفسه وهو أيضا ليس بثابت فلم يثبتوا هذا الممكن ولم يثبتوا الواجب الذي يستدل عليه بهذا الممكن فلم يثبتوا ما ادعوه من الممكن ولا ما ادعوه من الواجب

قال ابن رشد وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري لم يلزم من ذلك إلا أن ما له علة فله علة

قلت وذلك لأنه إذا قسم الوجود إلى ما له علة وما لا علة له وسمى هذا الأول ممكنا ثم قسم هذا الممكن إلى الممكن الحقيقي وهو الحادث وإلى الضروري وهو القديم المعلول لم يلزم من ذلك إلا إثبات قديم معلول وهو أن هذا الضروري الذي له علة هو ضروري له علة

وهذا إذا قدر أنه أثبت هذا القسم وحينئذ فيكون قد أثبت ضروريا واجب الوجود معلولا

قال وإذا أمكن أن يكون الضروري الواجب الوجود معلولا لعلة أمكن أيضا أن تكون تلك العلة وإن كانت ضرورية واجبة

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٧٥/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٧٧/٨

"

وقد تبين ما ذكره ابن رشد حيث قال وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك إلا أن ما له علة فله علة وأمكن أن نضع أن تلك لها علة وأن نمر ذلك إلى غير نهاية فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له الممكن الحقيقي فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية

قال ابن رشد إنه إذا أريد بالممكن ما يعقل العقلاء أنه ممكن وهو المحدث بعد أن لم يكن الذي يمكن أن يكون موجودا تارة ومعدوما أخرى فإن هذا هو الممكن الحقيقي فإذا أريد بالممكن هذا وقيل الوجود ينقسم إلى ممكن وغير ممكن والممكن ما له علة وهو الممكن الحقيقي وهو الحادث كان حقيقة الكلام أنه ينقسم إلى قديم وحادث كما قاله المتكلمون

وحينئذ فهذه الممكنات التي هي المحدثات هي التي يستحيل فيها وجود علل لا تتناهى فإن المحدث يعلم بالضرورة أنه لا بد له من محدث فإذا قدرنا وجود ما لا يتناهى من المحدثات كان كل منها لا بد له من محدث وكان مجموع المحدثات أعظم افتقارا إلى محدث فإنه كلما كثرت المحدثات كان افتقارها إلى محدث لها أعظم من افتقار واحد

" (١).

"ضروريا واجب الوجود لكنه واجب بغيره فيجب أولا أن يثبتوا أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة وهو الواجب بغيره الذي قالوا إنه واجب أزلا وأبدا ضروري الوجود لكنه واجب بغيره لا بنفسه فلهذا سموه ممكنا

قال ولم يبين بعد أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة حتى يلزم عن تقدير ذلك أن يكون هنا ضروريا بغير علة وهو الواجب بنفسه ولو بين هذا أولا كان يحتاج بعد ذلك أن يبين أن الأمر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالأمر في الجملة الممكنة

يقول لو تبين أولا أنه يمكن أن يكون ضروري الوجود واجب الوجود أزلا وأبدا وهو مع ذلك معلول لغيره

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٨٢/٨

لقيل هذا يدل على ضروري آخر يكون واجب الوجود ويكون علة له وحينئذ فنحتاج أن نقول إنه يمتنع وجود علل ومعلولات كل منها ضروري واجب الوجود قديم يمتنع عدمه أزلا وأبدا فيكون التسلسل فيها باطلا كما كان التسلسل باطلا في الممكن الحقيقي وهو المحدث

فإنه قد علم بالعقل واتفاق العقلاء أنه يمتنع وجود محدثات متسلسلة كل منها محدث الآخر ليس فيها قديم فلو ثبت إمكان معلول قديم أزلي لوجب بعد هذا أن ينظر في امتناع التسلسل وقد تقدم أن التسلسل في ذلك على هذا التقدير لا يمكن إقامة الدليل على امتناعه فكيف إذا لم يثبت الأصل الذي بنوا عليه كلامهم

". (١)

"الكثرة في المعلول الأول كل واحد منها أول فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة

قال والعجب كل العجب كيف خفى هذا على أبي نصر وابن سينا لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة لأنهم إذا قالوا إن الكثرة التي في المبدأ الثاني إنما هي مما يعقل من ذاته ومما يعقل من غيره لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين أعني صورتين فليت شعري أيتهما الصادرة عن المبدأ الأول وأيتهما التي ليست الصادرة

قال وكذلك إذا قالوا فيه إنه ممكن من ذاته واجب من غيره لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود

". (٢)

"الإنسان إذا تأمل ما ههنا ظهر له أن الأشياء التي تسمى حية عالمة هي الأشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة بجواهر وأفعال محدودة تتولد عنها أفعال محدودة ولذلك قال المتكلمون إن كل فعل فإنما يصدر عن حي عالم فإذا حصل له هذا الأصل وهو أن كل ما يتحرك حركات محدودة يلزم عنها أفعال محدودة منتظمة فهو حيوان عالم وأضاف إلى ذلك ما هو مشاهد بالحس وهو أن السماوات تتحرك من ذاتها حركات محدودة يلزم عند ذلك في الموجودات التي دونها أفعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٨٥/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٩١/٨

دونها من الموجودات تولد أصل ثالث لا شك فيه وهو أن السماوات أجسام حية مدركة فأما أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة بها قوام ما هاهنا وحفظه من الحيوان والنبات والجمادات فذلك معروف بنفسه عند التأمل فإنه لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل لم يكن هاهنا فصول أربعة ولو لم يكن ههنا فصول أربعة لما كان نبات ولا

". (١)

"

فيقال له أنت لم تقرر أنه آمر لها وسلفك إنما ذكروا أنه محبوب لها أي تحب التشبه به وهب أنه آمر لها فأنت لم تذكر دليلا على انها إذا كانت مأمورة كانت مملوكة إلا قولك إنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذوات تقومت بالعبودية وهذه دعوى مجردة

فلم لا يجوز أن يقال تلك العبودية زائدة على الذات

وقولك إنها تقومت بالعبودية إن أردت تقومت بتعبدها الذي هو طاعتها وحركتها فهذه دعوى أرسطو وقد علم ما فيها وبتقدير صحتها فتقومها بذلك لا يقتضي أن تكون حقيقتها هي تلك الحركة بل يقتضي أن تكون الحركة شرطا في وجودها

وإن أردت بتقومها بالعبودية تقومها بأن خلقها الله تعالى فهذا هو المطلوب ولم تذكر عليه حجة

وأيضا فقولك علم أن الآمر لها غيرها وهو غير جسم لأنه لو كان جسما لكان واحدا منها كلام لا حجة فيه لوجهين

أحدهما أنه مسخر للعقول ولم يلزم أن يكون من العقول المسخرة فلماذا يلزم إذا كان مسخرا للأجسام أن يكون من الأجسام

". (٢)

"المسخرة فهو عندهم عقل وليس من العقول المسخرة فلا يلزم أيضا إذا قيل هو قائم بنفسه أو هو حي عليم قدير أو هو جوهر أو جسم أو ذات أو غير ذلك أن يكون من جملة المسخرات من هذا الجنس

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٠٨/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٢٢/٨

الثاني أنه لم لا يجوز أن يكون خارجا عن جملة المسخرات المأمورة كما أنه قائم بنفسه وهو آمر لأعيان قائمة بنفسها وهو موصوف وهو آمر لموصوفات وأمثال ذلك وإذا كانت الأعيان أو الأجسام أو الموصوفات مختلفة الحقائق لم يلزم أن يكون الآمر لها مماثلا للمأمور

وأيضا فإنك قلت لو تخيلت آمرا له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون أخر ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الآمر ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين لوجب أن يكون الآمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة

وهذا الكلام فيه تفريق بين المأمور الذي لا وجود له إلا في قبول الأمر كما يقولون لا توجد الأفلاك إلا بلحركة وهي قبول الأمر أو أن العقول لا توجد إلا بما فيها من قبول الأمر وبين ما صدر عن الأفلاك أو العقول من المولدات التي لا وجود لها إلا بالعقول أو الأفلاك

". (١)

"

قال هذا كله إذا سلمنا أن ها هنا موجودا هو واجب الوجود وقد قلنا نحن أن الطريقة التي سلكها في إثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ولا تفضى بالطبع اليه إلا على النحو الذي قلنا واكثر ما يلزم هذا القول اعني ضعف هذه الطريقة عند من يضع ها هنا جسما بسيطا غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين لأن من يضع مركبا قديما من أجزاء بالفعل فلا بد أن يكون واحدا بالذات وكل وحدة في شيء مركب فهي من قبل واحد هو واحد بنفسه اعني بسيطا ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحدا وكذلك يقول الاسكندر انه لا بد أن تكون ها هنا قوة روحانية سارية في جميع اجزاء العالم كما يوجد في جميع اجزاء الحيوان الواحد قوة تربط اجزاءه بعضها ببعض والفرق الذي بينهما أن الرباط الذي في العالم قديم من قبل أن الرابط قديم والرباط الذي بين أجزاء

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨/٢٢٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٨/٢٣٠

"والثاني لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعلول الأول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح أن يقال أن الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له أو محتاجا إلى أن يقطع اليه ما لا نهاية له بل أي وقت فرضت وجدت بينه وبني كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن أن يحصى عددها وذلك محال فهذا نفس المتنازع فيه انه ممكن أو غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه أبأن يغير لفظها بتغيير لا يتغير به المعنى قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الاوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أوليا وما يلزم من ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا إلا ما يلزم من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير

(١) ".

"جميعا وأن الصواب الذي فيه وهو امتناع تخصيص المحدث أو الممكن بلا مخصص هو من كلام المعتزلة الذي وافقهم عليه والخطأ الذي فيه بعضه منهم وأكثره منه فإنه ألزم المعتزلة بطرد هذا الأصل فلما لم يطردوه نقض قولهم

وحينئذ فيقال له بطلان قول المعتزلة لا يستلزم صحة قولك إلا لو لم يمكن قول إلا قولك وقولهم فكيف وأقاويل ائمة الفلاسفة ليست من القولين وكذلك الأقوال التي عليها ائمة السنة والحديث ليست من القولين

والاقوال الموجودة في الكتب الإلهية التوراة والقرآن اللذين لم يأت من عند الله تعالى كتاب أهدى منهما ليست واحدا من القولين فإذا قدر بطلان قول معين لم يلزم صحة قولك فكيف إذا كان ما أفسدت به قول المعتزلة يبطل أيضا قولك فقولك أفسد من قولهم إن كان قولهم فاسدا وكذلك أن كان صحيحا فهو فاسد على كل تقدير

وذلك أن عمدتك على بطلان قولهم انه يمتنع أن يختص وقت دون وقت بالحدوث بلا سبب مخصص حادث

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨/٢٥٧

". (١)

"

فيقال لك وأنت تقول أن الحوادث كلها تحدث بلا سبب حادث وعلى قولك فكل حادث حادث في وقت من الاوقات فإن ذلك الوقت اختص بالحدوث بلا سبب مخصص حادث فألزمهم اختصاص وقت من الاوقات بالحدوث دون سائر الاوقات بلا مخصص وأنت يلزمك اختصاص كل وقت بما يحدث فيه من الحوادث بلا سبب مخصص واختصاص كل حادث بصفته وقدره بلا سبب مخصص واختصاص كل حادث بوقته بلا سبب مخصص وحدوث جميع الحوادث بلا سبب مقتض للحدوث فهم أن كان ما التزموه باطلا فقد التزمت اضعافه فيكون قولك أفسد وان لم يكن باطلا بطلت حجتك على ابطال قولهم فتبين أن ابطالك لقولهم مع اعتقادك لما تعتقده باطل على كل تقدير وعلم أن الاصول الصحيحة التي وافقتهم عليها هي على بطلان قولك ادل منها على بطلان قولهم والاصول الفاسدة التي وافقوك عليها إذا كانوا قد تناقضوا فيها ولم يطردوها فأنت أعظم تناقضا في عدم طردك لأصولك مطلقا صحيحها وفاسدها

وبيان ذلك انه قد قال يجب أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الاوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أزليا وما يلزم من ذلك لزوما ذاتيا إلا ما يلزم من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير يعني حركة الفلك وما يتبعها من التغير

". (٢)

"فهو مسبوق بغيره سبقا زمانيا وما كان كذلك لا يكون إلا محدثا والمؤثر التام يستلزم وجود أثره عقب كمال التأثير التام

وأما على قول هؤلاء فيلزمهم أمور باطلة تستلزم فساد قولهم

منها أنه لا يحدث في العالم شيء فإنه إذا كانت العلة تامة أزلية ومعلولها معها في الزمان وكل ما سواه معلول له بوسط أو بغير وسط لزم أن يكون كل ما سوى الله قديما أزليا

ومنها أنه يلزم أن لا يحدث شيء حتى تحدث حوادث لا تتناهى في آن واحد وهذا متفق على استحالته عندهم وعند سائر العقلاء وهو تسلسل علل ومعلولات أو تمام علل ومعلولات حادثة لا نهاية لها

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨/٢٥٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٨/٢٦٠

فإنه كلما حدث حادث فإنه لا يحدث حتى تحدث علته التامة أو تمام علته التامة وتكون حادثة معه وتلك لا تحدث حتى يحدث معها ما هو كذلك فلزم وجود علل ومعلولات لا تتناهى أو تمام علل ومعلولات لا تتناهى في آن واحد

وإذا قالوا كل حادث مشروط بعدم ما قبله لم يصح على قولهم لأن عدم الحادث الأول سابق للحادث الثاني وعندهم العلة التامة يجب مقارنتها للمعلول ولا تتقدم عليه

ولكن هذا يصح على قول أهل السنة الذين يقولون المعلول يحصل عقب تمام العلة التامة لا معها فيكون حدوث الثاني عقب عدم الأول

". (١)

"

ولو قال قائل ذلك من غيرهم لقيل له تخصيص القدرة والمشيئة للحوادث بحال دون حال هو بحسب ما يعلمه من الاسباب المقتضية للتخصيص

وغاية ذلك أن يستلزم أن تقوم بذاته اسباب تقتضى التخصيص متعلقة بمشيئته وقدرته أو يقال أن هذا يستلزم مالا نهاية له على سبيل التعاقب ونحو ذلك من المقامات المعروفة التي يوردها أحد إلا وهو يلزمه بترك التزامها من التناقض اعظم مما يلزم به منازعه وأما منازعه فيمكنه التزامها ولا يتناقض قوله لا عقلا ولا شرعا

ولكن من حسن المناظرة والتعليم أن يبين لمن يرد قولا ما يلزمه هو على تقدير رده ومن أراد تصحيح الحق بقول باطل يمكن استغناؤه عن ذلك القول وان الحق يمكن تصحيحه بدونه وانه إذا صححه بذلك الطريق كان ما يلزمه من اللوازم التي تناقض قوله وتفسده اعظم مما يلزمه إذا اعرض عن ذلك

وبهذا وامثاله يتبين انه لم يسلك أحد طريقا مخالفة للسنة في اثبات شيء من اصول الإيمان إلا والله قد اغنى عنها بما هو سليم من عيوبها وان تلك الطريق وان غمض على اكثر الناس معرفة فسادها لدقته فلا يخفى عليهم إمكان الاستغناء عنها

ونحن كثيرا ما نقصد بيان أن الطرق التي خالف سالكها شيئا من النصوص غير محتاج اليها بل مستغن عنها ليتبين أن العلم بصدق

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨/٢٧١

". (١)

"

وإذا كانت النسبة مستوية فثبوت هذه النسبة مع أحد المتماثلين دون الآخر تخصيص بلا مخصص

وإذا قالوا الإرادة لذاتها تخصص مثلا عن مثل بلا سبب مع تضمن ذلك ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح أصلا أمكن منازعهم أن يقول بتخصيص أحد الزمانين المتماثلين بالحوادث دون الآخر بلا مخصص أصلا وقال من شأن الأوقات التخصيص بلا مخصص

وإذا قالت المعتزلة القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح كان ما يلزمهم كما يلزم أولئك وأشد

فمن كانت هذه الأقوال أقواله وكان غاية ما يثبت به الصانع وافتقار المحدث إلى محدث أن الحوادث مختصة بزمان دون زمان فلا بد للتخصيص من مخصص وأن التخصيص بلا مخصص ممتنع ويجعل ذلك بديهيا ضروري

كيف يمكنه أن يقول إن وجود الحوادث بلا محدث والفعل بلا فاعل والصنعة بلا صانع ليس امتناعه بديهيا ضروريا

فمن جعل العلوم البديهية الضرورية ليست بديهية ضرورية وجعل ما هو دونها بديهيا ضروريا تناقضت أقواله وكان فيها من مخالفة العقل والسمع ما لا يحصيه إلا الله

وهذا بخلاف الطرق المذكورة في القرآن فإنها في غاية السداد والاستقامة

". (٢)

"

وان قال فعله بعد أن لم يكن فاعلا ليس مجرد وجود المفعولات والفعل حدوث نسبة واضافة بينهما وهي عدمية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٠٣/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣١١/٨

فيقال له فالمتجدد القائم به يقال فيه كذلك ليس هو إلا مجرد وجود ذلك المتجدد وهو حدوث نسبة واضافة عدمية والفعل حدوث نسبة واضافة بينهما وهي عدمية

فان قال هذا يلزم منه قيام المتجددات والحوادث به وهذا لا يجوز

قيل له هذه مصادرة على المطلوب فإنك انت لم تقم دليلا على أن القديم لا تقوم المتجددات والحوادث به بل ما ذكرته هوالدليل على ذلك فإن كان استدلالك على هذا لا يتم إلا بأن تجعل المطلوب مقدمة في إثبات نفسه لم يكن لك عليه دليل إلا مجرد الدعوى وصار هذا بمنزلة أن يقول القائل القديم لا تقوم به الاحوال المتجددة لأن القديم لا تقوم به الاحوال المتجددة

واذا كان العلم بالصانع موقوفا على هذا الدليل لم يكن هناك علم بالصانع بل صار حقيقة الكلام الدليل على ثبوت الصانع حدوث النطفة وغيرها من الأجسام والدليل على حدوث ذلك انه تقوم به المتجددات والحوادث وما قام به المتجددات والحوادث كان حادثا لأن ما قام به المتجددات والحوادث كان حادثا

فيكون منتهى الكلام مجرد الدعوى التي نوزع فيها والاستدلال عليها

." (١)

"العالم كله لا بد أن يفنى جميعه ثم يعاد فلو كانت الجنة مخلوقة لفنيت فيما يفنى ثم تعاد فلا تفنى والجهم يقول تفنى فناء لا تعاد بعده وابو الهذيل يقول تفنى حركات اهل الجنة والنار

والقول الثاني قول من يقول بامتناع مالا يتناهى في الماضي دون المستقبل لان الماضي قد وجد والمستقبل لم يوجد بعد وهو قول اكثر المعتزلة والاشعرية والكرامية ومن وافقهم

والثالث قول من يقول بإمكان وجود مالا يتناهى في الماضي والمستقبل كما هو قول ائمة اهل الملل وائمة الفلاسفة

لكن ائمة اهل الملل وغيرهم ممن يقر بان الله خالق كل شيء وان كل ما سواه محدث مسبوق بعدم يقولون لا يجوز وجود حوادث لا تتناهى إلا من قديم وحد واما من يقول بوجود قديمين متحركين كمن يقول بقدم الافلاك فإن هؤلاء كأرسطوا وأتباعه لا يجوزون أن يوجد بكل من القديمين بل والقدماء حوادث لا بداية لها ولا نهاية مع أن إحداهما اكثر من الاخرى فيجوزن فيما لا أول له ولا آخر أن يكون غيره أكثر

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٢٩/٨

منه وأن يكون قابلا للزيادة بخلاف الدين قبلهم فإنهم إنما يجوزون ذلك في قديم واحد فإذا كان ما يفعله لا بداية له ولا نهاية لم يلزم أن يكون قابلا للزيادة

". (١)

"بالكلام الذي وقع من الناس وفيه من الجهل والكذب ما ينهي عنه

وتحقيق الأمر أن الكلام بالعلم الذي بينه الله ورسوله مأمور به وهو الذي ينبغي للإنسان طلبه واما الكلام بلا علم فيذم ومن تكلم بما يخالف الكتاب والسنة فقد تكلم بلا علم وقد تكلم بما يظنه علما إما برأي رآه واما بنقل بلغه ويكون كلاما بلا علم وهذا قد يعذر صاحبه تارة وان لم يتبع وقد يذم صاحبه إذا ظلم غيره ورد الحق الذي معه بغيا

كما ذم الله ذلك بقوله ﴿ وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ﴾ سورة آل عمران ١٩ فالبغي مذموم مطلقا سواء كان في أن يلزم الانسان الناس بما لا يلزمهم ويذمهم على تركه أو بأن يذمهم على ما هم معذورون فيه والله يغفر لهم خطأهم فيه فمن ذم الناس وعاقبهم على ما لم يذمهم الله تعالى ويعاقبهم عليه فقد بغي عليهم لا سيما إذا كان ذلك أجل هواه

وقد قال تعالى ﴿ ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ﴾ سورة ص ٢٦ والله تعالى قد قال ﴿ وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ليعذب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات ﴾ سورة الاحزاب ٧٢ ٧٣

". (٢)

"

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أن الأدلة نوعان اقيسة وآيات فأما الاقيسة فلا تدل إلا على معنى كلي لا تدل على معنى معين

فإذا قيل هذا محدث وكل محدث فله محدث قديم أو كل ممكن فلا بد له من واجب فإنما يدل على قديم واجب الوجود بنفسه لا يدل على عينه بل نفس تصور هذا لا يمنع من وقوع الشركة فيه فإذا قدر

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨/٣٤٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٨/٤٠٨

انه عرف انه واحد لا يقبل الشركة فإنه لم تعرف عينه فلا بد أن تعرف عينه بغير هذه الطريق والايات تدل على عينه لكن كون الاية دليلا على عينه مشروطة بمعرفة عينه قبل إذ لو لم تعرف عينه لم يعرف أن هذه الاية مستلزمة لها

فعلم انه في الفطرة معرفة بالخالق نفسه بحيث يميز بينه وبين ما سواه كما ذكره أبو محمد بن عبد وغيره ولهذا كل من تطلب معرفته بالدليل فلا بد أن يكون مشعورا به قبل هذا حتى يطلب الدليل عليه أو على بعض احواله

واما ما لا تشعر به النفس بوجه فلا يكون مطلوبا لها واذا كان مطلوبا لها فلا يمكن أن يستدل عليه بشيء حتى يعلم انه يلزم من تحقق

". (١)

"

قال وإلى هذا ذهب عامة أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وعامة الفلاسفة

قال وقال شيخنا يعني القاضي أبا يعلى ليس في قضايا العقل ذلك وإنما يعلم ذلك من جهة الشرع وتعلق بقول أحمد في رواية عبدوس بن مالك العطار ليس في السنة قياس ولا يضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول وإنما هو الاتباع

قال أبو الخطاب وهذه الرواية إن صحت عنه فالمراد به الأحكام الشرعية التي سنها رسول الله صلى الله عليه وسلم وشرعها

قلت قول أحمد لا تدركها العقول أي أن عقول الناس لا تدرك كل ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنها لو أدركت ذلك لكان علم الناس كعلم الرسول ولم يرد بذلك أن العقول لا تعرف شيئا أمر به ونهي عنه ففي هذا الكلام الرد ابتداء على من جعل عقول الناس معيارا على السنة ليس فيه رد على من يجعل العقول موافقة للسنة

قال أبو الخطاب وبهذا القول قالت الأشعرية وطائفة من المجبرة وهم الجهمية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥٣٢/٨

قال وعلى هذا يخرج وجوب معرفة الله هل هي واجبة بالشرع حتى لو لم يرد ما يلزم أحدا أن يؤمن بالله وأن يعترف بوحدانيته ويوجب شكره أم لا فمن قال يجب بالشرع يقول لا يلزم شيء من ذلك لو لم يرد الشرع ومن قال بالأول قال يجب على كل عاقل الإيمان بالله والشكر له

". (١)

"

قال والجواب أن للحسن والقبح أصلا في بداءة العقول وهو علمنا بحسن شكر المنعم والإنصاف والعدل وقبح الكذب والجور والظلم ومنكر ذلك مكابر لكافة العقلاء إلا أن من العقلاء من قال لا أعرف ذلك بضرورة العقل وإنما أعرفه بالنظر والخبر فذلك مقر بالحسن والقبح ومدع غير طريق الجماعة فيه فنتكلم في ذلك ونبين له أن الجاهلية وعبدة الأصنام ومن لم تبلغه الدعوة يعلم ذلك كما يعلمه أهل الأديان فسقط أن يكون طريقه إلا العقل وعلى أن القدم والحدوث لهما أصل في بداءة العقول ثم الخلف في ذلك واقع

ولا يقال إن مخالفنا مكابر عقله واحتج بأنه أجمع القائلون بأن في العقل إلزاما وحظرا على أنه لا يلزم ولا يحظر إلا بتنبيه يرد عليه فإذا ثبت هذا قلنا يجب أن يكون ذلك التنبيه بخبر الشرع لا الخواطر لأن الخواطر يجوز أن تكون من الملك ومن الشيطان ومن ثوران المرة وما أشبه ذلك وإذا جاز ذلك فيها لم نلتفت إلى تنبيهها والتفتنا إلى ما تؤثر به وهو خبر الشرع فإذا عدم خبر الشرع ثبت أنه لا إلزام ولا حظر في ذلك

وقال والجواب أنه لا بد أن ينبه على معرفة حسن الشكر بخطور النعمة بباله من منعم قصد الإحسان إليه فإنه إذا خطر له نعمه عليه على ما ذكرنا ألزمه عقله الشكر لا محالة سواء نبه على ذلك وسوسة أو إلهام ولذلك مهما خطر بباله كفران النعمة عرف قبحه ومهما خطر بباله أن القبيح لا يبعد أن يكون سببا لهلاكه وعقابه وأن يكون ضده سببا

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٥١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٦٠

"لنجاته فإنه يلزمه النظر في ذلك سواء كانت الخطرة من الملك أو من الشيطان فثبت أن التنبيه لا يقف على خبر السماء ثم يلزم أن الحدوث والقدم لا يكون إلا بتنبيه ثم ذلك خاطر عقلي ولا يقال يقف على تنبيه الشرع

قال واحتج بأن الأمة أجمعت أن التكليف يقف على البلوغ وليس العقل موصوفا بذلك من قبل أن الغلام إذا احتلم فليس يستحدث عقلا وإنما ذلك عقل قبل بلوغه فبان أن العقل لا يوجب شيئا ولا يحظره

وقال الجواب أن الموقوف من التكليف على البلوغ هو تكليف الشرعيات خاصة فأما الأحكام المستفادة بالعقل فإنها تلزم الإنسان إذا استفاد من العقل ما يمكنه أن يفعل به بين الحسن والقبيح فلا نسلم ما ذكروه

قلت هذا الذي قاله هو قول كثير من الحنفية وأهل الكلام المعتزلة وغيرهم من القائلين بتحسين العقل وتقبيحه فإن هؤلاء لهم في الوجوب قبل البلوغ قولان وكثير ممن يقول بتحسين العقل وتقبيحه هم ونفاة ذلك من الطوائف الأربعة ينفون الوجوب قبل البلوغ

وقد ذكر طائفة من مصنفي الحنفية في كتبهم قالوا وجوب الإيمان بالعقل مروي عن أبي حنيفة وقد ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى

." (١)

"فهو مؤلف من تلك الأجزاء وليس هو واحدا بسيطا فإذا فسد الجسم فإليها ينحل وإذا تركب فمنها يتركب

وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة وذلك إنما يصدق هذا في العدد أعني أن نقول إن عددا أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه أعني الوحدات

واما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول في الكم المتصل إنه أعظم وأكبر ولا نقول أكثر ونقول في العدد إنه أكثر ولا نقول إنه أكبر

وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها أعدادا ولا يكون هناك عظم متصل أصلا فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦١/٩

ومن المعروف بنفسه أن كل عظم فإنه ينقسم بنصفين أعني الأعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم

وأيضا فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يفرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعا وليس يمكن ذلك في العدد ولكن يعارض هذا أيضا أن الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل

". (١)

"الانقسام وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقسم فإن انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال في ذلك المنقسم هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم فإن انقسم إلى منقسم إلى غير النهاية كانت في الشيء المتناهي أجزاء لا نهاية لها ومن المعلومات الأولى أن أجزاء المتناهي متناهية

قلت هذا الموضع هو الذي أوجب قول النظام ونحوه بالطفرة وقول طائفة من المتفلسفة والمتكلمين بقبول انقسام إلى غير نهاية بالقوة لا بالفعل

وقد أجاب عن هذا طائفة من نفاة الجزء بأن كل ما يوجد فهو يقبل القسمة بمعنى امتياز شيء منه عن شيء وهي القسمة العقلية المفروضة لكن لا يلزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء لأن الموجود إن قيل إنه لا يقبل القسمة بالفعل لم تكن فيه أجزاء لا تتناهى وإن قيل إنه يقبلها بالفعل فإذا صغرت أجزاؤه فإنها تستحيل وتفسد وتفنى كما تستحيل أجزاء الماء الصغار هواء وإذا استحالت عند تناهي صغرها لم يلزم أن تكون باقية قابلة لانقسامات لا تتناهى ولا يلزم وجود أجزاء لا تتناهى

". (٢)

"جنس الحوادث ويخلو من آحادها والثاني ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه

كأنك تقول ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه فهو مادي فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق أعني ما لا يخلو من عرض ما يشار إليه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٧٧/٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٧٨/٩

وذلك أن العرض الحادث يجب بالضرورة أن يكون الموضوع له حادثا لأنه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لا يخلو وهذا خلف لا يمكن

واما المفهوم الأول وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد أعني الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية إما متضادة وإما غير متضادة كأنك قلت حركات لا نهاية لها وحركات وسلوبات لا نهاية لها كما يرى كثير من القدماء في

". (١)

"العالم أعني أنه يتكون واحدا بعد واحد

ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهاء هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بأن بينوا في زعمهم أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها وذلك أنهم زعموا أنه يجب على هذا الوضع أن لايوجد في المحل منها عرض ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها أعني المشار إليه لأنه يلزم ألا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي وجب ألا يوجد المشار إليه أعني المفروض موجودا مثال ذلك أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب ألا يوجد ذلك ومثلوا ذلك برجل قال لرجل لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها قالوا فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا

قال وهذا التمثيل ليس بصحيح لأن في هذا التمثيل وضع

". (٢)

"الوالد شرطا في وجود الولد ومثل كون الغيم شرطا في وجود المطر فلا يمتنع وهذا فيه نزاع معروف وقد ذكر في غير هذا الموضع

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨٦/٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٨٧/٩

وليس في هذا ما ينفع الفلاسفة في قولهم بقدم الأفلاك وإنما غايته إبطال ما يقوله من يقول بوجوب تناهي الحوادث وقد تقدم غير مرة أن حجة الفلاسفة باطلة على تقدير النقيضين فإنه إذا امتنع وجود ما لا يتناهى بطل قولهم وإن جاز وجوده لم يمتنع أن يكون وجود الأفلاك متوقفا على حوادث قبله وكل حادث مشروط بما قبله كما يقولون هم في الحوادث المشهودة من الأناسي والأمطار كما ذكره بل هذا يستلزم امتناع حدوث الحوادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها ويقتضي أنه يلزم من قولهم أن لا يكون للحوادث فاعل إذا كان كل حادث مشروطا بحادث قبله والعلة التامة المستلزمة لمعلولها يمتنع عندهم وعند غيرهم أن يحدث عنها شيء بوسط أو غير وسط لأن ذلك يقتضي تأخر شيء من معلولاتها فلا تكون تامة بل فيها إمكان ما بالقوة لم يخرج إلى الفعل وهو نقيض قولهم

قال ابن رشد وأيضا فإن قولهم إن الحركة المشار إليها لا تخرج إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها قول لا يسلمه الخصوم فإن الخصوم يقولون إنه لا ينقضي إلاما له ابتداء وما لا مبدأ له كما

". (١)

"الوجود بعد وأن ما مضى قد انصرم وانقضى وما انصرم وانقضى فواجب أن يدخل في الوجود فهو متناه قول حق إلا أن الوضع الذي يضعه خصماؤهم في الدورات ليس بهذه الصفة وذلك أنه إذا لم يكن هناك حركة واجب أن تكون أولى يستحيل أن تكون قبلها حركة فليس يجب أن يكون ها هنا جملة هي أول جملة دخلت في الوجود ولا جزء منها هو أول جزء دخل في الوجود والذي دخل منها في الوجود إنما هو شخص واحد أو أشخاص متناهية إن كانت من الأشياء التي يوجد منها أكثر من شخص واحد وذلك على جهة التعاقب على محل واحد

فمن أين يلزم ليت شعري إن كان الداخل منها في الوجود إنما هو واحد وقبله واحد أن يكون ها هنا جملة غير متناهية دخلت في الوجود معا

". (٢)

"

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٩٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٩٥

والأصل في هذا كله أن لا يدخل في الوجود إلا ما انقضى وجوده وما انقضى وجوده ولا ينقضي إلا ما ابتدى وجوده وإنما كان يلزم أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له الماضي في الوجود لو كان دخوله معا أعني ما لا نهاية له وأما الداخل فيه شخص فشخص على محل واحد وكأنك قلت على الجسم الدوري وليس هناك أول فليس يجب أن يكون ما دخل منها في الوجود منحصرا أو متناهيا لأن المتناهي هو الذي يمكن أن يزاد عليه شيء وأي جملة فرضناها متناهية فإنه يمكن أن يكون فيها جملة قبلها جملة أخرى وهذا هو حد ما لا نهاية له الجائز الوجود أعني أن يكون أبدا يوجد شيء خارج عنه ويسألون كما أن تقدير وجود الباري سبحانه وتعالى في الماضي غير متناه وكما أن تقدير وجوده في المستقبل غير متناه وهذا معنى قولنا لم يزل ولا يزال هل تقدر أفعاله في الماضي متناهية أو غير متناهية

". (١)

"الجانبين وليس له أول ولا آخر أعظم مما لا يتناهى وليس له أول ولا آخر وأكبر منه وهذا هو الذي بين ابن رشد وغيره من النظار أنه ممتنع

ولا يلزم هذا أئمة أهل الملل الذين قالوا إن الرب يفعل أفعالا أو يقول كلمات لا نهاية لها ليس لها أول ولا آخر فإن هؤلاء يقولون لا قديم إلا الله وحده وما سواه محدث مخلوق فلم يقم بغيره ولا يصدر عن غيره ما لا يتناهى وإنما ذلك له وحده فلم يكن لغيره ما لا يتناهى من الطرفين لا أقل مما له ولا أكثر

وذلك أن ابن رشد عنده ما لا يتناهى هو ما لا أول له ولا آخر فما كان له منتهى ينتهي إليه محدود فلا بد أن يكون له مبدأ محدود فلا يتناهى شيء في النهاية إلا وله مبدأ محدود

ولهذا قال وأيضا فإن خصماءهم لا يضعون قبل الدورة المشار إليها دورات لا نهاية لها لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذي يوجد أبدا شيء خارج عنه أعني أنه يمكن أن يزاد عليه دائما إلى قوله وقولهم إن الفرق بين ما مضى وبين ما يأتي أن ما يأتي لم يدخل في الوجود بعد وأن ما مضى قد انقضى وانصرم وما انقضى وانصرم فواجب أن يدخل في الوجود فهو متناه فهو قول حق ومراده

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٩٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٠٣

"بذلك أن الذي ينقضي وينصرم هو ما له مبتدأ وأما ما لا ابتداء له فلا انتهاء له ولاينقضي ولا ينصرم ولهذا قال إلا أن الوضع الذي يضعه خصماؤهم في الدورات ليس بهذه الصفة وذلك أنه إذا لم يكن هناك حركة واجب أن تكون أولى بحيث يستحيل أن تكون قبلها حركة فليس يجب أن يكون ها هنا جملة هي أول جملة دخلت في الوجود ولا جزء منها هو أول جزء دخل في الوجود والذي دخل منها في الوجود إنما هو شخص واحد أو أشخاص متناهية إن كانت من الأشياء التي يوجد منها أكثر من شخص واحد

إلى قوله فمن أين يلزم ليت شعري إن كان الداخل منها في الوجود إنما هو واحد وقبله واحد أن يكون ها هنا جملة غير متناهية دخلت في الوجود معا

قال والأصل في هذا كله ألا يدخل في الوجود إلا ما انقضى وجوده وما انقضى ولا ينقضي إلا ما ابتدأ وجوده

إلى قوله لأن المتناهي هو الذي يمكن أن يزاد عليه شيء وأي جملة فرضناها متناهية فإنه يمكن أن يكون قبلها جملة أخرى وهذا هو حد ما لا يتناهى الجائز الوجود

". (١)

"القدر من التشكك إن العالم ليس هو موجودا واحدا وإنما هو أفعال لله متجددة ومتعاقبة فيمكن في العقل أن تكون هذه الأفعال أزلية ويمكن أن تكون محدثة إلا أن الشرائع كلها قد وردت بأنها محدثة فيجب التصديق بأحد الجائزين الذي ورد به الشرع وأن يقال في علمه وإرادته إنهما غير مكيفين ولا حادثين ولا يلزم فيهما الشك المتقدم وإنما يلزم في العلم المكيف الحادث فصل

قال ابن رشد وأما الطريقة الثانية فهي الطريقة التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين إحداهما أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أن يكون أصغر مما هو وأكبر مما هو عليه أو

". (٢)

"

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٠٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٠٧

ولهم نزاع فيما أذا عدم هل يقولون عدم لعلم موجبه أو لا يعلل عدمه بل ليس له من نفسه وجود وإنما وجوده بفاعله فإذا لم يفعله فاعل بقي على العدم المستمر هذا فيه نزاع وهو نزاع لفظي اعتباري

وتحقيق الأمر أن عدم علته مستلزم لعدمه لا أن عدم علته فعل عدمه وأوجب عدمه ولكن يلزم من عدم علته عدمه

فإن أريد بالعلة في عدمه المؤثر في عدمه فعدمه المستمر لا يحتاج إلى مؤثر وإن أريد به المستلزم لعدمه فلا ريب أن عدم علته مستلزم لعدمه

وهؤلاء لا يقولون إن الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله وصنف هو واجب باعتبار فاعله بل الجائزات الموجودة كلها واجبة باعتبار فاعلها وما لم يوجد من الجائزات فهو جائز باعتبار نفسه وهو ممتنع لغيره

فكما أن ما وجد من الممكنات فهو واجب لغيره لا لنفسه فما لم يوجد منها فهو ممتنع لغيره لا لنفسه فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فما شاء أن يكون فلا بد أن يكون وليس هو واجبا بنفسه ولا له من نفسه وجوده بل الله مبدعه

". (١)

"واجبا وقد يكون ممكنا فليس في هذا ما يدل على إثبات واجب

وإن قلتم إن الممكن لا بد له من واجب

قيل لكم فمعلوم أن المحدث لا بد له من فاعل وأما ما جعلتموه قديما أزليا وسميتموه ممكنا فهذا لايعلم أنه يفتقر إلى فاعل بل عامة العقلاء يقولون إنه يمتنع أن يكون لهذا فاعل ولو قدر أن له فاعلا لكان هذا مما يعلم بنظر دقيق خفي فلا يمكن ان يكون إثبات واجب الوجود موقوفا على مثل هذه المقدمة

فإن قالوا نحن قد قررنا أنه ممكن ولا بد للممكن من واجب

قيل أنتم جعلتموه ممكنا قديما أزليا وهذا عند جمهور العقلاء جمع بين النقيضين وهو ممتنع والممتنع قد يلزمه حكم ممتنع وإنما موجب دليلكم ثبوت قديم أزلي وهذا حق

والقديم الأزلي عندكم يمكن أن يكون واجبا ويمكن أن يكون ممكنا وهذا الممكن لم نعلم أنه يفتقر إلى واجب فلا يلزم ثبوت الواجب الذي ادعيتموه كما لم يلزم ثبوت الممكن الذي ادعيتموه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١١٤

وإن قلتم إذا قدر عدم هذا الممكن لزم ثبوت القسم الآخر وهو الواجب لانحصار الموجود في الواجب والممكن كما بيناه

قيل لكم كما لم يلزم ثبوت هذا الممكن فلم يثبت نفيه بل الشك حاصل وإن قدر انتفاؤه

". (١)

" فصل

فإن قالوا نحن إذا قلنا الوجود إما واجب ذاته لا تقبل العدم وإما ممكن يقبل العدم وما كان قابلا للعدم فلا بد له من واجب لزم ثبوت الواجب على التقديرين مع قطع النظر عن الممكن هل يكون قديما أم لا

بل نفس تصور هذه الحقيقة وهو كونه يقبل العدم فيلزم افتقاره إلى فاعل

قيل هذا صحيح ولكن هذا التقسيم لا يستلزم ثبوت القسمين في الخارج إن لم يبين ثبوت الممكن ولكن يلزم ثبوت موجود لا يقبل العدم على التقديرين وهذا لا يناقض قول القائل بأن الموجود واحد لا يقبل العدم وإنما يبطل قول هؤلاء إذا بين أن في الوجود ما هو ممكن يقبل العدم

وليس في مجرد التقسيم ثبوت القسمين وإنما يثبت القسمان إذا ثبت أن في الوجود ممكنا يقبل العدم وهذا الممكن لا بد له من واجب وحينئذ فيكون استدلالا بوجود الممكن المعلوم إمكانه على القديم وهذا استدلال بالمحدثات على القديم لا استدلال بالوجود من حيث هو وجود على وجود الواجب كما ظن ابن سينا وأتباعه بأن الوجود من حيث هو

". (٢)

"دورة وما من جسم ساكن إلا ويمكننا أن نحركه إما بجملته أو بأجزائه كالأجسام العظام

وإنما قلنا إن القديم لا يجوز عليه العدم لأن القديم واجب الوجود في كل حال وما وجب وجوده في كل حال استحال عدمه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١١٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٢٠

وإنما قلنا إنه واجب الوجود في كل حال لأنه موجود فيما لم يزل فإما أن يكون وجوده على طريق الجواز أو على طريق الوجوب فلو كان موجودا على طريق الجواز لم يكن بالوجود أولى منه بالعدم لولا فاعل ويستحيل أن يوجد القديم بالفاعل لأن المعقول من الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم وليس للقديم حال عدم فيخرجه فصح أن وجود القديم واجب وليس بأن يجب وجوده في حال أولى من حال فصح أنه واجب الوجود في كل حال فاستحال عدمه

ثم قرر الأصل الثاني وهو المهم

قال وإنما قلنا إن ما لم يسبق المحدث محدث لأن ما لم يسبق المحدث إذا كان موجودا فإنه لم يوجد قبله ووجد بعده أو معه فإذا لم يكن موجودا فصار موجودا وهذه حقيقة المحدث فصح أن الجسم محدث

قال فإن قيل ما أنكرتم أن الحوادث الماضية لا أول لها ولا يلزم حدث الجسم إذا لم يتقدمها قيل إذا كان كل واحد من الحوادث له أول استحال ألا يكون لجميعها أول لأنها ليست سوى آحادها كما يستحيل أن يكون كل واحد من الزنج أسود ولا يكونوا كلهم سودا

". (١)

"

ولهم عنه أجوبة المنع والمعارضة والفرق أما المانع فيقولون لا نسلم أن هذا مثل الزنج وأما المعارضة فيعارضون ذلك بعلمنا بأن كل حركة لها آخر وكل حادث له آخر وليس لكل الحركات والحوادث آخر وأن كل عدد له نهاية وليس للأعداد نهاية وأن كل واحدة من الأخوات يباح التزوج بها وليس الجمع بين الأخوات مباحا وكل واحد من أفراد العشرة واحد وهو ثلث الثلاثة وربع الأربعة وليست العشرة ثلث الثلاثة ولا ربع الأربعة وأن كل واحد من أجزاء المركب هو مفرد بشرط المركب ليس مفردا بسيطا وأن كل واحد من أجزاء الدائرة جزء دائرة والدائرة ليست جزء دائرة وأن كل واحد من أجزاء المطر قطرة وليس المجموع قطرة فإنه يفرق بين ما له مجموع يمكن أن يوصف بما وصفت به الأفراد وبين ما ليس له مجموع يمكن وصفه بذلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٣٧

ولاريب أنا إذا عرضنا على عقولنا أن كل حركة مسبوقة بأخرى لزم أن يكون لكل حركة أول ولا يلزم أن يكون لجنس الحركات أول كما إذا عرضنا على عقولنا أن كل حركة ملحوقة بأخرى

وأما إذا عرضنا على عقولنا أن كل زنجي فهو أسود فإنا نعلم بالضرورة أن مجموع الزنج سود وذلك لأن المجموع غير كل واحد واحد من الأفراد فتارة يمكن وصفه بصفات الأفراد كما نقول عن الحوادث المحدودة الطرفين إن مجموعها حادث كما أن كل واحد منها حادث

". (١)

"

وإذا عرضنا على العقل الحادث مع قطع النظر عن أفراده وجنسه هل يستلزم أن يكون منتهيا منقطعا له ابتداء أو لايستلزم ذلك بل يمكن دوامه لم تجد في العقل ما يقضي بأن جنس الحادث يجب أن يكون منتهيا له ابتداء

وهذا الباب من تدبره تبين له الفرق بين تسلسل المؤثرات الفاعلات أنه ممتنع وبين تسلسل الآثار أثرا بعد أثر كما هو مبسوط في غير هذا الموضع

والمقصود الفرق بين الزنجي وبين الحادث ومما يوضح ذلك أنا إذا قلنا كل زنجي أسود لم يكن في الزنج ما ليس بأسود لأن هذا النفي يناقض ذلك الإثبات وصدق أحد المتناقضين اللذين لا يرتفعان يوجب كذب الآخر فإنا إذا قلنا بعض الزنج ليس بأسود كان مناقضا لقولنا كل زنجي أسود فإذا لم يكن في الزنج ما ليس بأسود لزم أن يكون جميعهم سودا وأما إذا قلنا كل حادث فله أول فإنه يلزم أن لا يكون في الحوادث ما ليس له أول وهكذا عكس نقيضه

". (٢)

"فيمتنع أن يكون حادث ليس له أول وهل يلزم من ذلك أن تكون جميع الحوادث لها أول كما لزم أن يكون جميع الزنج سودا هذا محل نزاع

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٣٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٤٢

فيقال الفرق معلوم بين قولنا جميع الحوادث لها أول بمعنى أن كل واحد منها له أول وبين قولنا إن جنس الحوادث لها أول بمعنى أن الحوادث منقطعة غير دائمة ولا مستمرة ولا متسلسلة فإن العقل يتصور أن كل واحد له أول وآخر وهي مع ذلك دائمة مستمرة فيمكنه الحكم بأن كل حادث له أول كما أن كل زنجي أسود وهو بعد ذلك لم يعلم هل هي دائمة أم هي منقطعة

بل العلم بكون الحادث له أول هو العلم بأنه مسبوق بعدم وليس العلم بأن كل حادث هو مسبوق بعدم هو العلم بأنه كان العدم مستمرا دائما حتى حدث جنس الحوادث بل يمكن العقل أن يتصور أنه ما من حادث إلا وقبله حادث كما يتصور أنه ما من حادث إلا وبعده حادث وما من عدد إلا وبعده عدد وهو يعلم أن كل حادث فله أول وكل منقض فله آخر وكل عدد فله حد ومنتهى وإن لم يكن لجنس العدد حد ومنتهى

ومما يبين ذلك الفرق أن كون الشخص أسود وأبيض صفة قائمة به في حال وجوده فلا يمكن انتفاؤها عن الجنس الموجود مع قولنا إن كلا منهم أسود وأما كون الشيء حادثا أو مسبوقا بعدم أو موجودا

". (١)

"

وكذلك كل واحد من الضدين مقدور ممكن وليس الجمع بينهما مقدورا ممكنا وكذلك الجائع إذا حضرته أطعمة يكفيه كل منها فكل منها مباح له أكله ولا يباح له أكل المجموع حتى يبشم ويموت وكذلك من قال لغيره خذ عبدا من عبيدي أو فرسا من خيلي كل منها مباح له وليس المجموع مباحا له فإذا قيل كل من هذه مباح لم يستلزم أن يكون المجموع مباحا

والمقصود أن الأمور التي يتصف بها كل واحد من الأفراد ثلاثة أنواع

أحدها ما لا يمكن تصوره في المجموع فلا يقال هو ثابت ولا منتف

والثاني ما يمكن تصوره في المجموع وهذا قد يكون ثابتا كثبوت الافتقار إلى الفاعل في مجموع الممكنات والحادثات وثبوت الحل في كل من الأجنبيات منفردة وفي جمع أربع وقد لا يكون ثابتا كثبوت النهاية في أفراد الحوادث المنقضية لا في مجموعها وثبوت الحل في كل من الأختين لا في مجموعهما

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٤٣

والفرق بين هذا وهذا أن الحكم الذي ثبت للأفراد إن كان للمعنى الذي يوجد في المجموع ثبت له وإن لم يكن لذلك المعنى لم يلزم ثبوته له فكون المحدث ممكنا أو مفتقرا إلى الفاعل ثبت لحقيقة الحدوث وهذا ثابت للأفراد والمجموع وكذلك افتقار الممكن إلى ما ليس بممكن ثبت

". (١)

"

والمقصود التنبيه على ما ذكره المنازعون لأبي الحسين وغيره من القائلين بأن جنس الحوادث ممتنع دوامها من أهل الإسلام والسنة والفلاسفة وغيرهم وكذلك قوله كل واحد قد سبقه عدم فلو كانت لا أول لها لكان ما مضى ما انفك من وجودها وعدمها ولا ينفصل السابق من المسبوق فإنهم يقولون كل واحد مسبوق بعدم نفسه لا بعدم جنسه فإذا كان الجنس لا أول له لم يلزم أن يقارنه عدمه بل يقارن كل فرد من أفراده عدم غيره

وهم يسلمون عدم كل واحد واحد كما يسلمون حدوثه فإن حدوثه مستلزم لعدمه لكنهم ينازعون في عدم الجنس وانتهائه وامتناع دوامه في الأزل كما ينازعون في انتهائه وامتناع دوامه في الأبد

وبالجملة هذا الموضع هو من أعظم الأصول التي ينبني عليها دليل المعتزلة والجهمية ومن وافقهم على حدوث الأجسام وتنبني عليه مسألة كلام الله تعالى وفعله وخلقه للسماوات والأرض ثم استوائه على العرش وتكلمه بالقرآن وغيره من الكلام

وأئمة أهل الحديث والسنة وطوائف من أهل النظر والكلام مع أئمة الفلاسفة تنازعهم في هذا

ثم إنهم والدهرية من الفلاسفة اشتركوا في أصل تفرعت عنه مقالاتهم وهو أن تسلسل الحوادث ودوامها يستلزم قدم العالم بل قدم السماوات والأفلاك فقال الفريقان إذا قدر حادث بعد حادث إلى غير نهاية كان العالم قديما فتكون الأفلاك قديمة

". (٢)

"

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٤٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٤٧

ثم إن الفلاسفة الدهرية كابن سينا وأمثاله قالوا تسلسل الحوادث ودوامها واجب لأن حدوث الحادث بدون سبب حادث ممتنع فيمتنع أن يكون جنسها حادثا بلا سبب حادث وإذا كان لكل حادث سبب حادث كان الجنس قديما فيكون العالم قديما

وأبو الحسين البصري وأمثاله من المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام قالوا تسلسل الحوادث ممتنع لأن كل حادث مسبوق بالعدم فيكون الجنس مسبوقا بالعدم فيلزم حدوث كل ما لا يخلو عن الحوادث والأجسام لا تخلو من الحوادث فتكون حادثة

ونفس الأصل الذي اشترك فيه الفريقان باطل وهو أنه يلزم من إمكان تسلسل الحوادث قدم الأفلاك أو قدم العالم أو قدم شيء من العالم

والفلاسفة الدهرية أعظم إقرارا ببطلانه من المعتزلة فإن تسلسل الحوادث ودوامها لا يقتضي قدم أعيان شيء منها ولا قدم السماوات والأفلاك ولا شيء من العالم والفلاسفة يسلمون أن تسلسل الحوادث لايقتضي قدم شيء من اعيانها وأن تسلسلها ممكن بل واجب

فيقال لهم هب أن الحوادث لم تزل تحدث شيئا بعد شيء فمن أين لكم أن الأفلاك قديمة وهلا جاز أن تكون حادثة بعد حوادث قبلها بل يقال هذا يبطل قولكم فإنها إذا كانت متسلسلة امتنع أن تكون صادرة عن علة تامة موجبة فإن العلة التامة لا يتأخر عنها شيء من معلولها والحوادث متأخرة فيمتنع صدورها عن علة تامة بوسط أو بغير وسط

". (١)

"

والعقلاء يفرقون بصريح عقولهم بين الحكم والخبر والوصف لكل واحد واحد وبين الحكم والخبر والوصف للمجموع في مواضع كثيرة وأنتم تقولون بإثبات الجوهر الفرد فكل واحد من أجزاء الجسم جوهر فرد عندكم وليس الجسم جوهرا فردا بل المجموع من أفراد وقد ثبت للمجموع من الأحكام ما لا يثبت للفرد

وبالعكس مجموع الإنسان إنسان وليس كل عضو منه إنسان وكذلك كل من الشمس والقمر والشجر والثمر وغير ذلك من الأجسام المجتمعة لها حكم ووصف لا يثبت لأجزائها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٤٨

والإنسان حي سميع بصير متكلم وليس كل واحد من أبعاضه كذلك فلم يجب إذا كان النوع والمجموع دائما باقيا أن يكون كل من أفراده دائما

والأمور المقدارية والعددية كالكرات والدوائر والخطوط والمثلثات والمربعات والألوف والمئات كلها يثبت لأجزائها من الحكم ما لا يثبت لمجموعها وبالعكس فإذا وصف الشيء بأنه دائم أو طويل أو ممتد لم يلزم أن يكون كل واحد من أجزائه أو أفراده كذلك

قال تعالى في الجنة ﴿ أكلها دائم وظلها ﴾ سورة الرعد ٣٥ ومعلوم أن كل جزء من أجزاء الأكل والظل يفنى وينقضي والجنس دائم لا يفنى ولا ينقضي ولا توصف الأجزاء بما وصف به الكل

(١) ".

"

قال تعالى ﴿ إن هذا لرزقنا ما له من نفاد ﴾ سورة ص ٥٤ فأخبر عن الجنس أنه لا ينفد وأن كل واحد من أجزائه ينفد

ويقال للزمان والحركات في الأجسام إنها طويلة ممتدة ولا يقال للصغير من أجزائها إنه طويل ممتد فيكون الرب لم يزل متكلما إذا شاء أو لم يزل فاعلا لما يشاء هو بمعنى كونه لم يزل متكلما فعالا وبمعنى دوام كلامه وفعاله لا يستلزم أن كل واحد من الأفعال دائم لم يزل

فإن قلتم الحادث من حيث هو حادث يقتضي أنه مسبوق بغيره كما أن الممكن من حيث هو ممكن يقتضي الافتقار إلى غيره والمحدث من حيث هو محدث يقتضي الاحتياج إلى غيره فكما أن الممكنات مفردها ومجموعها يلزم أن تكون مفتقرة إلى الفاعل وكذلك المحدثات فكذلك الحوادث مفردها ومجموعها يقتضي أن تكون مسبوقة بالغير

وهذا من جنس قولهم الحركة من حيث هي تقتضي كونها مسبوقة بالغير لأن أجزاءها متعاقبة لا مجتمعة

قال لكم منازعوكم هذا لفظ مجمل مشتبه وعامة حججكم وحجج غيركم الباطلة مبناها على ألفاظ مجملة متشابهة مع إلغاء الفارق ويأخذون اللفظ المجمل المشتبه من غير تمييز لأحد معنييه عن الآخر فبالاشتراك والاشتباه في الألفاظ والمعاني ضل كثير من الناس

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٥١/٩

." (١)

"

ويقال لهم مقصودكم الأول نصر الإسلام والرد على مخالفيه وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا عن أحد من السابقين الأولين والتابعين لهم بإحسان هذا القول الذي أحدثتموه وجعلتموه أصل دين المسلمين ليس فيه أن الرب لم يزل لا يفعل شيئا ولا يتكلم بشيء ولا يمكنه ذلك ثم إنه بعد تقدير أزمنة لا نهاية لها فعل وتكلم وأنه صار متمكنا من الفعل والكلام بعد أن لم يكن متمكنا بل القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين يناقض ما ذكرتموه فكان ما ابتدعتموه من الكلام الذي ادعيتم أنه أصل الدين مخالفا للسمع والعقل ثم إنه صار من تقلدكم ينقل عن المسلمين واليهود والنصارى أن هذا قولهم

ولا يعرف هذا القول عن أحد من الأنبياء ولا أصحابهم بل المعروف عنهم يناقض ذلك ولكن الثابت عند الأنبياء أن كل ما سوى الله مخلوق حادث بعد أن لم يكن خلاف قول الفلاسفة الذين يقولون إن الأفلاك أو العقول أو النفوس أو شيئا غير ذلك مما سوى الله قديم أزلي لم يزل ولا يزال

ويقال قول القائل الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم أتريد به الفاعل للشيء المشار إليه أنه لا يكون فاعلا له إلا إذا حصله عن عدم أم تريد به أنه لا يكون الفاعل في نفسه فاعلا لشيء حتى تكون فاعليته ممتنعة ثم صارت ممكنة

أما الأول فمسلم والثاني ممنوع وسبب ذلك الفرق بين الفعل ونوعه فإذا لم يعقل فاعل لمعنى إلا بعد عدمه لم يلزم ألا يعقل كون الفاعل فاعلا إلا بعد أن لم يكن فاعلا بل العقل لا يعقل حدوث فاعلية بلا سبب

." (٢)

"

فإن قال لأن الأحوال مستوية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٥٢/٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٥٨/٩

قيل له الأحوال مستوية سواء قدر أن الحدوث واجب أو جائز فلا بد من مخصص سواء قدر الحدوث واجبا أو جائزا

وإن قال إن الواجب لا يختص بحال دون حال بخلاف الجائز

قيل هذا حق فيما وجب بنفسه لكن ليس العلم به بأبين من العلم بكون الحادث لا يحدث بنفسه بل يحتاج ذلك إلى مزيد بيان وإيضاح أكثر من هذا لأنه قد تقدم تقريره بأن القديم واجب الوجود في كل حال فإنه موجود في الأزل فلا يجوز أن يكون وجوده على طريق الجواز ولا بالفاعل فتعين أن يكون واجبا ولم يقرر أن الواجب لا يختص بوقت دون وقت

فإن قيل هذا بين معروف بنفسه معلوم بالضرورة

قيل له إذا عرضنا على عقول العقلاء أن الواجب هل يكون واجبا في وقت دون وقت وأن الحادث هل يحدث بنفسه كان ردهم لهذا الثاني أعظم من ردهم لذاك فلا يقرر الأبين بالأخفى

وأيضا فهذا أرجح من ذاك من وجه آخر وذلك أن الفلاسفة الدهرية الإلهيين من المتاخرين كابن سينا وغيره يقولون إن الواجب قد يكون قديما وهو واجب بغيره فالواجب بغيره عندهم قد لا يكون محدثا مع كونه مفتقرا إلى مخصص موجب فإذا عرف افتقاره إلى موجب لم يلزم على قولهم أن يكون له محدثا ولم يقل أحد من هؤلاء إن المحدث يكون بغير محدث ومن قال هذا فإنه لا ينكر افتقار المخصص

". (١)

"والأرض في ستة أيام وأن الله خالق كل شيء لكن قد لا يجمعون بين ذلك وبين دوام فاعلية الباري لكنهم لم يبنوا على ثبوت الأفعال القائمة به المقدورة المرادة له فيبقون دائرين بين مذهب الفلاسفة الدهرية القائلين بقدم الأفلاك معظمين لأرسطو وأتباعه كابن سينا وبين مذهب أهل الكلام القائلين بتناهي الحدوث وربما رجحوا هذا تارة وهذا تارة حتى قد يصير الأمر عندهم كأن دين المسلمين ودين الملاحدة عدلا جهل أو ربما مالوا أحيانا إلى دين الملاحدة حتى قد يصنفون في الشرك والسحر كعبادة الكواكب والأصنام

وأصل ذلك نفيهم لما يجب إثباته من فعل الرب تعالى كما دل عليه المنقول والمعقول فإن هؤلاء قد يثبتون أن الذين نفوا قيام الأمور الاختيارية بذات الله تعالى وسموا ذلك نفي حلول الحوادث به ليس لهم على ذلك حجة صحيحة لا عقلية ولا سمعية بل الذين نفوا ذلك من جميع الطوائف يلزمهم القول به

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٦٩/٩

فإذا كان هذا الأصل في المعقول ولزومه للطوائف ودلالة الشرع عليه بهذه القوة وبتقدير إبطاله يلزم ترجيح مذهب الملاحدة المبطلين شرعا وعقلا على أقوال المرسلين الثابتة شرعا وعقلا أو تكافي المسلمين أهل الإيمان وأهل الإلحاد تبين ما ترتب على إنكار ذلك من الضلال والفساد

ومصداق ذلك أن الرازي مثلا إذا قرر في مثل نهاية العقول

". (١)

"والنقصان فهو متناه فالنفوس التي كانت موجودة في زمان الطوفان لا شك أنها أقل عددا من عدد النفوس إلى زماننا وكل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه فالنفوس الموجودة البشرية متناهية ثم يستدل بتناهيها على تناهي الأبدان وبتناهي الأبدان على تناهي الحركات والمتحركات وتناهي كل العالم

قال وأما بيان أن كل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه فقد زعموا أن العلم بذلك بديهي

قال والحجة الثانية لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له وما يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له استحال وجوده وكان يلزم أن لا يوجد الحادث اليومي فلما وجد علمنا أن الحوادث الماضية متناهية

قلت وهذه هي التي ذكرها من ذكرها من شيوخ المعتزلة والشيعة وقد ذكرها أبو المعالي وأمثاله من أئمة الكلام

". (٢)

"

قلت هذا كقولهم الحركة غير موجودة والصوت غير موجود والكلام غير موجود وهذا لفظ مجمل فإن أريد بالموجود ما تقترن أجزاؤه في زمن واحد فهذا غير موجود وأما إن أريد ما هو أعم من ذلك بحيث يدخل فيه ما يوجد شيئا بعد شيء فهذا كله موجود وهو من حيث هو موجود شيئا بعد شيء لا موجود على سبيل الاقتران

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٨٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٩٨

الثاني أنا بينا في باب تناهي الأجسام أن الشيء إذا كان متناهيا من جانب وغير متناه من جانب آخر فإذا انضم إلى الجانب المتناهي شيء حتى ازداد هذا الجانب فالزيادة إنما حصلت في الجانب المتناهي لا في الجانب الآخر فلا يلزم ان يصير الجانب الآخر متناهيا إلا أن يقال إنا نفرض في الذهن انطباق الجانب المتناهي من الزائد على الجانب المتناهي من الناقص فلا بد وأن يظهر التفاوت من الجانب الآخر

ولكن إذا سلمنا لهم صحة هذا التطبيق فإنه لا يصح تطبيق طرف الزائد على طرف الناقص إلا بوقوع فضلة عددية من الزائد ومع ذلك فمن المحتمل أن يمتد الزائد مع الناقص أبدا من غير أن ينقطع الناقص بل يبقى أبدا مع الزائد بتلك الفضلة العددية

الثالث معارضة ذلك بأمور أربعة أولها صحة حدوث

". (١)

"الحوادث من الأزل إلى الطوفان أقل من صحتها من الأزل إلى زماننا هذا مع أنه لا يلزم تناهي الصحة

وثانيها صحة حدوث الحوادث من الطوفان إلى الأبد أكثر من صحة حدوثها من الآن إلى الأبد مع أنه لا يلزم تناهي هذه الصحة في جانب الأبد

وثالثها تضعيف الألف مرارا غير متناهية أقل من تضعيف الألفين مرارا غير متناهية

ورابعها معلومات الله أكثر من مقدوراته مع أن تلك غير متناهية

قال والجواب عما ذكروه ثانيا يعني الحجة الثانية أنه إما أن يعنى بالتوقف المذكور أن يكون أمران معدومان في وقت وشرط وجود أحدهما في المستقبل أن يوجد المعدوم الآخر قبله فإن كان الأمر على هذا فقد وجدنا أمرا معدوما ومن شرط وجوده أن توجد أمور بغير نهاية في ترتيبها وكلها معدومة فيبتدي في الوجود من وقت

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٠١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٠٢

"ما اعتبر هذا الاشتراط فالذي يكون كذلك كان ممتنع الحدوث في الوجود وأما أن يعنى بهذا التوقف أنه لا يوجد هذا الحادث إلا وقد وجد قبله ما لا نهاية له ثم ادعى أن التوقف بهذا المعنى محال فهذا هو نفس المطلوب فإن النزاع ما وقع إلا فيه

والجواب عما ذكروه ثالثا أنه لا يلزم من ثبوت الأول لكل واحد ثبوت الأول للكل لأن من الجائز أن يكون حكم الكل مخالفا لحكم الآحاد لأن كل واحد من آحاد العشرة ليس بعشرة والكل عشرة وكل واحد من الأجزاء ليس بكل مع أن كلها كل وكل واحد من الحوادث اليومية غير مستغرق لكل اليوم مع أن مجموعها مستغرق لكل اليوم بل نقول إن الكل من حيث هو كل يستحيل أن يكون مساويا لجزئه من حيث هو جزء وإلا لم يكن أحدهما كلا والآخر جزءا وأما المثال الواحد فلا يكفي لأنا لا ندعي أن حكم الكلية يجب أن يكون مخالفا لحكم الآحاد حتى يضرنا المثال الواحد بل نقول إن ذلك التساوي قد يكون وقد لا يكون والأمر فيه موقوف على البرهان

قال والجواب عما ذكروه رابعا أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها من الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من أحد

. (١) "

"حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الأزل أم لا فإن كانت حاصلة في الأزل أمكن حدوث حادث أزلي وذلك محال وإن لم تكن فللصحة مبدأ أول وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحا في أن الصحة لا بداية لها لم يكن قادحا في هذه المسألة

قال والجواب عما ذكروه سادسا وهو أن ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فهو أن المراد بالحصر أن يكون للشيء طرف ونحن نسلم أن الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا أما لم قلتم إنه يلزم من ذلك أن تكون محصورة من الطرف الذي لا يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث

والجواب عما ذكروه سابعا من أنه لا يلزم أن لا ينفك الجسم عن حدوث الحوادث وعدمها فنقول إن عنيتم به أنه يكون موصوفا بوجود كل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لأن الحوادث ليس لكلها وجود حتى يكون الجسم موصوفا به وإن عنيتم به أنه في كل واحد من الأزمان يكون موصوفا بواحد من تلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٠٣

". (١)

"الحوادث فهو في ذلك الوقت لايكون موصوفا بعدم ذلك الحادث حتى يلزم التناقض بل يكون موصوفا بعدم سائر الحوادث والتناقض إنما يلزم إذا كان الشيء موصوفا بالحادث المعين وبعدم ذلك الحادث معا فأما أن يكون في ذلك الوقت موصوفا بوجوده وبعدم غيره فأي تناقض فيه

قال هذا جملة ما قيل في هذه المسألة

قلت فهذا كلام الرازي في هذا مع أنه من عادته في الكتاب المذكور الذي صنفه في الفلسفة وهو أكبر كتبه في ذلك إذا تمكن من القدح فيما يورده الفلاسفة قدح فيه كما قدح في قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا ونحو ذلك مما يتوجه له القدح فيه وكما تقرر ما ذكره بزيادات وتكميلات لم يذكروها هم إذا توجه له تقرير ذلك فإنه بحسب ما يتوجه له من البحث والنظر

ولهذا كان تارة يعارض ما ذكره الفلاسفة بما يناقضه من كلام المتكلمين كما يعارض من الكتب الكلامية ما يذكره المتكلمون بما يذكره في مناقضة الفلاسفة ويرجح ما يترجح له في تلك الحال وهو مع هذا ذكر هذه الحجج التي هي عمد القائلين بأن الحوادث لا تدوم وعليها

". (٢)

"والقول الذي يجمع لنا موافقة العقل والنقل خير من أن نوافقكم على قدم الأفلاك ونفي صفات الله تعالى فإن في هذا من الكفر المخالف للشرع والفساد المخالف للعقل ما يتبين لمن نظر فيه لا سيما والفلاسفة لا يمنعون قيام الحوادث والصفات بالقديم الأزلي ولا كون الجسم قديما أزليا بل يوجبون ذلك كله ولا دليل لهم على قدم جسم معين كالأفلاك ونحوها

الوجه الثالث أن يقال للفلاسفة ما ذكرتموه من الأدلة العقلية الموجبة لدوام فاعلية الرب ودوام الحدوث يدل على نقيض قولكم لا على وفقه فإن هذا يقتضي أن واجب الوجود لم يزل يفعل ويحدث الحوادث وأنتم على قولكم يلزم ألا يكون أحدث شيئا من الحوادث وذلك لأن الموجب لهذه الحوادث المتعاقبة إما أن يكون ثابتا في الأزل أو لا فإن كان الأول لزم وجود كل من هذه الحوادث في الأزل وهو

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٠٥/٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٠٦/٩

محال لأن الموجب التام لا يتخلف عنه موجبه ومقتضاه وهم يقولون إن واجب الوجود علة تامة لا يتخلف عنه شيء من معلوله فإذا كانت هذه الحوادث المتعاقبة معلولة بوسط أو بغير وسط لزم مقارنتها له لأن العلة التامة يقارنها معلولها لا يتخلف عنها وإذا امتنع أن يتخلف عنها معلولها فما تأخر عنها فليس معلولا لها فيلزم أنه لم يحدث شيئا من الحوادث لا بوسط ولا بغير وسط

وقولهم بتسلسل الحوادث لاينفعهم والحال هذه إذا جعلوه علة تامة مستلزمة لمعلولها لأن التقدير على قولهم أنه ليس له فعل قائم بذاته متجدد أصلا لا خلق ولا استواء ولا غير ذلك

". (١)

"يتعلق بمشيئته وقدرته إلا ببيان أنه لازم لذاته ولا يمكنهم بيان أنه لازم لذاته إلا بنفي مشيئته وقدرته فلا تصح حجتهم

فإن قالوا فتلك الأمور التي يقف عليها الفعل إن كانت قديمة لزم قدمه وإلا فلا بد لحدوثها من سبب

قيل هذا غايته أنه يحب التسلسل في الشروط والآثار وذلك جائز عندكم ثم نقول إن كان التسلسل في الشروط جائزا بطل هذا السؤال لجواز تسلسل الشروط وإن كان ممتنعا بطل أيضا لوجوب كون جنس الحوادث مسبوقا بالعدم

والثالث أن يقال أتعني بقولك ذاته كافية أنها مستلزمة لوجود اللازم في الأزل أم هي كافية فيه وإن تأخر وجوده فإن عنيت الأول انتقض عليك بالمفعولات الحادثة فإنه يلزمك إما قدمها وإما افتقاره إلى سبب منفصل إذا كان ما لا تكفي فيه الذات مفتقرا إلى سبب منفصل

وإن عنيت الثاني كان حجة عليك إذا كان ما تكفي فيه الذات يمكن تأخره

الرابع أن يقال قولك يفتقر إلى سبب منفصل أتعني به سببا يكون من فعل الله أو سببا لا يكون من فعله

أما الأول فلا يلزم افتقاره إلى غيره فإنه إذا كان هو فاعل الأسباب وفاعلها يحدث بها فهو فاعل الجميع وليس مفتقرا في فعل إلى غيره إلا أن يعنى به أنه لا يحصل أحد فعليه إلا بشرط فعله الآخر وهذا ليس فيه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢١٤/٩

". (١)

"لم يجز أن يكون صحيحا بطل قولهم بأن الحوادث تصدر بواسطة أو بغير واسطة عن ذات لم يقم بها فعل

وإن عنيت الثاني فالذات الموصوفة بقيام الفعل بها إذا قيل هي كافية في المفعولات لم يلزم قدم المفعولات لأنها مشروطة بالفعل ولا يلزم من ذلك افتقارها إلى غيرها لأن فعلها الذي هو شرط في المفعولات من لوازم ذاتها كما أن صفاتها من لوازم ذاتها لكن قد يكون اللازم نوعا كالفعل المتعاقب وقد يكون عينا كالحياة التي لم تزل ولا تزال

وهذه الحجة هي التي يعتمد عليها أولوهم وآخروهم لكن يصرفون ألفاظها ومعانيها

وذلك كقول السهروردي المقتول في تلويحاته فإنه قال واجب الوجود لا يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن فإنه إن كان المرجح هو نفسه أو على ما أخذ من صفاته وهو دائم فيجب دوام الترجيح ودوام وجود المعلول وإن لم يفعل ثم فعل فلا بد من حدوث ما ينبغي في فعله أو عدم ما لا ينبغي ويعود الكلام إليه ولا يقف فواجب الوجود لا تسنح له إرادة وحال كل ما يتجدد حال ما لأجله التجدد في استدعاء مرجح حادث وليس قبل جميع الوجود

". (٢)

"

وإذا نسبت الحوادث إلى الحركة الفلكية قيل إن كانت الحركة الدائمة متماثلة لزم تماثل الحوادث وإن كانت مختلفة كان قد اختص أحد الزمانين بما لم يوجد في الزمان الآخر بل قد يقال الفاعل إن قيل إنه يلزمه مفعولات مختلفة دائمة متعاقبة من غير فعل يقوم به ولا صفة له كان ذلك ابعد في العقل من أن يقال إنه فعل مفعولات مختلفة في وقت دون وقت فإن هذا بعض ذاك فكان المحذور الذي في هذا هو في ذاك وزيادة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢١٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٢١

الوجه الخامس أن يقال قولك وإن لم يفعل ثم فعل فلا بد من حدوث ما ينبغي فعله أو عدم ما لا ينبغي ويعود الكلام إليه ولا يقف غايته أنه يستلزم امتناع كونه صار فاعلا بعد أن لم يكن وهذا لازم لك

لكن نقول لم قلت إنه لم يزل يفعل شيئا بعد شيء

فإن قلت هذا يستلزم تسلسل الحوادث وتسلسل الحوادث شيئا بعد شيء جائز عندكم فبتقدير أنه لا يزال يفعل شيئا بعد شيء كان كل ما سواه حادثا مع التسلسل الجائز وذلك جائز عندك وهو موجب دليلك

فإن كان باطلا بطل مذهبك وإن كان حقا فيقال ما المانع أن يفعل ما لم يكن فاعلا لحدوث حادث وذلك موقوف على حادث آخر لا إلى نهاية وتكون تلك الحوادث صادرة عنه

ثم يقال إما أن يكون كل ما حدث يجوز حدوثه بلا فعل يقوم به أو لا بد من فعل يقوم به وعلى التقديرين لا يلزم صحة قولك

". (١) "

"

فإن قلت مقصودي أنه لم يزل فاعلا وقد حصل قيل لا يلزم أن يكون فاعلا لمفعول معين بل ولا يلزم أن يكون هو الفاعل على قولك فإنك تجوز حدوث جميع الحوادث من غير أمر يحدث فيه ومنه وعندك يحدث الحادث المخالف لما قبله كالطوفان وغيره من غير أن يحدث منه ما لم يكن حدث قبل ذلك فأنت تجوز حدوث جميع الحوادث من غير أن يحدث منه شيء يخص حادثا من الحوادث

الوجه السادس أن يقال قولك لو حصل منه شيء بعد أن لم يكن لتغيرت ذاته وتسلسل الحوادث فيها إلى غير نهاية وهو محال ففعله دائم

جوابه أن يقال حصول الحوادث المنفصلة عنه إما أن يقف على حدوث شيء في ذاته وإما أن لا يقف فإن لم يقف بطل قولك لو حصل شيء بعد أن لم يحصل شيء لتغيرت ذاته وتسلسلت فيها الحوادث فإنك تجوز أن تحدث عنه جميع الحوادث من غير حدوث شيء في ذاته فلا يكون حدوث الحوادث مستلزما لحدوث شيء في ذاته

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٢٥

وإن كان حدوث الحوادث المنفصلة متوقفا على حدوث شيء في ذاته لم يكن في ذلك بمحذور فإن حدوث الحوادث مشهودة وأنت لم تذكر حجة على امتناع هذا المعنى ولكن أحدث امتناعه مسلما

وتسميتك لذلك تغيرا ليس بحجة عقلية فإن لفظ التغير مشترك وهنا لا يراد به الاستحالة بل يراد به نفس الفعل أو التحول أو ما يشبه ذلك وأنت لا دليل لك على انتفاء ذلك بل أنت تجوز على القديم أن يكون متغيرا بهذا الاعتبار وتجوز على القديم أن يكون محلا للحوادث

". (١)

"

أحدها أن يقال كل ما لا يتوقف على غير شيء إذا وجد ذلك الشيء وجب أن يوجد إلى قوله وما كان من نور الأنوار فلا يتوقف على غيره إلى آخره

ما تعني بقولك ما كان من نور الأنوار تعني الله فلا يتوقف على غيره أتعني به أنه لا يتوقف على شيء منفصل عن الله أم تعني به لا يتوقف على فعل قائم بذات الرب يفعله بمشيئته وقدرته

أما الأول فلا ينفعك لأنه لا يلزم من كونه لا يتوقف على شيء منفصل عن الله أن لا يتوقف على فعله الواقع بمشيئته وقدرته وحينئذ فلا يلزم قدمه بل إذا كان الفعل المراد المقدور حادثا فالمعلق به أولى أن يكون حادثا فإنه لا يكون قبله وما لا يسبق الحوادث يجب أن يكون حادثا

وإن قلت إنه لا يتوقف على فعل الرب القائم بنفسه فهذا محل النزاع وأنت لم تذكر دليلا على أن وجود الممكنات لا يتوقف على فعل الرب القائم بنفسه بل الدليل يوجب توقف المعقولات على فعل الفاعل وتوقف المعلول على اقتضاء العلة والعلة شيء واقتضاؤها المعلول شيء وإذا كانت العلة مشروطة بما يقوم بها بالمشيئة والقدرة لم يحصل المشروط قبل الشرط وأنت لم تقم دليلا على ثبوت علة مجردة خالية عن شرط بل الدليل ينفي ذلك لأنه يلزم من قدم هذه العلة قدم معلولها ومعلول معلولها فإن العلة التامة لا يتأخر عنها شيء من معلولها وحينئذ فلا يكون للحوادث فاعل أصلا وهذا من أبين الأمور المعلوم فسادها بالضرورة

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٢٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٣١

"عدمه وأيهما فرض أبدا كان ما بإزائه أبدا أو وقتا ما كان وقتا ما وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرورا فإن لم يسم هذا مفعولا بسبب أن لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى

فيقال له هذا كلام مقدر على شيء مضمونه أن العلة التامة التي لا يقف اقتضاؤها على أمر منفصل عنها يلزم من وجودها وجود معلولها بجلاء بخلاف ما يتوقف اقتضاؤها على أمور منفصلة كالآلة والمادة والداعي وغير ذلك وأنه إذا فرض شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمدا

لكن الشأن في تحقيق هذا المقدر فإنه يقال لك هذا غايته أن يكون إبطالا لقول من يجعل الرب خالقا للعالم من غير حدوث سبب أصلا وهذا قول طائفة من أهل الكلام المنتسبين إلى الملل وليس هذا قول أئمة أهل الملل وجمهورهم القائلين بأن الله خالق كل شيء وأنه خلق السماوات والأرض في ستة أيام

وإذا كان كذلك فهؤلاء يلزمونك ويقولون هذه العلة الموصوفة هل يجوز أن يصدر عنها بوسط أو بغير وسط أمور مختلفة حادثة أو لا يجوز

فإن لم تجوز ذلك بطل قولك ولزم أن لا يكون للحوادث فاعل وهو معلوم الفساد بالضرورة

وإن جوزت ذلك قيل لك فإذا كان الفاعل واحدا بسيطا

". (١)

"موجودا لا يتوقف فعله على شيء خارج عنه فلم وجدت عنه المختلفات ولم تأخرت عنه الحوادث فما كان جوابك عن هذا كان جوابا لهم عن الحوادث وأولى وأما من قال إن الواجب بنفسه تقوم به الأفعال المتعلقة بقدرته ومشيئته فيقولون حدوث ما حدث يتوقف على تلك الأفعال وإن كانت تلك الأفعال موقوفة على ما قبلها فإن التسلسل جائز عندك

ثم يقال إما أن يكون التسلسل جائزا وإما أن لا يكون فإن كان جائزا أمكن أن تتسلسل الأفعال التي يقف عليها وجود تلك المفعولات وإن لم يكن جائزا لزم حدوث جنس المحدثات ويبطل القول بحوادث لا أول لها وهو نقيض قولكم

وأيضا قوله إذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمدا فيقال له المتشابه الحال لا يخلو إما أن يجوز أن تصدر عنه الأمور المختلفة الحادثة بوسط أو بغير

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٣٥

وسط وإما أن لا يجوز فإن لم يجز ذلك لزم أن لا تكون هذه الحوادث صادرة عن علة بسيطة لا بوسط ولا بغير وسط وهذا يبطل قولهم

وحينئذ فإما أن يقال إن هذه الحوادث لا محدث لها وهو معلوم الفساد بالضرورة وإما أن يقال ليس المحدث مجردا عن الصفات والأفعال بل له صفات وأفعال كما يقوله المسلمون وهو الحق

وإن جاز أن تصدر المختلفات والمحدثات عن بسيط أمكن أن يحدث عنه ما لم يكن حادثا عنه وحينئذ فلا يلزم أن يكون معلولا له لازما له

قال الرازي في شرح هذا الكلام واعلم أن الغرض من هذا

". (١)

"

قال ولقائل أن يقول هذا الكلام إنما يلزم في الموجب بالذات أما الفاعل المختار فلا لاحتمال أنه يقال إنه كان في الأزل مريدا لإحداث العالم في وقت دون وقت فإذا قالوا فلم أراد إحداثه في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذكور في سائر كتبنا على الاستقصاء

قلت هذا الجواب الذي أجاب به هو جواب كثير من أهل الكلام من المعتزلة والكرامية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء اتباع الأئمة الأربعة وغيرهم وقد عرف الطعن في هذا الجواب وأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح وأن ما ذكر في القسم الأول هو حصول المؤثرية التامة في الأزل مع تأخر الأثر وأن مضمونه تخلف الشيء عن موجبه التام كما قد بسط في موضعه ويجاب عن هذه الحجة بوجوه

أحدها قوله يلزم التسلسل وهو محال ليس كذلك فإن التسلسل جائز عند من يقول بموجب هذه الحجة فإن ذلك تسلسل في الآثار لا في المؤثرات ولا يصح القول بموجبها إلا بذلك فقولهم التسلسل محال باطل على أصلهم وهذا الموضع مما يشتبه على كثير من الناس فإن التسلسل في الآثار تارة يعنى به التسلسل في أعيان الآثار مثل كونه فاعلا لهذا بعد هذا ولهذا بعد هذا وأنه لا يفعل هذا إلا بعد هذا ولا هذا إلا بعد هذا وهلم جرا فهذا التسلسل جائز عند الفلاسفة وعند أئمة أهل الملل أهل السنة والحديث

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٣٦

". (١)

"

وهؤلاء فروا من حدوث الحوادث بعد أن لم تكن بلا سبب وادعوا دوام حدوثها بلا سبب فكان الذي فروا إليه شرا من الذي فروا منه كالمستجير من الرمضاء بالنار

وأما إن قيل إن الفاعل نفسه تقوم به إرادات وأفعال توجب تخصيص كل وقت بما أحدثه فيه كان هذا مبطلا لحجتهم إذ يمكن والحال هذه أن يحدث شيئا بعد شيء مع دوام فاعليته بل هذا مبطل لمذهبهم

فإن من تصور هذا الفاعل علم يقينا امتناع مقارنة شيء من أفعاله ومفعولاته له وعلم أن كل واحد من أفعاله ومفعولاته لا يكون إلا حادثا لا مساوقا له أزلا وأبدا وإن كان هذا معلوما في كل ما يقدر أنه فاعل فهو فيما يقدر أنه فاعل بمشيئته وقدرته وأفعاله تقوم به أظهر وأظهر

ثم يقال إما أن يكون تسلسل كمال المؤثرات ممكنا وإما أن يكون ممتنعا فإن كان ممتنعا لزم حدوث كل ما سوى الله وأنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وهو مبطل لقولهم وإن كان ممكنا لم يلزم إلا دوام كونه مؤثرا في شيء بعد شيء وهذا لا حجة لهم فيه بل هو مبطل لحجتهم ومذهبهم كما تقدم والقول في الثاني كالقول في الأول فيلزم التسلسل في الآثار وإذا كان ذلك لازما كان جائزا بطريق الأولى وإن كان جائزا بطل القول بأنه محال فبطلت الحجة

". (٢)

"

وأما الثالث فلا يفيد قدم السماوات لجواز أن يكون هناك فعل قائم بالذات بعده فعل أو مفعول بعده مفعول أو كلاهما

وهذه الحجة قد ذكرها الآمدي والأبهري وغيرهما وأجابوا عنها بالمعارضة بالحوادث اليومية

فقال الآمدي في دقائق الحقائق في الاحتجاج لهم لو كان ما وجد عن الواجب بذاته محدثا موجودا بعد العدم فهو لذاته إما أن يكون واجبا أو ممتنعا أو ممكنا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٣٨/٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٤٥/٩

القول بالوجوب ممتنع وإلا لما كان معدوما والقول بالامتناع ممتنع وإلا لما وجد فلم يبق إلا أن يكون ممكنا لذاته

وعند ذلك فحدوثه إن كان لا لمحدث ومرجح فقد ترجح أحد طرفي الممكن لا لمرجح وهو محال وإن كان لمحدث ومرجح فالمرجح إما قديم أو حادث فإن كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في الأول والتسلسل والدور محال فلم يبق إلا أن يكون المرجح قديما أو منتهيا إلى مرجح قديم والمرجح القديم إما أن يكون قد تحقق معه في القدم كل ما لا بد منه في الإيجاد أو بقي شيء منتظر فإن بقي شيء منتظر فالكلام في حدوثه كالكلام في الأول ويلزم منه التسلسل أو الدور وهو ممتنع وإن كان القسم الأول فيلزم من قدم العلة قدم المعلول وكذلك الحكم فيما وجب عن الواجب بالواجب لذاته

وقال الآمدي في الجواب إنه يلزم منها وجود شيء من الحوادث إذ

" (١) .

"

لكن هذا الجواب الذي عارض به هؤلاء لأولئك لا يمكن أن يقال في أول الحوادث لأنه ليس قبل أول الحوادث حادث يشترط في الحوادث المستقبلة

فهذا فرق هؤلاء الفلاسفة بين ما يثبتونه من الحوادث اليومية التي تشاهد وما ينفونه من أن للحوادث أولا ابتدأت منه وبهذا يتبين بطلان قول الطائفتين هؤلاء وهؤلاء وأن كل طائفة أقامت برهانا على بطلان قول الأخرى لا على صحة قولها إذ لا يلزم من بطلان أحد القولين صحة الآخر إلا إذا انحصر الحق فيهما وليس الأمر كذلك

وذكرها الآمدي أيضا في كتابه أبكار الأفكار قال وجوابها أنها باطلة من جهة أن الحس والعيان والبرهان شاهد بوجود حوادث كائنة بعد ما لم تكن وما ذكروه من الشبهة يلزم منه امتناع وجود الحوادث والقول بامتناع وجود الحوادث ممتنع وكل دليل لزم عنه الممتنع فهو باطل في نفسه وبيان الملازمة هو أن ما ذكروه من التردد والتقسيم في حدوث العالم بعينه لازم في حدوث كل حادث وكل ما هو جواب لهم في حدوث الحوادث بعينه يكون جوابا في القول بحدوث العالم بجملته

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٤٧/٩

". (١)

" فصل

ومنشأ ضلال هاتين الطائفتين هو نفي صفات الله وأفعاله القائمة بنفسه فإنهم لما نفوا ذلك ثم أرادوا إثبات صدور الممكنات عنه مع ما يشاهدون من حدوثها لم يبق هناك ما يصلح أن يكون هو المرجح لوجود الممكنات إلا لما شوهد حدوثه منها ولا لغير ذلك

وصارت المتفلسفة تحتج على هؤلاء المتكلمة بالحجج التي توجب تناقض قولهم فيجيبوهم بما يتضمن الترجيح بلا مرجح مثل إسنادهم الترجيح إلى القدرة أو الإرادة القديمة التي لا اختصاص لها بوقت دون وقت

فيقول لهم أولئك إسناد التخصيص والترجيح إلى مرجح لا فرق بالنسبة إليه بين وقت دون وقت وبين مفعول ومفعول كإسناد التخصيص والترجيح إلى ترجح الذات المجردة عن الصفات

لكن كل ما تحتج به المتفلسفة يلزمهم نظيره وما هو أشد فسادا منه فإن قولهم أعظم تناقضا من قول هؤلاء المتكلمين وما من محذور يلزم أولئك إلا ويلزم المتفلسفة ما هو مثله أو أعظم منه فإنهم يسندون وجود الممكنات المختلفات كالأفلاك والعناصر وما يسمونه العقول والنفوس مع ما يتعاقب على ذلك من الحوادث المختلفات أيضا إلى ذات مجردة بسيطة لا صفة لها و لا فعل ويقولون انها لم تزل و لا تزل مجردة عن الصفات والأفعال وهي مع ذلك لا تزال تصدر عنها الأمور المختلفة والمحدثات المختلفة المتعاقبة

". (٢)

"وهذا مما يظهر فيه من الفساد والتناقض أعظم مما يظهر في قول أولئك وإذا دفعوا ذلك بما يجعلونه صادرا عن الأول من اللازم لذاته كالعقل الأول ولوازمه لم يكن هذا دافعا لما يلزم قولهم من الفساد فإن ما كان لازما لذاته مع وحدته يقال فيه ما يقال فيه من امتناع صدور الأمور المختلفة والحوادث الدائمة عنه ولهذا ينتهون إلى إثبات العقل الفعال ويقولون إنه صدر عنه فلك القمر ونفسه والعناصر التي تحته مع

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٤٩/٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٥٢/٩

اختلاف أنواعها وصفاتها وأقدارها وهو في نفسه بسيط ثم يقولون إنه بسبب حركات الأفلاك حصلت استعدادات مختلفة لما يفيض منه

والكلام في تلك الحركات المختلفة كالكلام في غيرها فلا بد لهم من إسناد الأمور المختلفة الأنواع والأقدار والصفات والحوادث المختلفة الأنواع والأقدار والصفات إلى ذات بسيطة مجردة عن كل صفة وفعل يقوم بها مستلزمة لكل ما يصدر عنها وهذا فيه من التناقض والفساد أضعاف ما في قول أولئك

ومن سلم من الفلاسفة أن الرب تقوم به الصفات والأفعال الاختيارية فهؤلاء حدوث كل ما سوى الله على قولهم أظهر وقدم شيء من العالم على قولهم أبعد

ولهذا كان القائلون بهذا الأصل من الأساطين لا يعرف عنهم القول بقدم صورة الأفلاك إذ أول من عرف عنه القول بقدم صورة الأفلاك هو

". (١)

"أرسطو لكن يحكى عن بعضهم القول بقدم المادة وقد يريدون قدم جنسها لا قدم شيء معين ومنهم من يقول بقدم شيء معين

وأما أبو البركات فإنه من المثبتين للصفات والأفعال القائمة بذاته وهو لم يقم حجة على قدم شيء من العالم وإنما أبطل قول من قال بأنه فعل بعد أن لم يفعل

والذي تقتضيه حججه العقلية الصحيحة وحجج سائر العقلاء إنما هو موافق لما أخبرت به الرسل لا مخالف لها وكأن القول الوسط لم يعرفه كما لم يعرفه الرازي وأمثاله ولو عرفوه لكان هو المتصور عندهم دون غيره وإنما استطال ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة الدهرية على أولئك بما وافقوهم عليه من نفي الصفات ولهذا تجد ابن سينا يذكر قول إخوانه وقول أولئك المتكلمين فقط

ومعلوم أن فساد أحد القولين لا يستلزم صحة القول الآخر إلا أن تنحصر القسمة فيهما فأما إذا أمكن أن يكون هناك قول ثالث هو الحق لم يلزم من فساد أحد القولين صحة القول الآخر وهذا مضمون ما ذكره في كتبه وكلها وما ذكره سائر هؤلاء المتفلسفة

وملخص ذلك ما ذكره في الإشارات التي هي مصحف هؤلاء الفلاسفة قال أوهام وتنبيهات قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكن إذا تذكرت ما قيل في

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٥٣

". (١)

"عنهم أنهم يصفون الجميع بوجوب الوجود وهذا تناقض في نقل أقوالهم ثم إبطال هذه الأقوال بناء على توحيدهم الذي مضمونه نفي الصفات لكان الواجب لا يكون إلا واحدا قد عرف فساده

قال الرازي فأما القائلون بأن واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين منهم من قال إنه تعالى لم يكن في الأزل فاعلا ثم صار فيما لا يزال فاعلا وهم المليون بأسرهم ومنهم من قال إنه كان في الأزل فاعلا وهم أكثر الفلاسفة

قلت القول الذي حكاه عن المليين بأسرهم هو قول طوائف من أهل الكلام المحدث منهم الذين ذمهم السلف والأئمة ولا يعرف هذا القول عن نبي مرسل ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين لم يقل أحد من هؤلاء إن الله لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وإنما المعروف عنهم ما جاء به الكتاب والسنة من أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن وهذا هو الذي نطق به الكتاب والسنة واتفق عليه أهل الملل وكذلك نقله عن جمهور الفلاسفة إن الله لم يزل فاعلا كلام مجمل فجماهير الفلاسفة لا يقولون بقدم العالم وأول من ظهر عنه منهم القول بقدمه هم أرسطو ولا يلزم من قال إنه لم يزل فاعلا أن يقول بقدم شيء من العالم إذ يمكنه مع ذلك أن يقول لم يزل فاعلا لشيء بعد شيء فكل ما سواه مخلوق محدث وهو لم يزل فاعلا

". (٢)

"وما يلزم من ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا إلا ما يلزم من اختلافات تلزم عندها فيتبعها التغير فهذه هي المذاهب وإليك الاعتبار بعقلك دون هواك بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا

قلت والرازي قد شرح هذا الكلام إلى أن وصل إلى آخره وهو قوله وإليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا وقال فاعلم أن الغرض منه الوصية بالتصلب في مسألة التوحيد ولكنه يكون كلاما أجنبيا عن مسألة القدم والحدوث وإن كان الغرض منه إنما هي المقدمة التي منها ما يظهر الحق في مسألة القدم والحدوث فهو ضعيف لأن القول بوحدة واجب الوجود لا تأثير له في ذلك أصلا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٥٤/٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٦١/٩

لأن القائلين بالقدم يقولون ثبت إسناد الممكنات بأسرها إلى الواجب بذاته فسواء كان الواجب واحدا أو أكثر من واحد لزم من كونه واجبا دوام آثاره وأفعاله وأما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شيء من أدلتهم بالتوحيد والتثنية فثبت أنه لا تعلق لمسألة القدم والحدوث بمسألة التوحيد

". (١)

"

ثم ادعوا أن ذلك المعشوق الذي هو العلة الغائية لا يجوز أن يكون متحركا ولا له حركة أصلا ومن هنا قالوا بقدم العالم إذ كان حدوث المحدثات يقتضي حركة يحدث بها فمنعوا حدوث الحوادث عن المعشوق الذي سموه المحرك الأول لئلا يكون فيه تغير وحدوث الحوادث عن علة لا تغير فيها ممتنع بصريح العقل وكلامهم في ذلك في غاية التناقض وهذا منتهى نظر القوم وعلمهم وحكمهم

فلما قال فقد تبين من هذا أن كل جوهر جسماني معلول في جوهره ووجوده وبقائه للعلة التي هي المبدأ لحركة الجميع فهذا كلامهم

قلت وقد عرف أنه لم يبين إن سلم له ما ذكره من المقدمات إلا أنه لا بد للحركة من محرك ولم يبين بعد أن المحرك لايتحرك ولا أن المحرك للأجسام أمر منفصل عنها

فقال في بيان ذلك ولأنه ليس يلزم أن يكون كل عدم أقدم بالزمان من الوجود فيما علة وجوده شيء غيره ولا كل الأنظام أقدم من النظام ولا كل بسيط أقدم من المركب لأنه ليس كل ما كان تقدمه لغيره فإن قوام غيره به وبسببه أو وجود غيره عنه وجب أن يكون متقدمه في الزمان وكذلك ما يقول أرسطو طاليس إن الأفضل في المبدأ الأول ما يوجد الأمر عليه من أنه علة وجود كل موجود وسبب بقاء كل باق منذ الأبد من غير أن يكون إنما صار كذلك في زمان وبعد أن لم يكن كذلك إذ ليس موجود ولا شيء له بقاء إلا به

". (٢)

"

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٦٧/٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٧٨/٩

وقال وذلك أنه لم يزل ولا وجود ولا قوام للفلك ولسائر الأجسام الطبيعية إلا بالمبدأ الأول يعني المحرك الأول إذ صورة كل واحد منها حركته الخاصة به وحركته الخاصة به هي المقومة لجوهره التي بارتفاعها يرتفع وجوده فإذن المحرك الأول علة وجود هذه الحركة

قال فهذا هو الأفضل من أن تكون العلة الأولى علة وجود العالم في زمان

فيقال له أنت لم تذكر إلا أنه لا وجود للجسم المتحرك إلا بحركته وهذا إذا سلم لك لم يدل على أنه مبدع وفاعل له أصلا بل ولا يثبت أن له غاية منفصلة عنه بل ادعيت ذلك دعوى نعم إذا ثبت أن الحركة إرادية فلا بد لها من مراد أما أن كون المراد منفصلا عن المتحرك أو غير منفصل فهذا يحتاج إلى دليل ثان ولم تبينه ثم إذا بينته يلزم افتقار المتحركات إليه وكونه شرطا في وجودها لا يقتضي كونه مبدعا لها وفاعلا لها إذ مجرد العلة الغائية من هذه الجهة لا تكون هي الفاعلة المبدعة بالضرورة واتفاق العقلاء وهم لم يدعوا ذلك

لكن لو قال قائل غيرهم بجواز أن يكون الأول غاية وفاعلا قلنا نعم لكن هذا ينقض ما بنوه من حيث يكون فاعلا للحوادث مبدعا لها وهم يأبون ذلك حيث يكون فيه جهتان جهة كونه مرادا محبوبا وجهة كونه فاعلا مبدعا وهذا إذا قيل إنه حق أفسد أصولهم ومذهبهم

والمسلمون لا ينكرون أن يكون الله رب كل شيء وإلهه فهو من

". (١)

"يخالف المسلمين في الظاهر كما فعل ذلك ابن سينا وغيره

لكن بكل حال لا بد للممكن الذي لا يوجد بنفسه من موجب يوجبه بل يوجب صفاته وحركاته لا يكفي في وجوده مجرد وجود محبوبه بل لا بد من موجب لذاته وصفاته بل وموجب لنفس حبه

ثم إذا قيل إنه محب لشيء منفصل عنه لزم احتياجه إلى المحبوب وأما كون مجرد المحبوب هو المبدع له الموجب لذاته وصفاته وأفعاله من غير اقتضاء ولا إيجاب ولا إبداع من المحبوب بل لمحض كونه محبوبا فهذا مما يعرف ببديهة العقل فساده

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٧٩

وهم وكل عاقل يفرق بين العلة الغائية والعلة الفاعلة فالمحبوب يقتضي ثبوت العلة الغائية ولا بد من علة فاعلية فإن جعلوا المحبوب هو العلة الفاعلية لزم كونه مبدعا له وهو المطلوب وحينئذ يخاطبون على هذا التقدير بما يبين فساد قولهم

وإن لم يجعلوه مبدعا له لم يكن لهم دليل على إثبات علة فاعله لوجود العالم وقيل لهم افتقار الممكن إلى مبدع له ولصفته ولحركته أبين من افتقاره إلى محبوب له

قال ثابت بن قرة وأرسطو طاليس ليس ينكر هذا الرأي المجدد والظن الذي يظنه كثير من الناس من أنه يلزم من رأى أرسطو أن العالم أبدي أن يكون غير معلول في جوهره لعلة خارجة عنه ظن كاذب

فيقال له الذين يظنون هذا يقولون إن هذا لازم لأرسطو لأنه لم يثبت أن العالم معلول بعلة فاعلة مبدعة له وإن كان مقارنا لها بل إنما

". (١)

"أثبت بما ادعاه من المقدمات أنه لا بد من محبوب يتحرك لأجله وليس مجرد كون الشيء محبوبا يوجب أن يكون علة فاعلة مبدعة لمحبه فلهذا ألزموه ذلك

ثم هذا اللازم له إن اعتقده وإن لم يعتقده يقتضي بطلان قوله لأنه إذا كان العالم واجبا بنفسه ليس له مبدع مع كونه مفتقرا إلى محبوب له كما يقول أرسطو لزم كون الواجب بنفسه مفتقرا إلى شيء منفصل عنه في بعض صفاته

وحينئذ فإذا قيل بأن الواجب المبدع للعالم مفتقر إلى شيء بعينه على إبداع العالم لم يكن باطلا على هذا القول الذي يلزم أرسطو

وأيضا فعلى هذا التقدير إذا كان الواجب بنفسه متحركا لغيره فلأن يكون متحركا لنفسه أول وأحرى وأرسطو أبطل كون الأولى متحركا بحجج تنقض مذهبه

قال ثابت وأرسطو طاليس يقول فإن كان الأمر كما يظن من رأى أن للعالم ابتداء زمانيا فما العلة التي أوجبت أو دعت إلى إخراج العالم إلى الوجود بعد أن لم يكن موجودا زمانا بلا نهاية وما هذه العلة الباعثة للعلة الأولى على ذلك وما كانت العلة المرتبة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٨٣/٩

فيقال له هذا كله يبين فساد قولك فإنه يقال إما أن يكون العالم واجب الوجود بنفسه وإما أن يكون ممكنا فإن كان واجبا بنفسه فما العلة التي أوجبت أو دعت إلى إحداث ما فيه من الحوادث وحركته المتحددة وتحريكه لما يحركه وما هذه العلة الباعثة للواجب بنفسه على

(١) ".

"

فإن عنيت الأول كان اللازم أن الذات المجردة عن الفعل ليست مبدأ أول ولا علة أولى وهم يلتزمون هذا فإن الذات المجردة من الفعل لا حقيقة لها عندهم وهم يمنعون إن يكون الأول كذلك

وإن عنيت الثاني لم يلزم أن يكون المبدأ الأول ليس بمبدأ أول لأنه إذا كان مبدأ بما هو عليه من صفاته وأفعاله التي لا يحتاج فيها إلى غيره كان هو المبدأ الأول من غير احتياج إلى غيره

الوجه الرابع أن يقال العالم إن كان واجب الوجود بنفسه مع كونه مفتقرا إلى محبوب كان واجب الوجود معلولا من بعض الجهات فجاز حينئذ أن يكون المحبوب الأول مع وجوب وجوده بنفسه من خارج ما يصير به فاعلا فإن العالم حينئذ واجب الوجود وله من خارج ما به يصير فاعلا وإن كان ممكن الوجود بنفسه لم يوجد إلا بمبدع فاعل يبدعه فالإبداع فعل من المبدع وصنع وأنت لم تجعل الأول إلا محبوبا فقط

وأيضا فإذا كان الأول فاعلا مبدعا للعالم بما فيه من الأمور المختلفة المحدثة امتنع أن يكون صانعا بالفعل لها في الأزل لأن ذلك يستلزم وجود كل من المحدثات في الأزل وهو مكابرة للحس

فيلزم أنه كان صانعا بالقوة ثم صار صانعا بالفعل من غير سبب خارج عنه إذ الخارج عنه كله على هذا التقدير ممكن مفعول له ففعله له لو توقف على تأثير فيه لزم الدور

(٢) ".

"فيقال أولا أنت لم تثبت له فعلا ولا إبداعا بل الطبيعة عندك تفعل والأول لم يثبت إلا كونه محبوبا للتشبه به وأثبت ذلك بلا دليل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٨٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٨٩

ويقال لك ثانيا إن كان مجرد الإمكان موجبا لكون الممكن مقارنا للواجب لزم أن يكون كل ما يمكن وجوده أزليا وهذه مكابرة للحس والعقل

فإن قلت إن بعض الممكنات توقف على شروط أو يكون له مانع

قيل لك فحينئذ ما المانع أن يكون إبداع الأول للعلل متوقفا على شروط أو له مانع مع كونه الأول لم يزل يفعل أفعالا قائمة بنفسه أو مفعولات منفصلة عنه كما يقوله أساطين أصحابك من الفلاسفة المتقدمين على أرسطو أو غيرهم

ويقال لك ثالثا إن كان العالم واجبا لنفسه فقد تأخر كثير من أفعاله فيلزم أن يتأخر ما يتأخر من فعل الواجب بنفسه وإن كان ممكنا بنفسه ففاعله قد أخر كثيرا مما فيه من الأفعال

وعلى كل تقدير فقد تأخر عن الواجب بنفسه ما تأخر من مفعولاته فعلم أنه لا يلزم مقارنة مفعولاته كلها له وإذا جاز تأخر ما يتأخر من مفعولاته فلم لا يجوز أن تكون الأفلاك من ذلك المتأخر

قال إلا أن قوما يرون أنه يجب مع هذا أعني من وجوب وجود العالم مع العلة الأولى أن لا يكون صنع إرادي للعلة الأولى في وجود

". (١)

"بنحوها فإنه يلزم أن يوجد في جوهره شوق بالطبع إلى حال لا تملكها إرادته والمشتاق معلول من جهة شوقه للشيء المشوق له والشيء المشوق له مبدأ له في ذلك الشوق ومن جهة أنه هو له علة تمامية من جهة من الجهات

وليس يليق هذا الأمر ألبتة بالمبدأ الأول ولكنه مبدأ لكل طبيعة ولكل شوق ولكل حركة

هذا كلامه ولقائل أن يقول هذا الكلام قد كشف فيه قوله ومذهبه وقد تبين في ذلك من التناقض والفساد ما يطول ذكره بالوصف والتعداد وذلك من وجوه

أحدها قول أرسطو إن المحرك الأول هو علة كل ما في الكون بالتشوق والمتشوق إليه إنما تشوق بجهة طبيعته لا إرادته ولأنه قد يكون المعشوق المتشوق إليه نائما أو غير ذي إرادة وهو يحرك المشتاق إليه والعاشق له إلا أنه ينبغي أن يترك أمر العلة الأولى في جوهرها وسائر أمورها على أفضل ما يمكن أن يوجد شيء عليه فإذن ليس يؤثر أثرا ولا يفعل فعلا لا عن إرادتها ولا بدون إرادتها إلى آخر كلامه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٩٤/٩

فيقال له قد صرحتم في كلامكم بأن الأول ليس له فعل بإرادة ولا بدون إرادة ولا تأثير في العالم أصلا إلا من جهة كونه معشوقا متشوقا إليه والمعشوق المتشوق إليه لا يجب أن يكون شاعرا بالعاشق ولا مريدا له ولا قادرا على فعل يفعله به بل الجمادات تحب ويشتاق إليها كما

". (١)

"

وإن كان القديم يمكن أن يكون له إرادة وشوق أمكن أم يكون الأول له إرادة وشوق مع قدمه وأن يكون صانعا للعالم صنعا إراديا وهذا أيضا يبطل قولكم

الوجه الخامس أن يقال القديم إما أن يجوز أن يكون له إرادة وإما ألا يجوز فإن لم يجز امتنع كون العالم قديما مريدا وحينئذ فلا يبقى لكم حجة على إثبات المبدأ الأول فإنكم إنما أثبتموه بأنه معشوق للعالم المتحرك بالإرادة مع قدم العالم فإذا امتنع كون القديم مريدا لم يلزم أن يكون هناك معشوق قديم فلا يبقى دليل على ثبوته وإن جاز أن يكون القديم مريدا جاز كون الأول مريدا وبطل قولكم إنه لا صنع إرادي للعلة الأولى

فأنتم بين أمرين إما سلب الإرادة عن العالم القديم وإما إثباتها للأول القديم وأيهما قلتم بطل قولكم ببطل قولكم وسنتكلم إن شاء الله على فرقهم

بل يقال في الوجه السادس إنكم لو أثبتم الإرادة للأول القديم وسلبتموها عن الفلك كما يقول ذلك من يقوله من أهل الملل كان أقرب إلى المعقول من إثباتها للفلك ونفيها عن العلة الأولى فإن صريح العقل يعلم أن العلة والمبدأ الأول أولى أن يكون مريدا من المعلول الثاني فإن الفعل إن لم يستلزم إرادة لم تستلزم حركة الفلك إرادة وإن استلزم إرادة فالعلة الفاعلة أولى بالإرادة من المعلول المفعول

ألا ترى أن المعلولات قد تكون جامدة كالعناصر والنباتات التي لا إرادة لها

". (٢)

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٩٦/٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٠١/٩

"وإما أن يكون ممكنا فإن كان ممكنا لم يوجد إلا بواجب يبدعه ويفعله فيلزم إن يكون للأول فعل وتأثير وذلك مناقض ما ذكرتموه ثم إذا قدر من يفعل بإرادة ومن يفعل بلا إرادة فالفاعل بالإرادة أكمل فيلزم أن يكون فاعلا له بالإرادة حيث سلمتم أنه يجب أن ينزل أمره في جوهره وسائر أموره على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه وإن كان العالم واجب الوجود بنفسه مع كونه عندكم مفتقرا إلى الأول افتقار الشيء إلى من يتشبه به ويحركه بالإرادة حركة يحصل بها تمامه أمكن أن يكون واجب الوجود يتحرك حركة إرادية يحتاج فيها إلى تمام من خارج فثبت أنه على تقدير إمكان العالم بنفسه ووجوبه بنفسه يلزم أن يكون الواجب بنفسه له فعل وتأثير وذلك ينقض ما ذكرتموه وإن وصفه بذلك أولى من وصفه بكونه لا فعل له ولا إرادة ولا تأثير ولا يمكن اتصافه بشيء من صفات الكمال

الوجه الخامس عشر أن يقال أنتم فررتم من إثبات نوع من النقص له فأثبتم له من النقائص ما يكون أنقص به من جميع الموجودات فإنكم فررتم من كونه يفعل بإرادة وبغير إرادة لأن ذلك بزعمكم يستلزم نقصا يحتاج فيه إلى تمام من خارج

فيقال إذا قدر أنه لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا إرادة ولا فعل لا بإرادة ولا غير إرادة ولا يؤثر شيئا أصلا ولا يتأثر عن شيء كان ما في الموجود أكمل منه فهذا منتهى كل نقص ومن كان فيه نقص يمكنه إتمامه من خارج كان خيرا من العدم ومن لا يمكنه إتمام نقصه

". (١)

"بالإرادة لزم أن يكون فيه نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج فإن هذا إنما يلزم لو كان المحرك له شيئا منفصلا عنه أما إذا لم يكن مبدأ فعله إلا منه لم يلزم أن يكون محتاجا إلى تمام من خارج وأنتم لم تقيموا دليلا على أن كل فاعل بالإرادة لا يكون مبدأ فعله إلا بسبب من خارج بل ادعيتم هذا دعوى مجردة ومن هنا يتبين فساد أصل كلامهم فنقول فيه

الوجه الثامن عشر أنتم لما ذكرتم أن حركة الأفلاك إرادية قلتم إن المتحرك بالإرادة لا يكون الا بحبوب منفصل عنه ثم انكم قلتم الأول لا يتحرك بالإرادة لئلا يكون له محبوب منفصل فنحتاج إليه ولم تذكروا دليلا على أن كل متحرك بالإرادة يجب أن يكون مفتقرا إلى محبوب منفصل بل ذكرتم هذا دعوى مجردة بنيتم عليها إثبات الأول وبنيتم عليها امتناع كون الأول مؤثر ويفعل بإرادة أو غير إرادة وإذا لم يفعل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٠٧/٩

بإرادة ولا غير إرادة امتنع وجود الممكنات فامتنعت حركتها بالإرادة فامتنع احتياجها إلى معشوق فبطل دليلكم على إثبات الأول فكان نفس دعواكم التى بنيتم عليها اثبات الأول وسلب أفعاله ولم تقيموا عليها دليلا هي بعينها تستلزم عدم دليلكم على ثبوت الأول فتبين أنه ليس في كلامكم لا إثبات للأول ولا نفي لشي عنه

الوجه التاسع عشر أن يقال لم قلتم إن كل فاعل بالإرادة أو كل متحرك بالإرادة يجب أن يكون محتاجا إلى مراد منفصل عنه غني عنه ولم

". (١)

"أصولكم وهو أحق بالجواز إن كانت أصولكم صحيحة مما قلتموه فيه من وصفه بغاية النقص فإذا وصفتموه بهذا كنتم قد وصفتموه بصفات الكمال مع رعاية أصولكم التي اعتقدتم صحتها ولم يكن في هذا محذور إلا كان في نفيه من المحذور ما هو أعظم منه

الوجه الواحد والعشرون أن يقال قولكم فجوهرها ليس فيه شوق إلى شيء ولا منافرة لشيء مضمونه أنها لا تحب شيئا ولا تبغضه فلم قلتم ذلك

فإن قلتم إن المحب المبغض لا يحب إلا ما يحتاج إليه غيره ولا يبغض إلا ما يحتاج إلى دفعه عن نفسه

قيل لكم ولم قلتم ذلك والفلك عندكم يحب بل يعشق وإذا كان يحب شيئا فإنه يبغض زواله ومع هذا فهو عندكم لا يخاف من شيء منفصل ولا يحتاج إلى دفع ضرر عن نفسه بل ولا يجوز عليه الفساد والانحلال وهو مع هذا عاشق محب طالب مشتاق فلا يلزم من كونه مشتاقا أن يكون من يعرض له أمر يحتاج إلى استدفاعه وأما كون الحب يوجب أن يكون فوقه جوهر آخر يقتبس منه فهذا إنما يلزم إذا لم يكن قادرا على حصول محبوبه فأما إذا قدر أنه ليس في ذلك حاجة إلى ما هو غني عنه لم يكن في ذلك محذور

الوجه الثاني والعشرون أن يقال قولكم فجوهرها إذن ليس فيه شوق إلى شيء ولا منافرة لشيء ولا قبول لتغيير ولا لحدوث

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٠٩/٩

". (١)

"

ويقال لهم ثانيا لم لا يجوز أن يكون مفعولها المحتاج إليها هو الداعي الجاذب وليس في هذا افتقار إلى ما هو مستغن عنها وأنتم لم تقيموا دليلا على انتفاء ذلك

ويقال لهم ثالثا لم لا يجوز أن يكون هو المبدأ لما يفعله والداعي منه لا من غيره وهو المحب لنفسه وقد ذكر أئمتكم في كتبهم أنه عاشق ومعشوق وعشق ولذيذ وملتذ به

قال وبالجملة فكل ما كان له هو بالطبع على الجهة الطبيعية التي يمحوها فإنه يلزم أن يوجد في جوهره شوق بالطبع إلى حال لا تملكها إرادته والمشتاق معلول من جهة شوقه للشيء المشوق إليه والشيء المشوق إليه مبدأ له في ذلك الشوق ومن جهة أي هو له علة تمامية من جهة من الجهات وليس يليق هذا الأمر ألبتة بالمبدأ الأول ولكنه مبدأ لكل طبيعة ولكل شوق ولكل حركة

فيقال له الكلام على هذا من وجوه

الأول قولكم إن الأول مبدأ لكل طبيعة وكل شوق وكل حركة كلام مناقض لما ذكرتموه فإنكم لم تجعلوه إلا محبوبا فقط لا فاعلا مبدعا ولا علة فاعلة ومجرد كون الشيء محبوبا لا يوجب أن يفعل شيئا في غيره وقد علم الفرق بين العلة الفاعلة والغائية

والثاني قولكم إن المشتاق إليه علة للمشتاق فيقال لكم ولم يمتنع أن يكون محبا لنفسه فهو المحب المحبوب

". (٢)

"الثالث أن يقال ما المانع أن يكون محبا مريدا لما هو مفعول مصنوع له وليس في هذا كونه معلولا لغيره لأن ذلك الغير هو معلوله من كل وجه مفعول له بكل طريق محتاج إليه بكل سبب

وليس في حب الشيء وإرادته لمثل ذلك نقص بل هذا من الكمال فإن من أراد ما هو مفعول له معلول له وهو قادر على ذلك المراد المحبوب كان هذا غاية الكمال بخلاف من لا يفعل شيئا منفصلا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣١١/٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣١٨/٩

عنه ولا يريده ولا يقدر عليه بل ولا يفعل فعلا قائما بنفسه بل هو كالجماد الذي ليس له صفة كمال بل كالمعدوم

الرابع قولكم وليس يليق هذا البتة بالمبدأ الأول كلام بلا برهان وأنتم تدعون البرهان والحجة وقد ذكر هذا غيركم لم ترضوا أن تجعلوا هذا خطابة بل جعلتموه دون الخطابة وأنتم تجعلونه عمدة في مثل هذا الأمر العظيم بلا حجة أصلا مع أنكم لم تثبتوا إن الأول مبدأ ولا فاعل أصلا إلا بجهة كونه محبوبا مع أنكم لم تقيموا على ذلك دليلا

الخامس قوله كل ما كان ما هو له الطبع عن الجهة التي ينحوها فإنه يلزم أن يوجد في جوهره شوق بالطبع إلى حال لا تملكها إرادته

فيقال لهم هذه قضية كلية لم يذكروا عليها دليلا وغاية ما يستدلون به أن يقولوا وجدنا المتحركات بالإرادة كذلك كالحيوان

فيقال لهم وكذلك وجدتم ذلك ممكنا مفعولا مصنوعا مفتقرا إلى

". (١)

"

فلما قيل لهم هذا إنما يلزم إذا اختلفت إرادتهما فيجوز اتفاق إرادتهما

أجابوا بأنه إذا اتفقا في الآخرة امتنع أن يكون نفس ما فعله أحدهما نفس مفعول الآخر فإن استقلال أحدهما بالفعل والمفعول يمنع استقلال الآخر به بل لا بد أن يكون مفعول هذا متميزا عن مفعول هذا وهذا معنى قوله تعالى ﴿ إذا لذهب كل إله بما خلق ﴾ سورة المؤمنون ٩١

وهذا ممتنع فإن العالم مرتبط بعضه ببعض ارتباطا يوجب أن فاعل هذا ليس هو مستغنيا عن فاعل الآخر لاحتياج بعض أجزاء العالم إلى بعض

وأيضا فلا بد أن يعلو بعضهم على بعض فإن ما ذكرناه من جواز تمانعهما إنما هو مبني على جواز اختلاف إرادتهما وذلك أمر لازم من لوازم كون كل منهما قادرا فإنهما إذا كانا قادرين لزم جواز اختلاف الإرادة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣١٩/٩

وإن قدر أنه لا يجوز اختلاف الإرادة بل يجب اتفاق الإرادة كان ذلك أبلغ في دلالته على نفي قدرة كل واحد منهما فإنه إذا لم يجز أن يريد أحدهما ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله لزم أن لا يكون واحد منهما قادرا إلا إذا جعله الآخر قادرا ولزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا لم يقدر الآخر

(١) ".

"

وعلى التقديرين يلزم أن لا يكون واحد منهما قادرا فإنه إذا لم يمكنه أن يريد ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله والآخر كذلك وليس فوقهما أحد يجعلهما قادرين مريدين لم يكن هذا قادرا مريدا حتى يكون الآخر قادرا مريدا

وحينئذ فإن كان كل منهما جعل الآخر قادرا مريدا كان هذا دورا قبليا وهو دور في الفاعلين والعلل

كما لو قيل لا يوجد هذا حتى يوجد هذا ولا يوجد هذا حتى يوجد الآخر فإن هذا محال ممتنع في صريح العقل ولم ينازع العقلاء في امتناع ذلك وهذا يسمى الدور القبلي

بخلاف ما إذا قيل لا يكون هذا إلا مع هذا ولا هذا إلا مع هذا كالأمور المتلازمة فإن هذا يسمى الدور المعي الاقتراني

وذلك جائز كما إذا قيل ذات الرب لا تكون إلا مع صفاته اللازمة لها وصفاته اللازمة لها لا تكون إلا مع ذاته وقيل لا تكون حياته إلا مع علمه ولا علمه وحياته إلا مع قدرته ونحو ذلك

فتبين أنه يمتنع أن تكون قدرة كل منهما مستفادة من قدرة الآخر

وإن قيل بل كل منهما قادر مريد من غير أن يستفيد أحدهما ذلك من الآخر وهو دور معي لا قبلي كان هذا أيضا باطلا

فإنه حينئذ يجب أن تكون قدرة كل منهما من لوازم ذاته فلزم أن صانع العالم لا بد أن يكون قادرا قدرة لا يحتاج فيها إلى غيره بل تكون من لوازم ذاته وهذا حق

(٢) ".

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٣٥٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٣٥٧

"

وهذا أعظم امتناعا من أن يقال لا يكون الشيء حتى يكون نفسه فإن ذلك يقتضي كون نفسه فاعلة لنفسه ومتقدمة عليها

وهذا وإن كان ممتنعا في صريح العقل فكونه فاعلا لفاعل نفسه ومتقدما على المتقدم على نفسه أبلغ في الامتناع

فإذا كان يمتنع أن لا يكون الواحد قادرا حتى جعل نفسه قادرا فكون كل منهما لا يكون قادرا حتى يجعله الآخر قادرا أولى بالإمتناع

وذلك أنه لا يجعل نفسه قادرا حتى يكون هو قادرا فيلزم أن يكون حينئذ قادر غير قادر

وكذلك يلزم إذا لم يكن أحدهما قادرا ألا يجعل الآخر أن يكون كل منهما قادر غير قادر مرتين حين جعله مجعوله قادرا وحين جعله مجعوله قادرا

ولما كان هذا من المعالم البديهية الضرورية لمن تصوره لم يحتج إلى تقرير وإذا كان ذلك الإله لابد أن يكون قادرا على الاستقلال بالفعل فاستقلاله بالفعل يمنع أن يكون غيره فاعلا له ومشاركا له فيه فيلزم أن ينفرد كل إله بما خلق لا يحتاج فيه إلى غيره

وحينئذ يلزم أن لا يحتاج مخلوق هذا إلى مخلوق هذا لأن ذلك يوجب حاجة كل منهما إلى الآخر وأنه لا يقدر أن يفعل إلا مع فعل الآخر ويكون فعل كل منهما مستلزما لفعل الآخر ملزوما له والملزوم لا يوجد

". (١)

"وحينئذ فالقادر بنفسه هو واحد فيجب أن يكون الإله العالي الغالب وما سواه مقهور مغلوب

وحينئذ فلا يكون الواحد قادرا إلا إذا كان الآخر غير قادر فإن كلا منهما قادر حال عدم قدرة الآخر فلا يكون أحدهما قادرا إلا مع كون الآخر غير قادر وكل منهما قدرته من لوازم ذاته إن كان قادرا فيلزم من ذلك أن يكون كل منهما لا يزال قادرا غير قادر فيلزم الجمع بين النقيضين

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٦٠/٩

وكذلك إذا قيل لا يكون أحدهما قادرا إلا إذا جعله الآخر قادرا أو مكنه الآخر وامتنع من منعه فإنه يلزم ألا يكون واحد منهما ادرا للدور الممتنع وهو قد جعل فاعلا فيلزم اجتماع النقيضين فيلزم ألا يكون كل واحد منهما قادرا مع وجوب كون الخالق قادرا ويلزم أن يكون كلا منهما غير قادر مع كونه قادرا

وهذا كله من الممتنع بصريح العقل وهو لازم من إثبات ربين قديمين واجبين بأنفسهما فدل على امتناع ذلك وسواء قدر اتفاقهما على الفعل أو اختلافهما فيه فنفس كونهما قديمين واجبين قادرين ممتنع ونفس كونهما غير قادرين ممتنع ونفس اجتماع القدرة وعدمها ممتنع ونفس اتفاقهما على مفعول واحد يستقل به كل منهما ممتنع ونفس الاشتراك بأن يفعل هذا بعضه وهذا بعضه ممتنع

وحينئذ فلا بد إن يكون أحدهما هو القادر أو الأقدر فيعلو بعضهم

". (١)

"صنع من أجل الحائط وأن الحائط من أجل السقف تبين أن البيت إنما وجد عن فاعل عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هي صفة قديمة إذ كان لا يجوز عليه أن يتصف بها وقتا ما

لكن ليس ينبغي أن نتعمق في هذا فنقول ما يقوله المتكلمون إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم فإنه يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت وجوده وعدمه علما واحدا

وهذا أمر غير معقول إذا كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا إذ كان في وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل وهذا يعني قول المتكلمين شيء لم يصرح الشرع به بل الذي صرح به خلافه وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها

كما قال تعالى ﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ سورة الأنعام ٥٩

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٦٧/٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٨٠/٩

"الحل والشك يلزم هكذا إن كانت الأشياء كلها في علم الله تعالى قبل أن تكون فهل هي في علمه في حال كونها كما كانت عليه قبل أن توجد

فإن قلنا إنها في علم الله تعالى في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد لزم أن يكون العلم القديم متغيرا وأن تكون تكون إذا خرجت من العدم إلى الوجود فقد حدث هناك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم

وإن قلنا إن العلم القديم فيها واحد في الحالين

قيل فهل هي في نفسها أعني الموجودات الحادثة قبل أن توجد كما هي حين وجدت فيجب أن يقال ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين وجدت وإلا كان المعدوم والموجود واحدا

فإذا سلم الخصم هذا قيل له أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه

". (١)

"أما العلم بأن سيكون المراد فهذا لا يثبت بمجرد ما ذكره فإن هذا علم خبري وذاك علم طلبي ثم إذا ثبت هذا العلم جاء الشك وهو أنه هل يكون هذا العلم هو نفس العلم بوقوعه إذا وقع أم لا

والمتكلمون تكلموا في هذين العلمين وأرادوا جعل أحدهما هو الآخر فكانوا أقرب إلى الصواب ممن جعل العلم بما يريده هو العلم بأن سيكون المراد وذلك هو العلم بأن قد كان

فتبين أن طريقة المتكلمين أقل إشكالا وأقرب إلى الصواب

وأيضا فيقال له العالم بما يريد أن يفعل إذا فعله علم أنه سيكون ثم علم أن قد كان لم يخرج بذلك عن أن يكون العلم القديم شرطا في وجود المعلوم وهو من تمام علة وجوده وإذا كانت نفسه مستلزمة لعلمه بالموجود بشرط فعله لها كما في سمعه وبصره لم يكن شيء من أحواله معلولا لغيره

فقوله يلزم أن يكون العلم القديم معلولا للوجود لا علة له ليس بلازم

وأما ما ذكره من نفي التغير فهو قد طعن في دليل المتكلمين على نفيه ولم يذكر هو دليلا على نفيه فبقي نفيه له بلا حجة أصلا إلا قوله يلزم أن يكون العلم القديم معلولا للوجود لا علة له وليس هذا بصحيح فإنه بتقدير تجدد علم ثان لا يخرج العلم الذي به كان الفاعل فاعلا عن أن يكون علة

وأيضا فعلم الله لازم لذاته وهو الذي فعل الموجودات فإذا قيل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٣٨٤

". (١)

"فإن نفيت علمه بأن ستكون الموجودات قبل وجودها وعلمه بأن قد كانت بعد وجودها كان هذا أعظم عليك وإن جعلت ذلك هو نفس علمه بما يريد فعله كان جعلهم العلم بالشيء قبل كونه واحدا أقرب إلى العقل

وأما قوله حدوث التغير في العلم عندما يتغير الموجود هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو المحدث

فيقال له هذا ضعيف لوجهين

أحدهما أن ما ذكرته من الدليل لا يفرق

الثاني أنه يلزم علم العبد بما يريد أن يفعله فإنه متقدم على المعلوم به الموجود وهو متغير فليس هو معلولا عن الموجود فتبين أن كونه سببا في الوجود أو تابعا له لا يمنع ما ذكر من التغير

وعلم الرب تبارك وتعالى لا يجوز أن يكون مستفادا من شيء من الموجودات فإن علمه من لوازم ذاته فعلم العبد يفتقر إلى سبب يحدثه وإلى المعلوم الذي هو الرب تعالى أو بعض مخلوقاته وعلم الرب لازم له من جهة أن نفسه مستلزمة للعلم والمعلوم إما نفسه المقدسة وإما معلوماته التي علمها قبل خلقها

وهذه المسألة مسألة تعلق صفاته بالمخلوقات بعد وجودها تعلق العلم والسمع والبصر ونحو ذلك هي مسألة كبيرة

والناس متفقون على تجدد نسب وإضافات لا تقوم بذات الرب

". (٢)

"وهذا نظر سيء في نقل أقوال الناس وليس تحقيق هذا من غرضنا هنا

والفلاسفة طوائف متفرقون لا يجمعهم قول ولا مذهب بل هم مختلفون أكثر من اختلاف فرق اليهود والنصارى والمجوس وكلام المشائين أن الإلهيات كلام قليل الفائدة وكثير منه بلا حجة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٣٩٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٣٩٤

والنقل المذكور موجود في كتب المتبعين لهم كابن سينا وأضرابه وقد نظرت فيما نقل عنهم من الأقوال في العلم فوجدتها عدة مقالات لكن من الناس من يحكي عنهم قولين أو ثلاثة ومن الناس من لا يحكي إلا قولا واحدا وقد وجدت أربعة مقالات منقولة عنهم صريحا في كتب متعددة

فنقل طائفة عنهم كالشهرستاني وغيره في العلم ثلاث مقالات

قالوا ذهب قدماء الفلاسفة إلى أنه عالم بذاته فقط ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات وهي غير معلومة عنده أي لا صورة لها عنده على التفصيل والإجمال

وذهب قوم منهم إلى أنه تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات

وذهب قوم إلى أنه يعلم الكلي والجزئي جميعا على وجه لايتطرق إلى علمه نقص وقصور

". (١)

"الكل فنقول في خلقه مثلما قلت في تعقله

فإن قلت الخلق لزم عن ذاته

قلنا والتعقل لزم عن ذاته

وإن قلت إن ذلك يمنعه عنه حتى لا يجعل له به كمالا أعني كونه يعقل الأشياء

قلنا فامنع هذا أيضا أعني كونه يخلق الأشياء حتى لا يكون له به كمال فبما لا يخلق لا يكون خالق المخلوقات ومبدأ أول لها كما أنه بما لا يعقل لا يكون عاقل المعقولات ولو بما لا يعقل واحدا منها مثلما لا يخلق واحدا منها فإن الذي لزم في علم المعلوم يلزم مثله في خلق المخلوقات أو إبداع المبدع فإنه بقياس لا وجوده عنه ليس بخالق ولا مبدع فإن لم يوجب هذا نقصا لم يوجب ذاك وإن أوجب ذاك فقد أوجب هذا وأجلاله عن ذلك كإجلاله عن هذا وقدرته عن هذا كقدرته على ذاك فلم نزهته عن ذاك ولم تنزهه عن هذا ولم خشيت عليه التعب في أن يعقل ولم تخشه عليه في أن يفعل

". (٢)

"

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٣٩٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٤٠٨

قال فهذا جواب كاف في رده على مذهب المجادلة

قلت قوله على مذهب المجادلة يعني المعارضة والنقض التي تبطل حجة المستدل وتبين أنها فاسدة وإن لم يعلم حلها وذلك أن ما ذكره في العلم يلزم مثله بطريق الأولى في الفعل فإنه من المعلوم بصريح العقل أن كون الشيء مفعولا دون كونه معلوما فإن المفعولات دون الفاعل وليس كل معلوم دون العالم فالإنسان يعلم ما هو أكمل منه ولايفعل ما هو أكمل منه فالمفعول يجب أن يكون دون الفاعل ويجب أن يكون الفاعل أكمل من المفعول ولا يجب مثل ذلك في العالم والمعلوم بل يجوز أن يعلم العالم ما هو أكمل منه وما لا يفتقر إليه بوجه من الوجوه وأما مفعوله فهو مفتقر إليه

فإذا لم يكن كون الأشياء مفعولة له مما يوجب نقصا له وكمالا بها فأن لا يوجب كونها معلومة له نقصا له وكمالا بها بطريق الأولى إذ كونها مفعولة أنقص لها من كونها معلومة له فإذا كانت فاعليته لا تتم إلا بها ولم يكن ذلك نقصا فأن لا تكون عالميته التي لا يتم إلا بها نقصا بطريق الأولى

وذلك من وجوه

أحدها أن كونها مفعولة أنقص لها من كونها معلومة

الثاني أن لزوم الفعل له أولى بأن يجعل نقصا من لزوم العلم له

الثالث إن استلزام الفاعلية المفعول أولى من استلزام العالمية لوجود

". (١)

"ما سلبنا هي وحدة مدركاته ونسبته وإضافاته بل إنما هي وحدة حقيقته وذاته وهويته ولا تعتقدن أن الوحدة المقولة في صفات واجب الوجود بذاته قيلت على طريق التنزيه بل لزمت بالبرهان على مبدئيته الأولى ووجوب وجوده بذاته والذي لزم عن ذلك لم يلزم إلا في حقيقته وذاته لا في مدركاته ومضافاته فأما أن يتغير بإدراك المتغيرات فذلك أمر إضافي لا معنى في نفس الذات وذلك مما لم تبطله الحجة ولم يمنعه برهان ونفيه من طريق التنزيه والإجلال لا وجه له بل التنزيه من هذا التنزيه والإجلال من هذا الإجلال أولى

قلت أرسطو إنما اعتمد على نفي التغير إذا علم شيئا بعد شيء فأما كثرة المعلومات مع قدم العلم فلم يتعرض له وكأنه عنده غير ممكن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٤٠٩

قال أبو البركات فأما الذي قيل في منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم فهو غير لازم في التغير مطلقا بل هو غير لازم ألبتة وإن لزم كان لزومه في بعض تغيرات الأجسام مثل الحرارة والبرودة في بعض الأوقات لا في كل حال ووقت ولا يلزم مثل ذلك في النفوس التي تخصها المعرفة والعلم دون الأجسام فإنه يقول إن

". (١)

"كل تغير وانفعال فإنه يلزم أن يتحرك قبل ذلك المتغير حركة مكانية

قال أبو البركات وهذا محال فإن النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير أن تتحرك في المكان على رأيه فإنه لا يعتقد فيها أنها تكون في مكان ألبتة فكيف أن تتحرك فيه وإنما ذلك للأجسام في بعض الذوات والأحوال كالتسخن والتبرد ولا يلزم فيها أبدا فإن الحجر الكبير يسخن ولا يصعد ويبرد ولا يهبط بل ولا يتحرك من مكانه وإنما ذلك مما يصعد بالبخار من الماء ويدخن من الأرض من الأجزاء التي هي كالهباء دون غيرها من الأحجار الكبار الصلبة التي تحمى حتى تصير بحيث تحرق وهي في مكانها لا تتحرك

والماء يسخن سخونة كثيرة وهو في مكانه لا يتبخر وإنما تتبخر منه بعض الأجزاء ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة لا قبلها كما قال إن جميع هذه هي حركات توجد بأخرة بعد الحركة المكانية

". (٢)

"وفيما عدا ذلك فقد يسود الجسم ويبيض وهو في مكانه لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها فما لزم هذا في كل جسم بل في بعض الأجسام ولا في كل حال ووقت بل في بعض الأحوال والأوقات ولا كان ذلك على طريق التقدم كما قال بل على طريق التبع

ولو لزم في التغيرات الجسمانية لما لزم في التغيرات النفسانية ولو لزم في التغيرات النفسانية أيضا لما لزم انتقال الحكم فيه إلى التغيرات في المعارف والعلوم والعزائم والإرادات

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٤٢٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٤٢٥

فالحكم الجزئي لا يلزم كليا ولا يتعدى من البعض إلى البعض وإلا لكانت الأشياء كلها على حال واحدة

وهو قدم هذا على كلامه في العلم حتى يجري عليه الحكم في المعرفة والعلم فاعتبر بهذا فإن استقصى لهذا القول البحث أمكن أن يرجع إلى أصل ويصحح على وجه لكنه مع ذلك لا ينتصر به القول الذي أبطلوا به معرفة الله وعلمه بالحوادث

فأما الأصل الذي يرجع إليه باستقصاء النظر في التأويل له فهو أن يقال إن الشيء إذا تسخن بعد برده أو تبرد بعد سخونة وتبيض

". (١)

"بعد سواد وتسود بعد بياض بسبب يقرب منه بعد بعد يؤثر فيه ذلك إما بحركته إلى السبب وإما بحركة السبب إليه فإن الماء يسخن بعدما كان باردا بحرارة النار مثلا التي يقرب منها إما بحركة النار إليه أو بحركته هو إليها

كذلك المبيض بعد اسوداده يتحرك إلى المسود أو يتحرك المسود إليه فتتقدم الحركة المكانية بهذا البيان سائر الحركات وتتقدم الدورية المستمرة الدائمة على المستقيمة المنقطعة ذات البداية والنهاية المحدودتين فهكذا يصح أن يقال تتقدم الحركة الدورية على سائر الحركات والتغيرات فيصح ذلك في الأجسام الداخلة تحت الكون والفساد بالتغيرات المحدودة في التكيفيات المبصرة والملموسة والاشكال والمقادير وما يتبعها ويتعلق بها فأما في النفوس والعقول وفي الله تعالى فلا يلزم شيء من ذلك بهذا البيان

قال واعجب من هذا قوله بأنه يتعب حيث قال وإذا كان هذا هكذا لا محالة إنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال المعقولات وهو القائل في [كتاب] السماء انها لا تتعب بدوام حركتها

". (٢)

"كلام محسني الألفاظ بالتخيلات من الخطب والمدائح وإلا فما معنى من جميع جهاته

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٤٢٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٤٢٧

فإن كونه مبدأ أولا بل كونه مبدأ مطلقا يلزم فيه ما لزم في هذا وهو أنه إما أن يتقوم بكونه مبدأ أولا أو يكون ذلك عارضا له فلا يكون واجب الوجود من جميع جهاته أي لا يكون واجب الوجود في كونه مبدأ أولا لزيد وعمرو وغيرهما من الموجودات

والذي ألزمنا البرهان أنه واجب الوجود بذاته فأما من جميع جهاته إن كان من جهات وجوده فذلك وأما في إضافاته ومناسباته فلا إذ بطل بما قيل

قلت وهذا الذي قاله أبو البركات ردا على ابن سينا قد صرح به ابن سينا في موضع آخر يناقض ما قاله هنا فإنه قال في كتابه المسمى بالشفاء في مسألة العلم ولا تبالي أن تكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وهذا يوافق ما قاله أبو البركات

". (١) "

"

وإن أراد بذلك انه يعلم الأشياء بعد وجودها فلا ريب أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون ثم إذا كان فهل يتجدد له علم آخر أم علمه به معدوما هو علمه به موجودا هذا فيه نزاع بين النظار وأي القولين كان صحيحا حصل به الجواب

وإذا قال قائل القول الأول هو الذي يدل عليه صريح المعقول والثاني باطل والإشكال يلزم على الأول

قيل له وإذا كان هو الذي يدل عليه صريح المعقول فهو الذي يدل عليه صحيح المنقول وعليه دل القرآن في أكثر من عشرة مواضع وهو الذي جاءت به الآثار عن السلف وما أورد عليه من الإشكال فهو باطل كما قد بين في موضعه

الوجه الرابع أن يقال قوله إما متقومة بما يعقل وإما عارض لها أن يعقل

يقال له بعد أن ذكرنا أن هذا التقسيم باطل أي تقسيم الصفة اللازمة إلى مقوم وعارض باطل وأن علمه لازم لذاته

هب أن الأمر كذلك فلم قلت إن العلم لا يكون ذاتيا على اصطلاحكم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/٨

فإذا قال يلزم من ذلك أن يكون مركبا من الصفات الذاتية والمركب مفتقر إلى جزئه

". (١)

"هو محتاج إليها بوجه من الوجوه وهذا باطل

والثاني ان تكون تلك الأمور لازمة لإرادته اللازمة له أو لغير ذلك من لوازم اللوازم وعلى هذا فهي المخلوقة المحتاجة إليه من كل وجه

فإذا قيل لولا تلك الأمور لم يكن

كان معناه أنه إذا قدر ارتفاعها لزم ارتفاع ملزومها وهذا فرض محال

الوجه الحادي عشر قوله ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والأمور السالفة تبطل هذا

فيقال ذلك الحال إذا قدر تجدده بعد الحادث فإنه لا يلزم عن نفسه فإن العلم أو غيره مما يقوم بنفسه إنما هو لازم عن ذاته لا عن غيره لكن لزومه عن نفسه قد يقال إنه يكون عند إحداثه لتلك المحدثات على قول من يقول بذلك وأي محذور في هذا فإن هذا لا ينافي وجوب وجوده بنفسه

هذا لو كان ذلك الغير مخلوقا لغيره فكيف وهو مخلوق له فكلاهما لازم عنه ما قام به وما انفصل عنه وليس لغيره فيه تأثير إذ كانت نفسه هي الموجبة للجميع

ولا ريب أن العباد يدعون الله فيجيبهم ويطيعونه فيرضى عنهم ويعصونه فيغضب عليهم ويفرح بتوبة التائب كما دلت على ذلك النصوص

". (٢)

"عن علمه به فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع والموجود والمعدوم وأما الفعل فلا يتعلق إلا بما يراد ولا يراد إلا ما هو ممكن في نفسه وما تكون إرادته حكمة على قول هؤلاء

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/٢٦

ومعلوم أن الواحد من الناس يحمد بأن لا يفعل القبيح ولا يحمد بأن لا يعلمه ويعلم حسن فعله ويعلم قبحه ولم يقل أحد قط إن علمنا بقصص المكذبين للرسل وما فعلوه من السيئات نقص كما أن تلك الأفعال نقص بل المعرفة بالخير والشر من صفات الكمال

وإن قيل مراده أن العلم يلزم منه التغير أو التكثر

فيقال له معلوم أن هذا اللازم لفعله المتكثرات والمتغيرات ألزم فإن فعله للمتكثرات والمتغيرات يلزم منه قيام معان في ذاته فليس ذلك نقصا ولا يكون في علمه بها مع هذه اللوازم نقص

وإن قيل بل فعله للمتغيرات والمتكثرات لا يلزم منه قيام معان متكثرة متغيرة في ذاته

فيقال إن كان هذا حقا فعلمه بها أولى أن لا يلزم منه قيام معان متكثرة متغيرة فإنه من المعلوم بصريح العقل أن اقتضاء الأفعال المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات الفاعلة أولى من اقتضاء المعلومات المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات

". (١)

"العلم أو حصول التغير ولم يذكر على نفي كونه عالما بالجزئيات إلا حصول التغير وأما التعدد فقد التزمه

فيقال الوجه السادس عشر أن يقال ابن سينا يثبت علمه بأعيان الباقيات مع كثرتها كما سنذكر لفظه إن شاء الله وما ذكره من الحجة على نفي علمه بالمتغيرات مثل كونه إما متقوم وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وقوله تكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره ونحو ذلك يلزم من العلم بأعيان الباقيات وأنواع المتغيرات كما يلزم في المتغيرات وإنما يختص المتغيرات بحدوث شيء آخر وذاك ليس عنده ما ينفيه بخصوصه فإنه يجوز في القديم أن تحله الحوادث وإنما منع حلول الحوادث به لكونه يمنع قيام الصفات أو أن يقول بما ذكر عن أرسطو من أن ذلك يوجب تعبه وكلاله وكل ذلك فضيحة من الفضائح ما يظن بأضعف الناس عقلا أن يقول بمثل ذلك

ولولا أن هذا نقل أصحابهم عنهم في كتبهم المتواترة عنهم عندهم لاستبعد الإنسان أن يقول معروف بالعقل مثل هذا الهذيان

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/٢٩

وهذه ألفاظ ابن سينا في الاشارات بعد أن قرر بطلان قول من يقول باتحاد العاقل والمعقول فيظهر لك من هذا أن كل

". (١)

"الواجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول إنه لما كان تعقل ذاته بذاته لم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة بها وجاءت أيضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تثلم الوحدة والأول تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة أسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته

قلت فقال هذا الكلام صريح في ثبوت صفات الله قائمة به ليست إضافية ولا سلوب كما قال تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب

وهذا مما اعترف به الشارحون لكلامه المنتصرون له وغير المنتصرين

قال الرازي في شرحه أقول هذا سؤال جيد وتقديره أنك إذا قلت الله يعلم جميع الماهيات والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم فقد حصل في ذاته صور المعلومات بأسرها ثم زعمت أن العالم لا يتحد بالعلم فلزم أن تكون ذات

". (٢)

"الله محلا لتلك الصورة الكثيرة الغير المتناهية

قال وحاصل جوابه أنه التزم ذلك وبين أنه لا يلزم منه محذور لأن الدلالة إنما دلت على تنزيه ذات الله عن الكثرة فأما أنه لا يكون في لوازمه كثرة فذلك مما لم يثبت بالدلالة أصلا وقد بينا أن علمه بالأشياء من لوازم عمله بذاته فتكون الكثرة الحاصلة بسبب علمه بالأشياء كثرة في لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا توجب الكثرة في الملزوم فإن الوحدة التي هي أبعد الأشياء عن طبائع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من كونها نصفا للاثنين وثلثا للثلاثة وربعا للأربعة وهلم جرا إلى ما لا نهاية له

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/٣٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/٣٦

ثم قال بعد ذلك فالأول تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة أسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته

قال الرازي وأقول إن هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذهب الفلاسفة في مسألتين من أمهات المسائل إحداهما أن المشهور من قولهم إن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا وهنا اعترف

." (١)

"ليس هو العالم بل يعقل بالضرورة الفرق بين العالم والمعلوم والعلم كما يعقل الفرق بين المريد والمراد والإرادة والمرئي والرائي والرؤية والمسموع والسامع والسمع والمحبوب والمحب والمحبة

لكن إن كان الواحد هو العالم والمعلوم والمحب والمحبوب بحيث يقال إنه يعرف نفسه ويحب نفسه فهنا مع كونها العالم والمعلوم والمحب والمحبوب فليس علمها بنفسها وحبها نفسها هو ذات نفسها بل يمكن تقديرها غير عالمة بنفسها ولا محبة لنفسها ويمكن تقديرها مع علمها وحبها

ويعلم أنه مع تقديرها الوجود هناك أمر موجود زائد على تقدير العدم هذا مع أن جهة كونه عالما غير جهة كونه معلوما وإن كانت الذات واحدة وأما نفس العلم فليس هو لا ذات العالم ولا ذات المعلوم

وقول القائل الشيء لايضاف إلى نفسه كلام مجمل فإن عنى به أنه لا يضاف في اللفظ فهذا ليس بحثا عقليا مع أنه ممنوع فإنه قال نفسه وذاته وليس الكلام في هذه

وإن أراد بذلك ما نحن فيه وهو أن ذاته لا تتعلق بها الصفات الثبوتية الإضافية كالعلم والحب والظلم فلا يكون عالما بنفسه ولا محبا لها ولا ظالما لها فهذا مكابرة

ثم لو قدر أن إدراكه لذاته ليس فيه صورة عقلية غير صورة ذاته التي بها هو فلم قلت إنه يلزم مثل ذلك في إدراك كل

." (٢)

"وأبدعها هي نفس علمه به وإذا سمى العلم صورة عقلية فليس هذا هو ذاك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/ ٣٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/ ٤٩

وإذا قيل إن عقل العاقل للصورة الموجودة لا يكون إلا بصورة عقلية لم نقل إن الصورة العقلية لها صورة أخرى

ولكن للناس هنا نزاع وهو أن العلم بالعلم هل يحصل بالعلم أم لابد من علم ثان وكذلك العلم الثاني هل يفتقر إلى ثالث فمن أثبت ذاك بطلت الحجة على قوله ومن نفى ذاك قال العلم يعلم به غيره فلأن يعلم هو بنفسه بطريق الأولى كالنور الذي يرى به غيره ويرى هو بنفسه فلا يلزم إذا احتاج ما ليس بعلم إلى صورة عقلية أن يحتاج نفس العلم إلى صورة عقلية غير العلم بل من علم شيئا علما تاما علم أنه عالم ومن نصر القول الأول يقول قد يعلم المعلوم ويذهل عن كونه عالما به

فإن قيل هذا لايتصور في حق الله تعالى فإنه يعلم المخلوقات ويعلم أنه عالم بها فإذا كان العلم بكونه عالما ليس هو العلم بالمعلوم المنفصل لزم وجود علوم لا تتناهى

وهذا هو الذي احتج به الطوسي فيقال علمه بنفسه يوجب كونه عالما بصفاتها ومن صفاتها كونه عالما بهذا وهذا فعلمه بنفسه يتضمن العلم بكونه عالما بالمعلومات وهذا العلم ليس هو العلم بالمعلومات المخلوقات لكن هو مستلزم له فعلمه تعالى بنفسه مستلزم للعلم بجميع صفاته يمتنع وجود أحدهما دون الآخر

". (١)

"غلط الناس بسبب اشتراك هذا اللفظ لتعدد الاصطلاحات فيه ما لا يمكن إحصاؤه ها هنا

وإذا كان كذلك لم يلزم من كون ذاته الفاعلة وعلمه بنفسه شيئا واحدا إذا قدر أن الأمر كذلك أن يكون مخلوقه المباين له وعلمه بهذا المخلوق شيئا واحدا لأن المخلوق مباين له وعلم الخالق صفة للخالق قائمة به فلم يكن العلم قائما بالمخلوق كما كان عقله لذاته قائما بذاته

وهناك إنما جعل من جعل عقله عين ذاته لكون العالم هو العالم عندهم لا لكون العلم هو المعلوم عندهم لكن هناك كان ذات العالم والمعلوم واحدة ولم يبق إلا العلم وعندهم العلم ليس بزائد على الذات فقالوا ذاته وعقله لذاته شيء واحد

وأما هنا فالعالم مباين للمعلوم والعلم صفة للعالم قائمة به ليس صفة للمعلوم قائمة به فلم يكن جعل المخلوق الذي يسمونه المعلول الأول وعلم الخالق به شيئا واحدا

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/٥٤

الوجه الخامس عشر أن يقال بأن العلم بالمخلوق ليس هو المخلوق علم ضروري لا يمكن دفعه بالشبهات بل القدح فيه سفسطة فإن كان من لوازم هذا كون علمه بنفسه ليس هو نفسه فلازم الحق حق والتزام هذا هو من التزام كون المخلوق هو نفس علم الخالق وإن لم يكن من لوازم هذا كون علمه بنفسه هو نفسه فقد بطلت الحجة

". (١)

"ما ليس في مكان لا يكون للمكان إليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه ولا يلزم من ذلك أن تكون هذه القضية هي الكاذبة بل قد تكون الكاذبة قوله إن النفس ليست إلا جسما

ونظير هذا التناقض قوله إن واجب الوجود يعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها فيعقل الموجودات التامة بأعيانها والكائنة الفاسدة بأنواعها ويتوسط ذلك أشخاصها فإنه إذا كان واجب الوجود يعقل الأفلاك بأعيانها وهي أجسام وقد قال إن الجسم لا يرتسم إلا في جسم لزم أن يكون جسما

ومع قوله ما ليس في مكان لا يكون للشيء المكاني إليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنده

ومع قوله الجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم

فهذه الأقوال إذا ضم بعضها إلى بعض لزم أن يكون واجب الوجود على قوله جسما وأن تكون النفس على أقواله أيضا جسما

وما ذكره أبو البركات إنما هو إلزام لابن سينا بطريق المناقضة وليس فيه ما يدل على بطلان ما ذكره من الإدراك وإنما احتج أبو البركات على بطلان ذلك بأن المدركات كبار والمدرك إذا كان جسما أو قوة في جسم فهو صغير لا يسعها

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٧٤/١٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠٥/١٠

"كانت كبيرة رئي كبيرا وإذا كانت صغيرة رئي صغيرا وهو على التقديرين يشبه الصورة الموجودة في الخارج

فكذلك إذا قيل إن المدرك يتمثل في المدرك لم يلزم أن يكون قدره في المدرك مثل قدره في نفسه

ولهذا يقال للشيء وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان وفي البنان ووجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي

ومعلوم أن مطابقة العلمي للعيني هي مطابقة العلم للمعلوم ليست كمطابقة الموجود في الخارج لمماثله الموجود في الخارج فإن هذا لا يقوله عاقل بل العاقل يجد تفرقة ضرورية بين ما تمثله في نفسه وبين الحقائق الموجودة في الخارج

ومن أظهر ذلك الخيال فإنه يتخيل ما رآه بعد مغيبه عنه وفي حال تغميض عينيه ونومه ويعلم قطعا أنه خياله ومثاله وأنه مشابه له ويعلم قطعا أن ذلك المثال في الباطن لا في الخارج سواء قيل إنه منطبع في النفس أو في جزء من البدن أو فيهما وسواء قيل إن النفس تدركه أو قيل إن المدرك له هو البدن

فعلى كل تقدير يعلم الناس فرقا ضروريا بين حقيقة ذلك المثال وبين حقيقة الموجود في الخارج وأنه لا يماثله لا في ذاته ولا

(١) ".

"حاصلا له لذاته فنقول إنه يجب أن يعلم ذاته بذاته ثم إذا علم ذاته فذاته علة لما بعده يجب أن يعلم من ذاته كونه علة لما بعده فإذا علم ذاته علم لا محالة معلوله ثم يلزم من علمه بمعلوله علمه بسائر المعلولات النازلة من عنده طولا وعرضا أما طولا فكالعقول التي كل واحد منها علة للعقل الذي تحته وأما عرضا فكما إذا صدر شيئان أو أكثر عن علة واحدة كما يقال إنه يصدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك معا

قال ولقائل أن يقول لم قلتم إن علمه بذاته يقتضي علمه بمعلوله بيانه أنكم إما أن تقولوا إن علمه بذاته من حيث إنها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله أو تقولوا إن علمه بذاته من حيث إنها علة لذلك المعلول يقتضي وجوده بذلك المعلول والأول ممنوع فلم قلتم إن علمه بذاته المخصوصة التي من جملة لواحقها واعتباراتها كونها علة لذلك المعلول

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٠٧

". (١)

"

وأما كون بعض الصفات داخلة في الذات وبعضها خارجا فإن أريد بذلك أن بعضها داخل فيما يتصور الذهن وينطق به اللسان فهذا حق ولكن يعود الدخول والخروج إلى ما يدخل في علمه وكلامه وما يخرج عن ذلك

وإن أريد بذلك أن نفس الموجود في الخارج بعض صفاته اللازمة داخل في حقيقته وبعضها خارج عنها فهذا باطل كما قد بسط

وأما على طريقة المنطقيين فالصفات اللازمة إما ذاتية يتعذر معرفة الموصوف بدونها وإما لازمة لماهيته أو لازمة لوجوده وهذه اللوازم لا بد لها من لازم بغير وسط لئلا يلزم التسلسل كما قرر ذلك ابن سينا في الاشارات واللازم بوسط هو اللازم بتوسط دليل لا بتوسط علة مبينة له فجميع اللوازم لازمة للذات بغير توسط شيء في الخارج

هذا مراده وإن أريد بذلك أن من اللوازم شيئا يلزم توسط في الخارج فذلك الوسط لازم لآخر بنفسه فلا بد على كل تقدير من لازم بنفسه وللازم لازم وهلم جرا

وحينئذ فإذا عرف نفسه التي لها لوازم لا توجد إلا بها فيلزم من معرفته بها معرفته بلوازمها كما يلزم من وجودها وجود لوازمها وإلا لم تكن المعرفة معرفة بها فكما أن وجود الملزوم بدون لازمه ممتنع

". (٢)

"

من جهة أن علمه بأنه خالق لا يكون إلا مع علمه بالمخلوقات لأن العلم بالإضافة يتضمن العلم بالمتضايفين

ومن جهة أنه عالم بنفسه علما تاما

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١١٨/١٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٢٠/١٠

وكونه خالقا من صفات نفسه فلا يكون عالما بنفسه علما تاما إلا مع علمه بأنه خالق ولا يكون عالما بأنه خالق إلا مع علمه بالمخلوقات

ومما ينبغي أن يعرف أن كلا من المتلازمين يلزم من وجوده وجود الآخر فكل منهما يصلح في حقنا أن نستدل به على الآخر فنستدل على هذا بذاك تارة ونستدل بذاك على هذا تارة

إما أن نستدل على المجهول منهما بالمعلوم أو نستدل بالمعلوم على المعلوم لبيان أنه دليل عليه أيضا ولتقوية العلم ولحصوله في النفس تارة بهذا الدليل وتارة بهذا إذا عزب عنها علمه بالآخر فإن النفس قد تعلم الشيء ثم يعزب عنها فإذا كثرت الأدلة كان كل منها يقتضي العلم به إذا قدر عزوب غيره من الأدلة

ولهذا جاز تعدد الأدلة الكثيرة على المدلول الواحد وكل ما يصلح أن يستدل به على غيره فإن علم الرب به يستلزم علمه بالمدلول عليه لامتناع العلم التام بالملزوم بدون العلم باللازم وإن كان هو سبحانه لا يحتاج أن يستدل بالعلم بأحدهما على العلم بالآخر فهذا هذا

ومرادنا بيان ما يذكره الناس من الدلالة على الحق فإن قصروا في بيان الدليل تممناه وإن قالوا بخلاف موجبه من وجه آخر أبطلناه

". (١)

"يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره

فيقال ولم ادعيت هذا وليس ذلك بضروري وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف تدعيه ضروريا وإن كان نظريا فما البرهان عليه

إلى أن قال الفن الثاني قوله إنا وإن لم نقل إن الأول مريد للإحداث ولا إن الكل حادث حدوثا زمانيا فإنا نقول إنه فعله وقد وجد منه إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلية فلم يزل فاعلا فلا نفارق غيرنا إلا في هذا المقدار وأما في أصل الفعل فلا وإذا وجب كون الفاعل عالما بالاتفاق بفعله فالكل عندنا من فعله

قال أبو حامد والجواب من وجهين

أحدهما أن الفعل قسمان إرادي كفعل الحيوان والإنسان وطبيعي كفعل الشمس في الإضاءة والنار في التسخين والماء في التبريد

وإنما يلزم العلم بالفعل في الفعل الإرادي كما في الصناعات

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٣٢/١٠

". (١)

"البشرية فأما في الفعل الطبيعي فلا

وعندكم أن الله فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الإرادة والاختيار بل لزم الكل ذاته كما يلزم النور الشمس وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا النار على كف التسخين فلا قدرة للأول على الكف عن أفعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا

قال وهذا النمط وإن تجوز بتسميته فعلا فلا يقتضي علما للفاعل أصلا

فإن قيل بين الأمرين فرق وهو أن صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل فتمثل النظام الكلي هو سبب فيضان الكل ولا مبدأ له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس

قلنا وفي هذا خالفك إخوانك فإنهم قالوا ذاته ذات يلزم منها وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث هو عالم

". (٢)

"بها فما المحيل لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفي الإرادة

وكما لم يشترط علم الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فليقدر ذلك في الأول ولا مانع منه

الوجه الثاني هو أنه إن سلم أن صدور الشيء من الفاعل يقتضي العلم أيضا بالصادر فعندهم فعل الله واحد وهو المعلول الأول الذي هو عقل بسيط فينبغي أن لا يكون عالما إلا به والمعلول الأول يكون أيضا عالما بما صدر منه فقط فإن الكل لم يوجد من الله دفعة بل بالوسط والتولد واللزوم فالذي يصدر مما يصدر منه لم ينبغ أن يكون معلوما له ولم يصدر منه إلا شيء واحد بل هذا لا يلزم في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي فإن حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بتحريك إرادي يوجب العلم بأصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بوساطته من مصادمته وكسر غيره فهذا أيضا لا جواب له عنه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٣٧/١٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٣٨/١٠

". (١)

"

والأصول العقلية التي يوافقونه على صحتها توجب موافقتهم له في هذا الموضع كما تقدم هذا لو كان الفلاسفة كلهم ينفون الإرادة وليس كذلك بل بينهم من يصرح بثبوتها وهو القول الذي نصره أبو البركات منهم

ومنهم من يحكي إثبات الإرادة عنهم مطلقا كما اختاره ابن رشد عنهم فإنه قال في تهافت التهافت استفتح أبو حامد هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئا شنيعا وهو أن الباري ليس له إرادة لا في الحادث ولا في الكل لكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة كصدور الضوء من الشمس ثم يحكى عنهم أنهم قالوا من كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما

قال والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن الباري تعالى ولا يثبتون له الإرادة البشرية لأن البشرية إنما هي لوجود نقص في المريد وانفعال عن المراد فإذا وجد المراد له تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن

". (٢)

"

والمقصود أن ما ذكره أبو حامد من أنه إنما يلزم العلم بالفعل في الفعل الإرادي فكلام صحيح وهذا يدل على أن الفعل إذا كان إراديا لزم كون الفاعل عالما بفعله فنستدل بكونه مريدا على كونه عالما وهو استدلال صحيح ويقتضي أنه إذا قدر نفي اللازم وهو العلم انتفت الإرادة وهو أيضا صحيح

وكذلك ما ذكره من أن العلم لا يلزم إلا في الفعل الإرادي لا في الفعل الطبيعي الذي ليس بإرادي فإذا قدر فعل ليس بإرادي لم يلزم كون الفاعل عالما هو كلام صحيح

وعلى هذا فإذا قدر أن الفاعل عالم لزم ان يكون الفعل إراديا لأن الفعل الإرادي مستلزم للعلم وغير الإرادي مستلزم لنفيه وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وإذا ثبت الملزوم ثبت اللازم

فالإرادة ملزومة للعلم والعلم لازم لها ونفي الإرادة ملزوم لنفي العلم ونفي العلم ملزوم لنفي الإرادة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٣٩/١٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٤١/١٠

فإذا قدر ثبوت العلم لزم انتفاء نقيضه وهو نفي العلم ولازم نقيضه وهو انتفاء الإرادة وإذا انتفى هذا الانتفاء ثبت نقيضه وهو الإرادة

وإيضاحه أن العلم لازم للإرادة كما ذكروا أن كل مريد فهو عالم فما ليس بعالم ليس بمريد وهذا الذي يسمونه عكس النقيض فإن العلم لازم للإرادة فإذا انتفى اللازم وهو العلم انتفى الملزوم وهو الإرادة

. " (١)

"

وذكروا أن الفعل الذي ليس بإرادي مستلزم لنفي العلم فإذا انتفت الإرادة في الفعل لزم نفي العلم فإذا انتفى هذا اللازم وهو نفي العلم انتفى ملزومه وهو انتفاء الإرادة فحصلت الإرادة فصار يلزم من ثبوت العلم في الفعل ثبوت الإرادة ومن نفيه نفيها ومن ثبوتها ثبوته ومن انتفائها انتفاؤه

وهذا بين إذ كان كل فعل بالإرادة فمعه العلم وكل فعل ليس بإرادة فلا علم معه فينعكس كل منهما عكس النقيض

فيقال كل ما ليس معه علم فليس معه إرادة وكل ما معه علم فمعه إرادة فهذا يفيد أنه يلزم في الفعل من ثبوت كل واحد من العلم والإرادة ثبوت الآخر ومن انتفائه انتفاؤه وهذا حق وهو يدل على فساد قول من أثبت العلم ونفى الإرادة وهم بعض الفلاسفة وبعض المعتزلة

ولكن ليس في هذا ما يدل على فساد الطريق التي سلكها ابن سينا في إثبات العلم فإنه إذا استدل على كونه عالما بمخلوقاته بأن الفاعل يجب أن يكون عالما بفعله وبأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها كان دليلا صحيحا كما تقدم تقريره وإن لم يذكر في الدليل كونه فاعلا بالإرادة فإن هذا شرط في كونه فاعلا كما أن كونه حيا شرط في كونه فاعلا وكما أن كونه عالما شرط في كونه مريدا

والدليل قد يدل على ثبوت المشروط قبل أن يعلم شرطه ثم بعد ذلك قد يعلم بشرطه وقد لا يعلم كما يدل الدليل على كونه فاعلا بالاختيار وشرط الفاعل بالاختيار أن يكون عالما ثم إذا علم أنه فاعل

. " (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٤٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٤٥

"بالإرادة علم بعد ذلك أنه عالم وقد يعلم العالم أنه مريد ولا يخطر بقلبه أنه عالم فليس كل من علم من البشر شيئا علم لوازمه لقصور علم البشر بخلاف علم الخالق الذي علمه تام فلا يعلم الملزوم إلا ويعلم لازمه كما تقدم

وإذا كان كذلك فالصواب في هذا الباب أن يقرر ما ذكره ابن سينا من الطريق الدال على كونه عالما بالمخلوقات فإنها طريق صحيحة لا تتوقف على ما ذكروه

ولكن يقال له هذه الطريق تستلزم كونه مريدا فإثباتك لفاعل عالم بمفعولاته بدون الإرادة تناقض وموجب الدليل شيء وفساد الدليل شيء آخر فمطالبته بموجب دليله الصحيح هو الصواب دون القدح في دليله الصحيح

وأما ما ذكره عن إخوانه المنازعين له في العلم حيث قالوا ذاته ذات يلزم منها وجود الكل بالطبع والاضطرار لا من حيث إنه عالم بها

وقوله فما المحيل لهذا المذهب مهما وافقهم على نفي الإرادة

فيقال له المحيل لهذا المذهب ما تقدم من أن علمه بنفسه يوجب علمه بمخلوقاته والكلام في هذا المقام بعد تقرير أنه عالم بنفسه فمن قال إنه عالم بنفسه دون مخلوقاته كان قوله باطلا وأما تقرير كونه عالما بنفسه فهذا مذكور في موضعه

". (١)

"

وبهذا يظهر الجواب عن الفاعل بالطبع كالنار والماء فإن ذاك إنما قيل ليس بعالم بفعله لكونه ليس عالما بنفسه ولم يقل عاقل إن ذلك الفاعل عالم بنفسه دون فعله كما لم يقل عاقل إنه عالم بفعله دون نفسه إذ كان العلم بكل منهما يستلزم العلم بالآخر

واما تمثيل ذلك بنور الشمس فعنه جوابان

أحدهما أن الشمس ليست علة تامة فاعلة للنور بل هي شرط في فيضانه وفيضانه مشروط بوجود جسم ينعكس عليه شعاعها والأول سبحانه هو وحده مبدع لكل ما سواه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٤٦/١٠

الثاني أن الشمس إن قيل إنها عالمة بنفسها وقيل مع ذلك إنها مبدعة للشعاع لم نسلم أنها لا تعلم الشعاع لكن الشأن في تينك المقدمتين

وأما قوله مهما وافقهم لازم له

فيقال بل الصواب أن يقال إثباتك العلم مع نفي الإرادة تناقض يلزم منه خطؤك إما في إثبات العلم وإما في نفي الإرادة

وحينئذ فيقال هؤلاء نفوا العلم والإرادة وأنت أثبت العلم دون الإرادة وهما متلازمان فيلزم خطؤك إما في إثبات العلم وإما في نفي الإرادة

وحينئذ فيقول أدلتي المذكورة على ثبوت العلم صحيحة توجب

". (١)

"ثبوت العلم وإذا كان ذلك مستلزما للإرادة كان خطئي في نفي الإرادة فهذا هو الصواب دون أن يقال كما وافقتهم على الخطأ في نفي الإرادة فوافقهم على الخطأ في نفي العلم

وأما قوله في الوجه الثاني إن فعل الله واحد وهو المعلول الأول فينبغي أن لا يكون عالما إلا به

فيقال إذا ثبت أن علمه بنفسه يستلزم علمه بمفعولاته وجميع الممكنات مفعولة لزم أن يعلمها كلها

وأما قولهم إنه أول ما أبدع العقل الأول فكلامهم في هذا خطأ في بيان فعله لا خطأ في إثبات وجوب كونه عالما بمفعولاته ولا ريب أن قولهم في صدور الأفعال منه خطأ لكن لا يلزم من الخطأ في ذلك الخطأ فيما به قررت كونه عالما بمفعولاته

ثم يقال ولا يلزم أيضا على أصلهم أنه لايعلم إلا العقل الأول بل يلزم علمه بكل شيء وذلك لأنهم تارة يقولون صدر عنه عقل وبتوسطه عقل ونفس وفلك وتارة يجعلون الثاني صادرا عن الأول وتارة يجعلون الأول شرطا وتارة يجعلونه مبدعا للثاني ومنهم من يقول بلزوم جملة الفلك له

وعلى كل تقدير فلا ريب أن علمه بالملزوم علما تاما يستلزم علمه باللازم وكذلك العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول كما تقدم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٤٧

". (١)

"

فأقصى ما يقدر أن الأول كان علة للثاني فإذا كان عالما بالأول علما تاما لزم أن يعلم لوازمه التي منها علمه بفعله للثاني كما تقدم

فعل كل تقدير لا يكون قول من سلبه العلم خيرا من قوله من أثبته

وبهذا أجابه ابن رشد فقال الجواب عن هذا ان الفاعل الذي هو في غاية العلم يعلم ما صدر عما صدر منه وما صدر من ذلك الصادر إلى آخر ما صدر فإن كان الأول في غاية العلم فيجب أن يكون عالما بكل ما صدر عنه بوساطة أو بغير وساطة وليس يلزم منه أن يكون علمه من جنس علمنا لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم ومن فر من شناعة القول بأنه لا يعلم إلا نفسه فهو معذور في هذا الفرار

وقوله إن هذه الشناعة لازمة في مقال الفلاسفة في نفي الإرادة ونفي حدث العالم فيجب ارتكابهما كما ارتكب سائر

". (٢)

"

فيقال هذا الكلام متوجه على سبيل الإلزام والمعارضة يظهر به تناقض من أثبت له علما بمعلوم دون آخر كابن سينا وأمثاله فإنه يلزمه فيما أثبته نظير ما فر منه فيما نفاه فإن كان ذلك حقا فيلزم أن لا يعلم شيئا ولا نفسه وإن لم يكن حقا فيلزم أن يعلم كل شيء

ولا ريب أن هذا هو الصواب فهو يقول لهم إن العلم إن كان صفة كمال وشرف فمعلوم أن علمه بكل شيء أكمل من علمه ببعض الأشياء وإن لم يكن صفة كمال فلا يثبت شيء منه

واستشهد على ذلك بأنكم نفيتم عنه السمع والبصر والعلم بالمتغيرات فإن كان نفى ذلك نقصا فقد وصفتموه بالنقص وإن لم يكن نقصا لم يكن نفي غيره نقصا

وابن سينا يفرق بين علمه بالثابتات وبين علمه بالمتغيرات لئلا يلزم تغيره بتغير العلم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٤٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٤٩

وقد بين أبو حامد بعد هذا أنه لا محذور في علمه بالمتغيرات بل يلزمه إثبات العلم بذلك فإثبات العلم مطلقا هو الواجب دون نفيه وكل ما لزم من إثبات العلم فلا محذور فيه أصلا بل غايته ترجع إلى مسألة نفي الصفات والأفعال والاختيارات فليس لهم في نفي العلم إلا ما ينشأ عن هذين السلبين

وقد بين فساد قول النفاة للصفاة والأمور القائمة بذاته الاختياريات وإذا كان علمه سبحانه بكل شيء مستلزما لثبوت هذين الأصلين كان ذلك مما يدل على صحتهما كما دل على ذلك

". (١)

"فيجب أن يعلم عليتها على هذا الوجه وحينئذ فيلزم أن يعلم المتغيرات متغيرة لا يكون علمها على وجه كلي كما ذكروه

ومما يوضح هذا أن الشرائع جاءت بالأحكام الكلية مثل إيجاب الزكوات وتحريم البنات والأخوات ولا يمكن أمر أحد بما أمره الله به ونهيه عما نهاه الله عنه إن لم يعلم دخوله في تلك الأنواع الكلية وإلا فمجرد العلم بها لا يمكن معه فعل مأمور ولا ترك محظور إلا بعلم معين بأن هذا المأمور داخل فيما أمر الله به وهذا المحظور داخل فيما نهى الله عنه وهذا الذي يسمى تحقيق المناط

إذا تبين هذا فقول القائل كل من أدرك علل الكائنات من حيث إنها طبائع إلى آخره

يقال له أتريد أنه أدركها كلية مثل أن يدرك أن في العالم حارا وباردا وأنهما يلتقيان على وجه كذا أو تريد أنها إدراك الطبائع الموجوده المعينة

فإن أردت الأول لم يكن في العلم بذلك علم بشيء من الموجودات

وإن أردت الثاني فإنه يلزم من العلم بها العلم بلوازمها كما تقدم من أن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها فيلزم من ذلك أن يعلم جميع معلولاتها ولوازمها وليس في المعينات إلا ما هو معلولها

". (٢)

"

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٥٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٧٢

قال الغزالي وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية إذ مضمونها أن زيدا مثلا لو أطاع الله أو عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من أحواله لأنه لا يعرف زيدا بعينه فإنه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله بل لا يعلم كفر زيد ولا إسلامه وإنما يعلم كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالأشخاص بل يلزم أن يقال تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحال أنه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وإنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى النبوة وأن صفة أولئك كذا وكذا فأما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فإن ذلك يعرف بالحس والأحوال الصادرة منه لا يعرفها لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب إدراكها على اختلافها تغيرا

قال فهذا ما أردنا أن نذكر من نقل مذهبهم أولا ومن

". (١)

"لوجهين أحدهما أن الحادث لا يحدث عن قديم أزلي أبدي بدون سبب حادث وهذا أصلهم الذي يقولون به

ثم نقول إن جاز حدوث الحادث عن القديم جاز أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلا ولزم حينئذ علمه بالمحدثات وإن لم يجز ذلك امتنع أن يحدث عن العلة القديمة التامة شيء من الحوادث فلا يحدث في العالم شيء وإذا بطل كون العالم مخلوقا عن علة أزلية لم يحدث عنها لزم أن الحوادث حدثت عند كمال الموجب لحدوثها وذلك بحدوث تمام الموجب لحدوثه وذلك يرجع إلى أمور قائمة به متعلقة بمشيئته وقدرته وحينئذ فيجب علمه بها لأنها من لوازم نفسه ولامتناع وجودها بدون العلم بها

وأيضا فلأن الحوادث إنما هي صادرة عنه سواء صدرت بوسط أو بغير وسط فإن لم يكن عالما بها على الوجه الذي حدثت عليه لم يكن عالما بعلتها التامة المستلزمة لحدوثها لأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول فإذا قدر عدم العلم بالمعلول لزم عدم العلم بالعلة التامة وإذا امتنع العلم بالعلة التامة لزم أن ينتفي العلم بعلة العلة حتى يلزم عدم علمه التام بنفسه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٨٤

وإذا قدر عالما بنفسه لزم علمه بكل حادث على الوجه الذي حدث عليه ولزم علمه بكل جزئي لأنه هو الفاعل له على هذا الوجه وإن كان بطريق اللزوم فإن علمه بالملزوم كفعله للملزوم والعلم التام بالملزوم يوجب العلم بلوازمه كما تقدم بيانه

". (١)

"الذي تقوم به هي الحوادث التي تغير جوهر الشيء وأما تحقيق إرادة الإله فمن علم الخواص الخاص بهم فهؤلاء أرادوا أن يفهموا الناس من الإرادة معنى غير المفهوم من معنى الإرادة المعروفة المفهومة التي صرح بها الشرع وهو معنى لا يفهمه الجمهور ولا تكيفه العقول وجعلوا ذلك أصلا من أصول الشريعة وكفروا من لم يقل به وإنما طور العلماء في هذا المقام أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيفة لايقال عنها إنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث ولا إرادة حادثة مثل التي في الشاهد بل هي إرادة العقول الإنسانية مقصرة عن تكييفها كما هي مقصرة عن تكييف سائر الصفات التي وصف بها نفسه لأنها متى كيفت أشبهت الصفات المكيفة المحدثة فوجب أن يصدق بجميعها بالدلائل البرهانية بلا كيف

قلت أما كونها إرادة ليست مثل إرادة الخلق فهذا لا بد منه فيها وفي سائر الصفات هذا لا يختص بالإرادة كما أن الرب نفسه ليس كمثله شيء فصفاته كذاته

لكن مجرد نفي هذا لا ينازعه فيه أحد ومضمون كلامه الوقف عن الكلام في قدمها وحدوثها لا بيان حل الشبهة كما فعل في مسألة العلم

". (٢)

"

وأئمة السلف وابن كلاب وأمثاله من أئمة الأشعرية لا يطلقون لا هذا ولا هذا وكانوا إذا قالوا للسلف القرآن هو الله أو غير الله لم يطلق الأئمة لا هذا ولا هذا لما في إطلاق كل منهما من إيهام معنى فاسد وليس ذلك إثباتا لقسم ثالث ليس هو الموصوف ولا غيره بل يفصل اللفظ المجمل كما فعل السلف نظير ذلك في لفظ الحيز وأمثاله

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٩٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٩٨

واما قولهم يلزم الأشعرية على هذا أن يكون الخالق جسما لأنه يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول

فيقال له وهكذا يلزم من قال إنه عالم قادر ومن قال إنه يعلم ويقدر فمن أثبت لله الأسماء الحسنى وأحكامها لزمه ما يلزم من أثبت الصفات فالاسم المشتق يدل على المصدر وعلى الفعل وخبر المخبر بذلك وحكمه يقتضي ثبوت ذلك في نفس الأمر

ويقال له كل ما تلزم به الأشعرية وأمثالهم في إثبات الصفات يلزمونك إياه في كل ما نفيته فإذا قلت الموصوف بالصفة لا يكون إلا جسما قالوا والمسمى بالحي العالم القادر لا يكون إلا جسما والمخبر عنه بأنه يعلم ويقدر لا يكون إلا جسما والموصوف بقول القائل هو عالم قادر لا يكون إلا جسما فإن أمكنك أن تثبت هذا لغير جسم أمكنهم ذلك وإن لم يمكنهم لم يمكنك فهذا السؤال لازم لجميع الناس كما يلزم الأشعرية وغيرهم

". (١)

"بخالق فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق يلزم من ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية على الخالق أو موجودة فيه على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق

قلت صفات النقص يجب تنزيهه عنها مطلقا وصفات الكمال تثبت له على وجه لايماثله فيها مخلوق

قال وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي هي لأشرف المخلوقات هنا وهو الإنسان مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة والكلام وغير ذلك

قال وهذا معنى قوله عليه السلام إن الله خلق آدم على صورته

قال وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الموجب لذلك وكان نفي المماثلة يفهم منه

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/٢٣٥

". (١)

"والحديث من جميع الطوائف وصاروا متفقين على تعظيم أحمد وجعله إماما للسنة فصار يظهر في أصحابه من الإثبات ما لا يظهر في غيرهم بسبب كثرة نصوصهم في هذا الباب

والنفاة يسمون المثبتة مجسمة ومشبهة وصاحب هذا الكتاب يجعل مثبتة الصفات من الأشعرية ونحوهم مشبهة وأنه يلزمهم التركيب والتركيب أصل التجسيم

مثل قوله في كتابه الذي سماه تهافت التهافت فإنه قال وأيضا فالذي يلزم الأشعرية للتجسيم من المحال أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا إلى التجسيم وذلك أنه إن كان مبدأ الموجودات ذاتا ذات حياة وعلم وقدرة وإرادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية فليس بين النفس وهذا الموجود فرق إلا أن النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو محتاج ضرورة إلى مركب إذ ليس يمكن أن يوجد شيء مركب من ذاته كما أنه ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته لأن التكوين الذي هو فعل المكون ليس هو شيئا غير تركيب المتكون والمكون ليس شيئا غير المركب

". (٢)

"

وبالجملة فكما أن لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لأن التركيب شرط في وجود المركب ولا يمكن أن يكون الشيء هو علة في شرط وجوده أنه كان يلزم أن يكون الشيء علة نفسه ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة إلى الذات لا زائدة عليها على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات مثل كون الشيء موجودا وواحدا وأليا وغير ذلك أقرب إلى الحق من الأشعرية

قال ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/٢٤٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/٢٥١

فيقال لك قولك ليس بين النفس وبين هذا الموجود فرق إلا من جهة أنها في جسم خطأ محض وذلك أن اتفاق الشيئين في بعض الصفات لا يوجب تماثلهما في الحقيقة إذ لو كان كذلك لكانت المختلفات متماثلات فإن السواد مخالف للبياض وهو يشاركه في كون كل منهما لونا وعرضا وقائما بغيره

وأيضا فمحققو الفلاسفة توافق على أن الأجسام ليست متماثلة مع اشتراكها في التحيز وقبول الأعراض وغير ذلك من الأحكام والحيوان الصغير الحي مثل البعوض والبق والذباب ليس مثلا للإنسان ولا للملك ولا للجني وإن كان كل منهما حيا قادرا شاعرا متحركا بالإرادة

." (١)

"بمحلها ما كان مبطلا فإن المتصف بالصفة إذا كان قديما أزليا واجبا بنفسه كيف يجب هذا فيه

ثم هؤلاء الفلاسفة يقولون إن الأفلاك قديمة أزلية وهذا الرجل لا يسميها مركبة ويبطل قول من يقول هي مركبة من الهيولي والصورة وقول من يقول هي ممكنة ومع هذا فهي جسم قائم به صفات وحركات فإذا كانت هذه لم تحتج عنده إلى ما يحتاج إليه المتكون فكيف يحتاج إلى ذلك ما هو واجب بنفسه

وقوله لأن التركيب شرط في وجود المركب معناه أن لزوم الصفة للموصوف أو أن التلازم الذي بين الأمور المتعددة في الواجب شرط في وجودها وهذا صحيح لكن الشرط لا يجب أن يتقدم المشروط بل تجوز مقارنته له وإذا كان الواجب الوجود واجبا بنفسه المتضمنة لصفاته وكل من صفاته لا يوجد إلا مع الأخرى ولا توجد الذات إلا بالصفات ولا الصفات إلا بالذات كان هذا هو حقيقة الاشتراط ولم يلزم من ذلك أن يكون المتصف بهذه الصفات هو علة فاعلة لما هو من لوازم وجوده ولما لا يوجد إلا معه وهو الشرط في وجوده

وإن عني بالعلة أعم من ذلك حتى جعل الشرط علة كان حقيقة قوله لا يكون الشيء شرطا في شرط وجوده وهذا ليس بصحيح بل يجوز أن يكون كل من الشيئين شرطا في وجود الآخر

." (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٥٢/١٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٥٤/١٠

"وإن لم يكن علة فاعلة للآخر وهذا هو الدور المعي الاقتراني وهو جائز بخلاف الدور المعي القبلي فإنه ممتنع

وهذا موجود في عامة الأمور فالأمور المتلازمة كل منها شرط في الآخر فكل من الشرطين شرط في وجوده

وغاية ذلك أن يكون الشيء شرطا في وجود نفسه أي لا توجد نفسه إلا إذا وجدت نفسه

وهذا كلام صحيح بخلاف ما إذا كانت نفسه فاعلة لنفسه فإن هذا ممتنع فكل واحد من الأبوة والبنوة شرط في وجود الآخر وكل واحد من العلو والسفل شرط في وجود الآخر وكل واحد من التحيز والمتحيز شرط في الآخر وكل واحد من الماء والنار وطبيعته الخاصة به شرط في الآخر ونظائر هذا كثيرة

فكون إحدى الصفتين مشروطة بالأخرى والذات مشروطة بصفاتها اللازمة والصفات مشروطة بالذات بحيث يمتنع تحقق شيء من ذلك إلا مع تحقق الآخر وبحيث يلزم من ثبوت كل من ذلك ثبوت الآخر هو معنى كون كل من ذلك شرطا في الآخر وهو شرط في شرط نفسه ووجوده

وهؤلاء من أصول ضلالهم ما في لفظ العلة من الإجمال فإن لفظ العلة كثيرا ما يريدون به ما لا يكون الشيء إلا به فتدخل في ذلك العلة الفاعلة والقابلة والمادة والصورة

وكثيرا ما يريدون بذلك الفاعل فقط وهو المفهوم من لفظ

". (١)

"العلة

وبحوثهم في مسألة واجب الوجود عامتها مبنية على هذا التلبيس فإن الممكن الذي لا يوجد إلا بموجد يوجده لا بد له من واجب يكون موجودا بنفسه لا بموجد أوجده فهذا هو معنى واجب الوجود الذي دلت عليه الممكنات وهم يريدون أن يجعلوه وجودا مطلقا ليس له نعت ولا صفة ولا حقيقة غير الوجود المطلق لأن الوجود الواجب يكون معلولا لتلك الحقيقة فلا يكون واجبا

ولفظ المعلول مجمل فإنهم يوهمون أنه يكون مفعولا لها وهي عدة فاعلة له ومعلوم أن هذا ممتنع في الوجود الواجب لكن الحقيقة الواجبة إذا قدر أن لها وجودا يقوم بها لم يلزم في ذلك الوجود إلا أن يكون له محل وهو الحقيقة التي يقوم بها الوجود وذلك الذي يسمونه العلة القابلة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/٢٥٥

ومعلوم أن الدليل إنما أثبت موجودا ليس له موجد لم يثبت دليلهم موجودا لا يكون وجوده قائما بحقيقة إن كان من الوجود ما هو قائم بحقيقة وهذا على قول من يقول وجود كل شيء زائد على حقيقته كما يقول ذلك طائفة من متكلمي المعتزلة وغيرهم وإلا فالصواب عند أهل السنة والجماعة أن وجود كل شيء وهو الوجود الذي في الخارج هو عين حقيقته الموجودة في الخارج فكل موجود فله حقيقة مختصة به في الخارج عن الذهن والوجود الذي يشار إليه في الخارج هو تلك الحقيقة نفسها لا وجود آخر قائم بها

". (١)

"ذلك ما يعرفه من فهم حقيقة الحق وفهم مقاصد الخلق

ولهذا كان الناس يصفون السالمية بالحلول فإن أبا طالب من أصحاب أبي الحسن بن سالم صاحب سهل بن عبد الله التستري

والناس في هذه المسألة على أربعة أقوال

منهم من يقول بالحلول والاتحاد فقط كقول صاحب الفصوص وأمثاله

ومنهم من يثبت العلو ونوعا من الحلول وهو الذي يضاف إلى السالمية أو بعضهم وفي كلام أبي طالب وغيره ما قد يقال إنه يدل على ذلك

ومنهم من لا يثبت لا مباينة ولا حلولا ولا اتحادا كقول المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم

والقول الرابع إثبات مباينة الخلق للمخلوق بلا حلول وهذا قول سلف الأمة وأئمتها

وكل من وقع بنوع من الحلول لزم افتقار الخالق إلى غيره واستغناء غيره عنه فإن الحال في غيره إن لم يكن محتاجا إليه بوجه من الوجوه امتنع الحلول سواء قيل إن الحال قائم بنفسه أو بغيره

فإن قال الحلولي أنا أثبت حلولا لا كحلول الأجسام ولا الأعراض وحينئذ فلا يلزم افتقاره فيه إلى غيره

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/٢٥٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/٢٨٧

" أحدهما أن يقال لفظ المنقسم لفظ مجمل بحسب الاصطلاحات والمنقسم في اللغة العربية التي نزل بها القرآن هو ما فصل بعضه عن بعض كقسمة الماء وغيره بين المشتركين إلى أن قال فيختار المنازع منه جانب النفي فإن الله ليس بمنقسم وليس هو شيئين أو أشياء كل واحد منها في حيز منفصل عن حيز الآخر إلى أن قال وقد يريد الناس بلفظ المنقسم ما يمكن الناس فصل بعضه عن بعض وإن كان في ذلك فساد نهتنا عنه الشرعة كالحيوان الحي والأبنية فإن أراد بلفظ المنقسم ذلك فلا ريب أن كثيرا من الأجسام ليس منقسما بهذا الاعتبار فإن بني آدم يعجزون عن قسمته فضلا عن أن يقال إن رب العالمين يقدر العباد على قسمته وتفريقه وتمزيقه وهذا واضح وقد يراد بلفظ المنقسم ما يمكن في قدرة الله قسمته كالجبال وغيرها ومن المعلوم أنه لا يجوز أن يقال إن الله يمكن قسمته وأنه قادر على ذلك

وإن كان غير منقسم لا بالمعنى الأول ولا بالمعنى الثاني فقوله وإن لم يكن غير منقسم كان في الصغر بمنزلة الجوهر الفرد ليس بلازم حينئذ فإنما يوصف بأنه واحد في الأجسام كقوله وإن كانت واحدة فلها النصف ونحو ذلك جسم واحد وهو في جهة ومع ذلك ليس هو منقسما بالمعنى الأول وإن كان هذا فيما يقبل القسمة كالأشياء التي يقدر الناس على قسمتها وأن ما لا يقبل القسمة أولى بذلك وهذا ظاهر محسوس فإن أحدا لم ينازع في أن الجسم العظيم الذي لم يفصل بعضه عن بعض فيحصل في حيزين منفصلين أو لا يمكن ذلك فيه إذا وصف بأنه غير منقسم لم يلزم من ذلك أن يكون بقدر الجوهر الفرد بل قد يكون في غاية العظمة والكبر وهذا الذي قررناه من فصل بعضه عن بعض بحيث يكون كل بعض في حيزين منفصلين أو إمكان ذلك فيه فإن أحدا لم يقل إن الله منقسم بهذا الاعتبار

وإن قال أريد بالمنقسم إن ما في هذه الجهة غير ما في هذه الجهة كما يقول إن الشمس منقسمة بمعنى إن حاجبها الأيمن غير حاجبها الأيسر والفلك منقسم ." (١)

" قالوا إذا حملتم الأمر على هذا الظاهر وبطل أن يراد بها إلا الوجه الذي هو صفة يستحقها الحي فالوجه الذي يستحقه الحي وجه هو عضو وجارحة يشتمل على كمية تدل على الجزئية وصورة تثبت الكيفية فإن كان ظاهر الأوصاف عندكم إثبات صفة تفارق في الماهية وتقارب فيما يستحق بمثله الاشتراك في الوصف فهذا هو التشبيه بعينه وقد ثبت بالدليل الجلي إبطال قول المجسمة والمشبهة وما يؤدي إلى مثل قولهم فهو باطل

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٢/١

قلنا الظاهر ما كان متلقى في اللفظ على طريق المقتضى وذلك مما يتداوله أهل الخطاب بينهم حتى ينصرف مطلقه عند الخطاب إلى ذلك عند من له أدنى ذوق ومعرفة بالخطاب العربي واللغة العربية وهذا كما نقول في ألفاظ الجموع وأمثالهم إن ظاهر اللفظ يقتضي العموم والاستغراق وكما نقوله في الأمر إن ظاهره الاستدعاء من الأعلى للأدنى يقتضي الوجوب إلى أمثال ذلك مما يرجع فيه إلى الظاهر في المتعارف فإذا ثبت هذا فلا شك ولا مرية على ما بينا أن الظاهر في إثبات صفة هو إذا أضيف إلى مكان أريد به الحقيقة أو أريد بها المجاز فإنه لا ينصرف إلى وهم السامع أن المراد بها جميع الذات التي هي مقولة عليها وهذا مما لا نزاع فيه

والمقصود بهذا إبطال التأويل الذي يدعيه الخصم فإذا ثبت هذا وجب أن يكون صفة خاصة بمعنى لا يجوز أن يعبر بها عن الذات ولا وضعت لها إلا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز

فأما قولهم إذا ثبت أنها صفة إذا نسبت إلى الحي ولم يعبر بها عن الذات وجب أن تكون عضوا وجارحة ذات كمية وكيفية فهذا لا يلزم من جهة أن ما ذكروه ثبت بالإضافة إلى الذات في حق الحيوان المحدث لا من خصيصة صفة الوجه ." (١)

" كنسبة الذات إليه على ما تقرر فإذا ارتفع هذا بطل السبب المعارض للحقيقة النافي لإثباتها والموجب لإبدالها بالمجاز

وإن قالوا إن المحل الذي أضيفت إليه اليد وهو ذات الباري لا يصلح لإثبات اليد الحقيقة فهذا محال من جهة أنا قد اتفقنا على أن ذات الباري تقبل إضافة الصفات الذاتية على سبيل الحقيقة كالوجود والذات والعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من صفات الإثبات على ما قدمناه

وإن قالوا إن المعنى الذي أضيف إلى الصفة لا يصلح إضافة اليد الحقيقية إليه من جهة أن آدم كان جسما وإضافة الفعل باليد إليه يقتضي إثبات المماسة باليد الفاعلة وذلك محال من جهة أن يد الباري وذاته لا تقبل المماسة للأجسام وهذا قول باطل من جهة أنا إذا أثبتنا اليد التي هي صفة لله تعالى على مثل ما وصفنا انتفت المماسة والفعل مضاف إليها نطقا ونصا ثابتا بطريق مقطوع عليه فنفينا ما نفاه الإجماع وأثبتنا ما أثبته النص والنطق وجرى ذلك مجرى الذات قولا واحدا في الحكم

والثاني أن هذا إنما يلزم إذا كان الفعل وكل الأحوال لا بد له من المماسة وقد وجدنا فعلا يؤثر وجوده في محل من محل آخر ولا مماسة بينهما مع تساويهما في الجسمية وذلك كما تراه من حجر

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٧/١

المغناطيس فإنه يؤثر في حركة الحديد وانتقاله عن محله من غير مماسة تقع بين الفاعل والمفعول والعلة في ذلك قد تكون بين الفاعل والمفعول وتستغني بذلك عن المماسة ومثل هذا ظاهر لاخفاء به فلما ثبت أنه لا سبيل إلى إثبات المماسة أثبتنا الفعل للنص عليه واستغنينا عن المماسة بواسطة ." (١)

" ابن راهويه وأبي عبيد وقال في كلامه يدل على إبطال التأويل أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها ولم يتعرضوا لتأويلها ولا صرفها عن ظاهرها ولو كان التأويل سائغا لكانوا إليه أسبق لما فيه من إزالة التشبيه ورفع الشبهة

الوجه الحادي والعشرون أن يقال ما ذكره أنه لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في هذه الصفات لزم افتقاره إلى خالق آخر ولزم التسلسل أو لزم القول بأن الإمكان والحدوث غير محوج إلى الخالق وذلك يلزم منه نفي الصانع فهذه الحجة إن كانت في نفسها صحيحة تدل على نفي هذه النقائص فليست حجة على نفي التمثيل والتشبيه فإن هذه النقائص يجب نفيها مطلقا وأما صفات الكمال فيجب نفي التشبيه والتمثيل فيها فإن قوله لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في هذه الصفات فرض في الدليل من غير حاجة إليه وتخصيص موهم في هذه الصفات لاستلزام ذلك وليس ناف فرض المساواة في غير هذه الصفات ولا يستلزم ذلك وليس الأمر كذلك بل المساواة في أي صفة تستلزم المحال والجمع بين النقيضين وأما هذه الصفات المذكورة فلا يحتاج تنزيهه عنها إلى أن ينفي مساواته لسائر الذوات في ذلك بل هذه منتفية عنه مع قطع النظر عن التشبيه والتمثيل فإن انتفاء الموت والمرض وغير ذلك عنه لم ينف لمجرد لزومه التشبيه والتمثيل ." (٢)

" وإن كان هذا الذي يقولنه ويثبتونه بالأدلة الشرعية لم تذكر أنت عليها حجة ولا نقلت فيها مذهبا فقولك لا بد من الاعتراف بأن خصوصية ذاته التي بها امتازت عن سائر الذوات مما لا يصل الوهم والخيال إلى كنهها تقصير وتفريط فإنه لا يصل إلى كنهها لا علم ولا عقل ولا معرفة ولا حس ولا وهم ولا خيال ولا نوع من أنواع الإدراكات فتخصيص الوهم والخيال بذلك يشعر بأن غير الوهم والخيال يصل إلى كنهها وأنهم يفرقون بين هذا وهذا وأنه يجب التفريق بين وصول الوهم والخيال إلى كنهها وبين وصول العلم والعقل وكل هذا غلط

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٤٣/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٥٧/١

الوجه الثالث والثلاثون أنه إذا لم يكن فرق في نفس إدراك كنهه بين الوهم والخيال وبين الحس وبين العلم والعقل لم يحصل شيء من مطلوبك فإن المطلوب أنه لا بد من الاعتراف بثبوت أمر على خلاف حكم الحس والخيال والذي ذكر لا فرق فيه بين الحس والخيال وبين العقل فإن هذه الأمور لا تكيف ذاته ولا يلزم من نفي اكتناه ذاته نفي معرفته بها كما لم يلزم نفي معرفته بالعلم والعقل فإن قوله لا بد لهم من الاعتراف بأن خصوص ذاته الذي امتازت به عن سائر الذوات مما لا يصل الوهم والخيال إلى كنهها وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال مع أنه لم يذكر حجة عليه لا فرق فيه بين الوهم والخيال وبين الحس والعقل والعلم فإن شيئا من ذلك لا يصل إلى كنهه وإذا كان مقصوده الفرق بين الوهم والخيال وبين العقل والعلم بهذا مع أنه لا فرق بينها من هذا الوجه ومع أن ذلك لا ينفي معرفته بذلك و إن لم يوصل ذلك إلى كنهه ظهر أن ما قاله ليس فيه تحصيل لغرضه مع ما فيه من التفريق بين الأشياء فيما اتفقت فيه

فتدبر هذا كله فإنه كلام حق يعرف كيف أضل هؤلاء لعباد الله بمتشابه ." (١)

" الكلام كما قال الإمام أحمد في وصفهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويلبسون على جهال الناس بما يتكلمون به من المتشابه

الوجه الرابع والثلاثون أنه لو عارضه معارض وقال قد ثبت أنه لا فرق فيما ذكرته من نفي الوصول إلى كنهه بالعقل والوهم والخيال ثم ثبت بذلك أنه لا يجب أن لا يكون معلوما بالعقل فقد ثبت أيضا أنه لا يجب أن لا يكون معلوما بالوهم والخيال لكان هذا متوجها أكثر من كلامه

الوجه الخامس والثلاثون أن يقال الذين اتفقوا من أهل السنة وغيرهم على أن العباد لم يعرفوا كنهه في الدنيا تنازعوا في إمكان ذلك وفي حصول ذلك عند رؤيته في الأخرى وهذا يبين أن معرفة حقيقته وكنهه بالحس أولى منها بالعقل ثم الخيال والوهم يتبع الحس فهذا قد يستدل به على إمكان معرفة كنهه وحقيقته بالحس والخيال والوهم

الوجه السادس والثلاثون قوله وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال كما أنه لا يلزم من عدم وصول العلم والعقل إلى كنه الذات أن يكون على خلاف ما يقضي به العلم والعقل ويحكم به الحس كما تقدم مع أن هذه العبارة هنا ليست ظاهرة في المعنى

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٦٥/١

الوجه السابع والثلاثون أن لفظ الوهم والخيال في هذه المواضع التي ذكرتها تحتل شيئين فإن هذه الألفاظ كثيرا ما تستعمل فيما يتوهمه الإنسان ويتخيله مما لا يكون له حقيقة في الخارج مثل ما يتخيل جبل ياقوت وبحر زئبق ونحو ذلك ومثل ما يتوهم شخصا أنه عدوه ويكون وليه أو أنه وليه ويكون ." (١)

" فصل

قال أبو عبدالله الرازي

التاسع أن أهل التشبيه قالوا إن العالم والباري موجودان وكل موجودين فأما أن يكون أحدهما حالا في الآخر أو مباينا عنه قالوا والقول بوجوب هذا الحصر معلوم بالضرورة قالوا والقول بالحلول محال فتعين كونه مباينا للعالم بالجهة فبهذا الطريق احتجوا بكونه تعالى مختصا بالحيز والجهة وأهل الدهر قالوا العالم والباري موجودان وكل موجودين فأما أن يكون وجودهما معا أو يكون أحدهما قبل الآخر ومحال أن يكون العالم والباري معا وإلا لزم إما قدم العالم أو حدوث الباري وهما محالان فثبت أن الباري قبل العالم ثم قالوا والعلم الضروري حاصل بأن هذه القبلية لا تكون إلا بالزمان والمدة وإذا ثبت هذا فتقدم الباري على العالم إن كان بمدة متناهية لزم حدوث الباري وإن كان بمدة لا أول لها لزوم كون المدة قديمة فأنتجوا بهذا الطريق قدم المدة والزمان

فنقول حاصل هذا الكلام أن المشبهة زعمت أن مباينة الباري تعالى عن العالم لا يعقل حصولها إلا بالجهة وأنتجوا منه كون الإله في جهة وزعمت الدهرية أن تقدم الباري على العالم لا يعقل حصوله إلا بالزمان وأنتجوا منه قدم المدة وإذا ثبت هذا فنقول حكم الخيال إما أن يكون مقبولا في حق الله تعالى أو غير مقبول فإن كان مقبولا فالمشبهة يلزم عليهم مذهب الدهرية وهو أن يكون الباري متقدما على العالم بمدة غير متناهية ويلزمهم القول بكون الزمان أزليا ." (٢)

" والمشبهة لا يقولون بذلك والدهرية يلزم عليهم مذهب المشبهة وهو مباينة الباري عن العالم بالجهة والمكان فيلزمهم القول بكون الباري مكانيا وهم لا يقولون به فصار هذا التناقض وارد على الفريقين

وأما إن قلنا إن حكم الوهم والخيال غير مقبول البتة في ذات الله تعالى وفي صفاته فحينئذ نقول قول المشبهة إن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما حالا في الآخر أو مباينا عنه بالجهة قول خيالي باطل وقول الدهري إن تقدم الباري على العالم لا بد وأن يكون بالمدة والزمان قول خيالي باطل وذلك هو

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٦٦/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١٠٣/١

قول أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه الذين عزلوا حكم الوهم والخيال في ذات الله تعالى وصفاته وذلك هو المنهج القويم والصراط المستقيم

قلت والكلام على هذا من وجوه

أحدها أن تسمية هؤلاء أهل التشبيه مما ينازعونه فيه وذلك أن القوم متفقون على إنكار التشبيه وذم المشبهة الذين يشبهون الله تعالى بخلقه ويجعلون الخالق من جنس شيء من المخلوقات وهذا منتف عندهم كما أقر به هذا الرجل

ومعلوم أن كل من نفى شيئا من الصفات سمى المثبت لها مشبها فمن نفى الأسماء من املاحدة الفلاسفة والقرامطة وغيرهم يجعل من سمى الله تعالى عليما وقديرا وحيا ونحو ذلك مشبها وكذلك من نفى الأحكام يسمى من يقول إن الله يعلم ويقدر ويسمع ويبصر مشبها ومن نفى الصفات من الجهمية والمعتزلة وغيرهم يسمون من يقول إن لله علما وقدرة وأن القرآن كلام الله غير مخلوق وأن الله تعالى يرى في الآخرة مشبها وهم من أكثر الطوائف لهجا بهذا الاسم وذم ." (١)

" قال أبو الحسن في بعض كتبه نسميهم مشبهة وإن لم يصرحوا بلفظ التشبيه بل أبوه وامتنعوا منه فإن الأمة مجمعة على أن من أثبت لله الجوارح والأعضاء والصورة واللحم والدم والتأليف فقد شبه ربه بخلقه فلا ينفعه بعد ذلك نفي سمة التشبيه عن نفسه بالقول بأنه جسم وشخص بلا كيف أو أنه على صورة الإنسان بلا كيف

وقال في بعض كتبه المشبهة من يعترف بالتشبيه ويلتزمه وأما من ينكره فلا نسميه مشبها إذ حقيقة المثلين المشتبهان في جميع صفات النفس وليس كلما يلزم صاحب مذهب نظرا يجوز وصفه ابتداءا

فإن قيل هل تكفرون الغلاة منهم قلنا القول في التكفير سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى وبالجملة كل من شبهه فيما يطلقه من القول أو يعتقده بظاهر من الكتاب والسنة ولم يرد على ما ورد التعبد به ولا يفسره بما يوهم السامع تشبيها مع اعتقاد التقديس والتنزيه عن سمات الحدث فالأمر فيه قريب

هذا كله كلام أبي المعالي وأصحابه فقد ذكر في تسمية غلاة المجسمة مشبهة قولين لأبي الحسن والمنصور عندهم هو القول الثاني وإن لازم المذهب ليس بمذهب فأما المجسمة غير الغلاة فلا يسمون مشبهة على القولين ومعلوم أن القائلين بالعلو على العرش بل بالجهة ليسوا بذلك من الغلاة بلا نزاع سواء صرحوا بأنه جسم غير مركب أو قالوا بالتركيب أو نفوهما جميعا إذ القول بأن الله تعالى نفسه فوق العالم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١٠٤/١

هو قول الصفاتية من الكلابية والكرامية وأئمة الأشعرية مع جميع طوائف المسلمين فيمتنع إطلاق اسم المشبهة على هؤلاء وإنما يطلقه عليهم الجهمية من المعتزلة ونحوهم وغلاة المجسمة عنده الذين ذكر ." (١)

" بل عندهم أن علو الله على العرش معلوم بالفطرة الضرورية وقد تواطأت عليه الآثار النبوية واتفق عليه خير البرية ويقولون نفي ذلك تعطيل للصانع معلوم بالضرورة العقلية فلو فرض أن هذا القياس عارضه ما أبطله لم يبطل ما علموه بالفطرة الضرورية من أن الله فوق خلقه وأنه يمتنع كونه لا داخل العالم ولا خارجه ولا يلزم من كون العبد مضطرا إلى العلم بحكم الشيء المعين أن يجعل نقيض ذلك قضية عامة كلية فإن العلم بالمعين الموجود يلزمه نفي النقيض وذلك شيء غير العلم بنفي المطلق الكلي وطوائف من أهل الفطرة الصحيحة والأثبات للشريعة يعلمون أن الله تعالى فوق العالم ولا يخطر بقلوبهم تقدير وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه حتى ينفوه إذ الأقوال المنافية للإيمان لا يجب أن تخطر لكل مؤمن لكن لما حدث من ابتدع هذا النفي تكلم المسلمون في رده تارة ببيان أن الله تعالى فوق خلقه من غير تعرض لغيره وتارة ببيان استحالة نقيض ذلك وتارة ببيان استحالة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ومن علم أن الله عز و جل فوق العالم نفى أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه وأما هل يمكن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه فقد يخطر بقلبه وقد لا يخطر

الوجه الثالث أن هذه الحجة المذكورة ليست نظير ما ذكره من حجة الدهرية وذلك أن هؤلاء قالوا الخالق والمخلوق موجودان فكل موجودين فإما أن يكون أحدهما حالا في الآخر أو بائنا عنه وكذلك إذا قيل إما أن يكون أحدهما داخلا في الآخر أو خارجا منه وكذلك إذا قيل إما أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مقارنا له أو منفصلا عنه بائنا منه ثم قالوا وليس هو فيه فوجب أن يكون خارجا منه وهذا مقصودهم فنظيره أن يقال الباري والعالم موجودان وكل موجودين فإما أن يكون وجودهما معا وهما متقارنان وإما ." (٢)

" تسميه حدوث العالم أبين عندي من العلم بهذه القضية إذ هذه المقدمة ضرورية فطرية وتلك تحتاج إلى مقدمات طويلة خفية وفيها نزاع كثير

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/١٠٨

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١/١١٠

ولا أيضا دلالة الكتاب والسنة على حدوث جميع الأجسام بأظهر من دلالة الكتاب والسنة على أن الله تعالى فوق العالم بل القرآن مملوء بما يدل على أن الله تعالى فوق العالم وهو دال على أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ولكن هو يذكر مع ذلك أنه استوى على العرش والذي نطق به القرآن في جميع الآيات لا يمكن أن يستدل به على أن جميع الأجسام محدثة إلا بتوسط مقدمات مستنبطة بأن يبين أن هذا المذكور في القرآن هو الأجسام وأن لا جسم إلا ما أخبر بخلقه وأما دلالة القرآن على العلو فلا تحتاج إلى مقدمات مستنبطة فإذا كان العلم بأن الله تعالى فوق العالم أبين في الفطرة والشرعة من كون الأجسام كلها محدثة لم يجب علي أن أترك ذلك المعلوم البين في الفطرة خوفا أن يلزمني إنكار هذا الذي ليس هو مثله في ذلك وهذا الجواب بين ظاهر

وملخصه أن هذه الملازمة التي ذكرها وهو أن هذا يستلزم أن يقال هذا مثل حجة الفلاسفة المستلزمة قدم الزمان إما أن تكون حقا في نفس الأمر أو باطلا فإن كانت باطلا بطلت المعارضة وإن كانت حقا لزم إما ثبوت اللازم وإما انتفاء الملزوم لا يلزم انتفاء الملزوم عينا وإذا كان كذلك فليس العلم بانتفاء اللازم بأظهر من العلم بثبوت الملزوم بل ثبوت الملزوم أبين في الشرع والعقل فلا يجوز على هذا التقدير انتفاء اللازم فلا تصح المعارضة وهكذا يقول الفيلسوف وذلك يظهر

بالوجه السابع وهو أن الفيلسوف يقول وعلمي بأن الموجودين إما أن يكون أحدهما مع الآخر أو قبله علم بديهي فطري وأما قولك إن هذا مثل قول المجسم ." (١)

" بنفسه كان ما يلزمكم في هذا من المحذورات أعظم بكثير مما يلزمكم من الاعتراف بصانع لها قديم واجب الوجود فإنكم مهما أوردتموه في ثبوته حينئذ من كونه يستلزم أن يكون محلا للصفات والأفعال ونحو ذلك فإن ذلك يلزمكم أعظم منه إذا قلتم بأن الأفلاك قديمة واجبة الوجود بنفسها وإن قدر أن قائلا يقول إنها حدثت بأنفسها فهذا أعظم إحالة وهذا مما نبغي التفطن له فكل ما يقوله الدهرية من نفاة الصانع ومن مثبتيه من الشبهة النافية لوجوده أو لفعله فإنه يلزمهم أعظم منه على قولهم بأن القديم واجب الوجود بنفسه مستغن عن صانع وقولهم بأنه معلول عن علة موجبة فتدبر هذا

وأصل ذلك أن الله ليس كمثله شيء لا في نفسه ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا مفعولاته فإذا رام الإنسان أن ينفي شيئا مما يستحقه لعدم نظيره في الشاهد كان ما يثبته بدون الذي نفاه أبعد عن المشهود مثل أن يثبت الصفات بلا حقيقة الذات أو الذات بلا صفات أو يثبتهما بدون فعل يقوم بنفسه أو يثبت

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/١١٥

ذلك لازما لذاته أو يقول إن هذا المحسوس هو القديم الواجب الوجود بنفسه أو يقول حدث بنفسه فكل هذه المقالات النافية يلزم كل قول منها من المعارضات أعظم مما أورده هو على أقوال المثبتين فلا خلاص عنها بحال إذ الوجود مشهود محسوس ولا يخلو إما أن يكون قديما واجبا بنفسه أو محدثا بإحداث غيره وممكنا ومفتقرا إلى واجب بنفسه وإذا كان لا بد من الاعتراف بالوجود القديم الواجب وكان من نفي الرب الصانع الخالق السموات والأرض لشبهة يذكرها يلزمه مع هذا هي وما هو أعظم منها علم أن كل ما يذكره النفاة من الشبهة النافية للرب أو صفاته أو أفعاله حجج باطلة متناقضة إذ كان يلزم من صحتها نفي الوجود بالكلية وما استلزم نفي الوجود بالكلية علم أنه باطل ." (١)

" وهذا المقصود هنا وهو أن كل ما يحتج به في إثبات قدم العالم بل وفي نفي الصفات يلزم صاحبه أعظم مما فر منه حتى يؤول به الأمر إلى أن ينكر الوجود بالكلية أو يعترف ببطلان قوله وببطلان كل ما يدل على قوله وهذا موجود في عامة الدين مما أمر الله به من اعتقاد أو قول أو قصد وعمل ومن ترك شيئا من ذلك إلى غيره خوفا ترك كان في الذي فر إليه أعظم من ذلك المخوف وإن كان رغبة فيما فر إليه كان ما فاته أعظم مما حصل له بل يعاقبون بأعظم من ذلك وقد قال تعالى ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا فأخبر أن المشركين لا يأتون بقياس وأقيستهم من الباطل إلا أتى الله بما هو الحق بكلام وقياس أحسن تفسيرا بحيث يكون بيانه ودلالته للمطلوب أبين وأوضح وأجلى وأقرب إلى الأمور البديهية الجليلة فهذا في جانب الحق

وأما في عقوبة المبطل فإن المبطلين رئيسهم من الجن إبليس وأعظم رؤسائهم في الإنس فرعون وإبليس ترك طاعة الله تعالى وعبادته في السجود لآدم حذرا من نقص مرتبته بفضل آدم عليه فأداه ذلك إلى أن رضي بأن صار بأخس المراتب وباع آخرته بدنيا غيره كأخس القوادين فإنه يهلك نفسه في إغواء بني آدم بتحسين شهوات الغي لهم يتلذذون بالشهوات التي لا يلتذ هو بها ثم إنهم قد يتوبون فيغفر لهم وهو قد خسر وهلك من غير فائدة مع أنه ليس بين كونه تابعا لهؤلاء في إرادتهم الخسيسة وكونه تابعا لربه فيما أراد به من السجود لآدم نسبة في الشرف والرفعة كما في الحديث الذي رواه الترمذي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال قال الشيطان وعزتك لأغوين بني آدم ما دامت أرواحهم في أجسامهم فقال وعزتي وجلالي وارتفاع مكاني لأغفرن لهم ما استغفروني

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/١٤٧

وهكذا فرعون استكبر أن يعبد رب السموات والأرض خوفا من سقوط رياسته ثم رضي لنفسه أن يعبد آلهة له قد صنعها هو وهكذا تجد كل أهل ." (١)

" المحسوسة وعن القياس العقلي فمن جوز أن يكون هذا الوجود صدر عن عدم محض فصدروه عن علة موجبة لا تستلزم وجود المعلول أقرب إلى العقل وأبعد عن المحذور وهو الذي فروا منه لأن أكثر ما في هذا أنه تكون العلة التامة قد تخلف عنها معلولها أو وجد المعلول عن علة ليست تامة ومن المعلوم أن صدوره لا عن شيء أعظم امتناعا وفسادا من صدوره عن علة ليست تامة ومن المعلوم أن وجود العلة التامة بلا معلول أقل فسادا وامتناعا من وجود المحدث لا من علة أصلا فإن المعلول إما محدث وإما قديم ومعلوم بالعقل أن حاجة المعلول المحدث إلى العلة أظهر من حاجة المعلول القديم ووجود المعلول بلا علة أبعد في العقل من وجود العلة بلا معلول فإذا جوزتم صدور المحدث بلا علة ولا محدث كان تجويز وجود العلة التامة مع تأخر معلولها أقرب في العقل وأبعد عن المحال

وكذلك أيضا إذا جوزتم صدوره عن العدم فصدوره عن فاعل مستكمل بفعله أو فاعل يفعل لا لغرض أقرب في العقل وأبعد عن المحال مما جوزتموه فإن هذا غايته أن يكون أحدثه فاعل ناقص أو عابث وبكل حال فهذا أقل امتناعا من أن يكون حدث لا عن شيء

وبالجملة فافتقار المحدث إلى المحدث من أبده العلوم وأوضح المعارف وهذا لم ينازع فيه أحد من العقلاء وأي قول قيل كان أقرب إلى العقل وأبعد عن المحال من هذا فإذا قرر هذا القول ظهر أن المحال الذي فيه أعظم من المحال الذي يلزم غيره ولهذا لم نكثر تقرير هذا القول وإنما تكلمنا على ما قال به قائلون وهم الدهرية القائلون بقدم العالم إما واجبا بنفسه وإما واجبا بعلته فهؤلاء إذا ظهر تناقض قولهم كان تناقض ذلك القول أظهر وقد ذكرنا بعض تناقضهم ." (٢)

" • وسائر قواهم تختلف في القوة والضعف فتكون المنافع الحاصلة لهم متفاوتة مع العلم الضروري بأن الذي له لو جعل لهذا والذي لهذا لو جعل لهذا لكان يفوت التعيين وذلك لا يبطل أصل الحكمة وهكذا البلاد تختلف فيما خلق فيها من الاقوات والأنهار والمساكن فيختلف لذلك وجه الانتفاع مع أن أصل المقصود حاصل في الجميع وقد يحول الله ما ببض البلاد إلى بعض مع أن نظام العالم قائم والتحويل

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/١٤٨

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١/١٦٦

من حال إلى حال موجود في العالم فلو كان ما يوجد من الصفات والمقادير لغاية بمعنى أن وجود تلك الغاية ضروري أي لا يمكن عدمه إلا لزم منه فساد عام لم يكن الأمر كذلك

الوجه الرابع أن يقال قولك هذا ضروري الوجود في الأسباب والحكم ماذا تعني به أتعني به أنه واجب بنفسه بمعنى أنه يمتنع عدمه أم تعني به أنه إذا عدم عدمت الحكمة التي وجد لأجلها أما الأول فباطل قطعا وهو لم يرده وأما الثاني فيقال لك هب أنه يلزم من عدمه تلك الحكمة المعينة فتلك الحكمة المعينة ليست واجبة بنفسها بل هي أيضا جائزة فالقول بكونها مخصوصة بالإرادة دون غيرها من الحكم لا بد له من تخصيص وهو الإرادة بل تلك الحكمة لا تكون حكمة إلا أن تكون مقصودة وأنت تقول ذلك وتحتج به فصار ما جعلته ضروريا يدل على الإرادة المخصصة بطريق الأولى

الوجه الخامس أن يقال هذه الامور المستحيلة من حال إلى حال فحركاتها واستحالاتها إما أن تكون واجبة لذاتها وإما أن لا تكون واجبة لذاتها بل إنما صارت كذلك بفاعل غيرها فإن قدر الأولى قيل فإن جاز فيما هو واجب بنفسه أن يتحرك حركة استحالة فيكون تارة عالما وتارة جاهلا ." (١)

" ٥ - من الفقهاء كأكثر أصحاب أبي حنيفة وقد ينقلونه عنه وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد كأبي الحسن التميم وأبي الخطاب وكأبي نصر السجزي وأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني وطوائف كثيرة من أهل الحديث والفقه والكلام

والمقصود هنا أن أبا المعالي وهؤلاء يقولون إن القديم خلق العالم بعد أن لم يكن خالقا لا لعلة وغرض ولا لداعوباعث وخاطر يعتريه لأن ذلك زعموا مقصور على اجتلاب المنافع ودفع المضار وذلك مستحيل في صفته ومناظرتهم في هذا الباب مع الدهرية الطبيعية ومع القدرية الإرادية وقول كلا الفريقين فيه من الباطل أكثر مما يلزم هؤلاء نفاة الحكمة وإن الذي في قول الدهرية الطبيعية أكثر

وقال أبو المعالي وهؤلاء نفاة التعليل معنى قولنا إنه حكيم في أفعاله أنه مصيب في ذلك ومحكم لها لأنه مالك الأعيان فيتصرف تصرف مالك الأعيان في ملكه من غير اعتراض وقد يراد بالحكمة العلم في المعنى بكونه حكيما في فعله أنه خلقه على الوجه الذي أراده وعلمه وحكم به ثم لم يكن علمه وإرادته علة لفعله ولا موجبا له لقدم هذه الصفات وحدوث متعلقها ففسروا حكمته بمعنى أنه يفعل ما يشاء بلا ذمأو بمعنى أنه عالم ولا ريب أن هذا خلاف ما عليه الناس في معنى الحكمة والحكيم فإنهم لا يجعلون

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٢١٠

الحكمة كون الحكيم له أن يفعل ما يشاء وإن كان الله تعالى له أن يفعل ما يشاء لكن الحكمة فعله بعض الأشياء دون بعض لاشتمال المفعول على ما يصلح أن يكون مرادا للحكيم ." (١)

" وأيضا فالمتأولون لهذا ليس فيهم من تحمده أنت فإن تأويل ذلك أما أن يكون عن معتزلي أو أشعري أخذ عنه أو من يجري مجراهم وهؤلاء عندك أهل جدل لا أهل برهان وأنت دائما تصفهم بمخالفة الشرع والعقل

وإن قلت نحن أهل برهان وهم المتفلسفة المنتسبون إلى الإسلام فهذا أكذب الدعاوي وذلك أنه لا ريب عند من عرف المقالات وأربابها أن الذي صار به المتكلمون مذمومين هو ما شاركوا به هؤلاء المتفلسفة من القياس الفاسد والتأويل الحائد وأن أحسن حال المتفلسف أن يكون مثل هؤلاء فإذا كان هؤلاء قد اتفقت الأئمة والأمة وعقلاؤهم متفقون أيضا على أنهم فيما قالوه من خلاف مذهب السلف ليسوا أهل برهان بل أهل هذيان كيف بأصحابك الذين اعترف أساطينهم بأنه ليس لهم في العلم الإلهي يقين والمتكلمون لا يقرون على أنفسهم بمثل هذا بل يقولون إن مطالبهم تأولوها بالأدلة العقلية وبسط هذا الكلام له موضع آخر ليس هذا موضعه وليس يلزم من كون الرجل ذا برهان في الهندسة والحساب أن يكون ذا برهان في الطب مع أن كلاهما صناعة حسية وكثيرا ما يحذق الرجل فيهما ومن المعلوم أن العلم بهذه الأمور أبعد عن الطب والحساب من بعد أحدهما عن الآخر

ثم يقال له هب أن تلك الجارية ليست من أهل البرهان فما الموجب لأن يخاطبها الرسول بخطاب الظاهر من غير حاجة إليه فقد كان يمكنه تعرف إيمانها بأن يقول من ربك ومن إلهك ومن تعبدين فتقول الله تعالى فلما يعدل عن لفظ ظاهره وباطنه حق إلى لفظ ظاهره باطل ثم يكلفها مع ذلك تصديق ." (٢)

" مذكورا في مصنفاتهم والفلاسفة تسمي من أقر بالمعاد الجسمي والنعيم الحسي حشويا وأخذوا ذلك عن المعتزلة تلامذتهم من الأشعرية فسموا من أقر بما ينكرونه من الصفات ومن يذم ما دخلوا فيه من بدع أهل الكلام والجهمية والإرجاء حشويا ومنهم أخذ ذلك هذا المصنف

ومما يبين ذلك أن القول الذي حكاه عنهم لا يعرف في الإسلام عالم معروف قال به ولا طائفة معروفة قالت به ولكن قد يقول بعض العوام قولا لا يفصح بمعناه وحجته يظن به مستمعه أنه يعتقد ذلك والتحقيق أن هذا النقل إنما نقلته المعتزلة ومن وافقهم عليه كهذا الرجل بطريق اللزوم لا أنهم سمعوه منهم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢١٥/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢٣٣/١

أو وجدوه مأثورا عنهم وذلك أنهم يسمعون أهل الإيمان من أهل الحديث والسنة والجماعة والفقهاء والصوفية يقولون الكتاب والسنة وإذا تنازعوا في مسألة من موارد النزاع بين الأمة في مسائل الصفات أو القدر أو نحو ذلك قالوا بيننا وبينكم الكتاب والسنة فإذا قال لهم ذلك المنازع بيننا وبينكم العقل قالوا نحن ما نحكم إلا الكتاب والسنة ونحو هذا الكلام الذي هو حقيقة أهل الإيمان وشعار أهل السنة والجماعة وحلية أهل الحديث والفقه والتصوف الشرعي قالوا بموجب رأيهم يلزم من هذا أن تكون معرفة الله تعالى لا تحصل إلا بخبر الشارع إذا لم يكن للعقل مجال في إثبات المعرفة وهذا جهل منهم وقول بلا علم فإن أحدا من هؤلاء لم يقل إن الله تعالى لا يعرف إلا بمجرد خبر الشارع الخبر المجرد فإن هذا لا يقوله عاقل فإن تصديق المخبر قبل المعرفة بصدقه في قوله إنه رسول الله بدون المعرفة بأنه رسول ممتنع ومعرفة أنه رسول الله ممن لا يعرف أن الله موجود ممتنع فنقل مثل هذا القول عن طائفة توجد في الأمة أو عن ." (١)

" المتكلمين يوافقونهم على هذا حتى أبو عبدالله الرازي ونحوه فإنه قال في مسألة وجوب النظر لما ذكر أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر فطالب المعارض بالدليل فقال من جهة نفسه الطريق إلى تحصيل العلم بالأشياء إما الحس أو الخبر أو النظر والأولان لا يكونان طريقين فتعين النظر وقال من جهة المعترض لا نسلم أن طريق تحصيل هذه المعارف هذه الطرق الثلاث فما الدليل عليه ثم إنا نبين ها هنا طريقا آخر وهو تصفية النفس عن العلائق الجسدانية والهيئات البدنية فإنها متى خلت عن هذه الأمور حصلت لها عقائد يقينية وهذا هو طريق الصوفية وأصحاب الرياضة فإنهم جازمون بما هم عليه من العقائد في المعارف الإلهية وأما أصحاب النظر فقل ما يحصل لهم مثل هذا الجزم وإذا كان كذلك فالرياضة إن لم تتعين طريقا إلى معرفة الله تعالى فلا أقل من أن تكون من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله فإذا كان كذلك بطل ما ذكرتموه من الحجة وقال في جواب هذا قوله لم لا يجوز أن تكون التصفية طريقا إلى اكتساب المعارف قلنا العقائد الحاصلة عن التصفية إما أن تكون ضرورية فلا يخلو إما أن تكون تلك العقائد بحال يلزم من زوالها شيء من العلوم النظرية أو لا يلزم فان لزم فتلك العلوم إنما حصلت مرتبة على تلك العلوم الضرورية ولا معنى للعلم النظري إلا ذلك وإن لم يلزم فتلك العقائد ليست إلا عقائد تقليدية ولا عبرة حينئذ بذلك فإن أمثال تلك العقائد قد تحصل لأصحاب الرياضة من المبطلين نحو اليهود والنصارى والدهرية

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٢٤٥

قلت وقد رأيت بخط القاضي أبي البيان أحمد بن محمد بن خلف المقدسي حكاية مضمونها أن الشيخ أحمد الخيوقي المعروف بالكبدي أخبره أنه دخل ." (١)

" عليه إمامان من أئمة الكلام أحدهما أبو عبدالله الرازي والآخر من شيوخ المعتزلة الذين بتلك البلاد بلاد خراسان وخوارزم فقالا لي قال يا شيخ بلغنا أنك تعلم علم اليقين فقلت لهم نعم فقالا كيف تعلم علم اليقين ونحن نتناظر من وقت كذا إلى كذا كلما أقام دليلا أظنه قال على صحة الإسلام أفسدته وكلما أقمت دليلا أفسده وقمنا ولم يقدر واحد منا يقيم دليلا على الآخر فقال فقلت ما أدري ما تقولان أنا أعلم علم اليقين فقالا فصف لنا علم اليقين قال فقلت هو واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها وهذا الجواب مناسب لما يعلمانه من حد العلم الضروري فإن العلم الضروري هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه فبين أن اليقين الذي يحصل لنا أمر نضطر إليه يرد على قلوبنا لا نقدر على دفعه قال فقالا له كيف الطريق إلى هذه الواردات فدلهما على طريقة وهي الإعراض عن الشواغل الدنيوية والإقبال على ما يؤمر به من العبادات والزهد قال فقال الرازي أنا لا يمكنني هذا فإن لي تعلقات كثيرة وأما المعتزلي فقال أنا محتاج إلى هذه الواردات فقد أحرقت الشبهات قلبي فأخبره الشيخ بما يعمله من الذكر والخلوة فتعبد مدة فلما خرج من الخلوة قال يا سيدي والله ما الحق إلا ما يقوله هؤلاء المشبهة هذا معنى الحكاية أو نحو ذلك وذلك أن المعتزلة يسمون من أثبت الصفات مشبها وكان يعتقد النفي لا يرى أن الخالق يتوجه إليه القلب إلى جهة فوق ولا نحو ذلك فلما خلا قلبه من تلك العقائد والأهواء التي هي الظن وما تهوى الأنفس حصل له بالفطرة علوم ضرورية توافق قول المثبتة

ومع هذا فالمشائخ الصوفية العارفون متفقون على أن ما يحصل بالزهد والعبادة والرياضة والتصفية والخلوة وغير ذلك من المعارف متى خالف الكتاب والسنة أو خالف العقل الصريح فهو باطل ومن زعم من المنتسبين إليهم أنهم يجدون ." (٢)

" يثبتوا أن الجسم لا يخلو من الأعراض إلا بالأكوان ثم عند التحقيق لم يمكنهم أن يثبتوا ذلك إلا بالاجتماع والافتراق فإن منهم من يقول السكون أمر عدمي ومنهم من يقول الكون الذي هو الحركة والسكون إنما يلزم إذا كان الجسم في مكان فأما إذا لم يكن في مكان فيجوز خلوه عن الحركة والسكون كما يقوله طوائف كالذين قالوا ذلك من الكرامية فآل الأمر بهذه الطريقة إلى الاجتماع والافتراق وعلى ذلك اعتمد أبو

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢٦٥/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢٦٦/١

المعالي ومعلوم أن قبول الاجتماع والافتراق لم يمكنهم حتى يثبتوا أن الجسم يقبل الاجتماع والافتراق وذلك مبني على أنه مركب من الأجزاء التي هي الجواهر المنفردة فصار الإقرار بالصانع مبنيا عند هؤلاء المتكلمين على إثبات الجوهر الفرد

ثم الذين ذكروا أن لهم طريقا إلى إثبات الصانع غير هذه كأبي عبدالله الرازي وغيره وهو الذي عليه أبو الحسن الأشعري وغيره من الحذاق قال من قال من هؤلاء إن إثبات المعاد موقوف على ثبوت الجوهر الفرد وهذا قول أبي عبدالله الرازي وغيره وهو مخلص من جعله الأصل في الإيمان بالله فجعله هو الأصل في الإيمان بالمعاد مع كونه يجعله أصلا في نفي الصفات التي ينكرها كما سيأتي بيانه قال في أكبر كتبه الكلامية الذي سماه نهاية العقول في الأصل السابع عشر

اعلم أن معظم الكلام في المعاد إنما يكون مع الفلاسفة ولهم أصول يفرعون شبههم عليها فيجب علينا إيراد تلك الأصول أولا ثم الخوض بعدها في المقصود فلا جرم رتبنا الكلام في هذا الأصل على أقسام ثلاثة القسم الأول في المقدمات وفيه ثمان مسائل المسألة الأولى في الجزء الذي لا يتجزأ لا شك في أن الأجسام التي شاهدناها قابلة للانقسامات والانقسامات التي يمكن ." (١)

" الأمة وأئمتها وكثير من الفقهاء والصوفية أو أكثرهم وفيهم من الطوائف الأربعة الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية من لا يحصي عدده إلا الله تعالى وقد ذكره هو في غير موضع من كتبه أن القول بحلول الحوادث يلزم كل الطوائف حتى المعتزلة والفلاسفة وذكر ذلك عن أبي البركات البغدادي صاحب المعتبر وهو من أعظم الفلاسفة المتأخرين قدرا وأنه قال إن ألوهيته لهذا العالم لا تتم إلا بذلك فكيف يحكى الاتفاق على خلاف ذلك

فإن قال قائل الفاعل منا وإن حدثت فيه حركة فالمحدث لها غيره وخالق العالم لا محدث لفعله إلا هو فهذا هو الفرق

قيل هذا حق كما أن ذاتنا محدثة أحدثها غيرنا وهو سبحانه قديم واجب الوجود رب كل شيء ومليكه هو الخالق وما سواه مخلوق ولهذا كان السؤال عن من خلق الله منتهى مسائل الشيطان التي يظل بها الإنسان مع ظهور فسادها بالبرهان والرازي لم يستدل بكونه فاعلا لما لا يفعله من غير محرك من خارج وإنما استدل بكونه فاعلا من غير فعل في نفسه وهذا هو الذي ينازعونه فيه وهو لو استدل بالأول لم يصح

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢٨١/١

لأنها هي مسألة وجود الصانع نفسه وهو في هذا المقام مقصوده أن يبين أن أفعاله على خلاف حكم الحس والخيال ليس مقصوده أن نفسه على خلاف الحس والخيال

قال الرازي ورابعها أنا لا نعقل فاعلا يفعل إلا لجلب منفعة أو دفع مضرة ثم اعترفنا بأنه تعالى وتقدس خالق العالم بغير شيء من هذا ." (١)

" فأمر الأمة بقبول وصية أمثال هؤلاء دون أن يذكر في ذلك ما أوصى الله تعالى به عباده وما وصت به رسله والوصية متضمنة تبديل فطرة الله تعالى بفطرة أخرى من أعظم تبديل الفطرة في العلوم والأعمال وذلك من تبديل دين الله

فصل

قال أبو عبدالله الرازي المقدمة الثانية اعلم أنه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه وأنه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفي ذلك الشي واحتج عليه بثلاث حجج ثم قال فظهر فساد قول من يقول لا يمكن أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه إلا إذا وجدنا له نظيرا فإن عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس إلا الله وبينا أنه لا يلزم من عدم النظير والشبيه عدم الشيء فثبت أن هذا الكلام ساقط بالكلية

قلت نفي النظير والمثل والكفئ والسمي ونحو ذلك عن الله سبحانه وتعالى متفق عليه بين المسلمين الذين يؤمنون بالقرآن وقد بينا فيما تقدم بالدلائل القاطعة الشرعية والعقلية أنه يمتنع أن يكون لله مثل بوجه من الوجوه وبينا أن التماثل بينه وبين خلقه ممتنع لذاته وأنه يستلزم كون الشي الواحد موجودا معدوما قديما محدثا خالقا مخلوقا ممكنا والحجج الثلاثة التي ذكرها الرازي في هذا المطلوب ضعيفة كما سنبينه إن شاء الله وإن كانت ." (٢)

" هذه المقدمة في نفسها حقا إذا فسرت بما يوافق الكتاب والسنة والعقل الصريح فإن هذا الرجل ربما يقول الحق ولكن تكون الحجج التي يقيمها عليه ضعيفة وكثيرا ما يقول ما ليس بحق وكثيرا ما يتناقض وهو في هذه المقدمة لم يثبت نفي الشبيه والنظير عن الله تعالى ولكن أراد أن يثبت أنه لا يجب أن يكون لكل موجود نظير وشبيه فأثبت سلب هذا العموم لم يثبت نفي النظير عن الله تعالى ومتى ثبت نفي المثل عن الله تعالى ثبت سلب هذا العموم لانتقاض هذه القضية العامة الكلية ولا يلزم من ثبوت نقيض هذه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٠٤/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٣٧٨/١

القضية وسلبها ثبوت نفي المثل عن الله فإنه إذا لم يجب أن يكون لكل موجود نظير لم يلزم من ذلك عدم وجود النظير لكل موجود إذ نفي الوجوب لا ينفي الوجود ولو ثبت أن في الموجودات مالا نظير له بل ما يجب نفي النظير عنه لم يثبت بمجرد هذا الإبهام أنه الله إلا بدليل آخر فكيف إذا لم يثبت إلا مجرد عدم وجوب النظير ل كل موجود

وإذا عرف مضمون هذه المقدمة فإن ما استفاد بها قوله فثبت فساد قول من يقول إنه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه إلا إذا وجدنا له نظيرا

وإذا كان هذا هو الذي استفاده بهذه المقدمة فينبغي أن يعلم أن هذا الكلام لا يقوله من يجزم بقول ولا يقوله أحد من أهل الأقوال المعتبرة وما أعلم أحدا يقوله ممن يذكر له قول لكن لعله قد قاله بعض الجهال بالمذاهب والدلائل وأهل الريب والشك في ذلك وذلك أن المنازعين له عندهم يعلم بضرورة العقل ونظره امتناع وجود موجود لا داخل ولا خارجه وإذا كان هذا ممتنعا عندهم لم يجز أن يكون لهذا الممتنع نظير ولم يجز أن يقول عاقل إن هذا الممتنع لا أعقله إلا إذا كان له نظير فإن هذا يكون تعليقا لعقله على وجود نظيره ويكون ." (١)

" فلا شك في كفره لكن المجسمة لا يقولون بذلك فلا يلزم من قولهم بالتجسيم قولهم بذلك ألا ترى أن الشمس والقمر والنمل والبق أجسام ولا يلزم من اعترافنا باشتراكهما في الجسمية كوننا مشبهين للشمس والقمر بالنمل والبق

قال وإن عنيتم بالمشبه من يقول بكون الله تعالى شبيها بخلقه من بعض الوجوه فهذا لا يقتضي الكفر لأن المسلمين اتفقوا على أن الله موجود وشيء وعالم وقادر والحيوانات أيضا كذلك وذلك لا يوجب الكفر وإن عنيتم بالمشبه من يقول الإله جسم مختص بالمكان فلا نسلم انعقاد الإجماع على تكفير من يقول بذلك بل هو دعوى الإجماع في محل النزاع فلا يلتفت إليه

قلت هذا الكلام منه تسليم لأن كون الله شبيها بخلقه من لعض الوجوه متفق عليه بين المسلمين لاتفاقها على أن الله تعالى موجود وشيء وعالم وقادر وعلى هذا فما من موجود إلا وله شبيه من بعض الوجوه لاشتراكها في الوجود والشبه فقوله بعد هذا لا يجب أن يكون لكل موجود نظير وشبيه إن عنى به شبيها به من كل وجه فقد ذكر أن أحدا من العقلاء لم يذهب الى ذلك وإن عنى به شبيها من بعض الوجوه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٧٩/١

فقد ذكر أن هذا محل وفاق بين المسلمين وإن أراد نوعا من التشبيه فهو لم يذكره في هذه المقدمة ولم يوضح سبيلا

ومن العجب أنه ذكر في نهايته على لسان منازعيه إجماع المسلمين على تكفير المشبهة وأنه ليس هو الذي يذهب إلى كون الله تعالى وتقدس شبيها بخلقه من كل الوجوه فإن هذا لم يذهب إليه عاقل فتعين أن يكون هو الذي أثب الإله على صفة شبهه معها بخلقه ثم ذكر هو إجماع المسلمين على كون الله شبيها ." (١)

" فإن قيل هذا المنازع طلب نظيرا في مورد النزاع وهو أني لا أثبت موجودا لا داخل العالم ولا خارجه إن لم يكن له شبيه من هذا الوجه والمخالفون له لا يثبتون المشابهة من هذا الوجه

قيل هذا حق وهو تشبيه من وجه مخصوص لكن المصنف لم يثبت جواز وجود موجود بدون هذا التشبيه الخاص إذ لو أثبت ذلك لكان قد أثبت جواز موجود لا يكون داخل العالم ولا خارجه وذلك لو أثبت كانت له مغنيا عن هذه المقدمة بل ادعى أنه لا يجب الوجود الشبيه والنظير لكل موجود ولفظ الشبيه مجمل كما ذكره هو وإذا كانت الدعوى مجملة تحتمل مورد النزاع وما هو أعم منه وما هو أخص منه لم تكن إقامة الدليل عليها دافعة للخصم وهذا بين

وأما حججه فإنه قال الحجة الأولى أن بديهة العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ما سواه مخالفا له في تلك الخصوصية إذا لم يكن هذا مدفوعا في بداية العقول علمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم ذلك الشيء

وعلى هذا وجوه الأول إن عدم استبعاد البديهة لا يقتضي عدم استبعاد العلم النظري وكذلك كونه غير مدفوع في بديهة العقل لا يقتضى أنه لا يكون مدفوعا في نظره فإن حاصل هذا أنه لا يعلم بالبديهة امتناع هذا وفرق بين أن لا يعلم بالبديهة امتناعه وبين أن يعلم بالبديهة إمكانه وإذا لم يعلم بالبديهة امتناعه لم يجز أن يقال فعلمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم الشيء فإن هذا لم يعلم مما ذكره إنما أفاد عدم العلم البديهي بوجود موجود لا نظير له لم يعدم ." (٢)

" وجود علم بإمكانه ولو كان قد قال نعلم بالبديهة أن الشيء قد يكون موجودا ولا يكون له نظير أو نعلم بالبديهة إمكان وجود شيء لا نظير له لكان الدليل تاما لكن هو لم يذكر إلا الإمكان الذهني دون

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٨٢/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٣٩٠/١

الخارجي والإمكان الذهني ليس فيه علم لا بالامتناع ولا بالإمكان ولكن العلم بالإمكان الخارجي فيه بالإمكان

الثاني أن الذي ادعاه أنه لا يستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ما سواه مخالفا له في تلك الخصوصية وهذا إثبات للمخالفة في الخصوصية وإن كانت المشابهة ثابتة في غير الخصوصية بحيث يكون بينهما قدر مشترك وقدر مميز والمنازع له لم ينف وجود هذا بل قد حكى الإجماع على أن أحدا من العقلاء لم يثبت المشابهة من كل وجه فلا يفيده هذا الوجه

الثالث أن المنازع له الذي ذكره في هذه المقدمة طلب إثبات شيء يكون لا داخل العالم ولا خارجه وذكر أنه لا يقر بهذا إلا إذا علم المشابهة في هذا فإن لم يقم دليلا على أن وجود الموجود لا يقتضي وجود شبيه له من هذا الوجه إما دليلا يخص هذا الوجه أو دليلا يعم هذا الوجه وغيره لم يكن قد استدل وهذا الدليل إنما فيه جواز المخالفة في تلك الخصوصية ولا يلزم من جواز المخالفة في تلك الخصوصية جواز المخالفة في كونه لا داخل العالم ولا خارجه

ثم قال الحجة الثانية وهو أن الشيء إما أن يتوقف على وجود ما يشابهه أو لا يتوقف والأول باطل لأنهما لو كانا متشابهين وجب استواؤهما في جميع اللوازم فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثاني توقف الثاني على وجود الأول بل توقف كل واحد منهما على نفسه وذلك محال في بداية العقول ." (١)

" يقال هذه الحجة أفسد من التي قبلها من وجوه

أحدها أن هذه إنما تنفي وجوب التشابه الموجب للاستواء في جميع اللوازم وهذا هو التماثل وقد حكى الإجماع على أن أحدا من العقلاء لا يثبت لله مثلا يشاركه في جميع اللوازم ولا ريب أن انتفاء هذا الظاهر وإذا كان أحد من العقلاء لم يقل بهذا لم ينفعه في دفع ما ذكره عن منازعه الذي طلب التشابه في صفة واحدة لا في جميع اللوازم

الوجه الثاني أنه كثيرا ما يحتج بمثل هذه الحجة في كتبه وهي من الأغاليط ولا يميز بين دور التقدم والتأخر وبين دور التفاوت وذلك أنه يمتنع أن يكون كل من الشيئين علة للآخر لأن العلة متقدمة للمعلول فيلزم أن يكون كل منهما علة للآخر ومعلولا له فيلزم تقدمه عليه وتأخره عنه وذلك يلزم تقدمه على نفسه بدرجتين وتأخره عن نفسه بدرجتين ويستلزم كونه علة لنفسه ومعلولا لنفسه لأنه يكون علة علته ومعلولا معلوله جميعا ولا يمتنع أن يكون كل من الشيئين مقارنا للآخر بحيث لا يوجد إلا معه كالأمور المتضايفة

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٩١/١

مثل الأبوة والبنوة ونحو ذلك وهذا دور الشروط فيجوز أن يكون وجود كل من الأمرين شرطا في وجود الآخر بحيث لا يوجد إلا معه فهذا جائز ليس بممتنع فقوله وجود الشيء إما أن يتوقف على وجود ما يشابهه إن أراد بالتوقف توقف العلل بحيث يكون كل منهما موجودا مع الآخر فلم قال إن هذا ممتنع

قوله لأن التشابه يقتضي الاستواء في اللوازم فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثاني توقف وجود الثاني على وجود الأول

يقال له غايته إنه توقف كل منهما على وجود الآخر وهذا أول المسألة وهو توقف الشيء على وجود ما يشبهه فلم قلت إن هذا محال إذا أريد بالتوقف ." (١)

" لعدمه لأن إثبات التشابه والتناظر والتساوي يقتضي ثبوت التغاير في التعيين وأن أحدهما ليست عين الآخر فلو كان هذا التغاير في التعيين مانعا من وجوب مشابه لكان لازما الشيء بل بعض معناه مانعا من وجوبه فإن اللازم لا يمنع وجوب الملزوم ولا يوجب وجوده

الوجه الثاني أن كون تعيين الشيء ممتنع الحصول في غيره لا يقتضي عدم نظير ذلك التعيين في الثاني وإنما يقتضي عدم نفس ذلك التعيين في الثاني والمنازع إنما يثبت نظير التعيين في الثاني لا نفس التعيين فلم قلت إن نظير ذلك التعيين غير واجب فإن قلت يلزم أن يكون لكل نظير نظيرا قيل له كل من التعيينين نظير الآخر

الوجه الثالث أن تعين الشيء في اقتضائه لنفي وجوب لمثل كما هو في اقتضائه لنفي وجود المثل ثم من المعلوم أنه إذا كان امتناع حصول العين في الغير يقتضي نفي المثل وجب أن لا يكون لشيء من الأشياء نظير ولا شبيه ولا مثل فإنه ما من شيء إلا له عين مخصوصة يمتنع حصولها في غيره فإن كان عدم حصول عين الشيء في غيره يقتضي عدم مثله ونظيره فليس في الوجود ماله نظير وشبيه وهذا من أبطل الأشياء وإذا لم يكن تعيين الشيء مانعا من وجود النظير لم يكن مانعا من وجوب النظير فإنه لا يدل على هذا ولا هذا

فصل

قال الرازي المقدمة الثالثة أن القائلين بأنه تعالى جسم اختلفوا فمنهم من يقول إنه على صورة الإنسان ثم المنقول عن مشبهة الأمة أنه على صورة ." (٢)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٩٢/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٣٩٥/١

" الوجه الحادي عشر قوله فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب الشبهة كلام مجمل فإن من الفرع ما يكون لازما لأصله فإذا كان الأصل مستلزما لوجود الفرع الفاسد كان فساد الفرع وعدمه دليلا على فساد الأصل وعدمه ومن الفروع ما يكون مستلزما للأصل لا يكون لازما له وهو الغالب فلا يلزم من فساده وعدمه فساد الأصل وعدمه ولكن يلزم من فساده وعدمه فساد هذا الفرع وعدمه

فالأول كما قال تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة كيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار فالكلمتان كلمة الأيمان واعتقاد التوحيد وكلمة الكفر واعتقاد الشرك فلا ريب أن الاعتقادات توجب الأعمال بحسبها فإذا كان الاعتقاد فاسدا أورث عملا فاسدا ففساد العمل وهو الفرع يدل على فساد أصله وهو الاعتقاد كذلك الأعمال المحرمة التي تورث مفاسد كشرب الخمر الذي يصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة ويوقع العداوة والبغضاء فهذه المفاسد الناشئة من هذا العمل هي فرع لازم للأصل ففسادها يدل على فساد الأصل وهكذا كل أصل فهو علة لفرعه وموجب له

وأما القسم الثاني فالأصل الذي شرطا لا يكون علة كالحياة المصححة للحركات والإدراكات وأصول الفقه التي هي العلم بأجناس أدلة الفقه وصفة الاستدلال ونحو ذلك فهذه الأصول لا تستلزم وجود الفروع وإذا كان الفرع فاسدا لم يوجب ذلك فساد أصله إذ قد يكون فساده من جهة أخرى غير جهة الأصل وذلك نظير تولد الحيوان بعضه من بعض فالوالدان ." (١)

" الأكوان بالجهات ومتى ثبت ذلك أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسما نفي اختصاصه بالحيز والجهة

قال وإذا ثبت ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله إقامة الدليل على نفي حصوله في الحيز والجهة ثم احتج على ذلك بما تكلمنا عليه في موضعه لما ذكرناه

فهذا الكلام وإن كان لمن قال بالأول أن يقول يلزم من نفي كون الشيء جسما أو قائما بجسم نفي اختصاصه بالحيز والجهة لكن المقصود هنا أن كثيرا من الصفاتية أهل الكلام كأبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي الحسن الأشعري وغيرهم من أئمة الصفاتية المتكلمين من يقول ليس بجسم ولا جوهر ويقول مع ذلك إنه فوق العرش كما قرروه في كتبهم لكن من هؤلاء من يطلق لفظ الجهة ومنهم من لا يطلق

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٤٥٦

لفظ الجهة ولفظ الحيز وهذا قول طوائف من الفقهاء أهل المذاهب الأربعة ومن الصوفية وأهل الحديث وغيرهم يجمعون بين نفي الجسم وبين كونه نفسه فوق العرش

قال أبو عبد الله الرازي واعلم أنه تعالى كما نص على أنه تعالى واحد فقد نص على البرهان الذي لأجله يجب الحكم بأنه أحد وذلك أنه قال هو الله أحد وكونه إلها يقتضي كونه غنيا عما سواه وكل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره وكونه إلها يمنع من كونه مفتقرا إلى غيره وذلك يوجب القطع بكونه أحدا وكونه أحدا يوجب القطع بأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا في حيز وجهة فثبت ." (١)

" والقول بتماثل الأحسام في غاية الفساد والرازي نفسه قد بين بطلان ذلك في غير موضع بل نقول مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسما أو متحيزا أو موصوفا أو مقدارا أو غير ذلك لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له وليس إذا احتاج اختصاصه بالحيز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم أن يكون ذلك المخصص له مخصص آخر بل المشاهد خلاف ذلك فإن اختصاص الأجسام المشهودة باحيازها ليس للجسمية المشتركة بل لأمر يخصها هو من لوازمها بمعنى أن المقتضي لذاتها هو المقتضي لذلك اللازم إلى أن قال

وهذا مطرد في كل ما يقدر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها كالحيوانية والناطقية للإنسان وكذلك الاعتداء والنمو للحيوان والنبات مثلا فإن كون النبات ناميا مغتذيا هو صفة لازمة له لا لعموم كونه جسما ولا لسبب غير حقيقته التي يختص بها بل حقيقته مستلزمة لنموه واغتذائه وهذه الصفات أقرب إلى أن تكون داخلة في حقيقته من كونه ممتدا في الجهات وإن كان ذلك أيضا لازما له فإنا نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة في أنها متحيزة ممتدة في الجهات كما أنها مشتركة في أنها موصوفة بصفات قائمة بها وفي أنها حاملة لتلك الصفات وما به افترقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت فالصفات الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينة بعضها لبعض أعظم مما يوجب تشابهها ومناسبة بعضها لبعض فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول أن الحقيقة هي ما اشتركت فيه من الـتحيزية والمقدارية وتوابعها وسائر الصفات عارضة لها تفتقر إلى سبب غير الذات ومن يقول باختلافها يقول بل المقدارية للجسم والتحيزية للمتحيز كالموصوفية للموصوف واللونية والعرضية للعرض

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٥٠٣/١

والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ونحو ذلك ومعلوم أن الموجودين إذا اشتركا في أن هذا قائم بنفسه ." (١)

" أو مقدرا لا يمنع من اختصاص أحدهما بصفات لازمة له فإن كون النبات ناميا مغتذيا هو صفة لازمة له لا لعموم كونه جسما ولا لسبب غير حقيقته التي اختص بها بل حقيقة مستلزمة لنموه واغتذائه

وحينئذ فقوله ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلنا لم يشتركا في شيء خارجي حتى يحوجهما اشتراكهما فيه إلى الامتياز بل هما ممتازان بأنفسهما وإنما تشابها أو تماثلا في شيء والمتماثلان لا يحوجهما التماثل إلى مميز بين عينيهما بل كل منهما ممتاز عن الآخر بنفسه وإن أريد بالمشترك بينهما المعنى المطلق الكلي فذاك لا يفتقر إلى ما به الامتياز وليس له ثبوت في الأعيان حتى يقال أنه يلزم أن يكون المطلق في الأعيان من غير مخصص وإن أريد به ما يقوم بكل منهما من المشترك وهو ما يوجد في الأعيان من الكلي فذاك لا اشتراك فيه في الأعيان فإن كل ما لأحدهما فهو مختص به لا اشتراك فيه وحينئذ فالموجود من الوجوب هو مختص بأحدهما بنفسه لا يفتقر إلى مخصص فلا يكون الوجوب الذي لكل منهما في الخارج مفقرا إلى مخصص وإذا لم يكن ذلك بطل ما احتجوا به على كونه ممكنا

قال أبو عبد الله الرازي الحجة الثالثة قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء دلت هذه الآية على كونه غنيا ولو كان جسما لما كان غنيا لأن كل ." (٢)

" جسم مركب وكل مركب محتاج إلى كل واحد من أجزائه وأيضا لوجوب اختصاصه بالجهة لكان محتاجا إلى الجهة وذلك يقدح في كونه غنيا على الإطلاق

الحجة الرابعة قوله تعالى لا إله إلا هو الحي القيوم والقيوم من يكون قائما بنفسه مقوما لغيره فكونه قائما بنفسه عبارة عن كونه غنيا عن كل ما سواه وكونه مقوما لغيره عبارة عن احتياج كل ما سواه إليه فلو كان جسما لكان هو مفتقرا إلى غيره وهو جزؤه ولكان غيره غنيا عنه وهو جزؤه فحينئذ لا يكون قيوما وأيضا لو وجب حصوله في شئ من الأحياز لكان مفتقرا محتاجا إلى ذلك الحيز فلم يكن على الإطلاق

فإن قيل ألستم تقولون إنه يجب أن يكون موصوفا بالعلم ولم يقدح ذلك عندكم في كونه قيوما فلم لا يجوز أيضا أن يقال إنه يجب أن يحصل في حيز معين ولم يقدح ذلك في كونه قيل عندنا أن ذاته كالموجب لتلك الصفة وذلك لا يقدح في وصف الذات بكونه قيوما أما هنا فلا يمكن أن يقال أن ذاته

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٥٣٤/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٥٣٦/١

توجب ذلك الحيز المعين لأن بتقدير أن لا يكون حاصلا في ذلك الحيز لم يلزم بطلان ذلك ولا عدمه فكان الحيز غنيا عنه وكان هو مفتقرا إلى ذلك الحيز فظهر الفرق والله أعلم

قلت ولقائل أن يقول هذا باطل من وجوده

أحدها إن الذين قالوا إنه جسم لا يقول أكثرهم أنه مركب من الأجزاء بل ولا يقولون إن كل جسم مركب من الأجزاء فالدليل على امتناع ما هو مركب من الأجزاء فقط لا يكون حجة على من قال أنه ليس بمركب ." (١)

" وإن كان بناءا على إن جسم مركب فهذا ممنوع وإن قيل لا نعني بالأجزاء أجزاءا كانت موجودة بدونه وإنما نعني بها أنه لا بد أن يتميز منه شئ عن شئ قيل فحينئذ لا يلزم أن يكون ذلك الذي يمكن أن يصير جزءا غير مفتقر إليه إذ هو لا بد منه في وجود الجملة وليس موجودا دونها فالجملة لا تستغني عنه وهو أيضا لا يستغني عنها فتكون الحجة باطلة

الثاني أن يقال ما تعني بقولك إنه يكون مفتقرا إلى كل واحد من تلك الأجزاء أتعني أنه يكون مفعولا للجزء أو معلولا لعلة فاعلة أم تعني أنه يكون وجوده مشروطا بوجود الجزء بحيث لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر فإن ادعيت الأول كان التلازم باطلا فأنه من المعلوم أن الأجسام التي خلقها الله تعالى ليس شئ من أجزائها فاعلا لها ولا علة فاعلة لها فإذا لم يكن شئ من المركبات المخلوقة جزؤه فاعلا له ولا علة فاعلة له كان دعوى أن ذلك قضية كلية من أفسد الكلام فإنه لا يعلم ثبوتها في شئ من الجزئيات المشهودة فضلا عن أن تكون كلية وإن قيل نعني بالافتقار أنه لا يوجد هذا إلا مع هذا قيل ولم قلتم إن مثل هذا ممتنع على الواجب بنفسه فإن الممتنع عليه أن يكون فاعلا أو علة فاعلة إذا قيل بإمكان علة فاعلة لا تفعل بالاختيار فأما كونه لا يكون وجوده مستلزما للوازم لا يكون موجودا إلا بها فالواجب بنفسه لا ين،في ذلك سواء سميت صفات أو أجزاء أو ما سميت

ويظهر هذا بالوجه الثالث وهو أن النافي لمثل هذا التلازم إن كان متفلسفا فهو يقول إن ذاته مستلزمة للمكنات المنفصلة عنه فكيف يمنع أن تكون مستلزمة لصفاته اللازمة له ولما هو داخل في مسمى اسمه وهو أيضا يسم أن ذاته تستلزم كونه واجبا وموجودا وعاقلا وعقلا ولذيذا وملتذا به ومحبا لذاته ومحبوبا لها وأمثال ذلك من االمعاني المتعددة فإذا قيل هذه كلها شئ واحد ." (٢)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٥٣٧/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٥٣٨/١

" ما هو حق منها وبين ما هو باطل زالت الشبهة وتبين أن الحق الذي لا محيد عنه هو قول أهل الإثبات للمعاني والصفات

قوله أما هاهنا فلا يمكن أن يقال إن ذاته توجب ذلك الحيز المعين لأن بتقدير أن يكون حاصلا في ذلك الحيز لم يلزم بطلان ذلك ولا عدمه فكان الحيز غنيا عنه وكان هو مفتقرا إلى ذلك الحيز فظهر الفرق والله أعلم

قال ابن تيمية رحمه الله وأيضا لم نعلم أحدا قال إنه محتاج إلى شيء من مخلوقاته فضلا عن أن يكون محتاجا إلى غير مخلوقاته ولا يقول أحد إن الله محتاج إلى العرش مع أنه خالق العرش والمخلوق مفتقر إلى الخالق لا يفتقر الخالق إلى المخلوق وبقدرته قام العرش وسائر المخلوقات وهو الغني عن العرش وكل ما سواه فقير إليه فمن فهم عن الكرامية وغيرهم من طوائف الإثبات إنهم يقولون أن الله محتاج إلى العرش فقد أفترى عليهم كيف وهم يقولون إنه كان موجودا قبل العرش فإذا كان موجودا قائما بنفسه قبل العرش لا يكون إلا مستغنيا عن العرش وإذا كان الله فوق العرش لم يجب أن يكون محتاجا إليه فإن الله قد خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجا إلى سافله

وكثير مما يسمي مكانا وحيزا وجهة للإنسان يكون مفتقرا إليه بل ولغير الإنسان أيضا كاحتياج القميص إلى لا بسه واستغناء صاحبه عنه وكذلك ." (١)

" متحيز بدون الحيز الذي هو جوانبه المحيطة به يمتنع أن يكون هو إياه والقديم الذي يمتنع وجوده مع الله هو ما كان شيئا منفصلا عنه بل كل شيء يكون داخلا في مسماه ليس خارجا عنه إلى أن قال يقال له كل جسم فإنه مختص بحيزه وحيزه الذي هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخل في مسماه وأما اختصاصه بحيز وجودي ينفصل عنه فذاك شيء آخر لا يلزم كما قد بيناه فعلم أن ذلك لا ينافي ما ذكره من دليل حدوث الأجسام مع أن ذلك الدليل لا نرتضيه

ولقائل أن يقول إن عنيت بالتحيزية تفرقته بعد الاجتماع واجتماعه بعد الافتراق فلا نسلم أن ما لا يكون كذلك يلزم أن يكون حقيرا وإن عنيت به ما يشار إليه أو يتميز منه شيء عن شيء لم نسلم أن مثل هذا ممتنع بل نقول أن كل موجود قائم بنفسه فإنه كذلك وأن ما لا يكون كذلك فلا يكون إلا عرضا قائما بغيره وأنه لا يعقل موجود إلا ما يشار إليه أو ما يقوم بما يشار إليه

وعند هؤلاء أن الباقي حال بقائه لا يحتاج إلى الرب

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٥٤٢

قال الرازي الحجة السادسة قوله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور وجه الاستدلال به أنا بينا في سائر كتبنا أن الخالق في اللغة هو المقدر ولو كان تعالى جسما لكان متناهيا ولو كان متناهيا لكان مخصوصا بمقدار معين ولما وصف نفسه بكونه خالقا وجب أن يكون تعالى هو المقدر لجميع ." (١)

" المقدرات بمقاديرها المخصوصة فإذا كان هو مقدرا في ذاته بمقدار مخصوص لزم كونه مقدارا لنفسه وذلك محال

وأيضا لو كان جسما لكن متناهيا وكل متناه فإنه محيط به حد أو حدود مختلفة وكل ما كان كذلك فهو مشكل وكل مشكل فهو صورة فلو كان جسما لكان له صورة ثم أنه تعالى وصف نفسه بكونه مصورا فيلزم كونه مصورا لنفسه وذلك محال فيلزم أن يكون منزها عن الصورة والجسمية حتى لا يلزم هذا المحال

لفظ الخلق المراد به الفعل الذي يسمى المصدر كما يقال خلق يخلق خلقا كقوله وما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة وقوله يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق وقوله ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وليس الكلام في لفظ خلق المراد به المخلوق ومنه قوله هذا خلق الله

والناس تنازعوا في نفس الخلق والأحداث والتكوين هل هو من صفات الله أم لا وهذا المؤسس وأصحابه مع المعتزلة يقولون إن الخلق هو المخلوق ليس ذلك صفة لله بحال وأما جمهور الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وطوائف من أهل الكلام فيقولون إن الفعل نفسه والخلق من صفاته ولكن المخلوق ليس من صفاته

وقال في قوله الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى العطف يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فيما ذكر وإن بينهما مغايرة في الصفات ." (٢)

" وقد جاء حيث رواه ابن أبي حاتم قال حدثنا أبو زرعة ثنا منجاب بن الحارث أنبأ بشر بن عمارة عن أبي روق عن عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه و سلم في قوله تعالى لا تدركه الأبصار قال لو أن الجن والإنس والشياطين والملائكة منذ خلقوا إلى أن فنوا صفوا صفا واحدا ما أحاطوا بالله أبدا وهذا له شواهد مثل ما في الصحاح في تفسير قوله تعالى والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه قال ابن عباس ما السموات السبع والأرضون السبع ومن فيهن في كف الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٥٤٥

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١/٥٤٦

ومما يبين ذلك أن الله تعالى ذكر هذه الآية يمدح بها نفسه سبحانه وتعالى ومعلوم أن كون الشيء لا يرى ليس صفة مدح لأن النفي المحض لا يكون مدحا إن لم يتضمن أمرا ثبوتيا لأن المعدوم أيضا لا يرى والمعدوم لا يمدح فعلم أن مجرد نفي الرؤية لا مدح فيه وإن كان المنفي هو الإدراك فهو سبحانه لا يحاط به رؤية كما لا يحاط به علما ولا يلزم من نفي إحاطة العلم والرؤية نفي الرؤية بل يكون ذلك دليلا على أنه يرى ولا يحاط به فإن تخصيص الإحاطة يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي وهذا الجواب قول أكثرالعلماء من السلف وغيرهم وقد روي معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره فلا تحتاج الآية إلى تخصيص ولا خروج عن ظاهر الآية فلا نحتاج أن نقول لا نراه في الدنيا أو نقول ." (١)

" بها عن غيره وإن كان حرف في مستعملا في ذلك فلو قال قائل العرش في السماء أو في الأرض لقيل في السماء ولو قيل الجنة في السماء أم في الأرض لقيل الجنة في السماء ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السموات بل ولا الجنة فقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال إذا سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس فأنه أعلى الجنة وأوسط الجنة وسقفها عرش الرحمن فهذه الجنة سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك مع أن الجنة في السماء يراد به العلو سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها قال تعالى فليمدد بسبب إلى السماء وقال تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا

ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى وأنه فوق كل شيء كان المفهوم من قوله أنه في السماء أنه في العلو وأنه فوق كل شيء وكذلك الجارية لما قال لها أين الله قالت في السماء إنما أرادت العلو مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها وإذا قيل العلو فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها فما فوقها كلها هو في السماء ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله كما لو قيل العرش في السماء فإنه خلا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق وإن قدر أن السماء المراد بها الأفلاك كان المراد أنه عليها كما قال ولأصلبنكم في جذوع النخل وكما قال فسيروا في الأرض وكما قال فسيحوا في الأرض ويقال فلان في الجبل وفي السطح وأن كان على أعلى شيء فيه

ثم من توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه فهو كاذب إن نقله عن غيره وضال أن اعتقده في ربه وما سمعنا أحدا يفهمه من اللفظ ." (٢)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٥٥٤

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١/٥٥٩

" فوق السقف ليس محمولا لما يحمل السقف وكذلك السموات فوق الأرض وليست الأرض حاملة السموات وكل سماء فوقها سماء وليست السفلى حاملة للعليا فإذا لم يجب في المخلوقات أن يكون الشيء حاملا لما فوقه بل قد يكون وقد لا يكون لم يلزم أن يكون العرش حاملا للرب تعالى إلا بحجة تبين ذلك وإذا لم يكن العرش حاملا لم يكن حملة العرش حاملة لما فوقه بطريق الأولى

الوجه الثاني أن الطائفة الأخرى تمنع المقدمة الثانية فيقولون لا نسلم أن العرش وحملته إذا كانوا حاملين لله لزم أن يكون الله محتاجا إليهم فإن الله هو الذي يخلقهم ويخلق قواهم وأفعالهم فلا يحملونه إلا بقدرته ومعونته كما لا يفعلون شيئا من الأفعال إلا بذلك فلا يحمل في الحقيقة نفسه إلا نفسه كما أنه سبحانه إذا دعاه عباده فأجابهم وهو سبحانه الذي خلقهم وخلق دعاءهم وأفعالهم فهو المجيب لما خلقه وأعان عليه من الأفعال وكذلك إذا فرح بتوبة التائب من عباده أو غضب من معاصيهم وغير ذلك مما فيه إثبات نوع تحول عن أفعال عباده فإن هذا يقوله كثير من أهل الكلام مع موافقة جمهور أهل الحديث وغيرهم فيه مقامان مشكلان أحدهما مسألة حلول الحوادث والثانية تأثير المخلوق فيه وجواب المسألة الأولى مذكور في غير هذا الموضع وجواب السؤال الثاني أنه لا خالق ولا بارئ ولا مصور ولا مدبر لأمر الأرض والسماء إلا هو فلا حول ولا قوة إلا به وكل ما في عباده من حول وقوة فبه هو سبحانه فيعود الأمر إلى أنه هو المتصرف بنفسه سيحانه وتعالى الغني عما سواه

وهؤلاء يقولون هذا الذي ذكرناه أكمل في صفة الغني عما سواه والقدرة على كل شيء مما يقوله النفاة فإن أولئك يقولون لا يقدر أن يتصرف بنفسه ولا يقدر أن ينزل ولا يصعد ولا يأتي ولا يجيء ولا يقدر أن يخلق في عباده قوة يحملون بها عرشه الذي هو عليه ويكونون إنما حملوه وهو فوق عرشه بقوته ." (١)

" أنه على العرش يحمل مع ذلك على أن حملة العرش يحملونه أم لم يدل على ذلك فإن دل على ذلك أيضا فقد دل على ما هو من أبلغ نقيض مطلوبه ثم إذا خالف هو هذه الآية يحتاج إلى تأويلها أو تفويضها فلا تكون الآيات المثبتة للعرش ولحملته أو لحمل الملائكة لما فوقه تنفي كونه على العرش هذا تعليق على الدليل ضد موجبه ومقتضاه ولكن قوله يلزم الافتقار من باب التعارض فيحتاج إلى الجمع بين موجب الآية وبين هذا الدليل لا تكون الآية لأجل ما يقال أنه يعارضها تدل على نقيض مدلولها هذا لا يقوله عاقل

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٥٦٦/١

الوجه الرابع في تقرير ذلك ثم أن قوله الذين يحملون العرش ومن حوله وقوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية يوجب أن لله عرشا يحمل ويوجب أن ذلك العرش ليس هو الملك كما تقوله طائفة من الجهمية فإن الملك هو مجموع الخلق فهنا دلت الآية على أن لله ملائكة من جملة خلقه يحملون عرشه وآخرون يكونون حوله وعلى أنه يوم القيامة يحمله ثمانية إما ثمانية أملاك وإما ثمانية أصناف وصفوف وهذا إلى مذهب المثبتة أقرب منه إلى قول النافية بلا ريب

الوجه الخامس أن العرش في اللغة السرير بالنسبة إلى ما فوقه وكالسقف بالنسبة إلى ما تحته فإذا كان القرآن قد جعل لله عرشا وليس هو بالنسبة إليه كالسقف علم أنه بالنسبة إليه كالسرير بالنسبة إلى غيره وذلك يقتضي أنه فوق العرش

الوجه السادس أن إضافة العرش مخصوصة إلى الله لقوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية يقتضي أنه مضاف إلى الله إضافة تخصه كما في سائر المضافات إلى الله كقوله بيت الله وناقة الله ونحو ذلك وإذا كان ." (١)

" التحت فقال الجواب عن هذا السؤال بثلاث مقامات الأول أنه لم يثبت أن العرش فلك مستدير الثاني أن العرش والعالم بالنسبة إلى الله في غاية الصغر سواء كان كرويا أو لا الثالث لو قدر أنه كروي فهو فوق المخلوقات مطلقا إلى أن قال

وإذا كان الأمر كذلك فإذا قدر أن العرش مستدير محيط بالمخلوقات كان هو أعلاها وسقفها وهو فوقها مطلقا فلا يتوجه إليه وإلى ما فوقه الإنسان إلا من العلو لا من جهاته الباقية أصلا ومن توجه إلى الفلك التاسع أو الثامن أو غيره من الأفلاك من غير جهة العلو كان جاهلا باتفاق العقلاء فكيف بالتوجه إلى العرش أو إلى ما فوته والله تعالى محيط بالمخلوقات كلها إحاطة تليق به فأن السموات السبع والأرض في يده أصغر من الحمصة في يد أحدنا إلى أن قال

وهذا السؤال أنما ورد لتوهم المتوهم أن نصف الفلك يكون تحت الأرض وتحت ما على وجه الأرض من الآدميين والبهائم وهذا غلط عظيم فلو كان الفلك تحت الأرض من جهة لكان تحتها من كل جهة فكان يلزم أن يكون الفلك تحت الأرض مطلقا وهذا قلب للحقائق إذ الفلك هو فوق الأرض مطلقا وأهل الهيئة يقولون لو أن الأرض مخروقة إلى ناحية أرجلنا وألقي في الخرق شيء ثقيل كالحجر ونحوه لكان ينتهي إلى المركز حتى لو ألقي من تلك الناحية حجر آخر للتقيا جميعا في المركز ولو قدر أن إنسانين

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٥٧٦/١

التقيا في المركز بدل الحجرين للتقت رجلاهما ولم يكن أحدهما تحت صاحبه بل كلاهما فوق المركز وكلاهما تحت الفلك إلى أن قال

وإذا كان مطلوب أحدهما ما فوق الفلك لم يطلبه إلا من الجهة العليا لم يطلبه من جهة رجليه أو يمينه أو يساره لوجهين أحدهما أن مطلوبه من الجهة العليا ." (١)

" لا يلزم من نفي كونه متحيزا نفي كونه على العرش وتقدم ما في ذلك من دعوى الضرورة من الجانبين المقام الثاني من لا ينفي ذلك بل يسلم إثباته أو لا يتكلم فيه بنفي ولا إثبات والكلام في هذا المقام من وجوه أحدها لا نسلم أنه لو كان مختصا بشيء من الأحياز والجهات لكان مساويا للمتحيزات وما ذكروه من الحجة مبني على تماثل المتحيزات وقد تقدم إبطال ذلك بما لا حاجة إلى إعادته وأن القول بتماثلها من أضعف الأقوال بل من أعظمها مخالفة للحس والعقل ولما عليه جماهير العقلاء

وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن إثبات الصفات مستلزم للتجسيم والأجسام متماثلة والمثبتون يجيبون على هذا تارة بمنع المقدمة الأولى وتارة بمنع المقدمة الثانية وتارة بمنع كل من المقدمتين وتارة بالإستفصال ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل سواء فسروا الجسم بما يشار إليه أو بالقائم بنفسه أو بالموجود أو بالمركب من الهيولى والصورة ونحو ذلك فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة وعلى أنها متماثلة فهذا ينبى على صحة ذلك وعلى إثبات الجوهر المفرد وعلى أنه متماثل وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك إلى أن قال ولهذا يقول هؤلاء أن الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه وأكثر العقلاء على خلاف ذلك

قوله فيفتقر هنا إلى بيان أنه يمتنع أن يكون مساويا لسائر المتحيزات في عموم المتحيزية ومخالفا لها في ماهيته المخصوصة فنقول الدليل على أن ذلك ممتنع هو أن بتقدير أن يكون مساويا لسائر المتحيزات في عموم المتحيزية ." (٢)

" ومخالفا لها في الخصوصية كان ما به الاشتراك مغايرا لا محالة لما به الامتياز فحينئذ يكون عموم المتحيزية مغايرا لخصوص ذاته المخصوصة وحينئذ نقول إما أن يكون الذات هي المتحيزية ويكون المتحيزية صفة لتلك الذات وإما أن يقال المتحيزية صفة وتلك الخصوصية هي الذات أما القسم الأول فإنه يقتضي حصول المقصود لأنه إذا كان مجرد المتحيزية هو الذات وثبت أن مجرد المتحيزية أمر مشترك فيه بينه وبين

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٥٨٦/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٥٩٤/١

سائر المتحيزات فحينئذ يحصل منه أن بتقدير أن يكون تعالى متحيزا كانت ذاته مماثلة لذوات سائر المتحيزات وليس المطلوب إلا ذلك وأما القسم الثاني وهو أن يقال الذات هي تلك الخصوصية والصفة هي المتحيزية فنقول هذا محال وذلك لأن تلك الخصوصية من حيث انها هي هي مع قطع النظر عن المتحيزية إما أن يكون لها اختصاص بالحيز وإما أن لا يكون كذلك والأول محال لأن كل ما كان حاصلا في حيز وجهة على سبيل الاستقلال كان متحيزا فلو كانت تلك الخصوصية التي فرضناها خالية عن التحيز حاصلة في الحيز لكان الخالي عن التحيز متحيزا وذلك محال وأما القسم الثاني وهو أن يقال إن تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الأحياز والجهات فنقول أنه يمتنع أن تكون المتحيزية صفة قائمة بها لأن تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الأحياز والجهات والمتحيزية أمر لا يعقل إلا أن يكون حاصلا في الجهات والشيء الذي يجب أن يكون حاصلا في الجهات يمتنع أن يكون حاصلا في الشيء الذي يمتنع حصوله في الجهة وإذا لم تكن المتحيزية صفة للشيء كان نفس الذات وحينئذ يلزم أن يكون الأشياء المتساوية في المتحيزية متساوية في تمام الذات فثبت بما ذكرنا أن المتحيزات يجب أن تكون كلها متساوية في تمام الماهية وهذا برهان قاطع في تقرير هذه المقدمة ." (١)

" ويقال له كل جسم فإنه مختص بحيزه وحيزه الذي هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخل في مسماه فعلم أن ذلك لا ينافي ما ذكروه من دليل حدوث الأجسام مع أن ذلك الدليل لا نرتضيه لا لهذا لكن لمعاني أخر ومع إن المنازعين له الذين يقولون أنه جسم أوله حد وقدر ينازعون في حدوث كل ما كان جسما أوله حد وقدر يقولون دعوى حدوث جميع هذا مثل دعوى حدوث كل ذات أو كل موصوف أو كل صفة وموصوف أو حدوث كل قائم بنفسه أو كل موجود ونحو ذلك

قال الرازي الثالث أنه لما كان ذاته تعالى مساوية لذات سائر المتحيزات فكما صح في سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى وجب أن يكون ذاته أيضا كذلك فعلى هذا التقدير يلزم أن يكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون وكل ما كان كذلك وجب القول بكونه محدثا لما ثبت في تقرير هذه الدلائل في مسئلة حدوث الأجسام ولما كان محدثا وحدوثه محال فكونه جسما محال

ويقول له الخصم هب أنك تقول لا بد له إذا كان متحيزا من الحركة والسكون فنحن نقول أن كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون فإنه أما أن يكون منتقلا أو لا يكون منتقلا فإن كان منتقلا فهو

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٥٩٥

متحرك وإلا فهو ساكن والحركة الاختيارية للشيء كمال له كالحياة ونحوها فإذا قدرنا ذاتين إحداهما تتحرك باختيارها والأخرى لا تتحرك أصلا كانت الأولى أكمل ." (١)

" ويقول الخصم قولك الحركة حادثة قلت حادثة النوع أو الشخص الأول ممنوع والثاني مسلم قولك ما لا يخلوا عن الحوادث فهو حادث إن أريد به ما لا يخلو عن نوعها فممنوع والثاني لا يضر وأنت لم تذكر حجة على حدوث نوع الحركة إلا حجة واحدة وهو قولك الحادث لا يكون أزليا وهي ضعيفة كما عرف إذ لفظ الحادث يراد به النوع ويراد به الشخص

قال الرازي الرابع أنه لو كان جسما لكان مؤتلف الأجزاء وتلك الأجزاء تكون متماثلة بأعيانها وهي أيضا مماثلة لأجزاء سائر الأجسام وعلى هذا التقدير كما صح الاجتماع والافتراق على سائر الأجسام وجب أن يصح على تلك الأجزاء وعلى هذا التقدير لا بد له من مركب ومؤلف وذلك على إله العالم محال

وأما الاجتماع والافتراق فهو مبني على مسئلة الجوهر الفرد ومن قال أن الأجسام ليست مركبة من الجواهر الفردة وهم أكثر الطوائف لم يقل بأن الجسم لا يخلو من الاجتماع والافتراق بل الجسم البسيط عنده واحد سواء قبل الافتراق أو لم يقبله وكذلك إذا قدر أن فيه حقائق مختلفة متلازمة لم يلزم من ذلك أن يقبل الاجتماع والافتراق ." (٢)

" ممكن والعلم بثبوت هذا الإمكان ضروري فثبت أن كل متناه فهو في ذاته ممكن

قوله أن المتناهي يقبل الزائد والنقصان قيل لك هذا ممنوع فيما وجوده بنفسه فإن صفاته تكون لازمة لذاته فلا يمكن أن تكون على خلاف ما هو عليه

قال الرازي المقدمة الثالثة وهي بيان أن كل ممكن محدث فهو أنه لما كان الزائد والناقص والمساوي متساوية في الإمكان امتنع رجحان بعضها على بعض إلا لمرجح والافتقار إلى المرجح إما أن يكون حال وجوده أو حال عدمه فإن كان حال وجوده فإنه يكون إما حال بقائه لأن المؤثر تأثيره بالتكوين فلو افتقر حال بقائه إلى المؤثر لزم تكوين الكائن وتحصيل الحاصل وذلك محال فلم يبق إلا أن يحصل الافتقار أما حال حدوثه أو حال عدمه وعلى التقديرين فأنه يلزم أن يكون كل ممكن محدث فثبت أن كل جسم محدث والإله يمتنع أن يكون محدثا وبالله التوفيق

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٥٩٨

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١/٥٩٩

فيقولون له أنت دائما تثبت تخصيصا من هذا الجنس كما تقول أن الإرادة تخصص أحد المثلين لا لموجب فإذا قيل لك هذا يستلزم ترجيح أحد المتماثلين بلا رجح قلت هذا شأن الإرادة والإرادة صفة من صفاته فإذا كانت ذاته ." (١)

" مستلزمة لما من شأنه ترجيح أحد المثلين لذاته بلا مرجح فلأن تكون ذاته تقتضي ترجيح أحد المثلين بلا مرجح أولى إلى أن قال

والمقصود إن هؤلاء القائلين بعدم التناهي أو بالتناهي من جانب دون جانب مع كون قولهم فاسدا فنفاة كون الرب على العرش الذين يحتجون على نفي ذلك بنفي الجسم وعلى نفي الجسم بهذه الحجج يلزمهم من التناقض أعظم مما يلزم المثبتين والمقدمات التي يحتجون بها هي أنفسها وما هو أقوى منها من جنسها تدل على فساد أقوالهم بطريق الأولى فإن كانت صحيحة دلت على فساد قولهم ومتى فسد قولهم صح قول المثبتة لأمتناع رفع النقيضين وإن كانت باطلة لم تدل على فساد قول المثبتة فدل ذلك على أن هذه المقدمات مستلزمة فساد قول النفاة دون قول أهل الإثبات وهذه الطريق هي ثابتة في الأدلة الشرعية والعقلية

قال أبو عبد الله الرازي البرهان الثالث لو كان إله العالم متحيزا لكان محتاجا إلى الغير وهذا محال فكونه متحيزا محال بيان الملازمة أنه لو كان مساويا لغيره من المتحيزات في مفهوم كونه متحيزا ولكان مخالفا لها في تعينه وتشخصه

ثم نقول إن بعد حصول الامتياز بالتعين أما أن يحصل الامتياز في الحقيقة وعلى هذا التقدير يكون المتحيز جنسا تحته أنواع أحدها واجب الوجود وإما أن لا يحصل الامتياز في الحقيقة وعلى هذا التقدير يكون المتحيز نوعا تحته أشخاص أحدها واجب الوجود ." (٢)

" وقال الشيخ رحمه الله عليه وقد سئل عن جواب شبهة المعتزلة في نفي الصفات ادعوا أن صفات الباري ليست زائدة على ذاته لأنه لا يخلو أما أن يقوم وجوده بتلك الصفة المعينة بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه أولا فإن يقم فقد تعلق وجوده بها وصار مركبا من أجزاء لا يصح وجوده إلا بمجموعها والمركب معلول وإن كان لا يقوم وجوده بها ولا يلزم من تقدير عدمها عدمه فهي عرضية والعرض معلول وهما على الله محال فلم يبق إلا أن صفات الباري غير زائدة على ذاته وهو المطلوب

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٦٠٢/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٦٠٣/١

فأجاب الذي دل عليه الكتاب والسنة أن الله سبحانه له علم وقدرة ورحمة ومشيئة وعزة وغير ذلك وساق النصوص في ذلك إلى أن قال وأما الشبهة الثانية وهي شبهة التركيب وهي فلسفية معتزلية والأولى معتزلية محضة فالجواب عنها أيضا من وجهين أما الأول فإنهم يثبتون عالما وقادرا ويثبتونه واجبا بنفسه فاعلا لغيره ومعلوم بالضرورة أن مفهوم كونه عالما غير مفهوم الفعل بغيره فإذا كانت ذاته مركبة من هذه المعاني لزم التركيب الذي ادعوه وإن كانت عرضية لزم الافتقار الذي ادعوه وإن كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفة الثبوتية فلا واجب وإذا لم يكن واجبا لم يلزم من التركيب محال وذلك أنهم إنما نفوا المعاني لاستلزامها ثبوت التركيب المستلزم نفي الوجوب وهذا محال إلى أن قال

وأما ما يذكره المنطقيون من تركيب الأنواع من الجنس والفصل كتركيب الإنسان من حيوان وناطق وهو المركب مما به الاشتراك بينه و بين سائر الأنواع ومما به امتيازه عن غيره من الأنواع وتقسيمهم الصفات إلى ذاتي ." (١)

" أحدهما وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد أن كل متحيز فلا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثاني وكل ما كان كذلك فهو منقسم فثبت أن كل متحيز فهو منقسم مركب الثاني أن كل متحيز فأما أن يكون قابلا للقسمة أو لا يكون فإن كان قابلا للقسمة كان مركبا مؤلفا وإن كان غير قابل للقسمة فهو الجوهر الفرد وهو في غاية الصغر والحقارة وليس العقلاء أحد يقول هذا القول فثبت أنه تعالى لو كان متحيزا لكان مؤلفا منقسما وذلك محال لأن كل ما كان كذلك فهو مفتقر في حقيقته إلى كل واحد من أجزائه زكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر في الحقيقة إلى غيره وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فكل مركب ممكن لذاته فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبا لذاته وذلك محال فيمتنع أن يكون متحيزا

ولقائل أن يقول إن عنيت بالتحيزية تفرقته بعد الاجتماع واجتماعه بعد الافتراق فلا نسلم أن ما لا يكون كذلك يلزم أن يكون حقيرا

وإن عنيت به ما يشار إليه أو يتميز منه شيء لم نسلم أن مثل هذا ممتنع بل نقول أن كل موجود قائم بنفسه فإنه كذلك وإن ما لا يكون كذلك فلا يكون إلا عرضا قائما بغيره وإنه لا يعقل موجود إلا ما يشار إليه أو ما يقوم بما يشار إليه ." (٢)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٦٠٥

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١/٦٠٨

" الإنسان ليس إلا هذه البنية المخصوصة فقد أجابوا عنه بأن الإنسان مغاير لهذه البنية المشاهدة ويدل عليه وجوه

الأول أنا قد نفعل أنفسنا حال ما نكون غافلين عن جملة اعضائنا الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لغير المعلوم

الثاني أني أعلم بالضرورة أني أنا الإنسان الذي كنت موجودا قبل هذه المدة بخمسين سنة وجملة أجزاء هذه البنية متبدلة بسبب السمن والهزال والصحة والمرض والباقي مغاير لما ليس بباق

الثالث أن المشاهد ليس إلا السطح الموصوف باللون المخصوص وباتفاق العقلاء ليس عبارة عن هذا القدر فثبت أن الإنسان ليس بمشاهد البتة

وأما سائر الطوائف والفرق فقد ذكروا الفرق بين الشاهد والغائب من وجهين أحدهما قال الأشعري كل واحد من أجزاء الإنسان موصوف بعلم على حدة وقدرة على حدة وهذا يقتضي أن يكون هذا البدن مركبا من أشياء كثيرة وكل واحد منها عالم قادر حي وهذا مما لا نزاع فيه وأما التزام ذلك في حق الله سبحانه وتعالى فإنه يقتضي تعدد الآلهة وذلك محال فظهر الفرق الثاني قال ابن الراوندي الإنسان جزء واحد لا يتجزأ في القلب وهذا يقتضي أن يكون الإنسان في غاية الحقارة وذلك غير ممتنع أما لو قلنا بمثله في حق الله تعالى يلزم كونه في غاية الحقارة وذلك لم يقل بها عاقل

وأما السؤال الثاني وهو قوله لم لا يجوز أن يقال العلم ينقسم فقام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء واحد من ذلك فنقول هذا محال لأن كل واحد من أجزاء العلم إما أن يكون علما وإما أن لا يكون علما فإن كان الأول كان القائم بكل واحد من تلك الأجزاء علما على حدة وذلك ." (١)

" بجميع المحل شائعة في جميع الموصوف ولا يلزم أن يكون الواحد قام بأجزاء بل القول في الصفة الحالة كالقول في المحل الذي هو الموصوف

الوجه الثاني أن يقال القول في وحدة الصفة وتعددها وانقسامها وعدم انقسامها كالقول في الموصوف وسواء في ذلك الصفات المشروطة بالحياة والقدرة والحس بل والحياة نفسها أو التي لا تشترط بالحياة كالطعم واللون والريح فإن طعم التفاحة مثلا شائع فيها كلها فإذا بعضت تبعض ولا يقال أنها قام طعم واحد بجملة التفاحة بل إن قيل إن التفاحة أجزاء كثيرة قيل قام بها طعوم كثيرة وإن قيل هي شيء واحد قيل قام بها طعم واحد فإن قيل فهذا هو التقدير الأول وهو اتصاف كل جزء من هذه الأجزاء بجميع هذه الصفات

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٦١٠

قيل ليس كذلك أما أولا فلمنع التجزي وأما ثانيا فلأنه لم يقم بكل جزء إلا جزء من الصفة القائمة بالجميع لم تقم جميع الصفة بكل جزء وحينئذ فيبطل التلازم المذكور وهو كون كل جزء إلها فإن الإله سبحانه وتعالى هو المتصف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير أما إذا قدر موصوف قام به جزء من هذه القدرة لا تنقسم هي ولا محلها لم يلزم أن يكون ذلك الجزء قادرا فضلا عن أن يكون ربا إذ القادر لا يجب أن يكون من قام به جزء من القدرة ولا الحي من قام به جزء من الحياة ولا العالم من قام به جزء من العلم فإن قيل كيف يعقل انقسام محل هذه الصفات فإن الإنسان تقوم حياته بجميع بدنه وكذلك الحس والقدرة تقوم ببدنه وغيرهما من صفاته فكما أن بدنه ينقسم فالقائم ببدنه ينقسم فإن قيل إذا انقسم لم يبق قدرة ولا علما ولا حياة قيل وكذلك المحل لا يبقى يدا ولا عضوا ولا قادرا ولا حيا ولا عالما ولا حساسا فإن الجزء المنفرد بتقدير وجوده هو أحقر من أن يقال أنه يد أو عضو أو بدن حي عالم قادر فكيف يقال فيه أنه إله ." (١)

" الوجه الثالث أن ما ذكروه معارض بقيام هذه الصفات في الإنسان فإن الإنسان تقوم به الحياة والقدرة والحس ولم نذكر العلم ولا نحتاج أن نقول كما قالت المعتزلة إن الأعراض المشروطة بالحياة إذا قامت بجزء في الجملة عاد حكمها إلى جميع الجملة بل نذكر من الأعراض ما يعلم قيامه بالبدن الظاهر كالحياة والحس والحركة والقدرة فإن هذا التقسيم الذي ذكروه يرد عليه فأنه إن قيل أن كل جزء من أجزائه متصف بهذه الصفات لزم تعدد الإنسان وأن كان المتصف بجملتها بعض الإجزاء فلا أولوية ولزم أن لا يتعدى حكم الصفة محلها والتقدير أن ظاهر البدن كله حي حساس وإن قيل أن كل واحد يختص بصفة فهو معلوم الفساد بالضرورة مع أنه لا أولوية وإن قيل تقوم الصفة الواحدة بالجملة لزم قيام الواحد بالمتعدد فإذا كان هذا التقسيم واردا على ما يعلم قيام الصفات به ولم ينف قيامها به علم أنها حجة باطلة

الوجه الرابع قوله والرابع محال لأنه يلزم قيام المتحد بالمعدد فيقال لا نسلم التلازم فإن هذا القيام مبناه على أنه حينئذ يقوم الواحد بالمتعدد فإنه فرض قيام علم واحد بجملة أجزاء وهذا الأصل فاسد فإن المعلوم من وحدة الصفة الحالية وتعددها هو المعلوم من وحدة المحل وتعدده فالحياة القائمة بجسم حي إذا قيل هي حياة واحدة قيل هو حي واحد وإذا قيل الحي أجزاء متعددة قيل الحياة أجزاء متعددة فالحال ومحله سواء في الاتحاد والتعدد حينئذ فقولهم إنه قام المتحد بالمتعدد كلام باطل بل ما فسروا به الاتحاد في أحدهما كان موجودا في الآخر وما فسروا به تعدد أحدهما كان موجودا في الآخر

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٦١٢/١

الوجه الخامس أنا لا نسلم الحصر فيما ذكروه من الأقسام بتقدير انقسام الجسم بل من الممكن أن يقال قام كل جزء من أجزاء هذه الصفات بجزء من أجزاء ." (١)

" أن كل ما جاء به الكتاب والسنة وما فطر الله عليه عباده وما سلف الأمة وأئمتها تجسيما وهذا لا يختص طائفة لا الحنابلة ولا غيرهم بل يطلقون لفظ المجسمة والمشبهة على أتباع السلف كلهم

قوله الجواب عن الشبهة الأولى أنا قد بينا أن قولهم كل موجودين فإما أن يكون أحدهما حالا في الآخر أو مباينا عنه بالجهة مقدمة غير بديهية بل مقدمة محتاجة في النفي والإثبات إلى برهان منفصل فسقط الكلام

قوله والجواب عن الشبهة الثانية ما بيناه أنه لا يلزم من عدم النظير للشيء عدم ذلك الشيء فسقطت هذه الشبهة

قوله والشبهة الثالثة ساقطة أيضا والدليل عليه أنه يمكننا التخيل صورة الشجر والخيل فهذه الصورة لو كانت منتقشة في ذاتنا لكانت ذاتنا إما أن يكون هو هذا الجسم وإما أن يكون جوهرا مجردا والأول محال لأنا نعلم بالضرورة أن الأشياء العظيمة لا يمكن انطباعها في المحل الصغير وأما الثاني فأنه اعتراف بأن صور المحسوسات يمكن انطباعها فيما لا يكون جسما وذلك يوجب سقوط هذه الشبهة وبالله التوفيق ." (٢)

" على التقديرين يشبه الصورة الموجودة في الخارج فلذلك إذا قيل أن المدرك يتمثل في المدرك لم يلزم أن يكون قدره في المدرك مثل قدره في نفسه فهذا جملة ما احتج به هؤلاء الذين هم فحول النظر وأئمة الكلام والفلسفة في هذه المسائل

وقد تبين بكلام بعضهم في بعض إفساد هذه الدلائل وهذا جملة ما يعارضون به الكتاب والسنة ويسمونه قواطع عقلية ويقولون أنه يجب تقديم مثل هذا الكلام على نصوص التنزيل والثابت من أخبار الرسول وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها فلو لم يكن في المعقول ما يوافق قول الرسول لم تجز معارضته بمثل هذا الكلام فضلا عن تقديمه عليه فكيف والمعقول الصريح موافق لما جاء به الرسول بل لا يجوز أن يعارض بمثل هذا الكلام الأحكام الثابتة بالعمومات والأقيسة والظواهر وأخبار الآحاد فكيف يعارض بذلك النصوص الثابتة عن المعصوم بل مثل هذا الكلام لا يصلح لإفادة ظن ولا يقين وإنما هو كلام طويل بعبارات

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٦١٣/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٦٢٦/١

طويلة وتقسيمات متنوعة يهابه من ما يفهمه وعامة من وافق عليه وافق عليه تقليدا لمن قاله قبله لا عن تحقيق عقلي قام في نفسه وكلام السلف والأئمة في ذم مثل هذا الكلام الذي احتجوا فيه بطريقة الأعراض والجواهر على حدوث الأجسام وإثبات الصانع كثير منتشر في غير هذا الموضع وكل من أمعن النظر وفهم حقيقة الأمر علم أن السلف كانوا أعمق من هؤلاء علما وأبر قلوبا وأقل تكلفا وأنهم فهموا من حقائق الأمور ما لم يفهمه هؤلاء الذين خالفوهم وقبلوا الحق وردوا الباطل والله أعلم ." (١)

" وايضا فمن المثبتة الضلال من يقول ان الله متحيز بهذا الاعتبار مثل من يقول انه ينزل عشية عرفة على جمل اورق فيصافح المشاة ويعانق الركبان وان النبي صلى الله عليه و سلم رآه في الطواف او في بعض سكك المدينة وان مواضع الرياض هو موضع خطواته ونحو ذلك مما فيه من وصفه بالتحيز امر باطل مبني على احاديث موضوعة ومفتراة

ولهذا الاجمال والاشتراك الذي يوجد في الاسماء نفيا واثباتا تجد طوائف من المسلمين يتباغضون ويتعادون او يختصمون او يقتتلون على اثبات لفظ او نفيه والمثبتة يصفون النفاة بما لم يريدوه والنفاة يصفون المثبتة بما لم يريدوه لان اللفظ فيه اجمال واشتراك يحتمل معنى حقا ومعنى باطلا فالمثبت يفسره بالمعنى الحق والنافي يفسره بالمعنى الباطل ثم المثبت ينكر على النافي بأنه جحد من الحق والنافي ينكر على المثبت انه قال على الله الباطل وقد يكون احدهما او كلاهما مخطئين في حق الاخر وسبب ذلك مع اشتراك اللفظ نوع جهل ونوع ظلم ولا حول ولا قوة الا بالله

واذا كان القول بان الله فوق العرش وفوق العالم ولوازم هذا القول الذي يلزم بالحق لا بالباطل هو قول سلف الامة وائمتها وعامة الصفاتية لم يكن رد هذا المؤسس على طائفة او طائفتين بل على هؤلاء كلهم وقد ذكرنا بعض ما يعرف به مذهبهم في غير هذا الموضع فإن المقصود الاكبر هنا انما هو النظر العادل فيما ذكره من دلائل الطرفين ليحكم بينهما بالعدل واما ما للمثبتة من الحجج التي لم يذكرها هو وذكر القائلين بالاثبات فلم يكن ذلك هو المقصود لكن الكلام يحوج الى ذكر بعضه فينبه على ذلك فمن ذلك طائفة هذا المؤسس ." (٢)

" وقال هذا القرطبي في تفسيره الكبير قوله تعالى ثم استوى على العرش هذه مسألة الاستواء وللعلماء فيها كلام واجزاء وقد بينا اقوال العلماء فيها في كتاب الاسنى في شرح اسماء الله الحسنى وصفاته العلى

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٦٢٨/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١٤/٢

وذكرنا فيها هناك اربعة عشر قولا والاكثر من المتقدمين والمتأخرين انه اذا وجب تنزيه الباري عن الجهة والتحيز فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين وقادتهم المتأخرين تنزيه الباري عن الجهة فليس بجهة فوق عندهم لانه يلزم في ذلك عندهم متى اختص بجهة ان يكون في مكان او حيز ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون وذلك مستلزم للتحيز والتغير والحدوث هذا قول المتكلمين قال وقد كان السلف الاول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك بل نطقوا هم والكافة باثباتها لله تعالى كما نطق كتابه واخبرت رسله ولم ينكر احد من السلف الصالح انه استوى على عرشه حقيقة وخص العرش بذلك لانه اعظم مخلوقاته وانما جهلوا كيفية الاستواء فانه لا تعلم حقيقته كما قال مالك رحمه الله الاستواء معلوم يعني في اللغة والكيف مجهول والسؤال عن هذا بدعة وكذا قالت ام سلمة رضي الله عنها وهذا القدر كاف قال والاستواء في كلام العرب هو العلو والاستقرار وذكر كلام الجوهري وغيره

واما نقل مذاهب سلف الامة وائمتها وسائر الطوائف فروى ابو بكر البيهقي في كتاب الاسماء والصفات باسناد صحيح عن الاوزاعي قال ." (١)

" فحينئذ تكون نقطة غير منقسمة وجزءا لا يتجزأ وذلك باتفاق العقلاء باطل فثبت ان هذا ليس من باب قياس الغائب على الشاهد بل هو مبني على التقسيم الدائر بين النفي والاثبات

قال واعلم ان الحنابلة القائلين بالتركيب والتأليف اسعد حالا من هؤلاء الكرامية وذلك لانهم اعترفوا بكونه مركبا من الاجزاء والابعاض واما هؤلاء الكرامية فزعموا انه مشار اليه بحسب الحس وزعموا انه غير متناه ثم زعموا انه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة فلا جرم صار قولهم على خلاف بديهة العقل اما قولهم الذي لا يحس ولا يشار اليه اشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزأ قلنا كونه موصوفا بالحقارة انما يلزم لو كان له حيز ومقدار حتى يقال انه اصغر من غيره اما اذا كان منزها عن الحيز والمقدار فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة

يقال هذه الحجة مع كل من قال انه فوق العرش وقال مع ذلك انه غير مؤلف ولا مركب ممن يثبت له معنى الجسم كمن ذكره من الكرامية وممن ينفي عنه معنى الجسم كالكلابية وائمة الاشعرية ومع كل طائفة ممن يوافقها من الفقهاء والصوفية وغيرهم وان كان عامة اهل السنة وائمة الدين واهل الحديث لا يقولون هو جسم ولا يقولون ليس بجسم ولا هو نصها وهي ايضا مع من نقل عنه انه يصفه بالتركيب والتأليف والكلام عليها من وجوه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٣٧

احدها ان يقال قد تقدم ان لفظ المنقسم لفظ مجمل بحسب الاصطلاحات فالمنقسم في اللغة العربية التي نزل بها القرآن هو ما فصل بعضه ." (١)

" حيز منفصل عنه ليتميز احدهما عن الآخر تميزا يمكن به التصرف في احدهما دون الآخر

واذا كان هذا المعنى هو الظاهر في لغة الناس وعاداتهم بلفظ القسمة فقوله بعد ذلك اما ان يكون منقسما او لا يكون يختار في المنازع جانب النفي فان الله ليس بمنقسم وليس هو شيئين او اشياء كل واحد منهما في حيز منفصل عن حيز الآخر كالاعيان المقسومة وما نعلم عاقلا يقول ذلك وما كان منقسما بهذا المعنى فهو اثبات كل منهما قائم بنفسه ولم يقل احد من الناس ان الله او ان خالق العالم هما اثنان متميزان كل منهما قائم بنفسه الا ما يحكي عن بعض الثانوية من قولهم ان اصل العالم النور والظلمة القديمان لكن هؤلاء لا يقولون بتساويهما في الصفات

وايضا فهؤلاء لا يسمون كلا منهما الله او رب العالمين ولا يسمون اثناهما باسم واحد فلم يقل احد من العقلاء ان مسمى الله او رب العالمين هو منقسم الانقسام المعروف في نظر الناس وهو ان يكون عينان لكل منهما حيز منفصل عن حيز الآخر

وايضا فلم يقل احد ان الله كان واحدا ثم انه انفصل وانقسم حتى صار بعضه في حيز فهذا المعنى المعروف من لفظ المنقسم منتف باتفاق العقلاء وهو مناف لان يكون رب العالمين واحدا منافاة ظاهرة ولكن لا يلزم من بطلان هذا بطلان مذهب المنازع الذي يقول ان الله واحد ليس هو اثنين منفصلين كل منهما في حيز منفصل عن حيز الآخر

وقد يريد بعض الناس بلفظ المنقسم ما يمكن الناس فصل بعضه عن ." (٢)

" في جهة ومع ذلك ليس هو منقسما بالمعنى الاول فان المنقسم بالمعنى الاول لا يكون الا عددا اثنين فصاعدا كالماء اذا اقتسموه وكالاجزاء المقسومة التي لكل باب في جهنم جزء مقسوم واذا كان هذا فيما يقبل القسمة كالانسان والذي يقدر البشر على قسمته وما لا يقبل القسمة اولى بذلك وهذا ظاهر محسوس بديهي لا نزاع فيه فان احدا لم ينازع في ان الجسم العظيم الذي لم يفصل بعضه عن بعض فيجعل في حيزين منفصلين اولا يمكن ذلك فيه اذا وصف بأنه غير منقسم لم يلزم من ذلك ان يكون بقدر الجوهر الفرد بل قد يكون في غاية العظم والكبر

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٤٧/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٤٩/٢

ولا ريب ان الرازي ونحوه ممن يحتج بمثل هذه الحجة لا يفسرون الانقسام بهذا الذي قررناه من فصل بعضه عن بعض بحيث يكون كل بعض حيزين منفصلين او امكان ذلك فيه فان احدا لم يقل ان الله منقسم بهذا الاعتبار ولا يلزم من كونه جسما او متحيزا او فوق العالم او غير ذلك ان يكون منقسما بهذا الاعتبار

وان قال اريد بالمنقسم ان ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة كما نقول ان الشمس منقسمة بمعنى ان حاجبها الايمن غير حاجبها الايسر والفلك منقسم بمعنى ان ناحية القطب الشمالي غير ناحية القطب الجنوبي وهذا هو الذي اراده فهذا مما يتنازع الناس فيه

فيقال له قولك ان كان منقسما كان مركبا وقد تقدم ابطاله تقدم الجواب عن هذا الذي سميته مركبا وتبين انه لا حجة اصلا على امتناع ذلك بل تبين ان احالة ذلك تقتضي ابطال كل موجود ولولا انه احال على ما تقدم ." (١)

" فهؤلاء السمنية يكون قولهم ان ما لا يدرك بالحواس لا يكون له حقيقة ثم الرجل قد يعلم ذلك بحواسه وقد يعلم ذلك باخبار من علم ذلك بحواسه ويدل على ذلك ان هؤلاء قوم موجودون فالرجل منهم لابد ان يقر بوجود ابويه وجده وولادته وحوادث بلده الموجودة قبله وما يحتاج اليه من اخبار الناس والبلاد وهذه الامور كلها لا يعلمها احدهم الا بالخبر فانه لم يدرك بحسه ولادته واحبال ابيه لامه ونحو ذلك لكن المخبرون يعلمونها بالاحساس ولا يتصور ان يعيش في العالم امة يكذبون بكل ما لم يحسوه بل هذا يلزم ان بعضهم لا يزال غير مصدق لبعض في معاملاتهم واجتماعاتهم والانسان مدني بالطبع لا يعيش الا مع بني جنسه ومن لم يقر الا بما احسه لم يمكنه الاستعانة ببني جنسه في عامة مصالحه

واذا كان مقصودهم ان ما لا يحس به لم يكن موجودا كان من الجواب السديد لهم ان يقال لهم الهي سبحانه يمكن احساسه فتمكن رؤيته وسماع كلامه وقد كلم في الدنيا بعض خلقه وسوف يكلم عباده ويرونه في الدار الاخرة فان كانوا ينكرون العلم والاقرار بكل ما لا يحسه الانسان امكنه ان يقرر عليهم العلم بالخبريات والمجربات والبديهيات وغير ذلك وان كانوا يقولون ان كل موجود فلابد ان يمكن احساسه فهذا الذي قالوه هو مذهب الصفاتية كلهم الذين يقرون بأن الله يرى في الدار الاخرة وهو مذهب سلف الامة وائمتها لكنه هنا ضل فظن ان الله لا يمكن احساسه ولا رؤيته واحتاج حينئذ الى اثبات موجود لا يمكن

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٥١/٢

احساسه فزعم ان روح بني آدم كذلك لا يمكن احساسها بشيء من الحواس وقاس وجود الله على وجود الروح من هذا الوجه ." (١)

" يقال له هؤلاء قد يقولون لا هو عينه ولا هو غيره كما عرف في اصولهم ان غير الشيء ما جاز مفارقته له وان صفة الموصوف وبعض الكل لا هو هو ولا هو غيره فطائفة هذا المؤسس هم ممن يقولون بذلك وحينئذ فلا يلزم اذا لم يكن عينه ان يكون مغايرا له ولا يفضي الى تجويز ان الجبل شيء واحد واذا جاز ان يقولوا ان الموصوف الذي له صفات متعددة هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم جاز ايضا ان يقال ان الذي له قدر هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم وان كان في الموضعين يمكن ان يشار الى شيء منه ولا يكون المشار هو عين الآخر

فان قيل فهذا يقتضي ان يكون كل جسم غير مركب ولا منقسم والغرض في هذا السؤال خلافه فان هذا السؤال فرق فيه بين العظيم الشاهد والعظيم الغائب وان الشاهد منقسم بخلاف الغائب

قيل هذا الجواب هو مبني على ان غير الشيء ما جاز مفارقته له وكل مخلوق فان الله سبحانه قادر على ان يفرق بعضه عن بعض واذا جاز مفارقة بعضه لبعض جاز ان يكون مغايرا لبعض كما ان علمه وقدرته لما كان قيامه به جائزا لا واجبا كان عرضا أي عارضا للموصوف لا لازما والرب تعالى لا يجوز ان يفارقه شيء من صفاته الذاتية ولا يجوز ان يتفرق بل هو واحد صمد واذا كان كذلك لم يلزم عند هؤلاء ان يكون بعضه مغايرا لبعض كما اصلوه

الوجه الخامس انهم قد الزموا المنازع مثلما ذكره وقالوا اذا كان حيا عالما قادرا ولم يعقل في الشاهد من يكون كذلك الا جسما منقسما مركبا وقد اثبته المنازع حيا علاما قادرا ليس بجسم منقسم مركب فكذلك يجوز ان يكون اذا كان عظيما وكبيرا وعليا ولم يعقل في الشاهد عظيم وكبير وعلي ." (٢)

" ولا تكون الحجب حاصلة وزعموا ان هذه الشروط متى وجدت وجبت الرؤية واذا انتفى بعضها امتنعت الرؤية

قال الرازي وهاتان الطريقتان يعني حجة الموانع وحجة المقابلة عليها تعويل المعتزلة في العقليات يعنى في مسألة نفي الرؤية لله تعالى

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٥٥/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٦٦/٢

وقال في الجواب عن هذه الحجة من وجوه ثلاثة الاول ما بينا فيما مضى ان المقابلة ليست شرطا لرؤيتنا لهذه الاشياء وابطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة والاستدلال في هذا المقام الثاني سلمنا ان المقابلة شرط في صحة رؤيتنا لهذه الاشياء فلم قلتم انها تكون شرطا في صحة رؤية الله تعالى فإن رؤية الله تعالى بتقدير ثبوتها مخالفة لرؤية هذه الاشياء فلا يلزم من اشتراط نوع من جنس اشتراط نوع آخر من ذلك الجنس بذلك الشرط الثالث سلمنا انه يستحيل كوننا رآئين لله ولكنه لا يدل على انه لا يرى نفسه وانه في ذاته ليس بمرئي لا يقال ليس في الامة احد قال انه يصح ان يكون مرئيا مع انه يستحيل منا رؤيته فيكون مردودا بالاجماع ولا نا نقول لا نسلم ان احدا من الامة لم يقل بذلك فإن اصحاب المقالات قد حكوا ذلك عن جماعة

وهو قد ذكر قبل في مسألة كون الله سميعا بصيرا من دعوى الضرورة في هذه الامور ومن مقابلة الدعوى بالمنع ما هو اعظم مما يكون في مسألة العرش

فان قيل هذا يبين ان مسألة العلو اظهر في الفطرة والشريعة من مسألة الرؤية فلأي شيء هؤلاء اقروا بهذه وانكروا تلك

قيل سببه ان الجهمية كانت متظاهرة بدعوى خلق القرآن وانكار الرؤية ولم تكن متظاهرة بانكار العلو كما تقدم فكان الذين يناظرونهم ." (١)

" ما لا يحس به بالحواس الخمس لا يكون الا معدوما فعامة السلف والصفاتية على ان الله يمكن ان يشهد ويرى ويحس به واول من نفى امكان احساسه الجهم ابن صفوان لما ناظره السمنية المشركون

الوجه الثامن عشر انه قال في الجواب اما قولهم الذي لا يحس ولا يشار اليه اشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزى قلنا كونه موصوفا بالحقارة انما يلزم لو كان ذا حيز ومقدار حتى يقال انه اصغر من غيره اما اذا كان منزها عن الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة

يقال له هذه مصادرة على المطلوب فانك انت اثبتت تنزيهه عن الحيز بهذه الحجة التي جعلت من مقدماتها انه ليس بحقير بقدر الجوهر الفرد فقيل لك مالا يمكن الاشارة اليه واحساسه احقر من الجوهر الفرد وقد وصفته بذلك فلا يكون وصفه بقدر الجوهر الفرد محالا على اصلك فقلت اما كونه موصوفا بالحقارة انما يلزم اذا كان له حيز مقدار واما اذا كان منزها عن الحيز والمقدار فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة فيقال لك الكلام انما هو في تنزيهه عن الحيز والمقدار فانت تنفي ذلك ومنازعك يثبته وهو محل

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٨٦/٢

النزاع فاذا كان جوابك مبنيا على محل النزاع كنت قد صادرت منازعك على المطلوب حتى جعلت المطلوب مقدمة في اثبات نفسه والمقدمة لا بد ان تكون معلومة او مسلمة فتكون قد طلبت من تسليم الحكم قبل الدلالة عليه وادعيت علمه قبل حصول علمه وقد صادرته عليه وطلبت منه ان يسلمه لك بلا حجة

وايضاح هذا ان العلم بكونه اذا وصفته بأنه لا يحس ولا يشار اليه ليس بأحقر من الجوهر الفرد اما ان يقف على العلم بكونه ليس بذي حيز ومقدار او لا يتوقف ." (١)

" فان توقف عليه لم يصح هذا الجواب حتى يثبت انه ليس بذي حيز ومقدار حتى يتم الجواب عما اورد على الحجة فاذا كان جواب الحجة لا يتم حتى يثبت انه ليس بذي حيز ولا مقدار ولا يثبت ذلك حتى يتم جواب الحجة لم يكن واحدا منهما حتى يكون الاخر قبله وذلك دور ممتنع

وان كان العلم بكونه ليس احقر من الجوهر الفرد اذا وصف بأنه لا يحس ولا يشار اليه لا يقف على العلم بانه ليس بذي حيز ومقدار لم يصح هذا الجواب وهو قولك كونه موصوفا بالحقارة انما يلزم لو كان له حيز ومقدار حتى يقال انه اصغر من غيره بل كان الجواب ان يقال لا يلزم ان يكون احقر من الجوهر الفرد سواء قيل انه ذو حيز ومقدار او لم يقل ذلك لكنه لو قال ذلك لظهر ان كلامه باطل فانه يعلم بالحس والضرورة ان كل ما كان ذا حيز ومقدار قيل انه لا يحس ولا يشار اليه فانه اصغر من الجوهر الفرد

ومما يوضح الامر في ذلك ان هذا السؤال الذي ذكره من جهة المنازع هو من باب المعارضة فانه لما ذكر حجته على انه ليس بذي جهة بأن ذلك يستلزم التركيب والحقارة قال له المعارض ما ذكرته من انه لا يمكن احساسه والاشارة اليه يستلزم ان يكون معدوما وذلك ابلغ في الحقارة من الجوهر الفرد فقال له قولك يستلزم من الحقارة اعظم مما الزمت به اهل الاثبات فاجاب عن المعارضة بمنع الحكم وان صحته ملازمة لصحة قول المنازع وهذا من افسد الاجوبة فان المعارض يقول لك بل هو عندي ذو حيز ومقدار فلم قلت انه ليس كذلك وهل النزاع الا فيه وقولك اما اذا لم يكن ذا حيز ومقدار لم يلزم وصفه بالحقارة يقال لك من الذي سلم لك ذلك وهل النزاع الا فيه وهذه الحجة التي ذكرتها انما اقمتها على نفي ذلك وهي لا تتم الا بالجواب على ." (٢)

" المعارضة فيكف تجيب عن المعارضة المستلزمة لنقيض مذهبك بنفسك مذهبك وهل هذا الا بمنزلة ان يقدح المعترض في دليلك بأنه يستلزم نقيض مذهبه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٩٨/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٩٩/٢

فان قيل هو لم يجب عن المعارضة بنفس مذهبه لكن قال صحة المعارضة مبنية على نقيض مذهبه وهو لا يقول بذلك فهو يقول للمعترض ما لم تثبت نقيض قولي لا تصح معارضتك وهو في هذا الباب في مقام المنع والمعترض يستدل وللمستدل الاول ان يمنعه بعض المقدمات ويجعل سند منعه ان لا يقول بذلك فهو ذكر ذلك لابداء سند المنع لا حجة للمنع فان المانع المطالب بالدليل ليس عليه حجة

فيقال المعترض لم يبن دليله على هذا بل ذكر ان ما لا يحس ولا يشار اليه معدوم احقر من الجزء الذي لا يتجزى فادعيت ان هذا انما يلزم اذا كان منزها عن الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة فهذا الملزوم انما تقول انه لازم لدليله ان دليله مستلزم لهذا فمتى صح دليله صح هذا فهذا القدر ينفعه ولا يضره لانه يكون دليله حينئذ قد دل على شيئين على انك جعلته اصغر من الجوهر الفرد وجعلته معدوما وانه ذو حيز ومقدار فيدل على صحة مذهبه وعلى ان مذهبك يستلزم ان الله معدوم هذا باقراره ان دليله يستلزم صحة ذلك

وان قلت ان دليله يتوقف على صحة هذا بمعنى انه لم يثبت ان الله ذو حيز ومقدار لم يثبت انه اذا كان لا يحس ولا يشار اليه انه اصغر من الجوهر الفرد فهذا لم تثبته بل ادعيته دعوى ساذجة فلا تكون قد اجبت عن المعارضة وهو المطلوب وذلك انه لا يسلم انا اذا علمنا ان الشيء لا يحس ولا يشار اليه لم يعلم انه معدوم حتى يعلم قبل ذلك انه ذو حيز ومقدار بل قد يكون العلم بانه ذو حيز ومقدار بعد ذلك او قبله او معه اذا كانا متلازمين ." (١)

" فانه يصح ان يرى وان يلمس فيحس به ويلمس الذي هو ابلغ من الاشارات الحسية وان الله يصح ان يرى وان يتعلق به ادراك اللمس وان كل واحد من الرؤية واللمس مشترك بين الجواهر والاعراض فيتعلق بالله تعالى وهذا يوجب ان يكون الله يمكن ان يشار اليه ويمكن ان يحس به خلاف ما ذكره هنا كما تقدم وقرر هنا ان ما كان كذلك فانه يكون ذا حيز ومقدار وانه يلزمه ان يكون منقسما مركبا الانقسام والتركيب العقلي الذي الزم به مخالفة هنا وهذا يقتضي ان من لوازم اصولهم التي هم معترفون بالاصل وبلازم الأصل لم يلزمهم اياه غيرهم بالدليل بل هم اعترفوا به ان يكون الله له حيز ومقدار وانه مركب مؤلف له اجزاء وابعاض وهذا هو الذي انكره في هذا الموضع وليس هذا من جنس ما يلزم الرجل غيره شيئا بالحجة لكن هذا اقر بان الله سبحانه وتعالى موصوف بوصف واقر في موضع آخر انه اذا كان موصوفا بذلك الوصف لزم ان يكون كذا وكذا فمجموع الاقرارين اقر فيهما بما ذكرناه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/١٠٠

الوجه العشرون انه اعترف هنا انه يكون اشد حقاره من الجوهر الفرد وان يكون معدوما اذا كان ذا حيز ومقدار وقلنا انه لا يمكن ان يشار اليه ولا يمكن ان يحس وقد ذكر هنا انه لا يمكن ان يشار ولا يمكن ان يحس به فلزم ان يكون معدوما احقر من الجوهر الفرد ولا ريب ان هذا حقيقة قولهم وقد اعترف هو بمقدمات ذلك لكن مفرقة لم يجمعها في موضع واحد اذ لو جمعها لم يخف عليه وهذا شأن المبطل

الوجه الحادي والعشرون ان منازعه يقول قد ثبت بالفطرة الضرورية وبالضرورة الشرعية واتفاق كل عاقل سليم الفطرة من البرية ان رب العالمين فوق خلقه وان من قال انه ليس فوق السموات رب يعبد ولا هناك اله يصلي ." (١)

" حصوله في سائر الجهات واذا ثبت ان هذه الاحياز مختلفة في الماهيات وجب كونها امورا موجودة لان العدم المحض يمتنع كونه كذلك

الثاني هو ان الجهات مختلفة بحسب الاشارات فان جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الاشارة والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع تميز بعضه عن بعض في الاشارة الحسية

الثالث ان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب والمتنقل عنه مغيرا للمنتقل اليه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الحيز والجهة امر موجود ثم ان المسمى بالحيز والجهة امر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه واما الذي كون مختصا بالحيز والجهة فانه يكون مفتقرا الى الحيز والجهة فان الشيء المرئي الذي يمكن حصوله لا مختصا بالجهة فثبت انه تعالى لو كان مختصا بالجهة والحيز لكان مفتقرا في وجوده الى الغير وانما قلنا ان ذلك محال لوجوه

الاول ان المفتقر في وجوده الى الغير يكون في وجوده يحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته وكل ذلك في حق واجب الوجود محال

الثاني ان المسمى بالحيز والجهة امر متركب من الاجزاء والابعاض لما بينا انه يمكن تقديره بالذراع والشبر ويمكن وصفه بالزائد والناقص وكلما كان كذلك كان مفتقرا الى غيره والمفتقر الى غيره ممكن لذاته فالشيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته فلو كان الله مفتقرا اليه لكان مفتقرا الى الممكن والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال ." (٢)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١٠٣/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١٠٧/٢

" الثالث لو كان الباري ازلا وابدا مختصا بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجودا في الازل فيلزم اثبات قديم غير الله وذلك محال باجماع المسلمين فثبت بهذه الوجوه انه لو كان في الحيز والجهة يلزم هذه المحذورات فيلزم امتناع كونه في الحيز والجهة

فان قيل لا معنى لكونه مختصا بالحيز والجهة الا كونه مباينا عن العالم منفردا عنه ممتازا عنه وكونه تعالى كذلك لا يقتضي وجود امر آخر سوى ذات الله تعالى فبطل قولكم لو كان تعالى في الجهة لكان مفتقرا الى الغير والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان العالم لا نزاع في انه مختص بالحيز والجهة وكونه مختصا بالحيز والجهة لا معنى له إلا كون البعض منفردا عن البعض ممتازا عنه وإذا عقلنا هذا المعنى هاهنا فلم لا يجوز مثله في كون الله تعالى مختصا بالحيز والجهة

الجواب اما قوله الحيز والجهة ليس امرا موجودا فجوابه انا قد بينا بالبراهين القاطعة انها اشياء موجودة وبعد قيام البراهين على صحته لا يبقى في صحته شك

واما قوله المراد من كونه مختصا بالحيز كونه منفردا عن العالم او ممتازا عنه او مباينا عنه قلنا هذه الالفاظ كلها مجملة فان الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في الحقيقة والماهية وذلك مما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضي الجهة والدليل على ذلك هو ان حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة فان امتياز ذات الله تعالى عن الجهة لا تكون بجهة اخرى والا لزم التسلسل وقد تذكر هذه الالفاظ ويراد بها الامتياز في الجهة وهو كون الشيء بحث يصح ان يشار اليه بأنه ها هنا ." (١)

" حكم جميع الصفات الذاتية فيكون المعنى كما لو قيل لو كان له صفة ذاتية لكان مفتقرا اليها افتقار الموصوف الى الصفة وهذا من شبه نفاة الصفات التي يبطلها هذا المؤسس نفسه كما تقدم الكلام عليه وهذا احد الوجوه التي ذكرها في حجة نفاة الصفات في نهايته فقال الثالث عالمية الله وقادريته لو كانت لاجل صفات قائمة به لكان الباري محتاجا الى تلك الصفات لكن الحاجة على الله محال فبطل باتصاف ذاته بالصفات فقوله لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان مفتقرا في وجوده الى ذلك مثل هذه سواء اذا فهم ان الحيز الذي يلزم المتحيز هو امر لازم له ليس شيئا منفصلا عنه وان المتحيز لا يفتقر الى حيز موجود منفصل عنه بضرورة العقل والحس واتفاق العقلاء وقد تقدم الكلام على مثل هذه الحجة غير مرة

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١٠٨/٢

وهي مثل قولهم يستلزم التركيب والكثرة الموجبة لافتقاره الى اجزائه وقد قال هو قولهم يلزم من اثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الالهية فتكون تلك الحقيقة ممكنة قلنا ان عنيتم به احتياج تلك الحقيقة الى سبب خارجي فلا يلزم لاحتمال استناد تلك الصفات الى الذات الواجبة لذاتها وان عنيتم به توقف الصفات المخصوصة في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك مما نلتزمه فأين المحال قال وايضا فعندهم الاضافات صفات وجودية في الخارج فيلزمكم ما الزمتمونا ويلزمكم ايضا في الصورة المرتسمة في ذاته من المفعولات ما الزمتمونا ونحن قد بينا ان هذه الامور ليست غيرا له بهذا الاصطلاح فلا يصح ان يقال هو مفتقر الى غيره

واما ان اراد بالغيرين ما يجوز العلم بأحدهما دون الاخر فنقول ثبوت هذه المعاني في حق الله تعالى متفق عليه بين العقلاء معلوم بضرورة العقل فلابد منه في كل موجود فانه يعلم شيء ثم يعلم شيءآخر فان كان ثبوت هذه الامور ." (١)

" وكذلك الجهمية ونحوها يسمونه انفسهم الموحدين ويسمون نفي الصفات توحيد الله

وتسمي المعتزلة ذلك توحيدا وتسمي التكذيب بالقدر عدلا وتسمى القتال في الفتنة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

وكذلك تسمية الصابئة لعلومهم او اعمالهم الحكمة او الحكمة الحقيقية او المعارف اليقينية مع ان فيها من الجهل والشبه والضلال مالا يحصيه الا ذو الجلال

وكذلك تسمية الاتحادية انفسهم اهل الله وخاصة الله والمحققين وهم من اعظم الناس عداوة لله وابعد الناس عن التحقيق

وما من اسم من هذه الاسماء الباطلة في الحمد والذم الا ولابد لاصحابه من شبهة يشتبه فيها الشيء بغيره بل قد يفعل المبطلون اعظم من ذلك كتسمية بعض الزنادقة المتفقرة المسجد اسطبل البطالين وهذا كثير في من يسمي الحق باسم الباطل والباطل باسم الحق وتلك كلها اسماء سموها هم وآباءهم ما انزل الله بها من سلطان وانما فعلوها لنوع من الشبه التي هي قياس فاسد كشبه الجهمية وقياسهم انه لو كان لله صفات لازمة لكان مفتقرا الى غيره فسموا لاجل ما هو به مستحق الحمد والثناء والمجد وهو الغني الصمد سموه لاجل ذلك مفتقرا الى الغير وهذا منهم باطل ما أنزل به من سلطان

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١٣١/٢

الوجه السابع عشر قوله المفتقر في وجوده الى الغير يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال ." (١)

" يقال اذا كان الشيء مفتقرا الى شيء آخر مستغن عنه وانه يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الثاني عدم الاول او لا وجود للاول الا بالثاني وما كان كذلك فانه ممكن لذاته

لكن اذا كان الثاني غير مستغن عن الاول بل كان الثاني مفتقرا الى الاول بحيث يلزم من عدم الاول عدمه لم يمكن ان يجعل الاول ممكنا لافتقاره الى الثاني باولى من ان يجعل الثاني ممكنا لافتقاره الى الاول وحينئذ يجب دخولهما جميعا في وجوب الوجود اذا ثبت ان كلا منهما حاجته الى الآخر كحاجة الآخر اليه فكيف والموصوف هنا المستلزم للصفة

وذلك يظهر بالوجه الثامن عشر وهو انه قد عرف ان الغير هنا لا يعني الغير المنفصل عنه بل ما تغاير في العلم وان الافتقار المراد به اللازم فيكون المعنى ان الموصوف مستلزم الصفة ومعنى افتقاره اليها انه لا يكون له حقيقة اولا يكون على ما هو عليه الا بها وانه يلزم من عدمها عدمه لكن تلك الصفة ايضا يلزم من عدم الموصوف عدمها ولا حقيقة لها ولا وجود الا بالموصوف وكونها تستلزم الموصوف وهو افتقارها الى الموصوف ابلغ من كون الموصوف مستلزما لها واذا كان كذلك كان الموصوف واجبا للوجود ولم يكن يفتقر الى شيء منفصل عنه ولكن معنى حاجته استلزامه للصفة التي هي مستلزمة له وهذا حق وهو غير مناف لوجوب الوجود بل لا يكون وجود واجب ولا غير واجب الا كذلك

والوجه التاسع عشر انه لو فرض ان ذاته مستلزمهة لشيء منفصل عنه من حيز او غيره لكان بحيث يلزم من عدم ذلك اللازم لذاته المنفصل عنه عدم الملزوم الذي هو ذاته ثم لم يقل احد من الخلائق بأن رب العالمين مفتقر لاجل ." (٢)

" فيما هو خارج من مسمى الله وهو الامور المخلوقة شيء قديم فاين هذا من هذا فهذا الاجماع انما يلزم لو قيل ان هناك حيزا وجوديا خارجا عن مسمى الله تعالى يختص به ازلا وابداء

الوجه السادس والعشرون ان احتجاجك في هذا الاجماع لا يصح فانك قد حكيت نزاع المسلمين في ان الباري هل هو متحيز ومختص بحيز وجهة وقررت ان الحيز امر وجودي فتكون قد حكيت نزاع

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١٣٦/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١٣٧/٢

المسلمين في ثبوت حيز قديم مع الله بل قد يقال حكيت اختلافهم في ثبوت حيز قديم وجودي غير الله واذاحكيت اختلافهم في ذلك لم يجز ان تحكي اجماعهم على نفي قديم غير الله تعالى

وتقرير هذا في الوجه السابع والعشرين ان يقال هذه الحجة في اولها مبنية على ان الحيز امر وجودي وبذلك ابطلت المنازع لك في ان الباري متحيز فلا يخلو اما ان يكون الحيز وجوديا ام لا فان كان الحيز وجوديا فقد ثبت تنازع الامة في ثبوت قديم غير الله معه لان النزاع في تحيزه معلوم مشهور وانت انما قصدت الرد علىالمخالف في ذلك وان لم يكن الحيز وجوديا بطلت الحجة من اصلها وعلى التقديرين لا يصح ان تحتج بالاجماع على نفي قديم غير الله تعالى مع حكايتك الخلاف في ان الله متحيز وبنائك الحجة على ان الحيز امر وجودي بل ان كان ما ذكرته من النزاع نقلا صحيحا وما ذكرته من الحجة صحيحة فقد ثبت ان في الامة من يقول بثبوت قديم غير الله وان لم يكن صحيحا بكل الاستدلال من اوله

الوجه الثامن والعشرون ان هذا اللفظ بعينه لا ينقل عن سلف الامة حتى يحتج بمضمون اللفظ ولكن لما علم من مذهب الامة ان الله خالق كل شيء ." (١)

" الفوقانية تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية فإذا كان الخط غير متناه فلا نقطة فيه إلا وفوقها نقطة أخرى وذلك يمنع من حصول المسامتة في المرة الأولى مع نقطة معينة فثبت أن هذا يقتضي أن يحصل في الخط الغير متناهي نقطة هي أول نقطة المسامتة وأن لا يحصل وهذا المحال إنما لزم من فرضنا أن ذلك الخط غير متناه فوجب أن يكون في ذلك محالا فثبت أن القول بوجود بعد متناه محال

الوجه الثاني وهو أنه إذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا فعند هذا لا يمكن إقامة الدليل على كون العالم متناهيا بكلية وذلك باطل بالإجماع

الوجه الثالث أنه لو كان غير متناه من جميع الجوانب لوجب أن لا يخلو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته فحينئذ يلزم أن يكون العالم مخالطا لأجزاء ذاته وأن تكون القاذورات والنجاسات كذلك وهذا لا يقوله عاقل

وأما القسم الثاني وهو أن نقول غير متناه من بعض الجوانب وقناه من سائر الجوانب فهو أيضا باطل لوجهين

الأول أن البرهان الذي ذكرناه على امتناع بعد غير متناه قائم سواء قيل إنه غير متناه من كل الجوانب أو من بعض الجوانب

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/١٤١

الثاني أن الجانب الذي فرض أنه غير متناه والجانب الذي فرض أنه متناه إما أن يكونا متساويين في الحقيقة والماهية وأما أن لا يكونا كذلك أما القسم الأول فإنه يقتضي أن يصح على كل واحد من هذين الجانبين ما يصح على الجانب الآخر وذلك يقتضي جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان على ذات الله تعالى وهو محال وأما القسم الثاني وهو القول بأن ." (١)

" قال وقد منعنا من إطلاق القول بالحد في غير موضع من كتابنا ويجب أن يجوز على الوجه الذي ذكرناه فهذا رجوع منه إلى القول بإثبات الحد لكن اختلف في ذلك كلامه فقال هنا ويجب أن يحمل على اختلاف كلام أحمد في إثبات الحد على اختلاف حالين فالموضع الذي قال إنه على العرش بحد معناه ما حاذى العرش من ذاته فهو حد له وجهة له والموضع الذي قال هو على العرش بغير حد معناه ما عدا الجهة المحاذية للعرش وهي الفوق والخلف والأمام والميمنة والميسرة وكان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش وبين غيرها ما ذكرنا أن جهة التحت تحاذي العرش بما قد ثبت من الدليل والعرش محدود فجاز أن يوصف ما حاذاه من الذات أنه حد وجهة وليس كذلك فيما عداه لأنه لا يحاذي ما هو محدود بل هو مار في الميمنة والميسرة والفوق والأمام والخلف إلى غير غاية فلهذا لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة وجهة العرش تحاذي ما قابله من جهة الذات ولم تحاذ جميع الذات لأنه لا نهاية لها

قلت هذا الذي ذكره في تفسير كلام أحمد ليس بصواب بل كلام أحمد كما قال أولا حيث نفاه نفي تحديد الحاد له وعلمه بحده وحيث أثبته أثبته في نفسه ولفظ الحد يقال على حقيقة المحدود صفة أو قدرا أو مجموعهما ويقال على العلم والقول الدال على المحدود

وأما ما ذكره القاضي في إثبات الحد من ناحية العرش فقط فهذا قد اختلف فيه كلامه وهو قول طائفة من أهل الإثبات والجمهور على خلافه وهو الصواب

والمقصود أن نفاه الحد والمقدار والجسم ونحو ذلك من الصفاتية الذين يقولون أنه على العرش يقولون لا نسلم أنه إذا كان هو بنفسه فوق العرش فإنه لا يلزم ." (٢)

" وإما أن يكون مباينا عنه بالجهة فقالوا ليس بكذا ولا كذا ففنوا الطريقين جميعا وقالوا إنه لا يمكن أن يحس به ولا أن يشار إليه بالحس فقيل لهم هذا أحقر من الجوهر الفرد فقالوا في جواب ذلك إنما يلزم

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/١٥٤

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/١٧٤

لو كان جسما أو لو كان موصوفا بالحيز والمقدار أو قالوا هذا من حكم الوهم والخيال أو حكم الحس والوهم

فقد بينا فيما تقدم غير مرة أن كلام منازعيهم هؤلاء أبعد عن الخطأ في العقل والدين من منازعيهم فانهم هم أعظم مخالفة لما يعلم بضرورة العقل وبديهته وفطرته من منازعيهم هؤلاء المثبتين لأن الله على العرش الموافقين لهم على نفي الجسم وقد تقدم التنبيه على أصل كلام هؤلاء وأنه إن كان كثيرا ممن يوافقهم على أن الله على العرش أو على نفي الجسم يقول إن هذا القول متناقض ويصفهم بالتناقض في ذلك فالنفاة أعظم تناقضا منهم وأعظم مخالفة لما يعلم بالاضطرار في العقل والدين وأن هؤلاء أعظم مخالفة للعلوم الشرعية والعقلية ولا ريب أن كلام هؤلاء فيه ما يحتج به مثبتو الحد والمقدار والتحيز والجهة وفيه ما يحتج به نفاة الجسم والتحيز والجهة أيضا فلهذا قيل إنهم متناقضون أو أن لهم قولين

وقد ذكرنا بعض كلام أبي الحسن الأشعري وغيره من أئمة أصحابه الذي احتجوا به على أن الله على العرش وما احتجوا في ذلك من الآيات التي يحتج بها على اثبات الحد فقال باب ذكر الاستواء فإن قال قائل ما تقولون في الاستواء قيل له إن الله مستو على عرشه كما قال سبحانه الرحمن على ." (١)

" الأبعاد وإن لم تكن أجساما وجب تناهي الأحياز فلم يجب أن يكون فوق الباري حيز ولا بعد كما الزمتهم إياه في القسم الثالث

وأما الوجه الثاني الذي احتججت به عليهم فقولك إذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا فعند هذا لا يمكن إقامة الدليل على كون العالم متناهيا بكليته وذلك باطل بالاجماع يقولون لك أكثر ما يمكنك دعوى الاجماع على أن دليله امتناع بعد لا يتناهى ولا يلزم من الاجماع على الحكم أن يكونوا مجمعين على دليل معين

وأيضا فلا يلزم من بطلان هذا الدليل بطلان سائر الأدلة كيف وقد ذكرت أنه مجمع عليه والاجماع من أعظم الأدلة إذ حجة الاجماع ليست موقوفة على إحالة أبعاد لا تتناهى بدليل أن سلف الأمة وأئمتها يعترفون أن الاجماع حجة من غير أن يبينوا ذلك على أدلة فيها هذه المقدمة التي قد لا تخطر ببال أكثرهم

وقد يقول هؤلاء هب أنه قام دليل تناهي العالم وتناهي المخلوقات وتناهي الأبعاد التي فيها المحدثات فلم قلت إن ذلك محال في حق البارى وهذا يقوله مثبتة الجسم ونفاته كما تقدم ذكر القولين لهم

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/١٧٦

وأما الوجه الثالث قولك لو كان غير متناه من جميع الجوانب أوجب أن لا يخلو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته فحينئذ يلزم أن يكون العالم مخالطا لأجزائه وأن يكون القاذورات والنجاسات كذلك وهذا لا يقوله عاقل فان أردت أن ليس في المكلفين من العقلاء من يقوله فقد قاله منهم طوائف كما ذكرناه عن الأشعري أنه نقل ذلك عن طائفتين ممن يقول إن له مساحة طائفة تقول إنه جسم وطائفة تنفى الجسم ." (١)

" وأما الوجه الثالث وهو لزوم مخالطة ذاته للقاذورات فهذا لا يلزم إذا قيل إنه متناه من جانب الخلق دون الجانب الآخر فإنه حينئذ لا يكون مخالطا لهم من هذا الوجه هنا بطولا ظاهرا

وأما بطلان إقامة الدليل على تناهي العالم فقد تقدم الكلام عليه مع أن العالم في بقائه فيه متناه من أوله غير متناه من آخره ففيه تناه من وجه دون وجه لكن هذا ليس هو المتناهي في الجهة والمقدار والبعد

والغرض أن الوجوه الثلاثة هي في هذا القسم فيها نوع نقص عن ذلك القسم

وأما الوجه الثاني وهو قولك أن الجانب الذي فرض أنه غير متناه والجانب الآخر إما أن يتساويا في الحقيقة والماهية وإما أن لا يكونا كذلك أما القسم الأول فإنه يقتضي أن يصح على كل واحد من هذين الجانبين ما يصح على الآخر وذلك يقتضي جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان فيقال لك مشاركة الشيء لغيره في حقيقته لا يقتضي مساواته له في المقدار كالمقادير المختلفة من الفضة والذهب وسائر الأجسام المتماثلة في الحقيقة فانها تتماثل في الحقيقة مع اختلاف المقادير وحينئذ فهذه الأمور إنما يجوز على بعضها ما يجوز على بعض فيما تماثلت فيه وهو الصفة والكيفية وأما ما يتعلق بالمقدار فليس الكبير في ذلك كالصغير ولا يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر بل للصغير أحكام لا تصح في الكبير وللكبير أحكام لا تصح على الصغير مثل شغل الحيز الذي بقدره وغير ذلك

وإذا كان كذلك فالبعد الذي يتناهى من أحد جانبيه دون الآخر وإنما تماثلت حقيقة الجانبين في الصفة والكيفة فلم تتماثل في المقدار لأن أحدهما أكبر من الآخر قطبا فلا يلزم أن يجوز على غير المتناهي من النقص والفصل ." (٢)

" الوجه السادس أن هذا الوجه معارض بما اختص الله به سبحانه من الحقيقة والصفات فان الاختصاص بالوصف كالاختصاص بالقدر فهو مختص بالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك بحيث له صفات

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١٨٨/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١٩١/٢

مخصوصة يمتنع اتصافه بأضدادها ونقائضها ويقال فيها نظير ما قالوا في المقدار بأن يقال إما أن تكون الصفات متناهية أو غير متناهية أو متناهية من وجه دون وجه فان كانت متناهية فكل متناهي يستدعى مخصصا ويقبل الزيادة والنقص كما قدره في المقدار وان لم تكن متناهية لزم وجود صفات لا نهاية لها وفرض وصف لا نهاية له كفرض قدر لا نهاية له فان الصفة لا بد لها من محل ويلزم من عدم تناهيها عدم تناهي محلها

وأيضا فان كل صفة متميزة عن الأخرى فيكون للصفات عدد فإما أن يكون عدد الصفات يتناهى أو لا يتناهى فإن تناهى لزم الأول وإن لم يتناهى لزم الثاني وإذا كان له أعداد لا تتناهى فهو كمقدار لا يتناهى فكلما يحتج به على امتناع مقدار لا يتناهى يحتج به على امتناع عدد صفات لا تتناهى إذ ما يفرض من المسامتة وعدمها في المقدار يفرض من المطابقة وعدمها في الأعداد

وهذا الوجه يمكن أن يلزم به كل أحد فانه لابد من الاعتراف بموجود له خاصة يتميز بها عما سواه إذ وجود ليست له خاصة تميزه ممتنع والكليات مع كونها موجودة في الأذهان فتميز ما في نفس زيد عما في نفس عمرو فانها من الصفات القائمة بالأذهان وإذا كان لكل موجود خاصة يتميز بها سواء كان واجبا بذاته أو كان ممكنا فالقول في اختصاصه بتلك الخاصة كالقول في اختصاصه بقدر

فصل

قال الرازي البرهان الرابع على أنه يمتنع أن يحصل في الجهة والحيز هو ." (١)

" فإن قالوا لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أزلي قلنا هذا باطل لوجهين

أحدهما أنه قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم المحض فلم يكن هناك لا فوق ولا تحت فبطل قولكم

الثاني لو كان الفوق متميزا عن التحت بالتميز الذاتي لكانت أمورا موجودة قابلة للانقسام وذلك يقتضي تقدم الجسم لأنه لا معنى للجسم إلا ذلك

الثالث هو أنه لو جاز أن يختص ذات الاله تعالى ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون الأحياز متساوية في العقل لجاز اختصاص بعض الحوادث المعينة ببعض الأوقات دون بعض على سبيل الوجوب مع كونها متساوية في العقل وعلى هذا التقدير يلزم استغناؤها عن الصانع ولجاز أيضا اختصاص

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١٩٩/٢

عدم القديم ببعض الأوقات على سبيل الوجوب وعلى هذا التقدير ينسد باب إثبات الصانع وباب اثبات وجوبه وقدمه

الخامس أنه لو حصل في حيز معين مع كون لا يمكنه الخروج منه لكان كالمفلوج الذي لا يمكنه أن يتحرك أو كالمربوط الممنوع من الحركة وذلك نقص والنقص على الله محال

وأما القسم الثاني وهو أن يقال إنه تعالى حصل في الحيز مع جواز كونه حاصلا فيه فنقول ان هذا محال لأنه لو كان كذلك لما ترجح وجود ذلك الاختصاص إلا بجعل جاعل وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه فيلزم أن لا يكون حصول ذات الله في الحيز أزليا لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزليا وإذا كان في الأزل مبرءا عن الوضع والحيز امتنع أن يصير بعد ذلك مختصا بالحيز وإلا لزم وقوع الانقلاب في ذاته تعالى وهو محال ." (١)

" أما قوله لا يجب في سائر الذوات حصولها في ذلك الحيز فكذلك هذا فيقال له بل يجب في سائر الذوات المتحيزة أن يكون لكل منها تحيز يخصه وهو قدره ونهايته التي تحيط به ويلزمه الحيز الذي هو تقدير المكان وهو عدمي لكن لا يجب أن يكون عين تحيز هذا وعين حيزه الذي هو نهايته أن يكون عين تحيز الآخر وحيزه الذي هو نهايته كما لا يجب أن يكون عين هذا هو عين الآخر فان حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى ذاته ونفسه وعينه والشيئان المتماثلان لا يكون أحدهما عين الآخر فإن هذا لا يقوله عاقل وهذا معلوم بالاضطرار لا نزاع فيه هذا لو سلم أن الأجسام متماثلة فكيف وقد تقدم أن هذا قول باطل

وكذلك قوله في الثاني لو وجب حصوله في تلك لجهة لكانت مخالفة لغيرها فيكون موجودا فيكون مع الله قديم آخر يقال اثبات صفة قديمة ليس ممتنعا على الله كما اتفق عليه الصفاتية أو لا نسلم أنه ممتنع والقدر والحيز الداخل في مسمى المتحيز الذي هو من لوازمه أبلغ من صفاته الذاتية فإن كل وجود متحيز بدون الحيز الذي هو جوانبه المحيطة به يمنع أن يكون هو إياه والقديم الذي يمتنع وجوده مع الله ما يكون شيئا منفصلا عنه بل شيء يكون داخلا في مسماه ليس خارجا عنه

وقوله في الوجه الثالث لو جاز دعوى وجوب اختصاص شيء بجهة معينة جاز أن يدعى في بعض الأجسام حصوله في حيز بعينه على سبيل الوجوب وحينئذ لا يتمشى دليل حدوث الأجسام بل يلزمه تجويز قدم بعضها يقال له كل جسم فإنه مختص بتحيز وحيزه الذي هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخلة في مسماه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢٠١/٢

وأما اختصاصه بحيز وجودي منفصل عنه فذلك شيء آخر لا يلزم كما قد بيناه فعلم أن ذلك لا ينافي ما ذكروه من دليل حدوث الأجسام مع أن ذلك ." (١)

" الدليل لا نرتضيه لا لهذا لكن لمعاني آخر ومع أن المنازعين له الذين يقولون هو جسم أوله حد وقدر ينازعونه في حدوث كل ما كان جسما أوله حد فقد يقولون دعوى حدوث جميع هذا مثل دعوى حدوث كل ذات أو كل موصوف أو كل صفة وموصوف وحدوث كل قائم بنفسه أو كل موجود ونحو ذلك

وقوله في الوجه الرابع الاحياز متساوية وذلك يمنع الاختصاص ببعضها على التعيين يقال له الأحياز المتساوية التي تدعى فيها التساوي هي ما كانت منفصلة عن المتحيز كما ذكر من الخلاء والفراغ وأما الذي هو داخل في مسمى المتحيز وهو جانبه وحده ونهايته فهذا تابع للمتحيز وهذه الأحياز مختلفة باختلاف المتحيزات فحيز كل متحيز وهو حده ونهايته وجانبه يتبع حقيقته وهذا ظاهر فحيز الذهب ذهب وحيز الفضة فضة بهذا الاعتبار

وقوله في الوجه الخامس المختص بحيز معين يكون كالمربوط والمفلوج يقال له هذا إنما يقال إذا كان في حيز وجودي منفصل عنه أما ما هو داخل في مسمى نفسه وهو حده ونهايته فلا يلزم ذلك فيه كما لا يلزم في سائر المتحيزات وهذا ظاهر بل عدم هذا يستلزم عدم في سائر المتحيزات وهذا ظاهر بل عدم هذا يستلزم عدم بعض الشيء

الوجه الثاني أن يقال إذا أراد القائل بأنه متحيز وأراد بالحيز أمرا موجودا منفصلا عنه كالغمام والعرش فإنه قد يقول حصوله فيه على سبيل الجواز وبذلك يظهر الجواب عن قوله ذلك الاختصاص لا يكون إلا بجعل جاعل وهو الفاعل المتقدم على التخصيص فيلزم أن لا يكون ذات الله في الحيز أزليا فإن هذا سلم ". (٢)

" أجساما وذلك انقلاب بلا نزاع أما إذا أريد بالحيز أمرا موجودا منفصلا عنه فلا يلزم بكونه فوقه وعليه أن تنقلب ذاته بوجه من الوجوه

فإن للناس في كونه فوق العرش والعالم قولان مشهوران لعامة الطوائف من المتكلمين وأهل الحديث والفقهاء والصوفية من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم أحدهما أنه مجرد نسبة وإضافة بين المخلوق والخالق أو بين العرش والرب تجددت بخلقه للعرش من غير أن يكون هو في نفسه تحرك أو

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢٠٣/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢٠٤/٢

تصرف بنفسه شيئا وهذا قول من يقول يمتنع حلول الحوادث بذاته وتمتنع الحركة عليه والقول الثاني هو المشهور عن السلف وأئمة أهل الحديث وكثير من أهل الكلام والفقهاء والصوفية من الطوائف الأربعة وغيرهم أنه استوى عليه بعد أن خلق السموات والأرض كما دل عليه القرآن فيكون قد استوى عليه بعد أن لم يكن مستويا عليه وكذلك استواؤه إلى السماء ومجيؤه وإتيانه كما وردت بذلك النصوص المتواترة الصحيحة وعلى هذا التقدير فليس في ذلك انقلاب لذاته بل قد ذكر هو أن ليس في الأدلة العقلية ما يحيل ذلك

الوجه الثالث أن يقال تحيزه واجب بذلك بناءا على أن نفس العرش ليس بحيز بل الحيز تقدير المكان ومن قال بذلك فهم في جواز الحركة عليه على قولين فمن قال بالامتناع يقول إنه لما خلق العرش تجددت بينه وبين العرش نسبة ولم يتغير عما كان موصوفا إن وصفه بأنه متحيز فإنا قد ذكرنا أن للقائلين بأنه على العرش في ذلك قولان ." (١)

" أحدهما أن الأجسام مختلفة بالحقيقة فلا يلزم من اختصاص بعضها بصفة معينة أن يكون غيره مختصا بمثل تلك الصفة كما أنه عندهم إذا اختص بسائر صفاته الذاتية لم يلزم أن يكون غيره مختصا لغيره

الثاني أنهم إذا قالوا بأن الأجسام الباقية مختص بحيز معين إنما يبطل الدليل الذي ذكره منازعوهم ولا ريب في بطلان هذا الدليل عندهم كما اتفق السلف والأئمة على أنه من الكلام المنهي عنه ومن قال من هؤلاء إنه جسم لم ينكر أن الأجسام كلها ليست محدثة كما لاينكر أن القائمات بأنفسها كلها ليست محدثة وأن الموصوفات كلها ليس محدثة بل يضلل من يطلق العموم بحدوث الأجسام كما يضلل من أطلق القول بحدوث الموصوفات والقائمات بأنفسها أو الموجودات

ويقولون قوله في الوجه الرابع إنا نعلم بالضرورة أن الأحياز بأسرها متساوية لأنها فراغ محض وخلاء صرف وذلك يمنع وجوب الاختصاص ببعضها فهم يقولون ليس الاختصاص لمعنى فيها بل هو لمعنى في نفسه وهو امتناع الحركة عليه والانتقال عنه كما يوافقهم هو على ذلك وأيضا فالعالم مختص بحيزه لمعنى فيه لا في حيزه

وأما السؤال الذي أورده من جهتهم لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى وجوابه بأنه قبل خلق العالم ما كان إلا الخلاء الصرف وبأنه لو كان الفوقاني متحيزا عن التحتاني لكانت وجودية فإنهم يقولون كونه فوق العالم إنما يظهر إذا خلق العالم فإنه لما خلقه وهو على علو يستحقه بنفسه وخلق العالم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢٠٦/٢

بصفة التحت وجب أن يكون فوق العالم لمعنى في نفسه وفي العالم لا لمعنى وجودي في الحيز وإن لم يكن قبل خلق العالم ولا فوق العالم إلا لعدم المحض ." (١)

" والخلاء الصرف فالاختصاص بالحيز لامتناع الحركة عليه عندهم ووجوب علوه لمعنى في نفسه وفي العالم

وكذلك قوله في الثالث لو جاز اختصاص ذات الاله ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون الأحياز متساوية يلزم استغناؤها عن الصانع فيقولون هذا بناء على أن الأحياز أمور وجودية وليس الأمر كذلك بل هي أمور عدمية

وقوله في الخامس إنه يكون كالمفلوج الذي لا يمكنه الحركة وهو نقص وهو على الله محال فيقال أنت تقول أن نفي النقص عن الله لا يعلم بالعقل وأنت أيضا تقول لا يجوز عليه الحركة وقد تقدم الكلام على هذا في آخر حجة من نفي الجسم وهو برهان الحركة وبينا أن ما وصف به قول منازعيه يلزمه مثله أو أكثر

الوجه الرابع قول من لا يوجب حصوله في حيز معين خارج عنه وجوديا كان أو عدميا بل ذلك عنده على سبيل الجواز مطلقا وهو قول كل من يقول أنه استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض بعد أن لم يكن مستويا عليه ويقول انه استوى إلى السماء وأنه يجيء يوم القيامة ويأتي إلى سائر ما جاءت به النصوص من ذلك وعلى قول هؤلاء يجب حصوله في حيز معين جل وتكون ذاته مستلزمة للتحيز المطلق لا لحيز معين وإذا حصل في حيز معين جاز أن يكون حاصلا فيه ولم يجب

وأما قوله إن هذا محال لأنه لو كان كذلك لما ترجح ذلك الاختصاص إلا بجعل جاعل وتخصيص مخصص وما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه فيلزم ." (٢)

" أن يكون حصول ذات الله في الحيز أزليا لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزليا يقال له أما اختصاصه بحيز دون حيز فهو الذي يفتقر إلى جعل جاعل وأما أصل التحيز فمن لوازم ذاته القدرة والفعل فإن القدرة على كل شيء لوازم ذاته وأما تخصيص بعض المقدورات فتتبع مشيئته واختياره ولى هذا فنقول حصوله في حيز معين دون غيره بمشيئته واختياره وذلك لأن هذا هو الفعل والتصرف والحركة كما يقولون إنه ما زال متكلما إذا شاء كذلك يقولون ما زال فاعلا بنفسه إذا شاء وعلى هذا فحصول ذاته في الأزل يكون أزليا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢٠٨/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢٠٩/٢

لأنه من لوازم ذاته لكن تعين حيز دون حيز هو تابع لمشيئته واختياره وذلك أن الأحياز ليست أمورا وجودية بل هي أمور عدمية فليس الأمر إلا مجرد كونه يفعل بنفسه ويتصرف وتقدم الفاعل على هذا الفعل كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم لا يوجب ذلك تقدما بالزمان

وعلى هذا فيقال الوجه الخامس وقولك لو حصل في شيء من الأحياز والجهات لكان إما أن يحصل مع وجوب أن يحصل فيه أولا مع الوجوب فيقال أتريد بالوجوب وجوب الحيز المطلق أو وجوب حيز معين فإن أردت الأول فالوجوه الخمسة المذكورة لا تنفي ذلك وإن أردت الثاني فقوله إن هذا يلزم أن لا يكون حصول ذات الله في الحيز أزليا يقال هذا ممنوع

قوله ما ترجح وجود ذلك الاختصاص إلا بجعل جاعل وكل ما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه وما تأخر عن الحيز لا يكون أزليا يقال له التقدم في مثل هذا لا يوجب أن يكون بزمان يفصل بين الفعل والفاعل كما تقول حركت يدي فتحرك ثوبي أو تحرك خاتمي ونحو ذلك فحركة اليد متقدمة على حركة الخاتم والكم ومع هذا فزمانهما واحد فكذلك إذا كان هذا التخصيص جائزا وهو بمشيئته واختياره لم يمنع ذلك أن يتقدما على فعله تقدما بغير ." (١)

" وتمام هذا بالوجه الرابع وهو أن يقال إذا كان البارى فوق العالم وقلت إنه يلزم من ذلك أن يكون في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس فلم قلت ان هذا ممتنع وأنت لم تذكر على امتناع ذلك حجة عقلية ولا سمعية ولو قدر أن ذلك نقص فعندك ليس في الأدلة العقلية ما يحيل النقص على الله تعالى مع أنه قد علم بالعقل والشرع أن هذا ليس بنقص بل هذا غاية الكمال والاحاطة كما بينه النبي صلى الله عليه و سلم

وأما قوله هذا باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم فيقال في الوجه الخامس مثل هذه الحجة غير مقبولة كما ذكرت ذلك في نهايتك في ترتيب الطرق الضعيفة في أصول الدين وذكرت منها الالزام وهو الاستدلال بموافقة الخصم في صورة على وجوب موافقته على الأخرى لملازمة بينهما يذكرها المستدل فقلت هذا النوع من الحجة لا يصلح لافادة اليقين وهذا ظاهر ولا لافحام الخصم أيضا وبيانه هو أن للخصم أن يقول اني إنما اعترفت بالحكم في محل الوفاق لعله غير موجودة في محل النزاع فان صحت تلك العلة بطل القياس اظهور الفارق وإن بطلت تلك العلة منعت الحكم في محل الوفاق فهذه الحجة دائرة بين منع الحكم في الأصل وبين ظهور الفارق بينه وبين الفرع

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢١٠

وهذا بعينه وارد فيما ذكرته هنا فإن الخصم الذي وافقك على أنه ليس في جهات التحت هو يقول أن الله فوق العرش فوق السموات والعرش فوق السموات والسموات فوق الأرض ولا يوصف بالتحت لأنه يلزم من ذلك أن لا يكون فوق العرش وهذا الخصم قد لا يعلم أو لا يسلم أنه ممكن أن يوصف بعض هذه الأجسام بأنها تكون تحت شيء بوجه من الوجوه فنفوا أن يكون الله تحت ." (١)

" حيث أثبت حيا عالما قادرا لا يتحرك ولا يسكن ولا يقرب ولا يبعد ولا يفعل بنفسه فعلا وزعمت مع ذلك أنه غير عاجز ولا مقيد ولا ممنوع وإن كان مردودا بطل ما ضربته من الأمثال في رد حقيقة ما أخبر به عنه الصادق المصدوق الذي هو أعلم به منك ومن أمثالك

فصل

قال الرازي البرهان السادس لو كان تعالى مختصا بشيء من الأحياز والجهات لكان مساويا للمتحيزات وهذا محال فذلك محال بيان الملازمة انه تعالى لو كان مختصا بحيز لكان معنى كونه شاغلا لذلك الحيز بحيث يمنع غيره أن يكون بحيث هو ولو كان كذلك لكان متحيزا وقد بينا في الفصل المتقدم أن المتحيزات بأسرها متماثلة في تمام الماهية فثبت أنه تعالى لو كان متحيزا لكان مثلا لسائر المتحيزات وإنما قلنا إن ذلك محال لأن المثلين يجب تساويهما في جميع اللوازم فلزم إما حدوث الكل وإما قدم الكل وذلك محال

فإن قيل حصول الشيء في الحيز وكونه مانعا لغيره أن يحصل بحيث هو حكم من أحكام الذات ولا يلزم من الاستواء في الأحكام واللوازم الاستواء في الماهية والجواب عنه من وجهين

الأول أن المتحيز له أحكام ثلاثة أحدها أنه حاصل في الحيز شاغل له والثاني كونه مانعا لغيره بأن يحصل بحيث هو والثالث كونه بحال لو ضم إليه أمثاله حصل له حجم كبير ومقدار عظيم ولا شك أن كلما يحصل في حيز فقد حصل له هذه الأمور الثلاثة إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لابد وأن يكون لها في نفسها الحجم والمقدار وهذا المعنى معقول مشترك بين كل ." (٢)

" الأحجام ثم إنا قد دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون صفة لشيء آخر بل لابد وأن يكون ذاتا وإذا كان كذلك فالمتحيزات في ذواتها متماثلة والاختلاف إنما وقع في الصفات وحينئذ يحصل التقريب المذكور

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٢٤

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٣٠

والوجه الثاني أن السؤال الذي ذكرتم إن صح فحينئذ لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر لاحتمال أن يقال الجواهر وان اشتركت في الحصول في الحيز إلا أن هذا اشتراك في حكم من الأحكام والاشتراك في الحكم لا يقتضي الاشتراك في الماهية وإذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة فحينئذ لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز وحينئذ لا يطرد دليل حدوث الأجسام في تلك الأشياء وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع بحدوث كل الأجسام

فيقال هذه الحجة قد تقدم الكلام على موادها غير مرة والكلام عليها من المقامين المتقدمين أحدهما قول من يقول إنه فوق العرش وهو مع ذلك ليس بجسم ولا هو متحيز كما ذكرنا أن هذا قول طوائف كثيرة من أهل الكلام والفقهاء ومن تبعهم من أهل الحديث والصوفية وغيرهم وهذا قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه وغيرهم فعلى هذا لا يلزم من نفى كونه متحيزا نفي كونه على العرش وقد تقدم ما في ذلك من دعوى الضرورة من الجانبين

المقام الثاني من لا ينفي ذلك بل يسلم اثباته أولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات والكلام في هذا المقام من وجوه

أحدها لا نسلم أنه لو كان مختصا بشيء من الأحياز والجهات لكان مساويا للمتحيزات وما ذكره من الحجة مبني على تماثل المتحيزات وقد تقدم ." (١)

" الدليل فإن كان هؤلاء ممن لا يقول بأن الله جسم فيمكنه العلم بحدوث سائر الأجسام بأدلة أخرى ولو بالسمع وإن كانوا ممن يقولون بأنه جسم فلا ريب أن الأجسام عندهم ليست كلها محدثة كما أن الذوات ليست كلها محدثة والقائمات بأنفسها ليست كلها محدثة والموصوفات ليست كلها محدثة لا سيما وأنت تقول إن كل من قال إنه متحيز وأنه في جهة لزمه القول بأنه جسم منقسم بل تقول لكل من قال أنه فوق العرش لزمه أن يقول بأنه جسم فإذا كان المنازعون لك القائلون بأنه على العرش يلزمهم كلهم القول بأنه جسم فكيف تحتج عليهم بأن هذا يستلزم أن لا يقطع بحدوث كل الأجسام وهذا عندك حقيقة المذهب فهل تحتج على إبطال المذهب بنفس حكاية المذهب مع ظهور القول بالنزاع فيه

فصل

قال الرازي البرهان السابع أنه تعالى لو كان مختصا بالجهة والحيز لكان عظيما لأنه ليس في العقلاء من يقول إنه مختص بجهة ومع ذلك فإنه في الحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٣١

كل من قال إنه مختص بالجهة والحيز قال إنه عظيم في الذات وإذا كان كذلك فنقول الجانب الذي منه يحاذي يمين العرش إما أن يكون هو الجانب الذي منه يحاذي يسار العرش أو غيره والأول باطل لأنه إذا عقل ذلك فلم لا يعقل أن يقال إن يمين العرش عين يسار العرش حتى يقال العرش على عظمته مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ وذلك لا يقوله عاقل والثاني باطل أيضا لأن على هذا التقدير تكون ذات الله مركبة من الأجزاء ثم تلك الأجزاء إما أن تكون متماثلة الماهية أو مختلفة الماهية والأول محال لأن على هذا التقدير يكون بعض تلك الأجزاء المتماثلة متباعدة وبعضها متلاقية والمثلان يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين وعلى ." (١)

" التفرق من الأجسام المخلوقة وأما الخالق سبحانه فلا يجوز عليه التفرق فلا يقولون إن هذا الجانب منه غير هذا الجانب فيمنعون المقدمة الأولى

وإن قال أريد بالغير ما هو أعم من هذا وهو ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر أو ما أمكن الاشارة الحسية إلى أحدهما دون الآخر أو ما أمكن رؤية أحدهما دون الآخر كما قال من قال من السلف لمن سأله عن قوله تعالى لا تدركه الأبصار ألست ترى السماء قال بلى قال فكلها ترى قال لا قال فالله أعظم فيقال له وإذا كان يمين الرب غير يساره بهذا التفسير فقولك تكون ذات الله مركبة من الأجزاء أتعنى به ورود المركب عليها بمعنى أن مركبا ركبها كما قال في أي صورة ما شاء ركبك أو أنها كانت متفرقة فتركبت أم تعنى أن اليمين متميزة عن اليسار وهو التركيب في الاصطلاح الخاص كما تقدم بيانه

فإن أراد الأول لم يلزم ذلك وهو ظاهر فإن الأجسام المخلوقة أكثرها ليس بمركب بهذا الاعتبار فكيف يجب أن يقال إن الخالق مركب بهذا الاعتبار وهذا مما لا نزاع فيه وهو يسلم أنه لا يلزم من التصريح بأنه جسم هذا التركيب إذ هو عدم لزومه ظاهرا

وأما إن أراد بالتركيب الامتياز مثل امتياز اليمين عن شماله قيل له هذا التركيب لا نسلم أنه يستلزم الأجزاء فإنه هذا مبني على إثبات الجزء الذي لا ينقسم والنزاع فيه مشهور وقد قرر أن الأذكياء توقفوا في ذلك وإذا لم يثبت أن الأجسام المخلوقة فيها أجزاء بالفعل امتنع أن يجب ذلك في الخالق

وأيضا فالقائلون بثبوت الأجزاء يعلمون أن الجسم البسيط لم يكن مركبا من الأجزاء بمعنى أنها كونت ثم ركب منها فيكون قوله مركبا من ." (٢)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٣٦

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٤٠

" يجز أن يقال في هذا إنه يجوز على المتباعدين أن يصيرا متلاقيين وعلى المتلاقيين أن يصيرا متباعدين فإن جواز ذلك مشروط بجواز الافتراق

وأيضا فإذا كانا متماثلين ومن حقيقة أحدهما امتناع المفارقة عليه لزم أن يكون من حقيقة الآخر امتناع المفارقة عليه فيكون تماثلهما مانعا من جواز تباعد المتلاقيين وتلاقي المتباعدين فإن أحدهما إذا فارق ملاقيه ثبت جواز المفارقة عليه وذلك يمنع أن يكون مثلا لما لا يجوز المفارقة عليه

وأيضا فالمتماثلان في الحقيقة والصفة إذا كانت مقاديرها متفاوتة لم يجب أن يساوي أحدهما الآخر فيما هو من حكم المقدار كالدينار الصغير مع الدينار الكبير

ومما يوضح ذلك أن هذا الافتراق يغير حقيقة الشيء كما يغير ويبدل صفته فإن النار والهواء إذا تبدلت صفة النارية والهوائية فيه خرج عن أن يكون نارا وهواءا أو أن تكون الأجزاء النارية نارا وهواءا وكذلك متى تفرق المجتمع الذي حقيقته باجتماعه متى تفرق وتمزق خرج عن حقيقته فجميع المركبات مثل بدن الانسان إذا قطع قطعا صغارا جدا بل كثير من الأجسام تتبدل حقيقته بالتفريق كما تتبدل بالتحويل وإن كان في نفسه بسيطا

وفي الجملة فأصل هذا الكلام أنه فرض تماثلا وقال فيه يلزم أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر فيقال له التماثل الذي سلمناه لم يدخل فيه ما يستلزم جواز التفريق أو جواز حلول كل بعض محل الآخر ولا يدخل هذا في مسمى التماثل المفروض

وإن قلت بل هو داخل في مسمى التماثل الذي فرضته كان النزاع لفظيا وعاد الكلام إلى القسم الثاني فيقال لك لا يكون مماثله بهذا الاعتبار الذي ." (١)

" الوحدة إلا إذا كان متعينا متميزا عن غيره تعنى قبل ذلك وحينئذ فقد بطلت الحجة أيضا فسواء كانت الوحدة هي التعين والتمييز أو كانت غيره لم يلزم أن يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفا على وحدة أخرى وهذا ظاهر وسواء كانت الوحدة أمورا وجوديا أو عدميا فليس المقصود هنا بسط الكلام على هذا

وإنما الغرض التنبيه على أن ما يستدل به على أن الجسم فيه انفسام وتركيب وكثرة وأنه ليس بواحد من أفسد الحجج فإنه قد بنى على هذا الأصل الفاسد كثيرا من تجهمه وتعطيله الذي جحد فيه حقيقة أسماء الله وصفاته وما هو عليه في ذاته

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٤٣

أما كون الجسم قابلا للانقسامات التي لا تتناهى أو غير قابل فهذا ليس لنا فيه هنا غرض وهو احتج على نفي ذلك بالحركة وأنها موجودة في الحاضر وإلا لم تكن موجودة في الماضي والمستقبل وأن وجودها الحاضر لا ينقسم وإلا لكان الحاضر ماضيا ومستقبلا وإذا لم تنقسم الحركة إلى غير نهاية لم تنقسم المسافة التي تكون الحركة عليها فلا يكون في الجسم الذي هو مسافة انفسام لا يتناهى

وعارض ذلك بعشرة أوجه مثل تميز اليمين عن الشمال وانقسام الجزء الموضوع على جزئين وغير ذلك من الوجوه ثم قال في الجواب وأما المعارضات التي ذكروها فاعلم أنا نميل إلى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة فإن إمام الحرمين صرح في كتاب التلخيص في أصول الفقه أن هذه المسألة من محارات العقول وأبو الحسين البصري وهو أحذق المعتزلة توقف فيها فنحن ." (١)

" أيضا نختار التوقف فإذن لا حاجة إلى الجواب فهذا نقوله في الانقسام الممكن هو متوقف فيه ونقول وقوله في نفي وحدة الجسم وثبوت الانقسام الحاصل قد ظهر فساده لكل أحد

وإذا كان الأمر كذلك فقوله لو كان على العرش لكان منقسما مركبا أو لو كان جسما منقسما مركبا أو لو كان على العرش لكان عظيما ولكان منقسما مركبا إلى الأجزاء قد تبين فساده وظهر أن قوله إذا كان عظيما فلابد أن يكون أحد جانبيه غير الآخر ويكون على هذا التقدير ذات الله مركبة من الأجزاء كلام باطل لم يقرر تركيبا موجودا في الأجسام المشاهدة ولا أن فيها أجزاء موجودة بل ادعى فيها ما يضحك عليه الصبيان

وأما قبولها للتجزئة إلى غير غاية فقد توقف فيه فأكثر ما يبقى معه أن الجسم وإن كان واحدا لكنه يقبل التجزية إلى حد محدود وهذا قول الشهرستاني مع أنه يستخف بهذا القول أحيانا وقد اضطر إلى موافقته لكن هذا أكثر ما فيه أنه يمكن في الجسم من حيث الجملة أن ينقسم بمعنى أن ذات الجسم من حيث هو جسم لا تكون مانعة من الانقسام وهذا حق فإن من الأجسام ما ينقسم حقيقة فلو كان حقيقة الجسم مانعة من الانقسام لم يصح الانقسام على شيء من الأجسام لكن هذا لا يثبت له قبول كل جسم للانقسام فضلا أن يكون العلي العظيم الكبير المتعال الذي هو على عرشه العظيم مركبا من الأجزاء كما ادعاه فإنه إذا كان الجسم واحدا وقبول القسمة لم يثبت إلا لبعض الأجسام لم يلزم أن يكون رب العالمين منقسما ولا قابلا للقسمة فلا يكون مركبا من الأجزاء لا الأجزاء الموجودة ولا الأجزاء المقدرة الممكنة ثم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٦٢

إذا كان في الأجسام المشهودة قد اضطربوا أو تحيروا في تركيبها وانقسامها وعدوا ذلك من محارات العقول كيف ." (١)

" يصح منهم الحكم على رب العالمين بمثل هذه الأمور نفيا وإثباتا وهذا بين ولا حول ولا قوة إلا بالله

الوجه الخامس أن يقال هب أنه يلزم أن يكون فيه أجزاء وأبعاض بمعنى أن فيه ما يميز منه شيء عن شيء كما أن الفلك يتميز منه شيء من شيء وجانب من جانب وهذا هو المعني بالتركيب من الأجزاء فهذا يكون بمنزلة الصفات القائمة من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر الصفات

فقولك في تلك الأمور التي سميتها أجزاءا إما أن تكون متماثلة أو مختلفة فيقال لك مثله في الصفات التي سمتها نفاة الصفات كابن سينا وغيره أجزاءا ويقولون واجب الوجود ليس فيه أجزاء لا أجزاء حد ولا أجزاء كم وإن كانت هذه تسمية باطلة كما قررناه في غير هذا الموضع فتسميته أيضا تشبيها كما قد قررناه والنزاع هنا ليس في اللفظ بل في المعنى

فيقال لك في تلك الصفات إن كانت متماثلة وجب أن تقوم كل صفة مقام الأخرى فيقوم العلم مقام القدرة والحياة مقام الكلام وهذا باطل

وإن كانت مختلفة فكل صفة تشارك الأخرى في كونها صفة وتفارقها في خصوصيتها وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فتكون كل صفة مركبة من جزئين جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز ثم كل واحد من ذينك الجزئين يشارك غيره في جزء ويفارقه في جزء وهلم جرا فالقول في تركب كل مركب من جزئين وتركب كل جزء من جزئين يعم ما يقال إنه مركب تركيب المقدار والكم وما هو مركب تركيب الصفة والكيفية فإن أوجب أحد التركيبين الانحلال إلى ما تركب فيه أوجبه الآخر وإلا فلا ." (٢)

" موجودة وغاية ما يلزم ما ذكرته تمييز شيء عن شيء وجانب عن جانب والذي يكون كذلك يقال في صفاته ما يقال فيه فإذا قيل إنه مع أنه واحد فهو ذو أبعاض يتميز منه شيء من شيء فكذلك يقال في صفاته القائمة به وفي حيزه وفيما يلاقيه ففي الجملة متى فرض تميز شيء منه عن شيء وقيل إن ذلك أبعاض ولكل بعض خاصة تميز بها ثم يقال وسواء كان هناك أجزاء وأبعاض موجودة يتميز بعضها عن بعض أو لم يكن

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٦٣

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٦٤

فإذا قيل كل بعض إما أن يماثل الآخر أو لا يماثله قيل إن أردت بالمماثلة أن يقوم مقامه فيما يختص بعينه فلا يكون في العالم شيئين متماثلين وإن أردت بالتماثل أن يقوم مقامه فيما يكون لنوعه لا لعينه قال لك المنازع إنها متماثلة وإذا قال ذلك لم يجز أن تقول فيصح أن يكون الملاقي مباعدا والمباعد ملاقيا لأن ذلك الملاقي من صفات عينه مجاورته لما جاورته وحيزه المعين وتلك الصفة لا يقوم فيها غيره مقامه وإن كان مثله كما تقدم فلا يلزم من كونهما متماثلين إن يصير الملاقي مباعدا والمباعد ملاقيا

وقولنا المثلان يصح على كل منهما ما صح على الآخر إنما هو فيما ليس في خصائص العين والملاقاة والمباعدة من خصائص العين فإن الملاقي إذا صار مباعدا خرج عن حيزه المعين وعن أن يكون ملاقيا لما كان ملاقيا له ووجب أن يصير ملاقيا لغيره وكذلك المباعد وحينئذ فتختلف صفات عينه بالتفريق فلا يكون ذلك لازما لكونهما مثلين فلا يلزم من التماثل ذلك

الوجه السابع أن يقال هذه التي سميتها أجزاءا سواء كانت أجزاءا مقدرة أو هي متميزة تميزا حقيقيا لا يخلو إما أن تريد بكل واحد منها الجزء الذي ." (١)

" لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد أو ما هو أكبر من ذلك فإن أردت بالأجزاء الجواهر المنفردة وقد قلت إما أن تكون متماثلة الماهية أو مختلفة فيقال لك هب أنها مختلفة في الماهية ما الذي يلزم قولك و القسم الثاني وهو أن يقال إن تلك الأجزاء مختلفة في الماهية فنقول كل جسم مركب من أجزاء مختلفة الماهية فلابد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرءا عن هذا التركيب يقال هذا باطل على هذا التقدير لأن كل واحد من تلك الأجزاء المختلفة الماهية إذا كان جزءا لا ينقسم وهو الجوهر الفرد امتنع حينئذ أن يكون مركبا وأن يتحلل إلى أجزاء أخر فإنه لا تركيب فيه بحال أكثر ما يمكنك أن تقول فيه ما قلته في الأجزاء التي يتحلل إليها من لزوم مماسته بيمينه شيئا وبيساره شيئا آخر لكن يقال لك هذا أولا في الجزء الذي لا ينقسم

وقولك لكن يمينه مثل يساره إلا لكان هو نفسه مركبا وقد فرضناه غير مركب كلام متناقض ينقض بعضه بعضا فإنه إذا كان له يمين ويسار كان مركبا

وقولك يمينه مثل يساره والمثلان غير أن يقضى أن فيه غير أن وهذا تركيب أيضا وتماثل جانبيه لا يخرجه عن أن يكون مركبا فقولك وقد فرضناه غير مركب تناقض

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢٦٧/٢

وكذلك قولك ودعواك أنه تماثل يمينه يساره وإلا لكان هو نفسه مركبا يقتضي أنه مع تماثل جانبيه يكون غير مركب ومع عدم تماثلهما يكون مركبا وليس الأمر كذلك بلا نزاع

وأيضا فإنه على هذا التقدير الأجزاء مختلفة في الحقيقة وإذا كانت مختلفة في الحقيقة لم يلزم أن يجوز على كل واحد منها ما جاز على الآخر بل يمتنع تساويهما ." (١)

" فيما يجب ويجوز ويمتنع فلو وجب أن يقوم كل منها مقام الآخر لكانت متماثلة والتقدير إنها مختلفة هذا تناقض فعلم أنه يمتنع مع كون الأجزاء غير منقسمة وهي مختلفة في الحقيقة أن يقوم بعضها مقام البعض وحينئذ فيبطل لزوم تفرقها

بل يقال إذا كان تفرقها يوجب قيام بعضها مقام بعض امتنع تفرقها مع كونها مختلفة لأن الحقائق الختلفة يمتنع أن يقوم بعضها مقام بعض هذا إن أراد بالأجزاء الجواهر المنفردة وهو المفهوم من اطلاقه

وإن أراد بالأجزاء الأجزاء الكبار قيل

الوجه الثامن وهو أن المعنى أنه مركب من أجزاء كبار بحيث يلزم إذا كانت مختلفة أن يكون الجزء منها ينحل إلى أجزاء لا تنقسم وقد قلت إما أن تكون متماثلة أو مختلفة فيقال لك نقدر إنها متماثلة وهي وإن كانت متماثلة في الصفة فلها قدر في نفسها ليست أجزاء منفردة إذ التقدير كذلك وإذا كانت كذلك لم يلزم أن يكون الطرف منها وسطا لأن الطرف يكون غير منقسم وغير المنقسم لا يسد مسد الجزء الكبير الذي قد ينقسم وإذا لم يكن كذلك لم يلزم جواز تباعد المتلاقيين وتلاقي المتباعدين لتباين مقاديرهما واشكالهما وإن الذي يقوم مقام غيره لابد أن يكون مساويا له في الصفة والقدر جميعا لاسيما وعلى هذا التقدير فيمكن أن يكون بعضها أكبر من بعض لأنه أكثر ما يلزم أن يكون كل جزء منها يمكن انقسامه ليصح الحكم عليها بالتحليل إلى الذي لا ينقسم حتى يتوجه كلامه في القسم الثاني وإذا لم يجب إلا ذلك لم يلزم تساويها في المقدار وإذا لم يلزم تساويها في المقدار لم يجب أن يقوم بعضها مقام بعض فلا يلزم جواز التفرق والانحلال فحاصله أن هذه الأجزاء إن قدرها ." (٢)

" منقسمة جاز اختلاف مقاديرها وأحكامها فلم يلزم قيام بعضها مقام بعض وعلى التقديرين يبطل ما ذكره من لزوم التفرق والانحلال

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٦٨

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٦٩

الوجه التاسع أن يقال الذات التي هي واجبة الوجود بنفسها وصفاتها لازمة لها لا يجوز أن توصف بما توصف به الذات الممكنة الجائزة وذلك لأن الأجسام المخلوقة لها أبعاض وصفات فيجوز أن الله يفرق بين أبعاضها ويجوز أن يزيل صفاتها عنها كما يجوز أن يعدمها والله سبحانه وتعالى لا يجوز عليه العدم ولا يجوز أن تفارقه صفاته الذاتية فبتقدير أن يكون على العرش وهو عظيم يتميز منه جانب عن جانب ويكون ما هو داخل في مسمى اسمه من الأمور اللازمة التي لا يجوز أن تفارق ذاته ويكون ما هو موصوف به من الاجتماع والاتصال أمرا واجبا لذاته لأنه الصمد كما تقدم وهذا ظاهر

وإن كان واجبا فبتقدير تماثل الأبعاض مع هذا لا يستلزم جواز التفرق لأن وجوب الاجتماع والاتصال يوجب أن يكون مكان كل واحد وحيزه داخلا في عينه الحاصلة والمثلان لا يجب أن يوصف أحدهما بما يوصف به خصوص عينه ولأن الموجب للاجتماع والاتصال ما تستحقه الذات من وجوب وجودها بصفاتها اللازمة وإذا كان كذلك فصار المتلاقيان متباعدين والمتباعدين متلاقيين بغير اجتماع الذات واتصالها عما كان عليه فلم يقم أحدهما مقام الآخر ولا يسد مسده فلا تكونان مثلين

وهذا يتقرر بالوجه العاشر وهو أن يقال هب أن الأجزاء متماثلة فقولك والمثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الأخر فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين وعلى المتباعدين أن يصيرا ." (١)

" متقاربين وذلك يقتضي جواز الاجتماع والافتراق إنما يكون كذلك لو كانا بعد تغيرهما بالتباعد والتلاقي يبقى تماثلهما وليس كذلك بل إذا تفرق أجزاء الذات المجتمعة تغيرت الأجزاء ولم تبق بعد الافتراق كما كانت حال الاجتماع وهذا مشهود في الأجرام المخلوقة فإن اجتماع بعضها ببعض يوجب لها من القوة وغيرها من الصفات ما لا يوجد عند الافتراق حتى إن من أحكامها واحكام الذات التي هي أبعاضها ما لا يصح إلا عند الاجتماع والتفرق يبطل ذلك وإذا كانت بالتفرق تخرج عما كانت عليه حين الاجتماع لم يلزم من تماثلها جواز تفرقها لأن التفرق يخرجها عن المماثلة فيكون إذا كانت متماثلة وجب أن تصير غير متماثلة

يقرر هذا الوجه الحادي عشر وهو أن كل جسم مؤلف هو يشتمل على جواهر منفردة كما ذكر وهي متماثلة كما ذكر والمثلان يصح على كل واحد منهما ما صح على الآخر فيقال لا يخلو إذا تفرقت هذه الأجزاء أن تكون حين افتراقها كما كانت حين اجتماعها أو لا تكون فإن كانت كذلك لزم أن يكون كل

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢٧٠/٢

جسم في العالم إذا افترقت أجزاؤه إلى الجوهر المنفرد أن يكون حال تلك الجواهر حين ما كانت متصلة وهي تلك الذات كحالها حين تفرقها وفساد هذا معلوم بالحس والبديهة فإن الجسم ليس هو إلا تلك الجواهر وتركيبها فإذا فرض أن حالها مع زوال التركيب كحالها مع التركيب وجب أن تكون موصوفة حال افتراقها بما كانت موصوفة به حال اجتماعها وهذا معلوم الفساد بالحس والبديهة لأن عامة الأجسام إذا تفرقت أجزاؤها بطل عامة صفاتها وأحكامها

وإذا كانت حين افتراقها بخلاف ما كانت حين اجتماعها لم يلزم من تماثلها جواز افتراقها لأن ذلك يقتضي اختلاف حالها وليس الشيء إلى مثله ." (١)

" بأقرب منه إلى نفسه فإذا كان الشيء إذا خالف غيره بشيء لم يجب أن يكون مثله فالشيء الواحد إذا وجب بانتقاله من حيز إلى حيز اختلاف حقيقته أن لا يجب ذلك فيه بطريق الأولى

وحينئذ فيقال الوجه الثاني عشر وهو أن تماثلها يوجب اشتراكها فيما يجب ويجوز ويمتنع عليها والواحد منها يمتنع عليه أن يفارق عينه لأن ذلك يقتضي استحالته وتغيير حقيقته والواجب الوجود لا يجوز عليه ما يفضي إلى استحالته وتغيير حقيقته فإذا مع تماثلها يجب اشتراكها في امتناع استحالتها وتغيير حقيقتها وذلك يقتضي تماثلها في امتناع الافتراق عليها لأن الافتراق يبطل حقيقتها

وهذا يظهر بالوجه الثالث عشر وهو أن صفات الجسم المخلوق وأعراضه يجوز أن يرفعها الله تعالى فإن اقتضى ذلك استحالته وتغير حقيقته لأن الله تعالى قادر على ذلك ولا محذور فيه وأما صفات الرب كحياته وعلمه وقدرته فلا يجوز أن تفارق ذاته لأن ذلك يلزم استحال الرب وتغير حقيقته وذلك محال فزوال صفاته الذاتية محال ولا يلزم إذا كان غيره من الموجودات يجوز أن تفارقه صفاته أن يقال في حق الله تعالى يجوز أن تفارقه صفاته وكذلك إذا كان غيره من ذوات الأقدار يجوز أن تتفرق أبعاضه لأن ذلك يقتضي تغير حقيقته وهو محال وإذا قيل الأبعاض متماثلة كان هذا مما يوجب اشتراكها فيما يمتنع عليها من العدم وتغير الحقيقة كما أن الصفات مشتركة في ذلك وإن كانت غير متماثلة فالأبعاض المتماثلة أولى بالاشتراك في ذلك

الوجه الرابع عشر أن يقال قولك أما ثم تكون متماثلة الماهية أو مختلفة الماهية تقسيم غير حاصر لأن التماثل والاختلاف فرع التغاير ونحن لا نسلم أن ." (٢)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٧١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٧٢

" التركيب في البسيط المبرأ عن التركيب وهو الجوهر الفرد فيكون لازمه بين إثبات الجوهر ونفيه وذلك تلازم بين النقضين

وإن أراد المبرأ من التركيب من الأجزاء المختلفة وبالبسيط بما ليس فيه ذلك التركيب وذلك لا يستلزم أن يكون كل جزء جوهر فردا بل يكون كل من تلك الأجزاء بسائط بحيث يكون في البسيط أجزاء مختلفة وهذا هو أقرب إلى ارادته فيقال لك تلك الأجزاء البسيطة هي في أنفسها مختلفة الحقائق كما ذكرت وإذا كانت مختلفة الحقائق لم يمتنع أن تشترك فيما يجب ويجوز ويمتنع وإذا امتنع أن تشترك في ذلك لم يلزم أن يماس أحدهما ما يماس الآخر وإذا فرض أن جوانب أحدهما متساوية إما لاستدارتها واما لتساوي يمينها ويسارها لكن إن ما يجب أن يمس بيمينه ما يمس بيساره إذا كان ذلك الممسوس يجوز أن ينتقل عن يمين هذا إلى يسار هذا ينتقل عن مماسة ما كان يماسه إذا كان يمين هذا إلى مماسة ما يماسه إذا كان عن يساره فإنه مع مماسته لهذا لابد أن يماس غيره وذلك إنما يصح أن لو كان يمين الأول ويساره من الآخر متماثلة والتقدير أن الأجزاء مختلفة في الحقائق فلا يلزم وان كان كل منهما بسيطا متشابهة الأجزاء إنما يباين جوهرا منها ما باين غيره إذ هذا غير معلوم إلا إذا كانت متماثلة والتقدير أنها مختلفة فوجب القطع بأن ما كان عن يمين أحدهما لا يلزم جواز كونه عن يساره نقيض ما ذكره فإنه إنما ذكر تساوي جانبي الممسوس الوسط وأغفل اختلاف جانبي المماسين وأن هذا المنتقل لابد أن يزيل واحدا عن حيزه وإن يماس حيزا يخالف في الحقيقة الحيز الذي كان يماسه وهذا بين ولا حول ولا قوة إلا بالله ." (١)

" قال الرازي البرهان الثامن لو كان علو الباري على العالم بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة أكمل من علو الباري تعالى لأنه بتقدير أن يحصل ذات الله في يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفا بالعلو على العالم أما تلك الجهة التي في جهة العلو فلا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو فثبت أن تلك الجهة عالية على العالم لذاتها وثبت أن الحاصل في تلك الجهة يكون عاليا لا لذاته لكن تبعا لكونه حاصلا في تلك الجهة العالية على العالم وإذا كان كذلك فحينئذ يلزم أن يكون الباري ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك محال فثبت أنه يمتنع أن يكون علوه على العالم بالجهة والحيز وذلك هو المطلوب

والكلام على هذا من وجوه

أحدها أن يقال ومن الذي قال إن علو الباري على العالم شيء موجود منفصل عنه أو بشيء منفصل عنه مطلقا هذا لا يقوله المنازع ولا يحتاج أن يقوله بل عندهم أن ذات رب العالمين فوق العالم وأنه سبحانه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢٧٨/٢

وتعالى العلي الأعلى المتعال بذاته لا يحتاج علوه إلى شيء غيره أصلا ولا يكون علوه بشيء منفصل عنه وما علمت أحدا من هؤلاء يقول إنه يحتاج في علوه إلى شيء منفصل عنه

وقول القائل إنه على العالم بالجهة والحيز لا يقتضي وجود شيء غير نفسه وغير العالم فإن الجهة من الأمور الاضافية كما تقدم والحيز يراد به ما هو داخل في مسمى اسمه وليس شيئا خارجا عنه ويراد به تقدير المكان وليس ذلك شيئا وجوديا بل لا حقيقة له بحال إلا أنه مقدر مفروض كما يقدر الزمان قبل العالم ." (١)

" الجنة فسلوه الفردوس فإنه أعلا الجنة وأوسط الجنة وسقفها عرش الرحمن فجعل الأعلى هو الأوسط وذكرنا أن هذا لا يتأتى إلا في الجسم المستدير لأنه يمكن أن يجعل وسطه أعلاه وكذلك ما يفرض متيامنا فيه أو متياسرا هو أيضا يكون أعلاه وإن لم يكن وسطه فقوله بتقدير أن تحصل ذات الله في يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفا بالعلو على العالم كلام باطل وقد قرره هو وكما اتفق عليه أهل الحساب بل قد أخبر النبي صلى الله عليه و سلم أن عرشه على سمواته مثل القبة وقد قدمنا دلالة الكتاب والسنة والاجماع مع الحساب العقلي على أن الأفلاك مستديرة فبطل ما ذكره

الوجه الرابع هب أنه يمكن فرض متيامنا عن العالم أو متياسرا وأنه لا يكون كذلك حينئذ فوق العالم فقد لا يسلم المنازع أن هذا الفرض يمكن في حق الله تعالى لأنه العلي الأعلى الذي يستحق العلو لذاته ولا يلزم من جواز انخفاض غيره عن بعض الموجودات جواز انخفاضه هو وإذا كان هذا الفرض غير معلوم الجواز أو هو ممتنعا في حق الله تعالى لم يكن ما يلزم عليه لازما لأن التقدير الممتنع يلزمه حكم ممتنع كما لو فرض أنه معدوم أو أنه غير عالم أو أن العالم فوقه أو أنه محتاج إلى خلقه وغير ذلك

الوجه الخامس أن هذا الفرض هب أنه ممكن أو يقدر تقديرا فلم قيل أن ما يكون متيامنا عن العالم أو متياسرا ولو كان غير الله يكون فوقه شيء قوله لأن تلك الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن العلو يقال هذا تخليط فقولك الجهة التي في جهة العلو يقتضي شيئين أحدهما في الآخر وقولك لا يمكن فرض وجودها يقتضي أنها شيء موجود وقولك خالية عن العالم يقتضي أن فوق العالم شيء غير الله وهو موجود موصوف في العلو وهذا باطل بل كفر باجماع المسلمين فإن الله خالق كل شيء والعالم ." (٢)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢٧٩/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢٨١/٢

" الوجه الخامس عشر أن يقال أنتم تقولون ليس علوه إلا علو القدرة فإذا قدر أنه جعل نفسه متيامنا عن العالم أو متياسرا بل جعل نفسه في غمام بل جعل نفسه تحت العرش ونحو ذلك مما فيه علو شيء فوقه مع كونه مقتدرا على ذلك وعلى كل شيء ومقتدرا على تغيير كل شيء وتحويله وجعل العالي سافلا وجعل السافل عاليا لم يخرج بذلك عما يستحقه من صفة العلو عندكم وخروجه عن العلو بالجهة لا ينافي الكمال عندكم فلا يكون في ذلك نقص بحال حتى يكون مستكملا وغير مستكمل ولو قيل إنه في الجهة أو قيل أنه واجب أن يكون في الجهة أو واجب أن يكون متحيزا فإن الذي يقول هذا قد لا يقول إن ذلك صفة كمال بل هو جائز عليه كما يجوز من أفعاله وكما تجوز رؤيته وذلك ليس بنقص

فأنتم موافقون على أن كونه غير عال بالجهة ليس بصفة نقص فالذي يقول إنه عال إذا قال لكم سواء في حقه علا على العالم أو لم يقل وسواء كان في الجهة أو لم يكن هو في الحالين غير موصوف بصفة نقص بل هو موصوف بالقدرة على هذا كله فإن هذا القائل أثبت له من صفة القدرة التي هي العلو عندكم أعظم مما أثبتوه ولم يثبت له نقصا بحال وإذا كان كذلك لم يجب أن يكون علوه بالجهة لا كمالا ولا نقصا إذا كانت قدرته كاملة على التقديرين وهو العلو عندكم وإذا كان كذلك لم يكن ما هو أعلى منه لو كان موجودا أكمل منه ولم يكن هو مستكملا بذلك الغير لأن ذلك فرع كون ذلك كمالا وهذا قد وافقتموه على أنه ليس بكمال وهو قد وافقكم على ما هو كمال وأثبته أكمل مما أثبتموه فلا يلزم من قال أنه على العرش أن يكون غيره أكمل منه ولا أنه مستكمل بغيره ." (١)

" الوجه السادس عشر أن يقال هب أن العلو بالجهة كمال فأنتم تقولون إن العلو بالقدرة أكمل منه فإذا وافقكم موافق على هذا وقال علو القدرة أكمل من العلو بالجهة وكل شيء موجود سواء كان حيزا أو جهة أو شيئا غير ذلك فإن الله قادر عليه مدبر له قاهر له فإذا قدر أنه تيامن أو تياسر أو نزل حتى يجعل شيئا أعلى منه بالجهة فهو أعلى من ذلك الشيء بالقدرة والربوبية والتدبير وهو الذي جعله في تلك الجهة بمشيئته واختياره وذلك الشيء مفتقر إلى الله عز و جل والله غني عنه وإذا كان كذلك لم يلزم أن يكون أكمل من الله في العلو ولا أن يكون الرب مستكملا به وأن الرب خرج عن صفة العلو مع لزومها لذلك بل الرب موصوف بالعلو الحقيقي عندكم على ذلك والقهر له والتدبير وذلك موصوف بأنه تحت حكم الله وأمره فإذا شاء الرب أن يرفع جهته مع كونه مدبرا لم يلزم أن يكون هذا نقصا على الأصول التي سلمتموها

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٨٩

كما يضربون به المثل فيقولون إن الملك هو أعلا من رعيته وإن كان مكان بعض رعيته فوق مكانه ولهذا يقال لمجلسه المجلس العالي والسامي وإن كان مجلس رعيته أعلا حيزا منه

فإذا كان الأمر كذلك فقولك لو كان علو الباري على العالم بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة أكمل من علو الباري أتريد به أن علوه ليس إلا بالجهة فقط ليس هو قادرا على العالم مدبرا له أم تريد أن علوه بالجهة مع ماله من العلو بالقدرة فإن أردت الأولى فهو أعظم الكفر وأبطل الباطل ولا يقوله مسلم ولا عاقل يقر بالصانع بل المؤمنون متفقون على أن الله قادر على العالم وليس العالم قادر عليه فإذا ضموا إلى ذلك أنه عال بالجهة والحيز وفرض أن من العالم ما علا عليه بعض الأعيان بالجهة فقط بل لو علا عليه دائما بالجهة فقط مع علو الرب عليه بالقدرة لكان علو الرب أكمل من علو ذلك فكيف ." (١)

" فصل

وقد ذكر في نهايته على نفي الجهة حجة أخرى فنذكرها وإن كان موادها داخلة فيما ذكرناه ليكمل ما ذكره في ذلك فقال المسألة الثانية في أنه ليس في الجهة قال وقبل الخوض في الاستدلال لابد من البحث عما لا يكون جسما هل يعقل حصوله في الجهة أم لا فإن لم يعقل حصوله كانت الدلالة على نفي الجسمية كافية في نفي الجهة قال وزعم من أثبت الجهة نفى الجسمية أنا نعلم بالضرورة اختصاص الأكوان بالجهة المخصوصة مثل الكون القائم بأعلى الجدار والكون القائم بأسفله ولا يضرنا في ذلك ما يقال الأكوان إنما تحصل في الجهات على طريق التبعية لمحلها لأنا نقول الحصول في الجهة أعم من الحصول في الجهة بالاستقلال أو التبعية وتسليم الخاص يتضمن تسليم العام فإذا سلمتم اختصاص الأكوان والجهات على سبيل التبعية فقد سلمتم اختصاص الأكوان بالجهات ومتى ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسما نفي اختصاصه بالجهة والحيز وإذا ثبت ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله إقامة الدليل على نفي حصوله في الجهة والحيز

يقال هذا الذي ذكره يمكن الجواب عنه بأن يقال لا يحصل في الجهة إلا الحيز أو ما قام به أو يقال لا يحصل في الجهة على سبيل الاستقلال إلا الجسم لا يحصل في الجهة على سبيل الاستقلال أو التبعية إلا الجسم أو ما قام به وأي هذه العبارات قيل لم يكن ما ذكره دليلا على إمكان أن يكون في الجهة قائم بنفسه غير الجسم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٩٠

ونحن نذكر حجته قال فنقول الباري تعالى لو كان حصوله في جهة لكان إما أن يكون في أكثر من حيز واحد أو لا يكون إلا في حيز واحد ." (١)

" والأول باطل لأن الحاصل في أحد الحيزين إما أن يكون هو الحاصل في الحيز الثاني أو غيره والأول باطل وإلا لكان الشيء الواحد حاصلا دفعة واحدة في حيزين وهو محال ولو عقل ذلك فليعقل مثله في الجسم حتى يحصل الجسم الواحد دفعة واحدة في حيزين وأنه محال والثاني أيضا محال أما أولا فلأنه يلزم منه انقسام ذاته وهو محال على ما مر وأما ثانيا فلأن اختصاص كل جزء منه بحيزه إما أن يكون واجبا أو جائزا والقسمان باطلان على ما سيأتي

وأما إن قيل بأنه في حيز واحد فهو باطل لوجهين الأول بأنه يكون أقل القليل ويتعالى الله عنه والثاني فلأن حصوله في ذلك الحيز إما أن يكون واجبا أو غير واجب والأول باطل إذ لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في سائر الأحياز لكانت حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة سائر الأحياز ولو كان كذلك لكانت الأحياز أمورا وجودية لأن العدم الصرف يستحيل أن يخالف بعضه بعضا ولو كانت الأحياز أمورا وجودية لكان إما يمكن الإشارة الحسية إليها أو لا يمكن فإن أمكن فذلك الشيء إما أن يكون منقسما فيكون الباري الحال فيه منقسما أولا يكون منقسما فيكون ذلك الشيء مختصا بجهة دون جهة فيكون للحيز حيز آخر ويلزم التسلسل وإن لم يمكن الإشارة الحسية إلى الحيز الذي حصل الباري تعالى فيه وجب استحالة الاشارة الحسية الى الباري تعالى لأنا نعلم بالضرورة أن مالا يمكن الإشارة الحسية إلى جهته استحالت الاشارة الحسية إليه فإذا لا يكون الباري في الجهة وهو المطلوب وأما إن لم يكن حصول الباري واجبا فاختصاصه بها لابد وأن يكون لفاعل مختار سواء إن كان بواسطة معنى أولا بواسطة معنى وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فاختصاص الباري بالحيز محدث فهو إذا في الأزل ما كان حاصلا في الحيز والشيء الذي لا يكون كذلك استحال أن ." (٢)

" الوجودي منعت الحجة التي منع فيها أن يكون له حيز واجب وأن أراد به الأمر العدمي منع انقسامه إلى واحد وكثير

فإن قيل الحيز العدمي الذي هو تقدير المكان يتجدد ويتعدد باتحاد الحال وتعدده فإذا كان الحال فيه جوهرا واحدا كان واحدا وإن كان جواهر متعددة كان متعددا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٩٨

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٩٩

قيل الجواب عن هذا هو الوجه الخامس وهو أن هذه المسألة قد صدرها بالكلام في الحيز مع من يقول أنه ليس بجسم ومع هذا فإنه يكون مختصا بالجهة وقد قال هو لما ذكر الحجة إذا ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسما نفي اختصاصه بالجهة والحيز

وإذا كان كذلك فيقال إما أن يكون الحال فيه جسما أو جوهرا فردا أو لا يستلزم ذلك فإن كان الحيز مستلزما لذلك لم يكن المختص بالحيز إلا جسما أو جوهريا فردا وحينئذ فيلزم من نفي كونه جسما وكونه جوهرا فردا أن لا يكون متحيزا كما قد يفعله المؤسس وغيره أحيانا وهو خلاف الفرض فإن الفرض نفي الحيز والجهة بدون البناء على نفي الجسمية خلافا لمن يقول ليس بجسم ولكنه في الحيز والجهة فإذا كان هذا الدليل لا يتم إلا بنفي الجسمية بطل هذا الدليل من أصله ومتى كان الحيز مستلزما للجسم أو للجوهر الفرد لزم من نفي اللازم وهو الجسم والجوهر الفرد نفي الملزوم وهو الحيز وإن كان الحيز ليس مستلزما للجسم والجوهر الفرد لم يلزم أن يكون الحال فيه جسما ولا جوهرا فردا وحينئذ فلا يلزم أن يقال ينقسم بانقسام الحال فيه إن كان جوهرا فردا كان ." (١)

" الحيز واحدا وإن كان جسما كان أكثر من واحد فإن الحال فيه على هذا التقدير لا يكون جسما ولا جوهرا فردا وإن كان كذلك ظهر أن تقسيمه الحيز إلى واحد وإلى أكثر من واحد غير لازم على هذا التقدير ولا يصح الدليل على التقدير الأول وذلك يظهر بطلانه على التقديرين

الوجه السادس أن يقال هب أنه لم يسلم أن الحيز مستلزم لكون الحال فيه جسما ولم يسلم أن نفي الجسم لا يستلزم نفي الحيز لكن يقال انقسام الحيز إلى واحد أو أكثر من واحد إما أن لا يعلم إلا بأن يعلم أن محله جسم أو جوهر أو يعلم قبل العلم بحال محله فإن لم يعلم اتحاده وتعدده إلا بالحال فيه لم يلزم إذا قيل إن الله في حيز أن يكون الحيز منقسما إلى واحد وعدد حتى يثبت أنه يجب أن يكون الله جسما أو جوهرا فردا فيكون العلم بانقسام الحيز إلى واحد وعدد متوقفا على العلم بأن الباري تعالى يجب أن يكون على هذا التقدير جسما أو جوهرا فردا وهو لم يبين ذلك وإذا تبين ذلك كان نفي الجسم كافيا له في نفي كونه متحيزا فلم يحتج حينئذ إلى تقسيم الحيز إلى واحد أو أكثر من ذلك فظهر أن هذا الذي ذكره لم يذكر عليه حجة ولو ذكر عليه حجة لم يحتج إلى ذكره وعلى التقديرين فلا يصلح ذكره لا مع الحجة ولا بدون الحجة على هذا التقدير وإن كان العلم بانقسامه إلى واحد أو عدد يعلم بدون أن يعلم أن محله جوهر أو جسم فليذكر ذلك أو لم يذكره فيتوجه المنع ثم إنه لا يصلح أن تحتج على ذلك إلا بكون

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٠٤/٢

الحيز ينقسم بانقسام الحال فيه والحال فيه لا يكون إلا جوهرا أو جسما لأن التقدير أن انقسامه لا يتوقف العلم به على هذه الحجة ." (١)

" الوجه السابع أن يقال وصف الشيء بأنه واحد وبأنه أكثر من واحد إما أن يستلزم كونه موجودا أو لا يستلزم كونه موجودا فإن استلزم كونه موجودا لزم من هذا التقسيم أن يكون وجوديا وأنت قد ذكرت في تمام الحجة أنه ليس بوجودي وإن كان الوصف بأنه وجودي وإن كان الوصف بأنه واحد وبأكثر من واحد لايستلزم أنه موجود بطل ما ذكره فيما تقدم حكايته عنه من أن الجسم منقسم ليس بواحد فإنه بنى ذلك على أن الوحدة صفة قائمة بالجسم قال والعرض لا يحدث في المحل ولا يحصل فيه إلا إذا كان المحل متعينا متميزا عن غيره فإنه إذا ثبت أن كون الموصوف واحدا أو أكثر لا يستلزم أن يكون موجودا لم يلزم أن تكون الوحدة والكثرة صفة وجودية فإن المعدوم لا يوصف بالصفة الوجودية فإذا لم يجب أن تكون الوحدة وجودية لم يجب أن يقوم بالجسم ولا أن يكون عرضا فلا يمتنع أن يكون الجسم واحدا وإذا كان الجسم واحدا مع عظمته ولم يكن فيه كثرة وجودية لم يصح أن يستدل بحلوله في الحيز على انقسام الحيز وتعدده وحينئذ فإذا لم يلزم من حلول الجسم في الحيز أن يكون الحيز متعددا منقسما في نفسه لم يلزم من حلول الرب في الحيز أن يكون منقسما وجاز حلوله في الحيز الذي لا يقال إنه أكثر من واحد ولا يكون أقل القليل ولايكون جوهرا فردا

وبالجملة فإذا لم يكن الجسم مشتملا على كثرة مع كونه في الحيز فالباري أولى أن يكون كذلك وحيزه أولى بذلك وهو يبطل ما ذكره

الوجه الثامن أن يقال الحيز في نفسه ليس إلا واحدا وليس هو في نفسه منقسما ولا متكثرا وإذا كان كذلك لم يصح أن يكون الحال فيه إما أن يحل في حيز واحد أو في أحياز متعدده فإن هذا مقتضى أن الحيز فيه كثرة وهذا ." (٢)

" ما يدخل في صفاته في مسمى اسمه ومثل ما يدخل حدود الشيء ونهايته في مسى اسمه فيقال حصوله فيه واجب ويكون وجوديا والكلام في قوله يكون منقسما قد تقدم غير مرة بأن الانقسام لفظ مجمل تختلف فيه الاصطلاحات فهو منفي بالمعنى الذي لا يلزم من هذا والمعنى الذي يلزم لا محذور فيه بل هو واجب لكل موجود

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٠٥/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٣٠٦/٢

الوجه الثامن عشر قول من يقول لا يجوز عليه الحركة والانتقال فإنه يقول حصوله في الحيز المعين يكون واجبا

وأما قوله لو كان كذلك لكانت حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة غيره فيكون وجوديا يقول لا نسلم وذلك لأن الاختصاص لا يجب أن يكون لمعنى في الحيز يجوز أن يكون لمعنى في الرب وهو ما توافقهم عليه من امتناع الحركة والانتقال وعدم ذلك ليس بنقص عندك ولا عندهم كما تقدم وتقدم أن ما الزمتهم من كونه يكون كالزمن هو لك ألزم أيضا فأنت وهم مشتركون في ذلك وهو بك الصق منه بهم

الوجه التاسع عشر أن يقال هب أنه وجودي وحقيقته مخالفة لحقيقة غيره وأنه يمكن الاشارة الحسية إليه فقولك إنه إن كان منقسما كان الحال فيه منقسما يمنعون الملازمة كما تقدم ويقولون في الانقسام بما تقدم من الجواب المفصل

الوجه العشرون قولك أولا يكون منقسما فيكون مختصا بجهة دون جهة فيكون للحيز حيز آخر ويلزم التسلسل يقال هب أن هذا الحيز أمر وجودي فلم لا يجوز أن يكون حيز هو عدمي والتسلسل إنما يلزم أن لو كان لكل حيز وجودي حيز وجودي ." (١)

" أن يصير حاصلا في الحيز فإن ذلك لا يستحيل على الوجه الذي بيناه وأما إن كان قد قال استحال أن يصير محتاجا إلى الحيز فهذا حق لكن تجدد الأمور الجائزة لا يقتضي أنه محتاج إليها

الوجه الرابع والعشرون أنه يقال قولك في أصل هذه الحجة الثانية حصوله في الحيز إما أن يكون واجبا أو غير واجب يقال لك أتريد بالحيز نوع الحيز أم تريد الحيز المعين فإن اللام تكون للجنس وتكون للحيز المعين فإن أردت به النوع لم يصح ما ذكرته في القسم الأول وهو قولك لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في سائر الأحياز لكانت حقيقته محالفة لحقيقة غيره لأن الحيز على هذا التقدير هو النوع ولا يختص بشيء دون شيء كما أن القائل إذا قال لو كان الجسم مختصا بالحيز لم يرد به حيزا بعينه بل يريد به أنه مختص بأنه لا يكون إلا متحيزا فيمتنع أن يكون غير متحيز

أردت به الحيز المعين لم يصح ما ذكرته في القسم الثاني وهو أنما كان كذلك ما كان في الأزل حاصلا في الحيز المعين والذي يكون كذلك يستحيل أن يصير حاصلا في الحيز وذلك أن الحيز تقدير المكان ليس أمرا موجودا فلم قلت إنه إذا لم يكن في الأزل في حيز معين امتنع أن يكون بعد ذلك في حيز معين فإن هذا مبني على مسألة حلول الحوادث وقد تقدم القول فيه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣١٤/٢

الوجه الخامس والعشرون أن قولك الشيء الذي يكون كذلك استحال أن يصير حاصلا يمنعه المنازع ويقول لا نسلم أن كل اختصاص بحيز معين وهو تقدير المكان يكون محدثا وأنه يمتنع أن يصير في حيز لم يكن فيه بل الحي القادر سبحانه يختص بما يشاء من الأحياز ولا يلزم من ذلك اختصاصه بحيز معين ولا يلزم من ذلك أن أصل التحيز محدث بل هو ." (١)

" التغيرات وجهل الدهري بكونه تعالى قادرا على الخلق والتكوين لا يوجب جهله بوجود هذا العالم

الثاني لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وعلى هذا التقدير لو كان المقتضي لكون الموجودين في الشاهد إما متحايثين أو متباينين بالجهة هو الوجود لزم أن من علم كون الشيء موجودا أن يعلم وجوب كونه محايثا للعالم أو مباينا له لكن الجمهور الأعظم وهم أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالى موجود ولا يعلمون أنه تعالى لابد وأن يكون إما محايثا للعالم أو مباينا له فوجب على هذا المساق أن لا يكون المقتضي لهذا الحكم هو كونه موجودا وهذا السؤال قد اورده الأستاذ ابن فورك من أصحابنا على ابن الهيصم ولم يقدر أن يذكر عنه جوابا سوى أن قال يمتنع أن يحصل العلم بالأثر مع الجهل بالمؤثر ولا يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالأثر وطال كلامه في تقرير هذا الفرق ولم يظهر منه شيء معلوم يمكن حكايته قوله ثالثا كونه محدثا وصف استدلالي وكونه إما محايثا أو مب ا ينا أمر معلوم بالبديهة والوصف الاستدلالي لا يجوز أن يكون علة للحكم المعلوم بالبديهة قلنا ممنوع فإنا بينا أن المؤثر في كثير من الأشياء استدلالي والأثر بديهي

السؤال السابع سلمنا أن المؤثر في هذا الحكم ليس هو الحدوث وأنه هو الوجود لكن لم قلتم إنه يلزم حصوله في حق الله تعالى وبيانه أن المطلوب إنما يلزم لو كان الوجود أمرا واحدا في الشاهد والغائب أما إذا لم يكن الأمر كذلك بل كان وقوع لفظ الوجود على الشاهد والغائب ليس إلا بالاشراك اللفظي كان هذا الدليل ساقطا بالكلية ثم إن الكرامية لا يمكنهم أن يقولوا بأن الوجود في الغائب والشاهد واحد إذ لو كان كذلك لزمهم إما القول بكون ." (٢)

" الباري تعالى مثلا للمحدثات من جميع الوجوه أو القول بأن وجوده زائدا على ما هيته والقوم لا يقولون هذا الكلام

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣١٧/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٣٢٧/٢

السؤال الثامن سلمنا أن ما ذكرتم يدل على الوجود هو العلة لهذا الحكم لكن هاهنا دليل آخر يمنع منه وهو أن المقتضي لقبول الانقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزم في الجوهر وحده أن يقبل الانقسام إلى الجوهر والعرض وأنه محال ولزم أيضا في العرض وحده أن يقبل الانقسام إلى الجوهر والعرض ومعلوم أن ذلك محال فإن قالوا إن كل جوهر وعرض فإنه يصح كونه منقسما إلى هذين القسمين نظرا إلى كونه موجودا وإنما يمتنع ذلك الانقسام نظرا إلى مانع منفك وهو خصوصية ماهيته قلنا هذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الأمور أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفا بالوجود لاحتمال أن يكون ماهية المخصوص مانعة من ذلك الحكم وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال الوجود وإن اقتضى كون الشيء إما محايثا لغيره أو مباينا عنه إلا أن خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم فلم يلزم من كونه تعالى موجودا كونه بحيث يكون إما محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة

السؤال التاسع أنما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة مع أن النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعا وذلك يدل على أن هذا الدليل منقوض وبيانه من وجوه

الأول أن كل ما سوى الله فهو محدث فيكون صحة الحدوث حكما مشتركا بينهما فنقول هذه الصحة حكم مشترك فلابد لها من علة مشتركة والمشترك إما الحدوث أو الوجود ولا يمكن أن يكون المقتضي لصحة الحدوث هو الحدوث لأن صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة والسابق بالرتبة على ." (١)

" الشيء لا يمكن تعليله بالمتأخر عن الشيء فثبت أن صحة الحدوث غير معللة بالحدوث فوجب كونها معللة بالوجود والله تعالى موجود فوجب أن يثبت في حقه صحة الحدوث وهو محال

الثاني أن كل موجود في الشاهد فهو إما حجم قائم بالحجم ثم يذكر التقسيم إلى آخره حتى يكون الباري تعالى إما حجما أو قائما بالحجم والقوم لا يقولون به

الثالث أن كل موجودين في الشاهد فلابد وأن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه في أي جهة كان ثم يذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر أن هذا الحكم معلل بالوجود والباري تعالى موجود فوجب أن يصح على الباري كونه محايثا للعالم أو مباينا عنه في أي جهة كان من الجوانب التي للعالم وذلك يقتضي أن لا يكون اختصاص الله بجهة فوق بل يلزم صحة الحركة على ذات الله تعالى من الفوق إلى السفل وكل ذلك عند القوم محال

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٢٨/٢

الرابع أن كل موجودين في الشاهد فإنه يجب أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه بالجهة والمباين بالجهة لابد وأن يكون جوهرا فردا أو يكون مركبا من الجواهر وكون كل موجودين في الشاهد على أحد هذه الأقسام الثلاثة أعني كونه عرضا أو جوهرا فردا أو جسما مؤتلفا لابد وأن يكون معللا بالوجود فوجب أن يكون الباري تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة والقوم ينكرون ذلك لأنه تعالى ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف مركب من الأجزاء والأبعاض

الخامس أن كل موجود يفرض مع العالم فهم إما أن يكون مساويا للعالم أو زائدا عليه في المقدار أو أنقص منه في المقدار وانقسام الوجود في ." (١)

" عليه بأن أمر بلعنة أهل البدع على المنابر فلعنت الجهمية والرافضة والحرورية والمعتزلة والقدرية ولعنت أيضا الأشعرية حتى جرى بسبب ذلك نزاع وفتنة بين الشافعية والحنفية وغيرهم قوم يقولون هم من أهل البدع فيلعنون وقوم يقولون ليسوا من أهل البدع فلا يلعنون وجرت لابن فورك محنة بأصبهان وجرت له مناظرة مع ابن الهيصم بحضرة هذا السلطان محمود وكان يحب الاسلام والسنة مستنصرا بالاسلام عارفا به غزا المشركين من أهل الهند وفتح الهند وروي أنه قتل عشرة آلاف زنديق

فكان مما حكاه ميمون النسفى الحنفي في كتابه وهو من نفاة العلو أن السلطان فهم كلام الطائفتين وفهم ما ذكرته المثبتة من أن أقوال النفاة توجب تعطيله وأنهم قالوا لو أردنا أن نصف المعدوم لم نصفه إلا بهذه الصفة بأنه لا داخل العالم ولا خارجه أو كلاما هذا معناه وابن فورك عجز عن جواب هذا حتى كتب فيه إلى أبي اسحاق الأسفرائيني وأن الاسفرائيني لم يجب أيضا بما يدفع به ذلك إلا أن قال يلزم من الاثبات أن يكون جسما أو نحو هذا

مع أن المعروف عن أبي بكر بن فورك هو ما عليه الأشعري وأئمة أصحابه من إثبات أن الله فوق العرش كما ذكر ذلك في غير موضع من كتبه وحكاه عن الأشعري وابن كلاب وارتضاه وذكر البيهقي عنه في كتاب الصفات أنه قال استوى بمعنى علا وقال في قوله أأمنتم من في السماء أي من فوق السماء واحتج البيهقي لذلك بقول النبي صلى الله عليه و سلم لسعد بن معاذ حين حكم في بني قريظة لقد حكمت فيهم بحكم الله الذي حكم به فوق سبع سماوات وبقول ابن عباس إن بين السماء السابعة إلى كرسيه سبعة آلاف نور وهو فوق ذلك ." (٢)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٢٩/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٣٣٢/٢

" عليه فيما تقدم في تماثل العلل والمعلولات وتكلمنا على النقض وعدم التأثير وبينا الفرق بين العلة التامة التي لا تتبعض وغير التامة وعلى هذا فرؤية كل شيء خاص من نوع أو شخص يشارك رؤية غيره في مطلق الرؤية ويفارقها في خصوص رؤية ذلك النوع أو البعض كما أن المرئي يشارك غيره في كونه موجودا مرئيا ويفارقها بخصوص نوعه أو شخصه فيكون الحكم المطلق المشترك وهو مطلق الرؤية معلقا بالقدر المشترك بين المرئيات والحكم الخاص وهو الرؤية الخاصة معلقا بالقدر المختص في كل نوع وشخص على حدته

وبهذا التحقيق يندفع ما يقال هناك إن الرؤية قد تكون معلقة بخصوص المرئي مثل أن تكون رؤية الجواهر والأعراض معلقة تخص الأعراض فإنه إذا فهم أن الرؤية جنس تحتها أنواع كالمرئيات وأن العام المطلق يضاف إلى العام المطلق والخاص المقيد يضاف إلى الخاص المقيد اندفع هذا وغيره ويزول ما ينقض العلة ويبين عدم تأثيرها

وإذا كان كذلك وأن المقتضي لها مشترك فالمشترك بين المرئيات من الأعيان القائمة بأنفسها والصفات القائمة بغيرها إما الوجود ولوازمه وإما غير ذلك والذي هو غير ذلك هو أخص من الوجود وما كان غير ذلك فلابد أن يستلزم العدم سواء قيل هو الحدوث أو غير ذلك مثل بعض لوازم الحدث لأن المشترك إذا لم يكن هو الوجود ولا شيئا من لوازمه التي يلزم من عدمها عدم الوجود كان أخص من الوجود بحيث يكون وجود خاص لئلا يلزم من عدم هذا الوجود الخاص عدم الوجود بالكلية إذ كل ما هو مساو للوجود في العموم أو هو أعم منه كالمعلوم والمذكور يلزم من نفيه نفي الوجود وهو من لوازم الوجود والكلام هنا في القسم الثاني الذي ليس الوجود ولا شيئا من لوازمه ولم نقل ولا شيئا من لوازمه وهذا الوجود الخاص الذي يقدر أنه سبب الرؤية لا يجوز أن يكون ." (١)

" جده لعمه وبنوة العم فيها ولادة ثالثة وهي ولادة العم لابنه فتفرع النسب يكون متعدد الولادة وقد يكون احدى الولادات موجودا لكن يتوقف الوصف على الاخرى كما يتوقف الامر في العمومة والخؤولة على نحو ذلك

ومن هنا يظن الظان انها اضافة محضة والتحقيق ان احد الوصفين وجد قبل الاخر ومن المعلوم ان كونه ولد وانفصل عن ابيه او امه ليس هو سببا يتبعض حتى يقال ثلث ولادة وربع ولادة اذا خرج جميعه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٥٦/٢

واذا لم تكن منقسمة لم تكن الابوة والبنوة منقسمة حتى يقال ثلث الابوة او ثلث البنوة كما لا يقال نصف الحيوانية والانسانية والناطقية ونحو ذلك

فظهر ان الابوة التي هي وجودية محايثة لذات الاب كغيرها وكيف لا يكون ذلك والابوة من اعظم الصفات القائمة بالاب المغيرة له تغيرا مشهودا بالحس لما يوجد فيه محبة الولد والحنو عليه والعطف عليه وامثال ذلك مما لا يوجبه سائر الصفات فهي بأن تكون قائمة به اولى من غيرها

واما السؤال الثاني وهو قوله كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا اما ان يكون واما ان لا يكون اشارة الى كونه قابلا للانقسام اليهما وقبول القسمة حكم عدمي فلا يكون معللا فعنه اجوبة

احدها ان المراد بذلك ان الموجود يلزمه احد الوصفين اي ان كل موجودين فانه يلزم احدهما ان يكون محايثا للاخر او مباينا عنه فلزوم احد الوصفين للوجود وقيامه به وكونه لا يفارقه هو المعني بقولهم اما ان يكون محايثا او يكون مباينا وهذه القضية التي يسمونها مانعة الخلو مع كونها مانعة ." (١)

" ان الموجودات تنقسم الى قسمين احدهما مباين والاخر محايث وفرق بين كون الموجود بالنسبة الى غيره يلزمه احد الامرين وبين كون الموجود ينقسم الى الامرين واذا كان كذلك فلزوم احد الامرين حكم واحد وليس هو حكمين مختلفين والفرق ظاهر بين ان يكون الموجود ينقسم الى قائم بنفسه مباين لغيره وهو الجوهر والى قائم بغيره محايث له وهو العرض وبين ان يقال كل موجود مع غيره فلا بد ان يكون مباينا له او محايثا له او يقال الموجود من حيث هو موجود يلزمه ان يكون قائما بنفسه او بغيره فان هذا حكم واحد لموجود وذاك حكمان مختلفان فهذا الواحد هو ما به الاشتراك وهو مورد التقسيم وذانك الاثنان هما ما به الامتياز وهو ما به يمتاز احد القسمين عن الاخر بالحكم الواحد المشترك وهو لزوم احدهما والانقسام اليهما يلزم الوجود المشترك والحكم المختص يلزم القسم الخاص فخصوص كونه قائما بنفسه حكم النوع الخاص وهو ال جوهر وخصوص كونه قائما بغير حكم النوع الآخر الخاص وهو العرض وريب ان خصوص كونه جوهرا وعرضا يصلحان لما يختص بالجوهر والعرض وأما لزوم احد الحكمين لكل موجودين او كل موجود وكون الموجود والموجودين لا يخلو عن احد هذين الوصفين فهذا الحكم المشترك بينهما لا يصلح تعليله بخصوص الجوهر وخصوص العرض وهذا ليس هو ان الموجود في الشاهد منقسم الى هذين القسمين فليس هو قسمة الكل الى اجزائه فظهر ان الذي قالوه ليس بغلط ولكن هو غلط او اغلط

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٣٦٦

وهذا مثل ان يقال الموجود لا بد ان يكون اما قديما او محدثا واما ان يكون خالقا او مخلوقا فان هذا يختص بالموجود فالمعدوم لا يكون قديما ولا محدثا ولا خالقا ولا مخلوقا فلزوم احد القسمين حكم مشترك بينهما والموجود من حيث هو مشترك بينهما ." (١)

" ومن قال لا يجوز ان يحتج في هذا الباب الا بالقطعى الذي لا يحتمل النقيض قيل له اولا انت اول من خالف هذا فانت دائما تحتج بما لا يفيد الظن الغالب فضلا عن اليقين

وقيل له ثانيا لا نسلم بل الواجب على كل انسان ان يأتي بما هو الحق فان كان عنده علم قاطع قال به وان كان عنده ظن غالب قال به والمسائل التي تنازع بنو آدم فيها لان يحصل للانسان فيها ظن غالب خير من ان يكون في الحيرة والجهالة او يكون في التقليد او الحجج الفاسدة كما هو الواقع كثيرا وسنتكلم ان شاء الله على هذا الكلام على الاحاديث

وقيل له ثالثا هذا اذا انضم الى غيره حصل من مجموعهما اليقين وان لم يكن اليقين حاصلا بأحدهما كغير ذلك من الادلة السمعية والعقلية

الثالث ان هذا يمكن تقريره بالتقسيم الدائر بين النفي والاثبات كما قررناه في مسألة الرؤية وهو ان يقال المشترك بينهما اما ان يكون هو الوجود او ما هو من لوازمه اولا الوجود ولا شيئا من لوازمه وما ليس هو الوجود ولا شيئا من لوازمه يكون اخص من الوجود لان ما هو مساوله في العموم والخصوص وما هو اعم منه لازم له واما الاخص منه كالحدوث والامكان فليس بلازم له لان الوجود قد لا يكون ممكنا ولا محدثا بخلاف الاعم مثل جواز كونه مذكورا ومعلوما فان ذلك يلزم من انتفائه انتفاء كونه موجودا لانه اعم منه

وان شئت قلت اما ان يكون هو الوجود او ما يساويه في العموم والخصوص او اعم منه او اخص فاذا كان اخص منه فاما ان يتناول الوجود ." (٢)

" وان لم يكن داخلا في ذلك كانت صحة الاشارة مستلزما للحدوث فيكون التعليل بصحة الاشارة الحسية تعليلا بما يستلزم الحدوث والتعليل بنفس الحدوث كالتعليل بما يستلزم الحدوث كما سنبينه ان شاء الله

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٣٦٩

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٣٧١

اما قوله في الوجه الثاني ان الجواهر والاعراض مشتركان في الامر الذي به وقعت المخالفة بينهما وبين الباري فلم لا يجوز ان يكون هذا هو المقتضى لقبول الانقسام الى المباين والمحايث وحينئذ يبطل قوله لا مشترك بينهما الا الحدوث

يقال هذه المخالفة لذات الباري المشتركة بينهما هي مستلزمة للحدوث فانها من خصائصها لا توجد في الاري وما يختص المحدث مستلزم للحدوث واذا كان كذلك كان حكمه حكم الحدوث فان قولهم هو الوجود او الحدوث كل وصف يستلزم الحدوث فحكمه كحكمه في ذلك وكل وصف لازم للوجود بحيث يلزم من عدمه عدم الوجود هو كالوجود فان رفع التعليل به يقتضي رفع التعليل بالوجود كما تقدم بيانه

قوله في السؤال السادس لم لا يجوز ان يكون المقتضي لهذا الحكم هو الحدوث قوله اولا الحدوث ما هية مركبة من العدم والوجود قلنا كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلا للعدم والوجود وايضا كون الشيء منقسما الى المحايث والمباين معناه كونه قابلا للانقسام الى القسمين فالقابلية ان كانت صفة وجودية كانت في الموضعين كذلك وان كانت عدمية فكذلك ولا يبعد تعليل عدم بعدم

يقال اما الحدوث او ما يستلزم الحدوث فلا يجوز ان يكون هو علة للامر الوجودي لان ذلك مستلزم للعدم وما يستلزم العدم لا يجوز ان ." (١)

" هو حكم ذهني واما هذا الثاني فهو صفة لامر موجود فان المحايثة والمباينة صفة لامر موجود وليس كل واحد من الوجود والعدم صفة لوجود

الثالث ان الشيء الذي قبل الوجود والعدم هو شيء بعينه يقبل الوجود والعدم تارة ليس المحدث ينقسم الى موجود ومعدوم واما المحايثة والمباينة فليستا صفتين متعاقبتين على حقيقة واحدة بل الحقيقة الموجودة المطلقة تنقسم الى محايث ليس موصوفا بالمباينة والى مباين ليس موصوفا بالمحايثة فليس هذا نظير ذلك

الرابع انا قد بينا ان الحكم الواحد هو لزوم احدهما للوجود وهذا حكم واحد وجودي ولا يقال ان احد الامرين من الوجود والعدم يلزم المحدث بل المحدث بعد حدوثه لا يكون الا موجودا وقبل وجوده لم يكن الا معدوما وان اريد به الحقيقة انه يلزمها احد الامرين فيقال هو يلزمها اما الوجود واما العدم ولزوم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٣٧٣

احد الامرين واحد وجود والثاني عدم لا يكون وجوديا بخلاف لزوم احد امرين وجوديين المباينة والمحايثة فان لزوم احد هذين يكون وجوديا

الخامس ان الصواب المتفق عليه بين اهل السنة وعقلاء الخلق ان العدم ليس بشيء في الخارج وانما كان له وجود في العلم واذا كان كذلك فالمحدث تارة يكون شيئا وتارة لا يكون شيئا فلا يكون كونه شيئا وكونه ليس بشيء علة لكونه محايثا او مباينا فان هذين يختصان بما هو شيء وما هو شيء لا يكون علة ما يستلزم في احد حاليه ان لا يكون شيئا او لا يكون علة انقسام حالية الى ان يكون شيئا تارة وغير شيء اخرى

واما ما اورده على قوله ان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول من معارضة ذلك بأن يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيقال عنه جوابان ." (١)

" في قلبه وكون الشيء اما محايثا وإما مباينا واما قديما واما محدثا ونحو ذلك ليس هو الوصف المحسوس المشهود بالحس من المحايثة والمباينة وانما هو الوصف المعقول وهو لزوم احد الوصفين للموجود وكون الموجود ينقسم الى هذين فان الموجود المطلق وجوده ذهني وكذلك الانقسام الى قسمين هو حكم عقلي وكذلك لزوم احد الوصفين لا بعينه حكم عقلي ليس بحسي فاذا كان هذا الحكم يحكم به العقل بمجرد علمه وجود الشيء المحايث والمباين قبل علمه بكونه محدثا علم ان العلم بهذا الانقسام العقلي لا يتوقف على الحكم بالحدوث بل يعلم بمجرد العلم بكونه موجودا فلو كان المقتضى له ليس هو الوجود بل هو الحدوث او ما يشترط فيه الحدوث كان الحكم بذلك بدون العلم بمقتضيه وملزومه حكما للذهن بلا حجة فانه انما يستدل على الشيء بعلته او معلوله او يستدل باحد المعلولين على الاخر فاذا كانت جميع وجوه الادلة منتفية انتفى العلم فاذا كان العلم بهذا الانقسام موجودا بدون هذه الوجوه علم انها ليست ادلة فلا تكون داخلة في التعليل

وكذلك قوله الاثر المعلوم بالبديهة لا يجوز ان يكون علة وصف استدلالي انما هو العلة التي توجب العلم بالحكم ولكن يجوز ان يكون المؤثر فيما ادركه الحس ما لم يذكره الحس ولكن الانقسام ليس من الامور الحسية بل من الاحكام العقلية والعقل لا يحصر شيئا قبل الاحاطة بأفراده ولا يلزم بين شيئين قبل العلم بوجه الملازمة فان لم يكن الوجود هو المقتضى لهذا الحصر والتقسيم ولهذه الملازمة لم يجز حكم الذهن بذلك حتى يعلم دليلا يدله على هذا الحصر والتقسيم وهذه الملازمة ولا يجوز ان يكون الحكم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٧٥/٢

بديهيا ودليله نظريا استدلاليا ومن يدير عقله علم انه يحكم بهذا التقسيم وهذا اللزوم بمجرد العلم بالوجود قبل العلم بالحدوث وغيره فان لم يكن الوجود مقتضيا له لم يكن له ان يحكم ." (١)

" وذلك انهم يجردون اسماء هذا وصفاته واسماء هذا وصفاته فيسوون بينهما ويجردون القدر المشترك بينهما فيثبتونه حقيقة خارجة وقد يجعلون هذا الذي جردوه هم بأذهانهم فقدروه في انفسهم هو الحقيقة الموجودة في الخارج ثم قد يجعلون هذا ثابتا لكل موجود في الخارج كقولهم هو في كل مكان بذاته وقولهم هو نفس وجود الموجودات وهو الوجود المطلق ونحو ذلك واما السؤال الثامن فقوله في المعارضة ان المقتضي لقبول الانقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزوم في الجوهر وحده أن يقبل الأنقسام الى الجوهر والعرض وكذلك في العرض وهو محال فيقال هذا غلط ظاهر ومغالطة قبيحة وذلك ان هذا الموجود اما ان يراد به الموجود المعين الخارجي فيكون المعنى انه يلزمه احد الحكمين اما المحايثة واما المباينة لا يقال فيه انه منقسم اليهما وعلى هذا فالجوهر الموجود يلزمه احدهما والعرض الموجود يلزمه احدهما فاما ان يراد به الوجود المطلق الكلي الذي هو مورد التقسيم الى الاقسام فهذا اذا قيل انه ينقسم الى محايث ومباين فهو كقولنا ينقسم الى جوهر وعرض ولا يلزم من قبول القسمة ان يكون احد قسميه القسمة التي يقبلها هو بل هذا جمع بين النقيضين

واما قوله في السؤال التاسع ان ما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة مع ان النتيجة اللازمة عنه باطلة وهذا يدل على انه منقوض وبيانه من وجوه

الاول ان كل ما سوى الله محدث فتكون صحة الحدوث حكما مشتركا فلا بد لها من علة مشتركة والمشترك الحدوث او الوجود والحدوث لا يكون على صحة نفسه فوجب كونها معللة بالوجود فيلزم ان يكون الله محدثا ." (٢)

" فيقال صحة الحدوث ليست من احكام الامور الوجودية بل من احكام الامور التي يمكن وجودها سواء كانت موجودة او لم تكن بخلاف المحايثة والمباينة فانها مختصة بالوجود دون العدم واما صحة الحدوث فهي مشتركة بين الوجود الممكن وبين كل معدوم ممكن فبينها وبين لزوم المحايثة او المباينة عموم وخصوص اذ صحة الحدوث يعم المعدوم الممكن بخلاف لزوم المحايثة او المباينة وبخلاف الرؤية واما لزوم المحايثة او المباينة والرؤية فلا يعلم انتفاؤه عن الله بخلاف صحة الحدوث فانه يعلم بالضرورة

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٧٧/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٣٨٢/٢

انتفاؤه في حق الله تعالى واذا كان كذلك فيجب ان تكون علة صحة الحدوث ما يطابقه في العموم وذلك ليس هو الحدوث فانه اخص منه اذ ليس كلما صح حدوثه كان محدثا ولا الوجود فانه ليس كل موجود يصح حدوثه والمطابق له هو الامكان الخاص فصحة الحدوث معللة بعلة مشتركة وهي الامكان الخاص وهذه علة مطردة منعكسة كتعليل الموجود بالرؤية وبلزوم المحايثة والمباينة

وقوله في الوجه الثاني ان كل موجود في الشاهد فهو اما حجم او قائم بالحجم ثم نذكر التقسيم الى آخره حتى يلزم ان يكون الباري اما حجما او قائما بالحجم والقوم لا يقولون بذلك فعنه جوابان

احدهما ان المعني بالحجم في اللغة الظاهرة هو الشيء الكثيف المتحد كالحجر والتراب خلاف الهوى فانه لا يسمى في اللغة المشهورة حجما فان كان مقصوده هذا فليس كل موجود في الشاهد اما حجما او قائما بالحجم

فان اراد به ان كل موجود في الشاهد فهو اما جسم واما عرض او اما جوهر واما عرض ويذكر التقسيم الى آخره

فيقال له لفظ الجوهر والعرض في الاصطلاح الخاص ليس نفيهما ." (١)

" عن الله من الشريعة كما انه ليس اثباتهما من الشريعة بل سلف الامة وائمتها انكروا على من تكلم بنفيها كما انكروا التكلم باثباتها او اكثر وعدوا ذلك بدعة فليس لاحد ان ينفي بهذين اللفظين الذين ليس لهما اصل لا في نص ولا في اجماع ولا اثر الا بحجة منفصلة غير هذا اللفظ اذ الحجج التي يستدل فيها باللفظ لا بد ان يكون لفظها منقولا عمن يجب اتباع قوله وهو الكتاب والسنة او الاجماع فكيف باللفظ الذي لا ينقل عن امام في الدين ولا احد من سلف الائمة

واما المعاني المرادة بهذين اللفظين فلا بد من تفسيرها فان الناس متنازعون فيما يريدون بهذه الالفاظ من المعاني ومتنازعون في لزوم تلك المعاني لبعض وغير ذلك واذا كان كذلك فان فسر مفسر معنى الجوهر والعرض بما لم يعلم انتفاؤه في حق الله تعالى كان ذلك طرد الدليل فلا ينتقض به ولا ينتقض الدليل حتى يبين ان هذا التقسيم يمكن في بعض المعاني التي يجب نفيها عن الله تعالى ولم يفعل ذلك

وذلك يظهر بالوجه الثاني وهو ان قوله وهم لا يقولون به قياس الزامي وقد تقدم انه قال ان هذا الدليل ليس بحجة لافي النظر ولا في المناظرة وذلك ان هذا الدليل ان كان مستلزم ثبوت مسمى الجسم والعرض كان حجة عليهم في هذا الموضع كما هو حجة على اولئك في المواضع الاخر فاذا ذكروا فرقا فان كان

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٨٣/٢

ذلك الفرق صحيحا لم يصح النقض بالجسم والعرض وان لم يكن الفرق صحيحا لم يكن نفيهم لمسمى الجسم والعرض صحيحا على التقديرين فلا يلزم بطلان هذه الحجة ." (١)

" واما قوله في الوجه الثالث ان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه في اي جهة كان وساق التقسيم الى آخره حتى يلزم كونه محايثا للعالم او مباينا عنه في اي جهة كان وذلك يقتضي ان لا يختص بجهة فوق بل يلزم صحة الحركة على ذاته من الفوق الى السفل وكل ذلك عند القوم محال فعنه اجوبة

احدها انه ليس كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما محايثا للآخر او مباينا عنه في اي جهة كان بل من الاجسام الموجودة ما يمتنع مع بقاء حقيقته ان يكون من الاخر الا في جهة معينة كما ان رأس الانسان يمتنع ان يكون الا فوق وبطن قدمه يمتنع ان يكون الا في اسفله ولو غير ذلك خرج عن حقيقته وكذلك العرش يمتنع ان يكون في اسفل سافلين واسفل سافلين يمتنع ان يكون فوق العرش

الثاني ان يقال ما تعني بقولك فلا بد وان يكون محايثا او مباينا عنه في اي جهة كان اتعني ان العقل يشهد انه لا بد من وجوب المباينة ولو بأي جهة كان او تعني انه لا بد مع وجوب المباينة من جواز المباينة من جميع الجهات فهذان معنيان متغايران فان وجوب مطلق المباينة من غير تعيين جهة غير وجوب المباينة ووجوب جوازها بكل جهة فان عني ان كل موجودين فانه لا بد وان يتحايثا او بيان احدهما الاخر وانه لا بد مع ذلك ان يجوز مباينته من جميع الجهات فهذا القدر ليس معلوما بالبديهة ولا بالحس وكثير من الناس ينازع في كثير من ذلك ." (٢)

" وبالجملة ليس هذا هو العلم البديهي الذي يعلم في المشهودات فانا لا نعلم ان كل ما هو قائم بنفسه يجوز ان يكون في جميع الجهات من كل قائم بنفسه هذا لا يعلم بالبديهة بحال واذا لم يكن معلوما بالبديهة لم يجب ان يعلل بعلة تعم الموجود حتى نعلم ثبوته وحينئذ فمن الناس من يقول ليس هذا ثابتا لجميع المخلوقات ومنهم من يثبته للمخلوق دون الخالق واذا كان الأمر كذلك فان المنازع يقول قد قام الدليل على أن هذا ليس ثابتا لجميع الموجودات وليس هو مما علم بالبديهة أنه يشترك فيه جميع المشهودات فلا يكون نظير حجتنا اذا علم اختصاصه ببعض الموجودات فانه يعلل بما يختص به

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٣٨٤

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٣٨٥

الوجه الرابع أن الاستدلال بما يجب لكل موجودين والواجب لكل موجودين أن يكونا متباينين أو متحايثين أما كون أحدهما يصح أن يكون مباينا للآخر من جميع جهاته فهذا ليس هو الواجب لكل موجودين والحجة كانت فيما يلزم الموجود من المحايثة أو المباينة واللازم له أصل المباينة أما المباينة من جميع الجهات فليس ذلك بلازم وان كان جائزا بل يجوز ان يجعل الله بعض الأشياء لا تباين الا بجهة معينة

الخامس أن يقال ليس للعالم الا جهتان وهي العلو والسفل فأما العلو فانه مختص بالله تعالى وأما أسفل سافلين فذلك سجين وهو المركز الذي لا يسع الا الجوهر الفرد وكل قائم بنفسه فانه يصح أن يكون مباينا عنه بجميع الجهات لأن كل ما سواه يصح أن يكون فوقه وان كان كذلك فيقال بموجب المعارضة وهو أن الله تعالى يجوز أن يكون مباينا للعالم من جميع جهاته لأن جميع جهاته هي العلو ليس له جهة أخرى فظهر القول بموجب الحجة ألا ترى أن سطح العرش مباين للعالم كذلك ." (١)

" دون صفات الخالق وبهذا وأمثاله انتحلوا دعوى السنة في قولهم الأعراض لا تبقى زمانين لأن هذا مما وكدوا به في اعتقادهم مذهب أهل السنة في ثبوت صفات الله تعالى وهذه طريقة الكلابية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم

والمسلك الثاني طريقة من لا ينازعهم في تسمية صفات الله تعالى أعراضا كما لا ينازعهم في تسمية من قامت به الصفات جسما ولا يقول أيضا بأن الأعراض لا تبقى بل الأعراض التي في الحس باقية هي باقية كالألوان وغيرها بخلاف ما ليس باقيا كالحركة وهؤلاء يقولون هب أن الأعراض قامت به وهب أنه جسم فليس يلزم من ذلك محذور وهذا قول طوائف من الصفاتية من الكرامية والشيعة ومن وافقهم من الفقهاء وغيرهم

والمسلك الثالث ان لا يقولوا صفاته أعراض ولا يقولوا ليست أعراضا كما لا يقولون انه جسم ولا أنه ليس بجسم للأن ذلك كله بدعة مذموم عند سلف الأمة وأئمتها ولأن النزاع في ذلك ان كان في معنى وجب اثبات المعنى الحق دون المعنى الباطل فيسأل النفاة المثبتة ما أرادوا بذلك فان أثبتوا حقا وباطلا أقروا الحق دون الباطل وكذلك النفاة ان نفوا حقا وباطلا نفي الباطل دون الحق ومن أثبت حقا او نفى باطلا أقر ومن أثبت باطلا أو نفى حقا منع وان كان النزاع في اللفظ فما يوصف به الباري نفيا واثباتا من الأسماء والصفات فالمتبع فيه الشريعة فلا وصف الله الا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله لا من

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٨٦/٢

الاثبات ولا من النفي والله سبحانه وتعالى قد أخبر أنه أحد صمد ونزه نفسه عن الوالد والولد والشريك والكفو والسمي والحاجة والنوم والموت وغير ذلك ما دل عليه القرآن ." (١)

" الوجه الخامس أن من يقول الجسم واحد في نفسه ليس مركبا من الجواهر من أهل الكلام والفلسفة سواء قالوا ينقسم الى جزء لا يقبل القسمة او قالوا يقبل القسمة الى ما لا يتناهي ينازعون في هذا الانقسام ويقولون لا نسلم ان القائم بنفسه لا يكون الا مركبا من الأجزاء او جوهرا فردا وهؤلاء طوائف كثيرة

الوجه السادس أن يقال قد مر الكلام على معنى القسمة والتركيب وأن حاصله يعود الى تميز شيء من شيء كامتياز صفة من صفة وأن ذلك مما يجب الاعتراف به في حق كل موجود فانه يمتنع أن يكون شيء من الموجودات بدون ذلك وان كان كذلك لم يكن ما يلزم الوجود مما سموه انقساما وتركيبا محالا فاذا اوجبت الحجة القول به قيل به

الوجه السابع أن يقال ان عنيت بكونه عرضا انه صفة قائمة بالموصوف ويكون منقسما اي فيه نوع تميز فهذا يلتزمه أهل الاثبات للعلو وان عنيت بكونه عرضا انه يعرض ثم يزول وبكونه منقسما مركبا انه يقبل التفرق والاجتماع بعد التفرق فيقال هذا وصف له بعدم بعد الوجود وبوجود بعد عدم واذا كان هذا كذلك لم يمتنع ان يكون الموجب لذلك متضمنا للعدم فان الممتنع تعليل الامر الوجودي كالرؤية ولزوم احد الوصفين الموجودين بما فيه عدم اما الوصف المشتمل على عدم فلا يمتنع تعليله بالوصف المشتمل على عدم

يوضع ذلك الوجه الثامن وهو أن العرض الذي يختص به المخلوق جوهر عند من يقول ذلك ويفرق بين صفة الخالق وصفة المخلوق مما يمتنع بقاؤه ويجب عدمه بعد وجوده وأقل ما في ذلك أنه يجوز عدمه بعد وجوده والجسم المخلوق اما أن يكون متفرقا في نفسه منقسما قسمة حقيقية بحيث يكون بعضه منفصلا ." (٢)

" اليهود يد الله مغلولة غلت ايدهم وانما قالوها هم بالعبرانية فحكاها عنهم بالعربية وكان رسول الله صلى الله عليه و سلم يكتب كتابه بالعبرانية فيها اسماء الله وصفاته فيعبر بالألسنة عنها ويكتب اليه بالسريانية فيعبر له زيد بن ثابت رضي الله عنه بالعربية والله تعالى يدعى بكل لسان باسمه فيجيب ويحلف بها فيلزم وينشد فيجاز ويوصف فيعرف

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، 2/٣٨٨

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٣٩١

ثم قالوا ليس ذات الرسول صلى الله عليه و سلم بحجة وقالوا ما هو بعد ما مات بمبلغ فلا يلزم به الحجة فسقط من اقاويلهم على ثلاثة اشياء انه ليس في السماء رب ولا في الروضة رسول ولا في الأرض كتاب كما سمعت يحيى بن عمار يحكم به عليهم وان كانوا موهوها ووروا عنها واستوحشوا من تصريحها فان حقائقها لازمة لهم وابطلوا التقليد فكفروا آباءهم وامهاتهم وازواجهم وعوام المسلمين وواجبوا النظر في الكلام واضطروا اليه الدين بزعمهم فكفروا السلف وقالت طائفة منهم الفرض لا يتكرر فأبطلت الشرائع وسموا الاثبات تشبيها فعابوا القرآن وضللوا الرسول فلا تكاد ترى منهم رجلا ورعا ولا للشريعة معظما ولا للقرآن محترما ولا للحديث موقرا سلبوا التقوى ورقة القلب وبركة التعبد ووقار الخشوع واستفضلوا الرسول بالنظر فلا هو طالب آثاره ولا يتبع أخباره ولا يناضل على سننه ولا هو راغب في اسوته يتلقد مرتبة العلم وم، عرف حديثا واحدا تراه يهزأ بالدين ويضرب له الامثال ويتلعب بأهل السنة ويخرجهم اصلا من العلم لا تنفر لهم عن بطانة الا خانتك ولا عن عقيدة الا رابتك البسوا ظلمة الهوى وسلبوا نعمة الهدى فتنبوا عنهم الأعين وتشمئز منهم القلوب

قالوا وقد شاع في المسلمين ان رأسهم علي بن اسماعيل الأشعري كان لا يستنجي ولا يتوضأ ولا يصلي وقد سمعت محمدا العمري النسابة انبأنا المعافي ." (١)

" لما بلغها ان كعبا قال ان محمدا رأى ربه انكرت ذلك وقالت ثلاث من حدثك بهن فقد كذب من حدثك ان محمدا رأى ربه فقد اعظم الفرية على الله قال تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار قال وروي عن ابن عباس مثل ذلك

ثم قال في الجواب عن هذا لا نسلم ان ادراك البصر عبارة عن نفس الرؤية بيانه هو ان الادراك غير موضوع لحقيقة الرؤية اصلا لكنه مستعمل في رؤية الشيء المحدود بطريق المجاز ومتى كان كذلك لم يلزم من الآية هاهنا نفي الرؤية وانما قلنا ان الادراك غير موضوع للرؤية حقيقة لان لفظ الادراك حقيقة في غير الرؤية فوجب أن لا يكون حقيقة فثي الرؤية إنما قلنا أن الأدراك غير حقيقة في الرؤية لأنها حقيقة في اللحوق والبلوغ سواء كان في المكان كما في قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون او في الزمان كما يقال ادرك قتادة الحسن او في صفة وحالة كما يقال ادرك الكلام وادركت الثمرة اذا نضجت وايضا فانه يقال ادركت ببصري حرارة الليل وان كانت الحرارة لا ترى فعلمنا ان الادراك حقيقة في غير الرؤية فوجب ان لا يكون حقيقة في الرؤية لئلا يؤدي الى الاشتراك الذي هو خلاف الأصل

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٤٠٢/٢

وانما قلنا ان الادراك لا يستعمل مجازا الا في رؤية الشيء المتناهي لوجهين احدهما انا لما أبصرنا الشيء المتناهي فكان البصر على بعده من ذلك المرئي يتناوله ولم يتناوله غيره فجرى في ذلك مجرى من قطع المسافة الى شيء حتى بلغه ووصل اليه فلما توهم في هذا النوع من الابصار معنى اللحوق سمي ادراكا فأما ادراكنا للشيء الذي لا يكون في جهة اصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ فلا جرم لا يسمى ادراكا الثاني ان الاسم انما يوضع لما يكون معلوما ." (١)

" للواضع والعرب ما كانوا يتصورون الا رؤية الشيء المحدود اما عند الخصم فلأن الرؤية لا على هذا الوجه مستحيلة وأما عندنا فانه وان أمكن الا يكون كذلك لكنه ما كان معلوما للعرب ولا متصورا لهم واذا ثبت ذلك ثبت انهم لم يستعملوا الادراك الا لرؤية الشيء الذي في جهة فثبت بما ذكرناه ان الادراك لو افاد الرؤية لأفاد رؤية الشيء المتناهي وهذا هو المراد من قول قدماء الأصحاب الادراك هو الاحاطة بالمرئي

واذا ثبت ان الادراك لا يفيد الا رؤية مخصوصة لم يلزم من نفي الادراك نفي مطلق الرؤية لأنه لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم واما قوله العرب لا تفرق بين الرؤية وبين الادراك قلنا ان ادعيتم ذلك في مطلق الرؤية فهو ممنوع ودليله ما مضى وان ادعيتم ذلك في رؤية مخصوصة فهو مسلم ولا يضرنا قوله اهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية فدل على ان ادراك البصر هو الرؤية قلنا وقد نقل ايضا ان كثيرا من السلف فهموا الرؤية من قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مع ان النظر عندكم ليس هو الرؤية وكذلك هاهنا

قلت فقد أخبر ان العرب ما كانوا يتصورون الا رؤية الشيء المحدود وان رؤية ما ليس في الجهة لم يكن معلوما لهم ولا متصورا لهم واذا كان كذلك وقد ثبت في النصوص المتواترة عن النبي صلى الله عليه و سلم انه قال انكم سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته وقال ايضا انكم سترون ربكم كما ترون الشمس صحوا ليس دونهما سحاب وكما ترون القمر صحوا ليس دونه سحاب وثبت اتفاق سلف الأمة على ان المؤمنين يرون الله يوم القيامة وقد اخبر ان العرب المخاطبين بهذا الكلام لم يكونوا يتصورون من ذلك الا رؤية ." (٢)

" العباد عن رؤيته وهذا يقتضي انهم يرونه برفع هذه الحجب وذلك يقتضي انهم يرونه في الجهة فان من يثبت رؤيته في غير جهة من الرائي لا يقول بجواز الحجب المنفصلة ايضا كما تقدم وكذلك احتجاجه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٤٠٥

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٤٠٦

بقوله ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب وان الآية دلت على ان الله يحجب بعض المخلوقات دون بعض فعلم انه لا يحتجب عن بعضهم واحتجابه بذلك على ان الله فوق العرش يقتضي ان يحتجب عمن يراه ببعض مخلوقاته وهذا يستلزم انه لا يرى الا في جهة من الرائي وكذلك احتجاجه في مسألة العلو بأن الله نور وان ذلك يقتضي انه يرى ويقتضي ان رؤيته توجب علوه وكلام الأشعري في مسألة الرؤية والعلو يقتضي تلازمهما وهذا هو الذي ذكره هذا المؤسس عن الكرامية

الوجه السادس ان هذا المؤسس ذكر في نهايته في مسألة الرؤية ما احتج به النفاة من الحجج العقلية والسمعية وذكر ان اعظم حججهم العقلية حجتان احداهما حجة الموانع قالوا لو صح منا رؤية الله في حال من الحالات لصح ان نراه الآن ولو صح ان نراه الآن لوجب ان نراه الآن لكنه لم يجب ان نراه الآن فلا يصح ان نراه في حال من الأحوال وانما قلنا انه لوصح ان نراه في حال من الأحوال لصح ان نراه الآن لأن كونه بحال يصح ان يرى حكم يثبت له اما لذاته واما لبعض ما يلزم ذاته وعلى التقديرين فانه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة وإنما قلنا انه لو صح ان نراه الآن لوجب ان نراه الآن لأن الحاسة ان كانت صحيحة والمرئي يكون حاضرا ولا يكون على القرب القريب ولا على البعد البعيد ولا يكون في غاية الصغر واللطافة ويكون مقابلا للرائي او لآلة الرؤية او لا تكون الحجب حائلة فانه يجب حصول الرؤية اذ لو لم يجب حصولها عند حصول هذه الأمور لجاز ان يكون بين ايدينا ." (١)

" والله تعالى يستحيل ان يكون كذلك فيستحيل ان يكون مرئيا لنا واحترزنا بقولنا او لآلة الرائي عن رؤية الانسان وجهه في المرآه اما المقدمة الاولى فهي من العلوم الضرورية الحاصلة بالتجربة واما المقدمة الثاني فمتفق عليها ثم قال في الجواب عما تمسكوا به ثانيا من وجوه ثلاثة الأول ما بينا فيما مضى ان المقابلة ليست شرطا لرؤيتنا هذه الأشياء وأبطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة والاستدلال في هذا المقام والثاني سلمنا ان المقابلة شرط في صحة رؤيتنا لهذه الأشياء فلم قلتم انها تكون شرطا في صحة رؤية الله تعالى فان رؤية الله تعالى بتقدير ثبوتها مخالفة لرؤية هذه الأشياء فلا يلزم من اشتراط نوع من جنس اشتراط نوع آخر من ذلك الجنس بذلك الشرط الثالث سلمنا انه يستحيل كوننا رائين لله تعالى ولكنه لا يدل على انه لا يرى نفسه وانه في ذاته ليس بمرئي فأحال على ما تقدم وهو لم يذكر هناك الا مسلكين ،الأول انا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وذلك يقتضي انا نرى بعضه دون بعض ومن المعلوم بالضرورة ان الشرائط المذكورة كما انها حاصلة بالنسبة الى الأجزاء التي هي مرئية فكذلك هي حاصلة بالنسبة الى الأجزاء التي

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٤٢١

هي غير مرئية ولما كان المرئي من الأشياء المجتمعة لهذه الشروط بعض الأجزاء دون بعض علمنا ان حصول الرؤية عند اجتماع الشرائط غير واجب والمسلك الثاني لو وجب حصول الادراك عند حصول هذه الشروط لوجب رؤية الجوهر الفرد وذوات الهباء لكن الثاني ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الأول انا اذا رأينا جسما كبيرا فلا بد وأن نرى جزءا صغيرا اذ لو لم نرى جزءا صغيرا لم نرى مجموع تلك الأجزاء ثم رؤية الجزء لا تتوقف على رؤية غيره لئلا يلزم الدور فيجب ان تصح رؤيتنا للجوهر الفرد ." (١)

" ان يخسف بكم الأرض فاذا هي تمور قال ولو كان في كل مكان لكان في بطن الانسان وفمه والحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها ولوجب ان يزيد بزيادة الامكنة اذا خلق منها ما لم يكن وينقص بنقصانها اذا بطل منها ما كان واحتيج ان يرغب اليه الى نحو الأرض والى خلفنا والى يميننا والى شمالنا وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله

وهذا تصريح بأن الأيدي انما ترفع الى الله نفسه وانه يجب ان يصح رفعها اليه حيث كان وانه انما اختص رفعها بجهة العلو لأن الله هناك اذ لو لم تجب صحة رفعها الى جهته لم يجب اذا كان في كل مكان ان يصح ان يرغب اليه الى نحو الأرض والى خلفنا وأيماننا وشمائلنا فان ذلك انما يلزم اذا لزم ان يشار اليه حيث كان وهذا الذي قاله ابلغ من جواز الاشارة اليه فانه أوجب ان يصح الاشارة والرغبة الى غير جهة الفوق لو كان فيها وهذه الحجة انما تصح اذا كانت الاشارة بالأيدي الى فوق اشارة اليه نفسه اذ لو لم يكن كذلك لقال له منازعه فعندك الاشارة بالدعاء ليست اليه واذا كان كذلك لم تكن الاشارة اليه واجبة بحال وانما هو معنى يختص بجهة فوق غير كون الله تعالى هناك واذا كنت موافقي على هذا يلزم اذا كان في كل مكان ان يشار في الدعاء الى سائر الجهات كالسفل واليمين واليسار لأن عندك الاشارة بالأيدي ليست اليه وانما هي لأمر يختص بالجهة العالية غير الله وهذا من احتجاج الأولين والآخرين

قال ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة في كتاب مختلف الحديث له نحن نقول في قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم انه معهم يعلم ما هم عليه كما تقول لرجل وجهته الى بلد شاسع احذر التقصير فاني معك تريد انه لا يخفى علي تقصيرك وكيف يسوغ لأحد ان يقول انه سبحانه وتعالى ". (٢)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٤٢٤/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٤٣٥/٢

" الوجه الحادي والعشرون قوله في نهايته الاشارة الى فوق سببها الالف والعادة وجريان الناس على ذلك وقد ذكر مستند هذه العادة أنه مستند فاسد

يقال هذه المقدمة تقرر بوجوه

احدها ان ذلك يستلزم علما ضروريا بأن مدعوهم فوق كما تقدم من انهم يجدون هذا العلم الفطري الضروري وانهم يخبرون بألسنتهم انهم يجدونه وان افعالهم واقوالهم تدل على انهم يجدونه وهذا العلم يلزم نفوسهم لزوما لا يمكنهم الانفكاك عنه اعظم من لزوم العلم الضروري بالأمور الحسابية والطبيعية مثل كون الواحد ثلث الثلاثة وان الجسم لا يجتمع في مكانين وذلك ان ذلك علم مجرد ليسوا مضطرين اليه بل قد لا يخطر ذلك ببال احدهم وأما هذا العلم فهم مع كونهم مضطرين اليه هم مضطرون الى موجبه ومقتضاه وهو الدعاء والسؤال والذل والخضوع للمدعو المعبود الذي هو فوق فهم مضطرون الى العلم والى العمل الذي يتبع هذا العلم وهو السؤال والطلب وان كان فيهم من يكون عند ظنه الاستغناء ويحمله الاستكبار على الأعراض عن هذا العلم والاعتراف والطلب والارادة والدعاء او يحمله عليه اعتقاد فاسد او عادة فاسدة فهذا لا يخرجه عن ان يكون ضروريا فان هذا من اعظم السفسطة التي يدعو اليها أهل التقليد للآباء وطلب العلو والفساد في الأرض ومن المعلوم انه مع قوة الصارف المعارض للداعي لا يكون حاله كحال الداعي الذي لم يعارضه صارف

وما ذكر من مبادىء العلم الحسابي والطبيعي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وان الجسم لا يكون في مكانين ونحو ذلك ليس الداعي الى هذا العلم قويا في النفوس ولا الصارف عنه قويا في النفس ولهذا تجد عامة من يصير هذا العلم ." (١)

" وبينا ان الحدود لا تفيد الا لتمييز بين المحدود وغيره لا تفيد المستمع تصور ما لم يتصوره بدونها وأن التصورات لو لم تعلم الا بالحدود لأفضى الى الدور ولأن الحاد يجب أن يتصور المحدود قبل أن يحده وان الحد من باب الاقوال والعبارة والقول لا يفيد المستمع ان لم يكن متصورا لمفردات الكلام قبل ذلك بنفسها او بنظيرها اذ العلم بالمعنى الذي قصده المخاطب يفتقر الى العلم بأن اللفظ دال على المعنى موضوع له والعلم بكون اللفظ موضوعا للمعنى يقف على العلم بالمعنى وباللفظ فلا يجوز ان يكون تصور ذلك المعنى مستفادا من اللفظ الذي لا يدل الا بعد أن يعلم المعنى وأن اللفظ موضوع له ودال عليه ولان المعرف للمفرد بالقول اما أن يعرفه بلفظ مفرد مطابق له وهو الاسم او يعرفه بذكر صفة مخصوصة به ولفظ

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٤٦٩/٢

تلك الصفة بمنزلة الاسم في العموم والخصوص كالناطق والانسان واما أن يعرفه بذكر الخاص بعد العام فتصور لعام وشموله لتلك الأفراد مسبوق بتصور تلك الأفراد فلو كان تصور تلك الأفراد مستفادا من العام لزم الدور اذ علم المتكلم والمستمع بأن الانسان حيوان مسبوق بتصور الانسان والحيوان اذ لا يعلم أن الانسان حيوان الا من يعلم الانسان ولا يعلم ان الحيوان جسم الا من يعلم الحيوان والجسم فلو كانت معرفة الانسان لا تستفاد الا بعد معرفة الحيوان ومعرفة الحيوان لا تعلم الا بعد معرفة مفرداته التي يوصف بها لزم الدور وذلك أن الأجناس الكلية لا وجود لها كلية الا في الأذهان والذهن انما يجردها اذا أحس بها معينة موجودة مشخصة في الخارج لكن يقال انه قد ينتزعها من بعض الأعيان مثل ان يتصور الحيوان من جهة معرفته بالفرس ولا يتصور كون الانسان هو أيضا كذلك فيقال له ذلك المعنى الذي يوصف به الفرس يكون نظيره للأمر الذي يحد لك وهو الانسان لكن هذا أيضا يلزم الدور فانه ليس علم الانسان بانطباق بعض الانواع بأنه حيوان أولي من العلم بانصاف النوع الآخر به ." (١)

" الحجج كما تقدم وأولئك اذا قالوا هو في كل مكان لم يمكنهم الاحتجاج على ذلك بما نفي كونه خارج العالم وكان قول طائفة من الطائفتين مانعا من صحة قول الآخرين وذلك يقتضي بطلان قول الطائفتين وبطلانهما جميعا يوجب أن يكون خارج العالم

وايضاح ذلك أن من يقول في كل مكان يجعله مقدرا محدودا بقدر العالم فجميع ما يحتج به على نفي كونه فوق العرش ينفي أن يكون بكل مكان بطريق الأولى والأحرى لأن في هذا القول من وصفه بالصفات الممتنعة عليه وتجويز النقائص عليه وقبوله للزيادة والنقصان وغير ذلك ما ليس في كونه خارج العالم ومن قال انه ليس داخل العالم ولا خارجه اما أن يثبت مباينته للعالم بقدر زائد على المباينة بالحقيقة والزمان او لا يثبته فان اثبت المباينة الزائدة وجب أن يكون مباينا للمكان وان لم يثبتها لم يمكنه نفي حلوله في العالم مع مبيانته بالحقيقة والزمان اذ لا يكون له حجة على نفي حلوله في العالم كما تقدم وهذا باطل وما استلزم الباطل فهو باطل وان قال هو داخل العالم وهو خارجه ايضا كما يقوله بعض الناس فانه يرد عليه كل ما يورد على من قال هو خارج العالم سواء قال هو جسم مع ذلك او ليس بجسم

فقد تبين أن من قال أن الله ليس خارج العالم يلزمه أن لا يكون الله مباينا للعالم منفصلا عنه وهذا باطل عند المنازع ونحوه ومن التزمه وقال بالحلول كان ما يلزمه من الفساد والتناقض اكثر مما يلزم خصمه فيكون قوله من أبطل الباطل وابطال قول هؤلاء زيادة زدناها اذ هو لم يتعرض لذلك هنا وانما أفرد له مسألة

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٤٧٢/٢

ولهذا كان الأئمة كأبن المبارك والامام أحمد واسحاق بن ابراهيم وغيرهم يقولون ان الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه ويقولون بجد ." (١)

" وهذا باب واسع لا يحصيه الا الله تعالى فان الذين نقلوا اجماع السلف او اجماع اهل السنة أو اجماع الصحابة والتابعين على أن الله فوق العرش بائن من خلقه لا يحصيهم الا الله وما من أحد من هؤلاء المذكورين الا وشهرته في الاسلام بالعلم والدين أعظم من أن يتسع لها هذا الموضع وان كان بعضهم أفضل من بعض وفي شيء دون شيء وما زال علماء السلف يثبتون المباينة ويردون قول الجهمية بنفيها مع أن نفيها بالحقيقة أو الزمان لا ينكره أحد وانما ينكرون المباينة بالجهة ثم هم مضطربون في ثبوت المحايثة وعدمها كما تقدم واثبات المحايثة اقرب الى الفطر ابتداءا من نفي المباينة والمحايثة فلهذا كان هذا هو الذي تتظاهر به الجهمية وان كان منهم من يتأول قوله انه في كل مكان بمعنى علمه وقدرته لكن منهم من يقول ان ذاته في كل مكان وهو قول طوائف من علمائهم وعبادهم حتى انهم قالوا انه نفس وجود الأمكنة ومعلوم ان في هذا من الفساد أمور كثيرة من وصف الله تعالى بالنقائص والعيوب وما هو منزه عنه وقد التزم ذلك جميعه من التزمه من هؤلاء كالاتحادية وقالوا ان من كماله أن يكون هو الموصوف بكل مدح وذم ولعن وشتم وهو الناكح المنكوح والشاتم والمشتوم وأمثال ذلك مما هو من أعظم الكفر والسب والشتم والالحاد والمحادة لرب العالمين فكان السلف يحتجون على الجهمية بما يلزم قولهم ممن كونه مخالطا للأجسام المذمومة من النجاسات والشياطين

وقد اخذ هذه الحجة عنهم من اتبعهم في ذلك من متكلمة الصفاتية ونحوهم كما ذكر القاضي ابو بكر الباقلاني في غير موضع من كتبه قال فان قال قائل فهل تقولون ان الله في كل مكان قيل له معاذ الله بل مستو على العرش كما أخبر في كتابه فقال الرحمن على العرش استوى وقال اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقال أأمنتم من في السماء أن يخسف ." (٢)

" والعرض يحايث الجسم فلا يباينه المباينة العامة وأما الخاصة فلا يقال فيها مباينة ومماسة فامتناع خلوه عن المباينة العامة والمحايثة اولى فان المباينة الخاصة والمماسة نوعان للمباينة العامة فاذا امتنع رفع النوع فامتناع رفع الجنس اولى وليس هذا موضع الكلام في هذه الأقوال

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٥١٧/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٥٣١/٢

ولكن نذكر جوابا عاما فنقول كونه فوق العرش ثبت بالشرع المتواتر واجماع سلف الأمة مع دلالة العقل ضرورة ونظرا انه خارج العالم فلا يخلو مع ذلك اما أن يلزم ان يكون مماسا او مباينا اولا يلزم فان لزم احدهما كان ذلك لازما للحق ولازم الحق حق وليس في مماسته للعرش ونحوه محذور كما في مماسته لكل مخلوق من النجاسات والشياطين وغير ذلك فان تنزيهه عن ذلك انما اثبتناه لوجوب بعد هذه الاشياء وكونها ملعونة مطرودة لم نثبته لاستحالة المماسة عليه وتلك الأدلة منتفية في مماسته للعرش ونحوه كما روي في مس آدم وغيره وهذا جواب جمهور اهل الحديث وكثير من أهل الكلام وان لم يلزم من كونه فوق العرش ان يكون مماسا او مباينا فقد اندفع السؤال فهذا الجواب هنا قاطع من غير حاجة الى تغيير القول الصحيح في هذا المقام وبين من قال انه فوق العرش ليس بمباين كما يقوله من الكلابية والأشعرية من يقول ومن اتبعهم من اهل الفقه والحديث والتصوف والحنبلية وغيرهم ان كان قولهم حقا فلا كلام وان كان باطلا فليس ظهور بطلانه موجود قائم بنفسه مع وجود قائم بنفسه انه فيه ليس بمماس ولا مباين له وأنه ليس هو فيه ولا هو خارجا عنه ." (١)

"قال القاضي: إن قال لها: اختاري نفسك، فذكرت أنها اختارت نفسها فأنكر الزوج فالقول قوله: لأن الاختيار مما يمكنها إقامة البينة عليه فلا يقبل قولها في اختيارها، قال أبو العباس: يتوجه أن يقبل قولها، كالوكيل على ما ذكره، أصحابنا في أن الوكيل يقبل قوله في كل تصرف وكل فيه.

ولو ادعى الزوج أنه رجع قبل إيقاع الوكيل الطلاق لم يقبل قوله إلا ببينة، نص عليه الإمام أحمد في رواية أبي الحارث، ذكره القاضي في المجرد(١).

فصل

ومن حلف بالحرام ألا يخرج فلانة من بيته فخرجت فمذهب أحمد أنه لا طلاق عليه وإن نوى الطلاق؛ بل تجزئه كفارة يمين في قوله، وكفارة ظهار في آخر، وكفارة اليمين أظهر(٢).

باب ما يختلف به عدد الطلاق

وإذا قال الزوج: يلزمني الطلاق وله أكثر من زوجة، فإن كان هناك نية أو سبب يقتضي التعميم أو التخصيص

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٥٥٦

عمل به، ومع فقد النية والسبب فالتحقيق أن هذه المسألة مبنية على الروايتين في وقوع الثلاث بلفظ واحد على الزوجة الواحدة، لأن الاستغراق في الطلاق يكون تارة في نفسه، وتارة في محله، وقد فرق بينهما بأن عموم المصدر لأفراده أقوى من عمومه لمفعولاته، لأنه يدل على أفراد مسماه عقلا ولفظا، وإنما يدل على مفعولاته بواسطة فلفظ الأكل والشرب مثلا يعم الأنواع منه، والأعداد أبلغ من عموم المأكول والمشروب إذا كان عاما فلا يلزم من عمومه لأفراده وأنواعه عمومه لمفعولاته.

وقوى أبو العباس في موضع آخر وقوع الطلاق لجميع الزوجات دون وقوع الثلاث بالزوجة الواحدة، وفرق بأن وقوع الثلاث بالواحدة محرم؛ بخلاف وقوع الطلاق بالزوجات المتعددات، وإذا قلنا بالعموم فلا كلام، وإن لم نقل به فهل تتعين واحدة بالقرعة، أو تخرج بتعيينه؟ على روايتي(٣).

الاستثناء في الطلاق

---

(١) اختيارات (٢٥٨) وفي الإنصاف قال: وكذا دعوى عتقه ورهنه ف (٢/ ٣١٣) .

(٢) مختصر الفتاوى ص٥٤٦)، ف (٢/ ٣١٣).

(٣) اختيارات (٢٥٨، ٢٥٩)، ف (٢/ ٣١٤)." (١)

"وأما مفهومه إذا قلنا بدلالة مفهوم العدد فإنما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه مخالف للحكم في المنطوق بوجه من الوجوه لتظهر فائدة التخصيص بالقدر المعين، ولا يشترط أن يكون الحكم في كل صورة من صور المسكوت عنه مناقضة للحكم في كل صورة من صور المنطوق، وهذا مفهوم قولهم: المفهوم لا عموم له، فلا يلزم أن يكون كل ما لم يبلغ القلتين ينجس؛ بل إذا قيل بالمخالفة في بعض الصور حصل المقصود؛ والمقدار الكثير لا يغيره ورود ما ورد عليه في العادة؛ بخلاف القليل فإنه قد يغيره، وذلك إذا سأل عنه فإنه لا يحمل النجاسة في العادة فلا ينجسه، وما دونه فقد يحمل وقد لا يحمل، فإن حملها تنجس وإلا فلا، وحمل النجاسة هو كونها محمولة فيه.

ويحقق ذلك أيضا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يذكر هذا التقدير ابتداء وإنما ذكره في جواب من سأله عن مياه الفلاة التي تردها السباع والدواب.

والتخصيص إذا كان له سبب غير اختصاص الحكم لم يبق حجة

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٧

بالاتفاق كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ ﴾ [٧/٣١] فإنه خص هذه الصورة بالنهي لأنها هي الواقعة، لا لأن التحريم يختص بها.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ ﴾ [٢/٢٨٣] فذكر الرهن في هذه الصورة للحاجة لا للكثرة مع أنه قد ثبت أن النبي – صلى الله عليه وسلم – مات ودرعه مرهونة، فهذا رهن في الحضر، فكذلك قوله: «إذا بلغ الماء قلتين» في جواب سؤال معين هو بيان لما احتاج السائل إلى بيانه، فلما كان ذلك المسئول عنه كثيرا قد بلغ قلتين ومن شأن الكثير أن لا يحمل الخبث فلا يبقى الخبث فيه محمولا بل يستحيل فيه الخبث لكثرته بين لهم أن ما سألتم عنه لا خبث فيه فلا ينجس.." (١)

"إذا علق الطلاق على شرط لزم وليس له إبطاله، وفي الانتصار والواضح، رواية بجواز فسخ العتق المعلق على شرط، وقال الشيخ تقي الدين رحمه الله، لو قال إن أعطيتني أو إذا أعطيتني أو متى أعطيتني ألفًا فأنت طالق، أن الشرط ليس بلازم من جهته كالكتابة عنده، قال في الفروع ووافق الشيخ تقي الدين على شرط محض كإن قدم زيد فأنت طالق، قال الشيخ تقي الدين: التعليق الذي يقصد به إيقاع الجزاء إن كان معاوضة فهو معاوضة، ثم إن كانت لازمة فلازم، وإلا فلا يلزم الخلع قبل القبول ولا الكتابة، وقال: قول من قال: التعليق لازم دعوى مجردة(١).

الحلف بالطلاق

قال ابن القيم رحمه الله:

قال شيخ الإسلام: والقول بأنه يمين مكفرة هو مقتضى المنقول عن الصحابة في الحلف بالعتق بل بطريق الأولى؛ فإنهم إذا أفتوا من قال: إن لم أفعل كذا فكل مملوك لي حر بأنه يمين تكفر فالحالف بالطلاق أولى.

قال: وقد علق القول به أبو ثور، فقال: إن لم تجمع الأمة على لزومه فهو يمين تكفر.

وقد بين أن الأمة لم تجمع على لزومه، وحكاه شيخ الإسلام عن جماعة من العلماء الذين سمت هممهم وشرفت نفوسهم فارتفعت عن حضيض التقليد المحض إلى أوج النظر والاستدلال، ولم يكن مع خصومه

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٩

ما يردون به عليه أقوى من الشكاية إلى السلطان، فلم يكن له

---

(١) الإنصاف (٩/ ٦٠، ٦١)، ف (٢/ ٣١٥).." (١)

"قال شيخنا: قلت: وهذا يقتضي أن المسألة تعم الأعيان والأفعال(١).

[استصحاب براءة الذمة من الواجبات فيه نظر]

مسألة: استصحاب أصل براءة الذمة من الواجبات حتى يوجد الموجب الشرعي دليل صحيح ذكره أصحابنا القاضي وأبو الخطاب وابن عقيل، وله مأخذان.

أحدهما: أن عدم الدليل دليل على أن الله ما أوجبه علينا، لأن الإيجاب من غير دليل محال.

والثاني: البقاء على حكم العقل المقتضي لبراءة الذمة أو دليل الشرع لمن قبلنا.

ومن هذا الوجه يلزم بالمناظرة. قال القاضي: استصحاب براءة الذمة من الواجب حتى يدل دليل شرعي عليه هو صحيح بإجماع أهل العلم كما في الوتر.

قال شيخنا: قوله: «استصحاب في نفي الواجب»(٢) احتراز من

استصحاب في نفي التحريم أو الإباحة، فإن فيه خلافا مبنيا على مسألة الأعيان قبل الشرع. وأما دعوى الإجماع على نفي الواجبات بالاستصحاب ففيه نظر؛ فإن من يقول بالإيجاب العقلي من أصحابنا وغيرهم لا يقف الوجوب على دليل شرعي، اللهم إلا أن يراد به في الأحكام التي لا مجال للعقل فيها بالاتفاق كوجوب الصلاة والأضحية ونحو ذلك.

---

(١) المسودة ص ٤٨٤، ٤٨٥ ف ٢/٥.

(٢) نسخة في نفي الإجماع.." (٢)

"قال القاضي: في المجرد وابن عقيل في الفصول: ولو جاء رجل إلى امرأة فقال: وكلني فلان أن أزوجك له، فرغبت في ذلك وأذنت لوليها في تزويجها. ثم إن ذلك الموكل أنكر أن يكون وكله في التزويج له. فالقول قوله، ولا يلزمه النكاح. ولا تلزم الوكيل؛ بل يحكم ببطلانه. ويتفرع على هذا أن الرجل إذا وكل

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١١

(٢) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٤

وكيلاً في أن يتزوج له امرأة فتزوجها فلا بد أن يذكر حال العقد أنه تزوجها لفلان، فإن أطلق ولم يسم الموكل لم يلزمه النكاح في حقه ولا في حق الموكل؛ لأن الظاهر أنه عقد العقد لنفسه ونيته أن يعقد لغيره. وإذا لم يذكر اسم ذلك الغير فقد أخل بالمقصود.

ولو وكله أن يشتري له سلعة فاشتراها لم يشترط في صحة العقد ذكر فلان؛ بل إذا أطلق ونوى الشراء له صح؛ لأن القصد منه حصول الثمن وقد وجد.

وإذا بطل عقد النكاح في حقهما فهل يلزم الوكيل نصف الصداق؟ على روايتين.

قال أبو العباس: فقد جعلا فيما إذا لم يسم الوكيل الموكل في العقد روايتين. وهذا فيه نظر؛ بل إذا قال: زوجتك فلانة. فقال: قبلت، فقد انعقد النكاح في الظاهر للوكيل. فإذا قال: نويت أن النكاح لموكلي. فهو يدعي فساد العقد وأن الزوج غيره فلا يقبل قوله على المرأة إلا أن تصدقه، ولو صدقته لم يلزمه شيء قولاً واحدًا. إلا أن هذا الإنكار من الزوج بخلاف مسألة إنكار الوكالة.

ولو قيل: إن النكاح هنا لا يحتمل إلا أن يكون له لكان له وجها(١).

وقال الأصحاب: ومن ادعى الوكالة في استيفاء حق فصدقه الغريم لم يلزمه الدفع إليه إن صدقه، ولا اليمين إن كذبه.

---

(١) اختيارات ص١٤٣ ف ٢/ ٢١٧.." (١)

"واستيلاؤه على الشجر مع عدم الوفاء بما شرطه: هل هو يد عادية؟ فيه نظر؛ لكنه سبب في الإتلاف. وهذا في الفوائد نظير المنافع، فإن المنافع لم توجد، وإنما الغاصب منع من استيفائها.

وحاصله: أن الإتلاف نوعان: إعدام موجود، وتفويت لمعدوم انعقد سبب وجوده، وهذا تفويت.

وعلى هذا فالعامل في المزارعة إذا ترك العمل فقد استولى على الأرض وفوت نفعها فينبغي ألا يضمن ضمان إتلاف أو ضمان إتلاف ويد. لكن هل يضمن أجرة المثل أو يضمن ما جرت به العادة مثل تلك الأرض؟ مثل أن يكون الزرع في مثلها معروفًا فيقاس بمثلها.

وأما على ما ذكره أصحابنا فينبغي أن يضمن بأجرة المثل.

والأصوب والأقيس بالمذهب أن يضمن بمثل ما يثبت. وعلى هذا فلا يكون ضمان يد، وإنما هو ضمان

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٢٧

تغرير(١).

ولو كان من إنسان الأرض، ومن ثان العمل، ومن ثالث البذر، ومن رابع البقر. صح وهو رواية عن أحمد(٢).

وإذا شرط صاحب البذر أن يأخذ مثل بذره ويقتسمان الباقي جاز، كالمضاربة وكاقتسامهما ما يبقى بعد الكلف(٣).

وجوز شيخنا أخذه أو بعضه بطريق القرض. قال: يلزم من اعتبر البذر من رب الأرض وإلا فقوله فاسد(٤).

---

(١) اختيارات ص١٤٩، ١٥٠ فيه زيادة ف ٢/ ٢٢٣.

(٢) اختيارات ١٥٠ ف ٢/٢٢٣.

(٣) اختيارات ١٥٠ هنا جزم بالحكم ف ٢/٢٢٣.

(٤) الفروع ج ٤/ ٤١٥ ف ٢/ ٢٢٣.." (١)

"قال شيخنا: قلت: الذي ذكره الحنفية جيد، لو فرض أنه لم يحرم من الأنبذة إلا النيئ، وذلك أنه على هذا التقرير جاز التوضؤ بهما إذ ذاك ثم صار الأصل حراما دون الفرع، فالمعنى الناسخ اختص به الأصل دون الفرع، وكذلك قولهم في مسألة التبييت في صوم عاشوراء، فإنه إذا ثبت أن صوما واجبا يجزئ بغير تبييت كان حكم سائر الصوم الواجب كذلك ثم نسخ الحكم في الأصل وإنما هو لزوال وجوبه.

والتحقيق أن هذا ليس من باب نسخ الحكم في الأصل وإنما هو من باب نسخ الأصل نفسه؛ فإن الشارع تارة ينسخ الحكم مع بقاء الأصل فهنا لا يقع ريب أن الفرع يتبعه. وتارة يرفع الأصل فلا يلزم رفع الحكم بتقدير وجود الأصل.

والمسألة محتملة، إذ لقائل أن يقول: لو بقي الأصل فقد كان يبقى حكمه وقد لا يبقى. ومن هذا الباب حديث معاذا إذا قيل: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهاه عن الإمامة بهم(١).

[شيخنا]: فصل

بيان الغاية المجهولة مثل التي في قوله: ﴿ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ [٤/١٥] نسخ عند القاضي وغيره، وقال: الناسخ قوله: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾ [٢٤/٢]، قال: لأن هذه الغاية مشروطة في

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٣٣

[بيان الغاية المجهولة نسخ]

حكم مطلق؛ لأن غاية كل حكم إلى موت المكلف أو إلى النسخ، وكذلك ذكر في نسخ الأخف بالأثقل: إن حد الزنا في أول الإسلام كان الحبس، ثم نسخ وجعل حد البكر الجلد والتغريب، والثيب الجلد والرجم. وكذلك قال القاضي: لما احتج اليهود بما حكوه عن موسى أنه قال: شريعتي مؤبدة ما دامت السموات والأرض. فأجاب بالتكذيب. وبجواب آخر وهو أنه لو ثبت لكان معناه إلا أن يدعو صادق إلى تركها، وهو من ظهرت المعجزة على يده وثبتت نبوته بمثل ما ثبتت به نبوة موسى؛ والخبر يجوز تخصيصه كما يجوز تخصيص الأمر والنهي.

[وشريعتنا ناسخة للشرائع قبلها]

---

(١) المسودة ص ٢١٦-٢١٨ ف ٨/٢.." (١)

"وقال أبو العباس في موضع آخر: الموطوءة بشبهة ملك تستبرأ بحيضة، وهو وجه في المذهب، وتعتد المزني بها بحيضة، وهو رواية عن أحمد، والمختلفة يكفيها الاعتداد بحيضة واحدة، وهو رواية عن أحمد ومذهب عثمان بن عفان وغيره، والمفسوخ نكاحها كذلك، وأومأ

إليه أحمد في رواية صالح، والمطلقة ثلاث تطليقات عدتها حيضة واحدة(١).

قال الشيخ تقي الدين: ويحرم سفره بأخت زوجته ولو معها(٢).

باب الاستبراء

وعنه: لا يلزم في مسبيه ذكره الحلواني، وفي الترغيب وجه: لا يلزم في إرث، وفي صغيرة لا يوطأ مثلها روايتان: وخالف شيخنا في بكر كبيرة وآيسة وخبر صادق لم يطأ أواستبرأ(٣).

واختار الشيخ تقي الدين جواز وطء البكر ولو كانت كبيرة والآيسة وإذا أخبره صادق أنه لم يطأها أو أنه استبرأ.

وعنه: لا يلزمه الاستبراء إن ملكها من طفل أو امرأة، قلت: وهو مقتضى قواعد الشيخ تقي الدين(٤).

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٣٥

الرضاع

والرضاع المحرم في الحولين فقط مطلقا، وقال شيخنا: قبل الفطام، وقال: أو كبير لحاجة نحو جعله محرما خمس رضعات(٥).

وإن اشترك اثنان في وطء امرأة فحكم المرتضع من لبنها حكم ولدها، من هذين الرجلين وأولادهما فإن لم يلحق بأحدهما فالواجب أنه يحرم على أولادهما لأنه أخ لأحد الصنفين وقد اشتبه، أو يقال كما قيل في الطلاق، يحل لكل منهما، فإن الاشتباه في حق اثنين لا واحد(٦).

كتاب النفقات

نفقة الزوجة

---

(١) اختيارات (٢٨٢) فيه زيادة ف(٢/ ٣٣٢).

(٢) إنصاف (٩/ ٣١٤)، ف (٢/ ٣٣٤) وتقدم.

(٣) فروع (٥/ ٥٦١)، ف (٢/ ٣٣٤).

(٤) الإنصاف (٩/ ٣١٦)، ف (٢/ ٣٣٤).

(٥) فروع (٥/ ٥٧٠)، ف (٢/ ٣٣٥).

(٦) اختيارات (٢٨٣)، ف (٢/ ٣٣٧).." (١)

"وقال في موضع آخر: اختلف الأصحاب في تحقيق موضع الخلاف، منهم من يقول موضع الخلاف سقوط الفرض به والسنة المؤكدة إذا لم يوجد سواه، وأما صحة أذانه في الجملة وكونه جائزا إذا أذن غيره فلا خلاف في جوازه، ومنهم من أطلق الخلاف؛ لأن أحمد قال: لا بأس أن يؤذن الغلام قبل أن يحتلم إذا كان قد راهق، وقال في رواية علي بن سعيد وقد سئل عن الغلام يؤذن قبل أن يحتلم فلم يعجبه.

والأشبه أن الأذان الذي يسقط الفرض عن أهل القرية ويعتمد في وقت الصلاة والصيام لا يجوز أن يباشره صبي قولا واحدا، ولا يسقط الفرض، ولا يعتد به في مواقيت العبادات، وأما الأذان الذي يكون سنة مؤكدة

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٤٣

في مثل المساجد التي في المصر ونحو ذلك فهذا فيه الروايتان والصحيح جوازه(١).

وأما المؤذنون الذين يؤذنون مع المؤذن الراتب يوم الجمعة في مثل صحن المسجد فليس أذانهم مشروعا باتفاق الأئمة بل ذلك بدعة منكرة(٢).

فأما ما سوى الأذان من تسبيح ونشيد ورفع صوت بدعاء فليس بمسنون عند الأئمة، ولا أعلم أحدا استحبه، بل ذكره طائفة من أصحاب مالك والشافعي وأحمد من البدع المكروهة، وما كان مكروها لم يكن لأحد أن يأمر به ولا ينكر على تركه ولا يعلق به استحقاق رزق، ولا يلزم فعله ولو شرطه واقف.

وإذا قيل في بعض هذه الصور مصلحة راجحة على مفسدتها فيقتصر من ذلك على القدر الذي يحصل به المصلحة دون الزيادة التي هي ضرر بلا مصلحة راجحة(٣).

وكذلك التثويب بين الأذان والإقامة لم يكن على عهد رسول

الله – صلى الله عليه وسلم – بل كرهه أكثر الأئمة والسلف وعدوه بدعة(٤).

---

(١) الاختيارات (٣٧) وتصحيح الفروعه (١/ ٣١٩) وللفهارس (٢/ ٥٠).

(٢) مختصر الفتاوى (٣٩، ٤٠) والاختيارات (٣٩) وللفهارس (٢/ ٥٠).

(٣) مختصر الفتاوى (٤١) وللفهارس (٢/ ٥٠) ويأتي في صلاة الجمعة بيان الأمور المذمومة في هذه الآذان.

(٤) مختصر الفتاوى (٤٠) وللفهارس (٢/ ٥٠).." (١)

"والمطلقة البائن الحامل تجب لها النفقة من أجل الحمل وللحمل، وهو مذهب مالك وأحد القولين في مذهب أحمد والشافعي.

وإذا تزوجت المرأة ولها ولد فغضب الولد فذهبت به إلى بلد آخر فليس لها أن تطالب الأب بنفقة الولد(١).

وإن انقضت السنة والكسوة صحيحة قال أصحابنا عليه كسوة السنة الأخرى، وذكروا احتمالا أنه لا يلزمه شيء، وهذا الاحتمال قياس

المذهب لأن النفقة والكسوة غير مقدرة عندنا، فإذا كفتها الكسوة عدة سنين لم يجب غير ذلك، وإنما يتوجه ذلك على قول من يجعلها مقدرة.

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٤٤

وكذلك على قياس هذا لو استبقت من نفقة أمس لليوم، وذلك أنها وإن وجبت معاوضة فالعوض الآخر لا يشترط الاستبقاء فيه ولا التمليك بل التمكين من الانتفاع، فكذلك عوضه، ونظير هذا الأجير بطعامه وكسوته.

ويتوجه على ما قلنا أن قياس المذهب أن الزوجة، إذا اقتضت النفقة ثم تلفت أو سرقت أنه يلزم الزوج عوضها، وهو قياس قولنا في الحج ع‍ن الغير، إذا تلف ما أخذه نفقة فإنه يتلف من ضمان مالكه(٢).

وإن اختلفا في نشوزها أو تسليم النفقة لها فالقول قولها مع يمينها، واختار الشيخ تقي الدين في النفقة أن القول قول من يشهد له العرف(٣).

نفقة الأقارب

ويجب على القريب افتكاك قريبه من الأسر، وإن لم يجب عليه استنفاذه من الرق وهو أولى من حمل العقل.

وتجب النفقة لكل وارث ولو كان مقاطعا من ذوي الأرحام وغيرهم؛ ولأنه من صلة الرحم، وهو عام كعموم الميراث في ذوي الأرحام، وهو رواية عن أحمد، والأوجه وجوبها مرتبا(٤).

وإن كان الموسر القريب ممتنعا فينبغي أن يكون كالمعسر، كما لو كان للرجل مال وحيل بينه وبينه لغصب أو بعد، لكن ينبغي أن يكون الواجب هنا القرض رجاء الاسترجاع.

---

(١) اختيارات (٢٨٦) فيه زيادة ف (٢/ ٣٣٩).

(٢) اختيارات (٢٨٤)، ف (٢/ ٣٤٠).

(٣) إنصاف (٩/ ٣٨٣)، ف (٢/ ٣٤٠).

(٤) إنصاف (٩/ ٣٩٥) واختيارات (٢٨٧)، ف (٢/ ٣٤١).." (١)

"فأما حد عينه الذاتية فيراد به: علي بذاته وحد بصفاته وحد بمقداره.

فأما الأول: فهو بمعنى انفصاله عن غيره وتميزه عنه بحيث لا يختلط به وهذا داخل فيما قصده ابن المبارك

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٤٥

وغيره؛ خلافا للجهمية الذين يجعلونه مختلطا بالمخلوقات؛ ولهذا قال: بائن من خلقه بحد. فإن «الحد» هو الفصل والتمييز بينه وبين غيره. و«الحد» بهذا المعنى متفق عليه بين أهل السنة القائلين بأن الله فوق العرش بل وعند الذين يقولون لا داخل العالم ولا خارجه أيضا؛ فإن الأعراض المختلفة كالطعم واللون إذا قامت بجسم واحد كانت متميزة بخصائصها وحدودها وليست متميزة بأعيانها وذواتها(١).

وأما الثاني: فهو بمعنى صفاته القائمة به المميزة له عن غيره، كما يقال في حُلية الموصوف ونعوته، فله حد بهذا الاعتبار.

وأما «الحد» بمعنى المقدار والنهاية فهذا مورد النزاع، فقيل: لا حد له ولا غاية ولا مقدار وقيل: له حد من جانب العرش فقط وقيل: له حد ونهاية لا يعلمها غيره؛ إذ لا يعقل موجود بدون ذلك، وقد يقال: إن ابن المبارك وغيره قصدوه، إذ لو لم يريدوا ذلك لم يكن حاجة إلى قولهم: على عرشه بل يكفي أن يقال: هو منفصل عن خلقه متميز عنهم(٢).

[الرد على من يقول بنفي الفوقية معللا بلزوم الجهة وقدمها أو لزوم الانتقال]

قول من قال: يلزم من كون الشيء فوق كونه في جهة -سواء كانت الجهة داخل العالم أو خارجه- وثبوت الانقسام لذاته، لأن كل واحد من جوانبه غير الجانب الآخر، وكل ممكن القسمة لذاته ممكن الوجود لذاته ويلزم أيضا من كون الشيء في جهة: إما قدم الجهة وإما ثبوت الانتقال.

فالجواب عن ذلك: أما الحجة الأولى فللناس في جوابها طريقان:

---

(١) باقي الكلام على الأعراض مخروم في الأصل. والمعنى واضح بدونه. ومعروف الكلام في الأعراض.

(٢) مجموع ٦٩ ص ١٤٥ فيه زيادة.." (١)

"ولهذا قال الفقهاء: إنه إذا حاصر الإمام حصنا فنزلوا على حكم حاكم جاز إن كان رجلا مسلما حرا عدلا من أهل الاجتهاد في أمر الجهاد، ولا يحكم إلا بما فيه حظ للإسلام من قتل أو رق أو فداء، وتنازعوا فيما إذا حكم بالمن فأباه الإمام هل يلزم حكمه، أو لا يلزم، أو يفرق بين المقاتلة والذرية؟ على ثلاثة أقوال، وإنما تنازعوا في ذلك لظن المنازع أن المن لا حظ فيه للمسلمين.

والمقصود أن تخيير الإمام والحاكم الذي نزلوا على حكمه هو تخيير رأي ومصلحة بطلب أي الأمرين كان

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم ، ص/٥٢

أرضى لله ورسوله فعله، كما ينظر المجتهد في أدلة المسائل، فأي الدليلين كان أرجح اتبعه.
ولكن معنى قولنا: يخير أنه لا يتعين فعل واحد من هذه الأمور في كل وقت، بل قد يتعين فعل هذا تارة، وفعل هذا تارة، وقول الله تعالى في القرآن ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً ﴾ [٤٧/٤] يقتضي فعل أحد الأمرين، وذلك لا يمنع تعين هذا في حال وهذا في حال، كما في قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمُ اللهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا ﴾ [٩/٥٢] فتربص أحد الأمرين لا يمنع بعينه إذا كان الجهاد فرض عين علينا بعض الأوقات، فحينئذ يصيبهم الله بعذاب بأيدينا، كما في قوله: ﴿ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ * وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ ﴾ [١٤-٩/١٥].." (١)

"وزين لهم الاحتجاج على ذلك بخرافات وترهات باطلة ليس فيها مقدمة صحيحة يصح الاحتجاج بها بين يدي الله على صحة الكلام في الله بدلائل العقل في اعتباره بمخلوقاته؛ لأن حقيقتها ومعناها التسوية بين الله وبين مخلوقاته في حكم الطبيعي والمنطق المختص حكمهما بالمخلوقات دون الخالق؛ لأن واضعهما من الفلاسفة وغيرهم «أرسطوطاليس» وغيره، إنما وضعهما على حكم المشهود من المخلوقات ومن طبائعها إذ لم يكن له وصول إلى حكم الخالق سبحانه من غير جهة السمع، والسمع لا قدر له عنده، لاعتقاده أن النبوة فيض لا وحي.
وعلى حكم الإيمان بأنها وحي فهي إنما وردت بتوحيد الله وعدم مماثلة شيء له لا في حقيقة ذاته ولا في حقائق صفاته وأفعاله ولا في شيء من بيناته؛ لكنه سبحانه جعل ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ أي يتبعون ما جاءت به النبوة على حكم التسليم والإيمان وجعلها أيضا سببا لضلال الضالين بإرادتهم الكشف والاطلاع في مقام التسليم والإيمان على عين اليقين في معرفة الله من غير جهة الأنبياء آدم ومن بعده، وذلك كما قال سبحانه:
﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ﴾ [٢/٢٦] وذلك لما فيه من أسماء الله الحسنى وأسماء صفاته وأفعاله التي تشبه أسماء المخلوقين وأسماء صفاتهم وأفعالهم في اللفظ فقط دون الحقائق والكيفيات؛ لأنه يلزم من وحدانية الله عند من يعرف معناها وحدانية صفاته وأفعاله وعدم صحة اعتباره بمخلوقاته فلا يجوز التسوية بينه وبين مخلوقاته لا في طبائعها ولا في أحكامها؛ بل حقيقة ذاته وحقائق صفاته وأفعاله على الوجه اللائق بجلاله، فلا سبيل إلى معرفته وحقيقته.

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٥٣

المخلوق وحقائق صفاته وأفعاله على الوجه المناسب له ولما خلقه الله عليه من الفقر والنقص.

[اتفاق أسماء مخلوقاته تعالى وصفاتهم مع أسمائه وصفاته في اللفظ لا في الكيفية]." (١)

"والأرض فأطاعوا الشيطان في ذلك وحكموا على الله بأنه لم يزل في الأزل الذي لا أول له ولا نهاية معطلا عن الخلق والإحداث والتصرف ألبتة، لأنهم وجدوا الطريق إلى معرفة ذلك من غير جهة السمع مسدودة مع الاعتراف لله بجواز أن يكون قد خلق قبل هذا العالم شيئا، لأنه لو وجد أو حصل في الوجود قبل هذا العالم شيء غير الله لجاز في العقل أن يكون حدوث هذا العالم عنه كالحيوان والنبات وكذلك ما قبله وما قبله وما قبله وهلم جرّا إلى غير نهاية، فامتنعت معرفة الله من غير هذا الوجة وقد زين لهم الشيطان عدم صحة الدين إلا بمعرفته منه فالتزموا الحكم عليه بذلك.

[والتزم جهم التعطيل عن الخلق في المستقبل ثم اعتقد بطلان الإلهية وترك الصلاة فقتل وصلب]

وكان «الجهم» أحذقهم فلذلك فهم أن هذه الدعوى لا تصح مع الاعتراف لله بالقدرة في الأزل لأن الاعتراف بالقدرة يوجب جواز الفعل، ومع جواز الفعل يجوز أن يكون حدوث هذا العالم عنه، وهذا لازم كل اللزوم على حكم الغلط أو الضلال في دعوى أن المقام في هذا الباب مقام كشف واطلاع بدلائل العقل مع دعوى التمسك بالدين «النبوة» والإيمان بأنها وحي لا فيض للتعلق بالشرع. وكان أحذق المتكلمين في الله بعقولهم وأصحهم روية وأضلهم في عدم الإيمان بالغيب، فلذلك فهم بطلان هذا الحكم ومعرفة الله من هذا الطريق مع الاعتراف له بالقدرة في الأزل، فلذلك حكم عليه بعدم القدرة في الأزل، واقتضى ضلاله أن يلزم من ذلك أنه سيعود الأمر إلى عدم القدرة. ومن هنا قال بفناء الجنة والنار.ثم ظهر له بعد ذلك بطلان هذا كله وأضله الله عن الإيمان بالشرع، فاعتقد بطلان الإلهية وأعرض عن الشرع وترك الصلاة، وقال: إذا تبت عند من أعبده صلبت. فضرب الوالي بخراسان عنقه وصلبه سنة ثلاثين ومائة.." (٢)

"وقد ثبت في الصحيحين عن عقبة بن عامر عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: "إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج" فدل النص على أن الوفاء بالشروط في النكاح أولى منه بالوفاء بالشروط في البيع، فإذا كانت الشروط الفاسدة في البيع لا يلزم العقد بدونها، بل إما أن يبطل العقد وإما أن يثبت الخيار لمن فات غرضه بالاشتراط إذا بطل الشرط فكيف بالشروط في النكاح؟

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٥٦

(٢) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٥٩

وأصل عمدتهم: كون النكاح يصح بدون تقدير الصداق، كما ثبت بالكتاب والسنة والإجماع.
فقاسوا النكاح الذي شرط فيه نفي المهر على النكاح الذي ترك تقدير الصداق فيه، كما فعل أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأكثر متأخري
أصحاب أحمد، ثم طرد أبو حنيفة قياسه فصحح نكاح الشغار بناء على أن لا موجب لفساده إلا إشغاره عن المهر، وهذا ليس مفسدًا.." (١)

"وكذلك قال الآمدي: إن صلى بإزاء الباب وكان مفتوحا لا تصح صلاته وإن كان مردودا صحت، وإن كان مفتوحا وبين يديه شيء منصوب كالسترة صحت، لأنه يصلي إلى جزء من البيت. فإن زال بنيان البيت والعياذ بالله وصلى وبين يديه شيء صحت الصلاة، وإن لم يكن بين يديه شيء لم تصح، وهذا من كلام الآمدي يدل على أن البناء لو زال لم تصح الصلاة إلا أن يكون بين يديه شيء، وإنما يعني به –والله أعلم– ما كان شاخصا كما قيده فيما لو صلى إلى الباب، ولأنه علل ذلك بأنه إذا صلى إلى سترة فقد صلى إلى جزء من البيت. فعلم أن مجرد العرصة غير كاف، ويدل على هذا ما ذكره الأزرقي في أخبار مكة أن ابن عباس أرسل إلى ابن الزبير، لا تدع الناس بغير قبلة، انصب لهم حول الكعبة الخشب، واجعل الستور عليها حتى يطوف الناس من ورائها ويصلون إليها ففعل ذلك ابن الزبير، وهذا من ابن عباس وابن الزبير دليل على أن الكعبة التي يطاف ب١٠ ويصلى إليها لا بد أن تكون شيئا منصوبا شاخصا، وأن العرصة ليست قبلة،
ولم ينقل أن أحدا من السلف خالف في ذلك ولا أنكره، نعم لو فرض أنه قد تعذر نصب شيء من الأشياء موضعها بأن يقع ذلك إذا
هدمها ذو السويقتين من الحبشة في آخر الزمان فهنا ينبغي أن يكتفي حينئذ باستقبال العرصة، كما يكتفي المصلي أن يخط خطا إذا لم يجد
سترة فإن قواعد إبراهيم كالخط، وذكر ابن عقيل وغيره من أصحابنا: أن البناء إذا زال صحت الصلاة إلى هواء البيت مع قولهم إنه لا يصلي: على ظهر الكعبة، ومن قال هذا يفرق بأنه إذا زال البناء لم يبق هناك شيء شاخص يستقبل بخلاف ما إذا كان هناك قبلة تستقبل، ولا يلزم من سقوط الشيء الشاخص إذا كان

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٦٠

معدوما سقوط استقباله إذا كان موجودا، كما فرقنا بين حال إمكان نصب شيء وحال تعذره، وكما يفرق في سائر الشروط بين حال الوجود والعدم والقدرة والعجز.." (١)

"ثم ذكر القاضي مسألة مستقلة: أنه لا يقبل خبر من لم تعرف عدالته وإن عرف إسلامه، وقد قال أحمد في رواية الفضل بن زياد وقد سأله عن ابن حميد يروي عن مشايخ لا نعرفهم وأهل البلد يثنون عليهم، فقال: إذا أثنوا عليهم قبل ذلك منهم، هم أعرف بهم. قال: وظاهر هذا أنه لا يقبل خبره إذا لم تعرف عدالته لأنه اعتبر تعديل أهل البلد لهم.

قال شيخنا: قلت: هذا في كلام أحمد كثير جدا. قال: وحكي عن أبي حنيفة أنه يقبل خبر من لم تعرف عدالته إذا عرف إسلامه. واحتج القاضي بأن كل خبر لم يقبل من فاسق كان من شروطه معرفة عدالة المخبر كالشهادة. قال: ولا يلزم عليه الخبر المرسل؛ لأن رواية العدل عنه تعديل. قال: وخبر الأعرابي الشاهد بالهلال يحتمل أن يكون النبي – صلى الله عليه وسلم – عرف من حال الشاهد أنه عدل ثقة فلذلك حكم بشهادته. قال: وليس من شرطه معرفة العدالة الباطنة؛ لأن اعتبارها يشق، ويفارق

الشهادة لأن اعتبارها لا يشق لأن لها معتبرا وهو الحاكم، والاعتبار إليه، وليس كل من سمع الحديث حاكما.

قال شيخنا: فقد رتبهم أربع مراتب: مسلم، وعدل الظاهر، وباطن، وفاسق. وكأنه يعني بالعدالة الباطنة ما يثبت عند الحاكم، وبالظاهرة ما ثبت عند الناس بلا حاكم(١) واعتبار هذا في شهادة النكاح قول حسن.

[والد شيخنا]: ... ... فصل

[إذا تحمل صغيرا وروى كبيرا]

فإن تحمل صغيرا وروى كبيرا أو تحمل كافرا أو فاسقا وروى مسلما عدلا قبلت روايته.

قال والد شيخنا: ويغلب على ظني أن فيه خلافا في مذهبنا(٢).

---

(١) نسخة: «تزكية الناس بلا حاكم».

(٢) نسخة: «خلافا لغيرنا».." (٢)

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. ج مع: ابن قاسم، ص/٦١

(٢) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٦٩

"وأيضًا فهذه القصة قضية في عين، والأشبه أنها كانت في أول زمن الهجرة، فإن الأب كان من الأنصار فأسلم والأم لم تسلم، وفي آخر الأمر أسلم جميع نساء الأنصار فلم يكن فيهن إلا مسلمة حتى قال النبي – صلى الله عليه وسلم – "اللهم اغفر للأنصار ولأبناء الأنصار ولنساء الأنصار".

ولما قدم النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يكره أحدا على الإسلام ولا ضرب الجزية على أحد، ولكن هادن اليهود مهادنة وأما الأنصار ففشى فيهم الإسلام وكان فيهم من لم يسلم، بل كان مظهرا لكفره فلم يكونوا ملتزمين لحكم الإسلام، وكذلك كان عبد الله بن أبي بن سلول وغيره قبل أن يظهروا الإسلام.

وقد ثبت في الصحيحين من حديث أسامة: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – ذهب يعود سعد بن عبادة فمر بمجلس من الأنصار الحديث، ففي هذا الحديث وغيره من الأحاديث ما يبين أنهم كانوا قبل غزوة بدر متظاهرين بالكفر من غير الإسلام ولا ذمة، فلم يكن الكفار ملتزمين لحكم النبي – صلى الله عليه وسلم – إذا التزام حكمه إنما يكون بالإسلام أو بالعهد الذي التزموا فيه ذلك، ولم يكن المشركون كذلك، فلهذا لم يلزم المرأة بحكم الإسلام، بل دعا الله أن يهدي الصغير فاستجاب الله، ودعاؤه له أن يهديه: دليل على أنه كان طالبا مريدا لهداه، وهداه أن يكون عند المسلم، لا عند الكافر، لكن لم يمكنه ذلك بالحكم الظاهر، لعدم دخول الكافرة تحت حكمه، فطلبه بدعائه القبول، وهذا يدل على أنه متى أمكن أن يجعل مع المسلم لا يجعل مع الكافر.." (١)

"ولا يلزم الوفاء بشرط الواقف إلا إذا كان مستحبًا خاصة، وهو ظاهر المذهب، أخذًا من قول أحمد في اعتبار القربة في أصل الجهة الموقوف عليها(١).

وقال الشيخ تقي الدين: يجوز تغيير شرط الواقف إلى ما هو أصلح منه وإن اختلف ذلك باختلاف الأزمان، حتى لو وقف على الفقهاء والصوفية واحتاج الناس إلى الجهاد صرف للجند(٢).

قال شيخنا: كل متصرف بولاية إذا قيل: يفعل ما يشاء فإنما هو لمصلحة شرعية، حتى لو صرح الواقف بفعل ما يهواه وما يراه مطلقًا فشرط باطل بمخالفته الشرع، وغايته أن يكون شرطًا مباحًا وهو باطل على الصحيح المشهور، حتى لو تساوى فعلان عمل بالقرعة، وإذا قيل هنا بالتخيير فله وجه(٣).

إذا شرط الواقف لناظره أجرة فكلفته عليه حتى تبقى أجرة مثله. وقال المصنف ومن تبعه: كلفته من غلة الوقف. قيل للشيخ تقي الدين: فله العادة بلا شرط، فقال: ليس له إلا ما يقابل عمله(٤).

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٧٣

ولو وقف على آل جعفر وآل علي فهل يسوى بين أفرادهم، أو يقسم بينهم نصفين؟

قال أبو العباس: أفتيت أنا وطائفة من الفقهاء أنه يقسم بين أعيان الطائفتين. وأفتى طائفة أنه يقسم نصفين فيأخذ آل جعفر النصف وإن كانوا واحدًا وهو مقتضى أحد قولي العلماء(٥).

لو وقف على ابني أخيه يوسف وأيوب. ثم ظهر أن أيوب اسمه صالح، فشك فيه. فإن لم يكن لأخيه ابنان سواهما فحق أيوب ثابت ولا يضر الغلط في اسمه. وإن كانوا ثلاثة بنين ووقع الشك في عين الثالث أخرج بالقرعة في رواية عن أحمد(٦).

وما حصل للأسير من ريع الوقف فإنه يتسلمه ويحفظه وكيله ومن يتنقل بعده جميعًا(٧).

وأفتى تقي الدين باستحقاق الحمل من الوقف أيضًا(٨).

---

(١) اختيارات ١٧٥، ١٧٦ ف ٢/ ٢٥١.

(٢) إنصاف ٧/ ٥٧ ف ٢/ ٢٥١.

(٣) فروع ج ٤/ ٦٠٢ ف ٢/ ٢٥١.

(٤) إنصاف ٧/ ٥٨ ف ٢/ ٢٥١.

(٥) اختيارات ص ١٨١ ف ٢/ ٢٥١.

(٦) اختيارات ص ١٨١ ف ٢/ ٢٥٢.

(٧) اختيارات ص ١٨٢ وإنصاف ٧/ ٣٤٠.

(٨) الإنصاف ٧/ ٢٢ ف ٢/ ٢٥٢.." (١)

"صلاة الخوف ولا شك أن صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - حال الخوف كانت ناقصة عن صلاته حال أمنه في الأفعال الظاهرة، فإذا كان قد عفي عن الأفعال الظاهرة فكيف بالباطنة؟ وقال تعالى: ﴿ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [٤/١٠٣] وإقامتها حال الأمن لا يؤمر به حال الخوف، والله أعلم(١).

باب صلاة التطوع

وفي رد شيخنا على الرافضي بعد أن ذكر تفضيل أحمد للجهاد والشافعي للصلاة وأبي حنيفة ومالك للعلم: والتحقيق أنه لا بد لكل من الآخرين، وقد يكون كل واحد أفضل في حال كفعل النبي - صلى الله عليه وسلم - وخلفائه رضي الله عنهم بحسب الحاجة والمصلحة(٢).

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٧٩

وقد ذكر شخينا أن تعلم العلم وتعليمه يدخل بعضه في الجهاد وأنه من أنواع الجهاد من جهة أنه من فروض الكفايات، قال والمتأخرون من أصحابنا أطلقوا القول، أفضل ما تطوع به الجهاد، وذلك لمن أراد أن يفعله تطوعًا باعتبار أنه ليس بفرض عين عليه بحيث إن الفرض قد سقط عنه، فإذا باشره وقد سقط الفرض عنه فهل يقع فرضا أو نفلا، على وجهين كالوجهين في صلاة الجنازة إذا أعادها بعد أن صلاها غيره. وانبنى على الوجهين في صلاة الجنازة وجواز فعلها بعد العصر والفجر مرة ثانية. والصحيح أن ذلك يقع فرضا، وأنه يجوز فعلها بعد العصر والفجر وإن كان ابتداء الدخول فيها تطوعا كما في التطوع الذي يلزم بالشرع فإنه كان نفلا ثم يصير إتمامه فرضا(٣).

ونقل حرب أنه قال لرجل له مال كثير: أقم على ولدك وتعاهدهم

أحب إلي، ولم يرخص له يعني في غزو غير محتاج إليه(٤).

---

(١) مختصر الفتاوى (٦٦) هذا فيه اختصار وزيادة كلمات ف (٢/٦٦).

(٢) فروع (١/ ٥٣١) ف (٢/٦٨).

(٣) الاختيارات (٦٣) والفروع (١/ ٥٢٦) ف (٢/٦٨).

(٤) الفروع (١/ ٥٢٢) ف (٢/٦٨).." (١)

"وقد ذكر عند عدم ذلك كله موالاته، ومعاقدته، وإسلامه على يديه، والتقاطه، وكونهما من أهل الديوان. وهو رواية عن أحمد(١).

وقيل يرث عبد سيده عند عدم الورثة واختاره الشيخ تقي الدين(٢).

ولو قال السيد لعبده: أنت حر مع موت أبيك ورثه لسبق الحرية الإرث.

وإن قال: أنت حر عقب موته أو إذا مات أبوك فأنت حر فهذا يتخرج على وجهين؛ بناء على أن الأهلية إذا حدثت مع الحكم هل يكفي ذلك، أم لا بد من تقدمها(٣)؟

وعنه: أنها عصبة ولد الزنا والمنفي بلعان: اختاره أبو بكر والشيخ تقي الدين وصاحب الفائق(٤).

والآمر بقتل مورثه لا يرثه ولو انتفى الضمان(٥).

وفي رد شيخنا على الرافضي: أن آية المواريث لم تشمله – صلى الله عليه وسلم – ، واحتج بالسياق قبلها

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٨٤

وبعدها. فقيل له: فلو مات أحد من أولاد النبي – صلى الله عليه وسلم – ورثه كما ماتت بناته الثلاث في حياته ومات ابنه إبراهيم؟ فقال: الخطاب في الآية للموروث دون الوارث فلا يلزم إذا دخل أولاده في كاف الخطاب لكونهم مورثين أن يدخلوا إذا كانوا وارثين.

فقيل له: ففي آية الزوجين قال: ﴿ وَلَكُمْ ﴾ ﴿ وَلَهُنَّ ﴾ فقال: لم تمت إلا خديجة بمكة قبل نزولها وزينب الهلالية بالمدينة، ومن أين يعلم أنها كانت نزلت وأنها خلفت مالاً. ثم لا يلزم من شمول أحد الكافين له شمول الأخرى(٦).

الجد والإخوة

---

(١) اختيارات ١٩٥ فروع ج ٥/ ٣ وقال: اختاره شيخنا ف ٢/ ٢٧٢.

(٢) إنصاف ٧/ ٣٠٣ ف ٢/ ٢٧٢.

(٣) عبارة الإنصاف: ولو وجدت الحرية عقب موت الموروث أو معه كتعليق العتق على ذلك أو دين ابن عمه ثم مات لم يرث ذكره القاضي وصاحب المغني. وقال الشيخ تقي الدين: ينبغي أن يخرج على الوجهين فيما إذا حدثت الأهلية مع الحكم هل يكتفى بها أو يشترط تقدمها. (إنصاف ٧/ ٣٤٥ ف ٢٧٢).

(٤) إنصاف ٧/ ٣٠٩ ف ٢/ ٢٧٢.

(٥) اختيارات ١٩٦ فيه زيادة ف ٢/ ٢٧٢، ٢٧٦.

(٦) فروع ٥/ ١٦٣، ١٦٤ ف ٢/٢٧٢.." (١)

"والعهود والعقود متقاربة المعنى أو متفقة، فإذا قال: أعاهد الله أني أحج العام، فهو نذر وعهد ويمين.

وإن قال: لا أكلم زيدا فيمين وعهد، لا نذر، فالأيمان إن تضمنت معنى النذر وهو أن يلتزم لله قربة لزمه الوفاء بها، فهي عقد وعهد ومعاهدة لله، لأنه التزم لله ما يطلبه الله منه، وإن تضمنت معنى العقود التي بين الناس وهو أن يلتزم كل من المتعاقدين للآخر ما اتفقا عليه فمعاقدة ومعاهدة يلزم الوفاء بها إن كان العقد لازما، وإن لم يكن لازما خير، وهذه أيمان بنص القرآن ولم يعرض لها ما يحل عقدتها إجماعا(١).

ومن نذر صوم الدهر أو صوم يوم الخميس والاثنين فله صوم يوم وإفطار يوم كالمكان(٢).

وأما صوم رجب وشعبان: ففيه نزاع في مذهب أحمد وغيره، قيل: هو مشروع فيجب الوفاء به، وقيل: بل

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٠٠

يكره فيفطر بعض رجب(٣).

قال: ونذره لغير الله تعالى كنذره لشخص معين حي للاستعانة وقضاء الحاجة منه كحلفه بغيره، وقال غيره: هو نذر معصية وقاله شيخنا أيضا(٤).

ومن أسرج بئرا أو مقبرة أو جبلا أو شجرة أو نذر لها أو لسكانها أو العاكفين عند ذلك المكان لم يجز، ولا يجوز الوفاء به إجماعا، ويصرف في المصالح ما لم يعلم ربه، ومن الجائز صرفه في نظيره من المشروع، وفي لزوم الكفارة خلاف.

ومن نذر قنديلا يوقد للنبي - صلى الله عليه وسلم - صرفت قيمته لجيرانه الساكنين بمدينته عليه الصلاة والسلام وهو أفضل من الختمة(٥).

ولو قال: إن فعلت كذا فعلي ذبح ولدي أو معصية غير ذلك أو نحوه وقصد اليمين فيمين، وإلا فنذر معصية، فيذبح في مسألة الذبح كبشا، ولو فعل المعصية لم تسقط عنه الكفارة ولو في اليمين(٦).

---

(١) اختيارات (٣٢٧، ٣٢٨)، ف (٢/ ٤٠٨).

(٢) فروع (٦/ ٤٠٨) واختيارات (٣٢٩)، ف (٢/ ٤٠٩).

(٣) مختصر الفتاوى (٥٥٢)، ف (٢/ ٤٠٨).

(٤) فروع (٦/ ٤٠٤)، ف (٢/ ٤٠٩).

(٥) فروع (٦/ ٤٠١) واختيارات (٣٢٩) وتقدم بعضه ف (٢/ ٤٠٩).

(٦) اختيارات (٣٣١)، ف (٢/ ٤٠٩).." (١)

"حيث قلنا بصحة شرط سكنى الدار والبلد ونحو ذلك لم يجب الوفاء به على الزوج صرح به الأصحاب؛ لكن يستحب الوفاء به، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد. ومال الشيخ تقي الدين رحمه الله إلى وجوب الوفاء بهذه الشروط، ويجبره الحاكم على ذلك(١) قال: والظاهر أن مرادهم صحة الشرط في الجملة بمعنى ثبوت الخيار لها بعدمه؛ لا أنه يلزمها؛ لأنه شرط لحقها لمصلحتها لا لحقه لمصلحته حتى يلزم في حقها. ولهذا لو سلمت نفسها من شرطت دارها فيها أو في داره لزم.اهـ(٢)

فأما إن أراد نقلها وطلب منها ذلك فقال القاضي في «الجامع»: لها الفسخ بالعزم على الإخراج. وضعفه

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١١٤

الشيخ تقي الدين، وقال: العزم المجرد لا يوجب الفسخ، إذ لا ضرر فيه(٣).

وعليه بطلان نكاح الشغار من اشتراط عدم المهر. فإن سموا مهرًا صح. وقياس المذهب أنه شرط لازم؛ لأنه شرط استحل به الفرج، ولولا لزومه لم يكن قول المجيب والقابل مصححًا لنكاح الأول(٤).

نكاح المحلل حرام بإجماع الصحابة عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وغيرهم رضي الله عنهم، حتى قال عمر رضي الله عنه: والله لا أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما. وقال عثمان: لا نكاح إلا نكاح رغبة؛ لا نكاح دلسة. وقال ابن عباس رضي الله عنهما لما قال له رجل: أرأيت إن تزوجتها ومطلقها لا يعلم أحلها له ثم أطلقها؟ فقال: من يخادع الله يخدعه لا يزالا زانيين وإن مكثا عشرين سنة إذا علم الله من قلبه أنه يريد أن يحلها.

وقد «لعن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – المحلل والمحلل له» قال الترمذي: حديث صحيح.

وقد اتفق أئمة الفتوى على أنه إذا شرط التحليل في العقد كان باطلاً، وبعضهم لم يجعل للشرط المتقدم ولا للعرف المطرد تأثيرًا.

---

(١) إنصاف ٨/ ١٥٧، ١٥٨ ف ٢/ ١٩٠.

(٢) إنصاف ٨/ ١٥٦ ف ٢/ ٢٩٠.

(٣) الإنصاف ٨/ ١٥٧، ١٥٨ ف ٢/ ٢٩٠.

(٤) اختيارات ٢١٨ زيادة إيضاح ف ٢/ ٢٩٠.." (١)

"وظاهر كلام أبي العباس صحة الدعوى على المبهم، كدعوى الأنصار على اليهود قتل صاحبهم ودعوى المسروق منه على بني أبيرق وغيرهم.

ثم المبهم قد يكون مطلقًا، وقد ينحصر في قوم، كقولها: انكحني أحدهما، وزوجني أحدهما.

والثبوت المحض يصح بلا مدعى عليه، وقد ذكره قوم من الفقهاء وفعله طائفة من القضاة.

وتسمع الدعوى في الوكالة من غير حضور الخصم المدعى عليه، ونقله مهنا عن أحمد، ولو كان الخصم في البلد(١).

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٣٧

وتسمع دعوى الاستيلاد، وقاله أصحابنا، وفسره القاضي بأن يدعي استيلاد أمة فتنكره.

وقال أبو العباس: بل هي المدعية.

ومن ادعى على خصمه أن بيده عقار استغله مدة معينة وعينه وأنه استحقه فأنكر المدعى عليه وأقام المدعي بينة باستيلائه لا باستحقاقه لزم الحاكم إثباته والشهادة به، كما يلزم البينة أن تشهد به، لأنه كفرع مع أصل، وما لزم أصل الشهادة به لزم فرعه حيث يقبل، ولو لم تلزم إعانة مدع بإثبات وشهادة ونحو ذلك إلا بعد ثبوت استحقاقه لزم الدور، بخلاف الحكم، وهو الأمر بإعطائه ما ادعاه إن أقام بينة بأنه هو المستحق أمر بإعطائه ما ادعاه، وإلا فهو كمال مجهول يصرف في المصالح.

ومن بيده عقار فادعى رجل بثبوته عند الحاكم أنه كان لجده إلى موته ثم إلى ورثته ولم يثبت أنه مخلف عن مورثه ولا ينزع منه بذلك؛ لأن أصلين تعارضا،وأسباب انتقاله أكثر من الإرث ولم تجر العادة بسكوتهم المدة الطويلة، ولو فتح هذا الباب لانتزع كثير من عقار الناس بهذا الطريق.

ولو شهدت له بينة بملكه إلى حين وقفه وأقام وارث بينة أن مورثه اشتراه من الواقف قبل وقفه قدمت بينة الوارث أن مورثه اشتراه من الواقف قبل وقفه، لأن معها زيادة علم كتقديم من شهد له بأنه اشتراه من أبيه على من شهد له بأنه ورثه من أبيه.

---

(١) وانظر الفروع (٦/ ٥٢٨) لزيادة الإيضاح.." (١)

"وإفراد رجب بالصوم مكروه، نص على ذلك الأئمة كالشافعي وأحمد وغيرهما، وسائر الأحاديث التي وردت في فضل الصوم فيه موضوعة، لكن لو صام أكثره فلا بأس.

فلو نذر صومه قصدا فهو مثل من نذر صوم يوم الجمعة وغيره من العبادات المكروهة، والواجب أن يصوم شهرا آخر، وهل عليه كفارة يمين؟ على قولين لنا ولغيرنا، وإنما يلزم الوفاء بما كان طاعة بدون النذر، والنذر في نفسه ليس بطاعة ولكن يجعل الطاعة واجبة، والصلاة في وقت النهي منهي عنها فلا تصير بالنذر طاعة واجبة(١).

ولا يكره إفراد يوم السبت بالصوم(٢).

قال الأثرم: وحجة أبي عبد الله في الرخصة في صوم يوم السبت أن الأحاديث كلها مخالفة لحديث عبد الله بن بشر، منها حديث أم سلمة يعني أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يصوم السبت والأحد،

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ا بن قاسم، ص/ ١٤٠

ويقول: «هما عيدان للمشركين فأنا أحب أن أخالفهما» رواه أحمد والنسائي وإسناده جيد، واختار شيخنا أنه لا يكره وأنه قول أكثر العلماء، وأنه الذي فهمه الأثرم من روايته، وأنه لو أريد إفراده لما دخل الصوم المفروض ليستثنى فالحديث شاذ أو منسوخ، وأن هذه طريقة قدماء أصحاب أحمد الذين صحبوه كالأثرم وأبي داود، وأن أكثر أصحابنا فهم من كلام أحمد

الأخذ بالحديث(٣)، ولم يذكر الآجري غير صوم يوم الجمعة فظاهره لا يكره غيره(٤).

ولا يجوز تخصيص صوم أعياد المشركين، ولا صوم يوم الجمعة ولا قيام ليلتها(٥).

ورمضان أفضل الشهور، ويكفر من فضل رجبا عليه(٦).

وليلة القدر أفضل الليالي(٧).

---

(١) مختصر الفتاوى (٢٨٨) ف (٢/ ١١٣).

(٢) اختيارات (١١١) ف (٢/ ١١٣).

(٣) حديث الصماء لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم.

(٤) الفروع (٣/ ١٢٤) ف (٢/ ١١٣).

(٥) اختيارات (١١١) ف (٢/ ١١٣).

(٦) اختيارات (١١٣) ف (٢/ ١١٤).

(٧) اختيارات (١١٢) ف (٢/ ١١٤).." (١)

"والأوجه أنه إذا تزوج بنية أن يعطيها صداقًا محرمًا، أو لا يوفيها الصداق أن الفرج لا يحل له، فإن هذا لم يستحل الفرج بماله. فلو تاب من هذه النية ينبغي أن يقال: حكمه حكم ما لو تزوجها بعين محرمة والمرأة لا تعلم تحريمها(١).

لو شرط [الأب] جميع المهر له صح كشعيب عليه السلام، وشرط عدم الإجحاف القاضي في المجرد... قال الشيخ تقي الدين: وهذا ضعيف ولا يتصور الإجحاف لعدم ملكها له(٢).

وإن لم يحصل للمرأة ما أصدقها لم يكن النكاح لازمًا ولو أعطيت بدله كالبيع، وإنما يلزم ما ألزم به الشارع أو التزمه المكلف، وما خالف هذا القول فضعيف مخالف للأصول. فإذا لم نقل بامتناع العقد بتعذر تسليم

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٤٢

المعقود عليه فلا أقل من أن يملك المرأة الفسخ.

فإن أصدقها شيئًا معينًا وتلف قبل قبضه ثبت للزوجة فسخ النكاح، وإن كان الشرط باطلاً ولم يعلم المشترط ببطلانه لم يكن العقد لازمًا؛ بل إن رضي بدون الشرط وإلا فله الفسخ.

وإن تزوجها على أن يشتري عبد زيد فامتنع زيد من بيعه فأعطاها قيمته ثم باعه زيد العبد فهل تملك رد البدل وأخذ العبد؟ تردد فيه أبو العباس.

ولو أصدقها عبدًا بشرط أن تعتقه فقياس المشهور من المذهب أنه يصح كالبيع(٣). والذي ينبغي في سائر أصناف المال كالعبد والشاة والبقرة والثياب ونحوها أنه إذا أصدقها شيئًا من ذلك أن يرجع فيه إلى مسمى ذلك اللفظ في عرفها، كما نقول في الدراهم والدنانير المطلقة في العقد. وإن كان بعض ذلك غالبًا أخذته كالبيع، أو كانت عادتها اقتناؤه أو لبسه(٤) فهو كالملفوظ به.

---

(١) اختيارات ٢٢٧ ف ٢/ ٢٩٤.

(٢) إنصاف ٨/ ٢٤٩ ف ٢/ ٢٩٤.

(٣) اختيارات ٢٢٨، ٢٢٩ ف ٢/ ٢٩٤.

(٤) الإنصاف «أو كان من عادتها».." (١)

"الحبس لقوة التهمة، وذكر الشيخ تقي الدين رحمه الله الأول قول أكثر العلماء، واختار تعزير مدع بسرقة ونحوها على من يعلم براءته واختار بأن خبر من له رائي جني بأن فلانا سرق كذا كخبر إنسي مجهول فيفيد تهمة كما تقدم(١).

قال الإمام أحمد في رواية مهنا: في الرجل يقيم الشهود أيستقيم للحاكم أن يقول: احلف؟ فقال: قد فعل ذلك علي بن أبي طالب، قيل: ويقيم ذلك؟ قال: قد فعل ذلك علي بن أبي طالب.

وقال في رواية إبراهيم بن الحارث في رجل جاء بشهود على حق فقال المدعى عليه: استحلفه لم يلزم المدعي اليمين.

فحمل القاضي الرواية الأولى على ما إذا ادعى على صبي أو مجنون أو غائب، والثانية على ما إذا ما ادعى على غيره.

وحمل أبو العباس الرواية الأولى على أن للحاكم أن يفعل ذلك إذا أراد مصلحة لظهور ريبة في الشهود؛ لا

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٥٢

أنه يجب مطلقا، والثانية على أنه لا يجب مطلقًا، فلا منافاة بين الروايتين كما قلنا في تفريق الشهود بين "أين"، و"حتى"(٢) و"كيف"؟ فإن الحاكم يفعل ذلك عند الريبة ولا يجب فعله في كل شهادة وكذلك تغليظ اليمين للحاكم أن يفعله عند الحاجة(٣).

قصة أبي قتادة وخزيمة تقتضي الحكم بالشاهد في الأموال.

وقال القاضي في التعليق: الحكم بالشاهد الواحد غير متبع ، كما قاله المخالف في الهلال في الغيم وفي القابلة على أنا لا نعرف الرواية بمنع الجواز.

قال أبو العباس: وقد يقال: اليمين مع الشاهد الواحد حق للمستحلف، وللإمام فله أن يسقطها وهذا أحسن(٤).

ولو قيل: إنه يحكم بشهادة امرأة واحدة مع يمين الطالب في الأموال لكان متوجها؛ لأنهما أقيما مقام الرجل في التحمل.

وتثبت الوكالة ولو في غير المال بشاهد ويمين وهو رواية عن أحمد

---

(١) إنصاف (١١/ ٢٦٠) وفروع (٦/٤٨٠)، ف (٢/٤٢٢).

(٢) كذا بالأصل ولعله ومتى.

(٣) اختيارات (٣٤٣، ٣٤٤)، ف (٢/ ٤٢٢).

(٤) اختيارات (٣٦٣)، ف (٢/ ٤٢٢).." (١)

"ولا يشرع الطواف بغير الكعبة من سائر الأرض باتفاق المسلمين، ومن اتخذ ذلك عرف واستتيب فإن أصر قتل بالاتفاق(١).

قال شيخنا: يحرم طوافه بغير البيت اتفاقا، واتفقوا على أنه لا يقبله ولا يتمسح به فإنه من الشرك، وقال: الشرك لا يغفره الله ولو كان أصغر(٢).

ولا يشرع تقبيل المقام ولا مسحه إجماعا فسائر المقامات غيره أولى(٣).

ومن لم يمكنه الطواف إلا عريانا فطوافه عريانا هو من جنس صلاته عريانا إذا لم يجد ما يستره، وهو واجب بالاتفاق، فالطواف مع العري إذا لم يمكنه إلا ذلك أولى وأحرى، وهذا العذر نادر لا يكاد الشخص يعجز

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٥٢

عن السترة، لكن لو سلب ثيابه والقافلة خارجون ولا يمكنه أن يتخلف عنهم فالواجب فعل ما قدر عليه من الطواف مع العري، وهو الأظهر(٤).

والذين أوجبوا الوضوء للطواف ليس معهم دليل أصلا، وما روي «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما طاف توضأ»، فهذا لا يدل، فإنه كان يتوضأ لكل صلاة(٥).

باب صفة الحج والعمرة

ولا يسقط الوقوف بعرفة شيئا من فرائض الإسلام الواجبة لا من حق الله تعالى كالزكاة ولا من حقوق الآدميين كالدماء والأموال، ومكة لا تشفع لأحد(٦).
وعنه يلزم من دفع قبل الإمام دم، وهل لخائف فوتها صلاة خائف؟ واختاره شيخنا(٧).
يوم عرفة يراد به اليوم والليلة التي تليه(٨).
ولا يشرع صعود جبل الرحمة إجماعا(٩).
وإن قصر فمن جميعه نص عليه، قال شيخنا: لا من كل شعرة بعينها.

---

(١) مختصر الفتاوى (٢٩٨) ف (٢/ ١٢٦).
(٢) اختيارات (١١٩) والفروع (٣/ ٥٢٤) فيه التصريح بأنه شرك ف (٢/ ١٢٦).
(٣) اختيارات (١١٨) فيه زيادة ف (٢/ ١٢٦).
(٤) مختصر الفتاوى (٢٩٦) فيها زيادة ف (٢/ ١٢٦).
(٥) اختيارات (٢١٩) ف (٢/ ١٢٧).
(٦) مختصر الفتاوى (٢٩٧) ف (٢/ ١٣٠).
(٧) الفروع (٣/ ٥٠٩) ف (٢/ ١٣٠).
(٨) مختصر الفتاوى (٣٩) ف (٢/ ١٣٠).
(٩) اختيارات (١١8) ف (٢/ ١٣٠).." [١]

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٥٣

"ونص الإمام أحمد في رواية جعفر النسائي: أنه إذا أصدقها عبدًا غير معين من عبيده أنه يصح، ولها الوسط على قدر ما يخدم مثلها(١). ونقلها دليل على أنه لم يعتبر الخادم مطلقًا وإنما اعتبر ما يناسبها.
قال أبو العباس في الخلع: ولو خالعها على عبد مطلق لو قيل

يجب ما يجزئ عتقه في الكفارة وما يجب في النذر المطلق لكان أقرب إلى القياس، إلا أنه لا يعتبر فيه الإيمان.
أطلق القاضي أنه إذا تزوجها على بيت أنه لا يصح، واستدل بمسألة مثنى في الحضرية ومفهومها أن البدوية ليست كذلك، وهذا أشبه؛ لأن بيوت البادية من جنس واحد كالخادم؛ بخلاف الحضر فإن بيوتهم تختلف جنسًا وقدرًا وصفة اختلافًا متفاوتًا(٢).
ولو أراد أن يغير المهر مثل تبديل نقد بنقد أو تأجيل الحال أو إحلال المؤجل ونحو ذلك فموجب تعليل أصحابنا في الفرق بين النكاح والبيع والإجارة أن هذا لا يصح؛ لأن هذا ليس تبديل فرض بفرض وإنما هو تغيير لذلك الفرض(٣).
وإذا أعتق أمته على أن تزوجه نفسها ويكون عتقها صداقها؟ قال القاضي: هي بالخيار إن شاءت تزوجته وإن شاءت لم تتزوجه، وتابعه أبو محمد وأبو الخطاب وغيرهما؛ لأنه سلف في النكاح فلا يلزم الوفاء به. ويتوجه صحة السلف في العقود كلها كما يصح في العتق، ويصير العتق مستحقًا على المسلف إن فعله وإلا قام الحاكم مقامه في توفية العقد المستحق، كما يقوم مقامه في توفية الأعيان والمنافع؛ لأن العقد منفعة من المنافع فجاز السلم فيه كالصناعات، وهذا بمنزلة الهبة المشروط فيها الثواب.
والمنصوص عن الإمام أحمد في اشتراط التزويج على الأمة إذا أعتقها لزم هذا الشرط قبلت أم لم تقبل، كاشتراط الخدمة. قال أحمد بن القاسم: سئل أحمد عن الرجل يعتق الجارية على أن يتزوجها يقول: أعتقتك وجعلت عتقك صداقك، أو يقول أعتقتك على أن

(١) عبارة الإنصاف: «وهذا تقييد للوسط مما يخدم مثلها».
(٢) اختيارات ٢٢٩، ٢٣٠ ف ٢/ ٢٩٤.
(٣) اختيارات ٢٣٢ ف ٢/ ٢٩٤.." (١)

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٥٣

"ولو ادعى الزوج أن الصداق تكرر في عقد واحد، وقالت: بل هما عقدان بينهما فرقة. فالقول قولهما، ولهما المهران. هذا قول أبي الخطاب والجد. وينبغي أن يكون القول قوله؛ لأن الأصل عدم الفرقة بينهما. والأصل براءة ذمته مما زاد على المهر الثاني، ولا تستحق إلا نصفه؛ لأن الأصل عدم الدخول، ولم يثبت ببينة ولا إقرار قاله القاضي. وقال أبو محمد: إن أنكر الدخول فالقول قوله، وإن لم ينكره ولم يعترف به فالقول قولها في وجود الدخول. قال أبو العباس: وهكذا يجيء في كل صورة ادعت عليه صداقًا في نكاح فأنكر الزوج وقامت البينة ووقع منه الطلاق هل يحكم عليه بجميع المسمى، أو بنصفه، أو يفرق بين ادعائه المسقط وعدمه؟ على الأوجه.

ومأخذ المسألة أن الصداق إذا ثبت بالعقد وحصلت الفرقة فهل يحكم عليه ما لم يدع عدم الدخول(١).

والزيادة في المهر هل يفتقر لزومها إلى قبول الزوجة؟ ينبغي أن يكون كابتداء الفرض بعد الفرض. فلو فرض لها أكثر من مهر المثل

فهل يلزم بمجرد فرضه؟ كلام أحمد «زادها في فرضها» مطلق لم يفصل بين أن تكون قبلتها أم لا(٢).

ولو زوج موليته بدون مهر مثلها ولم يكن أبا لزم الزوج المسمى والتمام على الولي، وهو رواية عن الإمام أحمد كالوكيل في البيع.

ويتحرر لأصحابنا فيما إذا زوج ابنه الصغير بمهر المثل أو أزيد روايات:

إحداهن: أنه على الابن مطلقًا، إلا أن يضمنه الأب فيكون عليهما.

الثانية: انه يضمنه فيكون عليه وحده.

الثالثة: أنه على الأب ضمانًا.

الرابعة: أنه عليه أصالة.

الخامسة: أنه إذا كان الابن مقرًا فهو على الأب أصالة.

السادسة: الفرق بين رضا الابن وعدم رضاه. وضمان الأب المهر والنفقة على الابن قد يكون بلفظ الضمان، وقد يكون بلفظ آخر: مثل أن يقول: الذي لي لابني، أو أنا وابني شيء واحد، وهل يترك والد ولده؟ ونحو ذلك من الألفاظ التي تغريهم حتى يزوجوا ابنه.

ـــــــــــــ

(١) اختيارات ٢٣٢، ٢٣٣ ف ٢/ ٢٩٤.
(٢) اختيارات ٢٣٢ ف ٢/ ٢٩٤.." (١)

"قال ابن القيم رحمه الله: وحكى المتأخرون عن الشافعي رحمه الله والقاضي أبي بكر أنه إذا تجرد عن القرائن وجب حمله على معنييه كالاسم العام، لأنه أحوط إذ ليس أحدهما أولى به من الآخر، ولا سبيل إلى معنى ثالث، وتعطيله غير ممكن، ويمتنع تأخير البيان عن وقت الحاجة فإذا جاء وقت العمل ولم يتبين أن أحدهما هو المقصود بعينه علم أن الحقيقة غير مرادة، إذ لو أريدت لبينت فتعين المجاز، وهو مجموع المعنيين. ومن يقول: إن الحمل عليهما بالحقيقة يقول: لما لم يتبين أن المراد أحدهما على أنه أراد كليهما.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: في هذه الحكاية عن الشافعي والقاضي نظر.

وأما القاضي فمن أصله الوقوف في صيغ العموم، وأنه لا يجوز حملها على الاستغراق إلا بدليل. فمن يقف في ألفاظ العموم كيف

يجزم في الألفاظ المشتركة بالاستغراق بغير دليل؛ وإنما الذي ذكره في

كتبه إحالة الاشتراك رأسا، وما يدعي فيه ،لاشتراك فهو عنده من قبيل التواطؤ.

وأما الشافعي رحمه الله فمنصبه في العلم أجل من أن يقول مثل هذا؛ وإنما استنبط هذا من قوله: إذا أوصى لمواليه تناول المولى من فوق ومن أسفل. وهذا قد يكون قاله لاعتقاده أن المولى من الأسماء المتواطئة، وأن موضعه القدر المشترك بينهما؛ فإنه من الأسماء المتضايقة، كقوله: «من كنت مولاه فعلي مولاه»

ولا يلزم من هذا أن يحكى عنه قاعدة عامة في الأسماء التي ليس من معانيها قدر مشترك أن تحمل عند الإطلاق على جميع معانيها(١).

فصل

[هل التخصيص أولى من المجاز]

[شيخنا]: قال المخالف: لفظ الجمع موضوع للثلاثة فصاعدا، فإخراج اللفظ عن الثلاثة إخراج عن موضوع وترك لحقيقته، وهذا لا يجوز إلا بما يجوز به النسخ.

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٥٦

(١) زاد المعاد جـ ١٨٤/٤ ف ١٨/٢، ٣٢٩.." (١)

"فقال القاضي: والجواب أنه يجوز عندنا ترك حقيقة اللفظ وصرفه إلى المجاز والاتساع بما يجوز التخصيص به ولا يكون بمنزلة النسخ وإنما يكون بمنزلة التخصيص، ولهذا نقول في قوله: ﴿ لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى ﴾ [٤/٤٣]، أن المراد به موضع الصلاة، ونحمله عليه بضرب من الاستدلال.

قال شيخنا: قلت: هو وأبو الخطاب وغيرهما يجعلون التخصيص أولى من المجاز، وهذا لأن التخصيص ترك بعض اللفظ؛ بخلاف التجوز فإنه عدول عن جميع مسماه؛ ولهذا نصر القاضي أن التخصيص لا يجعله مجازًا. وأيضا فظاهر اللفظ قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا وأما على قول من يجعل ظهوره بالقرائن المتصلة فذاك أوسع. والله أعلم(١).

[شيخنا]: ... ... فصل

[الاستثناء]

الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله لغة، قاله أصحابنا والأكثرون.

وقال قوم: يخرج ما لولاه لجاز دخوله(٢).

فصل

[شيخنا]: قال القاضي:الاستثناء كلام ذو صيغ محصورة يدل على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول، ولا يلزم عليه القول المتصل بلفظ العموم، نحو قوله: رأيت المؤمنين وما رأيت زيدا ولم أر عمرا أو خالدا، لقولنا: كلامه ذو صيغ محصورة، وحروف الاستثناء محصورة، وليس الواو منها(٣).

فصل

[شيخنا]: يجوز تقديم الاستثناء على المستثنى منه(٤).

فصل

[شيخنا]: يجوز الاستثناء من الاستثناء(٥).

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٦٩

[شيخنا]: ... ... فصل

[ما هو الاستثناء في الآيتين؟]

قوله: ﴿ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ [١٥/٤٢]، وقوله: ﴿ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴾ [١٥/٤٠]

أجاب القاضي عنه بجوابين:

---

(١) المسودة ص ١٥١ ف ١٩/٢.

(٢) المسودة ص ١٦٠ ف ١٩/٢.

(٣) المسودة ص ١٥٤ ف ١٩/٢.

(٤) المسودة ص ١٥٤ ف ١٩/٢.

(٥) المسودة ص ١٥٤ ف ١٩/٢.." (١)

"ولا يستعان بهم؟ قال: إن النصارى واليهود لا يدعون إلى أديانهم وأصحاب الأهواء داعية، عزاه الشيخ تقي الدين إلى مناقب البيهقي وابن الجوزي يعني للإمام أحمد.

وقال: فالنهي عن الاستعانة بالداعية لما فيه من الضرر على الأمة، انتهى كلامه(١).

من يعتبر برأيه في أمور الجهاد:

والواجب أن يعتبر في أمور الجهاد برأي أهل الدين الصحيح الذين لهم خبرة بما عليه أهل الدنيا، دون أهل الدنيا الذين يغلب عليهم النظر في ظاهر الدين فلا يؤخذ برأيهم، ولا برأي أهل الدين الذين لا خبرة لهم في الدنيا(٢).

لا يستعان بأهل الذمة:

ولا يستعان بأهل الذمة في عمالة ولا كتابة، لأنه يلزم منه مفاسد أو يفضي إليها.

وسئل أحمد في رواية أبي طالب عن الاستعانة بهم في مثل الخراج فقال: لا يستعان بهم في شيء، ومن تولى منهم ديوان للمسلمين ينقض عهده، ومن ظهر منه أذى للمسلمين أو سعى في فساد لم يجز استعماله، لكن إن تاب ومضت مدة ظهر معها صدق توبته جاز استعماله، وغيره أولى منه بكل حال، فإن أبا بكر رضي الله عنه عهد: ألا يستعمل من أهل الردة أحد وإن عاد إلى الإسلام: لما يخاف من فساد نياتهم(٣).

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٧٠

أصناف من يقاتل والغرض من قتالهم:

وإذا قدر على كافر حربي فنطق بالشهادتين وجب الكف عنه؛ بخلاف الخارجين عن الشريعة، كالمرتدين الذين قاتلهم أبو بكر رضي الله عنه، أو الخوارج الذين قاتلهم علي: كالخرمية، والتتار، وأمثال هذه الطوائف ممن نطق بالشهادتين ولا يلتزم شرائع الإسلام.

وأما الحربي إذا نطق بها كف عنه، ثم إن لم يصل فإنه يستتاب، فإن صلى وإلا قتله الإمام، وليس لأحد من الرعية قتله، إنما يقتله ولي الأمر عند مالك والشافعي وأحمد؛ وعند أبي حنيفة يعاقبه بدون القتل.

---

(١) الآداب (١/ ٢٩٠) ف (٢/ ١٦٧).

(٢) التي فيها وجوب نصب هذه الولايات.

(٣) اختيارات (٣١١) ف (٢/ ١٦٨).." [1]

"ومن قال: إن أبرأتيني طلقتك. فقالت: أبرأتك، فلم يطلقها لم يصح الإبراء؛ فإن هذا إيجاب وقبول لما تقدم من الشروط، ودلالة الحال تدل على أن التقدير أبرأتك إن طلقتني، فالشرط المتقدم على العقد كالمقارن(١).

وإذا قال لزوجته: إن أبرأتيني من نفقة الأولاد وأخذت الأولاد بالكفالة ونحو ذلك من العبارات فأنت طالق، فالتزمت بما قال من الإنفاق فإنه يقع به الطلاق. فإن امتنعت ألزمت بذلك، كما تلزم بغيره من الحقوق(٢).

إذا قال: إن أعطيتيني أو إذا ... كان على التراضي أي وقت أعطته طلقت. وقال الشيخ تقي الدين: ليس لازمًا من جهته كالكتابة عنده. ووافق على شرط محض كقوله: إن قدم زيد فأنت طالق. وقال في التعليق الذي يقصد به إيقاع الجزاء إن كان معاوضة فهو معاوضة، ثم إن كانت لازمة فلازم وإلا فلا. فلا يلزم الخلع قبل القبول ولا الكتابة. وقال: قول من قال: التعليق لازم دعوى مجردة. اهـ(٣).

وفي الترغيب وجهان في: إن أقبضتيني فأحضرته ولم يقبضه. فلو قبضه فهل يملكه فيقع الطلاق بائنًا أم لا يملكه فيقع رجعيًا؟ فيه احتمالات. وقيل: يكفي عدد متفق برأسه بلا وزن فلا يكون وازنة ناقصة عددًا... واختيار الشيخ تقي الدين في الزكاة يقويه(٤).

قال الشيخ تقي الدين: وقولها إن طلقتني فلك كذا وأنت بريء

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٧٤

منه كإن طلقتني فلك علي ألف وأولى. وليس فيه النزاع في تعليق البراءة بشرط. أما لو التزمت دينًا لا على وجه المعاوضة كإن تزوجت فلك في ذمتي ألف أو جعلت لك في ذمتي ألفًا لم يلزمه عند الجمهور(٥).

وقول المصنف وابن منجا عن القاضي: أنه قال: لا تطلق في قوله عليَّ ألف حتى تختار. قال الشيخ تقي الدين مع أن «عليّ» للشرط اتفاقًا(٦).

(١) مختصر الفتاوى ٤٤٢ ف ٢/ ٣٩٤.

(٢) مختصر الفتاوى ٥٤٩، فيه زيادة ف ٢/ ٣٠٤.

(٣) إنصاف ٨/ ٤١٠ ف ٢/ ٣٠٥.

(٤) إنصاف ٨/ ٤١٠ ف ٢/ ٣٠٥.

(٥) إنصاف ٨/ ٤١٢ ف ٢/ ٣٠٥.

(٦) إنصاف ٨/ ٤١٩ ف ٢/ ٣٠٥.." [١]

"قال: وإن قلنا: لا يجوز لهم الأخذ خيانة، فإنه يلزم الإمام الإعطاء، فهو كأخذ المضارب حصته أو الغريم دينه بلا إذن فلا فائدة في استخراجه ورده إليهم، بل إن لم يصرفه الإمام في مصارفه الشرعية، لم يعن على ذلك، قال: وقد ثبت أن عمر رضي الله عنه شاطر عماله.

كسعد وخالد وأبي هريرة وعمرو بن العاص ولم يتهمهم بخيانة بينة بل بمحاباة اقتضت أن جعل أموالهم بينهم وبين المسلمين(١).

وليس للسلطان إطلاق الفيء دائمًا(٢).

باب الأمان والهدنة

ولا يصح إلا حيث جاز تأخير الجهاد مدة معلومة لازمة، قال شيخنا: وجائزة(٣).

وإذا قال: هادناكم ما شئنا أو شاء فلان لم يصح في الأصح، كقوله: نقركم ما أقركم الله، واختار شيخنا صحته أيضًا(٤).

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٨٣

وفي «المبهج» رواية برد مهر من شرط ردها مسلمة، ونصر لا يلزم، كما لو لم يشترط ذكر ذلك آخر الجهاد في فصل أرض العنوة والصلح، وقال قبيل (كتاب الجزية)، نقل جعفر: امرأة منهم تجيء إلينا اليوم مسلمة يرد على زوجها المهر، فإن ذلك كان حينئذ ولا ترد المرأة، والظاهر أنه سقط لا قال شيخنا: رد المال الذي هو عوض عن رد المرأة المشروط ردها منسوخ، أما رده نفسه فلا ناسخ له، ولو لم تبق امرأة يشترط ردها فلا يرد مهرها لعدم سببه فإن وجد سببه هو إفساد النكاح فالآية دلت عليه ولم ينسخ، وفي لزوم مسلم تزوجها رد مهرها الذي كان دفعه إليها زوج كان إليه روايتان(٥).

أخذ الجزية

---

(١) اختيارات ص (٣٢٠) وفروع جـ (٦/ ٢٩٠، ٢٩١) ف (٢/ ١٨٠).
(٢) اختيارات ص (٣٢٠) وفروع جـ (٦/ ٢٩٠) ف (٢/ ١٨٠).
(٣) فروع جـ (٦/ ٢٥٣) ف (٢/ ٢/ ١٨٢).
(٤) فروع جـ (٦/ ٢٥٣) ف (٢/ ١٨٢).
(٥) فروع جـ (٦/ ٢٥٥) ف (٢/ ١٨٢).." [١]

"فإذا عللنا الملك بالبيع أو الإرث أو الاغتنام ونحو ذلك وقلنا في صورة قد عللنا الملك فيها بالبيع: هذا باطل فلا يحصل الملك كان كاملا صحيحا وإن علمنا أن الملك يثبت بإرث وغيره، لكن التقدير أنه لا يثبت له هنا غير البيع. وإذا قلنا: هذا يملك هذه السلعة لأنه اشتراها شراء شرعيا أو لأنه ورثها كان كاملا صحيحا ولا يلزم من ذلك أن يكون الملك منتفيا في كل موضع انتفى فيه البيع أو الإرث؛ لأن الملك له أسباب متعددة. وكذلك الطهارة إذا كان لها سببان فعلل الشارع طهارة بعض الأعيان بسبب كان ذلك كاملا صحيحا، ولا يلزم من ذلك أن يكون كل موضع انتفى عنه هذا السبب أن يكون الملك منتفيا في كل موضع انتفى فيه البيع، ولا كان منه أن ما انتفى عنه هذا السبب يكون نجسا.

فقوله في الهر: «إنها من الطوافين» دليل على أن الطواف سبب الطهارة فإذا انتفى ما هو سبب فيه زالت طهارته، وقد تثبت الطهارة لغيره وهو الحل كطهارة الصيد والأنعام فإنها طيبة من الطيبات التي أباحها الله تعالى فلا يحتاج إلى تعليل طهارتها بالطواف؛ فإن الطواف يدل على أن ذلك لدفع الحرج في نجاستها.

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٨٥

وقوله: «الماء طهور لا ينجسه شيء» قد يقال فيه: أولا: قد يكون المقصود وصف الماء بكونه طهورا وبكونه لا ينجسه شيء، فيكون صفة بعد صفة، ليس المقصود جعل إحداهما علة للأخرى ووصفه بهاتين الصفتين يبين مفارقته للبدن والثوب ونحوهما من هذين الوجهين: من جهة أنه طهور، ومن جهة أنه لا ينجسه شيء.

وإذا لم يعلل نفي النجاسة بكونه طهورا لم يوجب ذلك

حصول النجاسة فيما ليس بطهور بمجرد الملاقاة فإذا

أمكن أن تكون هذه علتان لجواز استقائه من البئر لم يجب أن

يقال: إن إحداهما علة للأخرى؛ بل كان قوله: «لا ينجس» كقوله: «الماء لا ينجسه شيء» وهناك لم يعلل انتفاء النجاسة عنه بكونه." (١)

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٨٧

وإن علمت التحريم... ... ٥٧

عدة الموطوءة بشبهة والمزني بها والمختلعة والمفسوخ نكاحها والمطلقة ثلاث تطليقات حيضة واحدة.. ... ٥٧

يحرم سفره بأخت زوجته ولو معها ... ٥٨

باب الاستبراء... ... ٥٨

لا يلزم في مسبية ولا في إرث وصغيرة وبكر كبيرة، وآيسة، وخبر صادق أنه لم يطأ أو استبرأ أو ملكها من طفل أو امرأة... ... ٥٨

الرضاع ... ٥٩

الرضاع المحرم... ... ٥٩

إن اشترك اثنان في وطء امرأة... ... ٥٩

فحكم المرتضع من لبنها حكم ولدها من هذين وأولادهما... ... ٦٠

كتاب النفقات ... ٦٠-٦٢

نفقة الزوجة متى تجب؟ ومتى تسقط؟ ومن القول قوله إذا اختلفا ... ٦٢-٦٤

نفقة الأقارب.. ... ٦٢

يجب على القريب افتكاك قريبه من الأسر... ... ٦٣

والوالدات يرضعن أولادهن... ... ٦٣

وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن... ... ٦٤

فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن المماليك... ... ٦٤

باب الحضانة.... ... ٦٤

من الأحق بها.... ... ٦٤-٦٥

حضانة الصغير المميز الغلام والجارية، هل هي للأب أو للأم أو يخير بينهما؟ ... ٦٥-٩٢." (١)

"وعندي في هذا نظر؛ لأن التعليل إن كان لكل نوع انتقض، وإن كان لمطلق النوع لم يلزم دخول الفرع فيه، بل يكفي الأصل وحده؛ إلا أن يقال: إن مقصوده إثبات الحكم في نوع آخر(١).

[جواز تعليل الحكم بعلتين]

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٩٠

[شيخنا]: مسألة في جواز تعليل الحكم بعلل، ذكر ابن عقيل في مسألة تعليل الحكم بعلتين لما أورد عليه أنه لا يجتمع مؤثران على أثر واحد كقادرين وفاعلين فقال: وأما ما ذكرت من استقلالها بالحكم وأن ذلك يحيل مساعدة علة أخرى مستقلة بالحكم كالمقدور بين قادرين فما تنكر أن تكون عند انفرادها تستقل. ثم إذا انضم إليها غيرها صارتا

جميعًا في جلب الحكم كوصفين لعلة واحدة في التساعد، وهذا صحيح، فإنها مجعولة تكون علة في زمان دون زمان، وإذا كانت مجعولة لم يستبعد أن يقول: حرمت الاستمتاع بهذه المرأة الحائض لأجل الحيض والإحرام. والمقدور بين قادرين ليس هو بالجعل والوضع، بل من أحاله جعله ممتنعا ﻟمعنى يعود إلى نفسه وذاته(٢).

[شيخنا]: ... ... فصل

[تعليل الحكم العدمي أو الثبوتي بالعدم]

أما تعليل الحكم العدمي بالعدم فذكر بعضهم أنه لا خلاف فيه، وكذلك ينبغي أن يكون، فإن الحكم ينتفي لانتفاء مقتضيه أكثر مما ينتفي لوجود منافيه. وأما تعليل الحكم الثبوتي به فالعلل ثلاثة أقسام:

أحدها: المعرف وهو: ما يعتبر فيه أن يكون دليلا على الحكم فقط فهذا لا ريب أنه يكون عدما؛ فإن العدم يدل على الوجود كثيرا وعلى هذا فيجوز في قياس الدلالة والشبه أن يكون العدم علة.

والثاني: الموجد فهذا لا يقول أحد إن العدم يوجد وجودا لكن قد اختلف: هل يكون شرطا للعلة أو جزءا منها؟ وهو مبني على العلة الكاملة والمقتضية.

وحيث أضيف الأثر(٣) إلى عدم أمر فلا يستلزمه وجود شيء؛ فإن الشيء إذا احتاج إلى أمر ولم يحصل فعدم حصول المحتاج إليه سبب لضرر المحتاج فيه.

---

(١) المسودة ص ٢١٦ ف ٢٢/٢.

(٢) المسودة ص ٤١٦ ف ٢٢/٢.

(٣) نسخة الأمر.." (١)

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٩٣

"والثالث: الداعي، فهذا محل الاختلاف،وهي العلل الشرعية ونحوها. والصواب أن العدم المخصوص يجوز أن يكون داعيا إلى أمر وجودي، كما أن عدم فعل الواجبات داع إلى العقوبة؛ فإن عدم الإيمان

سبب لعذاب عظيم. أما العدم المطلق فلا. ولا يقال مثل هذا في الوجود، فإن الوجود المطلق قد يكون داعيا وحينئذ فقد صح قول أصحابنا: إن العلة يصح في الجملة أن تكون وصفا عدميًّا؛ لأن هذا يصح في بعض المواضع. والمخالف إن لم يدع السلب العام فلا نزاع بيننا وإن ادعاه انتقض قوله ولو بصورة والمسألة متعلقة بشعب كثيرة وتحقيقها حسن.

وقال ابن عقيل: وكل علة حادثة فهي تغير المعلول عما كان عليه، ولذلك قيل للدلالة التي في الفقه علة؛ لأنها تغير معنى الحكم عما كان عليه؛ لأنها أظهرته بعد أن لم يكن ظاهرا، ولذلك لم يجز أن يكون المعدوم الذي لم يوجد علة؛ لأنه لم يكن شيئا قبل وجوده فيطلق عليه التغيير بوجوده؛ بل وجوده هو هو على مذهب أهل السنة(١).

[شيخنا]: ... ... فصل

[عدم التأثير في قياس الدلالة]

عدم التأثير في قياس الدلالة يجب أن لا يؤثر؛ لأنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول. ذكره أبو الخطاب في مسألة «عدالة الشهود» من الانتصار و «مسألة النكاح» بلفظ الهبة، وهو معنى قول طائفة من العلماء في الجواب عن عدم التأثير: إن هذا لتقريب الفرع من الأصل وتقوية شبهه به، فإن الوصف تارة يكون لتصحيح العلة. وتارة لتقريب الشبه، إلا أن هذا قد يكون في قياس العلة: بأن يكون للحكم علتان، فهنا مسألتان، والقاضي يعتبره كثيرا في مسائل التعليق: منها

في مسألة إزالة النجاسة، لما قالت الحنفية: مائع طاهر مزيل للعين فجاز إزالة النجاسة به كالماء. فقال: قولكم: «مائع» لا تأثير له؛ لأن المائع والجامد سواء عندكم. وفي هذا أيضا اعتبار عدم التأثير على أصل

(١) المسودة ص ٤١٨، ٤١٩ ف ٢/٢٢.." (١)

"مسألة: قال القاضي وأبو الطيب: لا يجوز لأحد أن يلزم خصمه ما لا يقول به، إلا النقض. فأما غيره كدليل الخطاب أو القياس أو المرسل ونحو ذلك فلا، ولم يذكر خلافا وكذلك قال أبو الخطاب:

(١) ا لمستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٩٤

ليس للمعترض أن يلزم المعلل ما لا يقول به إلا النقض والكسر على

قوله من التزمهما، فأما بقية الأدلة مثل المرسل ودليل الخطاب [والقياس] وقول الصحابي فلا يجوز أن يلزمه ذلك وهو يعتقد فساده.

[الاستدلال على فساد قول المنازع لا يستلزم صحة قول المستدل]

قال شيخنا: وتحقيق الأمر: إذا نقض المعترض على المستدل بمذهب المستدل وحده فقد اتفقا على انتقاض العلة أو الدليل، هذا ينقضها بمحل النزاع، وهذا بصورة النقض؛ لكن اتفاقهما على انتقاضها اتفاق على فسادها فهو بمنزلة اتفاقهما على حكم الأصل، وهذا دليل جدلي لا علمي؛ لأن موافقة أحدهما للآخر على صحة المقدمة أو فسادها لا يوجب له أن يكون عالما بها، فعلى كل منهما في نفس الأمر أن يكون له مستند في صحة المقدمة أو فسادها وإلا فالعلة إذا قام دليل صحتها من نص أو إجماع أو إيماء أو تأثير ونحو ذلك فهو دليل شرعي يجب على كل منهما طردها فهي حجة على هذا في صورة الاستدلال وعلى هذا في صورة النقض، فترك أحدهما لإثباته ليس مبيحًا للآخر الترك إذا قام موجبه كما أن موافقة أحدهما للآخر على ما لا يعلم صحته ليس مبيحا له العمل إلا إذا موجبه وكذلك أيضا لو نقض العلة بصورة مسلمة منهم، لكن هذا دفع جدلي بمنزلة حجة جدلية يقول له: أنت لا يصلح لك أن تأمرني باستشهاد من نعتقد كذبه أنا وأنت.." (١)

"وقد ذكر الجد هذه المسألة، فإن النقض من المعترض بأصل نفسه بمنزلة القياس على أصل نفسه. وحاصله: أن مقدمة الدليل المعارض ممنوعة وهذا ليس ببعيد، كما يجوز ذلك للمستدل؛ فإنه بتقدير صحة مذهب المعترض لا يكون دليل المستدل سالما عن المعارضة، وهو يشبه أن يستدل المستدل بقياس أو مرسل من غير أن يدل عليه، وذلك يفيد إظهار المدارك لا تقرير المسائل، وذلك يفيد جودة بيانه وسلامة أصوله، لا انقطاع خصمه، وذلك يفيد أن ليس واحد منهما مغلوبا وليس هذا مثل وقف المعترض دليل المستدل(١).

[شيخنا]: ... ... فصل

[لابد أن يتم دليل المستدل أولا]

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٢٠٠

لا يجوز للسائل أن يعارض المستدل بما ليس دليلا عند السائل، مثل علة منتقضة على أصل السائل؛ بخلاف نقض علة المعلل بما لا يراه المعترض فإنه يجوز. وقال بعض الشافعية: تجوز معارضته بما لا يعتقده السائل، كما تجوز مناقضته بما لا يعتقده. وفرض أبو الخطاب الكلام في معارضة السائل للمستدل بعلة منتقضة على أصل السائل وقياس على معارضته لسائر الأدلة التي لا يقول بها كدليل الخطاب والقياس. قال شيخنا: قلت: إن كان المعارض قصده إثبات مذهبه لم يجز ذلك وإن كان قصده إبطال دليل المستدل جاز ذلك؛ لأن المستدل إنما يتم دليله إذا سلم عن المعارضة كما لا يتم حتى يسلم من المناقضة فإذا كان المستدل لم يتم الدليل له كيف يلزم به غيره(٢).

[شيخنا]: ... ... فصل

[إذا قال: لا أعرف الرواية فيها كفى]

---

(١) المسودة ص ٤٣٢-٣٣٥ ف ٢/٢٢.

(٢) المسودة ص ٤٣٥ ف ٢/٢٢.." [1]

"قال ابن حمدان: إذا نقل عن الإمام أحمد في مسألة قولان صريحان مختلفان في وقتين وتعذر الجمع بينهما، فإن علم التأريخ فالثاني مذهبه، وقيل: والأول إن جهل رجوعه عنه. وقيل: أو علم، وقلنا مذهبه ما قاله تارة بدليل، وقال من عنده فيهما لا على التخيير ولا التعاقب ولا معا في حق شخص واحد في واقعة واحدة في وقت واحد من مفت واحد، ولا على البدل، ولا مطلقا، بل إذا قلنا: «لا يلزم المجتهد تجديد الاجتهاد بتجدد الحادثة ثانيا، ولا إعلامه المقلد له بتغير اجتهاده قبل عمل المقلد به ليرجع عما أفتاه به، وأنه لا يلزم المقلد تجديد السؤال بتجدد الحادثة ثانيًا، ولا رجوعه إلى اجتهاده الثاني فيها قبل عمله بالأول» فلا ينقض الأول بالثاني وإن كان أرجح منه، ولا يترك الثاني بالأول وإن كان أرجح منه ظنا كمن صلى صلاتين إلى جهتين باجتهادين مختلفين في وقتين ولم يتبين له الخطأ جزما، ولقول عمر في المشركة في جوابه ثانيا: ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضي، فالمفتي بأحدهما مع دليله لم يخرج عن مذهب الإمام حيث قاله بدليل

لم يقطع بخلافه. ولمن قلده أن يستمر على القول الأول الذي عمل به ولا يتغير عنه بتغير اجتهاد من قلده

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٢٠٣

في الأقيس. ويجوز التخريج منه والتفريع والقياس عليه، ويكون مذهبه إن قلنا: «ما قيس على كلامه مذهب له» وإلا فلا. وإن قلنا: «يلزم المجتهد تجديد اجتهاده فيما أفتى." (١)

"عن نفسه وكذلك المجتهد في نوع علم أو مسألة منه، ومنعه فيهما أظهر. وقيل: من عرف المذهب دون دليله جاز تقليده فيه. وقيل: إن لم يجد في بلده غيره وعجز عن السفر إلى مفت في موضع بعيد، فإن عدمه في بلده وغيره فله حكم ما قبل الشرع من إباحة وحظر ووقف. ومن أفتى بحكم أو سمعه من مفت فله العمل به، لا فتوى غيره؛ لأنه حكاية فتوى غير وإنما سئل عما عنده(١).

[شيخنا]: ... ... فصل

[متى يلزم السائل العمل بالفتوى؟]

لا يلزم السائل العمل بالفتوى إلا أن يلتزم بها ويظنها حقا، وقيل: ويشرع في العمل بها، فإن لم يجد مفتيا آخر يخالفه لزمه العمل بها مطلقا، كما لو حكم عليه بها حاكم. وذكر ابن الصلاح عن أبي المظفر السمعاني إذا سمع المستفتي الجواب من المفتي لم يلزمه العمل به إلا بالتزامه، ويجوز أن يقال: إنه يلزمه إذا أخذ في العمل به. وقيل: إنه يلزمه إذا وقع في نفسه صحته، وهو أولى الأوجه. ق ا ل: ولم أجده لغيره، والذي تقتضيه القواعد أنه إنما يلزمه الأخذ بفتياه إذا لم يجد غيره سواء التزم أو لم يلتزم، أو برجحان أحدهما، أو بحكم حاكم(٢).

[شيخنا]: ... ... فصل

[الاجتهاد والمجتهدون]

وذكر ابن عقيل: أن العامي لا يجوز له التقليد إلا لمجتهد، وكذلك التزم أنه لا بد في كل عصر من مجتهد يجوز للعامي تقليده، ويجوز أن يولي القضاء. وهذا يقتضي أن المفتي لا يجوز أن يفتي بالنقل عن غيره من المجتهدين المتقدمين. وابن عقيل إنما عنى بذلك الاجتهاد المطلق(٣).

---

(١) المسودة ص ٥٢٣، ٥٢٤ ف ٢٨/٢.

(٢) المسودة ص ٥٢٤ ف ٢٨/٢.

(٣) المسودة ص ٥٤٥ ف ٢٩/٢.." (٢)

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٢١٥

(٢) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٢٣٦

"وذكر أبو عمرو بن الصلاح: أنه إذا وقعت الحادثة مرة ثانية فإن كان ذكر الفتيا الأولى ومستندها بالنسبة إلى أصل الشرع إن كان مستقلا أو بالنسبة إلى مذهبه إن كان منتسبا إلى مذهب ذي مذهب أفتى بذلك، وإن تذكرها دون مستندها ولم يظهر ما يوجب رجوعه عنها فقد قيل: له أن يفتي بذلك. والأصح أنه لا يفتي حتى يجدد النظر، ومن لم تكن فتياه حكاية عن غيره لم يكن له بد من استصحاب الدليل فيها(١).

[شيخنا]: ... ... فصل

[إذا حدثت مسألة ليس فيها قول لأحد من العلماء وإذا سئل عن مسألة لم تقع]

إذا حدثت مسألة ليس فيها قول لأحد من العلماء جاز الاجتهاد فيها، الحكم، والفتوى، لمن هو أهل لذلك للحاجة قال: وقد أومأ أحمد إلى المنع منه كقوله للميموني: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام. وقيل: يجوز ذلك في الفروع دون الأصول، وهو أولى. فإن سأل عامي عن مسألة لم تقع جاز إجابته، وقيل: يستحب إن قصد معرفة الحكم، لاحتمال أن يقع له أو لغيره أو للتفقه فيه. وقيل: يكره ذلك مطلقا(٢).

[شيخنا]: ... ... فصل

[الإفتاء والمفتون]

قال أبو الخطاب: وإن أفتى باجتهاده فإن كان المستفتي قد

عمل بما أفتاه لم يلزم المفتي أن يعرفه بتغير اجتهاده، ولم يلزم المستفتي نقض ما عمله، وإن كان لم يعمل بها لزمه ذلك إن أمكنه؛ لأن العامي

يعمل بذلك الحكم لأنه قول ذلك المفتي، ومعلوم أنه ليس هو قوله في ذلك الحال، فإن لم يفعل ومات المفتي فهل يجوز للمستفتي العمل بما أفتاه؟ فيه احتمالان، إحدهما: لا يجوز، لأنه لا يدري أنه لو كان حيا كان قائلا بذلك الحكم وطريق الاجتهاد فيه، أم لا(٣).

[شيخنا]: ... ... فصل

في كيفية الفتوى

---

(١) المسودة ص ٥٤٢، ٥٤٣ ف ٢٩/٢.

(٢) المسودة ص ٥٤٣ ف ٢/٢٩.

(٣) المسودة ص ٥٤٣ ف ٢/٢٩.." (١)

"مسألة: الأسماء الشرعية كالصلاة والزكاة والحج والتيمم ونحو ذلك على أصلها في اللغة لم تخرج، بل ضمت الشرعية إليها شروطا وقيودا، اختاره القاضي في كتبه الثلاثة، وبه قال ابن الباقلاني وجماعة من المتكلمين والأشعرية. وقالت المعتزلة وأكثر الحنفية فيما ذكره أبو الخطاب وأكثر الفقهاء فيما ذكره ابن برهان، ولفظه: الفقهاء قاطبة هي منقولة ومعدول بها عن موجبها اللغوي. قال القاضي: وهذا قول فاسد، لأنه يلزم أن يكون مخاطبا لهم بغير لغتهم، وقال الله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾ [١٤/٤] وقال: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ [٢٦/١٩٥].

[خطأ ابن الباقلاني في الأسماء الشرعية]

قال والد شيخنا: وخرجها ابن عقيل على وجهين. وحكى الجويني عن ابن الباقلاني أنها على أصولها لم تنقل، ولم يزد فيها، ورد عليه ذلك، واختار هو في ذلك تفصيلا ذكره.

قال شيخنا: وحقيقة مذهب الباقلاني أن الصلاة ليست اسما للأركان وإنما هي اسم لمجرد الدعاء، لكن قيل لنا في الشرعية: ضموا إلى دعائكم كذا وكذا وادعوا على حال دون حال، والصوم

والإمساك كأنه قيل لنا: أمسكوا من وقت إلى وقت، وضموا إلى الإمساك النية وغيرها، فالقيود واجبة في الحكم غير داخلة في الاسم،

وهذا خطأ قطعًا(١).

[هل الأسماء كلها من تعليم الله لآدم]

---

(١) المسودة ص ٥٢٦ ف ٢/٤٧٦.." (٢)

"سؤال عدم التأثير ... ٢٢٠

ينبغي ألا يرد على القياس النافي ... ٢٢١

الأقوال في تأثير العلة ... ٢٢١

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٢٤١

(٢) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٢٥٦

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٢٦٨

المضاف بعد زوال موجب الإضافة ... ٢٨٩

إطلاق الاسم المشتق قبل وجود المعنى هل هو مجاز؟ ... ٢٩٠

العقل. وهل يتفاوت الناس فيه ... ٢٩١." (١)

"ص -٢٦٢- حكمة للفعل لم يلزم أن لا تكون له حكمة أخرى لكن لا بد لتخصيص تلك الحكمة بالذكر في ذلك الموضع من مناسبته وهذا كالمناسبة في قوله : ﴿لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم﴾.

فإن هؤلاء كانوا أول المنذرين وأحقهم بالإنذار فكان في تخصيصهم بالذكر فائدة لا أنه خصهم لانتفاء إنذار من سواهم.

وقال تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين﴾.

ومعلوم أنه نزل به ليكون بشيرا وليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحل الطيبات ويحرم الخبائث ويضع الآصار والأغلال صلى الله عليه وسلم." (٢)

"ص -٢٧٨- وقد قال تعالى: ﴿والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين﴾ وقال تعالى: ﴿ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا﴾. فهذا يوافق قوله تعالى: ﴿فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا قال إنما أنا رسول ربك﴾. والمقصود هنا أنهم سواء صدقوا محمدا أو كذبوه فإنه يلزم بطلان دينهم على التقديرين فإنه إن كان نبيا صادقا فقد بلغ عن الله في هذا الكتاب كفر النصارى في غير موضع ودعاهم إلى الإيمان به وأمر بجهادهم فمن علم أنه نبي ولو إلى طائفة معينة يجب تصديقه في كل ما أخبر به وقد أخبر بكفر النصارى وضلالهم وإذا ثبت هذا لم يغن عنهم الاحتجاج بشيء من الكتب والمعقول بل يعلم من حيث الجملة أن كل ما يحتجون به على صحة دينهم فهو باطل وإن لم يبين فساد حججهم على التفصيل لأن الأنبياء لا يقولون إلا حقا كما أن المسيح عليه السلام لما حكم بكفر من كذبه من اليهود كان كل ما يحتج به اليهود على خلاف ذلك باطلا فكل ما عارض قول النبي المعصوم فهو باطل وإن كذبوا محمدا تكذيبا عاما مطلقا وقالوا ليس هو نبي أصلا ولا أرسل إلى أحد لا إلى العرب ولا إلى غيرهم بل كان كذابا امتنع مع هذا أن يصدقوا بنبوة غيره فإن الطريق الذي يعلم به نبوة موسى وعيسى يعلم به نبوة محمد بطريق الأولى فإذا قالوا علمت نبوة موسى والمسيح بالمعجزات وعرفت المعجزات بالنقل المتواتر إلينا قيل لهم معجزات

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ا بن قاسم، ص/٢٦٩

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٢/٢٦١

محمد أعظم وتواترها أبلغ والكتاب الذي جاء به محمد أكمل وأمته أفضل وشرائع دينه أحسن وموسى جاء بالعدل وعيسى جاء بتكميلها." (١)

"ص -٣٢٥- والمقصود هنا أن محمدا لم يشهد للمسيح بالألاهية ولا للحواريين بأنهم رسل الله ولا أنهم سلموا إليهم التوراة والإنجيل بلسانهم ولا بأنهم معصومون وما ذكروه من قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾.

إنما يتناول رسل الله لا رسل رسل الله بل رسل رسل الله يجوز أن يبلغوا رسالات الرسل بلسان الرسل إذا كان هناك من يترجم لهم ذلك اللسان وإن لم يكن هناك من يترجم ذلك اللسان كانت رسل الرسل تخاطبهم بلسانهم لكن لا يلزم من هذا أن يكونوا قد كتبوا الكتب الإلهية بلسانهم بل يكفي أن يقرأوها بلسان الأنبياء عليهم السلام ثم يترجموها بلسان أولئك وهو سبحانه قال: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾.

ولم يقل وما أرسلنا من رسول إلا إلى قومه بل محمد أرسل بلسان قومه وهم قريش وأرسل إلى قومه وغير قومه كما يذكرون ذلك عن المسيح عليه السلام.." (٢)

"ص -٤١٥- فصل.

وقد تبين بما ذكرناه فساد قولهم في تفسير آية البقرة فإنهم قالوا وقال في سورة البقرة: ﴿فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾. قالوا فأعني بقوله أنبياءه المبشرين ورسله ينحو بذلك عن الحواريين الذين داروا في سبعة أقاليم العالم وبشروا بالكتاب الذي هو الإنجيل الطاهر لأنه لو كان أعني عن إبراهيم وموسى وداود ومحمد لكان قال ومعهم الكتب لأن كل واحد منهم جاء بكتاب دون غيره ولم يقل إلا الكتاب الواحد لأنه ما أتي جماعة مبشرين بكتاب واحد غير الحواريين الذين أتوا بالإنجيل الطاهر.

فيقال لهم قد تقدم بعض ما يدل على فساد هذا التفسير.

وأيضا فإنه قال تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة﴾. أي فاختلفوا ﴿فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾. والحواريون ليسوا من النبيين وإن كان المسيح أرسلهم ولا يلزم من إرساله لهم أن يكونوا أنبياء كمن أرسلهم موسى ومحمد وغيرهما ولهذا تسميهم عامة النصارى رسلا ولا يسمونهم أنبياءوأيضا فإنه قال: ﴿وأنزل معهم الكتاب﴾. والحواريون لم ينزل معهم الكتاب إنما أنزل الكتاب مع المسيح ولكن الأنبياء أنزل معهم جنس

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٢/٢٨٣

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٢/٣٣٧

الكتاب فإن الكتاب اسم جنس فيدخل فيه الكتب المنزلة كلها كما في قوله: ﴿ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين﴾.

وفي قوله: ﴿كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله﴾. وفي القراءة الأخرى ﴿وكتابه ورسله﴾ وكذلك قوله عن مريم: "﴿وصدقت بكلمات ربها وكتبه﴾. وفي القراءة الأخرى ﴿وكتابه﴾ وأيضا قال تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث." (١)

"ص -١٢٦- الخارج فهو معين مختص بعينه ليس بكلي.

وكل واحد من الأفلاك معين فلو لم يعلم إلا الكليات لم يكن عالما بشيء من الموجودات وقد بسط في غير هذا الموضع تمام الكلام على هذا وبين فساد شبه نفاة ذلك بما ادعوه من لزوم التغيير أو التكثر وبين أنه لا يلزم من ثبوت علم الله بالأشياء كلها على وجه التفصيل محذور ينفيه دليل صحيح.

فإن التكثر فيما يقوم به من المعاني هو مدلول الأدلة العقلية والسمعية فإنه عالم قادر حي وليس العلم هو القدرة ولا القدرة هي الحياة ولا الصفة هي الموصوف ومن جعل كل صفة هي الأخرى وجعل الصفات هو الموصوف فهو قول في غاية السفسطة.

وأيضا فإنه خالق العالمين من الملائكة والجن والإنس وجاعلهم علماء فيمتنع أن يجعل غيره عالما من ليس هو في نفسه بعالم فإن العلم صفة كمال ومن يعلم أكمل ممن لا يعلم وكل كمال للمخلوق فهو من الخالق فيمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق وأيضا فإن في الممكنات المحدثة المخلوقة ما هو عالم والواجب القديم الخالق أكمل من الممكن المحدث فيمتنع أن يتصف بالكمال الموجود الناقص الخسيس دون الموجود الكامل الشريف وهذا يتناول معنى حجتهم.

وأيضا فإنه حي والحياة مستلزمة لجنس العلم وإذا كانت حياته أكمل من كل حياة فعلمه أكمل من كل علم لكن يقال لكم كما أنه حي عالم فهو أيضا قادر فما ذكرتم بأن الموجودات أو الأحياء تنقسم إلى قادر وغير قادر فيجب أن يوصف بأجل القسمين وهو القدرة.

لا سيما ودلائل كونه قادرا أظهر من دلائل كونه عالما فإن نفس كونه خالقا فاعلا يستلزم كونه قادرا فإن الفعل بدون القدرة ممتنع حتى إذا قيل إن الجماد يفعل فإنما يفعل بقوة فيه كالقوى الطبيعية التي في

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٢/٤٦٥

الأجسام الطبيعية فيمتنع في خالق العالم أن لا يكون له قوة ولا قدرة قال تعالى: ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾ وقال تعالى: ﴿أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو." (١)

"ص -١٢٧- بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فإنك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوبوكثير من نظار المسلمين المصنفين في أصول الدين الذين يقيمون الدليل على كونه قادرا قبل كونه عالما وحيا ويقولون العلم بذلك أسبق في السلوك الاستدلالي النظري لدلالة الأحداث والفعل على قدرة المحدث الفاعل فيجب أن يثبتوا له صفة القدرة مع العلم.

وكذلك يقولون إن الحي لما كان ينقسم إلى سميع وغير سميع وبصير وغير بصير وصفناه بأشرف القسمين وهو السميع والبصير.

وكذلك في النطق إذا أريد به البيان والعبارة ولم يرد به مجرد العلم أو معنى من جنس العلم فإن الحي ينقسم إلى متكلم ومبين معبر عما في نفسه وإلى ما ليس كذلك فيجب أن تصفوه بأشرف القسمين وهو الكلام المبين المعبر عنه عما في النفس من المعاني.

ومما يستدل به على ثبوت جميع صفات الكمال أنه لو لم يوصف بكونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا متكلما لوصف بضد ذلك كالموت والجهل والعجز والصمم والبكم والخرس ومعلوم وجوب تقدسه عن هذه النقائص بل هذا معلوم بالضرورة العقلية فإنه أكمل الموجودات وأجلها وأعظمها ورب كل ما سواه وخالقه ومالكه وجاعل كل ما سواه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا متكلما فيمتنع أن يكون هو شيئا عاجزا جاهلا أصم أبكم أخرس بل من المعلوم بضرورة العقل أن المتصف بهذه النقائص يمتنع أن يكون فاعلا فضلا عن أن يكون خالقا لكل شيء.

ولبعض الملاحدة من المتفلسفة ومن اتبعهم هنا سؤال مشهور وهو أنه إنما يلزم إذا لم يتصف بصفات الكمال أن يوصف بأضدادها إذا كان قابلا لها فأما إذا لم يكن قابلا لها لم يلزم.

قالوا هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والملكة وهو عدم الشيء عما من." (٢)

"ص -١٦٨- عليه إذا كان الدليل هو الذي يلزم من تحققه تحقيق المدلول فيكون الوسط كل ما كان مستلزما للعرض فيكون العرض لازم اللازم.

وهم معترفون بأن من العرضيات ما يلزم بلا وسط وقد مثلوا ذلك بالزوجية والفردية في العدد كالعلم بأن

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٤/١٥٤

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٤/١٥٦

الأربعة زوج والثلاثة فرد وإن كان ظاهرا لكن العلم بأن خمسمائة وثلاثة وأربعين نصف ألف وستة وثمانين قد يفتقر إلى دليل وقد يفتقر إلى تأمل وفكر.

وهم يقولون ما يقول ابن سينا أفضل متأخريهم وغيره من أن العرض المنقسم إلى الكيف والكم وغير ذلك هو ذاتي لموصوفاته.

واللون المنقسم إلى السوادء والبياض هو ذاتي للمتلون والسوادية والبياضية صفتان ذاتيتان بخلاف الزوجية والفردية.

قالوا لأن كون هذا أسود وأبيض وعرضا قائما بغيره لا يفتقر إلى استدلال ونظر بخلاف كون هذا العدد زوجا أو فردا فإن هذا قد يفتقر إلى نظر واستدلال فإنه ينقسم إلى قسمين متساويين أو لا ينقسم ومعلوم أن هذا فرق يعود إلى علم العالم بهذه الصفات هل هو جلي أو خفي وهل يفتقر إلى نظر واستدلال أو لا يفتقر ليس هو فرقا يعود إلى الصفة في نفسها ولا إلى موصوفها فعلم أنه ليس بين ما جعلوه ذاتيا مقوما داخلا في الماهية وما جعلوه عرضيا لازما خارجا عن الماهية فرق يعود إلى نفس الماهية التي هي الذات الموصوفة الموجودة في الخارج ولا إلى صفاتها بل جميع صفاتها اللازمة لها سواء في ذلك وليست الماهية مركبة من هذا دون هذا ولا فيها شيء يتقدم على الماهية في الوجود الخارجي كما يقولون أن الذاتي يتقدم على الماهية في الوجود والذهن.

ولا الصفات جواهر موجودة في الخارج لها أجزاء كأجزاء الأجسام المركبة وإنما هي صفات قائمة بالموصوف يمتنع تقدم شيء منها على الموصوف.." (١)

"ص -١٨٥- وإن شئت قلت المتحد به أما الكلام مع الذات وإما الكلام بدون الذات فإن كان المتحد به الكلام مع الذات كان المسيح هو الأب وهو الابن وهو روح القدس وكان المسيح هو الأقانيم الثلاثة.

وهذا باطل باتفاق النصارى وسائر أهل الملل وباتفاق الكتب الإلهية وباطل بصريح العقل كما سنذكره إن شاء الله.

وإن كان المتحد به هو الكلمة فقط فالكلمة صفة والصفة لا تقوم بغير موصوفها والصفة ليست إلها خالقا والمسيح عندهم إله خالق فبطل قولهم على التقديرين وإن قالوا المتحد به الموصوف بالصفة فالموصوف هو الأب والمسيح عندهم ليس هو الأب وإن قالوا الصفة فقط فالصفة لا تفارق الموصوف ولا تقوم بغير

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٢٠١/٤

الموصوف والصفة لا تخلق ولا ترزق وليست الإله والصفة لا تقعد عن يمين الموصوف والمسيح عندهم صعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه.

وأما كونه هو الأب فقط وهو الذات المجردة عن الصفات فهذا أشد استحالة وليس فيهم من يقول بهذا.

الوجه الثاني: أن الذات المتحدة بناسوت المسيح مع ناسوت المسيح إن كانتا بعد الاتحاد ذاتين وهما جوهران كما كانا قبل الاتحاد فليس ذلك باتحاد.

وإن قيل صارا جوهرا واحدا كما يقول من يقول منهم إنهما صارا كالنار مع الحديدة أو اللبن مع الماء فهذا يستلزم استحالة كل منهما وانقلاب صفة كل منهما بل حقيقته كما استحال الماء واللبن إذا اختلطا والنار مع الحديدة وحينئذ فيلزم أن يكون اللاهوت استحال وتبدلت صفته وحقيقته والاستحالة لا تكون إلا بعدم شيء ووجود آخر فيلزم عدم شيء من القديم الواجب الوجود بنفسه وما وجب قدمه استحال عدمه وما وجب وجوده امتنع عدمه فإن القديم لا يكون قديما إلا لوجوبه بنفسه أو لكونه لازما للواجب بنفسه إذ لو لم يكن لازما له بل كان غير لازم له لم يكن قديما بقدمه والواجب بنفسه يمتنع عدمه ولازمه لا يعدم إلا بعدمه فإنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم.." (١)

"ص -١٩٦- الناسوت كما تتألم الروح إذا تألم البدن فاعترف هو وغيره بلزوم ذلك.

الوجه الثالث عشر: أن قولهم وإذا كانت اللطائف لاتظهر إلا في الكثائف فكلمة الله لا تظهر إلا في كثيف كلا.

تركيب فاسد لا دلالة فيه وإنما يدل إذا بينوا أن كل لطيف يظهر في كثيف ولا يظهر في غيره حتى يقال فلهذا ظهر الله في كثيف ولم يظهر في لطيف وإلا فإذا قيل إنه لا يحل لا في لطيف ولا كثيف أو قيل إنه يحل فيهما بطل قولهم بوجوب حلوله في المسيح الكثيف دون اللطيف وهم لم يؤلفوا الحجة تأليفا منتجا ولا دلوا على مقدماتها بدليل فلا أتوا بصورة الدليل ولا مادته بل مغاليط لا تروج إلا على جاهل يقلدهم.

ولا يلزم من حلول الروح في البدن أن يحل كل شيء في البدن بل هذه دعوى مجردة فأرواح بني آدم تظهر في أبدانهم ولا تظهر في أبدان البهائم بل ولا في الجن والملائكة تتصور في صورة الآدميين وكذلك الجن والإنسان لا يظهر في غير صورة الإنسان فأي دليل من كلامهم على أن الرب يحل في الإنسان الكثيف ولا يحل في اللطيف.

والقوم شرعوا يحتجون على تجسيم كلمة الله الخالقة فقالوا وأما تجسيم كلمة الله الخالقة بإنسان مخلوق

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٤/٢٢١

وولادتهما معا أي الكلمة مع الناسوت فإن الله لم يكلم أحدا من الأنبياء إلا وحيا أو من وراء حجاب وليس فيما ذكروه قط دلالة لا قطعية ولا ظنية على تجسيم كلمة الله الخالقة وولادتها مع الناسوت.

الوجه الرابع عشر: أنهم قالوا وأما تجسيم كلمة الله الخالقة ثم قالوا فكلمة الله التي بها خلقت اللطائف فتارة يجعلونها خالقة وتارة يجعلونها مخلوقا بها ومعلوم أن الخالق ليس هو المخلوق به والمخلوق به ليس هو الخالق فإن كانت الكلمة خالقة فهي خلقت الأشياء ولم تخلق الأشياء بها وإن كانت الأشياء خلقت بها فلم تخلق الأشياء بل خلقت الأشياء بها ولو قالوا إن الأشياء خلق بها بمعنى أن الله إذا أراد أمرا فإنما يقول له كن فيكون لكان هذا حقا لكنهم يجعلونها خالقة مع قولهم." (١)

"ص -٢٩١- ونصفه ناسوتا وهؤلاء يلزمهم من المحالات أكثر مما يلزم النصارى من بعض الوجوه والمحالات التي تلزم النصارى أكثرمن بعض الوجوه.

الوجه الثاني: قولهم ولا يلزمنا إذا قلنا هذه عبادة ثلاثة آلهة بالإله واحد كما لا يلزمنا إذا قلنا الإنسان وروحه ونطقه ثلاثة أناسي ولا إذا قلنا النار وحرها وضوءها ثلاث نيران ولا إذا قلنا الشمس وضوؤها وشعاها ثلاث شموس.

فيقال هذا تمثيل باطل لوجوه.

أحدها أن حر النار وضؤها القائم بها ليس نارا من نار ولا جوهرا من جوهر ولا هو مساوي النار والشمس في الجوهر وكذلك نطق الإنسان ليس هو إنسانا من إنسان ولا هو مساو الإنسان في الجوهر وكذلك الشمس وضوؤها القائم بها وشعاعها القائم بها ليس شمسا ولا جوهرا قائما بنفسه وأنتم قلتم إله حق من إله حق فقلتم في الأمانة نؤمن بإله واحد أب ضابط الكل وبرب واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد المولود من الأب قبل كل الدهور نور من نور إله حق من إله حق من جوهر أبيه مساوي الأب في الجوهر وقلتم في روح القدس إنه رب ممجد مسجود له فأثبتم ثلاثة أرباب.

والثاني أن الضوء في الشمس والنار يراد به نفس الضوء القائم بها ويراد به الشعاع القائم بالأرض والجدران وهذا مباين لها ليس قائما بها ولفظ النور يعبر به عن هذا وهذا وكلاهما صفة قائمة بغيرها وعرض وقد يراد بلفظ النور نفس النار ونفس الشمس والقمر فيكون النور جوهرا قائما بنفسه وإذا كان كذلك فهم جعلوا الأب ربا جوهرا قائما بنفسه والابن أيضا ربا جوهرا قائما بنفسه وروح القدس ربا جوهرا قائما بنفسه.

ومعلوم أن ضوء النار والشمس وحرارتها ليس كل منهما شمسا ونارا قائما بنفسها ولا جوهرا قائما بنفسه

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٢٣٥/٤

فلو أثبتوا حياة الله وعلمه أو كلامه صفتين قائمتين به ولم يجعلوا هذا ربا جوهرا قائما بنفسه وهذا ربا جوهرا قائما بنفسه لكان قولهم حقا وتمثيلهم.." (١)

"ص -٣٤٤- فالكونية كقوله للشيء كن فيكون.

والدينية أمره وشرعه الذي جاءت به الرسل وكذلك أمره وإرادته وإذنه وإرساله وبعثه ينقسم إلى هذين القسمين وقد ذكر الله تعالى إلقاء القول في غير هذا وقد قال تعالى: ﴿ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا﴾ وقال تعالى: ﴿وإذا رأى الذين أشركوا شركاءهم قالوا ربنا هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعو من دونك فألقوا إليهم القول إنكم لكاذبون وألقوا إلى الله يومئذ السلم﴾ وقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة﴾.

وأما لقنته القول ولقيته فتلقاه فذلك إذا أردت أن تحفظه بخلاف ما إذا ألقيته إليه فإن هذا يقوله فيما يخاطبه به وإن لم يحفظه كمن ألقيت إليه القول بخلاف القول إنكم لكاذبون وألقوا إليهم السلام وليس هنا إلا خطاب سمعوه لم يحصل نفس صفة المتكلم في المخاطب فكذلك مريم إذا ألقى الله كلمته إليها وهي قول كن لم يلزم أن تكون نفس صفته القائمة به حلت في مريم كما لم يلزم أن تكون صفته القائمة به حلت في سائر من ألقى إليه كلامه كما لا تحصل صفة كل متكلم فيمن يلقى إليه كلامه.." (٢)

"ص -٤٥٠- وما ذكره هذا باطل.

أما قوله لو كان الأمر على ما تقولون فالمسيح مسيحان.

فيقال له هذا إنما يلزم أن لو كان اللاهوت بمجرده يسمى مسيحا فإن النسطورية وافقوهم على باطل وهو أن الرب ولد إلها وهذا باطل ولم يقل أحد قط من الأنبياء لا في الإنجيل ولا غيره إن صفة الله القائمة به مولودة ولا أن الرب له مولود قديم أزلي.

ولكن إذا قدر أن الأمر كذلك فصفة الله لم يسمها أحد مسيحا.

فإذا قدر أن اللاهوت والناسوت جوهران أقنومان لا اتحاد بينهما لم يلزم أن يكون اللاهوت مسيحا ولا هناك مسيح هو إله ولا مسيح هو ابن إله.

وقد تقدم عن نسطور أنه كان يقول إن هذا الإنسان الذي نقول إنه مسيح متوحد بالمحبة مع ابن إله ويقال له إله وابن إله ليس بالحقيقة ولكن موهبه.

---

(١) الجواب الصحيح لم ن بدل دين المسيح، ٣٤٠/٤

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٤١٩/٤

فقد صرح بأن المسيح هو الإنسان فقط دون اللاهوت وأن المسيح ليس بإله ولا ابن إله في الحقيقة.

فبطل ما ألزمه إياه من أنه يلزم أن يكون هنا مسيحان.

وأما قوله لا بد لمريم من أن تكون ولدت المسيح أو لم تلده.

فيقال بل ولدت المسيح وهو الإنسان وهو غير اللاهوت الذي تزعمون أن الأب ولده وليس في ذلك مسيحان بل مسيح واحد إنسان مخلوق.

وأيضا فقوله فإن كان ولدته فلا بد أن يكون ولادا روحانيا أو جسمانيا فإن كان روحانيا فالمسيح ابن واحد أقنوم واحد مسيح واحد تقسيم باطل وحجة فاسدة داحضة.

فإن مريم لم تلد ولادة روحانية بل خرج الولد من فرجها كما تخرج أولاد النساء من فروجهن سواء كانت عذرتها باقية أو لم تكن.

وأما ما ذكره من التمثيل بصفيحة الحديد فلو قدر أنه مثل مطابق لم يدل على صحة." (١)

"ص -٤٥٤- أقنوما واحدا.

فيقال له هذا التقسيم يدل على بطلان قول النصارى الذي ابتدعه طوائفهم الثلاثة وغيرهم فإن الاتحاد يزعمون أنه كان من حين حملت به مريم وأنه كان ينمو قليلا قليلا كنمو جسد المسيح والاتحاد باطل كما قد قرر غير مرة ولو قدر أنه ممكن لظهر أثر ذلك.

فإن الله لما كلم موسى من الشجرة ظهر من الآيات والعظمة ما دل على ذلك ولذلك كان إذا كلم موسى يظهر آيات ذلك.

وكذلك ما أخبر به في التوراة وغيرها من مصاحبته لبني إسرائيل وهو مما ظهر أثره وإن لم يكن متحدا ولا حالا في شيء من ذلك.

ولما تجلى من طور سينا وأشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران بما أنزله من كتبه ظهر آثار ذلك وإن لم تكن ذاته متحدة ولا حالة بفاران ولا طور سينا باتفاق الأمم.

فكيف تكون ذاته متحدة بما في بطن مريم أو حالة فيه ولا يظهر أثر ذلك.

وأيضا فيقال له قد يقول النسطورية له الناسوت كان مسيحا من حين الحمل بمعنى أنه كان طاهرا مقدسا لا بمعنى اتحاد اللاهوت به.

وإن قالوا المسيح اسم اللاهوت والناسوت جميعا فيقال ليس في كتب الأنبياء ما يقتضي هذا والنسطورية

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٣٤/٥

يسلمون ذلك لكن قد يقولون إن المسيح اسم لهما كما أن الإنسان اسم للروح والجسد.
ثم قد يقال لجسد الإنسان الميت هذا الإنسان فيقال وهو في بطن مريم أمه قبل نفخ الروح فيه هذا الجنين وهذا الحمل فكذلك إذا قيل له مسيح بدون اللاهوت.
وأيضا فقد تقول النساطرة باقتران اللاهوت من حين الحمل ولا يلزم أن يكون قد ولدت إلها إذ لم يقولوا بالاتحاد بل قالوا هما جوهران أقنومان ولدت أحدهما ولم تلد الآخر كما تقول الملكية معهم إنه صلب أحدهما ولم يصلب الآخر ومات أحدهما ولم يمت الآخر وتألم أحدهما ولم يتألم الآخر.
فكيف جوز الملكية حين الموت أن يحل الموت والصلب والأكل والشرب وسائر الأمور البشرية بأحد الجوهرين دون الآخر ولم يجوزوا حين الولادة أن تلد مريم أحد الجوهرين دون الآخر وهل هذا إلا من تناقضهم." (١)

"ص -٤٧٠- الجسد من مريم وهذا يشبه قول جمهور النصارى الذين يقولون إن المسيح مات وصلب وفارقته الروح الناطقة المنفوخة فيه والإله المتحد به لم يفارقه أبدا فإنهم يقولون إنه من حين اتحد بناسوت المسيح لم يفارقه بل هو الآن متحد به وهو في السماء قاعد عن يمين أبيه وذلك القاعد هو الخالق القديم والأب هو الإله الخالق القديم الأزلي وهما مع ذلك إله واحد.
والمقصود هنا أنهم يقولون باتحاد اللاهوت بجسد لا روح فيه قبل النفخ وبعد الموت إلى أن قام من قبره فعادت الروح إليه وحينئذلم يظهر من تلك المضغة شيء من العجائب.
وهم يستدلون على إلهية المسيح بالعجائب مع أنه كان الإله متحدا به قبل أن يظهر العجائب وحينئذ فلا يلزم من عدم ظهور العجائب من شيء الجزم بأن الرب لم يتحد به مع إمكان الاتحاد.
ويلزم أن كل جامد وحي ظهرت منه العجائب أن يكون ذلك دليلا على أن الرب اتحد به.
وحينئذ فعباد العجل أعذر من النصارى وإن كان من عباد الأصنام من يقول إن الصنم خلق السماوات والأرض فهو أعذر من النصارى لأن ظهور العجائب من الحيوان الأعجم والجماد أعظم من ظهورها من الإنسان الناطق لا سيما الأنبياء والرسل فإن الأنبياء والرسل معروفون بظهور العجائب على أيديهم فإذا ظهرت على يد من يقول إني نبي مرسل كانت دليلا على نبوته لا على إلهيته.
والمسيح كان يقول إني نبي مرسل كما ذكر ذلك في الإنجيل في غير موضع فأما الحيوان الأعجم والجماد فلا يجوز أن يكون نبيا.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٤٠/٥

فإن جاز الاتحاد بالمضغة والجسم المقبور الذي لا روح فيه فاتحاده بالعجل وبالصنم أولى وحينئذ فخوار العجل عجيب منه.." (١)

"ص -٤٨٦- لكن هذا الشهود هو في نفوسهم لا حقيقة له في الخارج وكثير ممن يخاطبهم لا يتصور ما يشهدونه فيظنون أنه لم يفهم ما شهدوه.

وقد خاطبت غير واحد منهم وبينت له أن هذا الذي يشهدونه هو في الذهن وبتقدير أن يكون موجودا في الخارج فهو صفة للموجودات أو جزء منها ويظنون مع ظنهم أنه موجود في الخارج أنه لم يبق في الخارج غير ما شهدوه فإنهم يغيبون عن الحس الذي يدرك المعينات ويغيبون عقولهم عن تصورها حتى لا يميزوا بين موجود وموجود ويقولون الحس فيه تفرقة ثم يشهدون هذا الوجود المطلق مع عزلهم الحس فيظنون أن هذا المطلق هو نفس المعينات وأنه ما بقي موجودا أصلا.

فيقال لهم لو قدر أن الوجود الكلي ثابت في الخارج كليا وأنكم شهدتم ذلك فمعلوم عند كل عاقل أن وجود الكلي المشترك لا يناقض وجود المعين المختص.

فالحيوانية والإنسانية المشتركة المطلقة لا تناقض أعيان الحيوان وأعيان الإنسان وحينئذ فثبوت أعيان الموجودات حاصل في الخارج.

وهب أنكم غبتم عن هذا ولم تشهدوه فالغيبة عن شهود الشيء لا يوجب عدمه في نفسه.

فإذا لم يشهد للعبد الشيء أو لم يرده أو لم يعلمه أو لم يخطر بقلبه أو فنى عن شهوده أو اصطلم أو غاب لم يلزم من ذلك أن يكون الشيء صار في نفسه معدوما فانيا لا حقيقة له بل الفرق ثابت بين أن يعدم الشيء في نفسه ويفنى ويتلاشى وبين أن يعدم شهود الإنسان له وذكره ومعرفته.

وهؤلاء من ضلالهم يظنون أنه إذا فنى شهودهم للموجودات كانت فانية في أنفسها فلم يكن موجودا إلا ما تخيلوه من الوجود المطلق.

ويقولون الكثرة والتفرقة في الحس فإذا فني شهود القلب عن الحس لم يبق تفرقة ولا كثرة ويظنون أن شهود الحس حينئذ خطأ والعقل هو الذي يشهد الكليات والمطلقات." (٢)

"ص -٥٠٠- له الجهم فنسبت إليهم الجهمية نفاة الأسماء والصفات.

تارة يقولون إن الله لم يتكلم ولم يكلم موسى وإنما أطلق ذلك مجازا وتارة يقولون تكلم ويتكلم حقيقة ولكن

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٥/٦٣

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٥/٨٤

معنى ذلك أنه خلق كلاما في غيره سمعه موسى لا أنه نفسه قام به كلام وهذا قول من يقوله من المعتزلة ونحوهم.

وزين هذا القول بعض ذوي الإمارة فدعوا إليه مدة وأظهروه وعاقبوا من خالفهم ثم أطفىء ذلك وأظهر ما كان عليه سلف الأمة أن القرآن والتوراة والإنجيل كلام الله تكلم هو به منه بدا ليس ببائن منه وليس بمخلوق خلقه في غيره.

ولما أظهر الله هذا والناس يتلون قول الله تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾.

صار بعض أهل الأهواء يقول إنما سمع صوت القارئ وصوته مخلوق وهو كلام الله فكلام الله مخلوق.

ولم يميز هذا بين أن يسمع الكلام من المتكلم به كما سمعه موسى من الله بلا واسطة وبين أن يسمع من المبلغ عنه.

ومعلوم أنه لو سمع كلام الأنبياء وغيرهم من المبلغين لم يكن صوت المبلغ هو صوت المبلغ عنه وإن كان الكلام كلام المبلغ عنه لا كلام المبلغ.

فكلام الله إذا سمع من المبلغين عنه أولى أن يكون هو كلام الله لا كلام المبلغين وإن بلغوه بأصواتهم.

فجاءت طائفة ثانية فقالوا هذا المسموع ألفاظنا وأصواتنا وكلامنا ليس هو كلام الله لأن هذا مخلوق وكلام الله ليس بمخلوق.

وكان مقصود هؤلاء تحقيق أن كلام الله غير مخلوق فوقعوا في إنكار أن يكون هذا القرآن كلام الله ولم يهتدوا إلى أنه وإن كان كلام الله فهو كلام الله مبلغا عنه ليس هو كلامه مسموعا منه ولا يلزم إذا كانت أفعال العباد وأصواتهم مخلوقة ليست هي كلام الله أن يكون الكلام الذي يقرؤونه بأفعالهم وأصواتهم كلامهم ويكون مخلوقا ليس هو كلام الله.." (١)

"ص -٥٠٩- فصل

قال سعيد بن البطريق وليس حلول كلمة الله الخالقة والتحامها بجوهر الناسوت عن انتقال ولا تغير ولا احتيال من واحد من الجوهرين عن كثافة فلا الإلهي احتال أن يكون إلها خالقا ولا الناسي احتال عن أن يكون ناسيا مخلوقا.

والاحتيال والتغير إنما يلزم الخلطة إذا كانت من خلقين ثقيلين غليظين مثل الماء والخمر أو الماء والعسل

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٥/٩٩

أو السمن والعسل والذهب والورق والنحاس والرصاص وما أشبه ذلك لأن كله ثقيل غليظ وكل ثقل تخالطه ثقلة لا محالة يلزمه التغير حتى يصير إلى ما كانت عليه الأثقال فلا الخمر خمرا ولا الماء ماء بعد اختلاطهما ولكنهما احتالا جميعا عن جوهرهما فصار إلى أمر متغير ليس هو أحدهما بعينه ولا أحدهما خالص من الفساد والاحتيال عن حاله.

فأما إذا كانت الخلطة من خلق لطيف وخلق غليظ لم يخالط تلك الخلطة تغير ولا احتيال مثل خلطة النفس والجسد إنسانا واحدا أحدهما يلتحم بالآخر من غير أن تكون النفس تغيرت واحتالت أي استحالت عن جوهرها أن تكون نفسا تعرفها بفعالها ولا الجسد تغير ولا احتال عن حاله وأفعاله ومثل ما كان تخالط النار والحديد فيلتحمان جميعا فيكونان جمرة واحدة من غير أن تكون النار قد تغيرت إلى أن تكون حديدة ثقيلة تشج وتقطع ولا الحديدة تغيرت واحتالت إلى أن تكون نارا تحرق فكذلك تفعل كل خلطة مؤلفة من شيئين مختلفين أحدهما روحاني لطيف والآخر ثقلي غليظ مثل النفس والجسد والنار والحديد ومثل الشمس المخالطة للماء والطين وكل رطوبة وحمأة فهي لا تتغير ولا تحتال عن نورها ونقائها وضوئها مع مخالطتها كل سواد وسخ ونتن ونجس.

قال والخلطة تكون على ثلاثة أوجه:." (١)

"ص -٥١٢- احتيال من الثقيلة الجسمانية عن طبيعتها الغليظة الثقيلة ولا تغيير ولا فساد لإحداهما مثل خلطة النفس والجسد ومثل خلطة النار والحديد في قوام جمرة واحدة فهي جمرة واحدة بالقوام من طبيعة نار ملتحمة مخالطة لطبيعة الحديدة بلا فرقة من انقطاع ولا تخليط احتيال وفساد وقد انتشرت النار في جميع الحديدة ولبستها وأنالت النار الحديدة من قوامها وقوتها حتى أنارت الحديدة وأحرقت ولم تنل النار من ضعف الحديدة شيئا من السواد ولا البرودة.

فعلى هذا الوجه من الخلطة دبرت كلمة الله الخالقة خلطتها للطبيعة البشرية.

فهو مسيح واحد ابن الله الوحيد المولود من الأب قبل الأدهار كلها نور من نور إله حق من إله حق مولود ليس بمخلوق من سوس أبيه وجوهره وطبيعته وهو إياه من مريم العذراء المولود منها في آخر الزمان بقوام واحد قوام ابن الله الوحيد الجامع للطبيعتين كلتيهما الإلهية التي لم تزل في البدء قبل كل بدء والناسية التي كونت في آخر الزمان المقوم بالقوام الأزلي.

فهو مسيح واحد بقوام واحد أزلي ذو طبيعتين إلهية لم تزل وناسية خلقها له والتحم بها من مريم العذراء

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٠٩/٥

فقوامه ذلك قوام الطبيعة الإلهية والطبيعة الناسية جامعا لهما بلا اختلاط ولا فساد ولا فرقة انقطاع لم يزل قوام الطبيعة الإلهية ثم هو قوام الطبيعة الناسية قد خلقها وكونها وقومها بقوامه الذي لم يزل يقيم إلا به ولم يعرف إلا له.

والجواب عن هذا الكلام بعد أن يقال إنه تناقض

فجعل هذا تارة اختلاطا وتارة يقول ليس هو اختلاطا أن يقال إنه أولا قد يجعل هذا الحلول والالتحام اختلاطا ويقول إنه لا يكون فيه استحالة ولا تغير ويقول الاستحالة والتغيير إنما يلزم الخلطة إذا كانت من خلقين غليظين كالماء والخمر فأما إذا كانت من لطيف وكثيف لم يخالط تلك الخلطة تغير ولا احتيال أي استحالة ويقول والخلطة تكون على ثلاثة أوجه ثم يقول أحدهما كالخمر والماء." (١)

"ص -٥٣٩- وشهوده أمور يظن فيها ظنونا كاذبةفإذا أخبر مثل هذا بشيء علم بطلانه بصريح العقل علم أنه غالط.

وإذا أخبر غير الأنبياء بما يعجز عقل كثير من الناس عن معرفته لم يلزم أن يكون صادقا ولا كاذبا بل لا نحكم بصدقه ولا كذبه إلا بدليل لاحتمال أن يكون غالطا واحتمال أن يكون قد علم ما يعجز غيره عن معرفته.

وإذا قال القول المعلوم فساده بصريح العقل من ليس بنبي وقال إن هذا فوق العقل أو هذا وراء طور العقل والنقل أو هذا لا نعرفه إن لم نترك العقل والنقل أو قال.

هم معشر حلو النظام وأحرقوا ال سياج فلا فرض لديهم ولا نفل مجانين إلا أن سر جنونهم عزيز على أبوابه يسجد العقل قيل وهذا يمتنع أن يقوله نبي أو ينقله صادق عن نبي فإن أقوال الأنبياء لا تناقض العقل الصريح فكيف يقبل هذا ممن ليس بنبي.

وإن قال كما يقوله النصارى أو غيرهم إن هذا دل عليه كلام الأنبياء أو فهمناه من كلام الأنبياء.

قيل لهم الكلام في معاني الألفاظ التي نطقت بها الأنبياء شيء والكلام الذي فهمتموه عنهم شيء آخرولو قدر أن ما ذكرتموه أنتم أو غيركم فهمتموه من كلام الأنبياء ليس مخالفا لصريح العقل لم نجزم بأن قائل ذلك يتصور ما قال بل قد يكون فهم من كلامهم ما لم يريدوه.

فكيف إذا كان هو نفسه لم يتصور ما قال بل هم معترفون بأنه غير معقول له وهو لا يفهمه فكيف إذا كان الذي قاله معلوم الفساد بصريح العقل.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١١٣/٥

فهذه ثلاث مقدمات لو فهمه ثم قال إني فهمت كلامه لم يكن فهمه حجة.

فكيف إذا قال إني لم أفهمه وإن هذا فوق طور العقل.." (١)

"ص -٥٥٠- وقالوا ليس هذا لفظ التوراة المنزلة وأما ما في التوراة من إثبات الصفات فلم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم شيئا من ذلك بل كان علماء اليهود إذا ذكروا شيئا من ذلك يقرهم عليه ويصدقهم عليه كما في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود: "أن حبرا من اليهود جاء إلى رسول الله فقال: يا محمد إن الله عز وجل يوم القيامة يحمل السماوات على إصبع والأرض على إصبع والجبال والشجر على إصبع والماء والثرى على إصبع وسائر الخلق على إصبع ثم يهزهن فيقول أنا الملك قال فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه تعجبا وتصديقا لقول الحبر ثم قرأ.

﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه﴾ الآية".

وفي التوراة إن الله كتب التوراة بإصبعه.

وإذا ثبت أن مثل هذه النصوص في التوراة والكتب المتقدمة باتفاق أهل الكتاب وبما يشهد على ذلك من أخبار الرسول بنظير ذلك وترك إنكاره لما في التوراة وتصديقه على ما كانوا يذكرونه من ذلك لم يكن المسلمون مختصين بذكر ما سموه تجسيما بل يلزم أهل الكتاب اليهود والنصارى من ذلك نظير ما يلزم المسلمينوقد افترق أهل الكتاب في ذلك كما افترق فيه المسلمون منهم الغالي في النفي والتعطيل ومنهم الغالي في التشبيه والتمثيل.

والمسلمون أئمتهم وجمهورهم مقتصدون بين التعطيل والتمثيل وكذلك طائفة من أهل الكتاب.

والمقصود أنه إذا كانت هذه الصفات قد جاءت في الكتب الإلهية التوراة وغيرها كما جاءت في القرآن لم يكن للمسلمين بذلك اختصاص.

ولم يجز للنصارى أن يجعلوا ذلك نظير ما اختصوا به من التثليث والاتحاد فإن ذلك مختص بهم.." (٢)

"ص -٥٥٤- تلك الآية على استواء يضاف إلى العبد.

وإذا كان المستوي ليس مماثلا للمستوي لم يكن الاستواء مماثلا للاستواء.

فإذا كان العبد فقيرا إلى ما استوى عليه يحتاج إلى حمله.

وكان الرب عز وجل غنيا عن كل ما سواه والعرش وما سواه فقيرا إليه وهو الذي يحمل العرش وحملة العرش

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٥/١٤٥

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٥/١٥٨

لم يلزم إذا كان الفقير محتاجا إلى ما استوى عليه أن يكون الغني عن كل شيء وكل شيء محتاج إليه محتاجا إلى ما استوى عليه.

وليس في ظاهر كلام الله عز وجل ما يدل على ما يختص به المخلوق من حاجة إلى حامل وغير ذلك بل توهم هذا من سوء الفهم لا من دلالة اللفظ لكن إذا تخيل المتخيل في نفسه أن الله مثله تخيل أن يكون استواؤه كاستوائه وإذا عرف أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله علم أن استواءه ليس كاستوائه ولا مجيئه كمجيئه كما أن علمه وقدرته ورضاه وغضبه ليس كعلمه وقدرته ورضاه وغضبه.

وما بين الأسماء من المعنى العام الكلي كما بين قولنا حي وحي وعالم وعالم وهذا المعنى العام الكلي المشترك لا يوجد عاما كليا مشتركا إلا في العلم والذهن وإلا فالذي في الخارج أمر يختص بالموصوف.

فصفات الرب عز وجل مختصة به وصفات المخلوق مختصة به ليس بينهما اشتراك ولا بين مخلوق ومخلوق.

الوجه الخامس: قولهم لما كان اعتقادهم في الباري جلت قدرته أنه غير ذي جسم استعمال منهم للفظ الجسم في القدر والغلظ لا في ذي القدر والغلظ وهذا أحد موردي استعماله وهو الأشهر في لغة العامة فيقولون هذا الثوب له جسم وهذا ليس له جسم أي هذا له غلظ وكثافة دون هذا.

ولكن النظار أكثر ما يستعملون لفظ الجسم في نفس ذي القدر فيقولون للقائم بنفسه ذي القدر إنه جسم.

وهذا اللفظ لما كثر استعماله في كلام النظار تفرقوا في معانيه لغة وعقلا وشرعا تفرقا ضل به كثير من الناس فإن هذا اللفظ أصله في اللغة هو الجسد." (١)

"ص -٥٥٩- فنفى أن يكون أحد كفوا لهفلو كان ما يشار إليه لا يسمى أحدا لم يكن قد نزهه عن مماثلة المخلوقات له فإن المشهود من المخلوقات كلها يشار إليها فإن لم يدخل في أحد لم يكن قد نزه نفسه عن مماثلتها.

فهؤلاء لما أحدثوا أن مسمى الأحد والواحد لا يكون مشارا إليه قالوا والرب قد سمى نفسه أحدا وواحدا فيجب أن لا يكون مشارا إليه.

ولغة الرسول التي خاطب بها الناس لم تكن موافقة لما ابتدعوه من اللغة.

وكذلك الذين قالوا هو جسم غيروا اللغة وجعلوا الجسم اسما لما يشار إليه أو لكل موجود ولكل قائم بنفسه. ثم قالوا هو موجود أو قائم بنفسه أو مشار إليه فيكون جسما.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٦٢/٥

ولا يوجد في اللغة اسم الجسم لا لهذا ولا لهذا ولا لهذا.

وقالوا لا يلزم من كونه مشارا إليه أن يكون مركبا من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة.

وقال أولئك بل يلزم أن كل مركب يسمى في اللغة جسما فيلزم أن يسمى جسما إذا قلنا هو مشار إليه أو يرى بالأبصار أو متصفا بصفات تقوم به.

وليس ما ذكروه عن اللغة بمستقيم فإن أهل اللغة لا يعنون بالجسم المركب بل الجسم عندهم هو الجسد ولا يسمون الهواء جسماإذا تبين هذا فتمثيل هؤلاء النصارى باطل على قول كل طائفة من طوائف المسلمين.

فمنهم من يقول الجسم في اللغة هو المركب والله ليس بمركب فليس بجسم لا يقولون بما ذكروه من أن الله له وجه يوليه إلى كل مكان وجنب ونحو ذلك.

وكذلك من قال إن الله ليس بمركب وسماه جسماه بمعنى أنه قائم بنفسه أو لم يسمه جسما لا يقول بذلك أيضا ومن حكى عنه يثبت له خصائص الأجسام المركبة فهؤلاء إن أطلقوا ما نفاه فلا حجة للنصارى عليهم وإن لم يطلقوه فحجتهم أبعد.

فقد تبين أنه ليس لهم حجة على أفسد الناس قولا في التجسيم فضلا عن غيرهم.

الوجه السادس: أن يقال لهؤلاء النصارى إما أن تعنوا بلفظ الجسم المعنى اللغوي وهو." (١)

"ص -٥٦٠- الجسد وأما أن تعنوا به المعنى الاصطلاحي عند أهل الكلام كالمشار إليه مثلا.

فإن عنيتم الأول لم يلزم من نفي ذلك نفي ما ذكرتموه من الصفات لا سيما وأنتم تقولون إنه جوهر وقسمتم الجوهر إلى لطيف وكثيف.

فإذا كان الكثيف هو الجسم واللطيف جوهر ليس بجسم لم يمتنع على مثل هذا أن يكون له ما يناسبه من الصفات كالملائكة فإن الملائكة لا يمتنع وصفها بذلك وإن لم تكن أجساما على هذا الاصطلاح بل هي جواهر روحانية وكذلك روح الإنسان التي تخرج منه لا يمتنع وصفها بما يناسبها من ذلك وإن كانت ليست بجسم على هذا التقدير.

فتبين أن نفي مسمى الجسم اللغوي عن الشيء لا يمتنع اتصافه بما ذكر من الصفات وأمثالها.

وإن عنيتم بالجسم القائم بنفسه أو المشار إليه لم يمتنع عندكم أن يكون جسما فإنكم سميتموه جوهرا وعنيتم القائم بنفسه.

فإن قام الدليل على أن كل قائم بنفسه يشار إليه كان أيضا مشارا إليه.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٦٧/٥

وإن قام دليل على أنه قائم بنفسه لا يشار إليه كان جوهرا وجسما عند من يفسر الجسم بالقائم بنفسه ومن فسره بالمشار إليه لم يسم عنده جسما فتبين أنه على أصلكم لا يمتنع أن يسمى جسما مع تسميتكم له جوهرا إلا إذا ثبت أن من الموجودات ما هو جوهر قائم بنفسه لا يشار إليه وهذا لم يقيموا عليه دليلا وليس هذا قول أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى وإنما هو قول طائفة من الفلاسفة وقليل من أهل الملل وافقوهم.

ثم يقال لكم أنتم قلتم إنه حي ناطق وله حياة ونطق بل زدتم على ذلك حتى جعلتموه أقانيم ثلاثة ومعلوم أن الحياة والنطق لا تعقل إلا صفة قائمة بموصوف ولا يعلم موصوف بالحياة والنطق إلا ما هو مشار إليه بل ما هو جسم كالإنسان.

فإن جاز لكم أن تثبتوا هذه الأعراض في غير جسم جاز لغيركم أن يثبت المجيء واليد ونحو ذلك لغير الجسم.

وإن قلتم: هذا لا يعقل إلا لجسم قيل لكم وذلك لا يعقل إلا لجسم فإن رجعتم إلى الشاهد كان حجة عليكم وإن جاز لكم أن تثبتوا في." (١)

"ص -٥٧٣- كان وأما شتمه إياي فقوله لي ولد فسبحاني أن أتخذ صاحبة ولا ولدا" وفي الصحيحين عن أبي موسى قال: قال رسول الله: "ما أحد أصبر على أذى سمعه من الله عز وجل إنه يشرك به ويجعل له ند وهو يعافيهم ويرزقهم ويدفع عنهم".

الوجه الثاني: عشر أن كل من يعتقد في التجسيم ما يعتقد يمكنه أن يقول كما يقوله النصارى فإن النصارى عمدوا إلى ما هو جسد من جنس سائر أجساد بني آدم قالوا إنه إله تام وإنسان تام وليس فيه من الإلهية شيء فما بقي مع هذا يمتنع أن يعتقد في نظائره ما يعتقد فية.

فلو قال القائل إن موسى بن عمران كان هو الله لم يكن هذا أبعد من قول النصارى فإن معجزات موسى كانت أعظم وانتصاره على عدوه أظهر وقد سماه الله في التوراة إلها لهارون ولفرعون.

فإذا قيل فيه ما قالوه في المسيح إنه أظهر المعجز بلاهوته وأظهر العبودية بناسوته لم يكن بطلان هذا أظهر من بطلان قول النصارى بل متى جوزوا اتحاد اللاهوت بالناسوت لم يمكنهم دفع ذلك عن أحد ممن يدعى فيه إلا بدليل خاص بل إذا قيل لهم حل في كثير من الأنبياء والقداديس لم يمكنهم نفي ذلك.

وإذا قالوا: لم يخبر بذلك أحد ولم يبشر به نبي أو هذا غير معلوم قيل لهم غاية هذا كله أنكم لا تعلمون

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٦٨/٥

ذلك ولم يقم عندكم دليل عليه وعدم العلم ليس علما بالعدم فعدم علمكم وعدم علم غيركم بالشيء ليس علما بعدم ذلك الشيء.

وكذلك عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول عليه فإن كل ما خلقه الله دليل عليه ثم إذا عدم ذلك لم يلزم عدم الخالق فلا يجوز نفي الشيء لعدم الدليل الدال عليه إلا أن يكون عدم الدليل مستلزما لعدمه كالأمور التي تتوفر الهمم على نقلها إذا لم ينقل علم انتفاؤها.

والمقصود أنكم مع العدم لايمكنكم النفي العام عن غير المسيح لعدم الدليل الدال عليه فإنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول في نفس الأمر لا سيما وهو كان متحدا." (١)

"ص -٥٧٩- بين الزنادين فإذا قدح أحدهما بالآخر خرج منهما جزء لطيف فاستحال نارا ثم سقط على الحراق.

وقد توسع بعض الناس في الولادة حتى عبر به عما يحدث عن الشيء وإن لم يكن بانفصال جزء منه كتولد الشعاع عن النار والشمس وغيرها لأن هذا يحدث بشيئين أحدهما ما يصدر عنه من الشمس والنار والثاني المحل القابل له الذي ينعكس عليه وهو الجرم المقابل له الذي يقوم به الشعاع.

فأما ما يحدث عن شيء واحد فلا يعرف أنه يسمى ولادة إن قدر وجود ذلك وكذلك لا يعرف ما يلزم الشيء الواحد أنه يسمى ولدا.

فأما ما يقوم بالموصوف من صفاته اللازمة له فهذا أبعدشيء عن أن يسمى هذا الملزوم ولادة بل لا تكون الولادة إلا عن أصلين.

وكل من قال إن لله ولدا لزمه أن يكون له صاحبة بأي وجه فسر الولادة وأن يكون له ولد حادثا ولهذا قال تعالى: ﴿وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم﴾.

فاستفهم تعالى استفهام إنكار ليبين امتناع أن يكون له ولد إذ لم تكن له صاحبة فإن الولد لا يكون إلا من أصلين وهذا مما ينبغي أن يتفطن له فإن جعل ما يلزم الشيء الواحد متولدا عنه لا يعرف لا سيما صفاته القائمة به اللازمة له كعلمه وحياته لا سيما الصفات القديمة الأزلية اللازمة لذات رب العالمين الذي لم يزل ولا يزال موصوفا بها فإن صفات العبد اللازمة له كحياته وقدرته ونحو ذلك ليست متولدة عنه عند جميع العقلاء.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٨٥/٥

ولا يقول عاقل يعقل ما يقول إن لون السماء وقدرها متولد عنها ولا إن قدر الشمس وضوءها القائم بها اللازم لها متولد عنها ولا يقول أحد إن حرارة النار وضوءها القائم بها." (١)

"ص -٥٧- وقوله تعالى: ﴿وعبد الطاغوت﴾ معطوف على لعنه الله أي من لعنه الله وغضب عليهم وعبد هو الطاغوت ليس هو داخلا في خبر جعل حتى يلزم إشكال كما ظنه بعض الناس.

وأهل الكتاب معترفون بأن اليهود عبدوا الأصنام مرات وقتلوا الأنبياء وقال تعالى: ﴿ وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا ﴾.

وهم معترفون بأن بيت المقدس خرب مرتين

فالخراب الأول لما جاء بخت نصر وسباهم إلى بابل وبقي خرابا سبعين سنة

والخراب الثاني بعد المسيح بنحو سبعين سنة وقد قيل هذا تأويل قوله: ﴿لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم﴾.." (٢)

"ص -٦٣- إلى غيرهم ثم خرج بالمسلمين بنفسه معهم عام تبوك إلى الشام ثم فتح هذه البلاد أصحابه فكان تأييد دين الله وظهوره وإذلال المشركين والمجوس وغيرهم من الكفار على يديه ويدي أمته لا على يد اليهود والنصارى.

فلو قدر أن شرع أولئك كامل لا تبديل فيه لكان مغلوبا مقهورا وكان الله قد أرسل من يؤيد دينه ويظهره فكيف وهو مبدل ولو لم يبدل فدين أحمد أكمل وأفضل منه فذاك مفضول مبدل وهذا فاضل لم يبدل وذلك مغلوب مقهور هذا مؤيد منصور وببعض هذا تحصل الفائدة في إرساله.

فكان من أجل الفوائد إرسال محمد فكيف يقال إنه لا فائدة في إرساله.

الوجه الحادي عشر: قولهم لما كان الباري عدلا جوادا أوجب أن يظهر عدله وجوده فيقال لهم جود الجواد غير إلزام الناس بترك حقوقهم فإن الجواد هو الذي يحسن إلى الناس ليس هو الذي يلزم الناس بترك حقوقهم

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٩١/٥

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٥٨/٦

وهؤلاء يزعمون أن شريعة الإنجيل ألزمت الناس بترك حقوقهم وأنه لا ينصف مظلوم من ظالمه ولهذا ليس عندهم حكم عدل يحكمون به بين الناس بل الحكم عندهم حكمان حكم الكنسية وليس فيه إنصاف المظلوم من الظالم والثاني حكم الملوك وليس هو شرعا منزلا بل هو بحسب آراء الملوك.

ولهذا تجدهم يردون الناس إلى حكم شرع الإسلام في الدماءوالأموال ونحو ذلك حتى في بعض بلادهم يكون الملك والعسكر كلهم نصارى وفيهم طائفة قليلة مسلمون لهم حاكم فيردون الناس في الدماء والأموال إلى حكم شرع المسلمين وذلك أن الدماء والأموال وإن كان يستحب للمظلوم أن يعفو فيها عن ظالمه فالحاكم الذي يحكم بين الناس متى حكم على المظلوم بترك حقه كان حاكما بالظلم لا بالعدل.

ولو أمرنا كل ولي مقتول أن لا يقتص من القاتل وكل صاحب دين أن لا يطالب غريمه بل يدعه على اختياره وكل مشتوم ومضروب أن لا ينتصف من ظالمه لم يكن للظالمين زاجر يزجرهم وظلم الأقوياء الضعفاء وفسدت الأرض قال تعالى: ﴿ولولا دفع الله." (١)

"ص -٦٤- الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾.

فلا بد من شرع يتضمن الحكم بالعدل ولا بد مع ذلك من ندب الناس إلى العفو والأخذ بالفضل.

وهذه شريعة الإسلام كما تقدم ما ذكرنا من الآيات مثل قوله: ﴿والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له﴾وقوله: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم﴾.

وقوله: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله﴾.

وقوله: ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين﴾.

وقوله: ﴿الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين﴾.

وقوله: ﴿ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا﴾ وقوله: ﴿ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور﴾.

وقال أنس ما رفع للنبي أمر فيه القصاص إلا أمر فيه بالعفو فكان يأمر بالعفو ولا يلزم الناس به ولهذا لما عتقت بريرة وكان لها أن تفسخ النكاح وطلب زوجها أن لا تفارقه شفع إليها أن لا تفارقه فقالت أتأمرني قال لا إنما أنا شافع فلم يوجب عليها قبول شفاعته صلى الله عليه وسلم

الوجه الثاني عشر: قولهم ولما كان الكمال الذي هو الفضللا يمكن أن يضعه إلا." (٢)

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٦٤/٦

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٦٥/٦

"ص -٧٧- ولا عقلي وهذا نعلمه مجملا.

ونحن نبين ذلك مفصلا فنقول ما يحتجون به إما أن يكون حجة عقلية وأما أن يكون سمعية أما العقليات فمعلوم أن الحجج العقلية الدالة على فساد ما يقوله النصارى أظهر مما يحتجون به على صحة دينهم ومن احتج منهم أو من اليهود بحجة عقلية على مخالفة شيء من دينه فلها أجوبة.

أحدها أن يبين أن ذلك يلزم غيره من الأنبياء فإنهم جاءوا بذلك أو بأعظم منه فلا يقدح أحد بحجة عقلية في محمد إلا كان ذلك قد جاء بطريق الأولى في غيره من الأنبياء كما بينا في الرد على الرافضة أنه لا يقدح أحد في الخلفاء الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان إلا أمكن أن يقدح بمثل ذلك وبأعظم منه في علي فيمتنع أن يكون علي سليما من القوادح في إمامته إلا والثلاثة أسلم منه مما يقدح في إمامتهم.

ويمتنع أن يكون موسى وعيسى وداود برآء مما يقدح في نبوتهم إلا ومحمد أبرأ مما يقدح في نبوته وهذا كما لو احتج محتج بما في القرآن من إثبات الصفات فيقال له في التوراة وغيرها من كتب الأنبياء مثل ذلك وأعظم وإذا احتج بإنزال المتشابهات فيقال له في الكتب المتقدمة من التشابه أعظم مما في القرآن وهل ضلت النصارى إلا باتباع المتشابه من كلام الأنبياء وترك المحكم.

والثاني: أن يبين أن تلك الحجة لا تصلح أن يعارض بها ما جاءت به الأنبياء كما إذا أخذ بعض الناس يطعن في شيء من الشرائع بالرأي بين له أن ما ثبت عن الأنبياء لا يعارض." (١)

"ص -٩٢- علم ذلك وإن لم يعلم أن من قبله بشر به لكن يقال إذا كان الواجب أو الواقع أنه لا بد من إخبار من قبله بمجيئه وأن الإشعار بنسخ شريعة من قبله واجب أو واقع صار ذلك شرطا في النبوة ومن علم نبوته علم أن هذا قد وقع وإن لم ينقل إليه.

فإذا قال المعارض عدم إخبار من قبله به يقدح في نبوته وأنه إذا قدر أنه لم يخبر به من قبله والإخبار شرط في النبوة كان ذلك قدحا قيل الجواب هنا من طريقين.

أحدهما: أن يقال إذا علمت نبوته بما قام عليها من أعلام النبوة فأما أن يكون تبشير من قبله لازما لنبوته واجبا أو واقعا وأما أن لا يكون لازما.

فإن لم يكن لازما لم يجب وقوعه وإن كان لازما علم أنه قد وقع وإن كان ذلك لم ينقل إلينا إذ ليس كل ما قالته الأنبياء المتقدمون علمناه ووصل إلينا وليس كل ما أخبر به المسيح ومن قبله من الأنبياء وصل إلينا وهذا مما يعلم بالاضطرار.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٨٢/٦

ولو قدر أن هذا ليس في الكتب الموجودة لم يلزم أن المسيح ومن قبله لم يذكروه بل يمكن أنهم ذكروه وما نقل ويمكن أنه كان في كتب غير هذه ويمكن أنه كان في نسخ غير هذه النسخ فأزيل منبعضها ونسخت هذه مما أزيل منه وتكون تلك النسخ التي هو موجود فيها غير هذه فكل هذا ممكن في العادة لا يمكن الجزم بنفيه.

فلو قدر أنه ليس في هذه الكتب الموجودة اليوم بأيدي أهل الكتاب لم يقطع بأن الأنبياء لم يبشروا به فإذا لم يمكن لليهود أن يقطعوا بأن المسيح لم يبشر به الأنبياء ولا يمكن أهل الكتاب أن يقطعوا بأن محمدا لم يبشر به الأنبياء لم يكن معهم علم بعدم ذلك بل غاية ما يكون عند أحدهم ظن لكونه طلب ذلك فلم يجده.

ودلائل نبوة المسيح ومحمد قطعية يقينية لا يمكن القدح فيها بظن فإن الظن لا يدفع اليقين لا سيما مع الآثار الكثيرة المخبرة بأن محمدا كان مكتوبا باسمه الصريح فيما هو منقول عن الأنبياء كما في صحيح البخاري أنه قيل لعبد الله بن عمرو أخبرنا ببعض." (١)

"ص -١٨٧- وقال: ﴿قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله﴾.

وهذا الروح إنما جعله بمجيء محمد والكلام الذي نزل به هو الذي بلغه محمد ولهذا قال الله تعالى: ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس﴾.

فاصطفى الله جبريل من الملائكة واصطفى محمدا من البشر ولهذا يضاف القول الذي هو القرآن إلى قول هذا تارة وإلى قول هذا تارة كما قال تعالى: ﴿إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين﴾.

فهذا الرسول هنا جبريل وقال تعالى في الآية الأخرى: ﴿إنه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون تنزيل من رب العالمين﴾.

فهذا الرسول هنا محمد وأضافه إلى كل منهما بلفظ الرسول لتضمنه أنه بلغه عن مرسله لم يقل إنه لقول ملك ولا نبي بل كفر من قال إنه قول البشر كما ذكر ذلك عن التوحيد وقد قال تعالى: في القرآن.

﴿قد أنزل الله إليكم ذكرا رسولا يتلو عليكم آيات الله مبينات ليخرج الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الظلمات إلى النور﴾.

ومعلوم أن الرسول نفسه لم ينزل بل أبدل الرسول من الذكر لأن الرسول جاء بالذكر.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٠٠/٦

ولما كان الرسول الملكي والرسول البشري والذكر المنزل أمورا متلازمة يلزم من ثبوت واحد ثبوت الآخرين ومن الإيمان بواحد الإيمان بالآخرين فيلزم من كون القرآن حقا كون جبريل ومحمد حقا وكذلك يلزم من كون محمد حقا كون جبريل والقرآن حقا ويلزم من كون جبريل حقا كون القرآن ومحمد حقا.

ولهذا جمع الله بين الإيمان بالملائكة والكتب والرسل في مثل قوله: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه." (١)

"ص -٢٥٢- ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾.

وأيضا فالناس يجدون دواعيهم إلى المعارضة حاصلة لكنهم يحسون من أنفسهم العجز عن المعارضة ولو كانوا قادرين لعارضوه وقد انتدب غير واحد لمعارضته لكن جاء بكلام فضح به نفسه وظهر به تحقيق ما أخبر به القرآن من عجز الخلق عن الإتيان بمثله مثل قرآن مسيلمة الكذاب كقوله يا ضفدع بنت ضفدعين نقي كم تنقين لا الماء تكدرين ولا الشارب تمنعين رأسك في الماء وذنبك في الطين.

وكذلك أيضا يعرفون أنه لم يختلف حال قدرتهم قبل سماعه وبعد سماعه فلا يجدون أنفسهم عاجزين عما كانوا قادرين عليه كما وجد زكريا عجزه عن الكلام بعد قدرته عليه.

وأيضا فلا نزاع بين العقلاء المؤمنين بمحمد والمكذبين له إنه كان قصده أن يصدقه الناس ولا يكذبوه وكان مع ذلك من أعقل الناس وأخبرهم وأعرفهم بما جاء به ينال مقصوده سواء قيل إنه صادق أو كاذب فإن من دعى الناس إلى مثل هذا الأمر العظيم ولم يزل حتى استجابوا له طوعا وكرها وظهرت دعوته وانتشرت ملته هذا الانتشار هو من عظماء الرجال على أي حال كان فإقدامه مع هذا القصد في أول الأمر وهو بمكة وأتباعه قليل على أن يقول خبرا يقطع به أنه لو اجتمع الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله لا في ذلك العصر ولا في سائر الأعصار المتأخرة لا يكون إلا مع جزمه بذلك وتيقنه له وإلا فمع الشك والظن لا يقول ذلك من يخاف أن يظهر كذبه فيفتضح فيرجع الناس عن تصديقه.

وإذا كان جازما بذلك متيقنا له لم يكن ذلك إلا عن إعلام الله له بذلك وليس في العلوم المعتادة أن يعلم الإنسان أن جميع الخلق لا يقدرون أن يأتوا بمثل كلامه إلا إذا علم العالم أنه خارج عن قدرة البشر والعلم بهذا يستلزم كونه معجزا فإنا نعلم ذلك وإن لم يكن علمنا بذلك خارقا للعادة ولكن يلزم من العلم ثبوت المعلوم وإلا كان العلم جهلا." (٢)

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٩٩/٦

(٢) الجواب الصحيح لمن ب د ل دين المسيح، ٢٨١/٦

"ص -٤٩٦- المضروب وهذا هو القول الآخر وهي طريقة أبي الحسن الأشعري في أماليه وهي طريقة أبي المعالي وأتباعه كالرازي وغيره وتنازعوا هل يمكن خلق ذلك على يد كذاب فقيل لا يمكن لأنه لو أمكن لجاز وقوعه وقيل بل هو مقدور لكن نعلم أنه لا يفعله كما نعلم أنه لا يفعل كثيرا من الخوارق المقدورات كقلب الجبل ياقوتا والبحر زيتا قالوا فنحن نعلم بالضرورة أنه لا يفعلها فلا يلزم من كونها مقدورة ممكنة أن لا يعلم انتفاء وقوعها بل قد يعلم عدم وقوعها بالاضطرار وإن كنا نقول إنها ممكنة مقدورة وظهور المعجزات على يد الكذاب في دعوى النبوة من هذا الباب عندنا وقالوا المعجز علم على صدق الأنبياء فيمتنع أن يكون الدليل غير مستلزم للمدلول عليه وهذا القول حق لكن منازعوهم يقولون هو يستلزم نقيض ما نفوه من كون الله يخلق شيئا لشيء ويخلق شيئا بشيء وما قالوا من كونه يجوز عليه فعل كل شيء وكان ما ذكروه من الحق دليلا على أن الخلق يعلمون ما يعلمونه من حكمة الرب ومراده بما يخلقه لأمر آخر وأنه سبحانه منزه عن أن يفعل أشياء لا يجوز منه فعل كل شيء وهم يقولون هنا قد يكون الشيء ممكنا جائزا مع العلم بأنه غير واقع كانقلاب الجبال ياقوتا والبحر زئبقا وموت أهل البلد كلهم في لحظة ومصير الأطفال علماء حكماء في لحظة واحدة وعلى هذا الجواب يعتمدون كثيرا كما يذكره القاضي أبو بكر والقاضي أبو يعلى وأبو المعالي والرازي وغيرهم ثم إنهم يقولون في العقل أنه علوم ضرورية كالعلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات وجواز الجائزات فالممتنعات كانقلاب دجلة دما وأمثال ذلك في الأمور العادية فيجعلون العادات واجبة تارة وممتنعة أخرى مع أنه لا سبب يوجب." (١)

"ص -٤٩٩- فرعون له بالآية وأما عند معارضة السحرة لتبتلع حبالهم وعصيهم وكذلك سائر آياته حتى إغراق فرعون كان بعد مسير الجيش وضربه البحر بالعصا وكذلك تفجر الماء من الحجر كان بعد أن ضرب الحجر بعصاه واستسقاء قومه إياه وهم في برية لا ماء عندهم وكذلك آيات نبينا صلى الله عليه وسلم مثل تكثير الماء كان بوضع يده فيه حتى نبع الماء من بين الأصابع أي تفجر الماء من بين الأصابع لم يخرج من نفس الأصابع وكذلك البئر كان ماؤها يكثر إما بإلقائه سهما من كنانته فيها وأما بصبه الماء الذي بصق فيه فيها وكذلك المسيح كان يأخذ من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله إلى أمثال ذلك فأما جبل ينقلب ياقوتا بلا أسباب تقدمت ذلك فهذا لا كان ولا يكون وكذلك نهر يطرد يصبح لبنا بلا أسباب تقتضي ذلك يخلقها الله فهذا لا كان ولا يكون ومن قال إن الشيء ممكن فهذا يعنى به شيئان يعني به الإمكان الذهني والإمكان الخارجي فالإمكان الذهني هو عدم العلم بالامتناع وهذا ليس فيه إلا

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٤٥/٧

عدم العلم بالامتناع وعدم العلم بالامتناع غير العلم بالإمكان فكل من لم يعلم امتناع شيء كان عنده ممكنا بهذا الاعتبار لكن هذا ليس بعلم بإمكانه ومن استدل على إمكان الشيء بأنه لو قدر لم يلزم منه محال من غير بيان انتفاء لزوم كل محال كما يفعله طائفة من أهل الكلام كالآمدي ونحوه لم يكن فيما ذكره إلا مجرد الدعوى

وأما الثاني وهو العلم بإمكان الشيء في الخارج فهذا يعلم بأن يعلم وجوده أو وجود نظيره أو وجود ما هو أقرب إلى الامتناع منه فإذا كان حمل البعير للقنطار ممكنا كان حمله لتسعين رطلا اولى بالإمكان وبهذه الطريقة يبين الله في القرآن إمكان ما يريد بيان إمكانه كإحياء الموتى والمعاد فإنه يبين ذلك تارة ببيان وقوعه كما أخبر أن قوم موسى قالوا ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾." (١)

"ص -٥٥١- والمقصود أن العلم بصدق الصادق وكذب الكاذب كغيرهما من المعلومات قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا وهو ليس من الضروريات الكلية الأولية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين بل من العلم بالأمور المعينة كالعلم بحمرة الخجل وصفرة الوجل وعدل العادل وظلم الظالم ونحو ذلك مما يعرفه الخبير بذلك علما ضروريا وإذا كان استدلاليا فالمعرفة بالعلم لا تحصل بمجرد وجود الدليل في نفسه بل لا بد من معرفة القلب به والناس متفاوتون في ذلك والدليل أبدا هو ما استلزم المدلول فكل ما كان مستلزما للشيء كان دليلا عليه لكن لا بد من معرفته ومعرفة أنه مستلزم ثم إذا حصل العلم صار ضروريا وقد يكون ضروريا بلا واسطة دليل معين وليس العلم بالمعينات كالعلم بصدق هذا وكذب هذا مما يحتاج فيه إلى القياس الشمولي فإن ذلك إنما يفيد بتوسط قضية كلية والمعينات قد لا يحتاج فيها إلى ذلك وإن كان لا بد فيها من خبرة بحال ذلك المعين وإذا كان القائل إني رسول الله إما أن يكون من خيار الناس وأصدقهم وأبرهم وأفضلهم وأما أن يكون من شرار الناس وأكذبهم وأفجرهم والفرق بين هذين يكون من وجوه كثيرة لا تكاد تنضبط كل منها يعرف به صدق هذا وكذب هذا وكانت المعرفة بذلك قد تحصل عند سماع خبر هذا وخبر هذا رؤية وجهه وسماع كلامه وما يلزم ذلك ويقترن به من بهجة الصدق ونوره ومن ظلمة الكذب وسواده وقبحه يتبين بذلك أن كثيرا من الناس يحصل لهم علم ضروري بأن هذا النبي صادق وهذا المتنبي كاذب بمثل ذلك من قبل أن يروا خارقا للعادة وقول بعض المتكلمين ما لم يكن خارقا للعادة لا اختصاص

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل د ين المسيح، ٤٩/٧

للنبي به فلا يدل فيقال له لفظ خرق العادة لفظ مجمل وإن تعين دعوى النبوة صدقا وكذبا ليس هو أمرا." (١)

"ص -٥٥٥- بأنه خلق المعجزة لقصد التصديق مع القول بأنه لا يخلق شيئا لأجل شيء تناقضا فقلت لا يشترط في العلم الضروري العلم بأنه يفعل كذا لأجل كذا فقيل لك هب أنه كذلك لكن لا يحصل العلم الضروري مع العلم بما يناقضه والمقصود أن ما يذكره هؤلاء وأمثالهم من النظار بل وعامة الناس هم فيما يثبتونه من العلم والحقائق المعلومة أسد منهم وأصوب فيما ينفونه فإن الإنسان لما يثبته أعلم منه بما ينفيه وشهادته على الإثبات أقوى من شهادته على النفي وإن كان النفي قد يكون معلوما لكن غلط الناس فيما ينفونه ويكذبون به أكثر من غلطهم فيما يثبتونه ويصدقون به ولهذا قال تعالى: ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله﴾ ولهذا تجد من سلك طريقا من الطرق إما في إثبات العلم بالصانع وأما في العلم بالنبوة أو العلم بالمعاد أو غير ذلك واحد يقول لا طريق إلا هذا الطريق يخطئ في النفي اكثر من خطئه في الإثبات ومنهم هؤلاء فإنهم قد ينفون من العلم والطرق ما يعلمه غيرهم بالاضطرار ويثبتون ما يقولون أنه معلوم بالاضطرار وقد يكون غيرهم أصوب فيما يثبته منهم فيما ينفونه بل وفيما يثبتونه ولهذا الذين اتفقوا على أنه لا طريق إلا المعجزات تنوعوا في وجه دلالتها فيثبت هؤلاء وجها يستدلون به وينفون طريق غيرهم وبالعكس فإذا قالوا ما سوى الخارق للعادة ليس يختص بالنبي فلا يدل على نبوته قيل لهم الدليل هو الذي يكون مستلزما للمدلول يلزم من تحققه تحقق المدلول ولفظ الخارق للعادة فيه إجمال كما تقدم وحينئذ فنفس إنباء الله للنبي واصطفائه لرسالته وإقداره على التلقي من الملك هو من خوارق العادات وذلك من المعجزات التي أعجز الله الخلق أن يفعلوه وهو مختص بالأنبياء وهذا الوصف أجل وأعظم قدرا من غيره من الخوارق والمستلزم لهذا الخارق لا يكون إلا خارقا وهو الدليل إذ يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم ومن انتفاء اللازم انتفاء." (٢)

" سمعه وهذا هو الأكثر وإما أن تكون مفهومة له ولكنه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره

قال ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١١٦/٧

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٢١/٧

قلت وهذا الكلام المحكى عن الحلاج فيه ما هو باطل وفيه ما هو مجمل محتمل وفيه ما لا يتحصل له معنى صحيح بل هو مضطرب وفيه ما ليس في معناه فائدة وفيه ما هو حق لكن اتباع ذلك الحق من غير طريق الحلاج أحسن وأشد وأنفع

فقوله ألزم الكل الحدث لأن القدم له يتضمن حقا وهو أنه سبحانه القديم وما سواه محدث ولكن ليس تعليله مستقيما ولا العبارة سديدة فإن قوله ألزم الكل الحدث ظاهره أنه جعل الحدوث لازما لهم كما تجعل الصفات لازمة لموصوفها مثل الأكوان والألوان وغير ذلك

وليس كذلك بل الحدوث لهم هو من لوازم حقيقتهم فلا يمكن المخلوق أن يكون غير محدث حتى يلزم بذلك بل هذا مثل قول القائل ألزم المخلوق أن يكون مخلوقا وألزم المصنوع أن يكون مصنوعا ". (١)

" إلا جسم أو عرض اذالجوهر الفرد جزء من الجسم فهذا الكلام لا يوافقه ثم إنه في نفسه قد يقال هو من جنس الشطح لا حقيقة

فما الذي بالجسم ظهوره أهو الجسم أم غيره إن كان هو الجسم لم يصح أن يقال الذي ظهوره هو الجسم وإن كان غيره وسلم ذلك له فما الموجب لتخصيص ذلك بالكلام فيه دون الجسم والعرض يلزم الجسم أبين من لزومه ما ليس بجسم

ثم إذا قيل إن العرض يلزمه هو طريقة بعض أهل الكلام المحدث في الاستدلال على حدوث الأجسام بلزوم الأعراض لها وفي هذه الطريقة من الاضطراب ما قد ذكرناه في موضعه وليست هذه طريقة المشايخ والعارفين

ومن أحسن ما يحمل عليه هذا الكلام أن قائله إن أراد به إبطال مذهب الحلول والاتحاد وظهور اللاهوت في الناسوت وأن الرب سبحانه ليس حالا في شئ من المخلوقات ولا يظهر في شئ من الأجسام المصنوعات كما يقوله من يقول إنه ظهر في المسيح وفي علي وفي الحلاج ونحو ذلك كما يقوله أهل التعيين منهم وكما يقوله من يقول بذلك في جميع المصنوعات على مذهب ابن العربي وابن سبعين ونحوهم فقوله ألزم الكل الحدث أي جعله لازما لهم لا يفارقهم فلا يصير المحدث قديما

وقوله الذي بالجسم ظهوره يعني أي شئ ظهر بهذه الأجسام مما ." (٢)

(١) الاستقامة، ١/١٢١

(٢) الاستقامة، ١/١٢٣

" يظن أنه الحق وأنه ظاهر في الأجسام فالعرض يلزم ذلك الظاهر في الجسم كما يلزم ذلك الجسم وحينئذ فيكون الظاهر في الجسم بمنزلة نفس الجسم ليس بأن يجعل أحدهما ربا خالقا والآخر مخلوقا بأولى من العكس

وكذلك قوله الذي بالأداة اجتماعه فقواها تمسكه هذا رد على من يقول بقدم الروح أو بحلول الخالق في المخلوق فإن أدوات الإنسان وهي جوارحه وأعضاؤه بها يكون اجتماع ذلك وقوى الأدوات تمسك ذلك فيكون مفترا إليها محتاجا والمحتاج إلى غيره لا يكون حقا غنيا بنفسه فلا يكون هو الله وليس في هذا تعرض لصفات الحق في نفسه نفيا وإثباتا بقبول مذهب ورد مذهب إذ لم يقل احد من الخلق ان الحق يجتمع بالادوات حتى ان من وصفه بالجوارح والأعضاء من ضلال المجسمة لا يقولون إن اجتماعه بها

وإن أريد بآجتماعه بها أنه لا بد له منها فقوله فقواها تمسكه هو مثل قوله إنه لا بد له منها لا يكون أحدهما إبطالا للآخر بل لزوم ذلك عندهم كلزوم صفاته له وليس في ذلك فقر منه إلى غيره كما أنه قائم بنفسه غنى بنفسه ولا يقال إنه مفتقر إلى غيره إذ ما هو من لوازم ذاته هو داخل في اسمه فلا يكون مفتقرا إلى غيره

وكذلك قوله الذي يؤلفه وقت يفرقه وقت هذا منطبق على إفساد مذهب الاتحادية فإن الآدمي تأليفه وتركيبه في ." (١)

" أما أن يجعل انتفاء الأين عنه دليلا فهذا لا يقوله عاقل ومن نفى الأين قال لأن الأين سؤال عن المكان يقول والله ليس في المكان لأن المكان لا يكون إلا للجسم والله ليس بجسم لأن الجسم لا يكون إلا محدثا ممكنا فلا بد له من هذه المقدمات أو ما يناسبها

ثم المثبت لما جاءت به السنة يرد عليه بمنع بعض هذه المقدمات والتفصيل فيها أو بعضها وبيان الحق في ذلك من الباطل مثل أن يقال المكان يراد به ما يحيط بالشئ والله لا يحيط به مخلوق أو يراد به ما يفتقر إليه الممكن والله لا يفتقر إلى شئ وقد يراد بالمكان ما يكون الشئ فوقه والله فوق عرشه فوق سماواته فلا يسلم نفى المكان عنه بهذا التفسير

ونقول قد وردت الآثار الثابتة بإثبات لفظ المكان فلا يصح نفيه مطلقا وكذلك نقول في سائر المقدمات فظهر أن هذا الكلام لا تصح دلالته إلا أن يراد به نفي الاتحاد والحلول فيكون المعنى لو آواه

---

(١) الاستقامة، ١/١٢٤

بطن مريم أو جسد واحد من البشر كما قد يقول بعض ذلك بعض الحلولية لكان الأين يلزمه كما يلزم محله ففرق بين أحدهما والآخر في جعل هذا خالقا وهذا مخلوقا

وأما نفس المعنى المقصود بنفي أيواء المحل عنه فإنه صحيح إذا قصد به أنه لا فوقه شئ من المخلوقات فتحيط به أو يكون الرب مفتقرا إليه ." (١)

" إنما طلب دعاء الغير ورقيته فاعتماد قلبه على الله وحده وتوكله عليه أكمل لإيمانه وأنفع له

وأما حديث أم حبيبة ففيه أن الدعاء يكون مشروعا نافعا في بعض الأشياء دون بعض وكذلك هو ولهذا لا يحب الله المعتدين في الدعاء فالاعمار المقدرة لم يشرع الدعاء بتغييرها بخلاف النجاة من عذاب الآخرة فإن الدعاء مشروع له نافع فيه وقد كتبت مسألة زيادة العمر بصلة الرحم في غير هذا الموضع ولا يلزم من تأثير صلة الرحم ونحو ذلك أن يزيد العمر كما قد يقال بزيادة العمر بتأثير الدعاء ولذلك كان يكره أحمد أن يدعى له بطول العمر ويقول هذا فرغ منه

ثم ذكر ما جاء في الرؤية قال أبو القاسم سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى رحمه الله يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت أبا الحسن العنبرى يقول سمعت سهل ." (٢)

" حتى يريه خير من أن يمتلئ شعرا فذم الممتلئ بالشعر الذي لم يستعمل بما يوجب الإيمان والعمل الصالح وذكر الله كثيرا ولم يذم الشعر مطلقا بل قد يبين معنى الحديث ما قاله الشافعي الشعر كلام فحسنه كحسن الكلام وقبيحه كقبيحه هذا قوله في الشعر مع قوله في التغبير

ليبين أن إباحة أحدهما غير مستلزمة الآخر

وأما قوله فإذا جاز سماعها بغير الألحان الطيبة فلا يتغير الحكم بأن تسمع بالألحان الطيبة هذا ظاهر من الأمر فإن هذه حجة فاسدة جدا والظاهر إنما هو عكس ذلك فإن نفس سماع الالحان مجردا عن كلام يحتاج إلى ان تكون مباحة مع انفرادها وهذا من أكبر مواقع النزاع فإن أكثر المسلمين على خلاف ذلك ولو كان كل من الشعر أو التلحين مباحا على الانفراد لم يلزم الإباحة عند الاجتماع إلا بدليل خاص فإن التركيب له خاصة يتعين الحكم بها ." (٣)

---

(١) الاستقامة، ١/١٢٧

(٢) الاستقامة، ١/١٥٧

(٣) الاستقامة، ١/٢٤٣

"ص -١٣٩- كل ليلة في جماعة صلاة الجنازة على من مات من المسلمين في جميع الأرض، ونحو ذلك من الصلوات الجماعية التي لم تشرع.

وعليك أن تعلم: أنه إذا استحب التطوع المطلق في وقت معين، وجوز التطوع في جماعة، لم يلزم من ذلك تسويغ جماعة راتبة غير مشروعة، ففرق بين البابين، وذلك أن الاجتماع لصلاة تطوع، أو استماع قرآن، أو ذكر الله، ونحو ذلك، إذا كان يفعل أحيانا، فهذا حسن. فقد صح "عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه صلى التطوع في جماعة أحيانا". و"خرج على أصحابه وفيهم من يقرأ وهم يستمعون، فجلس معهم يستمع". وكان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اجتمعوا أمروا واحدا يقرأ وهم يستمعون. وقد ورد في القوم الذين يجلسون يتدارسون كتاب الله ويتلونه، وفي القوم الذين يذكرون الله من الآثار ما هو معروف مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "ما جلس قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله، ويتدارسونه بينهم، إلا غشيتهم." (١)

"ص -١٤٥- عامة متكررة، تشبه المشروع من الجمعة، والعيدين والصلوات الخمس، فكذلك تطوع القراءة والذكر والدعاء، جماعة وفرادى، وتطوع قصد بعض المشاهد، ونحو ذلك، كله من نوع واحد، يفرق بين الكثير الظاهر منه، والقليل الخفي، والمعتاد وغير المعتاد، وكذلك كل مكان مشروع الجنس، لكن البدعة اتخاذه عادة لازمة، حتى يصير كأنه واجب، ويترتب على استحبابه وكراهته حكم نذره، واشتراط فعله في الوقف والوصية ونحو ذلك، حيث كان النذر لا يلزم إلا في القرب، وكذلك العمل المشروط في الوقف، لا يجوز أن يكون إلا برا ومعروفا على ظاهر المذهب، وقول جمهور أهل العلم. وسنومئ إلى ذلك إن شاء الله.

وهذه المسائل تفتقر إلى بسط أكثر من هذا، لا يحتمله هذا الموضع، وإنما الغرض التنبيه على المواسم المحدثة. وأما ما يفعل في هذه المواسم مما جنسه منهي عنه في الشرع، فهذا لا يحتاج إلى ذكره. لأن ذلك لا يحتاج أن يدخل في هذا الباب مثل: رفع الأصوات في المساجد، واختلاط الرجال والنساء، أو كثرة إيقاد المصابيح زيادة على الحاجة، أو إيذاء المصلين أو غيرهم بقول أو فعل، فإن قبح هذا ظاهر لكل مسلم. وإنما هذا من جنس سائر الأقوال المحرمة في المساجد، سواء حرمت في المسجد وغيره، كالفواحش والفحش، أو صين عنها المسجد: كالبيع وإنشاد الضالة، وإقامة الحدود ونحو ذلك." (٢)

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، ٢١/١٧

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم، ٢٧/١٧

"ص -٣٣٨- لم يشرع هناك من التقبيل، والاستلام أولى أن لا يشرع في غيرها، ولا يلزم أن يشرع في غير تلك البقاع مثل ما شرع فيها.

القبة التي بجبل عرفات بدعة

ومن ذلك القبة التي عند باب عرفات، التي يقال: إنها قبة آدم، فإن هذا لا يشرع قصدها للصلاة والدعاء، باتفاق العلماء، بل نفس رقي الجبل الذي بعرفات الذي يقال له: جبل الرحمة، واسمه: إلال، على وزن هلال. ليس مشروعا باتفاقهم، وإنما السنة الوقوف بعرفات.

إما عند الصخرات حيث وقف النبي صلى الله عليه وسلم، وإما بسائر عرفات فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنه". وكذلك سائر المساجد المبنية هناك. كالمساجد المبنية عند الجمرات، وبجنب مسجد الخيف مسجد يقال له: غار المرسلات فيه نزلت سورة." (١)

"علة تامة موجبة يقترن بها معلولها -كما زعموا - لم يكن في العالم شيء محدث، فإن ذلك المحدث لا يحدث عن علة تامة أزلية يقارنها معلولها، فإن المحدث المعين لا يكون أزليا.

وسواء قيل. إنه حدث بوسط أو بغير وسط (١) -كما يقولون: إن الفلك تولد عنه بوسط عقل، أو عقلين، أو غير ذلك مما يقال - فإن كل قول يقتضي أن يكون شيء (٢) من العالم قديما لازما لذات الله فهو باطل ؛ لأن ذلك يستلزم كون البارئ موجبا بالذات بحيث يقارنه (٣) موجبه إذ لولا ذلك لما قارنه بذلك الشيء، ولو كان موجبا بالذات لم يتأخر عنه شيء من موجبه ومقتضاه، فكان يلزم أن لا يكون في العالم شيء محدث.

[بطلان القول بأن البارئ موجب بذاته للفلك]

ولو قيل: إنه موجب بذاته للفلك، وأما حركات الفلك، فيوجبها شيئا بعد شيء كان هذا باطلا من وجوه:

أحدها:

أن يقال: إن كانت حركة الفلك لازمة له -كما هو قولهم - امتنع إبداع الملزوم دون لازمه، وكونه موجبا بالذات علة تامة للحركة ممتنع ؛ لأن الحركة تحدث شيئا فشيئا، والعلة (* التامة الموجبة لمعلولها [في الأزل] (٤) لا يتأخر عنها شيء من معلولها، فلا تكون الحركة معلولة

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، ٧١/٢١

(١) أ، ب: بواسطة أو بغير واسطة.
(٢) ن، م: أن يكون كل شيء. . .
(٣) ن، م: يفارقه، وهو خطأ.
(٤) في الأزل: ساقط من (ن) ، (م) .." [1]

"للموجب بذاته في الأزل *) (١) الذي يلزمه (٢) معلوله، وإن لم تكن لازمة [له] (٣) فهي حادثة، فتقتضي سببا واجبا (٤) حادثا، وذلك بالحادث لا يحدث عن العلة التامة الأزلية إذ الموجب بذاته لا يتأخر عنه موجبه.

ولهذا كان قول هؤلاء الذين يجعلون الحوادث صادرة عن علة تامة أزلية لا يحدث فيها، ولا منها شيء أشد فسادا من قول من يقول حدثت عن القادر بدون سبب حادث ؛ لأن هؤلاء أثبتوا فاعلا. ولم يثبتوا سببا حادثا، وأولئك (٥) يلزمهم نفي الفاعل للحوادث ؛ لأن العلة التامة الموجبة بذاتها في الأزل لا تكون محدثة لشيء أصلا. ولهذا كانت الحوادث عندهم إنما تحدث بحركة الفلك، وهم لا يجعلون فوق الفلك شيئا أحدث حركته، بل قولهم في حركات الأفلاك وسائر الحوادث من جنس قول القدرية في أفعال الحيوان، وحقيقة ذلك أنها تحدث بلا محدث، لكن القدرية خصوا ذلك بأفعال الحيوان، وهؤلاء قالوا ذلك في كل حادث علوي وسفلي.

الوجه الثاني:

أن الفاعل سواء كان قادرا، أو موجبا بذاته، أو قيل: هو قادر يوجب بمشيئته وقدرته لا بد أن يكون موجودا عند وجود المفعول، ولا يجوز أن يكون معدوما عند وجود المفعول إذ المعدوم لا يفعل موجودا، ونفس

---

(١) ما بين النجمتين ساقط من (ب) فقط.
(٢) أ، ب: يلزم، وهو خطأ.
(٣) له: ساقطة من (ن) فقط.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/ ١٥٠

(٤) واجبا: زيادة في (ن) فقط.

(٥) ن، م: فأولئك.." (١)

"يلزمه أن يقول مع هذا (١) : إن مفعوله قديم رجحه بلا مرجح، فإنه يقول: إن (٢) هذا القول باطل، وقولي الآخر إن كان باطلا فلا أجمع بين قولين باطلين، وإن كان حقا، فقول الحق لا يوجب علي (٣) أن أقول الباطل، فإن الحق لا يستلزم الباطل، بل الباطل قد يستلزم الحق، وهذا لا يضر [الحق] (٤) ، فإنه إذا وجد الملزوم وجد اللازم، فالحق لازم سواء قدر وجود الباطل أو عدمه أما الباطل فلا يكون لازما للحق ؛ لأن لازم الحق حق، والباطل لا يكون حقا، فلا يلزم من قال الحق أن يقول الباطل، وهذا ظاهر.

والمقصود هنا أنه متى قيل بجواز (٥) حدوث الحوادث بدون (٦) سبب حادث أمكن أن يفعل الفاعل الحوادث بعد أن لم يكن فاعلا بدون سبب حادث، كما يقول ذلك من يقوله من طوائف النظار من متكلمة المسلمين وغيرهم من القدرية والجبرية وغيرهم، ومتى كان ذلك ممكنا في نفس الأمر لم يجب دوام الفاعل فاعلا. وأمكن حدوث الـزمان والمادة وغير ذلك، كما يقول ذلك من يقوله من النظار من أهل الكلام، والفلسفة، ومتى كان ذلك ممكنا بطل كل ما يحتج به على قدم شيء من العالم، فبطل القول بقدم العالم، وعلم أيضا امتناع قدمه ؛ لأنه لا يكون

---

(١) أ، ب: مع هذا أن يقول.

(٢) إن: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٣) أ، ب: فقولي لا يوجب علي. . . إلخ.

(٤) الحق: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٥) أ، ب: يجوز.

(٦) أ، ب: بلا.." (٢)

"[بقدمه] (١) . لكن أحد من العقلاء لم يلتزم هذين فيما علمناه، وإن قدر أنه التزم ذلك، فقد التزم ملزومين باطلين كل منهما باطل بالبرهان، والجمع بينهما لم يقله أحد من العقلاء، وكان كل من العقلاء يرد عليه ببرهان قاطع، ولكن هو يعارض كلام كل طائفة بكلام الطائفة الأخرى، وغايته فساد بعض قول هؤلاء

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/١٥١

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٢٠٤

وفساد بعض قول هؤلاء، لكن لا يلزم أن يسلم له الجمع بين فساد كل من القولين ولا الجمع بين هذا الفساد وهذا الفساد، بل هذا يكون أبلغ في رد قوله.

وأيضا فإن كلا من الطائفتين فرت من أحد الفسادين، وظنت الآخر ليس بفاسد، ولم تهتد إلى الجمع بين الصحيح كله والسلامة من الفاسد كله، فليس له أن يلزمها ما علمت فساده مع ما لم تعلم فساده، فيلزمها الفاسد كله ويخرجها من الصحيح كله، فإن غاية (٢) قولها أبلق أن يكون (٣) فيه بياض وسواد، [والأبلق خير من الأسود] (٤) .

فإن الطائفة التي قالت: إن القادر يمكنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح إنما قالته لما علمت (٥) أن القادر الفاعل لا بد أن يكون فعله حادثا، وأن (٦) كونه فاعلا مع كون الفعل قديما جمع بين المتناقضين، ولم يهتدوا إلى الفرق بين نوع الفعل، وبين عينه، بل

---

(١) ن، م: ومفعوله مع هذا قديم.

(٢) ن (فقط) : عامة.

(٣) أن يكون: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقطة من (ن) ، (م) وفي " لسان العرب ": " والبلق: سواد وبياض ".

(٥) أ، ب: علمته.

(٦) ن، م: فإن.." (١)

"الذي لا حاجة بهم (١) إليه، مع نفي ما أحوجهم إليه مع أن فيه حقا، أو فيه حقا وباطلا.

وكذلك الطائفة التي قالت بقدم العالم، فإنها لما اعتقدت أن الفاعل يمتنع أن يصير فاعلا بعد أن لم يكن، وأن يحدث حادثا (٢) لا في وقت، ويمتنع الوقت في العدم المحض، ولم يهتدوا إلى الفرق بين دوام النوع ودوام العين (٣) ظنت أنه يلزم قدم عين المفعول، فالتزمت مفعولا قديما أزليا لفاعل، ثم قال: من قال منهم: لا يعقل (٤) كون الفاعل فاعلا بالاختيار مع كون مفعوله قديما مقارنا له، فقالوا: هو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار، والتزموا (٥) ما هو معلوم الفساد عند جمهور العقلاء من مفعول معين مقارن لفاعله (٦) أزلا وأبدا حذرا من إثبات كونه (٧) يصير فاعلا بعد أن لم يكن.

فإذا قيل لهم: فقولوا بهذه الأقوال مع قولكم: إنه يمكن أن يصير فاعلا بعد أن لم يكن، فيرجح أحد مقدوريه

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٢٠٦

بلا مرجح، فقد لزمهم أن يقولو ا الباطل كله، وأن يقولوا باللازم الذي يظهر بطلانه بدون الملزوم الذي فيه حق وباطل - الذي ألجأهم إلى هذا اللازم.

---

(١) أ، ب، م: لهم.

(٢) ن، م: يحدث حادث.

(٣) أ، ب: دوام العين ودوام النوع.

(٤) أ، ب: لا نعقل.

(٥) ن: فالزموا ؛ م: فالتزموا.

(٦) ن، م لفعله.

(٧) ب (فقط) : أنه.." (١)

"وأيضا، فإنه على هذا التقدير الذي نتكلم عليه، وهو تقدير أن لا يكون الأزلي مستلزما لتلك الحوادث، بل كانت حادثة بعد أن لم تكن، فيلزم (١) أن العالم كان خاليا عن جميع الحوادث، ثم حدثت (٢) فيه بلا سبب حادث، وهو شبيه بقول الحرانيين القائلين (٣) بالقدماء الخمسة الواجب بنفسه، والمادة، والمدة، والنفس، والهيولي، كما يقوله ديمقراطيس (٤) ، وابن زكريا الطبيب (٥) ومن. وافقهما، أو بقول يحكى عن بعض القدماء، وهو أن جواهر العالم (٦) أزلية، وهو القول بقدم المادة -

---

(١) ب (فقط) : يلزم.

(٢) أ، ب: حدث.

(٣) أ، ب: وهم من يقول.

(٤) وهو ديموقريطس DEMOKRITOS الفيلسوف اليوناني المشهور، وقد ولد في أبديرا من أعمال تراقيا، ولكننا لا نعلم تاريخ ولادته ووفاته بالضبط، وإنما نعلم أنه اشتهر حوالي سنة ٤٢٠ ق. م. (انظر مثلا بروتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية ١/١١٤، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، القاهرة، ١٩٥٤) . وهو أهم شخصيات المدرسة الذرية ومذهبها - كما ذكر العرب فيما بعد - هو مذهب القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ أو بالجوهر الفرد. وانظر ترجمته ومذهبه في الكتب العربية مثل طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل،

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٢٠٨

ص [٠ - ٩] ٣ ؛ إخبار العلماء بأخبار الحكماء لابن القفطي، ص [٠ - ٩] ٨٢ ؛ الملل والنحل ١/١٠٧ - ١٠٨، ١٢٠ - ١٢٢.

(٥) وهو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب والفيلسوف المتوفى سنة ٣١٣، وهو أحد القائلين بمذهب الجوهر الفرد من المنتسبين إلى الإسلام. انظر ترجمته في طبقات الأطباء لابن جلجل، ص ٧٧، ٧٨ ؛ ابن القفطي، ٢٧١ - ٢٧٧ ؛ ابن ظهير البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام (دمشق ١٩٤٦) ، ص [٠ - ٩] ١، ٢٢. وقد تكلم الدكتور س. بينيس في كتابه " مذهب الذرة عند المسلمين " (ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبي ريده، القاهرة، ١٩٤٦) على مذهب الرازي بالتفصيل، وذكر (ص [٠ - ٩] ٠) قول الرازي: إن القدماء أو الجواهر خمسة: الباري والنفس والهيولى والزمان والمكان. وانظر نفس الكتاب ص [٠ - ٩] ١ - ٥٦ ؛ انظر أيضا: الفصل لابن حزم ٥ - ١٩٧.

(٦) ن، م: العوالم.." (١)

"الخير فيهم (١) أكثر منه في أهل البدع، والشر [الذي] (٢) في أهل البدع أكثر منه في أهل السنة.

فإن قيل: ما ذكرتموه يدل على أنه يمتنع أن يكون العالم خاليا عن الحوادث ثم تحدث فيه، لكن نحن نقول إنه لم يزل مشتملا على الحوادث، والقديم هو أصل (٣) العالم كالأفلاك، ونوع الحوادث مثل جنس حركات الأفلاك، فأما أشخاص الحوادث، فإنها حادثة بالاتفاق، وحينئذ فالأزلي مستلزم لنوع (٤) الحوادث لا لحادث معين، فلا (٥) يلزم قدم جميع الحوادث، ولا حدوث جميعها، بل يلزم قدم نوعها وحدوث أعيانها، كما يقول أئمة أهل السنة منكم: إن الرب لم يزل متكلما إذا شاء، وكيف شاء، ويقولون: إن الفعل من لوازم الحياة والرب لم يزل حيا، فلم يزل فعالا. وهذا (٦) معروف من قول أئمتكم كأحمد بن حنبل والبخاري [صاحب الصحيح] (٧) ، ونعيم بن حماد الخزاعي، وعثمان بن سعيد الدارمي وغيرهم ممن قبلهم مثل ابن عباس، وجعفر الصادق وغيرهما، ومن بعدهم.

وهم ينقلون ذلك عن أئمة أهل السنة، ويقولون: إن من خالف هذا

---

(١) ن (فقط) : وكذلك أهل السنة فيهم في الإسلام الخير فيهم.

(٢) الذي: ساقطة من (ن) ، (م) .

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٢٠٩

(٣) ن، م، أ: أصول.

(٤) ن، م: أنواع.

(٥) أ، ب: ولا.

(٦) أ، ب: فهذا.

(٧) صاحب الصحيح: زيادة في (أ) ، (ب) .." [1]

"القول فهو مبتدع ضال، وهؤلاء وأمثالهم عندكم هم أئمة أهل السنة (١) ، والحديث، وهم من أعلم الناس بمقالة الرسول والصحابة والتابعين [لهم بإحسان] (٢) ، ومن أتبع الناس لها.

وهؤلاء وغيرهم كسفيان بن عيينة احتجوا على أن كلام الرب غير مخلوق بأن الله لم يخلق شيئا إلا بـ (كن.) ، فلو كانت كن مخلوقة لزم التسلسل المانع من الخلق، وهذا التسلسل (٣) ، فلو كانت (كن) مخلوقة لزم التسلسل في أصل كونه خالقا وفاعلا فهو (٤) تسلسل في أصل التأثير، وهو ممتنع باتفاق العقلاء.

بخلاف التسلسل في الآثار المعينة، فإنه إذا لم يكن خالقا إلا بقوله (كن) امتنع أن يكون القول (٥) مخلوقا، كما إذا قيل: لا يكون خالقا إلا بعلم وقدرة امتنع أن يكون العلم والقدرة مخلوقين ؛ لأنه يلزم (٦) أن يكون ذلك المخلوق يمتنع وجوده إلا بعد وجوده، فإنه لا يكون خالقا إلا به، فيجب كونه متقدما (٧) على كل مخلوق، فلو كان مخلوقا للزم تقدمه (٨) على نفسه، وهذه (٩) حجة صحيحة عقلية [شرعية] (١٠) .

---

(١) أ، ب: عندكم أئمة السنة.

(٢) لهم بإحسان: زيادة في (أ) ، (ب) .

(٣) ن، م: وهو تسلسل.

(٤) ن، م: وهو.

(٥) ن، م: القرآن.

(٦) ن: مخلوقين لا يلزم، وهو تحريف.

(٧) أ، ب: مقدما.

(٨) ن، م: تقديمه.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٢١٥

(٩) ن، م: وهذا.

(١٠) شرعية: ساقطة من (ن) ، (م) .." [1]

"وقد تفطن لهذا طائفة من حذاق هؤلاء (١) النظار - كالأثير الأبهري (٢) - فقال: يجوز أن يحدث جميع ذلك لما يقوم به من إرادة (٣) ، وإن كانت مسبوقة بإرادة أخرى لا إلى غاية.

ويقال لهم أيضا: لم لا يجوز أن تكون السماوات والأرض بأنفسها مسبوقة (٤) بمادة (٥) بعد مادة لا إلى غاية، وكل ما سوى الله مخلوق حادث كائن بعد أن لم يكن، وإن كان كل حادث قبله حادث، كما يقوله من يقوله في الأمور القائمة بذاته من إرادات، أو غيرها فإن تسلسل الحوادث ودوامها إن كان ممكنا، فهذا ممكن، وإن كان ممتنعا لزم امتناع قدم الفلك فعلى التقديرين لا يلزم قدم الفلك، ولا حجة لكم على قدمه مع أن الرسل قد أخبرت بأنه مخلوق، فما الذي أوجب [مخالفة] (٦) ما اتفقت عليه الرسل وأهل الملل وأساطين الفلاسفة القدماء من غير أن يقوم على مخالفته دليل عقلي أصلا.؟ .

إذ غاية ما يقولونه إنما هو إثبات قدم نوع الفعل لا عينه، فإن جميع ما يحتج به القائلون بقدم العالم لا يدل (٧) على قدم شيء بعينه من

---

(١) هؤلاء: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٢) هو أثير الدين المفضل بن عمر المفضل الأبهري السمرقندي صاحب كتاب " هداية الحكمة " (وهو مطبوع) وقد توفي سنة ٦٦٣ هـ. انظر ترجمته في: تاريخ مختصر الدول لابن العبري، ص [٠ - ٩] ٤٥ (ط. بيروت، سنة ١٨٩٠) ؛ دائرة المعارف الإسلامية بروكلمان: مادة (الأبهري) ؛ الأعلام ٨/٢٠٣.

(٣) ن (فقط) : إرادته.

(٤) ن: مسبوقة بأنفسها.

(٥) ن، م: مادة.

(٦) مخالفة: ساقطة من (ن) فقط.

(٧) أ، ب: لم يدل.." [2]

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٢١٦

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٢٢٠

"يحدث فيه الحوادث مع القول بجواز دوامها، بل يمتنع ذلك، كما تقدم، وهذه كلها مقدمات بينة لمن تدبرها وفهمها.

فتبين أنه لو كان شيء من العالم أزليا قديما للزم أن يكون فاعله موجبا بالذات، ولو كان فاعل العالم موجبا بالذات لم يحدث في العالم شيء من الحوادث، والحوادث فيه مشهودة (١) ، فامتنع أن يكون فاعل (٢ العالم موجبا بذاته، فامتنع أن يكون ٢) (٢) العالم قديما، كما قاله أولئك (٣) الدهرية، بل ويمتنع أيضا أن يكون المعين الذي هو مفعول الفاعل أزليا، لا سيما مع العلم بأنه فاعل باختياره، فيمتنع أن يكون في العالم شيء أزلي على هذا التقدير الذي هو تقدير إمكان الحوادث ودوامها وامتناع صدور الحوادث بلا سبب حادث.

وإذا قيل: إن فاعل العالم (٤) قادر مختار - كما هو مذهب المسلمين، وسائر أهل الملل، وأساطين الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو (٥) - فإنه لا بد أن يكون الفاعل المبدع مريدا لمفعولاته حين فعله لها، كما قال تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [سورة النحل: ٤٠] .

ولا يكفي وجود إرادة قديمة تتناول جميع المتجددات بدون تجدد إرادة ذلك الحادث المعين ؛ لأنه على هذا التقدير يلزم جواز حدوث الحوادث بلا سبب حادث.

---

(١) ن، م: مشهورة.

(٢) (٢ - ٢) : ساقط من (أ) ، (ب) .

(٣) ن، م: هؤلاء.

(٤) ن (فقط) : إن الفاعل العالم، وهو تحريف.

(٥) ن، م: أرسطو.." (١)

"أن لا يحدث حادث، وهذه مكابرة، وهذا شأنهم في عامة (١) حججهم التي يذكرونها في قدم العالم، (٢ فإن مقتضاها أن لا يحدث شيء وحدوث الحوادث في العالم ٢) (٢) مشهود (٣) ، فكانت حججهم مما يعلم أنها من جنس شبه السوفسطائية.

وهذا كحجتهم (٤) العظمى التي يحتجون بها على أنه مؤثر تام في الأزل، وأن المؤثر التام يستلزم أثره، فإن مقتضاها (٥) أن لا يحدث شيء، وهم ضلوا حيث لم يفرقوا بين مطلق المؤثر، وبين المؤثر في كل ممكن.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢٣٤/١

فإذا قالوا (٦) : كونه مؤثرا إما أن يكون لذاته المخصوصة، أو لأمر لازم لها، أو لأمر منفصل عنها، والثالث ممتنع ؛ لأن ذلك المنفصل هو من جملة آثاره، فيمتنع أن يكون مؤثرا فيه لامتناع الدور في العلل، وعلى الأول والثاني يلزم [دوام] (٧) كونه مؤثرا.

قيل لهم: كونه مؤثرا يراد به أنه مؤثر في وجود كل ما صدر عنه، ويراد به أنه مؤثر في شيء معين من العالم، ويراد به أنه مؤثر في الجملة: مثل (٨) أن يكون مؤثرا في شيء (٩) بعد شيء.

---

(١) عامة: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٢) (٢ - ٢) : ساقطة من (م) فقط.

(٣) ن، م: مشهودة.

(٤) م، ن: فهذا حجتهم.

(٥) أ، ب: فإن مقتضى هذه.

(٦) ن، م: فإذا قيل.

(٧) دوام: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٨) ن (فقط) : قبل، وهو تحريف.

(٩) أ، ب: مؤثرا شيئا.." (١)

"قال (١) : (وعلى هذه الطريقة إشكال ؛ لأنا نقول: (الحادث) إذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم، فهو مع هذا الشرط لا يمكن أن يقال: بأن إمكانه يتخصص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الأدلة، فإذن (٢) إمكانه ثابت دائما، ثم لا يلزم من دوام إمكانه خروجه عن الحدوث ؛ لأنا لما أخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءا ذاتيا له، والجزء الذاتي لا يرفع، وإذا لم يلزم من إمكان حدوث الحادث من حيث إنه حادث خروجه عن كونه حادثا، فقد بطلت هذه الحجة) .

قال (٣) : (فهذا شك لا بد من حله) .

قلت: فيقال: (٤) هذا الشك هو المعارضة التي اعتمد عليها في كتبه الكلامية (كالأربعين) (٥) ، وغيره، وعليها اعتمد الآمدي في (دقائق الحقائق) ، وغيره (٦) ، وهي باطلة لوجهين: أحدهما: أنه ليس فيها جواب عن حجتهم، بل هي معارضة محضة، الثاني: أن يقال: قوله (الحادث)

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢٤١/١

(١) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٢) ن: فإن ذا ؛ م: فإن إذا.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٤) فيقال: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٥) وهو كتاب " الأربعين في أصول الدين " وقد طبع بحيدرآباد سنة ١٣٥٣.

(٦) هو أبو الحسن علي بن أبي علي محمد بن سالم الثعلبي، سيف الدين الآمدي الحنبلي ثم الشافعي، من أئمة الأشاعرة، وقد صنف في أصول الدين والفقه والمنطق والحكمة والخلاف. ومن أشهر كتبه " أبكار الأفكار " و " دقائق الحقائق " وقد توفي بدمشق سنة ٦٣١. ترجمته في ابن خلكان ٢/٤٥٥ - ٤٥٦ ؛ طبقات الشافعية ٨/٣٠٦ - ٣٠٧ ؛ شذرات الذهب ٥/١٤٤ - ١٤٥ ؛ الأعلام ٥/١٥٣.." [١]

"إذا (١ اعتبر من حيث هو حادث أتعني به إذا قدر أن الحوادث كلها لها أول، فإذا ١) (١) اعتبر مع ذلك إمكانها، فلا أول له، أم تعني به أن كل حادث تعتبره إذا اعتبر إمكانه؟ .

فإن عنيت الأول قيل لك (٢) : لا نسلم إمكان هذا التقدير، فإنك قدمت أنه لا بد لكل حادث من أول وجملة الحوادث مسبوقة بالعدم وأن لا يكون الفاعل أحدث شيئا ثم أحدث، وقدرت [مع] (٣) ذلك أن إحداثه لم يزل ممكنا، ونحن لا نسلم إمكان الجمع بين هذين، فأنت (٤) إنما منعت دوام كونه محدثا في الأزل لامتناع حوادث لا أول لها، ومع امتناع ذلك يستحيل أن يكون الإحداث لم يزل ممكنا، فقد قدرت إمكان دوام الحدوث (٥) مع امتناع دوامه، وهذا تقدير لاجتماع النقيضين.

وأما إن عنيت بما تقدره حدوث حادث معين، فلا نسلم أن إمكانه أزلي، بل حدوث كل حادث معين جاز أن يكون مشروطا بشروط تنافي أزليته، وهذا هو الواقع، كما يعلم ذلك في كثير من الحوادث، فإن حدوث ما هو مخلوق من مادة يمتنع قبل وجود المادة، [ولكن الجواب عن هذه الحجة أنها لا تقتضي إمكان قدم شيء بعينه، كما قد بسط في موضع آخر، فلا يلزم من ذلك إمكان قدم شيء بعينه من الممكنات، وهو المطلوب] (٦) .

(١) (١ - ١) : ساقط من (أ) ، (ب)

[١] منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٢٤٨

(٢) ن، م: لكم.

(٣) مع: ساقطة من (ن) فقط.

(٤) ن، م: وأنت.

(٥) ن، م: دوام إمكان الحدث.

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م) .." (١)

"وإن (١) قال: هذه متأخرة عن افتقاره، والمتأخر لا يكون علة للمتقدم.

قيل: هذا ذكرته في مواضع أخر لا هاهنا، وجوابه أنه دليل على الافتقار لا موجب له. والدليل متأخر عن المدلول عليه باتفاق العقلاء.

فإن قيل: إن كان الحدوث دليلا على الافتقار إلى المؤثر لم يلزم (٢) أن يكون كل مفتقر إلى المؤثر حادثا ؛ لأن الدليل يجب طرده، ولا يجب عكسه.

قيل: نعم، انتفاء الدلالة من هذا الوجه لا ينفي الدلالة من وجوه أخر مثل أن يقال: شرط افتقاره إلى الفاعل كونه محدثا، والشرط يقارن المشروط، وهذا أيضا مما يبين به (٣) الاقتران فيقال: علة الافتقار [بمعنى شرط افتقاره] (٤) كونه محدثا أو ممكنا أو مجموعهما، والجميع حق، ومثل أن يقال: إذا أريد بالعلة المقتضي لافتقاره إلى الفاعل هو حدوثه أي كونه مسبوقا بالعدم، فإن كل ما كان مسبوقا بالعدم (٥) هو ثابت حال افتقاره إلى الفاعل، فإن افتقاره إلى الفاعل هو حال حدوثه، وتلك الحال هو فيها مسبوق بالعدم، فإن كل ما كان مسبوقا بالعدم كان كائنا بعد أن لم يكن، وهذا المعنى يوجب افتقاره إلى الفاعل.

---

(١) أ، ب: وإذا.

(٢) ن، م: لم يلزمه.

(٣) م، أ، ب: مما تبين به.

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م) .

(٥) ن، م: وكونه مسبوقا بالعدم.." (٢)

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٢٤٩

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٢٥٦

"معدومة مؤثرة في عدمه، فتلك العلة المعدومة إن كان عدمها واجبا كان وجودها ممتنعا، فإن المعلول يجب بوجوب علته، ويمتنع بامتناعها، وحينئذ فيكون عدم الممكن علته واجبة، ووجوده ممتنعا، فإن المعلول يجب بوجوب علته، ويمتنع بامتناعها، وحينئذ (١) كل ممكن يقدر إمكانه، فإنه ممتنع، وهذا فيه من الجمع بين النقيضين ما هو في غاية الاستحالة: كيفية وكمية.

وإن قيل: عدم علته يفتقر إلى عدم يؤثر في وجودها وعدم ذاك المؤثر لعدم مؤثر فيه، وهلم جرا، فلذلك يستلزم التسلسل الباطل الذي هو أبطل من تسلسل المؤثرات الوجودية.

[الوجه] (٢) الخامس: [أن يقال] (٣) : إنه لو فرض أن العدم المستمر له علة قديمة، وأن المعلول إذا كان عدما مستمرا كانت علته التي هي عدم مستمر علة أزلية لم يلزم من ذلك أن يكون الموجود المعين الذي يمكن أن يوجد وأن يعدم قديما أزليا، ويكون الفاعل له لم يزل فاعلا له بحيث يكون فاعل الموجودات لم يحدث شيئا قط، فإن قياس الموجود الواجب القديم الأزلي الخالق فاعل الموجودات المخلوقة على العدم المستمر المستلزم لعدم مستمر من أفسد القياس، وهو قياس محض من غير جامع، فكيف يجوز الاحتجاج بمثل هذا التشبيه الفاسد في مثل هذا

---

(١) (١ - ١) : ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٢) الوجه: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٣) أن يقال: ساقطة من (ن) ، (م) .." (١)

"بل ما يحدث في الحي من الأعراض والصفات بغير اختياره مثل الصحة والمرض والكبر ونحو ذلك لا يقول عاقل إنه فعل ذلك أو أبدعه أو صنعه، فكيف بما يكون من الصفات لازما [له] (١) كحياته ولوازمها، وكذلك لا يقول عاقل هذا في غير الحي مثل الجماد (٢) ، والنبات، وغيرهما من الأجسام لا يقول عاقل إن شيئا من ذلك فعل قدره اللازم، وفعل تخيره (٣) ، وغير ذلك من صفاته اللازمة (٤) ، بل العقلاء كلهم المثبتون للأفعال الطبيعية والإرادية، والذين لا يثبتون إلا الإرادية ليس فيهم من يجعل ما يلزم الذات من صفاتها مفعولا لها لا بالإرادة ولا بالطبع، بل يفرقون بين آثارها الصادرة عنها التي هي أفعال لها ومفعولات، وبين صفاتها اللازمة لها، بل. (٥) وغير اللازمة.

وقد يكون للذات تأثير في حصول بعض صفاتها العارضة، فيضاف ذلك إلى فعلها لحصول ذلك به

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٢٦٣

كحصول العلم بالنظر والاستدلال، وحصول الشبع والري بالأكل والشرب، بخلاف اللازمة، وما يحصل بدون قدرتها وفعلها واختيارها (٦) ، فإن هذا لا يقول عاقل: إنها مؤثرة فيه، وإنه من أثرها، بل يقول إنه لازم لها وصفة لها، وهي مستلزمة له وموصوفة به، وقد يقول إن ذلك مقوم لها ومتمم لها، ونحو ذلك، وهم يسلمون

---

(١) له: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٢) أ، ب: الجمادات.

(٣) ن، م: خيره، وهو تحريف.

(٤) هذه الجملة الأخيرة (لا يقول عاقل. . اللازمة) تحتاج إلى تأمل وأخشى أن يكون في عبارتها نقص أو تحريف.

(٥) بل: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٦) ن، م: باختيارها.." [١]

"يصير هذا قادرا حتى يجعله الآخر قادرا، (١ ولا يصير هذا قادرا حتى يجعله الآخر قادرا ١) (١) ، فيمتنع والحال هذه أن يصير واحد منهما قادرا وهذا مبسوط في موضعه.

وذلك مما يبين أنه لا فاعل للحوادث إلا هو، وحينئذ فإن حدثت عنه بدون سبب حادث لزم حدوث الحادث بلا سبب حادث، وهذا إذا جاز جاز حدوث العالم كله بلا سبب (٢) حادث.

وأيضا: فإنه يلزم أن يكون العالم قديما أزليا خاليا عن شيء من الحوادث، وأن الحوادث حدثت فيه بعد ذلك بدون سبب حادث، وهذا ممتنع بالاتفاق والبرهان لوجوه (٣) كثيرة مثل اقتضائه عدم القديم (٤) الواجب بنفسه أو بغيره، فإنه إذا قدر معلول قديم أزلي على حال من الأحوال، ثم حدثت (٥) فيه الحوادث فلا بد أن يتغير من صفة إلى صفة (٦) : يزول ما كان موجودا، ويحدث ما لم يكن موجودا، وزوال ما كان موجودا ممتنع، فإن القديم إنما يكون قديما إذا كان واجبا بنفسه أو بغيره، (* فإن (٧) ما كان واجبا بنفسه أو بغيره يمتنع عدمه، (٨ وما كان قديما يمتنع عدمه ٨) (٨) أيضا، بل القديم لا يكون قديما إلا إذا كان واجبا بنفسه

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٢٧٣

(١) (١ – ١) : ساقطة من (ا) ، (ب) .

(٢) سبب: ساقطة من (ا) ، (ب) .

(٣) ا، ب: بوجوه.

(٤) ن، م: عدم القدم؛ ا: عديم القديم. والمثبت من (ب) .

(٥) ا، ب: ثم حدث.

(٦) ن، م: فلا بد أن يتعين من وصفه إلى وصفه.

(٧) ب: وإن.

(٨) (٨ – ٨) : ساقطة من (م) ، (ب) .." [1]

"[شيء] (١) . سواه وهذا كما أنه سبحانه يلهم العباد أن يدعوه [فيدعونه] (٢) فيستجيب لهم، ويلهمهم أن يطيعوه فيطيعونه فيثيبهم، فهو سبحانه الفاعل للإجابة والإثابة كما أنه أولا جعل العباد داعين مطيعين، ولم يكن في شيء من ذلك مفتقرا إلى غيره ألبتة.

وكل من تدبر هذه الأمور تبين له أنه سبحانه خالق كل شيء من الأعيان وصفاتها وأفعالها بأفعاله الاختيارية القائمة بنفسه كما دلت على ذلك نصوص الأنبياء، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، ووافقهم على ذلك أساطين الفلاسفة القدماء، وهذا مما يبين حدوث كل ما سواه وأنه ليس علة أزلية لمعلول قديم مع أنه دائم الفاعلية، ولا يلزم من دوام كونه فاعلا أن يكون معه مفعول معين قديم، بل هذا من أبطل الباطل.

وهؤلاء المتفلسفة القائلون بقدم العالم عن موجب بذاته هو علة تامة أزلية [له] (٣) يسلمون أنه ليس علة تامة في الأزل لكل حادث، فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول، فإن العلة التامة هي التي تستلزم معلولها وتستعقبه، فإذا كان المعلول حادثا بعد أن لم يكن لم يكن المستلزم له أزليا؛ لما في ذلك من تأخر المعلول (٤) وتراخيه زمانا لا نهاية له عن العلة التامة الأزلية، فإن كل حادث يوجد في العالم متأخر (٥) عن الأزل تأخرا لا نهاية له، فلو كانت علته التامة ثابتة في الأزل لكان المعلول

---

(١) شيء: زيادة في (ا) ، (ب) .

(٢) فيدعونه: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٣) له: ساقطة من (ن) ، (م) .

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣٢٩/١

(٤) ن: المعقول؛ م: المفعول، وكلاهما تحريف.

(٥) ن، م: متأخرا.." (١)

"فطمع هؤلاء (١) في هؤلاء المبتدعين من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم (٢) في أصولهم، وأقاموا (٣) الشناعة على أهل الملل بسبب هؤلاء المتكلمين والمبتدعين (٤) ، وظنوا أن لا قول إلا قول هؤلاء المبتدعين، أو قول أولئك الفلاسفة الملحدين (٥) ، ورأوا أن العقل يفسد قول هؤلاء المبتدعين، ورأوا السمع إلى هؤلاء المبتدعين أقرب وعن الملحدين أبعد، فقالوا: إن الأنبياء ضربوا الأمثال وخيلوا، ولم يمكنهم الإخبار بالحقائق. ودخلوا من باب الإلحاد وتحريف الكلم عن مواضعه بحسب ما أنكروه من السمعيات، وإن كان أولئك الفلاسفة الذين نفوا صفات الرب وأفعاله القائمة به - الذين قبل هؤلاء - أعظم إلحادا وتحريفا للكلم عن مواضعه، من هؤلاء الذين أثبتوا الصفات والأمور الاختيارية القائمة به، وقالوا مع ذلك (٦) بقدم العالم.

وكلتا (٧) الطائفتين خرجت عن صريح المعقول، كما خرجت عن صحيح المنقول، بحسب ما أخطأته في هذا الباب، وكل من أقر بشيء من الحق كان ذلك أدعى له إلى قبول غيره، وكان يلزمه من قبوله ما لم يلزم من لم يعرف ذلك الحق، وكان القول بنفي الصفات والأفعال

---

(١) الذين يقولون بقدم العالم. .

(٢) ن، م: ومن تبعهم.

(٣) ن، م: وإقامة.

(٤) م، ا، ب: المتكلمين المبتدعين.

(٥) الذين ينكرون النبوات من أمثال ابن الراوندي وأبي زكريا الرازي.

(٦) ن، م: مع هذا.

(٧) ن، م، ا: وكلا، وهو خطأ.." (٢)

"ودوام الفاعلية (* مجمل يراد به دوام الفاعلية المعينة، ودوام الفاعلية *) (١) المطلقة، ودوام الفاعلية (٢) العامة. ومعلوم أن دوام الفاعلية العامة وهو دوام (٣) المفعولات كلها مما لا يقوله عاقل، ودوام الفاعلية

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣٣٦/١

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣٥٢/١

المعينة لمفعول معين مما ليس لهم عليه دليل أصلا، بل الأدلة العقلية تنفيه كما نفته (٤) الأدلة السمعية.

وأما دوام الفاعلية المطلقة فهذه لا تثبت قولهم، بل إنما تثبت خطأ أولئك النفاة الذين خاصموهم من أهل الكلام والفلسفة، ولا يلزم من بطلان هذا القول صحة [القول] (٥) الآخر إلا إذا لم يكن إلا هذان القولان. فأما إذا كان هناك قول ثالث لم يلزم صحة أحد القولين، فكيف إذا كان ذلك الثالث هو موجب الأدلة العقلية والنقلية؟ !

والمقصود هنا: أن كلتا (٦) الطائفتين التي قالت بقدم الأفلاك ملحدة، سواء قالت بقيام الصفات والأفعال بالرب أو لم تقل ذلك، فهؤلاء الفلاسفة مع كونهم متفاضلين في الخطأ والصواب في العلوم الإلاهية، إنما ردهم المتوجه (٧) لهم على (٨) البدع التي أحدثها من أحدثها من أهل الكلام، (* ونسبوها إلى الملة.

---

(١) ما بين النجمتين ساقط من (م) فقط.

(٢) عبارة " ودوام الفاعلية ": ساقطة من (ب) فقط.

(٣) ن، م: العامة ودوام.

(٤) ن، م: تنفيه.

(٥) القول: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٦) ن، م: كلا؛ أ: كلام.

(٧) ن، م: المترجمة، وهو تحريف.

(٨) على: ساقطة من (ا) ، (ب) .." (١)

"إمكان الشيء بأنه لو قدر وجوده لم يلزم منه محال، مجرد دعوى. وغايته أن يقول: لا نعلم أنه يلزم منه محال، وعدم [العلم] (١) ليس علما بالعدم (٢) ، فهؤلاء إذا أرادوا أن يثبتوا إمكان كون المفعول لازما لفاعله، لا بد أن يعلموا ثبوت ذلك في الخارج، أو ثبوت ما ذاك أولى بالإمكان منه، وكلاهما منتف. فلا يعلم قط فاعل إلا فاعلا يحدث فعله أو مفعوله، (٣) لا يقارنه مفعوله المعين ويلازمه، بل هذا إلى (٤) نفي كونه فاعلا ووصفه بالعجز عن نفي اللازم له، أقرب منه إلى كونه فاعلا قادرا، فقد جعلوا الله مثل السوء، وهذا باطل.

والواجب في الأدلة (٥) الإلهية أن يسلك بها هذا المسلك فيعلم أن كل كمال كان لمخلوق فالخالق أحق

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٣٥٥

به، فإن كمال المخلوق من كمال خالقه، وعلى اصطلاحهم كمال المعلول من كمال العلة، ولأن الواجب أكمل من الممكن، فهو أحق بكل كمال ممكن لا نقص فيه من كل ممكن، ويعلم أن كل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق أحق بتنزيهه عنه، فإن النقص يناقض الكمال، فإذا كان أحق بثبوت الكمال كان أحق بنفي النقص، وهذه القضية برهانية يقينية، وهم يسلمونها.

وهم يقولون أيضا: إن الفعل صفة كمال، ويردون على من يقول من

---

(١) العلم: ساقطة من (ن) فقط.

(٢) ن: بعدم.

(٣) ن، م: ومفعوله.

(٤) ا، ب: أولى، وهو خطأ.

(٥) الأدلة: ساقطة من (ا) ، (ب) .." (١)

"اختصاصه بالقدم بحسب ذاته دون الأخرى، لا سيما ولا حقيقة لوجود شيء سوى الموجود الثابت في الخارج، فلا اقتضاء لحقيقته قبل وجود حقيقته، ولكن الباري [تعالى] (١) يعلم ما يريد أن يفعله، فعلمه وإرادته هو الذي يوجب الاختصاص.

فقد تبين أنه إذا كان مقارنة المفعول المعين للفاعل أزلا وأبدا ممتنعا أو نقصا، امتنع قدم شيء من العالم، فكيف إذا كان كل منهما ثابتا هو ممتنع، ومع تقدير إمكانه فهو نقص؟ فإن قدم نوعه أكمل من قدم عينه، وهو أولى بالإمكان منه. فإذا كان أولى بالإمكان وهو أكمل، امتنع أن يكون نقيضه هو الممكن، وإذا امتنع ذلك امتنع قدم شيء من العالم.

وعلى هذا فكل ما يذكرونه من دوام فاعلية الرب هو حجة عليهم، فإن فاعلية النوع أكمل من فاعلية الشخص، وهو الذي يشهد به [الشخص] (٢) قطعا وحسا، فإنا نشهد بفاعلية نوع شيئا بعد شيء، فإن كان دوام الفاعلية ممكنا، فهذا ممكن لوجوده، ولسنا نعلم دوام الفاعلية لشيء معين، فلا يلزم من علمنا بدوام الفاعلية، دوام شيء معين أصلا. ودوام النوع يقتضي حدوث أفراده، فكل ما سوى الله حادث بعد أن لم يكن، وهو المطلوب، فتبين أن القول بمقارنة مراده له (٣) في الأزل ممتنع، يمنع صدور الحوادث عنه.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٣٧١

وهذا لا يحتاج فيه إلى أن يقال: الإرادة الحادثة لا يقارنها مرادها،

(١) تعالى: زيادة في (ا) ، (ب) .

(٢) الشخص: ساقط من (ن) ، (م) .

(٣) له: ساقطة من (ا) ، (ب) .." (١)

"يكون نوع الحوادث دائما لم يزل، فإن الأزل ليس هو عبارة عن شيء محدد، بل ما من وقت يقدر إلا وقبله وقت آخر، فلا يلزم من دوام النوع قدم شيء بعينه.

وإنما قيل: يمتنع قدم شيء بعينه؛ لأنه إذا جاز أن يقارنها المراد في الأزل، وجب أن يقارنها المراد؛ لأن الإرادة التي يجوز مقارنة مرادها لها لا يتخلف عنها مرادها (١) إلا لنقص في القدرة، وإلا فإذا كانت القدرة تامة، والإرادة التي يمكن مقارنة مرادها لها حاصلة، لزم حصول المراد لوجود المقتضى التام للفعل، إذ لو لم يلزم (٢) مع كون المراد ممكنا، لكان حصوله بعد ذلك يستلزم ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بدون مرجح. وهو باطل على هذا التقدير.

ولهذا كان الذين يقولون بامتناع شيء من الحوادث في الأزل، يقولون: إن حصول شيء من الإرادات (٣) في الأزل ممتنع، لا يقولون بأنه ممكن، وأنه يمكن مقارنة مراده له.

لكن أورد الناس عليهم أنه إذا كان نسبة جميع الأوقات والحوادث إلى الإرادة الأزلية نسبة واحدة، فترجيح أحد الوقتين - أو ما يقدر (٤) فيه الوقت بالحدوث - ترجيح بلا مرجح، وتخصيص لأحد المتماثلين بلا مخصص.

(١) ن: مرادها عنها؛ م: مرادها لها، وهو تحريف.

(٢) ن، م: لو لم يكن.

(٣) ا، ب: المرادات.

(٤) ن، م: أما يقدر.." (٢)

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٣٨٧

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٣٩٠

"وهذا الكلام لا يقدح في مقصودنا هنا، فإنا لم ننصر (١) هذا القول، ولكن بينا امتناع قدم شيء من العالم على كل تقدير، وأن دوام الحوادث سواء كان ممكنا أو ممتنعا، فإنه يجب حدوث كل شيء من العالم على التقديرين (٢) ، وأن الإرادة سواء قيل بوجوب مقارنة مرادها لها أو بجواز تأخره عنها، يلزم حدوث كل شيء من العالم على كل من التقديرين (٣) .

فإن القائلين بتأخر مرادها، إنما قالوا ذلك فرارا من القول بدوام الحوادث ووجود حوادث لا أول لها. وعلى هذا التقدير فيلزم حدوث العالم، وإلا فلو جاز دوام الحوادث، لجاز عندهم وجود المراد في الأزل، ولو جاز ذلك لم يقولوا بتأخر المراد عن الإرادة القديمة الأزلية، مع ما في ذلك من ترجيح أحد المتماثلين على الآخر [بلا مرجح] (٤) وما في ذلك من الشناعة عليهم، ونسبة كثير من العقلاء إلى أنهم خالفوا صريح المعقول.

فإنهم إنما صاروا إلى هذا القول (٥) ؛ لاعتقادهم امتناع حوادث لا أول لها، فاحتاجوا لذلك أن يثبتوا إرادة قديمة أزلية يتأخر عنها المراد، ويحدث بعد ذلك من غير سبب حادث، واحتاجوا أن يقولوا: إن نفس الإرادة تخصص أحد المتماثلين على الآخر.

وإلا فلو اعتقدوا جواز دوام الحوادث وتسلسلها، لأمكن أن يقولوا بأنه

---

(١) ا، ب: فإنا لم ننص، وهو خطأ؛ ن، م: فإنا ننصر. وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته.

(٢) ن، م: على التقدير.

(٣) ن: على كلا التقديرين؛ م: على كل التقديرين.

(٤) بلا مرجح: زيادة في (م) .

(٥) القول: ساقطة من (ا) ، (ب) .." [1]

"بالذات بهذا الاعتبار يستلزم موجبه ومقتضاه، فلو كان مبدع العالم موجبا بالذات بهذا التفسير، لزم أن لا يحدث في العالم شيء، وهو خلاف المشاهدة. فقولهم بالموجب بالذات يستلزم نفي صفاته ونفي أفعاله ونفي حدوث شيء من العالم، وهذا كله معلوم البطلان.

وأبطل من ذلك أنهم جعلوه واحدا بسيطا، وقالوا: إنه لا يصدر عنه إلا واحد، ثم احتالوا في صدور الكثرة عنه بحيل تدل على عظيم (١) حيرتهم وجهلهم بهذا الباب، كقولهم: إن الصادر الأول هو العقل الأول،

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٣٩١

وهو موجود، واجب بغيره، ممكن بنفسه، ففيه ثلاث جهات، فصدر عنه باعتبار وجوبه عقل آخر، وباعتبار وجوده نفس، وباعتبار إمكانه [فلك. وربما قالوا: وباعتبار وجوده صورة الفلك، وباعتبار إمكانه] (٢) مادته.

وهم متنازعون في النفس الفلكية: هل هي جوهر مفارق له، [أم] (٣) عرض قائم به (٤) ؟ .

ولهذا أطنب الناس في بيان فساد كلامهم، وذلك أن هذا الواحد الذي فرضوه لا يتصور وجوده إلا في الأذهان لا في الأعيان. ثم قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية كلية، وهم لو علموا ثبوتها في [بعض] (٥) الصور، لم يلزم أن تكون كلية إلا بقياس التمثيل، فكيف وهم لا يعلمون واحدا صدر عنه شيء؟ .

---

(١) ا، ب: عظم.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م) .

(٣) أم: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٤) ا، ب: هل هي جوهر مفارق أم عرض قائم.

(٥) بعض: ساقطة من (ن) فقط.." (١)

"بخلاف ذلك، والنص والعقل دل على أن كل ما سوى الله [تعالى مخلوق] حادث (١) كائن بعد أن لم يكن، ولكن لا يلزم (٢) من حدوث كل فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة [حدوث النوع] (٣) ، فلا يلزم من ذلك أنه لم يزل الفاعل المتكلم معطلا عن الفعل (٤) والكلام، ثم حدث ذلك بلا سبب (٥) ، كما لم يلزم [مثل] (٦) ذلك في المستقبل، فإن كل فرد فرد من المستقبلات المنقضية (٧) فان، وليس النوع فانيا. كما قال تعالى: ﴿أكلها دائم وظلها﴾ [سورة الرعد: ٣٥] ، وقال: ﴿إن هذا لرزقنا ما له من نفاد﴾ [سورة ص: ٥٤] . فالدائم الذي لا ينفد - أي لا ينقضي - هو (٨) النوع، وإلا فكل فرد من أفراده نافد منقض ليس بدائم.

وذلك أن الحكم الذي توصف به الأفراد إذا كان لمعنى موجود في الجملة [وصفت به الجملة، مثل وصف كل فرد بوجود أو إمكان أو بعدم، فإنه يستلزم وصف الجملة] (٩) بالوجود والإمكان والعدم؛ لأن طبيعة الجميع هي (١٠) طبيعة كل واحد واحد، وليس المجموع إلا الآحاد الممكنة أو الموجودة أو المعدومة.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٤٠٠

(١) ن، م: كل ما سوى الله حادث.

(٢) ن، م: لا يستلزم.

(٣) عبارة " حدوث النوع " سقطت من (ن) واختلف ترتيبها في الجملة في (م) .

(٤) ن (فقط) : عن العقل، وهو تحريف.

(٥) ا، ب: بالسبب.

(٦) مثل: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٧) ن: المقتضية، وهو تحريف.

(٨) ب (فقط) : هذا.

(٩) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م)

(١٠) هي: ساقطة من (ا) ، (ب) .." (١)

"وأما إذا كان ما وصف به الأفراد لا يكون صفة للجملة، لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد، كما في أجزاء البيت والإنسان [والشجرة] (١) ، فإنه ليس كل منها بيتا ولا إنسانا [ولا شجرة] (٢) ، وأجزاء الطويل والعريض والدائم والممتد لا يلزم أن يكون كل منها طويلا وعريضا ودائما وممتدا (٣) . وكذلك إذا وصف كل واحد واحد من المتعاقبات بفناء أو حدوث، لم يلزم أن يكون النوع منقطعا أو حادثا (٤) بعد أن لم يكن؛ لأن حدوثه معناه أنه وجد بعد أن لم يكن، كما أن فناءه معناه أنه عدم بعد وجوده. وكونه عدم بعد وجوده، أو وجد بعد عدمه أمر (٥) يرجع إلى وجوده وعدمه، لا إلى نفس الطبيعة الثابتة للمجموع، كما في الأفراد الموجودة (٦) أو المعدومة أو الممكنة، فليس إذا كان هذا المعين (٧) لا يدوم، يلزم أن يكون نوعه (٨) لا يدوم؛ لأن الدوام تعاقب الأفراد، وهذا أمر يختص به المجموع، لا يوصف به الواحد، وإذا حصل للمجموع بالاجتماع حكم

---

(١) والشجرة: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٢) ولا شجرة: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٣) في (ن) ، (م) : بعد كلمة " وممتدا ": قال تعالى: (أكلها دائم وظلها) وقال: (إن هذا لرزقنا ما له من نفاد) فالدائم الذي لا ينفد أي لا ينقضي هو النوع، وإلا فكل فرد من أفراده نافد منقض ليس بدائم. وهذه

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤٢٦/١

الزيادة في (ن) ، (م) تكرار لما سبق ولا موضع لها هنا والمعنى يتم بدونها.

(٤) ب (فقط) : فانيا أو حادثا.

(٥) أمر: ساقطة من (ا) ، (ب) .

(٦) ن (فقط) : كما في الأفراد المجموعة الموجودة.

(٧) ن، م: المعنى، وهو خطأ.

(٨) ن، م: عدمه، وهو خطأ.." (١)

"يخالف به حكم الأفراد، لم يجب مساواة المجموع للأفراد في أحكامه.

وبالجملة، فما يوصف به الأفراد قد توصف به الجملة وقد لا توصف به، فلا يلزم من حدوث الفرد حدوث النوع إلا إذا ثبت أن هذه الجملة موصوفة بصفة هذه الأفراد.

وضابط ذلك أنه إن كان بانضمام هذا الفرد إلى هذا الفرد يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد (١) ، لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد، وإن لم يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد، كان حكم المجموع حكم أفراده (٢) .

مثال الأول: أنا إذا ضممنا هذا الجزء إلى هذا الجزء، صار المجموع (٣) أكثر وأطول وأعظم من كل فرد، فلا يكون في مثل هذا حكم (٤) المجموع حكم الأفراد. فإذا قيل: إن (٥) هذا اليوم طويل، لم يلزم أن يكون جزؤه طويلا. وكذلك إذا قيل: هذا الشخص أو الجسم (٦) طويل أو ممتد، أو قيل: إن هذه الصلاة طويلة، أو قيل: [إن] (٧) هذا النعيم دائم، لم يلزم أن يكون كل جزء منه دائم.

قال الله تعالى: ﴿أكلها دائم وظلها﴾ [سورة الرعد: ٣٥] ، وليس كل جزء

---

(١) ا، ب: الذي للفرد.

(٢) ن، م، ا: أمثاله، والصواب ما أثبته من (ب) .

(٣) ن، م: صار الكل.

(٤) ن (فقط) : في حكم هذا مثل حكم. .

(٥) إن: ساقطة من (ا) ، (ب) .

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤٢٧/١

(٦) ن، م: والجسم.

(٧) إن: ساقطة من (ن) ، (م) .." [1]

"من أجزاء (١) الأكل دائما. وكذلك في الحديث (٢) الصحيح قوله - صلى الله عليه وسلم -: " «أحب العمل إلى الله أدومه» " (٣) وقول عائشة [رضي الله عنها] (٤) : «وكان عمله ديمة» (٥) . فإذا كان عمل المرء دائما، لم يلزم أن يكون كل جزء منه دائما.

---

(١) أجزاء: ساقطة من (ا) ، (ب) .

(٢) ن، م، ا: وكذلك قوله في الحديث.

(٣) جاء الحديث عن عائشة - رضي الله عنها - في المسند (ط. الحلبي) ٥١/٦ بلفظ: إن أحب الدين إلى الله ما داوم عليه صاحبه. وأوله: مه عليكم بما تطيقون. . الحديث. وعقد مسلم في صحيحه ٥٤٠/١ - ٥٤١ فصلا (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره) أورد فيه أربعة أحاديث كلها عن عائشة - رضي الله عنها - وفيها معنى الحديث الذي ذكره ابن تيمية منه قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل. وجاء في حديث آخر عن أم سلمة - رضي الله عنها - في المسند (ط. الحلبي) ٣١٩/٦ ونصه: " ما مات رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى كان أكثر صلاته قاعدا إلا المكتوبة وكان أحب العمل إليه ما داوم العبد عليه وإن كان يسيرا ". وأورد البخاري حديثين عن عائشة - رضي الله عنها - بمعنى هذا الحديث مع اختلاف الألفاظ: الأول ١٣/١ (كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه) ولفظه: وكان أحب الدين إليه ما داوم عليه صاحبه. والثاني ٣٨/٣ - ٣٩ (كتاب الصوم، باب صوم شعبان) ولفظه: وأحب الصلاة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - ما داوم عليه وإن قلت. وجاء الحديث عن عائشة في: سنن أبي داود ٦٥/٢ (كتاب التطوع، باب ما يؤمر به من القصد في الصلاة) .

(٤) رضي الله عنها: زيادة في (ا) ، (ب) .

(٥) الحديث عن عائشة - رضي الله عنها - في: البخاري ٩٨/٨ (كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل) ونصه: عن علقمة قال: سألت أم المؤمنين عائشة قلت: يا أم المؤمنين كيف كان عمل النبي - صلى الله عليه وسلم -: هل كان يخص شيئا من الأيام؟ قالت: لا كان عمله ديمة، وأيكم يستطيع ما

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤٢٨/١

كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يستطيع. وجاء الحديث أيضا في: البخاري ٤٢/٣ (كتاب الصوم، باب هل يخص شيئا من الأعمال) ؛ مسلم ٥٤١/١ (كتاب صلاة المسافرين، باب فضيلة العمل الدائم.) ؛ سنن أبي داود ٦٦/٢ (كتاب التطوع، باب ما يؤمر به من القصد في الصلاة) ؛ المسند (ط. الحلبي) ٤٣/٦، ٥٥، ١٨٩.." (١)

"وكذلك إذا قيل: هذا المجموع عشر أوقية أو نش (١) أو إستار (٢) ، لم يلزم أن يكون كل جزء (٣) من أجزائه عشر أوقية ولا نشا ولا إستارا (٤) ؛ لأن المجموع حصل بانضمام الأجزاء بعضها إلى بعض، والاجتماع ليس موجودا (٥) للأفراد.

وهذا بخلاف ما إذا قيل (٦) : كل جزء من الأجزاء معدوم أو موجود أو ممكن أو واجب أو ممتنع، فإنه يجب في المجموع أن يكون معدوما أو موجودا أو ممكنا أو واجبا أو ممتنعا، وكذلك إذا قلت: كل واحد من الزنج أسود، فإنه يجب أن يكون معدوما أو موجودا أو ممكنا أو واجبا أو ممتنعا، وكذلك إذا قلت: كل واحد من الزنج أسود، فإنه يجب أن يكون المجموع سودا؛ لأن اقتران الموجود بالموجود لا يخرجه عن كونه موجودا، واقتران المعدوم بالمعدوم لا يخرجه عن العدم (٧) ، واقتران الممكن لذاته والممتنع لذاته بنظيره لا يخرجه عن كونه ممكنا لذاته وممتنعا لذاته.

بخلاف ما لا يكون ممتنعا لذاته (٨) إلا إذا انفرد وهو بالاقتران يصير

---

(١) ن، م، ا: أو بيت، وهو خطأ. وفي اللسان: النش: وزن نواة من ذهب. وقيل هو وزن عشرين درهما.

(٢) ن، م، ا: أو إنسان، وهو خطأ. وفي اللسان: الإستار أيضا وزن أربعة مثاقيل ونصف، والجمع: الأساتير.

(٣) عبارة "كل جزء " ساقطة من (ا) ، (ب) .

(٤) ب: أن يكون من أجزائه عشر أوقية ولا نش ولا إستار؛ ا: أن يكون من أجزائه عشرة ولا قبة ولا بيتا ولا إنسانا؛ ن، م: أن يكون كل جزء من الأجزاء عشرة ولا شيئا ولا أوقية ولا إنسانا؛ وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته.

(٥) ن، م: ليس بموجود.

(٦) ا، ب: إذا قلت.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤٢٩/١

(٧) ن، م: عن المعدوم.

(٨) لذاته: ساقطة من (ا) ، (ب) .." (١)

"ممكنا، كالعلم مع الحياة، فإنه وحده ممتنع ومع الحياة ممكن. وكذلك أحد الضدين هو وحده ممكن ومع الآخر ممتنع اجتماعهما، فالمتلازمان يمتنع انفراد أحدهما، والمتضادان يمتنع اجتماعهما.

وبهذا يتبين الفرق بين دوام الآثار الحادثة الفانية واتصالها، وبين وجود علل ومعلولات ممكنة لا نهاية لها. فإن من الناس من سوى بين القسمين في الامتناع، كما يقوله كثير من أهل الكلام، ومن الناس من توهم أن التأثير واحد في الإمكان والامتناع، ثم لم يتبين له امتناع علل ومعلولات لا تتناهى، وظن أن هذا موضع (١) مشكل لا يقوم على امتناعه حجة، وإن لم يكن قولا لأحد، كما ذكر ذلك الآمدي في " رموز الكنوز " (٢) . والأبهري (٣) [ومن اتبعهما] (٤) .

والفرق بين النوعين حاصل، فإن الحادث المعين إذا ضم إلى الحادث المعين، حصل من الدوام والامتداد وبقاء النوع ما لم يكن حاصلا للأفراد، فإذا كان المجموع طويلا ومديدا ودائما وكثيرا وعظيما، لم يلزم أن يكون كل فرد طويلا ومديدا ودائما وكثيرا وعظيما. وأما العلل والمعلولات المتسلسلة فكل منهما ممكن، وبانضمامه إلى الآخر لا يخرج عن الإمكان، وكل منهما معدوم، وبانضمامه إلى الآخر لا يخرج

---

(١) موضع: ساقطة من (ا) ، (ب) .

(٢) سبقت ترجمة الآمدي في هذا الجزء، ص ٢٤٨. وانظر في ترجمته أيضا: ميزان الاعتدال ١/٣٤٩؛ لسان الميزان ٣/١٣٤ - ١٣٥؛ مرآة الجنان لليافعي ٤؛ مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ٢/٤٩ :brock

678 ،si ،gal gi. 393

(٣) سبقت ترجمة الأبهري في هذا الجزء، ص ٢٢٠.

(٤) ومن اتبعهما: ساقطة من (ن) ، (م) .." (٢)

"وحينئذ فقول (١) القائل: يلزم (٢) التفاضل فيما لا يتناهى غلط، فإنه إنما حصل في المستقبل وهو الذي يلينا وهو متناه، ثم هما لا يتناهيان من الطرف الذي لا يلينا وهو الأزل (٣) وهما متفاضلان (٤) من الطرف الذي يلينا وهو طرف الأبد.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٤٣٠

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٤٣١

فلا يصح أن يقال: وقع التفاوت فيما لا يتناهى، إذ هذا (٥) يشعر بأن التفاوت حصل في الجانب الذي لا آخر له، وليس الأمر (٦) كذلك، بل إنما حصل التفاضل (٧) من الجانب [المنتهى] (٨) الذي له آخر فإنه لم ينقض (٩) .

ثم للناس في هذا جوابان (١٠) ، أحدهما: قول من يقول: ما مضى من الحوادث فقد عدم، وما لم يحدث لم يكن، فالتطبيق في مثل هذا أمر يقدر في الذهن لا حقيقة له في الخارج، كتضعيف الأعداد: فإن تضعيف الواحد أقل من تضعيف العشرة، وتضعيف العشرة أقل من تضعيف المائة، وكل ذلك لا نهاية له، لكن ليس هو أمرا موجودا في الخارج.

---

(١) ن، م: فيقول:

(٢) ا، ب: للزم.

(٣) ن، م: الأول.

(٤) ن، م: متناهيان.

(٥) ن، م: فيما لا يتناهى وهذا. .

(٦) الأمر: ساقطة من (ا) ، (ب) .

(٧) ن، م: التفاوت.

(٨) المنتهى: ساقطة من (ن) . وفي (م) : الآخر.

(٩) ن، م:. . فإنه لا يزال.

(١٠) ا: هذا ثم للناس هنا جوابان؛ ب: هذا ثم هنا للناس جوابان.." [١]

"وكذا (١) إذا قدر أنه ليس واحد منهما قادرا على الاستقلال، بل لا يقدر إلا بمعاونة الآخر كما في المخلوقين، أو قيل: يمكن كل (٢) منهما الاستقلال بشرط تخلية الآخر بينه وبين الفعل، ففي جميع هذه الأقسام يلزم أن تكون قدرة كل منهما لا تحصل إلا بإقدار الآخر له، وهذا ممتنع، فإنه من جنس الدور في المؤثرات في الفاعلين والعلل الفاعلة (٣) . فإن ما به يتم كون الفاعل فاعلا يمتنع فيه الدور، كما يمتنع في ذات الفاعل، والقدرة شرط في الفعل، فلا يكون الفاعل فاعلا إلا بالقدرة، (* فإذا كانت قدرة هذا لا تحصل إلا بقدرة ذاك (٤) ، وقدرة ذاك (٥) لا تحصل إلا بقدرة هذا *) (٦) كان هذا دورا ممتنعا.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٤٣٤

كما أن ذات ذاك إذا لم تحصل إلا بهذا، وذات هذا لم تحصل إلا بذات ذاك (٧) كان هذا دورا ممتنعا، إذ كان كل منهما هو الفاعل للآخر، بخلاف ما إذا كان ملازما له أو شرطا فيه (٨) والفاعل غيرهما، فإن ٥ ذا جائز، كما ذكر في الأبوة والبنوة.

وكذلك الواحد الذي يريد أحد الضدين بشرط (٩) أن لا يريد الضد

---

(١) ا، ب: وهكذا.

(٢) ب (فقط) : كلا.

(٣) ا: والعلل والفاعلة؛ ب: والعلل والفاعلية.

(٤) ن، ا: هذا.

(٥) ن (فقط) : هذا.

(٦) ما بين النجمتين ساقط من (م) .

(٧) ن، م، ا: وذات ذاك لم تحصل إلا بذات هذا. والصواب ما أثبتناه من (ب) .

(٨) ا: ملازما له وشرطا فيه؛ ب: لازما له وشرطا فيه.

(٩) ن (فقط) : يشترط.." (١)

"مصيبون. وهذا قول من يقول: كل مجتهد مصيب، كقول البصريين من المعتزلة: [أبي الهذيل] (١) وأبي علي، وأبي هاشم، ومن وافقهم من الأشعرية: كالقاضي أبي بكر، وأبي حامد (٢) ، وهو المشهور عن [أبي الحسن] الأشعري (٣) . وهؤلاء [أيضا] (٤) يجعلون معاوية مجتهدا مصيبا في قتاله، كما أن عليا مصيب.

وهذا قول طائفة [من الفقهاء] (٥) من أصحاب أحمد وغيرهم، ذكره [أبو عبد الله] (٦) بن حامد، ذكر [لأصحاب أحمد] (٧) في المقتتلين يوم الجمل وصفين ثلاثة أوجه: أحدها: (٨) كلاهما مصيب، والثاني: المصيب واحد لا بعينه، والثالث: أن عليا هو المصيب ومن خالفه مخطئ. والمنصوص عن أحمد وأئمة السلف (٩) أنه لا يذم أحد منهم (١٠) وأن عليا أولى بالحق [من غيره] (١١) . أما تصويب القتال فليس هو قول أئمة السنة، بل هم يقولون إن تركه كان أولى.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٤٤٠

(١) أبي الهذيل: ساقط من (ن) ، (م) .

(٢) وهو الغزالي.

(٣) ن، م: عن الأشعري.

(٤) أيضا: زيادة في (أ) ، (ب) .

(٥) من الفقهاء: زيادة في (أ) ، (ب) .

(٦) أبو عبد الله: زيادة في (أ) ، (ب) .

(٧) لأصحاب أحمد: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٨) ن، م، أ: أحدهما، وهو خطأ.

(٩) أ، ب: وأئمة السنة.

(١٠) ن، م: أنه لا يلزم أحدهم.

(١١) من غيره: زيادة في (أ) ، (ب) .." [1]

"غيره، ولا عرض] (١) ولا في مكان وإلا لكان محدثا، بل نزهوه عن مشابهة المخلوقات.

وأنه تعالى قادر على جميع المقدورات، عدل (٢) حكيم لا يظلم أحدا، ولا يفعل القبيح - وإلا يلزم الجهل أو الحاجة (٣) ، تعالى الله عنهما - ويثيب المطيع لئلا يكون ظالما، ويعفو عن العاصي أو يعذبه بجرمه من غير ظلم له.

وأن أفعاله محكمة [متقنة] (٤) واقعة لغرض ومصلحة وإلا لكان عابثا، وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين﴾ [سورة الدخان: ٣٨] (٥) ، وأنه أرسل الأنبياء لإرشاد العالم.

وأنه تعالى غير مرئي ولا مدرك بشيء من الحواس (٦) لقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [سورة الأنعام: ١٠٣] (٧) ، وأنه (٨) ليس في جهة.

---

(١) ما بين المعقوفتين في (ب) فقط، وهو في (ك) .

(٢) ك: وأنه عدل. . . إلخ.

(٣) ن، م: ولا يلزم الجهل والحاجة (وهو تحريف) ، ك " وإلا لزم الجهل أو الحاجة.

(٤) متقنة: ساقطة من (،) ، (م) ، (أ) .

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١/٥٣٨

(٥) في (ك) آية سورة الأنبياء رقم ١٦ وهي قوله تعالى: (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين) .
(٦) في (أ) ، (ب) : من الحواس الخمس، وليست هذه الزيادة في (ن) ، (ك) . وقد وردت العبارة مرة ثانية في (ب) ٢١٥/١ بدون كلمة " الخمس " فرجحت أنها زيادة من الناسخ.
(٧) وهو يدرك الأبصار: في (ك) ، (ب) فقط.
(٨) ك: ولأنه.." (١)

"وإذا كانت صفة النبي المحدث] (١) موافقة (٢) له في الحدوث، لم يلزم أن تكون نبيا مثله، فكذلك صفة الرب اللازمة له إذا كانت قديمة بقدمه لم يلزم أن تكون إلها مثله.
فهؤلاء مذهبهم (٣) نفي صفات الكمال (٤) اللازمة لذاته، وشبهتهم التي أشار إليها (٥) ، أنها لو كانت قديمة لكان القديم أكثر من واحد، كما يقول ابن سينا وأمثاله.
وأخذ ذلك ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة عن المعتزلة، فقالوا (٦) : لو كان له صفة واجبة (٧) لكان الواجب أكثر من واحد، وهذا تلبيس، فإنهم إن أرادوا أن يكون الإله القديم، أو الإله الواجب، أكثر من واحد، فالتلازم (٨) باطل، فليس يجب أن تكون صفة الإله إلها، ولا صفة الإنسان إنسانا، ولا صفة النبي نبيا، [ولا صفة الحيوان حيوانا] (٩) .
وإن أرادوا أن الصفة توصف بالقدم (*كما يوصف الموصوف بالقدم، فهو كقول (١٠) القائل: توصف صفة المحدث بالحدوث *) (١١) ، كما يوصف الموصوف بالحدوث.

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، وسبق أن أشرت إلى بداية السقط (ص [٠ - ٩] ٢٤) .
(٢) ن، م: مشاركة.
(٣) ن، م: قصدهم.
(٤) أ، ب: نفي صفاته.
(٥) ن، م: وشبههم التي أشاروا إليها.
(٦) ن، م: وأخذ ابن سينا ذلك من المتفلسفة فقال:. . . وهو تحريف.
(٧) ن: واحدة، وهو خطأ.
(٨) ن، م: فاللازم.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٩٨/٢

(٩) : ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م) .

(١٠) ن: بقول.

(١١) : ما بين النجمتين ساقط من (م) .." (١)

"يقولون: إن الأجسام لا يستحيل بعضها إلى بعض، بل الجواهر التي كانت مثلا في الأول هي بعينها باقية في الثاني، وإنما تغيرت أعراضها.

وهذا خلاف ما أجمع عليه العلماء - أئمة الدين وغيرهم من العقلاء - من استحالة بعض الأجسام إلى بعض، كاستحالة الإنسان وغيره من الحيوان بالموت ترابا، واستحالة الدم والميتة والخنزير وغيرها من الأجسام النجسة ملحا أو رمادا، واستحالة العذرات ترابا، واستحالة العصير خمرا، ثم استحالة الخمر خلا، واستحالة ما يأكله الإنسان ويشربه بولا ودما وغائطا ونحو ذلك، وقد تكلم علماء المسلمين في النجاسة: هل تطهر بالاستحالة أم لا؟ ولم ينكر أحد منهم الاستحالة.

ومثبتة الجوهر الفرد قد فرعوا عليه من المقالات التي يعلم العقلاء فسادها ببديهة العقل ما ليس هذا موضع بسطه، مثل تفليك الرحى والدولاب والفلك وسائر الأجسام المستديرة المتحركة (١) ، وقول من قال منهم: إن الفاعل المختار يفعل كلما تحركت، ومثل قول كثير منهم:

---

(١) يشرح الرازي فكرة المتكلمين في كتابه " الأربعين في أصول الدين " فيقول (٢٦٢) : " إذا استدار الفلك استدارة منطقية استدارت جميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة - إذا عرفت هذا فنقول: إذا تحركت المنطقة جزءا فالدائرة الصغيرة القريبة من القطب الموازية للمنطقة إن تحركت أيضا جزءا، لزم أن يكون مدار تلك الدائرة الصغيرة مساويا لمقدار المنطقة، هذا خلف. وإن لم تتحرك ألبتة، فحينئذ يلزم وقوع التفكك في أجزاء الفلك. . وهذا الكلام قد يفرضونه في حركة الرحى ويلزمون عليه تفكك أجزاء الرحى، والمتكلمون يلتزمونه ويقولون إنه سبحانه وتعالى فاعل مختار فهو يفكك أجزاء الرحى حال استدارتها، ثم يعيد التأليف والتركيب إليها حال وقوفها ". وانظر أيضا شرح ابن تيمية لهذه الفكرة في: مجموعة تفسير ابن تيمية (ط. بمباي ١٣٧٤/١٩٥٤) ص ٢١٤.." (٢)

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢/١٣٠

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢/١٤٠

"يكون مفتقرا إلى شيء مباين له. وذلك أنه إذا (١) قدر أنه ليس فيه معان متعددة بوجه من الوجوه - كما يظنه من يظنه من نفاة الصفات - فهذا يمتنع أن يكون له كمال مغاير له، وأن يكون شيئين، وحينئذ فلو كان فيه ما هو مفتقر إلى غيره للزم تعدد المعاني فيه، وهذا ممتنع على التقديرين (٢) .

وإن قيل: إن فيه معان متعددة ؛ فواجب الوجود هو مجموع تلك الأمور المتلازمة، إذ يمتنع وجود شيء منها دون شيء، وحينئذ فلو افتقر شيء من ذلك المجموع إلى أمر منفصل لم يكن واجب الوجود، فهو سبحانه مستلزم لحياته وعلمه وقدرته وسائر صفات كماله، وهذا هو الموجود الواجب بنفسه، وهذه الصفات لازمة لذاته، وذاته مستلزمة لها، وهي داخلة في مسمى اسم نفسه ؛ وفي سائر أسمائه تعالى، فإذا كان واجبا بنفسه وهي داخلة في مسمى اسم نفسه (٣) لم يكن موجودا إلا بها، فلا يكون مفتقرا فيها إلى شيء مباين له أصلا.

ولو قيل: إنه يفتقر في كونه حيا أو عالما أو قادرا إلى غيره، فذلك الغير: إن كان ممكنا كان مفتقرا إليه، وكان هو سبحانه ربه، فيمتنع أن يكون ذلك مؤثرا فيه ؛ لأنه يلزم أن يكون هذا مؤثرا في هذا، وهذا مؤثرا في هذا، وتأثير كل منهما في الآخر لا يكون إلا بعد حصول أثره فيه ؛ لأن التأثير لا يحصل إلا مع كونه حيا عالما قادرا، فلا يكون هذا حيا عالما قادرا

---

(١) ن، م: إن.

(٢) أ: وذلك ممتنع مفتقر ؛ ب: وذلك ممتنع على التقديرين، وكلمة " مفتقر " لا تتفق مع سياق الجملة.

(٣) ن، م: في مسمى اسمه.." (١)

"فهذا هو مراد علي [بن أبي طالب] وجعفر [بن محمد] وغيرهما (١) من أهل البيت -[رضوان الله عليهم] (٢) - وسائر سلف الأمة بلا ريب. فتبين أن هؤلاء الرافضة مخالفون لأئمة أهل البيت وسائر السلف في مسألة القرآن كما خالفوهم في غيرها.

وأما قولهم: إنه مجعول، فالله لم يصفه بأنه مجعول معدى إلى مفعول واحد، بل قال: ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا﴾ [سورة الزخرف: ٣] ، فإذا قالوا: هو مجعول قرآنا عربيا، فهذا حق. وأما قوله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ [سورة الأنبياء: ٢] ، فهذه الآية تدل على أن " الذكر " نوعان: محدث وغير محدث، كما تقول: ما جاءني من رجل عدل إلا قبلت شهادته، وصفة النكرة للتخصيص، وعندهم كل

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢/١٧٠

ذلك محدث، والمحدث في القرآن ليس هو المحدث في كلامهم، فلم يوافقوا القرآن.

ثم إذا قيل: هو محدث (٣) ، لم يلزم من ذلك أن يكون مخلوقا بائنا (٤) عن الله، بل إذا تكلم الله به (٥) بمشيئته وقدرته وهو قائم به، جاز أن يقال: هو محدث، وهو مع ذلك كلامه القائم بذاته وليس بمخلوق.

وهذا قول كثير من أئمة السنة والحديث. وقد احتج البخاري وغيره على ذلك بقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: " «إن الله يحدث من أمره ما

---

(١) ن، م: علي وجعفر وغيرهما.

(٢) عبارة " رضوان الله عليهم ": زيادة في (ع) .

(٣) ن: إنه محدث.

(٤) ن، م: ثابتا، وهو خطأ.

(٥) ع: بل إذا تكلم به.." [1]

"وذلك تحول (١) من أن لا يفعل إلى أن يفعل ؛ سواء سمي مثل هذا تغيرا وانتقالا (٢) أو لم يسم، جاز أن يتحرك الساكن وينتقل (٣) من السكون إلى الحركة (٤) [وإن كانا وجوديين (٥) .

وقول القائل: المقتضي لقدمه من لوازم الوجوب.

جوابه أن يقال: قد يكون بقاؤه مشروطا بعدم تعلق الإرادة بزواله أو بغير ذلك، كما يقولونه في سبب الحوادث، فإن الواجب انتقل من أن لا يفعل إلى أن يفعل، فما كان جوابهم عن ذلك (٦) كان جوابا عن هذا، وإن قالوا بدوام الفاعلية بطل قولهم وقولنا.

وبالجملة (٧) هل يجوز (٨) أن يحدث عن القديم أمر بلا سبب حادث، وترجيح أحد طرفي الممكن بمجرد القدرة؟ وحينئذ فيجوز أن يحدث القادر ما به يزيل السكون الماضي من الحركة، سواء كان ذلك السكون وجوديا أو عدميا] (٩) .

قال النافي: هذا يلزم منه أن يكون البارئ محلا للحركة وللحوادث (١٠) أو للأعراض، وهذا باطل.

---

(١) ب، أ: وذلك يجوز ؛ ن، م: وذلك تغير وانتقال، والمثبت من (ع) .

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢/٢٥٦

(٢) ع: تغييرا وانتقالا ؛ ب، أ، م: تغيرا أو انتقالا، والمثبت من (ن) .

(٣) ب، أ: وينقل، ع: وتنتقل.

(٤) بعد عبارة إلى الحركة سقط من (ن) ، (م) .

(٥) ع: وإن كان وجوديين، وهو تحريف.

(٦) عن ذلك: ساقط من (ب) ، (أ) .

(٧) ع: ففي الجملة.

(٨) ع: هم يجوزون.

(٩) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م) .

(١٠) ن، م: والحوادث.." (١)

"وهؤلاء قد جوزوا ذلك *) (١) ، [ثم الكلابية (٢) لا تنفي قيام الحوادث به لانتفاء (٣) الصفات، فإنهم يقولون: بقيام أعيان الصفات القديمة به، وإنما ينفون قدم النوع لتجدد أعيانه فإنها حوادث.

وعمدتهم في نفي ذلك أن ما قبل الحوادث لم يخل منها، وهذه مقدمة باطلة عند العقلاء، وقد اعترف بذلك غير واحد من حذاقهم، كالرازي والآمدي وغيرهما، وأما أبو المعالي وأمثاله فلم يقيموا حجة عقلية على هذا المطلوب، وإنما اعتمدوا على تناقض (٤) أقوال من نازعهم من الكرامية والفلاسفة وغيرهما.

وتناقض أقوال هذه الطوائف يدل على فساد قولها بمجموع الأمرين، لا يدل على صحة أحدهما بعينه، وحينئذ فإذا كان هناك قول ثالث يمكن القول به مع فساد أحدهما أو كليهما (٥) لم يلزم صحة قول الكلابية وجميع الطوائف المختلفين المخالفين للكتاب والسنة، وإنما عندهم إفساد بعضهم قول الآخرين وبيان تناقضه، ليس عندهم قول صحيح يقال به.

ولهذا كانت الفائدة المستفادة من كلامهم نقض بعضهم كلام بعض فلا يعتقد شيء منها، ثم إن عرف الحق الذي جاء به الرسول فهو الصواب الموافق لصريح المعقول، وإلا استفيد من ذلك السلامة من

---

(١) ما بين النجمتين ساقط من (أ) ، (ب) .

(٢) من أول " عبارة " ثم الكلابية سقط طويل في (أ) ، (ب) ، (م) . وينتهي السقط ص ٢٦٥.

(٣) في الأصل (ع) : لانتفاع (بدون إعجام) ورجحت أن يكون الصواب ما أثبته.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢/٢٦٢

(٤) في الأصل (ع) : يناقص.

(٥) في الأصل (ع) : كلاهما، وهو خطأ.." (١)

"[التعليق على قوله إنه عدل حكيم لا يظلم أحدا ولا يفعل القبيح وإلا لزم الجهل أو الحاجة]

وأما قوله (١) .: إنه " عدل حكيم لا يظلم أحدا، ولا يفعل القبيح - وإلا لزم الجهل أو الحاجة (٢) ، تعالى الله عنهما ".

فيقال له: هذا متفق عليه بين المسلمين من حيث الجملة: أن الله لا يفعل قبيحا ولا يظلم أحدا، ولكن النزاع في تفسير ذلك، فهو (٣) . إذا كان خالقا لأفعال العباد هل (٤) . يقال: إنه فعل ما هو قبيح منه وظلم أم لا؟

فأهل السنة المثبتون للقدر (٥) . يقولون: ليس هو بذلك ظالما ولا فاعلا قبيحا، والقدرية يقولون: لو كان خالقا لأفعال العباد كان ظالما فاعلا لما هو قبيح (٦) . .

وأما كون الفعل قبيحا من فاعله فلا يقتضي أن يكون قبيحا من خالقه، كما أن كونه أكلا وشربا لفاعله لا (٧) . يقتضي أن يكون كذلك (٨) . لخالقه ؛ لأن الخالق خلقه في غيره لم يقم بذاته، فالمتصف به من قام به الفعل لا من خلقه في غيره، كما أنه إذا خلق لغيره لونا وريحا وحركة وقدرة وعلما (٩)

---

(١) النص التالي من " منهاج الكرامة " ص ٨٢ (م) ، وسبق وروده - كما قدمنا - في هذا الجزء (ص [٠ - ٩] ٤)

(٢) أ: وإلا للزم الجهل أو الحاجة ؛ ع، ن، م: وإلا يلزم الجهل والحاجة، والمثبت من (ب) ، (ك) = منهاج الكرامة.

(٣) ب (فقط) : فهذا، وهو تحريف

(٤) ب، أ: فهل

(٥) ب، أ: للقدرة

(٦) [منه] منه: ساقطة من (ن) ، (م)

(٧) ن، م: فلا

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢/٢٦٤

(٨) ع: ذلك

(٩) وعلما: ساقطة من (ب) ، (أ) .." [(١)]

"رؤية، كما لا يحاط به علما، ولا يلزم من نفي إحاطة العلم والرؤية نفي العلم (١) والرؤية، بل يكون ذلك دليلا على أنه يرى ولا يحاط به (٢ كما يعلم ولا يحاط به ٢) (٢) فإن تخصيص الإحاطة بالنفي (٣) يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي، وهذا الجواب قول أكثر العلماء من السلف وغيرهم، وقد روي معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما (٤) وغيره] (٥) . (٦ وقد روي في ذلك حديث مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم ٦) (٦) . ولا (٧) تحتاج

---

(١) العلم: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٢) (٢ - ٢) : ساقط من (أ) ، (ب) .

(٣) بالنفي: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٤) رضي الله عنهما: زيادة في (أ) ، (ب) .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) وجاء في (م) في غير موضعه.

(٦) (٦ - ٦) ساقط من (أ) ، (ب) . وجاء في الدر المنثور للسيوطي ٣٧/٣ (ط. إيران، ١٣٧٧) : " قوله تعالى: (لا تدركه الأبصار) الآية. أخرج ابن أبي حاتم والعقيلي وابن عدي وأبو الشيخ وابن مردويه بسند ضعيف عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله: (لا تدركه الأبصار) قال: لو أن الإنس والجن والشياطين والملائكة - منذ خلقوا إلى أن فنوا - صفوا صفا واحد ما أحاطوا بالله أبدا. قال الذهبي: هذا حديث منكر. وأخرج الترمذي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني والحاكم - وصححه - وابن مردويه واللالكائي في " السنة " عن ابن عباس قال: رأى محمد ربه، قال عكرمة: فقلت له: أليس الله يقول: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) ؟ قال: لا أم لك، ذاك نوره الذي هو نوره إذا تجلى بنوره لا يدركه شيء، وفي لفظ: إنما إذا تجلى بكيفيته لم يقم له بصر. وأخرج ابن جرير عن ابن عباس (لا تدركه الأبصار) قال: " لا يحيط بصر أحد بالله ". ثم أورد السيوطي الأثر الذي أورده ابن تيمية آنفا عن ابن عباس وجاء فيه: ألست ترى السماء. . إلخ. فلعل هذا الحديث المرفوع وتلك الآثار عن ابن

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢٩٤/٢

عباس هي التي عنى ابن تيمية الإشارة إليها.

(٧) ب، أ: فلا.." (١)

"بما في قول كل من الطائفتين من الصواب، وعدلنا عما يرده الشرع والعقل من قول كل منهما.

فإذا قالوا لنا: فهذا يلزم (١) أن تكون الحوادث قامت به. قلنا: ومن أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل، وهو قول لازم لجميع الطوائف، ومن أنكره فلم يعرف لوازمه وملزوماته. ولفظ " الحوادث " مجمل، فقد يراد به الأمراض (٢) والنقائص، والله [تعالى] (٣) منزه عن ذلك [كما نزه نفسه عن السنة والنوم واللغوب، وعن أن يئوده حفظ السماوات والأرض وغير ذلك مما هو منزه عنه بالنص والإجماع. ثم إن كثيرا من نفاة الصفات - المعتزلة وغيرهم - يجعلون مثل هذا حجة في نفي قيام الصفات، أو قيام الحوادث به مطلقا، وهو غلط منهم، فإن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام، ولا يجب إذا نفيت عنه النقائص والعيوب أن ينتفي عنه ما هو من صفات الكمال ونعوت الجلال] (٤) . ولكن يقوم به ما يش اؤه (٥) ويقدر عليه من كلامه وأفعاله (٦) ونحو ذلك مما دل عليه الكتاب والسنة.

---

(١) ب (فقط) : فهذا يلزم منه.

(٢) ب، م: الأعراض.

(٣) تعالى: زيادة في (ع) .

(٤) ما بين المعقوفتين في (ع) فقط.

(٥) ب، ا، م: ما شاءه ؛ ن: ما شاء.

(٦) ع، ن، م: وفعاله.." (٢)

"وحاصل هذا القول منع القلوب والألسنة والجوارح عن معرفة الله وذكره وعبادته، فهو تعطيل وكفر بطريق الوقف والإمساك، لا بطريق النفي والإنكار.

وأصل ضلال هؤلاء أن لفظ " التشبيه " لفظ فيه إجمال، فما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك يتفق فيه الشيئان (١) . ولكن ذلك المشترك المتفق عليه لا يكون في الخارج بل في الذهن، ولا يجب تماثلهما فيه، بل الغالب تفاضل الأشياء في ذلك القدر [المشترك] (٢) ، فأنت إذا قلت عن المخلوقين (٣) : حي

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢/٣٢٠

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢/٣٨١

وحي، وعليم وعليم، وقدير وقدير، لم يلزم (٤ تماثل الشيئين في الحياة والعلم والقدرة، ولا يلزم ٤) (٤) أن تكون حياة أحدهما وعلمه وقدرته نفس حياة الآخر وعلمه وقدرته، ولا أن يكونا مشتركين في موجود (٥) في الخارج عن الذهن.

ومن هنا ضل (٦) هؤلاء الجهال بمسمى التشبيه الذي يجب نفيه عن الله، وجعلوا ذلك ذريعة إلى التعطيل المحض. والتعطيل شر من التجسيم، والمشبه يعبد صنما، والمعطل يعبد عدما، والممثل أعشى، والمعطل أعمى.

ولهذا كان جهم إمام هؤلاء وأمثاله يقولون: إن الله ليس بشيء (٧) ،

---

(١) ب (فقط) : شيئان.

(٢) المشترك: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٣) ب، أ: عن المخلوقات. وسقطت العبارة من (ع) .

(٤) : (٤ - ٤) ساقط من (ب) ، (أ) . وسقطت كلمة " الحياة " من (ن) ، (م) .

(٥) ن، م: مشتركين موجودين.

(٦) ع: ظن، وهو تحريف.

(٧) يقول الأشعري عن الجهم (المقالات ٣١٢/١) : " ويحكى عنه أنه كان يقول: لا أقول إن الله سبحانه شيء لأن ذلك تشبيه له بالأشياء ". ويقول أيضا (١٨٠/٢) : " إن البارئ لا يقال إنه شيء لأن الشيء عنده هو المخلوق الذي له مثل ".." (١)

"أنه يمكن العلم بأحدهما دون العلم بالآخر، كما نعلم (١) أنه قادر قبل العلم بأنه عالم، ونعلم الذات قبل العلم بصفاتها، فهو غيره بهذا التفسير. وقد علم بصريح العقل أنه لا بد من إثبات معان هي أغيار (٢) بهذا التفسير، وإلا فكونه قائما بنفسه ليس هو كونه عالما، وكونه عالما ليس هو (٣) كونه حيا، وكونه حيا ليس هو (٤) كونه قادرا، ومن جعل هذه الصفة هي الأخرى، وجعل الصفات كلها هي الموصوف، فقد انتهى في السفسطة إلى الغاية، وليس هذا إلا كمن قال: السواد هو البياض، والسواد والبياض هو الأسود والأبيض.

ثم هؤلاء الذين نفوا المعاني التي يتصف بها كلهم متناقضون يجمعون في قولهم بين النفي والإثبات، وقد

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٥٢٦/٢

جعلوا هذا أساس التعطيل والتكذيب بما علم بصريح المعقول وصحيح المنقول.

فالذين ينفون علمه بالأشياء يقولون: لئلا يلزم التكثر (٥) . والذين ينفون علمه بالجزئيات يقولون: لئلا يلزم التغير، فـيذكرون لفظ " التكثر " و " التغير " وهما لفظان مجملان: يتوهم السامع أنه تتكثر الآلهة، أو أن (٦) الرب يتغير ويستحيل من حال إلى حال، كما يتغير الإنسان إما بمرض وإما بغيره، وكما تتغير الشمس إذا اصفر لونها، ولا يدري أنه عندهم (٧)

---

(١) ع: يعلم.

(٢) ب، أ: أعيان.

(٣) هو: ساقطة من (ب) ، (أ) .

(٤) هو: ساقطة من (ب) ، (أ) .

(٥) ع: التكثير.

(٦) ب، أ: وأن.

(٧) عندهم: ساقطة من (ع) .." [1]

"قيل له: إن أردت بالجهة أمرا وجوديا، فالمقدمة الأولى ممنوعة، وإن أردت بها أمرا عدميا فالثانية ممنوعة، فيلزم بطلان إحدى المقدمتين على كل تقدير، فتكون الحجة باطلة.

وذلك أنه إن أراد بالجهة أمرا وجوديا، لم يلزم أن يكون كل مرئي في جهة وجودية، فإن سطح العالم الذي هو أعلاه ليس في جهة وجودية، ومع هذا تجوز رؤيته فإنه جسم من الأجسام. فبطل قولهم: كل مرئي لا بد أن يكون في جهة وجودية، (١ إن أراد بالجهة أمرا وجوديا ١) . (١) وإن أراد بالجهة أمرا عدميا منع المقدمة الثانية، فإنه إذا قال: الباري ليس في جهة عدمية، وقد علم أن العدم ليس بشيء، كان حقيقة قوله: إن الباري لا يكون موجودا قائما بنفسه، حيث لا موجود إلا هو، وهذا باطل.

وإن قال: هذا يستلزم (٢) أن يكون جسما أو متحيزا، عاد الكلام معه في مسمى الجسم والمتحيز. (٣)

فإن قال: هذا يستلزم أن يكون مركبا من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة، وغير ذلك من المعاني الممتنعة على الرب، لم يسلم له هذا التلازم.

وإن قال: يستلزم أن يكون الرب مشارا إليه ترفع الأيدي إليه في الدعاء (٤) ، وتعرج الملائكة والروح إليه،

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢/٥٤٦

وعرج بمحمد - صلى الله عليه

---

(١) : (١ - ١) ساقط من (ع) .

(٢) ب، أ: وإذا قال أحد يستلزم. . إلخ، وهو تحريف.

(٣) ب، أ: المتحيز.

(٤) ب: أن يكون والرب يشار إليه برفع الأيدي في الدعاء ؛ أ: أن يكون الرب يشار إليه برفع الأيدي إليه في الدعاء.." (١)

"إسماعيل بن علية، ولإبراهيم مناظرات في الفقه وأصوله مع الشافعي وغيره. (١) وفي الجملة فهؤلاء من أذكياء الناس وأحدهم أذهانا، وإذا ضلوا في مسألة لم يلزم أن يضلوا في الأمور الظاهرة التي لا تخفى على الصبيان.

وهذا كما أن الأطباء وأهل الهندسة من أذكياء الناس، ولهم علوم صحيحة طبية وحسابية، وإن كان ضل منهم طوائف في الأمور الإلهية، فذلك لا يستلزم أن يضلوا في الأمور الواضحة في الطب والحساب.

---

(١) في لسان الميزان ١ - ٣٥: " إبراهيم بن إسماعيل بن علية جهمي هالك كان يناظر ويقول بخلق القرآن، مات سنة ثمان عشرة ومائتين. . وذكر البيهقي في مناقب الشافعي عن الشافعي أنه قال: أنا أخالف ابن علية في كل شيء حتى في قول: لا إله إلا الله فإني أقول لا إله إلا الله الذي كلم موسى، وهو يقول: لا إله إلا الله الذي خلق كلاما سمعه موسى. وله كتاب في الرد على مالك نقضه عليه أبو جعفر الأبهري. . وأرخ ابن الجوزي وفاته في " المنتظم " في سنة ١٨. قال: وهو ابن ٦٧ سنة ". وانظر أيضا: النجوم الزاهرة ٢/٢٢٨. (حيث ذكر في وفيات سنة ٢١٨) . وقارن الفهرست لابن النديم، ص ٢٠١. وانظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٧٥، ٨٠، ٢٦٧، ٣١٦.." (٢)

"وإذا قيل: فهذا يلزم (١) فيما اتفقا فيه، كالوجود والعلم والحياة.

قيل: هذه الأمور لها ثلاثة (٢) اعتبارات: أحدها: ما يختص به الرب، فهذا ما يجب له ويجوز ويمتنع عليه، ليس للعبد فيه نصيب.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢/٥٥٩

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢/٥٧١

والثاني: ما يختص بالعبد، كعلم العبد وقدرته وحياته، فهذا إذا جاز عليه الحدوث والعدم (٣) لم يتعلق ذلك بعلم الرب وقدرته وحياته، فإنه لا اشتراك فيه.

والثالث: المطلق الكلي، وهو مطلق الحياة والعلم والقدرة، فهذا المطلق ما كان واجبا له كان واجبا فيهما، وما كان جائزا عليه كان جائزا عليهما، وما كان ممتنعا عليه كان ممتنعا عليهما.

فالواجب أن [يقال] (٤) : هذه صفة كمال حيث كانت، فالحياة والعلم (٥) والقدرة صفة كمال لكل موصوف، والجائز عليهما اقترانهما (٦) بصفة أخرى كالسمع والبصر والكلام. فهذه الصفات يجوز أن تقارن هذه في كل محل، اللهم إلا إذا كان هناك مانع من جهة المحل لا من جهة الصفة. وأما الممتنع عليهما (٧) فيمتنع أن تقوم هذه الصفات إلا بموصوف

---

(١) ن، م: فهل لزم.

(٢) في جميع الأصول: ثلاث.

(٣) ب، أ: والقدم، وهو خطأ.

(٤) يقال: في (ع) فقط.

(٥) والعلم: ساقطة من (ب) ، (أ) .

(٦) ب، أ، ن، م: والجائز عليها اقترانها، والمقصود الله تعالى والإنسان.

(٧) ب، ن، م: عليها ؛ والمثبت عن (ع) ، (أ) .." [١]

"والكتاب والسنة ليس فيه لفظ " ناصبية " (١) ولا " مشبهة " ولا " حشوية " ولا فيه أيضا لفظ " رافضة ". ونحن إذا قلنا " رافضة " نذكره للتعريف، لأن مسمى هذا الاسم يدخل فيه أنواع مذمومة بالكتاب والسنة: من الكذب على الله ورسوله، وتكذيب الحق الذي جاء به رسوله، ومعاداة أولياء الله - بل خيار أوليائه - وموالاة اليهود والنصارى والمشركين، كما تبين وجوه الذم.

وأهل السنة والجماعة لا يمكن أن يعمهم معنى مذموم في الكتاب والسنة بحال كما يعم الرافضة. نعم يوجد في بعضهم ما هو مذموم، ولكن هذا لا يلزم منه ذمهم، كما أن المسلمين إذا كان فيهم من هو مذموم لذنب ركبه، لم يستلزم ذلك (٢) ذم الإسلام وأهله القائمين (٣) بواجباته.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢/٥٩٧

الوجه الرابع (٤) أن يقال: أما القول بأنه جسم أو ليس بجسم، فهذا مما تنازع فيه أهل الكلام والنظر، وهي مسألة عقلية، وقد تقدم أن الناس فها على ثلاثة أقوال: نفي وإثبات، ووقف، وتفصيل (٥) ، وهذا هو الصواب الذي عليه السلف والأئمة.

ولهذا لما ذكر أبو عيسى برغوث لأحمد هذا في مناظرته إياه، وأشار إلى أنه إذا قلت إن القرآن غير مخلوق، لزم أن يكون الله جسما ؛ لأن

---

(١) ب، أ: ناصبة.

(٢) ذلك: ساقطة من (ب) ، (أ) .

(٣) ب، أ: القائلين، وهو تحريف.

(٤) ب، أ: الثالث، وهو خطأ. وبدأ الوجه الثالث، ص ٥٩٤.

(٥) ن: وتفضيل، وهو تحريف.." [1]

"مواضع (١) . والآمدي طعن (٢) في طرق الناس إلا طريقة ارتضاها (٣) ، وهي (٤) أضعف من غيرها طعن فيها غيره.

فهذان مقامان من المقامات العقلية لا يقدر هؤلاء أن يغلبوا فيها شيوخهم المتقدمين، فإذا كانوا لا ينفون (٥) رؤيته في الدنيا (٦) إلا بهذه الطريق، لم يكن لهم حجة إلا على من يقول (٧) : إنه يرى ويصافح وأمثال

---

(١) سبق أن تعرض ابن تيمية بالتفصيل في الجزء الأول من هذا الكتاب (انظر ص ١٥٠ وما بعدها) للكلام عن إمكان القول بحوادث لا أول لها، وذكر (ص ١٧٨) أن القول بدوام الحوادث في الماضي والمستقبل هو قول أئمة أهل الحديث وأئمة الفلاسفة وغيرهم. كما تعرض ابن تيمية لهذه المشكلة في كتابه " درء تعارض العقل والنقل " ٣٢١/١ وما بعدها، وذكر فيه تناقض الرازي في هذه المسألة في كتبه المختلفة مثل " الأربعين في أصول الدين " و " المطالب العالية "، وقال (٣٧٩/١) إن الأرموي استفاد معارضته للرازي من كلام الرازي نفسه في " المطالب العالية ".

(٢) عبارة " والآمدي طعن ": ساقطة من (أ) ، (ب) .

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٦٠٩/٢

(٣) ذكر الأستاذ محمد خليل هراس في كتابه " ابن تيمية السلفي "، ص ١٤١ (ط. طنطا ١٣٧٢/١٩٥٢) أن الآمدي في كتابه " أبكار الأفكار " ٤٧٦/١، (مخطوط بدار الكتب رقم ١٩٥٤ كلام) : " عارض الرازي فيما ادعاه من لزوم هذه المسألة لجميع الطوائف بأن المراد بالحادث الذي يقصد نفي قيامه بذاته تعالى هو الموجود بعد عدم، وأما ما لا يوصف بالوجود كالأعدام المتجددة والأحوال - عند القائلين بها - وكذلك النسب والإضافات فهذه لا يصدق عليها اسم الحادث وإن صدق عليها اسم المتجدد. وحينئذ فلا يلزم من تجدد الإضافات والأحوال في ذات الباري أن يكون محلا للحوادث ". وأشار الأستاذ هراس إلى أن ابن تيمية رد على كلام الآمدي في كتابه " الموافقة " (على هامش منهاج السنة ١١٩/٢ - ١٢٢) . انظر درء. . ٢٣٢/٢ - ٢٥١.

(٤) ب، أ: هي.

(٥) ن، م: لا يقدرون ينفون.

(٦) ب، أ: في الصفات، وهو خطأ.

(٧) ن، م: حجة على قول من يقول.." [1]

"هذا القصد، فهل عندك [من] حيلة (١) في دفع هذا العلم الضروري والقصد الضروري الذي يلزمنا لزوما لا يمكننا دفعه عن أنفسنا ؛ ثم بعد ذلك قرر نقيضه.

وأما دفع الضروريات بالنظريات فغير ممكن، لأن النظريات (٢) غايتها أن يحتج عليها بمقدمات ضرورية. فالضروريات أصل النظريات، فلو قدح في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحا في أصل النظريات، فتبطل الضروريات والنظريات، (٣ فيلزمنا بطلان قدحه على كل تقدير ٣) (٣) ، إذ كان قدح الفرع في أصله يقتضي فساده في نفسه، وإذا فسد بطل قدحه، (* فيكون قدحه باطلا على [تقدير] صحته (٤) وعلى تقدير فساده *) (٥) ، فإن صحته مستلزمة لصحة أصله، فإذا صح كان أصله صحيحا، وفساده لا يستلزم فساد أصله، إذ قد يكون الفساد منه، ولو قدح في أصله للزم فساده، وإذا كان فاسدا لم يقبل قدحه، فلا يقبل قدحه بحال.

(* وهذا [لأن] (٦) الدليل النظري الموقوف على مقدمات وعلى تأليفها قد يكون فساده من فساد هذه المقدمة، ومن فساد الأخرى، ومن فساد النظم، فلا يلزم إذا كان باطلا أن يبطل كل واحد من المقدمات، بخلاف المقدمات، فإنه متى كان واحد منها باطلا بطل الدليل *) (٧) .

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٦١٦/٢

(١) ع: فهل عندك علم ؛ ب، أ، ن، م: فهل عندك حيلة.

(٢) ن: الضروريات.

(٣) : (٣ - ٣) ساقط من (ب) ، (أ) .

(٤) ن: على صحة.

(٥) ما بين النجمتين ساقط من (ن) فقط.

(٦) لأن: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٧) ما بين النجمتين ساقط ساقط من (ب) ، (أ) .." [١]

"وأما أمر إبراهيم صلى الله عليه وسلم بذبح ابنه، فإنه كان الذي يحبه ويريده منه في نفس الأمر: أن قصد إبراهيم الامتثال وعزم (١) على الطاعة، فأظهر (٢) الأمر امتحانا له وابتلاء، فلما أسلما وتله للجبين ناداه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين. وكذلك الأمر بالخمسين] (٣) .

[فصل كلام للرافضي في مسألة القدر يستلزم أشياء شنيعة منها أن يكون الله أظلم من كل ظالم والرد عليه]

[فصل]

قال المصنف (٤) الرافضي (٥) : " وهذا يستلزم أشياء شنيعة منها: أن يكون الله أظلم من كل ظالم، لأنه يعاقب الكافر على كفره وهو قدره عليه، ولم يخلق فيه قدرة على الإيمان، فكما أنه يلزم الظلم لو عذبه على لونه وطوله وقصره لأنه لا قدرة له فيها، كذا (٦) يكون ظالما لو عذبه على المعصية التي فعلها فيه ".

فيقال: الظلم قد تقدم أن للجمهور المثبتين للقدر في تفسيره قولين: (٧) أحدهما: أن ا ظلم ممتنع لذاته غير مقدور، كما يصرح بذلك الأشعري، والقاضي أبو بكر، وأبو المعالي، والقاضي أبو يعلى، وابن الزاغوني (٨) ، وغير

(١) ع: وعزمه.

(٢) ب، أ: وأظهر.

(٣) وكذلك الأمر بالخمسين: في (ع) فقط. وما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م) .

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢/٦٤٤

(٤) المصنف: ساقطة من (ب) ، (أ) .

(٥) ن، م: الإمامي. والعبارات التالية في (ك) ١/٨٥ (م) - ٨٦ (م) .

(٦) ب، أ: كذلك.

(٧) ع، أ: قولان، وهو خطأ.

(٨) م (فقط) : وابن الزعفراني، وهو تحريف.." (١)

"وهؤلاء يقولون: الفرق بين تعذيب الإنسان على فعله الاختياري وغير فعله الاختياري مستقر في فطر العقول، فإن الإنسان لو كان له ابن (١) في جسمه مرض (٢) أو عيب خلق فيه لم يحسن (٣) ذمه ولا عقابه على ذلك، ولو ظلم ابنه أحدا لحسن (٤) عقوبته على ذلك.

ويقولون: الاحتجاج بالقدر على الذنوب مما يعلم بطلانه بضرورة العقل، فإن الظالم لغيره لو احتج بالقدر لاحتج ظالمه بالقدر أيضا (٥) ، فإن كان القدر حجة لهذا فهو حجة لهذا، وإلا فلا. (٦)

والأولون أيضا يمنعون الاحتجاج بالقدر، فإن الاحتجاج به باطل باتفاق أهل الملل وذوي العقول، وإنما يحتج به على القبائح والمظالم من هو متناقض القول متبع لهواه، كما قال بعض العلماء: أنت عند الطاعة قدري، وعند المعصية جبري، أي مذهب وافق هواك تمذهبت به.

ولو كان القدر حجة لفاعل الفواحش والمظالم لم يحسن أن يلوم (٧) أحد أحدا، ولا يعاقب أحد أحدا، فكان (٨) للإنسان أن يفعل في دم غيره وماله وأهله ما يشتهيه (٩) من المظالم والقبائح، ويحتج بأن ذلك مقدر عليه (١٠) .

---

(١) له ابن: ساقطة من (ب) ، (أ) . وفي (م) ، (ن) : له أثر، وهو تحريف.

(٢) ب، أ: برص.

(٣) ب، أ: يستحسن.

(٤) ب، أ: يحسن.

(٥) ب، أ: أيضا بالقدر.

(٦) عبارة: " وإلا فلا " ساقطة من (ع) فقط.

(٧) ن: أن يلزم ؛ م: أن يلزمه.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢٠/٣

(٨) ن، م، ب: وكان.

(٩) م: ما شاء.

(١٠) ع، م: مقدر علي ؛ ن: مقدور علي.." [١]

"وإن أراد أن من قال إنه يفعل لا لحكمة يلزمه تجويز وقوع ذلك [منه] (١) وإمكان وقوعه منه (٢) وإنه لو فعل ذلك لم يكن ظالما، فلا ريب أن هذا قول هؤلاء. وهم يصرحون بذلك (٣) ، لكن أكثر أهل السنة لا يقولون بذلك، بل عندهم أن الله منزه عن ذلك ومقدس عنه، ولكن على هذا لا يلزم (٤) أن تكون الطاعة سفها، فإنها إنما تكون سفها إذا كان وجودها كعدمها، والمسلمون متفقون على أن وجودها نافع وعدمها مضر، وإن كانوا متنازعين: هل يجوز أن يفعل (٥) الرب خلاف ذلك، فإن نزاعهم في الجواز لا في الوقوع.

الوجه الثالث: أن يقال: لو قدر أن ذلك جائز الوقوع لم تكن الطاعة سفها، فإن هؤلاء الإمامية مع أهل السنة والجماعة (٦) يجوزون الغفران لأهل الكبائر، والمعتزلة مع أهل السنة يجوزون تكفير الصغائر باجتناب الكبائر، ومع هذا فلم يكن اجتناب الكبائر والصغائر سفها، بل هذا الاجتناب واجب بالاتفاق.

الوجه الرابع: أن يقال: فعل النوافل ليس سفها بالاتفاق، وإن جاز أن يثيب الله (٧) العبد بدون ذلك لأسباب (٨) أخر فالشيء الذي علم نفعه

---

(١) منه: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٢) عبارة وإمكان وقوعه منه، ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٣) أ، ب: وهم لا يصرحون بذلك ؛ ن: وهم يصرحون به ؛ م: وهم مصرحون به.

(٤) أ، ب: لم يلزم.

(٥) ن: يجعل.

(٦) والجماعة: ساقطة من (أ) ، (ب) .

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣/٢٣

(٧) ن، م، ع: أن الله يثيب.

(٨) ن: تلك لأسباب ؛ م: تلك الأسباب.." [1]

"علم أنه موصوف بالمغفرة والرحمة، (١) وإن كان العقاب منه ممتنعا بتقدير (٢) أن يكون مستحقا للعقاب، فلا يمتنع أن يوصف بالمغفرة والرحمة (٣) كما في مغفرته ورحمته لمن لا يحسن عقابه عندهم.

الرابع: أن العصيان من العبد بمعنى أنه فاعله عند الجمهور، وبمعنى أنه كاسبه لا فاعله عند بعضهم، وبهذا القدر (٤) يستحق الإنسان (٥) أن يعاقب الظالم (٦) أولى بذلك، وأما كونه خالقا لذلك فذاك أمر يعود إليه، وله في ذلك حكمة عند الجمهور القائلين بالحكمة، وذلك لم (٧) يصدر إلا لمحض المشيئة عند من لا يعلل بالحكمة، [والله أعلم] والله أعلم: (٨) .

[فصل كلام الرافضي عن تكليف ما لا يطاق عند أهل السنة والرد عليه من وجوه]

(فصل) قال [الرافضي] (٩) : " ومنها أنه يلزم (١٠) تكليف ما لا يطاق لأنه تكليف للكافر (١١) بالإيمان ولا قدرة له عليه، وهو قبيح عقلا،

---

(١) ساقط من (ع) ، (م) .

(٢) ن: فبتقدير.

(٣) ساقط من (ع) ، (م) .

(٤) ن، م: وبهذا القول.

(٥) ن، م: الآدمي.

(٦) أ، ب: عقاب الظالم ؛ ن، م: لعقاب الظالم.، فاستحقاق الله أن يعاقب الظالم أ، ب: عقاب الظالم ؛ ن، م: لعقاب الظالم.

(٧) أ، ب: وذاك لا.

(٨) زيادة في (ع) فقط.

(٩) الرافضي: في (ع) فقط، والكلام التالي في (ك) ٨٧ (م) .

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣/٩٠

(١٠) ك: يلزم منه.

(١١) ب: لأنه كلف الكافر ؛ لأنه تكليف الكافر ؛ ك: لأنه يكلف الكافر.." (١)

"قدرة عليه تقارن مقدورها كان دعوى (١) امتناعه بهذا التفسير مورد النزاع فيحتاج نفيه إلى دليل.

الوجه الرابع (٢) : أن من أهل الإثبات للقدر (٣) من يجوز تكليف ما لا يطاق للعجز عنه، بل من غاليتهم من يجوز تكليف الممتنع لذاته، وبعضهم يدعي أن ذلك واقع في الشريعة، كتكليف أبي لهب الإيمان مع تكليف تصديق خبر الله أنه لا يؤمن، وهذا القول وإن كان مرجوحا لكن (٤) هذا القدري لم يذكر دليلا على إبطال ذلك ولا على جواب معارضته، بل اكتفى بمجرد قوله وهو قبيح عقلا.

وهؤلاء يقولون: لا مجال للعقل في تحسين ولا تقبيح، فإن لم يكمل البحث في هذه اللوازم (٥) لم يكن ما ذكره حجة عليهم، فضلا عن أن يكون حجة على غيرهم من أهل الإثبات للقدر، أو على المثبتين لخلافة أبي بكر وعمر [رضي الله عنهما] . رضي الله عنهما: (٦)

[فصل كلام الرافضي على الأفعال الاختيارية عند أهل السنة والرد عليه]

(فصل) قال [الرافضي] (٧) : " ومنها أنه يلزم أن تكون أفعالنا (٨)

---

(١) أ، ب: معنى.

(٢) ن، م: الخامس، وهو خطأ.

(٣) للقدر، ساقطة من (ع) .

(٤) ع: ليس، وهو تصحيف.

(٥) م فقط: فيما ذكر في هذه اللوازم.

(٦) زيادة في (أ) ، (ب) .

(٧) الرافضي: زيادة في (ع) ، والكلام التالي في (ك) ٨٧ (م) ٨٨ (م) .

(٨) ن، م: أفعاله، وهو تحريف.." (٢)

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١٠٢/٣

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١٠٧/٣

"والجواب: أن هذا إنما يلزم من يقول إن العبد لا قدرة له على أفعاله الاختيارية، وليس هذا قول إمام معروف ولا طائفة معروفة من طوائف أهل السنة (١) ، بل ولا من طوائف المثبتين للقدر، إلا ما يحكى (٢) عن الجهم بن صفوان وغلاة المثبتة أنهم سلبوا العبد قدرته، وقالوا: إن حركته كحركة الأشجار بالرياح، إن صح النقل عنهم (٣) .

وأشد الطوائف قربا من هؤلاء هو الأشعري ومن وافقه من الفقهاء من (٤) أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وهو مع هذا يثبت للعبد قدرة محدثة واختيارا، ويقول إن الفعل كسب للعبد، لكنه يقول: لا تأثير لقدرة العبد في إيجاد المقدور.

فلهذا قال من قال: إن هذا الكسب الذي أثبته الأشعري غير معقول. وجمهور أهل الإثبات على أن العبد فاعل لفعله حقيقة (٥) ، وله قدرة واختيار، وقدرته مؤثرة في مقدورها، كما تؤثر القوى والطبائع (٦) وغير ذلك من الشروط والأسباب.

---

(١) أ، ب: من الطوائف من أهل السنة.

(٢) ن: ما حكي.

(٣) عنهم: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٤) الفقهاء من: زيادة في (ن) .

(٥) م فقط: جميعه.

(٦) ب (فقط) : القوى الطبائع.." (١)

"فما ذكره لا يلزم جمهور أهل السنة، وقد قلنا غير مرة: نحن لا ننكر أن يكون في بعض أهل السنة من يقول الخطأ، لكن لا يتفقون على خطأ، كما تتفق الإمامية على خطأ، بل كل مسألة خالفت فيها الإمامية أهل (١) السنة فالصواب فيها مع أهل السنة. وأما ما تنازع فيه أهل السنة وتنازعت فيه الإمامية، فذاك لا اختصاص له بأهل السنة ولا بالإمامية.

وبالجملة فجمهور أهل السنة من السلف والخلف يقولون: إن العبد له قدرة وإرادة وفعل، وهو فاعل حقيقة، والله خالق ذلك كله كما هو خالق كل شيء، كما دل على ذلك الكتاب والسنة.

قال تعالى عن إبراهيم: ﴿ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك﴾ [سورة البقرة: ١٢٨] ،

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١٠٩/٣

وقال [تعالى عن إبراهيم] (٢) : ﴿رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي﴾ [سورة إبراهيم: ٤٠] ، وقال [تعالى] (٣) : ﴿وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا﴾ [سورة السجدة: ٢٤] (٤) وقال [تعالى] (٥) : ﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين﴾ [سورة الأنبياء: ٧٣] وقال: ﴿إن الإنسان خلق هلوعا - إذا مسه الشر جزوعا - وإذا مسه الخير منوعا﴾ [سورة المعارج: ١٩، ٢١] فأخبر أن الله يجعل المسلم مسلما، والمقيم للصلاة مقيم الصلاة، والإمام الهادي إماما هاديا.

---

(١) ع، ن: لأهل.

(٢) تعالى عن إبراهيم: زيادة في (أ) ، (ب) .

(٣) تعالى: زيادة في (أ) ، (ب) .

(٤) سقطت آية ٢٤ من سورة السجدة من (ن) ، (م) .

(٥) تعالى زيادة في (أ) ، (ب) .." (١)

"كله، وعلى الفرق بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية، وعلى أن الرب يفعل بمشيئته وقدرته، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه لم يزل قادرا على الأفعال موصوفا بصفات الكمال، متكلما إذا شاء، وأنه موصوف بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسول الله [صلى الله عليه وسلم] (١) من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فيثبتون علمه المحيط، ومشيئته النافذة، وقدرته الكاملة، وخلقه لكل شيء.

ومن هداه الله إلى فهم قولهم، علم أنهم جمعوا محاسن الأقوال، وأنهم وصفوا الله بغاية الكمال، وأنهم هم المستمسكون (٢) بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأن قولهم هو القول السديد السليم من التناقض (٣) الذي أرسل الله به رسله (٤) وأنزل به كتبه.

[فصل من كلام الرافضي على مقالة أهل السنة في القدر أنه لا فرق بين الإحسان والإساءة لأنهما صادران من الله والرد عليه]

(فصل) قال [الرافضي] (٥) : " ومنها أنه يلزم أن لا يبقى (٦) عندنا فرق بين من أحسن إلينا غاية الإحسان

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١١٠/٣

طول عمره، و [بين] من أساء (٧) إلينا غاية الإساءة طول عمره، ولم يحسن منا

---

(١) ن، م، ع وبما وصفه به رسوله.

(٢) ع، ن، م: المتمسكون.

(٣) ن: والسليم من المتناقض.

(٤) ن، م: رسوله.

(٥) الرافضي: زيادة في (ع) . الإمامي القدري النص التالي في (ك) منهاج الكرامة ص [٠ - ٩] ٨ (م) .

(٦) أ، ب: ومنها أنه يلزم أنه لا يبقى ع: ومنها أنه لا يبقى، ك: ومنها يلزم أن لا يبقى.

(٧) أ، ب، ن، م: ومن أساء.." (١)

"وقد قال بعضهم إنه على قول القدري (١) لا يستحق [الله] أن يشكر بحال (٢) ، فإن الشكر إنما يكون على النعم، والنعم إما دينية وإما دنيوية وإما أخروية، فالنعم الدنيوية هي عنده واجبة على الله، وكذلك ما يقدر عليه من الدينية كالإرسال وخلق القدرة، وأما نفس الإيمان والعمل الصالح فهو عنده لا يقدر أن يجعل أحدا مؤمنا ولا مهتديا ولا صالحا ولا برا ولا تقيا، فلا يستحق أن يشكر على شيء من هذه الأمور التي لم يفعلها ولا يقدر عليها عنده (٣) وأما النعم الأخروية فالجزاء واجب (٤) [عليه] (٥) عنده، كما يجب على المستأجر أن يوفي الأجير أجره (٦) ، ومعلوم أن هذا عنده (٧) من باب العدل المستحق لا من باب الفضل (٨) والإحسان، بمنزلة من قضى دينا كان عليه فلا يستحق الشكر على فضل ولا إحسان. ومن هذا حقيقة قوله كيف يعيب أهل الإيمان (٩) الذين يشكرون الله على كل [حال و] نعمة (١٠) ، ويشكرون من أجرى الله الخير على يديه،

---

(١) أ، ب، ن: القدرية، م: القدر، وهو تحريف.

(٢) ع: لا يستحق الله أن يشكر الله بحال ؛ ن: لا يستحق أن يشكر محال، م: يلزم أن لا يشكر لحال.

(٣) أ، ب: ولم يقدر عليها عبيده، م: ولم يقدر عليها عنده.

(٤) أ، ب: وجب.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١٢٩/٣

(٥) عليه ساقطة من (ن) .

(٦) بعد كلمة أجره توجد في (أ) ، (ب) عبارة: فالجزاء واجب عليه وهي عبارة مكررة.

(٧) أ، ب: ومعلوم عنده أن هذا.

(٨) ن: التفضيل، م: التفضل.

(٩) أ، ب: قوله يعيب أهل الإيمان، ع: قوله كيف يعذب أهل الإيمان.

(١٠) ن، م، ع: على كل نعمة.." (١)

"وقد قال تعالى: ﴿أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا﴾ [سورة مريم: ٨٣] (١) ، وقال تعالى: ﴿فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا﴾ [سورة الإسراء: ٥] فإرساله الشياطين وبعثه لهؤلاء المعتدين على بني إسرائيل أهو (٢) أمر شرعي أمرهم به، كما أرسل (٣) رسله بالبينات والهدى، وكما بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم (٤) ؟ أم هو تقدير وتسليط، وإن كان المسلط ظالما معتديا (٥) عاصيا لدين الله وشرعه (٦) .

ثم من المعلوم أن عامة أهل الأرض مقرون بالقدر، وهم مع هذا (٧) يمدحون المحسن ويذمون المسيء فطروا على هذا وعلى هذا، فيقرون أن الله (تعالى) خالق كل شيء وربه، وأنه قدر ذلك كله وسلط هذا ويسر هذا، ويمدحون هذا ويذمون هذا، وأهل الإثبات المقرون بالقدر يمدحون المحسن ويذمون المسيء، (٨) ، مع اتفاقهم على أن الله خالق الفعلين.

فقولهم: إنه يلزمهم (٩) أن لا يفرقوا بين هذا وهذا - لزوم ما لا يلزم (١٠)

---

(١) هذه الآية ليست في (ن) ، (م) .

(٢) ن، م: هو.

(٣) أ، ب: أمر.

(٤) ويزكيهم: ساقطة من (أ) ، (ب) ، وفي (ن) : ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة.

(٥) ن، م: متعديا.

(٦) ع: أو شرعه.

(٧) أ، ب: ومع هذا.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١٣٤/٣

(٨) ساقط من (أ) ، (ب) تعالى زيادة في (ع) .

(٩) ع: فقولهم إنهم يلزمهم، م: وقوله يلزمهم.

(١٠) ع: لزوما لا يلزم.." (١)

"وإن كان بفاعلية أخرى، فإن كانت هذه حدثت بالأولى (١) لزم الدور القبلي، وإن كانت حدثت (٢) بغيرها لزم التسلسل في الأمور المتناهية، وكلاهما باطل ؛ فعلم أن كون الطاعة والمعصية من العبد يستحق عليها المدح والذم والثواب والعقاب، لا يمنع أن يكون العبد فقيرا إلى الله في كل شيء، لا يستغني عن الله في شيء قط (٣) ، وأن يكون الله خالق جميع أموره، وأن يكون نفس فعله من الحوادث والممكنات المستندة إلى قدرة الله ومشيئته.

[فصل من كلام الرافضي على مقالة أهل السنة في القدر أن الكافر يكون مطيعا بكفره لأنه فعل مراد الله تعالى]

(فصل)

قال [الرافضي] (٤) : " ومنها أنه يلزم أن يكون الكافر مطيعا بكفره ؛ لأنه قد فعل ما هو مراد الله تعالى لأنه أراد منه الكفر، وقد فعله ولم يفعل الإيمان الذي كرهه الله منه (٥) فيكون قد أطاعه لأنه فعل مراده ولم يفعل ما كرهه (٦) ، ويكون النبي عاصيا لأنه يأمره بالإيمان الذي يكرهه الله [منه] (٧) وينهاه عن الكفر الذي يريده الله منه " (٨) .

---

(١) ن، م: حدثت بالأول.

(٢) ع، ن، م: وإن حدثت.

(٣) ع: لا يستغني عن شيء قط.

(٤) الرافضي في (ع) فقط. والنص التالي في (ك) ص [٠ - ٩] ٨ (م) ١٨٩ (م) .

(٥) ساقط من (ع) .

(٦) ن، م: ما يكرهه.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣/١٣٦

(٧) منه: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٨) م: يريده الله ؛ ك: يريده منه.." [(١)]

"لمحبته لها ورضاه بها إذا وقعت وإن لم يفعلها، والمعاصي يبغضها ويمقتها ويكره من العباد *) (١) أن يفعلوها وإن أراد (٢) أن يخلقها هو لحكمة اقتضت ذلك (٣) ولا يلزم إذا كرهها (٤) للعبد لكونها تضر العبد [ويبغضها أيضا] (٥) - أن يكره أن يخلقها هو لما له فيها (٦) من الحكمة، فإن الفعل قد يحسن من أحد المخلوقين ويقبح من الآخر لاختلاف حال الفاعلين الفاعلين: (٧) ، فكيف يلزم أنه ما قبح من العبد قبح (٨) من الرب مع أنه لا نسبة للمخلوق مع الخالق (٩) وإذا كان المخلوق قد (١٠) يريد ما لا يحبه، كإرادة المريض لشرب (١١) الدواء الذي يبغضه (١٢) ، ويحب ما لا يريده كمحبة المريض الطعام الذي يضره، [ومحبة الصائم الطعام والشراب الذي لا يريد أن يأكله، ومحبة الإنسان للشهوات التي يكرهها بعقله ودينه] (١٣) .

فقد عقل ثبوت أحدهما دون الآخر، وأن أحدهما ليس بمستلزم

---

(١) ما بين النجمتين ساقط من (م) .

(٢) أ، ب: من يفعلها إن شاء.

(٣) ن، م: ذلك بها.

(٤) ن فقط: ولا يلزم ذلك إذا كرهها.

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م) ، وفي (ع) وأبغضها أيضا.

(٦) أ، ب: لما له فيه، ع: لما فيها.

(٧) ساقطة من (ع) .

(٨) أ، ب: أن ما قبح من العبد يقبح.

(٩) ن، م، ع: إلى الخالق وحرفت (نسبة) في (ن) إلى يشبه.

(١٠) قد: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(١١) أ، ب: ليشرب.

(١٢) م: يكرهه ولا يريده.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١٥٤/٣

(١٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م) ، وفي (أ) ، (ب) : الشهوات، وفي (ع) حرفت بعقله إلى بفعله.." [1]

"وإذا أمكن الفرق في حق المخلوقين فهو في حق الله أولى بالإمكان. فهو (١) سبحانه أمر الخلق على ألسن رسله بما ينفعهم، ونهاهم عما يضرهم، ولكن (٢) منهم من أراد أن يخلق فعله، فأراد هو سبحانه أن يخلق ذلك الفعل ويجعله فاعلا له.

ومنهم من لم يرد أن يخلق فعله. فجهة خلقه سبحانه لأفعال العباد وغيرها من المخلوقات - غير جهة أمره للعبد على وجه البيان لما هو (٣) مصلحة للعبد أو مفسدة.

وهو سبحانه إذا أمر فرعون وأبا لهب وغيرهما بالإيمان، كان قد بين (٤) لهم ما ينفعهم ويصلحهم (٥) إذا فعلوه ولا يلزم (٦) إذا أمرهم أن يعينهم، بل قد يكون في خلقه لهم ذلك الفعل وإعانتهم عليه وجه مفسدة، من حيث هو فعل له، فإنه يخلق ما يخلق لحكمة له (٧) ، ولا يلزم (٨) إذا كان الفعل المأمور به مصلحة للمأمور إذا فعله، أن يكون مصلحة للآمر إذا فعله [هو] (٩) ، أو جعل المأمور فاعلا له (١٠) ، فأين جهة الخلق من جهة الأمر؟

---

(١) ن، م: وهو.

(٢) ن: وليكن، وهو تحريف.

(٣) أ: على وجه البيان الظاهر، ب: وعلى وجه بيان ظاهر، وهو تصحيف.

(٤) أ، ب، ن: تبين.

(٥) ن: ما يصلحهم وينفعهم.

(٦) ب فقط: ولا يلزمه.

(٧) له: ساقطة من (ب) فقط.

(٨) ن، م: فلا يلزم.

(٩) هو: ساقطة من (ن) ، (م) .

(١٠) له: ساقطة من (أ) ، (ب) ، (ع) .." [2]

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١٦٣/٣

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١٧٠/٣

"فإذا (١) قيل: إن الله أمر العباد بما يصلحهم وأراد مصلحتهم عبارة (٢) بالأمر، لم يلزم من ذلك أن يعينهم هو على ما أمرهم [به] (٣) ، لا سيما وعند القدرية (٤) لا يقدر أن يعين أحدا على ما به يصير فاعلا، فإنه إن (٥) لم يعلل أفعاله بالحكمة، فإنه يفعل ما يشاء من غير تمييز مراد عن مراد، ويمتنع على هذا أن يكون لفعله لمية (٦) ، فضلا عن أن يطلب الفرق.

وإن عللت أفعاله بالحكمة، وقيل إن اللمية (٧) ثابتة في نفس الأمر وإن كنا نحن لا نعلمها فلا يلزم إذا كان في نفس الأمر له حكمة في الأمر، أن (٨) يكون في الإعانة على المأمور [به] (٩) حكمة، بل قد تكون الحكمة تقتضي أن لا يعينه على ذلك، فإنه إذا أمكن (١٠) في المخلوق أن يكون مقتضى الحكمة (١١) والمصلحة أن يأمر غيره بأمر لمصلحة المأمور، وأن تكون الحكمة والمصلحة للآمر أن لا يعينه على ذلك، فإمكان (١٢) ذلك في حق الرب أولى وأحرى.

---

(١) ن، م: إذا، ع: وإذا.

(٢) وأراد مصلحتهم: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٣) به: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٤) ن، م: لا سيما عند القدرية، ع: لا سيما وعند القدرة.

(٥) ن، م، ع: إذا.

(٦) ن، م: كمية وهو تحريف، والمعنى: لفعله سبب، أي: لم فعله.

(٧) ن: الكمية ؛ م: الحكمة، وهو تحريف.

(٨) ن، م، ع: بأن.

(٩) به: زيادة في (ع) .

(١٠) ع: وأنه إذا أمكن ؛ م: فإذا أمكن.

(١١) أ، ب: أن تكون الحكمة.

(١٢) ع: وإن كان، وهو تحريف.." (١)

"قال تعالى: ﴿يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾ [سورة الأعراف: ١٠٧] ، فدل ذلك على أن الفعل في نفسه معروف ومنكر، والمطعوم طيب وخبيث.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣/١٧٣

ولو كان لا صفة للأعيان والأفعال إلا بتعلق الأمر والنهي، لكان التقدير: يأمرهم بما يأمرهم وينهاهم عما ينهاهم، ويحل لهم ما يحل لهم ويحرم عليهم ما يحرم عليهم، والله منزه عن مثل هذا الكلام.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾ [سورة الإسراء: ٣٢] وقال: ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾ [سورة الأعراف: ٢٨] ونظائر هذا كثيرة (١) .

[فصل من كلام الرافضي على مقالة أهل السنة في القدر يلزم نسبة السفه إلى الله تعالى لأنه يأمر الكافر بالإيمان ولا يريده منه]

(فصل) .

قال [الرافضي] الإمامي (٢) : " ومنها أنه يلزم نسبة السفه (٣) إلى الله تعالى لأنه يأمر الكافر بالإيمان ولا يريده منه، وينهاه عن المعصية وقد أرادها منه (٤) ، وكل عاقل ينسب من يأمر (٥) بما لا يريد (٦) وينهى عما يريد (٧) إلى السفه، تعالى الله عن ذلك ".

---

(١) أ، ب: كثير.

(٢) الرافضي: ساقطة من (ن) ، (م) ، وفي (ع) : قال الإمامي الرافضي، والكلام التالي في (ك) ٨٩ (م) .

(٣) ك: السفه والحمق.

(٤) منه: ساقطة من (ك) .

(٥) ع: يأمره.

(٦) ع، ن، م: بما لا يريده.

(٧) ع، ن، م: بما لا يريده.." (١)

"فيقال له: قد تقدم أن المحققين من أهل السنة يقولون: [إن] (١) الإرادة، نوعان: إرادة الخلق وإرادة الأمر (٢) فإرادة الأمر أن يريد من المأمور (٣) فعل ما أمر به، وإرادة الخلق أن يريد هو خلق ما يحدثه من أفعال العباد وغيرها. والأمر مستلزم للإرادة الأولى دون الثانية.

والله تعالى أمر الكافر بما أراده منه بهذا الاعتبار، وهو ما (٤) يحبه ويرضاه، ونهاه عن المعصية التي لم

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١٧٩/٣

يردها منه، [أي لم يحبها ولم يرضها بهذا الاعتبار] (٥) ، فإنه لا يرضى لعباده الكفر ولا يحب الفساد. وقد قال تعالى: ﴿إذ يبيتون ما لا يرضى من القول﴾ [سورة النساء: ١٠٨] وإرادة (٦) الخلق هي المشيئة المستلزمة لوقوع المراد، فهذه الإرادة لا تتعلق إلا بالموجود، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. وفرق بين أن يريد هو أن يفعل، فإن هذا يكون لا محالة لأنه قادر على ما يريده، فإذا (٧) اجتمعت الإرادة والقدرة وجب وجود المراد، وبين أن يريد من غيره أن يفعل ذلك الغير فعلا (٨) لنفسه، فإن هذا (٩) لا يلزم أن يعينه عليه.

---

(١) إن: زيادة في (أ) ، (ب) .

(٢) ن، م: الأمر كما تقدم.

(٣) ن، م: من المأمور به.

(٤) ن، م: مما.

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م) .

(٦) ن، م، ع: فإرادة.

(٧) أ، ب: ما يريد وإذا.

(٨) ع: فلا، وهو تحريف.

(٩) أ، ب: فهذا.." (١)

"ومن كان يحب من غيره أن يفعل أمرا فأمره به، والآمر لا يساعده عليه، لما في ذلك من المفسدة له، لم يكن سفيها (١) .

فظهر بطلان ما ذكره هذا وأمثاله من القدرية. وكذلك من نهى غيره عما يريد أن يفعله هو، لم يلزم أن يكون سفيها، فإنه [قد] (٢) يكون مفسدة لذلك مصلحة للناهي. فالمريض الذي يشرب المسهلات إذا نهى ابنه (٣) الصغير عن شربها لم يكن سفيها.

والحاوي (٤) الذي يريد إمساك الحية إذا نهى ابنه عن إمساكها لم يكن سفيها، والسابح في البحر إذا نهى العاجز عن السباحة لم يكن سفيها، والملك الذي خرج لقتال عدوه إذا نهى نساءه عن الخروج معه لم يكن سفيها، ونظائر هذا لا تحصى (٥) .

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١٨٠/٣

[ولو نهى الناهي غيره عن فعل ما يضره فعله نصحا له، إذ لو كان مصلحة الناهي (٦) أن يفعله هو به؛ حمد على فعله، وحمد على نصحه، كما يوجد كثير من الناس ينهون من ينصحونه عن فعل أشياء، وقد يطلبون فعلها منهم لمصلحتهم.

---

(١) ن، ع: سفها.

(٢) قد: ساقطة من (ن) .

(٣) ابنه: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٤) ع: والحوى، أ، ب: والحواء، وفي لسان العرب، والحاوي: صاحب الحيات، وهو فاعل، ومن قال لصاحب الحيات حاي فهو فاعل من هذا البناء، ومن قال حواء فهو على بناء فعال.

(٥) بعد عبارة لا تحصى يوجد سقط في (ن) سأشير إلى نهايته في موضعه بإذن الله.

(٦) أ، ب: إذا كان مصلحة للناهي.." [(١)]

"طاعة الله ومحبوبه ومراده (١) أحب إليه من الابن، فلما حصل هذا المراد، فداه الله بالذبح العظيم. كما قال تعالى: ﴿فلما أسلما وتله للجبين - وناديناه أن ياإبراهيم - قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين - إن هذا لهو البلاء المبين - وفديناه بذبح عظيم﴾ [سورة الصافات: ١٠٣، ١٠٧] .

وتصور هذه المعاني نافع جدا في هذا الباب، الذي كثر فيه الاضطراب (٢) .

[فصل كلام الرافضي على الرضا بقضاء الله وقدره والرد عليه]

(فصل) قال الإمامي القدري (٣) : " ومنها أنه يلزم عدم الرضا بقضاء الله تعالى، والرضا بقضائه وقدره (٤) واجب، فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى وقدره (٥) وجب علينا الرضا به (٦) ، لكن لا يجوز الرضا بالكفر ".

والجواب عن هذا من وجوه:

أحدها: جواب كثير من أهل الإثبات أنا لا نسلم بأن الرضا (٧)

---

(١) أ: وأن تكون طاعة الله محبوبه مراد، ب: وأن تكون طاعة الله محبوبة مرادة.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١٨٩/٣

(٢) بعد كلمة " الاضطراب "، في (أ) ، (ب) والله أعلم.

(٣) ع: قال الرافضي الإمامي القدري، والكلام التالي في (ك) ص [٠ - ٩] ٩ (م) .

(٤) ن: بقدره وقضائه، ك: بقضاء الله تعالى وقدره.

(٥) أ، ب، ع: بقضاء الله، ك: بقضاء الله وقدره.

(٦) أ، ب: وجب علينا الرضا، ع، ن: واجب علينا الرضا به. والمثبت من (ك) .

(٧) ن، ع: فإنا لا نسلم أن الرضا.." (١)

"تستلزم الدور. ثم يقولون: معلوم (١) بالاضطرار الفرق بين حركة المختار وحركة المرتعش. وهذا كلام صحيح، لكنه حجة عليهم لا لهم، فإن هذا الفرق يمتنع أن يعود إلى كون أحدهما مرادا دون الآخر، إذ يمكن الإنسان أن يريد فعل غيره، فرجع الفرق إلى أن للعبد على أحدهما قدرة يحصل بها الفعل دون الآخر، والفعل هو الكسب، لا يعقل شيئان في المحل، أحدهما فعل، والآخر كسب.

[فصل من كلام الرافضي عن القدر عند أهل السنة " ومنها أنه يلزم أن نستعيذ بإبليس من الله تعالى " والرد عليه]

(فصل)

قال [الرافضي] : (٢) " ومنها أنه يلزم (٣) أن نستعيذ (٤) بإبليس من الله تعالى، ولا يحسن قوله تعالى: ﴿فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم﴾ [سورة النحل: ٩٨] لأنهم نزهوا إبليس (* والكافر من (٥) المعاصي، وأضافوها إلى الله تعالى. فيكون الله تعالى على المكلفين شرا من إبليس *) (٦) عليهم، تعالى الله عن ذلك ".

فيقال: هذا كلام ساقط (٧) ، وذلك من وجوه:

---

(١) ن، م: الدور ومعلوم.

(٢) الرافضي: زيادة في (ع) ، والكلام التالي في (ك) ، ص [٠ - ٩] ٩ (م) .

(٣) أ، ب: يلزمه ؛ ن: يستلزم.

(٤) ن، أ: يستعيذ، وهو تحريف.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣/٢٠٣

(٥) ن، م: عن.

(٦) ما بين النجمتين ساقط من (أ) .

(٧) أ، ب: متناقض.." (١)

"الإلهية كالدجال ؛ لأن (١) ذلك لا يدل على صدقه، لظهور (٢) كذبه في دعوى الإلهية، والممتنع ظهور دليل الصدق على الكذاب.

فإن قالوا: فجوزوا ظهور الخوارق (٣) على [يد] مدعي (٤) النبوة مع كذبه.

قلنا: [نعم] (٥) ، ويجوز ذلك على وجه لا يدل على صدقه، مثل ما يظهر السحرة والكهان من الخوارق المقرونة بما يمنع صدقهم. والكلام على هذا مبسوط في موضعه (٦) .

[الوجه] الرابع: (٧) أن دليل النبوة وأعلامها (٨) وما به يعرف صدق النبي ليست محصورة (٩) في الخوارق، بل طرق معرفة الصدق متنوعة، كما أن طرق معرفة الكذب متنوعة، كما قد بسط في موضعه (١٠) .

[فصل من كلام الرافضي قوله في مسألة القدر عند أهل السنة يلزم تعطيل الحدود والزواجر عن المعاصي]

(فصل)

قال [الرافضي] (١١) : " ومنها أنه يلزم تعطيل الحدود والزواجر عن

---

(١) أ، ب: فإن.

(٢) أ: في ظهور، ب: مع ظهور.

(٣) ن، م، ع: الخارق.

(٤) ن: على من يدعي، أ، ب: على يدي المدعي، م: على يد من يدعي.

(٥) نعم: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٦) أ، ب: في مواضعه، والله أعلم.

(٧) ن: الرابع، م: فصل، وهو خطأ.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣/٢١٠

(٨) ن، م: دلائل النبوة وعلائمها.

(٩) ن، م: منحصرة.

(١٠) أ، ب: في موضعه، والله أعلم.

(١١) الرافضي: زيادة في (ع) ، والكلام التالي في (ك) ص [٠ - ٩] ٠ (م) .." [1]

"[فصل كلام الرافضي على دلالة العقل عنده على الأفعال الاختيارية والرد عليه]

فصل

قال الرافضي (١) : ومنها أنه يلزم مخالفة (٢) المعقول والمنقول، أما المعقول (٣) فلما تقدم من العلم الضروري باستناد أفعالنا الاختيارية (٤) إلينا، ووقوعها بحسب إرادتنا، فإذا أردنا الحركة (٥) يمنة لم تقع يسرة وبالعكس، والشك في ذلك عين (٦) السفسطة.

فيقال: الجواب من وجوه.

أحدها: أن جمهور أهل السنة قائلون بهذا، وأن أفعال الإنسان الاختيارية مستندة إليه، وأنه فاعل لها ومحدث لها. وإنما ينازع (٧) في هذا من يقول إنها ليست فعلا للعبد، ولا لقدرته تأثير فيها، ولا أحدثها العبد. وهؤلاء طائفة من متكلمي أهل الإثبات. والجمهور من أهل السنة (٨) لا يقولون بذلك، كما جاءت به النصوص فإن (٩) الله ورسوله وصف العبد بأنه يعمل ويفعل.

---

(١) الرافضي: زيادة في (ع) ، والكلام التالي في (ك) ، ص [٠ - ٩] ٠ (م) .

(٢) ك: أنه يلزم منه مخالفة.

(٣) أ: فالمعقول.

(٤) أ، ب: الضرورية الاختيارية، وهو خطأ.

(٥) أ: فإذا أراد بالحركة، وهو تحريف.

(٦) أ: غير، وهو تحريف.

(٧) أ، ب: تنازع.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣/٢٢٨

(٨) لا: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٩) أ، ب: بأن.." [(١)]

"ولأنه يلزم أن يكون الإنسان شريكا لله (١) ؛ ولقوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [سورة الصافات: ٩٦] .

قال: (٢) والجواب عن الأول المعارضة بالله تعالى، فإنه تعالى (٣) قادر، فإن افتقرت القدرة إلى المرجح، وكان المرجح موجبا للأثر لزم أن يكون الله (٤) موجبا لا مختارا، فيلزم (٥) الكفر. والجواب عن الثاني (٦) : أي شركة هنا والله هو القادر على قهر العبد وإعدامه، ومثل (٧) هذا أن السلطان إذا ولى شخصا بعض البلاد (٨) فنهب وظلم وقهر (٩) فإن السلطان متمكن (١٠) من قتله والانتقام منه واستعادة ما أخذه (١١) ، وليس (١٢) يكون شريكا للسلطان. والجواب عن الثالث (١٣) أنه إشارة إلى الأصنام التي كانوا ينحتونها ويعبدونها، فأنكر عليهم وقال: ﴿أتعبدون ما تنحتون - والله خلقكم وما تعملون﴾ [سورة الصافات: ٩٥، ٩٦] .

---

(١) ن، م: شريكا، ك: شريكا لله تعالى.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة في (ك) ، ص ٩١ (م) ، ٩٢ (م) .

(٣) تعالى: ليست في (ك) .

(٤) ك: الله تعالى.

(٥) ن، م: فلزم.

(٦) ك: وعن الثاني.

(٧) ك: ص ٩٢ م: ومثال.

(٨) ع: ومثل هذا إذا ولى السلطان شخصا ببعض البلاد.

(٩) ك: وقهر وظلم.

(١٠) ك: يتمكن.

(١١) ن، م، ع: ما أخذ.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣/٢٣٥

(١٢) ك: فليس.

(١٣) ك: وعن الثالث.." (١)

"النبي صلى الله عليه وسلم: " أعوذ بوجهك "، ﴿أو من تحت أرجلكم﴾ قال: " أعوذ بوجهك "، ﴿أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض﴾ قال: " هاتان أهون» " (١) .

وقال تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا﴾ [سورة يونس: ٩٩] ، وقد قال تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾ [سورة هود: ١١٨] ، وقال: ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا﴾ [سورة البقرة: ٢٥٣] ومثل هذا متعدد في القرآن.

وإذا كان لو شاءه لفعله، دل على أنه قادر عليه؛ فإنه لا يمكن فعل غير المقدور، وإذا كان كذلك علم أن الفعل لو وجد بمجرد كونه قادرا لوقع كل مقدور، بل لا بد مع القدرة من الإرادة.

وحينئذ قول القائل: فقدرة الرب] (*) (٢) تفتقر إلى مرجح، لكن المرجح هو إرادة الله تعالى، وإرادة الله لا يجوز أن تكون من غيره، بخلاف إرادة العبد، وإذا كان المرجح إرادة الله، كان فاعلا باختياره لا موجبا بذاته بدون اختياره، وحينئذ فلا يلزم الكفر.

الثالث أن يقال: ما تعني بقولك يلزم أن يكون الله موجبا بذاته؟ أتعني به (٣) أن يكون موجبا للأثر بلا قدرة ولا إرادة (٤) ، أو تعني

---

(١) مضى هذا الحديث من قبل في هذا الكتاب ٢ - ٢٩٠

(٢) هنا ينتهي السقط في (ن) ، (م) .

(٣) ن، م: بذلك.

(٤) أ، ب: بلا قدرة وإرادة.." (٢)

"وعند القدرية أن المتولد عن فعل العبد فعله لا فعل الله، فيكون هذا النحت والتصوير فعلهم لا فعل الله. فإذا ثبت أن الله خلقها بما فيها من التصوير والنحت، ثبت أنه خالق ما تولد عن (١) فعلهم [والمتولد لازم للفعل (٢) المباشر وملزوم له، وخلق أحد المتلازمين يستلزم خلق الآخر، فدلت (٣) الآية أنه خالق

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣/٢٦٦

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣/٢٧١

أفعالهم القائمة بهم، وخالق ما تولد عنها، وخالق الأعيان التي قام بها المتولد (٤) ، ولا يمكن أن يكون أحد المتلازمين عن (٥) الرب والآخر عن (٦) غيره، فإنه يلزم افتقاره إلى غيره.] (٧) .

وأيضا فنفس حركاتهم تدخل في قوله تعالى (٨) : ﴿والله خلقكم﴾ ، فإن أعراضهم داخلة في مسمى أسمائهم، فالله تعالى خلق الإنسان بجميع أعراضه، وحركاته من أعراضه، فقد تبين أنه خلق أعمالهم بقوله: ﴿والله خلقكم﴾ وما تولد (٩) عنها

---

(١) أ، ب: من.

(٢) أ، ب: لفعل.

(٣) ع: فثبت أن.

(٤) ب فقط: التولد.

(٥) ع: من.

(٦) ع: من.

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م) .

(٨) ن، م: وأما نفس حركاتهم فدخلت في قوله.

(٩) ن، م: وخلق ما تولد.." [١]

"لموافقته (١) المعتزلة في نفي ذلك ونفي ملزوماته، فإنهم لما وافقوهم على صحة الدليل الذي استدلت به المعتزلة على حدوث العالم، وهو أن الجسم لا يخلو عن (* الحركة والسكون، وما لا يخلو عنهما فهو حادث، لامتناع حوادث لا أول لها.

قالوا: فيلزم حدوث كل جسم، فيمتنع أن يكون *) (٢) البارئ جسما ؛ لأنه قديم، ويمتنع أن يكون في جهة ؛ لأنه لا يكون في الجهة إلا جسم (٣) ، فيمتنع أن يكون مقابلا للرائي ؛ لأن المقابلة لا تكون إلا بين جسمين (٤) .

ولا ريب أن جمهور (٥) العقلاء من مثبتي الرؤية ونفاتها يقولون: إن هذا القول معلوم الفساد بالضرورة؛ ولهذا يذكر الرازي أن جميع فرق الأمة تخالفهم في ذلك.

لكن هم يقولون لهذا المشنع عليهم: نحن أثبتنا الرؤية ونفينا الجهة، فلا يلزم ما ذكرته (٦) ، فإن أمكن

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣/٣٣٨

رؤية المرئي (٧) لا في جهة من الرائي صح قولنا، وإن لم يكن لزم خطؤنا في إحدى المسألتين: إما في نفي (٨) الرؤية وإما في نفي مباينة الله لخلقه وعلوه عليهم.

---

(١) أ، ن، م: لموافقتهم.

(٢) ما بين النجمتين ساقط من (م) .

(٣) أ، ب: الجسم.

(٤) ن: إلا من جسمين، م: لا يكون بين جسمين.

(٥) جمهور: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٦) أ، ب: فلزم ما ذكرته.

(٧) أ، ب: الرائي، وهو خطأ.

(٨) أ، ب: ثبوت، وهو خطأ.." [1]

"فهذا أصل قولهم، فهم يقولون: نحن وافقناكم على امتناع أن يقوم (١) بالرب ما هو مراد له مقدور، وخالفناكم في كون كلامه مخلوقا منفصلا عنه، فلزم ما ذكرتموه من مناقضتنا (٢) ، فإن كان الجمع بين هذين ممكنا لم نكن متناقضين، وإن تعذر ذلك لزم خطؤنا (٣) في إحدى المسألتين، ولم يتعين الخطأ فيما خالفناكم فيه، بل قد نكون مخطئين (٤) فيما وافقناكم فيه (٥) من كون الرب لا يتكلم بمشيئته وقدرته بكلام يقوم به، مع أن إثبات هذا القول هو قول جمهور (٦) أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام من المرجئة والكرامية والشيعة وغيرهم، بل لعله قول أكثر أهل الطوائف.

وإن لزم خطؤنا (٧) في إحدى المسألتين لا بعينها لا يلزم صوابكم أنتم (٨) ، بل نحن إذا اضطررنا إلى موافقة إحدى الطائفتين، كانت موافقتنا لمن يقول: إن الرب يتكلم بكلام يقوم به (٩) بمشيئته وقدرته خيرا من موافقتنا لمن يقول: إن كلامه إنما هو ما يخلقه في غيره، فإن فساد

---

(١) ن، م: أن يقول.

(٢) أ، ب: من تناقضنا.

(٣) أ: خطاؤنا، ن، م: خطأنا، وهو خطأ.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣/٣٤٣

(٤) أ: تكونوا مخطئين.

(٥) ن، م: عليه.

(٦) أ: مع إثبات هذا القول قول الجمهور. ب: مع ثبوت هذا القول عن جمهور.

(٧) ن، م: وإذا لزم خطأنا ؛ أ: وإن لزم خطأنا، وهو خطأ.

(٨) ن، م: لم يلزم صوابكم.

(٩) به: ساقطة من (أ) ، (ب) .." [١]

"والمقصود هنا أن من قال: قولا أصاب فيه من وجه، وأخطأ فيه من وجه آخر حتى تناقض في ذلك القول، بحيث جمع فيه (١) بين أمرين متناقضين، يقول [لمن يناقضه بمقدمة جدلية سلمها له] (٢) : تناقضي (٣) إنما (٤) يدل على خطئي في أحد القولين: إما القول الذي سلمته لك، وإما القول الذي ألزمتني بالتزامه (٥) وهذا لا يدل على صحة قولك، بل يمكن أن يكون القول الآخر هو الصواب.

فالأشعرية (٦) العارفون بأن كلام الله غير مخلوق، وبأن هذا قول السلف والأئمة، وبما دل (٧) على ذلك من الأدلة الشرعية والعقلية إذا قيل لهم: القول بقدم القرآن ممتنع، أمكنهم أن يقولوا: هنا قولان آخران لمن يقول: إنه غير مخلوق كما تقدم، ولا يلزم واحدا من القولين لازم (٨) إلا ولازم قول من يقول إنه مخلوق أعظم فسادا.

فالعاقل لا يكون مستجيرا من الرمضاء بالنار، بل إذا انتقل ينتقل من قول مرجوح (٩) إلى راجح، والذين قالوا: إنه (١٠) يتكلم بمشيئته وقدرته

---

(١) ن، م: به.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م) ، وسقطت لمن من (أ) .

(٣) أ، ب: سأقضي، وهو تحريف.

(٤) ب فقط: أن ما.

(٥) أ، ب: ألزمتني التزامه.

(٦) ن، م: والأشعرية.

(٧) ن، م، أ: وما دل.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣/٣٥٧

(٨) م، أ: ولا يلزم واحد من القولين لازم.

(٩) ن: بل إذا انتقل من مرجوح، م: بل إذا انتقل انتقل من مرجوح.

(١٠) إنه: ساقطة من (أ) ، (ب) .." [1]

"عيبا في دين المسلمين، فلا يعرف في الطوائف أكثر خطأ وكذبا منهم، وذلك (١) لا يضر المسلمين شيئا، فكذلك لا يضرهم (٢) وجود مخطئ آخر (٣) غير الرافضة.

وأكثر الناس - أو كثير منهم - لا يجوزون عليهم الكبائر، والجمهور الذي يجوزون الصغائر -[هم ومن يجوز الكبائر -] (٤) يقولون: إنهم لا يقرون عليها، بل يحصل لهم بالتوبة منها من المنزلة (٥) أعظم مما كان قبل ذلك كما تقدم التنبيه عليه.

وبالجملة (٦) فليس في المسلمين من يقول: إنه يجب طاعة الرسول مع جواز أن يكون أمره خطأ، بل هم متفقون على أن الأمر الذي يجب طاعته لا يكون إلا صوابا. فقوله: "كيف يجب اتباعهم مع تجويز أن يكون ما يأمرون (٧) به خطأ " قول لا يلزم أحدا من الأمة (٨) .

وللناس في تجويز الخطأ عليهم في الاجتهاد قولان معروفان، وهم متفقون على أنهم لا يقرون عليه، وإنما يطاعون فيما أقروا عليه، لا فيما غيره الله ونهى عنه، ولم يأمر بالطاعة فيه.

---

(١) ن، م: وكذلك.

(٢) أ: شيئا من ذلك لا يضرهم، ب: شيئا من ذلك فلا يضرهم، م: وكذلك لا يضرهم.

(٣) آخر: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة في (أ) ، (ب) .

(٥) ن، م: من المعتزلة، وهو تحريف.

(٦) ن، م، و: وفي الجملة.

(٧) ما يأمرون، ساقطة من (ن) ، (م) .

(٨) أ، ب: من الأئمة.." [2]

---

[1] منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣/٣٦٤

[2] منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣/٣٧٣

"الفرقة (١) . الناجية والهالكة في حديث آخر صحيح متفق عليه، وهو في قوله (٢) .: «مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح: من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق» .] (٣) .، فوجدنا الفرقة الناجية هي فرقة الإمامية (٤) . ؛ لأنهم باينوا جميع المذاهب، وجميع المذاهب قد اشتركت في أصول العقائد ".

فيقال: الجواب من وجوه (٥)

أحدها: أن هذا الإمامي قد كفر من قال: إن الله موجب بالذات، كما تقدم من قوله: يلزم أن يكون الله موجبا بذاته لا مختارا (٦) . فيلزم الكفر.

---

(١) ك: وقد عين عليه السلام الفرقة

(٢) ك: وهو قوله عليه السلام

(٣) ما بين المعقوفتين في (ك) ، (ب) وسقط من سائر النسخ، وذكر الألباني الحديث في ضعيف الجامع الصغير ١٣١/٥ وضعفه، وقال السيوطي: " البزار عن ابن عباس وعن ابن الزبير، ك (المستدرك للحاكم) ، عن أبي ذر "

(٤) ك: الفرقة الإمامية

(٥) ن، م: قلت عن هذا من وجوه. .

(٦ (أ، ب: يلزم أن الله موجب بذاته لا مختارا أ: مختارا." (١)

"قال: ﴿ومن قتله منكم متعمدا﴾ فزاد اللفظ ونقص المعنى كان هذا مما يصان عنه كلام أدنى الناس حكمة، فكيف بكلام الله الذي هو خير الكلام وأفضله، وفضله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه؟ !.

والجمهور القائلون بوجوب الجزاء على المخطئ يثبتون ذلك بعموم السنة والآثار، وبالقياس على قتل الخطأ في الآدمي، ويقولون: إنما خص الله المتعمد (١) بالذكر، لأنه ذكر من الأحكام ما يختص به المتعمد (٢) وهو الوعيد بقوله (٣) : ﴿ليذوق وبال أمره عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه﴾ ، [سورة المائدة: ٩٥] ، فلما ذكر الجزاء والانتقام، كان المجموع مختصا بالمتعمد، وإذا كان المجموع مختصا بالمتعمد (٤) ، لم يلزم ألا يثبت (٥) بعضه مع عدم العمد (٦) .

مثل هذا قوله: ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤٤٤/٣

كفروا﴾ [سورة النساء: ١٠١] فإنه أراد بالقصر قصر العدد وقصر الأركان، وهذا القصر الجامع للنوعين متعلق بالسفر والخوف، ولا يلزم من الاختصاص المجموع

---

(١) أ، ب: إنما خص المعتمد. . الخ.

(٢) أ، ب: ما يخص به المعتمد، ن، م: ما يختص العامد، و: ما يخص بالمتعمد.

(٣) أ، ب: لقوله.

(٤) (٤ - ٤) : ساقط من (أ) ، (ب) .

(٥) أ، ب: ولم يلزم أن يثبت.

(٦) انظر حكم صيد المحرم في: المغني لابن قدامة ٣/٣١٠ - ٣١٤، نيل الأوطار للشوكاني ٥/٨٤ - ٨٦ (ط. المنيرية، الطبعة الثانية، ١٣٤٤) ، منتهى الإرادات لابن النجار ١/٢٥٣ - ٢٥٧ (ط. دار العروبة، ١٣٨١/١٩٦١) .." (١)

"وأما السلف والجمهور فقالوا: الناسخ هو آية الفرائض؛ لأن الله تعالى قدر فرائض محدودة، ومنع من تعدي حدوده، فإذا أعطى (١) الميت لوارثه أكثر مما حده الله له، فقد تعدى حد الله، فكان ذلك محرما، فإن ما زاد على المحدود يستحقه غيره من الورثة أو العصبة، فإذا أخذ حق العاصب فأعطاه لهذا كان ظالما (٢) له.

ولهذا تنازع العلماء فيمن ليس له عاصب (٣) : هل يرد عليه أم لا؟ فمن منع الرد قال: الميراث حق لبيت المال، فلا يجوز أن يعطاه غيره. ومن جوز الرد قال: إنما يوضع المال في بيت المال؛ لكونه ليس له مستحق خاص، وهؤلاء لهم رحم عام ورحم خاص، كما قال ابن مسعود - رضي الله عنه -: " ذو السهم أولى ممن لا سهم له ".

والمقصود هنا أنه لا يمكنهم إقامة دليل على شمول الآية للرسول - صلى الله عليه وسلم - أصلا.

فإن قيل: فلو مات أحد من أولاد النبي - صلى الله عليه وسلم - ورثه، كما ماتت بناته الثلاث في حياته، ومات ابنه إبراهيم؟ .

قيل: الخطاب في الآية للموروث دون الوارث (٤) ، فلا يلزم إذا دخل أولاده في كاف الخطاب لكونهم (٥) موروثين (٦) أن يدخلوا إذا كانوا وارثين.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤/٧١

(١) ن: وأما إذا أعطى.

(٢) ن، م: كان ظلما.

(٣) ن: ليس بغاصب؛ و: ليس بعاصب؛ ص: ليس عاصب.

(٤) أ، ب: للموروث دون الورثة؛ ر، ص، هـ: للمورث دون الوارث.

(٥) كذا في (ب) فقط وفي سائر النسخ: لكونهن.

(٦) ص: مورثين.." (١)

"زينب بنت خزيمة الهلالية فماتت بالمدينة، لكن من أين نعلم أنها خلفت مالا، وأن آية الفرائض كانت قد نزلت. فإن قوله تعالى: ﴿ولكم نصف ما ترك أزواجكم﴾ [سورة النساء: ١٢] إنما تناول من ماتت له زوجة ولها تركة، فمن لم تمت زوجته أو ماتت (١) ولا مال لها لم يخاطب (٢) بهذه الكاف.

وبتقدير ذلك فلا يلزم من شمول إحدى الكافين له شمول الأخرى، بل ذلك موقوف على الدليل.

فإن قيل: فأنتم تقولون: إن ما ثبت في حقه من الأحكام ثبت في حق أمته وبالعكس. فإن الله إذا أمره بأمر تناول الأمة، وإن ذلك قد عرف بعادة (٣) الشرع. ولهذا قال تعالى: ﴿فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا﴾ [سورة الأحزاب: ٣٧] ، فذكر أنه أحل ذلك له؛ ليكون (٤) حلالا لأمته ولما خصه بالتحليل قال: ﴿وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين﴾ [سورة الأحزاب: ٥٠] فكيف يقال: إن هذه الكاف لم تتناوله؟ .

قيل: من المعلوم أن من قال ذلك قاله لما عرف من عادة الشارع (٥) في خطابه، كما يعرف من عادة الملوك إذا خاطبوا أميرا بأمر أن نظيره مخاطب

(١) أ، ب: فمن لم تمت له زوجة ولها تركة أو ماتت. . .

(٢) أ، ب، ن: لم تخاطب.

(٣) أ، ب: بعبارة.

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤/٢٠٤

(٤) أ، ب: فيكون. ١

(٥) ن: الشرع.." (١)

"وقوله: ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم﴾ [سورة النساء: ٢٦] ، ونحو ذلك مما فيه بيان أن الله يحب ذلك لكم ويرضاه لكم ويأمركم به، فمن فعله حصل له هذا المراد المحبوب المرضي (١) ، ومن لم يفعله لم يحصل له ذلك.

وقد بسط هذا في غير هذا الموضع، وبين أن هذا ألزم (٢) لهؤلاء الرافضة القدرية ؛ فإن عندهم [أن] (٣) إرادة الله بمعنى أمره، لا بمعنى أنه يفعل ما أراد، فلا يلزم إذا أراد الله تطهير أحد أن يكون ذلك قد تطهر، ولا يجوز عندهم أن يطهر الله أحدا (٤) ، [بل من أراد الله تطهيره، فإن شاء طهر نفسه، وإن شاء لم يطهرها] (٥) ، ولا يقدر الله عندهم على تطهير أحد.

وأما قوله: " لأن (٦) الصدقة محرمة عليهم ".

فيقال له (٧) : أولا المحرم عليهم صدقة الفرض، وأما صدقات (٨) التطوع فقد كانوا يشربون من المياه المسبلة بين مكة والمدينة، ويقولون: إنما حرم علينا الفرض، ولم يحرم علينا التطوع. وإذا جاز أن ينتفعوا بصدقات الأجانب التي هي تطوع، فانتفاعهم بصدقة النبي - صلى الله عليه وسلم - أولى وأحرى ؛ فإن هذه الأموال لم تكن زكاة مفروضة على النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهي أوساخ الناس التي حرمت عليهم (٩)

---

(١) المرضي: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٢) ن، م: لزم ؛ ص: إلزام.

(٣) أن: زيادة في (أ) ، (ب) .

(٤) أ، ب: أن يطهر أحد أحدا ؛ ص: أن يطهر أحدا.

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م) ، (و) .

(٦) أ، ب: إن.

(٧) ن، م: لهم.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤/٢٠٦

(٨) أ، ب، ص: صدقة.

(٩) ن، م، ص، هـ، ر: عليه.." [١]

"الصحيحين، ولا [هو] (١) في السنن، بل هو مروي في الجملة (٢) . وبتقدير صحته وثبوته، فمن المعلوم أن هذا الحديث لم يرد به أن أبا ذر أصدق من جميع الخلق، فإن هذا يلزم منه أن يكون أصدق من النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومن سائر النبيين، ومن علي [بن أبي طالب] (٣) . وهذا خلاف إجماع المسلمين [كلهم] (٤) من السنة (٥) والشيعة، فعلم أن هذه الكلمة معناها أن أبا ذر صادق، ليس غيره أكثر تحريا للصدق منه. ولا يلزم إذا كان بمنزلة غيره في تحري الصدق، أن يكون بمنزلته في كثرة الصدق والتصديق بالحق، وفي عظم الحق الذي صدق فيه وصدق به. وذلك أنه يقال: فلان صادق اللهجة إذا تحرى الصدق، وإن كان قليل العلم بما جاءت به (٦) الأنبياء. والنبي - صلى الله عليه وسلم - لم يقل: ما أقلت الغبراء أعظم تصديقا من أبي ذر. بل قال: «أصدق لهجة» ،

---

(١) هو: زيادة في (أ) ، (ب) .

(٢) الحديث عن عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما - في: سنن الترمذي ٥/٣٣٤ (كتاب المناقب، باب مناقب أبي ذر. .) وأوله: " ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء. . الحديث، وقد رواه الترمذي بإسنادين، وقال عن الأول: " هذا حديث حسن " وعن الثاني: (وهو عن رواية مطولة) : " هذا حديث حسن وغريب من هذا الوجه " والحديث في: سنن ابن ماجه ١ (المقدمة، باب فضل أبي ذر) ؛ المسند (ط. المعارف) ١٠/٣٦ ٣٨، ١٦٠، ١٢/٣٢ ٣٣. وضعف الشيخ أحمد شاكر - رحمه الله - أسانيد الحديث في هذه المواضع الثلاث. والحديث في المسند (ط. الحلبي) ٥/١٩٧ (عن أبي الدرداء) ، ٦/٤٤٢ (عن أبي ذر) . وصحح الألباني الحديث في " صحيح الجامع الصغير " ٥/١٢٤ وحسن الرواية المطولة منه في نفس الموضع.

(٣) بن أبي طالب: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٤) كلهم: زيادة في (أ) ، (ب) .

---

[١] منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤/٢٦٠

(٥) ن: من السنية.

(٦) أ، ب: بما حدث به.." (١)

"أنه تجب الصلاة على النبي – صلى الله عليه وسلم –[في الصلاة] (١) ، كقول الشافعي وأحمد في الرواية الثانية عنه. ثم على هذه الرواية: هل هي ركن أو واجب تسقط بالسهو فيه؟ (٢) عن أحمد روايتان.

وهؤلاء الذين أوجبوا الصلاة على النبي – صلى الله عليه وسلم – منهم من أوجبها باللفظ المأثور، وهو أحد الوجهين في مذهب أحمد. فعلى هذا تجب الصلاة على آل محمد. ومنهم من لم يوجب اللفظ، بل منهم من لا يوجب إلا الصلاة عليه دون آله، كما هو معروف في مذهب الشافعي وأحمد ؛ فعلى هذا لا تجب الصلاة على آله.

وإذا عرف أن في هذه المسألة نزاعا مشهورا، فيقال: على تقدير وجوب الصلاة على آل محمد (٣) فهذه (٤) الصلاة لجميع آل محمد لا تختص (٥) بصالحيهم (٦) ، فضلا عن أن تختص (٧) بمن هو معصوم، بل تتناول كل من دخل في آل محمد، كما أن الدعاء للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات يتناول كل من دخل في ال إيمان والإسلام، ولا يلزم من الدعاء للمؤمنين عموما ولا لأهل البيت عموما أن يكون كل منهم برا تقيا، بل الدعاء لهم طلبا لإحسان الله تعالى إليهم وتفضله عليهم، وفضل الله

---

(١) عبارة " في الصلاة ": ساقطة من (ن) ، (م) .

(٢) ن، م: عنه.

(٣) ن: آل محمد – صلى الله عليه وسلم –.

(٤) فهذه: كذا في (ب) فقط. وفي سائر النسخ: هذه.

(٥) ر، ح، ي: لا تخصيص ؛ ب: لا تخصص.

(٦) أ، ب، ح: بصالحهم.

(٧) ح، ب: تخصص.." (٢)

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤/٥٢٦

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤/٥٩٨

"هاشم لأجل الأمر بالصلاة عليه تبعا للنبي - صلى الله عليه وسلم - أفضل ممن لم يصل عليه. ألا ترى أن الله تعالى قال لنبيه - صلى الله عليه وسلم -: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾ [سورة التوبة: ١٠٣] .

وفي الصحيحين عن ابن أبي أوفى «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا أتاه بصدقتهم صلى عليهم، وإن أبي أتاه بصدقته فقال: " اللهم صل على آل أبي أوفى» " (١) .

فهذا فيه إثبات فضيلة لمن صلى عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - ممن كان يأتيه بالصدقة، ولا يلزم من هذا أن يكون كل من لم يأته بصدقة (٢) لفقره دون من أتاه بصدقة (٣) وصلى عليه ; بل قد يكون من فقراء المهاجرين الذين ليس لهم صدقة يأتونه بها من هو أفضل من كثير ممن أتاه بالصدقة وصلى عليه، وقد يكون بعض من يأخذ الصدقة أفضل من بعض من يعطيها، وقد يكون فيمن يعطيها أفضل من بعض من يأخذها، وإن كانت اليد العليا خيرا من اليد السفلى.

فالفضيلة بنوع لا تستلزم أن يكون صاحبها أفضل مطلقا. ولهذا كان في الأغنياء من هو أفضل من جمهور الفقراء، وفي الفقراء من هو أفضل من

---

(١) الحديث عن ابن أبي أوفى - رضي الله عنه - في: البخاري ٧٧/٨ (كتاب الدعوات، باب هل يصلى على غير النبي؟) ، سنن أبي داود ١٤٢/٢ (كتاب الزكاة، باب دعاء المصدق لأهل الصدقة) ; سنن النسائي ٢٢/٥ (كتاب الزكاة، باب صلاة الإمام على صاحب الصدقة) ; سنن ابن ماجه ٥٧٢/١ (كتاب الزكاة، باب ما يقال عند إخراج الزكاة) ، المسند (ط. الحلبي) ٣٥٣/٤ ٣٥٥، ٣٨١، ٣٨٣.

(٢) ن: بصدقته.

(٣) ن: بصدقته.." (١)

"الجزاء إنما ينال بذلك. وحينئذ فيكون ذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم من الذنوب بعض صفاتهم. فما دعا به النبي - صلى الله عليه وسلم - لأهل الكساء هو بعض ما وصف به السابقين الأولين. والنبي - صلى الله عليه وسلم - دعا لغير أهل الكساء بأن يصلي الله عليهم ودعا لأقوام كثيرين (١) بالجنة والمغفرة وغير ذلك مما هو أعظم من الدعاء بذلك ولم يلزم أن يكون من دعا له بذلك أفضل من السابقين الأولين.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٦٠٧/٤

ولكن أهل الكساء لما كان قد أوجب عليهم اجتناب الرجس وفعل التطهير، دعا لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن يعينهم على فعل ما أمرهم به، لئلا يكونوا مستحقين للذم والعقاب، ولينالوا المدح والثواب.

[الفصل الثالث كلام الرافضي عن قوله تعالي فقدموا بين يدي نجواكم صدقة والرد عليه]

الفصل الثالث (٢)

قال الرافضي (٣) : في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة﴾ [سورة المجادلة: ١٢] . قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه: لم يعمل (٤) بهذه الآية غيري، وبي خفف الله عن هذه الأمة أمر هذه الآية.

---

(١) ب، ق: كثيرة، ح: كثير.

(٢) ن، م، و: فصل.

(٣) في (ك) ١٢٠ م، ونص (ك) ونحوه ما رواه أحمد بن حنبل وقال إلخ.

(٤) ن، م: علي لم يعمل، و: علي عليه السلام لم يعمل، ك: علي عليه الصلاة والسلام ما عمل.." [١]

"به غيره. وهكذا آية النجوى ؛ فإنه لم يناج الرسول قبل نسخها إلا علي، ولم يكن على من ترك النجوى حرج. فمثل هذا العمل ليس من خصائص الأئمة، ولا من خصائص علي رضي الله عنه، ولا يقال إن غير علي ترك النجوى بخلا بالصدقة ؛ لأن هذا غير معلوم؛ فإن المدة لم تطل. وفي تلك المدة القصيرة قد لا يحتاج (١) الواحد إلى النجوى، وإن قدر أن هذا كان يخص بعض الناس لم يلزم أن يكون أبو بكر وعمر رضي الله عنهما من هؤلاء. كيف (٢) وأبو بكر رضي الله عنه قد (٣) أنفق ماله كله يوم رغب النبي - صلى الله عليه وسلم - في الصدقة، وعمر رضي الله عنه جاء (٤) بنصف ماله بلا حاجة إلى النجوى. فكيف يبخل أحدهما (٥) بدرهمين أو ثلاثة يقدمها بين يدي نجواه؟ .

وقد روى زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر يقول: أمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن نتصدق، فوافق ذلك مالا عندي، فقلت: اليوم أسبق أبا بكر إن سبقته يوما، فجئت بنصف مالي، فقال: رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما أبقيت لأهلك يا عمر، فقلت: مثله، قال: وأتى أبو بكر بكل مال عنده، فقال: يا أبا بكر ما أبقيت لأهلك، فقال: أبقيت لهم الله ورسوله، فقلت: لا أسابقك إلى شيء أبدا

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١٥/٥

. (٦)

---

(١) قد لا يحتاج: كذا في (و) ، وفي (ب) : لا يحتاج، وفي سائر النسخ: فلا يحتاج.

(٢) ح، ب: وكيف.

(٣) قد: ساقطة من (ح) ، (ب) .

(٤) ن، م: وعمر قد جاء.

(٥) أحدهما: كذا في (ب) فقط، وفي سائر النسخ أحدهم.

(٦) سبق الحديث فيما مضى ٢/٥٢." (١)

"[سورة البقرة ٢١٣] .

وقال تعالى: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾ [سورة الشورى ١٠] . وقال: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ [سورة النساء ٥٩] فالأمور المشتركة بين الأمة لا يحكم فيها إلا الكتاب والسنة، ليس لأحد أن يلزم الناس (١) بقول عالم ولا أمير ولا شيخ ولا ملك.

ومن اعتقد أنه يحكم بين الناس بشيء من ذلك، ولا يحكم بينهم بالكتاب والسنة فهو كافر، وحكام المسلمين يحكمون في الأمور المعينة، لا يحكمون في الأمور الكلية، وإذا حكموا في المعينات فعليهم أن يحكموا بما في كتاب الله، فإن لم يكن فبما في سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فإن لم يجدوا اجتهد الحاكم برأيه.

وقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم: " «القضاة ثلاثة: قاضيان في النار، وقاض في الجنة ؛ فمن علم الحق وقضى به فهو في الجنة، ومن علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار، ومن قضى للناس على جهل فهو في النار» " (٢) .

وإذا حكم بعلم وعدل ؛ فإذا اجتهد فأصاب (٣) فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر كما ثبت ذلك في الصحيحين عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من وجهين (٤) .

---

(١) ن، م، و: الإنسان.

(٢) سبق الحديث فيما مضى ٤/٣١٢

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٥/١٧

(٣) ح، ر، ي: فإن أصاب.

(٤) سبق الحديث فيما مضى ٤/٤٢٢.." [1]

"البدع، الذين يبتدعون بدعة ويكفرون من خالفهم، كالخوارج والمعتزلة والجهمية، ووقع ذلك في كثير من أتباع الأئمة، كبعض أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم.

وقد يسلكون في التكفير ذلك ؛ فمنهم من يكفر أهل البدع مطلقا، ثم يجعل كل من خرج عما هو عليه من أهل البدع. وهذا بعينه قول الخوارج والمعتزلة الجهمية. وهذا القول أيضا يوجد (١) في طائفة من أصحاب الأئمة الأربعة، وليس هو قول الأئمة الأربعة (٢) ولا غيرهم (٣) ، وليس فيهم من كفر كل مبتدع، بل المنقولات الصريحة عنهم تناقض ذلك، ولكن قد ينقل عن أحدهم (٤) أنه كفر من قال بعض الأقوال، ويكون مقصوده أن هذا القول كفر ليحذر، ولا يلزم إذا كان القول كفرا أن يكفر كل من قاله مع الجهل والتأويل ؛ فإن ثبوت الكفر في حق الشخص المعين، كثبوت الوعيد في الآخرة في حقه، وذلك له شروط وموانع، كما بسطناه في موضعه.

وإذا لم يكونوا في نفس الأمر كفارا لم يكونوا منافقين، فيكونون من المؤمنين، فيستغفر لهم ويترحم عليهم. وإذا قال المؤمن (٥) : ﴿ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان﴾ [سورة الحشر: ١٠] يقصد كل (٦) من

---

(١) ب فقط: لا يوجد وهو خطأ.

(٢) ساقط من (أ) ، (ب) .

(٣) و: وهذا القول يوجد في طائفة من أصحاب الأئمة: مالك والشافعي والإمام أحمد وليس هذا قول هؤلاء الأئمة ولا غيرهم.

(٤) ر: قد ينقل أحد عنهم.

(٥) ح، ب، ر، و: المسلم.

(٦) كل: ساقطة من (ر) ، (ح) .." [2]

---

[1] منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٥/١٣٢

[2] منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٥/٢٤٠

"عليها؟ فإنهم يفعلون ذلك شجاعة وحمية، وربما يعاقبون لما اتبعوا أهواءهم بغير هدى من الله، لا لمجرد (١) الخطأ الذي اجتهدوا فيه.

ولهذا قال الشافعي: " لأن أتكلم في علم يقال لي فيه: أخطأت، أحب إلي من أن أتكلم في علم يقال لي فيه: كفرت ". فمن عيوب أهل البدع تكفير بعضهم بعضا، ومن ممادح أهل العلم أنهم يخطئون ولا يكفرون. وسبب ذلك أن أحدهم قد يظن ما ليس بكفر كفرا، [وقد يكون كفرا] (٢) لأنه تبين له أنه تكذيب للرسول وسب للخالق، والآخر لم يتبين له ذلك، فلا يلزم إذا كان هذا العالم بحاله يكفر إذا قاله، أن يكفر من لم يعلم بحاله.

والناس لهم فيما يجعلونه (٣) كفرا طرق متعددة (٤) ؛ فمنهم من يقول: الكفر تكذيب ما علم بالاضطرار من دين الرسول، ثم الناس متفاوتون في العلم الضروري بذلك.

ومنهم من يقول: الكفر هو الجهل بالله تعالى، ثم قد يجعل الجهل بالصفة كالجهل بالموصوف وقد لا يجعلها، وهم مختلفون في الصفات نفيا وإثباتا.

ومنهم من لا يحده بحد، بل كل ما تبين أنه تكذيب لما جاء به الرسول من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر جعله كفرا، إلى طرق أخر.

ولا ريب أن الكفر متعلق بالرسالة، فتكذيب الرسول كفر، وبغضه

---

(١) لمجرد: كذا في (أ) ، (و) ، (ب) ، وفي سائر النسخ بمجرد.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م) .

(٣) ح، ر: يجعلون.

(٤) متعددة: ساقطة من (ن) ، (م) .." (١)

"وقد ثبت في الصحيحين «أن بغيا سقت كلبا فغفر الله» (١) لها بسقيه (٢) .

قالوا: وابنا آدم لم يكن أحدهما مشركا، ولكن لم يقصد التقرب إلى الله بالطيب من ماله، كما جاء في الأثر. فلهذا لم يتقبل الله قربانه.

وقد قال - تعالى - في حق المنافقين: ﴿وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون﴾ [سورة التوبة: ٥٤] فجعل هذه موانع قبول النفقة

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٥/٢٥١

دون مطلق الذنوب.

قال أهل الحديث والسنة (٣) : ومن نفى عنه الإيمان فلأنه ترك بعض واجباته. والعبادة ينفى اسمها بنفي بعض واجباتها، لأنها لم تبق كاملة، ولا يلزم من ذلك أن لا يبقى منه شيء، بل قد دلت النصوص على أنه يبقى بعضه، ويخرج من النار من بقي معه بعضه.

ومعلوم أن العبادات فيها واجب كالحج، فيه واجب إذا تركه كان حجه ناقصا، يأثم بما ترك، ولا إعادة عليه، بل يجبره بدم، كرمي الجمار، وإن لم يجبره بقي في ذمته. فكذلك الإيمان ينقص بالذنوب، فإن تاب عاد، وإلا بقي ناقصا نقصا يأثم به. وقد يحرم في الحج أفعال إذا فعلها

---

(١) الله: في (ن) ، (م) فقط.

(٢) الحديث مع اختلاف في اللفظ، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في: البخاري ١٧٣/٤ (كتاب الأنبياء، باب حدثنا أبو اليمان. . .) ، ونصه فيه: (بينما كلب يطيف بركية كاد يقتله العطش إذ رأته بغي من بغايا بني إسرائيل فنزعت موقها فسقته فغفر لها به) والموق: الخف. والحديث في مسلم ١٧٦١/٤ كتاب السلام، باب فضل ساقي المحترمة وإطعامها، وأوله فيه: (إن امرأة بغيا. . . إلخ) " المسند " (ط. الحلبي) ٥٠٧/٢

(٣) والسنة: ساقطة من (ح) ، (ب) .." (١)

"والرب تعالى على كل شيء قدير، لكن ما من شيء إلا وله ضد ينافيه، وله لازم لا بد منه ؛ فيمتنع وجود الضدين معا، أو وجود الملزوم بدون اللازم، كل من الضدين مقدور لله، والله قادر على أن يخلقه، لكن بشرط عدم الآخر، فأما وجود الضدين معا فممتنع (١) لذاته، فلا يلزم من كونه قادرا على كل منهما وجود أحدهما مع الآخر.

والعباد قد لا يعلمون التنافي أو التلازم، فلا يكونون عالمين بالامتناع ؛ فيظنونه ممكن الوجود، مع حصول المحبوب المطلوب (٢) للرب، وفرق بين العلم بالإمكان [وعدم العلم بالامتناع، وإنما عندهم عدم العلم بالامتناع، لا العلم بالإمكان] (٣) والعدم لا فاعل له، فأتوا من عدم علمهم، وهو الجهل الذي هو أصل الكفر (٤) .

وهو سبحانه إذا اقتضت حكمته خلق شيء، فلا بد من خلق لوازمه ونفي أضداده، فإذا قال القائل: لم لم

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢٩٧/٥

يجعل (٥) معه الضد المنافي؟ أو لم وجد اللازم؟ كان لعدم علمه بالحقائق.

وهذا مثل أن يقول القائل: هلا خلق زيدا قبل أبيه؟ .

فيقال له: يمتنع أن يكون ابنه ويخلق قبله، أو يخلق حتى يخلق أبوه، والناس تظهر لهم الحكمة في كثير من تفاصيل الأمور التي يتدبرونها، كما تظهر لهم الحكمة في ملوحة ماء العين، وعذوبة ماء الفم، ومرارة

---

(١) م، ب: فيمتنع.

(٢) ن، م: المطلق.

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، وفي (ب) ، (ح) : وإنما عندهم عدم العلم بامتناع العلم بالإمكان، وهو تحريف.

(٤) ر: أصل للكفر

(٥) ح، ر، ي: تجعل.." (١)

"نادى في السماء قال: إن الله يحب فلانا فأحبوه، والله إذا نادى جبريل يقول: يا جبريل إني أحب فلانا.

ولهذا لما نادت الملائكة زكريا قال تعالى: ﴿فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى﴾ [سورة آل عمران: ٣٩] ، وقال: ﴿وإذ قالت الملائكة يامريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين﴾ [سورة آل عمران: ٤٢] .

ولا يجوز قط لمخلوق أن يقول: إني أنا الله رب العالمين، ولا يقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟ والله تعالى إذا خلق صفة في محل كان المحل متصفا بها، فإذا خلق في محل علما أو قدرة أو حياة أو حركة أو لونا أو سمعا أو بصرا كان ذلك المحل هو العالم به، القادر، المتحرك، الحي، المتلون، السميع، البصير، فإن الرب لا يتصف بما يخلقه في مخلوقاته، وإنما يتصف بصفاته القائمة به، بل كل موصوف لا يوصف إلا بما يقوم به، لا بما يقوم بغيره ولم يقم به.

فلو كان النداء مخلوقا في الشجرة ؛ لكانت هي القائلة: إني أنا الله. وإذا كان ما خلقه الرب (١) في غيره كلاما له، وليس له كلام إلا ما خلقه، لزم أن يكون إنطاقه لأعضاء الإنسان يوم القيامة كلاما له، وتسبيح الحصى كلاما له، وتسليم الحجر على الرسول كلاما له، بل يلزم أن يكون كل كلام في الوجود كلامه ؛ لأنه

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤١٥/٥

قد ثبت أنه خالق كل شيء.

---

(١) ن: الله.." (١)

"فإنهم أثبتوا موجبا بذات مجردة عن الصفات يستلزم مفعولاته، حتى لا يتأخر عنه شيء، وأثبتوا له من الوحدة ما يضمنونه نفي صفاته وأفعاله القائمة به، وقالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والواحد الذي ادعوه لا حقيقة له إلا في الأذهان لا في الأعيان.

والكلام على مذاهبهم وإبطالها مبسوط في موضع آخر، وقد بينا أنهم أكثر الناس تناقضا واضطرابا، وأن دعواهم أنه علة موجبة للمعلول (١) أزلا وأبدا فاسدة من وجوه كثيرة.

وأما إذا قيل: هو موجب بالذات بمعنى أنه يوجب بمشيئته وقدرته ما يريد أن يفعله ؛ فهذا هو الفاعل بقدرته ومشيئته، فتسمية المسمى له موجبا بذاته نزاع لفظي.

وأكثر الجهمية والقدرية لا يقولون: إنه بقدرته ومشيئته يلزم وجود مقدوره، بل قد يحصل وقد لا يحصل، فيرجح (٢) إن حصل بلا مرجح.

وهذه الأمور مبسوطة في موضع آخر، والمقصود هنا أن الجهمية تثبت نبوة لا تستلزم فصل صاحبها ولا كماله، ولا اختصاصه قط بشيء من صفات الكمال، بل يجوز أن يجعل من هو من أجهل (٣) الناس نبيا.

ثم الجهمية المحضة عندهم يخلق الله كلاما في غيره فينزل به الملك. وأما الكلابية فعندهم النبوة تعلق المعنى القائم بالذات بالنبي، بمعنى أنت عبدي ورسولي. فيقولون في النبوة من جنس ما قالوه في

---

(١) ن، م: للمفعول.

(٢) و: فرجح.

(٣) ح، م، ب: من هو أجهل.." (٢)

"والطلقاء ليس فيهم من هاجر، بل قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: " «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية» " (١) .

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٥/٤٢٥

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٥/٤٣٦

ولما (٢) قدم صفوان بن أمية مهاجرا أمره النبي - صلى الله عليه وسلم -[بالرجوع] (٣) إلى مكة. ولما أتاه العباس برجل (٤) ليبايعه على الهجرة وأقسم عليه، أخذ بيده وقال: " « [إني] (٥) أبررت قسم عمي ولا هجرة بعد الفتح» ".

وكان العباس قد خرج من مكة إلى المدينة قبل وصول النبي - صلى الله عليه وسلم -[إليها] (٦) عام الفتح، فلقيه في الطريق. فلم تكن الطلقاء تسكن بالمدينة. فإن كان قد طرده فإنما طرده من مكة لا من المدينة، ولو طرده من المدينة لكان يرسله إلى مكة.

وقد طعن كثير من أهل العلم في نفيه كما تقدم، وقالوا: هو ذهب باختياره.

والطرد هو النفي، والنفي قد جاءت به السنة في الزاني وفي المخنثين، وكانوا يعزرون بالنفي. وإذا كان النبي - صلى الله عليه وسلم - قد عزر رجلا بالنفي، لم يلزم أن يبقى منفيا طول الزمان، فإن هذا لا يعرف في شيء من الذنوب، ولم تأت الشريعة بذنب يبقى صاحبه

---

(١) سبق الحديث فيما مضى ٣٩٨/٤

(٢) ن، م: فلما.

(٣) بالرجوع: ساقطة من (ن) .

(٤) برجل: ساقطة من (ح) ، ومكانها بياض في (ر) .

(٥) إني: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٦) إليها: ساقطة من (ن) .." (١)

"فعله كان حسنا. فهؤلاء يمتنع عندهم أن يقال: يحسن منه كذا، فضلا عن القول بالوجوب.

والقول الثاني: قول من يقول: إنه يجب عليه العدل والرحمة بإيجابه على نفسه، كما قال تعالى: ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾ [سورة الأنعام: ٥٤] .

ويحرم الظلم بتحريمه على نفسه، كما قال في الصحيح: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرما، فلا تظالموا» (١) ، ويقول: إن ذلك واجب بالعقل. وعلى كل قول فهو سبحانه لم يقع منه ظلم، ولم يخل بواجب، فقد فعل ما يجب عليه، وهو مع هذا لم يخلق ما تحصل به هذه المصالح المقصودة من المعصوم.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢٦٦/٦

فإن كانت هذه المصالح تحصل بمجرد خلقه، وهي لم تحصل، لزم أن لا يكون خلقه واجبا، وهو المطلوب. وإن كانت لا تحصل إلا بخلقه وخلق أمور أخرى، حتى يحصل بالمجموع المطلوب، فهو لم يخلق ذلك المجموع، سواء كان لم يخلق شيئا منه، أو لم يخلق بعضه.

والإخلال بالواجب ممتنع عليه في ا القليل والكثير، فلزم على التقديرين أنه لا يجب عليه خلق الموجب لهذه المطالب؛ وإذا لم يجب عليه ذلك، فلا فرق بين أن يخلق معصوما لا يحصل به ذلك، وبين أن لا يخلقه، فلا يكون ذلك واجبا عليه. وحينئذ فلا يلزم أن يكون موجودا. فالقول بوجوب وجوده باطل على كل تقدير.

وإن قيل: إن المطلوب يحصل بخلقه وبطاعة المكلفين له.

---

(١) سبق هذا الحديث فيما مضى ١٣٦/١." (١)

"الله يهدي للحق أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى﴾ [سورة يونس: ٣٥].

فافتتح الآيات بقوله: ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت﴾ [سورة يونس: ٣١] إلى قوله: ﴿قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق﴾ [سورة يونس: ٣٥].

وأيضا فكثير من الناس يقول: ولاية الأفضل واجبة، إذا لم تكن [في] ولاية (١) المفضول مصلحة راجحة، ولم يكن في ولاية الأفضل مفسدة.

وهذه البحوث يبحثها من يرى عليا أفضل من أبي بكر [وعمر] (٢) ، كالزيدية وبعض المعتزلة، أو من يتوقف في ذلك، كطائفة من المعتزلة.

وأما أهل السنة فلا يحتاجون إلى منع هذه المقدمة، بل الصديق عندهم أفضل الأمة. لكن المقصود أن نبين أن الرافضة، وإن قالوا حقا، فلا يقدرون أن يدلوا عليه بدليل صحيح، لأنهم سدوا على أنفسهم كثيرا من طرق العلم، فصاروا عاجزين عن بيان الحق، حتى أنه [لا] (٣ ا يمكنهم تقرير إيمان علي على الخوارج، ولا تقرير إمامته على المروانية.

ومن قاتله فإن ما يستدل به على ذلك قد أطلق (٤) جنسه على أنفسهم؛ لأنهم لا يدرون ما يلزم أقوالهم

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤٠٣/٦

الباطلة (٥) من التناقض والفساد، لقوة جهلهم، واتباعهم الهوى (٦) بغير علم (٧) .

---

(١) ن: إذا لم يكن ولاية.

(٢) وعمر: ساقطة من (ن) ، (ب) .

(٣) لا: ساقطة من (ن) .

(٤) ن، ب: قد أبطلوا.

(٥) ن، م: الباطنة.

(٦) ب: واتباعهم الفساد والهوى.

(٧) ب: بغير علم، والله أعلم.." (١)

"الواقع. والنبي - صلى الله عليه وسلم - لا يقول إلا حقا، لا سيما على قول الشيعة ؛ فإنهم يدعون أن (١) الأمة كلها خذلته إلى قتل عثمان.

ومن المعلوم أن الأمة كانت منصورة في أعصار الخلفاء الثلاثة، نصرا لم يحصل لها بعده مثله. ثم لما قتل عثمان، وصار الناس ثلاثة أحزاب: حزب نصره وقاتل معه، وحزب قاتلوه، وحزب خذلوه لم يقاتلوا لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء - لم يكن الذين قاتلوا معه منصورين على الحزبين الآخرين ولا على الكفار، بل أولئك (٢) الذين نصروا عليهم، وصار الأمر لهم ؛ لما تولى معاوية، فانتصروا (٣) على الكفار، وفتحوا البلاد، إنما (٤) كان علي منصورا كنصر أمثاله في قتال الخوارج والكفار (٥) .

والصحابة الذين قاتلوا الكفار والمرتدين كانوا منصورين نصرا عظيما، فالنصر (٦) وقع كما وعد الله به حيث قال: ﴿إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد﴾ [سورة غافر: ٥١] .

فالقتال الذي كان بأمر الله وأمر رسوله من المؤمنين للكفار والمرتدين والخوارج، كانوا فيه منصورين [نصرا عظيما] (٧) إذا اتقوا وصبروا، فإن التقوى والصبر من تحقيق (٨) الإيمان الذي علق به النصر.

---

(١) أن: ساقطة من (م) .

(٢) م: يلزم أولئك.

(٣) فانتصروا: ساقطة من (م) .

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤٧٦/٦

(٤) ن، س، ب: وإنما.

(٥) ن، م: الكفار والخوارج.

(٦) ن، س، ب: والنصر.

(٧) نصرا عظيما: ساقطة من (ن) ، (س) ، (ب) .

(٨) م: هو تحقيق.." (١)

"وأيضا فالمذهب: إن كنت عرفت صحته بدون هذا الطريق، لم يلزم صحة هذا الطريق. فإن الإنسان قد يكذب على غيره قولا، وإن كان ذلك القول حقا، فكثير من الناس يروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - (١) قولا هو حق في نفسه، لكن لم يقله رسول الله - صلى الله عليه وسلم (٢) - فلا يلزم من كون الشيء صدقا في نفسه (٣) أن يكون النبي - صلى الله عليه وسلم - قاله، وإن كنت إنما عرفت صحته بهذا الطريق، امتنع أن تعرف صحة الطريق بصحته ؛ لإفضائه إلى الدور.

فثبت أنه على التقديرين لا يعلم صحة هذا الحديث لموافقته للمذهب، سواء كان المذهب معلوم الصحة، أو غير معلوم الصحة.

وأيضا (٤) فكل من له أدنى علم وإنصاف يعلم أن المنقولات فيها صدق وكذب (٥) ، وأن الناس كذبوا في المثالب والمناقب، كما كذبوا في غير ذلك، وكذبوا فيما يوافقه ويخالفه.

ونحن نعلم أنهم كذبوا في كثير مما رووه (٦) في فضائل أبى بكر وعمر وعثمان، كما كذبوا في كثير مما رووه (٧) في فضائل علي، وليس في أهل الأهواء أكثر كذبا من الرافضة، بخلاف غيرهم، فإن الخوارج (٨) لا يكادون يكذبون، بل هم من أصدق الناس مع بدعتهم وضلالهم.

---

(١) ساقط من (س) ، (ب) .

(٢) ساقط من (س) ، (ب) .

(٣) م: من كون النبي صلى الله عليه وسلم صادقا في نفسه، وهو تحريف.

(٤) وأيضا: ساقطة من (س) ، (ب) .

(٥) ن، م: كذب وصدق.

(٦) س، ب: مما يروونه.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٧/٢١

(٧) س: يرووه، ب: يروونه.

(٨) س، ب: فإن من الخوارج.." (١)

"وكثير من المثبتة (١) والقدرية يجعل الإرادة نوعا واحدا، كما يجعلون الإرادة والمحبة شيئا واحدا. ثم القدرية ينفون إرادته لما بين (٢) أنه مراد في آيات التقدير (٣) ، وأولئك ينفون إرادته لما بين أنه مراد في آيات التشريع (٤) ، فإنه عندهم كل ما قيل: " إنه مراد " فلا بد (٥) أن يكون كائنا. والله قد أخبر أنه يريد أن يتوب على المؤمنين وأن يطهرهم، وفيهم من تاب، وفيهم من لم يتب، وفيهم من تطهر، وفيهم من لم يتطهر. وإذا كانت الآية دالة على وقوع ما أراده من التطهير وإذهاب الرجس، لم يلزم بمجرد الآية ثبوت ما ادعاه. ومما يبين ذلك أن أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - مذكورات في الآية، والكلام في الأمر بالتطهير بإيجابه، ووعد الثواب على فعله، والعقاب على تركه. قال تعالى: ﴿يانساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا﴾ . ﴿ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مرتين وأعتدنا لها رزقا كريما﴾ . ﴿يانساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض﴾ [سورة الأحزاب: ٣٠ - ٣٢] إلى قوله: ﴿

---

(١) م: من السنة.

(٢) ن، م: يبين.

(٣) ن: في الآيات التقدير، س، ب: في الآيات التشريع.

(٤) في (ن) ، (م) فقط وسقط من (س) ، (ب) وفي (ن) في الآيات التشريع وفي (م) : في باب التشريع، وأرجوا أن يكون الصواب ما أثبته.

(٥) ب (فقط) : فلا يلزم.." (٢)

"وإذا كان كذلك فأولياؤه المتقون بينه وبينهم قرابة الدين والإيمان والتقوى. وهذه القرابة الدينية أعظم من القرابة الطينية (١) ، والقرب بين القلوب والأرواح أعظم من القرب بين الأبدان. ولهذا كان أفضل الخلق أولياؤه المتقون. وأما أقاربه ففيهم المؤمن والكافر، والبر والفاجر. فإن كان فاضلا (٢) منهم كعلي - رضي الله عنه - وجعفر والحسن والحسين، فتفضيلهم (٣) بما فيهم من الإيمان والتقوى، وهم أولياؤه بهذا

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤١/٧

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٧٣/٧

الاعتبار، لا بمجرد النسب، فأولياؤه أعظم درجة من آله، وإن صلى على آله تبعا له (٤) لم يقتض (٥) ذلك أن يكونوا أفضل من أوليائه الذين لم يصل عليهم، فإن الأنبياء والمرسلين هم من أوليائه، وهم أفضل من أهل بيته، وإن لم يدخلوا في الصلاة معه تبعا، فالمفضول قد يختص بأمر، ولا يلزم أن يكون أفضل من الفاضل. ودليل ذلك أن أزواجه هم ممن يصلى عليه، كما ثبت ذلك في الصحيحين، فقد (٦) ثبت ب ا تفاق الناس كلهم أن الأنبياء أفضل (٧) منهن كلهن.

---

(١) س، ب: الطبيعية.

(٢) ب (فقط) : فاضلا.

(٣) ن: فيفضلهم، س، ب: ففضلهم.

(٤) له: ساقطة من (س) ، (ب) .

(٥) س: لم ينقص.

(٦) ن، س: قد، ب: وقد.

(٧) ن: أن الأنبياء والمرسلين هم من أفضل. .، س: أن الأنبياء هم من أفضل. ." (١)

"فدعاء النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن يطهرهم تطهيرا، كدعائه بأن يزكيهم ويطيبهم ويجعلهم متقين ونحو ذلك. ومعلوم أن من استقر أمره على ذلك، فهو داخل في هذا، لا تكون الطهارة التي دعا بها بأعظم مما دعا به لنفسه. وقد قال: «اللهم طهرني من خطاياي (١) بالثلج والبرد والماء البارد» . فمن وقع ذنبه مغفورا أو مكفرا فقد طهره الله منه تطهيرا، ولكن من مات (٢) متوسخا بذنوبه، فإنه لم يطهر منها في حياته. وقد يكون من تمام تطهيرهم صيانتهم عن الصدقة التي هي أوساخ الناس. والنبي - صلى الله عليه وسلم - إذا دعا بدعاء أجابه الله بحسب استعداد المحل، فإذا استغفر للمؤمنين والمؤمنات (٣) ، لم يلزم أن لا يوجد مؤمن مذنب، فإن هذا لو كان واقعا لما عذب مؤمن، لا في الدنيا ولا في الآخرة، بل يغفر الله لهذا بالتوبة، ولهذا بالحسنات الماحية، ويغفر الله لهذا ذنوبا (٤) كثيرة، وإن واحدة بأخرى. وبالجملة فالتطهير الذي أراده الله، والذي دعا به النبي - صلى الله عليه وسلم -، ليس هو العصمة بالاتفاق، فإن أهل السنة عندهم لا معصوم إلا النبي - صلى الله عليه وسلم -. والشيعة يقولون: لا معصوم غير النبي - صلى الله عليه وسلم - والإمام. فقد وقع الاتفاق (٥) على انتفاء العصمة المختصة بالنبي - صلى الله

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٧/ ٧٨

عليه وسلم - والإمام عن أزواجه وبناته وغيرهن من النساء

---

(١) م: خطاي.

(٢) س، تاب، وهو خطأ.

(٣) ب: وللمؤمنات.

(٤) م: ويغفر لهم ذنوبا.

(٥) س: بالاتفاق.." (١)

"ونفي (١) الرجس لا [يوجب أن] يكون (٢) معصوما من الخطأ بالاتفاق، بدليل أن الله لم يرد من أهل البيت أن يذهب عنهم الخطأ، فإن ذلك غير مقدور عليه عندهم، والخطأ مغفور، فلا يضر وجوده. وأيضا [فالخطأ لا يدخل] (٣) فيه عموم الرجس. وأيضا فإنه لا معصوم من أن يقر على خطأ إلا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وهم يخصون ذلك بالأئمة بعده، وإذهاب الرجس قد اشترك فيه علي وفاطمة وغيرهما من أهل البيت. وأيضا فنحن نعلم أن عليا كان أتقى لله من أن يتعمد الكذب، كما أن أبا بكر وعمر وعثمان وغيرهم كانوا أتقى لله من أن يتعمدوا للكذب. لكن لو قيل لهذا المحتج بالآية: أنت لم تذكر دليلا على أن الكذب من الرجس، وإذا لم تذكر على ذلك دليلا لم يلزم من إذهاب الرجس إذهاب الكذبة الواحدة، إذا (٤) قدر أن الرجس ذاهب، فهو فيمن (٥) يحتج بالقرآن، وليس في القرآن ما يدل على إذهاب (٦) الرجس، ولا ما يدل على أن الكذب والخطأ من الرجس، ولا أن عليا قال ذلك. ولكن هذا كله لو صح شيء منه لم يصح إلا بمقدمات ليست في القرآن، فأين البراهين التي في القرآن على الإمامة؟ وهل يدعي هذا إلا من هو من أهل الخزي والندامة؟ .

---

(١) ب: وبنفي.

(٢) ن، س، ب: لا يكون. . .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (س) ، (ب) .

(٤) س، ب: إن.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٧/٨٣

(٥) ن، س، ب: فهو ضمن أن.

(٦) م: ذهاب.." (١)

"وإن أراد بذلك ما يختص به المساجد من وجود الذكر في الصلوات الخمس ونحو ذلك، كانت مختصة بالمساجد. وأما بيوت الأنبياء فليس فيها خصوصية المساجد، وإن كان لها فضل بسكنى الأنبياء فيها. الوجه السابع: أن يقال: إن أريد ببيوت الأنبياء ما سكنه النبي - صلى الله عليه وسلم -، فليس في المدينة من بيوت الأنبياء إلا بيوت أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلا يدخل فيها بيت علي. وإن أريد ما دخله الأنبياء، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - قد (١) دخل بيوت كثير من الصحابة. وأي تقدير قدر في الحديث لا يمكن تخصيص بيت علي بأنه (٢) من بيوت الأنبياء، دون بيت أبي بكر وعمر وعثمان ونحوهم. وإذا لم يكن له اختصاص، فالرجال مشتركون بينه وبين غيره. الوجه الثامن: أن يقال: قوله: الرجال المذكورون موصوفون بأنهم لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، ليس (٣) في الآية ما يدل على أنهم أفضل من غيرهم، ولىس فيها ذكر ما وعدهم الله به من الخير، وفيها الثناء عليهم (٤) ، ولكن ليس (٥) كل من أثني عليه أو وعد (٦) بالجنة يكون أفضل من غيره، ولهذا لم يلزم (٧) أن يكون هو أفضل من الأنبياء.

---

(١) قد: ساقطة من (س) ، (ب) .

(٢) م: تخصيصه ببيت علي بأنه. . .

(٣) ن، م، س: وليس، وهو خطأ.

(٤) س، ب: وفيها من الثناء عليهم.

(٥) ن، س، ب: وليس.

(٦) ن: وأوعد ؛ س: س: وأوعده، ب: ووعده.

(٧) س: لم يلزم، ب: فلا يلزم.." (٢)

"الوجه التاسع: أن يقال: هب أن هذا يدل على أنهم أفضل ممن ليس كذلك من هذا الوجه، لكن لم قلت: إن هذه الصفة مختصة بعلي؟ بل كل (١) من كانت لا تلهيه التجارة والبيع عن ذكر الله وإقام

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٨٨/٧

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٩٣/٧

الصلاة وإيتاء الزكاة ويخاف يوم القيامة، فهو متصف بهذه الصفة. فلم قلت (٢) : إنه ليس متصف بذلك إلا عليا؟ ولفظ الآية يدل على أنهم رجال ليسوا رجلا واحدا، فهذا دليل على أن هذا لا يختص بعلي، بل هو وغيره مشتركون فيها. وحينئذ فلا يلزم أن يكون أفضل من المشاركين له فيها. الوجه العاشر: أنه لو سلم أن عليا أفضل من غيره في هذه الصفة، فلم قلت: إن ذلك يوجب الإمامة؟ . وأما امتناع تقديم المفضول على الفاضل إذا سلم، فإنما هو في (٣) مجموع الصفات التي تناسب الإمامة، وإلا فليس كل من فضل في خصلة من الخير استحق أن يكون هو الإمام. ولو جاز هذا لقيل: ففي الصحابة من قتل من الكفار أكثر مما قتل علي، وفيهم من أنفق من ماله أكثر مما أنفق علي، وفيهم من كان أكثر صلاة وصياما من علي، (٤) وفيهم من أوذي في الله أكثر من علي، وفيهم من كان أسن من علي (٥) ، وفيهم من كان عنده من العلم ما ليس عند علي. وبالجملة لا يمكن أن يكون واحد من الأنبياء (٦) له مثل ما لكل واحد من الأنبياء (٧) من كل وجه، ولا أحد من الصحابة يكون له مثل ما لكل أحد

(١) كل: ساقطة من (س) ، (ب) .

(٢) م: فإن قلت.

(٣) م: من.

(٤) ساقط من (ب) ، (س)

(٥) ساقط من (ب) ، (س)

(٦) ساقط من (س)

(٧) ساقط من (س)." (١)

"وسلم - لو دعا أبا بكر وعمر وعثمان، وطلحة والزبير، وابن مسعود وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وغيرهم للمباهلة، لكانوا من أعظم الناس استجابة لأمره، وكان دعاء هؤلاء وغيرهم أبلغ في إجابة الدعاء، لكن لم يأمره الله سبحانه بأخذهم [معه] (١) ؛ لأن ذلك لا يحصل به المقصود. فإن المقصود أن أولئك يأتون بمن يشفقون عليه طبعا (٢) ، كأبنائهم ونسائهم ورجالهم الذين هم أقرب الناس إليهم. فلو دعا النبي - صلى الله عليه وسلم - قوما أجانب لأتى أولئك بأجانب، ولم يكن يشتد عليه نزول البهلة بأولئك الأجانب، كما يشتد عليهم نزولها بالأقربين إليهم، فإن طبع البشر يخاف على أقربيه (٣) ، ما لا يخاف

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٩٤/٧

على الأجانب، فأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يدعو قرابته، وأن يدعوا أولئك قرابتهم. والناس عند المقابلة تقول كل طائفة للأخرى: أرهنوا عندنا أبناءكم ونساءكم، فلو رهنت إحدى الطائفتين أجنبيا لم يرض أولئك، كما أنه لو دعا النبي الأجانب لم يرض أولئك المقابلون له، ولا يلزم أن يكون أهل الرجل أفضل عند الله إذا قابل بهم لمن يقابله بأهله. فقد تبين أن الآية لا دلالة فيها أصلا على مطلوب الرافضي، لكنه وأمثاله ممن في قلبه زيغ، كالنصارى الذين يتعلقون بالألفاظ المجملة ويدعون النصوص الصريحة، ثم قدحه (٤) في خيار الأمة بزعمه الكاذب،

---

(١) معه: ساقطة من (ن) (س) ، (ب) .

(٢) طبعا ساقطة من (م) .

(٣) م: أقاربه.

(٤) ب: ثم قدح.." (١)

"الخامس: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يأمر أحدا بالتوبة بمثل هذا الدعاء، بل ولا أمر أحدا بمثل هذا الدعاء في توبة ولا غيرها، بل ولا شرع لأمته أن يقسموا على الله بمخلوق ولو كان هذا الدعاء مشروعا لشرعه لأمته. السادس: أن الإقسام على الله بالملائكة والأنبياء أمر لم يرد به كتاب ولا سنة، بل قد نص غير واحد من أهل العلم - كأبي حنيفة وأبي يوسف وغيرهما - على أنه لا يجوز أن يقسم على الله بمخلوق. وقد بسطنا الكلام على ذلك. السابع: أن هذا لو كان مشروعا فآدم نبي كريم، كيف يقسم على الله بمن هو أكرم عليه منه؟ ولا ريب أن نبينا - صلى الله عليه وسلم - أفضل من آدم، لكن آدم أفضل من علي وفاطمة وحسن وحسين. الثامن: أن يقال: هذه ليست من خصائص الأئمة، فإنها قد ثبتت لفاطمة. وخصائص الأئمة لا تثبت للنساء. وما لم يكن من خصائصهم لم يستلزم الإمامة، فإن دليل الإمامة لا بد أن يكون ملزوما لها، يلزم من وجوده استحقاقها، فلو كان هذا دليلا على الإمامة لكان من يتصف به يستحقها، والمرأة لا تكون إماما بالنص والإجماع.

[فصل البرهان الحادي عشر " إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي " والجواب عليه]

فصل قال الرافضي (١) : " البرهان الحادي عشر: قوله تعالى: ﴿إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي﴾

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١٢٨/٧

(١) في (ك) ص ١٥٥ (م) .." [(١)]

"وفي الصحيحين عن عبد الله بن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «أربع من كن فيه كان منافقا خالصا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف (١) ، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر» (٢) . وهذا لبسطه موضوع آخر.

والمقصود هنا أنه يمتنع أن يقال: لا علامة للنفاق إلا بغض علي، ولا يقول هذا أحد من الصحابة، لكن الذي قد يقال: إن بغضه من علامات النفاق، كما في الحديث المرفوع: «لا يبغضني إلا منافق» (٣) ، فهذا يمكن توجيهه، فإنه من علم ما قام به علي - رضي الله عنه - من الإيمان بالله ورسوله والجهاد في سبيله، ثم أبغضه على ذلك، فهو منافق.

ونفاق من يبغض الأنصار أظهر ؛ فإن الأنصار قبيلة عظيمة لهم مدينة، وهم الذين تبوءوا الدار والإيمان من قبل المهاجرين، وبالهجرة إلى دارهم عز الإيمان، واستظهر أهله، وكان لهم من نصر الله ورسوله ما لم يكن لأهل مدينة غيرهم، ولا لقبيلة سواهم، فلا يبغضهم إلا منافق. ومع هذا فليسوا بأفضل من المهاجرين، بل المهاجرون أفضل منهم.

فعلم أنه لا يلزم من كون بغض الشخص من علامات النفاق أن يكون أفضل من غيره. ولا يشك من عرف أحوال الصحابة أن عمر كان أشد عداوة للكفار والمنافقين من علي، وأن تأثيره في نصر الإسلام وإعزازه

---

(١) م: خلف.

(٢) سبق هذا الحديث فيما مضى ٣/٣٧٥

(٣) أول الحديث " إنه لعهد النبي الأمي: لا يحبني إلا مؤمن، ولا يبغضني. . إلخ، وسبق فيما مضى ٤/٢٩٦." [(٢)]

"وكذلك قوله: ﴿سلام على إل ياسين﴾ [سورة الصافات: ١٣٠]

[فقد] دخل ياسين في السلام (١) .

وكذلك قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: " «اللهم صل على آل أبي أوفى» " دخل في ذلك أبو أوفى.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٧/١٣٢

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٧/١٥٢

(٢)

وكذلك قوله: " «لقد أوتي هذا مزمارا من مزامير آل داود» " (٣) .

وليس إذا كان علي أفضل أهل البيت بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يجب أن يكون أفضل الناس بعده ؛ لأن بني هاشم أفضل من غيرهم، فإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - منهم، وأما إذا خرج منهم فلا يجب أن يكون أفضلهم بعده أفضل ممن سواهم.

كما أن التابعين إذا كانوا أفضل من تابعي التابعين، وكان فيهم واحد أفضل، لم يجب أن يكون الثاني أفضل من أفضل تابعي التابعين.

بل الجملة إذا فضلت على الجملة، فكان أفضلهما (٤) أفضل من الجملة الأخرى، حصل مقصود التفضيل، وما (٥) بعد ذلك فموقوف على الدليل.

بل قد يقال: لا يلزم أن يكون أفضلها أفضل مِن فاضل الأخرى إلا بدليل.

---

(١) ن، م: ياسين (دخل آل ياسين في السلام، س: على إل ياسين) في السلام.

(٢) سبق هذا الحديث فيما مضى ٤/٦٠٧

(٣) الحديث مع اختلاف في اللفظ - عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه في: البخاري ٦/١٩٥ (كتاب فضائل القرآن، باب حسن الصوت بالقراءة) ، ونصه: " يا أبا موسى لقد أوتيت مزمارا من مزامير آل داود "، والحديث في مسلم ١/٥٤٦ (كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب تحسين الصوت بالقرآن) ، سنن الترمذي ٥/٣٥٥ - ٣٥٦ (كتاب المناقب، باب مناقب أبي موسى الأشعري) ، والحديث في سنن النسائي وابن ماجه ومسند أحمد.

(٤) ب: فكان أفضلها.

(٥) ن، س، ب: وأما.." (١)

"وفي صحيح مسلم عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: " «إن الله اصطفى كنانة من بني (١) إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم (٢) ، واصطفاني من بني هاشم» " (٣) . فإذا كان جملة قريش أفضل من غيرها (٤) لم يلزم أن يكون كل منهم أفضل من غيرهم، بل في سائر العرب وغيرهم من المؤمنين من هو أفضل من أكثر قريش، والسابقون الأولون من قريش نفر معدودون

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٧/٢٤٢

(٥) ، وغالبهم إنما أسلموا عام الفتح (٦) ، وهم الطلقاء.

وليس كل المهاجرين من قريش، بل المهاجرون من قريش وغيرهم (٧) - كابن مسعود الهذلي (٨) ، وعمران بن حصين الخزاعي، والمقداد بن الأسود الكندي - وهؤلاء وغيرهم من البدريين أفضل من أكثر بني هاشم، فالسابقون من بني هاشم: حمزة وعلي وجعفر وعبيدة بن الحارث أربعة أنفس. وأهل بدر ثلاثمائة وثلاثة عشر، فمنهم من بني هاشم ثلاثة، وسائرهم أفضل من سائر بني هاشم.

وهذا كله بناء على أن الصلاة والسلام على آل محمد (٩) وأهل بيته تقتضي

---

(١) ب: من ولد.

(٢) ن، م: واصطفى هاشما من قريش.

(٣) سبق هذا الحديث فيما مضى ٥٩٩/٤

(٤) ن، م: من غيرهم.

(٥) نفر: ساقطة من (س) ، (ب) وفي (م) نفر متحدون.

(٦) م: يوم الفتح.

(٧) م: وغير قريش.

(٨) ب: كأبي مسعود الهذلي، وهو خطأ، م: كأبي مسعود والهذلي، وهو خطأ، وهو عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٩) م: على محمد، وهو خطأ.." (١)

"فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم.

الخامس: أن الله - سبحانه وتعالى - قد ذكر الاستشهاد بأهل الكتاب في غير آية، كقوله تعالى: ﴿قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به﴾ [سورة فصلت: ٥٢] ، ﴿وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله﴾ [سورة الأحقاف: ١٠] أفترى عليا هو من بني إسرائيل؟

وقال تعالى: ﴿فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك﴾ [سورة يونس: ٩٤] ، فهل كان علي من الذين يقرءون الكتاب من قبله؟

وقال: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم﴾ [سورة يوسف: ١٠٩] ، ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ [سورة

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢٤٣/٧

النحل: ٤٣] فهل أهل الذكر (١) الذين (٢) يسألونهم هل أرسل الله إليهم (٣) رجالا هم علي بن أبي طالب؟ !

السادس: أنه لو قدر أن عليا هو الشاهد، لم يلزم أن يكون أفضل من غيره، كما أن أهل الكتاب الذين يشهدون بذلك، مثل عبد الله بن سلام * وسلمان وكعب الأحبار وغيرهم، ليسوا أفضل من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار * (٤) ، كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وجعفر وغيرهم (٥) .

---

(١) أهل الذكر: ساقطة من (س) ، (ن) ، وفي (ب) فأهل الذكر.

(٢) ساقط من (م) ومكانه بياض.

(٣) ساقط من (م) ومكانه بياض.

(٤) ما بين النجمتين ساقط من (م)

(٥) ذكر الطبري في تفسيره (ط. المعارف) ١٦/٥٠٠ - ٥٠٧ أنه على قراءة " ومن عنده علم الكتاب " يكون المعنى " والذين عندهم علم الكتاب " أي الكتب التي نزلت قبل القرآن، كالتوراة والإنجيل، وعلى هذه القراءة فسر ذلك المفسرون "، ثم أورد آثارا (٢٠٥٣٥ - ٢٠٥٤١) تقول إنه عبد الله بن سلام وذكر آثارا أخرى فيها أنهم ناس من أهل الكتاب منهم عبد الله بن سلام، وسلمان الفارسي وتميم الداري، وقال ابن كثير في تفسيره للآية: (. . . قيل: نزلت في عبد الله بن سلام، قاله مجاهد وهذا القول غريب، لأن هذه الآية مكية، وعبد الله بن سلام إنما أسلم في أول مقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة، والأظهر في هذا ما قاله العوفي عن ابن عباس قال: هم من اليهود والنصارى " وانظر سائر كلامه وقال القرطبي في تفسيره للآية: " قال القاضي أبو بكر ابن العربي: أما من قال: إنه علي، فعول على أحد وجهين: إما لأنه عنده أعلم المؤمنين، وليس كذلك، بل أبو بكر وعمر وعثمان أعلم منه، ولقول النبي صلى الله عليه وسلم: أنا مدينة العلم وعلي بابها، وهو حديث باطل.." (١)

"استخلف، ولما حج واعتمر استخلف فاستخلف في غزوة بدر، وبني المصطلق، وغزوة خيبر، وغزوة الفتح، واستخلف في غزوة الحديبية، وفي غزوة القضاء، وحجة الوداع، وغير ذلك.

وإذا كان الاستخلاف في الحياة واجبا على متولي الأمر، وإن لم يكن نبيا مع أنه لا يجب عليه الاستخلاف بعد * موته لكون الاستخلاف في الحياة أمرا ضروريا لا يؤدى الواجب إلا به بخلاف الاستخلاف بعد *

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٧/٢٥٣

(١) الموت فإنه قد بلغ الأمة، وهو الذي يجب عليهم طاعته بعد موته فيمكنهم أن يعينوا من يؤمرونه عليهم، كما يمكن ذلك في كل فروض الكفاية التي تحتاج إلى واحد معين - علم أنه لا يلزم من وجوب الاستخلاف في الحياة وجوبه بعد الموت.

الرابع: أن الاستخلاف في الحياة واجب في أصناف الولايات، كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يستخلف على من غاب عنهم (٢) من يقيم فيهم الواجب، ويستخلف في الحج، وفي قبض الصدقات، وحفظ مال الفيء، وفي إقامة الحدود، وفي الغزو، وغير ذلك.

ومعلوم أن هذا الاستخلاف لا يجب بعد الموت باتفاق العقلاء، بل ولا يمكن، فإنه لا يمكن أن يعين للأمة بعد موته من يتولى كل أمر جزئي، فإنهم يحتاجون إلى واحد بعد واحد، وتعيين ذلك متعذر، ولأنه لو عين واحدا فقد يختلف حاله ويجب عزله، فقد كان يولي في حياته من يشكي (٣) إليه فيعزله، كما عزل الوليد بن عقبة، وعزل سعد (٤) بن عبادة

---

(١) : ما بين النجمتين ساقط من (م)

(٢) ن، م: عنه

(٣) ن، س، ب: من يشتكي

(٤) م: سعيد، وهو خطأ." (١)

"وأما أهل السنة فيمكنهم الاستدلال على بطلان قول الخوارج بأدلة كثيرة لكنها مشتركة تدل على إيمان الثلاثة، والرافضة تقدح فيها فلا يمكنهم إقامة دليل على الخوارج على أن عليا مات مؤمنا، بل أي دليل ذكروه قدح فيه ما يبطله على أصلهم ؛ لأنه أصلهم فاسد.

وليس هذا الوصف من خصائص علي، بل غيره يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله لكن فيه الشهادة لعينه (١) بذلك، كما شهد لأعيان العشرة بالجنة، وكما شهد لثابت بن قيس بالجنة، وشهد لعبد الله حمار بأنه يحب الله ورسوله (٢) ، وقد كان ضربه في الحد مرات.

وقول القائل: " إن هذا يدل على انتفاء هذا الوصف عن غيره ".

فيه جوابان: أحدهما: أنه إن سلم ذلك، فإنه قال: " «لأعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه» ".

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٧/٣٤٥

فهذا المجموع اختص به، وهو أن ذلك الفتح كان على يديه، ولا يلزم إذا كان ذلك الفتح المعين على يديه أن يكون أفضل من غيره فضلا عن أن يكون مختصا بالإمامة.

الثاني: أن يقال: لا نسلم أن هذا يوجب التخصيص، كما لو قيل: لأعطين هذا المال رجلا فقيرا، أو رجلا صالحا، ولأدعون اليوم رجلا مريضا صالحا، أو لأعطين (٣) هذه الراية رجلا شجاعا، ونحو ذلك - لم

---

(١) ن، م، س: بعينه

(٢) زادت (م) فقط: ويحبه الله ورسوله

(٣) س، ب: ولأعطين." (١)

"يكن في هذه الألفاظ ما يوجب أن تلك الصفة لا توجد إلا في واحد، بل هذا يدل على أن ذلك الواحد موصوف بذلك.

ولهذا لو نذر أن يتصدق بألف درهم على رجل صالح، أو فقير فأعطى هذا المنذور لواحد لم يلزم أن يكون غيره ليس كذلك، ولو قالوا: أعطوا هذا المال لرجل قد حج عني فأعطوه رجلا لم يلزم أن غيره لم يحج عنه.

الثالث: أنه لو قدر ثبوت أفضليته في ذلك الوقت فلا يدل ذلك على أن غيره لم يكن أفضل منه بعد ذلك.

الرابع: أنه لو قدرنا أفضليته (١) لم يدل ذلك على أنه إمام معصوم منصوص (٢) عليه، بل كثير من الشيعة الزيدية، ومتأخري المعتزلة، وغيرهم يعتقدون أفضليته (٣) ، وأن الإمام هو أبو بكر، وتجوز عندهم ولاية المفضول، وهذا مما يجوزه كثير من غيرهم ممن يتوقف في تفضيله (٤) بعض الأربعة على بعض، أو ممن يرى أن هذه المسألة ظنية لا يقوم فيها دليل قاطع على فضيلة واحد معين، فإن من لم يكن له خبرة بالسنة الصحيحة قد يشك في ذلك.

وأما أئمة المسلمين، المشهورون فكلهم متفقون على أن أبا بكر وعمر أفضل من عثمان وعلي، ونقل هذا الإجماع غير واحد، كما روى البيهقي في كتاب " مناقب الشافعي " (مسنده عن الشافعي) (٥) قال: " ما

---

(١) ن، م، س: لو قدر أن أفضليته

(٢) م: ومنصوص

(٣) ن، م: أنه أفضل

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣٦٧/٧

(٤) ب: في تفضيل

(٥) عبارة " مسنده عن الشافعي " في (م) فقط." [١]

"أن يكون عنده من علم الصدقات كالذي عند غيره من علماء الصحابة، لا أقل وربما (كان) (١) أكثر، إذ قد استعمل غيره، وهو لا يستعمل إلا عالما بما استعمله فيه، والزكاة ركن من أركان الدين بعد الصلاة.

وبرهان ما قلناه من تمام علم أبي بكر بالصدقات أن الأخبار الواردة في الزكاة أصحها، والذي يلزم العمل به ولا (٢) يجوز خلافه فهو حديث أبي بكر، ثم (٣) الذي من طريق عمر، وأما من (٤) طريق علي فمضطرب، وفيه ما قد تركه الفقهاء جملة، وهو أن في خمس وعشرين من الإبل خمسا من الشياه (٥) .

وأيضا فوجدناه صلى الله عليه وسلم استعمل أبا بكر على الحج، فصح ضرورة أنه أعلم من جميع الصحابة بالحج، وهذه دعائم الإسلام.

ثم وجدناه قد استعمله على البعوث فصح أن عنده من أحكام الجهاد مثل ما عند سائر من استعمله النبي صلى الله عليه وسلم على البعوث، إذ لا يستعمل إلا عالما بالعمل، فعند أبي بكر من علم الجهاد كالذي عند علي وسائر أمراء البعوث لا أقل (٦) .

وإذا صح التقدم لأبي بكر على علي، وغيره في العلم بالصلاة (٧)

---

(١) كان: زيادة في (ب) ، (الفصل)

(٢) ن، س، ب: فلا

(٣) ثم: ليست في " الفصل "

(٤) ب (فقط) : وأما الذي من. .

(٥) ن، م، س: خمس من الشياه، وهو خطأ، وفي " الفصل ": خمس شياه

(٦) الفصل: لا أكثر ولا أقل

(٧) س، ب: في العلم والصلاة ؛ الفصل ٤/٢١٣: في علم الصلاة." [٢]

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣٦٨/٧

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٥١٨/٧

"أراد أن يكون محققا مثلنا فلا بد أن يلتزم (١) الجمع بين النقيضين، وأن الجسم الواحد يكون في وقت واحد في موضعين.

وهؤلاء الأصناف قد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع، فإن هؤلاء يكثرون في الدول الجاهلية (٢) ، وعامتهم تميل إلى التشيع، كما عليه ابن عربي، وابن سبعين وأمثالهما ؛ فاحتاج الناس إلى كشف حقائق هؤلاء، وبيان أمورهم على الوجه الذي يعرف به الحق من الباطل ؛ فإن هؤلاء يدعون في أنفسهم أنهم أفضل أهل الأرض، وأن الناس لا يفهمون حقيقة إشاراتهم، فلما يسر الله أني بينت لهم حقائقهم، وكتبت في ذلك من المصنفات ما علموا به أن هذا هو تحقيق قولهم، وتبين لهم بطلانه بالعقل الصريح والنقل الصحيح والكشف المطابق، رجع عن ذلك من علمائهم (٣) وفضلائهم من رجع، وأخذ هؤلاء يثبتون للناس تناقضهم، ويردونهم إلى الحق (٤) .

وكان من أصول ضلالهم (٥) ظنهم أن الوجود المطلق يوجد في الخارج، إما: مطلق لا بشرط (٦) ، (* وإما مطلق بشرط، فالمطلق لا

---

(١) م: يلزم.

(٢) ب: الجاهلة.

(٣) م: أعيانهم، ن: عيايهم، وهو تحريف.

(٤) ن، س: وبرودتهم من الحق، ب: وبراءتهم من الحق: م ويردونهم من الحق. ولعل الصواب ما أثبته.

(٥) م: إضلالهم.

(٦) ن، س، ب: إما معلولا بشرط. والمثبت من (م) .." (١)

"موجودين قائمين بأنفسهما، فحينئذ (١) لا بد أن يجمعهما اسم عام يدل على معنى عام (٢) ، لكن المعنى العام (٣) لا يوجد عاما إلا في الذهن، لا (٤) في الخارج.

فإذا قيل: هذا الموجود وهذا الموجود مشتركان في مسمى الوجود، كان ما اشتركا فيه لا يوجد مشتركا إلا في الذهن لا في الخارج (٥) ، وكل موجود فهو يختص بنفسه وصفات نفسه، لا يشركه غيره في شيء من ذلك في الخارج، وإنما الاشتراك هو نوع من التشابه والاتفاق، والمشترك فيه الكلي لا يوجد كذلك إلا في الذهن، فإذا وجد في الخارج لم يوجد إلا متميزا عن نظيره، لا يكون هو إياه، ولا هما في الخارج، مشتركان

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢٦/٨

في شيء في الخارج.

فاسم الخالق إذا وافق اسم المخلوق، كالموجود والحي - وقيل: إن هذا الاسم عام كلي، وهو من الأسماء المتواطئة أو المشككة (٦) - لم يلزم من ذلك أن يكون ما يتصف به الرب من مسمى هذا الاسم قد شاركه فيه المخلوق، بل ولا يكون ما يتصف به أحد المخلوقين من مسمى هذا الاسم قد شاركه فيه مخلوق آخر، بل وجود هذا يخصه

---

(١) ن: وحين، س: وحينئذ، م: ويعتبر.

(٢) (٢ - ٢) : ساقط من (ب) فقط.

(٣) م، س، ب: القائم.

(٤) م: ولا، وهو خطأ.

(٥) م: لا في الذهن ولا في الخارج، وهو خطأ.

(٦) م: ومن الأسماء المتواطئة والمشكلة. . .، ن: وهو من الأسماء المتواطئة أو المشكلة.." (١)

"ووجود هذا يخصه، لكن ما يتصف به المخلوق قد يماثل ما يتصف به المخلوق، ويجوز على أحد المثلين ما يجوز على الآخر.

وأما الرب سبحانه وتعالى فلا يماثله شيء من الأشياء في شيء من صفاته، بل التباين الذي بينه وبين كل واحد من خلقه في صفاته، أعظم من التباين الذي بين أعظم المخلوقات وأحقرها. وأما المعنى الكلي العام المشترك فيه، فذاك - كما ذكرنا - لا يوجد كليا إلا في الذهن.

وإذا كان المتصفان به بينهما نوع موافقة ومشاركة ومشابهة من هذا الوجه، فذاك لا محذور فيه ؛ فإنه (١) ما يلزم ذلك القدر المشترك من وجوب وجواز وامتناع فإن الله متصف به، فالموجود من حيث هو موجود، أو العليم أو الحي، مهما قيل: إنه يلزمه من وجوب وامتناع وجواز، فالله موصوف به، بخلاف وجود المخلوق وحياته وعلمه، فإن الله لا يوصف بما يختص به المخلوق من وجوب وجواز واستحالة، كما أن المخلوق لا يوصف بما يختص به الرب من وجوب وجواز واستحالة.

فمن فهم هذا انحلت عنه إشكالات كثيرة، يعثر فيها كثير من الأذكياء، الناظرين في العلوم الكلية والمعارف الإلهية، فهذا أحد أقوالهم في الوجود الواجب، وهو المطلق بشرط الإطلاق عن النفي والإثبات، وهو أكملها

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٨/٣٠

في التعطيل والإلحاد.

والثاني قول ابن سينا وأتباعه: إنه هو الوجود المقيد (* بالقيود السلبية

---

(١) ب: فإن.." (١)

"وذهب أبو حنيفة وابن حزم وغيرهما إلى أنه لا ضمان في ذلك، وجعلوها داخلة في العجماء. وضعف بعضهم حديث ناقة البراء (١) .

وأما إن كان صاحبها اعتدى، وأرسلها في زرع قوم، أو بقرب زرعهم (٢) ، أو أدخلها إلى إصطبل الحمار بغير إذن صاحبها فأتلفته، فهنا يضمن لعدوانه (٣) .

فهذه قضية البقرة والحمار، إن كان صاحب البقرة لم يفرط، فالتفريط

---

(١) قال ابن حزم في المحلى ١٤٦/٨ (ط. المنيرية ١٣٥٠) : " ولا ضمان على صاحب البهيمة فيما جنته في مال أو دم ليلا أو نهارا، لكن يؤمر صاحبه بضبطه، فإن ضبطه فذاك، وإن عاد ولم يضبطه بيع عليه، لقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: " العجماء جرحها جبار " وهو قول أبي حنيفة وأبي سليمان. وقال مالك والشافعي: يضمن ما جنته ليلا ولا يضمن ما جنته نهارا. وهو قضاء شريح وحكم الشعبي. واحتجوا في ذلك بحديث ناقة البراء بأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قضى أن على أهل الحوائط حفظها بالنهار، وعلى أهل الماشية ما أصابت بالليل. قال علي (بن حزم) : لو صح هذا لما سبقونا إلى القول به، ولكنه خبر لا يصح، لأنه إنما رواه الزهري عن حرام بن محيصة عن أبيه ورواه الزهري أيضا عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف أن ناقة للبراء. . فصح أنه مرسل، لأن حراما ليس هو ابن محيصة لصلبه، إنما هو ابن سعد بن محيصة، وسعد لم يسمع من البراء، ولا أبو أمامة، ولا حجة في منقطع، ولقد كان يلزم الحنيفيين القائلين: إن المرسل والمسند سواء أن يقولوا به، ولكن هذا مما تناقضوا فيه ". ثم ذكر ابن حزم الاحتجاج بقصة سليمان - عليه السلام -، ورد ذلك، وقال: " ولو رووا ذلك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما قامت به حجة لأنه مرسل ".

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣١/٨

(٢) س، ب: زرع.

(٣) ن: لعداوته.." (١)

"يخطئ، وإذا روى له مسلم ما تابعه غيره عليه، لم يلزم أن يروي ما انفرد به، مع أنه لم يعرف سماعه عن إبراهيم، ولا سماع إبراهيم من فاطمة، ولا سماع فاطمة من أسماء.

ولا بد في ثبوت هذا الحديث من أن يعلم أن كلا من هؤلاء عدل ضابط، وأنه سمع من الآخر، وليس هذا معلوما. وإبراهيم هذا لم يرو له أهل الكتب المعتمدة - كالصحاح والسنن - ولا له ذكر في هذه الكتب، بخلاف فاطمة بنت الحسين، فإن لها حديثا معروفا، فكيف يحتج بحديث مثل هذا؟ ولهذا لم يروه أحد من علماء الحديث المعروفين في الكتب المعتمدة.

وكون الرجل أبوه كبير القدر لا يوجب أن يكون هو من العلماء المأمونين على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيما يرويه عنه. وأسماء بنت عميس كانت عند جعفر، ثم خلف عليها أبو بكر، ثم خلف عليها علي، ولها من كل [من] (١) هؤلاء ولد، وهم يحبون عليا، ولم يرو هذا أحد منهم عن أسماء. ومحمد بن أبي بكر الذي في حجر علي هو ابنها، ومحبته لعلي مشهورة، ولم يرو هذا عنها.

وأيضا فأسماء كانت زوجة جعفر بن أبي طالب، وكانت معه في الحبشة، وإنما قدمت معه بعد فتح خيبر. وهذه القصة قد ذكر أنها كانت بخيبر، فإن كانت صحيحة كان ذلك بعد فتح خيبر، وقد كان مع النبي - صلى الله عليه وسلم - ممن شهد خيبر أهل الحديبية: ألف وأربعمائة،

---

(١) من: زيادة في (م) .." (٢)

"وأما الإجماع فالنقل الصحيح قد أثبت أن عمر قد جعل الأمر شورى في ستة، وأن ثلاثة تركوه لثلاثة: عثمان وعلي وعبد الرحمن، وأن الثلاثة اتفقوا على أن عبد الرحمن يختار واحدا منهما، وبقي عبد الرحمن ثلاثة أيام: حلف أنه لم ينم فيها كبير نوم (١) يشاور المسلمين.

وقد اجتمع (٢) بالمدينة أهل الحل والعقد، حتى أمراء الأنصار، وبعد ذلك اتفقوا على مبايعة عثمان بغير رغبة ولا رهبة، فيلزم أن يكون عثمان هو الأحق، ومن كان هو الأحق كان هو الأفضل ؛ فإن أفضل الخلق من كان أحق أن يقوم مقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر.

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٧٣/٨

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ١٧٩/٨

وإنما قلنا: يلزم أن يكون هو الأحق ؛ لأنه لو لم يكن ذلك للزم: إما جهلهم، وإما ظلمهم. فإنه إذا لم يكن أحق، وكان غيره أحق، فإن لم يعلموا ذلك كانوا جهالا، وإن علموه وعدلوا عن الأحق (٣) إلى غيره، كانوا ظلمة. فتبين أن عثمان إن لم يكن أحق، لزم: إما جهلهم وإما ظلمهم، وكلاهما منتف ؛ لأنهم أعلم بعثمان وعلي منا، وأعلم بما قاله الرسول فيهما منا، وأعلم بما دل عليه القرآن في ذلك منا، ولأنهم خير القرون، فيمتنع أن نكون نحن أعلم منهم بمثل هذه المسائل، مع أنهم أحوج إلى علمها منا ؛ فإنهم لو جهلوا مسائل أصول دينهم وعلمناها نحن لكنا أفضل منهم، وذلك ممتنع.

---

(١) ن، س: كثيرا يوم، وهو تحريف، ب: كثيرا

(٢) ن، س، ب: أجمع وهو تحريف.

(٣) م: الأحوال، وهو تحريف، س، ب: الحق.." [1]

"[فصل قال الرافضي الرابع الوقائع الصادرة عنهم]

فصل

قال الرافضي (١) : " الرابع: الوقائع الصادرة عنهم (٢) ، وقد تقدم أكثرها ".

قلنا: الجواب قد تقدم عنها مجملا ومفصلا. وبيان الجواب (٣) عما ينكر عليهم أيسر من الجواب عما ينكر على علي، وأنه لا يمكن أحد له علم وعدل أن يجرحهم ويزكي عليا، بل متى زكى عليا كانوا أولى بالتزكية، وإن جرحهم كان قد طرق الجرح إلى علي بطريق الأولى.

والرافضة إن طردت قولها لزمها جرح علي أعظم من جرح الثلاثة، وإن لم تطرده تبين فساده وتناقضه، وهو الصواب.

كما يلزم مثل ذلك اليهود والنصارى إذا قدحوا في نبوة محمد دون نبوة موسى وعيسى، فما يورد الكتابي على نبوة محمد سؤالا إلا ويرد على نبوة موسى وعيسى أعظم منه، وما يورد الرافضي على إمامة الثلاثة إلا ويرد على إمامة علي ما هو أعظم منه، وما يورده (٤) الفيلسوف على أهل الملل يرد عليه ما هو أعظم منه. وهكذا كل من كان أبعد عن الحق من غيره يرد عليه أعظم مما يرد على الأقرب إلى الحق (٥) .

---

(١) في (ك) ص ١٩٤ (م) .

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٨/٢٢٦

(٢) ك: منهم.

(٣) ن، م: وبيان أن الجواب.

(٤) س، ب: وما يورد.

(٥) عبارة إلى الحق " ساقطة من (س) ، (ب) .." [١]

"الواحد والاثنان في مسائل الحساب؛ فإذا كثر العدد امتنع ذلك فيما لم يكن يمتنع في حال الانفراد. ونحن نعلم بالاضطرار أن علم الاثنين أكثر من علم أحدهما إذا انفرد وقوتهما أكثر من قوته؛ فلا يلزم من وقوع الخطأ حال الانفراد وقوعه حال الكثرة.

قال تعالى: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ [سورة البقرة: ٢٨٢] .

والناس في الحساب قد يخطئ الواحد منهم ولا تخطئ الجماعة كالهلال فقد يظنه الواحد هلالا وليس كذلك؛ فأما العدد الكثير فلا يتصور فيهم الغلط.

ونعلم أن المسلمين إذا اجتمعوا وكثروا يكون داعيهم إلى الفواحش والظلم أقل من داعيهم إذا كانوا قليلا فإنهم في حال الاجتماع لا يجتمعون على مخالفة شرائع الإسلام كما يفعله الواحد والاثنان؛ فإن الاجتماع والتمدن لا يمكن إلا مع قانون عدلي فلا يمكن أهل مدينة أن يجتمعوا على إباحة ظلم بعضهم بعضا مطلقا ؛ لأنه لا حياة لهم مع ذلك، بل نجد الأمير إذا ظلم بعض الرعية فلا بد أن يكون بعض أصحابه لا يظلم حين يظلم الرعية، وما استووا كلهم [فيه] (١) فليس فيه ظلم من بعضهم لبعض ومعلوم أن المجموع قد خالف حكمه حكم الأفراد سواء كان اجتماع أعيان أو أعراض.

ومن الأمثال التي يضربها المطاع لأصحابه: أن السهم الواحد (٢)

---

(١) فيه: ساقطة من (ن) ، (س) ، (ب)

(٢) الواحد: ساقطة من (س) ، (ب)." [٢]

"وحزنه على النبي صلى الله عليه وسلم يدل على كمال موالاته ومحبته، ونصحه له واحتراسه عليه وذبه عنه ودفع الأذى عنه، وهذا من أعظم الإيمان وإن كان مع ذلك يحصل له بالحزن نوع ضعف، فهذا يدل على أن الاتصاف بهذه الصفات مع عدم الحزن هو المأمور به، فإن مجرد الحزن لا فائدة فيه ولا يدل

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٢٨٢/٨

(٢) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٣٥٨/٨

ذلك على أن هذا ذنب يذم به (١) ، فإن من المعلوم أن الحزن على الرسول أعظم من حزن الإنسان على ابنه، فإن محبة الرسول أوجب من محبة الإنسان لابنه.

ومع هذا فقد أخبر الله عن يعقوب أنه حزن على ابنه يوسف وقال: ﴿ياأسفى على يوسف وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم قالوا تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حرضا أو تكون من الهالكين قال إنما أشكو بثي وحزني إلى الله﴾ الآية [سورة يوسف: ٨٤ - ٨٦] ، فهذا إسرائيل نبي كريم قد حزن على ابنه هذا الحزن، ولم يكن هذا مما يسب عليه، فكيف يسب أبو بكر إذا حزن على النبي صلى الله عليه وسلم خوفا أن يقتل، وهو الذي علقت به سعادة الدنيا والآخرة؟ ! .

ثم إن هؤلاء الشيعة - وغيرهم - يحكون عن فاطمة من حزنها على النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يوصف، وأنها بنت بيت الأحزان، ولا يجعلون ذلك ذما لها مع أنه حزن على أمر فائت لا يعود وأبو بكر إنما حزن عليه في حياته خوف أن يقتل وهو حزن يتضمن الاحتراس، ولهذا لما مات لم يحزن هذا الحزن لأنه لا فائدة فيه فحزن أبي بكر بلا ريب

---

(١) م: يلزم به.." (١)

"من الموجود والمعدوم الممكن. ففروا في زعمهم من تشبيهه بالموجودات والمعدومات، ووصفوه بصفات الممتنعات التي لا تقبل الوجود، بخلاف المعدومات الممكنات، وتشبيهه بالممتنعات شر من تشبيهه بالموجودات والمعدومات الممكنات.

وما فر منه هؤلاء الملاحدة ليس بمحذور ، فإنه إذا سمي حقا موجودا قائما بنفسه حيا عليما رءوفا رحيما ، وسمى المخلوق بذلك، لم يلزم من ذلك أن يكون مماثلا للمخلوق أصلا، ولو كان هذا حقا، لكان كل موجود مماثلا لكل موجود، ولكان كل معدوم مماثلا لكل معدوم، ولكان كل ما ينفي عنه شيء من الصفات مماثلا لكل ما ينفي عنه ذلك الوصف ،

فإذا قيل: السواد موجود، كان على قول هؤلاء قد جعلنا كل موجود مماثلا للسواد. وإذا قلنا: البياض معدوم، كنا قد جعلنا كل معدوم مماثلا للبياض ، ومعلوم أن هذا في غاية الفساد، ويكفي هذا خزيا لحزب الإلحاد. وإذا لم يلزم مثل ذلك في السواد الذي له أمثال بلا ريب، فإذا قيل في خالق العالم: إنه موجود لا معدوم، حي لا يموت، قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، فمن أين يلزم أن يكون مماثلا لكل موجود ومعدوم وحي وقائم،

---

(١) منهاج السنة النبوية؟ ابن تيمية ٤٥٩/٨

ولكل ما ينفي عنه العدم وما ينفي عنه صفة العدم، وما ينفي عنه الموت والنوم، كأهل الجنة الذين لا ينامون ولا يموتون؟ !

وذلك أن هذه الأسماء العامة المتواطئة التي تسميها النحاة أسماء الأجناس، سواء اتفقت معانيها في محالها أو تفاضلت كالسواد ونحوه؛ وسواء سميت مشككة. وقيل: إن المشككة نوع من المتواطئة. إما أن تستعمل مطلقة وعامة، كما إذا قيل: الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، وقديم ومحدث، وخالق ومخلوق، والعلم ينقسم إلى قديم ومحدث وإما أن تستعمل [خاصة معينة] كما إذا قيل: وجود زيد وعمرو، وعلم زيد وعمرو، وذات زيد وعمرو. فإذا استعملت خاصة معينة دلت على ما يختص به المسمى، لم تدل على ما يشركه فيه غيره في الخارج؛ فإن ما يختص به المسمى لا شركة فيه بينه وبين غيره.." (١)

"ولهذا قال بعضهم: إذا قال لك السائل: كيف ينزل، أو كيف استوى، أو كيف يعلم، أو كيف يتكلم ويقدر ويخلق؟ فقل له: كيف هو في نفسه؟ فإذا قال: أنا لا أعلم كيفية ذاته؛ فقل له: وأنا لا أعلم كيفية صفاته، فإن العلم بكيفية الصفة يتبع العلم بكيفية الموصوف.

فهذا إذا استعملت هذه الأسماء والصفات على وجه التخصيص والتعيين. وهذا هو الوارد في الكتاب والسنة وأما إذا قيلت مطلقة وعامة. كما يوجد في كلام النظار: الموجود ينقسم إلى قديم ومحدث، والعلم ينقسم إلى قديم ومحدث، ونحو ذلك. فهذا مسمى اللفظ المطلق والعام، والعلم معنى مطلق وعام، والمعاني لا تكون مطلقة وعامة إلا في الأذهان لا في الأعيان، فلا يكون موجود وجودا مطلقا أو عاما إلا في الذهن، ولا يكون مطلق أو عام إلا في الذهن، ولا يكون إنسان أو حيوان مطلق وعام إلا في الذهن، وإلا فلا تكون الموجودات في أنفسها إلا معينة مخصوصة متميزة عن غيرها.

فليتدبرالعاقل هذا المقام الفارق فإنه زل فيه خلق من أولي النظرالخائضين في الحقائق، حتى ظنوا أن هذه المعاني العامة المطلقة الكلية تكون موجودة في الخارج كذلك، وظنوا أنا إذا قلنا: إن الله - عز وجل - موجود حي عليم، والعبد موجود حي عليم، أنه يلزم وجود موجود في الخارج يشترك فيه الرب والعبد، وأن يكون ذلك الموجود بعينه في العبد والرب، بل وفي كل موجود، ولا بد أن يكون للرب ما يميزه عن المخلوق، فيكون فيه جزآن:

أحدهما: لكل مخلوق، وهو القدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات.

والثاني: يختص به، وهو المميز له عن سائر الموجودات، ثم لا يذكرون فيما يختص به إلا ما يلزم فيه مثل

(١) شرح حديث النزول؟ ابن تيمية ص/٩

ذلك. فإذا قالوا: يمتاز بذاته أو بحقيقته أو ماهيته أونحو ذلك، كان ذلك بمنزلة قولهم: يمتاز بوجوده؛ فإن الذات والحقيقة والماهية تستعمل مطلقا ومعينا كلفظ الوجود سواء

وهذا المقام حار فيه طوائف من أئمة النظار، حتى قال طائفة: إن لفظ الوجود وغيره." (١)

"وإذا قيل: هو موجود واجب بنفسه، فهو ـ سبحانه ـ موصوف بالوجود والوجوب، فلا مشاركة بينه وبين غيره في شيء موجود، ولا هو مركب من جزأين، ولا صفات مقومة تكون أجزاء لوجوده، ولا نحو ذلك مما يدعي من التركيب الذي هو ممتنع في المخلوق، فهو في الخالق أشد امتناعا.

ولكن لفظ التركيب مجمل يدخل عند هؤلاء فيه اتصاف الموصوف بصفاته اللازمة له، وليس هذا هو المعقول من لفظ التركيب، وهؤلاء أحدثوا اصطلاحا لهم في لفظ التركيب لم يسبقهم إليه أحد من أهل اللغة، ولا من طوائف أهل العلم، فجعلوا لفظ التركيب يتناول خمسة أنواع:

أحدها: التركيب من الوجود والماهية؛ لظنهم أن وجود كل ممكن في الخارج غير ماهيته، ومتى أريد بجزء الماهية الداخل فيها يدخل في هذا المتصور، ويلازمها الخارج عنها ما يلزم هذا التصور، وهذان المعنيان هما ما يدل عليه اللفظ.

والثاني: التركيب من الجنس والفصل، كقولهم: إن الإنسان مركب من الحيوانية والناطقية، وقد يضمون إلى ذلك التركيب من المعنى العام والخاص، يسمى تركيبا من جنس وفصل، أو من خاصة وعرض عام.

الثالث: التركيب من الذات والصفات، كمسمي الحي العالم القادر، وتركيب الجسم من أجزائه الحسية، عند من يقول: إنه مركب من الجواهر المفردة، أو تركيبه من الجزأين العقليين، عند من يقول: إنه مركب من المادة والصورة

وأما التركيب [الأول] و [الثاني] فنازعهم جمهور العقلاء في ثبوتهما في الخارج ويقولون: ليس في الخارج تركيب بهذا الاعتبار.

والتركيب [الرابع] و [الخامس] : فيه نزاع مشهور بين العقلاء، منهم من يثبت في الجسم أحد التركيبين، ومنهم من يقول ليس مركبا لا من هذا، ولا من هذا

وأما [الرابع] فيوافقهم على ثبوته جماهير العقلاء، ما أعلم من ينازعهم فيه نزاعا معنويا، لكن حكي عن طائفة من أهل النظر، كعبد الرحمن بن كيسان الأصم وغيره، أنهم نفوا الأعراض ولم يثبتوا الأعراض زائدة على الجسم، ونفوا كون الحركة زائدة على الجسم ، وخالفهم الأكثرون في ذلك.

---

(١) شرح حديث النزول؟ ابن تيمية ص/١١

وهذا. والله أعلم ـ نزاع لفظي، وهو أن مسمى الجسم هل يتناول الجسم بأعراضه أم تكون الأعراض زائدة على مسمى الجسم؟ وإلا فعاقل لا ينكر وجود الطعم واللون، والرائحة." (١)

"على ثبوته؟ ! فيتبين أن كل من نفي شيئا من الصفات ـ لأن ذلك يستلزم التشبيه والتجسيم ـ لزمه ما ألزم به غيره. وحينئذ فيكون الجواب مشارك. وأيضا، فإذا كان هذا لازما على كل تقدير، علم أن الاستدلال به على نفي الملزوم باطل؛ فإن الملزوم موجود لا يمكن نفيه بحال؛ ولهذا لا يوجد الاستدلال بمثل هذا في كلام أحد من سلف الأمة وأئمتها، وإنما هو مما أحدثته الجهمية والمعتزلة، وتلقاه عنهم كثير من الناس: ينفي عن الرب ما يجب نفيه عن الرب؛ مثل أن ينفي عنه النقائص التي يجب تنزيه الرب عنها؛ كالجهل، والعجز، والحاجة وغير ذلك. وهذا تنزيه صحيح، ولكن يستدل عليه بأن ذلك يستلزم التجسيم والتشبيه فيعارض بما أثبته؛ فيلزمه التناقض.

ومن هنا دخلت [الملاحدة الباطنية] على المسلمين، حتى ردوا عن الإسلام خلقا عظيما صاروا يقولون لمن نفي شيئا عن الرب ـ مثل من ينفي بعض الصفات، أو جميعها أو الأسماء الحسنى ـ: ألم تنف هذا لئلا يلزم التشبيه والتجسيم؟ ! فيقول: بلي! فيقول: وهذا اللازم يلزمك فيما أثبته، فيحتاج أن يوافقهم على النفي شيئا بعد شيء حتى ينتهي أمره إلى ألا يعرف الله بقلبه، ولا يذكره بلسانه، ولا يعبده، ولا يدعوه وإن كان لا يجزم بعدمه، بل يعطل نفسه عن الإيمان به، وقد عرف تناقض هؤلاء.

وإن التزم تعطيله وجحده موافقة لفرعون، كان تناقضه أعظم؛ فإنه يقال له: فهذا العالم الموجود إذا لم يكن له صانع كان قديما أزليا واجبا بنفسه ـ ومن المعلوم أن فيه حوادث كثيرة كما تقدم ـ وحينئذ ففي الوجود قديم ومحدث وواجب وممكن، وحينئذ فيلزمك أن يكون ثم موجودان: أحدهما قديم واجب. والآخر: محدث ممكن.

فيلزمك ما فررت منه من التشبيه والتجسيم، بل هذا يلزمك بصريح قولك، فإن العالم المشهود جسم تقوم به الحركات؛ فإن الفلك جسم، وكذلك الشمس والقمر والكواكب أجسام تقوم بها الحركات والصفات، فجحدت رب العالمين لئلا تجعل القديم الواجب جسما تقوم به الصفات والحركات؟ ! ثم في آخر أمرك جعلت القديم الأزلي الواجب الوجود بنفسه أجسام متعددة، تشبه غيرها من وجوه كثيرة تقوم بها الصفات والحركات،." (٢)

---

(١) شرح حديث النزول؟ ابن تيمية ص/١٥

(٢) شرح حديث النزول؟ ابن تيمية ص/٢٩

"مع ما فيها من الافتقار والحاجة. فإن الشمس والقمر والكواكب محتاجة إلى محالها التي هي فيها، ومواضعها التي تحملها وتدور بها، والأفلاك كل منها محتاج إلى ما سواه، إلى غير ذلك من دلائل نقصها وحاجتها!

والمقصود هنا أن هذا الذي فر من أن يجعل القديم الواجب موجودا ـ وموصوفا بصفات الكمال، لئلا يلزم ما ذكره من التشبيه والتجسيم، وجعل نفي هذا اللازم دليلا على نفي ما جعله ملزوما له ـ لزمه في آخر الأمر ما فر منه من جعله الموجود الواجب جسما يشبه غيره، مع أنه وصفه بصفات النقص التي يجب تنزيه الرب عنها، ومع أنه جحد الخالق ـ جل جلاله ـ فلزمه مع الكفر الذي هو أعظم من كفر عامة المشركين، فإنهم كانوا يقرون بالصانع مع عبادتهم لما سواه، ولزمه مع هذا أنه من أجهل بني آدم وأفسدهم عقلا ونظرا، وأشدهم تناقضا.

وهكذا يفعل الله بالذين يلحدون في أسمائه وآياته ـ مع دعوى النظر والمعقول والبرهان والقياس كفرعون وأتباعه ـ قال الله تعالى: ﴿ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين إلى فرعون وهامان وقارون فقالوا ساحر كذاب فلما جاءهم بالحق من عندنا قالوا اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه واستحيوا نساءهم وما كيد الكافرين إلا في ضلال وقال فرعون ذروني أقتل موسى وليدع ربه إني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد وقال موسى إني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون رجلا أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم وإن يك كاذبا فعليه كذبه وإن يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم إن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين في." (١)

"أن كل ما تقوم به الصفات فهو مركب من أجزاء، وهذا الاعتقاد باطل. بل الرب موصوف بالصفات، وليس جسما مركبا لا من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة، كما سنبينه إن شاء الله ـ تعالى ـ فلا يلزم من ثبوت الصفات لزوم ما ادعوه من المحال، بل غلطوا في هذا التلازم. وأما ما هو لازم لا ريب فيه، فذاك يجب إثباته لا يجوز نفيه عن الله ـ تعالى ـ فكان غلطهم باستعمال لفظ مجمل، وإحدى المقدمتين باطلة: إما الأولى وإما الثانية، كما سيأتي إن شاء الله ـ تعالى. وهذه قواعد مختصرة جامعة، وهي مبسوطة في مواضع أخرى.

فصل

---

(١) شرح حديث النزول؟ ابن تيمية ص/٣٠

إذا تبين هذا فقول السائل: كيف ينزل؟ بمنزلة قوله: كيف استوى؟ وقوله: كيف يسمع؟ وكيف يبصر؟ وكيف يعلم ويقدر؟ وكيف يخلق ويرزق؟ وقد تقدم الجواب عن مثل هذا السؤال من أئمة الإسلام مثل: مالك بن أنس، وشيخه ربيعة بن أبي عبد الرحمن؛ فإنه قد روى من غير وجه أن سائلا سأل مالكا عن قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] : كيف استوى؟ فأطرق مالك حتى علاه الرحضاء [أي: العرق] ثم قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا رجل سوء؛ ثم أمر به فأخرج.

ومثل هذا الجواب ثابت عن ربيعة شيخ مالك، وقد روي هذا الجواب عن أم سلمة - رضي الله عنها - موقوفا ومرفوعا، ولكن ليس إسناده مما يعتمد عليه، وهكذا سائر الأئمة، قولهم يوافق قول مالك: في أنا لا نعلم كيفية استوائه كما لا نعلم كيفية ذاته، ولكن نعلم المعنى الذي دل عليه الخطاب، فنعلم معنى الاستواء، ولا نعلم كيفيته، وكذلك نعلم معنى النزول، ولا نعلم كيفيته، ونعلم معنى السمع والبصر والعلم والقدرة، ولا نعلم كيفية ذلك، ونعلم معنى الرحمة والغضب والرضا والفرح والضحك، ولا نعلم كيفية ذلك.

وأما سؤال السائل: هل يخلو منه العرش أم لا يخلو منه؟ وإمساك المجيب عن هذا لعدم علمه بما يجيب به فإنه إمساك عن الجواب بما لم يعلم حقيقته، وسؤال السائل له عن هذا إن كان." (١)

"لا يخلو منه مكان، كان هذا نظير كون العرش لا يخلو منه. فإن جوزت هذا، كان لخصمك أن يجوز هذا.

فقد لزمك على قولك ما يلزم منازعك، بل قولك أبعد عن المعقول؛ لأن نزول من هو فوق العالم أقرب إلى المعقول من نزول من هو حال في جميع العالم، فإن نزول هذا لا يعقل بحال، وما فررت منه من الحلول وقعت في نظيره، بل منازعك الذي يجوز أن يكون فوق العالم وهو أعظم عنده من العالم وينزل إلى العالم أشد تعظيما لله منك، ويقال له: هل يعقل موجودان قائمان بأنفسهما أحدهما محايث للآخر؟ فإن قال: لا، بطل قوله. وإن قال: نعم، قيل له: فليعقل أنه فوق العرش وأنه ينزل إلى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش، فإن هذا أقرب إلى العقل مما إذا قلت: إنه حال في العالم.

وإن قلت: إنه لا مباين للعالم ولا مداخل له. قيل لك: فهل يعقل موجودان قائمان بأنفسهما ليس أحدهما مباينا للآخر ولا محايثا له؟ فإن جمهور العقلاء يقولون: إن فساد هذا معلوم بالضرورة، فإذا قال: نعم يعقل ذلك، فيقال له: فإن جاز وجود موجود قائم بنفسه ليس هو مباينا للعالم ولا محايثا له، فوجود مباين للعالم

---

(١) شرح حديث النزول؟ ابن تيمية ص/٣٢

ينزل إلى العالم ولا يخلو منه ما فوق العالم أقرب إلى المعقول؛ فإنك إن كنت لا تثبت من الوجود إلا ما تعقل له حقيقة في الخارج، فأنت لا تعقل في الخارج موجودين قائمين بأنفسهما ليس أحدهما داخلا في الآخر ولا محايثا له، وإن كنت تثبت ما لا تعقل حقيقته في الخارج، فوجود موجودين أحدهما مباين للآخر أقرب إلى المعقول، ونزول هذا من غير خلو ما فوق العرش منه أقرب إلى المعقول من كونه لا فوق العالم ولا داخل العالم، فإن حكمت بالقياس، فالقياس عليك لا لك، وإن لم تحكم به، لم يصح استدلالك على منازعك به.

وأما قول السائل: ليس هذا جوابي بل هو حيدة عن الجواب، فيقال له: الجواب على وجهين: جواب معترض ناف لنزوله وعلوه، وجواب مثبت لنزوله وعلوه، وأنت لم تسأل سؤال مستفت، بل سألت سؤال معترض ناف. وقد تبين لك أن هذا الاعتراض ساقط لا ينفعك، فإنه سواء قيل: إنه يخلو منه العرش أو قيل: لا يخلو." (١)

"الله ينزل إلى السماء الدنيا؟ ! قلت: نعم، رواها الثقات الذين يروون الأحكام. قال: أينزل ويدع عرشه؟ قال: فقلت: يقدر أن ينزل من غير أن يخلو العرش منه. قال: نعم. قلت: ولم تتكلم في هذا؟ ! وقد رواها اللالكائي - أيضا - بإسناد منقطع، واللفظ مخالف لهذا. وهذا الإسناد أصح، وهذه والتي قبلها حكايتان صحيحتان رواتهما أئمة ثقات. فحماد بن زيد يقول: هو في مكانه يقرب من خلقه كيف شاء، فأثبت قربه إلى خلقه مع كونه فوق عرشه، وعبد الله بن طاهر - وهو من خيار من ولي الأمر بخراسان - كان يعرف أن الله فوق العرش، وأشكل عليه أنه ينزل، لتوهمه أن ذلك يقتضي أن يخلو منه العرش، فأقره الإمام إسحاق على أنه فوق العرش، وقال له: يقدر أن ينزل من غير أن يخلو منه العرش؟ فقال له الأمير: نعم، فقال له إسحاق: لم تتكلم في هذا؟ يقول: فإذا كان قادرا على ذلك لم يلزم من نزوله خلو العرش منه، فلا يجوز أن يعترض على النزول بأنه يلزم منه خلو العرش، وكان هذا أهون من اعتراض من يقول: ليس فوق العرش شيء، فينكر هذا وهذا.

ونظيره ما رواه أبو بكر الأثرم في [السنة] قال: حدثنا إبراهيم بن الحارث يعني العبادي - قال: حدثني الليث بن يحيى، قال: سمعت إبراهيم بن الأشعث يقول: سمعت الفضيل بن عياض يقول: إذا قال الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء. أراد الفضيل بن عياض - رحمه الله - مخالفة الجهمي الذي يقول: إنه لا تقوم به الأفعال الاختيارية فلا يتصور منه إتيان، ولا مجيء، ولا نزول، ولا

---

(١) شرح حديث النزول؟ ابن تيمية ص/٣٤

استواء، ولا غير ذلك من الأفعال الاختيارية القائمة به. فقال الفضيل: إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر بربيزول عن مكانه، فقل: أنا أومن برب يفعل ما شاء. فأمره أن يؤمن بالرب الذي يفعل ما يشاء من الأفعال القائمة بذاته التي يشاؤها، لم يرد من المفعولات المنفصلة عنه.

ومثل ذلك ما يروى عن الأوزاعي وغيره من السلف، أنهم قالوا في حديث النزول: يفعل." (١)

"أمره ، فكذلك قولوا: جاء ثواب القرآن ، لا أنه نفسه هو الجائي ، فإن التأويل هنا ألزم ، فإن المراد هنا الإخبار بثواب قارئ القرآن، وثوابه عمل له لم يقصد به الإخبار عن نفس القرآن.

فإذا كان الرب قد أخبر بمجيء نفسه ثم تأولتم ذلك بأمره فإذا أخبر بمجيء قراءة القرآن فلأن تتأولوا ذلك بمجيء ثوابه بطريق الأولى والأحرى.

وإذا قاله لهم على سبيل الإلزام لم يلزم أن يكون موافقا لهم عليه، وهو لا يحتاج إلى أن يلتزم هذا. فإن هذا الحديث له نظائر كثيرة فيمجيء أعمال العباد، والمراد مجيء قراءة القارئ التي هي عمله، وأعمال العباد مخلوقة، وثوابها مخلوق.

ولهذا قال أحمد ، وغيره من السلف: إنه يجيء ثواب القرآن ، والثواب إنما يقع على أعمال العباد لا على صفات الرب وأفعاله.

وذهب طائفة ثالثة من أصحاب أحمد إلى أن أحمد قال هذا: ذلك الوقت، وجعلوا هذا رواية عنه، ثم من يذهب منهم إلى التأويل ـ كابن عقيل وابن الجوزي وغيرهما ـ يجعلون هذه عمدتهم؛ حتى يذكرها أبو الفرج بن الجوزي في تفسيره، ولا يذكر من كلام أحمد والسلف ما يناقضها.

ولا ريب أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية، ويبين أنه لا يقول: إن الرب يجيء ويأتي وينزل أمره، بل هو ينكر على من يقول ذلك.

والذين ذكروا عن أحمد في تأويل النزول ونحوه من [الأفعال] لهم قولان:

منهم من يتأول ذلك بالقصد، كما تأول بعضهم قوله: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [فصلت: ١١] بالقصد، وهذا هو الذي ذكره ابن الزاغوني.

ومنهم من يتأول ذلك بمجيء أمره ونزول أمره، وهو المذكور في رواية حنبل.

وطائفة من أصحاب أحمد وغيرهم ـ كالقاضي أبي يعلى وغيره ممن يوافق أبا الحسن الأشعري ـ على أن

---

(١) شرح حديث النزول؟ ابن تيمية ص/٤١

[الفعل] هو المفعول؛ وأنه لا يقوم بذاته فعل اختياري. يقولون: معنى النزول والاستواء وغير ذلك: أفعال يفعلها الرب في المخلوقات. وهذا هو المنصوص عن أبي الحسن الأشعري وغيره،." (١)

"لهم: إن السلطان إذا أمر غيره أن ينادي أو يكلم غيره أو يخاطبه؛ فإن المنادي ينادي: معاشر الناس، أمر السلطان بكذا، أو رسم بكذا، لا يقول: إني أنا أمرتكم بذلك.

ولو تكلم بذلك لأهانه الناس ولقالوا: من أنت حتى تأمرنا؟ ! والمنادي كل ليلة يقول: " من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟ " كما في ندائه لموسى عليه السلام: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري﴾ [طه: ١٤] ، وقال: ﴿إني أنا الله رب العالمين﴾ [القصص: ٣٠] . ومعلوم أن الله لو أمر ملكا أن ينادي كل ليلة أو ينادي موسى لم يقل الملك: " من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟ " ولا يقول: لا أسأل عن عبادي غيري.

وأما قول المعترض: إن الليل يختلف باختلاف البلدان والفصول في التقدم والتأخر والطول والقصر.

فيقال له: الجواب عن هذا كالجواب عن قولك: هل يخلو منه العرش، أو لا يخلو منه؟ وذلك أنه إذا جاز أنه ينزل ولا يخلو منه العرش، فتقدم النزول وتأخره وطوله وقصره كذلك، بناء على أن هذا نزول لا يقاس بنزول الخلق. وجماع الأمر أن الجواب عن مثل هذا السؤال يكون بأنواع:

أحدها: أن يبين أن المنازع النافي يلزمه من اللوازم ما هو أبعد عن المعقول الذي يعترف به مما يلزم المثبت، فإن كان مما يحتج به من المعقول حجة صحيحة، لزم بطلان النفي، فيلزم الإثبات؛ إذ الحق لا يخلو عن النقيضين. وإن كان باطلا، لم يبطل به الإثبات، فلا يعارض ما ثبت بالفطرة العقلية والشرعة النبوية، وهذا كما إذا قال: لو كان فوق العرش لكان جسما، وذلك ممتنع، فيقالله: للناس هنا ثلاثة أقوال:." (٢)

"لم نشهدها كالملائكة والجن حتى أرواحنا. ولا يلزم أن يكون ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم مماثلا لها، فكيف يكون مماثلا لما شاهدوه؟ !

وهذا الكلام في لفظ الجسم من حيث [اللغة]

وأما الشرع، فمعلوم أنه لم ينقل عن أحد من الأنبياء ولا الصحابة، ولا التابعين، ولا سلف الأمة أن الله جسم، أو أن الله ليس بجسم، بل النفي والإثبات بدعة في الشرع.

وأما من جهة العقل فبينهم نزاع فيما اتفقوا على تسميته جسما: كالسماء والأرض، والريح والماء، ونحو

---

(١) شرح حديث النزول؟ ابن تيمية ص/٥٧

(٢) شرح حديث النزول؟ ابن تيمية ص/٦٨

ذلك مما يشار إليه ويختص بجهة وهو متحيز، قد تنازعوا: هل هو مركب من جواهر لا تقبل القسمة، أو من مادة وصورة، أو لا من هذا ولا من هذا؟ وأكثر العقلاء على القول الثالث. وكل من القولين الأولين قاله طائفة من النظار. والأول: كثير في أهل الكلام، والثاني: كثير في الفلاسفة، لكن قول الطائفتين باطل، معلوم بالعقل بطلانه عند أهل القول الثالث.

وإذا كان كذلك، فإذا قال القائل: أنا أقول: إنه فوق العرش، وأنه ترفع الأيدي إليه ونحو ذلك، وليس كل ما كان كذلك كان مركبا من أجزاء مفردة، ولا من المادة والصورة العقليين، كان الكلام مع هذا في التلازم. فإذا قال الثاني: بل كل ما كان فوق غيره، وكل ما كان يشار إليه بالأيدي، فلا يكون إلا مركبا إما من هذا، وإما من هذا: كان هذا بمنزلة قول الآخر: كل ما كان حيا قادرا عالما، فلا يكون إلا مركبا هذا التركيب، أو كل ما كان له حياة وعلم وقدرة، فلا يكون إلا مركبا هذا التركيب، أو كل ما كان سميعا بصيرا متكلما فلا يكون إلا مركبا هذا التركيب، بناء على أن كل موجود قائم بنفسه هو جسم، وكل جسم فهو مركب هذا التركيب.

ومعلوم أن هذا باطل عند جماهير العلماء والعقلاء باتفاقهم؛ فإني لا أعلم طائفة من العقلاء المعتبرين أنهم قالوا: هو جسم، وهو مركب هذا التركيب، بل الذي أعرف أنهم." (١)

"الأصبهاني، وأصحابه، وأهل الحديث، والسلف الذين ذكرهم البخاري وغيره، وقالوا: إذا خلق السموات والأرض بخلق، لم يلزم أن يحتاج ذلك الخلق إلى خلق آخر، ولكن ذلك الخلق يحصل بقدرته ومشيئته، وإن كان ذلك الخلق حادثا.

والدليل على فساد إلزامهم: أن الحادث إما أن يكفي في حصوله القدرة والمشيئة، وإما ألا يكفي. فإن لم يكف ذلك، بطل قولهم: إن المخلوقات تحدث بمجرد القدرة والإرادة بلا خلق، وإذا بطل قولهم، تبين أنه لابد للمخلوق من خالق خلقه، وهو المطلوب. وإن كفي في حصول المخلوق القدرة والمشيئة، جاز حصول هذا الخلق الذي يخلق به المخلوقات بالقدرة والمشيئة، ولم يحتج إلى خلق آخر، فتبين أنه على كل تقدير، لا يلزم أن يقال: خلقت المخلوقات بلا خلق، بل يجوز أن يقال: خلقت بخلق، وهو المطلوب. وتبين أن النفاةليس لهم قط حجة مبنية على مقدمة إلا وقد نقضوا تلك المقدمة في موضع آخر، فمقدمات حجتهم كله ا منتقضة.

وأيضا، فمن المعقول أن المفعول المنفصل الذي يفعله الفاعل لا يكون إلا بفعل يقوم بذاته. وأما نفس فعله

---

(١) شرح حديث النزول؟ ابن تيمية ص/٨٠

القائم بذاته فلا يفتقر إلى فعل آخر، بل يحصل بقدرته ومشيئته؛ ولهذا كان القائلون بهذا يقولون: إن الخلق حادث، ولا يقولون: هو مخلوق، وتنازعوا هل يقال: إنه محدث؟ على قولين.

وكذلك يقولون: إنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وكلامه هو حديث، وهو أحسن الحديث، وليس بمخلوق باتفاقهم، ويسمى حديثا وحادثا. وهل يسمى محدثا؟ على قولين لهم. ومن كان من عادته أنه لا يطلق لفظ المحدث إلا على المخلوق المنفصل ـ كما كان هذا الاصطلاح هوالمشهور عند المتناظرين الذين تناظروا في القرآن في محنة الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ وكانوا لايعرفون للمحدث معنى إلا المخلوق المنفصل ـ فعلى هذا الاصطلاح لا يجوز عند أهل السنة أن يقال: القرآن محدث، بل من قال: إنه محدث، فقد قال: إنه مخلوق.." (١)

"المأمون قبل أن يصل أحمد إليه، وتولى أخوه أبو إسحاق، وتولى القضاء أحمد بن أبي دؤاد، وأقام أحمد ابن حنبل في الحبس من سنة ثماني عشرة إلى سنة عشرين.

ثم إنهم طلبوه وناظروه أياما متعددة، فدفع حججهم وبين فسادها، وأنهم لم يأتوا على ما يقولونه بحجة لا من كتاب ولا من سنة ولا من أثر، وأنه ليس لهم أن يبتدعوا قولا، ويلزموا الناس بموافقتهم عليه، ويعاقبوا من خالفهم. وإنما يلزم الناس ما ألزمهم الله ورسوله، ويعاقب من عصى الله ورسوله، فإن الإيجاب والتحريم، والثواب والعقاب، والتكفير والتفسيق هو إلى الله ورسوله، ليس لأحد في هذا حكم، وإنما على الناس إيجاب ما أوجبه الله ورسوله، وتحريم ما حرمه الله ورسوله، وتصديق ما أخبر الله به ورسوله. وجرت في ذلك أمور يطول شرحها.

ولما اشتهر هذا وتبين للناس باطن أمرهم، وأنهم معطلة للصفات يقولون: إن الله لا يرى، ولا له علم، ولا قدرة، وأنه ليس فوق العرش رب، ولا على السموات إله، وإن محمدا لم يعرج به إلى ربه، إلى غير ذلك من أقوال الجهمية النفاة ـ كثر رد الطوائف عليهم بالقرآن والحديث والآثار تارة، وبالكلام الحق تارة، وبالباطل تارة.

وكان ممن انتدب للرد عليهم أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، وكان له فضل وعلم ودين. ومن قال: إنه ابتدع ما ابتدعه ليظهر دين النصارى في المسلمين ـ كما يذكره طائفة في مثالبه، ويذكرون أنه أوصى أخته بذلك ـ فهذا كذب عليه. وإنما افترى هذا عليه المعتزلة والجهمية الذين رد عليهم؛ فإنهم يزعمون أن من أثبت الصفات فقد قال بقول النصارى. وقد ذكر مثل ذلك عنهم الإمام أحمد في الرد على الجهمية، وصار

(١) شرح حديث النزول؟ ابن تيمية ص/١٥٤

ينقل هذا من ليس من المعتزلة من السالمية، ويذكره أهل الحديث والفقهاء الذين ينفرون عنه لبدعته في القرآن، ويستعينون بمثل هذا الكلام الذي هو من افتراء الجهمية والمعتزلة عليه. ولا يعلم هؤلاء أن الذين ذموه بمثل هذا هم شر منه، وهوخير وأقرب إلى السنة منهم.." (١)

"به أن الله ليس كمثله شيء في جميع ما يصف به نفسه. فمن وصفه بمثل صفات المخلوقين في شيء من الأشياء فهو مخطئ قطعا، كمن قال: إنه ينزل فيتحرك وينتقل، كما ينزل الإنسان من السطح إلى أسفل الدار، كقول من يقول: إنه يخلو منه العرش، فيكون نزوله تفريغا لمكان وشغلا لآخر، فهذا باطل يجب تنزيه الرب، عنه كما تقدم.

وهذا هو الذي تقوم على نفيه وتنزيه الرب عنه الأدلة الشرعية والعقلية؛ فإن الله ـ سبحانه وتعالى ـ أخبر أنه الأعلى، وقال: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [الأعلى: ١] . فإن كان لفظ العلو لا يقتضي علو ذاته فوق العرش، لم يلزم أن يكون على العرش.

وحينئذ، فلفظ النزول ـ ونحوه ـ يتأول قطعا، إذ ليس هناك شيء يتصور منه النزول. وإن كان لفظ العلو يقتضي علو ذاته فوق العرش، فهو ـ سبحانه ـ الأعلى من كل شيء، كما أنه أكبر من كل شيء. فلو صار تحت شيء من العالم لكان بعض مخلوقاته أعلى منه، ولم يكن هو الأعلى، وهذا خلاف ما وصف به نفسه.

وأيضا، فقد أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام، ثم استوى على العرش، فإن لم يكن استواؤه على العرش يتضمن أنه فوق العرش، لم يكن الاستواء معلوما، وجاز حينئذ ألا يكون فوق العرش شيء؛ فيلزم تأويل النزول وغيره.

وإن كان يتضمن أنه فوق العرش فيلزم استواؤه على العرش، وقد أخبر أنه استوى عليه لما خلق السموات والأرض في ستة أيام، وأخبر بذلك عند إنزال القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم بعد ذلك بألوف من السنين، ودل كلامه على أنه عند نزول القرآن مستو على عرشه، فإنه قال: ﴿هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أين ما كنتم والله بما تعملون بصير﴾ [الحديد: ٤] .

وفي حديث الأوعال [جمع الوعل، وهو تيس الجبل]. الذي رواه أهل السنن كأبي داود والترمذي وغيره ما

(١) شرح حديث النزول؟ ابن تيمية ص/١٧١

.: لما مرت سحابة قال النبي صلى الله عليه وسلم: " أتدرون ما هذا؟ " قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: " السحاب "، قالوا: السحاب، قال: " والمزن "، قالوا: والمزن، وذكر السموات وعددها، وكم بين كل." (١)

"وأيضا فإن التسبيع في نجاسة الكلب إما أن يكون تعبدا أو أنه مظنة للإزالة غالبا، فعلق الحكم به كالعدد في الاستجمار؛ لئلا يتوهم حصول الإزالة بدونها مع بقاء النجاسة، وكذلك جعلها الغاية في غسل الميت ولغير ذلك من الأسباب، ومهما فرض من ذلك فالنجاسات كلها سواء.

ويؤيد ذلك أنا لما ألحقنا غير الحجر به في باب الاستنجاء اشترطنا العدد فإذا ألحقنا المزيل بالمزيل في العدد فكذلك المزال بالمزال. وأما الأحاديث المطلقة فلعله صلى الله عليه وسلم ترك ذكر العدد اكتفاء بالتنبيه عليه بالولوغ أو بجهة أخرى فإنها قضايا أعيان، أو لعلمه بأنها لا تزال في تلك الوقائع إلا بالتسبيع أو لعل ذلك كان قبل فرض العدد في غسل الولوغ، ولا يمكن أن يقال: الأحاديث مطلقة بعده لأنه يلزم منه التغيير مرتين، والاجتزاء بثلاثة أحجار لأنها مخففة وهي لا تمنع النجاسة بخلاف الماء فإنه يمنع النجاسة وكذلك لا يحصل الإنقاء بدون السبع في الغالب.

وعنه رواية رابعة: يجب السبع فيما عدا السبيلين فإنه يجزئ فيهما ثلاث لما تقدم، والفرق بينهما تكرر نجاسة السبيلين ومشقة السبع فيهما وكذلك اكتفى فيهما بالجامد، وعنه يجب التسبيع في السبيلين وفيما عدا البدن فأما سائر البدن فلا عدد لأن البدن يشق التسبيع فيه لكثرة ملاقاته النجاسة تارة منه وتارة من غيره بخلاف غيره وبخلاف السبيلين فإن نجاستهما مغلظة كما تقدم ولذلك نجست كثير الماء في رواية.." (٢)

"نام أكثر الليل لزم الغسل دون من بات أقله كالمبيت بمزدلفة، وقال القاضي: يلزم كل من نام نوما ينقض وضوءه فإن بات ويده في جراب أو مكتوفا وجب غسلهما في أظهر الوجهين، وتشترط النية لذلك في أشهر الوجهين؛ لأنه عبادة، ولا تشترط التسمية على الأصح، وإن قلنا باشتراطها في الوضوء بل المستحب أن يفردها بالتسمية، ويجوز تقديمها على الوضوء بالزمن الطويل؛ لأنها ليست من جملته، والرواية الثانية: أنه سنة اختارها الخرقي وجماعة؛ لأن قوله: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ [المائدة: ٦] يعم القائم من النوم وغيره لا سيما، وقد فسره زيد بن أسلم بالقيام من الليل. ولم يذكر شيئا آخر؛ ولأن الطهور الواجب إما عن خبث، وهي طهارة بإجماع، وإما عن حدث ولو كان كذلك لأجزأ غسلهما في جملة أعضاء الوضوء بنية الحدث،

---

(١) شرح حديث النزول؟ ابن تيمية ص/١٨٩

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٩٢/١

واكتفى لهما بغسلة واحدة، وحملوا الحديث على الاستحباب كما روى أبو هريرة عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: " «إذا استيقظ أحدكم من منامه فليستنثر ثلاث مرات، فإن الشيطان يبيت على خياشيمه» ". متفق عليه.

لتعليله بوهم النجاسة؛ ولأنه قد روي في لفظ صحيح " «إذا أراد أحدكم الطهور فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها» " وهذا يدل على أنه أراد به غسل اليد المسنون عند الوضوء، وعلى هذه الرواية حكم غسلهما هنا حكم." (١)

"الثالث: أن يلبس خفا على طهارة مسح العمامة أو بالعكس، أو يشد جبيرة على طهارة مسح أحدهما، ونقول باشتراط الطهارة في الجبيرة ففيه وجهان:

أحدهما: لا يجوز له المسح؛ لأنه لبس على طهارة ناقصة من غير ضرورة أشبه ما لو لبس الخف على خف ممسوح أو لبس العمامة على قلنسوة ممسوحة، وجوزنا المسح عليها.

والثاني: الجواز بناء على أن طهارة المسح ترفع الحدث كما تقدم، والنص يتناول ذلك بعمومه وإنما امتنع في الملبوس مع الممسوح؛ لأنه بدل البدل، ولبعض المدة المعتبرة شرعا كما تقدم، وأما إذا لبسه على طهارة تيمم لم يكن له المسح عليه؛ لأن التيمم لا يرفع الحدث بعد لبسه مع بقاء الحدث؛ ولأنه إذا وجد الماء ظهر حكم الحدث السابق قبل لبسه فيكون في التقدير قد لبس وهو محدث؛ لأنه إنما جعلناه متطهرا في ما لا يستمر حكمه كالصلاة والطواف ومس المصحف للضرورة ولا إلى المسح بعد وجود الماء؛ لأنه يتمكن من غسل رجليه ولبس الخف حينئذ، وهذا إنما يكون فيمن يتيمم لعدم الماء، وأما من تيمم خوف الضرر باستعماله لجرح أو قرح فإنه إذا لبس الخف على هذه الطهارة ينبغي أن يكون كالمستحاضة، وتعليل أصحابنا يقتضي ذلك، وأما الطهر الذي معه حدث دائم كالمستحاضة ونحوها فإنها إذا لبست الخف على طهارتها تمسح يوما وليلة في الحضر وثلاثة أيام ولياليهن في السفر، نص عليه ولا تتقيد بالوقت الذي يجوز لها أن تصلي فيه بتلك الطهارة كطهارة ذي الحدث المنقطع؛ لأن هذه الطهارة كاملة في حقها، وإنما وجب عليها أن تتوضأ لكل صلاة؛ لأن الطهارة فرض لكل صلاة وهي قادرة على ذلك بخلاف اللبس فإنه إنما تشترط له الطهارة حين ابتدأه وقد كانت طهارته حكما، والفرق بينهما وبين التيمم أنه لما وجد الماء زالت ضرورته فظهر حكم الحدث السابق، ومظنة ذلك أن ينقطع دمها في ابتداء المدة الانقطاع المعتبر

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ١٧٥/١

فإن ضرورتها قد زالت فكذلك قلنا هنا تبطل طهارتها من أصلها حتى يلزمها استئناف الوضوء؛ لأن الحدث السابق ظهر عمله كما يلزم المتيمم إذا وجد الماء.." (١)

"وأبي أمامة، فعنه أجوبة: أحدها: تضعيفه فقد ضعفه أحمد ويحيى وقال أبو زرعة وأبو حاتم: قيس لا تقوم به حجة، وجعفر بن الزبير كذبه شعبة، وقال البخاري والنسائي: هو متروك.

وثانيها: أنه منسوخ لأن طلق بن علي الحنفي "كان قدومه وهم يؤسسون المسجد " رواه الدارقطني، وتأسيس المسجد كان في السنة الأولى من الهجرة، وأخبار الإيجاب من رواتها أبو هريرة، وإنما أسلم ورأى النبي صلى الله عليه وسلم بعد خيبر في السنة السابعة من الهجرة وبسرة بنت صفوان أسلمت عام الفتح في السنة الثامنة.

وثالثها: أن أحاديثنا ناقلة عن الأصل، وحديثهم مبق على الأصل، فإن كان الأمر به هو المنسوخ لزم التعبير مرتين، وإن كان ترك الوضوء هو المنسوخ لم يلزم التعبير إلا مرة واحدة فيكون أولى، وهذه قاعدة مستقرة أن الناقل أولى من المبقي لما ذكرنا.

ورابعها: أنه يمكن أن يكون المراد بحديث ترك الوضوء ما إذا لمسه من وراء حائل لأن في رواية النسائي عن طلق قال: «خرجنا وفدا حتى قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم فتابعناه وصلينا معه، فلما قضى الصلاة جاء رجل كأنه بدوي فقال يا رسول الله ما تقول في رجل مس ذكره في الصلاة قال:." (٢)

"بالمطاعم التي يطعمها؛ ولهذا حرم الله الخبائث حتى قيل: إنه حرم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير؛ لما في طباعها من البغي والعدوان، فيورث بطباع آكلها ما في طباعها، وهذه العلة وما يقاربها يدل عليه إيماء النبي صلى الله عليه وسلم.

وأما دعوى كون الوضوء هو غسل اليد والفم ففاسد أيضا؛ لوجوه:

أحدها: الوضوء المطلق في لسان الشرع هو وضوء الصلاة.

وثانيها: أنه يلزم منه أن يكون الأمر للاستحباب، والأصل في الأمر الوجوب.

وثالثها: أنه ذكره في سياق الصلاة مبينا حكم الوضوء والصلاة في هذين النوعين، والوضوء المقرون بالصلاة هو وضوءها لا غير.

ورابعها: أن جابر بن سمرة هو راوي الحديث، ففهم منه وضوء الصلاة، وأوجبه وهو أعلم بمعنى ما سمع.

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٢٨٣/١

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٣٠٨/١

وهذه الوجوه مع غيرها كما يقال في مس الذكر.

وخامسها: أنه فرق بينه وبين لحم الغنم ناهيا عن الوضوء من لحم الغنم، أو مخيرا بين الوضوء وتركه، وقد اجتمع الناس على استحباب غسل الفم واليد من لحم الغنم، وقد قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : " «من بات وفي يده غمر (ولم يغسله فأصابه شيء) فلا يلومن إلا نفسه» ".

فكيف يأذن في ترك غسل اليد والفم من لحم الغنم وهو يلزم من ترك ذلك؟ قال أصحابنا: ما كان من المأكولات له رائحة أو زهومة ونحو ذلك، فيستحب غسل اليد والفم منه، وأما ما ليس له شيء من ذلك كالخبز والثمر، فإن شاء غسل وإن شاء ترك.." (١)

"يتوضأ أن لا يموت فلا تشهد الملائكة جنازته. فهذا يدل على أنه إذا توضأ شهدت جنازته ودخلت المكان الذي هو فيه، ونهى الجنب عن المسجد؛ لئلا يؤذي الملائكة بالخروج، فإذا توضأ أمكن دخول الملائكة المسجد، فزال المحذور، وهذا العبور إنما يجوز إذا كان لحاجة وغرض وإن لم يكن ضروريا، فأما (لمجرد) العبث فلا، فإن اضطر إلى اللبث في المسجد أو إلى الدخول ابتداء، أو اللبث فيه لخوف على نفسه وماله - جاز ذلك، ولزمه التيمم في أحد الوجهين كما يلزم إذا لبث فيه لغير ضرورة وقد عدم الماء، والمنصوص عنه أنه لا يلزمه؛ لأنه ملجأ إلى اللبث، والمقام غير قاصد له، فيكون في حكم العابر المجتاز، كالمسافر لو حبسه عدو أو سلطان كان في حكم المجتاز في رخص السفر؛ ولهذا لو دخل المسجد بنية اللبث أثم وإن لم يلبث؛ اعتبارا بقصد اللبث كما يعتبر قصد الإقامة، ولا يكره للجنب أن يحتجم أو يأخذ من شعره أو ظفره أو يختضب - نص عليه، وكذلك الحائض؛ لأن هذا نظافة فأشبه الوضوء، ولا يقال: " إن الجنابة تبقى على الشعر والظفر "؛ لأن حكم الجنابة إنما ثبت لهما ما داما متصلين بالإنسان، فإذا انفصلا لحقا بالجمادات.

فصل

فأما قراءة القرآن وذكر الله تبارك وتعالى فيجوز للمحدث؛ لحديث عائشة المتقدم، ولأن ابن عباس أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم " «أنه لما قام الليل قرأ العشر الآيات الأواخر من سورة آل عمران قبل أن يتوضأ» ".." (٢)

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٣٣٢/١

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٣٩٢/١

"بغرفة واحدة ومسح الرأس بماء واحد أجزأ (مسح الوجه واليدين بغبار واحد)، فإذا قيل: غبار الضربة الأولى يذهب بمسح الوجه، قلنا: إنما يجزئ إذا مسح الوجه ببطون الأصابع، فيبقى بطن الراحة لليد، أو يمسح الوجه بالطبقة الأولى من التراب، ويبقى على اليد غبار يمسحها به، فإذا لم يبق غبار لزمه ضربة ثانية كما إذا لم يبق ماء للاستنشاق ولا بلل للأذن.

واليد المطلقة في الشرع من مفصل الكوع، بدليل آية السرقة والمحاربة، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: " «إذا قام أحدكم من نوم الليل فلا يغمس يده» "، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: " «إذا أفضى أحدكم بيده إلى ذكره ".»

ولأن اليد إما أن تكون مشتركة بين المفاصل الثلاثة أو حقيقة في البعض مجازا في البعض أو حقيقة في القدر المشترك، فإن كان الأول فوجوب المسح إلى الكوع متيقن، وما زاد مشكوك فيه يحتاج إلى دليل، وإن كان الثاني فينبغي أن يكون حقيقة في ١ليد إلى مفصل الكوع؛ لئلا يلزم المجاز في الآيات والأحاديث، ولا ينعكس ذلك بأنه لم نعن باليد ما هو إلى مفصل الإبط في خطاب الشرع، وإنما فعله الصحابة احتياطا، وإن كان الثالث فالقدر المشترك هو إلى الكوع، ولأن اليد عند الإطلاق خلافها عند التقييد.

فأما أن يراد بها أقصى ما يسمى يدا أو أقل ما يسمى يدا، والأول باطل، فيتعين الثاني.." (١)

"أحدهما: يجب الترتيب والموالاة بين التيمم وما يفعله من الوضوء، كما يجب في نفس الوضوء، فإذا كان الجرح في وجهه بدأ بالتيمم ثم غسل بقية الوجه وما بعده، وإن شاء غسل الممكن من الوجه، ثم يتيمم ثم غسل بقية الأعضاء، وإن كانت الجروح في الأعضاء كلها تيمم لكل عضو حين يشرع في غسله، فإن تيمم لها تيمما واحدا كان بمنزلة غسلها جملة واحدة، وذلك لا يجوز بخلاف ما لو تيمم عن جملة الوضوء، فإن التيمم هناك بدل عن جملة الوضوء، وهو طهارة واحدة، وهنا هو بدل عن المتروك غسله، وهو أشياء مرتبة، ويجب عليه أن يغسل الصحيح من أعضائه مع التيمم لكل صلاة، لتحصل الموالاة بين الوضوء؛ لأن الترتيب واجب في غسل الموضع الجريح، فكذلك في بدله؛ لأن البدل يقوم مقام المبدل، هذا اختيار القاضي وابن عقيل.

والثاني: لا يجب في ذلك ترتيب وموالاة كتيمم الجنب؛ لأنهما طهارتان مفردتان فلم يجب الترتيب والموالاة بينهم١، وإن اتحد بينهما كالوضوء والغسل، ولأن التيمم لو كان في محل الجرح لكان حريا أن لا يجب ترتيبه على " الوضوء " لأنهما من جنسين، فأن لا يجب ترتيبه مع مشروع في غير محل الجرح " أولى ".

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٤١٢/١

ولأن الترتيب إنما وجب فيما أمر الله بغسله ومسحه ليبدأ بما بدأ الله به، وهذا الجرح ليس مأمورا بغسله ولا مسحه فلا ترتيب له، ووجوب الترتيب له لا يلزم منه الترتيب لبدله لأن البدل في غير " محل " المبدل منه وهو أخذ منه قدرا وموضعا وصفة ومن غير جنسه، ثم فيه من المشقة ما ينفيه قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨]." (١)

"كالصلاة فرضها ونفلها، ارتفع المنع مطلقا، وإن نواه لما تستحب له النية ففيه وجهان، كالوضوء، ولا يلزم من هذا أن يكون التيمم رافعا للحدث، بل يرفع منع الحدث؛ لأن المقصود من رفع الحدث إزالة منعه، وذلك موجود هنا، فإذا وجد الماء عاد المنع، والتزم بعض أصحابنا على هذا أن التيمم يرفع الحدث رفعا مؤقتا إلى حين وجود الماء، فإذا وجد الماء عاد بموجب السبب السابق، كما يقول: إن تخمر العصير يخرجه من عقد الرهن، فإذا تخلل عاد بموجب العقد السابق، وكما قلنا في طهارة مسح الخفين على أقوى الوجهين، وقال ابن حامد: إن نوى به استباحة الصلاة مطلقا صلى به المكتوبة وإن تيمم لنافلة فلا، والمشهور أنه لا يستبيح بالتيمم إلا ما نواه وما هو مثله أو دونه؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " «وإنما لكل امرئ ما نوى» " ولأن الحدث قائم لم يرتفع كما تقدم، وإنما يبيح التيمم ما نواه كما تقدم ولا يلزم من إباحة الأدنى إباحة الأعلى، فعلى هذا إذا تيمم لصلاة حاضرة مفروضة أو فائتة أو مطلقة فعل جميع ما سواها؛ لأن الفرض أكمل أنواع الممنوعات بالحدث المباحة بالتيمم، ولا فرق بين أن تكون واجبة بالشرع أو النذر، وعلى مقتضى كلام أصحابنا لا يستبيح فعل الفرض إلا بنية، وإذا نوى نافلة الصلاة المطلقة أو المعينة فله فعل جميع النوافل، والطواف فرضه ونفله ومس المصحف؛ لأن الطهارة للنافلة أوكد لها منهما؛ لاشتراطها للصلاة إجماعا، ولا يباح فرض الجنازة لأنها واجبة، ولو تيمم للجنازة الواجبة أبيحت الصلاة النافلة لأنها دونها، ويتخرج أنه لا يصح، إلا أن أحمد جعل الطهارة لنفل الصلاة أوكد منه للجنازة، وإن تيمم للطواف أبيح له اللبث في المسجد وقراءة القرآن، وكذلك ينبغي أن يكون مس المصحف أو قراءة القرآن أو اللبث في المسجد لم يستبح غير ذلك، وقيل: يستبيح بنية مس المصحف والقراءة واللبث بخلاف العكس، وكل واحد من القراءة واللبث." (٢)

"القاضي بناء على العذر النادر وقد تقدم، وبناء على أنه عجز عن الأصل والبدل فلم يسقط الفرض عنه، كما لو عجز في الكفارات عن الأصول والأبدال. " أما " فعل ما لا يجب من قراءة أو وطء أو مس

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٤٣٩/١

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٤٤٦/١

مصحف أو صلاة نافلة فلا يجوز إلا بطهارة؛ لأنه لا حاجة إليه، ولو قيل بجوازه لتوجه بناء على أن التحريم إنما ثبت مع إمكان الطهارة، ولأن له أن يزيد في الصلاة على أداء الواجب على ظاهر قول أصحابنا حتى لو كان جنبا قرأ بأكثر من الفاتحة، فكذلك فيما يستحب خارج الصلاة إذا اجتمع حي وميت كلاهما مفتقر إلى الغسل وهناك ماء مبذول لأولاهما به، فالميت أولى به في أقوى الروايتين، اختارها أبو بكر وغيره، والحائض أولى به في أقوى الوجهين، ومن عليه نجاسة أولى منهما، وهو أولى من الميت في أحد الوجهين، وإن قلنا: الميت أولى من الجنب، والصحيح أن الميت أولى به بكل حال؛ لأنه لا ترجى له الطهارة بالماء بعد ذلك، وإن اجتمع جنب ومحدث والماء يكفي المحدث ولا يفضل منه شيء دون الجنب فهو أولى، " وإن كان يكفي الجنب لصغر خلقه " ولا يفضل منه شيء أو لا يكفي واحدا منهما أو يكفي المحدث وحده ويفضل منه شيء، فالجنب أولى؛ لأن حدثه أغلظ وهو محتاج إلى استعمال الماء كله، وإن كان يكفي كلا منهما وحده ويفضل منه شيء فهل يقدم المحدث أو الجنب، أو يتساويان بحيث يقرع الباذل بينهما، أو يعطيه لمن شاء؟ على ثلاثة أوجه، فأما إن كان ملكا لأحد هؤلاء فهو أولى به، وإن اشتركا اقتسموه واستعمل كل واحد نصيبه؛ لأنه لا يلزم الرجل بذل ما يحتاج للطهارة لطهارة غيره، وإن كان الماء مباحا فهو كالمبذول؛ لأنه " متى وجده أحدهم كان أحوج إليه بمنزلة " المضطر وغيره." (١)

"كانت يسيرة لوجهين:

أحدهما: أنها رشوة فلا يلزم بذلها في العبادة كالكثيرة.

الثاني: أنهم لا يؤمنون مع أخذها، فإن من استحل أكل المال بالباطل من وفد الله: لم يؤمن على استحلال قتلهم، أو نهبهم، أو سرقتهم.

والثاني: يجب بذل الخفارة اليسيرة، قاله ابن حامد؛ لأنها نفقة يقف إمكان الحج على بذلها، فلم يمتنع الوجوب مع إمكان بذلها كالأثمان والأكرية، وقد بذل صهيب للكفار جميع ماله الذي بمكة حتى خلوه." (٢)

"وأما قوله: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ [البقرة: ١٩٦] فإنه نزل عام الحديبية سنة ست من الهجرة لما صد المشركون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن إتمام عمرته التي قد كان أهل بها، وفيها بايع المسلمين بيعة الرضوان، وفيها قاضى المشركين على الصلح على أن يعتمر من قابل: فإنما يتضمن الأمر

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ١/٤٥٥

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٢/١٥٨

بالإتمام وليس ذلك مقتض للأمر بالابتداء، فإن كل شارع في الحج والعمرة مأمور بإتمامها، وليس مأمورا بابتدائهما، ولا يلزم من وجوب إتمام العبادة وجوب ابتدائها، كما لا يلزم من تأكيد استحباب الإتمام تأكيد استحباب الشروع.

وأما كون الحج والعمرة من دين إبراهيم - عليه السلام - فهذا لا شك فيه، ولم يزل ذلك قربة وطاعة من أول الإسلام، وجميع آيات القرآن تدل على حسن ذلك واستحبابه، وأما وجوبه، فلا يعلم أنه كان واجبا في شريعة إبراهيم البتة، ولم يكن لإبراهيم - عليه السلام - شريعة يجب فيها على الناس .. .." (١)

"أحدهما: ليس له منعه، وهو قول أبي بكر، قال ابن عقيل: وهو ظاهر كلام أحمد.

والثاني: له منعه، وهو قول ابن حامد والقاضي في المجرد، والأشبه أنه لا فرق في الحج الفاسد بين أن يكون قد أحرم بإذنه أو بغير إذنه؛ لأنه لم يأذن في الإفساد، فإن عتق قبل القضاء فعليه أن يبدأ بحجة الإسلام قبل القضاء فإن أحرم بالقضاء انصرف إلى حجة الإسلام في المشهور من المذهب، ثم إن كان قد عتق بعد التحلل من الحجة الفاسدة أو بعد وقوفها لم يجزه القضاء عن حجة الإسلام؛ لأن أداءه لا يجزئه.

وإن عتق فيها في أثناء الوقوف أو قبله فقال القاضي وجماعة من أصحابنا: يجزئه عن حجة الإسلام؛ لأنه لو كان صحيحا لأجزأه، والفاسد إذا قضاه قام قضاؤه مقام الصحيح.

وقال ابن عقيل: عندي لا يصح؛ لأنه لا يلزم من إجزاء صحيحه إجزاء قضائه كما لو نذر صوم يوم يقدم فلان فقدم في رمضان، وقلنا يجزئه عنهما فإنه لو أفطره لزمه يومان.." (٢)

"الفصل الثاني

أن حج الصبي صحيح، سواء كان مميزا أو طفلا بحيث ينعقد إحرامه، ويلزمه ما يلزم البالغ من فعل واجبات الحج، وترك محظوراته؛ لما روى ابن عباس رضي الله عنهما " «أن النبي صلى الله عليه وسلم لقي ركبا بالروحاء، فقال: من القوم؟ قالوا: المسلمون، فقالوا: من أنت؟ قال: رسول الله، فرفعت إليه امرأة صبيا، فقالت: ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر» " رواه الجماعة إلا البخاري، والترمذي.

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٢/ ٢٢٠

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٢/ ٢٧١

وعن السائب بن يزيد قال: " «حج بي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع، وأنا ابن سبع سنين» " رواه أحمد، والبخاري.." (١)

"الرواية الثانية، وذلك لأن الإحرام بعض الحج وجزء منه، ودليل ذلك أنه بدخوله فيه يسمى حاجا أو معتمرا، وأنه يلزم بالشروع فيه، وأن العمرة للشهر الذي يهل فيه لا الشهر الذي يحل فيه، وأنه يجب عليه به السعي إلى الحج في الوقت الذي يدرك الوقوف، فلا يجوز له تفويت الحج، وإذا كان كذلك لم يجز فعله قبل وقت العبادة كسائر الأبعاض وكنية الصلاة ونحوها، ولأن الله تعالى قال: ﴿فمن فرض فيهن الحج﴾ [البقرة: ١٩٧] فخص الفرض فيهن بالذكر فعلم أن حكم ما عداه بخلافه، ولأن هذا مخالف للسنة، وقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: («من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد»).

وإذا لم ينعقد الحج ولم يكن سبيل إلى بطلان الإحرام فإنه لا يقع إلا لازما موجبا، انعقد موجبا لعمرة كمن أحرم بالفرض قبل وقته فإنه ينعقد نفلا.

وأيضا: فإنه لو جاز الإحرام قبل أشهر الحج لوجب أن يحرم بالحج في هذا العام ويقف بعرفة في العام المقبل.

ووجه الأول: أن الشروع في الإحرام يوجب إتمامه كما أن النذر يوجب فعل." (٢)

"على قولنا: إنه ليس في عمل القارن زيادة على عمل المفرد.

فأما إذا قلنا: يلزم القارن أن يطوف ويسعى أولا للعمرة، ثم يطوف بعد ذلك ويسعى للحج، فإن عمرته تنقضي قبل التعريف، ولا يبقى إلا في إحرام الحج.

فعلى هذا: إذا لم يطف للعمرة، ولم يسع قبل الوقوف - فإن عمرته تنتقض وعليه قضاؤها، ويكون مفردا وعليه دم جناية، ذكر ذلك القاضي وابن عقيل وغيرهما. فعلى هذا إذا رفض العمرة لم يحل، وإنما يكون قد فسخ العمرة إلى الحج.

وأصل ذلك حديث عائشة، فإنها قدمت مكة - وهي متمتعة - فأمرها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن تهل بالحج وتترك العمرة.

[فمن قال بالوجه الثاني قال: أمرها برفض العمرة] وأن تصير مفردة للحج، ولم يوجب عليها دم قران، بل ذبح عنها يوم النحر دم جبران؛ لتأخير العمرة، وأوجب عليها قضاء تلك العمرة التي رفضتها، قالوا: لأن في

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٢/٢٧٦

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٢/٣٩١

حديثها قالت: " «خرجنا مع رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في حجة الوداع، فأهللنا بعمرة، ثم قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: من كان معه هدي فليهل بالحج مع العمرة، ثم لا يحل حتى يحل منهما جميعا، فقدمت مكة – وأنا حائض – فلم أطف بالبيت، ولا بين الصفا والمروة، فشكوت ذلك إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – فقال: انقضي رأسك وامتشطي، وأهلي بالحج، ودعي العمرة، قالت: ففعلت، فلما قضينا الحج أرسلني رسول الله – صلى الله عليه وسلم – مع عبد الرحمن بن أبي بكر إلى التنعيم، فاعتمرت، فقال: هذه مكان عمرتك، فطاف الذين كانوا أهلوا بالعمرة بالبيت وبين الصفا والمروة، ثم حلوا، ثم طافوا طوافا آخر – بعد أن رجعوا من منى – لحجهم وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا» " وفي لفظ:." (١)

"فإن غلب على ظنه أنه يجده بالثمن عند الإحرام: لم يلزمه حمله، فإن وجده وإلا انتقل إلى البدل.
وإن غلب على ظنه أنه لا يجده فهل عليه اشتراؤه من مكان قريب وبعيد، وحمله إذا لم يشق. . . .
فإن فرط في ذلك. . . .
وأما العبد إذا كان سيده يقدر أن يلبسه إزارا ونعلا فهل يلزمه ذلك؟ على روايتين؛ إحداهما: لا يلزمه ذلك كالحر الفقير؛ لأنه لا مال له، قال: – في رواية الميموني في حديث عائشة وأنها كانت تلبس مماليكها التبابين – علله بأنهم مماليك.
والثانية: يلزمه ذلك، قاله في رواية الأثرم.
ومثل هذا: إذا تمتع بإذنه هل يلزمه دم التمتع؟ فيه وجهان.
فأما إن أحرم بدون إذن السيد ولم يحلله أو لم نمكنه من تحليله: فلا يلزمه لباسه بلا تردد، كالدماء التي تجب بفعل العبد لا يلزم السيد منها شيء.
فإن وجده ولم يمكنه لبسه فقد قال أحمد – في رواية أبي داود فيمن لبس الخف وهو يجد النعل إلا أنه لا يمكنه لبسهما – يلبسه ويفتدي.." (٢)

"كالورد والبنفسج والياسمين – فإنه يتخذ منه الزئبق والخيري وهو المنثور والنيلوفر –: فهو طيب كالورس والزعفران والكافور والعنبر، فإنه يقال هو ثمر شجري، فإذا شم الورد أو دهنه أو ما خالطه وكان ظاهرا فيه: ففيه الفدية.

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٥٦١/٢

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٤٢/٣

وأما ما يستنبت للطيب ولا يتخذ منه الطيب كالريحان الفارسي والنرجس والمرزنجوس: ففيه الروايتان المتقدم ذكرهما؛ وذلك لأنه إذا اتخذ منه الطيب: فهو ذو رائحة طيبة يتطيب: فيكون طيبا كغيره؛ لأن كونه نباتا لا يخرجه عن أن يكون طيبا بدليل الورس والزعفران.

ومن قال بالطريقة الأولى قال: هذا لا يتطيب بنفسه، وإنما يتطيب بما يؤخذ منه بخلاف الزعفران ونحوه. ولا يلزم من كون فرعه طيبا أن يكون هو طيبا.

(فصل)

فأما الثياب المصبوغة بغير طيب؛ فلا يكره منها في الإحرام إلا ما يكره في الحل، لكن المستحب في الإحرام لبس البياض، قال - في رواية حنبل -: لا بأس أن يلبس المحرم الثوب المصبوغ ما لم يمسه ورس ولا زعفران؛ وإن كان غير ذلك فلا بأس ولا بأس أن تلبس المحرمة الحلي والمعصفر. وقال في رواية الفضل بن زياد لا بأس أن تلبس المرأة الحلي والمعصفر من الثياب، ولا تلبس ما مسه ورس ولا زعفران.

وقال - في رواية صالح -: وتلبس المرأة المعصفر، ولا تلبس ما فيه الورس." (١)

"وأما الخضاب بغير الحناء، مثل الوشم والسواد والنيل ونحو ذلك مما ليس بطيب فهو زينة محضة. وإن كان من الطيب مثل الزعفران والورس ونحو ذلك لم يجز.

وأما بالحناء فقد نص أحمد على أنه ليس بطيب ولكنه زينة، وقال أيضا: " هو مثل الزينة "، وعلى هذا أصحابنا، قالوا: " لأنه إنما يقصد لونه دون رائحته فأشبه الوشمة ونحوها "، وشبهوه بالعصفر وبالفواكه في أن المقصود به غير الرائحة من طعم أو لون.

وقول أحمد: " من يرخص في الريحان يرخص في الحناء " دليل على أنه عنده بمنزلة الريحان في كونه نباتا له رائحة طيبة، ولا يتخذ للتطيب. فعلى هذا إذا منعنا من الريحان منعنا من الحناء.

ويتوجه أن لا يكره بحال ؛ لأن أحمد قال: " من رخص في الريحان رخص فيه " ولم يقل: من منع من الريحان ؛ لأنه أولى بالرخصة من الريحان إذ الريحان يقصد شمه، والحناء لا يقصد شمه فلا يلزم من كراهة الريحان كراهته كما لم يكره المعصفر، فإذا كان زينة كره لغير حاجة كما ذكره في رواية ابن أبي حرب وعلى ذلك أصحابنا.

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٣/٩٤

ويحتمل قوله الرخصة مطلقا ؛ لأنه قال: " ومن يرخص في الريحان يرخص فيه "، والريحان على إحدى الروايتين لا كراهة فيه ؛ ولأنه إنما نقل الكراهة عن عطاء.." (١)

"وقوله – في حديث أبي سعيد –: «يرمي الغراب ولا يقتله». إما أن يكون منسوخا بحديث ابن عمر، وابن عباس وأبي هريرة وعائشة ؛ لأن الرخصة بعد النهي لئلا يلزم التغيير مرتين، أو يكون رميه هو الأولى وقتله جائزا.

فأما ما هو مضر في الجملة لكن ليس من شأنه أن يبتدئ الناس بالأذى في مساكنهم ومواضعهم، وإنما إذا اجتمع بالناس في موضع واحد، أو أتاه الناس آذاهم، مثل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، مثل الأسد، والنمر، والذئب، والدب، والفهد، والبازي، والصقر، والشاهين، والباشق، فهذا كالقسم الأول، والمشهور عند أصحابنا المتأخرين مثل القاضي ومن بعده.

وقد نص – في رواية أبي الحارث – على أنه يقتل السبع عدا عليه، أو لم يعد، وكذلك ذكر أبو بكر وغيره قالوا: لأن الله إنما حرم قتل الصيد، والصيد اسم للمباح كما تقدم ؛ لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – أباح قتل السبع العادي، والعادي صفة للسبع سواء وجد منه العدوان، أو لم يوجد. كما قال: الكلب العقور، وكما يقال: السيف قاطع، والخبز مشبع، والماء مرو ؛ لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن فرق بين السبع وبين الصيد، فإن الصيد إذا عدا عليه فإنه يقتله، قالوا: ولأن النبي – صلى الله عليه وسلم – ذكر من كل جنس أدناه ضررا لينبه بإباحة قتله على إباحة ما هو أعلى منه ضررا، فنص على الفأرة تنبيها على ما هو أكبر منها من." (٢)

"الجواب الثالث: أنه لو تيقنا أنه تزوجها محرما لكان حديث عثمان هو الذي يجب أن يعمل به لأوجه:

أحدها: أن حديث عثمان ناقل عن الأصل الذي هو الإباحة، وحديث ابن عباس مبق على الأصل، فإن قدرنا حديث ابن عباس متأخرا لزم تغيير الحكم مرتين، وإن قدرنا حديث عثمان متأخرا لكان تزوج ميمونة قبل التحريم، فلا يلزم إلا تغيير الحكم مرة واحدة فيكون أولى.

الثاني: أن حديث ابن عباس كان في عمرة القضية قبل فتح مكة وقبل فرض الحج، كما تقدم، ولم تكن أحكام الحج قد مهدت، ولا محظورات الإحرام قد بينت، وحديث عثمان إنما قاله صلى الله عليه وسلم

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ١٠٧/٣

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ١٤٠/٣

بعد ذلك ؛ لأن النهي عن اللباس والطيب إنما بين في حجة الوداع، فكيف النهي عن عقد النكاح؟ إذ حاجة المحرمين إلى بيان أحكام اللباس أشد من حاجتهم إلى بيان حكم النكاح، والغالب أن البيان إنما يقع وقت الحاجة. فهذه القرائن وغيرها تدل – من كان بصيرا بالسنن كيف كانت تسن، وشرائع الإيمان كيف كانت تنزل –: أن النهي عن النكاح متأخر.

الثالث: أن تزوجه فعل منه، والفعل يجوز أن يكون خاصا به، وحديث عثمان نهي لأمته، والمرجع إلى قوله أولى من فعله، ومن رد نص قوله وعارضه بفعله فقد أخطأ.

الرابع: أن حديث عثمان حاظر وحديث ابن عباس مبيح، والأخذ بالحاظر أحوط من الأخذ بالمبيح.

الخامس: أن أكابر الصحابة قد عملوا بموجب حديث عثمان، وإذا اختلفت الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نظرنا إلى ما عمل به الخلفاء الراشدون. ولم يخالفهم أحد من الصحابة فيما بلغنا إلا ابن عباس، وقد علم مستند فتواه، وعلم أن من حرم نكاح المحرم من الصحابة يجب القطع بأنه إنما فعل ذلك عن علم عنده خفي على من لم يحرمه، فإن إثبات مثل هذه الشريعة لا مطمع في دركه بتأويل أو قياس، وأصحاب رسول الله." (١)

"رجل جاوز الميقات فأهل ثم جامع: عليه أن يحج من قابل وعليه بدنة، وليس عليه دم لتركه الميقات، قال أحمد: عليه دم لتركه الميقات ويمضي في حجته ويصنع ما يصنع الحاج، ويلزمه ما يلزم المحرم في كل ما أتى لأن الإحرام قائم وعليه الحج من قابل والهدي.

وهذه اختيار أصحابنا؛ لأن من أصلنا أن الدم الواجب بترك الإحرام من الميقات لا يسقط بالقضاء، كما لو أحرم دون الميقات ثم عاد إلى الوقت محرما.

وأيضا: فإن الحجة الفاسدة حكمها حكم الصحيح في كل شيء، وعليه أن يجبرها إذا ترك واجبا، أو فعل محظورا، فلو قلنا: إن ما يفعله في قضائها يقوم مقام ما يفعله فيها: لكنا لم نوجب عليه إتمام الحجة الفاسدة. ولأنه لو كان القضاء يقوم مقام ما يتركه في الحجة الفاسدة لم يجب عليه المضي فيها، بل قد أوجب الشرع عليه إتمام الأولى وقضاءها.

وإن كان متمتعا أو قارنا قد وجب عليه دم بسبب ذلك، ثم وطئ فهل يسقط عنه دم المتعة والقران؟ على روايتين منصوصتين أيضا:

إحداهما: ليس عليه دم متعة ولا قران، وقد تقدم نصه على ذلك – في رواية أبي طالب –: فيما إذا وطئ

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٣/٢٠٥

وهو محرم بعمرة أو قارن إن كان معه هدي نحره، وإلا فليس عليه هدي إلى قابل فإذا حجا أهديا، وقال أيضا -: في رواية المروذي وقد سئل عن متمتع دخل مكة فوطئ قبل أن يطوف بالبيت، فقال: لا تقل: متمتع ولكن قل: معتمر يرجع إلى الميقات الذي أهل منه، فيحرم بعمرة وعليه دم، وإن كان الوقت ضيقا أهل بالحج فإذا فرغ منه أهل بالعمرة.

فلم يوجب عليه دم التمتع وذلك لأنه لم يترفه بسقوط أحد السفرين؛ لأنه قد وجب عليه سفر آخر في القضاء ٣٠." (١)

"المحرم كما يلزم الحلال في حمام الحرم.

والطير صيد، والدجاج ليس بطير، وإنما أهلي، وقال - في رواية ابن منصور -: حمام الحل والحرم سواء، وذلك لما روى.

وعن سعيد بن جبير قال: "كان ابن عباس يقول: في طير حمام مكة شاة ".

وعن عطاء، عن ابن عباس أنه كان يقول: " - في الحمام والقمري والدبسي والقطا والحجلة - شاة شاة ".

وعن عطاء: " أن غلاما من قريش قتل حمامة الحرم، فسأل أبوه ابن عباس، فأمره أن يذبح شاة ".

وعن يوسف بن ماهك وعطاء قالا: " أغلق رجل بابه على حمامة وفرخيها." (٢)

"" «لضعفة الناس» " وقول أسماء: «إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أذن للظعن» " كل دليل على أن الإذن خاص بالظعن، وأن المعروف المستقر بينهم أنه لا يجوز إفاضة أحد حتى يفيض الإمام، حتى رويت الرخصة في الضعفاء، ولا يلزم من الإذن للضعفة الإذن لغيرهم ؛ لأن تخصيص النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه لهم بالذكر والإذن من بين سائر الناس دل على أن حكم غيرهم بخلاف ذلك.

ولأن الأصل وجوب اتباعه في جميع المناسك بقوله - صلى الله عليه وسلم -: " «خذوا عني مناسككم» " لا سيما وفعله - صلى الله عليه وسلم - خرج امتثالا لقوله: ﴿فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾ [البقرة: ١٩٨] والفعل إذا خرج امتثالا لأمر كان بمنزلته، والأمر للوجوب. ولا يجوز أن يقال: فالذكر ليس بواجب ؛ لأن أمر الله في كتابه للوجوب، لا سيما في العبادات المحضة، وهناك ذكر واجب بالإجماع، وهو صلاة الفجر بمزدلفة، على أنه يحتاج من قال: إن الذكر لا يجب إلى دليل.

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٢٦١/٣

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٢٩٨/٣

[مسألة السعي بين الصفا والمروة]

مسألة: (والسعي).

يعني به بين الصفا والمروة.

وقد اختلفت الرواية عن أحمد فيه ؛ فروي عنه: أنه ركن لا يتم الحج والعمرة إلا به ؛ قال – في رواية الأثرم – فيمن انصرف، ولم يسع: يرجع فيسعى وإلا فلا حج له.

وقال – في رواية ابن منصور – إذا بدأ بالصفا والمروة." (١)

"للعمل لا يحبط إلا بشرط الموت عليه فإنه لا يحبط الكفر الطارئ إلا بشرط الموت أحرى وأولى لأن بقاء الشيء أولى من ابتدائه وحدوثه والدفع أسهل من الرفع ولهذا قالوا الردة والإحرام والعدة تمنع ابتداء النكاح دون دوامه كيف وتلك الأعمال حين عملت عملت لله سبحانه وقد غفر الله ما كان بعدها من الكفر بالتوبة منه.

ومن أصحابنا من قال يحبط العمل مطلقا لكن قال الإحباط هو إحباط الثواب لا إبطال العمل في نفسه بدليل أنه لا ينقض ما قبل الردة من الأمور المشروطة بالإسلام كالحكم والولاية والإرث والإمامة والذبح فلا تبطل صلاة من صلى خلفهم ولا يحرم ما ذبحه قبل الردة ولا يلزم من بطلان ثوابه مما فعله سقوط الواجب الذي لم يفعله فإن الردة تناسب التشديد لا التخفيف.

ثم نقول فعل المكتوبة له فائدتان إحداهما: أنه يقتضي الثواب.

والثانية: أنه يمنع العقاب الواجب بتقدير الترك فإذا ارتد ذهبت فائدة واحدة وهي الثواب وبقيت الأخرى وهي منع العذاب على الترك بحيث لا يعذب من فعل ويحبط عمله على نفس ما فعله من الخير وإنما يعذب على الكفر المحبط كما يعذب من لم يفعل وهذا الخلل يتعين جبره وإلا عوقب على الترك وهذا معنى ما يجيء في كثير من الأعمال الواجبة أنها غير مقبولة أي لا ثواب فيها وأن أبرأت الذمة بحيث لولا الفعل لكان مكلفا ولولا السبب المانع من القبول لكان فيها ثواب ولهذا قلنا إذا أتى قبل الردة ما يوجب الحد من زنى أو سرقة وغيرهما فإنه يقام عليه الحد بعد الإسلام الثاني نص عليه بخلاف من أقيم عليه الحد قبل." (٢)

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الطهارة والحج؟ ابن تيمية ٣/٦٢٣

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الصلاة؟ ابن تيمية ص/٤٠

"النبي صلى الله عليه وسلم ورحمته بأمته ولأنه يفهم الأمر ويقدر على الامتثال فوجب عليه كالبالغ وهذا لأن عمدة الوجوب إنما هي العقل الذي به يعلم والقدرة التي بها يفعل وكلاهما موجود ولأن العشر مظنة الاحتلام وأول سببه فجاز أن تقوم مقامه ويحمل حديث رفع القلم على ما يفعله من الذنوب لا على ما يتركه من الواجب ويؤيد هذا أن المأمورات تصح منه فجاز أن تجب عليه ولهذا صح منه الإسلام وهو يلزم لأحكام كثيرة في الدنيا والآخرة وأما المنهيات فإنها تقع منه باطلة إذا كانت تقبل البطلان فلا تحرم عليه ولهذا لا تصح تصرفاته بغير إذن من نكاح وبيع وهبة ويقع كفره وقذفه وزناه وسرقته غير موجب للحد والعقوبة ومن قال هذا صحح إسلامه دون ردته كإحدى الروايات وهذا لأن فعل البر أسهل من ترك الإثم ولهذا قال سهل بن عبد الله أعمال البر يفعلها البر والفاجر ولا يصبر عن الآثام إلا صديق ومن قال هذا التزم وجوب الصيام إذا أطاقه.

فأما الحج فلا يجب عليه قبل الاحتلام قولا واحدا لقوله: "أيما صبي حج به أهله ثم احتلم فعليه حجة أخرى" وهذا يروى مرسلا وموقوفا عن." (١)

"الشفاعة وما جاء من الرجاء لمن يتهاون في الصلاة فإليهم ينصرف ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ومن لم يحافظ عليها لم يكن له عند الله عهد" ونفي المحافظة لا ينفي الفعل بخلاف من لم فإنه يكون تاركا بالكلية كما تقدم وكذلك من أخل بما يسوغ فيه الخلاف من شرائطها وأركانها.

وأما من أخل بشيء من شرائطها وأركانها التي لا يسوغ فيها الخلاف فهذا بمنزلة التارك لها فيما ذكره أصحابنا كما تقدم من حديث حذيفة ولأن هذه الصلاة وجودها كعدمها في منع الاكتفاء بها فأشبه من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض.

فأما من يترك الصلاة بعض الأوقات لا يقضيها ولا ينوي قضاءها أو يخل ببعض فرائضها ولا يقضيها ولا ينوي قضاءها فمقتضى ما ذكره كثير من أصحابنا أنه يكفر بذلك فإن دعي إليها وامتنع حكم عليه بالكفر الظاهر وإلا لحقه حكم الكفر الباطن بذلك ثم إذا صلى الأخرى صار مؤمنا كما دل على ذلك قوله " من ترك صلاة العصر متعمدا حبط عمله" وقوله " من ترك الصلاة عمدا فقد برئت منه الذمة" ولا يلزم ذلك أحكام الكفر في حقه كالمنافقين.

والأشبه في مثل هذا أنه لا يكفر بالباطن أيضا حتى يعزم على تركها بالكلية كما لم يكفر في تأخيرها عن

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة؟ ابن تيمية ص/٤٦

وقتها كما تقدم من الأحاديث ولأن الفرائض تجبر يوم القيامة بالنوافل ولأنه متى عزم على بعض الصلاة فقد أتى بما هو مجرد إيمان.." (١)

"لم يبطل حكم الآذان قولا واحدا وكذلك أن كان بعد الشروع في الصلاة.

والثاني: لا يبطل وأن استمر على ردته وهو أصح قاله طائفة من أصحابنا لأنها عبادة قد انقضت فلم تبطل بالردة كسائر العبادات بخلاف الطهارة فإن حكمها باق ولأنه لا يبطل بعد فراغه شيء من المبطلات فلم تبطل بالردة كالصلاة وأولى وعكسه الطهارة وهذا لأن إحباط العمل لا يلزم منه بطلأنه كما تقدم في الطهارة.

فصل.

يستحب أن يفصل بين الآذان والإقامة للمغرب بجلسة بقدر ركعتين قال في رواية المروذي بين الآذانين جلسة في المغرب وحدها لأن في حديث الأنصاري الذي رأى الآذان رأيت رجلا كان عليه ثوبين أخضرين فقام على المسجد فأذن ثم قعد قعدة ثم قام فقال مثلها" رواه أحمد وأبو داود وفي رواية قال: "رأيت الذي أذن في المنام أذن المغرب وقعد بين الآذان والإقامة قعدة" رواه حرب وعن أبي بن كعب قال: قال." (٢)

"بالمؤذن فأقام فصلى العصر ثم صلى المغرب" رواه أحمد وهذا صريح بالإعادة إذا اخل بالترتيب وهذا الحديث فيه ضعف إلا أنه يقويه أن النبي صلى الله عليه وسلم يومئذ لم يصل المغرب إلا بعد هوي من الليل وبعيد أن يكون نسيها إلى ذلك الوقت فإن وقت المغرب ضيق ولأنه قد قال صلى الله عليه وسلم: " صلوا كما رأيتموني اصلي" على أن كثيرا من أصحابنا يجعل الأصل في جميع أفعاله الوجوب وهو إحدى الروايتين.

ولأن الفائتة يجب قضاؤها على الفور لما تقدم والحاضرة يجوز تأخيرها إلى آخر الوقت فوجب الابتداء بما يجب على الفور كسائر الواجبات ولأن الفائتة الأولى استقرت في ذمته وخوطب بقضائها إذا أدركها قبل الثانية فإذا آخرها عن وقت الذكر إثم بذلك.

وأما الثانية فإنما يجب عليه فعلها بعد الأولى إذ لا يكلف فعلهما معا.

فإن قيل هذا يقتضي وجوب الابتداء أما عدم الصحة فلا يلزم كما لو آخر الواحدة عن حين ذكره.

قلنا يتوجه أن يخرج في انعقاد الثانية قبل الأولى ما خرج في انعقاد." (٣)

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الصلاة؟ ابن تيمية ص/٩٤

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الصلاة؟ ابن تيمية ص/١٣٣

(٣) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الصلاة؟ ابن تيمية ص/٢٤٠

"وأما المنفرد فهل يقطعها أو يتمها على روايتين.

إحداهما: يتمها وهي اختيار أبي بكر قال الآمدي وهي أصح لأن الشروع يؤكد الإتمام كالسنن الرواتب.

والثانية: يقطعها لأنها نافلة فلا يشتغل بها عن الفرض كالنفل المبتدأ.

وإذا قلنا يقطعها فأتمها فهو جائز نص عليه وكذلك أن قلنا يتمها فقطعها جاز نص عليه لأنه تطوع والتطوع لا يلزم بالشروع وقد نص أحمد على التخيير بين الأمرين ومقتضى ما ذكره بعض أصحابنا أنه يلزمه الإتمام حيث يؤمر به ولنا في الصلاة النافلة هل تلزم الشروع روايتان لكن هنا دخل فيها يعتقد أنها عليه فبان أنها ليست عليه فإلزامه بالإتمام بعيد.

فصل.

فان ضاق الوقت عن فعل الفائتة والحاضرة سقط الترتيب في إحدى الروايتين.

وفي الأخرى لا يسقط اختارها الخلال وصاحبه لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال:." (١)

"ومن نصر هذه الرواية فله أن يبني ذلك على أن الوجه والكفين ليسا بعورة مطلقا بل يجوز النظر إليهما لغير شهوة.

وله أن يقول وأن كان في باب النظر فلا يلزم أن يسترا في الصلاة كالوجه وكالأمة الحسناء ونحو ذلك مما يجب ستره عن الأجانب ولا يجب ستره في الصلاة.

والثانية: هما عورة وهي اختيار الخرقي وكثير من أصحابنا لقوله تعالى: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها﴾ قال عبد الله بن مسعود الزينة الظاهرة الثياب وذلك لأن الزينة في الأصل اسم للباس والحلية بدليل قوله تعالى: ﴿خذوا زينتكم﴾ وقوله سبحانه: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده﴾ وقوله تبارك وتعالى: ﴿ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن﴾ وإنما يعلم بضرب الرجل الخلخال ونحوه من الحلية واللباس وقد نهاهن الله عن إبداء الزينة إلا ما ظهر منها وأباح لهن إبداء الزينة الخفية لذوي المحارم ومعلوم أن الزينة التي تظهر في عموم الأحوال بغير اختيار المرأة هي الثياب فأما البدن فيمكنها أن تظهره ويمكنها أن تستره ونسبة الظهور إلى الزينة دليل على." (٢)

"تكميلا للتزين بستر المنكب فكيف يأذن للامة أن تصلي وظهرها وصدرها مكشوف مع العلم بان انكشاف ذلك منها أشد قبحا وتفاحشا من انكشاف منكب الرجل ولأن الأصل أن عورة الأمة كعورة الحرة

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الصلاة؟ ابن تيمية ص/٢٤٥

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الصلاة؟ ابن تيمية ص/٢٦٧

كما أن عورة العبد كعورة الحر لكن لما كانت مظنة المهنة والخدمة وحرمتها تنقص عن حرمة الحرة رخص لها في إبداء ما تحتاج إلى إبدائه وقطع شبهها بالحرة وتمييز الحرة عليها وذلك يحصل بكشف ضواحيها من رأسها وأطرافها الأربعة فأما الظهر والصدر فباق على الأصل.

والحديث المتقدم لا دليل فيه لأنه لا يلزم من إباحة النظر إليها بالملك أن يكون المنظور ليس بعورة فإن النظر يباح من المالك والمملوك وذوي المحارم إلى أشياء يجب سترها في الصلاة لكن نظر الزوج والسيد المباح لهما الوطء اعم من نظر غيرهما.

فصل.

وسواء في ذلك الأمة المزوجة والمتسراة غير المستولدة والمدبرة والمكاتبة والمعلق عتقها بصفة لأن رقهن باق بحاله وما انعقد لهن من أسباب الحرية ليس بلازم وقد تقدم حديث أنس في صفية بأنه دليل على أن السرية لم تكن تحجب حجب الزوجة هذا قول أكثر أصحابنا." (١)

"القاضي إنما اشترط البناء الشاخص في موضع لم يكن بين يديه شيء من العرصة وأن المشروط عنده أحد امرين شيء من أرض السطح أو البناء كما أنه في الصلاة إلى الباب اعتبر أحد أمرين أما اما كون الباب سترة له أو كون شيء من العرصة بين يديه وهذا أيضاح وتبيين لأنه يلزم من كون الباب والسترة بين يديه أن يكون بين يديه شيء من العرصة.

ووجه ذلك أن الواجب استقبال هوائها دون بنائها بدليل المصلي على أبي قبيس وغيره من الجبال العالية فإنه إنما يستقبل الهواء لا البناء بدليل ما لو انتقضت الكعبة والعياذ بالله فإنه يكفيه استقبال العرصة والهواء فعلى هذا إذا صلى في الحجر وهو مستدبر البناء أو مستقبل الممر وقلنا أن استقبال الحجر جائز فيجب أن يجزئه وفيه قبح.

والأول أصح لما تقدم من الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "سبعة مواطن لا تجوز الصلاة فيها وعد منها فوق ظهر بيت الله" وفي لفظ: "ظاهر بيت الله".

وعن عمر رضي الله عنه: "أنه نهى عن الصلاة على ظهر الكعبة" ذكره القاضي فلو لم تجب الصلاة إلى شيء شاخص مرتفع لم يكن بين ظاهر بيت الله وباطنه فرق بل هذا نص في منع الصلاة فوق ظهر بيت الله ولا يجوز أن يحمل على ما إذا سجد على منتهى الكعبة لأن الحديث عام في جميع المواضع التي

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة؟ ابن تيمية ص/٢٧٥

فوق الظهر عموما مقصودا وهذه الصورة نادرة لا يجوز أن تقصد وحدها من مثل هذا العموم مع غير قرينة يبين بها مراد." (١)

"بلغوا به الأرض فجعل ابن الزبير اعمدة يستر عليها الستور حتى ارتفع بناؤه.

وهذا من ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهم دليل على أن القبلة التي يطاف بها ويصلى إليها لا بد أن تكون شيئا منصوبا شاخصا وأن العرصة ليست قبلة ولم ينقل أن احدا من السلف خالف ذلك ولا انكره.

نعم لو فرض أنه قد تعذر نصب شيء من الأشياء موضعها بان يقع ذلك إذا هدمها ذو السويقتين من الحبشة في اخر الزمان فهنا ينبغي أن يكتفي حينئذ باستقبال العرصة كما يكفي المصلي أن يخط خطأ إذا لم يجد سترة فإن قواعد إبراهيم كالخط ولأنه فرض قد عجز عنه فيسقط بالتعذر كغيره من الفروض ولا يلزم من الاكتفاء بالعرصة عند استقبال البناء الإكتفاء بها عند القدرة على استقبال البناء لأن فرض استقبال القبلة يسقط بالعجز كالخائف والمحبوس بين حائطين وغيرهما وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا امرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم" ولا يمتنع الصلاة في شيء من الاوقات ولا الطواف بالبيت لعدم البناء اصلا إذا تعذر في تلك الساعة الطواف والصلاة إلى بناء كما لا يمتنع الصلاة لتعذر شيء من شروطها واركانها.

وذكر ابن عقيل وغيره من أصحابنا أن البناء إذا زالت صحت الصلاة إلى هواء البيت مع قولهم أنه لا يصلي على ظهر الكعبة ومن قال هذا يفرق بأنه إذا زال لم يبق هناك شيء شاخص مستقبل بخلاف ما إذا كان." (٢)

"هناك قبلة تستقبل ولا يلزم من سقوط استقبال الشيء الشاخص إذا كان معدوما سقوط استقباله إذا كان موجودا كما فرقنا نحن بين حال امكان نصب شيء وحال تعذر ذلك وكما يفرق في سائر الشرائط بين حال الوجود والعدم والقدرة والعجز.

فإذا قلنا لا بد من الصلاة إلى شيء شاخص فإنه يكفي شخوصه أنه شيء يسير كالعتبة التي للباب قاله ابن عقيل.

وقال أبو الحسن الآمدي لا يجوز أن يصلي إلى الباب إذا كان إذا كان مفتوحا لكن أن كان بين يديه شيء منصوب كالسترة صحت الصلاة فعلى هذا لا يكفي ارتفاع العتبة ونحوها بل لا بد أن يكون مثل مؤخرة الرحل لأنها السترة التي قدر بها الشارع القبلة المستحبة فلان تقدر بها القبلة الواجبة أولى ثم أن كانت

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة؟ ابن تيمية ص/٤٩٠

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة؟ ابن تيمية ص/٤٩٤

السترة فوق السطح ونحوه بناء أو خشبة مسمرة ونحو ذلك مما يتبع في مطلق البيع لو كان في موضع مملوك جازت الصلاة إليه لأنه جزء من البيت وأن كان هناك لبن أو اجر بقي بعضه فوق بعض أو خشبة معروضة غير مسمرة أو حبل ونحو ذلك لم يكن قبلة فيما ذكره أصحابنا لأنه ليس من البيت.

ويتوجه أن يكتفي في ذلك بما يكون سترة لأنه شيء شاخص في هواء البيت فاشبه بناءه فإن ذلك قبلة سواء اتصل بالعرصة أو لم يتصل بها ولأن البيت كان رضاما من الحجارة غير مبني مع كون الطواف به كان مشروعا ولأن حديث ابن عباس وابن الزبير فيه دليل على الاكتفاء بكل." (١)

"استفتائه ولا ينهاه أن يعمل باجتهاده بل قد يؤمر باستفتائه أما لأن الحكم يختلف باختلاف الاجتهادات كما يقوله من يعتقد كل مجتهد مصيبب ولأن الناس لم يكلفوا إلا ما يقتضيه رأيهم وأن كان في الباطن أشبه كما يقول أصحاب الشبه أو لم يكلفوا إلا طلب ما هو الحق في الباطن سواء اصابوه أو اخطاوه وقد عفي عنهم إذا اخطاوه.

أو لأنه وأن كان مخطئا في اجتهاده وحكمه فإن الله تعالى رفع الحرج فيها عن المخطىء وجعل له اجرا على اجتهاده اقرارا لكل ذي راي على رأيه مع أن الحق عند الله واحد بخفاء مدركها وخفة امرها ومشقة اصابة الحق فيها وعموم الرحمة والمصلحة في تيسير ذلك وتفاقم الفساد من هدم بعض الاجتهادات ببعض وهذان القولان هما اللذان يقولهما أصحابنا وأن كان الأول قد حكي في المذهب أيضا وهذا الواقع في احكام الشريعة لا يلزم مثله في قبله يقع في الدهور مرة ولا يلزم العفو فيما تعم به البلوى العفو عما لا تعم به البلوى.

فان اتفقا على الجهة واختلفا في العين فقال أحدهما: تنحرف يمينا وقال الآخر تنحرف شمالا فقال القاضي في الجامع أن قلنا المطلوب العين لم يجز له أن يتبعه وأن قلنا المطلوب الجهة وهو الصحيح من قوله جاز له أن يتبعه وقال في المجرد وغيره من أصحابنا من يجوز الائتمام هنا مطلقا وهذا أصح لانا أن قلنا المطلوب العين فإن الانحراف اليسير مع الخطا معفو عنه بكل حال بالإجماع والصلاة إلى قبلة واحدة في مثل هذه الحال.." (٢)

"امتثال الأمر فيما يحكيه فيبقى في عهدته ولأنه لا يلزم من انصراف النية إليه عند الاطلاق انصرافها إليه إذا نوى غيرها كنية الفريضة ولأنه لو اخرج زكاة ماله الغائب فبان تالفا لم يجزه عن الحاضر ولو كفر عن

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الصلاة؟ ابن تيمية ص/٤٩٥

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الصلاة؟ ابن تيمية ص/٥٧٢

يمين عينه بنيته ثم بان أنه لم يحنث لم يجزه عن يمين اخرى إذا كان الواجب عليه كفارتين ففي الصلاة أولى ولو كان عليه فائدتان من جنس فنوى إحداهما: لا بعينها أجزاه في أحد الوجهين لاتحاد الجنس كالزكوات والكفارات وهذا اختيار الآمدي وغيره.

وفي الاخر لا تجزئه حتى ينوي الأولى منهما لأن الترتيب شرط وهو قادر عليه.

فصل.

ولا يستحب أن يقصد في نيته أو لفظه نية اليوم الذي يصلي فيه ولا استقبال القبلة ذكره الآمدي وكذلك نية العدد أن كان مقيما أو مسافرا لأن هذا من شرط صحة الصلاة فلو شرع ذكره لشرع ذكر جميع الشرائط والأركان ولان المصلي وأن كان ينقسم إلى مستقبل وغيره كالخائف ونحوه والصلاة وأن كانت تنقسم إلى رباعية كصلاة المقيم وثنائية كصلاة المسافر فإن." (١)

"وقولهم: "لا دليل حينئذ على تضمن أحدهما الآخر" ليس بسديد لوجهين: أحدهما أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه في نفس الأمر فلا يكفي في نفي تلازمهما مجرد عدم دليله.

الثاني: إذا قدر أن العقل هو الغريزة كان العلم باستلزامه للعلم ضروريا لا يحتاج إلى دليل فإن وجود العلم مستلزم للقوة التي هي شرط في العلم كما أن وجود السمع والبصر مستلزم للقوة التي بها يسمع ويبصر والمشروط بدون شرطه محال وإن كان هذا شرطا في العادة والله قادر على خرق العادة فإن الكلام في الواقع لا فيما يمكن وقوعه.

وأيضا فإذا قيل: إن العقل اسم لمجموع الغريزة والعلم الحاصل بها كان ما ذكروه بعض مسمى العقل فلا يوجد اسم العقل إلا مع وجوده وإن لم يكن هو مجموع العقل.

وأيضا فمن المعلوم أنه يدخل في مسمى العقل العمل الذي يختص به العقلاء من جلب المنفعة ودفع المضرة وهذا مما يفرق به بين العاقل والمجنون في عرف الناس كما يفرق بينهما بعلوم ضرورية فليس جعله اسما للعلوم الضرورية بأولى من جعله اسما للأعمال الضرورية التي لا يخلو العاقل منها فإنه من رؤى يلقى نفسه في نار أو ماء فيغرق أو نحو ذلك من المضار التي لا فائدة فيها ونحو ذلك من الأفعال الخارجة عن أفعال العقلاء سلب عنه العقل حتى ينتهي به إلى حد المجنون وإذ كان كذلك فهم بين أمرين:." (٢)

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة؟ ابن تيمية ص/٥٨٤

(٢) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية؟ ابن تيمية ص/٢٧٣

"فقال: "وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء ... " "حتى أن الرسل لا يرونه متى رأوه إلا من مشكاة خاتم الأولياء وأن الرسالة والنبوة أعني نبوة الشرائع ورسالته ينقطعان والولاية لا تنقطع أبدا فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء فكيف من دونهم من الأولياء وإن كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه فإنه في وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلا وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم وفي تأبير النخل مما يلزم الكامل أن يكون له التقدم." (١)

"ولا ريب أن هارون وإن كان نبيا مع موسى فلم يكن معه بهذه المنزلة بل كان موسى يبلغه عن الله ما لم يكن يأخذه هارون عن الله وهذا ادعى أنه مع محمد فوق ما كان هارون مع موسى ولم يرض بذلك بل هذا في الأحكام الظاهرة فقط وهذا أيضا مقام الذين إذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتي مثل ما أوتي رسل الله وهذا يزعم أنه قد أوتي مثل ما أوتي رسل الله.

ثم قال: "وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول".

فزعم أنه يأخذ من فوق الملك والرسول يأخذ من الملك فهو أعلى منه في أعلى القسمين وهو علم التحقيق والمعرفة كما قال في أثناء كلامه: "فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتبة العلم بالله فهناك مطلبهم وأما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرهم بها".

وإذا كان متقدما على الرسول في أعلى الرقسمين وهو العلم ومشارك له في العلم بالأحكام فمعلوم أن مسيلمة الكذاب لم يدع مثل هذا ولا." (٢)

"فهذا كلام في سياق نفي الإلهية عن المسيح وغيره، وتكفير من قال: إنه الله، أو إن الله ثالث ثلاثة، ومن اتخذه وأمة إلهين من دون الله، فبين غايته وغاية أمه، فقال (ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقه) ، وهو رد على اليهود والنصارى.

ثم قال: (كانا يأكلان الطعام) ، وهو يقتضي أن أكل الطعام مناف للإلهية، فمن يأكل الطعام لا يصلح أن يكون إلها. ولولا منافاته للإلهية لم يذكر دليلا على نفيها، فإن الدليل يستلزم المدلول عليه، فعلم أن أكل

---

(١) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية؟ ابن تيمية ص/٤٠٠

(٢) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية؟ ابن تيمية ص/٥١٠

الطعام يستلزم نفي الإلهية.

وقد ذكروا في ذلك وجهين (١) ، أشهرهما أن من يأكل ويشرب يعيش بالغذاء، ومن يقيمة اكل والشرب كان مفتقرا إلى غيره، فلا يصلح أن يكون إلها. وهذا هو الذي ذكره أكثر المفسرين.

وقال طائفة منهم ابن قتيبة (٢) : إنه نبه على عاقبته، وهو الحدث، إذ لابد لأكل الطعام من الحدث. قال: وقوله (انظر كيف نبين لهم الآيءات) من ألطف ما يكون من الكناية.

وهذا الوجه صحيح في حق المسيح وأمثاله من البشر في الدنيا، فإن أكلهم الطعام يستلزم الحدث، وخروج الحدث من أبين الأشياء دلالة على انتفائه إلهية من يبول ويغوط، وذلك أعظم من كونه يلد. والدليل يجب طرده ولا يجب عكسه، فلا يلزم أن يكون كل من

(١) انظر تفسير ابن عطية (٥/١٦٢) و"زاد المسير" (٢/٤٠٤) والقرطبي (٦/٢٥٠) .

(٢) في "تفسير غريب القرآن" ص١٤٥. ورد عليه ابن عطية فقال: هذا قول بشيع، ولا ضرورة تدفع إليه حتى يقصد هذا المعنى بالذكر، وإنما هي عبارة عن الاحتياج إلى التغذي.." (١)

"يتغوط أو من لا يأكل ويشرب إلها. كما أنه [لو] استدل على انتفاء الإلهية بأنه لا يتكلم ولا يسمع ولا يبصر، كان دليلا صحيحا، ولم يلزم أن يكون كل من يتكلم ويسمع ويبصر إلها، بل انتفاء صفات الكمال يناقض الإلهية، وإن كان ثبوت جنسها لا يستلزم إلهية. كما أنه إذا قيل: إن الإله يجب أن يكون موجودا قائما بنفسه حيا عليما قديرا، فانتفاء هذه الأمور يستلزم انتفاء الإلهية، ولا يستلزم أن يكون كل موجود حي عليم قدير إلها.

وأما إن أريد بهذا الوجه الذي ذكره ابن قتيبة وغيره من لزوم الحدث طرد الدليل، فيحتاجون أن يفسروا الحدث بجنس الخارج من الآكل الشارب، فإن أهل الجنة يأكلون ويشربون، ولا يبولون ولا يتغوطون، كما ثبت ذلك في الأحاديث الصحيحة (١) ، لهم رشح كرشح المسك، وهذا من جنس العرق الذي يخرج من المشام. وهو أيضا ينافي الصمدية، فإن الصمد هو الذي لا يدخل فيه شيء، ولا يخرج منه شيء، فخروج الخارج ولو كان كرشح المسك ينافي الصمدية التي هي من لوازم الباريء، فيكون لزوم الحدث للأكل دالا على نفي إلهيته من هذه الجهة أيضا. والصمدية هي المنافية للأكل والشرب وسائر ما يدخل ويخرج، كما قد بسط في تفسير السورة (٢) .

(١) جامع المسائل لابن تيمية – عزير شمس؟ ابن تيمية ١/١١٦

الوجه الثاني: أن هذه الآية لم تسق لبيان تنزهه عن الأكل، فإن

---

(١) منها ما أخرجه مسلم (٢٨٣٥) عن جابر مرفوعا: "إن أهل الجنة يأكلون فيها ويشربون، ولا يتفلون ولا يبولون، ولا يتغوطون ولا يمتخطون". قالوا: فما بال الطعام؟ قال: "جشاء ورشح كرشح المسك". وانظر أحاديث أخرى في هذا الباب في "حادي الأرواح" ص١٢٨.

(٢) ضمن "مجموع الفتاوى" (١٧/٢٢٣-٢٢٥، ٢٣٨-٢٣٩) .." (١)

"والذي تبين دلالة الكتاب والسنة عليه وأصول الشرع أن الطلاق المحرم لا يلزم كما لا يلزم سائر العقود التي تنقسم إلى حلال وحرام، كالنكاح الحرام والبيع الحرام، إذا كان التحريم لحق الله، كالنكاح في العدة وبيع الخمر ونحوها من المحرمات، وأما إذا كان النهي لحق آدمي فلو رضي جاز، مثل بيع المعيب المدلس، وبيع المصراة، وتلقي الجلب والاشتراء منهم، ونحو ذلك. فهنا أيضا العقد غير لازم، لكن المظلوم يخير بين الفسخ والإمضاء، فهو موقوف على رضاه، وقد أعطى النهي حقه، فإن المقصود إزالة المفسدة، وذلك يحصل بتمكينه من الفسخ، وإذا علم أنه مظلوم ورضي بذلك جاز، كما لو رضي في ابتداء العقد مع علمه بالعيب والتدليس، فإن هذا جائز بالنص والإجماع.

وهذا هو الجواب في هذا الباب، فإن من الناس من جعل النهي الذي لحق آدمي يقتضي فساد العقد أيضا، وقال أبو بكر عبد العزيز بذلك في المعيب المدلس، فلما أورد ءليه المصراة سكت ولم يجب.

ولو أنهم قالوا: النهي يقتضي هنا موجبه من فساد لزوم العقد، فإن العقد لا يقع لازما كلزوم العقود الصحيحة، بل للمظلوم الفسخ، لكان هذا عملا بالنصوص كلها وبالإجماع، مع طرد القاعدة.

وأما من زعم أن النهي هنا يقتضي بطلان العقد بالكلية، فهو قول فاسد مخالف للنص والأجماع، وهو قول من لم يعرف مقصود النهي، وهو إزالة الفساد بحسب الإمكان. وهو في مقابلة قول من يقول: إن النهي لا يقتضي الفساد أصلا (١) ، ويحتج بصور متنازع فيها، كطلاق

---

(١) انظر لمعرفة مذاهب العلماء في هذا الباب: "تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد" للعلائي ص٢٩٩ وما بعدها.." (٢)

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ١/١١٧

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ١/٢٤٦

"الصحابة، فقالوا له: الشرط في الربائب دون الأمهات. فرجع ابن مسعود، فأمر الذي كان أفتاه أن يفارق امرأته، لما علم أن هذا مما تناولته آية التحريم، وهو قوله: (وأمهات نسائكم) (١) ، علم أن هذا العقد فاسد.

وكذلك سائر الصحابة والعلماء متفقون على الاستدلال على فساد هذه العقود بالنهي، وهذا في العبادات أظهر، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن الذين قالوا: إن الطلاق المحرم يقع، قد احتج بعضهم بقوله تعالى: (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحا) (٢) . قالوا: والمراد لا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن من الولد، فدل ذلك على أنه طلقها بعد أن أصابها، وإلا فلو طلقها في طهر لم يصبها فيه لم يكن حاملا، ولو طلقها وقد استبان حملها لم يمكنها كتمان الحمل.

وهذه الحجة مما يعتمد عليها من يراها حجة قوية، وسنبين إن شاء الله أن هذه الآية حجة عليهم لا لهم، وممن ذكر ذلك أبو علي الجبائي في تفسيره، فقال بعد أن نصر أن الأقراء هي الحيض: وقد دلت هذه الآية على أن الطلاق قد يلزم لغير السنة، وذلك أن المطلق للسنة هو من طلق امرأته وهي طاهر من غير جماع، أو طلقها بعد أن تبين الحمل بها، والمطلقة إذا كانت طاهرا من غير جماع لا يجوز أن

---

(١) سورة النساء: ٢٣.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٨.." (١)

"يظهر بها الحبل، فيحرم كتمانه، والتي قد ظهر بها الحبل لا يجوز أن تكتمه وتبينه من نفسها بعد الطلاق، وإن يكتم ذلك زوجها الذي طلقها علمنا أن هذه المطلقة الكاتمة لحبلها كانت طلقت بعدما جومعت في الطهر من غير أن يتبين بها حبل. وإذا كانت كذلك لم تكن في وقت سنة، وقد لزمها الطلاق مع ذلك بنص القرآن.

قال: وهذا يدل على بطلان مذهب الرافضة في قولهم: إن الطلاق لا يلزم إلا للسنة.

فإن قيل: قوله: (ما خلق الله في أرحامهن) قد يكون هو الحيض.

قيل: إن الحيض لا يكون حيضا وهو في الرحم، ولا يكون حيضا حتى يخرج عن الرحم، وإذا خرج عن

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٢٤٨/١

الرحم فليس هو في الأرحام. وإنما أمرهن الله أن لا يكتمن ما خلق الله في أرحامهن، فليس يجوز أن يكون عنى بذلك إلا الحبل.

قلت: فقد فسر الآية بأن المراد الحبل دون الحيض، وادعى أنه لا يجوز إرادة الحيض، لأنه إنما يكون حيضا إذا كان ظاهرا، دون ما إذا كان في الرحم. وهذه حجة ضعيفة، والسلف قد أطلق بعضهم القول بأنه الولد، وأطلق بعضهم القول بأنه الحيض، وبعضهم ذكر النوعين جميعا (١) ، وهو الصواب، فإن لفظ الآية يعم هذا وهذا، ومن أطلق القول بأحدهما فقد يكون مراده التمثيل لا الحصر، فإن مثل هذا كثير فاش في كلام السلف. يذكرون في تفسير الآية ما يمثلون به المراد من ذكر بعض الأنواع، لا يقصدون تخصيصها بذلك. كما يقول المترجم إذا ترجم بعض الألفاظ وعين مسماها، فإذا قال له

(١) انظر: "زاد المسير" (٢٦١/١) والقرطبي (٢١٨/٣) .." (١)

"وقال: ما أردت إلا واحدة، وأنه استحلفه ما أردت إلا واحدة.

ومنطوق هذا لا حجة فيه، لأنه إذا لم يرد إلا واحدة لم يقع به إلا واحدة. وفيه حجة على مسألة النزاع المشهورة بين الفقهاء. وأما مفهومه فمجمل، لو قال: أردت ثلاثا حتى كان يغضب عليه ويؤدبه لفعله المحرم الذي نهى عنه، كما غضب على غيره، ويؤخر إذنه له في الرجعة تأديبا له، أو كان يوقعها به. وليس في الحديث بيان لأحدهما، والطريق الآخر الذي هو أصح فإنه أوقع ثلاثا، ولا يجوز أن يثبت تحريم عام يلزم الأمة بمسكوت مجمل أو بحديث مضعف، قد عارضه ما هو أصح منه لا بيان فيه للوقوع، وإنما فيه الفرق بين أن يريد الواحدة أو أكثر، والفرق ثابت بدون إيقاع الثلاث.

وقد روى مسلم في صحيحه (١) عن عائشة قالت: طلق رجل امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها، فأراد زوجها الأول أن يتزوجها، فسئل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك، فقال: "لا، حتى يذوق الآخر من عسيلتها ما ذاق الأول". وهذه هي قصة تميمة التي تزوجها رفاعة، وكان يدعي أنه وطئها.

وتطليقها ثلاثا قد يكون مفرقة، وقد يكون طلقها ثلاثا بكلمة واحدة، ولكن بانت بواحدة إذا لم يكن دخل بها. فليس فيه دلالة على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - جعل ذلك ثلاثا.

***

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٢٤٩/١

(١) برقم (١١٥/١٤٣٣) .." [1]

"للمأمور به، أي طلقوا بواحدة ليكون لكم سبيل إلى الرجعة، ولا تطلقوا بثلاث فلا يكون لكم سبيل إلى الرجعة. وهذا إنما يصح أن لو كانت الثلاث تقع بكلمة واحدة، فإن كانت الثلاث تقع هكذا صح أنه تعليل للمأمور به، لكن لا يثبت أنه تعليل للمأمور به حتى يثبت أنه تقع الثلاث المجموعة؛ فإذا استدلوا به عليه لم يلزم أنه تقع الثلاث المجموعة حتى يثبت أنه هذا تعليل للمأمور به، وهذا دور يمنع صحة الدلالة. وذلك أنه يجوز أن يكون هذا تعليلا لنفس الأمر والشرع، والمعنى أن الله شرع لكم أن توقعوا واحدة وأمركم بذلك، ولم يشرع لكم أن توقعوا الثلاث مجموعة، فإنه لو شرع لكم ذلك أفضى (١) إلى الندم.

ومعلوم أنه إذا لم يشرع إيقاع الثلاث بكلمة واحدة، بل نهى عن ذلك، ولم يجعل الثلاث..... في هذا أبلغ في عدم الندم، فإنه لو نهى عنه وأوقعوه إذا تكلموا به فقد يكون فيهم من يعصي النهي، وقد يكون فيهم من لا يبلغه، فيقع في الندم، فإذا لم يجعله مشروعا بحال كان هذا أبلغ في انتفاء المفسدة.

وأيضا فإن القرآن إنما يعلل شرع الله الذي شرعه لعباده، والشرع المذكور إذا كان تحريما للزيادة وإبطالا لها كان ذلك أبلغ في تحصيل مقصود الشارع في الحكم وفي حكمته، بخلاف ما إذا كان تعليلا لمجرد النهي. وهذا كما أنه لو نهى أن تنكح المرأة على عمتها وعلى خالتها، وقال: "إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم" (٢) ، كان هذا

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) أخرجه أحمد (٣٧٢/١) وأبو داود (٢٠٦٧) والترمذي (١١٢٥) عن ابن عباس.." [2]

"سواء كان عالما بالتحريم أو جاهلا، وسواء كان الناس يحتاجون إلى العقوبة بذلك أو لا يحتاجون، لم يكن على أن إيقاع الثلاث بكلمة واحدة لكل من تكلم بها دليل شرعي أصلا. وإذا كان كثير من الفقهاء يوقعون الطلاق بالسكران، ويقولون: نوقعه عقوبة ونجعل ذلك مما يسوغ فيه الاجتهاد، مع أن هذا لا يوجب انتهاء الناس عن الشكر، فكيف لا يكون ما فعله عمر رضي الله عنه من العقوبة مما يسوغ فيه الاجتهاد؟ مع أن ذلك أقرب إلى الأدلة الشرعية ومقصود المعاقب من هذا.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٣١٤/١

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٣١٨/١

ولو قدر أن بعض الصحابة رأى وقوع الثلاث جملة بكل من تكلم بها، ورأى هذا شرعا عاما لازما، فقد نازعه في ذلك غيره، مع أن هذا بعيد، فإن الذين روي عنهم إيقاع الثلاث جملة روي عنهم نفي ذلك، كعمر وعلي وابن مسعود وابن عباس (١) ، فحمل كلامهم على اختلاف حالين أولى من حمل كلامهم على التناقض، واعتقادهم فساد أحد القولين (٢) . وقد قال تعالى: (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) .

فإن قيل: فإذا لم يكن الطلاق المحرم لازم الوقوع، فيلزم أن المطلقة في الحيض أيضا لا يجب أن يلزم فيها الوقوع. وحديث ابن عمر قد ثبت في الصحيحين (٣) أنه لما طلق امرأته في الحيض غضب النبي - صلى الله عليه وسلم - وقال: "مره فيراجعها، حتى تحيض ثم تطهر، ثم تحيض ثم

---

(١) انظر تفسير القرطبي (١٣٢/٣) و"مجموع الفتاوى" (٨٣/٣٣) و"إغاثة اللهفان" (٣٢٩/١-٣٣٠) ، حكى ذلك عنهم ابن وضاح.

(٢) بعده سبعة أسطر في الأصل وكتب في الهامش: "مكرر يأتي في موضعه".

(٣) البخاري (٥٢٥٢،٥٣٣٢ ومواضع أخرى) ومسلم (١٤٧١) .." [1]

"به على قولكم يزيد الضرر، فإنه يكون قد طلقها واحدة، فيطلقها ثنتين. وهذا أيضا دليل آخر، وذلك أن مذهب مالك وأحمد في أظهر الروايات أن تفريق الثلاث في ثلاثة أطهار بدعة، وهو الصحيح، وأن السنة أن يطلقها واحدة، ثم يدعها حتى تنقضي عدتها، فإذا كانت الأولى قد وقعت ثم أبيح له الثانية في الطهر الأول أو الثاني، كان في هذا. خلاف للسنة بأن طلقها ثانية بعد أولى.

فإن قيل: لكن طلقها الثانية بعد أن راجعها، وهذا سنة بالاتفاق.

قيل: بل في هذا وجهان ذكرهما أبو الخطاب، أحدهما: أنه بدعة، وعلى هذا التقدير فالحديث حجة عليهم صريحة. والثاني - وهو الأظهر -: هو سنة لمن طلقها ثم راجعها ثم اختار طلاقها أن يطلقها، أما من كان غرضه طلاقها، وقد طلق واحدة، فيؤمر بما يلزم أن يوقع ثانية.

وأيضا فإن تطويل العدة وضررها يزول بذلك.

وأيضا فالاعتداد بتلك الطلقة من الثلاث أعظم ضررا على الزوجين من تطويل العدة عليها، ولو خيرت المرأة بين هذا وهذا لاختارت طول العدة على أن تحسب من الثلاث. فكيف تقصد مصلحتها بما هو عليها

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٣٣٨/١

أشد ضررا.

وأما ما ذكره الآخرون فإنهم قالوا: أراد بذلك تقليل الطلاق، فإنه منع منه زمن الزهد فيها، وأذن فيه زمن الرغبة فيها. وإذا كان هذا مقصود الشارع فهذا المقصود لا يحصل إذا أمر المواقع له بالرجعة، وقيل له: طلق بعد ذلك، لأنه حينئذ لا يكون في الرجعة إلا تكثير الطلاق، لأن الأول لا يرتفع، والثاني قد يحصل، بل هو." (١)

"وأما الهازل فذاك لزمه عند من يقول به، لأنه اتخذ آيات الله هزوا، كما يلزم الكفر لمن تكلم به مستهزئا، لأنه اتخذ آيات الله هزوا، لئلا يستهزئ أحد بآيات الله. وهذا إذا قيل عوقب به كانت العقوبة تدفع أن يستهزئ أحد بآيات الله، كما أن تكفير المسلم بآيات الله هزوا يمنع أن يستهزئ أحد بآيات الله، فكان في إيقاع الطلاق به زوال هذه المفسدة، وكان ما حصل له من الضرر ضررا بمن يستحق هذا الضرر، بخلاف المكره وبخلاف السكران، فإن ذنبه هو الشرب، ليس ذنبه إيقاع الطلاق، والشارع لا يعاقبه على الشرب بالتزام ما يمكن أن يتكلم به، ولو كان ذلك لعاقبه بالقتل، لأن السكران قد يتكلم بالكفر، كما قد يتكلم بالطلاق.

وعلى هذا فإذا قالوا: الطلاق لغير حاجة محرم أو مكروه، قالوا: إن الطلاق الشرعي مباح مأذون فيه. وهذا معنى قوله: "أبغض الحلال إلى الله الطلاق" (١) ، أي أبغض ما أبيح للحاجة وهو محرم بغيض إلى الله بدونها: الطلاق، كما تقول: أبيحت المحرمات للمضطر، أي أبيح له عند الضرورة ما كان محرما بدونها، ليس المراد به أن الشيء في حال واحدة يكون حلالا حراما، كذلك الشيء في حال واحدة لا يكون بغيضا إلى الله مأذونا فيه من جهته، فإن هذا تناقض.

فصل

ومما يبين هذا أن الله إذا كان يحب شيئا فإنه يأمر به أمر إيجاب

---

(١) أخرجه أبو داود (٢١٧٨) وابن ماجه (٢٠١٨) عن ابن عمر مرفوعا. وهو ضعيف موصولا، والمشهور فيه أنه عن محارب مرسلا. انظر الكلام عليه في "إرواء الغليل" (٢٠٤٠) .." (٢)

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٣٤٢/١

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٣٤٧/١

"من ذلك، والتزم أن لا يطلق إلا طلاقا سنيا، فنه من المتقين في باب الطلاق. فمثل هذا لا يتوجه إلزامه بالثلاث مجموعة، بل يلزم بواحدة منها.

وهذه المسألة من المسائل الكبار، وقد بسطت الكلام عليها في مواضع في نحو مجلدين وأكثر (١) ، وإنما نبهنا عليها تنبيها لطيفا.

وعلى هذا الراجح لهذا الموقع أن يلتزم طلقة واحدة، ويراجع امرأته.

والله أعلم بالصواب، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. وهو حسبنا ونعم الوكيل.

(تمت المسألة لله الحمد والمنة يوم الجمعة خامس عشر جمادى الآخرة سنة ١١٨٧.

بلغ مقابلة وتصحيحا) .

***

---

(١) لم يصل إلينا أكثر ماكتبه المؤلف في هذه المسألة.." (١)

"أولى، ومن لم يعرف أعيان المنافقين جوز على من ظاهره الإسلام أن يكون مؤمنا، وإذا لم يعلم فجوره جاز أن يكون تقيا، وكل مؤمن تقي ولي لله.

وقالوا لعمر بن الخطاب: من يعطى المغازي؟ قيل: فلان وفلان وآخرون لا يعرفهم أمير المؤمنين، فقال: إن لا يكن عمر يعرفهم فإن الله يعرفهم، وقد قال تعالى: (وما يعلم جنود ربك إلا هو) (١) .

وقد ثبت في الصحيح (٢) أن النبي - صلى الله عليه وسلم - يعرف أمته يوم القيامة بسيماهم، فإنهم يكونون غرا محجلين من آثار الوضوء.

وأيضا فأولياء الله إذا كان لهم نقباء كان النقباء أخبر بهم ممن يرفعون أخبارهم إليه، ومعلوم أن الذين يرفعون أخبارهم إليه سواء كان نبيا أو غير نبي، هو أعلى مرتبة من النقباء، فيكون المفضول أعلم بأولياء الله من الفاضل، وهذا ممتنع. بخلاف النقباء الذين جاء بهم الكتاب والسنة، فإنهم يرفعون أخبارهم الظاهرة التي يشهد بها الشهود ويحكم بها الحكام، وإن كان قد يكون في ذلك ما يستدل به على الإيمان والتقوى، لكن الدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدم الدليل المعين عدم المدلول عليه، فلا يشهد على شخص معين أنه ليس من أولياء الله إلا بعليم يقتضي ذلك. والنقباء لا

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٣٦٧/١

(١) سورة المدثر: ٣١.

(٢) البخاري (١٣٦) ومسلم (٢٤٦) من حديث أبي هريرة.." (١)

"من عدمه، فلهذا كان الدليل مستلزما للمدلول، إما قطعا (١) إن كان يقينيا (٢) ، وإما ظنا (٣) إن كان ظنيا، ولا ينعكس، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، كما لا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم، لأن الدليل هو الملزوم، إلا أن تكون الملازمة من الجانبين، بحيث يكون كل من الأمرين لازما للآخر ملزوما له، كالحكم الشرعي والدليل الشرعي، فإنه إذا ثبت الدليل الشرعي [ثبت الحكم الشرعي] (٤) ، وإذا ثبت الحكم/ [١٦٤ب] الشرعي فلابد له من دليل شرعي. فلما كان التلازم (٥) من الجانبين جاز الاستدلال بثبوت كل (٦) منها على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه، كالأبوة والبنوة لما تلازما جاز أن يستدل بثبوت كل منهما على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه.

وكذلك إرادة الرب ومراده، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فإرادته تستلزم (٧) المراد وتدل عليه، فوقوع الكائنات تستلزم إرادته وتدل عليها، ولهذا كان الاستثناء في الأيمان مانعا من الحنث، كما إذا قال: والله لا أفعل كذا إن شاء الله، فإن

(١) ع: "يقينا".

(٢) س: "يقينا" خطأ.

(٣) س: "ظنيا".

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من النسختين، والزيادة ليستقيم السياق.

(٥) ع: "كانت الملازمة".

(٦) ع: "بكل، بدل" بثبوت كل".

(٧) كذا في النسختين بتأنيث الفعل.." (٢)

"نفس الأمر، حتى يلزم من زوال العلة زوال المعلول، ومن زوال السبب زوال حكمه، وإنما الإجماع دليل عليه، وهو في نفس الأمر يستند إلى نص أو معنى نص. فنحن نعلم أن الحكم المجمع عليه ثابت

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٦٦/٢

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٢٨٦/٢

في نفس الأمر، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم (١) من انتفاء الإجماع انتفاء الحكم، بل يجوز أن يكون نافيا، ويجوز أن يكون منتفيا (٢) ، لكن الأصل بقاؤه، فإن البقاء لا يفتقر إلى حادث، ولكن يفتقر (٣) إلى بقاء سبب ثبوته. وأما الحكم المخالف فيفتقر إلى ما يزيل الأول، وإلى ما يحدث الثاني، وإلى ما يبقي (٤) الثاني، فكان ما يفتقر إليه الحادث أكثر مما يفتقر الباقي، فيكون البقاء أولى من التغيير.

وهذا مثل استصحاب حال براءة الذمة، فإنها كانت بريئة قبل وجود ما يظن أنه شاغل (٥) ، ومع هذا فالأصل البراءة.

والتحقيق أن هذا دليل من جنس استصحاب البراءة، لكن لا يجوز الاستدلال به إلا بعد الاجتهاد في معرفة المزيل، ولا يجوز الاستدلال به لمن لا (٦) يعرف الأدلة الناقلة، كما لا يجوز

---

(١) س: "ينعكس".

(٢) ع: "منفيا".

(٣) س: "مفتقر".

(٤) س: "يبقا"، ع: "ينفى".

(٥) ع: "شاغلها".

(٦) "لا" ساقطة من س.." [1]

"[الأب] (١) الباقي معها لم يلزم أن يعطى غيره مثل ما أعطي.

وإنما أعطينا سائر العصبة بقوله: (وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) (٢) ، وبقوله: (ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والأقربون) (٣) ، وبقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "ألحقوا الفرائض بأهلها، فما

أبقت الفرائض فلأولى رجل ذكر". (٤) .

---

(١) زيادة من سائر النسخ.

(٢) سورة الأنفال: ٧٥.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٢/٢٩٣

(٣) سورة النساء: ٣٣.

(٤) سبق تخريجه.." (١)

"الابن السدس تكملة الثلثين (١) .

وأما إذا استكمل البنات الثلثين لم يبق فرض؛ فان كان هناك عصبة من ولد البنين فالباقي له؛ لأنه أولى رجل ذكر؛ وإن كان معه أو فوقه بنت عصبها عند جمهور الصحابة والعلماء كالأئمة الأربعة وغيرهم (٢) . وأما ابن مسعود رضي الله عنه فإنه يسقطها (٣) ؛ لأنها لا ترث مفردة، فلا ترث مع أخيها كالمحجوبة برق أو كفر.

والجمهور يقولون: هي وارثة في الجملة، وهي ممن تكون عصبة بأخيها، وهنا إنما سقط (٤) ميراثها بالفرض لاستكمال الثلثين، وإذا سقط الفرض لم يلزم سقوط التعصيب مع قيام موجبه، وهو وجود أخيها، وإذا كان وجود الأخ يجعلها عصبة فيحرمها وإن ورثت بالفرض، كما في الأخ المشئوم،/ [١٧١أ] ، فكذلك يجب أن يجعلها عصبة فيورثها (٥) إذا لم ترث بالفرض. والنزاع في الأخت للأب مع أخيها (٦) إذا استكملت الأخوات

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: "بداية المجتهد" (٢/٢٥5- ٢٥٦) و"المغني" (٩/١١-١٣، ١٥) و"تفسير القرطبي" (٥/٦٢) .

(٣) أخرجه عنه: عبد الرزاق (١٠/٢٥٢) والدارمي (٢٨٩٦، ٢٨٩٨) والطحاوي (٤/٣٩٤) والبيهقي (٦/٢٣٠) . ونصر ابن حزم مذهبه في المحلى (٩/ ٢٧١) . وراجع "المغني" (٩/١٢، ١٣) .

(٤) ع: "يسقط".

(٥) س، ع: "فيرثها".

(٦) انظر: "المحلى" (٩/٢٦٩- ٢٧١) و"بداية المجتهد" (٢/٢٥٩) و"المغني"=." (٢)

"وأيضا فالميراث جعل للحي ليكون خليفة للميت ينتفع بماله، فإذا ماتا على هذه الحال لم يكن انتفاع أحدهما بمال الآخر أولى من العكس، وجعل كل منهما وارثا موروثا مناقض لمقصود الإرث، فإن

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٢/٣١٧

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٢/٣٤٧

كونه وارثا يوجب أن يكون حيا يخلف غيره، وكونه موروثا يوجب أن يكون ميتا مخلوفا، فكيف يحكم بحكمين متناقضين في حال واحد؟

وكما أنهم لم يورثوه إلا من التلاد دون ما ورثه لئلا يلزم الدور؛ فيجب أن لا يورثوه مطلقا لئلا يلزم الدور في نفس المورث (١) لا في عين الموروث.

وأما إذا عاش أحدهما بعد الآخر، ولو لحظة، فإنه بمنزلة الطفل إذا استهل ثم مات، فثبت له حكم الحياة المعلومة، فاستحق الإرث، بخلاف من لا تعلم حياته بعد الآخر، فإن شرط الإرث- وهو العلم بحياته بعده- منتف، فلا يجوز توريثه منه.

وهذا يستفاد من جعل الله هذا وارثا، والوارث لا يكون إلا من عاش بعد الموروث، وهذا غير معلوم، فلا يثبت الإرث، فإن الجهل بالشرط بمنزلة عدمه، كما قلنا [في] (٢) الربويات: الجهل بالتساوي كالعلم بالتفاضل، فالجهل بالتقدم كالعلم بعدم التقدم.

والله سبحانه أعلم، وصلى الله على محمد وآله وسلم.

***

---

(١) ع: "الموروث".

(٢) زيادة على س، ع من بقية النسخ.." (١)

"فإن قال المعتزلي: أنا أتأول الإرادة والكلام، وأجعل كلامه ما خلقه في غيره، وإرادته ما خلقه في المفعولات والأصوات، أو عرضا خلقه قائما بنفسه.

قيل له: فتأول أسماءه الحسنى، وهو الحي العليم القدير، ولا تثبت له حقائق هذه الأسماء كما يفعل القرمطي، قال: لأن ثبوت هذه الأسماء يقتضي هذه المشابهة بينه وبين خلقه، ويقتضي أنه جسم، إذ لا يسمى بهذه الأسماء إلا جسم.

فإذا قال: أنا أثبت هذه الأسماء له مع الفرق بين المسمى والمسمى.

قيل له: فكذلك أثبت الصفات، وفرق بين الموصوف والموصوف.

فإن قال: الصفات تقتضي التجسيم.

قيل له: والأسماء تقتضي التجسيم.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٣٥١/٢

فإن قال: التجسيم (١) إنما يلزم إذا قلت: هو حي بحياة عليم بعلم قدير بقدرة، وأنا أقول: حي بلا حياة عليم بلا عليم.

قيل له: هذا باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن التجسيم الذي تزعمه يلزم في هذا كما يلزم في هذا.

الثاني: أن إثباتك حيا بلا حياة عليم١ بلا عليم قديرا بلا قدرة مخالف لصريح العقل أكثر من مخالفة ما فررت منه.

الثالث: أن خصومك من النفاة [و] المثبتة يخالفونك في هذا الفرق، فالمثبتة للصفات يقولون: ليس في الجميع تجسيم، أو

---

(١) انقطع الكلام هنا في الأصل، وتتمته قبل ١٢ ورقة.." (١)

"أمسى موقنا به فمات من ليلته دخل الجنة. رواه البخاري (١) .

وقوله "أبوء لك بنعمتك علي" أي أعترف وأقر بنعمتك، وأعترف وأدر بذنوبي. فمن قال: إنه لا يؤاخذ، أو إنه لم يذنب ولم يخطئ، أو إن من شهد الحقيقة سقط الأمر والنهي والعقاب والثواب-: فهو مشرك أكفر من اليهود والنصارى، ومن قال: إن الله لم يقدر ذلك ولم يقضه، فهو من مجوس هذه الأمة القدرية. ومن آمن بأن كل شيء بقضاء الله وقدره، وعلم أن القدر يؤمن به ولا يحتج به على الله، وأنه ليس للعبد على ربه حجة، بل لله الحجة البالغة، فإذا عمل حسنة شكر الله عليها، وإذا عمل سيئة استغفر الله منها-: فهو موحد.

ومن قال: إن الحسنات والسيئات في هذه الآية المراد بها الطاعات والمعاصي، كما في قوله (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها) (٢) فهو مخطئ غالط، فإن هذا يلزم منه تناقض القرآن، فإنه قد أخبر أن كلا من عند الله، وأخبر أن الحسنة من الله والسيئة من نفسك. وأيضا فإنه قال "ما أصابك"، ولم يقل "ما أصبت"، فلو أراد أفعال العباد لقال: "ما أصبت" أو "ما كسبت" أو "ما فعلت" ونحو ذلك. ولكن أراد النعم والمصائب، وهي جميعها من عند الله، لكن النعم من إنعامه وإحسانه، والمصائب بسبب ذنوب العباد، ولهذا قال: (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون (٣٣)) (٣) . والله أعلم. أجاب به أحمد بن تيمية أيده الله تعالى.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ١٧٦/٣

(١) برقمي (٦٣٠٦، ٦٣٢٣) عن شداد بن أوس.

(٢) سورة الأنعام: ١٦٠.

(٣) سورة الأنفال: ٣٣.." [1]

"الحمد الله رب العالمين.

ما تقول أئمة الدين -رضي الله عنهم أجمعين، وجعلهم عاملين بما علموا، مخلصين مصيبين- في قراءة القرآن بما يخرجه عن استقامته التي أجمع أئمة القراءة عليها، من تمطيط أو ترجيع بالألحان المطربة، أو ملك مجمع على قصره، أو قصر مجمع على مده، أو إظهار ما أجمع على إدغامه، أو إدغام ما أجمع على إظهاره، أو تشديد ما أجمع على تخفيفه، أو تخفيف ما أجمع على تشديده، أو بما يزيل الحرف عن مخرجه أو صفته، وما أشبه ذلك مما يعانيه بعض القراء، هل تجوز تلك القراءة؟ وهل يجوز سماعها أو استماعها؟ فإن لم تجز فهل يلزم سامعها أن ينكر على قارئها؟ فإن لزمه وترك فهل يأثم؟ وإن أنكر على قارئها، ولم يقبل القارئ، فهل يجب عليه شيء أم لا؟ أفتونا مأجورين، رحمكم الله، والحمد لله وحده.

أجاب شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن تيمية:

الحمد لله. الناس مأمورون أن يقرأوا القرآن على الوجه المشروع، كما كان يقرأه السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإن القراءة سنة يأخذها الآخر عن الأول.

وقد تنازع الناس في قراءة الألحان، منهم من كرهها مطلقا بل حرمها، ومنهم من رخص فيها (١) ، وأعدل الأقوال فيها أنها إن كانت موافقة لقراءة السلف كانت مشروعة، وإن كانت من البدع المذمومة

(١) انظر تفصيل القول في ذلك في "زاد المعاد" (١/٤٦٦- ٤٧٥) .." [2]

"كقوله تعالى: (ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم) (١) ، (ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما (٦٤)) (٢) ، (ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا) (٣) ، (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) (٤) ، (لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا) (٥) ، (ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء) (٦) .

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٢٦٧/٣

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٣٠٣/٣

الثانية: أن هذا الذي تسميه النحاة شرطا هو في المعنى سبب لوجود الجزاء، وهو الذي تسميه الفقهاء علة ومقتضيا وموجبا ونحو ذلك، فالشرط اللفظي سبب معنوي. فتفطن لهذا، فإنه موضع غلط فيه كثير ممن يتكلم في الأصول والفقه، وذلك أن الشرط في عرف الفقهاء ومن يجري مجراهم من أهل الكلام والأصول وغيرهم هو ما يتوقف تأثير السبب عليه بعد وجود المسبب، وعلامته أنه يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط.

ثم هو منقسم إلى ما عرف كونه شرطا بالشرع، كقولهم: الطهارة والاستقبال واللباس شرط لصحة الصلاة، والعقل والبلوغ شرط لوجوب الصلاة، فإن وجوب الصلاة على العبد يتوقف على العقل والبلوغ، كما تتوقف صحة الصلاة على الطهارة والستارة واستقبال

---

(١) سورة النساء: ٤٦.

(٢) سورة النساء: ٦٤.

(٣) سورة الأنفال: ٢٧.

(٤) سورة الأنعام: ٢٨.

(٥) سورة التوبة: ٤٧.

(٦) سورة المائدة: ٨١.." (١)

"القبلة، وإن كانت الطهارة والستارة أمورا خارجة عن حقيقة الصلاة. ولهذا يفرقون بين الشرط والركن بأن الركن جزء من حقيقة العبادة أو العقد، كالركوع والسجود، وكالإيجاب والقبول؛ وبأن الشرط خارج عنه، فإن الطهارة يلزم من عدمها عدم صحة الصلاة، ولا يلزم من وجودها وجود الصلاة.

وتختلف الشروط في الأحكام باختلافها، كما يقولون في باب الجمعة، منها ما هو شرط للوجوب بنفسه، ومنها ما هو شرط للوجوب بغيره، ومنها ما هو شرط للإجزاء دون الصحة، ومنها ما هو شرط للصحة. وكلام الفقهاء في الشروط كثير جدا، لكن الفرق بين السبب والشرط وعدم المانع إنما يتم على قول من يجوز تخصيص العلة منهم، وأما من لا يسمي علة إلا ما استلزم من الحكم ولزم من وجودها وجوده على كل حال، فهؤلاء يجعلون الشرط وعدم المانع من جملة أجزاء العلة.

وإلى (١) ما يعرف كونه شرطا بالعقل وإن دل عليه دلائل أخرى، كقولهم: الحياة شرط في العلم والإرادة

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٣/٣١٦

والسمع والبصر والكلام، والعلم شرط في الإرادة، ونحو ذلك، وكذلك جميع صفات الأجسام وطباعها لها شروط تعرف بالعقل أو بالتجارب أو بغير ذلك. وقد تسمى هذه شروطا عقلية، والأول شروطا شرعية.

وقد يكون من هذه الشروط ما يعرف اشتراطه بالعرف، ومنه ما يعرف باللغة، كما يعرف أن شرط المفعول وجود فاعل، وإن لم

---

(١) هذا القسم الثاني مما مضى في قول المؤلف: "هو منقسم إلى ما عرف كونه شرطا بالشرع".." [1]

"يكن شرط الفاعل وجود مفعول، فيلزم من وجود المفعول المنصوب وجود فاعل، ولا ينعكس. بل يلزم من وجود اسم منصوب أو مخفوض وجود مرفوع، ولا يلزم من وجود المرفوع لا منصوب ولا مخفوض، إذ الاسم المرفوع -مظهرا أو مضمرا- لابد منه في كل كلام عربي، سواء كانت الجملة اسمية أو فعلية.

فقد تبين أن لفظ الشرط في هذا الاصطلاح يدل عدمه. على عدم المشروط ما لم يخلفه شرط آخر، ولا يدل ثبوته من حيث هو شرط على ثبوت المشروط.

وأما الشرط في الاصطلاح الذي يتكلم به في باب أدوات الشرط اللفظية -سواء كان المتكلم [نحويا] أو فقيها وما يتبعه من متكلم وأصولي ونحو ذلك- فان وجود الشرط يقتضي وجود المشروط الذي هو الجزاء والجواب، وعدم الشرط هل يدل على عدم المشروط؟ مبني على أن عدم العلة هل يقتضي عدم المعلول؟ فيه خلاف وتفصيل قد أومئ إليه.

الخوف (١) لو فرض عدمه لكان مع هذا العدم لا يعصي الله، لأن ترك المعصية له قد يكون لخوف الله، وقد يكون لأمر آخر: إما لنزاهة الطبع أو إجلال الله أو الحياء منه أو لعدم المقتضي إليها، كما كان يقال عن سليمان التيمي: إنه كان لا يحسن أن يعصي الله. فقد أخبرنا عنه أن عدم خوفه لو فرض موجودا لكان مستلزما لعدم معصية الله، لأن هذا العدم يضاف إلى أمور أخرى: إما عدم مقتض أو وجود مانع، مع أن هذا الخوف حاصل.

---

(١) كذا في الأصل، ولعل قبلها سقطا. وهذا شرح لمعنى الأثر.." [2]

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٣/٣١٧

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٣/٣١٨

"فيه جرو، فقال: خذه وما حوله، فالقه وكله.

وروي نحو ذلك عن ابن مسعود –وهو إحدى الروايتين عن أحمد وإحدى الروايتين عن مالك– أن الكثير من الطعام والشراب المائع لا ينجسه يسير النجاسة، بل هو كالماء.

قال أبو محمد: واختلفوا في بيعه والانتفاع به، واختلفوا في المائعات وفي السمن الجامد وفي كل شيء جامد.

قال: واتفقوا أن من نذر معصية فإنه لا يجوز له الوفاء بها.

واختلفوا أيلزمه لذلك كفارة أم لا؟ واختلفوا في النذر المطلق الذي ليس معلقا بصفة، وفي النذر الخارج مخرج اليمين، أيلزم أم لا؟ وأفيه كفارة أم لا؟

قال: واتفقوا أن من نذر مالا طاعة فيه ولا معصية أنه لا شيء عليه.

قلت: بل النزاع في نذر المباح هل يلزم فيه كفارة إذا تركه كالنزاع في نذر المعصية وأوكد، وظاهر مذهب أحمد لزوم الكفارة في الجميع، وكذلك مذهب أكثر السلف، وهو قول أبي حنيفة وغيره، لكن قيل عنه إذا قصد بالنذر اليمين.

قال: واتفقوا أن إزالة المرء عن نفسه ظلما –بأن يظلم من لم يظلمه قاصدا إلى ذلك– لا يحل، وذلك مثل أن يحل عدو المسلمين بساحة قوم فيقول؟ أعطوني مال فلان، أو أعطوني فلانا، وهو لا حق له عنده بحكم دين الإسلام. أو قال: أعطوني امرأة أو أمة فلان، أو افعلوا كذا لبعض ما لا يحل في دين الإسلام، فإنه لا خلاف بين أحد من المسلمين في أنه لا يجاب إلى ذلك، وإن كان في منعه اصطلام الجميع.." (١)

"ولهذا قال الفقهاء: إنه إذا حاصر الإمام حصنا، فنزلوا على حكم حاكم، جاز إذا كان رجلا مسلما حرا عدلا، من أهل الاجتهاد في أمر الجهاد، ولا يحكم إلا بما فيه حظ للإسلام من قتل أو رق أو فداء. وتنازعوا فيما إذا حكم بالمن، فأباه الإمام، هل يلزم حكمه أو لا يلزم؟ أو يفرق بين المقاتلة والذرية؟ على ثلاثة أقوال. وإنما تنازعوا في ذلك لظن المنازع أن المن لا حظ فيه للمسلمين.

والمقصود أن تخيير الإمام والحاكم الذي نزلوا على حكمه هو تخيير رأي مصلحة، بطلب أي الأمرين كان أرضى لله ورسوله فعله، كما ينظر المجتهد في أدلة المسائل، فأي الدليلين كان أرجح اتبعه.

ولكن معنى قولنا "يخير" أنه لا يتعين فعل واحد من هذه الأمور في كل وقت، بل قد يتعين فعل هذا تارة

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية – عزير شمس؟ ابن تيمية ٣٤١/٣

وفعل هذا تارة. وقول الله في القرآن (فإما منا بعد وإما فداء) (١) يقتضي فعل أحد الأمرين، وذلك لا يمنع تعين هذا في حال وهذا في حال، كما في قوله تعالى: (قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا) (٢) . فتربص أحد الأمرين لا يمنع بعينه إذا كان الجهاد فرض عين علينا بعض الأوقات، فحينئذ يصيبهم الله بعذاب بأيدينا، كما في قوله: (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين (١٤) ويذهب غيظ قلوبهم) (٣) .

ولهذا كان عند جميع العلماء قوله تعالى في المحاربين: (إنما

---

(١) سورة محمد: ٤ .

(٢) سورة التوبة: ٥٢ .

(٣) سورة التوبة: ١٤- ١٥.." (١)

"وينعقد النكاح لازما بدون حصول غرض المشترط. فألزموه ما لم يلتزمه ولا ألزمه به الشارع، ولهذا صحح من قال ذلك نكاح الشغار ونحوه مما شرط فيه نفي المهر، وصححوا نكاح التحليل لازما مع إبطال شرط التحليل، وأمثال ذلك.

وقد ثبت في الصحيحين (١) عن عقبة بن عامر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج". فدك النص على أن الوفاء بالشروط في النكاح أولى منه بالوفاء بالشروط في البيع، فإذا كانت الشروط الفاسدة في البيع لا يلزم العقد بدونها، بل إما أن يبطل العقد، وإما أن يثبت الخيار لمن فات غرضه بالاشتراط إذا بطل الشرط، فكيف بالشروط في النكاح؟.

وأصل عمدتهم كون النكاح يصح بدون تقدير الصداق، كما ثبت بالكتاب والسنة والإجماع. فقاسوا النكاح الذي شرط فيه نفي المهر على النكاح الذي ترك تقدير الصداق فيه، كما فعل أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأكثر متأخري أصحاب أحمد. ثم طرد أبو حنيفة قياسه، فصحح نكاح الشغار بناء على أن لا موجب لفساده إلا إشغاره عن المهر، وهذا ليس مفسدا.

وأما الشافعي ومن وافقه من أصحاب أحمد فتكلفوا الفرق بين الشغار وغيره، بأن فيه تشريكا في البضع أو تعليقا للعقد أو غير ذلك، مما قد بسط في غير هذا الموضع (٢) ، وبين فيه أن كل هذه فروق غير مؤثرة، وأن الصواب مذهب أهل المدينة مالك وغيره،

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٤٠٦/٣

(١) البخاري (٢٧٢١، ٥١٥١) ومسلم (١٤١٨) .

(٢) انظر "مجموع الفتاوى" (٣٧٩/٢٠) و"نظرية العقد" (ص١٧٥ وما بعدها) .." [1]

"ولما قدم النبي – صلى الله عليه وسلم – المدينة لم يكره أحدا على الإسلام، ولا ضرب الجزية على أحد، ولكن هادن اليهود مهادنة. وأما الأنصار ففشا فيهم الإسلام، وكان فيهم من لم يسلم، بل كان مظهرا لكفره، فلم يكونوا ملتزمين لحكم الإسلام. وكذلك كان عبد الله بن أبي ابن سلول وغيره قبل أن يظهروا الإسلام.

وقد ثبت في الصحيحين (١) من حديث أسامة أن النبي – صلى الله عليه وسلم – ذهب يعود سعد بن عبادة، فمر بمجلس من الأنصار ... الحديث. ففي، هذا الحديث وغيره من الأحاديث ما يبين أنهم كانوا قبل غزوة بدر متظاهرين بالكفر من غير إسلام ولا ذمة، فلم يكن الكفار ملتزمين لحكم النبي – صلى الله عليه وسلم –، إذ التزام حكمه إنما يكون بالإسلام أو بالعهد الذي التزموا فيه ذلك، ولم يكن المشركون كذلك. فلهذا لم يلزم المرأة بحكم الإسلام، بل دعا الله أن يهدي الصغير، فاستجاب الله. ودعاؤه له أن يهديه دليل على أنه كان طالبا مريدا لهداه، وهداه أن يكون عند المسلم لا عند الكافر. لكن لم يمكنه ذلك بالحكم الظاهر، لعدم دخول الكافرة تحت حكمه، فطلبه بدعائه المقبول. وهذا يدل على أنه متى أمكن أن يجعل مع المسلم لا يجعل مع الكافر.

وكان هذا حكم الله ورسوله بأهل الذمة الملتزمين جريان حكم الله ورسوله عليهم، يحكم بينهم بذلك. نعم لو كان النزاع بين من هو مسلم ومن هو من أهل الحرب والهدنة الذين لم يلتزموا جريان حكم الله ورسوله عليهم، فهنا لا يمكن الحكم فيهم بحكم الإسلام بدون رضاهم، فيسعى حينئذ في تغليب الإسلام بالدعاء كما فعل النبي – صلى الله عليه وسلم –، إذ كان الاجتهاد في ظهور الإسلام ودعاؤه واجبا بحسب الإمكان.

وعلى هذا فالحديث إن كان ثابتا دليل على التخيير في الجملة.

لكن قد اختلف في المخير: هل كان صبيا أو صبية؟ فلم يتبين أحدهما، فلا يبقى فيه حجة على تخيير الأنثى، لا سيما والمخيرة كانت فطيما، وهذه لا تخير باتفاقهم، وإنما كان تخيير هذه إن صح الحديث من جنس آخر.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية – عزير شمس؟ ابن تيمية ٤١٤/٣

(آخر ما وجد، والحمد لله وحده، وصلي الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم. وكتب في شهر ربيع الأول من شهود سنة أربع وستين وسبعمئة، أحسن الله عاقبتها بمنه وكرمه، آمين يا رب العالمين. وكتبها أضعف العباد عبد المنعم البغدادي الحنبلي عفا الله عنه بمنه وكرمه) .

---

(١) البخاري (٤٥٦٦، ٥٦٦٣، ٦٢٠٧) ومسلم (١٧٩٨) .." (١)

"الميت كما ثبت في الصحيحين (١) : أن سعدا قال: يا رسول الله! إن أمي افتلتت نفسها، وأراها لو تكلمت لتصدقت، فهل ينفعها إن أتصدق عنها؟ قال: "نعم ". فما كان جواب هذا المحتج عن الدعاء والصدقة عن الميت كان جوابا لغيره عن الصيام عنه ونحو ذلك من العبادات.

وقد ذكر الناس عن الآية أجوبة متعدد (٢) ، على أنها منسوخة، وقيل: مخصوصة، وقيل: مختصة بشرع من قبلنا، وقيل: سببه الإيمان الذي هو شرط وصول الثواب من سعيه.

والآية لا تحتاج إلى شيء من هذا، فإن الله أخبر عما في الصحف أنه (ليس للإنسان إلا ما سعى (٣٩)) (٣) ، ولم يقل: لا ينتفع إلا بما سعى، وأن الإنسان فيما ينتفع به في الدنيا قد ينتفع بما يملكه وبما لا يملكه، فلا يلزم من نفي الملك نفي الانتفاع، لكن هو يستحق الثواب على سعيه لأنه حقه، فلا يخاف منه ظلما ولا هضما، وأما سعي غيره فهو لذلك الغير، فإن سعى له ذلك الغير أثاب الله ذلك الساعي على سعيه، ونفع هذا من سعي ذلك بما شاء، كما يثيب الداعي على دعائه لغيره وينتفع المدعو له. كما ثبت في الصحيح (٤) أنه قال: "ما من رجل يدعو لأخيه بظهر الغيب

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر تفسير القرطبي (١٧/١١٤-١١٥) .

(٣) سورة النجم: ٣٩.

(٤) سبق تخريجه.." (٢)

"من شيء إنهم لكاذبون (١٢) وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم وليسألن يوم القيامة عما كانوا يفترون (١٣)) (١) ، وقال: (ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم) (٢) .

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٣/٤٢٩

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٤/٢٤٩

فما تولد عن فعل العبد يحصل له منه ثواب وعقاب وإن لم يقصده، ولكن حصول مثل أجر العامل فرع أخص من ذلك.

الجواب الثاني، وهو من الوجه الثاني بأن يقال: إذا كان النبي – صلى الله عليه وسلم – يحصل له مثل أجر العامل، فأهدى له العامل عملا، فلابد أن يثاب العامل على إهدائه، فيكون للنبي – صلى الله عليه وسلم – بمثل إهداء الثواب أيضا، فإهداء هذا الثواب إن جوز لزم التسلسل، وإن لم يجوز فما الفرق بين عمل وعمل؟ بخلاف الولد إذا بر والده بدعاء أو صدقة عنه أو نحو ذلك، فإن الله يثيب الولد على ذلك، ولا يلزم أن يحصل للوالد مثل أجر الابن وإحسانه إلى أبيه، لأن الأب لم يدعه إلى هذا الإحسان. ولا يلزم من صلى منا أو سلم عليه بأن الله يصلي على المصلي عشرا، ويسلم على المسلم عشرا، ويحصل للرسول مثل ذلك لدعائه إلى هذا الهدى، ولا يفضي إلى هذا التسلسل، فإن هذا الأجر ليس من عمل المصلي، بخلاف ما إذا أهدى الثواب، فإن إهداء الثواب عمل فيلزم أن يحصل له مثله، فإن جوزنا أن يهدى ثواب الإهداء لزم التسلسل. فنحن بين أمرين: إما أن نقول: يهدى إليه عمل، فيلزم أن يهدى إليه ثواب الإهداء،

(١) سورة العنكبوت: ١٢.

(٢) سورة النحل: ٢٥.." (١)

"وهلم جرا، [وهذا] يلزم التسلسل. أو نقول: لا يهدى إليه، بل ما حصل له من الأجر المساوي لأجر العامل هو غاية المقصود، وعلى هذا لا يحصل التسلسل. وعلى هذا فيقال: لا يهدى إلى من له مثل ثواب العامل كالنبي – صلى الله عليه وسلم – وكالمعلم للخير من الشيوخ ونحو ذلك، وهذا موافق لطريقة السلف في كونهم لم يكونوا يهدون لمثل هؤلاء لا ثواب العبادات البدنية ولا المالية.

وأما تضحية علي عن النبي – صلى الله عليه وسلم – إن صح ذلك فإنه كان بإذنه، كما لو وصى بصدقة وغيرها فإنها تنفذ باتفاق المسلمين، فإن الوصي بمنزلة الوكيل في ذلك، والموصي هو العامل لذلك في الحقيقة، كالمستنيب في إيتاء الزكاة وفي ذبح الأضحية وغير ذلك، فليس هذا من هذا، وإنما كانوا يدعون لهم.

ولكن يقال: هب أن هذا مستقيم فيما يعمله الإنسان لنفسه من الفرائض والنوافل، فإذا أنشأ عملا آخر ليجعل ثوابه لهم فما المانع من ذلك من ،العبادات البدنية والمالية؟ وهلا كان السلف يتصدقون ويحجون

(١) جامع المسائل لابن تيمية – عزير شمس؟ ابن تيمية ٢٦٩/٤

ويعتمرون ويذبحون عن أئمتهم الذين علموهم الدين؟
وسيد هؤلاء رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، فإن الصدقة عن الموتى ونحوها تصل إليهم باتفاق المسلمين.
فيقال: الجواب عن هذا هو الجواب عن الأول، وذلك أنهم إذا أهدوا لهم ثواب عمل وجب أن يكون لهؤلاء أجر على هذا الإهداء، وأن يكون لمن دعاهم إلى هذا الخير وعلمهم إياه مثل أجرهم كلى ذلك، وهذا الداعي إلى الخير عنى أن يهدى إليه ثواب." (١)

"قد أوجب في الفاسد ما يجب في الصحيح، ولكن على أحد التقديرين قد اعتبر فاسدها بصحيحها، وعلى الآخر اعتبر فاسدها بصحيح غيرها، والأول أولى، وهي في مسألة البيع بالسعر والإجارة بأجرة المثل. ومنهم من قال: إن ذلك لا يلزم، فإذا تراضيا به جاز. والله أعلم.." (٢)

"إلى فلان فبينة، فقال أحمد: في كلا الأمرين يصدق. وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي. وقال مالك: لا يقبل منه إلا ببينة.
وقد روى أبو الخطاب عن أحمد مثل مذهب مالك، فقال: قلت لأبي عبد الله: إذا كانت وديعة تريد بينة؟ قال: نعم إذا كان قد أشهد عليه لا يقبل منه حتى يقيم بينة.
وهذه الرواية صريحة بمثل مذهب مالك، أما الأولى فإنها فيها عموم، والمقصود فيها عموم، فرق سفيان وتسوية أحمد بين الصورتين بين الدفع إليه والدفع إلى فلان. وقول أحمد "يصدق" قد يقال: إنه لا ينافي قول من يضمن لتفريطه لا لكذبه.
ثم، قال القاضي: وجه الأول أن المودع أمين في أمثال هذا، ويحفظ الشيء لمصلحة صاحبه ومنفعته، لا لمنفعة نفسه وحظه، فيجب أن يكون القول قوله في الرد. وإن شئت قلت: أمانة مجردة، وكان القول قوله في ردها دليله إذا قبض بغير بينة.
قلت: الأول كلام مرسل لا أصل له يشهد له، والثاني قياس في صورة الفرق، من غير إلغاء الفارق.
قال: ولا يلزم على هذا: المرتهن إذا ادعى رد الرهن أنه لا يقبل قوله وإن كان أمانة، لأن ممسك للشيء ليستوفي الحق من نفسه لنفسه. فإذا ادعى الرد لم يقبل منه، نص عليه في رواية أبي طالب. وفي مسألتنا

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية – عزير شمس؟ ابن تيمية ٢٧٠/٤

(٢) جامع المسائل لابن تيمية – عزير شمس؟ ابن تيمية ٣٣٧/٤

لو أقر بالوديعة وادعى الرد قبل منه.

ثم قال القاضي: مسألة، فإن أمر صاحب الوديعة بدفعها إلى." (١)

"المصنوع هو الوجود الخالق. ثم قد علموا أن ثم خالقا ومخلوقا، فاضطربوا هنا:

فأما صاحب "الفصوص" فإنه يقول: أعيان الممكنات ثابتة في العدم، كما يقول من يقول من المعتزلة والشيعة: إن المعدوم شيء، ويقول: إن نفس وجود الحق فاض عليها وظهر فيها، فوجودها هو وجود الحق، وذاتها ليست ذات الحق، ويقول: ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك، وإن الله ما أحسن إلى أحد ولا أنعم على أحد، وإنما الذوات الثابتة في العدم هي المحسنة المسيئة بما قبلته في فيض وجود الحق عليها. ويجعل أسماء الله هي النسبة بين وجوده وبين ثبوت الممكنات.

وهذا القول كفر، وهو باطل من وجهين:

من جهة أنه جعل المعدوم شيئا ثابتا، وفرق بين الثبوت والوجود، فإن هذا قول باطل وفرق فاسد، وشبهته ثبوتها في علم الحق، ولا يلزم من علم الحق بها ثبوتها في نفسها ولا وجودها.

الوجه الثاني: أنه لو فرض أن الأعيان ثابتة فليس وجودها وجود الحق، بل الرب أبدع وجودها وخلقها، كما قال تعالى: (أعطى كل شيء خلقه ثم هدى (٥٠)) (١) ، وقال: (خالق كل شيء) (٢) .

وهكذا يقول من يقول بأن المعدوم شيء من المعتزلة وغيرهم،

---

(١) سورة طه: ٥٠.

(٢) في مواضع كثيرة من القرآن.." (٢)

"وظهر بأثر ذلك من أبطن ذلك من القرامطة الباطنية والطائفة الإسماعيلية الذين كثر فسادهم على الخاصة والعامة للدنيا والدين.

وانتدب للرد على صنوف الكفار والمبتدعة طوائف من المتكلمين بحجج بعضها صحيح قوي وبعضها مهين، لصعوبة الزام (١) علما وقصدا، وعسر الاستبداد في هذا الباب بدرك اليقين، والهوس بفرح ما يقوم لها من الحجة على المنازع قبل تعقب ما يلزم الحجة في سائر المواضع (٢) . وهذا من أعظم الآفة على الناظرين والمناظرين، فيحتاج أن تطرد تلك الدلالة، ويلتزم من اللوازم ما لا يظن أن فيه إحالة، وإن كان

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٣٦٥/٤

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٤١٩/٤

مخالفا لنص مبين.

وهذا هو السبب كثيرا أو غالبا في البدع المخالفة للنصوص أو الدافعة لما عليه كل ذي عقل رصين، حتى صار من نصر السنة في غالب الأمر يعد من متكلميها، وإن اضطره تحقق حده وطرد دليله أحيانا إلى ما ينافيها، إذ ذلك غامض إلا على الأقلين. وخرج كثير ممن ينصر السنة بالآثار إلى الاحتجاج بما لا يسوغ لأولي الأبصار، إما لضعف الإسناد، وإما لعدم المتن المتين، وكثر في العلماء المحسنين في أكثر قولهم من المتأخرين من يقع في كلامه من المخالفة للسنة ما يروج عليه وعلى كثير من الناظرين، فيرد هذا عليه سائر حقه لأجل باطله، ويلحقه بالمعطلين، ويقبل هذا جميع كلامه لاعتقاده فيه أنه كالسلف الماضين، ثم إذا صارت الشبهات أهواء أخرجت من النفوس الداء الدفين.

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) كذا في الأصل، وفي العبارة غموض.." (١)

"إلى كذا أم إلى كذا؟ بل الكتب والنقول مشحونة بتكفير بعض المتأولين فضلا عن تخطئته. وأما تخطئة بعض المتأولين فهذا أمر معلوم بالاضطرار في الأصول والفروع والتفسير والحديث والشعر واللغة وغير ذلك، بل عامة الاختلاف بين أهل القبلة إنما هو من تخطئة بعضهم في فهمه للكتاب والسنة وتأويلهما على وجه يخالفه فيه الباقون.

فإن قلتم: كل من تأول بدليل على القواعد سوغناه له، وإن كان قد يخطىء.

قلنا: فيكون تأويل الجهمية والقدرية والخوارج والروافض والوعيدية والباطنية والفلاسفة كلها سائغة وإن كانت خطأ، وهذا مما علم بالإجماع القديم بل بالاضطرار من دين الإسلام أن جميع هذه التأويلات ليست سائغة، بل تسويغ جميع هذه التأويلات على خلاف إجماع هذه الفرق كلها، فإن جميع فرق الأمة لا يسوغ جميع التأويلات.

وقلنا ثانيا: فنحن إنما قلنا: "تأويل المتكلمين الذي يخالفون

به أهل الحديث باطل"، وهذا تأويل موصوف، ولا يلزم من بطلان النوع المقيد بطلان الجنس المطلق، فإذا أبطلنا التأويل المخالف لأهل الحديث [لا] يلزمنا أن نمنع كل تأويل في الدنيا، وأن نحرم على كل معتبر أن يتأول تأويلا لا يخالف أهل الحديث...... (١) .

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٤٢/٥

(١) كتب في الأصل بعده: "بياض".." (١)

"هذا؟ هذا شيء لم نذكره ولم نقصده، فمنعه منع شيء أجنبي خارج عن كلامنا، وهذا منع لا توجيه له.

ونقول ثانيا: نحن قررنا بطلان التأويل وفساده، لم نتعرض لتحريمه بنفي ولا إثبات، والكلام في صحة التأويل وفساده غير الكلام في حله وحظره، ولا يلزم من عدم تحريم الاجتهاد والإفتاء والحكم أن يكون الاستدلال والفتيا والقضاء صحيحا، كذلك لو فرضنا جواز الإقدام على هذه التأويلات لم يلزم أن تكون صحيحة، بل جاز أن تكون باطلة، يعني أنها غير مطابقة لمراد المتكلم، سواء كان آثما أو معفوا عنه أو مأجورا.

ونقول ثالثا: التأويل الذي نتكلم فيه هو صرف الكلام [من] الاحتمال الراجح إلى المرجوح لدليل يعتضد، كما تقدم بيانه.

وكل تأويل فإنما هو بيان مقصود المتكلم أو مراده بكلامه، ومعلوم أن العقل وحده لا يشهد بمعرفة مقصود المتكلم ومراده، فإن دلالة الخطاب سمعية لا يستقل بها العقل، نعم العقل أخذ باستفادته هذه الدلالة، فإذا انضم [إلى] المعقول العلم بلغة المتكلم وعادته في خطابه فقد يحصل بمجموع هذين العلمين العلم بتأويل كلامه، نعم قد يعلم بالعقل وبأدلة أخرى أن المتكلم لم يرد معنى من المعاني، سواء قيل: إنه ظاهر اللفظ، أو قيل: إنه ليس بظاهره، كما يعلم أن الله لم يرد بقوله: (وأوتيت من كل شيء) (١) أنها أوتيت ملك

(١) سورة النمل: ٢٣.." (٢)

"حدوث العالم وقدمه، فإنها منشأ نزاع الأولين والآخرين في أقوال الرب وأفعاله، وعنها تنازع أهل الملل من المسلمين وأهل الكتاب في كلام الرب: هل هو قديم النوع أو العين؟ وهل هو قائم به أو مباين له؟ وهل يتكلم بقدرته ومشيئته أو هو لازم له لزوم الحياة؟

وكذلك تنازعوا في دوام الحدوث ووجود ما لا يتناهى منها في الماضي والمستقبل: هل هو ممتنع في الماضي والمستقبل؟ كما يقوله الجهم وأبو الهذيل، أو هو جائز في المستقبل ممتنع في الماضي؟ كما يقوله

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٥/٧٧

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٥/٨٤

كثير من المتكلمين، أم هو جائز فيهما، كما يقوله أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة، لكن أئمة أهل الملل لا يجوزون ذلك إلا في قديم واحد، لا يجوزون أن يكون شيئان كل منهما قديم أزلي يقوم به حوادث لا بداية لها ولا نهاية، فيكون ما لا يتناهى لا في الماضي ولا في المستقبل قابلا لأن يزاد عليه.

وهذا المحال إنما يلزم من قال بقدم الأفلاك، وأما أئمة أهل السنة -كالصحابة والتابعين لهم بإحسان ومن سلك سبيلهم من أئمة المسلمين- فهؤلاء أتوا بخلاصة المعقول والمنقول، إذ كانوا عالمين بأن كلا من الأدلة السمعية والعقلية حق، وأنها متلازمة، فمن أعطى الأدلة العقلية اليقينية حقها من النظر التام علم أنها موافقة لما أخبرت به الرسل، ودلته على وجوب تصديق الرسل فيما أخبروا به. ومن أعطى الأدلة السمعية حقها من الفهم علم أن الله أرشد عباده في كتابه إلى الأدلة العقلية اليقينية، التي بها يعلم وجود الخالق وثبوت صفات الكمال له، وتنزهه عن النقائص وعن أن يكون له مثل في شيء من صفات الكمال، و [التي تدل] على." (١)

"وفي الصحيح (١) عنه – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: "إن هذا الدين متين وإنه لن يشاد الدين أحد إلا غلبه، واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة، والقصد القصد تبلغوا".

وفي الصحيحين (٢) عنه أنه قال: "اكلفوا من العمل ما تطيقون؛ فإن الله لا يمل حتى تملوا".

وفي السنن (٣) عنه أنه قال: "لكل عامل شرة وفتر، فمن كانت فترته إلى سنة فقد اهتدى، ومن أخطأها فقد ضل". وفي لفظ: "ولكل شرة فتر؛ فإن [كان] صاحبها سدد وقارب فارجوه، وإن أشير إليه بالأصابع فلا تعدوه".

فقيل للحسن البصري لما روى هذا الحديث: "إنك إذا مررت بالسوق فإن الناس يشيرون إليك؟ فقال: "لم يرد ذلك، وإنما أراد المبتدع في دينه والفاجر في دنياه". وهو كما قال الحسن رضي الله عنه، فإن من الناس من يكون له شدة ونشاط وحدة واجتهاد عظيم في العبادة، ثم لابد من فتور في ذلك. وهم في الفترة نوعان: منهم: من يلزم السنة فلا يترك ما أمر به، ولا يفعل ما نهي عنه بل يلزم عبادة الله إلى الممات؛ كما قال تعالى: (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين (٩٩)) (٤) ، يعني الموت، قال الحسن البصري: لم يجعل

---

(١) البخاري (٣٩، ٦٤٦٣) عن أبي هريرة.

(٢) البخاري (٦٤٦٥) ومسلم (٧٨٢) عن عائشة.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية – عزير شمس؟ ابن تيمية ٢٨٧/٥

(٣) الترمذي (٢٤٥٣) عن أبي هريرة. وقال: حسن صحيح غريب. وأخرجه أحمد (١٨٨/٢) عن عبد الله بن عمرو.

(٤) سورة الحجر: ٩٩.." (١)

"والفاعل يجب أن تتقدم المعلول والمسبب والمفعول، فإذا كان هذا علة ذاك، وجب أن يكون هذا قبله. وإذا كان ذاك علة هذا وجب أن يكون ذاك قبله، فيجب أن يكون هذا قبل ذاك، وذاك قبل هذا، وهو ممتنع، إذ هذا إذا كان قبل ذاك، وذاك قبله، كان ذاك قبل قبل نفسه، وهو لو كان قبل نفسه كان ممتنعا، لالتزامه اجتماع النقيضين، إذ هو قبل نفسه معدوم، فإذا كان قبلها كان معدوما موجودا، فيلزم هنا اجتماعهما مرتين.

وكذلك إذا قيل: يلزم أن يكون ذاك قبل هذا، وهذا قبله، يلزم مثل ذلك، فيلزم أن يكون ذاك قبل قبل نفسه، وهذان الاجتماعان هما ذانك باعيانهما، وإنما فيه التقديم والتأخير، ومضمونه أن يكون الشيء موجودا قبل أن يكون موجودا بدرجتين، فإن كون الشيء فاعلا لنفسه ممتنع، فكيف يكون فاعلا لفاعل نفسه، وكذا كونه علة نفسه يعني أن نفسه وجدت فأوجدت نفسه، وهذا الممتنع لازم في العلتين جميعا، فيلزم اجتماع النقيضين أربع مرات.

وكذلك يمتنع في العلة الغائية، التي يقال لها الحكمة والعاقبة، سواء كانت العلة جوهرا أو عرضا. وذلك أن الغائية يجب تأخرها عن المعلول في الوجود، كما يجب تقدم العلة الفاعلة التي هي السبب، فإذا كان هذا علة ذاك لزم تاخر هذا عن ذاك، وبالعكس، يلزم تاخر ذاك عن هذا، فيكون هذا متاخرا عن نفسه بدرجتين، فيلزم هنا مثل ما لزم هناك، وهو اجتماع النقيضين أربع مرات، فإن امتناع تأخر هذا عن نفسه بدرجة أو درجتين، وهكذا ذاك.." (٢)

"نفسه مع التعاون والتناصر هو تمانع يقتضي عجز كل منهما.

وأما التمانع الذي قدروه- أعني المتكلمين- فذاك تمانع الإرادتين، فهذا لا يكون إلا مفروضا، لا يمكن أن يكون موجودا، فلا يتصور صدور العالم عن ربين متمانعين، بل المتمانعان لا يفعلان شيئا.

وظنهم أن هذه الآية هي دليل التمانع غلط عظيم، فإن التمانع لا يقدر في فعل موجود أصلا، وقولهم: لو قدرنا ربين لكان إذا أراد أحدهما تحريك جسم، وأراد الآخر تسكينه، إما أن ينفذ مرادهما، فيجتمع الضدان،

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٣٧٥/٥

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٨٨/٦

أو لا ينفذ مرادهما، فيكونا عاجزين، أو ينفذ مراد أحدهما، فهو الرب القادر والاخر مربوب عاجز= لا يدل (١) على امتناع الاشتراك فيما وجد، وإنما يدل على أن المتمانعين لا يفعلان شيئا ما داما متمانعين، إذ حينئذ يلزم اجتماع الضدين أو عجز الربين، والعاجز لا يفعل، لكن ليس فيه ما يدل على أنهما إذا لم يتمانعا بل تعاونا أنهما لا يفعلان، فمن أين يدل هذا على أن الفعل الموجود لا يكون عن اثنين؟

لكن دلوا به من وجه اخر، وهو أنهما لو وجدا لتمانعا في الفعل، فكان لا يوجد، وقد وجد، فلم يتمانعا، فلم يوجدا، فاستدلوا بوجود الفعل على انتفاء التمانع. والتمانع إما أن يكون لازما لوجودهما أو ممكنا، فإذا قدر لم يلزم محال، أو لا يكون ممكنا، فيكون كل منهما غير قادر على منع الآخر من مراده، والعاجز لا يكون ربا، فثبت عجز

---

(١) السياق: "قولهم لو قدرنا.... لايدل "." (١)

"أرسلت به الرسل وأنزلت به الكتب، كما قال - صلى الله عليه وسلم -:"إنا معاشر الأنبياء ديننا واحد" (١) .

قال تعالى: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) (٢) ، وقال في الاية الأخرى: (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) (٣) .

فصل

وإيضاح هذا الكلام أن يقال: الإنسان له فعل باختياره وإرادته، وهذا ضروري له، كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم -:" أصدق الأسماء الحارث وهمام " (٤) ، بل وكل حي فهو كذلك.

والفعل الاختياري له مبدأ، وهو الإحساس والشعور المحرك للمحبة والإرادة والقدرة عليه، وله منتهى، وهو المقصود المراد المحبوب بذلك الفعل.

وقد بينا- فيما تقدم- أن مبادىء الفعل لا يجوز أن تكون من العبد، لأن فعله لها حادث من الحوادث، فلا يجوز أن يحدث بنفسه، ولا يجوز أن يحدث فعله بمبادىء فعله، لأنه يلزم أن تكون تلك

---

(١) أخرجه البخاري (٣٤٤٣) ومسلم (٢٣٦٥) من حديث أبي هريرة بمعناه.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٦/٩٧

(٢) سورة الشورى: ١٣.

(٣) سورة الروم: ٣٠.

(٤) سبق تخريجه.." (١)

"الأهواء يتعلق بالقسم الأول، وإن كان أيضا يتناول القسم الثاني، كما قال الله تعالى: (يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله...) (١) .

وإذا تبين ذلك علم أن الإرادة لا بد أن يكون لها مقصود لذاته، خارج عن اللذة المنقضية، إذ اللذة المنقضية لا يجوز أن تكون مقصودة لذاتها، كما لا يجوز أن يكون القصد الحادث حادثا بذاته، كما تقدم من أن ما يعقبه عدم لا يجوز أن يحدث بذاته، ومن المعلوم أن كل مقصود فإما أن يقصد لنفسه أو لغيره، وعلى التقديرين يلزم وجود الموجود بنفسه، وذلك أنه إذا قصد المقصود لغيره، فذلك الغير إما أن يكون مقصودا لنفسه، فثبت المقصود لنفسه، وإما أن يكون مقصودا لغيره، فإن كان الغير هو الأول لزم الدور، وهو أن يكون هذا مقصوذا لأجل هذا، وهذا مقصودا لأجل هذا، وقد تقدم بيان استحالة أن يكون كل شيء من الشيئين علة للآخر علة فاعلية أو غائية. وإن كان غير الأول لزم أن يكون لذلك المقصود مقصود، ولذلك المقصود مقصود، ويلزم تسلسل العلل الغائية. ومن المعلوم أن المقصود يتقدم في العلم والقصد، فيلزم أن يجتمع في علم الإنسان وقصده مقصود لا يتناهى في آن واحد.

وأيضا فالمقصود يتعقب الفعل الذي هو السبب التام، ثم المقصود يتعقب الآخر، كما أن السبب التام يتعقبه المسبب، فيلزم

---

(١) سورة ص: ٢٦.." (٢)

"بد له من سبب، لكن الوجود يتوقف على وجود السبب وانتفاء المانع، والعدم يكفي فيه كل واحد من عدم المقتضي ووجود المانع، فالوجود مفتقر إلى الأمرين كليهما، والعدم يكفي فيه أحدهما إذا عني بالسبب العلة المقتضية دون التامة، وأما إذا عني به العلة التامة فهذه العلة يلزم من وجودها وجود المعلول، ومن عدمها عدم المعلول، فالوجود لا يقف إلا على وجودها، والعدم لا يقف إلا على عدمها.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ١٤٧/٦

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ١٦٩/٦

وبهذا التفسير تزول الشبهة الواقعة بين كثير من الناس في مثل هذه المحارات والمضطربات التي يكثر فيها النزاع والجدال، وينتشر فيها القيل والقال، ويحصل فيها التفرق والاختلاف، ويزول بها الاجتماع والائتلاف، فإذا فسرت الأسماء المشتركة وفصل الحق من الباطل وحكم بالعدل بين الفرق والمقالات ظهر الكتاب والسنة والجماعة، وزال الضلال والبدعة والفرقة.

فنقول: العلة والموجب والمقتضي والباعث والسبب والمناط والمحرك والداعي ونحو ذلك من الأسماء هي أسماء متقاربة، تكون مترادفة من وجه ومتباينة من وجه، وفيها تقسيمان:

أحدهما: أن العلة تنقسم إلى تامة موجبة يوجد بها المعلول لا محالة، وإلى مقتضية قاصرة تقف على شروط وانتفاء موانع. ولفظ العلة يعبر به عن كل من المعنيين في أصول الدين وأصول الفقه وفي الكلام والفلسفة وغير ذلك.

فأما الأولى فلا توجد إلا مجموع أمور، وما ثم سبب واحد يوجب مسببه لا محالة وينتفي مسببه عند انتفائه إلا مشيئة الله، فإنه ما شاء كان." (١)

"هذين" (١) ، إلى أمثال ذلك.

فالجهاد واجب على الفور تارة وعلى التراخي أخرى، وعلى الأعيان تارة وعلى الكفاية أخرى، وهو سنام الدين، كما أن الصلاة عمود الدين، والإسلام رأسه. ولهذا كانت غاية أحاديث النبي - صلى الله عليه وسلم - وأكثرها وآكدها في الصلاة والجهاد، وكان إذا عاد مريضا قال: "اللهم اشف عبدك هذا يشهد صلاة وينكأ لك عدوا" (٢) .

وكانت السنة أن الإمام هو الذي يقيم للناس الصلاة ويجاهد بهم العدو، فأمير الحرب والصلاة واحد، كما قال تعالى: (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز (٢٥)) (٣) ، فاخبر أنه أنزل الكتاب والميزان والحديد، ولهذا كان قوام الدين كتاب يهدي وعدل يعمل به وحديد ينصر، (وكفى بربك هاديا ونصيرا (٣١)) (٤) .

والجهاد يلزم بالشروع، كما أن الكتاب يلزم بالشروع، كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "من قرأ القرآن ثم نسيه لقي الله وهو أجذم" (٥) ، فقد قال: "من تعلم الرمي ثم نسيه فليس منا"، وفي رواية: "فقد عصى"، وهو

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٦/٢٠٧

(١) أخرجه مسلم (٦١٤) عن أبي موسى الأشعري.

(٢) أخرجه أحمد (١٧٢/٢) وأبو داود (٣١٠٧) عن عبد الله بن عمرو.

(٣) سورة الحديد: ٢٥.

(٤) سورة الفرقان: ٣١.

(٥) أخرجه أحمد (٢٨٤/٥، ٢٨٥) والدارمي (٣٣٤٣) من حديث سعد بن عبادة.." [١]

"وغافر (١) ، وقوله: (واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا (٨)) إلى قوله: (واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرا جميلا (١٠)) (٢) ، وقال تعالى: (إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا (٢٣) فاصبر لحكم ربك ولا تطع منهم آثما أو كفورا (٢٤) واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا (٢٥) ومن الليل فاسجد له وسبحه ليلا طويلا) (٣) .

فأمر سبحانه بهذا وبهذا، وكلاهما وإن كان ينقسم بحسب فعله ووقته إلى موسع ومقدر، وبحسب فعله إلى معين ومخير، وبحسب فاعله إلى واجب على الأعيان وواجب على الكفاية، فهما مشتركان في أن ما كان كذلك يلزم بالشروع فيه إتمامه، فما كان وقته موسعا يتعين بالدخول فيه، وما كان واجبا على الكفاية يتعين على من باشره.

والمقصود ههنا أنه قد يجتمع الواجبان في وقت واحد، وله صورتان:

إحداهما: أن لا يكون مباشرا للجهاد، بل مصابرا للعدو، فهذا يصلي صلاة الخوف إذ كان ... (٤) له، كما صلاها النبي - صلى الله عليه وسلم - غير مرة على وجوه خلاف الوجوه المعتادة في الأمن، فيسوغ فيها استدبار القبلة، والعمل الكثير في نفس الصلاة، ومفارقة الإمام قبل السلام، واقتداء المفترض فيها بالمتنفل، والتخلف عن متابعة الإمام حتى يصلي ركعة. وهذه الأمور فيها ما لا يفعل إلا لعذر بالاتفاق، وفيها ما

(١) آية: ٥٥.

(٢) سورة المزمل: ٨-١٠.

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٣١٤/٦

(٣) سورة الإنسان: ٢٣-٢٦.

(٤) هنا في الأصل كلمة رسمها: "مزايبا".." [١]

"من أصحاب أحمد، وقد نص أحمد على أن المسافر إذا صلى العشاء قبل غروب الشفق في السفر جاز، وجعله بذلك جامعا. وليس مراده الأبيض، فإن الوقت يدخل في حق المسافر بغروب الشفق الأحمر عنده بلا ريب، وكذلك الحاضر، وإنما اختار للحاضر أن يؤخرها إلى مغيب الأبيض ليتيقن مغيب الشفق الأحمر عنده بلا ريب، لأن الجدران تواري الحمرة في الحضر دون السفر، وإن جوز أن يصلي قبل مغيب الأحمر في السفر، لأن المسافر يجوز له الجمع، فلو أراد أن يصليها عقيب المغرب جاز، فإذا أخرها كان أولى بالجواز، لأنه أقرب إلى الوقت المختص، فكيف يسوغ أن يقال: يصلي في الوقت البعيد عن وقتها المختص دون المشترك.

وإذا قال قائل: إن ذلك لا يسمى جمعا إلا مع الاقتران.

قيل: هذا لا يجوز الاحتجاج به لوجهين:

أحدهما: أن الشارع لم يعلق الحكم بهذا اللفظ ولا معناه، ولكن دل الشرع على جوازه.

الثاني: أن الجمع سمي بذلك، لأنه جمع بينه ما في وقت إحداهما المختص، لا لاقتران الفصل، بدليل أنه لو جمع في وقت الثانية لم يجز (١) الاقتران بلا ريب، بل له أن يصلي الأولى في أول الوقت والثانية في آخره. وقد صلى النبي - صلى الله عليه وسلم - ليلة جمع المغرب قبل إناخة الرحال، ثم أناخوها، ثم صلى العشاء بعد ذلك بفصل بينهما.

---

(١) في الهامش: صوابه "لم يلزم" أو نحو ذلك.." [٢]

"متواترا. حجة المعتزلة قوله- عز وجل-: لا تدركه الأبصار وذلك يقتضي نفي الرؤية على الاطلاق. وأجيب بأنه محمول على الدنيا. سلمناه لكنه إنما نفي الادراك، وهو الإحاطة لا الرؤية، واحتجوا بأنه لو رؤي لكان مقابلا في جهة.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٦/٣١٦

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس؟ ابن تيمية ٦/٣٥١

وأجيب: أما المقابلة فلا يلزم، لأنه يرى خلقه ولا نقابله عندكم، فجاز أن يراه خلقه ولا يقابلهم، وأما الجهة فأهل السنة يلتزمونها أو بعضهم" اهـ.

قلت: الطوفي- رحمه الله- متردد في القول بالجهة على المعنى الصحيح، والله سبحانه وتعالى يراه المؤمنون فوقهم يوم القيامة، ولا يلزم من ذلك أن يكون سبحانه وتعالى حالا في شيء من مخلوقاته كما يتوهم الأشاعرة وغيرهم.

وأما القدر فقد ألف فيه بعض المصنفات وتعرض له في هذا الكتاب" الانتصارات الإسلامية ... " فقال:" أما الآيات والأحاديث فصحيحة، ونحن نقول بها على وجه نقرره" اهـ.

وبعد تقريره ذلك، وذكره أقسام الناس في القدر قال:" وفرقة توسطت الطرفين المنحرفين، وقالت بمقتضى القسمين، فنسبوا الأفعال إلى الله إرادة وخلقا، وإلى العباد اجتراحا وكسبا، وفسروا الكسب بأنه أثر القدرة القديمة في محل القدرة الحادثة، وساعدهم على ذلك ظواهر نصوص الكتاب والسنة من الطرفين" اهـ.

قلت: وهذا مذهب بعض أتباع الأئمة الأربعة، ومذهب الأشعرية في الكسب كما ذكر ذلك ابن تيمية- رحمه الله- في منهاج السنة (١/ ٣٥٨ - ٣٦٠).

وأخيرا فإنه يتبين لنا من أقوال الطوفي- رحمه الله- السابقة، أن كثيرا من العلماء- رحمهم الله- أكثروا من الخوض والتعمق في البحث في آيات الصفات وأحاديثها، وكثرة الأسئلة في ذلك الموضوع. وهذا من البدع المكروهة، ولكنهم." (١)

"والمذي «١»، ورطوبة فرج المرأة «٢». وهذه الأشياء طاهرة عند كثير من أهل الشرع.

---

(١) مذي فيه لغات: بفتح الميم وإسكان الذال وبفتح الميم وكسر الذال مع تشديد الياء، وبفتح الميم وكسر الذال مع تخفيف الياء والأوليان مشهورتان كما قال الإمام النووي:" وأولهما أفصحهما وأشهرهما." وهو ماء رقيق لزج يخرج عند ملاعبة المرأة. [انظر المصباح المنير ٢/ ٦٨٩، وشرح النووي على صحيح مسلم ٣/ ٢١٣]، واختلف العلماء في نجاسته فقال جمهورهم: إنه نجس، واستدلوا بحديث علي عند مسلم (كتاب الحيض، باب المذي) وعند غيره:"كنت رجلا مذاء، وكنت استحي أن أسأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم لمكان ابنته، فأمرت المقداد بن الأسود فسأله فقال: (يغسل ذكره ويتوضأ) فأمر النبي صلى الله عليه وسلم له بالغسل دليل على نجاسته. وقال بعض الإمامية: المذي طاهر.

---

(١) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ١٣٦/١

ويفهم من كلام الطوفي هنا أن معهم في هذا القول غيرهم .والراجح أنه نجس لورود الدليل بالأمر يغسله ولم يرد ما يدل على طهارته- والله أعلم-.

[انظر شرح النووي على صحيح مسلم ٣/ ٢١٣، وفتح الباري ١/ ٣٨١، ومعالم السنن بهامش سنن أبي داود ١/ ١٤٣، ونيل الأوطار ١/ ٦٤].

(٢) اختلف في طهارة رطوبة فرج المرأة على نحو الخلاف في المني فقال بعض العلماء: إنه طاهر عملا برواية حك المني. وأن الاحتلام مستحيل في حق النبي صلى الله عليه وسلم لأنه من تلاعب الشيطان بالنائم، فلا يكون المني في ثوبه إلا من جماع ويلزم منه مرور المني على موضع أصاب رطوبة الفرج فلو كانت نجسة لتنجس بها المني ولما تركه في ثوبه ولما اكتفى بالفرك. وأجاب من قال بنجاسته عن هذا بأن الاحتلام منه صلى الله عليه وسلم جائز وليس من تلاعب الشيطان بل هو فيض زيادة المني، ويجوز أن يكون حصل بمقدمات جماع فسقط منه شيء على الثوب، أما المتلطخ بالرطوبة فلم يكن على الثوب. قلت: والأرجح طهارته لأنه يشق الاحتراز عنه كالمخاط والنخامة والبصاق وإلحاقا له بالمني، ولأنه لم يرد دليل صريح على نجاسته- والله أعلم-.

[انظر شرح النووي على صحيح مسلم ٣/ ١٩٨].." (١)

"ومن قال بنجاستها منهم عفا «١» عن يسيرها دفعا للحرج والمشقة فأما مخرج البول والغائط فلا وطء «٢» فيه «٣»، والحيض يحرم الوطء «٤» في زمنه. فأين القذارة إذن في الجماع؟.

وإن قلت: طبعية لم يلزم من ذلك وجوب اجتنابها عقلا، ولا شرعا، لأن هذه الأشياء كالبصاق، وبلغم المعدة والرأس والمخاط وعرق الحمى. بل مطلق العرق. فإن هذه كلها فضلات تحللها الحرارة من البدن، وهي تورثه خفة ونشاطا وصحة، ومعتمد العلاج الطبي تنقية «٥» البدن من المواد التي ليس من شأنها أن تكون فيه.

الثاني: سلمنا أن فيه قذارة بكل حال. لكن مفسدة تلك القذارة مغمورة بما فيه من المصالح العظيمة الدنيوية والأخروية «٦». والعقول/ الصحيحة لا ترجح إعدام مفسدة واحدة خفيفة خصوصا وقد باشرها الأنبياء والصديقون أجمعون،- إلا من شذ منهم- على وجود مصالح كثيرة جمة النفع.

---

(١) في النسخ الثلاث: عفى.

---

(١) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ٢٧٢/١

(٢) في (أ): فلا وطى.
(٣) أما مخرج البول فلعدم إمكان ذلك، وأما مخرج الغائط فلحرمته وقذارته.
(٤) في (أ): الوطي.
(٥) في (أ) بتنقية.
(٦) من ذلك ما تقدم، وغض البصر، وكف النفس، والقدرة على العفة عن الحرام وتحصيل ذلك للمرأة، فهو نفع لهما في الدنيا والآخرة، وشيء هذه مصالحه ومشروع للأنبياء ويحبونه يحمل المقتدي بهم على تحصيله ليترتب عليه ما ذكر من المصالح.." (١)

"«وإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم» «١».

وأما المسيح فلعله في ترك النكاح كان عنينا «٢»، أو لكونه لا من ذكر، أو لكونه كان ملكا ظهر في صورة آدمي، فغلبت عليه صفة الملائكة «٣».

كما قال الله- سبحانه-: ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ... (٩) «٤» الآية.

---

(١) أخرجه مسلم في المساجد باب نهي من أكل ثوما أو بصلا أو كراثا أو نحوها حديث ٧٤، ٧٢، والنسائي في المساجد باب من يمنع من المسجد، وابن ماجه في الأطعمة باب أكل الثوم والبصل والكراث، وأحمد في المسند (٣/ ٣٧٤، ٣٨٧). بألفاظ متقاربة.

(٢) في هامش نسخة (م):

" قوله في حق المسيح- عليه السلام-: لعله كان عنينا ليس بجيد لأن العنة صفة نقص والأنبياء- عليهم الصلاة والسلام- في غاية الكمال ولم يكن نبي قط عنينا، وإنما تركه للنكاح فلخاصية قامت لا يضرنا خفاها عنا، وفي الجملة فلا يجوز أن نقتدي به في ترك النكاح إلا إذا قال أمركم الله أن لا تناكحوا، وهذا غير موجود، والله أعلم، قاله النابلسي ولله الحمد" اهـ. قلت: وهذا ما رآه ابن كثير- رحمه الله-. [انظر تفسير ابن كثير ١/ ٣٦١]. وهذا هو الحق.

(٣) لم يرد ما يبرر هذه الافتراضات في كتب النصارى أو المسلمين أو غيرهم ولا داعي لها ولا نسلمها للطوفي فالمسيح- عليه السلام- لم يرد عنه أنه تزوج أو لم يتزوج، وكونه لم يتزوج لا يدل على فضله على سائر النبيين، ولا يرفعه إلى درجة الإلهية كما لا يلزم منه عدم فضله، أو عدم كونه من أولو العزم من الرسل

---

(١) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ٢٧٣/١

الذين فضلهم الله على سائر البشر، وكل من لم يتزوج من البشر ليس عنينا، ولا أنه يلزم من عدم زواجه أنه من غير ذلك، فآدم من غير ذكر وتزوج، أو ملك، فالرسل لم تكن من الملائكة، وما كان ينبغي للطوفي عفا الله عنا وعنه أن يأتي بهذا، ولو قال: لعله ترك الزواج للتفرغ للعبادة- هذا إن صح أنه ترك الزواج- لكان أقرب إلى المعقول.

(٤) سورة الأنعام الآية التاسعة، ومعناها: أن الله- عز وجل- لو بعث إلى البشر رسولا ملكيا لكان على هيئة الرجل ليمكنهم مخاطبته والانتفاع بالأخذ عنه، ولو كان كذلك لالتبس عليهم الأمر، فلا يستطيعوا أن يتحققوا من كونه ملكا ... ولكن الله سبحانه جعل الرسل عليهم السلام جميعا-." (١)

"أحدهما: أنه أخبر أن أبوي يوسف حضرا عنده ذلك الوقت، وقد ثبت في التوراة: أن راحيل أم يوسف ماتت في نفاسها ببنيامين ودفنت ببيت لحم «١». قبل أن يطرأ ليوسف ما طرأ «٢».

والثاني: أنه ذكر أنهم سجدوا ليوسف، ولم يذكر في التوراة. غير أن يعقوب لما رأى يوسف فتح ذراعيه، وعانقه باكيا «٣» ".

قلت: والجواب عن الأول من وجوه:

أحدها: الجواب العام، وهو: عدم الوثوق بالتوراة، وقد بينت في التعليق عليها «٤» من التناقض والتهافت ما تبين لكل عاقل أنها مما لا يعتمد عليه.

---

(١) بيت لحم، أو بيت لخم، بالمهملة أو المعجمة. وقيل فيه لغتان. وهي بليد قرب بيت المقدس اشتهر أن عيسى- عليه السلام- ولد فيها. [انظر مراصد الاطلاع ١/ ٢٣٨].

(٢) ذكرت القصة في سفر التكوين الأصحاح الخامس والثلاثين. والأصحاح الثامن والأربعين.

(٣) والنص في ترجمة ١٩٧٩ م، في سفر التكوين في الأصحاح السادس والأربعين" ولما ظهر له وقع على عنقه وبكى على عنقه زمانا" اهـ.

(٤) علق على التوراة في النصف الثاني من كتابه" تعاليق على الأناجيل" ومن تناقضها وما يدل على وقوع التحريف فيها وتغيير وتبديل اليهود والنصارى لها قولهم فيما يسمونه: سفر الخليفة أو التكوين" وقال الله نخلق بشرا على شبهنا وقد رسمنا فضله ليكون كصورتنا ومثالنا وأسلطه على سمك البحار وطير السماء" إلى أن قال:" وخلق الله آدم بصورته صورة الله. خلقه ذكرا وأنثى خلقهما الله وبارك عليهما".

---

(١) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ١/ ٢٨٤

قلت: فالله خلق آدم على صورة الله أو على صورة الرحمن. وهذا من إضافة المخلوق إلى خالقه فالصورة خلق الله تعالى ... وليست المشكلة في هذا ولكن قولهم:" ومثالنا" و" وشبهنا" يدل على أن آدم إله مساو لله تعالى. وهذا تنقص بالله تعالى، لأنه يلزم من ذلك أن يكون له شريك في الإلهية والربوبية والأسماء والصفات والأفعال يزاحمه وهذا محال كما قال الله تعالى: ليس كمثله شيء وهو السميع البصير [الشورى: ١١] وقال تعالى: ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون [سورة المؤمنون: ٩١].." (١)

"ولهذا قال نبينا صلى الله عليه وسلم: «لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى بن مريم» «١» يعني حيث اتخذوه إلها، ولكل أحد رتبة لا يتجاوزها فرفعه عنها إفراط ووضعه عنها تفريط.

أما جواز ذلك عليهم عقلا فلأنه لا يلزم منه محال لذاته ولا لغيره.

وأما جوازه شرعا فثبت في شرعنا: أن إبليس سلط على آدم فأخرجه من الجنة «٢» وما ذكر في التوراة من أن الحية أغوته لا ينافي ذلك. لأن إبليس دخل في فم الحية إلى الجنة فأغواه «٣».

وورد في الآثار: أن موسى لما ذهب لمناجاة ربه على الجبل كان إبليس يدور حوله، فقال/ له بعض ملائكة الرب: ويحك يا إبليس بم تطمع من موسى وهو في هذا المقام؟ قال بما طمعت به من أبيه حين أخرجته من الجنة «٤».

---

(١) أخرجه البخاري عن عمر- رضي الله عنه- في كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها ولفظه: (لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم فإنما أنا عبده فقولوا عبد الله ورسوله) وأخرجه الدارمي في كتاب الرقاق، باب قول النبي: «لا تطروني ... » عن عمر أيضا بلفظ: (لا تطروني كما تطرأ النصارى عيسى بن مريم، ولكن قولوا عبد الله ورسوله» وأخرجه أحمد في المسند (١/ ٢٣، ٢٤) أحدهما بلفظ البخاري عن عمر أيضا.

(٢) قال تعالى: فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه ... الآية [سورة البقرة، آية: ٣٦].

(٣) القصة في سفر التكوين الأصحاح الثالث. وأوردها ابن جرير في تفسيره (١/ ٢٣٥) عن وهب ابن

---

(١) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ٣١٣/١

منبه.

(٤) لم أجد هذا الأثر.." (١)

"الصادق فهو حق واقع. فما ذكر في سورة النمل وغيرها حق واقع. أما إمكانه فلا نزاع فيه عند من سمعه من العقلاء. إذ الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال.

وأما/ كون الذي أخبر به صادقا فلوجوه:

أحدها: ظهور المعجزات الخوارق على يديه. وسنذكرها، وبرهان إثباتها فيما بعد عند قدحك في القرآن في شرط المعجز.

الثاني: ما اشتهر من أن قريشا ما كانت تسميه منذ كان صبيا حتى ادعى النبوة إلا الأمين «١» وإنما كذبوه فيما بعد ذلك، لكونه أخبرهم بحقائق إلهية لم تدركها عقولهم. وذلك جهل منهم بأحكام الشرائع. وأنت قد قدمت عند بيان ضرورة النبوة: أن العقل لا يستقل بمعرفة الحقائق الإلهية بدون تأييد إلهي وكتكذيب اليهود للمسيح، وكان صادقا.

الثالث: الطريق التي استدل بها" هرقل" «٢» ملك الروم على صحة نبوته.

وأنا أسردها بكمالها تكميلا لفائدتها:

قال البخاري: حدثنا أبو اليمان الحكم بن نافع «٣»، قال: أخبرنا

---

(١) وكانوا يسمونه: الصادق.

(٢) هرقل: هو ملك الروم. وهذا اسمه ولقبه: قيصر، كما يلقب ملك الفرس كسرى. [فتح الباري ١/ ٣٢].

(٣) أبو اليمان الحكم بن نافع البهراني الحمصي، اشتهر بكنيته، يقال: إن أكثر حديثه عن شعيب بن أبي حمزة الآتي ذكره- وأبو اليمان ثقة ثبت، توفي- رحمه الله- سنة إحدى عشرة ومائتين، وقال البخاري وغيره سنة اثنتين وعشرين ومائتين من الهجرة. [انظر تهذيب التهذيب ٢/ ٤٤١ - ٤٤٣، وسير أعلام النبلاء ١٠/ ٣١٩ - ٣٢٥].." (٢)

"والثالث: اعتقاد ما يليق بجلال الله- سبحانه- منها «١»، مع القطع بتنزيه الله- سبحانه- عن مشابهة مخلوقاته أو بعضها، بوجه من الوجوه اعتمادا على قوله تعالى: ... ليس كمثله شيء وهو السميع

---

(١) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ١/٤٠٠

(٢) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ١/٤١٣

البصير (١١) «٢» فأول الآية تنزيه، والثاني إثبات فهو أولى من الإثبات المفضي إلى التمثيل، والتنزيه المفضي إلى التعطيل وهذا هو الذي أقول به «٣»، ولي أن التزم القول قبله في هذا المقام، لأني وهذا الخصم، نبحث في دينين متقابلين، لا في مذهبي دين واحد، على أني أي القولين التزمت لا يلزمني من قبح التجسيم ما لزمك «٤».

وأما ما ذكرت من الحجتين على نفي الجسمية فقد سبقك إليه الفلاسفة والمتكلمون.

وقد قرر المسلمون في ذلك براهين كثيرة، فلم تأت أنت بغريبة ولا بشيء نازعناك فيه، بل نحن أحق به منك، فإنا نحن يمكننا الجمع بينه وبين ما عندنا من آيات الصفات وأخبارها بما قدمناه من القولين المختارين. وأنت ل ا يمكنك الجمع بينه وبين أن المسيح هو الله، أو القول بالثالوث إن كنت نصرانيا حقا. وإن كنت فيلسوفا فمالك ولمذهب النصارى. تكلم في رأي أرسطو ونحوه:

---

(١) اعتقاد أهل السنة والجماعة في نصوص الصفات: اعتقاد معانيها الصحيحة المعروفة في اللغة دون تحريف لها أو تأويلها بمعنى مرجوح.

(٢) سورة الشورى، آية: ١١.

(٣) هذا هو المذهب الحق الذي ذهب إليه أهل السنة والجماعة.

(٤) لعل المؤلف قال هذا على وجه التنزل بأنه ولو كان يقول بما قاله أصحاب القول الثاني المتقدم على هذا فلا يلزم منه التجسيم والله أعلم.." (١)

"ثم يقال لهم: هل يلزم من خلق الفعل والعقوبة عليه غير القبح والتجوير؟

ثم هو لازم على قولكم في خلق القدرة على الفعل؟ فإن الله سبحانه يخلقها ويتسبب بها إلى إيقاع المعاصي من خلقه، ولو لم يخلق لهم قدرة عليها لم تقع منهم.

وأجمع العقلاء على أن التسبب إلى القبيح قبيح، وإذا لزم القبح على المذهبين لم يكن أحدهما أولى بالفساد من الآخر، ثم يرجع إلى نصوص الشرع وهي في طرفنا. والله أعلم.

قال:" نبذ من صحيح الحديث تنضم إلى ما نحن فيه" يعني من القدح في الصدق.

[كلام الأموات وإنكار النصارى ذلك]

---

(١) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ٤٤٨/١

ذكر منها قوله- عليه السلام-:" إذا وضعت الجنازة فاحتملها الرجال على أعناقهم، فإن كانت صالحة قالت: قدموني، وإن كانت غير صالحة/ قالت:

يا ويلها، أين تذهبون بها؟ «١» / يسمع صوتها كل شيء إلا الإنسان ولو سمعه لصعق" «٢».

---

(١) في النسخ الثلاث:" أين تذهبون بي؟ والمثبت من جميع ألفاظ الحديث.

(٢) أخرجه البخاري في الجنائز، باب حمل الرجال الجنازة دون النساء، وباب قول الميت وهو على الجنازة: قدموني، وباب كلام الميت على الجنازة، وأخرجه النسائي في الجنازة، باب السرعة بالجنازة، وأحمد في المسند (٣/ ٤١، ٥٨) بألفاظ متقاربة عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه-.." [1]

"صنعوا «١».

وأما بطح صاحب الأنعام لها حتى تطأه وتنطحه فظاهر الامكان وفائدته: ما ذكر.

وأما حديث «تكون الأرض خبزة» فهو شيء قد أخبر به النبي- صلى الله عليه وسلم- «٢» ووافقه عليه حبر من أحبار اليهود، ولهذا فرح النبي- عليه السلام- بموافقته لئلا يستبعد ذلك منه جلف مثلك، وذلك يدل على أن اليهود يجدون ذلك في التوراة/ وهي حجة عليك.

فإن قلت: لم نجد/ هذا في التوراة عندنا الآن، ثم يجوز أن اليهودي واطأه على ذلك، أو خاف من مخالفته لئلا يقتله.

قلت: الجواب عن الأول: أن التوراة حرفت عما كانت في ذلك العصر فلا يلزم من عدم وجدانكم له عدمه حينئذ.

وعن الثاني: بأن اليهود «٣» كانوا يوردون عليه المسائل ويمتحنونه، ويصدقونه في شيء ويكذبونه في أشياء، وما نقل عنه: أنه قتل منهم على ذلك أحدا، بل إنما كان يقتلهم في المحاربة «٤»، ولو كان قاتلا أحدا منهم على شيء من ذلك لقتل

---

(١) قال الله تعالى عن عصا موسى- عليه السلام-: وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا إنما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى [سورة طه: ٦٩].

(٢) صلى الله عليه وسلم: ليست في (م)، (ش).

---

(١) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ١/٤٦٩

(٣) في (أ):" بأن اليهود بأن اليهود".

(٤) «المحاربة» ليست في (ش).." [1]

"الثاني: أن ما جاز أن يكون حقا في دين موسى فما المانع أن يكون حقا في دين محمد؟.

الثالث: أن قوله: «من طلق امرأته من غير زنا فقد ألجأها إلى الزنا" كلام مستدرك بأن ذلك غير لازم من طلاقها. لأنا إذا ألجأناها أن تتزوج بغيره لم يحصل من طلاقه لها الالجاء إلى الزنا، ثم إن مفهومه جواز طلاقها إذا زنت، وعموم قوله:" من تزوج مطلقة فقد زنا" يقتضي أن أحدا لا يتزوج مطلقة سواء طلقت لكونها زنت أو مع عدم الزنا، وذلك يلزم منه إلجاؤها إلى/ الزنا- أعني جواز طلاقها- إذا زنت. والمنع من تزوج المطلقة مطلقا على ظاهر هذا العموم. لأنها حينئذ تبقى مطلقة بطالة فتحملها البطالة على التشاغل بالزنا، كما حكي في التوراة عن كنة «١»." يهوذا" لما مات/ زوجها أحوجتها البطالة إلى أن تعرضت ليهوذا على الطريق حتى زنا بها «٢»، ونحن نتبرأ إلى الله من هذا.

وبهذا بان ما في هذا الكلام من التهافت، وعدم التناسب، بحيث يجب تبرئة السيد المسيح عن مثله. والله أعلم «٣».

قال:" وأيضا. فإن الطبيعة لا تجمع إلا اثنين في فعل التناسل. فينبغي أن لا يكون للرجل إلا زوجة واحدة".

---

(١) زوجة ابنه.

(٢) انظر الأصحاح الثامن والثلاثين من سفر التكوين.

(٣) والله أعلم: ليست في (أ).." [2]

"المجاز «١» عندي في هذا الحديث ظاهر غالب، فلا يتوقف في تأويله إلا جامد «٢».

وتحقيق الكلام في هذا المقام: أن النصوص في الصفات من حيث السند على ثلاث طبقات: صحيح مجمع على صحته بين أهل النقل، وضعيف متفق على ضعفه، ومختلف في صحته.

- فقرب الرحمة من العباد معناه أنه سبحانه قريب بذاته وصفته، كما أنه سبحانه ينزل في الثلث الأخير من الليل، ويدنو من أهل عرفة عشية عرفة، وكل ذلك على ما يليق به سبحانه وتعالى ولا يلزم منه خلو عرشه

---

(١) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ٤٨٩/١

(٢) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ٦٢٧/٢

سبحانه، ولا اتحاده بهم ولا مخالطته لهم ولا يعلو شيء من المخلوقات عليه بل مع نزوله أو قربه لا ينفك عن كمال علوه ومعلوم أنه لا يلزم في حق الرب وصفاته ما يلزم في حق العباد بصفاتهم، ومثال الطوفي غير مسلم فلا يلزم من قولنا: فلان قريب من السلطان: تقارب القلوب، وتقارب القلوب مما لا يظهر لنا نحن المخلوقين لكن إذا قلنا: فلان قريب من السلطان فإنه يتبادر إلى الأذهان تقارب الذوات، والله قريب من العبد المؤمن بلطفه وإحسانه ورحمته وذاته على ما يليق به سبحانه.

[انظر للاستزادة: مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٢٦٥ - ٢٧٣، ومجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢٢٦ - ٥١٣].

(١) فى (م): المختار.

(٢) هذا بناء على ظن أن التقرب والهرولة قطع المسافة كما هو الحال في حق المخلوقين، والحديث يدل بظاهره على تقرب الله من عبده الصالح ليس بقطع المسافة بدليل أنه ذكر مقابلة مشي العبد وتقربه بأنواع العبادة والقرب وليس ذلك بقطع المسافة إلى الله. فهو تعبير عن قرب الله إلى عبده وتقرب العبد إلى ربه فهو قريب سبحانه ممن تقرب إليه بالدعاء وغيره من الطاعات.." (١)

"الخلق بين اصبعين من أصابع الله يقلبها كيف شاء «١» " و" الحجر الأسود يمين الله فى الأرض «٢» " وقوله:" ساعد الله أشد" وموسى الله أحد «٣» " ونحوه. فإن المجاز فيه راجح وحكمه: التأويل على ما ترجح فيه «٤»، كقوله: ويبقى وجه

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، حديث ١٧، عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه سمع النبي- صلى الله عليه وسلم- يقول:" إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء" وأخرجه الترمذي في القدر، باب ما جاء أن القلوب بين اصبعي الرحمن، بنحو لفظ الطوفي، وفي كتاب الدعوات، باب ٩٠ بترقيم إبراهيم عطوة بغير اللفظين، وابن ماجه في المقدمة، باب فيما أنكرت الجهمية، وأحمد في المسند (٢/ ١٦٨، ١٧٣) وفى (٦/ ٢٥١، ٣٠٢، ٣١٥) بألفاظ مختلفة. والحديث فيه إثبات الأصابع لله على ما يليق به كما تقدم فى قول الطوفي قريبا.

(٢) رواه الطبراني في معجمه، وابن عدي وابن خلاد وغيرهم، وذكره ابن الجوزي في العلل وقال:" حديث

---

(١) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ٢/٧٠٢

لا يصح" والعجلوني في كشف الخفاء، وقال: موقوف على ابن عباس، والألباني في الضعيفة، وبين وجه ضعفه وأقوال أهل الحديث في سنده. وقد أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٤٥٧) وابن خزيمة في صحيحه بلفظ:" يأتي الركن اليماني يوم القيامة أعظم من أبي قبيس له لسان وشفتان يتكلم عمن استلمه بالنية، وهو يمين الله التي يصافح بها خلقه" وقال الذهبي فى التلخيص:" في سنده عبد الله بن المؤمل: واه".

[انظر العلل المتناهية ٢/ ٥٧٥ - ٥٧٦، وكشف الخفاء ١/ ٤١٧، ومجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٩٧، ٥٨٠، والترغيب والترهيب ٣/ ٣١، وسلسلة الأحاديث الضعيفة ١/ ٢٥٧].

(٣) انظر هامش ص ١٢٧ من قسم الدراسة.

(٤) بينت في قسم الدراسة ص ١٢٥ وما بعدها أنه لا مجاز في هذه الأحاديث، وأن حكمها أن تحمل على حقائق لائقة بالباري سبحانه. ولا ندرك كيفيتها فالحديث الأول قد سبق الكلام عنه قريبا، وأما حديث" الحجر الأسود يمين الله" فهو ضعيف لا يحتج به ولو صح ففيه من القرائن ما يصرفه عن ظاهره. أما حديث:" قلوب الخلق بين اصبعين من أصابع الرحمن" فلا يلزم منه المماسة-." (١)

"وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا ... (٣) «١» وبدليل قوله/ عليه السلام قبل «٢» موته:" لقد تركتكم على بيضاء نقية، ليلها كنهارها «٣» "، وقوله:" لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من عاندهم إلى يوم القيامة «٤» " في نصوص كثيرة، فنفى ضلال الأمة بعده، فتعين حمل الضلال في هذا الحديث على النزاع في الخلافة «٥».

---

(١) سورة المائدة، آية: ٣.

(٢) في (أ): قبيل.

(٣) طرف من حديث أخرجه ابن ماجه في الباب الأول من المقدمة، حديث: ٥، وقد انفرد به عن أبي الدرداء:" ... وأيم الله لقد تركتم على مثل البيضاء، ليلها ونهارها سواء" وفي سنده:" محمد بن عيسى بن القاسم بن سميع قال فيه ابن حجر في التقريب: صدوق يخطئ ويدلس، رمي بالقدر" ورواه أيضا في باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين ... من المقدمة حديث: ٤٢، عن العرباض بن سارية:" ... قد تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك ... " ورجال سنده رجال الصحيح. وقد أخرجه أحمد في

---

(١) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ٧٠٤/٢

المسند (٤/ ١٢٦).
(٤) أخرجه البخاري بألفاظ غير هذا اللفظ في كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين (١٣) وفي كتاب فرض الخمس، باب قول الله: فأن لله خمسه وللرسول [الأنفال: ٤١] ... (٧)، وفي كتاب الاعتصام، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين ...
(١٠) وفي كتاب التوحيد، باب قوله الله: إنما قولنا لشيء إذا أردناه [النحل: ٤٠] (٢٩)، وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب قوله صلى الله عليه وسلم:" لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ... " بألفاظ متعددة. وهو طرف من حديث عند أبي داود في أول الفتن، باب ما جاء في الأئمة المضلين، وهو طرف من حديث عند ابن ماجه في الفتن، باب ما يكون من الفتن، حديث ٣٩٥٢، وأخرجه أحمد في المسند (٤/ ١٠١).
(٥) يقول الإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي- رحمه الله- في الرد عن هذه الشبهة:
" ... ولم يصرح عليه السلام بأن نضل في الدين إذا لم يكتب، ولا أنا نضل في شيء البتة.
بل صرح بأنه يكتب ما ينفي معه الضلال، ولا يلزم من عدم سبب معين لنفي الضلال أن يقع الضلال، بل جاز أن ينتفي الضلال بالهداية الإلهية والعناية الربانية، كما إذا قلنا للمسافر: إن أخذت هذا الخفير لا تضل، يحتمل أنه إذا لم يأخذه أن يهتدي من تلقاء نفسه بإلهام ربه أو بسبب آخر، مع أن العلماء قد نقلوا أن ذلك الكتاب كان المقصود به نفي الضلال فيمن يعين للخلافة بعده ... [الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة. بتحقيق الباحث ص ٣٤٥ - ٣٤٦].." (١)
"وإنما ذهب إلى مناجاة ربه بروحه، كما ذهب موسى للمناجاة ببدنه" «١».

- شيء [النحل: ٨٩] ولهذا قال عمر:" حسبنا كتاب ربنا" ولو كان على الوجوب لما أخر ذلك النبي صلى الله عليه وسلم وقد عاش بعد ذلك أياما.
(٢) - أن عمر خاف أن يكون ما يكتبه في حالة غلبة المرض سبيلا للمنافقين إلى الطعن في ذلك المكتوب.
(٣) - أن عمر لو قال ذلك عن شك عرض له لأنكره كبار الصحابة ولنقل إلينا.
(٤) - يحتمل صدوره عن عمر ومن معه عن دهش وحيرة. كما أصاب كثير منهم عند موته صلى الله عليه

---

(١) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ٢/ ٧٣٥

وسلم.

وهذا ما ذهب إلى الطوفي.

(٥) - يحتمل أن يكون قائل ذلك أراد أنه اشتد وجعه فأطلق اللازم على الملزوم، لأن الهذيان الذي يقع للمريض ينشأ عن شدة وجعه. ورجح ابن حجر هذا في الفتح.

(٦) - وقيل: قال ذلك لإرادة سكوت اللغط ورفع الأصوات عنده، ولئلا يؤذى.

(٧) - قول عمر:" حسبنا كتاب الله من قوة فقهه ودقيق نظره- رضي الله عنه- لأنه خشي أن يكتب أمورا ربما عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة لكونها منصوصة، وأراد أن لا يفسد باب الاجتهاد. وفي تركه صلى الله عليه وسلم الإنكار على عمر إشارة إلى تصويب رأيه.

(٨) - أن عمر من أشفق الناس على هذه الأمة فلولا أنه في النصوص ما ينوب عن الكتاب لما أهمله، وهو صلى الله عليه وسلم أشفق منه وعليه التبليغ واجب، فلو كان قد بقي ما يضلنا في ديننا لما تركه عليه السلام لا سيما وقد قال في حجة الوداع:" ألا قد بلغت ألا قد بلغت" والله يقول حينئذ:

اليوم أكملت لكم دينكم ... وحينئذ يتعين أن ذلك الكتاب كان من باب الاحتياطات التي لا يضر الإخلال بها، فلا يلزم من عدمه مفسدة في شيء من الدين.

[انظر فتح الباري ١/ ٢٠٨ - ٢٠٩، ٨/ ١٣٣ - ١٣٤، والأجوبة الفاخرة للقرافي ص: ٣٤٧ بتحقيق الباحث].

(١) أخرج البخاري في فضائل الصحابة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم:" لو كنت متخذا خليلا"، " ... فقام عمر يقول: والله ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ... والله ما كان يقع في نفسي إلا ذاك وليبعثنه الله فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم" وأخرج ابن ماجه في كتاب الجنائز، باب ذكر وفاته ودفنه صلى الله عليه وسلم.

حديث ١٦٢٧، وأحمد في المسند (٣/ ١٩٦) وفي (٦/ ٢٢٠)، والدارمي في المقدمة، باب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وابن هشام في السيرة المجلد الثاني ص ٦٥٥: قول عمر:" إن محمدا لم يمت وإنما عرج بروحه كما ذهب موسى أربعين ليلة عن قومه لمناجاة ربه ثم رجع إليهم". ولكن بألفاظ مختلفة.." (١)

"قلت: ووجه السؤال فيه من وجهين:

أحدهما: أنه لم يغفل عن لذة النكاح التي هي عار عند الخصم حتى في مرض الموت./

---

(١) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ٢/٧٣٨

الثاني: أن شدة الموت عليه عقوبة، فدل «١» أنه كان يستحقها.

قلت: والجواب عن الأول من وجهين:

أحدهما: أن النكاح قد بينا أنه عبادة وهو من سنن المرسلين، والقول بأنه عار سفه.

الثاني: أنه كان يحب عائشة ويألفها أكثر من غيرها، ولهذا كان يقول: (هذا قسمي فيما أملك فهب لي ما لا أملك «٢»)، ولا يلزم من ألف الشخص صاحبه أن يكون يستمتع به من جهة اللذة المشهورة، بل يصير الميل إليه خلقا للنفس حتى مع الغفلة عن اللذة.

---

(١) لو كانت العبارة:" فدل على أنه يستحقها" لكانت أوضح وأصح.

(٢) هكذا لفظه عند المؤلف، ولفظه عند أبي داود في كتاب النكاح، باب في القسم بين النساء:" اللهم هذا قسمي فيما أملك، فلا تلمني فيما تملك ولا أملك"، وهو عنده موصول ورجاله ثقات، وأخرجه النسائي في عشرة النساء، باب ميل الرجل إلى بعض نسائه دون بعض. ورجاله ثقات، والترمذي في النكاح، باب ما جاء في التسوية بين الضرائر، وقال:" حديث عائشة هكذا رواه غير واحد عن حماد بن سلمة عن أيوب عن أبي قلابة عن عبد الله بن يزيد عن عائشة أن النبي ... ، ورواه حماد بن زيد عن أيوب عن أبي قلابة مرسلا أن النبي .. ، وهذا أصح من حديث حماد بن سلمة" اهـ، وأخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ١٨٧) وقال:" هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه" اهـ، وألفاظهم نحو لفظ أبي داود.." [١]

"الموافقة (١)) (٢)، وتزول المخالفة، فنزل إليها من نزل على حكم التقية، ريثما يتنفس (٣) من كربه، ويتروح (٤) من خناقه، وقلبه مطمئن بالإيمان، وهذه غربة أيضا ظاهرة.

وإنما كان هذا كله (٥) جهلا منهم بمواقع الحكمة، وأن ما جاءهم به نبيهم صلى الله عليه وسلم هو الحق ضد ما هم عليه، فمن جهل شيئا عاداه، فلو علموا لحصل الوفاق، ولم يسمع (٦) الخلاف (٧)، ولكن سابق القدر حتم على الخلق ما هم عليه (٨)، قال الله تعالى: ﴿ولا يزالون مختلفين (١١٨) إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ (٩).

ثم استمر مزيد (١٠) الإسلام، واستقام طريقه على (١١) مدة حياة النبي صلى الله عليه وسلم، ومن (١٢) بعد موته، وأكثر قرن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، إلى أن نبغت فيهم نوابغ الخروج عن السنة، وأصغوا (١٣) إلى البدع المضلة: كبدعة القدر (١٤)،

---

(١) الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، الطوفي ٢/٧٤٢

(١) في (غ) و (ر): "المؤالفة".

(٢) ما بين المعكوفين ساقط من أصل (ت)، وقد أثبت في هامشها.

(٣) في (ر): "يتمقس".

(٤) الروح بالفتح من الاستراحة، وكذا الراحة. الصحاح (١/ ٣٦٨).

(٥) ساقطة من (م) و (خ) و (ط) و (ت).

(٦) في (غ) و (ر): "يسع".

(٧) لا يلزم من علمهم حصول الوفاق، فقد علموا الحق، وقامت عليهم الحجة، وإنما ضلوا باتباع الهوى، والإعراض عن الحق.

(٨) وليس لهم في سابق القدر حجة، فقد جعل الله لهم قدرة واختيارا، وحجب عنهم العلم بما قدر.

(٩) سورة هود، آية (١١٨ ـ ١١٩)، وسيذكر المؤلف الآية وتفسيرها في بداية الباب التاسع (٢/ ١٦٥) من طبعة كتابنا هذا.

(١٠) في (خ) و (ت) و (ط): "تزيد".

(١١) (١٢) ساقطة من (غ) و (ر).

(١٣) في (غ) و (ر): "والصغو".

(١٤) في (غ) و (ر): "القدرية" وهي القول بإنكار القدر، وأن الأمر أنف، وأول من قال بهذه البدعة معبد الجهني المقتول في بدعته سنة ٨٠هـ، وذلك في آخر زمن الصحابة، وقد تبرأ الصحابة من مذهبه كابن عمر وأنس وغيرهما رضي الله عنهم، وقد تبعه على بدعته غيلان الدمشقي الذي قتله هشام بن عبد الملك، والمعتزلة تنفي القدر إلا قليل منهم، وكذلك تسمى الجبرية المحتجون بالقدر (قدرية): أيضا، والتسمية على الطائفة الأولى أغلب. انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي (ص١٤)، صحيح مسلم بشرح النووي (١/ ١٥٠).=." (١)

"فإن قيل: فإن تصنيفها على ذلك الوجه مخترع.

فالجواب: أن له أصلا في الشرع، ففي (١) الحديث ما يدل عليه (٢)، ولو سلم أنه ليس في ذلك دليل على الخصوص، فالشرع بجملته يدل على اعتباره، وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلة، وسيأتي بسطها

(١) الاعتصام للشاطبي ت الشقير والحميد والصيني، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٤/١

بحول الله (٣).

فعلى القول بإثباتها أصلا شرعيا لا إشكال في أن كل علم خادم للشريعة داخل تحت أدلته التي ليست بمأخوذة من جزئي واحد، فليس (٤) ببدعة ألبتة.

وعلى القول بنفيها لا بد أن تكون تلك العلوم مبتدعات، وإذا دخلت في قسم (٥) البدع كانت قبيحة؛ لأن كل بدعة ضلالة من غير استثناء (٦)، كما يأتي (٧) بيانه (٨) إن شاء الله (٩).

ويلزم من ذلك أن يكون كتب المصحف، وجمع القرآن قبيحا، وهو باطل بالإجماع، فليس إذا ببدعة (١٠).

= مما يعلم بالاضطرار أن نبينا صلى الله عليه وسلم لم يأت به، ولم يدع إليه، فعلى هذا فعلم الكلام مبتدع، وليس كعلم الفقه ولا غيره. انتهى مع اقتباس من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٦ - ٤٣).

(١) في (ت): "وفي".

(٢) يريد قوله صلى الله عليه وسلم: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين"، فإذا ثبت عن عمر أو علي رضي الله عنهما الأمر بوضع قواعد النحو، فهو من سنة الخلفاء الراشدين المأمور بها، وليس من البدع، وقد اعتمد المؤلف على الحديث في الإجابة على مثل هذا، وكذلك استدل بكتابة الحديث في زمنه صلى الله عليه وسلم. (١/ ٣٤٧ - ٣٤٨).

(٣) سوف يفرد المؤلف الباب الثامن لهذه القاعدة، ويضرب لها عشرة أمثلة، ويذكر الفرق بينها وبين الابتداع، وكذلك الفرق بين الاستحسان والابتداع (٢/ ١١١).

(٤) في (م) و (ر) و (خ) و (ت) و (ط): "فليست".

(٥) في (م) و (خ) و (ت) و (ط): "علم".

(٦) المثبت من (ر)، وفي بقية النسخ: "إشكال".

(٧) في (ر): "سيأتي".

(٨) ساقطة من (م) و (غ) و (ر).

(٩) سيتناول ذلك في نهاية الباب الثاني (ص٢٥٤)، وبداية الباب الثالث (ص٢٦٧).

(١٠) سيتكلم المؤلف عن جمع القرآن، وكتابة المصحف في الباب الثالث (ص٣٤٥ - ٣٤٦)، وكذلك سيجعله مثالا من أمثلة المصالح المرسلة في الباب الثامن (٢/ ١١٥).." [١]

"الموطأ بأصل سماعي، وإنما علل بأمر مصلحي (١)، وفي مذهبه من ذلك مسائل كثيرة (٢).

فإن كان ذلك جائزا، مع أنه مخترع، فلم لا يجوز مثله وقد اجتمعا في العلة؟ لأن الجميع مصالح معتبرة في الجملة، وإن لم يكن شيء من ذلك جائزا، فلم اجتمعوا على جملة منها (٣)، وفرع غيرهم على بعضها (٤)؟ ولا يبقى إلا أن يقال: إنهم يتابعون على ما عمل به (٥) هؤلاء منها (٦) دون غيره (٧)، وإن اجتمعا في العلة المسوغة للقياس. وعند ذلك يصير الاقتصار تحكما، وهو باطل، فما أدى إليه مثله، فثبت أن البدع تنقسم (٨).

"فالجواب" وبالله التوفيق أن نقول:

أما الوجه الأول، فإن (٩) قوله صلى الله عليه وسلم: "من سن سنة حسنة" الحديث، ليس المراد به الاختراع ألبتة، وإلا لزم من ذلك التعارض بين الأدلة القطعية، إن زعم مورد السؤال أن ما ذكره من الدليل مقطوع به، فإن زعم أنه مظنون فما تقدم من الدليل على ذم البدع مقطوع به، فيلزم منه (١٠) التعارض بين القطعي والظني، والاتفاق من المحققين (أن لا تعارض بينهما لسقوط الظني وعدم اعتباره، فلم يبق إلا أن يقال إنه من قبيل العام والخاص، ولا تعارض بينهما عند المحققين) (١١) ولكن لا دليل (١٢) فيه من وجهين:

---

(١) أثبته من (غ) و (ر)، وفي بقية النسخ: "مصطلحي".

(٢) في (ت): "كثرة".

(٣) ساقطة من (خ) و (ط).

(٤) نص العبارة في (ت): "وفرع بعضهم على غيرها غيرهم على بعضها"، وكأنه صحح الأولى بالثانية.

(٥) ساقطة من (م) و (خ) و (ت) و (ط).

(٦) ساقطة من (م) و (خ) و (ت) و (ط).

(٧) في (خ) و (ط): "غيرهم".

(٨) إلى هنا ينتهي ما ذكره المؤلف عن القائلين بانقسام البدع إلى حسن وقبيح، ثم يشرع في الجواب عما قالوه.

---

[١] الاعتصام للشاطبي ت الشقير والحميد والصيني، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١/ ٤٩

(٩) في (ت): "وهو".
(١٠) ساقطة من (م) و (خ) و (ت) و (ط).
(١١) ما بين المعكوفين ساقط من (م) و (خ) و (ت) و (ط).
(١٢) ساقطة من (م) و (خ) و (ت) و (ط).." [(١)]

"فقال: (أولها كبر وآخرها (١) بغي) (٢).

وحكي أن بعض السلف قال: "النحو يذهب الخشوع من القلب، ومن (٣) أراد أن يزدري الناس كلهم فلينظر في النحو"، ونقل نحوا (٤) من هذا (٥).

وهذه كلها لا دليل فيها على الذم، لأنه لم يذم النحو من حيث هو بدعة، بل من حيث ما يكتسب به أمر زائد، كما يذم سائر علماء السوء، لا لأجل علومهم، بل لأجل ما يحدث لهم بالعرض من الكبر به والعجب وغيرهما، ولا يلزم من ذلك كون العلم بدعة، فتسمية العلوم التي يكتسب بها أمر مذموم بدعا، إما على المجاز المحض، من حيث لم يحتج إليها أولا، ثم احتيج إليها (٦) بعد، أو من عدم المعرفة بموضوع البدعة، إذ من العلوم الشرعية ما يداخل صاحبها الكبر والزهو وغيرهما، ولا يعود ذلك عليها بذم.

ومما حكى هذا (٧) المتصوفة (٨) عن بعض علماء الخلف، قال: (العلوم تسعة، أربعة منها سنة معروفة من الصحابة والتابعين، وخمسة محدثة لم تكن تعرف فيما سلف، قال (٩): فأما الأربعة المعروفة: فعلم الإيمان وعلم القرآن، وعلم الآثار، والفتاوى، وأما الخمسة المحدثة: فالنحو، والعروض، وعلم المقاييس (١٠)، والجدل في الفقه، وعلم المعقول بالنظر). انتهى (١١).

وهذا ـ إن صح نقله ـ فليس أولا كما قال، فإن أهل العربية يحكون

---

(١) في (م) و (خ) و (ت) و (ط): "آخرها" بدون الواو.
(٢) اقتضاء العلم العمل للخطيب (ص٩١).
(٣) في (م) و (ت) و (غ) و (ر): "من" بدون الواو.
(٤) في (خ) و (ت) و (ط): "نحو" بدون ألف.
(٥) في (خ) و (ط): "هذه".
(٦) زيادة في (غ).

---

(١) الاعتصام للشاطبي ت الشقير والحميد والصيني، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣١١/١

(٧) في (خ) و (ط): "بعض هذه".

(٨) في (م) و (غ) و (ر): "المتصوف".

(٩) زيادة في (م) و (ر).

(١٠) في (م): "المقايس".

(١١) ساقطة من (خ) و (ط).." [(١)]

"والثالث: ربما يتوهم أنه كالأول؛ من جهة أنه إذا ثبت أصل عبادة في الجملة، فيستسهل (١) في التفصيل نقله من طريق غير مشترط الصحة. فمطلق التنفل (٢) بالصلاة مشروع، فإذا جاء ترغيب في صلاة ليلة النصف من شعبان (٣) فقد عضده أصل الترغيب في صلاة النافلة. وكذلك إذا ثبت أصل صيام النافلة (٤)، ثبت صيام السابع والعشرين من رجب (٥)، وما أشبه ذلك. وليس كما توهموا؛ لأن الأصل إذا ثبت في الجملة لا يلزم إثباته في التفصيل، فإذا ثبت مطلق الصلاة لا يلزم منه إثبات الظهر أو العصر (٦) أو الوتر أو غيرها حتى ينص عليها على الخصوص، وكذلك إذا ثبت مطلق الصيام لا يلزم منه إثبات صوم رمضان أو عاشوراء أو شعبان أو غير ذلك، حتى يثبت التفصيل (٧) بدليل صحيح، ثم ينظر بعد ذلك في أحاديث الترغيب والترهيب بالنسبة إلى ذلك العمل الخاص الثابت بالدليل الصحيح.

وليس فيما ذكر في السؤال شيء من ذلك، إذ لا ملازمة بين ثبوت التنفل الليلي أو النهاري (٨) في الجملة، وبين قيام ليلة النصف من شعبان بكذا وكذا ركعة، يقرأ في كل ركعة منها بسورة (٩) كذا على الخصوص كذا وكذا مرة. ومثله صيام اليوم الفلاني من الشهر الفلاني، حتى تصير تلك العبادة مقصودة على الخصوص، ليس في شيء من ذلك ما يقتضيه مطلق شرعية التنفل بالصلاة أو الصيام.

والدليل على ذلك: أن تفضيل يوم من الأيام أو زمان من الأزمنة بعبادة ما يتضمن حكما شرعيا فيه على الخصوص، كما ثبت لعاشوراء مثلا

---

(١) في (خ): "فيسهل".

(٢) في (غ): "التنفيل".

(٣) تقدم تخريجه (ص٢٠).

(٤) قوله: "النافلة" ليس في (خ)، و (م).

---

(١) الاعتصام للشاطبي ت الشقير والحميد والصيني، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣٣٨/١

(٥) انظر ما تقدم (ص١٩).

(٦) في (خ): "والعصر".

(٧) في (خ) و (م): "بالتفصيل".

(٨) في (خ): "الليلي والنهاري" وفي (م): "أو النهار".

(٩) في (غ) و (ر): "سور".." (١)

"فيها السنن الرواتب؛ فذلك ابتداع (١).

والدليل عليه: أنه لم يأت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا عن أحد من (٢) أصحابه، ولا التابعين لهم بإحسان (٣) فعل هذا المجموع هكذا مجموعا، وإن أتى مطلقا من غير تلك التقييدات مشروعا (٤).

فالتقييد في المطلقات التي لم يثبت (٥) بدليل الشرع تقييدها رأي (٦) في التشريع، كما أن إطلاق المقيدات شرعا رأي في التشريع (٧)، فكيف إذا عارضه الدليل؛ وهو الأمر بإخفاء النوافل مثلا؟

ووجه دخول الابتداع هنا: أن كل ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم من النوافل وأظهره في الجماعات فهو سنة، فالعمل بالنافلة التي (٨) ليست بسنة . على طريق العمل بالسنة . إخراج للنافلة عن مكانها المخصوص بها شرعا. ثم يلزم من ذلك اعتقاد العوام فيها، ومن لا علم عنده أنها سنة، وهذا فساد عظيم لأن اعتقاد ما ليس بسنة سنة (٩)، والعمل بها على حد العمل بالسنة: نحو من تبديل الشريعة (١٠)، كما لو اعتقد في الفرض أنه ليس بفرض، أو فيما (١١) ليس بفرض أنه فرض، ثم عمل على وفق اعتقاده، فإنه فاسد، فهب العمل في الأصل صحيحا، فإخراجه عن بابه اعتقادا وعملا من باب إفساد الأحكام الشرعية، ومن هنا ظهر عذر السلف الصالح رضي الله عنهم في تركهم سننا قصدا؛ لئلا يعتقد الجاهل أنها من الفرائض؛ كالأضحية وغيرها؛ كما تقدم ذكره (١٢).

---

(١) في (خ): "اتباع".

(٢) قوله: "أحد من" ليس في (خ) و (م).

(٣) في (ر) و (غ): "لهم بإحسان لهم".

(٤) قوله: "مشروعا" ليس في (خ).

(٥) في (م): "تثبت".

---

(١) الاعتصام للشاطبي ت الشقير والحميد والصيني، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢٩/٢

(٦) في (غ): "برأي".

(٧) من قوله: "كما أن إطلاق" إلى هنا سقط من (خ) و (م).

(٨) قوله: "التي" ليس في (م).

(٩) قوله: "سنة" ليس في (خ).

(١٠) في (ر) و (غ): "الشرعية".

(١١) في (خ): "أو ما" وفي (م): "أو بما".

(١٢) في (خ) و (م): "ذلك" بدل "ذكره".

وترك بعض السلف الأضحية لئلا يعتقد الجاهل أنها من الفرائض لم يتقدم الكلام عنه، ولكنه سيأتي (ص٣٤٦).." (١)

"فصل

ومثال ما يقع في المال (١): أن الكفار قالوا: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾ (٢)، فإنهم لما استحلوا العمل به؛ احتجوا بقياس فاسد، فقالوا: إذا فسخ العشرة التي اشترى بها إلى شهر في خمسة عشر إلى شهرين، فهو كما لو باع بخمسة عشر إلى شهرين، فأكذبهم الله تعالى ورد عليهم، فقال: ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا﴾؛ أي (٣): ليس البيع مثل الربا. فهذه محدثة أخذوا بها مستندين إلى رأي فاسد، فكان من جملة المحدثات؛ كسائر ما أحدثوا في البيوع الجارية بينهم، المبنية على الخطر (٤) والغرر.

وكانت الجاهلية قد شرعت أيضا أشياء في الأموال؛ كالحظوظ التي (٥) كانوا يخرجونها للأمير من الغنيمة، حتى قال شاعرهم (٦):

---

(١) في (غ): "الآمال".

(٢) سورة البقرة: الآية (٢٧٥).

(٣) قوله: "أي" سقط من (خ)، وعلق رشيد رضا على موضعه بقوله: لعله سقط من هنا كلمة " أي".اهـ.

(٤) في (ر) و (غ): "الخطار".

(٥) في (خ) و (ت) و (م): "الذي".

---

(١) الاعتصام للشاطبي ت الشقير والحميد والصيني، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢٤٧/٢

(٦) هو عبد الله بن عنمة الضبي شاعر مخضرم كما في "تهذيب التهذيب" (٥/ ٣٤٥ - ٣٤٦ رقم ٥٩٩)، وهذه القصيدة قالها يرثي بها بسطام بن قيس لما قتل، ومطلعها:

لأم الأرض ويل ما أجنت ... غداة أضر بالحسن السبيل

وقد نسبت هذه القصيدة للأصمعي؛ كما في "الأصمعيات" (ص٣٢)، ولعله اعتمادا على قول أبي علي القالي في "الأمالي" (١/ ١٤٢): "وأنشدنا الأصمعي: لك المرباع منها والصفايا - وحكمك والنشيطة والفضول"، ولا يلزم من إنشاد الأصمعي لها أن يكون هو القائل. وانظر "البيان والتبيين" للجاحظ (١/ ١٩٩)، و"الحماسة" لأبي تمام (١/ ٤٢٠)، و"معجم مقاييس اللغة" لابن فارس (٢/ ٤٧٩)، و"تاريخ دمشق" لابن=." (١)

"إلى أن يدخل في المعاملات التي ظاهرها الجواز، وباطنها المنع؛ كالربا، والسلف الذي يجر النفع (١)، فيجعل بيعا في الظاهر، ويجري في الناس شرعا شائعا، ويدين (٢) به العامة، وينصبون هذه المعاملات متاجر، وأصلها الشح بالأموال، وحب الزخارف الدنيوية، والشهوات العاجلة، فإذا كان كذلك؛ فبالحري (٣) أن يصير ذلك ابتداعا في الدين، وأن يجعل من أشراط الساعة.

فإن قيل: هذا انتجاع (٤) من مكان بعيد، وتكلف لا دليل عليه.

فالجواب: أنه لولا أن (٥) ذلك مفهوم من الشرع لما قيل به.

فقد روى أحمد في "مسنده" (٦) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما

---

(١) في (م): "المنع".

(٢) في (ت): "وتدين".

(٣) في (خ): "فالجري".

(٤) المعنى: أن هذا استنباط بعيد. والانتجاع: طلب الكلأ ومساقط الغيث؛ كما في "النهاية" (٥/ ٢١)، و"لسان العرب" (٨/ ٣٤٧)؛ وذلك بالتكلف في طلبه عن بعد.

(٥) قوله: "أن" سقط من (ر) و (غ).

(٦) (٢/ ٢٨ رقم ٤٨٢٥) من طريق أبي بكر بن عياش، عن الأعمش، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر، به.

---

(١) الاعتصام للشاطبي ت الشقير والحميد والصيني، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣٧٤/٢

وأخرجه الطرسوسي في "مسند ابن عمر" (٢٢)، والطبراني في "الكبير" (١٢/ ٤٣٢ رقم ١٣٥٨٣)، والبيهقي في "الشعب" (٤٢٢٤)، ثلاثتهم من طريق أبي بكر بن عياش، به.

قال ابن القطان في "بيان الوهم والإيهام" (٥/ ٢٩٥ - ٢٩٦): "حديث صحيح رجاله ثقات".

وتعقب الحافظ ابن حجر في "التلخيص الحبير" (٣/ ٤٥ رقم ١١٨٣) ابن القطان بقوله: "وعندي: أن إسناد الحديث الذي صححه ابن القطان معلول؛ لأنه لا يلزم من كون رجاله ثقات أن يكون صحيحا؛ لأن الأعمش مدلس، ولم [يذكر] سماعه من عطاء، وعطاء يحتمل أن يكون عطاء الخراساني، فيكون منه تدليس التسوية؛ بإسقاط نافع بين عطاء وابن عمر، فرجع الحديث إلى الإسناد الأول، وهو المشهور".اهـ.

وقول الحافظ عن عطاء المذكور هنا: "يحتمل أن يكون عطاء: الخراساني": ينفيه التصريح في بعض الطرق بأنه ابن أبي رباح!.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في "الفتاوى الكبرى" (٣/ ١٣٣): "وهذان إسنادان=." [1]

"وكل ذلك عائد وباله (١) على العالم (٢). وزلله المذكور عند العلماء يحتمل وجهين:

أحدهما: زلله (٣) في النظر، حتى يفتي بما خالف الكتاب والسنة فيتابع عليه، وذلك الفتيا بالقول.

والثاني: زلله في العمل بالمخالفات، فيتابع أيضا عليها على التأويل المذكور، وهو في الاعتبار قائم مقام الفتيا بالقول؛ إذ قد علم أنه متبع ومنظور إليه، وهو مع ذلك يظهر بفعله (٤) ما ينهى عنه الشارع، فكأنه مفت به؛ على ما تقرر في الأصول.

والثاني: من قسمي المفسدة الحالية: أن يعمل بها العوام، وتشيع فيهم، وتظهر فيما بينهم (٥)، فلا ينكرها الخواص، ولا يرفعون لها رأسا (٦)، وهم (٧) قادرون على الإنكار، فلم يفعلوا، فالعامي من شأنه إذا رأى أمرا يجهل حكمه يعمل العامل به فلا ينكر عليه، اعتقد أنه جائز، وأنه حسن، أو أنه مشروع، بخلاف ما إذا أنكر عليه (٨)، فإنه يعتقد أنه عيب، أو أنه غير مشروع، أو (٩) أنه ليس من فعل المسلمين.

هذا أمر يلزم من ليس بعالم (١٠) بالشريعة؛ لأن مستنده الخواص والعلماء في الجائز مع غير الجائز.

فإذا عدم الإنكار ممن شأنه الإنكار، مع ظهور العمل وانتشاره، وعدم خوف المنكر، ووجود القدرة عليه، فلم يفعل (١١)، دل عند العوام

---

(١) في (ت): "وباله عائد".

---

(١) الاعتصام للشاطبي ت الشقير والحميد والصيني، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢/٤٣٦

(٢) في (خ): "عالم". وعلق عليه رشيد رضا بقوله: كذا! ولعل أصله: "على العالم" بفتح اللام؛ على حد قولهم: إذا زل العالم ـ بالكسر ـ زل العالم ـ بالفتح ـ اهـ.

(٣) قوله: "زلله" ليس في (ر) و (غ).

(٤) في (خ) و (م): "بقوله".

(٥) قوله "فيما بينهم" ليس في (ت) و (خ) و (م).

(٦) في (ت) و (خ) و (م): "رؤوسهم".

(٧) قوله: "وهم" سقط من (خ).

(٨) قوله: "عليه" سقط من (ر) و (غ).

(٩) قوله: "أو" سقط من (خ) و (م).

(١٠) في (ت): "عالم".

(١١) أي: لم يفعل العالم إنكار المنكر.." (١)

"كما أنا لو فرضنا حصول مصلحة الإمامة الكبرى بغير إمام على تقدير عدم النص بها لصح ذلك، وكذلك سائر المصالح الضرورية، وإذا ثبت هذا، لم يصح أن يستنبط من بابها شيء من المقاصد الدينية التي ليست بوسائل.

وأما كونها في الحاجي من باب التخفيف فظاهر أيضا، وهو أقوى في الدليل (الرافع للحرج) (١)؛ فليس فيه ما يدل على تشديد ولا زيادة تكليف، والأمثلة مبينة لهذا الأصل أيضا.

إذا تقررت هذه الشروط، علم أن البدع كالمضادة للمصالح المرسلة، لأن موضوع المصالح المرسلة ما عقل معناه على التفصيل، والتعبدات من حقيقتها أن لا يعقل معناها على التفصيل، وقد مر أن العادات إذا دخل فيها الابتداع فإنما يدخلها من جهة ما فيها من التعبد لا بإطلاق.

/وأيضا، فإن البدع في عامة أمرها لا تلائم مقاصد الشرع، بل إنما/ تتصور على أحد وجهين: إما مناقضة لمقصوده ـ كما تقدم في مسألة المفتي للملك بصيام شهرين متتابعين ـ وإما مسكوتا (عنها) (٢) فيه، كحرمان القاتل ومعاملته بنقيض مقصوده على تقدير عدم النص به.

وقد تقدم (٣) نقل الإجماع على اطراح القسمين وعدم اعتبارهما، ولا يقال: إن المسكوت عنه يلحق بالمأذون فيه، إذ يلزم من ذلك خرق الإجماع لعدم الملاءمة، ولأن العبادات ليس حكمها حكم العادات

---

(١) الاعتصام للشاطبي ت الشقير و ا لحميد والصيني، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢/٤٨١

في أن المسكوت عنه كالمأذون فيه، إن قيل بذلك (بل هي) (٤) تفارقها. إذ لا يقدم على استنباط عبادة لا أصل لها؛ لأنها/ مخصوصة بحكم الإذن المصرح به، بخلاف العادات، والفرق بينهما ما تقدم من اهتداء العقول للعاديات في الجملة، وعدم اهتدائها لوجوه التقربات إلى الله تعالى، وقد أشير إلى هذا

=أن سائر النسخ ما عدا (غ) الجملة تكون هكذا (لصح لنا حفظها) ما عدا (م) فهي: حفظه. وأما نسخة (غ) فهي المثبتة أعلاه.

(١) ساقط من (غ) وفي (ر) بياض.

(٢) في سائر النسخ ما عدا (غ) و (ر): "عنه".

(٣) انظر: (ص٩) من النص المحقق.

(٤) في سائر النسخ ما عدا (غ) و (ر): "فهي".." (١)

"/فاعلم أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين، نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه (١)، فأما النظر في دليل الحكم (فإن الدليل) (٢) لا يمكن أن يكون إلا من الكتاب (أو السنة) (٣) أو ما يرجع إليهما (من) (٤) إجماع أو قياس أو غيرهما، ولا يعتبر فيه طمأنينة النفس، ولا نفي ريب القلب إلا من/ جهة اعتقاد كون الدليل/ دليلا أو غير دليل، ولا يقول (بذلك) (٥) أحد ـ إلا أهل البدع الذين يستحسنون (الأمر) (٦) بأشياء لا دليل (عليها) (٧)، أو يستقبحون كذلك من غير دليل إلا طمأنينة النفس ـ أن الأمر كما زعموا، وهو مخالف لإجماع المسلمين.

وأما النظر (الثاني الذي هو) (٨) في مناط الحكم، فإن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتا/ بدليل شرعي فقط، بل (قد) (٩) (يثبت) (١٠) بدليل غير شرعي، أو بغير دليل، فلا يشترط (في تحقيقه) (١١) بلوغ درجة الاجتهاد، بل لا يشترط فيه العلم فضلا عن درجة الاجتهاد، ألا ترى أن العامي إذا سأل عن الفعل الذي ليس من جنس/ الصلاة إذا فعله المصلي هل تبطل به الصلاة أم لا؟ فقال (له) (١٢) (العالم) (١٣): إن كان يسيرا فمغتفر، وإن كان كثيرا فمبطل. (لم يفتقر) (١٤) في اليسير إلى أن يحققه (له) (١٥) العالم، بل العاقل يفرق بين الفعل اليسير والكثير، فقد انبنى ها هنا الحكم ـ وهو البطلان أو عدمه ـ على ما يقع بنفس العامي، وليس واحدا من الكتاب أو

---

(١) الاعتصام للشاطبي ت الشقير والحميد والصيني، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤٢/٣

(١) المناط: هي علة الحكم، لأنها مكان نوطه أي تعليقه. انظر مذكرة الشنقيطي (ص٢٩١).
(٢) زيادة من (غ) و (ر).
(٣) في (ط) و (خ): "والسنة".
(٤) في (ط) و (خ): "عن".
(٥) زيادة من (غ) و (ر).
(٦) في (ت): "الأمور".
(٧) ساقطة من (م).
(٨) ما بين القوسين زيادة من (ت).
(٩) زيادة من (غ) و (ر).
(١٠) في (م): "تثبت".
(١١) في (ط) و (خ) و (ن): "فيه"، وهي ساقطة من (م).
(١٢) زيادة من (غ) و (ر).
(١٣) في ›ط) و (خ) و (ت): "العامي".
(١٤) في (ط): "لم يغتفر". وفي (ت): "ولم يفتقر".
(١٥) ساقط من (غ) و (ر).." (١)

"أنها: فقه التعبد بالألفاظ الشرعية الدالة على معانيها؛ كيف تؤخذ وتؤدى؟

وأصول الفقه؛ إنما معناها استقراء كليات الأدلة، حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس.

وكذلك أصول الدين، وهو علم الكلام، إنما حاصله تقرير لأدلة القرآن والسنة أو ما ينشأ عنها في التوحيد وما يتعلق به، كما كان الفقه تقريرا لأدلتها في الفروع العبادية.

فإن قيل: فإن تصنيفها على ذلك الوجه مخترع؟

فالجواب: أن له أصلا في الشرع، ففي الحديث ما يدل عليه، ولو سلم أنه ليس في ذلك دليل على الخصوص، فالشرع بجملته يدل على اعتباره، وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلة، وسيأتي بسطها بحول الله:

---

(١) الاعتصام للشاطبي ت الشقير والحميد والصيني، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٨٣/٣

فعلى القول بإثباتها أصلا شرعيا لا إشكال في أن كل علم خادم للشريعة داخل تحت أدلته التي ليست بمأخوذة من جزء واحد، فليست ببدعة ألبتة.

وعلى القول بنفيها لا بد أن تكون تلك العلوم مبتدعات، وإذا دخلت في علم البدع؛ كانت قبيحة؛ لأن كل بدعة ضلالة من غير إشكال، كما يأتي بيانه إن شاء الله، ويلزم من ذلك أن يكون كتب المصحف وجمع القرآن قبيحا، وهو باطل بالإجماع، فليس إذا ببدعة. ويلزم أن يكون له دليل شرعي، وليس إلا هذا النوع من الاستدلال، وهو المأخوذ من جملة." (١)

"(و) من أراد أن يزدري الناس كلهم؛ فلينظر في النحو ".

ونقل نحوا من هذه.

وهذه كلها لا دليل فيها على الذم؛ لأنه لم يذم النحو من حيث هو بدعة، بل من حيث ما يكتسب به أمر زائد؛ كما يذم سائر علماء السوء؛ لا لأجل علومهم، بل لأجل ما يحدث لهم بالعرض من الكبر به والعجب وغيرهما، ولا يلزم من ذلك كون العلم بدعة.

فتسمية العلوم التي يكتسب بها أمر مذموم بدعا إما على المجاز المحض من حيث لم يحتج إليها أولا ثم احتيج بعد، أو من عدم المعرفة بموضوع البدعة، إذ من العلوم الشرعية ما يداخل صاحبها الكبر والزهو وغيرهما، ولا يعود ذلك عليها بذم.

ومما حكى بعض هذه المتصوفة عن بعض علماء الخلف قال: " العلوم تسعة، أربعة منها سنة معروفة من الصحابة والتابعين، وخمسة محدثة لم تكن تعرف فيما سلف، فأما الأربعة المعروفة: فعلم الإيمان، وعلم القرآن، وعلم الآثار، والفتاوى، وأما الخمسة المحدثة: فالنحو، والعروض، وعلم المقاييس، والجدل في الفقه، وعلم المعقول بالنظر ". انتهى.

وهذا - إن صح نقله - فليس أولا كما قال؛ فإن أهل العربية يحكون عن أبي الأسود الدؤلي: أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه هو الذي أشار عليه بوضع شيء في النحو حين سمع أعرابيا قارئا يقرأ: أن الله بريء من المشركين ورسوله -؛ بالجر.." (٢)

"شعبان؛ فقد عضده أصل الترغيب في صلاة النافلة، وكذلك إذا ثبت أصل صيام؛ ثبت صيام السابع والعشرين من رجب. . . . وما أشبه ذلك.

---

(١) الاعتصام للشاطبي ت الهلالي، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٢/١

(٢) الاعتصام للشاطبي ت الهلالي، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢٥٤/١

وليس كما توهموا؛ لأن الأصل إذا ثبت في الجملة لا يلزم إثباته في التفصيل، فإذا ثبت مطلق الصلاة؛ لا يلزم منه إثبات الظهر والعصر أو الوتر أو غيرها حتى ينص عليها على الخصوص، وكذلك إذا ثبت مطلق الصيام؛ لا يلزم منه إثبات صوم رمضان أو عاشوراء أو شعبان أو غير ذلك، حتى يثبت بالتفصيل بدليل صحيح، ثم ينظر بعد ذلك في أحاديث الترغيب والترهيب بالنسبة إلى ذلك العمل الخاص الثابت بالدليل الصحيح.

وليس فيما ذكر في السؤال شيء من ذلك، إذ لا ملازمة بين ثبوت التنفل الليلي والنهاري في الجملة وبين قيام ليلة النصف من شعبان بكذا وكذا ركعة يقرأ في كل ركعة منها بسورة كذا على الخصوص كذا وكذا مرة، ومثله صيام اليوم الفلاني من الشهر الفلاني، حتى تصير تلك العبادة مقصودة على الخصوص، ليس في شيء من ذلك ما يقتضيه مطلق شرعية التنفل بالصلاة أو الصيام.

والدليل على ذلك أن تفضيل يوم من الأيام أو زمان من الأزمنة بعبادة ما يتضمن حكما شرعيا فيه على الخصوص؛ كما ثبت لعاشوراء ـ مثلا ـ أو لعرفة أو لشعبان مزية على مطلق التنفل بالصيام، فإنه ثبت له مزية على الصيام في مطلق الأيام؛ فتلك المزية اقتضت مرتبة في الأحكام أعلى من غيرها، بحيث لا تفهم من مطلق مشروعية صيام النافلة؛ لأن مطلق المشروعية يقتضي أن الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف في الجملة، وصيام يوم عاشوراء يقتضي أنه يكفر السنة التي قبله، فهو أمر زائد." (١)

"ثم يلزم من ذلك اعتقاد العوام فيها ومن لا علم عنده أنها سنة، وهذا فساد عظيم؛ لأن اعتقاد ما ليس بسنة سنة، والعمل بها على حد العمل بالسنة؛ نحو من تبديل الشريعة؛ كما لو اعتقد في الفرض أنه ليس بفرض، أو بما ليس بفرض أنه فرض، ثم عمل وفق اعتقاده؛ فإنه فاسد، فهب العمل في الأصل صحيحا؛ فإخراجه عن بابه اعتقادا وعملا من باب إفساد الأحكام الشرعية.

ومن هنا ظهر عذر السلف الصالح في تركهم سننا قصدا؛ لئلا يعتقد الجاهل أنها من الفرائض؛ كالأضحية وغيرها؛ كما تقدم ذلك.

ولأجله أيضا نهى أكثرهم عن اتباع الآثار؛ كما خرج الطحاوي وابن وضاح وغيرهما عن معرور بن سويد الأسدي؛ قال:

" وافيت الموسم مع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فلما انصرفنا إلى المدينة؛ انصرفت معه، فلما صلى لنا صلاة الغداة فقرأ فيها: ﴿ألم تر كيف فعل ربك﴾ [الفيل: ١]، و ﴿لإيلاف قريش﴾ [قريش:

---

(١) الاعتصام للشاطبي ت الهلالي، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢٩٢/١

١]، ثم رأى ناسا يذهبون مذهبا، فقال: أين يذهب هؤلاء؟ قالوا: يأتون مسجدا هاهنا صلى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: إنما هلك من كان قبلكم بهذا؛ يتبعون آثار أنبيائهم، فاتخذوها كنائس وبيعا، من أدركته الصلاة في شيء من هذه المساجد التي صلى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فليصل فيها، وإلا؛ فلا يتعمدها.

وقال ابن وضاح: " سمعت عيسى بن يونس مفتي أهل طرسوس." (١)

"والثاني من قسمي المفسدة الحالية: أن يعمل بها العوام وتشيع فيهم وتظهر فلا ينكرها الخواص ولا يرفعون لها رءوسهم وهم قادرون على الإنكار فلم يفعلوا، فالعامي من شأنه إذا رأى أمرا يجهل حكمه يعمل العامل به فلا ينكرها عليه، اعتقد أنه جائز وأنه حسن، أو أنه مشروع بخلاف ما إذا أنكر عليه فإنه يعتقد أنه عيب، أو أنه غير مشروع، أو أنه ليس من فعل المسلمين. هذا أمر يلزم من ليس بعالم بالشريعة، لأن مستنده الخواص والعلماء في الجائز أو غير الجائز.

فإذا عدم الإنكار ممن شأنه الإنكار، مع ظهور العمل وانتشاره وعدم خوف المنكر ووجود القدرة عليه، فلم يفعل، دل عند العوام على أنه فعل جائز لا حرج فيه، فنشأ فيه هذا الاعتقاد الفاسد بتأويل يقنع بمثله من كان من العوام فصارت المخالفة بدعة، كما في القسم الأول.

وقد ثبت في الأصول أن العالم في الناس قائم مقام النبي عليه الصلاة والسلام، والعلماء ورثة الأنبياء، فكما أن النبي صلى الله عليه وسلم يدل على الأحكام بقوله وفعله وإقراره، كذلك وارثه يدل على الأحكام بقوله وفعله وإقراره. واعتبر ذلك ببعض ما أحدث في المساجد من الأمور المنهي عنها فلم ينكرها العلماء، أو عملوا بها فصارت بعد سننا ومشروعات، كزيادتهم مع الآذان: أصبح ولله الحمد، والوضوء للصلاة." (٢)

"فيها من التعبد لا بإطلاق.

وأيضا، فإن البدع في عامة أمرها لا تلائم مقاصد الشرع. بل إنما تتصور على أحد وجهين: إما مناقضة لمقصوده . كما تقدم في مسألة المفتي للملك بصيام شهرين متتابعين . وإما مسكوتا عنها فيه؛ كحرمان القاتل ومعاملته بنقيض مقصوده على تقدير عدم النص به، وقد تقدم نقل الإجماع على اطراح القسمين وعدم اعتبارهما.

ولا يقال: إن المسكوت عنه يلحق بالمأذون فيه. إذ يلزم من ذلك خرق الإجماع؛ لعدم الملاءمة. ولأن

---

(١) الاعتصام للشاطبي ت الهلالي، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤٤٨/١

(٢) الاعتصام للشاطبي ت الهلالي، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٩٧/٢

العبادات ليس حكمها حكم العادات في أن المسكوت عنه كالمأذون فيه، إن قيل بذلك، فهي تفارقها. إذ لا يقدم على استنباط عبادة لا أصل لها؛ لأنها مخصوصة بحكم الإذن المصرح به؛ بخلاف العادات، والفرق بينهما ما تقدم من اهتداء العقول للعاديات في الجملة. وعدم اهتدائها لوجوه التقربات إلى الله تعالى. وقد أشير إلى هذا المعنى في كتاب الموافقات وإلى هذا.

فإذا ثبت أن المصالح المرسلة ترجع إلى حفظ ضروري من باب الوسائل أو إلى التخفيف، فلا يمكن إحداث البدع من جهتها ولا الزيادة في المندوبات، لأن البدع من باب الوسائل؛ لأنها متعبد بها بالفرض. ولأنها زيادة في التكليف وهو مضادة للتخفيف.

فحصل من هذا كله أن لا تعلق للمبتدع بباب المصالح المرسلة إلا القسم الملغى باتفاق العلماء. وحسبك به متعلقا. والله الموفق.

وبذلك كله يعلم من قصد الشارع أنه لم يكل شيئا من التعبدات إلى." (١)

"الإشكال الأول، لأن كل واحد من الإقدام والإحجام فعل لا بد أن يتعلق به حكم شرعي، وهو الجواز وعدمه، وقد علق ذلك بطمأنينة النفس أو عدم طمأنينتها. فإن كان ذلك عن دليل، فهو ذلك الأول بعينه، باق على كل تقدير.

والجواب: أن الكلام الأول صحيح. وإنما النظر في تحقيقه.

فاعلم أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه، فأما النظر في دليل الحكم لا يمكن أن يكون إلا من الكتاب والسنة، أو ما يرجع إليهما من إجماع أو قياس أو غيرهما، ولا يعتبر فيه طمأنينة النفس، ولا نفي ريب القلب، إلا من جهة اعتقاد كون الدليل دليلا أو غير دليل. ولا يقول أحد (غير ذلك) إلا أهل البدع الذين يستحسنون الأمر بأشياء لا دليل (عليها)، أو يستقبحون كذلك من غير دليل إلا طمأنينة النفس أن الأمر كما زعموا، وهو مخالف لإجماع المسلمين. أ

وأما النظر في مناط الحكم، فإن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتا بدليل شرعي فقط، بل يثبت بدليل غير شرعي أو بغير دليل، فلا يشترط فيه بلوغ درجة الاجتهاد، بل لا يشترط فيه العلم فضلا: عن درجة الاجتهاد: ألا ترى أن العامي إذا سأل عن الفعل الذي ليس من جنس الصلاة إذا فعله المصلي: هل تبطل به الصلاة أم لا؟ فقال العامي: إن كان يسيرا فمغتفر، وإن كان كثيرا فمبطل، لم يغتفر في السير إلى أن يحققه له العالم. بل العاقل يفرق بين الفعل اليسير والكثير. فقد انبنى هاهنا الحكم - وهو البطلان أو عدمه

---

(١) الاعتصام للشاطبي ت الهلالي، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٦٣٤/٢

. على ما يقع بنفس

العامي، وليس واحدا." (١)

"والجواب من وجوه:

الأول نقول هذا حديث مكذوب.

الثاني نقول مردود لأنهم يدعون أن أنسا كذب ثلاث مرات في مقام واحد، فترد روايته.

الثالث نسلم صحته ونقول معنى "أحب خلقك يأكل منه": الذي أحببت أن يأكل منه حيث كتبته رزقا. لا ما يعنيه الرافضة أن عليا أحب إلى الله تعالى، فإنه يلزم من ذلك أن يكون أحب من النبي – صلى الله عليه وسلم –، وهذا ظاهر البطلان.

(حديث حب علي حسنة لا تضر معها سيئة)

ومنها حديث: "حب علي حسنة لا تضر معها سيئة، وبغضه سيئة لا ينفع معها حسنة"

قلنا: هذا حديث مكذوب. والدليل عليه من وجوه:." (٢)

"ونحوه، والمراد بالسيئة الأشياء الكريهة من القتل والجرح ونحوه، لأنه تعالى قال: ﴿مَا أَصَابَكَ﴾ ولو أراد ذلك قال: "ما أصبت".

الثاني: إن كان هذا الذي فسروه الرافضة هو الذي قصده القائلون قبلُ بقولهم: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ﴾ فقد رد الله عليهم بقوله عقبه: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾.

الثالث: أن الله تعالى وبخ قائل القول الأول وجعلهم على قولهم هذا كالبهائم بقوله: ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ وإذا جعل القول الآخر على ما فسروه فهو الأول بعينه فقد صدقهم الله تعالى، ويلزم من ذلك تناقض القرآن، وهو منزه عن التناقض، فامتنع قصدهم.." (٣)

"الرابع: ما يترتب على معتقدهم من الإزراء بأمير المؤمنين علي وسبه أعظم السب وحاشاه من ذلك لأنهم يزعمون أنه يعلم أنه وصي رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وولي عهده، فكيف نبذ وصية رسول

---

(١) الاعتصام للشاطبي ت الهلالي، الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢/٦٦٦

(٢) الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة، جلال الدين الدواني ص/٢٢٢

(٣) الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة، جلال الدين الدواني ص/٢٤٢

الله – صلى الله عليه وسلم – وراء ظهره وضيع عهد الله وخذل دين الله، بل وعلى ما أجمع السلف أنه لا نص في الخلافة، فيزعمون أنه يعلم أنه أفضل الأمة وأن الخلافة متعينة عليه. فقد نسبوه على كل تقدير إلى ما لا يجوز لمسلم أن ينسبه إلى أفسق الولاة الظلمة من تضييع حقوق الله ورسوله وحقوق دينه وحقوق العباد، وتركها بأيدي من يزعمون أنهم فسقة ظلمة متعاونون على الإثم والعدوان، هذا وهو البطل المقدام، الذي لا يماثله الشجعان، فكيف رهب من الموت، وآثر الحياة الدنيا، وهو ابن عم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وزوج الزهراء وأبو السبطين. أما وجد قط في بني هاشم ثم قبائل قريششم في سائر الأمة من يقوم بنصره ويعينه على أمره، ويبذل روحه لله ولرسوله! فكيف قدر بعد ذلك على قتال معاوية وأتباعه لما رأى الإمامة متعينة عليه، أين يذهب هؤلاء الضلال؟ ﴿وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون﴾.

الخامس: القرائن الشاهدة بوجوب تقديم الصديق أصرح وأظهر مما استدلوا به على وجوبت قديم علي: فمنها: الإجماع على أنه – صلى الله عليه وسلم – استخلف أبا بكر في الصلاة ولم يعزله فيبقى بالاتفاق إماما للمسلمين في الصلاة بالنص المجمع عليه، فيكون إمامهم في غيرها من طريق الأولى، إذ لا قائل بأن شيئا من أركان الإسلام أعظم منها، ولأنه يلزم منه لو عزلوه عن الصلاة مخالفة النص الصريح، وإن اتبعوه فيها واستخلفوا غيره فيما سواها نقصان شأن ذلك الخليفة وانخرام أمر خلافته، والقطع بأن ما بقي عليه الصديق من الصلاة أعظم شأنا مما استفاده الخليفة الآخر وقد سبقت الإشارة إلى ذلك. وقد نبه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب بقوله." (١)

"يؤول له. وفي لفظ: يقتل من كفر الصحابة – رضي الله عنهم – كلهم أو واحدا منهم لأن من كفر مسلما فقد كفر فما بالك بالصحابة وهم أساس الإسلام وعماده. وذهب القاضي حسين إلى أن سب الشيخين كفر وإن لم يكن بما فيه اكفارهما، وإلى ذلك ذهب معظم الحنفية. والأصح من مذهب الشافعية أن السب بما فيه إكفار الصحابة – رضي الله عنهم – كفر وهو السب الذي اتخذه عبادة شيعة زماننا ودرج عليه الكُميلية من الشيعة أيضا. فعلى هذا لا ينبغي لأحد أن يرتاب في كفرهم بناء على أن سبهم للصحابة بما فيه إكفارهم وحاشاهم – رضي الله تعالى عنهم – ويلزم من إكفارهم بغضهم وهو كفر أيضا كما صرح به الطحاوي وغيره. واستدل له بعض الأئمة بقوله تعالى في حقهم: ﴿ليغيظ بهم الكفار﴾ وكذا استحلال إيذائهم وهو كفر أيضا، كما لا يخفى. وفي الأنوار: لو استحل إيذاء أحد من الصحابة كفر. وفي الاعلام أن استحلال إيذاء غير الصحابة من المسلمين مكفر فما ظنك باستحلال إيذائهم – رضي الله

---

(١) الحسام المسلول على منتقصي أصحاب الرسول، بَحرَق اليمني ص/٨٠

تعالى عنهم -. وكذا يلزم ذلك إنكار خلافة الخلفاء منهم. وفي البزازية أن من أنكر خلافة أبي بكر - رضي الله تعالى عنه - فهو كافر في الصحيح وأن من أنكر خلافة عمر - رضي الله تعالى عنه - فهو كافر في الأصح، وفي التاتارخانية مثل ذلك. والذي نعلمه من الشيعة اليوم." (١)

"- عليه الصلاة والسلام - كما يشهد له الآيات والأخبار وأفضلهم صحابته للآيات أيضا وللأحاديث البالغة مبلغ التواتر وإن كانت تفاصيلها آحاد وأفضلهم الخلفاء الأربعة الراشدون وهم في الفضل كما روي عن أبي منصور الماتريدي وأبي الحسن الأشعري على ترتيبهم في الإمامة وعن مالك تقديم علي كرم الله وجهه على عثمان - رضي الله تعالى عنه - وادعى غير واحد رجوعه إلى ما تقدم، ثم تمام العشرة ثم أهل بدر ثم أهل أحد ثم أهل بيعة الرضوان. وممن له مزية لا تنكر أهل العقبتين من الأنصار وكذلك السابقون الأولون. وقد تجتمع صفتان فأكثر في شخص واحد من الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - فيكون بدريا أحديا من أهل بيعة الرضوان مثلا ولا يلزم من ذلك محذور تفضيل الشيء على نفسه كما لا يخفى. وقال بعضهم: أفضل الصحابة أهل الحديبية وأفضلهم أهل أحد وأفضلهم أهل بدر وأفضلهم العشرة وأفضلهم الخلفاء الأربعة وأفضلهم أبو بكر - رضي الله عنه -. وزعمت الخطابية أن أفضلهم عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - والشيعة أن أفضلهم علي كرم الله وجهه وأنف بعضهم عن أن يقال فيه كرم الله وجهه إنه أفضل الصحابة - رضي الله عنهم - وأنشد في ذلك:

يقولون لي فضل عليا عليهم ... وكيف أقول الدر خير من الحصى

ألم تر أن السيف ينقص قدره ... إذا قيل هذا السيف خير من العصا." (٢)

"لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾

وحكمت الشيعة مع اعترافهم بنزول هذه الآية في تزكية عائشة رضي الله تعالى عنها بأنها ليست من الطيبات، بل حكموا بكفرها، والعياذ بالله تعالى.

ويلزم من قولهم الملعون مع تناقضه مع علم الله تعالى أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو أطيب العالمين ذاتا وخَلْقا وخُلُقا ووصفا وشمائل غير طيب، والعياذ بالله تعالى، لأن الآية ناطقة بأن الخبيثات

---

(١) الأجوبة العراقية على الأسئلة اللاهورية، الألوسي، شهاب الدين ص/٤٩

(٢) الأجوبة العراقية على الأسئلة اللاهورية، الألوسي، شهاب الدين ص/٦٠

إنما تصلح للخبيثين. فيلزم من خبث عائشة رضي الله تعالى عنها، والعياذ بالله، خبث النبي صلى الله عليه وسلم، والعياذ بالله تعالى. والله أكبر على هذه الجسارة المؤدية إلى قدح النبي صلى الله عليه وسلم. فما هي رضي الله تعالى عنها إلا طيبة خيرة طاهرة صالحة لأن تكون زوجة أطيب العالمين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بنص الآية رغما على أنوف الرافضة؛ لأنه يستحيل أن يشهد الله تعالى بطيب من يعلم ردته بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لعلمه بعواقب الأمور.

أخزاهم الله تعالى كيف يدّعون الإسلام ويقولون في زوجة." (١)

"طهران، (١) وتتبع أصحابها بالقتل، فقتلوا إلا قليلا منهم تحصن بالتقية، والانسلاك ظاهرا في سلك الاثني عشرية، وفي قرى العراق بقية يسيرة منهم، وكم من شنيعة تروى عنهم؟ ثم إنه لا يبعد أن تظهر فرق أخرى من الإمامية بعد، نسأل الله تعالى العافية في الدين والدنيا والآخرة.

انتهى كلامه الشريف ولفظه الظريف، وهذا التفصيل مما لا تجده في كتاب، ولا تراه في باب من الأبواب، فتوجه بهمه إليه، وأقبل بجميع شراشرك (٢) عليه.

مكائد الرافضة

وإذ فرغنا من عد الفرق فقد آن أن نشرع في ذكر شيء من مكائدهم، التي توصلوا بها إلى ترويج مذهبهم الباطل وإضلال العباد، وهي كثيرة جدا لا تدري اليهود بعشرها، وهذا الكتاب يضيق عن حصرها:

الأولى

فمن مكائدهم أنهم يقولون: إن أهل السنة يخالفون القرآن المجيد، فإنهم يغسلون الأرجل بدل المسح، والكتاب يدل ظاهرا على المسح. (٣)

والجواب أن آية الوضوء تواترت إلينا كسائر القرآن بالقراءات السبع المتواترة، تواتر القراءتين منها ثابت بإجماع الفريقين، بل بإجماع المسلمين وهما قراءتا النصب والجر في الأرجل، وقد ثبت في أصول الفريقين أن القراءتين إذا تعارضتا في آية واحدة فهما في حكم الآيتين، وأن الجمع بين الدليلين أولى من إلغاء أحدهما، وههنا كذلك إذ يمكن الجمع بينهما حسب قواعدنا بوجهين:

---

(١) النكت الشنيعة في بيان الخلاف بين الله تعالى والشيعة، فصيح الدين الحيدري ص/٧٠

الأول: بحمل المسح على الغسل، قال أبو زيد الأنصاري وغيره من أئمة اللغة: إن المسح في كلام العرب قد يكون بمعنى الغسل، يقال للرجل إذا توضأ: تمسح، ومسح الله ما بك أي أزال عنك المرض، (٤) فإن قال الشيعة: يلزم من ذلك الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ممتنع، (٥) قلنا لا يلزم ذلك، فإنا نقدر لفظ امسحوا قبل أرجلكم أيضا، وإذا تعدد اللفظ فلا بأس بتعدد المعنى، فالمسح الذي يتعلق بالرؤوس حقيقي، والمتعلق بالأرجل مجازي.

الثاني: إن الجر بالجوار، وهو في التنزيل كثير الوقوع، فتأول قراءة الجر إلى قراءة النصب، وجوز سيبويه والأخفش وأبو البقاء (٦) وسائر المحققين من النحاة جر الجوار في النعت والعطف، أما النعت فكقوله تعالى: ﴿عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾ فقد جر (أليم) بمجاورة (يوم) مع أنه نعت

---

(١) وقامت جماعة من أتباع من ادعى أنه باب المهدي وادعى بعضهم أنه الحسن وبعضهم أنه الحسين وغيرهما، وقتل شاه إيران (ناصر الدين شاه) الباب مع بعض اتباعه سنة ١٢٧٤هـ، لكن أتباعه ادعوا أنه لم يمت وأنه صعد إلى السماء. دائرة المعارف الشيعية العامة: ٦/ ١٨؛ موسوعة الأديان والمذاهب: ٣/ ٢٩٤.

(٢) قال ابن منظور: «شراشر وشريشر: أسماء». لسان العرب

(٣) قال الحلي: «ذهبت الإمامية إلى وجوب مسح الرجلين وأنه لا يجزئ الغسل فيهما ... وقال الفقهاء الأربعة: الغرض هو الغسل، وقد خالفوا نص القرآن ... ». نهج الحق: ص ٤٠٩.

(٤) نقله الأنباري عن أبي زيد الأنصاري، ثم قال: «والذي يدل على ذلك قولهم تمسحت للصلاة أي توضأت، والوضوء يشتمل على ممسوح ومغسول، والسر في ذلك أن المتوضئ لا يقنع بصب الماء على الأعضاء حتى يمسحها مع الغسل؛ فلذلك سمى الغسل مسحا فالرأس والرجل ممسوحان، إلا أن المسح في الرجل المراد به الغسل لبيان السنة، ولولا ذلك لكان محتملا، والذي يدل على أن المراد به الغسل ورود التحديد في قوله إلى الكعبين، والتحديد إنما جاء في المغسول لا في الممسوح». الإنصاف في مسائل الخلاف: ٢/ ٦١٠.

(٥) قرر هذا الكراكجي في القول المبين في وجوب المسح على الرجلين: ص ٢٥.

(٦) عبد الحميد بن عبد المجيد، أبو الخطاب، من كبار العلماء بالعربية توفي سنة ١٧٧هـ. أنباه الرواة: ٢/ ١٥٧؛ بغية الوعاة: ١٣/ ٢٥٢.." [1]

---

(١) مختصر التحفة الاثني عشرية، الألوسي، محمود شكري ص/٢٥

"والجواب عنه بأن إيثار الصدق فيه لتقرر كونه ملائما في النفوس لغرضه العامة ومصلحة العالم وكون الكذب عكس ذلك، ولا يلزم من فرض التساوي تحققه، فإيثاره الصدق لملائمته تلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه، فلو فرضنا الاستواء من كل وجه فإيثار الصدق قطعا ممنوع، وإنما القطع بذلك عند الفرض والتقدير بتوهم أنه قطع عند وقوع المقدر المفروض، والفرق بينهما بين. وأما إنقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة، فكأنه يتصور تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه إلى استحسانه من نفسه في حق غيره، وبالجملة لا نسلم أن إيثار الصدق عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنها إنما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه بل لأمر آخر.

(الثالث) أنه لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزنا متساويين في نفس الأمر قبل بعثة الرسول فجعل أحدهما واجبا والآخر حراما ليس أولى من العكس، بل ترجيح من غير مرجح ومناف لحكمه الآمر وهو حكيم قطعا. والجواب عنه بأن الأفعال قد بين سابقا تساويها في نفس الأمر بعدم الاقتضاء قبل ورود الشرع بدليل واضح، فبطلان اللازم ممنوع، ثم جعل بعضها واجب وبعضها حرام لحكم ومصالح من الآمر الحكيم، فالأولوية ترجع إلى تلك الحكم والمصالح بعد ورود الشرع بالوجوب، لا للأفعال مطلقا من عدم اقتضائها تلك الأولوية، والإرادة الأزلية مرجحة بعض الأفعال ببعض الصفات وبعضها ببعض، كما أنها مرجحة لتخصيص الأعيان بالحقائق والعوارض المخصوصة من غير اقتضاء ذواتها لها، وإنما يلزم المنافاة لحكمة الآمر الحكيم إذا لم يكن في ذلك التخصيص مراعاة للمصلحة والحكمة وهو باطل بالاتفاق، فالترجيح بعير مرجح، والمنافاة للحكمة ممنوع أيضا لما ذكرنا.

(الرابع) أنه لو كانا شرعيين لكان إرسال الرسل بلاء وفتنة لا رحمة، لأنهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة المؤاخذة بشئ مما يستلذه الإنسان، ثم بعد مجئ الرسل صاروا ببعض تلك الأفاعيل في عذاب أبدي، فأية فائدة في إرسال الرسل إلا التضييق وعذاب عبادة فصار بلاء، هذا خُلف، لأنه رحمة يمن الله به على عباده في كثير من مواضع تنزيله.." (١)

"ولم يتفكر فيها» فإنه – صلى الله عليه وسلم – أوعد بترك الفكر في دلائل معرفة الله تعالى، ولا وعيد على ترك غير الواجب. وأيضا أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعا، وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب أيضا كوجوبه. وعند المعتزلة واجب عقلا لأن شكر المنعم واجب عقلا عندهم وهو موقوف على معرفة الله المنعم، ومقدمة الواجب المطلق واجبة أيضا هذا بناء على قولهم بكون

---

(١) مختصر التحفة الاثني عشرية، الألوسي، محمود شكري ص/٧٥

الحسن والقبح عقليين كما عرفت آنفا.

واحتجت المعتزلة على كونه واجبا عقلا بأنه لو لم يجب النظر إلا بالشرع يلزم منه إفحام الأنبياء وعجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة، إذ يجوز للمكلف حينئذ أن يقول إذا أمره النبي بالنظر في معجزة وغيرها مما تتوقف عليه نبوته ليظهر له صدق دعواه: لا أنظر ما لم يجب النظر علي، ولا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع عندي، إذ المفروض عدم الوجوب إلا به، ولا يثبت الشرع على الآخر وهو دور محال، ويكون كلامه هذا حقا لا قدرة للنبي على دفعه، وهو معنى إفحامه. وأجيب عنه أولا بالنقض بأن ما ذكرتم مشترك بين الوجوب الشرعي والعقلي معا، فما هو جوابكم فهو جوابنا. (١) وبيان الاشتراك أن النظر لو وجب بالعقل لوجب بالنظر لأن وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة إلى أنظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وأنها لا تتم إلا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فيصح للمكلف أن يقول حيئذ أيضا: لا أنظر أصلا ما لم يجب على النظر، ولا يجب ما لم أنظر فيلزم الدور المحذور. لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري القياس بأن يضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه إليها بلا تكليف وتفيده العلم بذلك ضرورة، لأنا نقول: كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الأنظار باطل قطعا، ولو سلمناه بأن يكون هناك دليل آخر ولكن لا يجوز للمكلف أن لا يصغي إلى كلام النبي الذي أراد به التنبيه ولا يستمع به ولا يأثم بترك النظر والاستماع، إذ لم يثبت بعد وجوب شيء أصلا فلا يمكن الدعوة وإثبات النبوة وهو المراد بالإفحام. وثانيا

---

(١) قال ابن تيمية: «وخلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات من الأدلة اليقينية والمعارف الإلهية قد جاء به الكتاب والسنة، مع زيادات وتكميلات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين». منهاج السنة النبوية: ٢/ ١١٠.." (١)

"بالحل بأن قوله «لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع عندى» إنما يصح إذا كان الوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع ولكنه لا يتوقف، كذلك العلم بالوجوب متوقف على نفس الوجوب، لأن العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فإنه إذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا مركبا لا علما، فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور، وأن لا يجب شيء على الكافر أيضا، فليس الوجوب في نفس

---

(١) مختصر التحفة الاثني عشرية، الألوسي، محمود شكري ص/٧٨

الأمر موقوفا على العلم بالوجوب بل تقول: الوجوب في نفس الأمر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الآمر، والشرع ثابت في نفس الأمر علم مكلف ثبوته ونظر فيه أولا، وكذلك الوجوب، ولا يلزم من هذا تكليف الغافل لأن الغافل إنما هو من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به، فإن قال المكلف: وما أعرف الوجوب في نفس الأمر، وما لم أعرفه لم أنظر، قلنا: ماذا تريد بالوجوب؟ فإن قال: أريد به ما يكون ترك ما اتصف به إثما وفعله ثوابا، قلنا له: فقد ثبت الشرع حيث قلت بالثواب والإثم فبطل قولك ما أعرف الوجوب بقولك، فاندفع الإفحام.

وإن قال: أردت به ما يكون ترك ما أتصف به قبيحا لا يستحسنه العقلاء، ويترتب عليه المفسدة، قلنا له: فأنت تعرف الوجوب إذا رجعت إلى عقلك وتأملت فيه به، إذ يعرف كل عاقل قبح ترك ما اتصف به ومفسدته، فبطل قولك «لم أنظر ما لم أعرف الوجوب» واندفع الإفحام. وليس فيه لزوم القول بالحسن والقبح العقليين لأنهما ليسا هاهنا بالمعنى المتنازع فيه بل بالمعنى المتفق عليه كما لا يخفى، وإذا عرفت ما حققنا عرفت أن ما قال الأشاعرة هو الحق. (١)

ثم اعلم أن الماتريدية من أهل السنة وافقوا أهل الأعتزال في هاتين المسألتين، وكذا الروافض مقتفون على آثارهم في ذلك، ولكن الفرق بين الماتريدية وبين هاتين الفرقتين الضالتين أن الماتريدية لا يستلزم عندهم كون الحسن والقبح عقليا حكما من الله تعالى في العبد، بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح، فالحاكم هو الله تعالى فقط، والكاشف هو الشرع، فما لم يحكم الله تعالى بإرسال الرسل، وإنزال

---

(١) قال ابن تيمية: «فإن المعارف التي تحصل في النفس بالأسباب الاضطرارية أثبت وأرسخ من المعارف التي ينتجها مجرد النظر القياسي الذي ينزاح عن النفوس في مثل هذه الحال». مجموع الفتاوى: ٨/ ١٩٤.." (١)

"القطعية، بل خلافه يوجد، ومع قطع النظر عن هذه الأمور كلها لا دلالة أيضا لتلك الروايات على المدعَى.

ولنذكر عدة من شبهاتهم ونبين عدم دلالتها على مدعاهم فنقول:

(الشبهة الأولى) أن الأئمة كانوا أزيد من الأنبياء علما فيكونون أفضل منهم رتبة أيضا، لأة الله تعالى يقول:

---

(١) مختصر التحفة الاثني عشرية، الألوسي، محمود شكري ص/٧٩

﴿قل هل يستوي الذين يعملون والذين لا يعملون﴾ وقد روى الراوندي عن أبي عبد الله قال: إن الله فضل أولي العزم من الرسل على الأنبياء بالعلم، وورثنا علمهم وفضلنا عليهم، وعلم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ما لا يعلمون، وعلمنا علم رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، وتلا الآية المذكورة. (١)

(الجواب) عن هذه الشبهة بأن هذا الخبر بعد تسليم صحته يدل على زيادة الأئمة في العلم واستيعابهم علوم المرسلين لأن المتأخر يكون مطلعا على علم المتقدم وناظرا فيه فيحيط بعلمه، بخلاف المعاصر والمتقدم فإنه لا يمكن له ذلك، مثاله أن النحوى في هذا العصر يكون مطلعا على مسائل (اللباب) (٢) و (الوافي) (٣) وتصانيف ابن مالك (٤) وابن هشام (٥) والأزهري (٦) وغيرهم ممن سبقوا من النحاة، ويكون بلا شبهة علمه بمسائل النحو أزيد من علم كل هؤلاء المذكورين، لأن كل واحد منهم لم يكن مطلعا على المسائل المستخرجة لغيره والأفكار الناشئة من طبعه البتة، وقد تقرر أن الصناعات إنما تتكامل بتلاحق الأفكار، وهذا النحوي المتأخر حصل له الوقوف على كل منها، ومع هذا لا تكون رتبته في النحو مساوية لرتبة أحد من أولئك العلماء فضلا عن أن يتقدم عليهم، لأن الرسوخ في العلم وتعمق النظر والغوص والفكر ومعرفة المسائل بدلائلها ودراية المآخذ لكل دقيقة واستخراج المسائل النادرة بقوة الفحص والتتبع في كلام العرب بالأصالة فضيلة لا يبلغها أصلا الاستيعاب والغوص بتلك المسائل. وكذا المنطقي في هذا الزمان لا يكون مساويا في المرتبة للمعلم الأول والمعلم الثاني والشيخ الرئيس فضلا عن أن يقال إنه أفضل منهم وسابقهم في الدرجة، مع أنه يعلم مستخرجات كل منهم بحيث لم يكن لكل منهم الاضطلاع بها أصلا. والذي قرأ العروض لا يفوق الخليل بن أحمد. سلمنا لا يلزم من كثرة العلم كثرة الثواب، ومدار الفضل عند الله على كثرة

---

(١) الخرائج والجرائح: ٢/ ٧٩٦؛ ورواها أيضا الصفار، بصائر الدرجات: ص ٢٢٩.

(٢) كتاب (اللباب في علل البناء والإعراب) لأبي البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين العكبري (ت ٦١٦هـ)،

(٣) (الوافي في النحو) تصنيف محمد بن عثمان بن عمر البلخي

(٤) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني، ولد بالأندلس، وانتقل إلى دمشق وفيها توفي سنة ٦٧٢هـ. بغية الوعاة: ١/ ١٣٠؛ نفح الطيب: ٢/ ٢٢٢.

(٥) جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام، النحوي، قال عنه ابن

حجر: «انفرد بالفوائد الغريبة والمباحث الدقيقة والاستدراكات العجيبة والتحقيق البالغ والإطلاع المفرط والاقتدار على التصرف في الكلام»، توفي سنة ٧٦٢هـ. الدرر الكامنة: ٣/ ٩٣؛ شذرات الذهب: ٣/ ١٩١.

(٦) أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، من أئمة الأدب واللغة، توفي سنة ٣٧٠هـ. معجم الأدباء: ٦/ ٢٩٧؛ البلغة: ص ١٨٦.." (١)

"الثواب لا على كثرة العلم، وإلا فيلزم تفضيل الخضر على موسى وهو خلاف الإجماع. سلمنا ولكن كثرة العلم الموجبة لكثرة الثواب هو العلم الذي يكون مدار الاعتقاد والعمل عليه لا العلوم الزائدة، وذلك العلم هو المراد في الآية المذكورة، وكل نبي كان ذلك العلم حاصلا له بوجه أتم. ولو كان للأئمة أو لغيرهم من العلماء فضل وزيادة في العلم يكون ذلك في العلوم الاخر. والدليل على هذا المدعى أن كل نبي لو لم يكن العلم الذي عليه مدار الاعتقاد والعمل حاصلا له بوجه أتم يخرج عن عهدة التبليغ وبيان الأحكام، وكيف يتم غرض البعثة.

ومع قطع النظر عن هذه الأمور كلها لا يذهب عليك ما في هذه الرواية من الخلل والفساد، فإن توريث الأئمة علم الأنبياء وتفضيلهم عليهم بذلك التوريث كما ذكر فيها يلزم منه أن يكون الأئمة أفضل من نبينا - صلى الله عليه وسلم - أيضا، إذ وجه التفضيل وهو توريث العلم ههنا أيضا، وهو فاسد البتة بالإجماع. (١)

وثانيا علم الأئمة لتعلمهم علم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تابع وفرع لعلمه، وعلم الأنبياء أصل وأول وبالذات، وما بالتبع لا يبلغ درجة ما بالذات، وحيث قال تعالى ﴿وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسوله﴾ وقال أيضا ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول﴾ الآية. يتبين منه أن غير الأنبياء ليس لهم علم مثل علم الأنبياء، فبطل عنه التساوي والزيادة بالطريق الأولى. ومع هذا فالاستشهاد بالآية المذكورة أغرب لأن معناها عدم الاستواء بين العالم والجاهل كما هو الظاهر، والأنبياء ما كانوا جاهلين بالإجماع، وغاية ما في الباب تسليما أن الأئمة كان علمهم زائدا على علم الأنبياء، لا أن الأئمة علماء والأنبياء جهال، معاذ الله من ذلك.

(الشبهة الثانية) أنهم تمسكوا برواية الحسن بن كبش عن أبي ذر قال: نظر النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى علي بن أبي طالب وقال: هذا خير الأولين والآخرين من أهل السماوات والأرضين. (٢) وأيضا برواية

---

(١) مختصر التحفة الاثني عشرية، الألوسي، محمود شكري ص/١٠٢

عن أبي وائل عن عبد الله بن عباس قال حدثنا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: قال لي جبريل: علي خير البشر، من أبى فقد كفر». (٣)
الجواب عنها بأن هذه الروايات قد تفرد

---

(١) أخرج الكليني عن ضريس الكناسي قال: «كنت عند أبي عبد الله – عليه السلام – وعنده أبو بصير فقال أبو عبد الله: إن داود ورث علم الأنبياء وإن سليمان ورث داود وإن محمدا eورث سليمان وإنا ورثنا محمدا – صلى الله عليه وسلم –، وإن عندنا صحف إبراهيم وألواح موسى ... ». الكافي، باب أن الأئمة ورثوا علم النبي وجميع الأنبياء والأوصياء الذين من قبلهم: ١/ ٢٢٥.
(٢) ابن طاوس، التحصين: ص ٦٠٥؛ ابن شاذان، مائة منقبة: ص ٨٨.
(٣) لا يوجد هذا الحديث في كتاب معتبر من كتب أهل السنة،، وقد ذكره ابن الجوزي في الموضوعات: ١/ ٣٤٧؛ وقال عنه الذهبي: «بعض الكذابين يرويه مرفوعا»: ميزان الاعتدال: ٣/ ٣٧٤؛ وقال في مكان آخر: «حديث علي خير البشر وهذا كذب»، المغني في الضعفاء: ص ١٥٥؛ وقال الحافظ ابن حجر عنه: «وهذا باطل جلي». لسان الميزان: ٢/ ٢٥٢. وقد أورده من الإمامية: ابن بابويه، الأمالي: ص ٧٦؛ عماد الدين الطبري، بشارة المصطفى: ص ٢٤٦.." (١)

"مقرر في محله. (١) وأيضا نقول حمل ﴿يؤتون الزكاة﴾ علي تصدق بالخاتم على السائل كحمل لفظ الركوع على غير معناه الشرعي، فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا في الركوع، بل ذكر الركوع بعد إقامة الصلاة مؤيد لنا ومرجح لتوجيهنا حتى لا يلزم التكرار، وذكر الزكاة بعد إقامة الصلاة مضر لكم إذ في عرف القرآن حيثما وقعت الزكاة مقرونة بالصلاة يكون المراد منها زكاة مفروضة لا التصدق مطلقا. (٢) ولو حملنا الركوع على معناه الحقيقي لكان مع ذلك حالا من ضمير «يقيمون» الصلاة أيضا وعاما لجميع المؤمنين لأنه احتراز عن صلاة اليهود الخالية عن الركوع، (٣) وفي هذا التوجيه غاية اللصوق بالنهي عن موالاة اليهود الوارد بعد هذه الآية.

وأيضا لو كان حالا من ﴿يؤتون الزكاة﴾ لما بقي صفة مدح، بل يوجب في مفهوم ﴿يقيمون الصلاة﴾ قصورا بينا، إذ المدح والفضيلة في صلاة كونها خالية عما لا يتعلق بها من الحركات، لأن مبناه على السكون والوقار سواء كانت تلك الحركات قليلة أو كثيرة، غاية الأمر أن الكثيرة مفسدة للصلاة دون القليلة ولكن

---

(١) مختصر التحفة الاثني عشرية، الألوسي، محمود شكري ص/١٠٣

تورث قصورا في معنى إقامة الصلاة البتة، ولا يجوز حمل كلام الله تعالى على التناقض والتخالف، ومع هذا لا دخل لهذا القيد بالإجماع لا طردا ولا عكسا في صحة الإمامة، فيتعلق حكم الإمامة بهذا القيد يلزم منه اللغو في كلام الباري تعالى كما يقال مثلا إنما يليق بالسلطنة من بينكم من له ثوب أحمر. ولو تنزلنا عن هذه كلها لقلنا: إن هذه الآية إن كانت دليلا لحصر الإمامة في الأمير تعارضها الآيات الأخر في ذلك، فيجب الاعتداد بها، كما يجب على الشيعة أيضا اعتبار تلك المعارضات في إثبات الأئمة الأطهار الآخرين، والدليل إنما يتمسك به غذ سلم عن المعارض، وتلك الآيات المعارضات هي الآيات الناصة على خلافة الخلفاء الثلاثة المحررة فيما سبق. ومن العجائب أن صاحب (إظهار الحق) قد أبلغ سعيه الغاية القصوى في تصحيح هذا الاستدلال بزعمه، وليست كلماته في هذا المقام إلا قشورا بلا لب بالمرة، فمن جملة ما قال: إن الأمر بمحبة الله ورسوله يكون بطريق الوجوب والحتم

(١) قال ابن العربي: «لا خلاف بين العلماء أن المراد بالركوع ههنا السجود، فإن السجود هو الميل والركوع هو الانحناء، وأحدهما يدخل على الآخر، ولكنه قد يختص كل واحد بهيئته، ثم جاء هذا على تسمية أحدهما بالآخر فسمى السجود ركوعا». الجامع لأحكام القرآن: ١٥/ ١٨٢.

(٢) قرر ذلك الطبرسي بقوله: «وهذا حكم جميع ما ورد في القرآن مجملا». مجمع البيان: ١/ ١٩٠ ..

(٣) قال الطبرسي: «إن الخطاب لليهود، ولم يكن في صلاتهم ركوع». مجمع البيان: ١/ ١٩٠.." (١)

"وأنبياء كانوا أحب الخلق إلى الله ولم يكونوا ذوي رئاسة عامة، كزكريا ويحيى وشمويل الذي كان طالوت في زمنه صاحب رئاسة عامة بنص إلهي، وأيضا يحتمل أن أبا بكر لعله لم يكن في ذلك الحين حاضرا في المدينة المنورة والدعاء كان خالصا بالحاضرين دون الغائبين بدليل قوله «اللهم ائتني» لأن إحضار الغائب من مسافة بعيدة في آن قصير لا يعقل إلا طريق خرق العادة، والأنبياء لا يسألون الله خرق العادة إلا في وقت التحدي، وإلا لما احتاجوا في الحرب والقتال إلى تهيئة الأسباب الظاهرة. ويحتمل أن يراد التبعيض بذلك كما في قولهم فلان أعقل الناس وأعلمهم وأفضلهم. وعلى تقدير دلالته على المدعى لا يقاوم الأخبار الصحاح الدالة على خلافة أبي بكر وعمر، مثل «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» (١) وغير ذلك.

الحديث الخامس: رواية جابر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»

(١) مختصر التحفة الاثني عشرية، الألوسي، محمود شكري ص/١٤٤

(٢) وهذا الخبر أيضا مطعون فيه، قال يحيى بن معين: لا أصل له، (٣) وقال البخاري إنه منكر، وليس له وجه صحيح. (٤) وقال الترمذي إنه منكر غريب. (٥) وذكره ابن الجوزي في الموضوعات. (٦) وقال ابن دقيق العيد: لم يثبتوه. (٧) وقال النووي والذهبي والجزري إنه موضوع. (٨) فالتمسك بالأحاديث الموضوعة مما لا وجه له، إذ شرط الدليل اتفاق الخصمين عليه. ومع هذا ليس مفيدا لمدعاهم إذ لا يلزم أن من كان باب مدينة العلم فهو صاحب رئاسة عامة بلا فصل بعد النبي – صلى الله عليه وسلم –، غايته أن شرطا من شروط الإمامة قد تحقق فيه بوجه أتم، ولا يلزم من تحقيق شرط واحد وجود المشروط بالشروط الكثيرة، مع أن ذلك الشرط كان ثابتا في غيره أيضا أزيد منه برواية أهل السنة مثل «ما صب الله شيئا في صدرى إلا وقد صببته في صدر أبي بكر» (٩) ونحو «لو كان بعدي نبي لكان عمر» (١٠) فإذا اعتبرت روايات أهل السنة فليتعبر كلها، وإلا فلا ينبغي أن يقصد إلزامهم برواية واحدة من رواياتهم.

الحديث السادس: وهو ما رواه الإمامية مرفوعا أنه – صلى الله عليه وسلم – قال «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه، وإلى نوح في تقواه، وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى موسى في بطشه، وإلى

---

(١) أخرجه الترمذي من حديث حذيفة، السنن، كتاب المناقب، باب مناقب أبي بكر وعمر: ٥/ ٦٠٩، رقم ٣٦٦٢؛ وابن ماجة، السنن، كتاب المقدمة، باب فضل أبي بكر: ١/ ٣٧، رقم ٩٨؛ أحمد، المسند: ٥/ ٣٨٢؛ الحاكم، المستدرك: ٣/ ٨٠؛ وصححه في صحيح الجامع: رقم ١١٤٢.

(٢) قال العجلوني في هذا الحديث: «قال الترمذي: منكر، وقال البخاري: إنه كذب لا أصل له، وذكره ابن الجوزي في الموضوعات»، وقال أبو زرعة: «كم من خلق افتضحوا فيه»، وقال أبو حاتم ويحيى بن سعد: «لا أصل له ... »، وقال ابن دقيق العيد: «لم يثبتوه، وقيل إنه باطل ... ». كشف الخفاء: ١/ ٣٦٢. ووضعه السيوطي في اللآلئ المصنوعة: ١/ ٣٢٩؛ الزركشي، التذكرة: ص ١٦٣؛ والألباني؛ ضعيف الجامع: ١/ ١٣٢٢.

(٣) كشف الخفاء: ١/ ٢٣٦.

(٤) كشف الخفاء: ١/ ٢٣٦.

(٥) سنن الترمذي: ٥/ ٦٣٧.

(٦) قال: «والحديث لا أصل له». الموضوعات: ١/ ٣٥٥.

(٧) كشف الخفاء: ١/ ٢٣٦.

(٨) ترتيب الموضوعات: ص ٢٨٦.

(٩) ليس في كتب الحديث المعتمدة، وأورده ابن القيم في المنار المنيف تحت عنوان: «ومما وضعه جهلة المنتسبين إلى أهل السنة في فضائل الصديق - رضي الله عنه -»

(١٠) أخرجه الترمذي عن عقبة بن عامر في كتاب المناقب، باب مناقب عمر بن الخطاب: ٥/ ٦١٩، رقم ٣٦٨٦؛ وأحمد في المسند: ٤/ ١٥٤؛ الطبراني في الكبير: ١٧/ ٢٩٨؛ الحاكم في المستدرك: ٣/ ٩٢، رقم ٤٤٩٥؛ وحسنه في صحيح الجامع، رقم ٥٢٨٤.." (١)

"الحديث أصح وأقوى من غيره، ولكن مدعى الشيعة غير حاصل منه إذ لا ملازمة بين كونه محبا لله ورسوله ومحبوبا لهما وبين كونه إماما بلا فصل أصلا، على أنه لايلزم من إثباتهما له نفيا عن غيره، كيف وقد قال الله تعالى في حق أبي بكر ورفقائه ﴿يحبهم ويحبونه﴾ وقال في حق أهل بدر ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص﴾ ولا شك أن من يحبه الله يحبه رسوله ومن يحب الله من المؤمنين يحب رسوله، وقال في شأن أهل مسجد قبا ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين﴾ وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - لمعاذ «يا معاذ إني أحبك». (١) ولما سئل: من أحب الناس إليك؟ قال: «عائشة» قيل: ومن الرجال؟ قال: «أبوها». (٢) وإنما نص على المحبة والمحبوبية في حق الأمير مع وجودهما في غيره لنكتة دقيقة تحصل من ضمن قوله «يفتح الله على يديه» وهي أنه لو ذكر مجرد الفتح لربما توهم أن ذلك غير موجب لفضيلته لما ورد «إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر» (٣) فأزال ذلك التوهم بإثبات هاتين الصفتين له فصار المقصود منه تخصيص مضمون «يفتح الله على يديه» وما ذكر من الصفات لإزالة ذلك التوهم.

الحديث العاشر: «رحم الله عليا، اللهم أدر الحق معه حيث دار» (٤)

وهذا الحديث يقبله أيضا أهل السنة، ولكن لا مساس له بمدعى الشيعة وهو الإمامة بلا فصل، وقد جاء في حق عمار بن ياسر «الحق مع عمار حيث دار» (٥) وفي حق عمر أيضا «الحق بعدي مع عمر حيث كان» (٦) بل في هذين الحديثين إخبار بملازمة الحق لعمر ولعمار، بخلاف الحديث عن الأمير فإنه دعاء في حقه، والفرق بين الإخبار والدعاء غير خاف، خصوصا على ما قرره الشيعة من أن استجابة دعاء النبي لازمة عندهم، فقد روى ابن بابويه القمي أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دعا ربه أن يجمع أصحابه على محبة علي فلم يكن ذلك. وزاد في حق عمر لفظ «بعدي» ليكون دليلا على صحة إمامته

---

(١) مختصر التحفة الاثني عشرية، الألوسي، محمود شكري ص/١٦٥

وإمامة من رآه عمر إماما. وعلى مذاق الشيعة يكون هذا الحديث دليلا على عصمته، لكن مذهب أهل السنة لا يكون غير النبي معصوما. وقد تمسك بعض ظرفاء أهل السنة بحديث علي المذكور على صحة أبي بكر وعمر

---

(١) رواه أحمد وأبو داود والنسائي.

(٢) متفق عليه

(٣) متفق عليه.

(٤) أخرجه الترمذي من حديث علي في المناقب، باب مناقب علي – رضي الله عنه –: ٥/ ٦٣٣، رقم ٣٧١٤ وقال عنه: «غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه»؛ والحاكم في المستدرك: ٣/ ١٣٤، رقم ٤٦٢٩. وحكم عليه ابن الجوزي بالوضع في العلل المتناهية: ١/ ٤١٠؛ والألبانى في ضعيف الترمذي: ١/ ٧٦٧.

(٥) أخرجه أبو الشيخ في طبقات المحدثين بأصبهان: ٢/ ٤١٩؛ والعقيلي، الضعفاء الكبير: ٤/ ٢٣٦؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق: ٤٣/ ٤٧٦. من طريق مبشر بن الفضيل، قال العقيلي عنه: «مجهول».

(٦) أخرجه العقيلي عن ابن عباس في الضعفاء الكبير ٣/ ٤٨٢؛ والحكيم الترمذي، نوادر الأصول: ٢/ ٢١؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق: ٤٤/ ١٢٦؛ قال الذهبي: «الحديث من رواية القاسم بن يزيد بن عبد الله بن قسيط عن أبيه، وحديثه منكر». ميزان الاعتدال: ٥/ ٤٦٣. قال ابن حجر: «وأخرجه الحميدي من طريق أخرى وفي إسناده عطاء عن ابن عباس، قال علي بن المديني: هو عندي عطاء بن يسار، وليس له أصل من حديث عطاء بن أبي رباح ولا عطاء بن يسار، وأخاف أن يكون عطاء الخرساني لأنه يرسل كثيرا عن ابن عباس. قال ابن حجر: أخاف أن يكون كذبا مختلقا». لسان الميزان: ٤/ ٤٦٧. ولذا حكم عليه العجلوني بالوضع في كشف الخفاء: ١/ ٤٣٦؛ والألبانى في ضعيف الجامع: رقم ٢٧٨٥.." (١)

"هذا الأصل إن بعث النبي واجب على الله» ولما أبطلنا مذهبهم في هذه المباحث بشهادة العدول – الكتاب، والعترة، والعقل السليم – لم يبق شبهة ولا شك في بطلانه. (١)

ولنذكر بعضا من دلائلهم العقلية، وإن كان يستغنى عن ذكرها بما ذكرنا. فنقول:

الأول من دلائلهم أنهم قالوا: «إن الأمام يجب أن يكون معصوما، وغير الأمير من الصحابة لم يكن معصوما، فكان هو إماما لا غيره»، (٢) وهو المدعى.

---

(١) مختصر التحفة الاثني عشرية، الألوسي، محمود شكري ص/١٧٠

ولا يخفى أن تقرير الاستدلال ناقص لا يفيد المدعى، لأن الدعوى مركبة من ثبوت الإمامة للأمير وسلبها عن غيره. والدليل المذكور لا يلزم منه إلا سلب مفهوم كل أحد غير الأمير من الصحابة عن ذات متصفة بالإمامة فقط، وهو غير مطلوب، فالاستدلال الصحيح بعكس ترتيب هذا القياس المذكور، وضم قياس آخر إليه من الشكل الأول فيفيد مجموعهما المدعى، وهو هكذا: «لم يكن أحد غير الأمير من الصحابة معصوما، وكل إمام يجب أن يكون معصوما» على الضرب الثاني من الشكل الثاني، ونتيجة هذا القياس سالبة كلية وهي «لم يكن أحد غير الأمير منهم إماما» فيحصل منه سلب الإمامة عن غير الأمير من الصحابة. والقياس الآخر «إن الأمير كان معصوما، وكل معصوم يكون إماما، فالأمير يكون إماما» فيلزم منه ثبوت إمامته، فمجموع هذين القياسين تثبت به الدعوى وهو المطلوب. (٣)

ويجاب عن الأول بمنع الكبرى أعني «كل إمام يجب أن يكون معصوما» وبمنع استثناء الأمير منهم في الصغرى، وإسنادهما أقوال الأمير الآتية، وبهذا المعنى يرد المنع على الصغرى التي جعلها المستدل كبرى قياسه، وإلا فهي مسلمة بالضرورة فلا يصح منعها، ويجاب عن الثاني بمنع الصغرى وسنده سند منع الاستثناء، وبفوات بعض الشروط من كلية كبراه لأن المعصوم عام فإن الأنبياء والملائكة وفاطمة معصومون وليسوا بأئمة بالمعنى المتنازع فيه، فحمل «الإمام» على جميع أفراده لا يمكن، وعلى بعض أفراده يجعل القضية جزئية وهي لا تصلح لكبروية الشكل الأول لاشتراط كليتها، فافهم.

---

(١) قال الآلوسي الجد: «واختلف في أن مباحثها هل هي من الفقه، أو من الكلام؟ فذهبت الشيعة والخوارج إلى الثاني وذهب أهل السنة والجماعة إلى الأول، لما انهم يقولون أن النصب إنما يجب على العباد، أي عند عدم النص من الله تعالى ورسوله – صلى الله عليه وسلم – على التولية لمعين، وعند عدم العهد والوصية من السابق لغيره المعين، وإنما ذكروها في الكلام مع أنها ليست من مباحثه عندهم لما تعلق بالإمامة من التعصبات وفاسد الاعتقادات». نهج السلامة: ١٣/أ.

(٢) قال الطوسي: «ويدل على إمامته أيضا أنه معصوم وغيره غير معصوم بإجماع المسلمين». رسائل الطوسي: ص ١٠٦.

(٣) على قول الإمامية، المفيد، النكت الاعتقادية: ص ٣٩؛ ابن المطهر الحلي، نهج الحق: ص ١٧١.." (١)

---

(١) مختصر التحفة الاثني عشرية، الألوسي، محمود شكري ص/١٧٧

"واقعة في آخر الكلام «إلا أن يلقي الله في نفسي (١) ما هو أملك به مني» (٢) فإنه دليل صريح على عدم العصمة. لأن المعصوم يملكه الله نفسه كما ورد في الحديث «إنه كان أملكهم لأربه». (٣) وأيضا مروي في دعاء الأمير «اللهم اغفر لي ما تقربت به إليك ثم خالفه قلبي» كذا أورده الرضى في (نهج البلاغة). (٤)

الدليل الثاني: (٥) أن الإمام لا بد من أن لا يرتكب الكفر قط، لقوله تعالى ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ والكافر ظالم لقوله تعالى ﴿والكافرون هو الظالمون﴾ ولقوله تعالى ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ وغير الأمير من الصحابة كلهم كانوا عبدوا الأصنام في الجاهلية فيكون هو إماما دون غيره. (٦)

ولا يذهب على العارف أن هذا الدليل – مع كونه ناقصا مثل ما مر – فاسدة بالمرة، فلا بد أن يغير بوجه آخر صحيح. وذلك أن يقال: لم يكن أحد من الصحابة غير الأمير مؤمنا من بدء التكليف، وكل إمام يجب أن يكون مؤمنا كذلك. والقياس الآخر: إن الأمير كان مؤمنا كذلك، وكل من يكون مؤمنا كذلك فهو إمام، ويجاب عن الأول بمنع الكبرى، وسنده الإجماع على عدم الاشتراط في الإمامة بهذا الشرط، وعن الثاني بالنقض لأنه يلزم منه أن يكون كل من هو كذلك من آحاد الأمة إماما، ولا أقل من لزوم إمامة نحو عبد الله بن عباس – رضي الله عنهم – ا، لا يقال اشتراط العصمة يدفعه لأنا نقول إن ذلك الاشتراط بعد تسليمه لا يعتبر في هذا الدليل فالتعدد باطل، بل الثاني يصير حشوا محضا أولا فالانتقاض ضروري لا مرد له.

وقال المؤلف: وأجيب بأن هذا الشرط لم يذكره في بحث الإمامة أحد من أهل السنة والشيعة، ولكن خرط الشيعة هذا الشرط حين عمدوا إلى نفي الخلافة عن الخلفاء الثلاثة، ولهذا لم يذكر في آية ولا حديث، بل من أسلم بعد كفره مائة سنة ومن كان مسلما من سبعين بطنا متساويان في الدين والإسلام، ولم يعتبر هذا الشرط فإنه لغو وحشو، والتمسك بآية

---

(١) في النهج: (إلا أن يكفي الله من نفسي).

(٢) نهج البلاغة: (بشرح ابن أبي الحديد): ١١/ ١٠١.

(٣) متفق عليه.

(٤) نهج البلاغة (بشرح ابن أبي الحديد): ٦/ ١٧٦.

(٥) من أدلتهم العقلية.

(٦) هذا ادعاء الإمامية، قال الحسن الديلمي: «ومن فضائله – عليه السلام – أنه نشأ وربي في الإيمان ولم يدنس بدنس الجاهلية بخلاف غيره من سائر الصحابة». إرشاد القلوب: ٢/ ٢٢٩.." (١)

"النجباء رضي الله عنه. وأما الحروب التي جرت فكانت لكل طائفة شبهة اعتقدت تصويب أنفسها بسببها وكلهم عدول رضي الله عنهم ومتأولون في حروبهم وغيرها ولم يخرج شيء من ذلك أحدا منهم عن العدالة، لأنهم مجتهدون اختلفوا في مسائل من محل الاجتهاد كما يختلف المجتهدون بعدهم في مسائل من الدماء وغيرها ولا يلزم من ذلك نقص أحد منهم. واعلم أن سبب تلك الحروب أن القضايا كانت مشتبهة، فلشدة اشتباهها اختلف اجتهادهم وصاروا ثلاثة أقسام: قسم ظهر لهم بالاجتهاد أن الحق في هذا الطرف وأن مخالفه باغ فوجب عليهم نصرته وقتال الباغي عليه فيما اعتقدوه ففعلوا ذلك ولم يكن يحل لمن هذه صفته التأخر عن مساعدة إمام العدل في قتال البغاة في اعتقاده، وقسم عكس هؤلاء ظهر لهم بالاجتهاد أن الحق في الطرف الآخر فوجب عليهم مساعدته وقتال الباغي عليه، وقسم ثالث اشتبهت عليهم القضية وتحيروا فيها ولم يظهر لهم ترجيح أحد الطرفين فاعتزلوا الفريقين وكان هذا الاعتزال هو الواجب في حقهم لأنه لا يحل الإقدام." (٢)

"سبحانه ورسوله عنهم راض، فأمنهم من الخزي صريح في موتهم على كمال الإيمان وحقائق الإحسان وفي أن الله لم يزل راضيا عنهم وكذلك رسوله – صلى الله عليه وسلم –. ومنها قوله تعالى: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾ فصرح تعالى برضاه عن أولئك وهم ألف ونحو أربعمائة. ومن رضي الله عنه تعالى لا يمكن موته على الكفر لأن العبرة بالوفاة على الإسلام، فلا يقع الرضا منه تعالى إلا على من علم موته على الإسلام. وأما من علم موته على الكفر فلا يمكن أن يخبر الله تعالى بأنه رضي عنه. فعلم أن كلا من هذه الآية وما قبلها صريح في رد ما زعمه وافتراه أولئك الملحدون الجاحدون حتى للقرآن العزيز إذ يلزم من الإيمان به الإيمان بما فيه وقد علمت أن الذي فيه أنهم خير الأمم وأنهم عدول أخيار وأن الله لا يخزيهم وأنه رضي عنهم. فمن لم يصدق بذلك فيهم فهو مكذب لما في القرآن، ومن كذب بما فيه مما لا يحتمل التأويل كان كافرا جاحدا ملحدا مارقا.

ومنها قوله تعالى: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ولذين اتبعوهم بإحسان رضي." (٣)

---

(١) مختصر التحفة الاثني عشرية، الألوسي، محمود شكري ص/١٨٠

(٢) الأساليب البديعة في فضل الصحابة وإقناع الشيعة، يوسف النبهاني ص/٣٩

(٣) الأساليب البديعة في فضل الصحابة وإقناع الشيعة، يوسف النبهاني ص/٥٨

"فمقاولة علي مع العباس لم تشتمل على شيء من الأدناس. ووقوف علي عن مبايعة أبي بكر إنما كانت عبتا عليه، ثم لما أعتبه أبو بكر بايعه على رؤس الأشهاد. ووقوفه عن الاقتصاص من قتلة عثمان لخشية تزايد الفاسد، وقد نصره وأعانه فلم يمكنه ثعمان توكلا على الرحمن. وكان معاوية وعائشة والزبير وطلحة ومن تبعهم ما بين مجتهد ومقلد في جواز محاربة علي. قال السعد: والذي اتفق عليه أهل الحق أن المصيب في جميع ذلك علي رضي الله عنه والتحقيق أنهم كلهم عدول متأولون في تلك الحروب وغيرها من المخاصمات والمنازعات لم يخرج شيء منها أحدا منهم عن عدالتهم إذ هم مجتهدون اختلفوا في مسائل من محل الاجتهاد كما يختلف المجتهدون بعدهم في مسائل من الدماء وغيرها ولا يلزم من ذلك نقص أحد منهم. اه. قال الغزالي: واعلم أن المصيب عند أهل السنة علي رضي الله عنه والمخطئ معاوية وأصحابه. فإن قلنا كل مجتهد في الفروع مصيب فلا إشكال، وإن قلنا المصيب واحد فالمخطئ في الاجتهاد في الفروع مع انتفاء التقصير عنه." (١)

"عليه السلام وتشريفه على ما سواه، وهذا المعنى معروف من الكلام، لا يتوقف على العلم بكنه اليدين، ولا نقول كما يقول بعضهم: هذا الكلام تمثيل لليد في إظهار العناية والتشريف! وليس هناك يدان، وإنما هو تخيل! كما قالوه في قول الشاعر: "إذا أصبحت خذ الشمال ما لها".

لا والله؛ لانقول ذلك، فإنه من الزيغ، بل نقول: إن لله عز وجل يدين خلق بهما آدم عليه السلام، ولكننا لا نعلم كنههما، وجهلنا بكنههما لا يمنع من فهم معنى الكلام، ولا يلزم منه إن ذكرها أنه لا فائدة له! بل له أعظم الفائدة كما علمت.

ومع هذا فلا نقول إن فائدة ذكر الصفة مقصورة على ما ذكر، بل هناك فائدة أخرى، وهي الابتلاء؛ ﴿ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا ولا يرتاب الذين أوتوا الكتب والمؤمنون وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا﴾.

وأما التدبر فقد أمرنا به مطلقا. ولا يتوقف فائدة التدبر على العلم بكنه اليدين مثلا، إذ لا يتوقف العلم بمعنى الكلام على ذلك. ألا ترى أنك إذا أخبرت الأكمه بأنك ترى ولده مقبلا فإنه يعلم معنى هذا الكلام تحقيقا، وإن كان لا يدري كنه الإبصار.." (٢)

(١) الأساليب البديعة في فضل الصحابة وإقناع الشيعة، يوسف النبهاني ص/٧٣

(٢) رسالة في حقيقة التأويل، عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/١٠٠

"يزعم كثير من الناس أن في الكتاب والسنة أخبارا عن أشياء من هذا القبيل، والعقل أو الحس أو الخبر المتواتر يدل على خلاف ذلك الخبر، فغالبهم يذهبون إلى تأويل تلك الأخبار بحملها على معان خلاف ظاهرها، ولكنها موافقة للمعقول أو المحسوس أو المتواتر، وحجة هؤلاء أنهم إذا تركوا تلك الأخبار على ظاهرها يلزم من ذلك في حق الله عز وجل ورسوله – صلى الله عليه وسلم – الكذب أو الجهل! وإذا كان من المعلوم امتناع ذلك، يجعل الخصم هذا حجة على بطلان دين الإسلام!

وأقول: هذا القول قد أرعب غالب المسلمين وزلزل قلوبهم، فخضعوا لوجوب التأويل، ولكن هذا لا يغنهم شيئا، فإن أهل الكفر والإلحاد قالوا: إن هذه التأويلات التي تبدونها خلاف ظاهر الكلام!

فإن قلت: إن الدليل العقلي، أو الحسي، أو التواتري قرينة تجعل ظاهر الكلام هو المعنى الذي حملناه عليه.

قيل لكم: هذا الدليل لم يكن معلوما للمخاطبين، بل لم يكن معلوما لأحد من أهل الأرض حينئذ، ولا يكفي أن يقال: كان الله." (١)

"فإذا أطلق الشارع نصا في حكم لم يحضر وقته، وللنص ظاهر لفظي، ثم بين عند الحاجة ما يرفع ذلك الظاهر، لم يلزم من إطلاق النص كذب ولا شبه كذب، فتدبر وأمعن النظر.

ثم نقول: معرفة صفات الأمور الطبيعية ليس لها حاجة في البيان عندما يطلع الإنسان على صفة فعل الشيء، فيتبين له حينئذ المعنى المراد من النص، ولا يلزم كذب ولا شبه كذب إذا تبين أن الواقع خلاف الظاهر اللفظي من النص.

فلو قال النبي – صلى الله عليه وسلم – لرجل: اذهب إلى فلان فستجده يأكل لحم إنسان، فذهب إليه فلم يجده يأكل لحما، ولكن وجده يغتاب إنسانا، لقال: صدق الله ورسوله، إن اغتياب الإنسان كأكل لحمه.

ولو قال – صلى الله عليه وسلم – لرجل: أتحب فلانا؟ فقال: نعم! فقال: أما إنك ستقتله، فلما كان بعد وفاة النبي – صلى الله عليه وسلم – سقطت من الرجل كلمة كانت سببا لقتل صاحبه، لقال: صدق الله ورسوله، أنا قتلته بكلمتي.

وفي هذا نص واقع، وهو قول النبي – صلى الله عليه وسلم – لأزواجه – لما سألنه أيتهن أسرع لحوقا به

---

(١) رسالة في حقيقة التأويل، عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/١٠٢

-: «أسرعكن أطولكن يدا».

قالت عائشة: "فكنا إذا اجتمعنا في بيت إحدانا بعد وفاة رسول." (١)

"الزيدية؟. إلى المعتزلة؟. إلى الخوارج؟. فقال له:

جعلت فداك فمن لنا من بعده؟. قال: إن شاء الله أن يهديك هداك، قال: قلت: جعلت فداك فأنت هو؟. ما أقول ذلك، قال: قلت في نفسي: لم أصب طريق المسألة، ثم قلت له: جعلت فداك عليك إمام؟ قال: لا، فداخلني شيء لا يعلم إلا الله عز وجل إعظاماً له وهيبة أكثر مما كان يحلّ بي من أبيه إذا دخلت عليه" (١).

وقد ورد مثل ذلك في كثير من كتب الشيعة بأن الإمام لا يكون إماماً وفي عنقه بيعة أحد.

هذا وإكمالاً للبحث وإتماماً للفائدة نلقي نظرة عابرة حول هذه الأوصاف ولوازم الإمامة الثلاثة ليشمل البحث جميع الجوانب المهمة في هذا المبحث، فنقول:

إن العصمة التي جعلوها من خواص الإمام ولوازمه، واحتجوا بها على إمامة أئمتهم بأنه لم يكن أحد معصوماً غيرهم (٢).

فإنها لم تثبت لهم أيضاً، وأحوالهم وأقوالهم تشهد على ذلك، فإن علياً رضي الله عنه -وهو الإم١م المعصوم الأول حسب زعم الشيعة- اختلف معه ابنه الأكبر حسن السبط -وهو الإمام الثاني المعصوم عند القوم- في مسألة أخذه البيعة من الناس بعد استشهاد عثمان ذي النورين رضي الله عنه، وكما اختلف معه أيضاً في خروجه لمحاربة مطالبي دم عثمان كما مرّ ذكره في الباب الثاني من هذا الكتاب. ويلزم من ذلك أن واحداً منهما كان مصيباً والثاني مخطئاً أعني الإمام الأول وهو علي، أو الإمام الثاني وهو الحسن، لأن واحداً منهما يرى رأياً والثاني يخالفه فلا بد

---

(١) الأصول من الكافي، كتاب الحجة، باب ما يفصل به بين دعوة الحق والمبطل في أمر الإمامة ج ١ ص ٣٥١ - ٣٥٢.

(٢) انظر منهاج الكرامة للحلي ص ٧١ وغيره.." (٢)

---

(١) رسالة في حقيقة التأويل، عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/١٢٢

(٢) الشيعة والتشيع - فرق وتاريخ، إحسان إلهي ظهير ص/٣٠٠

"ويقال أيضًا: قد تقدم (١) ما ذكره ابن كثير عن بعض الناس أنهم قالوا في حديث جابر بن سمرة -رضي الله عنهما- إن فيه بشارة بوجود اثني عشر خليفة عادلا كلهم من قريش، وإن لم يوجدوا على الولاء، وإن المهدي المبشر بوجوده في آخر الزمان منهم، وقد جزم بهذا القول في تفسيره لسورة المائدة لما تكلم على هذه الآية ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ الآية، وذكر ما رواه الإمام أحمد عن مسروق قال: "كنا جلوسًا عند عبد الله بن مسعود وهو يقرئنا القرآن، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن، هل سألتم رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، كم يملك هذه الأمة من خليفة؟ فقال عبد الله بن مسعود: ما سألني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك، ثم قال: نعم، ولقد سألنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: «اثنا عشر كعدة نقباء بني إسرائيل» ". في إسناده مجالد بن سعيد، وثقة النسائي في رواية، وضعفه الجمهور، وحسن بعضهم حديثه، وقال ابن كثير بعد إيراده: "هذا حديث غريب من هذا الوجه، قال: وأصل هذا الحديث ثابت في الصحيحين من حديث جابر بن سمرة، وذكر الحديث ثم قال: ومعنى هذا الحديث البشارة بوجود اثني عشر خليفة صالحًا، يقيم الحق ويعدل فيهم، ولا يلزم من هذا تواليهم وتتابع أيامهم، بل قد وجد منهم أربعة على نسق، وهم الخلفاء الأربعة؛ أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي -رضي الله عنهم-، ومنهم عمر بن عبد العزيز بلا شك عند الأئمة، وبعض بني العباس، ولا تقوم الساعة حتى تكون ولا يتهم لا محالة، والظاهر أن منهم المهدي المبشر به في الأحاديث الواردة بذكره، فذكر أنه يواطئ اسمه اسم النبي - صلى الله عليه وسلم -، واسم أبيه اسم أبيه، فيملأ الأرض عدلا وقسطًا كما ملئت جورًا وظلمًا، وليس هذا بالمنتظر الذي تتوهم الرافضة وجوده، ثم ظهوره من سرداب سامراء، فإن ذلك ليس له حقيقة ولا وجود بالكلية، بل هو من هوس العقول السخيفة، وتوهم الخيالات الضعيفة، وليس المراد بهؤلاء الاثني عشر، الأئمة الاثني عشر الذين تعتقد فيهم الاثنا عشرية من الروافض لجهلهم وقلة عقلهم، وفي التوراة البشارة بإسماعيل -عليه السلام- وأن الله يقيم من صلبه اثني عشر عظيمًا، وهم هؤلاء الخلفاء الاثنا عشر المذكورون في حديث ابن مسعود وجابر بن سمرة". انتهى كلام ابن كثير -رحمه الله تعالى-.

---

(١) تراجع ١٨٥.." (١)

---

(١) الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر، التويجري، حمود بن عبد الله ص/٢٢٩

"في العلوم والفنون، وتهجمه على الإمام الشافعي والإمام أحمد، وتطاوله على شيخ الإسلام ابن تيمية.

وأما قوله: فقد خلق الله الدنيا وخلق فيها المسلم والكافر والبر والفاجر؛ لكون الدنيا دار ابتلاء وامتحان، والمصارعة لا تزال قائمة بين الحق والباطل، وبين المسلمين والكفار.

فجوابه: أن يقال: لا يلزم من عموم العدل في زمن المهدي أن ينقرض الكفار والفجار من الأرض، ويزول الابتلاء والامتحان، بل يكون عموم العدل مع وجود الكفار والفجار، ومع وجود الابتلاء والامتحان، كما كان ذلك في زمن الخلفاء الراشدين، فإنهم كانوا غاية في العدل مع وجود الكفار والفجار في زمانهم، وكذلك الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، فقد طبق العدل في زمانه كثيرا من الأقطار المتباعدة مع كثرة الكفار والفجار في ذلك الزمان، ومع وجود المصارعة بين الحق والباطل وبين المسلمين والكفار، وهكذا يكون الأمر في زمن المهدي، إذ لا بد له من جهاد الكفار والمنافقين، وقمع الفجار والمعاندين، وبذلك يتسنى له بسط القسط والعدل، وإزالة الجور والظلم.

وقد روي الإمام أحمد، وأبو داود، والحاكم، عن عمران بن حصين -رضي الله عنهما- قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم -: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال» قال الحاكم: "صحيح على شرط مسلم"، ووافقه الذهبي في تلخيصه.

وروى الإمام أحمد أيضًا، ومسلم، عن جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- قال: سمعت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة، قال: فينزل عيسى ابن مريم، فيقول أميرهم: تعال صل لنا، فيقول: لا، إن بعضكم على بعض أمراء، تكرمة الله هذه الأمة»، وقد رواه الحارث ابن أبي أسامة مختصرًا، ولفظه قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم -: «ينزل عيسى ابن مريم، فيقول أميرهم المهدي: تعال صل بنا، فيقول: لا، إن بعضهم أمير بعض، تكرمة الله لهذه الأمة»، وروي البيهقي في دلائل النبوة، عن عبد الرحمن بن العلاء الحضرمي قال: حدثني من سمع النبي – صلى الله عليه وسلم – يقول: «إنه سيكون في آخر هذه الأمة قوم لهم مثل أجر أولهم، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويقاتلون أهل الفتن» ...." (١)

"وأما قوله: وهل هذا الرجل أفضل من رسول الله – صلى الله عليه وسلم – الذي جادل وجاهد ... إلى قوله: واستقام على ذلك ثلاثًا وعشرين سنة، ولم يتمكن من ملء الأرض عدلا إلا في الجزيرة العربية،

(١) الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر، التويجري، حمود بن عبد الله ص/٢٤١

التي هي بمثابة النقطة بالنسبة إلى سعة الدنيا.

فجوابه: أن يقال: قد تقدم نحو هذا الكلام في أثناء الكتاب، وتقدم الرد عليه فليراجع (١).

وأما قوله: ومتى صدقنا بهذا الحديث، فإننا نكون ممن يفضل هذا الرجل على النبي محمد - صلى الله عليه وسلم -.

فجوابه: أن يقال: ليس في التصديق بما جاء في حديث أم سلمة -رضي الله عنها- محذور البتة، ولا يلزم من التصديق به أن يكون المُصَدِّق قد فَضَّل المهدي على النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإنما هذا من أوهام ابن محمود ومجازفاته التي قالها من غير تثبت ولا تعقل.

وأما قوله: مع العلم أنه لم يذكر اسم المهدي فيه فسقط الاستدلال به، إذ الرجل مبهم، وتعيين شخص معين هو تحكم بغير علم، إذ هذا يعود إلى علم الغيب.

فجوابه: أن يقال: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يصرح باسم الشخص تارة وتارة يذكره بصفاته، وتارة يذكره بأفعاله التي يتميز بها عن غيره، وقد جاءت الأحاديث في المهدي على نحو ما ذكرنا؛ فقد جاء التصريح باسمه في عدة أحاديث تقدم ذكرها في أول الكتاب (٢)، وجاء في بعضها أنه من أهل بيت النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأنه يملأ الأرض قسطًا وعدلا كما ملئت جورًا وظلمًا، وأنه يعيش سبع سنين وفي بعض الروايات سبع سنين أو ثمان سنين أو تسع سنين، وهذا يوافق ما جاء في حديث أم سلمة -رضي الله عنها- أن الرجل من قريش ومن بني هاشم، وأنه يعمل في الناس بسنة نبيهم - صلى الله عليه وسلم -، وأن الإسلام يلقي بجرانه إلى الأرض، وأنه يعيش سبع سنين، وهذه الصفات والعلامات التي جاءت في حديث أم سلمة -رضي الله عنها- تقوم مقام التصريح باسم المهدي؛ لأن من عمل في الناس بسنة نبيهم - صلى الله عليه وسلم -، وألقى الإسلام بجرانه إلى الأرض في زمان ولايته، فهو مهدي بلا شك، سواء جاء التصريح باسمه في الحديث أو لم يجيء، ولهذا أورده غير واحد من أكابر العلماء مع الأحاديث الدالة على خروج المهدي في آخر الزمان؛ ومنهم عبد الرازق في مصنفه، وأبو داود في سننه، وابن حبان في صحيحه، وابن القيم في كتابه "المنار المنيف"، وابن كثير في كتابه "النهاية"، ....

(١) ص (١٩٣ - ١٩٧).

(٢) ص (١٢ - ١٧).." (١)

"وإذا لم يقع شيء من الأمور العظام التي ذكرنا، فمن أبطل الباطل وأقبح الجهل والتخرص واتباع الظن ما جزم به طنطاوي جوهري في قوله إن يأجوج ومأجوج هم التتار الذين خرجوا على المسلمين في أثناء القرن السابع من الهجرة وما بعده، وقد تبعه على باطله وجهله صاحب "دليل المستفيد، على كل مستحدث جديد" فزعم أن التتار هم أوائل يأجوج ومأجوج، وزعم في موضع آخر من كتابه أن يأجوج ومأجوج قد تفرقوا في الأرض وصاروا دولا في آسيا وأوربا وأمريكا، وقد تقدم عن الشيخ محمد بن يوسف الكافي التونسي أنه صرَّح بتكفير من قال بهذا القول، ومن المعلوم عند كل عاقل أن دول آسيا وأوربا وأمريكا لم تزل في أماكنها منذ زمان طويل، وأنه ليس بينهم وبين غيرهم سد من حديد يمنعهم من الخروج والاختلاط بغيرهم من الناس.

فصفة يأجوج ومأجوج لا تنطبق على الدول المعروفة الآن، وقد تقدم في عدة أحاديث صحيحة أن يأجوج ومأجوج إنما يخرجون بعد نزول عيسى -عليه الصلاة والسلام- وقتل الدجال، وأنهم لا يمكثون بعد خروجهم على الناس إلا مدة يسيرة، ثم يدعو عليهم نبي الله عيسى فيهلكهم الله جميعًا كموت نفس واحدة، فهم بلا شك أمة عظيمة، قد حيل بينهم وبين الخروج على الناس بالسد الذي بناه ذو القرنين، وهذا السد لا يندك إلا إذا دنا قيام الساعة، كما أخبر الله بذلك في كتابه العزيز.

وأما كون السائحين في الأرض لم يروا يأجوج ومأجوج ولا سد ذي القرنين، فلا يلزم منه عدم السد ويأجوج ومأجوج، فقد يصرف الله السائحين عن رؤيتهم ورؤية السد، وقد يجعل الله فوق السد ثلوجًا متراكمة بحيث لا تمكن رؤية السد معها، أو يجعل الله غير ذلك من الموانع التي تمنع من رؤية يأجوج ومأجوج ورؤية السد.

والواجب على المسلم الإيمان بما أخبر الله به في كتابه عن السد ويأجوج ومأجوج، وما صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك، ولا يجوز للمسلم أن يتكلف ما لا علم له به، ولا يقول بشيء من أقوال المتكلفين المتخرصين، بل ينبذها وراء ظهره ولا يعبأ بشيء منها.

والمقصود ههنا بيان أن إنكار السد ويأجوج ومأجوج بالكلية كفر بلا شك، لما في ذلك من تكذيب ما

---

(١) الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر، التويجري، حمود بن عبد الله ص/٢٦٠

أخبر الله به ورسوله – صلى الله عليه وسلم – عن السد ويأجوج ومأجوج، وأما الاعتراف بوجود السد في قديم الزمان، والقول بزواله بعد زمان النبي – صلى الله عليه وسلم –، ...." (١)

"ما رواه الحاكم عن سعيد بن المسيب أنه قال: "إن يأجوج ومأجوج من ولد يافث بن نوح"، وروي البزار بإسناد ضعيف عن أبي هريرة –رضي الله عنه– مرفوعًا مثله، ولا يلزم من كونهم من بني آدم أن يكونوا هم الأمم الذين يعرفهم الناس ويخالطونهم، كما قد توهم ذلك ابن سعدي ومن قلده، وإنما هم أناس غيرهم قد حيل بينهم وبين الناس بالسد الذي بناه ذو القرنين، فلا يعرفهم الناس ولا يخالطونهم، ولا يخرجون على الناس إلا في آخر الزمان بعد نزول عيسى ابن مريم وقتل الدجال، كما ثبتت بذلك الأحاديث عن النبي – صلى الله عليه وسلم –، وكما يدل عليه قوله –تعالى– إخبارًا عن ذي القرنين أنه لما أتم بناء السد ﴿قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا﴾، قال الله –تعالى–: ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾، ويدل عليه أيضًا قوله –تعالى–: ﴿حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ * وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ﴾.

وأما قوله: وذلك أن هناك جبلان متقابلان متصلان بمشارق الأرض ومغاربها، وليس للناس في تلك الأزمان طريق إلا من تلك الفجوة التي بين السدين، حيث كان مسير الناس في ذلك الوقت على الإبل والبغال والحمير، فبني ذو القرنين سدًا محكمًا بين الجبلين، فتم بنيانه للردم بين الناس وبين يأجوج ومأجوج، وبقي ما شاء الله أن يبقى، ثم بعد ذلك ظهروا على الناس من جميع النواحي والجبال والبحار.

فجوابه من وجوه؛ أحدها: أن يقال: هذه الجملة قد غيرها ابن محمود عما هي عليه في رسالة ابن سعدي وزاد فيها ونقص ثم لم يبين ذلك، وهذا ينافي الأمانة في النقل، وهذا نص كلام ابن سعدي قال: "ومنها أن الحاجز الذي بناه ذو القرنين بينهم وبين الطائفة المجاورة لهم، الذين شكوا إفسادهم جزء يسير جدًا من السد الطبيعي، الذي جعله الله بينهم وبين الناس، فإن نص القرآن صريح على أن ذا القرنين وصل إلى ما بين السدين، وأن السدين موجودان قبل ذي القرنين، وهما الجبال والبحار التي عن يمين تلك الفجوة التي بناها والبحار والجبال التي عن يسارها، فتلك الجبال والبحار الواصلة لمشارق الأرض ومغاربها سدان محكمان بينهم وبين الناس في تلك الأزمان وما بعدها، وليس لهم طريق في ذلك الوقت إلا من تلك الفجوة

---

(١) الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر، التويجري، حمود بن عبد الله ص/٣١٥

التي بين السدين، فبناها ذو القرنين، فتم بنيانه الردم بينهم وبين الناس، وبقي ما شاء الله أن يبقى، ثم بعد ذلك ظهروا على الناس من جميع النواحي والجبال والبحار". انتهى.." (١)

"–رضي الله عنه– قال: قلت: يا رسول الله، فما بعد الدجال؟ قال: «عيسى ابن مريم»، قلت: فما بعد عيسى ابن مريم؟ قال: «لو أن رجلا أنتج فرسًا لم يركب مهرها حتى تقوم الساعة»، ففي هذا الحديث والأثرين قبله مع ما تقدم من الأحاديث المرفوعة أوضح دليل على أن يأجوج ومأجوج إنما يخرجون عند دنو الساعة، وهذا يدل على أن السد لا يزال باقيًا مانعًا لهم من الخروج، وأنه إنما يندك عند اقتراب الساعة.

وأما القبيلتان اللتان اسم إحداهما: (آفوق) واسم الثانية: (ماقوق) فإن كان بينهما وبين الناس سد من حديد فهما يأجوج ومأجوج، وإن لم يكن بينهما وبين الناس سد من حديد فليسا يأجوج ومأجوج.

وأما الموضع الثاني: الذي ذكر رشيد رضا أنه في الشمال الشرقي من مدينة صنعاء وفيه سد من حديد فليس هو السد الذي بناه ذو القرنين دون يأجوج ومأجوج قطعًا؛ لأن هذا السد على تقدير وجوده يكون في الجزيرة العربية، ويأجوج ومأجوج ليسوا في البلاد العربية ولا فيما يقرب منها من الأرض، وإنما هم في أقصى بلاد المشرق من ناحية الشمال، كما ذكر ذلك غير واحد من المؤرخين والمتكلمين على الأقاليم ومواقع البلدان فيها، وقد روي ابن جرير عن ابن عباس –رضي الله عنهما– والضحاك أن الصدفين اللذين بني ذو القرنين السد بينهما هما جبلان من قبل أرمينية وأذربيجان، وقاله القرطبي في تفسيره، وأرمينية وأذربيجان في أقصى المشرق من ناحية الشمال.

وأما قوله: فهذا الوصف ينطبق على ما جاء في القرآن من وصف السد.

فجوابه: أن يقال: هذا السد إن صح ما قيل عنه وأنه من زبر الحديد فليس هو السد المذكور في القرآن قطعًا، وإنما هو من بناية بعض التبابعة أو غيرهم من ملوك اليمن المتقدمين.

وأما قوله: وبلاد اليمن هي فيما يظهر بلاد ذي القرنين؛ لأن هذا اللقب من ألقاب ملوك العرب الحميريين المعروفين بالأذواء.

فجوابه: أن يقال: على تقدير أن يكون ذو القرنين من أذواء اليمن فلا يلزم من ذلك أن يكون هو الذي بني السد الذي ذكره رشيد رضا إذ لا دليل يدل على ذلك، وعلى تقدير أن يكون هو الذي بناه فليس هو السد المذكور في القرآن؛ لأن ...." (٢)

---

(١) الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر، التويجري، حمود بن عبد الله ص/٣٤٦

(٢) الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر، التويجري، حمود بن عبد الله ص/٣٦٣

"مفهوم الإيمان والإسلام شرعاً

يهمنا أن ندرك معنى الإيمان والإسلام والارتباط بينهما، فالإيمان هو: التصديق الجازم بكل ما جاء به محمد (صلى الله عليه وسلم) وثبت ثبوتا قطعيا، وعلى مجيئه من الدين بالضرورة، كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر، خيره وشره.

وكالإيمان بفرضية الصلاة والزكاة والصيام والحج. والإيمان بتحريم القتل ظلما للنفس المعصومة، وتحريم الزنا والربا وغيرها.

والإيمان بهذا المعنى محله القلب، والإسلام بالمعنى الآتي لازم له.

أما الإسلام فمعناه الإذعان والخضوع النفسي والاطمئنان القلبي، والشعور بالرضى بالنسبة لكل ما جاء به النبي (صلى الله عليه وسلم) من دين، وعلم مجيئه عنه بالضرورة: أي بدون احتياج إلى سؤال أوكشف وبحث لشهرته بين المسلمين. ويلاحظ أن الإسلام بالمعنى المذكور هوحالة نفسية وقلبية، مثل الإيمان، والفرق بينهما أن الإيمان تصديق جازم بما سبق، وأن الإسلام رضاء قلبي وعدم اعتراض على أي تشريع شرعه الله تعالى، وعلم بالضرورة، وأنت قد تصدق بوجود شيئ ولا ترضاه، وكم سمعنا من يقول: أنا أومن بأن الإسلام فرض الصلاة والزكاة، ولكنني غير مقتنع بهما ولا بالحكم الترتبة عليهما.

فهذا الإعتراض يجعله غير مسلم، لأن عنصر الخضوع والإذعان غير متوفر، وهذا يجعلنا نشك في إيمانه، لأنه لوصدق بالله وبحكمته وعلمه ورحمته لأسلم نفسه ورضي كل ما ارتضاه الله، لذلك قلنا: إن الإيمان الصادق يلزم منه الإسلام بالمعنى السابق، والدليل على أنه غير مؤمن من قوله تعالى:

﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ." (١)

"المعجزة

معجزة القرآن

... القرآن هو المعجزة الأساسية التي اعتمد عليها النبي صلى الله عليه وسلم في إثبات رسالته وإعجازه قومه. وهو معجزة عقلية معنوية باقية إلى يوم القيامة.

تعريفه: القرآن هو اللفظ العربي المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المنقول إلينا بالتواتر المتعبد بتلاوته المتحدي بأقصر سورة منه.

---

(١) تبسيط العقائد الإسلامية، حسن أيوب ص/٢٩

بم كان إعجاز القرآن؟

... زعم النظام من المعتزلة أن إعجاز القرآن بالصرفة (أي إن الله صرف العرب عن معارضته، وسلب عقولهم حتى لا يأتوا بمثله، وكان ذلك مقدوراً لهم، لكمن عاقهم أمر خارجي، فصار كسائر المعجزات). وهذا قول فاسد بدليل قوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ فإنه يدل على عجزهم مع بقاء قدرتهم. ولو سلبوا القدرة لم تبق فائدة لاجتماعهم، لأن اجتماعهم حين يسلبون القدرة بمنزلة اجتماع الموتى، وليس عجز الموتى مما يحفل بذكره، هذا مع أن الإجماع منعقد على إضافة الإعجاز إلى القرآن فكيف يكون معجزاً وليس فيه صفة إعجاز، بل المعجز هو الله سبحانه وتعالى حيث سلبهم القدرة على الإتيان بمثله؟. وأيضاً يلزم من القول بالصرفة زوال الإعجاز بزوال زمن التحدي وخلو القرآن من الإعجاز، وفي ذلك خرق لإجماع الأمة على أن معجزة الرسول العظمى باقية، ولا معجزة له باقية سوى القرآن. إذن فالقول بأن الإعجاز القرآني سببه صرف الله الناس عن الإتيان بمثله قول باطل ومخالف باطل ومخالف لإجماع الأمة ولا يصح الاعتداد به.." (١)

"وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال الله تعالى: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأيت ولا أذن سمعت، ولا خطر على بال بشر". قال أبو هريرة اقرأوا إن شئتم ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين﴾ أخرجه السبعة إلا أبا داوود. وعنه قال: قلت يا رسول الله: الجنة ما بناؤها؟ قال: "لبنة من فضة ولبنة من ذهب، وملاطها (١) المسك الأذفر، وحصباؤها اللؤلؤ والياقوت، وترابها الزعفران، من دخلها ينعم ولا يبؤس، ويخلد ولا يموت، لا تبلى ثيابهم، ولا يفنى شبابهم". (الحديث) أخرجه أحمد والدارمي والبزار وابن حبان والترمذي.

وعنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم على أشد كوكب دري في السماء إضاءة، لا يبولون ولا يتغوطون، ولا يتفلون ولا يمتخطون، أمشاطهم الذهب، ورشحهم المسك، ومجامرهم (٢) الألوة (٣)، أزواجهم الحور العين، على خلق رجل واحد، على صورة أبيهم آدم ستون ذراعاً في السماء" أخرجه أحمد والشيخان والترمذي وابن ماجه.

١١ - رؤية الله تعالى:

---

(١) تبسيط العقائد الإسلامية، حسن أيوب ص/١٥٣

إعلم أن أهل أجمعوا على أن رؤية الله تعالى ممكنة عقلاً واجبة نقلاً، واقعة فعلاً في الآخرة للمؤمنين دون الكافرين، بلا كيف ولا انحصار.

فيرى سبحانه وتعالى بلا حدود ولا مشابهة ولا كيفية من مقابلة أو اتصال شعاع، أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى، فإن الحق أن الرؤية قوة يجعلها الله تعالى في خلقه، لا يشترط فيها الأشعة، ولا مقابلة المرئي ولا غير ذلك، فلا يلزم من رؤيته تعالى تحديد له، بل يراه

---

(١) ملاطها بكسر الميم: وهو الطين يصلح به الحائط.

(٢) المجامر ما يوضع فيه النار للبخور.

(٣) والألوة بفتح فضمة فواو مشددة مفتوحة. العود الذي يتبخر به – والكلام تشبيه لأن الجنة لا نار فيها.." (١)

"قال الإمام النووي وغيره: معناه أنه لا ثواب له في هذه الصلاة. وإن كانت صحيحة ومجزية بسقوط الفرض عنه، ولا بد من هذا التأويل في هذا الحديث، فإن العلماء متفقون على أنه لا يلزم من أتى العراف إعادة صلاة أربعين يوماً.

١٢ – كل قول أو فعل يتنافى مع الإيمان

قال الشوكاني: الذي يسب الله أو رسول الإسلام، أو الكتاب، أو السنة، والطاعن في الدين، كل هذه الأفعال موجبة للكفر الصريح ففاعلها مرتد، حده حد المرتد (يعني القتل) قال الشارح: أخرج أبو داوود والنسائي من حديث ابن عباس أن أعمى كانت له أم ولد تشتم النبي صلى الله عليه وسلم فقتلها، فأهدر النبي دمها. وقال: وكفر من فعل هذه الأشياء لا يحتاج إلى برهان.

ومن اعترف بالدين ظاهراً وباطناً يفسر بعض ما ثبت من الدين بالضرورة بخلاف ما فسره الصحابة والتابعون وأجمعت عليه الأمة فهو الزنديق (أي الكافر) كما إذا اعترف بأن القرآن حق، وأن ما فيه من ذكر الجنة والنار حق، ولكن المراد بالجنة الابتهاج والسرور والفرح الذي يحصل بسبب الملكات المحمودة أو الأفعال الحسنة. والمراد بالنار هي الندامة التي تحصل بسبب الملكات (الأخلاق) المذمومة، وليس في الخارج جنة ولا نار ... إلى أن قال:

---

(١) تبسيط العقائد الإسل ا مية، حسن أيوب ص/٢٣٦

والتأويل (أي التفسير) للكتاب والسنة تأويلان:
تأويل لا يخالف قاطعاً من الكتاب والسنة واتفاق الأمة، وتأويل يصادم ما يثبت بدليل قاطع فذلك هو الزندقة. فكل من أنكر الشفاعة أو أنكر رؤية الله تعالى يوم القيامة، أو أنكر عذاب القبر وسؤال منكر ونكير، أو أنكر الصراط والحساب فهو مبتدع فاسق وحده القتل (١).

---

(١) نفس المصدر السابق جـ ٢ ص ٢٩٦.." (١)

"وأخبر عن نوح أنه عبد شكور، وعن إبراهيم أنه اتخذه الله خليلا، وعن عيسى أنه رفعه إليه، وعن محمد -صلى الله عليه وسلم- أنه شرح له صدره، ووضع عنه وزره، ورفع له ذكره.
وقد اتفق العلماء على أن أفضل الرسل الخمسة الذين هم أولو العزم، وهم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد -عليهم الصلاة والسلام-، وأن أفضلهم الخليل إبراهيم ومحمد، وأن محمدا أفضل الأنبياء على الإطلاق، ثم لا يلزم من التفاضل تنقص الآخرين ولا عيبهم، فالجميع رسل الله وأنبياؤه الذين اصطفاهم لحمل رسالته ولتبليغ شرائعه، فنعرف لهم فضلهم، ونصلي ونسلم عليهم، ونعتقد عصمتهم فيما بلغوه عن ربهم.
كما أن المؤمنين يتفاضلون بسبب الأعمال والإخلاص فيها، ثم يتفاوت ثوابهم في الجنة، كما قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «إن أهل الجنة ليتراءون أهل الغرف من فوقهم كما تراءون الكوكب الدري الغابر في الأفق من المشرق والمغرب؛ لتفاضل م1 بينهم». .
والواجب على المؤمن تصديق رسل الله جميعا، والإيمان برسالتهم، والعمل بما بلغه من الشرائع الثابتة ليلحق بالمؤمنين، فمن أحب قوما حشر معهم. والله أعلم.." (٢)
"ص -٨٤- من يبيح تحلية دابته بالذهب والفضة قياسا على من يبيح إلباسها الثوب النجس، فقد ثبت بالنص تحريم افتراش الحرير كما ثبت تحريم لباسه .
وبهذا يظهر أن قول من حرم افتراشه على النساء كما هو قول المراوزة من أصحاب الشافعي أقرب إلى القياس من قول من أباحه للرجال؛ كما قاله أبو حنيفة وإن كان الجمهور على أن الافتراش كاللباس يحرم على الرجال دون النساء لأن الافتراش لباس، كما قال أنس : فقمت إلى حصير لنا قد اسود من طول ما

---

(١) تبسيط العقائد الإسلامية، حسن أيوب ص/٢٦٢
(٢) فتاوى في التوحيد، ابن جبرين ص/٤٣

لبس؛ إذ لا يلزم من إباحة التزين على البدن إباحة المنفصل كما في آنية الذهب والفضة فإنهم اتفقوا على أن استعمال ذلك حرام على الزوجين : الذكر والأنثي .

وإذا تبين الفرق بين ما يسميه الفقهاء في هذا الباب حاجة، وما يسمونه ضرورة، فيسير الفضة التابع يباح عندهم للحاجة، كما في حديث أنس : أن قدح رسول الله صلى الله عليه وسلم لما انكسر شعب بالفضة، سواء كان الشاعب له رسول الله صلى الله عليه وسلم أو كان هو أنسا .

وأما إن كان اليسير للزينة، ففيه أقوال في مذهب أحمد وغيره، التحريم، والإباحة، والكراهة، قيل : والرابع : أنه يباح من ذلك." (١)

"ص -٨- ألف طلقة، ونحو ذلك من العبارات، فهذا للعلماء من السلف والخلف فيه ثلاثة أقوال، سواء كانت مدخولا بها أو غير مدخول بها . ومن السلف من فرق بين المدخول بها وغير المدخول بها . وفيه قول رابع محدث مبتدع :

أحدها : أنه طلاق مباح لازم، وهو قول الشافعي، وأحمد في الرواية القديمة عنه . اختارها الخرقي .

الثاني : أنه طلاق محرم لازم وهو قول مالك . وأبي حنيفة، وأحمد في الرواية المتأخرة عنه . اختارها أكثر أصحابه، وهذا القول منقول عن كثير من السلف : من الصحابة، والتابعين . والذي قبله منقول عن بعضهم .

الثالث : أنه محرم، ولا يلزم منه إلا طلقة واحدة، وهذا القول منقول عن طائفة من السلف والخلف من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل الزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، ويروي عن علي وابن مسعود وابن عباس القولان، وهو قول كثير من التابعين ومن بعدهم؛ مثل طاووس وخلاس بن عمرو ومحمد بن إسحاق، وهو قول داود وأكثر أصحابه، ويروي ذلك عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين وابنه جعفر بن محمد؛ ولهذا ذهب إلى ذلك من ذهب من الشيعة، وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة، ومالك، وأحمد بن حنبل .." (٢)

"ص -٥٠٧- أمرين : إما ترك الغزو معهم فيلزم من ذلك استيلاء الآخرين الذين هم أعظم ضررا فى الدين والدنيا، وإما الغزو مع الأمير الفاجر فيحصل بذلك دفع الأفجرين، وإقامة أكثر شرائع الإسلام، وإن لم يمكن إقامة جميعها . فهذا هو الواجب فى هذه الصورة، وكل ما أشبهها، بل كثير من الغزو الحاصل

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٥/

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٥/

بعد الخلفاء الراشدين لم يقع إلا على هذا الوجه .

وثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم : " الخيل معقود فى نواصيها الخير إلى يوم القيامة : الأجر والمغنم " ، فهذا الحديث الصحيح يدل على معنى ما رواه أبو داود فى سننه من قوله صلى الله عليه وسلم : " الغزو ماض منذ بعثنى الله إلى أن يقاتل آخر أمتى الدجال،لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل " ، وما استفاض عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : " لاتزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خالفهم إلى يوم القيامة " . إلى غير ذلك من النصوص التى اتفق أهل السنة والجماعة من جميع الطوائف على العمل بها فى جهاد من يستحق الجهاد مع الأمراء أبرارهم وفجارهم، بخلاف الرافضة والخوارج الخارجين عن السنة والجماعة .

هذا مع إخباره صلى الله عليه وسلم بأنه " سيلى أمراء ظلمة خونة فجرة، فمن صدقهم بكذبهم وأعانهم فليس منى ولست منه،." (١)

"ص -٤٨٣- نهى عنه مفردا، كما نهى عن الذهب والحرير مفردا، ويباح مع غيره ما لا يباح مفردا؛ ولأنه بيع رطب بجنسه الربوي يابسا، وهذا محرم بالنص أيضا، كما هو مذهب مالك والشافعي وأحمد، وقد جاز من دخول المعدوم في بيع الثمرة ما لم يثبت نظيره في المزابنة .

فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد أرخص في العرايا استثناء من المزابنة للحاجة، فلأن يجوز بيع النوع تبعا للنوع، مع أن الحاجة إلى ذلك أشد وأولي، ولا يلزم من منعه مفردا منعه مضموما . ألا تري أن الحمل لا يجوز إفراده بالبيع، وبيع الحيوان الحامل جائز بالإجماع، وإن اشترط كونه حاملا، ونظائره كثيرة في الشريعة .

وسر الشريعة في ذلك كله : أن الفعل إذا اشتمل على مفسدة منع منه إلا إذا عارضها مصلحة راجحة، كما في إباحة الميتة للمضطر . وبيع الغرر نهى عنه؛ لأنه من نوع الميسر الذي يفضي إلى أكل المال بالباطل، فإذا عارض ذلك ضرر أعظم من ذلك، أباحه دفعا لأعظم الفسادين باحتمال أدناهما . والله أعلم .." (٢)

"ص -٢٠١- أجمعين بين لا يدفع، ومكشوف لا يتقنع، بل أوضح من النيرين، وأظهر من فرق الصبح لذى عينين . والعمدة في هذه المسألة : الحديث المتفق على صحته . ومنشأ الخلاف بين العلماء من احتمالى صيغته .

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٧/

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٩/

وذلك : أن صيغة قوله صلى الله عليه وسلم : " لا تشد الرحال " ذات وجهين، نفي ونهي، لاحتمالهما؛ فإن لحظ معنى النفي فمقتضاه : نفي فضيلة واستحباب شد الرحال، وإعمال المطى إلى غير المساجد الثلاثة؛ إذ لو فرض وقوعهما لامتنع رفعهما . فتعين توجه النفي إلى فضيلتهما واستحبابهما دون ذاتهما، وهذا عام في كل ما يعتقد أن إعمال المطى وشد الرحال إليه قربة وفضيلة؛ من المساجد، وزيارة قبور الصالحين، وما جرى هذا المجرى، بل أعم من ذلك . وإثبات ذلك بدليل ضرورة إثبات ذلك المنفي المقدر في صدر الجملة لما بعد " إلا " . وإلا لما افترق الحكم بين ما قبلها وما بعدها، وهو مفترق حينئذ؛ لا يلزم من نفي الفضيلة والاستحباب نفي الإباحة . فهذا وجه متمسك من قال بإباحة هذا السفر، بالنظر إلى أن هذه الصيغة نفي، وبنى على ذلك جواز القصر .

وإن كان النهي ملحوظا . فالمعنى : نهيه عن إعمال المطى وشد الرحال إلى غير المساجد الثلاثة؛ إذ المقرر عند عامة الأصوليين أن النهى عن الشيء قاض بتحريمه أو كراهته، على حسب مقتضى الأدلة." (١)

"ص -٢٠٥- جواب آخر لبعض علماء أهل الشام المالكية :

الحمد لله، وهو حسبى .

السفر إلى غير المساجد الثلاثة ليس بمشروع . وأما من سافر إلى مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ليصلى فيه، ويسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى صاحبيه رضي الله عنهما فمشروع، كما ذكر باتفاق العلماء .

وأما لو قصد إعمال المطى لزيارته صلى الله عليه وسلم، ولم يقصد الصلاة، فهذا السفر إذا ذكر رجل فيه خلافا للعلماء؛ وأن منهم من قال : إنه منهى عنه . ومنهم من قال : إنه مباح . وأنه على القولين ليس بطاعة، ولا قربة، فمن جعله طاعة وقربة على مقتضى هذين القولين كان حراما بالإجماع، وذكر حجة كل قول منهما، أو رجح أحد القولين، لم يلزمه ما يلزم من تنقص؛ إذ لا تنقص ولا إزراء بالنبي صلى الله عليه وسلم .." (٢)

"ص -١٧- والالتزام جميعا؛ لعدم النظر الموجب للتصديق، وقد يكون مصدقا بقلبه لكنه غير مقر ولا ملتزم، اتباعا لهواه، فهل يكون حال هذا إذا تاب وأقر بالوجوب والتحريم تصديقا والتزاما، بمنزلة الكافر

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٩/

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٣/

إذا أسلم لأن التوبة تجب ما قبلها، كما أن الإسلام يجب ما قبله ؟ فهذه الصورة أبعد من التي قبلها، فإن من أوجب القضاء على التارك المتأول، وفسخ العقد والقبض على المتأول المعذور، فعلي هذا المذنب بترك الاعتقاد الواجب أولى .

وأما على القول الذي قررناه وجزمنا بصحته، فهذا فيه نظر . قد يقال : هذا عاص ظالم بترك التعلم، والالتزام، فلا يلزم من العفو عن المخطئين في تأويله العفو عن هذا .

وقد يقال وهو أظهر في الدليل والقياس : ليس هذا بأسوأ حال من الكافر المعاند الذي ترك استماع القرآن كبرا وحسدا وهوي، أو سمعه وتدبره واستيقنت نفسه أنه حق من عند الله ، ولكن جحد ذلك ظلما وعلوا : كحال فرعون، و أكثر أهل الكتاب، والمشركين، الذين لا يكذبونك، ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون .

والتوبة كالإسلام، فإن الذي قال : " الإسلام يهدم ما كان قبله " هو الذي قال : " التوبة تهدم ما كان قبلها " وذلك في حديث واحد." (١)

"ص -١٨٤- والثاني : أن يكون الخف يثبت بنفسه . وقد اشترط ذلك الشافعي ومن وافقه من أصحاب أحمد، فلو لم يثبت إلا بشده بشيء يسير أو خيط متصل به أو منفصل عنه ونحو ذلك، لم يمسح، وإن ثبت بنفسه لكنه لا يستر جميع المحل إلا بالشد كالزربول الطويل المشقوق، يثبت بنفسه لكن لا يستر إلى الكعبين إلا بالشد ففيه وجهان أصحهما : أنه يمسح عليه . وهذا الشرط لا أصل له في كلام أحمد، بل المنصوص عنه في غير موضع أنه يجوز المسح على الجوربين وإن لم يثبتا بأنفسهما، بل بنعلين تحتهما،وأنه يمسح على الجوربين ما لم يخلع النعلين . فإذا كان أحمد لا يشترط في الجوربين أن يثبتا بأنفسهما بل إذا ثبتا بالنعلين جاز المسح عليهما، فغيرهما بطريق الأولى، وهنا قد ثبتا بالنعلين وهما منفصلان عن الجوربين . فإذا ثبت الجوربان بشدهما بخيوطهما كان المسح عليهما أولى بالجواز .

وإذا كان هذا في الجوربين : فالزربول الذي لا يثبت إلا بسير يشده به متصلا به أو منفصلا عنه أولى بالمسح عليه من الجوربين .

وهكذا ما يلبس على الرجل من فرو وقطن وغيرهما : إذا ثبت ذلك بشدهما بخيط متصل أو منفصل مسح

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٤/

عليهما بطريق الأولى .

فإن قيل : فيلزم من ذلك جواز المسح على اللفائف، وهو : أن." (١)

"ص -٥٠٧- بتوالي الضمانين .

وأما مالك وأحمد في المشهور عنه وغيرهما فيقولون : ما تمكن المشتري من قبضه، وهو المتعين بالعقد كالعبد والفرس ونحو ذلك فهو من ضمان المشتري . على تفصيل لهم، ونزاع في بعض المتعينات؛ لما رواه أحمد وغيره عن الزهري عن سالم عن ابن عمر أنه قال : مضت السنة أن ما أدركته الصفقة حيا مجموعا، فهو من ضمان المشتري . فظاهر مذهب أحمد : أن الناقل للضمان إلى المشتري هو التمكن من القبض، لا نفس القبض، فظاهر مذهبه، أن جواز التصرف فيه ليس ملازما للضمان، ولا مبنيا عليه، بل قد يجوز التصرف فيه حيث يكون من ضمان البائع، كما ذكر في الثمرة، ومنافع الإجارة، وبالعكس، كما في الصبرة المعينة .

وقد ذكر الخرقي في [مختصره] هذا وهذا، فقال : إذا اشتري الثمرة دون الأصل، فتلفت بجائحة من السماء، رجع بها على البائع . وقال الأصحاب : لا يلزم من إباحة التصرف تمام القبض، بدليل الـمنافع في الإجارة، ثم قال الخرقي : وإذا وقع البيع على مكيل، أو موزون أو معدود، فتلف قبل قبضه، فهو من مال البائع، وهذا عند جمهور الأصحاب، ما بيع بالكيل والوزن والعدد سواء كان متعينا، أو غير متعين . ثم قال الخرقي : ومن اشتري ما يحتاج إلى قبضه، لم يجز بيعه." (٢)

"ص -١١٠- بالإخبار به؛ ولأن التكليف يتبع العلم، فإذا لم يمكن علمه لم يجب صومه .

ووجوب القضاء إذا كان الترك بغير تفريط يفتقر إلى دليل؛ ولأنه لو وجب القضاء أو استحب إذا بلغ رؤيته المكان البعيد، أو رؤية النفر القليل في أثناء الشهر؛ لاستحب الصوم يوم الشك مع الصحو، بل يوم الثلاثين مطلقا؛ لأنه يمكن أن يخبر القليل أو البعيد برؤيته في أثناء الشهر فيستحب الصوم احتياطا، وما من شيء في الشريعة يمكن وجوبه إلا والاحتياط مشروع في أدائه، فلما لم يشرع الاحتياط في أدائه، قطعنا بأنه لا وجوب مع بعد الرائي أو خفائه، حتي يكون الرائي قريبا ظاهرا، فتكون رؤيته إهلالا يظهر به الطلوع . وقد يحتج بهذا من لم يحتط في الغيم .

ولكن يجاب عنه : بأن طلوعه هذا مثال ظاهر أو مساو، وإنما الحاجب مانع، كما لو كانوا ليلة الثلاثين

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٤/

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٤/

في مغارة، أو مطمورة، وقد تعذر الترائي .
ولأن الذين لم يوجبوا التبييت، أصل مأخذهم : إجزاء يوم الشك، فإن بلوغ الرؤية قبل الزوال كثير، كيوم عاشوراء، وإيجاب القضاء فيه عسر لكثرة وقوع مثل ذلك، وعدم شهرة وجوب القضاء في السلف .
وجواب هذا : أنه لا يلزم من وجوب الإمساك وجوب القضاء،." (١)

"ص -٣٤٩- وكذلك من أفتك أسيرا من الأسر بغير إذنه يرجع عليه بما أفتكه به . وكذلك من أدي عن غيره نفقة واجبة عليه؛ مثل أن ينفق على ابنه أو زوجته أو بهائمه، لا سيما إذا كان للمنفق فيها حق؛ مثل أن يكون مرتهنا أو مستأجرا . أو كان مؤتمنا عليها؛ مثل المودع، ومثل راد العبد الآبق، ومثل إنفاق أحد الشريكين على البهائم المشتركة . وقد دل على هذا الأصل قوله تعالى : ﴿فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾ [الطلاق : ٦] ، فأمر بإيتاء الأجر بمجرد إرضاعهن، ولم يشترط عقد استئجار، ولا إذن الأب لها في أن ترضع بالأجر، بل لما كان إرضاع الطفل واجبا على أبيه، فإن أرضعته المرأة استحقت الأجر بمجرد إرضاعها . وهذا في الأم المطلقة قول أكثر الفقهاء، يقولون : إنها تستحق الأجر بمجرد الإرضاع .
وأبو حنيفة يقول بذلك في الأم، وإن كان لا يقول برجوع المؤدي للدين، وخالفه صاحباه .
والمفرق يقول : الأم أحق برضاع ابنها من غيرها، حتي لو طلبت الإرضاع بالأجر لقدمت على المتبرعة .
قيل : فكذلك من له حق في بهائم الغير؛ كالمستأجر، والمرتهن، يستحق مطالبة المالك بالنفقة على بهائمه، فذلك أحق من الأم بالإرضاع .
وأيضا، فلا يلزم من كونه يستحق ذلك بعقد المعاوضة أن يستحقه بدون عقد، إلا أن يكون الإرضاع واجبا على الأب، وإذا كان إنما." (٢)

"ص -١٣٧- كفارة يمين . فكيف يكون قولهم في الطلاق الذي هو أبغض الحلال إلى الله ؟ !
وهل يظن بالصحابة رضوان الله عليهم أنهم يقولون فيمن حلف بما يحبه الله من الطاعات كالصلاة، والصيام، والصدقة، والحج، أنه لا يلزمه أن يفعل هذه الطاعات، بل يجزيه كفارة يمين، ويقولون فيما لا يحبه الله، بل يبغضه : إنه يلزم من حلف به ؟
وقد اتفق المسلمون على أنه من حلف بالكفر والإسلام أنه لا يلزمه كفر ولا إسلام، فلو قال : إن فعلت كذا فأنا يهودي وفعله لم يصر يهوديا بالاتفاق . وهل يلزمه كفارة يمين ؟ على قولين :

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٤/
(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٤/

أحدهما : يلزمه وهو مذهب أبي حنيفة، وأحمد في المشهور عنه .

والثاني : لا يلزمه، وهو قول مالك والشافعي، ورواية عن أحمد، وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى أنه إذا اعتقد أنه يصير كافرا إذا حنث وحلف به فإنه يكفر . قالوا : لأنه مختار للكفر . والجمهور قالوا : لا يكفر؛ لأنه قصده ألا يلزمه الكفر، فلبغضه له حلف به . وهكذا كل من حلف بطلاق أو غيره إنما يقصد بيمينه أنه لا يلزمه لفرط بغضه له .

وبهذا فرق الجمهور بين نذر التبرر ونذر اللحاج والغضب . قالوا : لأن الأول قصده وجود الشرط والجزاء، بخلاف الثاني . فإذا قال : إن شفى الله." (١)

"ص -٣١٤- هذا إنما يكون حجة لو امتنعوا من دخول الحمام، وقصدوا اجتنابها، أو أمكنهم دخولها فلم يدخلوها، وقد علم أنه لم يكن في بلادهم حينئذ حمام، فليس إضافة عدم الدخول إلى وجود مانع الكراهة أو عدم ما يقتضي الاستحباب، بأولى من إضافته إلى فوات شرط الدخول، وهو القدرة والإمكان .

وهذا كما أن ما خلقه الله في سائر الأرض من القوت واللباس والمراقب والمساكن لم يكن كل نوع منه كان موجودا في الحجاز، فلم يأكل النبي صلى الله عليه وسلم من كل نوع من أنواع الطعام القوت والفاكهة، ولا لبس من كل نوع من أنواع اللباس . ثم إن من كان من المسلمين بأرض أخرى : كالشام، ومصر، والعراق، واليمن، وخراسان، وأرمينية، وأذربيجان، والمغرب، وغير ذلك عندهم أطعمة وثياب مجلوبة عندهم، أو مجلوبة من مكان آخر، فليس لهم أن يظنوا ترك الانتفاع بذلك الطعام واللباس سنة؛ لكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يأكل مثله، ولم يلبس مثله؛ إذ عدم الفعل إنما هو عدم دليل واحد من الأدلة الشرعية، وهو أضعف من القول باتفاق العلماء، وسائر الأدلة من أقواله : كأمره ونهيه وإذنه، من قول الله تعالى هى أقوى وأكبر، ولا يلزم من عدم دليل معين عدم سائر الأدلة الشرعية .." (٢)

"ص -٣٨١- باتباع هذا القول، وينفذ فيه هذا الحكم المخالف للكتاب والسنة والإجماع، وأن يقال : القول الذي دل عليه الكتاب والسنة وأقوال السلف لا يقال . ولا يفتي به بل يعاقب ويؤذي من أفتي به، ومن تكلم به، وغيرهم، ويؤذي المسلمون في أنفسهم وأهليهم وأموالهم لكونهم اتبعوا ما علموه من دين الإسلام وإن كان قد خفي على غيرهم، وهم يعذرون من خفي عليه ذلك ولا يلزمون باتباعهم، ولا يعتدون

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، /١٧

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، /٢١

عليه، فكيف يعان من لا يعرف الحق بل يحكم بالجهل والظلم، ويلزم من عرف ما عرفه من شريعة الرسول أن يترك ما علمه من شرع الرسول صلى الله عليه وسلم لأجل هذا ؟ !

لا ريب أن هذا أمر عظيم عند الله تعالى وعند ملائكته وأنبيائه وعباده والله لا يغفل عن مثل هذا، وليس الحق في هذا لأحد من الخلق . فإن الذين اتبعوا ما علموه من شرع الرسول صلى الله عليه وسلم لم يظلموا أحدا في دم ولا مال ولا عرض، ولا لأحد عليهم دعوي، بل هم قالوا : نحن نتبع ما عرفناه من دين الإسلام وما جاء به الكتاب والسنة من توحيد الله وعبادته لا شريك له، فلا نعبد إلا الله وحده، ونعبده بما أمر به رسوله وشرعه من الدين فما دعانا اليه الرسول صلى الله عليه وسلم وأمرنا به أطعناه، وما جعله الرسول دينا وقربة وطاعة وحسنة وعملا صالحا وخيرا سمعنا وأطعنا لله ولرسوله، واعتقدناه قربة وطاعة، وفعلناه وأحببنا من يفعل به، ودعونا اليه، وما نهانا." (١)

"ص -٢٧٣- وقال عمر لمن رآه يعبث في صلاته : لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه، وفي الحديث : " لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم لسانه، ولا يستقيم لسانه حتى يستقيم قلبه " .

ولهذا كان الظاهر لازما للباطن من وجه وملزوما له من وجه، وهو دليل عليه من جهة كونه ملزوما، لا من جهة كونه لازما؛ فإن الدليل ملزوم المدلول، يلزم من وجود الدليل وجود المدلول، ولا يلزم من وجود الشيء وجود ما يدل عليه، والدليل يطرد ولا ينعكس، بخلاف الحد فإنه يطرد وينعكس .

وتنازعوا في العلة هل يجب طردها، بحيث تبطل بالتخصيص والانتقاض ؟ والصواب أن لفظ العلة يعبر به عن العلة التامة، وهو مجموع ما يستلزم الحكم، فهذه يجب طردها، ويعبر به عن المقتضي للحكم الذي يتوقف اقتضاؤه على ثبوت الشروط، وانتفاء الموانع، فهذه إذا تخلف الحكم عنها لغير ذلك بطلت .

وكذلك تنازعوا في انعكاسها، وهو أنه هل يلزم من عدم الحكم عدمها ؟ فقيل : لا يجب انعكاسها؛ لجواز تعليل الحكم بعلتين . وقيل : يجب الانعكاس؛ لأن الحكم متى ثبت مع عدمها لم تكن مؤثرة فيه، بل كان غنيا عنها، وعدم التأثير مبطل للعلة . وكثير من الناس يقول." (٢)

"ص -٢٤٤- أذان،وفي كل صلاة،وعند دخول كل مسجد،والخروج منه، بخلاف غيره . وهذا لعلو قدره، وارتفاع درجته، فقد خصه الله من الفضيلة بما لم يشركه فيه غيره؛ لئلا يجعل قبره مثل سائر القبور، بل يفرق بينهما من وجوه متعددة، ويبين فضله على غيره، وما من الله به على أمته .

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، /٣٠

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، /٣١

ومنها : أنه قال : لم يلزم من دعواه بأن ذلك مجمع على تحريمه أن يكون السادة الصحابة مع التابعين ومن بعدهم من العلماء المجتهدين للإجماع خارقين مصرين على تقرير الحرام، مرتكبين بأنفسهم وفتاويهم ما لا يجوز عليه الإقدام، مجمعين على الضلالة، سالكين طريق العماية والجهالة .

وفي هذا الكلام من الجهل بالشريعة، وما أجمع عليه المسلمون، والتسوية بين عبادة الرحمن التى أجمع عليها أهل الإيمان وبين عبادة الأوثان التى أجمعوا على تحريمها وغير ذلك، مما يبين اشتمال هذا الكلام على أنواع من مخالفة دين الإسلام، ولو كان صاحبه ممن يفهم ما قال ولوازمه لكان مرتدا يجب قتله، لكنه جاهل قد يتكلم بما لا يتصوره ويتصور لوازمه .

فيقال له ولأمثاله ممن ظن أن في الجواب ما يخالف الإجماع :." (١)

"ص -٥٣٦- كذلك بل لفظ السراح والفراق في القرآن مستعمل في غير الطلاق قال تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا ﴾ [الأحزاب : ٤٩] .

فأمر بتسريحهن بعد الطلاق قبل الدخول وهو طلاق بائن لا رجعة فيه وليس التسريح هنا تطليقا باتفاق المسلمين وقال تعالى : ﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ﴾ [البقرة : ٢٣١] .

وفي الآية الأخرى ﴿أو فارقوهن بمعروف ﴾ [الطلاق : ٢] .

فلفظ الفراق والسراح ليس المراد به هنا الطلاق فأما المطلقة الرجعية فهو مخير بين ارتجاعها وبين تخلية سبيلها لا يحتاج إلى طلاق ثان .

وأما المقدمة الثانية فلا يلزم من كون اللفظ صريحا في خطاب الشارع أن يكون صريحا في خطاب كل من يتكلم .

وبسط هذا له موضع آخر والمقصود هنا أن قول القائل : إن الإجارة نوع من البيع إن أراد به البيع الخا." (٢)

"ص -٥٠٦- الكلب من الماء القليل كما جاء في الحديث ولم يأمر بإراقة ما ولغ فيه الكلب من الأطعمة والأشربة، واستعظم إراقة الطعام والشراب بمثل ذلك، وذلك لأن الماء لا ثمن له في العادة، بخلاف

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٢/

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٤/

أشربة المسلمين وأطعمتهم فإن في نجاستها من المشقة والحرج والضيق ما لا يخفي على الناس، وقد تقدم أن جميع الفقهاء يعتبرون رفع الحرج في هذا الباب، فإذا لم ينجسوا الماء الكثير رفعا للحرج . فكيف ينجسون نظيره من الأطعمة والأشربة ؟ والحرج في هذا أشق، ولعل أكثر المائعات الكثيرة لا تكاد تخلو من نجاسة .

فإن قيل : الماء يدفع النجاسة عن غيره، فعن نفسه أولى وأحرى، بخلاف المائعات .

قيل : الجواب عن ذلك من وجوه :

أحدها : أن الماء إنما دفعها عن غيره؛ لأنه يزيلها عن ذلك المحل، وتنتقل معه فلا يبقى على المحل نجاسة، وأما إذا وقعت فيه، فإنما كان طاهرا لاستحالتها فيه، لا لكونه أزالها عن نفسه؛ ولهذا يقول أصحاب أبي حنيفة : إن المائعات كالماء في الإزالة، وهي كالماء في التنجيس، وإذا كان كذلك لم يلزم من كون الماء يزيلها إذا زالت معه أن يزيلها إذا كانت فيه . ونظير الماء الذي فيه النجاسة الغسالة المنفصلة عن المحل،." (١)

"ص -٥٠٨- بملاقاة النجاسة، وقال : يلزم على هذا أن تزال به النجاسة، وهذا لأنه إذا دفعها عن نفسه دفعها عن غيره كما ذكروه في الماء، فيلزم جواز إزالته بكل مائع طاهر مزيل للعين قلاع للأثر على هذا القول وهذا هو القياس فنقول به على هذا التقدير . وإن كان لا يلزم من دفعها عن نفسه دفعها عن غيره، لكون الإحالة أقوى من الإزالة، فيلزم من قال : أنه يجوز إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات أن تكون المائعات كالماء، فإذا كان الصحيح في الماء أنه لا ينجس إلا بالتغير إما مطلقا، وإما مع الكثرة فكذلك الصواب في المائعات .

وفي الجملة، التسوية بين الماء والمائعات ممكن على التقديرين، وهذا مقتضى النص والقياس في مسألة إزالة النجاسات، وفي مسألة ملاقاتها للمائعات الماء وغير الماء .

ومن تدبر الأصول المنصوصة المجمع عليها، والمعانى الشرعية المعتبرة في الأحكام الشرعية، تبين له أن هذا هو أصوب الأقوال . فإن نجاسة الماء والمائعات بدون التغير بعيد عن ظواهر النصوص والأقيسة، وكون حكم النجاسة يبقى في مواردها بعد إزالة النجاسة بمائع أو غير مائع بعيد عن الأصول، وموجب القياس . ومن كان فقيها خبيرا بمآخذ الأحكام الشرعية، وأزال عنه الهوى،." (٢)

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٤/

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٦/

"ص -٤٣٨- وقد يكون التعريف باللام في الموضعين ومع هذا يختلف المعنى، كما في لفظ الرسول؛ لأن جزء الدلالة معرفة المخاطب، وهو حقيقة في الموضعين : فكيف يكون تعريف الإضافة مع نعريف اللام ؟ فقد تبين أنه ليس اللفظ الدال على ظهر الإنسان هو اللفظ الدال على ظهر الطريق، وحينئذ فلا يلزم من اختلاف معنى اللفظين أن يكون مشتركا لأن الاشتراك لايكون في لفظ وأحد اختلف معناه؛ وليس الأمر كذلك .

فإن قيل : فهذا يوجب أن لايكون في اللغة لفظ مشترك اشتراكا لفظيا؛ فإن اللفظ المشترك لا يستعمل الا مقرونا بما يبين أحد المعنيين . قيل : إما أن يكون هذا لازما؛ وإما أن لا يكون . فإن لم يكن لازما بطل السؤال؛ وأن كان لازما التزامنا قول من ينفي الاشتراك، إذا كان الأمر كذلك، كما يلتزم قول من ينفي المجاز .

فإن قيل : كيف تمنعون ثبوت الاشتراك، وقد قام الدليل على وجوده ؟

قيل : لا نسلم أنه قام دليل على وجوده على الوجه الذي ادعوه وصاحب الكتاب أبي الحسين الآمدي يعترف بضعف أدلة مثبتيه؛ وقد ذكر لنفسه دليلا هو اضعف مما ذكره غيره؛ فإنه قال : في مسائله." (١)

"ص -٣٨٤- الاحتلام . فإن الريح كالنوم، والاحتلام يكون في المنام . فهناك يحصل الحدث والجنابة والإنسان نائم . فإذا كان في تلك الحال يؤمر بالوضوء والغسل، فإذا حصل ذلك وهو يقظان، فهو أولى بالوجوب؛ لأن النائم رفع عنه القلم، بخلاف اليقظان .

ولكن دلت الآية علي أن الطهارة تجب، وإن حصل الحدث والجنابة بغير اختياره، كحدث النائم واحتلامه . وإذا دلت علي وجوب طهارة الماء في الحال، فوجوبها مع الحدث الذي حصل باختياره أو يقظته أولى، وهذا بخلاف التيمم؛ فإنه لا يلزم إذا أباح التيمم للمعذور الذي أحدث في النوم باحتلام أو ريح أن يبيحه لمن أحدث باختياره . فقال تعالى : ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء﴾ [المائدة : ٦] ليبين جواز التيمم لهذين . وإن حصل حدثهما في اليقظة، وبفعلهما وإن كان غليظا .

ولو كانت [أو] بمعنى الواو، كان تقدير الكلام : أن التيمم لا يباح إلا بوجود الشرطين : المرض، والسفر، مع المجيء من الغائط والاحتلام . فيلزم من هذا ألا يباح مع الاحتلام ولا مع الحدث بلا غائط، كحدث

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤٠/

النائم، ومن خرجت منه الريح . فإن الحكم إذا علق بشرطين لم يثبت مع أحدهما، وهذا ليس مرادا قطعا، بل هو ضد." (١)

"ص -٤٣٩- [المسألة الأولى] : اختلف الناس في اللفظ المشترك : هل له وجود في اللغة ؟ فأثبته قوم ونفاه آخرون . قال : والمختار جواز وقوعه؛ أما الخطابي العقلي فلا يمتنع من واضع واحد، وإن يتفق وضع قبيلة للاسم على معناه ووضع أخرى له بازاء معنى آخر من غير شعور كل واحدة بما وضعت الأخرى، ثم يشتهر الوضعأن لخفاء سببه، قال : وهو الأشبه .

قال : وأما بيأن الوقوع أنه لو لم تكن الألفاظ المشتركة واقعة في اللغة مع أن المسببات غير متناهية؛ والأسماء متناهية ضرورة تركيبها من الحروف المتناهية؛ لخلت أكثر المسميات عن ألفاظ الأسماء الدالة عليها مع الحاجة إليها . وهو ممتنع، قال : وهو غير سديد من حيث أن الأسماء إن كانت مركبة من الحروف المتناهية فلا يلزم أن تكون متناهية إلا أن يكون ما يحصل من تضاعف التركيبات متناهية، فلا نسلم أن المسميات المتضادة والمختلفة وهى التي يكون اللفظ مشتركا بالنسبة إليها غير متناهية وأن كانت غير متناهية، غير أن وضع الأسماء على مسمياتها مشروط بكون كل وأحد من المسميات مقصودا بالوضع، وما لأنهاية له مما يستحيل فيه ذلك، وإن سلمنا أنه غير ممتنع؛ ولكن لا يلزم من ذلك الوضع .

ولهذا ياتى كثير من المعانى لم تضع العرب بازائها ألفاظا تدل عليها بطريق الاشتراك ولا التفضيل، كأنواع الروائح وكثير من الصفات." (٢)

"ص -٤٣- لأضيف إلى كل عالم ما اعتقدنا أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله؛لكونه ملتزما لرسالته، فلما لم يضف اليه ما نفاه عن الرسول، وإن كان لازما له، ظهر الفرق بين اللازم الذي لم ينفه واللازم الذي نفاه . ولا يلزم من كونه نص على الحكم نفيه للزوم ما يلزمه؛ لأنه قد يكون عن اجتهادين في وقتين .

وسبب الفرق بين أهل العلم وأهل الأهواء مع وجود الاختلاف في قول كل منهما : أن العالم قد فعل ما أمر به من حسن القصد والاجتهاد، وهو مأمور في الظاهر باعتقاد ما قام عنده دليله، وإن لم يكن مطابقا، لكن اعتقادا ليس بيقيني، كما يؤمر الحاكم بتصديق الشاهدين ذوي العدل، وإن كانا في الباطن قد أخطآ أو كذبا، وكما يؤمر المفتي بتصديق المخبر العدل الضابط، أو باتباع الظاهر، فيعتقد ما دل عليه ذلك، وإن لم يكن ذلك الاعتقاد مطابقا . فالاعتقاد المطلوب هو الذي يغلب على الظن مما يؤمر به العباد، وإن كان

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤٠/

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤١/

قد يكون غير مطابق، وإن لم يكونوا مأمورين في الباطن باعتقاد غير مطابق قط .

فإذا اعتقد العالم اعتقادين متناقضين في قضية أو قضيتين، مع قصده للحق، واتباعه لما أمر باتباعه من الكتاب والحكمة . عذر بما لم يعلمه وهو الخطأ المرفوع عنا، بخلاف أصحاب الأهواء؛ فإنهم ﴿إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ﴾ [النجم : ٢٣] ، ويجزمون بما يقولونه بالظن والهوى." (١)

"ص -٤٤١- فإما أن يكون المفهوم منها هو المهوم من اسم الوجود في الحوادث، وإما خلافه فالأول يلزم منه أن يكون مسمى الوجود في الوجود واجبا لذاته؛ ضرورة أن وجود الباري واجب لذاته؛ أو أن يكون وجود الرب ممكنا؛ ضرورة امكان وجود ما سوى الله؛ وهو محال . وإن كان الثاني لزم منه الاشتراك؛ وهو المطلوب .

فهذا في دليله وهو في غاية الضعف؛ فإنه مبنى على مقدمتين : على أن اسم الوجود حقيقة في الواجب والممكن؛ وأن ذلك يستلزم الاشتراك .

والمقدمة الثانية باطلة قطعا .

والأولى فيها نزاع؛ خلاف ما دعاه من الإجماع .

فمن الناس من قال : إن كل اسم تسمى به المخلوق لا يسمى به الخالق الا مجازا، حتى لفظ الشيء، وهو قول جهم ومن وافقه من الباطنية، وهؤلاء لا يسمونه موجودا ولا شيئا؛ ولا غير ذلك من الأسماء .

ومن الناس من عكس، وقال : بل كلما يسمى به الرب فهو حقيقة؛ ومجاز في غيره . وهو قول أبي العباس الناشي من المعتزلة .." (٢)

"ص -٤٤٧- وأنما يلزم أن يطابق الاثنين ويعمهما فقط، كسائر الألفاظ المتواطئة المشككة، إذا قيل : السواد شارك سواد القار والحبر مع عدم تماثلهما، وإذا قيل : الأبيض والأحمر ونحو ذلك يتناول الكامل والناقص، وكذلك اسم الحى يتناول حياة الملائكة، وحياة أهل الجنة، وحياة الذباب، والبعوض مع عدم تماثلهما، فكيف يكون وجود الرب، أو علمه، أو قدرته مماثلا لوجود المخلوق وعلمه وقدرته ؟ إذ يشملها اسم الوجود المطلق، أو العلم المطلق، أو القدرة المطلقة .

وإن قال : بل اعنى به الوجود المقيد مثل قولنا : وجود الواجب ووجود الممكن .

قيل : هنا المفهوم يختلف؛ لاختصاص كل منهما بلفظ قيد به الوجود وهو الإضافة، فهذه الإضافة المقيدة

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤١/

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤٣/

تمنع التماثل، ولا يلزم من ذلك الاشتراك اللفظي، فإن الاختلاف هنا يحصل في نفس لفظ الوجود؛ بل الإضافة الزائدة على اللفظ والإضافة أو التعريف كقولنا : وجود الرب أو وجود الواجب، ووجود المخلوق، أو وجود الممكن ونحو ذلك .

فهذا الذي احتج به على الاشتراك فيما يسمى به الرب والعبد يلزم منه الاشتراك في سائر الأسماء العامة، وهي من جنس الحجة التي." (١)

"ص -٢٧٨- من كان معذورا بجهل أو اجتهاد أو تقليد . مع أن الحكم شامل لغير المعذورين كما هو شامل لصور الوفاق فإن هذا التخصيص أقل، فيكون أولى .

[الثامن] : أنا إذا حملنا اللفظ على هذا كان قد تضمن ذكر سبب اللعن ويبقى المستثنى قد تخلف الحكم عنه لمانع ولا شك أن من وعد وأوعد ليس عليه أن يستثنى من تخلف الوعد أو الوعيد في حقه لمعارض فيكون الكلام جاريا على منهاج الصواب . أما إذا جعلنا اللعن على فعل المجمع على تحريمه أو سبب اللعن هو اعتقاد المخالف للإجماع : كان سبب اللعن غير مذكور في الحديث مع أن ذلك العموم لا بد فيه من التخصيص أيضا فإذا كان لا بد من التخصيص على التقديرين فالتزامه على الأول أولى لموافقة وجه الكلام وخلوه عن الإضمار .

[التاسع] : أن الموجب لهذا إنما هو نفي تناول اللعنة للمعذور وقد قدمنا فيما مضى أن أحاديث الوعيد إنما المقصود بها بيان أن ذلك الفعل سبب لتلك اللعنة فيكون التقدير هذا الفعل سبب اللعن فلو قيل : هذا لم يلزم منه تحقق الحكم في حق كل شخص، لكن يلزم منه قيام السبب إذا لم يتبعه الحكم ولا محذور فيه وقد قررنا فيما مضى أن." (٢)

"ص -٢٦١- بالاعتكاف : العبادة والصلاة، والقراءة، والذكر، والدعاء .

وما ذكره بعضهم من الإجماع على تفضيل قبر من القبور على المساجد كلها، فقول محدث في الإسلام، لم يعرف عن أحد من السلف، ولكن ذكره بعض المتأخرين، فأخذه عنه آخر وظنه إجماعا؛ لكون أجساد الأنبياء أنفسها أفضل من المساجد . فقولهم يعم المؤمنين كلهم، فأبدانهم أفضل من كل تراب في الأرض، ولا يلزم من كون أبدانهم أفضل أن تكون مساكنهم أحياء وأمواتا أفضل، بل قد علم بالاضطرار من دينهم أن مساجدهم أفضل من مساكنهم .

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، /٤٩

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، /٤٩

وقد يحتج بعضهم بما روي من : " أن كل مولود يذر عليه من تراب حفرته " ، فيكون قد خلق من تراب قبره . وهذا الاحتجاج باطل لوجهين :

أحدهما : أن هذا لا يثبت، وما روي فيه كله ضعيف، والجنين في بطن أمه يعلم قطعا أنه لم يذر عليه تراب، ولكن آدم نفسه هو الذي خلق من تراب، ثم خلقت ذريته من سلالة من ماء مهين . ومعلوم أن ذلك التراب لا يتميز بعضه لشخص وبعضه لشخص آخر، فإنه إذا استحال وصار بدنا حيا لما نفخ في آدم الروح فلم يبق ترابا . وبسط هذا له موضع آخر .." (١)

"ص -٤٤٩- الجواب السادس : أن يقال : منع [المقدمة الثانية] قوله : لوكان مشتركا لما سبق إلى الفهم عندإطلاق هذه الألفاظ البعض دون البعض ضرورة التساوى في الدلالة الحقيقة . ولا شك أن السابق إلى الفهم منإطلاق لفظ الأسد إنما هوالسبع، ومن إطلاق لفظ الحمار إنما هوالبهيمة وكذلك ما في الضرورة .

فيقال : إطلاق لفظ الأسد والحمار المعرف بالالف واللام ينصرف إلى ما يعرفة المتكلم أوالمخاطب، وإذا كان المعرف هوالبهيمة انصرف إليها، وهذا هو المعروف عند أكثر الناس في أكثر الأوقات، ولا يلزم من ذلك إذا كان معرفا يوجب أنصرافه إلى البليد والشجاع، ولا يكون حقيقة أيضا، كقول أبي بكر : لاها الله إذا لا يعمد إلى أسد من أسد يقاتل عن الله ورسوله يعطيك سلبه . وكما اشير إلى شخص وقيل : هذا الأسد أو إلى بليد وقيل : هذا الحمار . فالتعريف هنا عينه وقطع أرادة غيره، كما أن لفظ الرؤوس والبيض والبيوت وغير ذلك ينصرف عند الإطلاق إلى الرؤوس والبيض الذي يؤكل في العادة؛ والبيوت إلى مساكن الناس، ثم إذا قيل بيت العنكبوت وبيض النمل ورؤوس الجراد كان أيضا حقيقة باتفاق الناس .

الجواب السابع : أن يقال : أنت جعلت دليل الحقيقة أن يسبق إلى الفهم عندإطلاق اللفظ، فاعتبرت في المستمع السابق إلى فهمه؛." (٢)

"ص -٢٩٣- الحيلة الرابعة : الشرعية في إفساد المحلوف به أيضا لكن لوجود مانع، لا لفوات شرط؛ فإن أبا العباس ابن سريج وطائفة بعده اعتقدوا أنه إذا قال لامرأته : إذا وقع عليك طلاقي وإذا طلقتك فأنت طالق قبل ثلاثا، فإنه لا يقع عليه بعد ذلك طلاق أبدا؛ لأنه إذا وقع المنجز لزم وقوع المعلق، وإذا وقع المعلق امتنع وقوع المنجز، فيفضي وقوعه إلي عدم وقوعه فلا يقع، وأما عامة فقهاء الإسلام من جميع

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، /٥٠

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، /٥١

الطوائف فأنكروا ذلك، بل رأوه من الزلات التي يعلم بالاضطرار كونها ليست من دين الإسلام؛ حيث قد علم بالضرورة من دين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم أن الطلاق أمر مشروع في كل نكاح، وأنه ما من نكاح إلا ويمكن فيه الطلاق، وسبب الغلط أنهم اعتقدوا صحة هذا الكلام، فقالوا : إذا وقع المنجز وقع المعلق . وهذا الكلام ليس بصحيح؛ فإنه مستلزم وقوع طلقة مسبوقة بثلاث، ووقوع طلقة مسبوقة بثلاث ممتنع في الشريعة . فالكلام المشتمل على ذلك باطل . وإذا كان باطلا لم يلزم من وقوع المنجز وقوع المعلق؛ لأنه إنما يلزم إذا كان التعليق صحيحا .

ثم اختلفوا هل يقع من المعلق تمام الثلاث ؟ أم يبطل التعليق ولا يقع إلا المنجز ؟ على قولين في مذهب الشافعي وأحمد وغيرهما .

وما أدري هل استحدث ابن سريج هذه المسألة للاحتيال على رفع الطلاق، أم قاله طردا لقياس اعتقد صحته، واحتال بها من بعده ؟ لكني رأيت." (١)

"ص -١٨٥- والسمع، والبصر فهذا النوع من الألفاظ لا يمكن أن يوجد له معنى مفرد بحسب بعض موارده؛ لوجهين .

أحدهما : أنه لم يستعمل مفردا قط .

الثاني : أن ذلك يلزم منه الاشتراك، أو المجاز، بل يجعل حقيقة في القدر المشترك بين موارده .

وما نحن فيه من هذا الباب، فإن لفظ [استوى] لم تستعمله العرب في خصوص جلوس الآدمي مثلا على سريره حقيقة حتى يصير في غيره مجازا، كما أن لفظ العلم لم تستعمله العرب في خصوص العرف القائم بقلب البشر المنقسم إلى ضروري ونظري حقيقية، واستعملته في غيره مجازا، بل المعنى تارة يستعمل بلا تعدية، كما في قوله : ﴿ولما بلغ أشده واستوى﴾ [القصص : ٤١] . وتارة : يعدي بحرف الغاية، كما في قوله : ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ [فصلت : ١١] ، وتارة : يعدي بحرف الاستعلاء . ثم هذا تارة : يكون صفة لله . وتارة : يكون صفة لخلقه، فلا يجب أن يجعل في أحد الموضعين حقيقة وفي الآخر مجازا .

ولا يجوز أن يفهم من استواء الله الخاصية التي تثبت للمخلوق دون الخالق، كما في قوله تعالى : ﴿والسماء بنيناها بأيد﴾ [الذاريات : ٤٧] ، وقوله تعالى : ﴿مما عملت أيدينا﴾ [يس : ٧١] ، وقوله." (٢)

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، /٥٤

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، /٦٦

"ص -٣٣٤- يهودي أو نصراني . وليس مقصوده أنه يكفر، بل لفرط بغضه للكفر به حلف أنه لا يفعل؛ قصدا لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم؛ فإن الكفر اللازم يقصد نفيه فقصد به الفعل لنفى الفعل أيضا، كما إذا حلف بالله فلعظمة الله في قلبه عقد به اليمين ليكون المحلوف عليه لازما لإيمانه بالله، فيلزم من وجود الملزوم وهو الإيمان بالله وجود اللازم وهو لزوم الفعل الذي حلف عليه، وكذلك إذا حلف ألا يفعل أمرا جعل امتناعه منه لازما لإيمانه بالله وهذا هو عقد اليمين، وليس مقصوده رفع إيمانه، بل مقصوده ألا يرتفع إيمانه ولا ما عقده به من الامتناع، فسمى عمر بن الخطاب هذا يمينا واستدل على أنه ليس عليه الفعل المعلق بالشرط بقول النبي صلى الله عليه وسلم : " لا يمين عليك ولا نذر في معصية الرب، ولا في قطعية الرحم ولا فيما لا يملك " .

والنبي صلى الله عليه وسلم ذكر اليمين والنذر، كما ذكر الله في كتابه اليمين والنذر؛ فإن اليمين مقصودها الحض أو المنع من الإنشاء أو التصديق أو التكذيب في الخبر . والنذر ما يقصد به التقرب إلى الله ولهذا أوجب سبحانه الوفاء بالنذر؛ لأن صاحبه التزم طاعة لله، فأوجب على نفسه ما يحبه الله ويرضاه قصدا للتقرب بذلك الفعل إلى الله . وهذا كما أوجب الشارع على من شرع في الحج والعمرة إتمام ذلك لله؛ لقوله :." (١)

"ص -٢٣١- قال أبو الوليد الباجى : وعندى أن يدعو للنبى صلى الله عليه وسلم بلفظ الصلاة ولأبى بكر وعمر بلفظ السلام لما فى حديث ابن عمر من الخلاف . وهذا الدعاء يفسر الدعاء المذكور فى رواية ابن وهب، قال مالك فى رواية ابن وهب : إذا سلم على النبى صلى الله عليه وسلم ودعا يقف ووجهه إلى القبر لا إلى القبلة ويدنو ويسلم ولا يمس القبر . فهذا هو السلام عليه والدعاء له بالصلاة عليه كما تقدم تفسيره .

وكذلك كل دعاء ذكره أصحابه كما ذكر ابن حبيب فى الواضحة وغيره قال : وقال مالك فى المبسوطة : وليس يلزم من دخل المسجد وخرج من أهل المدينة الوقوف بالقبر، وإنما ذلك للغرباء . وقال فيه أيضا : ولا بأس لمن قدم من سفر أو خرج إلى سفر، أن يقف على قبر النبى صلى الله عليه وسلم فيصلى عليه ويدعو له ولأبى بكر وعمر . قيل له : فإن ناسا من أهل المدينة لا يقدمون من سفر ولا يريدونه يفعلون ذلك فى اليوم مرة أو أكثر، وربما وقفوا فى الجمعة أو الأيام المرة والمرتين أو أكثر عند القبر فيسلمون ويدعون ساعة . فقال مالك : لم يبلغنى هذا عن أهل الفقه ببلدنا، وتركه واسع، ولا يصلح آخر هذه الأمة

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٩٦/

إلا ما أصلح أولها، ولم يبلغني عن أول هذه الأمة وصدرها أنهم كانوا يفعلون ذلك، ويكره إلا لمن جاء من سفر أو أراده .

قال ابن القاسم : ورأيت أهل المدينة إذا خرجوا منها، أو دخلوا أتو القبر فسلموا، قال : ولذلك رأى .." (١)

"ص -٢٩٠- ويسأل ويقسم عليه ب ﴿والصافات صفا﴾ [الصافات : ١] ، وسائر ما أقسم الله به في كتابه .

فإن الله يقسم بما يقسم به من مخلوقاته؛ لأنها آياته ومخلوقاته . فهي دليل على ربوبيته وألوهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته ومشيئته ورحمته وحكمته وعظمته وعزته، فهو سبحانه يقسم بها؛ لأن إقسامه بها تعظيم له سبحانه .

ونحن المخلوقين ليس لنا أن نقسم بها بالنص والإجماع، بل ذكر غير واحد الإجماع على أنه لا يقسم بشيء من المخلوقات وذكروا إجماع الصحابة على ذلك، بل ذلك شرك منهى عنه .

ومن سأل الله بها، لزمه أن يسأله بكل ذكر وأنثى، وبكل نفس ألهمها فجورها وتقواها، ويسأله بالرياح، والسحاب، والكواكب، والشمس والقمر، والليل والنهار، والتين والزيتون، وطور سينين، ويسأله بالبلد الأمين مكة، ويسأله حينئذ بالبيت، والصفا والمروة، وعرفة، ومزدلفة، ومنى، وغير ذلك من المخلوقات، ويلزم أن يسأله بالمخلوقات التى عبدت من دون الله، كالشمس والقمر والكواكب والملائكة والمسيح والعزير وغير ذلك مما عبد من دون الله ومما لم يعبد من دونه . ومعلوم أن السؤال لله بهذه المخلوقات أو الإقسام عليه بها من أعظم البدع المنكرة فى دين الإسلام، ومما يظهر قبحه للخاص والعام .

ويلزم من ذلك أن يقسم على الله تعالى بالأقسام والعزائم التى تكتب فى." (٢)

"ص -٣٣٢- فالشفاعة نوعان :

أحدهما : الشفاعة التى نفاها الله تعالى كالتى أثبتها المشركون، ومن ضاهاهم من جهال هذه الأمة، وضلالهم؛ وهى شرك .

والثانى : أن يشفع الشفيع بإذن الله، وهذه أثبتها الله تعالى لعباده الصالحين؛ ولهذا كان سيد الشفعاء إذا طلب منه الخلق الشفاعة يوم القيامة يأتى ويسجد . قال : " فأحمد ربى بمحامد يفتحها على لا أحسنها

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٠٣/١٤

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٦٣/١٤

الآن، فيقال : أى محمد، ارفع رأسك، وقل يسمع، وسل تعطه، واشفع تشفع " فإذا أذن له فى الشفاعة شفع صلى الله عليه وسلم لمن أراد الله أن يشفع فيه .

قال أهل هذا القول : ولا يلزم من جواز التوسل والاستشفاع به بمعنى أن يكون هو داعيا للمتوسل به أن يشرع ذلك فى مغيبه، وبعد موته؛ مع أنه هو لم يدع للمتوسل به، بل المتوسل به أقسم به أو سأل بذاته، مع كون الصحابة فرقوا بين الأمرين؛ وذلك لأنه فى حياته يدعو هو لمن توسل به، ودعاؤه لمن دعا له وشفاعته له أفضل دعاء مخلوق لمخلوق، فكيف يقاس هذا بمن لم يدع له الرسول، ولم يشفع له ؟ ومن سوى بين من دعا له الرسول، وبين من لم يدع له الرسول، وجعل هذا التوسل كهذا التوسل، فهو من أضل الناس .

وأيضا، فإنه ليس فى طلب الدعاء منه ودعائه هو والتوسل بدعائه ضرر،." (١)

"ص -٣٥٥- يطيعون أمر ربهم لا يطيعون أمر مخلوق؛ كما قال سبحانه وتعالى : ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾ [الأنبياء : ٢٦، ٢٧] ، فهم لا يعملون إلا بأمره سبحانه وتعالى . ولا يلزم من جواز الشىء فى حياته جوازه بعد موته، فإن بيته كانت الصلاة فيه مشروعة . وكان يجوز أن يجعل مسجدا . ولما دفن فيه حرم أن يتخذ مسجدا، كما فى الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : " لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد " . يحذر ما فعلوا . ولولا ذلك لأبرز قبره ولكن كره أن يتخذ مسجدا .

وفى صحيح مسلم وغيره عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : " إن من كان قبلكم كانوا يتخذون القبور مساجد، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد، فإنى أنهاكم عن ذلك " . وقد كان صلى الله عليه وسلم فى حياته يصلى خلفه، وذلك من أفضل الأعمال، ولا يجوز بعد موته أن يصلى الرجل خلف قبره، وكذلك فى حياته يطلب منه أن يأمر، وأن يفتى وأن يقضى، ولا يجوز أن يطلب ذلك منه بعد موته . وأمثال ذلك كثير .

وقد كره مالك وغيره أن يقول الرجل : زرت قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأن هذا اللفظ لم يرد . والأحاديث المروية فى زيارة قبره كلها ضعيفة بل كذب . وهذا اللفظ صار مشتركا فى عرف المتأخرين يراد به [الزيارة البدعية] : التى فى معنى الشرك؛ كالذى يزور القبر ليسأله أو يسأل الله به، أو يسأل الله عنده .." (٢)

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢١٠/١٤

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٣٣/١٤

"ص –١٥٧– وأولئك يقولون : الوجود قدر زائد على الماهية، ويقولون : الماهيات غير مجعولة، ويقولون : وجود كل شيء زائد على ماهيته، ومن المتفلسفة من يفرق بين الوجود والواجب والممكن فيقول : الوجود الواجب عين الماهية . وأما الوجود الممكن فهو زائد على الماهية . وشبهة هؤلاء : ما تقدم من أن الإنسان قد يعلم ماهية الشيء ولا يعلم وجوده، وأن الوجود مشترك بين الموجودات، وماهية كل شيء مختصة به .

ومن تدبر تبين له حقيقة الأمر، فإنا قد بينا الفرق بين الوجود العلمي والعيني، وهذا الفرق ثابت في الوجود والعين والثبوت والماهية وغير ذلك، فثبوت هذه الأمور في العلم والكتاب والكلام : ليس هو ثبوتها في الخارج عن ذلك، وهو ثبوت حقيقتها وماهيتها التي هي هي، فالإنسان إذا تصور ماهية فقد علم وجودها الذهني، ولا يلزم من ذلك الوجود الحقيقي الخارجي . فقول القائل : قد تصورت حقيقة الشيء وعينه، ونفسه وماهيته، وما علمت وجوده، أو حصل وجوده العلمي، وما حصل وجوده العيني الحقيقي، ولم يعلم ماهيته الحقيقية، ولا عينه الحقيقية، ولا نفسه الحقيقية الخارجية، فلا فرق بين لفظ وجوده ولفظ ماهيته، إلا أن أحد اللفظين قد يعبر به عن الذهني، والآخر عن الخارجي، فجاء الفرق من جهة المحل لا من جهة الماهية والوجود .

وأما قولهم : إن الوجود مشترك والحقيقة لا اشتراك فيها، فالقول فيه كذلك، فإن الوجود المعين الموجود في الخارج لا اشتراك فيه، كما أن الحقيقة المعينة الموجودة في الخارج لا اشتراك فيها وإنما العلم يدرك الموجود المشترك." (١)

"ص –٣١١– وأما البيتان المنسوبان إلى الحلاج :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب

حتى بدا فى خلقه ظاهرا في صورة الآكل والشارب

فهذه قد بين بها الحلول الخاص كما تقول النصارى في المسيح وكان أبو عبد الله ابن خفيف الشيرازي قبل أن يطلع على حقيقة أمر الحلاج يذب عنه، فلما أنشد هذين البيتين قال : لعن الله من قال هذا .

وقوله : وله :

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

فهذا البيت يعرف لابن عربي، فإن كان قد سبقه إليه الحلاج وقد تمثل هو به، فإضافته إلى الحلاج

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٥/٢٤

صحيحة، وهو كلام متناقض باطل .

فإن الجمع بين النقيضين في الاعتقاد في غاية الفساد . والقضيتان المتناقضتان بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق أحدهما كذب الأخرى لا يمكن الجمع بينهما .

وهؤلاء يزعمون أنه يثبت عندهم في الكشف ما يناقض صريح العقل، وإنهم يقولون بالجمع بين النقيضين وبين الضدين، وأن من سلك طريقهم يقول بمخالفة المعقول والمنقول، ولا ريب أن هذا من أفسد ما ذهب إليه أهل السفسطة .." (١)

"ص -١٠- موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه، ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الاضافة والتخصيص والتقييد، ولا في غيره، فلا يقول عاقل إذا قيل أن العرش شيء موجود وأن البعوض شيء موجود، إن هذا مثل هذا، لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا، هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل هذا موجود، وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه، لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما، ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء وكانت تلك الأسماء مختصة به، إذا أضيفت إليه، لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين، وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة، والتخصيص اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص، فقد سمى الله نفسه حيا، فقال : ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾ [البقرة : ٢٥٥] ، وسمى بعض عباده حيا، فقال : ﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ﴾ [الروم : ١٩] . وليس هذا الحي مثل هذا الحي لأن قوله الحي اسم لله مختص به وقوله :." (٢)

"ص -٢١- أو لا موجودا ولا معدوما، ويمتنع أن يكون يوصف ذلك باجتماع الوجود والعدم، أو الحياة والموت، أو العلم والجهل أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت ونفي العلم والجهل، فإن قلت إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلا لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له أعمى ولا بصير ولا حي ولا ميت، إذ ليس بقابل لهما، قيل لك

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٧/٢٥

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٤/٣٢

: أولا هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر، وأما ما ذكرته من الحياة والموت والعلم والجهل : فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاءون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلا على نفي الحقائق العقلية، وقد قال الله تعالى : ﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون . أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون ﴾ [النحل : ٢٠، ٢١] .

فسمى الجماد ميتا، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم

وقيل لك ثانيا : فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر، ونحو ذلك من المتقابلات، أنقص مما يقبل ذلك -، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر، أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحدا منهما، فأنت فررت من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال، ووصفته بصفات الجامدات التي لا تقبل ذلك .." (١)

"ص -٥٢- ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه : كيف يجب أن يكون محتاجا إلى خلقه، أو عرشه ؟ أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار، وهو ليس بمستلزم في المخلوقات ؟ وقد علم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره، فالخالق سبحانه وتعالى أحق به، وأولى وكذلك قوله : ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور ﴾ [الملك : ١٦] . من توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون الله في داخل السموات فهو جاهل ضال بالاتفاق، وإن كنا إذا قلنا : أن الشمس والقمر في السماء يقتضي ذلك فإن حرف [في] متعلق بما قبله وبما بعده، فهو بحسب المضاف إليه، ولهذا يفرق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحيز، وكون العرض في الجسم، وكون الوجه في المرآة، وكون الكلام في الورق، فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصة يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف [في] مستعملا في ذلك فلو قال قائل : العرش في السماء أو في الأرض ؟ لقيل في السماء ولو قيل : الجنة في السماء أم في الأرض ؟ لقيل الجنة في السماء، ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السموات، بل ولا الجنة، فقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " إذا سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس فإنه أعلى الجنة وأوسط الجنة وسقفها عرش الرحمن " فهذه الجنة سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك . مع أن الجنة في." (٢)

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٢/٢٦

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٢/٥٧

"ص -٦٩- القاعدة السادسة :

أنه لقائل أن يقول : لابد في هذا الباب من ضابط، يعرف به ما يجوز على الله مما لا يجوز في النفي والإثبات، إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه، أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد، وذلك أنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز .

فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه، قيل له : إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل، وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه أو مشارك له في الاسم لزمك هذا في سائر ما تثبته . وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له .

ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة، ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسرا بمعنى من المعاني، ثم إن كل من أثبت ذلك المعنى قالوا : إنه مشبه، ومنازعهم يقول : ذلك المعنى ليس من التشبيه .." (١)

"ص -٨٣- فإن قال : العمدة في الفرق هو السمع، فما جاء به السمع أثبته دون ما لم يجئ به السمع .

قيل له أولا : السمع هو خبر الصادق عما هو الأمر عليه في نفسه، فما أخبر به الصادق فهو حق من نفي أو إثبات، والخبر دليل على المخبر عنه، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع، إذا لم يكن نفاه .

ومعلوم أن السمع لم ينف هذه الأمور بأسمائها الخاصة، فلابد من ذكر ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها كما لا يجوز إثباتها .

وأيضا، فلابد في نفس الأمر من فرق بين ما يثبت له وينفي، فإن الأمور المتماثلة في الجواز، والوجوب، والامتناع يمتنع اختصاص بعضها دون بعض، في الجواز والوجوب والامتناع، فلابد من اختصاص المنفي عن المثبت بما يخصه بالنفي، ولابد من اختصاص الثابت عن المنفي بما يخصه بالثبوت .

وقد يعبر عن ذلك بأن يقال : لابد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله، كما أنه لابد من أمر يثبت له ما هو ثابت، وإن كان السمع كافيا كان مخبرا عما هو الأمر عليه في نفسه، فما الفرق في نفس الأمر

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٧٤/٣٢

بين هذا وهذا ؟

فيقال : كلما نفي صفات الكمال الثابتة لله فهو منزه عنه، فإن ثبوت أحد." (١)

"ص -١٨٨- وأمرت غير مرة أن يعاد قراءة العقيدة جميعها على هذا الشيخ، فرأي بعض الجماعة أن ذلك تطويل، وأنه لا يقرأ عليه إلا الموضع الذي لهم عليه سؤال وأعظمه لفظ الحقيقة، فقرءوه عليه، فذكر هو بحثا حسنا يتعلق بدلالة اللفظ، فحسنته ومدحته عليه وقلت : لا ريب ان الله حي حقيقة؛ عليم حقيقة؛ سميع حقيقة؛ بصير حقيقة وهذا متفق عليه بين أهل السنة والصفاتية من جميع الطوائف؛ ولو نازع بعض أهل البدع في بعض ذلك، فلا ريب أن الله موجود؛ والمخلوق موجود؛ ولفظ الوجود سواء كان مقولا عليهما بطريق الاشتراك اللفظي فقط أو بطريق التواطئ المتضمن للاشتراك لفظا ومعنى أو بالتشكيك الذي هو نوع من التواطئ .

فعلى كل قول : فالله موجود حقيقة، والمخلوق موجود حقيقة، ولا يلزم من إطلاق الاسم على الخالق والمخلوق بطريق الحقيقة محذور، ولم أرجح في ذلك المقام قولا من هذه الثلاثة على الآخر لأن غرضي تحصل على كل مقصودي .

وكان مقصودي تقرير ما ذكرته على قول جميع الطوائف، وأن أبين إتفاق السلف ومن تبعهم على ما ذكرت، وأن أعيان المذاهب الأربعة والأشعري وأكابر أصحابه على ما ذكرته، فإنه قبل المجلس الثاني اجتمع بي من أكابر علماء الشافعية والمنتسبين إلى الأشعرية والحنفية وغيرهم ممن عظم خوفهم من هذا المجلس وخافوا انتصار الخصوم فيه وخافوا على نفوسهم أيضا." (٢)

"ص -١٩١- وأما القول الآخر فهو قول المعتزلة أن وجود كل شيء قدر زائد على ماهيته، وكل منهما أصاب من وجه، فإن الصواب أن هذه الأسماء مقولة بالتواطئ، كما قد قررته في غير هذا الموضع وأجبت عن شبهة التركيب بالجوابين المعروفين .

وأما بناء ذلك على كون وجود الشيء عين ماهيته أو ليس عينه : فهو من الغلط المضاف إلى ابن الخطيب، فإنا وإن قلنا أن وجود الشيء عين ماهيته لا يجب أن يكون الاسم مقولا عليه وعلى نظيره بالاشتراك اللفظى فقط كما في جميع أسماء الأجناس فإن اسم السواد مقول على هذا السواد وهذا السواد بالتواطئ وليس عين هذا السواد هو عين هذا السواد إذ الاسم دال على القدر المشترك بينهما وهو المطلق الكلي لكنه لا

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٨٨/٣٢

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٠/٣٤

يوجد مطلقا بشرط الإطلاق إلا في الذهن ولا يلزم من ذلك نفي القدر المشترك بين الأعيان الموجودة في الخارج فإنه على ذلك تنتفي الأسماء المتواطئة وهي جمهور الأسماء الموجودة في الغالب وهي أسماء الأجناس اللغوية وهو الاسم المطلق على الشيء وعلى كل ما أشبهه سواء كان اسم عين أو اسم صفة جامدا أو مشتقا وسواء كان جنسا منطقيا أو فقهيا أو لم يكن بل اسم الجنس في اللغة يدخل فيه الأجناس والأصناف والأنواع ونحو ذلك وكلها أسماء متواطئة وأعيان مسمياتها في الخارج متميزة .

وطلب بعضهم إعادة قراءة الاحاديث المذكورة في العقيدة ليطعن في." (١)

"ص -٢٠١- وأما بناء ذلك على كون وجود الشيء عين ماهيته أو ليس عين وجود ماهيته فهو من الغلط المضاف إلى ابن الخطيب، فإنا وإن قلنا إن وجود الشيء عين ماهيته لا يجب أن يكون الاسم مقولا عليه وعلى غيره بالاشتراك اللفظي فقط كما في جميع أسماء الأجناس، فإن اسم السواد مقول على هذا السواد وهذا السواد بالتواطئ وليس عين هذا السواد هو عين هذا السواد اذ الاسم دال على القدر المشترك بينهما وهو المطلق الكلي لكنه لا يوجد مطلقا بشرط الإطلاق إلا في الذهن ولا يلزم من ذلك نفي القدر المشترك بين الأعيان الموجودة في الخارج فإنه على ذلك تنتفي الأسماء المتواطئة وهي جمهور الاسماء الموجودة في اللغات وهي أسماء الاجناس اللغوية وهو الاسم المعلق على الشيء وما أشبهه سواء كان اسم عين أو اسم صفة جامدا أو مشتقا، وسواء كان جنسا منطقيا أو فقهيا أو لم يكن، بل اسم الجنس في اللغة تدخل فيه الأجناس والأصناف والأنواع ونحو ذلك وكلها أسماء متواطئة وأعيان مسمياتها في الخارج متميزة، قال الذهبى : ثم وقع الاتفاق على أن هذا معتقد سلفي جيد .." (٢)

"ص -٢٩٨- ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب، كما استعمل نحوها الإمام أحمد . ومن قبله، وبعده من أئمة أهل الإسلام، وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير [أصول الدين] من مسائل التوحيد والصفات، والمعاد ونحو ذلك .

ومثال ذلك أنه سبحانه لما أخبر بالمعاد؛ والعلم به تابع للعلم بإمكانه، فإن الممتنع لا يجوز أن يكون بين سبحانه إمكانه أتم بيان؛ ولم يسلك في ذلك ما يسلكه [طوائف من أهل الكلام] حيث يثبتون الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني، فيقولون : هذا ممكن لأنه لو قدر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال، فإن الشأن في هذه المقدمة، فمن أين يعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال . والمحال هنا أعم من

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٣/٣٤

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٩/٣٥

المحال لذاته أو لغيره، والإمكان الذهني حقيقته عدم العلم بالامتناع . وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي؛ بل يبقى الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع . ولا معلوم الإمكان الخارجي وهذا هو الإمكان الذهني .

فالله سبحانه وتعالى لم يكتف في بيان إمكان المعاد بهذا . إذ يمكن أن يكون الشي ممتنعا ولو لغيره وإن لم يعلم الذهن امتناعه؛ بخلاف الإمكان الخارجي . فإنه إذا علم بطل أن يكون ممتنعا . والإنسان يعلم الإمكان الخارجي : تارة بعلمه بوجود الشيء، وتارة بعلمه بوجود نظيره، وتارة بعلمه بوجود ما هو أبلغ منه، فإن وجود الشئ دليل على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه .." (١)

"ص -٢٤٧- وهذا أجود ما قيل في أطفال المشركين، وعليه تتنزل جميع الأحاديث .

ومثل الفطرة مع الحق، مثل ضوء العين مع الشمس، وكل ذي عين لو ترك بغير حجاب لرأى الشمس، والاعتقادات الباطلة العارضة من تهود وتنصر وتمجس، مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس، وكذلك أيضا كل ذي حس سليم يحب الحلو، إلا أن يعرض في الطبيعة فساد يحرفه حتى يجعل الحلو في فمه مرا .

ولا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام بالفعل، فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا، ولكن سلامة القلب وقبوله وإرادته للحق، الذي هو الإسلام، بحيث لو ترك من غير مغير، لما كان إلا مسلما .

وهذه القوة العلمية العملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع، هي فطرة الله التي فطر الناس عليها .

وأما الحديث المذكور، فقد صح عن ابن مسعود أنه كان يقول : الشقي من شقى في بطن أمه، والسعيد من وعظ بغيره . وفي الصحيحين عن عبد الله بن مسعود قال : حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق : (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك،." (٢)

"ص -٣٦٠- وثالثها : أنه حرام أمر الله به، أو حرام لم يأمر به، والثاني حق ولا شفاء فيه، وأما الأول فكيف يمكن أن يحرم بعد أن أمر الله تعالى به ؟

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٧/٤٠

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤/٥٣

ورابعها : أبو يوسف وإخوته خروا له سجدا، ويقال : كانت تحيتهم، فكيف يقال : إن السجود حرام مطلقا ؟ وقد كانت البهائم تسجد للنبي صلى الله عليه وسلم، والبهائم لا تعبد الله . فكيف يقال : يلزم من السجود لشيء عبادته ؟ وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : (ولو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقه عليها) ومعلوم أنه لم يقل : لو كنت آمرا أحدا أن يعبد .

وسابعها : وفيه التفسير أن يقال : أما الخضوع والقنوت بالقلوب والاعتراف بالربوبية والعبودية، فهذا لا يكون على الإطلاق إلا لله سبحانه وتعالى وحده، وهو في غيره ممتنع باطل .

وأما السجود فشريعة من الشرائع؛ إذ أمرنا الله تعالى أن نسجد له، ولو أمرنا أن نسجد لأحد من خلقه غيره لسجدنا لذلك الغير طاعة لله عز وجل إذ أحب أن نعظم من سجدنا له، ولو لم يفرض علينا السجود لم يجب البتة فعله، فسجود الملائكة لآدم عبادة لله وطاعة له، وقربة يتقربون بها إليه، وهو لآدم تشريف وتكريم وتعظيم . وسجود أخوة يوسف له تحية وسلام، ألا ترى أن يوسف لو سجد لأبويه تحية لم يكره له .." (١)

"ص -٢٧- عليه واستلزام الحدوث سابقة العدم؛ ولافتقار المحدث إلى محدث ولوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى . ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله . فيعطلوا أسماءه الحسنى وصفاته العلا ويحرفوا الكلم عن مواضعه ويلحدوا في أسماء الله وآياته . وكل واحد من فريقي التعطيل والتمثيل : فهو جامع بين التعطيل والتمثيل . أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات؛ فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل مثلوا أولا وعطلوا آخرا وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى . فإنه إذا قال القائل : لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويا وكل ذلك من المحال ونحو ذلك من الكلام : فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم . إما استواء يليق بجلال الله تعالى ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها كما يلزم من سائر الأجسام وصار هذا مثل قول المثل : إذا كان للعالم صانع فإما أن." (٢)

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٢/٦٤

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٥/٧١

"ص -١٢٧- والخليفة في الأهل) فهو مع المسافر في سفره، ومع أهله في وطنه، ولا يلزم من هذا أن تكون ذاته مختلطة بذواتهم، كما قال : ﴿ محمد رسول الله والذين معه﴾ [الفتح : ٢٩] أي : على الإيمان، لا أن ذاته في ذاتهم، بل هم مصاحبون له .

وقوله : ﴿ فأولئك مع المؤمنين﴾ [النساء : ١٤٦] يدل على موافقتهم في الإيمان وموالاتهم، فالله ـ تعالى ـ عالم بعباده، وهو معهم أينما كانوا وعلمه بهم من لوازم المعية؛ كما قالت المرأة : زوجي طويل النجاد، عظيم الرماد، قريب البيت من الناد ! ! فهذا كله حقيقة، ومقصودها : أن تعرف لوازم ذلك، وهو طول القامة، والكرم بكثرة الطعام؛ وقرب البيت من موضع الأضياف .

وفي القرآن : ﴿ أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون﴾ [الزخرف : ٨٠] ، فإنه يراد برؤيته وسمعه إثبات علمه بذلك، وأنه يعلم هل ذلك خير أو شر ؟ فيثيب على الحسنات ويعاقب على السيئات . وكذلك إثبات القدرة على الخلق؛ كقوله : ﴿ وما أنتم بمعجزين في الأرض ولا في السماء﴾ [العنكبوت : ٢٢] ، وقوله : ﴿ أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا ساء ما يحكمون﴾ [العنكبوت : ٤] ، والمراد التخويف بتوابع السيئات ولوازمها من العقوبة والانتقام .

وهكذا كثير مما يصف الرب نفسه بالعلم بأعمال العباد؛ تحذيرا وتخويفا ورغبة للنفوس في الخير . ويصف نفسه بالقدرة، والسمع، والرؤية، والكتاب . فمدلول اللفظ مراد منه، وقد أريد ـ أيضا ـ لازم ذلك المعنى . فقد أريد ما يدل." (١)

"ص -١٣٠- والثاني : كقرب الإنسان إلى من يتقرب هو إليه، كما تقدم في هذا الأثر الإلهي . فتقرب العبد إلى الله، وتقريبه له نطقت به نصوص متعددة، مثل قوله : ﴿ أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب﴾ [الإسراء : ٥٧] ونحو ذلك، فهذا قرب الرب نفسه إلى عبيده، وهو مثل نزوله إلى سماء الدنيا .

وفي الحديث الصحيح : (أن الله ـ تعالى ـ يدنو عشية عرفة، ويباهي الملائكة بأهل عرفة) ، فهذا القرب كله خاص في بعض الأحوال دون بعض، وليس في الكتاب والسنة ـ قط ـ قرب ذاته من جميع المخلوقات في كل حال، فعلم بذلك بطلان قول الحلولية؛ فإنهم عمدوا إلى الخاص المقيد فجعلوه عاما مطلقا، كما جعل إخوانهم الاتحادية ذلك في مثل قوله : (كنت سمعه) وقوله : (فيأتيهم في صورة غير صورته) ، وأن الله ـ تعالى ـ قال على لسان نبيه : (سمع الله لمن حمده) ، وكل هذه النصوص حجة عليهم .

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٨/٧٢

فإذا تبين ذلك؛ فالداعي والساجد يوجه روحه إلى الله ـ تعالى ـ والروح لها عروج يناسبها . فتقرب إلى الله بلا ريب بحسب تخلصها من الشوائب، فيكون الله ـ عز وجل ـ منها قريبا قربا يلزم من تقربها، ويكون منه قرب آخر، كقربه عشية عرفة، وفي جوف الليل، وإلى من تقرب منه شبرا تقرب منه ذراعا . والناس في آخر الليل يكون في قلوبهم من التوجه، والتقرب، والرقة، مالا يوجد في غير." (١)

"ص -١٩٤- سئل شيخ الإسلام ـ ركن الشريعة أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية ـ قدس الله روحه ونور ضريحه ـ عن قول الله عز وجل : ﴿ الرحمن على العرش استوى﴾ [طه : ٥] ، وقوله صلى الله عليه وسلم : (ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا) : هل الاستواء والنزول حقيقة أم لا ؟ وما معنى كونه حقيقة ؟ وهل الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له كما يقوله الأصوليون أم لا ؟ وما يلزم من كون آيات الصفات حقيقة ؟

فأجاب :

الحمد لله رب العالمين، القول في الاستواء والنزول كالقول في سائر الصفات، التي وصف الله بها نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم؛ فإن الله ـ تعالى ـ سمى نفسه بأسماء، ووصف نفسه بصفات . سمى نفسه حيا، عليما، حكيما، قديرا، سميعا، بصيرا، غفورا، رحيما، إلى سائر أسمائه الحسنى .

قال الله تعالى : ﴿ وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى﴾ [طه : ٧] ، وقال : ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السماوات والأرض﴾ [البقرة : ٢٥٥] ،." (٢)

"ص -٢٠٣- وأما [اللغات] فإن جميع أهل اللغات ـ من العرب والروم، والفرس، والترك، والبربر، وغيرهم ـ يقع مثل هذا في لغاتهم، وهو حقيقة في لغات جميع الأمم، بل يعلمون أن الله أحق بأن يكون قادرا فاعلا من العبد، وأن استحقاق اسم الرب القادر له حقيقة أعظم من استحقاق العبد لذلك، وكذلك غيره من الأسماء الحسنى .

وقول الناس : إن بين المسميين قدرا مشتركا، لا يريدون بأن يكون في الخارج عن الأذهان أمر مشترك بين الخالق والمخلوق؛ فإنه ليس بين مخلوق ومخلوق في الخارج شيء مشترك بينهما، فكيف بين الخالق والمخلوق، وإنما توهم هذا من توهمه من أهل [المنطق اليوناني] ومن اتبعهم، حتى ظنوا أن في الخارج

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١١/٧٢

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢/٧٥

ماهيات مطلقة مشتركة بين الأعيان المحسوسة، ثم منهم من يجردها عن الأعيان كأفلاطون، ومنهم من يقول : لا تنفك عن الأعيان كأرسطو، وابن سينا، وأشباههما .

وقد بسطنا الكلام على ذلك في غير هذا الموضع. وبينا ما دخل على من اتبعهم من الضلال في هذا الموضع في [المنطق والإلهيات] ، حتى إن طوائف من النظار قالوا : إنا إذا قلنا : إن وجود الرب عين ماهيته . كما هو قول أهل الإثبات، ومتكلمة أهل الصفات : كابن كلاب، والأشعري وغيرهما . يلزم من ذلك أن يكون لفظ [الوجود] مقولا عليهما بالإشتراك اللفظي، كما ذكره أبو عبد الله الرازي عن الأشعري، وأبي الحسين البصري وغيرهم؛ وليس هذا مذهبهم،." (١)

"ص -٢١٤- الجسد . قيل لك : لا يلزم من إثبات الاستواء على العرش أن يكون جسدا، وهو الجسم اللغوي . فإنا نعلم بالضرورة أن الهواء يعلو على الأرض وليس هو بجسد، والجسد هو الجسم اللغوي .

فقول القائل : لو كان مستويا على العرش لكان جسما، والجسم هوالجسد، والجسد منتف بالشرع . كلام ملبس .

فإنه إن عنى بالجسم الجسد، كانت المقدمة الأولى ممنوعة؛ فإن عاقلا لا يقول : إنه لو كان فوق العرش لكان جسدا، ولا يقول عاقل : إنه لو كان له علم وقدرة، لكان جسدا . ولا يقول عاقل : إنه لو كان يرى ويتكلم لكان جسدا وبدنا .

فإن الملائكة لهم علم وقدرة وترى وتتكلم، وكذلك الجن، وكذلك الهواء يعلو على غيره وليس بجسد .

وإن عنى بالجسم ما يعنيه أهل الكلام؛ من أنه الذي يشار إليه، وجعلوا كل ما يشار إليه جسما، وكل ما يرى جسما أو كل ما يمكن أنه يرى أو يوصف بالصفات فهو جسم، أو كل ما يعلو على غيره ويكون فوقه فهو جسم فيقال له : فالجسد والجسم بهذا التفسير الكلامي ليس هو جسدا في لغة العرب، بل هو منقسم إلى غليظ ورقيق، إلى ما هو جسد وإلى ما ليس بجسد .." (٢)

"ص -٢١٥- ولذا يقول الفقهاء : النجاسة إن كانت متجسدة كالميتة فحكمها كذا، وإن كانت غير متجسدة كالبول فحكمها كذا .

وإذا قدر أن الدليل دل على أنه ليس بجسد لم يلزم ألا يكون جسما بهذا الاصطلاح؛ لأن الجسم أعم

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٢/٧٥

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٣/٧٥

عندهم من الجسد، ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام؛ كما إذا قلت : ليس هو بإنسان، فإنه لا يلزم أنه ليس بحيوان .

فلفظ الجسم فيه اشتراك بين معناه في اللغة ومعناه في عرف أهل الكلام؛ فإذا كان معناه في اللغة هو معنى الجسد ـ وهذا منتف بما ذكر من الدليل ـ بطل قول من نفي الاستواء بالذات؛ أو غيره من الصفات، بأنه لو كان موصوفا بذلك لكان جسما، فإن التلازم حينئذ منتف، فإحدى المقدمتين باطلة؛ إما الأولى وإما الثانية .

ونظير هذا أن يقول : لو كان له علم وقدرة لكان محلا للأعراض، وما كان محلا للأعراض فهو محل الآفات والعيوب، فلا يكون قدوسا،ولا سلاما؛لأن أهل اللغة قالوا : العرض بالتحريك ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه، فلو جاز أن تقوم به هذه لكان ـ تعالى وتقدس ـ معيبا ناقصا، وهو ـ سبحانه ـ مقدس عن ذلك؛ إذ هو السلام القدوس .

فيقال : لفظ العرض مشترك بين ما ذكر من معناه في اللغة، وبين معناه في عرف أهل الكلام، فإن معناه ـ عند من يسمى العلم والقدرة." (١)

"ص -٢٣١- فلا يختلط أحدهما بالآخر، وهؤلاء يقولون في أهل المعرفة ما قالته النصارى في المسيح، والشيعة في أئمتها، وكثير من الحلولية والإباحية ينكر على الجنيد وأمثاله من شيوخ أهل المعرفة المتبعين للكتاب والسنة ما قالوه من نفي الحلول، وما قالوه في إثبات الأمر والنهي، ويرى أنهم لم يكملوا معرفة الحقيقة كما كملها هو وأمثاله من الحلولية والإباحية .

وأما القسم الرابع، فهم سلف الأمة وأئمتها؛ أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة، فإنهم أثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة كله من غير تحريف للكلم، أثبتوا أن الله ـ تعالى ـ فوق سمواته، وأنه على عرشه، بائن من خلقه وهم منه بائنون، وهو أيضا مع العباد عموما بعلمه، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية، وهو أيضا قريب مجيب، ففي آية النجوى دلالة على أنه عالم بهم .

وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول : [اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل] ، فهو ـ سبحانه ـ مع المسافر في سفره ومع أهله في وطنه، ولا يلزم من هذا أن تكون ذاته مختلطة بذواتهم، كما قال : ﴿ محمد رسول الله والذين معه﴾ [الفتح : ٢٩] : أي معه على الإيمان، لا أن ذاتهم في ذاته بل هم مصاحبون له . وقوله : ﴿ فأولئك مع المؤمنين﴾ [النساء : ١٤٦] يدل على موافقتهم في الإيمان

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٤/٧٥

وموالاتهم، فالله ـ تعالى ـ عالم بعباده وهو معهم أينما كانوا، وعلمه بهم من لوازم المعية؛ كما قالت المرأة : زوجي طويل النجاد، عظيم الرماد، قريب البيت من الناد . فهذا كله." (١)

"ص -٢٤١- وكل هذه النصوص حجة عليهم، فإذا فصل تبين ذلك، فالداعي والساجد يوجه روحه إلى الله، والروح لها عروج يناسبها، فتقرب من الله ـ تعالى ـ بلا ريب بحسب تخلصها من الشوائب، فيكون الله ـ عز وجل ـ منها قريبا قربا يلزم من قربها، ويكون منه قرب آخر كقربه عشية عرفة، وفي جوف الليل، وإلى من تقرب منه شبرا تقرب منه ذراعا . وفي الزهد لأحمد عن عمران القصير؛ أن موسى ـ عليه السلام ـ قال : (يا رب، أين أبغيك ؟ قال : ابغني عند المنكسرة قلوبهم، إني أدنو منهم كل يوم باعا، لولا ذلك لانهدموا) ، فقد يشبه هذا قوله : (قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين) إلى آخره .

وظاهر قوله : ﴿ فإني قريب﴾ [البقرة : ١٨٦] يدل على أن القرب نعته، ليس هو مجرد ما يلزم من قرب الداعي والساجد ودنوه عشية عرفة، هو لما يفعله الحاج ليلتئذ من الدعاء، والذكر، والتوبة، وإلا فلو قدر أن أحدا لم يقف بعرفة لم يحصل منه ـ سبحانه ـ ذلك الدنو إليهم؛ فإنه يباهي الملائكة بأهل عرفة، فإذا قدر أنه ليس هناك أحد لم يحصل؛ فدل ذلك على قربه منهم بسبب تقربهم، كما دل عليه الحديث الآخر .

والناس في آخر الليل يكون في قلوبهم من التوجه والتقرب والرقة ما لا يوجد في غير ذلك الوقت، وهذا مناسب لنزوله إلى السماء الدنيا، وقوله : (هل من داع ؟ هل من سائل ؟ هل من تائب ؟) .

ثم إن هذا النزول هل هو كدنوه عشية عرفة معلق بأفعال ؟ فإن في بلاد." (٢)

"ص -٢٦٧- سئل شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ عن هذه الأبيات :

يا سادة العلماء : أفتونا بما يشفي الغليل فماء صبري آسن

عن قول ناظم عقد أصل عقيدة في حق حق الحق ليس يداهن

يا منكرا أن الإله مباين للخلق يا مفتون بل يا فاتن

هب قد ضللت فأين أنت ؟ فإن تكن أنت المباين فهو أيضا بائن

أو قلت : لست مباينا . قلنا : إذن فبالإتحاد أو الحلول تشاحن

أو قلت : يلزم منه شيء داخلا قلنا : نعم ما الرب فينا ساكن

إن قلت : يلزم أنه في حيز أو صار في جهة فعقلك واهن

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٧/٧٦

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٧/٧٦

فلقد كذبت فإنه لا حيز إلا مكان وهو منه بائن

وكذا الجهات فإنها عدمية في حقه والحق في ذا بائن." (١)

"ص -٢٦٩- المباينة من باب المفاعلة، التي يلزم من ثبوتها من أحد الجانبين ثوبتها في الجانب الآخر عقلا، وكذلك هو في اللغة إلا في مواضع قيل : إنها مستثناة، بل متأولة، مثل قولهم : عاقبت اللص، وداققت النعل، وعافاك الله، ونحو ذلك .

فإن قلت : لست مباينا له، لزمك القول بالحلول أو الاتحاد؛ فإنه ما لم يكن مباينا لغيره متميزا عنه كان مجامعا له مداخلا له، بحيث هو يحايثه ويجامعه ويداخله، كما تحايث الصفة محلها الذي قامت به والصفة المشاركة لها بالقيام به؛ فإن التفاحة مثلا طعمها ولونها ليس هو بمباين لها، بل هو محايث لها ومجامع لها، وذلك الطعم محايث اللون، والمباينة هي المفارقة وهي ضد المجامعة، فلما كانت الصفة التي تسمى العرض تحايث محلها ـ الذي يسمي الجسم ـ وتحايث عرضا آخر، كان من المعلوم أن مثل هذا منتف عن الله ـ سبحانه وتعالى؛ فإنه ليس بعرض ولا صفة من الصفات، بل هو قائم بنفسه مستغن عن محل يقوم به، فلا يجوز عليه محايثة المخلوقات والحلول؛ إذ القول بنفي الجسم مع إثبات هذا التقسيم تناقض بين .

وإذا كان هذا القول مستلزما للتجسيم، لزمه ما يلزم القائلين بالتجسيم، وقد خاطب نفاة ذلك بأنهم مفتونون وفاتنون، وادعى أن من قال ذلك فإنه معطل، وأن (الكفر في قوله كامن) . وهذا يستلزم تكفير من نفي التجسيم، وقد علم ما في القول من الوبال العظيم .

قالت المثبتة : نحن نجيبكم بجوابين : إجمالي وتفصيلي .." (٢)

"ص -٣٢٧- لوازم وجوده، فيكون حقيقة قولهم : موجود ليس بموجود، حق ليس بحق، خالق ليس بخالق، فينفون عنه النقيضين، إما تصريحا بنفيهما، وإما إمساكا عن الإخبار بواحد منهما .

ولهذا كان محققوهم ـ وهم القرامطة ـ ينفون عنه النقيضين، فلا يقولون : موجود ولا لا موجود، ولا حي ولا لا حي، ولا عالم ولا لاعالم ، قالوا : لأن وصفه بالإثبات تشبيه له بالموجودات، ووصفه بالنفي فيه تشبيه له بالمعدومات . فآل بهم إغراقهم في نفي التشبيه إلى أن وصفوه بغاية التعطيل .

ثم إنهم لم يخلصوا مما فروا منه، بل يلزمهم على قياس قولهم أن يكونوا قد شبهوه بالممتنع الذي هو أخس

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢/٧٩

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤/٧٩

من الموجود والمعدوم الممكن . ففروا في زعمهم من تشبيهه بالموجودات والمعدومات، ووصفوه بصفات الممتنعات التي لا تقبل الوجود، بخلاف المعدومات الممكنات،وتشبيهه بالممتنعات شر من تشبيهه بالموجودات والمعدومات الممكنات .

وما فر منه هؤلاء الملاحدة ليس بمحذور ، فإنه إذا سمي حقا موجودا قائما بنفسه حيا عليما رءوفا رحيما ، وسمى المخلوق بذلك، لم يلزم من ذلك أن يكون مماثلا للمخلوق أصلا، ولو كان هذا حقا، لكان كل موجود مماثلا لكل موجود، ولكان كل معدوم مماثلا لكل معدوم، ولكان كل ما ينفي عنه شيء من الصفات مماثلا لكل ما ينفي عنه ذلك الوصف.." (١)

"ص -٣٦٤- وسبب ذلك : أن لفظ [الجسم] و [التشبيه] فيه إجمال واشتباه كما سنبينه إن شاء الله تعالى فإن هؤلاء النفاة لا يريدون بالجسم الذي نفوه ما هو المراد بالجسم في اللغة، فإن الموصوف بالصفات لا يجب أن يكون هو الجسم الذي في اللغة، كما نقله أهل اللغة باتفاق العقلاء، وسنأتي بذلك، وإنما يريدون بالجسم ما اعتقدوه أنه مركب من أجزاء، واعتقدوا أن كل ما تقوم به الصفات فهو مركب من أجزاء، وهذا الاعتقاد باطل . بل الرب موصوف بالصفات، وليس جسما مركبا لا من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة، كما يدعون، كما سنبينه إن شاء الله تعالى فلا يلزم من ثبوت الصفات لزوم ما ادعوه من المحال، بل غلطوا في هذا التلازم . وأما ما هو لازم لا ريب فيه، فذاك يجب إثباته لا يجوز نفيه عن الله تعالى فكان غلطهم باستعمال لفظ مجمل، وإحدى المقدمتين باطلة : إما الأولى وإما الثانية، كما سيأتي إن شاء الله تعالى . وهذه قواعد مختصرة جامعة، وهي مبسوطة في مواضع أخرى .." (٢)

"ص -٣٦٧- : هذا الاعتراض باطل لا ينفعك؛ لأن الخالق سبحانه وتعالى موجود بالضرورة والشرع والعقل والاتفاق، فهو إما أن يكون مباينا للعالم فوقه، وإما أن يكون مداخلا للعالم محايثا، وإما أن يكون لا هذا ولا هذا .

فإن قلت : إنه محايث للعالم بطل قولك، فإنك إذا جوزت نزوله وهو بذاته في كل مكان، لم يمتنع عندك خلو ما فوق العرش منه، بل هو دائما خال منه . لأنه هناك ليس عندك شيء، ثم يقال لك : وهل يعقل مع هذا أن يكون في كل مكان وأنه مع هذا ينزل إلى السماء الدنيا ؟ فإن قلت : نعم، قيل لك : فإذا نزل، هل يخلو منه بعض الأمكنة أو لا يخلو ؟ فإن قلت : يخلو منه بعض الأمكنة، كان هذا نظير خلو العرش

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٩/٨٠

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤٧/٨٠

منه . فإن قلت : لا يخلو منه مكان، كان هذا نظير كون العرش لا يخلو منه . فإن جوزت هذا، كان لخصمك أن يجوز هذا .

فقد لزمك على قولك ما يلزم منازعك، بل قولك أبعد عن المعقول؛ لأن نزول من هو فوق العالم أقرب إلى المعقول من نزول من هو حال في جميع العالم، فإن نزول هذا لا يعقل بحال، وما فررت منه من الحلول وقعت في نظيره، بل منازعك الذي يجوز أن يكون فوق العالم وهو أعظم عنده من العالم وينزل إلى العالم أشد تعظيما لله منك، ويقال له : هل يعقل موجودان قائمان بأنفسهما أحدهما محايث للآخر ؟ فإن قال : لا، بطل قوله . وإن قال : نعم، قيل له : فليعقل أنه فوق العرش وأنه ينزل إلى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش، فإن هذا أقرب إلى العقل مما إذا قلت : إنه حال في العالم .." (١)

"ص -٣٧٧- كونه فوق عرشه، وعبد الله بن طاهر وهو من خيار من ولي الأمر بخراسان كان يعرف أن الله فوق العرش، وأشكل عليه أنه ينزل، لتوهمه أن ذلك يقتضي أن يخلو منه العرش، فأقره الإمام إسحاق على أنه فوق العرش، وقال له : يقدر أن ينزل من غير أن يخلو منه العرش ؟ فقال له الأمير : نعم ، فقال له إسحاق : لم تتكلم في هذا ؟ يقول : فإذا كان قادرا على ذلك لم يلزم من نزوله خلو العرش منه، فلا يجوز أن يعترض على النزول بأنه يلزم منه خلو العرش ، وكان هذا أهون من اعتراض من يقول : ليس فوق العرش شيء، فينكر هذا وهذا .

ونظيره ما رواه أبو بكر الأثرم في [السنة] قال : حدثنا إبراهيم بن الحارث يعني العبادي قال : حدثني الليث بن يحيى ، قال : سمعت إبراهيم بن الأشعث يقول : سمعت الفضيل بن عياض يقول : إذا قال الجهمي : أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل : أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء . أراد الفضيل بن عياض رحمه الله مخالفة الجهمي الذي يقول : إنه لا تقوم به الأفعال الاختيارية فلا يتصور منه إتيان، ولا مجيء، ولا نزول، ولا استواء، ولا غير ذلك من الأفعال الاختيارية القائمة به . فقال الفضيل : إذا قال لك الجهمي : أنا أكفر بربيزول عن مكانه، فقل : أنا أومن برب يفعل ما شاء . فأمره أن يؤمن بالرب الذي يفعل ما يشاء من الأفعال القائمة بذاته التي يشاؤها ، لم يرد من المفعولات المنفصلة عنه .

ومثل ذلك ما يروى عن الأوزاعي وغيره من السلف، أنهم قالوا في حديث النزول : يفعل الله ما يشاء . قال اللالكائي : حدثنا المسير بن عثمان ، حدثنا." (٢)

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٥٠/٨٠

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٦٠/٨٠

"ص -٤٧٥- وأما إذا كان لكل بلد ثلث غير الثلث الآخر، وأن أول كل بلد بعد الثلث الآخر، يقدر ما بينهما، وكذلك آخر ثلث ليل البلد الشرقي ينقضي قبل انقضاء ثلث ليل البلد الغربي، وأيضا، إن كانت مداخلة، فلابد أن يدوم النزول على كل بلد ثلث ليلهم إلى طلوع فجرهم، فيلزم من ذلك أن يقدر أثلاث بقدر عدد البلاد .

وأيضا، فكما أن ثلث الليل يختلف بطول البلد، فهو يختلف بعرضها أيضا . فكلما كان البلد أدخل في الشمال، كان ليله في الشتاء أطول، وفي الصيف أقصر . وما كان قريبا من خط الاستواء يكون ليله في الشتاء أقصر من ليل ذاك وليله في الصيف أطول من ليل ذاك، فيكون ليلهم ونهارهم أقرب إلى التساوي . وحينئذ، فالنزول الإلهي لكل قوم هو مقدار ثلث ليلهم، فيختلف مقداره بمقادير الليل في الشمال والجنوب، كما اختلف في المشرق والمغرب . وأيضا، فإنه إذا صار ثلث الليل عند قوم، فبعده بلحظة ثلث الليل عند ما يقاربهم من البلاد، فيحصل النزول الإلهي الذي أخبر به الصادق المصدق أيضا عند أولئك إذا بقي ثلث ليلهم، وهكذا إلى آخر العمارة .

فلو كان كما توهمه الجاهل، من أنه يكون تحت العرش، وتكون فوقه السماء وتحته السماء؛ لكان هذا ممتنعا من وجوه كثيرة :." (١)

"ص -٥٥٩- الباطنية، وهتك أستارهم، فإنه كان منهم من النفاة الباطنية الخرمية، وصاروا يحتجون في كلامهم وكتبهم بحجج قد ذكرها أرسطو وأتباعه من الفلاسفة، وهو أن الحركة يمتنع أن يكون لها ابتداء، ويمتنع أن يكون للزمان ابتداء، ويمتنع أن يصير الفاعل فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا، فصار هؤلاء الفلاسفة وهؤلاء المتكلمون كلاهما يستدل على قوله بالحركة .

فأرسطو وأتباعه يقولون : إن الحركة يمتنع أن يحدث نوعها بعد أن لم يكن، ويمتنع أن يصير الفاعل فاعلا بعد أن لم يكن؛ ولأنه من المعلوم بصريح المعقول أن الذات إذا كانت لا تفعل شيئا ثم فعلت بعد أن لم تفعل، فلا بد من حدوث حادث من الحوادث، وإلا فإذا قدرت على حالها وكانت لا تفعل، فهي الآن لا تفعل، فإذا كانت الآن تفعل، لزم دوام فعلها .

ويقولون : [قبل وبعد] مستلزم للزمان، فمن قال بحدوث الزمان لزمه القول بقدمه من حيث هو قائل بحدوثه .

ويقولون : الزمان مقدار الحركة فيلزم من قدمه قدمها، ويلزم من قدم الحركة قدم المتحرك وهو الجسم فيلزم

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٥٩/٨٠

ثبوت جسم قديم، ثم يجعلون ذلك الجسم القديم هو الفلك، ولكن ليس لهم على هذا حجة، كما قد بسط في موضع آخر .

وصار المتكلمون من الجهمية والمعتزلة والكلابية والكرامية يردون عليهم، ويدعون أن القادر المختار يرجح أحد المقدورين المتماثلين على الآخر المماثل له بلا سبب أصلا، وعلى هذا الأصل بنوا كون الله خالقا للمخلوقات .." (١)

"ص -١٤- ذكر قربه من جهة امتناع القرب عليه ولا يلزم من جواز القرب عليه أن يكون كل موضع ذكر فيه قربه يراد به قربه بنفسه بل يبقى هذا من الأمور الجائزة وينظر في النص الوارد فإن دل على هذا حمل عليه وإن دل على هذا حمل عليه وهذا كما تقدم في لفظ الإتيان والمجيء . وإن كان في موضع قد دل عندهم على أنه هو يأتي ففي موضع آخر دل على أنه يأتي بعذابه كما في قوله تعالى : ﴿ فأتى الله بنيانهم من القواعد ﴾ [النحل : ٢٦] وقوله تعالى : ﴿ فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ﴾ [الحشر : الآية٢] فتدبر هذا فإنه كثيرا ما يغلط الناس في هذا الموضع إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نص عليها يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ - حيث ورد - دالا على الصفة وظاهرا فيها . ثم يقول النافي : وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا . وقد يقول بعض المثبتة : دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك؛ بل لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون أنه يضاف إلى الله تعالى - إضافة صفة - من آيات الصفات . كقوله تعالى : ﴿ فرطت في جنب الله ﴾ [الزمر : من الآية٥٦] . وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة وهذا من أكبر الغلط فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه . وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية." (٢)

"ص -٣٣- سئل شيخ الإسلام أحمد بن تيمية رحمه الله عمن يقول : إن النصوص تظاهرت ظواهرها على ما هو جسم أو يشعر به والعقل دل على تنزيه الباري عز وجل عنه؛ فالأسلم للمؤمن أن يقول : هذا متشابه لا يعلم تأويله إلا الله . فقال له قائل : هذا لا بد له من ضابط وهو الفرق في الصفات بين المتشابه وغيره؛ لأن دعوى التأويل في كل الصفات باطل وربما أفضى إلى الكفر ويلزم منه أن لا يعلم لصفة من صفاته معنى فلا بد حينئذ من الفرق بين ما يتأول وما لا يتأول فقال : كل ما دل دليل العقل على أنه تجسيم كان ذلك متشابها . فهل هذا صحيح أم لا ؟ ابسطوا القول في ذلك .

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٤٩/٨٠

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤/٨٣

فأجاب :

الحمد لله رب العالمين . هذه مسألة كبيرة عظيمة القدر اضطرب فيها خلائق من الأولين والآخرين من أوائل المائة الثانية من الهجرة النبوية فأما المائة الأولى فلم يكن بين المسلمين اضطراب في هذا وإنما نشأ ذلك في أوائل المائة الثانية لما ظهر الجعد بن درهم وصاحبه الجهم بن صفوان ومن اتبعهما من المعتزلة وغيرهم على إنكار الصفات .." (١)

"ص -٨٣- وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود فهو أحق الموجودات بصفات الكمال، وأنه لا يستوى المتصف بصفات الكمال والذي لا يتصف بها، وهو يذكر أن الجمادات في العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات .

فمن جعل الواجب الوجود لا يقبل الاتصاف، فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة، التي عابها الله تعالى وعاب عابديها .

ولهذا كانت القرامطة الباطنية من أعظم الناس شركا، وعبادة لغير الله، إذ كانوا لا يعتقدون في إلههم أنه يسمع أو يبصر، أو يغني عنهم شيئا .

والله سبحانه لم يذكر هذه النصوص لمجرد تقرير صفات الكمال له، بل ذكرها لبيان أنه المستحق للعبادة دون ما سواه، فأفاد الأصلين اللذين بهما يتم التوحيد وهما : إثبات صفات الكمال، ردا على أهل التعطيل، وبيان أنه المستحق للعبادة لا إله إلا هو، ردا على المشركين .

والشرك في العالم أكثر من التعطيل، ولا يلزم من إثبات [التوحيد] المنافي للإشراك إبطال قول أهل التعطيل، ولا يلزم من مجرد الإثبات المبطل لقول المعطلة الرد على المشركين إلا ببيان آخر .

والقرآن يذكر فيه الرد على المعطلة تارة، كالرد على فرعون وأمثاله، ويذكر فيه الرد على المشركين وهذا أكثر؛ لأن القرآن شفاء لما في الصدور . ومرض الإشراك أكثر في الناس من مرض التعطيل، وأيضا فإن الله سبحانه." (٢)

"ص -٨٨- فصل

إذا تبين هذا، تبين أن ما جاء به الرسول هو الحق، الذي يدل عليه المعقول، وأن أولى الناس بالحق أتبعهم له، وأعظمهم له موافقة وهم سلف الأمة وأئمتها الذين أثبتوا ما دل عليه الكتاب والسنة من الصفات، ونزهوه

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢/٨٤

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٨/٨٨

عن مماثلة المخلوقات .

فإن الحياة والعلم والقدرة، والسمع والبصر والكلام صفات كمال، ممكنة بالضرورة ولا نقص فيها، فإن من اتصف بهذه الصفات فهو أكمل ممن لا يتصف بها، والنقص في انتفائها لا في ثبوتها، والقابل للاتصاف بها كالحيوان، أكمل ممن لا يقبل الإتصاف بها كالجمادات .

وأهل الإثبات يقولون للنفاة : لو لم يتصف بهذه الصفات لاتصف بأضدادها من الجهل والبكم، والعمى والصمم .

فقال لهم النفاة : هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، والمتقابلان تقابل العدم والملكة إنما يلزم من انتفاء أحدهما ثبوت الآخر، إذا كان المحل قابلا لهما، كالحيوان الذي لا يخلو إما أن." (١)

"ص -٢٣٩- المتأخرون كالرازي، والآمدي قدحوا في المقدمة الأولى في نفس هذه المسألة، وقدح الرازي في المقدمة الثانية في غير موضع من كتبه، وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع .

وقولهم : إنا عرفنا حدوث العالم بهذه الطريق، وبه أثبتنا الصانع، يقال لهم : لاجرم ابتدعتم طريقا لا يوافق السمع ولا العقل، فالعالمون بالشرع معترفون أنكم مبتدعون محدثون في الإسلام ما ليس منه، والذين يعقلون ما يقولون، يعلمون أن العقل يناقض ما قلتم، وأن ما جعلتموه دليلا على إثبات الصانع، لا يدل على إثباته بل هو استدلال على نفي الصانع . وإثبات الصانع حق، وهذا الحق يلزم من ثبوته إبطال استدلالكم، بأن ما لم يخل من الحوادث فهو حادث .

وأما كون طريقكم مبتدعة، ما سلكها الأنبياء ولا أتباعهم ولا سلف الأمة، فلأن كل من يعرف ما جاء به الرسول وإن كانت معرفته متوسطة، لم يصل في ذلك إلى الغاية يعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس في معرفة الصانع وتوحيده، وصدق رسله إلى الاستدلال بثبوت الأعراض، وأنها حادثة، ولازمة للأجسام، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أول لها .

فعلم بالاضطرار أن هذه الطريق لم يتكلم بها الرسول، ولا دعا إليها ولا أصحابه، ولا تكلموا بها، ولا دعوا بها الناس . وهذا يوجب العلم الضروري من دين الرسول، فإن عند الرسول والمؤمنين به أن الله يعرف." (٢)

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٣/٨٨

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٤/٩٣

"ص -٢٨٢- جميع الأضداد لكان إذا نهى عن بعض الأضداد لم يجب أن يكون مأمورا بشيء منها، لإمكان ألا يفعل ذلك الضد ولا غيره من الأضداد .

فلما جعلوه مأمورا ببعضها، علم أن القادر على أحد الضدين لا يخلو منه ومن ضده، وحينئذ فإذا كان الرب لم يزل قادرا، لزم أنه لم يزل فاعلا لشيء أو لضده، فيلزم من ذلك أنه لم يزل فاعلا، وإذا أمكن أنه لم يزل فاعلا للحوادث أمكن أنه لم يزل قابلا لها . ويمكن أن يذكر هذا الجواب على وجه لا يقبل النزاع .

الوجه الرابع عشر : فيقال : إن كان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فالقادر على الشيء لا يخلو عنه وعن ضده؛ لأن القادر قابل لفعل المقدور، وإن كان قبول القابل للحوادث يستلزم إمكان وجودها في الأزل، فقدرة القادر أزلية على فعل الحوادث يستلزم إمكان وجودها في الأزل، وإن أمكن أن يكون قادرا مع امتناع المقدور، أمكن أن يكون قابلا مع امتناع المقبول .

وإن قيل : قبوله لها من لوازم ذاته، قيل : قدرته عليها من لوازم ذاته . وحينئذ، فإن كان دوام الحوادث ممكنا، أمكن أنه لم يزل قادرا عليها، قابلا لها، وإن كان دوامها ليس بممكن، فقد صار قبوله لها وقدرته عليها ممكنا بعد أن لم يكن . فإن كان هذا جائزا جاز هذا، وإن كان هذا ممتنعا كان هذا ممتنعا، وعاد الأمر في هذه المسألة إلى نفس القدرة على دوام الحوادث وهو." (١)

"ص -٣٢٢- وإن قيل : فقد يخلقه في نفسه بخلق، وذلك الخلق يحصل بلا خلق آخر، بل بمجرد القدرة والإرادة، كما يقول من يقول : إنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وتكلمه فعل يحصل بقدرته ومشيئته، فنحن نقول : ذلك الفعل هو الخلق .

فيقال لهم : فعلى هذا صار في التقسيم حادث يقوم بنفسه ليس بمخلوق، وعلى هذا التقدير فيمكن أن يقال في القرآن : إنه حادث أو محدث وليس بمخلوق، فإن كان الحق هو القسم الأول، لم يلزم إذا لم يكن مخلوقا أن يكون قديما، بل قد يكون حادثا وليس بمخلوق، فلا يلزم من نفى كونه مخلوقا أن يكون قديما، فلا تدل الحجة على قول الكلابية .

وتلخيص ذلك : أنه إما أن يقال : الحدوث أعم من الخلق، فقد يكون الشيء حادثا في نفسه وليس مخلوقا، أو يقال : كل حادث فهو مخلوق، بناء على أنه لا يقوم بذاته حادث، أو بناء على أن ما قام بنفسه إذا كان حادثا فهو مخلوق، فإذا كان الحق هو القسم الأول،لم يلزم إذا لم يكن مخلوقا أن يكون قديما،بل قد يكون حادثا وليس بمخلوق .

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١١/٩٥

وإن كان الحق غير الأول، فحينئذ إذا قيل : لا يخلقه في نفسه لم تكن الحجة عليه إلا إبطال قيام الحوادث به، ولكن إذا أريد أن يدل على أنه ليس بمخلوق في نفسه وإن كان حادثا بنفسه فإنه يستدل على ذلك بأنه لو كان مخلوقا لكان له خلق، والخلق نفسه ليس مخلوقا بل حادث؛ لأنه لو كان مخلوقا لكان كل خلق مخلوقا . فيكون المخلوق بلا خلق وهو جمع بين النقيضين، فتعين أن يكون الخلق حادثا غير مخلوق .." (١)

"ص -٣٣٩- سئل شيخ الإسلام قدس الله روحه :

ما يقول السادة العلماء رضي الله عنهم أجمعين عن جواب شبهة المعتزلة في نفي الصفات ؟ ادعوا أن صفات الباري، ليست زائدة على ذاته، لأنه لا يخلو إما أن يقوم وجوده بتلك الصفة المعينة، بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه أو لا، فإن يقم فقد تعلق وجوده بها، وصار مركبا من أجزاء ، لا يصح وجوده إلا بمجموعها، والمركب معلول، وإن كان لا يقوم وجوده بها، ولا يلزم من تقدير عدمها عدمه فهي عرضية، والعرض معلول، وهما على الله محال، فلم يبق إلا أن صفات الباري غير زائدة على ذاته، وهو المطلوب ؟

فأجاب رضي الله عنه :

الحمد لله : الذي دل عليه الكتاب والسنة أن الله سبحانه له علم وقدرة، ورحمة ومشيئة، وعزة وغير ذلك؛ لقوله تعالى : ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه ﴾ [البقرة : ٢٥٥] ، وقوله : ﴿ لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه ﴾ [النساء : ١٦٦] ، وقوله : ﴿ إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين ﴾ [الذاريات : ٥٨] ، وقوله ﴿ ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ﴾ [المنافقون : ٨] ، وقوله : ﴿ ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما ﴾ [غافر : ٧] .." (٢)

"ص -٣٤٤- وحينئذ، فالاستدلال بحدوث عرض وصفة على حدوث جوهره وموصوفه، لا يستلزم أن يكون كل عرض وصفه دليلا على حدوث جوهره، وموصوفه، ولو لزم ذلك لبطل قولهم بحدوث جميع الجواهر، والأجسام، لدخول القديم في هذا العموم على هذا التقدير، بل بطل القول بإمكان شيء من الجواهر والأجسام .

فقد تبين الجواب من طريقين :

أحدهما : من وجهين : من جهة المعارضة والإلزام، ومن جهة المناقضة والإفساد . وتبين بالوجهين أن هذه

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٦/٩٦

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢/٩٧

الشبهة فاسدة على أصول جميع أهل الأرض، وفاسدة في نفسها؛ لأنه يلزم من ثبوتها نفيها، وما لزم من ثبوته نفيه كان باطلا في نفسه .

والطريق الثاني : من جهة الحل والبيان، كما تقدم .

وأما الشبهة الثانية وهي شبهة التركيب وهي فلسفية معتزلية، والأولى معتزلية محضة فإن المعتزلة يجعلون أخص وصفه القديم، ويثبتون حدوث ما سواه .

والفلاسفة يجعلون أخص وصفه وجوب وجوده بنفسه، وإمكان ما سواه، فإنهم لا يقرون بالحدوث عن عدم، ويجعلون التركيب الذي ذكروه موجبا للافتقار، المانع من كونه واجبا بنفسه .." (١)

"ص -٣٤٥- فالجواب عنها أيضا من وجهين :

أحدهما : مشتمل على فنين : المعارضة والمناقضة . والثاني : الحل .

أما الأول : فإنهم يثبتونه عالما قادرا، ويثبتونه واجبا بنفسه فاعلا لغيره، ومعلوم بالضرورة أن مفهوم كونه عالما غيرمفهوم الفعل لغيره، فإن كانت ذاته مركبة من هذه المعاني، لزم التركيب الذي ادعوه؛ وإن كانت عرضية، لزم الافتقار الذي ادعوه .

وبالجملة، فما قالوه في هذه الأمور، فهو قول أهل الكتاب والسنة، في العلم والقدرة .

وأما المناقضة : فإن كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب، وإذا لم يكن واجبا لم يلزم من التركيب محال؛ وذلك أنهم إنما نفوا المعاني لاستلزامها ثبوت التركيب المستلزم لنفي الوجوب وهذا تناقض، فإن نفي المعاني مستلزم لنفي الوجوب، فكيف ينفونها لثبوته ؟ وذلك أن الواجب بنفسه حق موجود، عالم قادر فاعل، والممكن قد يكون موجودا عالما، قادرا فاعلا، وليست المشاركة في مجرد اللفظ، بل في معاني معقولة معلومة بالاضطرار .

فإن كان ما به الاشتراك مستلزما لما به الامتياز، فقد صار الواجب ممكنا والممكن واجبا، وإن لم يكن مستلزما، فقد صار للواجب ما يتميز به عن." (٢)

"ص -٣٥٨- فالمؤمن يعلم أحكام هذه الصفات وآثارها وهو الذي أريد منه، فيعلم أن الله على كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علما، وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه، وأن المؤمنين ينظرون إلى وجه خالقهم في الجنة، ويتلذذون بذلك لذة ينغمر في جانبها جميع

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٧/٩٧

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٨/٩٧

اللذات، ونحو ذلك .

كما يعلم أن له ربا وخالقا ومعبودا، ولا يعلم كنه شيء من ذلك، بل غاية علم الخلق هكذا، يعلمون الشيء من بعض الجهات ولا يحيطون بكنهه، وعلمهم بنفوسهم من هذا الضرب .

قلت له : أفيجوز أن يقال : إن الظاهر غير مراد بهذا التفسير ؟ فقال : هذا لا يمكن .

فقلت له : من قال : إن الظاهر غير مراد، بمعنى : أن صفات المخلوقين غير مرادة، قلنا له : أصبت في المعنى، لكن أخطأت في اللفظ، وأوهمت البدعة، وجعلت للجهمية طريقا إلى غرضهم، وكان يمكنك أن تقول : تمر كما جاءت على ظاهرها مع العلم بأن صفات الله تعالى ليست كصفات المخلوقين، وأنه منزه مقدس عن كل ما يلزم منه حدوثه أو نقصه .

ومن قال : الظاهر غير مراد بالتفسير الثاني وهو مراد الجهمية ومن تبعهم من المعتزلة وبعض الأشعرية وغيرهم فقد أخطأ .

ثم أقرب هؤلاء الجهمية الأشعرية يقولون : إن له صفات سبعا : الحياة،." (١)

"ص -٤٥٦- ولو كان العمل الفاضل يحصل به جميع المفضول مطلقا لما شرع المفضول في وقت، فلا يلزم من إعطاء الأعلى إعطاء الأدنى مطلقا، ولا يلزم منه منع الأعلى مطلقا، فهذا ممكن إمكانا شرعيا في عامة الثوابات،ألا ترى أن الذين في الدرجات العلى من أهل الجنة لا يعطون الدرجات الدنى، ثم لا يكون هذا نقصا في حقهم،فإن الله سبحانه يرضى كل عبد بما آتاه، فجاز أن يكون قد أرضى النساء بأعلى الرؤية عن مجموع أعلاها وأدناها .

والذي يؤيد هذا : أنه من الممكن أن تكون رؤية الجمعة جزاء على عمل الجمعة في الدنيا، ورؤية الغداة والعشي جزاء على عمل الغداة والعشي، فهذا ممكن في العقل، وإن لم يجئ به خبر، وإذا كان ممكنا لم يلزم من منعهن " رؤية الجمعة " لعدم المقتضى فيهن منعهن " رؤية البردين " مع قيام المقتضى فيهن .

ومن الممكن في العقل أنهن إنما لم يشهدن رؤية الجمعة؛ لأنه مجتمع الرجال والغيرة في الجنة؛ ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى الجنة، ورأى قصرا وعلى بابه جارية، قال : " فأردت أن أدخل، فذكرت غيرتك " ، فقال عمر : أعليك أغار ؟ ، والله أعلم بحقائق الأمور، فإذا كان كذلك، فهذا منتف في رؤية الغداة والعشي؛ لأن تلك الرؤية قد تحصل وأهل الجنة في منازلهم .

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٩/٩٨

ثم هذا من الممكن أن الرؤية جزاء العمل، فإنه قد جاء في الأخبار ما يدل على أن الرؤية يوم الجمعة ثواب شهود الجمعة، بدليل أن فيها يكونون في." (١)

"ص -٥٣٨- تثبت لخلقه فهو أولى وأحق باتصافه بصفات الكمال، ولو لم يتصف بصفات الكمال لكانت مخلوقاته أكمل منه، وهذا بعينه قد احتجوا به في مسألة الكلام، وهو مطرد في تكلمه بعبارة القرآن ومعناه جميعا .

وقد استدلوا أيضا بأنه لو لم يتصف بصفات الكمال لاتصف بنقائضها، وهي صفات نقص، والله منزه عن ذلك، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالعلم لوصف بالجهل، ولو لم يوصف بالكلام لوصف بالخرس، ولو لم يوصف بالبصر والسمع لوصف بالعمى والصمم .

وللملاحدة هنا سؤال مشهور وهو : أن هذه المتقابلات ليست متقابلة تقبل السلب والإيجاب، حتى يلزم من نفى أحدهما ثبوت الآخر، بل هي متقابلة تقابل العدم، والملكة، وهو سلب الشيء عما شأنه أن يكون قابلا له، كعدم العمى عن الحيوان القابل له، فأما الجماد فإنه لا يوصف عندهم بالعمى ولا البصر لعدم قبوله لواحد من هذين، وقد أعيا هذا السؤال كثيرا من المتأخرين حتى أبى الحسن الآمدي وأمثاله من أهل الكلام وظنوا أنه لا جواب عنه، وقد بسط الكلام في أجوبته في غير هذا الموضع .

وذكر من جملة الأجوبة عن هذا أن يقال : هذا أبلغ في النقص، فإن ما كان قابلا للاتصاف بالبصر والعمى، والعلم والجهل، والكلام والخرس، فهو أكمل مما لا يقبل واحدا منهما؛ إذ الحيوان أكمل من الجماد، فإذا كان الاتصاف بصفات النقص عيبا مع إمكان الاتصاف بصفات الكمال، فعدم." (٢)

"ص -٥٥٢- تعالى : ﴿ فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم ﴾ [المؤمنون ١١٦] ، فوصفه بأنه كريم أيضا .

وكذلك في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول عند الكرب : " لا إله إلا الله العظيم الحليم، لا إله إلا الله رب العرش العظيم، لا إله إلا الله رب السموات ورب الأرض رب العرش الكريم " ، فوصفه في الحديث بأنه عظيم، وكريم أيضا .

فقول القائل المنازع : إن نسبة الفلك الأعلى إلى ما دونه كنسبة الآخر إلى ما دونه، لو كان العرش من جنس الأفلاك، لكانت نسبته إلى ما دونه كنسبة الآخر إلى ما دونه، وهذا لا يوجب خروجه عن الجنس

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٥٧/١٠١

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٧/١٠٥

وتخصيصه بالذكر، كما لم يوجب ذلك تخصيص سماء دون سماء، وإن كانت العليا بالنسبة إلى السفلى كالفلك على قول هؤلاء، وإنما امتاز عما دونه بكونه أكبر، كما تمتاز السماء العليا عن الدنيا، بل نسبة السماء إلى الهواء، ونسبة الهواء إلى الماء والأرض . كنسبة فلك إلى فلك، ومع هذا فلم يخص واحدا من هذه الأجناس عما يليه بالذكر، ولا بوصفه بالكرم والمجد والعظمة . وقد علم أنه ليس سببا لذواتها ولا لحركاتها، بل لها حركات تخصها، فلا يجوز أن يقال : حركته هي سبب الحوادث، بل إن كانت حركة الأفلاك سببا للحوادث، فحركات غيره التي تخصه أكثر، ولا يلزم من كونه محيطا بها أن يكون أعظم من مجموعها، إلا إذا كان له من الغلظ ما يقاوم ذلك، وإلا فمن المعلوم أن." (١)

"ص -٥١- يعصر عنبا يصير عصيرا يمكن أن ينتفع به في المباح، لكن لما علم أن قصد العاصر أن يجعلها خمرا، لم يكن له أن يعينه بما جنسه مباح على معصية الله، بل لعنه النبي صلىالله عليه وسلم على ذلك؛ لأن الله لم يبح إعانة العاصي على معصيته، ولا أباح له ما يستعين به في المعصية . فلا تكون مباحات لهم إلا إذا استعانوا بها على الطاعات . فيلزم من انتفاء السيئات أنهم لا يفعلون إلا الحسنات؛ ولهذا كان من ترك المعاصي كلها، فلابد أن يشتغل بطاعة الله . وفي الحديث الصحيح : "كل الناس يغدوا، فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها " فالمؤمن لابد أن يحب الحسنات، ولابد أن يبغض السيئات، ولابد أن يسره فعل الحسنة، ويسوؤه فعل السيئة، و متى قدر أن في بعض الأمور ليس كذلك كان ناقص الإيمان، والمؤمن قد تصدر منه السيئة فيتوب منها، أو يأتي بحسنات تمحوها، أو يبتلى ببلاء يكفرها عنه ولكن لابد أن يكون كارها لہا؛ فإن الله أخبر أنه حبب إلى المؤمنين الإيمان، وكره إليهم الكفر والفسوق والعصيان، فمن لم يكره الثلاثة لم يكن منهم . ولكن محمد ابن نصر يقول : الفاسق يكرهها تدينا، فيقال : إن أريد بذلك أنه يعتقد أن دينه حرمها، وهو يحب دينه، وهذه من جملته، فهو يكرهها . وإن كان يحب دينه مجملا، وليس في قلبه كراهة لها، كان قد عدم من الإيمان بقدر ذلك، كما في الحديث الصحيح : " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان " .." (٢)

"ص -٩٧- يستعمل في عرف بعض الناس في ذوات الأربع وفي عرف بعض الناس في الفرس وفي عرف بعضهم في الحمار .

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٩/١٠٦

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٥٣/١١١

والثالث مثل لفظ الغائط و الظعينة والراوية و المزادة فان الغائط في اللغة هو المكان المنخفض من الأرض فلما كانوا ينتابونه لقضاء حوائجهم سموا ما يخرج من الإنسان باسم محله والظعينة اسم الدابة ثم سموا المرأة التي تركبها باسمها ونظائر ذلك و المقصود أن هذه الحقيقة العرفية لم تصر حقيقة لجماعة تواطئوا على نقلها ولكن تكلم بها بعض الناس وأراد بها ذلك المعنى العرفي ثم شاع الاستعمال فصارت حقيقة عرفية بهذا الاستعمال؛ ولهذا زاد من زاد منهم في حد الحقيقة في اللغة التي بها التخاطب ثم هم يعلمون ويقولون : إنه قد يغلب الاستعمال على بعض الألفاظ، فيصير المعنى العرفي أشهر فيه ولا يدل عند الإطلاق إلا عليه، فتصير الحقيقة العرفية ناسخة للحقيقة اللغوية واللفظ مستعمل في هذا الاستعمال الحادث للعرفي وهو حقيقة من غير أن يكون لما استعمل فيه ذلك تقدم وضع فعلم أن تفسير الحقيقة بهذا لا يصح وإن قالوا نعني بما وضع له ما استعملت فيه أولا، فيقال : من أين يعلم أن هذه الألفاظ التي كانت العرب تتخاطب بها عند نزول القرآن وقبله لم تستعمل قبل ذلك في معنى شيء آخر وإذا لم يعلموا هذا النفي فلا يعلم أنها حقيقة وهذا خلاف ما اتفقوا عليه وأيضا فيلزم من هذا أن لا يقطع بشيء من الألفاظ أنه حقيقة وهذا لا يقوله عاقل .." (١)

"ص -١٣٧- ولا يلزم من ذلك أن يدخل في لفظ الكلام المطلق، فليس في لغة القوم أصلا ما يدل على أن ما في النفس يتناوله لفظ الكلام والقول المطلق، فضلا عن التصديق والتكذيب، فعلم أن من لم يصدق بلسانه مع القدرة لا يسمى في لغة القوم مؤمنا، كما اتفق على ذلك سلف الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان .

وقول عمر رضي الله عنه : زورت في نفسي مقالة أردت أن أقولها، حجة عليهم . قال أبو عبيد : التزوير إصلاح الكلام وتهيئته، قال : وقال أبو زيد : المزور من الكلام والمزوق واحد، وهو المصلح الحسن، وقال غيره : زورت في نفسي مقالة، أي : هيأتها لأقولها . فلفظها يدل على أنه قدر في نفسه ما يريد أن يقوله ولم يقله، فعلم أنه لا يكون قولا إلا إذا قيل باللسان، وقبل ذلك لم يكن قولا، لكن كان مقدرا في النفس يراد أن يقال، كما يقدر الإنسان في نفسه أنه يحج وأنه يصلي، وأنه يسافر، إلى غير ذلك، فيكون لما يريده من القول والعمل صورة ذهنية مقدرة في النفس، ولكن لا يسمى قولا وعملا إلا إذا وجد في الخارج، كما أنه لا يكون حاجا ومصليا إلا إذا وجدت هذه الأفعال في الخارج؛ ولهذا كان ما يهم به المرء من

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٠٩/١١١

الأقوال المحرمة والأفعال المحرمة لا تكتب عليه حتى يقوله، ويفعله، وما هم به من القول الحسن، والعمل الحسن إنما يكتب له به حسنة واحدة، فإذا صار قولا وفعلا كتب له به عشر." (١)

"ص -٤٠٤- وسائر المرجئة، وهو أن الشيء المركب إذا زال بعض أجزائه لزم زواله كله، لكن هو لم يذكر إلا ظاهر شبهتهم . والجواب عما ذكروه هو سهل، فإنه يسلم له أن الهيئة الاجتماعية لم تبق مجتمعة كما كانت، لكن لا يلزم من زوال بعضها زوال سائر الأجزاء .

والشافعي مع الصحابة والتابعين وسائر السلف يقولون : إن الذنب يقدح في كمال الإيمان، ولهذا نفى الشارع الإيمان عن هؤلاء، فذلك المجموع الذي هو الإيمان لم يبق مجموعا مع الذنوب، لكن يقولون بقي بعضه؛ إما أصله وإما أكثره وإما غير ذلك، فيعود الكلام إلى أنه يذهب بعضه ويبقى بعضه .

ولهذا كانت المرجئة تنفر من لفظ النقص أعظم من نفورها من لفظ الزيادة؛ لأنه إذا نقص لزم ذهابه كله عندهم إن كان متبعضا متعددا عند من يقول بذلك، وهم الخوارج والمعتزلة . وأما الجهمية فهو واحد عندهم لا يقبل التعدد، فيثبتون واحدا لا حقيقة له، كما قالوا مثل ذلك في وحدانية الرب ووحدانية صفاته عند من أثبتها منهم .

ومن العجب أن الأصل الذي أوقعهم في هذا، اعتقادهم أنه لا يجتمع في الإنسان بعض الإيمان وبعض الكفر، أو ما هو إيمان وما هو كفر، واعتقدوا أن هذا متفق عليه بين المسلمين كما ذكر ذلك أبو الحسن وغيره، فلأجل اعتقادهم هذا الإجماع وقعوا فيما هو مخالف للإجماع الحقيقي، إجماع." (٢)

"ص -٤١٥- أما الأول :

فإن الحقيقة الجامعة لأمور سواء كانت في الأعيان أو الأعراض إذا زال بعض تلك الأمور فقد يزول سائرها وقد لا يزول، ولا يلزم من زوال بعض الأمور المجتمعة زوال سائرها، وسواء سميت مركبة أو مؤلفة أو غير ذلك، لا يلزم من زوال بعض الأجزاء زوال سائرها . وما مثلوا به من العشرة والسكنجبين مطابق لذلك، فإن الواحد من العشرة إذا زال لم يلزم زوال التسعة، بل قد تبقى التسعة، فإذا زال أحد جزئي المركب لا يلزم زوال الجزء الآخر، لكن أكثر ما يقولون زالت الصورة المجتمعة، وزالت الهيئة الاجتماعية، وزال ذلك الاسم الذي استحقته الهيئة بذلك الاجتماع والتركيب، كما يزول اسم العشرة والسكنجبين .

فيقال : أما كون ذلك المجتمع المركب ما بقي على تركيبه فهذا لا ينازع فيه عاقل، ولا يدعي عاقل أن

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٥٠/١١

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤٥١/١١

الإيمان، أو الصلاة، أو الحج أو غير ذلك من العبادات المتناولة لأمور، إذا زال بعضها بقي ذلك المجتمع المركب كما كان قبل زوال بعضه، ولا يقول أحد : إن الشجرة أو الدار إذا زال بعضها بقيت مجتمعة كما كانت، ولا أن الإنسان أو غيره من الحيوان إذا زال بعض." (١)

"ص -٥١٥- أعضائه بقي مجموعا .

كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء " ، فالمجتمعة الخلق بعد الجدع لا تبقى مجتمعة، ولكن لا يلزم زوال بقية الأجزاء .

وأما زوال الاسم فيقال لهم : هذا أولا بحث لفظي، إذا قدر أن الإيمان له أبعاض وشعب، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه : " الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول : لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان " كما أن الصلاة والحج له أجزاء وشعب، ولا يلزم من زوال شعبة من شعبه زوال سائر الأجزاء والشعب، كما لا يلزم من زوال بعض أجزاء الحج والصلاة زوال سائر الأجزاء، فدعواهم أنه إذا زال بعض المركب زال البعض الآخر ليس بصواب، و نحن نسلم لهم أنه ما بقي إلا بعضه لا كله، وأن الهيئة الاجتماعية ما بقيت كما كانت .

يبقى النزاع : هل يلزم زوال الاسم بزوال بعض الأجزاء، فيقال لهم : المركبات في ذلك على وجهين، منها : ما يكون التركيب شرطا في إطلاق الاسم، ومنها : ما لا يكون كذلك، فالأول كاسم العشرة، وكذلك السكنجبين، ومنها." (٢)

"ص -٥٣٦- محبوبا ولا مقدورا ولا كل مقدور مرادا محبوبا، وإذا كان كذلك لم يلزم من كون الشيء معلوما مصدقا به أن يكون محبوبا معبودا، بل لابد من العلم، وأمر آخر به يكون هذا محبا وهذا محبوبا .

فقول من جعل مجرد العلم والتصديق في العبد هو الإيمان، وأنه موجب لأعمال القلب، فإذا انتفت دل على انتفاء العلم، بمنزلة من يقول : مجرد علم الله بنظام العالم موجب لوجوده، بدون وجود إرادة منه، وهو شبيه بقول المتفلسفة : إن سعادة النفس في مجرد أن تعلم الحقائق، ولم يقرنوا ذلك بحب الله تعالى وعبادته التي لا تتم السعادة إلا بها، وهو نظير من يقول : كمال الجسم أو النفس في الحب من غير اقتران الحركة الإرادية به، ومن يقول : اللذة في مجرد الإدراك والشعور، وهذا غلط باتفاق العقلاء، بل لابد من

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٦١/١١٣

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٦٢/١١٣

إدراك الملائم، والملائمة لا تكون إلا بمحبة بين المدرك والمدرك، وتلك المحبة والموافقة والملائمة ليست نفس إدراكه والشعور به .

وقد قال كثير من الناس من الفلاسفة والأطباء ومن اتبعهم : إن اللذة إدراك الملائم، وهذا تقصير منهم، بل اللذة حال يعقب إدراك الملائم، كالإنسان الذي يحب الحلو ويشتهيه فيدركه بالذوق والأكل، فليست اللذة مجرد ذوقه، بل أمر يجده من نفسه يحصل مع الذوق، فلابد أولا من أمرين، وآخرا من أمرين : لابد أولا : من شعور بالمحبوب، ومحبة له، فما لا شعور به لا يتصور أن يشتهى، وما يشعر به وليس في النفس محبة له لا يشتهى، ثم إذا." (١)

"ص -٥٤١- فيه من هذين الأصلين : التصديق بالحق والمحبة له، فهذا أصل القول، وهذا أصل العمل .

ثم الحب التام مع القدرة يستلزم حركة البدن بالقول الظاهر، والعمل الظاهر ضرورة كما تقدم، فمن جعل مجرد العلم والتصديق موجبا لجميع ما يدخل في مسمى الإيمان، وكل ما سمى إيمانا فقد غلط بل لابد من العلم والحب، والعلم شرط في محبة المحبوب، كما أن الحياة شرط في العلم، لكن لا يلزم من العلم بالشيء والتصديق بثبوته محبته إن لم يكن بين العالم والمعلوم معنى في المحب أحب لأجله؛ ولهذا كان الإنسان يصدق بثبوت أشياء كثيرة ويعلمها وهو يبغضها كما يصدق بوجود الشياطين والكفار ويبغضهم، ونفس التصديق بوجود الشيء لا يقتضي محبته، لكن الله سبحانه يستحق لذاته أن يحب ويعبد، وأن يحب لأجله رسوله، والقلوب فيها معنى يقتضي حبه وطاعته كما فيها معنى يقتضي العلم والتصديق به، فمن صدق به وبرسوله ولم يكن محبا له ولرسوله لم يكن مؤمنا حتى يكون فيه مع ذلك الحب له ولرسوله .

وإذا قام بالقلب التصديق به والمحبة له لزم ضرورة أن يتحرك البدن بموجب ذلك من الأقوال الظاهرة، والأعمال الظاهرة فما يظهر على البدن من الأقوال والأعمال هو موجب ما في القلب ولازمه، ودليله ومعلوله كما أن ما يقوم بالبدن من الأقوال والأعمال له أيضا تأثير فيما في القلب . فكل منهما يؤثر في الآخر، لكن القلب هو الأصل والبدن فرع له والفرع يستمد من أصله والأصل يثبت ويقوى بفرعه، كما في الشجرة التي يضرب بها المثل لكلمة الإيمان، قال." (٢)

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٨٤/١١٣

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٨٩/١١٣

"ص -٥٧٨- لوازم للباطن، لا تدخل في الاسم عند الإطلاق يشبه قوله قول هؤلاء، والشارع إذا قرن بالإيمان العمل فكما يقرن بالحج ما هو من تمامه، كما إذا قال : من حج البيت وطاف وسعى ووقف بعرفة ورمى الجمار، ومن صلى فقرأ وركع وسجد، كما قال : من صام رمضان إيمانا واحتسابا، ومعلوم أنه لم يكن صوما شرعيا إن لم يكن إيمانا واحتسابا .

وقال : " من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه " . ومعلوم أن الرفث الذي هو الجماع يفسد الحج، والفسوق ينقص ثوابه، وكما قال صلى الله عليه وسلم : " من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا " . فلا يكون مصليا إن لم يستقبل قبلتنا في الصلاة، وكما قال صلى الله عليه وسلم : " خمس صلوات كتبهن الله على العبد في اليوم والليلة، من حافظ عليهن كان له عهد عند الله أن يدخله الجنة، ومن لم يحافظ عليهن لم يكن له عند الله عهد، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له " . فذكر المحافظ عليها، ومعلوم أنه لا يكون مصليا لها على الوجه المأمور إلا بالمحافظة عليها، ولكن بين أن الوعيد مشروط بذلك؛ ولهذا لا يلزم من عدم المحافظة ألا يصليها بعد الوقت فلا يكون محافظا عليها؛ إذ المحافظة تستلزم فعلها كما قال : ﴿ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ﴾ [البقرة : ٢٣٨] نزلت لما أخرت العصر عام الخندق، قال النبي صلى الله عليه وسلم : " ملأ الله أجوافهم وقبورهم نارا كما شغلونا عن الصلاة الوسطى حتى غابت الشمس " .." (١)

"ص -٥٧٩- وبهذا يظهر أن الاحتجاج بذلك على أن تارك الصلاة لا يكفر حجة ضعيفة، لكنه يدل على أن تارك المحافظة لا يكفر، فإذا صلاها بعد الوقت لم يكفر، ولهذا جاءت في الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها قيل : يا رسول الله، ألا نقاتلهم ؟ قال : " لا، ما صلوا " ، وكذلك لما سئل ابن مسعود عن قوله تعالى : ﴿ أضاعوا الصلاة ﴾ [مريم : ٥٩] ، قال : هو تأخيرها عن وقتها، فقيل له : كنا نظن ذلك تركها، فقال : لو تركوها كانوا كفارا .

والمقصود أنه قد يدخل في الاسم المطلق أمور كثيرة وإن كانت قد تخص بالذكر .

وقيل لمن قال : دخول الأعمال الظاهرة في اسم الإيمان مجاز : نزاعك لفظي، فإنك إذا سلمت أن هذه لوازم الإيمان الواجب الذي في القلب وموجباته كان عدم اللازم موجبا لعدم الملزوم، فيلزم من عدم هذا الظاهر عدم الباطن، فإذا اعترفت بهذا كان النزاع لفظيا وإن قلت ما هو حقيقة قول جهم وأتباعه من أنه يستقر الإيمان التام الواجب في القلب مع إظهار ما هو كفر، وترك جميع الواجبات الظاهرة، قيل لك :

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٢٦/١١٣

فهذا يناقض قولك : إن الظاهر لازم له وموجب له، بل قيل : حقيقة قولك أن الظاهر يقارن الباطن تارة ويفارقه أخرى، فليس بلازم له ولا موجب ومعلول له، ولكنه دليل إذا وجد دل على وجود الباطن، وإذ عدم لم يدل عدمه على العدم، وهذا حقيقة قولك .." (١)

"ص -٥٨٠- وهو أيضا خطأ عقلا كما هوخطأ شرعا، وذلك أن هذا ليس بدليل قاطع، إذ هذا يظهر من المنافق فإنما يبقى دليلا في بعض الأمور المتعلقة بدار الدنيا كدلالة اللفظ على المعنى، وهذا حقيقة قولك، فيقال لك : فلا يكون ما يظهر من الأعمال ثمرة للإيمان الباطن ولاموجبا له ومن مقتضاه، وذلك أن المقتضى لهذا الظاهر إن كان هو نفس الإيمان الباطن لم يتوقف وجوده على غيره، فإن ما كان معلولا للشيء وموجبا له لا يتوقف على غيره، بل يلزم من وجوده وجوده، فلو كان الظاهر موجب الإيمان الباطن لوجب ألا يتوقف على غيره، بل إذا وجد الموجب وجد الموجب .

وأما إذا وجد معه تارة وعدم أخرى أمكن أن يكون من موجب ذلك الغير، وأمكن أن يكون موقوفا عليهما جميعا، فإن ذلك الغير إما مستقل بالإيمان أو مشارك للإيمان، وأحسن أحواله أن يكون الظاهر موقوفا عليهما معا على ذلك الغير، وعلى الإيمان، بل قد علم أنه يوجد بدون الإيمان كما في أعمال المنافق، فحينئذ لا يكون العمل الظاهر مستلزما للإيمان، ولا لازما له، بل يوجد معه تارة ومع نقيضه تارة، ولا يكون الإيمان علة له ولا موجبا ولا مقتضيا، فيبطل حينئذ أن يكون دليلا عليه؛ لأن الدليل لابد أن يستلزم المدلول، وهذا هو الحق فإن مجرد التكلم بالشهادتين ليس مستلزما للإيمان النافع عند الله .

ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لسعد لما قال : هو مؤمن . قال " أو." (٢)

"ص -٥٨٢- له، إلا إذا كان موجبا لها ومقتضيا لها، وحينئذ فالموجب لازم لموجبه والمعلول لازم لعلته، وإذا نقصت الأعمال الظاهرة الواجبة كان ذلك لنقص ما في القلب من الإيمان، فلا يتصور مع كمال الإيمان الواجب الذي في القلب أن تعدم الأعمال الظاهرة الواجبة، بل يلزم من وجود هذا كاملا وجود هذا كاملا، كما يلزم من نقص هذا نقص هذا؛ إذ تقدير إيمان تام في القلب بلا ظاهر من قول وعمل كتقدير موجب تام بلا موجبه، وعلة تامة بلا معلولها، وهذا ممتنع .

وبهذا وغيره، يتبين فساد قول جهم والصالحي ومن اتبعهما في [الإيمان] كالأشعري في أشهر قوليه، و أكثر أصحابه، وطائفة من متأخري أصحاب أبي حنيفة، كالماتريدي ونحوه حيث جعلوه مجرد تصديق في

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٢٧/١١٣

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٢٨/١١٣

القلب يتساوى فيه العباد، وأنه إما أن يعدم وإما أن يوجد لا يتبعض، وأنه يمكن وجود الإيمان تاما في القلب مع وجود التكلم بالكفر والسب لله ورسوله طوعا من غير إكراه، وأن ما علم من الأقوال الظاهرة أن صاحبه كافر، فلأن ذلك مستلزم عدم ذلك التصديق الذي في القلب، في الأفعال . . . وأن الأعمال الصالحة الظاهرة ليست لازمة للإيمان الباطن الذي في القلب، بل يوجد إيمان القلب تاما بدونها، فإن هذا القول فيه خطأ من وجوه :

أحدها : أنهم أخرجوا ما في القلوب من حب الله وخشيته ونحو ذلك." (١)

"ص -٨٥- قديمة، كما يقول ذلك طوائف من المسلمين كما سيأتي بيانه، وكما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة القائلين بقدم العالم، وهؤلاء أصل قولهم : إن المبدع للعالم علة تامة تستلزم معلولها، لا يجوز أن يتأخر عنها معلولها، وأعظم حججهم قولهم : إن جميع الأمور المعتبرة في كونه فاعلا إن كانت موجودة في الأزل لزم وجود المفعول في الأزل، لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها، فإنه لو تأخر لم تكن جميع شروط الفعل وجدت في الأزل، فإنا لا نعني بالعلة التامة إلا ما يستلزم المعلول، فإذا قدر أنه تخلف عنها المعلول لم تكن تامة، وإن لم تكن العلة التامة التي هي جميع الأمور المعتبرة في الفعل وهي المقتضى التام لوجود الفعل وهي جميع شروط الفعل التي يلزم من وجودها وجود الفعل، إن لم يكن جميعها في الأزل فلابد إذا وجد المفعول بعد ذلك من تجدد سبب حادث، وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، و إذا كان هناك سبب حادث، فالقول في حدوثه كالقول في الحادث الأول، ويلزم التسلسل، قالوا : فالقول بانتفاء العلة التامة المستلزمة للمفعول يوجب إما التسلسل وإما الترجيح بلا مرجح .

ثم أكثر هؤلاء يثبتون علة غائية للفعل وهي بعينها الفاعلية، ولكنهم متناقضون، فإنهم يثبتون له العلة الغائية ويثبتون لفعله العلة الغائية، ويقولون مع هذا : ليس له إرادة بل هو موجب بالذات، لا فاعل بالاختيار، وقولهم باطل من وجوه كثيرة :." (٢)

"ص -٢٦٣- فإذا كان من آمن ببعض وكفر ببعض فهو كافر حقا، فكيف بمن كفر بالجميع، ولم يقر بأمر الله ونهيه ووعده ووعيده، بل ترك ذلك محتجا بالقدر، فهو أكفر ممن آمن ببعض وكفر ببعض .

وقول هؤلاء يظهر بطلانه من وجوه :

أحدها : أن الواحد من هؤلاء إما أن يرى القدر حجة للعبد، وإما ألا يراه حجة للعبد، فإن كان القدر حجة

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٣٠/١١٣

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٦/١٢٤

للعبد، فهو حجة لجميع الناس، فإنهم كلهم مشتركون في القدر، وحينئذ فيلزم ألا ينكر على من يظلمه ويشتمه ويأخذ ماله ويفسد حريمه ويضرب عنقه ويهلك الحرث والنسل، وهؤلاء جميعهم كذابون متناقضون، فإن أحدهم لا يزال يذم هذا، ويبغض هذا، ويخالف هذا، حتى إن الذي ينكر عليهم يبغضونه ويعادونه وينكرون عليه، فإن كان القدر حجة لمن فعل المحرمات وترك الواجبات؛ لزمهم ألا يذموا أحدا، ولا يبغضوا أحدا، ولا يقولوا في أحد : إنه ظالم، ولو فعل ما فعل . ومعلوم أن هذا لا يمكن أحدا فعله، ولو فعل الناس هذا لهلك العالم، فتبين أن قولهم فاسد في العقل، كما أنه كفر في الشرع، وأنهم كذابون مفترون في قولهم : إن القدر حجة للعبد .

الوجه الثاني : أن هذا يلزم منه أن يكون إبليس وفرعون وقوم نوح/." (١)

"ص -٢٦٤- وعاد وكل من أهلكه الله بذنوبه معذورا، وهذا من الكفر الذي اتفق عليه أرباب الملل .

الوجه الثالث : أن هذا يلزم منه ألا يفرق بين أولياء الله وأعداء الله، ولا بين المؤمنين والكفار، ولا أهل الجنة وأهل النار، وقد قال تعالى : ﴿وما يستوي الأعمى والبصير . ولا الظلمات ولا النور . ولا الظل ولا الحرور . وما يستوي الأحياء ولا الأموات ﴾ [فاطر : ١٩-٢٢] وقال تعالى : ﴿أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ﴾ [ص : ٢٨] ، وقال تعالى : ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ﴾ [الجاثية : ٢١] .

وذلك أن هؤلاء جميعهم سبقت لهم عند الله السوابق، وكتب الله مقاديرهم قبل أن يخلقهم، وهم مع هذا قد انقسموا إلى سعيد بالإيمان والعمل الصالح، وإلى شقي بالكفر والفسق والعصيان، فعلم بذلك أن القضاء والقدر ليس بحجة لأحد على معاصي الله .

الوجه الرابع : أن القدر نؤمن به ولا نحتج به، فمن احتج بالقدر فحجته داحضة، ومن اعتذر بالقدر فعذره غير مقبول، ولو كان الاحتجاج مقبولا ؛ لقبل من إبليس وغيره من العصاة، ولو كان القدر حجة للعباد؛ لم يعذب أحد من الخلق، لا في الدنيا ولا في الآخرة ولو كان القدر حجة لم تقطع يد." (٢)

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣/١٣١

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤/١٣١

"ص –٣٤٠– فإن هؤلاء أقروا بالقدر موافقة للسلف وجمهور الأئمة، وهم مصيبون في ذلك، وخالفوا القدرية من المعتزلة وغيرهم في نفي القدر، ولكن سلكوا في ذلك مسلك الجهم ابن صفوان وأتباعه فزعموا : أن الأمور كلها لم تصدر إلا عن إرادة تخصيص أحد المتماثلين بلا سبب . وقالوا : الإرادة والمحبة والرضا سواء، فوافقوا في ذلك القدرية، فإن الجهمية والمعتزلة كلاهما يقول : إن القادر المختار يرجح أحد المتماثلين بلا مرجح، وكلاهما يقول : لا فرق بين الإرادة والمحبة والرضا .

ثم قالت القدرية : وقد علم بالكتاب والسنة وإجماع السلف أن الله يحب الإيمان والعمل الصالح، ولا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، ويكره الكفر والفسوق والعصيان، قالوا : فيلزم من ذلك أن يكون كل ما في الوجود من المعاصي واقعا بدون مشيئته وإرادته كما هو واقع على خلاف أمره، وخلاف محبته ورضاه وقالوا : إن محبته ورضاه لأعمال عباده هو بمعنى أمره بها، فكذلك إرادته لها بمعنى أمره بها، فلا يكون قط عندهم مريدا لغير ما أمر به، وأخذ هؤلاء يتأولون ما في القرآن من إرادته لكل ما يحدث ومن خلقه لأفعال العباد بتأويلات محرفة .

وقالت الجهمية ومن اتبعها من الأشعرية وأمثالهم : قد علم بالكتاب والسنة والإجماع أن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، ولا يكون خالقا إلا بقدرته ومشيئته؛ فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن وكل ما في الوجود فهو." (١)

"ص –٤٣٥– على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبا في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإنهم قالوا : إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث إليهم رسولا، وهذا خلاف النص قال تعالى : ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ [الإسراء : ١٥] ، وقال تعالى : ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لألا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ [النساء : ١٦٥] ، وقال تعالى : ﴿وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلوا عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون ﴾ [القصص : ٥٩] ، وقال تعالى : ﴿كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير . قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبيرٍ . وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ﴾ [الملك : ٨– ١٠] .

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " ما أحد أحب إليه العذر من الله، من أجل ذلك

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٩/١٣٣

أرسل الرسل مبشرين ومنذرين " ، والنصوص الدالة على أن الله لا يعذب إلا بعد الرسالة كثيرة، ترد على من قال من أهل التحسين والتقبيح، أن الخلق يعذبون في الأرض بدون رسول أرسل إليهم .

النوع الثاني : أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنا، وإذا نهى." (١)

"ص -٤٩١- على أنه عالم بها، فإنه لم يخلقها عندهم، فقد ينازعهم إخوانهم القدرية في علمه بها قبل أن تكون، ولا يمكنهم الاحتجاج عليهم بهذه الآية، وقد يقولون علمه بها، مع أمره، بخلاف المعلوم يقتضي تكليف ما لا يطاق؛ لأن خلاف المعلوم ممتنع، فلا يكون عالما بها، فيلزمونهم بنفي التقدير السابق .

فصل

وقوله :

أو كان فاللازم من كونه حدوثه والقول مهجور

كأنه يريد والله أعلم لو كان الله مقدرا لها عالما بها، فيلزم من كونه عالما بها مقدرا لها، بعد أن تكون حدوث العلم بها بعد أن كانت، ويلزم ألا يكون الرب عالما بأفعال العباد، ولا مقدرا لها حتى فعلت، وهذا القول مهجور باطل، مما اتفق على بطلانه سلف الصحابة، والتابعين لهم بإحسان، وسائر علماء المسلمين، بل كفروا من قاله، والكتاب والسنة مع الأدلة العقلية تبين فساده .

فإن الله قد أخبر عما يكون من أفعال العباد قبل أن تكون، بل أعلم بذلك من شاء من ملائكته وغير ملائكته، قال تعالى :." (٢)

"ص -٥٢٤- وسئل شيخ الإسلام أحمد بن تيمية قدس الله روحه عما قاله أبو حامد الغزالي في كتابه المعروف ب [منهاج العابدين] في زاد الآخرة من العقبة الرابعة : وهي العوارض، بعد كلام تقدم في التوكل بأن الرزق مضمون قال : فإن قيل : هل يلزم العبد طلب الرزق بحال، فاعلم أن الرزق المضمون، هو الغذاء والقوام، فلا يمكن طلبه إذ هو شيء من فعل الله بالعبد كالحياة والموت، لا يقدر العبد على تحصيله ولا دفعه .

وأما المقسوم من الأسباب، فلا يلزم العبد طلبه، إذ لا حاجة للعبد إلى ذلك، إنما حاجته إلى المضمون وهو من الله وفي ضمان الله .

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٩/١٣٨

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤٦/١٤٠

وأما قوله تعالى : ﴿وابتغوا من فضل الله ﴾ [الجمعة : ١٠] ، المراد به العلم والثواب وقيل : بل هو رخصة إذ هو أمر وارد بعد الحظر، فيكون بمعنى الإباحة، لا بمعنى الإيجاب والإلزام .

فإن قيل : لكن هذا الرزق المضمون له أسباب، هل يلزم منا طلب الأسباب ؟ قيل : لا يلزم منك طلب ذلك، إذ لا حاجة بالعبد إليه، إذ الله سبحانه يفعل." (١)

"ص -٧٨- كما تبين، لم يبق فيه فائدة أصلا، ولم يحتج إليه في علم كلي، ولا علم معين، بل صار كلامهم في القياس الذي حرروه كالكلام في الحدود، وهذا هذا، فتدبره فإنه عظيم القدر .

الوجه الثالث :

أن يقال : إذا كان لابد في القياس من قضية كلية والحس لا يدرك الكليات، وإنما تدرك بالعقل . ولا يجوز أن تكون معلومة بقياس آخر، لما يلزم من الدور أو التسلسل، فلابد من قضايا كلية تعقل بلا قياس، كالبديهيات التي جعلوها .

فنقول : إذ وجب الاعترف بأن من العلوم الكلية العقلية ما يبتدئ في النفوس ويبدهها بلا قياس، وجب الجزم بأن العلوم الكلية العقلية قد تستغني عن القياس، وهذا مما اعترفوا به هم وجميع بني آدم؛ أن من التصور والتصديق ما هو بديهي لا يحتاج إلى كسب بالحد والقياس، وإلا لزم الدور أو التسلسل .

وإذا كان كذلك، فنقول : إذا جاز هذا في علم كلي، جاز في آخر؛ إذ ليس بين ما يمكن أن يعلم ابتداء من العلوم البديهية وما لا يجوز أن يعلم." (٢)

"ص -١١٩- كابن حزم وغيره . وقال جمهور العلماء : بل هو حقيقة فيهما، والقياس العقلي يتناولهما جميعا . وهذا قول أكثر من تكلم في أصول الدين وأصول الفقه وأنواع العلوم العقلية وهو الصواب، فإن حقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر ،وإنما تختلف صورة الاستدلال .

والقياس في اللغة : تقدير الشيء بغيره، وهذا يتناول تقدير الشيء المعين بنظيره المعين، وتقديره بالأمر الكلي المتناول له ولأمثاله، فإن الكلى هو مثال في الذهن لجزئياته؛ ولهذا كان مطابقا موافقا له .

وقياس الشمول هو انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول، وهو المعين فهو انتقال من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص، من جزئي إلى كلي، ثم من ذلك الكلي إلى

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢/١٤٣

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٧٩/١٤٧

الجزئي الأول، فيحكم عليه بذلك الكلي . ولهذا كان الدليل أخص من مدلوله الذي هو الحكم فإنه يلزم من وجود الدليل وجود الحكم، واللازم لا يكون أخص من ملزومه، بل أعم منه أو مساويه، وهو المعنى بكونه أعم .." (١)

"ص -١٣٧- لو كان له حقيقة في الخارج، لم يكن كمالا للنفس إلا بمعرفة خالقها سبحانه وتعالى . فهؤلاء الجهمية من أعظم المبتدعة، بل جعلهم غير واحد خارجين عن الثنتين وسبعين فرقة، كما يروى ذلك عن عبد الله بن المبارك، ويوسف بن أسباط، وهو قول طائفة من المتأخرين من أصحاب أحمد وغيرهم . وقد كفر غير واحد من الأئمة - كوكيع بن الجراح وأحمد بن حنبل وغيرهما - من يقول هذا القول . وقالوا : هذا يلزم منه أن يكون إبليس وفرعون واليهود - الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم - مؤمنين .

فقول الجهمية خير من قول هؤلاء، فإن ما ذكروه هو أصل ما تكمل به النفوس، لكن لم يجمعوا بين علم النفس وبين إرادتها التي هي مبدأ القوة العملية، وجعلوا الكمال في نفس العلم، وإن لم يصدقه قول ولا عمل ولا اقترن به من الخشية والمحبة والتعظيم وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان ولوازمه . وأما هؤلاء فبعدوا عن الكمال غاية البعد .

والمقصود هنا الكلام على برهانهم فقط، وإنما ذكرنا بعض ما لزمهم بسبب أصولهم الفاسدة .

واعلم أن بيان ما في كلامهم من الباطل والنقض، لا يستلزم كونهم أشقياء في الآخرة إلا إذا بعث الله إليهم رسولا فلم يتبعوه، بل يعرف به أن من جاءته الرسل بالحق فعدل عن طريقهم إلى طريق هؤلاء، كان من الأشقياء في الآخرة .." (٢)

"ص -١٤٣- من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة، والقضايا الكلية هذا شأنها .

فإن القضايا الكلية إن لم تعلم معيناتها بغير التمثيل وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل، فلابد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحد الأوسط، فإذا كان كليا فلابد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلي المطلوب يلزم كل فرد من أفراد الدليل، كما إذا قيل : كل أ : ب، وكل ب : ج، فكل ج : أ، فلابد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الجيم يلزم كل فرد من أفراد الباء وكل فرد من أفراد الباء يلزم كل فرد من أفراد الألف . ومعلوم أن العلم بلزوم الجيم المعين للباء المعين، والباء المعين للألف المعين أقرب إلى الفطرة من هذا . وإذا قيل

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٩/١٤٨

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٥٧/١٤٨

: تلك القضية الكلية تحصل في الذهن ضرورة أو بديهة من واهب العقل . قيل : حصول تلك القضية المعينة في الذهن من واهب العقل أقرب . ومعلوم أن كل ما سوى الله من الممكنات فإنه مستلزم لذات الرب تعالى . يمتنع وجوده بدون وجود ذات الرب تعالى، وتقدس، وإن كان مستلزما أيضا لأمور كلية مشتركة بينه وبين غيره فلأنه يلزم من وجوده وجود لوازمه .

وتلك الكليات المشتركة من لوازم المعين، أعني يلزمه ما يخصه من ذلك الكلي العام، والكلي المشترك يلزمه بشرط وجوده، ووجود العالم الذي يتصور القدر المشترك وهو سبحانه يعلم الأمور على ما هي عليه، فيعلم نفسه المقدسة بما يخصها، ويعلم الكليات أنها كليات، فيلزم من وجود الخاص وجود العام المطلق، كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود الإنسانية والحيوانية، فكل ما." (١)

"ص -١٤٤- سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة بعينها، يمتنع وجود شيء سواه بدون وجود نفسه المقدسة، فإن الوجود المطلق الكلي لا تحقق له في الأعيان . فضلا عن أن يكون خالقا لها مبدعا .

ثم يلزم من وجود المعين وجود المطلق المطابق، فإذا تحقق الموجود الواجب، تحقق الوجود المطلق المطابق، وإذا تحقق الفاعل لكل شيء، تحقق الفاعل المطلق المطابق، وإذا تحقق القديم الأزلي، تحقق القديم المطلق المطابق، وإذا تحقق الغني عن كل شيء، تحقق الغني المطلق المطابق، وإذا تحقق رب كل شيء تحقق الرب المطابق، كما ذكرنا أنه إذا تحقق هذا الإنسان وهذا الحيوان تحقق الإنسان المطلق المطابق، والحيوان المطلق المطابق، لكن المطلق لا يكون مطلقا إلا في الأذهان لا في الأعيان، فإذا علم إنسان وجود إنسان مطلق وحيوان مطلق لم يكن عالما بنفس العين .

كذلك إذا علم واجبا مطلقا وفاعلا مطلقا وغنيا مطلقا، لم يكن عالما بنفس رب العالمين وما يختص به عن غيره، وذلك هو مدلول آياته تعالى . فآياته تستلزم عينه التي يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها . وكل ما سواه دليل على عينه وآية له، فإنه ملزوم لعينه وكل ملزوم فإنه دليل على ملزوم، ويمتنع تحقق شيء من الممكنات إلا مع تحقق عينه، فكلها لازمة لنفسه دليل عليه آية له، ودلالتها بطريق قياسهم على الأمر المطلق الكلي الذي لا يتحقق إلا في الذهن فلم يعلموا ببرهانهم ما يختص بالرب تعالى .." (٢)

"ص -١٥٢- منهما، فإنه لا يغرق إلا إذا كان في البحر، فإما ألا يغرق فيه وحينئذ لا يكون راكبه، وإما أن يكون راكبه، وقد يجتمع أن يركب ويغرق . والأمثال كثيرة، كقولنا : هذا حي، أو ليس بعالم، أو

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٦٣/١٤٨

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٦٤/١٤٨

قادر أو سميع أو بصير أو متكلم، فإنه إن وجدت الحياة، فهو أحد القسمين، وإن عدمت عدمت هذه الصفات . وقد يكون حيا من لا يوصف بذلك، فكذلك إذا قيل : هذا متطهر، أو ليس بمصل، فإنه إن عدمت الصلاة عدمت الطهارة، وإن وجدت الطهارة فهو القسم الآخر، فلا يخلو الأمر منهما .

وكذلك كل عدم شرط ووجود مشروطه، فإنه إذا ردد الأمر بين وجود المشروط وعدم الشرط، كان ذلك مانعا من الخلو، فإنه لا يخلو الأمر من وجود الشرط وعدمه، وإذا عدم عدم الشرط، فصار الأمر لا يخلو من وجود المشروط وعدم الشرط . ثم قسموا الاقتراني إلى الأشكال الأربعة لكون الحد الأوسط إما محمولا في الكبرى موضوعا في الصغرى وهو الشكل الطبيعي، وهو ينتج المطالب الأربعة : الجزئي، والكلي، والإيجابي، والسلبي . وإما أن يكون الأوسط محمولا فيهما، وهو الثاني ولا ينتج إلا السلب، وإما أن يكون موضوعا فيهما ولا ينتج إلا الجزئيات، والرابع ينتج الجزئيات والسلب الكلي، لكنه بعيد عن الطبع، ثم إذا أرادوا بيان الإنتاج الثاني والثالث وغير ذلك من المطالب، احتاجوا إلى الاستدلال بالنقيض والعكس وعكس النقيض، فإنه يلزم من صدق." (١)

"ص -١٥٤- أو بأحد الجزأين على الآخر، والأول هو القياس، والثاني هو الاستقراء، والثالث هو التمثيل .

فيقال : لم تقيموا دليلا على انحصار الاستدلال في الثلاثة، فإنكم إذا عنيتم بالاستدلال بجزئي على جزئي، قياس التمثيل، لم يكن ما ذكرتموه حاصرا، وقد بقي الاستدلال بالكلي على الكلي الملازم له، وهو المطابق له في العموم والخصوص، وكذلك الاستدلال بالجزئي علي الجزئي الملازم له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه، فإن هذا ليس مما سميتموه قياسا ولا استقراء ولا تمثيلا، وهذه هي الآيات .

وهذا كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار، وبالنهار على طلوع الشمس، فليس هذا استدلالا بكلى على جزئي، بل الاستدلال بطلوع معين على نهار معين استدلال بجزئي على جزئي، وبجنس النهار على جنس الطلوع استدلال بكلي على كلي، وكذلك الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة استدلال بجزئي على جزئي، كالاستدلا ل بالجدي وبنات نعش " ١ " والكوكب الصغير القريب من القطب الذي يسميه بعض الناس القطب، وكذلك بظهور كوكب على ظهور نظيره في العرض، والاستدلال بطلوعه على غروب آخر،

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٧٢/١٤٨

وتوسط آخر، ونحو ذلك من الأدلة التي اتفق عليها الناس، قال تعالى : ﴿ وبالنجم هم يهتدون ﴾ [النحل : ١٦] .." (١)

"ص -١٥٨- فهذا معنى قوله : صحة الصلاة تستلزم صحة الطهارة، وقوله : يلزم من صحة الصلاة ثبوت الطهارة، وقوله : لا يكون مصليا إلا مع الطهارة . وقوله : الطهارة شرط في صحة الصلاة، وإذا عدم الشرط عدم المشروط . وقوله : كل مصل متطهر، فمن ليس بمتطهر فليس بمصل، وأمثال ذلك من أنواع التأليف للألفاظ والمعاني التي تتضمن هذا الاستدلال من حصر الناس في عبارة واحدة .

وإذا اتسعت العقول وتصوراتها، اتسعت عباراتها . وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات، بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان، كما يصيب أهل المنطق اليوناني : تجدهم من أضيق الناس علما وبيانا وأعجزهم تصورا وتعبيرا؛ ولهذا من كان ذكيا، إذا تصرف في العلوم، وسلك مسلك أهل المنطق، طول وضيق وتكلف وتعسف، وغايته بيان البين وإيضاح الواضح من العي، وقد يوقعه ذلك في أنواع من السفسطة التي عافى الله منها من لم يسلك طريقهم .

وكذلك تكلفاتهم في حدودهم، مثل حدهم للإنسان وللشمس بأنها كوكب يطلع نهارا، وهل من يجد الشمس مثل هذا الحد ونحوه إلا من أجهل الناس، وهل عند الناس شيء أظهر من الشمس، ومن لم يعرف الشمس فإما أن يجهل اللفظ فيترجم له، وليس هذا من الحد الذي ذكروه، وإما ألا يكون رآها لعماه فهذا لا يري النهار ولا الكواكب بطريق الأولى،." (٢)

"ص -١٦٤- لبيان مقدمات القياس، قالوا : ربما حذفوا بعض مقدمات القياس إما تعويلا على فهم الذهن لها أو لترويج المغلطة؛ حتى لا يطلع على كذبها عند التصريح بها .

قالوا : ثم إن كانت الأقيسة لبيان المقدمات، قد صرح فيها بنتائجها، فيسمى القياس مفصولا وإلا فموصول، ومثلوا الموصول بقول القائل : كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، وكل جسم جوهر، فكل إنسان جوهر . والمفصول بقولهم : كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فكل إنسان جسم . ثم يقول : كل حيوان جسم، وكل جسم جوهر، فكل إنسان حيوان، فيلزم منهما أن كل إنسان جوهر .

فيقال لهم : أما المطلوب الذي لا يزيد على جزأين فذاك في المنطوق به . والمطلوب في العقل إنما هو شيء واحد لا اثنان، وهو ثبوت النسبة الحكمية أو انتفاؤها . وإن شئت قلت : اتصاف الموصوف بالصفة

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٧٤/١٤٨

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٧٨/١٤٨

نفيا أو إثباتا، وإن شئت قلت : نسبة المحمول إلى الموضوع والخبر إلى المبتدأ نفيا وإثباتا. وأمثال ذلك من العبارات الدالة على المعنى الواحد المقصود بالقضية . فإذا كانت النتيجة أن النبيذ حرام أو ليس بحرام، أو الإنسان حساس أو ليس بحساس ونحو ذلك، فالمطلوب ثبوت التحريم للنبيذ أو انتفاؤه، وكذلك ثبوت الحس للإنسان أو انتفاؤه . والمقدمة الواحدة إذا ناسبت ذلك." (١)

"ص -١٩١- وأما [قياس الشبه] ، فإذا قيل به لم يخرج عن أحدهما، فإن الجامع المشترك بين الأصل والفرع إما أن يكون هو العلة أو ما يستلزم العلة، وما استلزمها لم يكن الاشتراك فيه مقتضيا للاشتراك في الحكم، بل كان المشترك قد تكون معه العلة، وقد لا تكون، فلا نعلم صحة القياس، بل لا يكون صحيحا إلا إذا اشتركا فيها . ونحن لا نعلم الاشتراك فيها . إلا إذا علمنا اشتراكهما فيها أو في ملزومها . فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، فإذا قدرنا أنهما لم يشتركا في الملزوم ولا فيها، كان القياس باطلا قطعا؛ لأنه حينئذ تكون العلة مختصة بالأصل . وإن لم يعلم ذلك لم تعلم صحة القياس، وقد يعلم صحة القياس بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع، وإن لم تعلم عين العلة ولا دليلها، فإنه يلزم من انتفاء الفارق اشتراكهما في الحكم وإذا كان قياس التمثيل إنما يكون تاما بانتفاء الفارق . أو بإبداء جامع، وهو كدي يجمعهما يستلزم الحكم، وكل منهما يمكن تصويره بصورة قياس الشمول . وهو يتضمن لزوم الحكم للكلى ولزوم الكلي لجزئياته، وهذا حقيقة قياس الشمول، ليس ذلك استدلالا بمجرد ثبوته لجزئي على ثبوته لجزئي آخر .

فأما إذا قيل : بم يعلم أن المشترك مستلزم للحكم ؟ قيل : بما تعلم به القضية الكبرى في القياس، فبيان الحد الأوسط هو المشترك الجامع، ولزوم الحد الأكبر له هو لزوم الحكم للجامع المشترك، كما تقدم التنبيه على هذا . وقد يستدل بجزئي على جزئي، إذا كانا متلازمين، أو كان أحدهما ملزوم." (٢)

"ص -١٩٨- المطلوب، فيكون الاستقراء ناقصا، لا سيما و يجوز أن تكون علة الحكم في الأصل مركبة من أوصاف المشترك ومن غيرها، ويكون وجودها في الأوصاف متحققا فيها، فإذا وجد المشترك في الأصل ثبت الحكم لكمال علته، وعند انتفائه فينتفي لنقصان العلة، وعند ذلك فلا يلزم من وجود المشترك في الفرع، ثبوت الحكم، لجواز تخلف باقي الأوصاف أو بعضها .

وأما السبر والتقسيم، فحاصله يرجع إلى دعوى حصر أوصاف الأصل في جملة معينة، وإبطال كل ما عدا

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٨٤/١٤٨

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١١١/١٤٨

المستبقى . وهو أيضا غير يقيني لجواز أن يكون الحكم ثابتا في الأصل لذات الأصل لا لخارج، و إلا لزم التسلسل، وإن ثبت لخارج فمن الجائز أن يكون لغيرها أبدا، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه، وليس الأمر كذلك في العاديات، فإنا لا نشك مع سلامة البصر وارتفاع الموانع في عدم بحر زئبق وجبل من ذهب بين أيدينا، ونحن لا نشاهده، وإن كان منحصرا فمن الجائز أن يكون معللا بالمجموع أو بالبعض الذي لا تحقق له في الفرع، وثبوت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل، لجواز أن يكون في تلك معللا بعلة أخرى، ولا امتناع فيه، وإن كان لا علة له سواه، فجائز أن يكون علة لخصوصه لا لعمومه، وإن بين أن ذلك الوصف يلزم لعموم ذاته الحكم، فمع بعده يستغنى عن التمثيل .." (١)

"ص -٢٣٤- فإذا قال : هذا محدث، وكل محدث فلابد له من محدث، إنما يدل هذا على محدث مطلق كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وإنما تعلم عينه بعلم آخر يجعله الله في القلوب . وهم معترفون بهذا؛ لأن النتيجة لا تكون أبلغ من المقدمات والمقدمات فيها قضية كلية لابد من ذلك، والكلي لا يدل على معين، وهذا بخلاف ما يذكره الله في كتابه من الآيات كقوله تعالى : ﴿ إن في خلق السماوات والأرض ﴾ الآية [البقرة : ١٦٤] . إلى غير ذلك يدل على المعين كالشمس التي هي آية النهار . والدليل أعم من القياس؛ فإن الدليل قد يكون بمعين على معين، كما يستدل بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة، فالآيات تدل على نفس الخالق سبحانه، لا على قدر مشترك بينه وبين غيره، فإن كل ما سواه مفتقر إليه نفسه، فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه .

الوجه الرابع : أن الحد الأوسط المكرر في قياس الشمول وهو الخمر من قولك : كل مسكر خمر، وكل خمر حرام هو مناط الحكم في قياس التمثيل، وهو القدر المشترك الجامع بين الأصل والفرع، فالقياسان متلازمان، كل ما علم بهذا القياس، يمكن علمه بهذا القياس، ثم إن كان الدليل قطعيا فهو قطعي في القياسين، أو ظنيا فظني فيهما .

وأما دعوى من يدعي من المنطقيين وأتباعهم أن اليقين إنما يحصل بقياس الشمول دون قياس التمثيل، فهو قول في غاية الفساد . وهو قول." (٢)

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١١٨/١٤٨

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٥٤/١٤٨

"ص -٢٤٥- الناس في المتواترات أكثر؛ فإن الخبر المتواتر ينقله عدد كثير، فيكثر السامعون له، ويشتركون في سماعه من العدد الكثير، بخلاف ما يدرك بالحواس؛ فإنه يختص بمن أحسه، فإذا قال : رأيت أو سمعت أو ذقت أو لمست أو شممت، فكيف يمكنه أن يقيم من هذا برهانا على غيره، ولو قدر أنه شاركه في تلك الحسيات عدد، فلا يلزم من ذلك أن يكون غيرهم أحسها،ولا يمكن علمها لمن لم يحسها إلا بطريق الخبر .

وعامة ما عندهم من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هي من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه [الحدسيات] ، وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية، والعلوم الفلكية، كعلم الهيئة، فهو من قسم المجربات وهذه لا يقوم فيها برهان؛ فإن كون هذه الأجسام الطبيعية جربت، وكون الحركات جربت، لا يعرفه أكثر الناس إلا بالنقل، والتواتر في هذا قليل .

وغاية الأمر أن تنقل التجربة في ذلك عن بعض الأطباء أو بعض أهل الحساب، وغاية ما يوجد، أن يقول بطليموس : هذا مما رصده فلان، وأن يقول جالينوس : هذا مما جربته، أو ذكر لي فلان أنه جربه، وليس في هذا شيء من المتواتر . وإن قدر أن غيره جربه أيضا، فذاك خبر واحد، وأكثر الناس لم يجربوا جميع ما جربوه، ولا علموا بالأرصاد ما ادعوا أنهم." (١)

"ص -٧٦٣- يلزم من كونه يحاسب أن يعاقب؛ ولهذا قال : ﴿فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾ لا يستلزم أنه قد يغفر ويعذب بلا سبب ولا ترتيب، ولا أنه يغفر كل شيء، أو يعذب على كل شيء، مع العلم بأنه لا يعذب المؤمنين، وأنه لا يغفر أن يشرك به إلا مع التوبة، ونحو ذلك .

والأصل أن يفرق بين ما كان مجامعا لأصل الإيمان وما كان منافيا له، ويفرق أيضا بين ما كان مقدورا عليه فلم يفعل، وبين ما لم يترك إلا للعجز عنه، فهذان الفرقان هما فصل في هذه المواضيع المشتبهة .

وقد ظهر بهذا التفصيل أن أصل النزاع في المسألة إنما وقع لكونهم رأوا عزما جازما لا يقترن به فعل قط، وهذا لا يكون إلا إذا كان الفعل مقارنا للعزم، وإن كان العجز مقارنا للإرادة؛ امتنع وجود المراد، لكن لا تكون تلك إرادة جازمة، فإن الإرادة الجازمة لما هو عاجز عنه ممتنعة أيضا، فمع الإرادة الجازمة يوجد ما يقدر عليه من مقدمات الفعل ولوازمه، وإن لم يوجد الفعل نفسه .

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٤٨/١٦٥

والإنسان يجد من نفسه : أن مع قدرته على الفعل يقوى طلبه والطمع فيه وإرادته، ومع العجز عنه يضعف ذلك الطمع، وهو لا يعجز عما يقوله ويفعله على السواء، ولا عما يظهر على صفحات وجهه." (١)

"ص -١٣٨- النعمة لا الكفر بالله . فإذا زال الشكر خلفه كفر النعمة، لا الكفر بالله .

قلت : على أنه لو كان ضد الكفر بالله، فمن ترك الأعمال شاكرا بقلبه ولسانه فقد أتى ببعض الشكر وأصله . والكفر إنما يثبت إذا عدم الشكر بالكلية . كما قال أهل السنة : إن من ترك فروع الإيمان لا يكون كافرا، حتى يترك أصل الإيمان . وهو الاعتقاد . ولا يلزم من زوال فروع الحقيقة التي هي ذات شعب وأجزاء زوال اسمها، كالإنسان، إذا قطعت يده، أو الشجرة، إذا قطع بعض فروعها .

قال الصدر بن المرحل : فإن أصحابك قد خالفوا الحسن البصري في تسمية الفاسق كافر النعمة، كما خالفوا الخوارج في جعله كافرا بالله .

قال الشيخ تقي الدين : أصحابي لم يخالفوا الحسن في هذا، فعمن تنقل من أصحابي هذا ؟ بل يجوز عندهم أن يسمى الفاسق كافر النعمة، حيث أطلقته الشريعة .

قال ابن المرحل : إني أنا ظننت أن أصحابك قد قالوا هذا، لكن أصحابي قد خالفوا الحسن في هذا .

قال الشيخ تقي الدين : ولا أصحابك خالفوه . فإن أصحابك." (٢)

"ص -١٥٣- فمن ادعى بعد هذا أنه عام في كل ما يسمى بيعا فهو مخطئ .

قال ابن المرحل : أنا أسلم أنه إنما هو عام في كل بيع لا يسمى ربا .

قال له الشيخ تقي الدين : وهذا كان المقصود . ولكن بطل بهذا دعوى عمومه على الإطلاق؛ فإن دعوى العموم على الإطلاق ينافي دعوى العموم في بعض الأنواع دون بعض . وهذا كلام بين .

وادعى مدع أن فيه قولين : أحدهما : أنه عام مخصوص . والثاني : أنه عموم مراد .

فقال الشيخ تقي الدين : فإن دعوى أنه عموم مراد، باطل قطعا، فإنا نعلم أن كثيرا من أفراد البيع حرام .

فاعترض ابن المرحل بأن تلك الأفراد حرمت بعد ما أحلت فيكون نسخا .

قال الشيخ تقي الدين : فيلزم من هذا ألا نحرم شيئا من البيوع بخبر واحد، ولا بقياس، فإن نسخ القرآن لا يجوز بذلك، وإنما يجوز تخصيصه به . وقد اتفق الفقهاء على التحريم بهذه الطريقة .." (٣)

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤٧/١٧٤

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٥/١٨٤

(٣) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٠/١٨٤

"ص -١٥٥- قال ابن المرحل : متى ثبت أن هذا الفرد يسمى بيعا في اللغة قلت : هو بيع في الشرع؛ لأن الأصل عدم النقل، وإذا كان بيعا في الشرع دخل في الآية .

قال الشيخ تقي الدين : هذا إنما يصح لو لم يثبت أن الاسم منقول أما إذا ثبت أنه منقول لم يصح إدخال فرد فيه . حتى يثبت أن الاسم المنقول واقع عليه . وإلا فيلزم من هذا أن كل ما سمى في اللغة صلاة وزكاة، وتيمما، وصوما وبيعا، وإجارة، ورهنا : أنه يجوز إدخاله في المسمى الشرعي بهذا الاعتبار وعلى هذا التقدير، فلا يبقى فرق بين الأسماء المنقولة وغيرها . وإنما يقال : الأصل عدم النقل، إذا لم يثبت، بل متى ثبت النقل فالأصل عدم دخول هذا الفرد في الاسم المنقول، حتى يثبت أنه داخل فيه بعد النقل .." (١)

"ص -٣٤٢- الطريق السادس : [الاستصحاب] ، وهو البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع، وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق، وهل هو حجة في اعتقاد العدم ؟ فيه خلاف، ومما يشبهه الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم الشرعي، مثل أن يقال : لو كانت الأضحية أو الوتر واجبا لنصب الشرع عليه دليلا شرعيا، إذ وجوب هذا لا يعلم بدون الشرع، ولا دليل، فلا وجوب .

فالأول يبقى على نفي الوجوب والتحريم المعلوم بالعقل حتى يثبت المغير له، وهذا استدلال بعدم الدليل السمعي المثبت على عدم الحكم، إذ يلزم من ثبوت مثل هذا الحكم ثبوت دليله السمعي، كما يستدل بعدم النقل لما تتوفر الهمم والدواعي على نقله، وما توجب الشريعة نقله، وما يعلم من دين أهلها وعادتهم أنهم ينقلونه على أنه لم يكن، كالاستدلال بذلك على عدم زيادة في القرآن وفي الشرائع الظاهرة، وعدم النص الجلي بالإمامة على علي أو العباس أو غيرهما، ويعلم الخاصة من أهل العلم بالسنن والآثار وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه انتفاء أمور من هذا، لا يعلم انتفاءها غيرهم ولعلمهم بما ينفيها من أمور منقولة يعلمونها هم، ولعلمهم بانتفاء لوازم نقلها، فإن وجود أحد الضدين ينفي الآخر، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم .

الطريق السابع : [المصالح المرسلة] ، وهو أن يرى المجتهد أن هذا." (٢)

"ص -٣٥٩- وأثبت ما نفاه من المحبة لما ذكره لم يكن بينهما فرق، وحينئذ فالواجب إما نفي الجميع ولا سبيل إليه للعلم الضروري بوجود نفع الخلق والإحسان إليهم وإن ذلك يستلزم الإرادة، وإما إثبات الجميع كما جاءت به النصوص، وحينئذ فمن توهم أنه يلزم من ذلك محذور فأحد الأمرين لازم، إما أن

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٢/١٨٤

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٠٢/١٨٥

ذلك المحذور لا يلزم أو أنه إن لزم فليس بمحذور .

الجواب الثاني : إن الذي يعلم قطعا هو أن الله قديم واجب الوجود كامل، وأنه لا يجوز عليه الحدوث ولا الإمكان ولا النقص، لكن كون هذه الأمور التي جاءت بها النصوص مستلزمة للحدوث والإمكان أو النقص هو موضع النظر، فإن الله غني واجب بنفسه، وقد عرف أن قيام الصفات به لا يلزم حدوثه ولا إمكانه ولا حاجته . وأن قول القائل بلزوم افتقاره إلى صفاته اللازمة بمنزلة قوله مفتقر إلى ذاته، و معلوم أنه غني بنفسه، وأنه واجب الوجود بنفسه، وأنه موجود بنفسه، فتوهم حاجة نفسه إلى نفسه، إن عنى به أن ذاته لا تقوم إلا بذاته فهذا حق، فإن الله غني عن العالمين وعن خلقه، وهوغني بنفسه .

وأما إطلاق القول بأنه غني عن نفسه فهو باطل فإنه محتاج إلى نفسه،وفي إطلاق كل منهما إيهام معنى فاسد، ولا خالق إلا الله تعالى، فإذا كان سبحانه عليما يحب العلم، عفوا يحب العفو، جميلا يحب." (١)

"ص -٣٦١- فلم يفتقر إلى غيره، ولم يخرج شيء عن مشيئته ولم يفعل أحد ما لا يريد، وهذا قول عامة القدرية ونهاية الكمال والعزة .

وأما الإمكان لو افتقر وجوده إلى فرح غيره، وأما الحدوث فيبنى على قيام الصفات فيلزم منه حدوثه، وقد ذكر في غير هذا الموضع أن ما سلكه الجهمية في نفي الصفات فمبناه على القياس الفاسد المحض وله شرح مذكور في غير هذا الموضع .

ومن تأمل نصوص الكتاب والسنة وجدها في غاية الإحكام والإتقان وأنها مشتملة على التقديس لله عن كل نقص، والإثبات لكل كمال، وأنه تعالى ليس له كمال ينتظر بحيث يكون قبله ناقصا؛ بل من الكمال أنه يفعل ما يفعله بعد أن لم يكن فاعله، وأنه إذا كان كاملا بذاته وصفاته وأفعاله لم يكن كاملا بغيره ولا مفتقرا إلى سواه، بل هو الغني ونحن الفقراء، وقال تعالى : ﴿لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ﴾ [آل عمران : ١٨١] ، وهو سبحانه في محبته ورضاه ومقته وسخطه وفرحه وأسفه وصبره وعفوه ورأفته له الكمال الذي لا تدركه الخلائق وفوق الكمال، إذ كل كمال فمن كماله يستفاد، وله الثناء الحسن الذي لا تحصيه العباد، وإنما هو كما أثنى على نفسه، له الغنى الذي لا يفتقر إلى سواه، ﴿إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا لقد أحصاهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيامة فردا ﴾ [مريم : ٩٣ : ٩٥] .." (٢)

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢١٩/١٨٥

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٢١/١٨٥

"ص -٣٤٢- الطريق السادس : [الاستصحاب] ، وهو البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع، وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق، وهل هو حجة في اعتقاد العدم ؟ فيه خلاف، ومما يشبهه الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم الشرعي، مثل أن يقال : لو كانت الأضحية أو الوتر واجبا لنصب الشرع عليه دليلا شرعيا، إذ وجوب هذا لا يعلم بدون الشرع، ولا دليل، فلا وجوب .

فالأول يبقى على نفي الوجوب والتحريم المعلوم بالعقل حتى يثبت المغير له، وهذا استدلال بعدم الدليل السمعي المثبت على عدم الحكم، إذ يلزم من ثبوت مثل هذا الحكم ثبوت دليله السمعي، كما يستدل بعدم النقل لما تتوفر الهمم والدواعي على نقله، وما توجب الشريعة نقله، وما يعلم من دين أهلها وعادتهم أنهم ينقلونه على أنه لم يكن، كالاستدلال بذلك على عدم زيادة في القرآن وفي الشرائع الظاهرة، وعدم النص الجلي بالإمامة على علي أو العباس أو غيرهما، ويعلم الخاصة من أهل العلم بالسنن والآثار وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه انتفاء أمور من هذا، لا يعلم انتفاءها غيرهم ولعلمهم بما ينفيها من أمور منقولة يعلمونها هم، ولعلمهم بانتفاء لوازم نقلها، فإن وجود أحد الضدين ينفي الآخر، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم .

الطريق السابع : [المصالح المرسلة] ، وهو أن يرى المجتهد أن هذا." (١)

"ص -٣٥٩- وأثبت ما نفاه من المحبة لما ذكره لم يكن بينهما فرق، وحينئذ فالواجب إما نفي الجميع ولا سبيل إليه للعلم الضروري بوجود نفع الخلق والإحسان إليهم وإن ذلك يستلزم الإرادة، وإما إثبات الجميع كما جاءت به النصوص، وحينئذ فمن توهم أنه يلزم من ذلك محذور فأحد الأمرين لازم، إما أن ذلك المحذور لا يلزم أو أنه إن لزم فليس بمحذور .

الجواب الثاني : إن الذي يعلم قطعا هو أن الله قديم واجب الوجود كامل، وأنه لا يجوز عليه الحدوث ولا الإمكان ولا النقص، لكن كون هذه الأمور التي جاءت بها النصوص مستلزمة للحدوث والإمكان أو النقص هو موضع النظر، فإن الله غني واجب بنفسه، وقد عرف أن قيام الصفات به لا يلزم حدوثه ولا إمكانه ولا حاجته . وأن قول القائل بلزوم افتقاره إلى صفاته اللازمة بمنزلة قوله مفتقر إلى ذاته، و معلوم أنه غني بنفسه، وأنه واجب الوجود بنفسه، وأنه موجود بنفسه، فتوهم حاجة نفسه إلى نفسه، إن عنى به أن ذاته لا تقوم إلا بذاته فهذا حق، فإن الله غني عن العالمين وعن خلقه، وهوغني بنفسه .

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٢/١٨٦

وأما إطلاق القول بأنه غني عن نفسه فهو باطل فإنه محتاج إلى نفسه،وفي إطلاق كل منهما إيهام معنى فاسد، ولا خالق إلا الله تعالى، فإذا كان سبحانه عليما يحب العلم، عفوا يحب العفو، جميلا يحب." (١)

"ص -٣٦١- فلم يفتقر إلى غيره، ولم يخرج شيء عن مشيئته ولم يفعل أحد ما لا يريد، وهذا قول عامة القدرية ونهاية الكمال والعزة .

وأما الإمكان لو افتقر وجوده إلى فرح غيره، وأما الحدوث فيبنى على قيام الصفات فيلزم منه حدوثه، وقد ذكر في غير هذا الموضع أن ما سلكه الجهمية في نفي الصفات فمبناه على القياس الفاسد المحض وله شرح مذكور في غير هذا الموضع .

ومن تأمل نصوص الكتاب والسنة وجدها في غاية الإحكام والإتقان وأنها مشتملة على التقديس لله عن كل نقص، والإثبات لكل كمال، وأنه تعالى ليس له كمال ينتظر بحيث يكون قبله ناقصا؛ بل من الكمال أنه يفعل ما يفعله بعد أن لم يكن فاعله، وأنه إذا كان كاملا بذاته وصفاته وأفعاله لم يكن كاملا بغيره ولا مفتقرا إلى سواه، بل هو الغني ونحن الفقراء، وقال تعالى : ﴿لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ﴾ [آل عمران : ١٨١] ، وهو سبحانه في محبته ورضاه ومقته وسخطه وفرحه وأسفه وصبره وعفوه ورأفته له الكمال الذي لا تدركه الخلائق وفوق الكمال، إذ كل كمال فمن كماله يستفاد، وله الثناء الحسن الذي لا تحصيه العباد، وإنما هو كما أثنى على نفسه، له الغنى الذي لا يفتقر إلى سواه، ﴿إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا لقد أحصاهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيامة فردا ﴾ [مريم : ٩٣ : ٩٥] .." (٢)

"ص -٤٣٧- ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا

من قبل لفي ضلال مبين ﴾ [الجمعة : ٢] .

وإن زعموا أنهم كانوا بعد رسولنا عليه السلام نسألهم في أي زمان كانوا ؟ ومن أول هؤلاء ؟ وبأية آية ؟ وبأي حديث مشهور في الكتب الستة ؟ وبأي إجماع متواتر من القرون الثلاثة ثبت وجود هؤلاء بهذه الأعداد حتى نعتقده ؟ لأن العقائد لا تعقد إلامن هذه الأدلة الثلاثة، ومن البرهان العقلي ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ [البقرة : ١١١] ، فإن لم يأتوا بهذه الأدلة الأربعة الشرعية فهم الكاذبون بلا ريب،

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤٩/١٨٦

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٥١/١٨٦

فلا نعتقد أكاذيبهم .

ويلزم منه أن يرزق الله سبحانه وتعالى الكفار وينصرهم على عدوهم بالذات بلا واسطة، ويرزق المؤمنين وينصرهم بواسطة المخلوقات، والتعظيم في عدم الواسطة، كروح الله، وناقة الله، تدبر ولا تتحير، واحفظ القاعدة حفظا . فأما لفظ الغوث والغياث " فلا يستحقه إلا الله فهو غياث المستغيثين، فلا يجوز لأحد الاستغاثة بغيره، لا بملك مقرب ولا نبي مرسل .

ومن زعم أن أهل الأرض يرفعون حوائجهم التي يطلبون بها." (١)

"ص -٥١- والطائفة الأخرى التي وافقت ابن كلاب على أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته قالت : بل الكلام القديم هو حروف، أو حروف وأصوات لازمة لذات الرب أزلا وأبدا لايتكلم بها بمشيئته وقدرته، ولا يتكلم بها شيئا بعد شيء . ولم يفرق هؤلاء بين جنس الحروف وجنس الكلام، وبين عين حروف قديمة أزلية، وهذا أيضا- مما يقول جمهور العقلاء أنه معلوم الفساد بالضرورة؛ فإن الحروف المتعاقبة شيئا بعد شيء يمتنع أن يكون كل منها قديما أزليا، وإن كان جنسها قديما؛ لإمكان وجود كلمات لا نهاية لها، وحروف متعاقبة لا نهاية لها، وامتناع كون كل منها قديما أزليا؛ فإن المسبوق بغيره لا يكون أزليا .

وقد فرق بعضهم بين وجودها وماهيتها، فقال : الترتيب في ماهيتها لا في وجودها، وبطلان هذا القول معلوم بالاضطرار لمن تدبره، فإن ماهية الكلام الذي هو حروف لا يكون شيئا بعد شيء، والصوت لا يكون إلا شيئا بعد شيء، فامتنع أن يكون وجود الماهية المعينة أزليا متقدما عليها به، مع أن الفرق بينهما بين لو قدر الفرق بينهما، ويلزم من هذين الوجهين أن يكون وجودها أيضا مترتبا ترتيبا متعاقبا .

ثم من هؤلاء من يزعم أن ذلك القديم هو ما يسمع من العباد من الأصوات بالقرآن والتوراة والإنجيل أو بعض ذلك،وكان أظهر." (٢)

"ص -٧١- إلا شيء معين، فليس ثم وجود إلا وجود الخالق أو وجود المخلوق، ووجود كل مخلوق مختص به وإن كان اسم الوجود عاما يتناول ذلك كله، وكذلك العلم والقدرة اسم عام يتناول أفراد ذلك، وليس في الخارج إلا علم الخالق وعلم المخلوق، وعلم كل مخلوق مختص به قائم به، واسم الكلام والحروف يعم كل ما يتناوله لفظ الكلام والحروف وليس في الخارج إلا كلام الخالق وكلام المخلوقين . وكلام كل مخلوق مختص به واسم الكلام يعم كل ما يتناوله هذا اللفظ، وليس في الخارج إلا الحروف التي

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٦/١٩٢

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٦/٢٠٥

تكلم الله بها الموجودة في كلام الخالق، والحروف الموجودة في كلام المخلوقين . فإذا قيل : إن علم الرب وقدرته وكلامه غير مخلوق، وحروف كلامه غير مخلوقة، لم يلزم من ذلك أن يكون علم العبد وقدرته وكلامه غير مخلوق، وحروف كلامه غير مخلوقة .

وأيضا، فلفظ [الحرف] يتناول الحرف المنطوق والحرف المكتوب، وإذا قيل : إن الله تكلم بالحروف المنطوقة كما تكلم بالقرآن العربي وبقوله : ﴿الم وحم وطسم وطس ويس وق ون ﴾ ونحو ذلك، فهذا كلامه وكلامه غير مخلوق، وإذا كتب في المصاحف كان ما كتب من كلام الرب غير مخلوق وإن كان المداد وشكله مخلوقا .

وأيضا، فإذا قرأ الناس كلام الله، فالكلام في نفسه غير مخلوق إذا كان الله قد تكلم به، وإذا قرأه المبلغ لم يخرج عن أن يكون." (١)

"ص -١٤٢- فمن قال : إنه وجودي قال : إن الجسم الذي لا يخلو عن الحركة والسكون إذا انتفت عنه الحركة قام به السكون الوجودي، وهذا قول من يحتج بتعاقب الحركة والسكون على حدوث المتصف بذلك، ومن قال : إنه عدمي لم يلزم من عدم الحركة عن المحل ثبوت سكون وجودي، فمن قال : إنه تقوم به الحركة أو الحوادث بعد أن لم تكن مع قوله بامتناع تعاقب الحوادث، كما هو قول الكرامية وغيرهم يقولون : إذا قامت به الحركة لم يعدم بقيامها سكون وجودي، بل ذلك عندهم بمنزلة قولهم مع المعتزلة والأشعرية وغيرهم أنه يفعل بعد أن لم يكن فاعلا، ولا يقولون : إن عدم الفعل أمر وجودي كذلك الحركة عند هؤلاء، وكان كثير من أهل الكلام يقولون : ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث بناء على أن هذه مقدمة ظاهرة فإن ما لا يسبق الحادث فلابد أن يقارنه أو يكون بعده، وما قارن الحادث فهو حادث وما كان بعده فهو حادث .

وهذا الكلام مجمل، فإنه إذا أريد به ما لا يخلو عن الحادث المعين أو ما لا يسبق الحادث المعين، فهو حق بلا ريب، ولا نزاع فيه، وكذلك إذا أريد بالحادث جملة ما له أول أو ما كان بعد العدم ونحو ذلك، وأما إذا أريد بالحوادث الأمور التي تكون شيئا بعد شيء لا إلى أول . وقيل : إنه ما لا يخلو عنها وما لم يخل عنها فهو حادث لم يكن ذلك ظاهرا ولا بينا." (٢)

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٦/٢٠٥

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٧/٢٠٦

"ص -١٥٥- من قول ابن سينا وأتباعه، ولم يثبت أرسطو وأتباعه [العلة الأولى] بطريقة الوجود، ولا قسموا الوجود القديم إلى واجب وممكن، بل الممكن عندهم لا يكون إلا حادثا، ولا أثبتوا للموجود الواجب الخصائص المميزة للرب عن الأفلاك، بل هذا من تصرف متأخريهم الذين خلطوا فلسفتهم بكلام المعتزلة ونحوهم، وإنما أثبت واجب الوجود بطريقة الوجود ابن سينا وأتباعه .

وحقيقة قول هؤلاء وجود الحوادث بلا محدث أصلا، أما على قول من جعل الأول علة غائية للحركة فظاهر، فإنه لا يلزم من ذلك أن يكون هو فاعلا لها، فقولهم في حركات الأفلاك نظير قول القدرية في حركة الحيوان، وكل من الطائفتين قد تناقض قولهم؛ فإن هؤلاء يقولون بأن فعل الحيوان صادر عن غيره؛ لكون القدرة والداعي مستلزمين وجود الفعل، والقدرة والداعي كلاهما من غير العبد .

فيقال لهم : فقولوا هكذا في حركة الفلك بقدرته وداعيه؛ فإنه يجب أن يكونا صادرين عن غيره، وحينئذ فيكون الواجب بنفسه هو المحدث لتلك الحوادث شيئا بعد شيء، وإن كان ذلك بواسطة العقل، وهذا القول هو الذي يقوله ابن سينا وأتباعه، وهو باطل أيضا؛ لأن الموجب بذاته القديم الذي يقارنه موجبه ومقتضاه يمتنع أن يصدر عنه." (١)

"ص -١٥٨- لا يحتاج في ثبوت كماله إلى غيره؛ فإن معطى الكمال أحق بالكمال، فيلزم أن يكون غيره أكمل منه لو كان غيره معطيا له الكمال، وهذا ممتنع؛ بل هو بنفسه المقدسة مستحق لصفات الكمال، فلا يتوقف ثبوت كونه متكلما على غيره، فيجب ثبوت كونه متكلما، وإن ذلك لم يزل ولا يزال، والمتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن يكون الكلام لازما له بدون قدرته ومشيئته، والذي لم يزل متكلما إذا شاء أكمل ممن صار الكلام يمكنه بعد أن لم يكن الكلام ممكنا له .

وحينئذ، فكلامه قديم مع أنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وإن قيل : إنه ينادى ويتكلم بصوت ولا يلزم من ذلك قدم صوت معين، وإذا كان قد تكلم بالتوراة والقرآن والإنجيل بمشيئته وقدرته لم يمتنع أن يتكلم بالباء قبل السين، وإن كان نوع الباء والسين قديما لم يستلزم أن تكون الباء المعينة والسين المعينة قديمة؛ لما علم من الفرق بين النوع والعين، وهذا الفرق ثابت في الإرادة والكلام، والسمع والبصر وغير ذلك من الصفات، وبه تنحل الإشكالات الواردة على وحدة هذه الصفات وتعددها، وقدمها وحدوثها، وكذلك تزول به

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤٠/٢٠٦

الإشكالات الواردة في أفعال الرب، وقدمها وحدوثها، وحدوث العالم . وإذا قيل : إن حروف المعجم قديمة بمعنى النوع كان ذلك ممكنا، بخلاف ما إذا قيل : إن عين اللفظ الذي نطق به زيد وعمرو قديم،." (١)

"ص -٢١٤- الصانع إلا بإثبات حدوث العالم، ولا يمكن إثبات حدوث العالم إلا بإثبات حدوث الأجسام .

قالوا : والطريق إلى ذلك هو الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث ما قامت به الأعراض، فمنهم من استدل بالحركة والسكون فقط، ومنهم من احتج بالأكوان التي هي عندهم الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، ومنهم من احتج بالأعراض مطلقا، ومبنى الدليل على أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أول لها .

فيقول لهم المعارضون من أهل الملل وغيرهم القائلون بأن السموات والأرض محدثة عن عدم، والقائلون بأن الأفلاك قديمة أزلية : حدوث الحوادث بعد أن لم تكن أمر حادث، فلابد له من سبب حادث، وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح .

وقال لهم القائلون بحدوث الأفلاك من أهل الملل وغيرهم : أنتم أثبتم حدوث العالم بطريق، وحدوث العالم لا يتم إلا مع نقيض ما أثبتموه . فما جعلتموه دليلا على حدوث العالم لا يدل على حدوثه، بل ولا يستلزم حدوثه . والدليل لابد أن يكون مستلزما المدلول؛ بحيث يلزم من تحقق الدليل تحقق المدلول، بل هو مناف لحدوث العالم مناقض له، وهو يقتضى امتناع حدوث العالم، بل امتناع حدوث." (٢)

"ص -٢٢٨- عن علة تامة أزلية، فإنه ما من حادث إلا وهو مسبوق بالعدم، فليس هو علة تامة لشيء منها، وما من زمن يقدر إلا وفيه حادث، فليس هو في شيء من الأوقات علة تامة، لا في الماضي ولا المستقبل؛ فامتنع أن يكون علة تامة وهو المطلوب، فيلزم من ذلك كون كل ما سواه محدثا، سواء قيل بتسلسل الحوادث أو لم يقل .

وأما قولهم : إن لم يكن علة تامة أزلية، لزم الحدوث بلا سبب . فيقال لهم : هذا إنما يلزم إذا لم يكن متكلما إذا شاء تقوم به الأفعال الاختيارية بقدرته تعالى وإلا فعلى هذا التقدير لم يزل ولا يزال قادرا على الفعل متكلما إذا شاء، وحينئذ فما حصل بمشيئته وقدرته من أقواله وأفعاله يكون هو السبب لما بعده .

وإن قالوا : هذا يستلزم قيام الحوادث به . قيل لهم أولا : قيام الحوادث بالقديم جائز عندكم، ومن أنكر

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤٣/٢٠٦

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٥٤/٢٠٧

ذلك من أهل الكلام فإنما أنكره لاعتقاده أن ما قامت به الحوادث فهو حادث، فإن كان هذا الاعتقاد صحيحا بطل قولكم بقدم الأفلاك، وإن كان باطلا بطلت حجة من قال : إن القديم لا تقوم به الحوادث، فلا يمكنكم على التقديرين أن تقولوا : إنه لا تقوم به الحوادث، لكن أنتم نفيتم ذلك بناء على نفي الصفات،وقولكم في نفي الصفات في غاية الفساد، ودليلكم عليه قد بين فساده في غير هذا الموضع، وبين بطلان ما ذكرتموه .." (١)

"ص -٢٨٥- ويقال لهذا : هذا الكلام الذي أشرت إليه كان موجودا قبل أن يخلق هذا القارئ، فهب أن القارئ لم تخلق نفسه ولا وجدت لا أفعاله ولا أصواته فمن أين يلزم أن يكون الكلام نفسه الذي كان موجودا قبله يعدم بعدمه ويحدث بحدوثه ؟ فإشارته بالخلق إن كانت إلى ما يختص به هذا القارئ من أفعاله وأصواته، فالقرآن غني عن هذا القارئ وموجود قبله فلا يلزم من عدم هذا عدمه، وإن كانت إلى الكلام الذي يتعلمه الناس بعضهم من بعض فهذا هو الكلام المنزل من الله الذي جاء به جبريل إلى محمد، وبلغه محمد لأمته، وهو كلام الله الذي تكلم به فذاك يمتنع أن يكون مخلوقا، فإنه لو كان مخلوقا لكان كلاما لمحله الذي خلق فيه ولم يكن كلاما لله؛ ولأنه لو كان سبحانه إذا خلق كلاما كان كلامه ما أنطق به كل ناطق كلامه مثل تسبيح الجبال والحصى وشهادة الجلود، بل كل كلام في الوجود، وهذا قول الحلولية الذين يقولون :

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

ومن قال : القرآن مخلوق فهو بين أمرين : إما أن يجعل كل كلام في الوجود كلامه، وبين أن يجعله غير متكلم بشيء أصلا، فيجعل العباد المتكلمين أكمل منه، وشبهه بالأصنام والجمادات والموات، كالعجل الذي لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا، فيكون قد فر عن إثبات." (٢)

"ص -٧١- وغيرهما ومتأخريهم كالرازي والآمدي وقالوا : نحن لا ننكر أن يحصل لناس علم ضروري بما يحصل لنا بالنظر، هذا لا ندفعه، لكن إن لم يكن علما ضروريا فلابد له من دليل، والدليل يكون مستلزما للمدلول عليه، بحيث يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول عليه . قالوا : فإن كان لو دفع ذلك الاعتقاد الذي حصل له لزم دفع شيء مما يعلم بالضرورة، فهذا هو الدليل، وإن لم يكن كذلك فهذا هوس لا يلتفت إليه، وبسط هذا له موضع آخر .

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٦٨/٢٠٧

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٠/٢١٠

والمقصود أن هذا الجنس واقع، لكن يقع أيضا ما يظن أنه منه كثير . أو لا يميز كثير منهم الحق من الباطل، كما يقع في الأدلة العقلية والسمعية . فمن هؤلاء من يسمع خطابا أو يرى من يأمره بقضية ويكون ذلك الخطاب من الشيطان،ويكون ذلك الذي يخاطبه الشيطان وهو يحسب أنه من أولياء الله من رجال الغيب .

ورجال الغيب هم الجن، وهو يحسب أنه إنسي، وقد يقول له : أنا الخضر، أو إلياس . بل أنا محمد، أو إبراهيم الخليل أو المسيح، أو أبو بكر، أو عمر، أو أنا الشيخ فلان، أو الشيخ فلان ممن يحسن بهم الظن، وقد يطير به في الهواء، أو يأتيه بطعام أو شراب أو نفقة، فيظن هذا كرامة، بل آية ومعجزة تدل على أن هذا من رجال الغيب أو من الملائكة، ويكون ذلك شيطانا لبس عليه، فهذا." (١)

"ص -١٥٥- إن الحوادث التي تقوم به لا يخلو منها ولا يزول عنها؛ لأنه لو قامت به الحوادث ثم زالت عنه كان قابلا لحدوثها وزوالها، وإذا كان قابلا لذلك لم يخل منه، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث، وإنما يقبل على أصلهم أنه تقوم به الحوادث فقط، كما يقبل أن يفعلها ويحدثها، ولا يلزم من ذلك أنها لم تخل منه، كما لم يلزم أنه لم يزل فاعلا لها . والحدوث عندهم غير الأحداث . والقرآن عندهم حادث لا محدث؛ لأن المحدث يفتقر إلى إحداث بخلاف الحدوث .

وهم إذا قالوا : كان خاليا منها في الأزل وكان ساكنا، لم يقولوا : إنه قام به حادث، بل يقولون : السكون أمر عدمي كما يقوله الفلاسفة ولكن الحركة أمر وجودي، بخلاف ما يقوله من يقوله من المعتزلة والأشعرية : إن السكون أمر وجودي كالحركة، فإذا حصل به حادث لم يكن ثم عدم هذا الحادث، فإنما يعدم الحادث بإحداث يقوم به وهذا ممتنع، وهم يقولون : إنه يمتنع ءدم الجسم، وعندهم أن الباري يقوم به إحداث المخلوقات وإفناؤها، فالحوادث التي تقوم بهم تقوم به لو أفناها لقام به الإحداث والإفناء، فكان قابلا لأن يحدث فيه حادث ويفني ذلك الحادث، وما كان كذلك لم يخل من إحداث وإفناء فلم يخل من الحوادث، و ما لم يخل منها فهو حادث، وإنما كان كذلك لأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده كما قالت الكلابية، لكن المعتزلة يقولون :." (٢)

"ص -٢٩٨- وهذا الغلو في الظاهر من جنس غلو القرامطة في الباطن، لكن هذا أيبس وذاك أكفر .

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٧٣/٢٢١

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٥٨/٢٢١

ثم يقال لهذا المعاند : فهل هذه الأسماء دالة على الإله المعبود وعلى حق موجود أم لا ؟ فإن قال : لا، كان معطلا محضا، وما أعلم مسلما يقول هذا . وإن قال : نعم، قيل له : فلم فهمت منها دلالتها على نفس الرب ولم تفهم دلالتها على ما فيها من المعاني من الرحمة والعلم وكلاهما في الدلالة سواء ؟ فلابد أن يقول : نعم؛ لأن ثبوت الصفات محال في العقل؛ لأنه يلزم منه التركيب أو الحدوث بخلاف الذات . فيخاطب حينئذ بما يخاطب به الفريق الثاني كما سنذكره وهو من أقر بفهم بعض معنى هذه الأسماء والصفات دون بعض . فيقال له : ما الفرق بين ما أثبته وبين ما نفيته أو سكت عن إثباته ونفيه، فإن الفرق إما أن يكون من جهة السمع؛ لأن أحد النصين دال دلالة قطعية أو ظاهرة بخلاف الآخر، أو من جهة العقل بأن أحد المعنيين يجوز أو يجب إثباته دون الآخر، وكلا الوجهين باطل في أكثر المواضع ؟ .

أما الأول : فدلالة القرآن على أنه رحمن رحيم ودود سميع بصير علي عظيم، كدلالته على أنه عليم قدير، ليس بينهما فرق من جهة النص، وكذلك ذكره لرحمته ومحبته وعلوه، مثل ذكره لمشيئته وإرادته .." (١)

"ص -٤١٤- وإذا كان تحزيبه بالحروف إنما هو تقريب لا تحديد، كان ذلك من جنس تجزئته بالسور هو أيضا تقريب؛ فإن بعض الأسباع قد يكون أكثر من بعض في الحروف، وفي ذلك من المصلحة العظيمة بقراءة الكلام المتصل بعضه ببعض، والافتتاح بما فتح الله به السورة، والاختتام بما ختم به، وتكميل المقصود من كل سورة ما ليس في ذلك التحزيب . وفيه أيضا من زوال المفاسد الذي في ذلك التحزيب ما تقدم التنبيه على بعضها، فصار راجحا بهذا الاعتبار .

ومن المعلوم أن طول العبادة وقصرها يتنوع بتنوع المصالح، فتستحب إطالة القيام تارة وتخفيفه أخرى في الفرض والنفل بحسب الوجوه الشرعية، من غير أن يكون المشروع هو التسوية بين مقادير ذلك في جميع الأيام، فعلم أن التسوية في مقادير العبادات البدنية في الظاهر لا اعتبار به إذا قارنه مصلحة معتبرة، ولا يلزم من التساوي في القدر التساوي في الفضل؛ بل قد ثبت في الصحاح من غير وجه عن النبي صلى الله عليه وسلم أن : ﴿قل هو الله أحد ﴾ تعدل ثلث القرآن . وثبت في الصحيح أن فاتحة الكتاب لم ينزل في التوراة، ولا في الإنجيل، ولا في القرآن مثلها . وثبت في الصحيح أن آية الكرسي أعظم آية في القرآن . وأمثال ذلك .

فإذا قرأ القارئ في اليوم الأول البقرة، وآل عمران، والنساء." (٢)

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٠/٢٢٣

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١١/٢٣٠

"ص -١٧- مشيئته هي الموجبة وحدها لا غيرها، فيلزم من انتفائها انتفاؤه لا يكون شيء حتى تكون مشيئته، لا يكون شيء بدونها بحال، فليس لنا سبب يقتضى وجود شيء حتى تكون مشيئته مانعة من وجوده، بل مشيئته هي السبب الكامل، فمع وجودها لا مانع، ومع عدمها لا مقتضى ﴿ ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده ﴾ [فاطر : ٢] ، ﴿ وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا رآد لفضله ﴾ [يونس : ٧] ، ﴿ قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون ﴾ [الزمر : ٣٨] .

وإذا عرف أن العبد ليس له من نفسه خير أصلا، بل ما بنا من نعمة فمن الله، وإذا مسنا الضر فإليه نجأر، والخير كله بيديه، كما قال : ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ [النساء : ٧٩] ، وقال : ﴿ أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم ﴾ [آل عمران : ١٦٥] ، وقال النبى صلى الله عليه وسلم فى سيد الاستغفار الذى فى صحيح البخارى : " اللهم أنت ربى لا إله إلا أنت، خلقتنى وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شر ما صنعت، أبوء لك بنعمتك على، وأبوء بذنبى، فاغفر لى فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت " ، وقال فى دعاء الاستفتاح الذى فى صحيح مسلم :." (١)

"ص -٥٤- وقال شيخ الإسلام قدس الله روحه :

فصل

المثل فى الأصل : هو الشبيه وهو نوعان؛ لأن القضية المعينة إما أن تكون شبها معينا أو عاما كليا؛ فإن القضايا الكلية التى تعلم وتقال هى مطابقة مماثلة لكل ما يندرج فيها، وهذا يسمى قياسا في لغة السلف واصطلاح المنطقيين .

وتمثيل الشيء المعين بشيء معين هو أيضا يسمى قياسا فى لغة السلف واصطلاح الفقهاء، وهو الذى يسمى قياس التمثيل .

ثم من متأخرى العلماء كالغزالى وغيره من ادعى أن حقيقة القياس إنما يقال على هذا، وما يسميه تأليف

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٩/٢٣٢

القضايا الكلية قياسا فمجاز من جهة أنه لم يشبه فيه شيء بشيء، وإنما يلزم من عموم الحكم تساوى أفراده فيه، ومنهم من عكس كأبى محمد ابن حزم، فإنه زعم." (١)

"ص -١١٨- أحمد وأبى حنيفة وغيرهما؛ لأن الخمر تشتهيها النفس وفيها الحد، بخلاف البنج فإنه لا حد فيه، بل فيه التعزير؛ لأنه لا يشتهى كالميتة، والدم ولحم الخنزير فيها التعزير، وعامة العلماء على أنه لا حد فيها إلا قولا نقل عن الحسن، فهذا فيمن زال عقله .

وأما إذا كان يعلم ما يقول، فإن كان مختارا قاصدا لما يقوله، فهذا هو الذى يعتبر قوله، وإن كان مكرها، فإن أكره على ذلك بغير حق فهذا عند جمهور العلماء أقواله كلها لغو، مثل كفره، وإيمانه، وطلاقه وغيره، وهذا مذهب مالك والشافعى وأحمد وغيرهم .

وأبو حنيفة وطائفة يفرقون بين ما يقبل الفسخ وما لا يقبله، قالوا : فما يقبل الفسخ لا يلزم من المكره كالبيع، بل يقف على إجازته له، وما لا يقبل الفسخ كالنكاح والطلاق واليمين فإنه يلزم من المكره .

والجمهور ينازعون فى هذا الفرق؛ فى ثبوت الوصف، وفى تعلق الحكم به؛ فإنهم يقولون : النكاح ونحوه يقبل الفسخ، وكذلك العتق يقبل الفسخ عند الشافعى وأحد القولين فى مذهب أحمد، حتى إن المكاتب قد يحكمون بعتقه ثم يفسخون العتق ويعيدونه عبدا، والأيمان المنعقدة تقبل التحلة، كما قال تعالى : ﴿ قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم ﴾ [التحريم : ٢] ." (٢)

"ص -١٥٠- يمانه الواجب فيستحق من سلب هذه النعم بقدر النقص، ويعوق الله عليه ملاذ ذلك، ولم يستحق من الجزاء ما يستحقه من قام بالإيمان الواجب .

الثانى : أن يقال : هذا الدعاء استجيب له فى جملة الأمة، ولا يلزم من ذلك ثبوته لكل فرد، وكلا الأمرين صحيح؛ فإن ثبوت هذا المطلوب لجملة الأمة حاصل، ولولا ذلك لأهلكوا بعذاب الاستئصال كما أهلكت الأمم قبلهم، وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : " سألت ربى لأمتى ثلاثا فأعطانى اثنتين، ومنعنى واحدة : سألته ألا يهلك أمتى بسنة عامة فأعطانيها، وسألته ألا يسلط عليهم عدوا من غيرهم، فيجتاحهم فأعطانيها، وسألته ألا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها، وقال : يا محمد، إنى إذا قضيت قضاء لم يرد " .

وكذلك فى الصحيحين : لما نزل قوله تعالى : ﴿ قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم ﴾

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٥/٢٣٣

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٨١/٢٣٣

قال النبي صلى الله عليه وسلم : " أعوذ بوجهك " . ﴿ أو من تحت أرجلكم ﴾ قال : " أعوذ بوجهك " ﴿ أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض ﴾ [الأنعام : ٦٥] قال : " هاتان أهون " . وهذا لأنه لا بد أن تقع الذنوب من هذه الأمة، ولابد أن يختلفوا؛ فإن هذا من لوازم الطبع البشرى، ولا يمكن أن يكون بنو آدم إلا كذلك؛." (١)

"ص -١٣٠- التوراة ولا في الإنجيل ولا في القرآن مثلها " . والأحكام الشرعية تدل على ذلك، وقد بسط الكلام على معانيها في غير هذا الموضع . وفضل من الآيات آية الكرسي، وقال في الحديث الصحيح لأبي بن كعب : " أتدري أي آية في كتاب الله معك أعظم ؟ " قال : ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾ [البقرة : ٢٥٥] ، فضرب بيده في صدره وقال " ليهنك العلم أبا المنذر " ، وليس في القرآن آية واحدة تضمنت ما تضمنته آية الكرسي، وإنما ذكر الله في أول سورة الحديد وآخر سورة الحشر عدة آيات لا آية واحدة .

وسنبين إن شاء الله أنه إذا كانت ﴿قل هو الله أحد ﴾ ، تعدل ثلث القرآن لم يلزم من ذلك أنها أفضل من الفاتحة، ولا أنها يكتفي بتلاوتها ثلاث مرات عن تلاوة القرآن، بل قد كره السلف أن تقرأ إذا قرئ القرآن كله إلا مرة واحدة كما كتبت في المصحف، فإن القرآن يقرأ كما كتب في المصحف، لايزاد على ذلك ولاينقص منه، والتكبير المأثور عن ابن كثير ليس هو مسندا عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يسنده أحد إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلا البزي، وخالف بذلك سائر من نقله فإنهم إنما نقلوه اختيارا ممن هو دون النبي صلى الله عليه وسلم وانفرد هو برفعه، وضعفه نقلة أهل العلم بالحديث والرجال من علماء القراءة وعلماء الحديث، كما ذكر ذلك غير." (٢)

"ص -١٣١- واحد من العلماء . فالمقصود أن من السنة في القرآن أن يقرأ كما في المصاحف، ولكن إذا قرئت ﴿قل هو الله أحد ﴾ ، مفردة تقرأ ثلاث مرات وأكثر من ذلك، ومن قرأها فله من الأجر مايعدل ثلث أجر القرآن، لكن عدل الشيء بالفتح يكون من غير جنسه كما سنذكره إن شاء الله .

والثواب أجناس مختلفة، كما أن الأموال أجناس مختلفة من مطعوم ومشروب وملبوس ومسكون ونقد وغير ذلك . وإذا ملك الرجل من أحد أجناس المال مايعدل ألف دينار مثلا لميلزم من ذلك أن يستغني عن سائر أجناس المال، بل إذا كان عنده مال وهو طعام، فهو محتاج إلى لباس ومسكن وغير ذلك . وكذلك

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١١٣/٢٣٣

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٣٠/٢٣٨

إن كان من جنس غير النقد، فهو محتاج إلى غيره، وإن لم يكن معه إلا النقد، فهو محتاج إلى جميع الأنواع التي يحتاج إلى أنواعها ومنافعها . والفاتحة فيها من المنافع ثناء ودعاء ممايحتاج الناس إليه ما لا تقوم ﴿قل هو الله أحد ﴾ مقامه في ذلك، وإن كان أجرها عظيما، فذلك الأجر العظيم إنماينتفع به صاحبه مع أجر فاتحة الكتاب؛ ولهذا لو صلى بها وحدها بدون الفاتحة، لم تصح صلاته، ولو قدر أنه قرأ القرآن كله إلا الفاتحة لم تصح صلاته؛ لأن معاني الفاتحة فيها الحوائج الأصلية التي لابد للعباد منها . وقد بسط الكلام عليها في غير هذا الموضع، وبين أن ما في الفاتحة من الثناء." (١)

"ص -١٤٢- لم يلزم من نفي الجهل ثبوت علم بشيء من الأشياء، بل كان النفيان عدمين محضين فكيف يعقل التفاضل في الشيء الواحد من كل وجه ؟ فإنه لا يعقل في العدم المحض والنفي الصرف، فإن ذلك ليس بشيء أصلا، ولا حقيقة له في الوجود ولا فيه كمال ولا مدح، وإنما يكون التفاضل بصفات الكمال، والكمال لابد أن يكون وجودا قائما بنفسه أو صفة موجودة قائمة بغيرها، فأما العدم المحض فلا كمال فيه أصلا .

ولهذا إنما يصف الله نفسه بصفات التنزيه، لا السلبية العدمية؛ لتضمنها أمورا وجودية تكون كمالا يتمدح سبحانه بها، كما قد بسط في غير هذا الموضع، كقوله تعالى : ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾ [البقرة : ٢٥٥] ، فنفي ذلك يتضمن كمال الحياة والقيومية، وكذلك قوله : ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه ﴾ [البقرة : ٢٥٥] ، يتضمن كمال الملك والربوبية وانفراده بذلك، ونفس انفراده بالملك والهداية والتعليم وسائر صفات الكمال هو من صفات الكمال؛ ولهذا كانت السورة فيها الاسمان الأحد الصمد، وكل منهما يدل على الكمال . فقوله : ﴿أحد ﴾ يدل على نفي النظير، وقوله : ﴿الصمد ﴾ بالتعريف يدل على اختصاصه بالصمدية .

ولهذا جاء التعريف في اسمه الصمد دون الأحد؛ لأن أحدا لا يوصف به في الإثبات غيره، بخلاف الصمد، فإن العرب تسمى السيد صمدا . قال يحيي بن أبي كثير : الملائكة تسمى صمدا والآدمي أجوف، فقوله :." (٢)

"ص -٣٥٠- إلى العلو حركة انتقال من مكان إلى مكان، وحركة الروح بعروجها وسجودها ليس كذلك .

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٣١/٢٣٨

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٤٢/٢٣٨

فالرب سبحانه إذا وصفه رسوله صلى الله عليه وسلم بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة، وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج، وأنه كلم موسى في الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة، وأنه استوى إلى السماء وهي دخان، فقال لها وللأرض : ائتيا طوعا أو كرها قالتا : أتينا طائعين لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال : ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر، فإن نزول الروح وصعودها لا يستلزم ذلك فكيف برب العالمين ؟ ! وكذلك الملائكة لهم صعود ونزول من هذا الجنس .

فلا يجوز نفي ما أثبته الله ورسوله من الأسماء والصفات، ولا يجوز تمثيل ذلك بصفات المخلوقات، لاسيما ما لا نشاهده من المخلوقات، فإن ما ثبت لما لا نشاهده من المخلوقات من الأسماء والصفات ليس مماثلا لما نشاهده منها، فكيف برب العالمين الذي هو أبعد عن مماثلة كل مخلوق من مماثلة مخلوق لمخلوق ؟ ! وكل مخلوق فهو أشبه بالمخلوق الذي لا يماثله من الخالق بالمخلوق، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا .." (١)

"ص -٤٤٧- ولهذا قال عبد الله بن المبارك ويوسف بن أسباط وغيرهما : أصول البدع أربعة : الشيعة، والخوارج، والقدرية، والمرجئة . قالوا : والجهمية ليسوا من الثنتين وسبعين فرقة . وكذلك ذكر أبو عبد الله ابن حامد عن أصحاب أحمد في ذلك قولين، هذا أحدهما، وهذا أرادوا به التجهم المحض الذي كان عليه جهم نفسه ومتبعوه عليه، وهو نفي الأسماء مع نفي الصفات، بحيث لا يسمي الله بشيء من أسمائه الحسني، ولا يسميه شيئا ولا موجودا ولا غير ذلك، وإنما نقل عنه أنه كان يسميه قادرا لأن جميع الأسماء يسمي بها الخلق، فزعم أنه يلزم منها التشبيه، بخلاف القادر فإنه كان رأس الجبرية، وعنده ليس للعبد قدرة ولا فعل، ولا يسمى غير الله قادرا؛ فلهذا نقل عنه أنه سمي الله قادرا .

وشر منه نفاة الأسماء والصفات، وهم الملاحدة من الفلاسفة والقرامطة؛ ولهذا كان هؤلاء عند الأئمة قاطبة ملاحدة منافقين، بل فيهم من الكفر الباطن ما هو أعظم من كفر اليهود والنصارى، وهؤلاء لا ريب أنهم ليسوا من الثنتين وسبعين فرقة، وإذا أظهروا الإسلام فغايتهم أن يكونوا منافقين، كالمنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأولئك كانوا أقرب إلى الإسلام من هؤلاء، فإنهم كانوا يلتزمون بشرائع الإسلام الظاهرة، وهؤلاء قد." (٢)

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٥٦/٢٣٨

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤٥٣/٢٣٨

"ص -٥١١- أي معنى للاستعاذة من وسوسة الجن فقط، مع أن وسوسة نفسه وشياطين الإنس هي مما تضره، وقد تكون أضر عليه من وسوسة الجن ؟

وأما قول الفراء : إن المراد من شر الوسواس الذي يوسوس في صدور الناس : الطائفتين من الجن والإنس، وأنه سمى الجن ناسا، كما سماهم رجالا، وسماهم نفرا فهذا ضعيف؛ فإن لفظ الناس أشهر وأظهر وأعرف من أن يحتاج إلى تنويعه إلى الجن والإنس، وقد ذكر الله تعالى لفظ الناس في غير موضع .

وأيضا، فكونه يوسوس في صدور الطائفتين صفة توضيح وبيان، وليس وسوسة الجن معروفة عند الناس، وإنما يعرف هذا بخبر، ولا خبر هنا، ثم قد قال : ﴿من الجنة و الناس ﴾ ، فكيف يكون لفظ الناس عاما للجنة والناس ؟ وكيف يكون قسيم الشيء قسما منه ؟ فهو يجعل الناس قسيم الجن، ويجعل الجن نوعا من الناس، وهذا كما يقول : أكرم العرب من العجم والعرب، فهل يقول هذا أحد ؟ ! وإذا سماهم الله تعالى رجالا لم يكن في هذا دليل على أنهم يسمون ناسا، وإن قدر أنه يقال : جاء ناس من الجن فذاك مع التقييد، كما يقال : إنسان من طين، وماء دافق، ولا يلزم من هذا أن يدخلوا في لفظ الناس، وقد قال تعالى : ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ﴾ [النساء : ١] .." (١)

"ص -١٢٤- العبادة إلا هو وحده، كما قال : ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا ﴾ [الإسراء : ٤٢] ، أي : وإن كانوا كما يقولون يشفعون عنده بغير إذنه ويقربونكم إليه بغير إذنه فهو الرب والإله دونهم، وكانوا يبتغون إليه سبيلا بالعبادة له والتقرب إليه . هذا أصح القولين . كما قال : ﴿إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ﴾ [الإنسان : ٢٩، ٣٠] ، وقال : ﴿إنه تذكرة فمن شاء ذكره ﴾ [المدثر : ٥٤، ٥٥] ، وقال : ﴿أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ﴾ [الإسراء : ٥٧] .

ثم قال : ﴿سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا ﴾ [الإسراء : ٤٣] ، فتعالى عن أن يكون معه إله غيره، أو أحد يشفع عنده إلا بإذنه، أو يتقرب إليه أحد إلا بإذنه . فهذا هو الذى كانوا يقولون .

ولم يكونوا يقولون : إن آلهتهم تقدر أن تمانعه أو تغالبه . بل هذا يلزم من فرض إله آخر يخلق كما يخلق، وإن كانوا هم لم يقولوا ذلك، كما قال : ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ﴾ [المؤمنون : ٩١] .

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٩/٢٤٠

فقد تبين أن اسمه [الأعلى] يتضمن اتصافه بجميع صفات الكمال، وتنزيهه عما ينافيها من صفات النقص، وعن أن يكون له مثل، وأنه لا إله إلا هو ولا رب سواه .." (١)

"ص -٢٩٤- بكامل ذاك نفي الكمال المستحب .

وكذا المؤمن المطلق هو المؤدي للإيمان الواجب، ولا يلزم من كون إيمانه ناقصا عن الواجب أن يكون باطلا حابطا، كما في الحج، ولا أن يكون معه الإيمان الكامل كما تقوله المرجئة، ولا أن يقال : ولو أدي الواجب لم يكن إيمانه كاملا، فإن الكمال المنفي هنا الكمال المستحب .

فهذا فرقان يزيل الشبهة في هذا المقام، ويقرر النصوص كما جاءت، وكذلك قوله : " من غشنا فليس منا " ، ونحو ذلك، لا يجوز أن يقال فيه : ليس من خيارنا كما تقوله المرجئة، ولا أن يقال : صار من غير المسلمين فيكون كافرا كما تقوله الخوارج، بل الصواب أن هذا الاسم المضمر ينصرف إطلاقه إلى المؤمنين الإيمان الواجب الذي به يستحقون الثواب بلا عقاب، ولهم الموالاة المطلقة والمحبة المطلقة، وإن كان لبعضهم درجات في ذلك بما فعله من المستحب، فإذا غشهم لم يكن منهم حقيقة؛ لنقص إيمانه الواجب الذي به يستحقون الثواب المطلق بلا عقاب، ولا يجب أن يكون من غيرهم مطلقا، بل معه من الإيمان ما يستحق به مشاركتهم في بعض الثواب، ومعه من الكبيرة ما يستحق به العقاب، كما يقول من استأجر قوما ليعملوا عملا، فعمل بعضهم بعض الوقت، فعند التوفية يصلح أن يقال : هذا ليس منا، فلا يستحق." (٢)

"ص -٣٥١- ﴿ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ﴾ [النور : ٤] ، وقال فيها : ﴿ لولا جاؤوا عليه بأربعة شهداء ﴾ [النور : ١٣] ، فذكر عدد الشهداء وأطلق صفتهم، ولم يقيدهم بكونهم منا ولا ممن نرضي ولا من ذوي العدل، كما قيد صفة الشهداء في غير هذا الموضع

ولهذا تنازع العلماء،هل شهادة الأربعة التي يجب بها الحد على الزاني، مثل شهادة أهل الفسوق والعصيان وغيرهم ؟ هل تدرأ الحد عن القاذف ؟ على قولين في مذهب أحمد :

أحدهما : أنها تدرأ الحد عن القاذف وإن لم توجب حد الزنا على المقذوف، كشهادة الزوج على امرأته أربع شهادات بالله، فإن ذلك يدرأ حد القذف ولا يجب الحد على امرأته لمجرد ذلك؛ لأنها تدفع العذاب عنها بشهادتها أربع شهادات، ولو لم تشهد فهل تحد أو تحبس حتي تقر أو تلاعن أو يخلي سبيلها ؟ فيه نزاع مشهور بين العلماء، فلا يلزم من درء الحد عن القاذف وجوب حد الزنا على المقذوف؛ فإن كلاهما

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤٥/٢٥٠

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٦/٢٥٤

حد، والحدود تدرأ بالشبهات، والأربع شهادات للقاذف شبهة قوية، ولو اعترف المقذوف مرة أو مرتين أو ثلاثا درئ الحد عن القاذف، ولم يجب الحد عنها عند أكثر العلماء، ولو كان المقذوف غير محصن مثل أن يكون مشهورا بالفاحشة لم يحد قاذفه حد القذف، ولم يحد هو حد الزنا لمجرد الاستفاضة." (١)

"ص -٣٦٦- أن يجعل نفسه متكلما، ومن لا يكون عالما يمتنع أن يجعل نفسه عالما، ومن لا يكون حيا يمتنع أن يجعل نفسه حيا . فهذه الصفات من لوازم ذاته .

وكذلك من لا يكون خالقا يمتنع أن يجعل نفسه خالقا . فإنه إذا لم يكن قادرا على أن يخلق فجعله نفسه خالقة أعظم؛ فيكون هذا ممتنعا بطريق الأولى، فإن جعل نفسه خالقة يستلزم وجود المخلوق .

ولهذا لما كان قادرا على جعل الإنسان فاعلا، كان هو الخالق لما يفعله الإنسان . فلو جعل نفسه خالقة كان هو الخالق لما جعلها تخلقه .

فإذا فرض أنه يمتنع أن يكون خالقا في الأزل امتنع أن يجعل نفسه خالقة بوجه من الوجوه . ويلزم من القول بامتناع الفعل عليه في الأزل امتناعه دائما . وقد دلت الآية على أنه خلق . فعلم أنه ما زال قادرا على الخلق، ما زال يمكنه أن يخلق، وما زال الخلق ممكنا مقدورا . وهذا يبطل أصل الجهمية .

بل وإذا كان قادرا عليه فالموجب له ليس شيئا بائنا من خارج، بل هو من نفسه . فيمتنع أن يجعل نفسه مريدة بعد أن لم تكن، فيلزم أنه ما زال مريدا قادرا . وإذا حصلت القدرة والإرادة، وجب وجود المقدور .." (٢)

"ص -٣٧٨- لكن لا في ذات الله، وجعل ذلك في وقت واحد .

فهذه عمدة هؤلاء . وكل طائفة تخالفهم، منعت مقدمة من مقدمات دليلهم .

فمن جوز أن يقوم بنفسه، أو بالمخلوق، منع تينك المقدمتين . وأما الجمهور فكل أجاب بحسب قوله . منهم من قال : بل الخلق والتكوين قديم، كما أن الإرادة عندكم قديمة . ومع القول بقدمها لم يلزم تقدم المراد، كذلك الخلق والتكوين قديم، ولا يلزم تقدم المخلوق . وهذا لازم للكلابية من الأشعرية وغيرهم لا جواب لهم عنه .

لكن لا يلزم من نفي قدم إرادة معينة، بل نفي قدم الإرادة، كما يقوله الجهمية والمعتزلة . أو يقول بقدم نوع الإرادة، كما يقوله أئمة أهل الحديث ومن وافقهم من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم .

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٧٤/٢٥٤

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١١٧/٢٥٤

لكن صاحب هذا القول يقال له : التكوين القديم إما أن يكون بمشيئته، وإما ألا يكون بمشيئته . فإن كان بغير مشيئته لزم أن يكون قد خلق الخلق بلا مشيئته . وإن كان بمشيئته، لزم أن يكون القديم مرادا . وهذا باطل . ولو صح لأمكن كون العالم قديما مع كونه مخلوقا." (١)

"ص -٤٣١- بل هذا غلط لوجهين :

أحدهما : أن عدم الخبر هو عدم دليل معين، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم إذا لم يخبر هو بالشيء أن يكون منتفيا في نفس الأمر . ولله أسماء سمى بها نفسه واستأثر بها في علم الغيب عنده . فكما لا يجوز الإثبات إلا بدليل لا يجوز النفي إلا بدليل . ولكن إذا لم يرد به الخبر ولم يعلم ثبوته يسكت عنه فلا يتكلم في الله بلا علم .

الثاني : أن أشياء لم يرد الخبر بتنزيهه عنها، ولا بأنه منزه عنها، لكن دل الخبر على اتصافه بنقائضها فعلم انتفاؤها . فالأصل أنه منزه عن كل ما يناقض صفات كماله وهذا مما دل عليه السمع والعقل .

وما لم يرد به الخبر إن علم انتفاؤه نفيناه، وإلا سكتنا عنه . فلا نثبت إلا بعلم ولا ننفي إلا بعلم .

ونفي الشيء من الصفات وغيرها كنفي دليله طريقة طائفة من أهل النظر والخبر . وهي غلط إلا إذا كان الدليل لازما له . فإذا عدم اللازم، عدم الملزوم .

و أما جنس الدليل، فيجب فيه الطرد، لا العكس . فيلزم من وجود الدليل وجود المدلول عليه، ولا ينعكس .." (٢)

"ص -٤٦٢- أمر يعرفونه من أنفسهم . فعلم أنه لا يلزم من عدم سلوك هذه الطريق عدم المعرفة . وقد اعترف كثير منهم بذلك، كما قد بيناه في مواضع .

ومنهم من يقول : إن الطريق النظرية التي يسلكها زادته بصيرة وعلما . كما يقوله ابن حزم وغيره . وهو سلك طريقة الأعراض .

وكثير من الناس يقول : إن هذه الطريق لم تفدهم إلا شكا وريبا وفطرة هؤلاء أصح، فإنها طرق فاسدة .

ومنهم من يقول : لم يحصل لي بها شيء لا علم ولا شك . وذلك أنها لم تحصل له علما ولا سلمها، فلم يتبين له صحتها ولا فسادها .

ومن الناس من لا يفهم مرادهم بها . وأكثر أتباعهم لا يفهمونها، بل يتبعونهم تقليدا وإحسانا للظن بهم .

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٢٩/٢٥٤

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١٨٢/٢٥٤

فصل

ومما ينبغي أن يعرف؛ أنا لا نقول : إن الشيء لا يعرف إلا بإثبات جميع لوازمه . هذا لا يقوله عاقل، بل قد تعرف عامة الأشياء وكثير." (١)

"قال القاضي: إن قال لها: اختاري نفسك، فذكرت أنها اختارت نفسها فأنكر الزوج فالقول قوله: لأن الاختيار مما يمكنها إقامة البينة عليه فلا يقبل قولها في اختيارها، قال أبو العباس: يتوجه أن يقبل قولها، كالوكيل على ما ذكره، أصحابنا في أن الوكيل يقبل قوله في كل تصرف وكل فيه.

ولو ادعى الزوج أنه رجع قبل إيقاع الوكيل الطلاق لم يقبل قوله إلا ببينة، نص عليه الإمام أحمد في رواية أبي الحارث، ذكره القاضي في المجرد(١).

فصل

ومن حلف بالحرام ألا يخرج فلانة من بيته فخرجت فمذهب أحمد أنه لا طلاق عليه وإن نوى الطلاق؛ بل تجزئه كفارة يمين في قوله، وكفارة ظهار في آخر، وكفارة اليمين أظهر(٢).

باب ما يختلف به عدد الطلاق

وإذا قال الزوج: يلزمني الطلاق وله أكثر من زوجة، فإن كان هناك نية أو سبب يقتضي التعميم أو التخصيص عمل به، ومع فقد النية والسبب فالتحقيق أن هذه المسألة مبنية على الروايتين في وقوع الثلاث بلفظ واحد على الزوجة الواحدة، لأن الاستغراق في الطلاق يكون تارة في نفسه، وتارة في محله، وقد فرق بينهما بأن عموم المصدر لأفراده أقوى من عمومه لمفعولاته، لأنه يدل على أفراد مسماه عقلا ولفظا، وإنما يدل على مفعولاته بواسطة فلفظ الأكل والشرب مثلا يعم الأنواع منه، والأعداد أبلغ من عموم المأكول والمشروب إذا كان عاما فلا يلزم من عمومه لأفراده وأنواعه عمومه لمفعولاته.

وقوى أبو العباس في موضع آخر وقوع الطلاق لجميع الزوجات دون وقوع الثلاث بالزوجة الواحدة، وفرق بأن وقوع الثلاث بالواحدة محرم؛ بخلاف وقوع الطلاق بالزوجات المتعددات، وإذا قلنا بالعموم فلا كلام، وإن لم نقل به فهل تتعين واحدة بالقرعة، أو تخرج بتعيينه؟ على روايتني(٣).

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢١٣/٢٥٤

(١) اختيارات (٢٥٨) وفي الإنصاف قال: وكذا دعوى عتقه ورهنه ف (٢/ ٣١٣) .

(٢) مختصر الفتاوى ص) ٥٤٦)، ف (٢/ ٣١٣).

(٣) اختيارات (٢٥٨، ٢٥٩)، ف (٢/ ٣١٤)." [١]

"فكلام ابن عقيل مستمر إذا فسر نفي العقل بنفي دلالته، لا بنفي صفة العقل وجوز جوازا ذهنيا أن يكون للعقل صفة وإن لم يثبت جوازها في الخارج. فحينئذ يقال: لا حظر ولا إباحة لانتفاء دليله، والنقل لا يثبت ذلك، ولم يعلم أيضا انتفاء أن يكون في الفعل ضرر أو ذم من الله لم نقف عليه بعقولنا، ولم يكشف لنا سمع، فهذا شك في ثبوت صفة الأفعال، لا في علم العقل بها. وقد يقال أيضا: ما علمنا أن العقل يدرك ذلك، فنحن لم نعلم أن للعقل صفة، ولم نعلم عدم ذلك، ولو كان ثم صفة فلم نعلم أن العقل يدركها أو علمنا أنه لا يدركها فيلزم من ذلك انتفاء الحظر والإباحة والتوقف في نفي الحكم مطلقا. ومن لم يحكم الفرق بين نفي الأدلة ونفي المدلولات وبين الجواز العيني والجواز العقلي وإلا اختبط كثيرا في أمثال هذه الأشياء. ولهذا قال ابن عقيل في أثناء هذه المسألة: لا جواب لهذه المسألة على التحقيق إلا قول المسئول: لا أعلم ما كان الحكم قبل الشرع، إذ لا طريق لنا إلى العلم بالحكم. وكلامه كله يدل على أنه غير حاكم بثبوت حكم ولا نفيه ولا دليل عليه أصلا كما لا دليل على المتردد؛ بخلاف النافي فعليه الدليل فهو لا يعلم ثبوت الحكم ولا انتفاؤه.

فصل

[يمكن أن يرد الشرع بما لا يحيله العقل]

قال شيخنا: من قال من أصحابنا: «إن للأفعال والأعيان حكما قبل الشرع» اختلفت أقوالهم فيما يجوز تغييره بالشرع وما لا يجوز، فقال أبو." [٢]

"واستيلاؤه على الشجر مع عدم الوفاء بما شرطه: هل هو يد عادية؟ فيه نظر؛ لكنه سبب في الإتلاف. وهذا في الفوائد نظير المنافع، فإن المنافع لم توجد، وإنما الغاصب منع من استيفائها.

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٧

(٢) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١١

وحاصله: أن الإتلاف نوعان: إعدام موجود، وتفويت لمعدوم انعقد سبب وجوده، وهذا تفويت.

وعلى هذا فالعامل في المزارعة إذا ترك العمل فقد استولى على الأرض وفوت نفعها فينبغي ألا يضمن ضمان إتلاف أو ضمان إتلاف ويد. لكن هل يضمن أجرة المثل أو يضمن ما جرت به العادة مثل تلك الأرض؟ مثل أن يكون الزرع في مثلها معروفًا فيقاس بمثلها.

وأما على ما ذكره أصحابنا فينبغي أن يضمن بأجرة المثل.

والأصوب والأقيس بالمذهب أن يضمن بمثل ما يثبت. وعلى هذا فلا يكون ضمان يد، وإنما هو ضمان تغرير(١).

ولو كان من إنسان الأرض، ومن ثان العمل، ومن ثالث البذر، ومن رابع البقر. صح وهو رواية عن أحمد(٢).

وإذا شرط صاحب البذر أن يأخذ مثل بذره ويقتسمان الباقي جاز، كالمضاربة وكاقتسامهما ما يبقى بعد الكلف(٣).

وجوز شيخنا أخذه أو بعضه بطريق القرض. قال: يلزم من اعتبر البذر من رب الأرض وإلا فقوله فاسد(٤).

---

(١) اختيارات ص١٤٩، ١٥٠ فيه زيادة ف ٢/ ٢٢٣.

(٢) اختيارات ١٥٠ ف ٢/٢٢٣.

(٣) اختيارات ١٥٠ هنا جزم بالحكم ف ٢/٢٢٣.

(٤) الفروع ج ٤/ ٤١٥ ف ٢/ ٢٢٣.." (١)

"فأما حد عينه الذاتية فيراد به: علي بذاته وحد بصفاته وحد بمقداره.

فأما الأول: فهو بمعنى انفصاله عن غيره وتميزه عنه بحيث لا يختلط به وهذا داخل فيما قصده ابن المبارك وغيره؛ خلافا للجهمية الذين يجعلونه مختلطا بالمخلوقات؛ ولهذا قال: بائن من خلقه بحد. فإن «الحد» هو الفصل والتمييز بينه وبين غيره. و«الحد» بهذا المعنى متفق عليه بين أهل السنة القائلين بأن الله فوق العرش بل وعند الذين يقولون لا داخل العالم ولا خارجه أيضا؛ فإن الأعراض المختلفة كالطعم واللون إذا قامت بجسم واحد كانت متميزة بخصائصها وحدودها وليست متميزة بأعيانها وذواتها(١).

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٣٣

وأما الثاني: فهو بمعنى صفاته القائمة به المميزة له عن غيره، كما يقال في حُلية الموصوف ونعوته، فله حد بهذا الاعتبار.

وأما «الحد» بمعنى المقدار والنهاية فهذا مورد النزاع، فقيل: لا حد له ولا غاية ولا مقدار وقيل: له حد من جانب العرش فقط وقيل: له حد ونهاية لا يعلمها غيره؛ إذ لا يعقل موجود بدون ذلك، وقد يقال: إن ابن المبارك وغيره قصدوه، إذ لو لم يريدوا ذلك لم يكن حاجة إلى قولهم: على عرشه بل يكفي أن يقال: هو منفصل عن خلقه متميز عنهم(٢).

[الرد على من يقول بنفي الفوقية معللا بلزوم الجهة وقدمها أو لزوم الانتقال]

قول من قال: يلزم من كون الشيء فوق كونه في جهة -سواء كانت الجهة داخل العالم أو خارجه- وثبوت الانقسام لذاته، لأن كل واحد من جوانبه غير الجانب الآخر، وكل ممكن القسمة لذاته ممكن الوجود لذاته ويلزم أيضا من كون الشيء في جهة: إما قدم الجهة وإما ثبوت الانتقال.

فالجواب عن ذلك: أما الحجة الأولى فللناس في جوابها طريقان:

---

(١) باقي الكلام على الأعراض مخروم في الأصل. والمعنى واضح بدونه. ومعروف الكلام في الأعراض.

(٢) مجموع ٦٩ ص ١٤٥ فيه زيادة.." (١)

"وزين لهم الاحتجاج على ذلك بخرافات وترهات باطلة ليس فيها مقدمة صحيحة يصح الاحتجاج بها بين يدي الله على صحة الكلام في الله بدلائل العقل في اعتباره بمخلوقاته؛ لأن حقيقتها ومعناها التسوية بين الله وبين مخلوقاته في حكم الطبيعي والمنطق المختص حكمهما بالمخلوقات دون الخالق؛ لأن واضعهما من الفلاسفة وغيرهم «أرسطوطاليس» وغيره، إنما وضعهما على حكم المشهود من المخلوقات ومن طبائعها إذ لم يكن له وصول إلى حكم الخالق سبحانه من غير جهة السمع، والسمع لا قدر له عنده، لاعتقاده أن النبوة فيض لا وحي.

وعلى حكم الإيمان بأنها وحي فهي إنما وردت بتوحيد الله وعدم مماثلة شيء له لا في حقيقة ذاته ولا في حقائق صفاته وأفعاله ولا في شيء من بيناته؛ لكنه سبحانه جعل ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ أي يتبعون ما جاءت به النبوة على حكم التسليم والإيمان وجعلها أيضا سببا لضلال الضالين بإرادتهم الكشف والاطلاع في مقام التسليم والإيمان على عين اليقين في معرفة الله من

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٥٢

غير جهة الأنبياء آدم ومن بعده، وذلك كما قال سبحانه:

﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ﴾ [٢/٢٦] وذلك لما فيه من أسماء الله الحسنى وأسماء صفاته وأفعاله التي تشبه أسماء المخلوقين وأسماء صفاتهم وأفعالهم في اللفظ فقط دون الحقائق والكيفيات؛ لأنه يلزم من وحدانية الله عند من يعرف معناها وحدانية صفاته وأفعاله وعدم صحة اعتباره بمخلوقاته فلا يجوز التسوية بينه وبين مخلوقاته لا في طبائعها ولا في أحكامها؛ بل حقيقة ذاته وحقائق صفاته وأفعاله على الوجه اللائق بجلاله، فلا سبيل إلى معرفته وحقيقته.

المخلوق وحقائق صفاته وأفعاله على الوجه المناسب له ولما خلقه الله عليه من الفقر والنقص.

[اتفاق أسماء مخلوقاته تعالى وصفاتهم مع أسمائه وصفاته في اللفظ لا في الكيفية]." (١)

"والأرض فأطاعوا الشيطان في ذلك وحكموا على الله بأنه لم يزل في الأزل الذي لا أول له ولا نهاية معطلا عن الخلق والإحداث والتصرف ألبتة، لأنهم وجدوا الطريق إلى معرفة ذلك من غير جهة السمع مسدودة مع الاعتراف لله بجواز أن يكون قد خلق قبل هذا العالم شيئا، لأنه لو وجد أو حصل في الوجود قبل هذا العالم شيء غير الله لجاز في العقل أن يكون حدوث هذا العالم عنه كالحيوان والنبات وكذلك ما قبله وما قبله وما قبله وهلم جرّا إلى غير نهاية، فامتنعت معرفة الله من غير هذا الوجة وقد زين لهم الشيطان عدم صحة الدين إلا بمعرفته منه فالتزموا الحكم عليه بذلك.

[والتزم جهم التعطيل عن الخلق في المستقبل ثم اعتقد بطلان الإلهية وترك الصلاة فقتل وصلب]

وكان «الجهم» أحذقهم فلذلك فهم أن هذه الدعوى لا تصح مع الاعتراف لله بالقدرة في الأزل لأن الاعتراف بالقدرة يوجب جواز الفعل، ومع جواز الفعل يجوز أن يكون حدوث هذا العالم عنه، وهذا لازم كل اللزوم على حكم الغلط أو الضلال في دعوى أن المقام في هذا الباب مقام كشف واطلاع بدلائل العقل مع دعوى التمسك بالدين «النبوة» والإيمان بأنها وحي لا فيض للتعلق بالشرع. وكان أحذق المتكلمين في الله بعقولهم وأصحهم روية وأضلهم في عدم الإيمان بالغيب، فلذلك فهم بطلان هذا الحكم ومعرفة الله من هذا الطريق مع الاعتراف له بالقدرة في الأزل، فلذلك حكم عليه بعدم القدرة في الأزل، واقتضى ضلاله أن يلزم من ذلك أنه سيعود الأمر إلى عدم القدرة. ومن هنا قال بفناء الجنة والنار.ثم ظهر له بعد ذلك بطلان هذا كله وأضله الله عن الإيمان بالشرع، فاعتقد بطلان الإلهية وأعرض عن الشرع وترك

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٥٦

الصلاة، وقال: إذا تبت عند من أعبده صلبت. فضرب الوالي بخراسان عنقه وصلبه سنة ثلاثين ومائة.." (١)

"وكذلك قال الآمدي: إن صلى بإزاء الباب وكان مفتوحا لا تصح صلاته وإن كان مردودا صحت، وإن كان مفتوحا وبين يديه شيء منصوب كالسترة صحت، لأنه يصلي إلى جزء من البيت. فإن زال بنيان البيت والعياذ بالله وصلى وبين يديه شيء صحت الصلاة، وإن لم يكن بين يديه شيء لم تصح، وهذا من كلام الآمدي يدل على أن البناء لو زال لم تصح الصلاة إلا أن يكون بين يديه شيء، وإنما يعني به –والله أعلم– ما كان شاخصا كما قيده فيما لو صلى إلى الباب، ولأنه علل ذلك بأنه إذا صلى إلى سترة فقد صلى إلى جزء من البيت. فعلم أن مجرد العرصة غير كاف، ويدل على هذا ما ذكره الأزرقي في أخبار مكة أن ابن عباس أرسل إلى ابن الزبير، لا تدع الناس بغير قبلة، انصب لهم حول الكعبة الخشب، واجعل الستور عليها حتى يطوف الناس من ورائها ويصلون إليها ففعل ذلك ابن الزبير، وهذا من ابن عباس وابن الزبير دليل على أن الكعبة التي يطاف ب١٠ ويصلى إليها لا بد أن تكون شيئا منصوبا شاخصا، وأن العرصة ليست قبلة،

ولم ينقل أن أحدا من السلف خالف في ذلك ولا أنكره، نعم لو فرض أنه قد تعذر نصب شيء من الأشياء موضعها بأن يقع ذلك إذا

هدمها ذو السويقتين من الحبشة في آخر الزمان فهنا ينبغي أن يكتفي حينئذ باستقبال العرصة، كما يكتفي المصلي أن يخط خطا إذا لم يجد

سترة فإن قواعد إبراهيم كالخط، وذكر ابن عقيل وغيره من أصحابنا: أن البناء إذا زال صحت الصلاة إلى هواء البيت مع قولهم إنه لا يصلي: على ظهر الكعبة، ومن قال هذا يفرق بأنه إذا زال البناء لم يبق هناك شيء شاخص يستقبل بخلاف ما إذا كان هناك قبلة تستقبل، ولا يلزم من سقوط الشيء الشاخص إذا كان معدوما سقوط استقباله إذا كان موجودا، كما فرقنا بين حال إمكان نصب شيء وحال تعذره، وكما يفرق في سائر الشروط بين حال الوجود والعدم والقدرة والعجز.." (٢)

"وقد ذكر عند عدم ذلك كله موالاته، ومعاقدته، وإسلامه على يديه، والتقاطه، وكونهما من أهل الديوان. وهو رواية عن أحمد(١).

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/٥٩

(٢) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. ج مع: ابن قاسم، ص/٦١

وقيل يرث عبد سيده عند عدم الورثة واختاره الشيخ تقي الدين(٢).
ولو قال السيد لعبده: أنت حر مع موت أبيك ورثه لسبق الحرية الإرث.

وإن قال: أنت حر عقب موته أو إذا مات أبوك فأنت حر فهذا يتخرج على وجهين؛ بناء على أن الأهلية إذا حدثت مع الحكم هل يكفي ذلك، أم لا بد من تقدمها(٣)؟
وعنه: أنها عصبة ولد الزنا والمنفي بلعان: اختاره أبو بكر والشيخ تقي الدين وصاحب الفائق(٤).
والآمر بقتل مورثه لا يرثه ولو انتفى الضمان(٥).
وفي رد شيخنا على الرافضي: أن آية المواريث لم تشمله – صلى الله عليه وسلم – ، واحتج بالسياق قبلها وبعدها. فقيل له: فلو مات أحد من أولاد النبي – صلى الله عليه وسلم – ورثه كما ماتت بناته الثلاث في حياته ومات ابنه إبراهيم؟ فقال: الخطاب في الآية للموروث دون الوارث فلا يلزم إذا دخل أولاده في كاف الخطاب لكونهم مورثين أن يدخلوا إذا كانوا وارثين.
فقيل له: ففي آية الزوجين قال: ﴿ وَلَكُمْ ﴾ ﴿ وَلَهُنَّ ﴾ فقال: لم تمت إلا خديجة بمكة قبل نزولها وزينب الهلالية بالمدينة، ومن أين يعلم أنها كانت نزلت وأنها خلفت مالاً. ثم لا يلزم من شمول أحد الكافين له شمول الأخرى(٦).

الجد والإخوة

---

(١) اختيارات ١٩٥ فروع ج ٥/ ٣ وقال: اختاره شيخنا ف ٢/ ٢٧٢.
(٢) إنصاف ٧/ ٣٠٣ ف ٢/ ٢٧٢.
(٣) عبارة الإنصاف: ولو وجدت الحرية عقب موت الموروث أو معه كتعليق العتق على ذلك أو دين ابن عمه ثم مات لم يرث ذكره القاضي وصاحب المغني. وقال الشيخ تقي الدين: ينبغي أن يخرج على الوجهين فيما إذا حدثت الأهلية مع الحكم هل يكتفى بها أو يشترط تقدمها. (إنصاف ٧/ ٣٤٥ ف ٢٧٢).
(٤) إنصاف ٧/ ٣٠٩ ف ٢/ ٢٧٢.

(٥) اختيارات ١٩٦ فيه زيادة ف ٢/ ٢٧٢، ٢٧٦.

(٦) فروع ٥/ ١٦٣، ١٦٤ ف ٢/٢٧٢.." (١)

"ولا يشرع الطواف بغير الكعبة من سائر الأرض باتفاق المسلمين، ومن اتخذ ذلك عرف واستتيب فإن أصر قتل بالاتفاق(١).

قال شيخنا: يحرم طوافه بغير البيت اتفاقا، واتفقوا على أنه لا يقبله ولا يتمسح به فإنه من الشرك، وقال: الشرك لا يغفره الله ولو كان أصغر(٢).

ولا يشرع تقبيل المقام ولا مسحه إجماعا فسائر المقامات غيره أولى(٣).

ومن لم يمكنه الطواف إلا عريانا فطوافه عريانا هو من جنس صلاته عريانا إذا لم يجد ما يستره، وهو واجب بالاتفاق، فالطواف مع العري إذا لم يمكنه إلا ذلك أولى وأحرى، وهذا العذر نادر لا يكاد الشخص يعجز عن السترة، لكن لو سلب ثيابه والقافلة خارجون ولا يمكنه أن يتخلف عنهم فالواجب فعل ما قدر عليه من الطواف مع العري، وهو الأظهر(٤).

والذين أوجبوا الوضوء للطواف ليس معهم دليل أصلا، وما روي «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما طاف توضأ»، فهذا لا يدل، فإنه كان يتوضأ لكل صلاة(٥).

باب صفة الحج والعمرة

ولا يسقط الوقوف بعرفة شيئا من فرائض الإسلام الواجبة لا من حق الله تعالى كالزكاة ولا من حقوق الآدميين كالدماء والأموال، ومكة لا تشفع لأحد(٦).

وعنه يلزم من دفع قبل الإمام دم، وهل لخائف فوتها صلاة خائف؟ واختاره شيخنا(٧).

يوم عرفة يراد به اليوم والليلة التي تليه(٨).

ولا يشرع صعود جبل الرحمة إجماعا(٩).

وإن قصر فمن جميعه نص عليه، قال شيخنا: لا من كل شعرة بعينها.

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٠٠

(١) مختصر الفتاوى (٢٩٨) ف (٢/ ١٢٦).

(٢) اختيارات (١١٩) والفروع (٣/ ٥٢٤) فيه التصريح بأنه شرك ف (٢/ ١٢٦).

(٣) اختيارات (١١٨) فيه زيادة ف (٢/ ١٢٦).

(٤) مختصر الفتاوى (٢٩٦) فيها زيادة ف (٢/ ١٢٦).

(٥) اختيارات (٢١٩) ف (٢/ ١٢٧).

(٦) مختصر الفتاوى (٢٩٧) ف (٢/ ١٣٠).

(٧) الفروع (٣/ ٥٠٩) ف (٢/ ١٣٠).

(٨) مختصر الفتاوى (٣٩) ف (٢/ ١٣٠).

(٩) اختيارات (١١8) ف (٢/ ١٣٠).." [(١)]

"قال ابن القيم رحمه الله: وحكى المتأخرون عن الشافعي رحمه الله والقاضي أبي بكر أنه إذا تجرد عن القرائن وجب حمله على معنييه كالاسم العام، لأنه أحوط إذ ليس أحدهما أولى به من الآخر، ولا سبيل إلى معنى ثالث، وتعطيله غير ممكن، ويمتنع تأخير البيان عن وقت الحاجة فإذا جاء وقت العمل ولم يتبين أن أحدهما هو المقصود بعينه علم أن الحقيقة غير مرادة، إذ لو أريدت لبينت فتعين المجاز، وهو مجموع المعنيين. ومن يقول: إن الحمل عليهما بالحقيقة يقول: لما لم يتبين أن المراد أحدهما على أنه أراد كليهما.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: في هذه الحكاية عن الشافعي والقاضي نظر.

وأما القاضي فمن أصله الوقوف في صيغ العموم، وأنه لا يجوز حملها على الاستغراق إلا بدليل. فمن يقف في ألفاظ العموم كيف

يجزم في الألفاظ المشتركة بالاستغراق بغير دليل؛ وإنما الذي ذكره في

كتبه إحالة الاشتراك رأسا، وما يدعي فيه ٍلاشتراك فهو عنده من قبيل التواطؤ.

وأما الشافعي رحمه الله فمنصبه في العلم أجل من أن يقول مثل هذا؛ وإنما استنبط هذا من قوله: إذا أوصى لمواليه تناول المولى من فوق ومن أسفل. وهذا قد يكون قاله لاعتقاده أن المولى من الأسماء المتواطئة، وأن موضعه القدر المشترك بينهما؛ فإنه من الأسماء المتضايقة، كقوله: «من كنت مولاه فعلي مولاه»

ولا يلزم من هذا أن يحكى عنه قاعدة عامة في الأسماء التي ليس من معانيها قدر مشترك أن تحمل عند

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٥٣

الإطلاق على جميع معانيها(١).

فصل

[هل التخصيص أولى من المجاز]

[شيخنا]: قال المخالف: لفظ الجمع موضوع للثلاثة فصاعدا، فإخراج اللفظ عن الثلاثة إخراج عن موضوع وترك لحقيقته، وهذا لا يجوز إلا بما يجوز به النسخ.

---

(١) زاد المعاد جـ ١٨٤/٤ ف ١٨/٢، ٣٢٩.." (١)

"ولا يستعان بهم؟ قال: إن النصارى واليهود لا يدعون إلى أديانهم وأصحاب الأهواء داعية، عزاه الشيخ تقي الدين إلى مناقب البيهقي وابن الجوزي يعني للإمام أحمد.

وقال: فالنهي عن الاستعانة بالداعية لما فيه من الضرر على الأمة، انتهى كلامه(١).

من يعتبر برأيه في أمور الجهاد:

والواجب أن يعتبر في أمور الجهاد برأي أهل الدين الصحيح الذين لهم خبرة بما عليه أهل الدنيا، دون أهل الدنيا الذين يغلب عليهم النظر في ظاهر الدين فلا يؤخذ برأيهم، ولا برأي أهل الدين الذين لا خبرة لهم في الدنيا(٢).

لا يستعان بأهل الذمة:

ولا يستعان بأهل الذمة في عمالة ولا كتابة، لأنه يلزم منه مفاسد أو يفضي إليها.

وسئل أحمد في رواية أبي طالب عن الاستعانة بهم في مثل الخراج فقال: لا يستعان بهم في شيء، ومن تولى منهم ديوان للمسلمين ينقض عهده، ومن ظهر منه أذى للمسلمين أو سعى في فساد لم يجز استعماله، لكن إن تاب ومضت مدة ظهر معها صدق توبته جاز استعماله، وغيره أولى منه بكل حال، فإن أبا بكر رضي الله عنه عهد: ألا يستعمل من أهل الردة أحد وإن عاد إلى الإسلام: لما يخاف من فساد نياتهم(٣).

أصناف من يقاتل والغرض من قتالهم:

وإذا قدر على كافر حربي فنطق بالشهادتين وجب الكف عنه؛ بخلاف الخارجين عن الشريعة، كالمرتدين الذين قاتلهم أبو بكر رضي الله عنه، أو الخوارج الذين قاتلهم علي: كالخرمية، والتتار، وأمثال هذه الطوائف

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٦٩

ممن نطق بالشهادتين ولا يلتزم شرائع الإسلام.

وأما الحربي إذا نطق بها كف عنه، ثم إن لم يصل فإنه يستتاب، فإن صلى وإلا قتله الإمام، وليس لأحد من الرعية قتله، إنما يقتله ولي الأمر عند مالك والشافعي وأحمد؛ وعند أبي حنيفة يعاقبه بدون القتل.

---

(١) الآداب (١/ ٢٩٠) ف (٢/ ١٦٧).

(٢) التي فيها وجوب نصب هذه الولايات.

(٣) اختيارات (٣١١) ف (٢/ ١٦٨).." [1]

"فإذا عللنا الملك بالبيع أو الإرث أو الاغتنام ونحو ذلك وقلنا في صورة قد عللنا الملك فيها بالبيع: هذا باطل فلا يحصل الملك كان كاملا صحيحا وإن علمنا أن الملك يثبت بإرث وغيره، لكن التقدير أنه لا يثبت له هنا غير البيع. وإذا قلنا: هذا يملك هذه السلعة لأنه اشتراها شراء شرعيا أو لأنه ورثها كان كاملا صحيحا ولا يلزم من ذلك أن يكون الملك منتفيا في كل موضع انتفى فيه البيع أو الإرث؛ لأن الملك له أسباب متعددة. وكذلك الطهارة إذا كان لها سببان فعلل الشارع طهارة بعض الأعيان بسبب كان ذلك كاملا صحيحا، ولا يلزم من ذلك أن يكون كل موضع انتفى عنه هذا السبب أن يكون الملك منتفيا في كل موضع انتفى فيه البيع، ولا كان منه أن ما انتفى عنه هذا السبب يكون نجسا.

فقوله في الهر: «إنها من الطوافين» دليل على أن الطواف سبب الطهارة فإذا انتفى ما هو سبب فيه زالت طهارته، وقد تثبت الطهارة لغيره وهو الحل كطهارة الصيد والأنعام فإنها طيبة من الطيبات التي أباحها الله تعالى فلا يحتاج إلى تعليل طهارتها بالطواف؛ فإن الطواف يدل على أن ذلك لدفع الحرج في نجاستها.

وقوله: «الماء طهور لا ينجسه شيء» قد يقال فيه: أولا: قد يكون المقصود وصف الماء بكونه طهورا وبكونه لا ينجسه شيء، فيكون صفة بعد صفة، ليس المقصود جعل إحداهما علة للأخرى ووصفه بهاتين الصفتين يبين مفارقته للبدن والثوب ونحوهما من هذين الوجهين: من جهة أنه طهور، ومن جهة أنه لا ينجسه شيء.

وإذا لم يعلل نفي النجاسة بكونه طهورا لم يوجب ذلك

حصول النجاسة فيما ليس بطهور بمجرد الملاقاة فإذا

أمكن أن تكون هذه علتان لجواز استقائه من البئر لم يجب أن

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٧٤

يقال: إن إحداهما علة للأخرى؛ بل كان قوله: «لا ينجس» كقوله: «الماء لا ينجسه شيء» وهناك لم يعلل انتفاء النجاسة عنه بكونه." (١)

"والثالث: الداعي، فهذا محل الاختلاف،وهي العلل الشرعية ونحوها. والصواب أن العدم المخصوص يجوز أن يكون داعيا إلى أمر وجودي، كما أن عدم فعل الواجبات داع إلى العقوبة؛ فإن عدم الإيمان

سبب لعذاب عظيم. أما العدم المطلق فلا. ولا يقال مثل هذا في الوجود، فإن الوجود المطلق قد يكون داعيا وحينئذ فقد صح قول أصحابنا: إن العلة يصح في الجملة أن تكون وصفا عدميًّا؛ لأن هذا يصح في بعض المواضع. والمخالف إن لم يدع السلب العام فلا نزاع بيننا وإن ادعاه انتقض قوله ولو بصورة والمسألة متعلقة بشعب كثيرة وتحقيقها حسن.

وقال ابن عقيل: وكل علة حادثة فهي تغير المعلول عما كان عليه، ولذلك قيل للدلالة التي في الفقه علة؛ لأنها تغير معنى الحكم عما كان عليه؛ لأنها أظهرته بعد أن لم يكن ظاهرا، ولذلك لم يجز أن يكون المعدوم الذي لم يوجد علة؛ لأنه لم يكن شيئا قبل وجوده فيطلق عليه التغيير بوجوده؛ بل وجوده هو هو على مذهب أهل السنة(١).

[شيخنا]: ... ... فصل

[عدم التأثير في قياس الدلالة]

عدم التأثير في قياس الدلالة يجب أن لا يؤثر؛ لأنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول. ذكره أبو الخطاب في مسألة «عدالة الشهود» من الانتصار و «مسألة النكاح» بلفظ الهبة، وهو معنى قول طائفة من العلماء في الجواب عن عدم التأثير: إن هذا لتقريب الفرع من الأصل وتقوية شبهه به، فإن الوصف تارة يكون لتصحيح العلة. وتارة لتقريب الشبه، إلا أن هذا قد يكون في قياس العلة: بأن يكون للحكم علتان، فهنا مسألتان، والقاضي يعتبره كثيرا في مسائل التعليق: منها

في مسألة إزالة النجاسة، لما قالت الحنفية: مائع طاهر مزيل للعين فجاز إزالة النجاسة به كالماء. فقال: قولكم: «مائع» لا تأثير له؛ لأن المائع والجامد سواء عندكم. وفي هذا أيضا اعتبار عدم التأثير على أصل

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٨٧

(١) المسودة ص ٤١٨، ٤١٩ ف ٢٢/٢.." (١)

"ص -٢٩٢- المدلول وتارة لا يوجد لم يكن مستلزما له فلا يكون دليلا فإن من جعل المعجزات دليلا على نبوة نبي وقال المعجزة هي الفعل الخارق للعادة المقرون بالتحدي السالم من المعارضة ونحو ذلك مما يذكر في هذا المقام وجعلوا ذلك دليلا على نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء.

قيل له إن كان هذا دليلا فهو دليل على نبوة محمد وإن لم يكن دليلا لم يكن دليلا على نبوة موسى وعيسى فإنه قد ثبت عن محمد من المعجزات ما لم يثبت مثله عن غيره ونقل معجزاته متواتر أعظم من نقل معجزات عيسى وغيره فيمتنع التصديق بآياته مع التكذيب بآيات محمد.

وإن قالوا معجزات محمد لم تتواتر عندنا قيل ليس من شرط التواتر أن يتواتر عند طائفة معينة بل هذا كما يقول المشركون والمجوس وغيرهم لم يتواتر عندنا معجزات موسى والمسيح عليهما السلام وإنما تتواتر أخبار كل إنسان عند من رأى المشاهدين له أو رأى من رآهم وهلم جرا.

ومعلوم أن أصحاب محمد الذين رأوه ونقلوا معجزاته أضعاف أصحاب المسيح عليه السلام والتابعون الذين نقلوا ذلك عن الصحابة كذلك فيلزم من التصديق بمعجزات المسيح عليه السلام التصديق بمعجزات محمد ومن التكذيب بمعجزات محمد التكذيب بمعجزات المسيح.

وإن قالوا عرفت نبوة المسيح ببشارات الأنبياء قبله قيل وفي الكتب المتقدمة من البشارات بمحمد مثل ما فيها من البشارات بالمسيح وأكثر كما سيأتي بعضها إن شاء الله تعالى وإن تأولوا تلك البشارات بمحمد بما يمنع دلالتها قيل لهم واليهود يتأولون بشارات المسيح بما يمنع دلالتها على المسيح.

فإذا قالوا تلك التأويلات باطلة من وجوه معروفة بين لهم أن هذه باطلة أيضا بمثل تلك الوجوه وأقوى فما من جنس من الأدلة يدل على نبوة موسى والمسيح إلا." (٢)

"ص -٢٩٣- ودلالته على نبوة محمد أقوى وأكثر فيلزم من ثبوت نبوة موسى والمسيح ثبوت نبوة محمد ومن الطعن في نبوة محمد الطعن في نبوة موسى والمسيح.

وإن قالوا إن المسيح إله قيل لهم ثبوت كونه إلها لو كان ممكنا أبعد من ثبوت كونه رسولا فكيف إذا كان ممتنعا.

---

(١) المستدرك على فتاوى ابن تيمية. جمع: ابن قاسم، ص/١٩٤

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٢٩٨/٢

وذلك أنه ليس معهم ما يدل على إلهيته إلا ما ينقلونه من أقوال الأنبياء أو الخوارق والخوارق لا تدل على الإلهية فإن الأنبياء ما زالوا يأتون ب الخارقة للعادة ولم تدل على إلهية أحد منهم.

وأما أقوال الأنبياء عليهم السلام فلا ريب أن دلالتها على رسالته ورسالة محمد أظهر من دلالتها على إلهية المسيح فيمتنع الاحتجاج بها على إلهية المسيح دون رسالة محمد ورسالة المسيح ومتى ثبت أن محمدا رسول الله بطلت إلهية المسيح فإنه كفر من قال إنه الله أو ابن الله بل وكذلك متى ثبت أن المسيح رسول الله بطل كونه إلها فإن كونه هو الله مع كونه رسول الله متناقض.

وقولهم إنه إله بلاهوته ورسول بناسوته كلام باطل من وجوه.

منها أن الذي كان يكلم الناس أما أن يكون هو الله أو هو رسول الله فإن كان هو الله بطل كونه رسول الله وإن كان رسول الله بطل كونه هو الله.

ولهذا لما كان الذي كلم موسى عليه السلام من الشجرة هو الله لم تنطق الكتب بأنه رسول الله وهذا وارد بأي وجه فسروا الاتحاد فإنه من المعلوم أن الناس كانوا يسمعون من المسيح كلاما بصوته المعروف وصوته لم يختلف ولا حاله عند الكلام تغيرت كما يختلف الإنسان وحاله عند الكلام إذا حل فيه الجني وإذا فارقه الجني فإن الجني إذا تكلم على لسان المصروع ظهر الفرق بين ذلك المصروع وبين غيره من الناس بل اختلف حال المصروع وحال كلامه وسمع منه من الكلام ما يعلم يقينا أنه لا يعرفه وغاب عقله بحيث يظهر ذلك." (١)

"ص -٣٢٥- والمقصود هنا أن محمدا لم يشهد للمسيح بالألاهية ولا للحواريين بأنهم رسل الله ولا أنهم سلموا إليهم التوراة والإنجيل بلسانهم ولا بأنهم معصومون وما ذكروه من قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾.

إنما يتناول رسل الله لا رسل رسل الله بل رسل رسل الله يجوز أن يبلغوا رسالات الرسل بلسان الرسل إذا كان هناك من يترجم لهم ذلك اللسان وإن لم يكن هناك من يترجم ذلك اللسان كانت رسل الرسل تخاطبهم بلسانهم لكن لا يلزم من هذا أن يكونوا قد كتبوا الكتب الإلهية بلسانهم بل يكفي أن يقرأوها بلسان الأنبياء عليهم السلام ثم يترجموها بلسان أولئك وهو سبحانه قال: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٢/٢٩٩

ولم يقل وما أرسلنا من رسول إلا إلى قومه بل محمد أرسل بلسان قومه وهم قريش وأرسل إلى قومه وغير قومه كما يذكرون ذلك عن المسيح عليه السلام.." (١)

"ص -٤١٥- فصل.

وقد تبين بما ذكرناه فساد قولهم في تفسير آية البقرة فإنهم قالوا وقال في سورة البقرة: ﴿فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾. قالوا فأعني بقوله أنبياءه المبشرين ورسله ينحو بذلك عن الحواريين الذين داروا في سبعة أقاليم العالم وبشروا بالكتاب الذي هو الإنجيل الطاهر لأنه لو كان أعني عن إبراهيم وموسى وداود ومحمد لكان قال ومعهم الكتب لأن كل واحد منهم جاء بكتاب دون غيره ولم يقل إلا الكتاب الواحد لأنه ما أتي جماعة مبشرين بكتاب واحد غير الحواريين الذين أتوا بالإنجيل الطاهر.

فيقال لهم قد تقدم بعض ما يدل على فساد هذا التفسير.

وأيضا فإنه قال تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة﴾. أي فاختلفوا ﴿فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾. والحواريون ليسوا من النبيين وإن كان المسيح أرسلهم ولا يلزم من إرساله لهم أن يكونوا أنبياء كمن أرسلهم موسى ومحمد وغيرهما ولهذا تسميهم عامة النصارى رسلا ولا يسمونهم أنبياءوأيضا فإنه قال: ﴿وأنزل معهم الكتاب﴾. والحواريون لم ينزل معهم الكتاب إنما أنزل الكتاب مع المسيح ولكن الأنبياء أنزل معهم جنس الكتاب فإن الكتاب اسم جنس فيدخل فيه الكتب المنزلة كلها كما في قوله: ﴿ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين﴾.

وفي قوله: ﴿كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله﴾. وفي القراءة الأخرى ﴿وكتابه ورسله﴾ وكذلك قوله عن مريم: "﴿وصدقت بكلمات ربها وكتبه﴾. وفي القراءة الأخرى ﴿وكتابه﴾ وأيضا قال تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث." (٢)

"ص -١٢٣- فيلزم من ثبوتها سلب صفات النقص وهو سبحانه لا يمدح بالصفات السلبية إلا لتضمنها المعاني الثبوتية فإن العدم المحض والسلب الصرف لا مدح فيه ولا كمال إذ كان المعدوم يوصف بالعدم المحض والعدم نفي محض لا كمال فيه إنما الكمال في الوجود.

ولهذا جاء كتاب الله تعالى على هذا الوجه فيصف سبحانه نفسه بالصفات الثبوتية صفات الكمال وبصفات

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٣٣٧/٢

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٤٦٥/٢

السلب المتضمنة للثبوت كقوله: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم﴾.

فنفى أخذ السنة والنوم يتضمن كمال حياته وقيوميته إذ النوم أخو الموت ولهذا كان أهل الجنة لا ينامون مع كمال الراحة كما لا يموتون.

والقيوم القائم المقيم لما سواه فلو جعلت له سنة أو نوم لنقصت حياته وقيوميته فلم يكن قائما ولا قيوما كما ضرب الله المثل لبني إسرائيل لما سألوا موسى هل ينام ربك فأرقه ثلاثا ثم أعطاه قوارير فأخذه النوم فتكسرتبين بهذا المثل أن خالق ،العالم لو نام لنفد العالم ثم قال تعالى: ﴿له ما في السماوات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾.

فإنكاره ونفيه أن يشفع أحد عنده إلا بإذنه يتضمن كمال ملكه لما في السماوات وما في الأرض وأنه ليس له شريك فإن من شفع عنده غيره بغير إذنه وقبل شفاعته كان مشاركا له إذ صارت شفاعته سببا لتحريك المشفوع إليه بخلاف من لا يشفع عنده أحد إلا بإذنه فإنه منفرد بالملك ليس له شريك بوجه من الوجوه.

ثم قال تعالى: ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾.

فنفى أن يعلم أحد شيئا من علمه إلا بمشيئته ليس إلا أنه منفرد بالتعليم فهو العالم بالمعلومات ولا يعلم أحد شيئا إلا بتعليمه كما قالت الملائكة: ﴿لا علم لنا إلا ما علمتنا." (١)

"ص -١٢٦- الخارج فهو معين مختص بعينه ليس بكلي.

وكل واحد من الأفلاك معين فلو لم يعلم إلا الكليات لم يكن عالما بشيء من الموجودات وقد بسط في غير هذا الموضع تمام الكلام على هذا وبين فساد شبه نفاة ذلك بما ادعوه من لزوم التغيير أو التكثر وبين أنه لا يلزم من ثبوت علم الله بالأشياء كلها على وجه التفصيل محذور ينفيه دليل صحيح.

فإن التكثر فيما يقوم به من المعاني هو مدلول الأدلة العقلية والسمعية فإنه عالم قادر حي وليس العلم هو القدرة ولا القدرة هي الحياة ولا الصفة هي الموصوف ومن جعل كل صفة هي الأخرى وجعل الصفات هو الموصوف فهو قول في غاية السفسطة.

وأيضا فإنه خالق العالمين من الملائكة والجن والإنس وجاعلهم علماء فيمتنع أن يجعل غيره عالما من ليس هو في نفسه بعالم فإن العلم صفة كمال ومن يعلم أكمل ممن لا يعلم وكل كمال للمخلوق فهو من الخالق فيمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق وأيضا فإن في الممكنات المحدثة المخلوقة ما هو عالم والواجب القديم الخالق أكمل من الممكن المحدث فيمتنع أن يتصف بالكمال الموجود الناقص الخسيس

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٤/١٥١

دون الموجود الكامل الشريف وهذا يتناول معنى حجتهم.

وأيضا فإنه حي والحياة مستلزمة لجنس العلم وإذا كانت حياته أكمل من كل حياة فعلمه أكمل من كل علم لكن يقال لكم كما أنه حي عالم فهو أيضا قادر فما ذكرتم بأن الموجودات أو الأحياء تنقسم إلى قادر وغير قادر فيجب أن يوصف بأجل القسمين وهو القدرة.

لا سيما ودلائل كونه قادرا أظهر من دلائل كونه عالما فإن نفس كونه خالقا فاعلا يستلزم كونه قادرا فإن الفعل بدون القدرة ممتنع حتى إذا قيل إن الجماد يفعل فإنما يفعل بقوة فيه كالقوى الطبيعية التي في الأجسام الطبيعية فيمتنع في خالق العالم أن لا يكون له قوة ولا قدرة قال تعالى: ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾ وقال تعالى: ﴿أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو." (١)

"ص -١٤١- والجواب الثاني: أنا نبين تفسير ما ذكروه من الكلمات أما قوله على لسان موسى عليه السلام مخاطبا بني إسرائيل قائلا أليس الأب الذي صنعك وبراك واقتناك فهذا فيه أنه سماه أبا لغير المسيح عليه السلام وهذا نظير قوله لإسرائيل أنت ابني بكري وداود ابني حبيبي وقول المسيح أبي وأبيكم وهم يسلمون أن المراد بهذا في حق غير المسيح بمعنى الرب لا معنى التولد الذي يخصون به المسيح.

الثالث أن هذا حجة عليهم فإذا كان في الكتب المتقدمة تسميته أبا لغير المسيح وليس المراد بذلك إلا معنى الرب علم أن هذا اللفظ في لغة الكتب يراد به الرب فيجب حمله في حق المسيح على هذا المعنى لأن الأصل عدم الاشتراك في الكلام.

الرابع أن استعماله في المعنى الذي خصوا به المسيح إنما يثبت إذا علم أنه أريد المعنى الذي ادعوه في المسيح فلو أثبت ذلك المعنى بمجرد إطلاق لفظ الأب لزم الدور فإنه لا يعلم أنه أريد به ذلك المعنى من حيث يثبت أنه كان يراد به في حق الله هذا المعنى ولا يثبت ذلك حتى يعلم أنه أريد به ذلك المعنى في حق المسيح فإذا توقف العلم بكل منهما على الآخر لم يعلم واحد منهما فتبين أنه لا علم عندهم بأنه أريد في حق المسيح بلفظ الأب ما خصوه به في محل النزاع.

الوجه الخامس: أنه لا يوجد في كتب الأنبياء وكلامهم إطلاق اسم الأب والمراد به أب اللاهوت ولا إطلاق اسم الابن والمراد به شيء من اللاهوت لا كلمته ولا حياته بل لا يوجد لفظ الابن إلا والمراد به المخلوق فلا يكون لفظ الابن إلا لابن مخلوق.

وحينئذ فيلزم من ذلك أن يكون مسمى الابن في حق المسيح هو الناسوت وهذا يبطل قولهم إن الابن وروح

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٥٤/٤

القدس أنهما صفتان لله وأن المسيح اسم للاهوت والناسوت فتبين أن نصوص كتب الأنبياء تبطل مذهب النصارى وتناقض أمانتهم فهم بين أمرين.

بين الإيمان بكلام الأنبياء وبطلان دينهم.

وبين تصحيح دينهم وتكذيب الأنبياء وهذا هو المطلوب.." (١)

"ص -١٤٣- فصل.

قالوا وقوله على لسان داود روحك القدس لا تنزع مني.

فيقال هذا دليل على أن روح القدس كانت في داود فعلم بذلك أن روح القدس التي كانت في المسيح من هذا الجنس فعل بذلك أن روح القدس لا تختص بالمسيح وهم يسلمون ذلك فإن ما في الكتب التي بأيديهم في غير موضع أن روح القدس حلت في غير المسيح في داود وفي الحواريين وفي غيرهم.

وحينئذ فإن كان روح القدس هو حياة الله ومن حلت فيه يكون لاهوتا لزم أن يكون إلها ولزم أن يكون كل هؤلاء فيهم لاهوت وناسوت كالمسيح وهذا خلاف إجماع المسلمين والنصارى واليهود.

ويلزم من ذلك أيضا أن يكون المسيح فيه لاهوتان الكلمة وروح القدس فيكون المسيح مع الناسوت أقنومين أقنوم الكلمة وأقنوم روح القدس وأيضا فإن هذه ليست صفة لله قائمة به فإن صفة الله القائمة به بل وصفة كل موصوف لا تفارقه وتقوم بغيره وليس في هذا أن الله اسمه روح القدس ولا أن حياته اسمها روح القدس ولا أن روح القدس الذي تجسد المسيح منه ومن مريم هو حياة الله سبحانه وتعالى وأنتم قلتم إنا معاشر النصارى لم نسمه بهذه الأسماء من ذات أنفسنا ولكن الله سمى لاهوته بها وليس فيما ذكرتموه عن الأنبياء أن الله سمى نفسه ولا شيئا من صفاته بروح القدس ولا سمى نفسه ولا شيئا من صفاته ابنا فبطل تسميتكم لصفته التي هي الحياة بروح القدس ولصفته التي هي العلم بالابن.

وأيضا فأنتم تزعمون أن المسيح مختص بالكلمة والروح فإذا كانت روح القدس في داود عليه السلام والحواريين وغيرهم بطل ما خصصتم به المسيح وقد علم بالاتفاق أن داود عبد لله عز وجل وإن كانت روح القدس فيه.

وكذلك المسيح عبد لله وإن كانت روح القدس فيه فما ذكرتموه عن الأنبياء حجة." (٢)

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٧١/٤

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٧٣/٤

"ص -١٦٨- عليه إذا كان الدليل هو الذي يلزم من تحققه تحقيق المدلول فيكون الوسط كل ما كان مستلزما للعرض فيكون العرض لازم اللازم.

وهم معترفون بأن من العرضيات ما يلزم بلا وسط وقد مثلوا ذلك بالزوجية والفردية في العدد كالعلم بأن الأربعة زوج والثلاثة فرد وإن كان ظاهرا لكن العلم بأن خمسمائة وثلاثة وأربعين نصف ألف وستة وثمانين قد يفتقر إلى دليل وقد يفتقر إلى تأمل وفكر.

وهم يقولون ما يقول ابن سينا أفضل متأخريهم وغيره من أن العرض المنقسم إلى الكيف والكم وغير ذلك هو ذاتي لموصوفاته.

واللون المنقسم إلى السواد والبياض هو ذاتي للمتلون والسوادية والبياضية صفتان ذاتيتان بخلاف الزوجية والفردية.

قالوا لأن كون هذا أسود وأبيض وعرضا قائما بغيره لا يفتقر إلى استدلال ونظر بخلاف كون هذا العدد زوجا أو فردا فإن هذا قد يفتقر إلى نظر واستدلال فإنه ينقسم إلى قسمين متساويين أو لا ينقسم ومعلوم أن هذا فرق يعود إلى علم العالم بهذه الصفات هل هو جلي أو خفي وهل يفتقر إلى نظر واستدلال أو لا يفتقر ليس هو فرقا يعود إلى الصفة في نفسها ولا إلى موصوفها فعلم أنه ليس بين ما جعلوه ذاتيا مقوما داخلا في الماهية وما جعلوه عرضيا لازما خارجا عن الماهية فرق يعود إلى نفس الماهية التي هي الذات الموصوفة الموجودة في الخارج ولا إلى صفاتها بل جميع صفاتها اللازمة لها سواء في ذلك وليست الماهية مركبة من هذا دون هذا ولا فيها شيء يتقدم على الماهية في الوجود الخارجي كما يقولون أن الذاتي يتقدم على الماهية في الوجود والذهن.

ولا الصفات جواهر موجودة في الخارج لها أجزاء كأجزاء الأجسام المركبة وإنما هي صفات قائمة بالموصوف يمتنع تقدم شيء منها على الموصوف.." (١)

"ص -١٨٥- وإن شئت قلت المتحد به أما الكلام مع الذات وإما الكلام بدون الذات فإن كان المتحد به الكلام مع الذات كان المسيح هو الأب وهو الابن وهو روح القدس وكان المسيح هو الأقانيم الثلاثة.

وهذا باطل باتفاق النصارى وسائر أهل الملل وباتفاق الكتب الإلهية وباطل بصريح العقل كما سنذكره إن شاء الله.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٢٠١/٤

وإن كان المتحد به هو الكلمة فقط فالكلمة صفة والصفة لا تقوم بغير موصوفها والصفة ليست إلها خالقا والمسيح عندهم إله خالق فبطل قولهم على التقديرين وإن قالوا المتحد به الموصوف بالصفة فالموصوف هو الأب والمسيح عندهم ليس هو الأب وإن قالوا الصفة فقط فالصفة لا تفارق الموصوف ولا تقوم بغير الموصوف والصفة لا تخلق ولا ترزق وليست الإله والصفة لا تقعد عن يمين الموصوف والمسيح عندهم صعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه.

وأما كونه هو الأب فقط وهو الذات المجردة عن الصفات فهذا أشد استحالة وليس فيهم من يقول بهذا.

الوجه الثاني: أن الذات المتحدة بناسوت المسيح مع ناسوت المسيح إن كانتا بعد الاتحاد ذاتين وهما جوهران كما كانا قبل الاتحاد فليس ذلك باتحاد.

وإن قيل صارا جوهرا واحدا كما يقول من يقول منهم إنهما صارا كالنار مع الحديدة أو اللبن مع الماء فهذا يستلزم استحالة كل منهما وانقلاب صفة كل منهما بل حقيقته كما استحال الماء واللبن إذا اختلطا والنار مع الحديدة وحينئذ فيلزم أن يكون اللاهوت استحال وتبدلت صفته وحقيقته والاستحالة لا تكون إلا بعدم شيء ووجود آخر فيلزم عدم شيء من القديم الواجب الوجود بنفسه وما وجب قدمه استحال عدمه وما وجب وجوده امتنع عدمه فإن القديم لا يكون قديما إلا لوجوبه بنفسه أو لكونه لازما للواجب بنفسه إذ لو لم يكن لازما له بل كان غير لازم له لم يكن قديما بقدمه والواجب بنفسه يمتنع عدمه ولازمه لا يعدم إلا بعدمه فإنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم.." (١)

"ص -١٩٦- الناسوت كما تتألم الروح إذا تألم البدن فاعترف هو وغيره بلزوم ذلك.

الوجه الثالث عشر: أن قولهم وإذا كانت اللطائف لاتظهر إلا في الكثائف فكلمة الله لا تظهر إلا في كثيف كلا.

تركيب فاسد لا دلالة فيه وإنما يدل إذا بينوا أن كل لطيف يظهر في كثيف ولا يظهر في غيره حتى يقال فلهذا ظهر الله في كثيف ولم يظهر في لطيف وإلا فإذا قيل إنه لا يحل لا في لطيف ولا كثيف أو قيل إنه يحل فيهما بطل قولهم بوجوب حلوله في المسيح الكثيف دون اللطيف وهم لم يؤلفوا الحجة تأليفا منتجا ولا دلوا على مقدماتها بدليل فلا أتوا بصورة الدليل ولا مادته بل مغاليط لا تروج إلا على جاهل يقلدهم.

ولا يلزم من حلول الروح في البدن أن يحل كل شيء في البدن بل هذه دعوى مجردة فأرواح بني آدم تظهر في أبدانهم ولا تظهر في أبدان البهائم بل ولا في الجن والملائكة تتصور في صورة الآدميين وكذلك الجن

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٤/٢٢١

والإنسان لا يظهر في غير صورة الإنسان فأي دليل من كلامهم على أن الرب يحل في الإنسان الكثيف ولا يحل في اللطيف.

والقوم شرعوا يحتجون على تجسيم كلمة الله الخالقة فقالوا وأما تجسيم كلمة الله الخالقة بإنسان مخلوق وولادتهما معا أي الكلمة مع الناسوت فإن الله لم يكلم أحدا من الأنبياء إلا وحيا أو من وراء حجاب وليس فيما ذكروه قط دلالة لا قطعية ولا ظنية على تجسيم كلمة الله الخالقة وولادتها مع الناسوت.

الوجه الرابع عشر: أنهم قالوا وأما تجسيم كلمة الله الخالقة ثم قالوا فكلمة الله التي بها خلقت اللطائف فتارة يجعلونها خالقة وتارة يجعلونها مخلوقا بها ومعلوم أن الخالق ليس هو المخلوق به والمخلوق به ليس هو الخالق فإن كانت الكلمة خالقة فهي خلقت الأشياء ولم تخلق الأشياء بها وإن كانت الأشياء خلقت بها فلم تخلق الأشياء بل خلقت الأشياء بها ولو قالوا إن الأشياء خلق بها بمعنى أن الله إذا أراد أمرا فإنما يقول له كن فيكون لكان هذا حقا لكنهم يجعلونها خالقة مع قولهم." (١)

"ص -٢٧٦- فصل.

قالوا نذكر خامسا وفي السفر الثاني من التوراة وكلم الله موسى من العليقة قائلا أنا إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب ولم يقل أنا إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب بل كرر اسم الإله ثلاث دفوع قائلا أنا إله وإله لتحقق مسألة الثلاث أقانيم في لاهوته.

والجواب أن الاحتجاج بهذا على الأقانيم الثلاثة من أفسد الأشياء وذلك يظهر من وجوه.

أحدها أنه لو أريد بلفظ الإله أقنوم الوجود وبلفظ الإله مرة ثانية أقنوم الكلمة وبالثالث أقنوم الحياة لكان الأقنوم الواحد إله إبراهيم والأقنوم الثاني إله إسحاق والأقنوم الثالث إله يعقوب فيكون كل من الأقانيم الثلاثة إله أحد الأنبياء الثلاثة والأقنومين ليسا بإلهين له.

وهذا كفر عندهم وعند جميع أهل الملل وأيضا فيلزم من ذلك أن يكون الآلهة ثلاثة وهم يقولون آله واحد ثم هم إذا قالوا كل من الأقانيم إله واحد فيجعلون الجميع إله كل نبي فإذا احتجوا بهذا النص على قولهم لزم أن يكون إله كل نبي ليس هو إله النبي الآخر مع كون الآلهة ثلاثة.

الوجه الثاني: أنه يقال إن الله رب العالمين ورب السماوات ورب الأرض ورب العرش ورب كل شيء أفيلزم أن يكون رب السماوات ليس هو رب الأرض رب كل شيء.." (٢)

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٢٣٥/٤

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٣٢٤/٤

"ص -٢٩٠- وحلول روح القدس كلاهما أقنوم.

وأيضا فيمتنع حلول إحدى الصفتين دون الأخرى وحلول الصفة دون الذات فيلزم أن يكون الإله الحي الناطق بأقانيمه الثلاثة حالا في كل نبي ويكون كل نبي هو رب العالمين ويقال مع ذلك هو ابنه وفي هذا من الكفر الكبير والتناقض العظيم ما لا يخفى وهذا لازم للنصارى لزوما لا محيد عنه فإن ما ثبت للشيء ثبت لنظيره ولا يجوز التفريق بين المتماثلين وليس لهم أن يقولوا الحلول أو الاتحاد في المسيح ثبت بالنص ولا نص في غيره لوجوه.

أحدها: أن النصوص لم تدل على شيء من ذلك كما قد تبين.

الثاني: أن في غير المسيح من النصوص ما شابه النصوص الواردة فيه كلفظ الابن ولفظ حلول روح القدس فيه ونحو ذلك.

الثالث: أن الدليل لا ينعكس فلايلزم من عدم الدليل المعين عدم المدلول وليس كل ما علمه الله وأكرم به أنبياءه أعلم به الخلق بنص صريح بل من جملة الدلالات دلالة الالتزام.

و إذا ثبت الحلول والاتحاد في أحد النبيين بمعنى مشترك بينه وبين النبي الآخر وجب التسوية بين المتماثلين كما إذا ثبت أن النبي يجب تصديقه لأنه نبي.

ويكفر من كذبه لأنه نبي فيلزم من ذلك أنه يجب تصديق كل نبي وتكفير من كذبه.

الرابع: هب أنه لا دليل على ثبوت ذلك في الغير فيلزم تجويز ذلك في الغير إذ لا دليل على انتفائه كما يقولون إن ذلك كان ثابتا في المسيح قبل إظهاره على قولهم وحينئذ فيلزمهم أن يجوزوا في كل نبي أن يكون الله قد جعله إلها تاما وإنسانا تاما كالمسيح وإن لم يعلم ذلك.

الخامس: أنه لو لم يقع ذلك لكنه جائز عندهم إذ لا فرق في قدرة الله بين اتحاده بالمسيح واتحاده بسائر الآدميين فيلزمهم تجويز أن يجعل الله كل إنسان إلها تاما وإنسانا تاما ويكون كل إنسان مركبا من لاهوت وناسوت وقد تقرب إلى هذا اللازم الباطل من قال بأن أرواح بني آدم من." (١)

"ص -٤٧٠- الجسد من مريم وهذا يشبه قول جمهور النصارى الذين يقولون إن المسيح مات وصلب وفارقته الروح الناطقة المنفوخة فيه والإله المتحد به لم يفارقه أبدا فإنهم يقولون إنه من حين اتحد بناسوت المسيح لم يفارقه بل هو الآن متحد به وهو في السماء قاعد عن يمين أبيه وذلك القاعد هو الخالق القديم والأب هو الإله الخالق القديم الأزلي وهما مع ذلك إله واحد.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٣٣٩/٤

والمقصود هنا أنهم يقولون باتحاد اللاهوت بجسد لا روح فيه قبل النفخ وبعد الموت إلى أن قام من قبره فعادت الروح إليه وحينئذلم يظهر من تلك المضغة شيء من العجائب.

وهم يستدلون على إلهية المسيح بالعجائب مع أنه كان الإله متحدا به قبل أن يظهر العجائب وحينئذ فلا يلزم من عدم ظهور العجائب من شيء الجزم بأن الرب لم يتحد به مع إمكان الاتحاد.

ويلزم أن كل جامد وحي ظهرت منه العجائب أن يكون ذلك دليلا على أن الرب اتحد به.

وحينئذ فعباد العجل أعذر من النصارى وإن كان من عباد الأصنام من يقول إن الصنم خلق السماوات والأرض فهو أعذر من النصارى لأن ظهور العجائب من الحيوان الأعجم والجماد أعظم من ظهورها من الإنسان الناطق لا سيما الأنبياء والرسل فإن الأنبياء والرسل معروفون بظهور العجائب على أيديهم فإذا ظهرت على يد من يقول إني نبي مرسل كانت دليلا على نبوته لا على إلهيته.

والمسيح كان يقول إني نبي مرسل كما ذكر ذلك في الإنجيل في غير موضع فأما الحيوان الأعجم والجماد فلا يجوز أن يكون نبيا.

فإن جاز الاتحاد بالمضغة والجسم المقبور الذي لا روح فيه فاتحاده بالعجل وبالصنم أولى وحينئذ فخوار العجل عجيب منه.." (١)

"ص -٤٨٦- لكن هذا الشهود هو في نفوسهم لا حقيقة له في الخارج وكثير ممن يخاطبهم لا يتصور ما يشهدونه فيظنون أنه لم يفهم ما شهدوه.

وقد خاطبت غير واحد منهم وبينت له أن هذا الذي يشهدونه هو في الذهن وبتقدير أن يكون موجودا في الخارج فهو صفة للموجودات أو جزء منها ويظنون مع ظنهم أنه موجود في الخارج أنه لم يبق في الخارج غير ما شهدوه فإنهم يغيبون عن الحس الذي يدرك المعينات ويغيبون عقولهم عن تصورها حتى لا يميزوا بين موجود وموجود ويقولون الحس فيه تفرقة ثم يشهدون هذا الوجود المطلق مع عزلهم الحس فيظنون أن هذا المطلق هو نفس المعينات وأنه ما بقي موجودا أصلا.

فيقال لهم لو قدر أن الوجود الكلي ثابت في الخارج كليا وأنكم شهدتم ذلك فمعلوم عند كل عاقل أن وجود الكلي المشترك لا يناقض وجود المعين المختص.

فالحيوانية والإنسانية المشتركة المطلقة لا تناقض أعيان الحيوان وأعيان الإنسان وحينئذ فثبوت أعيان الموجودات حاصل في الخارج.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٦٣/٥

وهب أنكم غبتم عن هذا ولم تشهدوه فالغيبة عن شهود الشيء لا يوجب عدمه في نفسه.

فإذا لم يشهد للعبد الشيء أو لم يرده أو لم يعلمه أو لم يخطر بقلبه أو فنى عن شهوده أو اصطلم أو غاب لم يلزم من ذلك أن يكون الشيء صار في نفسه معدوما فانيا لا حقيقة له بل الفرق ثابت بين أن يعدم الشيء في نفسه ويفنى ويتلاشى وبين أن يعدم شهود الإنسان له وذكره ومعرفته.

وهؤلاء من ضلالهم يظنون أنه إذا فنى شهودهم للموجودات كانت فانية في أنفسها فلم يكن موجودا إلا ما تخيلوه من الوجود المطلق.

ويقولون الكثرة والتفرقة في الحس فإذا فني شهود القلب عن الحس لم يبق تفرقة ولا كثرة ويظنون أن شهود الحس حينئذ خطأ والعقل هو الذي يشهد الكليات والمطلقات." (١)

"ص -٥١٨- ومعلوم أيضا أن الجمرة التي ضربتها مثلا للمسيح فقلت إن الله وعيسى اتحدا كاتحاد النار والحديد حتى صارا جمرة فمعلوم أن الجمرة إذا ضربت بالمطرقة أو وضعت في الماء أو مدت فإن هذه الأفعال تقع بالمجموع لا تقع على حديدة بلا نار ولا نار بلا حديدة.

فيلزم من ذلك أن يكون ما حل بالمسيح من ضرب وبصاق في الوجه ووضع الشوك على الرأس ومن أكل وشرب وعبادة ومن مشي وركوب ومن حمل وولادة وغير ذلك مما حل بالمسيح ومن موت إما متقدم وأما متأخر إذا نزل إلى الأرض ومن صلب على قولهم أن يكون جميع ذلك حل بالمسيح الذي هو عندهم إله تام وإنسان تام من غير فرق بين لاهوته ولا ناسوته كما يكون ما يحل بجمرة النار من حمل ووضع وطرق بالمطرقة ومد وتصوير بشكل مخصوص وإلقاء في الماء وغير ذلك حال بمجموع الجمرة لا يقول عاقل إن ذلك يحل بالحديد دون النار بل هو حال بالجمرة المستحيلة من حديدة ونار ومن خشبة ونار وليست حديدة محضة ولا نارا محضة ولا مجموع حديد محض ونار محضة بل جوهر ثالث مستحيل من حديد ونار كسائر ما يستحيل بالاتحاد والاختلاط إلى حقيقة ثالثة.

فلا فرق بين الشيئين إذا اتحدا واختلطا وصارا شيئا واحدا من أن يكونا كثيفين أو يكون أحدهما كثيفا والآخر لطيفا لا بد في ذلك كله أن يحصل لكل منهما من التغير والاستحالة ما يوجب الاتحاد وأن يكون المتحد المختلط المركب منهما شيئا ثالثا ليس هو احدهما فقط ولا هو مجموع كل منهما على حاله.

فقولهم إنه مع الاتحاد إنسان تام وإله تام كلام فاسد معلوم الفساد بصريح العقل.

وكلما ضربوا له مثلا كان المثل حجة على فساد قولهم بل مع الاتحاد ليس بإنسان تام ولا إله تام لكنه شيء

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٨٤/٥

ثالث مركب من إنسان استحال وتغير وإله استحال وتغير.

وإذا كان كل من هذين باطلا بل إنسانية المسيح باقية تامة كما كانت لم تستحل ولم تتغير ورب العالمين باق بصفات كماله لم يستحل ولم يتصف بشيء من خصائص المخلوقات ولا استحال عما." (١)

"ص -٥٥٩- فنفى أن يكون أحد كفوا لهفلو كان ما يشار إليه لا يسمى أحدا لم يكن قد نزهه عن مماثلة المخلوقات له فإن المشهود من المخلوقات كلها يشار إليها فإن لم يدخل في أحد لم يكن قد نزه نفسه عن مماثلتها.

فهؤلاء لما أحدثوا أن مسمى الأحد والواحد لا يكون مشارا إليه قالوا والرب قد سمى نفسه أحدا وواحدا فيجب أن لا يكون مشارا إليه.

ولغة الرسول التي خاطب بها الناس لم تكن موافقة لما ابتدعوه من اللغة.

وكذلك الذين قالوا هو جسم غيروا اللغة وجعلوا الجسم اسما لما يشار إليه أو لكل موجود ولكل قائم بنفسه.

ثم قالوا هو موجود أو قائم بنفسه أو مشار إليه فيكون جسما.

ولا يوجد في اللغة اسم الجسم لا لهذا ولا لهذا ولا لهذا.

وقالوا لا يلزم من كونه مشارا إليه أن يكون مركبا من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة.

وقال أولئك بل يلزم أن كل مركب يسمى في اللغة جسما فيلزم أن يسمى جسما إذا قلنا هو مشار إليه أو يرى بالأبصار أو متصفا بصفات تقوم به.

وليس ما ذكروه عن اللغة بمستقيم فإن أهل اللغة لا يعنون بالجسم المركب بل الجسم عندهم هو الجسد ولا يسمون الهواء جسماإذا تبين هذا فتمثيل هؤلاء النصارى باطل على قول كل طائفة من طوائف المسلمين.

فمنهم من يقول الجسم في اللغة هو المركب والله ليس بمركب فليس بجسم لا يقولون بما ذكروه من أن الله له وجه يوليه إلى كل مكان وجنب ونحو ذلك.

وكذلك من قال إن الله ليس بمركب وسماه جسماه بمعنى أنه قائم بنفسه أو لم يسمه جسما لا يقول بذلك أيضا ومن حكى عنه يثبت له خصائص الأجسام المركبة فهؤلاء إن أطلقوا ما نفاه فلا حجة للنصارى عليهم وإن لم يطلقوه فحجتهم أبعد.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٥/١٢٠

فقد تبين أنه ليس لهم حجة على أفسد الناس قولا في التجسيم فضلا عن غيرهم.

الوجه السادس: أن يقال لهؤلاء النصارى إما أن تعنوا بلفظ الجسم المعنى اللغوي وهو." (١)

"ص -٥٦٠- الجسد وأما أن تعنوا به المعنى الاصطلاحي عند أهل الكلام كالمشار إليه مثلا.

فإن عنيتم الأول لم يلزم من نفي ذلك نفي ما ذكرتموه من الصفات لا سيما وأنتم تقولون إنه جوهر وقسمتم الجوهر إلى لطيف وكثيف.

فإذا كان الكثيف هو الجسم واللطيف جوهر ليس بجسم لم يمتنع على مثل هذا أن يكون له ما يناسبه من الصفات كالملائكة فإن الملائكة لا يمتنع وصفها بذلك وإن لم تكن أجساما على هذا الاصطلاح بل هي جواهر روحانية وكذلك روح الإنسان التي تخرج منه لا يمتنع وصفها بما يناسبها من ذلك وإن كانت ليست بجسم على هذا التقدير.

فتبين أن نفي مسمى الجسم اللغوي عن الشيء لا يمتنع اتصافه بما ذكر من الصفات وأمثالها.

وإن عنيتم بالجسم القائم بنفسه أو المشار إليه لم يمتنع عندكم أن يكون جسما فإنكم سميتموه جوهرا وعنيتم القائم بنفسه.

فإن قام الدليل على أن كل قائم بنفسه يشار إليه كان أيضا مشارا إليه.

وإن قام دليل على أنه قائم بنفسه لا يشار إليه كان جوهرا وجسما عند من يفسر الجسم بالقائم بنفسه ومن فسره بالمشار إليه لم يسم عنده جسما فتبين أنه على أصلكم لا يمتنع أن يسمى جسما مع تسميتكم له جوهرا إلا إذا ثبت أن من الموجودات ما هو جوهر قائم بنفسه لا يشار إليه وهذا لم يقيموا عليه دليلا وليس هذا قول أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى وإنما هو قول طائفة من الفلاسفة وقليل من أهل الملل وافقوهم.

ثم يقال لكم أنتم قلتم إنه حي ناطق وله حياة ونطق بل زدتم على ذلك حتى جعلتموه أقانيم ثلاثة ومعلوم أن الحياة والنطق لا تعقل إلا صفة قائمة بموصوف ولا يعلم موصوف بالحياة والنطق إلا ما هو مشار إليه بل ما هو جسم كالإنسان.

فإن جاز لكم أن تثبتوا هذه الأعراض في غير جسم جاز لغيركم أن يثبت المجيء واليد ونحو ذلك لغير الجسم.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٦٧/٥

وإن قلتم: هذا لا يعقل إلا لجسم قيل لكم وذلك لا يعقل إلا لجسم فإن رجعتم إلى الشاهد كان حجة عليكم وإن جاز لكم أن تثبتوا في." (١)

"ص -٥٧٣- كان وأما شتمه إياي فقوله لي ولد فسبحاني أن أتخذ صاحبة ولا ولدا" وفي الصحيحين عن أبي موسى قال: قال رسول الله: "ما أحد أصبر على أذى سمعه من الله عز وجل إنه يشرك به ويجعل له ند وهو يعافيهم ويرزقهم ويدفع عنهم".

الوجه الثاني: عشر أن كل من يعتقد في التجسيم ما يعتقد يمكنه أن يقول كما يقوله النصارى فإن النصارى عمدوا إلى ما هو جسد من جنس سائر أجساد بني آدم قالوا إنه إله تام وإنسان تام وليس فيه من الإلهية شيء فما بقي مع هذا يمتنع أن يعتقد في نظائره ما يعتقد فية.

فلو قال القائل إن موسى بن عمران كان هو الله لم يكن هذا أبعد من قول النصارى فإن معجزات موسى كانت أعظم وانتصاره على عدوه أظهر وقد سماه الله في التوراة إلها لهارون ولفرعون.

فإذا قيل فيه ما قالوه في المسيح إنه أظهر المعجز بلاهوته وأظهر العبودية بناسوته لم يكن بطلان هذا أظهر من بطلان قول النصارى بل متى جوزوا اتحاد اللاهوت بالناسوت لم يمكنهم دفع ذلك عن أحد ممن يدعى فيه إلا بدليل خاص بل إذا قيل لهم حل في كثير من الأنبياء والقداديس لم يمكنهم نفي ذلك.

وإذا قالوا: لم يخبر بذلك أحد ولم يبشر به نبي أو هذا غير معلوم قيل لهم غاية هذا كله أنكم لا تعلمون ذلك ولم يقم عندكم دليل عليه وعدم العلم ليس علما بالعدم فعدم علمكم وعدم علم غيركم بالشيء ليس علما بعدم ذلك الشيء.

وكذلك عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول عليه فإن كل ما خلقه الله دليل عليه ثم إذا عدم ذلك لم يلزم عدم الخالق فلا يجوز نفي الشيء لعدم الدليل الدال عليه إلا أن يكون عدم الدليل مستلزما لعدمه كالأمور التي تتوفر الهمم على نقلها إذا لم ينقل علم انتفاؤها.

والمقصود أنكم مع العدم لايمكنكم النفي العام عن غير المسيح لعدم الدليل الدال عليه فإنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول في نفس الأمر لا سيما وهو كان متحدا." (٢)

"ص -١٨٧- وقال: ﴿قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله﴾.

وهذا الروح إنما جعله بمجيء محمد والكلام الذي نزل به هو الذي بلغه محمد ولهذا قال الله تعالى:

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٦٨/٥

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٨٥/٥

﴿الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس﴾.

فاصطفى الله جبريل من الملائكة واصطفى محمدا من البشر ولهذا يضاف القول الذي هو القرآن إلى قول هذا تارة وإلى قول هذا تارة كما قال تعالى: ﴿إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين﴾.

فهذا الرسول هنا جبريل وقال تعالى في الآية الأخرى: ﴿إنه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون تنزيل من رب العالمين﴾.

فهذا الرسول هنا محمد وأضافه إلى كل منهما بلفظ الرسول لتضمنه أنه بلغه عن مرسله لم يقل إنه لقول ملك ولا نبي بل كفر من قال إنه قول البشر كما ذكر ذلك عن التوحيد وقد قال تعالى: في القرآن.

﴿قد أنزل الله إليكم ذكرا رسولا يتلو عليكم آيات الله مبينات ليخرج الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الظلمات إلى النور﴾.

ومعلوم أن الرسول نفسه لم ينزل بل أبدل الرسول من الذكر لأن الرسول جاء بالذكر.

ولما كان الرسول الملكي والرسول البشري والذكر المنزل أمورا متلازمة يلزم من ثبوت واحد ثبوت الآخرين ومن الإيمان بواحد الإيمان بالآخرين فيلزم من كون القرآن حقا كون جبريل ومحمد حقا وكذلك يلزم من كون محمد حقا كون جبريل والقرآن حقا ويلزم من كون جبريل حقا كون القرآن ومحمد حقا.

ولهذا جمع الله بين الإيمان بالملائكة والكتب والرسل في مثل قوله: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه." (١)

"ص -٢٥٢- ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾.

وأيضا فالناس يجدون دواعيهم إلى المعارضة حاصلة لكنهم يحسون من أنفسهم العجز عن المعارضة ولو كانوا قادرين لعارضوه وقد انتدب غير واحد لمعارضته لكن جاء بكلام فضح به نفسه وظهر به تحقيق ما أخبر به القرآن من عجز الخلق عن الإتيان بمثله مثل قرآن مسيلمة الكذاب كقوله يا ضفدع بنت ضفدعين نقي كم تنقين لا الماء تكدرين ولا الشارب تمنعين رأسك في الماء وذنبك في الطين.

وكذلك أيضا يعرفون أنه لم يختلف حال قدرتهم قبل سماعه وبعد سماعه فلا يجدون أنفسهم عاجزين عما كانوا قادرين عليه كما وجد زكريا عجزه عن الكلام بعد قدرته عليه.

وأيضا فلا نزاع بين العقلاء المؤمنين بمحمد والمكذبين له إنه كان قصده أن يصدقه الناس ولا يكذبوه وكان

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٩٩/٦

مع ذلك من أعقل الناس وأخبرهم وأعرفهم بما جاء به ينال مقصوده سواء قيل إنه صادق أو كاذب فإن من دعى الناس إلى مثل هذا الأمر العظيم ولم يزل حتى استجابوا له طوعا وكرها وظهرت دعوته وانتشرت ملته هذا الانتشار هو من عظماء الرجال على أي حال كان فإقدامه مع هذا القصد في أول الأمر وهو بمكة وأتباعه قليل على أن يقول خبرا يقطع به أنه لو اجتمع الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله لا في ذلك العصر ولا في سائر الأعصار المتأخرة لا يكون إلا مع جزمه بذلك وتيقنه له وإلا فمع الشك والظن لا يقول ذلك من يخاف أن يظهر كذبه فيفتضح فيرجع الناس عن تصديقه.

وإذا كان جازما بذلك متيقنا له لم يكن ذلك إلا عن إعلام الله له بذلك وليس في العلوم المعتادة أن يعلم الإنسان أن جميع الخلق لا يقدرون أن يأتوا بمثل كلامه إلا إذا علم العالم أنه خارج عن قدرة البشر والعلم بهذا يستلزم كونه معجزا فإنا نعلم ذلك وإن لم يكن علمنا بذلك خارقا للعادة ولكن يلزم من العلم ثبوت المعلوم وإلا كان العلم جهلا." (١)

"ص -٤٩٦- المضروب وهذا هو القول الآخر وهي طريقة أبي الحسن الأشعري في أماليه وهي طريقة أبي المعالي وأتباعه كالرازي وغيره وتنازعوا هل يمكن خلق ذلك على يد كذاب فقيل لا يمكن لأنه لو أمكن لجاز وقوعه وقيل بل هو مقدور لكن نعلم أنه لا يفعله كما نعلم أنه لا يفعل كثيرا من الخوارق المقدورات كقلب الجبل ياقوتا والبحر زيتا قالوا فنحن نعلم بالضرورة أنه لا يفعلها فلا يلزم من كونها مقدورة ممكنة أن لا يعلم انتفاء وقوعها بل قد يعلم عدم وقوعها بالاضطرار وإن كنا نقول إنها ممكنة مقدورة وظهور المعجزات على يد الكذاب في دعوى النبوة من هذا الباب عندنا وقالوا المعجز علم على صدق الأنبياء فيمتنع أن يكون الدليل غير مستلزم للمدلول عليه وهذا القول حق لكن منازعوهم يقولون هو يستلزم نقيض ما نفوه من كون الله يخلق شيئا لشيء ويخلق شيئا بشيء وما قالوا من كونه يجوز عليه فعل كل شيء وكان ما ذكروه من الحق دليلا على أن الخلق يعلمون ما يعلمونه من حكمة الرب ومراده بما يخلقه لأمر آخر وأنه سبحانه منزه عن أن يفعل أشياء لا يجوز منه فعل كل شيء وهم يقولون هنا قد يكون الشيء ممكنا جائزا مع العلم بأنه غير واقع كانقلاب الجبال ياقوتا والبحر زئبقا وموت أهل البلد كلهم في لحظة ومصير الأطفال علماء حكماء في لحظة واحدة وعلى هذا الجواب يعتمدون كثيرا كما يذكره القاضي أبو بكر والقاضي أبو يعلى وأبو المعالي والرازي وغيرهم ثم إنهم يقولون في العقل أنه علوم ضرورية كالعلم بوجوب

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٢٨١/٦

الواجبات وامتناع الممتنعات وجواز الجائزات فالممتنعات كانقلاب دجلة دما وأمثال ذلك في الأمور العادية فيجعلون العادات واجبة تارة وممتنعة أخرى مع أنه لا سبب يوجب." (١)

"ص -٤٩٩- فرعون له بالآية وأما عند معارضة السحرة لتبتلع حبالهم وعصيهم وكذلك سائر آياته حتى إغراق فرعون كان بعد مسير الجيش وضربه البحر بالعصا وكذلك تفجر الماء من الحجر كان بعد أن ضرب الحجر بعصاه واستسقاء قومه إياه وهم في برية لا ماء عندهم وكذلك آيات نبينا صلى الله عليه وسلم مثل تكثير الماء كان بوضع يده فيه حتى نبع الماء من بين الأصابع أي تفجر الماء من بين الأصابع لم يخرج من نفس الأصابع وكذلك البئر كان ماؤها يكثر إما بإلقائه سهما من كنانته فيها وأما بصبه الماء الذي بصق فيه فيها وكذلك المسيح كان يأخذ من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله إلى أمثال ذلك فأما جبل ينقلب ياقوتا بلا أسباب تقدمت ذلك فهذا لا كان ولا يكون وكذلك نهر يطرد يصبح لبنا بلا أسباب تقتضي ذلك يخلقها الله فهذا لا كان ولا يكون ومن قال إن الشيء ممكن فهذا يعنى به شيئان يعني به الإمكان الذهني والإمكان الخارجي فالإمكان الذهني هو عدم العلم بالامتناع وهذا ليس فيه إلا عدم العلم بالامتناع وعدم العلم بالامتناع غير العلم بالإمكان فكل من لم يعلم امتناع شيء كان عنده ممكنا بهذا الاعتبار لكن هذا ليس بعلم بإمكانه ومن استدل على إمكان الشيء بأنه لو قدر لم يلزم منه محال من غير بيان انتفاء لزوم كل محال كما يفعله طائفة من أهل الكلام كالآمدي ونحوه لم يكن فيما ذكره إلا مجرد الدعوى

وأما الثاني وهو العلم بإمكان الشيء في الخارج فهذا يعلم بأن يعلم وجوده أو وجود نظيره أو وجود ما هو أقرب إلى الامتناع منه فإذا كان حمل البعير للقنطار ممكنا كان حمله لتسعين رطلا اولى بالإمكان وبهذه الطريقة يبين الله في القرآن إمكان ما يريد بيان إمكانه كإحياء الموتى والمعاد فإنه يبين ذلك تارة ببيان وقوعه كما أخبر أن قوم موسى قالوا ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾." (٢)

"ص -٥٥٥- بأنه خلق المعجزة لقصد التصديق مع القول بأنه لا يخلق شيئا لأجل شيء تناقضا فقلت لا يشترط في العلم الضروري العلم بأنه يفعل كذا لأجل كذا فقيل لك هب أنه كذلك لكن لا يحصل العلم الضروري مع العلم بما يناقضه والمقصود أن ما يذكره هؤلاء وأمثالهم من النظار بل وعامة الناس هم فيما يثبتونه من العلم والحقائق المعلومة أسد منهم وأصوب فيما ينفونه فإن الإنسان لما يثبته أعلم منه بما

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٤٥/٧

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل د ين المسيح، ٤٩/٧

ينفيه وشهادته على الإثبات أقوى من شهادته على النفي وإن كان النفي قد يكون معلوما لكن غلط الناس فيما ينفونه ويكذبون به أكثر من غلطهم فيما يثبتونه ويصدقون به ولهذا قال تعالى: ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله﴾ ولهذا تجد من سلك طريقا من الطرق إما في إثبات العلم بالصانع وأما في العلم بالنبوة أو العلم بالمعاد أو غير ذلك واحد يقول لا طريق إلا هذا الطريق يخطئ في النفي اكثر من خطئه في الإثبات ومنهم هؤلاء فإنهم قد ينفون من العلم والطرق ما يعلمه غيرهم بالاضطرار ويثبتون ما يقولون أنه معلوم بالاضطرار وقد يكون غيرهم أصوب فيما يثبته منهم فيما ينفونه بل وفيما يثبتونه ولهذا الذين اتفقوا على أنه لا طريق إلا المعجزات تنوعوا في وجه دلالتها فيثبت هؤلاء وجها يستدلون به وينفون طريق غيرهم وبالعكس فإذا قالوا ما سوى الخارق للعادة ليس يختص بالنبي فلا يدل على نبوته قيل لهم الدليل هو الذي يكون مستلزما للمدلول يلزم من تحققه تحقق المدلول ولفظ الخارق للعادة فيه إجمال كما تقدم وحينئذ فنفس إنباء الله للنبي واصطفائه لرسالته وإقداره على التلقي من الملك هو من خوارق العادات وذلك من المعجزات التي أعجز الله الخلق أن يفعلوه وهو مختص بالأنبياء وهذا الوصف أجل وأعظم قدرا من غيره من الخوارق والمستلزم لهذا الخارق لا يكون إلا خارقا وهو الدليل إذ يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم ومن انتفاء اللازم انتفاء." (١)

" أحدهما أن يقال لفظ المنقسم لفظ مجمل بحسب الاصطلاحات والمنقسم في اللغة العربية التي نزل بها القرآن هو ما فصل بعضه عن بعض كقسمة الماء وغيره بين المشتركين إلى أن قال فيختار المنازع منه جانب النفي فإن الله ليس بمنقسم وليس هو شيئين أو أشياء كل واحد منها في حيز منفصل عن حيز الآخر إلى أن قال وقد يريد الناس بلفظ المنقسم ما يمكن الناس فصل بعضه عن بعض وإن كان في ذلك فساد نهتنا عنه الشرعة كالحيوان الحي والأبنية فإن أراد بلفظ المنقسم ذلك فلا ريب أن كثيرا من الأجسام ليس منقسما بهذا الاعتبار فإن بني آدم يعجزون عن قسمته فضلا عن أن يقال إن رب العالمين يقدر العباد على قسمته وتفريقه وتمزيقه وهذا واضح وقد يراد بلفظ المنقسم ما يمكن في قدرة الله قسمته كالجبال وغيرها ومن المعلوم أنه لا يجوز أن يقال إن الله يمكن قسمته وأنه قادر على ذلك

وإن كان غير منقسم لا بالمعنى الأول ولا بالمعنى الثاني فقوله وإن لم يكن غير منقسم كان في الصغر بمنزلة الجوهر الفرد ليس بلازم حينئذ فإنما يوصف بأنه واحد في الأجسام كقوله وإن كانت واحدة فلها النصف ونحو ذلك جسم واحد وهو في جهة ومع ذلك ليس هو منقسما بالمعنى الأول وإن كان هذا

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ١٢١/٧

فيما يقبل القسمة كالأشياء التي يقدر الناس على قسمتها وأن ما لا يقبل القسمة أولى بذلك وهذا ظاهر محسوس فإن أحدا لم ينازع في أن الجسم العظيم الذي لم يفصل بعضه عن بعض فيحصل في حيزين منفصلين أو لا يمكن ذلك فيه إذا وصف بأنه غير منقسم لم يلزم من ذلك أن يكون بقدر الجوهر الفرد بل قد يكون في غاية العظمة والكبر وهذا الذي قررناه من فصل بعضه عن بعض بحيث يكون كل بعض في حيزين منفصلين أو إمكان ذلك فيه فإن أحدا لم يقل إن الله منقسم بهذا الاعتبار

وإن قال أريد بالمنقسم إن ما في هذه الجهة غير ما في هذه الجهة كما يقول إن الشمس منقسمة بمعنى إن حاجبها الأيمن غير حاجبها الأيسر والفلك منقسم ." (١)

" قالوا إذا حملتم الأمر على هذا الظاهر وبطل أن يراد بها إلا الوجه الذي هو صفة يستحقها الحي فالوجه الذي يستحقه الحي وجه هو عضو وجارحة يشتمل على كمية تدل على الجزئية وصورة تثبت الكيفية فإن كان ظاهر الأوصاف عندكم إثبات صفة تفارق في الماهية وتقارب فيما يستحق بمثله الاشتراك في الوصف فهذا هو التشبيه بعينه وقد ثبت بالدليل الجلي إبطال قول المجسمة والمشبهة وما يؤدي إلى مثل قولهم فهو باطل

قلنا الظاهر ما كان متلقى في اللفظ على طريق المقتضى وذلك مما يتداوله أهل الخطاب بينهم حتى ينصرف مطلقه عند الخطاب إلى ذلك عند من له أدنى ذوق ومعرفة بالخطاب العربي واللغة العربية وهذا كما نقول في ألفاظ الجموع وأمثالهم إن ظاهر اللفظ يقتضي العموم والاستغراق وكما نقوله في الأمر إن ظاهره الاستدعاء من الأعلى للأدنى يقتضي الوجوب إلى أمثال ذلك مما يرجع فيه إلى الظاهر في المتعارف فإذا ثبت هذا فلا شك ولا مرية على ما بينا أن الظاهر في إثبات صفة هو إذا أضيف إلى مكان أريد به الحقيقة أو أريد بها المجاز فإنه لا ينصرف إلى وهم السامع أن المراد بها جميع الذات التي هي مقولة عليها وهذا مما لا نزاع فيه

والمقصود بهذا إبطال التأويل الذي يدعيه الخصم فإذا ثبت هذا وجب أن يكون صفة خاصة بمعنى لا يجوز أن يعبر بها عن الذات ولا وضعت لها إلا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٢/١

فأما قولهم إذا ثبت أنها صفة إذا نسبت إلى الحي ولم يعبر بها عن الذات وجب أن تكون عضوا وجارحة ذات كمية وكيفية فهذا لا يلزم من جهة أن ما ذكروه ثبت بالإضافة إلى الذات في حق الحيوان المحدث لا من خصيصة صفة الوجه ." (١)

" ابن راهويه وأبي عبيد وقال في كلامه يدل على إبطال التأويل أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها ولم يتعرضوا لتأويلها ولا صرفها عن ظاهرها ولو كان التأويل سائغا لكانوا إليه أسبق لما فيه من إزالة التشبيه ورفع الشبهة

الوجه الحادي والعشرون أن يقال ما ذكره أنه لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في هذه الصفات لزم افتقاره إلى خالق آخر ولزم التسلسل أو لزم القول بأن الإمكان والحدوث غير محوج إلى الخالق وذلك يلزم منه نفي الصانع فهذه الحجة إن كانت في نفسها صحيحة تدل على نفي هذه النقائص فليست حجة على نفي التمثيل والتشبيه فإن هذه النقائص يجب نفيها مطلقا وأما صفات الكمال فيجب نفي التشبيه والتمثيل فيها فإن قوله لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في هذه الصفات فرض في الدليل من غير حاجة إليه وتخصيص موهم في هذه الصفات لاستلزام ذلك وليس ناف فرض المساواة في غير هذه الصفات ولا يستلزم ذلك وليس الأمر كذلك بل المساواة في أي صفة تستلزم المحال والجمع بين النقيضين وأما هذه الصفات المذكورة فلا يحتاج تنزيهه عنها إلى أن ينفي مساواته لسائر الذوات في ذلك بل هذه منتفية عنه مع قطع النظر عن التشبيه والتمثيل فإن انتفاء الموت والمرض وغير ذلك عنه لم ينف لمجرد لزومه التشبيه والتمثيل ." (٢)

" وإن كان هذا الذي يقولنه ويثبتونه بالأدلة الشرعية لم تذكر أنت عليها حجة ولا نقلت فيها مذهبا فقولك لا بد من الاعتراف بأن خصوصية ذاته التي بها امتازت عن سائر الذوات مما لا يصل الوهم والخيال إلى كنهها تقصير وتفريط فإنه لا يصل إلى كنهها لا علم ولا عقل ولا معرفة ولا حس ولا وهم ولا خيال ولا نوع من أنواع الإدراكات فتخصيص الوهم والخيال بذلك يشعر بأن غير الوهم والخيال يصل إلى كنهها وأنهم يفرقون بين هذا وهذا وأنه يجب التفريق بين وصول الوهم والخيال إلى كنهها وبين وصول العلم والعقل وكل هذا غلط

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٧/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٥٧/١

الوجه الثالث والثلاثون أنه إذا لم يكن فرق في نفس إدراك كنهه بين الوهم والخيال وبين الحس وبين العلم والعقل لم يحصل شيء من مطلوبك فإن المطلوب أنه لا بد من الاعتراف بثبوت أمر على خلاف حكم الحس والخيال والذي ذكر لا فرق فيه بين الحس والخيال وبين العقل فإن هذه الأمور لا تكيف ذاته ولا يلزم من نفي اكتناه ذاته نفي معرفته بها كما لم يلزم نفي معرفته بالعلم والعقل فإن قوله لا بد لهم من الاعتراف بأن خصوص ذاته الذي امتازت به عن سائر الذوات مما لا يصل الوهم والخيال إلى كنهها وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال مع أنه لم يذكر حجة عليه لا فرق فيه بين الوهم والخيال وبين الحس والعقل والعلم فإن شيئا من ذلك لا يصل إلى كنهه وإذا كان مقصوده الفرق بين الوهم والخيال وبين العقل والعلم بهذا مع أنه لا فرق بينها من هذا الوجه ومع أن ذلك لا ينفي معرفته بذلك و إن لم يوصل ذلك إلى كنهه ظهر أن ما قاله ليس فيه تحصيل لغرضه مع ما فيه من التفريق بين الأشياء فيما اتفقت فيه

فتدبر هذا كله فإنه كلام حق يعرف كيف أضل هؤلاء لعباد الله بمتشابه ." (١)

" الكلام كما قال الإمام أحمد في وصفهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويلبسون على جهال الناس بما يتكلمون به من المتشابه

الوجه الرابع والثلاثون أنه لو عارضه معارض وقال قد ثبت أنه لا فرق فيما ذكرته من نفي الوصول إلى كنهه بالعقل والوهم والخيال ثم ثبت بذلك أنه لا يجب أن لا يكون معلوما بالعقل فقد ثبت أيضا أنه لا يجب أن لا يكون معلوما بالوهم والخيال لكان هذا متوجها أكثر من كلامه

الوجه الخامس والثلاثون أن يقال الذين اتفقوا من أهل السنة وغيرهم على أن العباد لم يعرفوا كنهه في الدنيا تنازعوا في إمكان ذلك وفي حصول ذلك عند رؤيته في الأخرى وهذا يبين أن معرفة حقيقته وكنهه بالحس أولى منها بالعقل ثم الخيال والوهم يتبع الحس فهذا قد يستدل به على إمكان معرفة كنهه وحقيقته بالحس والخيال والوهم

الوجه السادس والثلاثون قوله وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال كما أنه لا يلزم من عدم وصول العلم والعقل إلى كنه الذات أن يكون على خلاف ما يقضي به العلم والعقل ويحكم به الحس كما تقدم مع أن هذه العبارة هنا ليست ظاهرة في المعنى

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٦٥

الوجه السابع والثلاثون أن لفظ الوهم والخيال في هذه المواضع التي ذكرتها تحتل شيئين فإن هذه الألفاظ كثيرا ما تستعمل فيما يتوهمه الإنسان ويتخيله مما لا يكون له حقيقة في الخارج مثل ما يتخيل جبل ياقوت وبحر زئبق ونحو ذلك ومثل ما يتوهم شخصا أنه عدوه ويكون وليه أو أنه وليه ويكون ." (١)

" بل عندهم أن علو الله على العرش معلوم بالفطرة الضرورية وقد تواطأت عليه الآثار النبوية واتفق عليه خير البرية ويقولون نفي ذلك تعطيل للصانع معلوم بالضرورة العقلية فلو فرض أن هذا القياس عارضه ما أبطله لم يبطل ما علموه بالفطرة الضرورية من أن الله فوق خلقه وأنه يمتنع كونه لا داخل العالم ولا خارجه ولا يلزم من كون العبد مضطرا إلى العلم بحكم الشيء المعين أن يجعل نقيض ذلك قضية عامة كلية فإن العلم بالمعين الموجود يلزمه نفي النقيض وذلك شيء غير العلم بنفي المطلق الكلي وطوائف من أهل الفطرة الصحيحة والأثبات للشريعة يعلمون أن الله تعالى فوق العالم ولا يخطر بقلوبهم تقدير وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه حتى ينفوه إذ الأقوال المنافية للإيمان لا يجب أن تخطر لكل مؤمن لكن لما حدث من ابتدع هذا النفي تكلم المسلمون في رده تارة ببيان أن الله تعالى فوق خلقه من غير تعرض لغيره وتارة ببيان استحالة نقيض ذلك وتارة ببيان استحالة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ومن علم أن الله عز و جل فوق العالم نفى أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه وأما هل يمكن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه فقد يخطر بقلبه وقد لا يخطر

الوجه الثالث أن هذه الحجة المذكورة ليست نظير ما ذكره من حجة الدهرية وذلك أن هؤلاء قالوا الخالق والمخلوق موجودان فكل موجودين فإما أن يكون أحدهما حالا في الآخر أو بائنا عنه وكذلك إذا قيل إما أن يكون أحدهما داخلا في الآخر أو خارجا منه وكذلك إذا قيل إما أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مقارنا له أو منفصلا عنه بائنا منه ثم قالوا وليس هو فيه فوجب أن يكون خارجا منه وهذا مقصودهم فنظيره أن يقال الباري والعالم موجودان وكل موجودين فإما أن يكون وجودهما معا وهما متقارنان وإما ." (٢)

" بنفسه كان ما يلزمكم في هذا من المحذورات أعظم بكثير مما يلزمكم من الاعتراف بصانع لها قديم واجب الوجود فإنكم مهما أوردتموه في ثبوته حينئذ من كونه يستلزم أن يكون محلا للصفات والأفعال ونحو ذلك فإن ذلك يلزمكم أعظم منه إذا قلتم بأن الأفلاك قديمة واجبة الوجود بنفسها وإن قدر أن قائلا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٦٦

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١/١١٠

يقول إنها حدثت بأنفسها فهذا أعظم إحالة وهذا مما نبغي التفطن له فكل ما يقوله الدهرية من نفاة الصانع ومن مثبتيه من الشبهة النافية لوجوده أو لفعله فإنه يلزمهم أعظم منه على قولهم بأن القديم واجب الوجود بنفسه مستغن عن صانع وقولهم بأنه معلول عن علة موجبة فتدبر هذا

وأصل ذلك أن الله ليس كمثله شيء لا في نفسه ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا مفعولاته فإذا رام الإنسان أن ينفي شيئا مما يستحقه لعدم نظيره في الشاهد كان ما يثبته بدون الذي نفاه أبعد عن المشهود مثل أن يثبت الصفات بلا حقيقة الذات أو الذات بلا صفات أو يثبتهما بدون فعل يقوم بنفسه أو يثبت ذلك لازما لذاته أو يقول إن هذا المحسوس هو القديم الواجب الوجود بنفسه أو يقول حدث بنفسه فكل هذه المقالات النافية يلزم كل قول منها من المعارضات أعظم مما أورده هو على أقوال المثبتين فلا خلاص عنها بحال إذ الوجود مشهود محسوس ولا يخلو إما أن يكون قديما واجبا بنفسه أو محدثا بإحداث غيره وممكنا ومفتقرا إلى واجب بنفسه وإذا كان لا بد من الاعتراف بالوجود القديم الواجب وكان من نفي الرب الصانع الخالق السموات والأرض لشبهة يذكرها يلزمه مع هذا هي وما هو أعظم منها علم أن كل ما يذكره النفاة من الشبهة النافية للرب أو صفاته أو أفعاله حجج باطلة متناقضة إذ كان يلزم من صحتها نفي الوجود بالكلية وما استلزم نفي الوجود بالكلية علم أنه باطل ." (١)

" . وسائر قواهم تختلف في القوة والضعف فتكون المنافع الحاصلة لهم متفاوتة مع العلم الضروري بأن الذي له لو جعل لهذا والذي لهذا لو جعل لهذا لكان يفوت التعيين وذلك لا يبطل أصل الحكمة وهكذا البلاد تختلف فيما خلق فيها من الاقوات والأنهار والمساكن فيختلف لذلك وجه الانتفاع مع أن أصل المقصود حاصل في الجميع وقد يحول الله ما ببض البلاد إلى بعض مع أن نظام العالم قائم والتحويل من حال إلى حال موجود في العالم فلو كان ما يوجد من الصفات والمقادير لغاية بمعنى أن وجود تلك الغاية ضروري أي لا يمكن عدمه إلا لزم منه فساد عام لم يكن الأمر كذلك

الوجه الرابع أن يقال قولك هذا ضروري الوجود في الأسباب والحكم ماذا تعني به أتعني به أنه واجب بنفسه بمعنى أنه يمتنع عدمه أم تعني به أنه إذا عدم عدمت الحكمة التي وجد لأجلها أما الأول فباطل قطعا وهو لم يرده وأما الثاني فيقال لك هب أنه يلزم من عدمه تلك الحكمة المعينة فتلك الحكمة المعينة ليست واجبة بنفسها بل هي أيضا جائزة فالقول بكونها مخصوصة بالإرادة دون غيرها من الحكم لا بد له

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/١٤٧

من تخصيص وهو الإرادة بل تلك الحكمة لا تكون حكمة إلا أن تكون مقصودة وأنت تقول ذلك وتحتج به فصار ما جعلته ضروريا يدل على الإرادة المخصصة بطريق الأولى

الوجه الخامس أن يقال هذه الامور المستحيلة من حال إلى حال فحركاتها واستحالاتها إما أن تكون واجبة لذاتها وإما أن لا تكون واجبة لذاتها بل إنما صارت كذلك بفاعل غيرها فإن قدر الأولى قيل فإن جاز فيما هو واجب بنفسه أن يتحرك حركة استحالة فيكون تارة عالما وتارة جاهلا ." (١)

" وأيضا فالمتأولون لهذا ليس فيهم من تحمده أنت فإن تأويل ذلك أما أن يكون عن معتزلي أو أشعري أخذ عنه أو من يجري مجراهم وهؤلاء عندك أهل جدل لا أهل برهان وأنت دائما تصفهم بمخالفة الشرع والعقل

وإن قلت نحن أهل برهان وهم المتفلسفة المنتسبون إلى الإسلام فهذا أكذب الدعاوي وذلك أنه لا ريب عند من عرف المقالات وأربابها أن الذي صار به المتكلمون مذمومين هو ما شاركوا به هؤلاء المتفلسفة من القياس الفاسد والتأويل الحائد وأن أحسن حال المتفلسف أن يكون مثل هؤلاء فإذا كان هؤلاء قد اتفقت الأئمة والأمة وعقلاؤهم متفقون أيضا على أنهم فيما قالوه من خلاف مذهب السلف ليسوا أهل برهان بل أهل هذيان كيف بأصحابك الذين اعترف أساطينهم بأنه ليس لهم في العلم الإلهي يقين والمتكلمون لا يقرون على أنفسهم بمثل هذا بل يقولون إن مطالبهم تأولوها بالأدلة العقلية وبسط هذا الكلام له موضع آخر ليس هذا موضعه وليس يلزم من كون الرجل ذا برهان في الهندسة والحساب أن يكون ذا برهان في الطب مع أن كلاهما صناعة حسية وكثيرا ما يحذق الرجل فيهما ومن المعلوم أن العلم بهذه الأمور أبعد عن الطب والحساب من بعد أحدهما عن الآخر

ثم يقال له هب أن تلك الجارية ليست من أهل البرهان فما الموجب لأن يخاطبها الرسول بخطاب الظاهر من غير حاجة إليه فقد كان يمكنه تعرف إيمانها بأن يقول من ربك ومن إلهك ومن تعبدين فتقول الله تعالى فلما يعدل عن لفظ ظاهره وباطنه حق إلى لفظ ظاهره باطل ثم يكلفها مع ذلك تصديق ." (٢)

" مذكورا في مصنفاتهم والفلاسفة تسمي من أقر بالمعاد الجسمي والنعيم الحسي حشويا وأخذوا ذلك عن المعتزلة تلامذتهم من الأشعرية فسموا من أقر بما ينكرونه من الصفات ومن يذم ما دخلوا فيه من بدع أهل الكلام والجهمية والإرجاء حشويا ومنهم أخذ ذلك هذا المصنف

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢١٠/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢٣٣/١

ومما يبين ذلك أن القول الذي حكاه عنهم لا يعرف في الإسلام عالم معروف قال به ولا طائفة معروفة قالت به ولكن قد يقول بعض العوام قولا لا يفصح بمعناه وحجته يظن به مستمعه أنه يعتقد ذلك والتحقيق أن هذا النقل إنما نقلته المعتزلة ومن وافقهم عليه كهذا الرجل بطريق اللزوم لا أنهم سمعوه منهم أو وجدوه مأثورا عنهم وذلك أنهم يسمعون أهل الإيمان من أهل الحديث والسنة والجماعة والفقهاء والصوفية يقولون الكتاب والسنة وإذا تنازعوا في مسألة من موارد النزاع بين الأمة في مسائل الصفات أو القدر أو نحو ذلك قالوا بيننا وبينكم الكتاب والسنة فإذا قال لهم ذلك المنازع بيننا وبينكم العقل قالوا نحن ما نحكم إلا الكتاب والسنة ونحو هذا الكلام الذي هو حقيقة أهل الإيمان وشعار أهل السنة والجماعة وحلية أهل الحديث والفقه والتصوف الشرعي قالوا بموجب رأيهم يلزم من هذا أن تكون معرفة الله تعالى لا تحصل إلا بخبر الشارع إذا لم يكن للعقل مجال في إثبات المعرفة وهذا جهل منهم وقول بلا علم فإن أحدا من هؤلاء لم يقل إن الله تعالى لا يعرف إلا بمجرد خبر الشارع الخبر المجرد فإن هذا لا يقوله عاقل فإن تصديق المخبر قبل المعرفة بصدقه في قوله إنه رسول الله بدون المعرفة بأنه رسول ممتنع ومعرفة أنه رسول الله ممن لا يعرف أن الله موجود ممتنع فنقل مثل هذا القول عن طائفة توجد في الأمة أو عن ." (١)

" المتكلمين يوافقونهم على هذا حتى أبو عبدالله الرازي ونحوه فإنه قال في مسألة وجوب النظر لما ذكر أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر فطالب المعارض بالدليل فقال من جهة نفسه الطريق إلى تحصيل العلم بالأشياء إما الحس أو الخبر أو النظر والأولان لا يكونان طريقين فتعين النظر وقال من جهة المعترض لا نسلم أن طريق تحصيل هذه المعارف هذه الطرق الثلاث فما الدليل عليه ثم إنا نبين ها هنا طريقا آخر وهو تصفية النفس عن العلائق الجسدانية والهيئات البدنية فإنها متى خلت عن هذه الأمور حصلت لها عقائد يقينية وهذا هو طريق الصوفية وأصحاب الرياضة فإنهم جازمون بما هم عليه من العقائد في المعارف الإلهية وأما أصحاب النظر فقل ما يحصل لهم مثل هذا الجزم وإذا كان كذلك فالرياضة إن لم تتعين طريقا إلى معرفة الله تعالى فلا أقل من أن تكون من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله فإذا كان كذلك بطل ما ذكرتموه من الحجة وقال في جواب هذا قوله لم لا يجوز أن تكون التصفية طريقا إلى اكتساب المعارف قلنا العقائد الحاصلة عن التصفية إما أن تكون ضرورية فلا يخلو إما أن تكون تلك العقائد بحال يلزم من زوالها شيء من العلوم النظرية أو لا يلزم فان لزم فتلك العلوم إنما حصلت مرتبة على تلك العلوم الضرورية

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٢٤٥

ولا معنى للعلم النظري إلا ذلك وإن لم يلزم فتلك العقائد ليست إلا عقائد تقليدية ولا عبرة حينئذ بذلك فإن أمثال تلك العقائد قد تحصل لأصحاب الرياضة من المبطلين نحو اليهود والنصارى والدهرية

قلت وقد رأيت بخط القاضي أبي البيان أحمد بن محمد بن خلف المقدسي حكاية مضمونها أن الشيخ أحمد الخيوقي المعروف بالكبدي أخبره أنه دخل ." (١)

" فأمر الأمة بقبول وصية أمثال هؤلاء دون أن يذكر في ذلك ما أوصى الله تعالى به عباده وما وصت به رسله والوصية متضمنة تبديل فطرة الله تعالى بفطرة أخرى من أعظم تبديل الفطرة في العلوم والأعمال وذلك من تبديل دين الله

فصل

قال أبو عبدالله الرازي المقدمة الثانية اعلم أنه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه وأنه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفي ذلك الشي واحتج عليه بثلاث حجج ثم قال فظهر فساد قول من يقول لا يمكن أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه إلا إذا وجدنا له نظيرا فإن عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس إلا الله وبينا أنه لا يلزم من عدم النظير والشبيه عدم الشيء فثبت أن هذا الكلام ساقط بالكلية

قلت نفي النظير والمثل والكفؤ والسمي ونحو ذلك عن الله سبحانه وتعالى متفق عليه بين المسلمين الذين يؤمنون بالقرآن وقد بينا فيما تقدم بالدلائل القاطعة الشرعية والعقلية أنه يمتنع أن يكون لله مثل بوجه من الوجوه وبينا أن التماثل بينه وبين خلقه ممتنع لذاته وأنه يستلزم كون الشي الواحد موجودا معدوما قديما محدثا خالقا مخلوقا ممكنا والحجج الثلاثة التي ذكرها الرازي في هذا المطلوب ضعيفة كما سنبينه إن شاء الله وإن كانت ." (٢)

" هذه المقدمة في نفسها حقا إذا فسرت بما يوافق الكتاب والسنة والعقل الصريح فإن هذا الرجل ربما يقول الحق ولكن تكون الحجج التي يقيمها عليه ضعيفة وكثيرا ما يقول ما ليس بحق وكثيرا ما يتناقض وهو في هذه المقدمة لم يثبت نفي الشبيه والنظير عن الله تعالى ولكن أراد أن يثبت أنه لا يجب أن يكون لكل موجود نظير وشبيه فأثبت سلب هذا العموم لم يثبت نفي النظير عن الله تعالى ومتى ثبت نفي المثل عن الله تعالى ثبت سلب هذا العموم لانتقاض هذه القضية العامة الكلية ولا يلزم من ثبوت نقيض هذه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٢٦٥

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١/٣٧٨

القضية وسلبها ثبوت نفي المثل عن الله فإنه إذا لم يجب أن يكون لكل موجود نظير لم يلزم من ذلك عدم وجود النظير لكل موجود إذ نفي الوجوب لا ينفي الوجود ولو ثبت أن في الموجودات مالا نظير له بل ما يجب نفي النظير عنه لم يثبت بمجرد هذا الإبهام أنه الله إلا بدليل آخر فكيف إذا لم يثبت إلا مجرد عدم وجوب النظير ل كل موجود

وإذا عرف مضمون هذه المقدمة فإن ما استفاد بها قوله فثبت فساد قول من يقول إنه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه إلا إذا وجدنا له نظيرا

وإذا كان هذا هو الذي استفاده بهذه المقدمة فينبغي أن يعلم أن هذا الكلام لا يقوله من يجزم بقول ولا يقوله أحد من أهل الأقوال المعتبرة وما أعلم أحدا يقوله ممن يذكر له قول لكن لعله قد قاله بعض الجهال بالمذاهب والدلائل وأهل الريب والشك في ذلك وذلك أن المنازعين له عندهم يعلم بضرورة العقل ونظره امتناع وجود موجود لا داخل ولا خارجه وإذا كان هذا ممتنعا عندهم لم يجز أن يكون لهذا الممتنع نظير ولم يجز أن يقول عاقل إن هذا الممتنع لا أعقله إلا إذا كان له نظير فإن هذا يكون تعليقا لعقله على وجود نظيره ويكون ." (١)

" فلا شك في كفره لكن المجسمة لا يقولون بذلك فلا يلزم من قولهم بالتجسيم قولهم بذلك ألا ترى أن الشمس والقمر والنمل والبق أجسام ولا يلزم من اعترافنا باشتراكهما في الجسمية كوننا مشبهين للشمس والقمر بالنمل والبق

قال وإن عنيتم بالمشبه من يقول بكون الله تعالى شبيها بخلقه من بعض الوجوه فهذا لا يقتضي الكفر لأن المسلمين اتفقوا على أن الله موجود وشيء وعالم وقادر والحيوانات أيضا كذلك وذلك لا يوجب الكفر وإن عنيتم بالمشبه من يقول الإله جسم مختص بالمكان فلا نسلم انعقاد الإجماع على تكفير من يقول بذلك بل هو دعوى الإجماع في محل النزاع فلا يلتفت إليه

قلت هذا الكلام منه تسليم لأن كون الله شبيها بخلقه من لعض الوجوه متفق عليه بين المسلمين لاتفاقها على أن الله تعالى موجود وشيء وعالم وقادر وعلى هذا فما من موجود إلا وله شبيه من بعض الوجوه لاشتراكها في الوجود والشبه فقوله بعد هذا لا يجب أن يكون لكل موجود نظير وشبيه إن عنى به شبيها به من كل وجه فقد ذكر أن أحدا من العقلاء لم يذهب الى ذلك وإن عنى به شبيها من بعض الوجوه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٧٩/١

فقد ذكر أن هذا محل وفاق بين المسلمين وإن أراد نوعا من التشبيه فهو لم يذكره في هذه المقدمة ولم يوضح سبيلا

ومن العجب أنه ذكر في نهايته على لسان منازعيه إجماع المسلمين على تكفير المشبهة وأنه ليس هو الذي يذهب إلى كون الله تعالى وتقدس شبيها بخلقه من كل الوجوه فإن هذا لم يذهب إليه عاقل فتعين أن يكون هو الذي أثب الإله على صفة شبهه معها بخلقه ثم ذكر هو إجماع المسلمين على كون الله شبيها ." (١)

" فإن قيل هذا المنازع طلب نظيرا في مورد النزاع وهو أني لا أثبت موجودا لا داخل العالم ولا خارجه إن لم يكن له شبيه من هذا الوجه والمخالفون له لا يثبتون المشابهة من هذا الوجه

قيل هذا حق وهو تشبيه من وجه مخصوص لكن المصنف لم يثبت جواز وجود موجود بدون هذا التشبيه الخاص إذ لو أثبت ذلك لكان قد أثبت جواز موجود لا يكون داخل العالم ولا خارجه وذلك لو أثبت كانت له مغنيا عن هذه المقدمة بل ادعى أنه لا يجب الوجود الشبيه والنظير لكل موجود ولفظ الشبيه مجمل كما ذكره هو وإذا كانت الدعوى مجملة تحتمل مورد النزاع وما هو أعم منه وما هو أخص منه لم تكن إقامة الدليل عليها دافعة للخصم وهذا بين

وأما حججه فإنه قال الحجة الأولى أن بديهة العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ما سواه مخالفا له في تلك الخصوصية إذا لم يكن هذا مدفوعا في بداية العقول علمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم ذلك الشيء

وعلى هذا وجوه الأول إن عدم استبعاد البديهة لا يقتضي عدم استبعاد العلم النظري وكذلك كونه غير مدفوع في بديهة العقل لا يقتضى أنه لا يكون مدفوعا في نظره فإن حاصل هذا أنه لا يعلم بالبديهة امتناع هذا وفرق بين أن لا يعلم بالبديهة امتناعه وبين أن يعلم بالبديهة إمكانه وإذا لم يعلم بالبديهة امتناعه لم يجز أن يقال فعلمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم الشيء فإن هذا لم يعلم مما ذكره إنما أفاد عدم العلم البديهي بوجود موجود لا نظير له لم يعدم ." (٢)

" وجود علم بإمكانه ولو كان قد قال نعلم بالبديهة أن الشيء قد يكون موجودا ولا يكون له نظير أو نعلم بالبديهة إمكان وجود شيء لا نظير له لكان الدليل تاما لكن هو لم يذكر إلا الإمكان الذهني دون

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٣٨٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١/٣٩٠

الخارجي والإمكان الذهني ليس فيه علم لا بالامتناع ولا بالإمكان ولكن العلم بالإمكان الخارجي فيه بالإمكان

الثاني أن الذي ادعاه أنه لا يستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ما سواه مخالفا له في تلك الخصوصية وهذا إثبات للمخالفة في الخصوصية وإن كانت المشابهة ثابتة في غير الخصوصية بحيث يكون بينهما قدر مشترك وقدر مميز والمنازع له لم ينف وجود هذا بل قد حكى الإجماع على أن أحدا من العقلاء لم يثبت المشابهة من كل وجه فلا يفيده هذا الوجه

الثالث أن المنازع له الذي ذكره في هذه المقدمة طلب إثبات شيء يكون لا داخل العالم ولا خارجه وذكر أنه لا يقر بهذا إلا إذا علم المشابهة في هذا فإن لم يقم دليلا على أن وجود الموجود لا يقتضي وجود شبيه له من هذا الوجه إما دليلا يخص هذا الوجه أو دليلا يعم هذا الوجه وغيره لم يكن قد استدل وهذا الدليل إنما فيه جواز المخالفة في تلك الخصوصية ولا يلزم من جواز المخالفة في تلك الخصوصية جواز المخالفة في كونه لا داخل العالم ولا خارجه

ثم قال الحجة الثانية وهو أن الشيء إما أن يتوقف على وجود ما يشابهه أو لا يتوقف والأول باطل لأنهما لو كانا متشابهين وجب استواؤهما في جميع اللوازم فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثاني توقف الثاني على وجود الأول بل توقف كل واحد منهما على نفسه وذلك محال في بداية العقول ." (١)

" يقال هذه الحجة أفسد من التي قبلها من وجوه

أحدها أن هذه إنما تنفي وجوب التشابه الموجب للاستواء في جميع اللوازم وهذا هو التماثل وقد حكى الإجماع على أن أحدا من العقلاء لا يثبت لله مثلا يشاركه في جميع اللوازم ولا ريب أن انتفاء هذا الظاهر وإذا كان أحد من العقلاء لم يقل بهذا لم ينفعه في دفع ما ذكره عن منازعه الذي طلب التشابه في صفة واحدة لا في جميع اللوازم

الوجه الثاني أنه كثيرا ما يحتج بمثل هذه الحجة في كتبه وهي من الأغاليط ولا يميز بين دور التقدم والتأخر وبين دور التفاوت وذلك أنه يمتنع أن يكون كل من الشيئين علة للآخر لأن العلة متقدمة للمعلول فيلزم أن يكون كل منهما علة للآخر ومعلولا له فيلزم تقدمه عليه وتأخره عنه وذلك يلزم تقدمه على نفسه بدرجتين وتأخره عن نفسه بدرجتين ويستلزم كونه علة لنفسه ومعلولا لنفسه لأنه يكون علة علته ومعلولا معلوله جميعا ولا يمتنع أن يكون كل من الشيئين مقارنا للآخر بحيث لا يوجد إلا معه كالأمور المتضايفة

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٣٩١

مثل الأبوة والبنوة ونحو ذلك وهذا دور الشروط فيجوز أن يكون وجود كل من الأمرين شرطا في وجود الآخر بحيث لا يوجد إلا معه فهذا جائز ليس بممتنع فقوله وجود الشيء إما أن يتوقف على وجود ما يشابهه إن أراد بالتوقف توقف العلل بحيث يكون كل منهما موجودا مع الآخر فلم قال إن هذا ممتنع

قوله لأن التشابه يقتضي الاستواء في اللوازم فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثاني توقف وجود الثاني على وجود الأول

يقال له غايته إنه توقف كل منهما على وجود الآخر وهذا أول المسألة وهو توقف الشيء على وجود ما يشبهه فلم قلت إن هذا محال إذا أريد بالتوقف ." (١)

" الوجه الحادي عشر قوله فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب الشبهة كلام مجمل فإن من الفرع ما يكون لازما لأصله فإذا كان الأصل مستلزما لوجود الفرع الفاسد كان فساد الفرع وعدمه دليلا على فساد الأصل وعدمه ومن الفروع ما يكون مستلزما للأصل لا يكون لازما له وهو الغالب فلا يلزم من فساده وعدمه فساد الأصل وعدمه ولكن يلزم من فساده وعدمه فساد هذا الفرع وعدمه

فالأول كما قال تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة كيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار فالكلمتان كلمة الأيمان واعتقاد التوحيد وكلمة الكفر واعتقاد الشرك فلا ريب أن الاعتقادات توجب الأعمال بحسبها فإذا كان الاعتقاد فاسدا أورث عملا فاسدا ففساد العمل وهو الفرع يدل على فساد أصله وهو الاعتقاد كذلك الأعمال المحرمة التي تورث مفاسد كشرب الخمر الذي يصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة ويوقع العداوة والبغضاء فهذه المفاسد الناشئة من هذا العمل هي فرع لازم للأصل ففسادها يدل على فساد الأصل وهكذا كل أصل فهو علة لفرعه وموجب له

وأما القسم الثاني فالأصل الذي شرطا لا يكون علة كالحياة المصححة للحركات والإدراكات وأصول الفقه التي هي العلم بأجناس أدلة الفقه وصفة الاستدلال ونحو ذلك فهذه الأصول لا تستلزم وجود الفروع وإذا كان الفرع فاسدا لم يوجب ذلك فساد أصله إذ قد يكون فساده من جهة أخرى غير جهة الأصل وذلك نظير تولد الحيوان بعضه من بعض فالوالدان ." (٢)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٩٢/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٤٥٦/١

" به إذ اللفظ المشهور بين العامة والخاصة لا يكون مسماه ما قد تنازع الناس في إثباته ولا يعلم إلا بدقيق النظر إن سلم ثبوته

وأيضا فهؤلاء يصرحون بأن الجسم في نفسه واحد بسيط ليس مركبا من جوهرين ولا من جواهر وإذا كانوا يصفونه بالوحدة ويمنعون أن يكون مركبا لا من جوهرين امتنع أن تصح هذه الحجة على أصلهم

فهذه الوجوه الأربعة تبين بطلان ما ذكره من دلالة اسم الأحد على نفي كونه جسما

الوجه الخامس إن الجسم إما أن يكون مركبا من الجواهر المنفردة وأقل ما يترتب من جوهرين أو لا يكون فإن كان الأول صحيحا بطلت الحجة الثانية التي ذكرها على نفي كونه جوهرا فإنها مبنية على أن الجسم ليس أقله أن يكون مركبا من جوهرين وإن كان باطلا فسدت هذه الحجة التي نفى بها كونه جسما فثبت بطلان إحدى الحجتين وبقيت الحجة الثالثة التي ذكرها لنفي الجوهر الفرد وسنتكلم عليها إن شاء الله

وذلك أن الجسم إن كان أقله مركبا من جوهرين فالجوهر ليس بمنقسم بل هو فرد فلا تصح تلك الحجة وإن لم يكن أقله مركبا من جوهرين بطلت هذه الحجة فبطلت إحدى الحجتين إما التي نفى بها التجسيم أو التي نفى بها الجوهر ويلزم من بطلان إحداهما بطلان الأخرى

الوجه السادس أن يقال ما ذكرته في منع الجوهر الفرد وأن كل متحيز فهو منقسم قد اعترفت بأن هذه الحجة مكافئة لنظيرها ولم تعلم الحق في ذلك ." (١)

" الأكوان بالجهات ومتى ثبت ذلك أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسما نفي اختصاصه بالحيز والجهة

قال وإذا ثبت ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله إقامة الدليل على نفي حصوله في الحيز والجهة ثم احتج على ذلك بما تكلمنا عليه في موضعه لما ذكرناه

فهذا الكلام وإن كان لمن قال بالأول أن يقول يلزم من نفي كون الشيء جسما أو قائما بجسم نفي اختصاصه بالحيز والجهة لكن المقصود هنا أن كثيرا من الصفاتية أهل الكلام كأبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي الحسن الأشعري وغيرهم من أئمة الصفاتية المتكلمين من يقول ليس بجسم ولا جوهر ويقول مع ذلك إنه فوق العرش كما قرروه في كتبهم لكن من هؤلاء من يطلق لفظ الجهة ومنهم من لا يطلق

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٤٩٧/١

لفظ الجهة ولفظ الحيز وهذا قول طوائف من الفقهاء أهل المذاهب الأربعة ومن الصوفية وأهل الحديث وغيرهم يجمعون بين نفي الجسم وبين كونه نفسه فوق العرش

قال أبو عبد الله الرازي واعلم أنه تعالى كما نص على أنه تعالى واحد فقد نص على البرهان الذي لأجله يجب الحكم بأنه أحد وذلك أنه قال هو الله أحد وكونه إلها يقتضي كونه غنيا عما سواه وكل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره وكونه إلها يمنع من كونه مفتقرا إلى غيره وذلك يوجب القطع بكونه أحدا وكونه أحدا يوجب القطع بأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا في حيز وجهة فثبت ." (١)

" وقد جاء حيث رواه ابن أبي حاتم قال حدثنا أبو زرعة ثنا منجاب بن الحارث أنبأ بشر بن عمارة عن أبي روق عن عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه و سلم في قوله تعالى لا تدركه الأبصار قال لو أن الجن والإنس والشياطين والملائكة منذ خلقوا إلى أن فنوا صفوا صفا واحدا ما أحاطوا بالله أبدا وهذا له شواهد مثل ما في الصحاح في تفسير قوله تعالى والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه قال ابن عباس ما السموات السبع والأرضون السبع ومن فيهن في كف الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم

ومما يبين ذلك أن الله تعالى ذكر هذه الآية يمدح بها نفسه سبحانه وتعالى ومعلوم أن كون الشيء لا يرى ليس صفة مدح لأن النفي المحض لا يكون مدحا إن لم يتضمن أمرا ثبوتيا لأن المعدوم أيضا لا يرى والمعدوم لا يمدح فعلم أن مجرد نفي الرؤية لا مدح فيه وإن كان المنفي هو الإدراك فهو سبحانه لا يحاط به رؤية كما لا يحاط به علما ولا يلزم من نفي إحاطة العلم والرؤية نفي الرؤية بل يكون ذلك دليلا على أنه يرى ولا يحاط به فإن تخصيص الإحاطة يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي وهذا الجواب قول أكثرالعلماء من السلف وغيرهم وقد روي معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره فلا تحتاج الآية إلى تخصيص ولا خروج عن ظاهر الآية فلا نحتاج أن نقول لا نراه في الدنيا أو نقول ." (٢)

" بها عن غيره وإن كان حرف في مستعملا في ذلك فلو قال قائل العرش في السماء أو في الأرض لقيل في السماء ولو قيل الجنة في السماء أم في الأرض لقيل الجنة في السماء ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السموات بل ولا الجنة فقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال إذا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٥٠٣/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٥٥٤/١

سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس فأنه أعلى الجنة وأوسط الجنة وسقفها عرش الرحمن فهذه الجنة سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك مع أن الجنة في السماء يراد به العلو سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها قال تعالى فليمدد بسبب إلى السماء وقال تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا

ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى وأنه فوق كل شيء كان المفهوم من قوله أنه في السماء أنه في العلو وأنه فوق كل شيء وكذلك الجارية لما قال لها أين الله قالت في السماء إنما أرادت العلو مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها وإذا قيل العلو فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها فما فوقها كلها هو في السماء ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله كما لو قيل العرش في السماء فإنه خلا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق وإن قدر أن السماء المراد بها الأفلاك كان المراد أنه عليها كما قال ولأصلبنكم في جذوع النخل وكما قال فسيروا في الأرض وكما قال فسيحوا في الأرض ويقال فلان في الجبل وفي السطح وأن كان على أعلى شيء فيه

ثم من توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه فهو كاذب إن نقله عن غيره وضال أن اعتقده في ربه وما سمعنا أحدا يفهمه من اللفظ ." (١)

" لا يلزم من نفي كونه متحيزا نفي كونه على العرش وتقدم ما في ذلك من دعوى الضرورة من الجانبين المقام الثاني من لا ينفي ذلك بل يسلم إثباته أو لا يتكلم فيه بنفي ولا إثبات والكلام في هذا المقام من وجوه أحدها لا نسلم أنه لو كان مختصا بشيء من الأحياز والجهات لكان مساويا للمتحيزات وما ذكروه من الحجة مبني على تماثل المتحيزات وقد تقدم إبطال ذلك بما لا حاجة إلى إعادته وأن القول بتماثلها من أضعف الأقوال بل من أعظمها مخالفة للحس والعقل ولما عليه جماهير العقلاء

وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن إثبات الصفات مستلزم للتجسيم والأجسام متماثلة والمثبتون يجيبون على هذا تارة بمنع المقدمة الأولى وتارة بمنع المقدمة الثانية وتارة بمنع كل من المقدمتين وتارة بالإستفصال ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل سواء فسروا الجسم بما يشار إليه أو بالقائم بنفسه أو بالموجود أو بالمركب من الهيولى والصورة ونحو ذلك فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة وعلى أنها متماثلة فهذا يبنى على صحة ذلك وعلى إثبات الجوهر المفرد وعلى أنه متماثل وجمهور العقلاء يخالفونهم في

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٥٥٩/١

ذلك إلى أن قال ولهذا يقول هؤلاء أن الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه وأكثر العقلاء على خلاف ذلك

قوله فيفتقر هنا إلى بيان أنه يمتنع أن يكون مساويا لسائر المتحيزات في عموم المتحيزية ومخالفا لها في ماهيته المخصوصة فنقول الدليل على أن ذلك ممتنع هو أن بتقدير أن يكون مساويا لسائر المتحيزات في عموم المتحيزية ." (١)

" قد قدمنا أن هذا المشترك وهو المقدار صفة المقدر قائم به لا نفس المقدار وحقيقته قال تعالى وكل شيء عنده بمقدار وقال قد جعل الله لكل شيء قدرا فجعل المقدار القدر للأشياء لم يجعل ذلك أعيان الأشياء أو ذواتها كما قال تعالى وما ننزله إلا بقدر معلوم وبينا أن كل واحد من المشترك والمميز يجوز أن يكونا سواءا بالنسبة إلى الذات الموصوفة بهما فليس جعل أحدهما ذاتا والآخر صفة بأولى من العكس وبينا أنه وإن قيل أنه الذات فليس هو تمام الحقيقة بل الحقيقة موافقة لما به الاشتراك و ما به الامتياز فالمتحيز وإن كان جنسا كما قيل في الجوهر بالجنس لا يجب أن يكون مماثل الأنواع فإن التماثل يحتاج إلى الاشتراك في جميع الصفات الذاتية وهو قد سلم أن المتحيزات مختلفة في الصفات فيجوز أن يكون كل جسم وإن كان التقدير ذاته فله صفات ذاتية مختصة به كما يقول من يقول من المتكلمين المنطقيين وغيرهم إن الجوهر جنس وتحته أنواع إضافية وتحت كل نوع أنواع إلى النوع الشامل الخاص الذي تتفق أفراده في تمام الماهية الحقيقية

قال الرازي وإنما قلنا إنه يمتنع أن يكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الأجسام في تمام الماهية لوجوه الأول أن من حكم المتماثلين الاستواء في جميع اللوازم فيلزم من قدم ذات الله تعالى قدم سائر الأجسام أو من حدوث سائر الأجسام حدوث ذات الله تعالى وذلك محال الثاني أن المثلين يجب استواؤهما في جميع اللوازم فكما صح على سائر الأجسام خلوها عن صفة العلم والقدرة والحياة وجب أن يصح على ذاته الخلو عن هذه الصفات فحينئذ يكون اتصاف ذاته بحياته وعلمه وقدرته من الجائزات وإذا كان الأمر كذلك امتنع ." (٢)

" ويقول الخصم قولك الحركة حادثة قلت حادثة النوع أو الشخص الأول ممنوع والثاني مسلم قولك ما لا يخلوا عن الحوادث فهو حادث إن أريد به ما لا يخلو عن نوعها فممنوع والثاني لا يضر وأنت لم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١/٥٩٤

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١/٥٩٦

تذكر حجة على حدوث نوع الحركة إلا حجة واحدة وهو قولك الحادث لا يكون أزليا وهي ضعيفة كما عرف إذ لفظ الحادث يراد به النوع ويراد به الشخص

قال الرازي الرابع أنه لو كان جسما لكان مؤتلف الأجزاء وتلك الأجزاء تكون متماثلة بأعيانها وهي أيضا مماثلة لأجزاء سائر الأجسام وعلى هذا التقدير كما صح الاجتماع والافتراق على سائر الأجسام وجب أن يصح على تلك الأجزاء وعلى هذا التقدير لا بد له من مركب ومؤلف وذلك على إله العالم محال

وأما الاجتماع والافتراق فهو مبني على مسئلة الجوهر الفرد ومن قال أن الأجسام ليست مركبة من الجواهر الفردة وهم أكثر الطوائف لم يقل بأن الجسم لا يخلو من الاجتماع والافتراق بل الجسم البسيط عنده واحد سواء قبل الافتراق أو لم يقبله وكذلك إذا قدر أن فيه حقائق مختلفة متلازمة لم يلزم من ذلك أن يقبل الاجتماع والافتراق ." (١)

" وقال الشيخ رحمه الله عليه وقد سئل عن جواب شبهة المعتزلة في نفي الصفات ادعوا أن صفات الباري ليست زائدة على ذاته لأنه لا يخلو أما أن يقوم وجوده بتلك الصفة المعينة بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه أولا فإن يقم فقد تعلق وجوده بها وصار مركبا من أجزاء لا يصح وجوده إلا بمجموعها والمركب معلول وإن كان لا يقوم وجوده بها ولا يلزم من تقدير عدمها عدمه فهي عرضية والعرض معلول وهما على الله محال فلم يبق إلا أن صفات الباري غير زائدة على ذاته وهو المطلوب

فأجاب الذي دل عليه الكتاب والسنة أن الله سبحانه له علم وقدرة ورحمة ومشيئة وعزة وغير ذلك وساق النصوص في ذلك إلى أن قال وأما الشبهة الثانية وهي شبهة التركيب وهي فلسفية معتزلية والأولى معتزلية محضة فالجواب عنها أيضا من وجهين أما الأول فإنهم يثبتون عالما وقادرا ويثبتونه واجبا بنفسه فاعلا لغيره ومعلوم بالضرورة أن مفهوم كونه عالما غير مفهوم الفعل بغيره فإذا كانت ذاته مركبة من هذه المعاني لزم التركيب الذي ادعوه وإن كانت عرضية لزم الافتقار الذي ادعوه وإن كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفة الثبوتية فلا واجب وإذا لم يكن واجبا لم يلزم من التركيب محال وذلك أنهم إنما نفوا المعاني لاستلزامها ثبوت التركيب المستلزم نفي الوجوب وهذا محال إلى أن قال

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٥٩٩/١

وأما ما يذكره المنطقيون من تركيب الأنواع من الجنس والفصل كتركيب الإنسان من حيوان وناطق وهو المركب مما به الاشتراك بينه و بين سائر الأنواع ومما به امتيازه عن غيره من الأنواع وتقسيمهم الصفات إلى ذاتي ." (١)

" أن كل ما جاء به الكتاب والسنة وما فطر الله عليه عباده وما سلف الأمة وأئمتها تجسيما وهذا لا يختص طائفة لا الحنابلة ولا غيرهم بل يطلقون لفظ المجسمة والمشبهة على أتباع السلف كلهم

قوله الجواب عن الشبهة الأولى أنا قد بينا أن قولهم كل موجودين فإما أن يكون أحدهما حالا في الآخر أو مباينا عنه بالجهة مقدمة غير بديهية بل مقدمة محتاجة في النفي والإثبات إلى برهان منفصل فسقط الكلام

قوله والجواب عن الشبهة الثانية ما بيناه أنه لا يلزم من عدم النظير للشيء عدم ذلك الشيء فسقطت هذه الشبهة

قوله والشبهة الثالثة ساقطة أيضا والدليل عليه أنه يمكننا التخيل صورة الشجر والخيل فهذه الصورة لو كانت منتقشة في ذاتنا لكانت ذاتنا إما أن يكون هو هذا الجسم وإما أن يكون جوهرا مجردا والأول محال لأنا نعلم بالضرورة أن الأشياء العظيمة لا يمكن انطباعها في المحل الصغير وأما الثاني فأنه اعتراف بأن صور المحسوسات يمكن انطباعها فيما لا يكون جسما وذلك يوجب سقوط هذه الشبهة وبالله التوفيق ". (٢)

" حيز منفصل عنه ليتميز احدهما عن الآخر تميزا يمكن به التصرف في احدهما دون الآخر

واذا كان هذا المعنى هو الظاهر في لغة الناس وعاداتهم بلفظ القسمة فقوله بعد ذلك اما ان يكون منقسما او لا يكون يختار في المنازع جانب النفي فان الله ليس بمنقسم وليس هو شيئين او اشياء كل واحد منهما في حيز منفصل عن حيز الآخر كالاعيان المقسومة وما نعلم عاقلا يقول ذلك وما كان منقسما بهذا المعنى فهو اثبات كل منهما قائم بنفسه ولم يقل احد من الناس ان الله او ان خالق العالم هما اثنان متميزان كل منهما قائم بنفسه الا ما يحكي عن بعض الثانوية من قولهم ان اصل العالم النور والظلمة القديمان لكن هؤلاء لا يقولون بتساويهما في الصفات

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٦٠٥/١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٦٢٦/١

وايضا فهؤلاء لا يسمون كلا منهما الله او رب العالمين ولا يسمون اثناهما باسم واحد فلم يقل احد من العقلاء ان مسمى الله او رب العالمين هو منقسم الانقسام المعروف في نظر الناس وهو ان يكون عينان لكل منهما حيز منفصل عن حيز الآخر

وايضا فلم يقل احد ان الله كان واحدا ثم انه انفصل وانقسم حتى صار بعضه في حيز فهذا المعنى المعروف من لفظ المنقسم منتف باتفاق العقلاء وهو مناف لان يكون رب العالمين واحدا منافاة ظاهرة ولكن لا يلزم من بطلان هذا بطلان مذهب المنازع الذي يقول ان الله واحد ليس هو اثنين منفصلين كل منهما في حيز منفصل عن حيز الآخر

وقد يريد بعض الناس بلفظ المنقسم ما يمكن الناس فصل بعضه عن ." (١)

" في جهة ومع ذلك ليس هو منقسما بالمعنى الاول فان المنقسم بالمعنى الاول لا يكون الا عددا اثنين فصاعدا كالماء اذا اقتسموه وكالاجزاء المقسومة التي لكل باب في جهنم جزء مقسوم واذا كان هذا فيما يقبل القسمة كالانسان والذي يقدر البشر على قسمته وما لا يقبل القسمة اولى بذلك وهذا ظاهر محسوس بديهي لا نزاع فيه فان احدا لم ينازع في ان الجسم العظيم الذي لم يفصل بعضه عن بعض فيجعل في حيزين منفصلين اولا يمكن ذلك فيه اذا وصف بأنه غير منقسم لم يلزم من ذلك ان يكون بقدر الجوهر الفرد بل قد يكون في غاية العظم والكبر

ولا ريب ان الرازي ونحوه ممن يحتج بمثل هذه الحجة لا يفسرون الانقسام بهذا الذي قررناه من فصل بعضه عن بعض بحيث يكون كل بعض حيزين منفصلين او امكان ذلك فيه فان احدا لم يقل ان الله منقسم بهذا الاعتبار ولا يلزم من كونه جسما او متحيزا او فوق العالم او غير ذلك ان يكون منقسما بهذا الاعتبار

وان قال اريد بالمنقسم ان ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة كما نقول ان الشمس منقسمة بمعنى ان حاجبها الايمن غير حاجبها الايسر والفلك منقسم بمعنى ان ناحية القطب الشمالي غير ناحية القطب الجنوبي وهذا هو الذي اراده فهذا مما يتنازع الناس فيه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٤٩/٢

فيقال له قولك ان كان منقسما كان مركبا وقد تقدم ابطاله تقدم الجواب عن هذا الذي سميته مركبا وتبين انه لا حجة اصلا على امتناع ذلك بل تبين ان احالة ذلك تقتضي ابطال كل موجود ولولا انه احال على ما تقدم ." (١)

" ولا تكون الحجب حاصلة وزعموا ان هذه الشروط متى وجدت وجبت الرؤية واذا انتفى بعضها امتنعت الرؤية

قال الرازي وهاتان الطريقتان يعني حجة الموانع وحجة المقابلة عليها تعويل المعتزلة في العقليات يعنى في مسألة نفي الرؤية لله تعالى

وقال في الجواب عن هذه الحجة من وجوه ثلاثة الاول ما بينا فيما مضى ان المقابلة ليست شرطا لرؤيتنا لهذه الاشياء وابطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة والاستدلال في هذا المقام الثاني سلمنا ان المقابلة شرط في صحة رؤيتنا لهذه الاشياء فلم قلتم انها تكون شرطا في صحة رؤية الله تعالى فإن رؤية الله تعالى بتقدير ثبوتها مخالفة لرؤية هذه الاشياء فلا يلزم من اشتراط نوع من جنس اشتراط نوع آخر من ذلك الجنس بذلك الشرط الثالث سلمنا انه يستحيل كوننا رآئين لله ولكنه لا يدل على انه لا يرى نفسه وانه في ذاته ليس بمرئي لا يقال ليس في الامة احد قال انه يصح ان يكون مرئيا مع انه يستحيل منا رؤيته فيكون مردودا بالاجماع ولا نا نقول لا نسلم ان احدا من الامة لم يقل بذلك فإن اصحاب المقالات قد حكوا ذلك عن جماعة

وهو قد ذكر قبل في مسألة كون الله سميعا بصيرا من دعوى الضرورة في هذه الامور ومن مقابلة الدعوى بالمنع ما هو اعظم مما يكون في مسألة العرش

فان قيل هذا يبين ان مسألة العلو اظهر في الفطرة والشريعة من مسألة الرؤية فلأي شيء هؤلاء اقروا بهذه وانكروا تلك

قيل سببه ان الجهمية كانت متظاهرة بدعوى خلق القرآن وانكار الرؤية ولم تكن متظاهرة بانكار العلو كما تقدم فكان الذين يناظرونهم ." (٢)

" حصوله في سائر الجهات واذا ثبت ان هذه الاحياز مختلفة في الماهيات وجب كونها امورا موجودة لان العدم المحض يمتنع كونه كذلك

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٥١/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٨٦/٢

الثاني هو ان الجهات مختلفة بحسب الاشارات فان جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الاشارة والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع تميز بعضه عن بعض في الاشارة الحسية

الثالث ان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب والمتنقل عنه مغيرا للمنتقل اليه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الحيز والجهة امر موجود ثم ان المسمى بالحيز والجهة امر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه واما الذي كون مختصا بالحيز والجهة فانه يكون مفتقرا الى الحيز والجهة فان الشيء المرئي الذي يمكن حصوله لا مختصا بالجهة فثبت انه تعالى لو كان مختصا بالجهة والحيز لكان مفتقرا في وجوده الى الغير وانما قلنا ان ذلك محال لوجوه

الاول ان المفتقر في وجوده الى الغير يكون في وجوده بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته وكل ذلك في حق واجب الوجود محال

الثاني ان المسمى بالحيز والجهة امر متركب من الاجزاء والابعاض لما بينا انه يمكن تقديره بالذراع والشبر ويمكن وصفه بالزائد والناقص وكلما كان كذلك كان مفتقرا الى غيره والمفتقر الى غيره ممكن لذاته فالشيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته فلو كان الله مفتقرا اليه لكان مفتقرا الى الممكن والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال ." (١)

" حكم جميع الصفات الذاتية فيكون المعنى كما لو قيل لو كان له صفة ذاتية لكان مفتقرا اليها افتقار الموصوف الى الصفة وهذا من شبه نفاة الصفات التي يبطلها هذا المؤسس نفسه كما تقدم الكلام عليه وهذا احد الوجوه التي ذكرها في حجة نفاة الصفات في نهايته فقال الثالث عالمية الله وقادريته لو كانت لاجل صفات قائمة به لكان الباري محتاجا الى تلك الصفات لكن الحاجة على الله محال فبطل باتصاف ذاته بالصفات فقوله لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان مفتقرا في وجوده الى ذلك مثل هذه سواء اذا فهم ان الحيز الذي يلزم المتحيز هو امر لازم له ليس شيئا منفصلا عنه وان المتحيز لا يفتقر الى حيز موجود منفصل عنه بضرورة العقل والحس واتفاق العقلاء وقد تقدم الكلام على مثل هذه الحجة غير مرة

وهي مثل قولهم يستلزم التركيب والكثرة الموجبة لافتقاره الى اجزائه وقد قال هو قولهم يلزم من اثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الالهية فتكون تلك الحقيقة ممكنة قلنا ان عنيتم به احتياج تلك الحقيقة الى سبب خارجي فلا يلزم لاحتمال استناد تلك الصفات الى الذات الواجبة لذاتها وان عنيتم به توقف

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/١٠٧

الصفات المخصوصة في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك مما نلتزمه فأين المحال قال وايضا فعندهم الاضافات صفات وجودية في الخارج فيلزمكم ما الزمتمونا ويلزمكم ايضا في الصورة المرتسمة في ذاته من المفعولات ما الزمتمونا ونحن قد بينا ان هذه الامور ليست غيرا له بهذا الاصطلاح فلا يصح ان يقال هو مفتقر الى غيره

واما ان اراد بالغيرين ما يجوز العلم بأحدهما دون الاخر فنقول ثبوت هذه المعاني في حق الله تعالى متفق عليه بين العقلاء معلوم بضرورة العقل فلابد منه في كل موجود فانه يعلم شيء ثم يعلم شيءآخر فان كان ثبوت هذه الامور ." (١)

" وكذلك الجهمية ونحوها يسمونه انفسهم الموحدين ويسمون نفي الصفات توحيد الله

وتسمي المعتزلة ذلك توحيدا وتسمي التكذيب بالقدر عدلا وتسمى القتال في الفتنة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

وكذلك تسمية الصابئة لعلومهم او اعمالهم الحكمة او الحكمة الحقيقية او المعارف اليقينية مع ان فيها من الجهل والشبه والضلال مالا يحصيه الا ذو الجلال

وكذلك تسمية الاتحادية انفسهم اهل الله وخاصة الله والمحققين وهم من اعظم الناس عداوة لله وابعد الناس عن التحقيق

وما من اسم من هذه الاسماء الباطلة في الحمد والذم الا ولابد لاصحابه من شبهة يشتبه فيها الشيء بغيره بل قد يفعل المبطلون اعظم من ذلك كتسمية بعض الزنادقة المتفقرة المسجد اسطبل البطالين وهذا كثير في من يسمي الحق باسم الباطل والباطل باسم الحق وتلك كلها اسماء سموها هم وآباءهم ما انزل الله بها من سلطان وانما فعلوها لنوع من الشبه التي هي قياس فاسد كشبه الجهمية وقياسهم انه لو كان لله صفات لازمة لكان مفتقرا الى غيره فسموا لاجل ما هو به مستحق الحمد والثناء والمجد وهو الغني الصمد سموه لاجل ذلك مفتقرا الى الغير وهذا منهم باطل ما أنزل به من سلطان

الوجه السابع عشر قوله المفتقر في وجوده الى الغير يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال ." (٢)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١٣١/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ١٣٦/٢

" يقال اذا كان الشيء مفتقرا الى شيء آخر مستغن عنه وانه يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الثاني عدم الاول او لا وجود للاول الا بالثاني وما كان كذلك فانه ممكن لذاته

لكن اذا كان الثاني غير مستغن عن الاول بل كان الثاني مفتقرا الى الاول بحيث يلزم من عدم الاول عدمه لم يمكن ان يجعل الاول ممكنا لافتقاره الى الثاني باولى من ان يجعل الثاني ممكنا لافتقاره الى الاول وحينئذ يجب دخولهما جميعا في وجوب الوجود اذا ثبت ان كلا منهما حاجته الى الآخر كحاجة الآخر اليه فكيف والموصوف هنا المستلزم للصفة

وذلك يظهر بالوجه الثامن عشر وهو انه قد عرف ان الغير هنا لا يعني الغير المنفصل عنه بل ما تغاير في العلم وان الافتقار المراد به اللازم فيكون المعنى ان الموصوف مستلزم الصفة ومعنى افتقاره اليها انه لا يكون له حقيقة اولا يكون على ما هو عليه الا بها وانه يلزم من عدمها عدمه لكن تلك الصفة ايضا يلزم من عدم الموصوف عدمها ولا حقيقة لها ولا وجود الا بالموصوف وكونها تستلزم الموصوف وهو افتقارها الى الموصوف ابلغ من كون الموصوف مستلزما لها واذا كان كذلك كان الموصوف واجبا للوجود ولم يكن يفتقر الى شيء منفصل عنه ولكن معنى حاجته استلزامه للصفة التي هي مستلزمة له وهذا حق وهو غير مناف لوجوب الوجود بل لا يكون وجود واجب ولا غير واجب الا كذلك

والوجه التاسع عشر انه لو فرض ان ذاته مستلزمهة لشيء منفصل عنه من حيز او غيره لكان بحيث يلزم من عدم ذلك اللازم لذاته المنفصل عنه عدم الملزوم الذي هو ذاته ثم لم يقل احد من الخلائق بأن رب العالمين مفتقر لاجل ." (١)

" الأبعاد وإن لم تكن أجساما وجب تناهي الأحياز فلم يجب أن يكون فوق الباري حيز ولا بعد كما الزمتهم إياه في القسم الثالث

وأما الوجه الثاني الذي احتججت به عليهم فقولك إذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا فعند هذا لا يمكن إقامة الدليل على كون العالم متناهيا بكليته وذلك باطل بالاجماع يقولون لك أكثر ما يمكنك دعوى الاجماع على أن دليله امتناع بعد لا يتناهى ولا يلزم من الاجماع على الحكم أن يكونوا مجمعين على دليل معين

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١٣٧/٢

وأيضا فلا يلزم من بطلان هذا الدليل بطلان سائر الأدلة كيف وقد ذكرت أنه مجمع عليه والاجماع من أعظم الأدلة إذ حجة الاجماع ليست موقوفة على إحالة أبعاد لا تتناهى بدليل أن سلف الأمة وأئمتها يعترفون أن الاجماع حجة من غير أن يبنوا ذلك على أدلة فيها هذه المقدمة التي قد لا تخطر ببال أكثرهم

وقد يقول هؤلاء هب أنه قام دليل تناهي العالم وتناهي المخلوقات وتناهي الأبعاد التي فيها المحدثات فلم قلت إن ذلك محال في حق البارى وهذا يقوله مثبتة الجسم ونفاته كما تقدم ذكر القولين لهم

وأما الوجه الثالث قولك لو كان غير متناه من جميع الجوانب أوجب أن لا يخلو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته فحينئذ يلزم أن يكون العالم مخالطا لأجزائه وأن يكون القاذورات والنجاسات كذلك وهذا لا يقوله عاقل فان أردت أن ليس في المكلفين من العقلاء من يقوله فقد قاله منهم طوائف كما ذكرناه عن الأشعري أنه نقل ذلك عن طائفتين ممن يقول إن له مساحة طائفة تقول إنه جسم وطائفة تنفى الجسم ." (١)

" الوجه السادس أن هذا الوجه معارض بما اختص الله به سبحانه من الحقيقة والصفات فان الاختصاص بالوصف كالاختصاص بالقدر فهو مختص بالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك بحيث له صفات مخصوصة يمتنع اتصافه بأضدادها ونقائضها ويقال فيها نظير ما قالوا في المقدار بأن يقال إما أن تكون الصفات متناهية أو غير متناهية أو متناهية من وجه دون وجه فان كانت متناهية فكل متناهي يستدعى مخصصا ويقبل الزيادة والنقص كما قدره في المقدار وان لم تكن متناهية لزم وجود صفات لا نهاية لها وفرض وصف لا نهاية له كفرض قدر لا نهاية له فان الصفة لا بد لها من محل ويلزم من عدم تناهيها عدم تناهي محلها

وأيضا فان كل صفة متميزة عن الأخرى فيكون للصفات عدد فإما أن يكون عدد الصفات يتناهى أو لا يتناهى فإن تناهى لزم الأول وإن لم يتناهى لزم الثاني وإذا كان له أعداد لا تتناهى فهو كمقدار لا يتناهى فكلما يحتج به على امتناع مقدار لا يتناهى يحتج به على امتناع عدد صفات لا تتناهى إذ ما يفرض من المسامتة وعدمها في المقدار يفرض من المطابقة وعدمها في الأعداد

وهذا الوجه يمكن أن يلزم به كل أحد فانه لابد من الاعتراف بموجود له خاصة يتميز بها عما سواه إذ وجود ليست له خاصة تميزه ممتنع والكليات مع كونها موجودة في الأذهان فتميز ما في نفس زيد عما

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/١٨٨

في نفس عمرو فانها من الصفات القائمة بالأذهان وإذا كان لكل موجود خاصة يتميز بها سواء كان واجبا بذاته أو كان ممكنا فالقول في اختصاصه بتلك الخاصة كالقول في اختصاصه بقدر

فصل

قال الرازي البرهان الرابع على أنه يمتنع أن يحصل في الجهة والحيز هو ." (١)

" أحدهما أن الأجسام مختلفة بالحقيقة فلا يلزم من اختصاص بعضها بصفة معينة أن يكون غيره مختصا بمثل تلك الصفة كما أنه عندهم إذا اختص بسائر صفاته الذاتية لم يلزم أن يكون غيره مختصا لغيره

الثاني أنهم إذا قالوا بأن الأجسام الباقية مختص بحيز معين إنما يبطل الدليل الذي ذكره منازعوهم ولا ريب في بطلان هذا الدليل عندهم كما اتفق السلف والأئمة على أنه من الكلام المنهي عنه ومن قال من هؤلاء إنه جسم لم ينكر أن الأجسام كلها ليست محدثة كما لاينكر أن القائمات بأنفسها كلها ليست محدثة وأن الموصوفات كلها ليس محدثة بل يضلل من يطلق العموم بحدوث الأجسام كما يضلل من أطلق القول بحدوث الموصوفات والقائمات بأنفسها أو الموجودات

ويقولون قوله في الوجه الرابع إنا نعلم بالضرورة أن الأحياز بأسرها متساوية لأنها فراغ محض وخلاء صرف وذلك يمنع وجوب الاختصاص ببعضها فهم يقولون ليس الاختصاص لمعنى فيها بل هو لمعنى في نفسه وهو امتناع الحركة عليه والانتقال عنه كما يوافقهم هو على ذلك وأيضا فالعالم مختص بحيزه لمعنى فيه لا في حيزه

وأما السؤال الذي أورده من جهتهم لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى وجوابه بأنه قبل خلق العالم ما كان إلا الخلاء الصرف وبأنه لو كان الفوقاني متحيزا عن التحتاني لكانت وجودية فإنهم يقولون كونه فوق العالم إنما يظهر إذا خلق العالم فإنه لما خلقه وهو على علو يستحقه بنفسه وخلق العالم بصفة التحت وجب أن يكون فوق العالم لمعنى في نفسه وفي العالم لا لمعنى وجودي في الحيز وإن لم يكن قبل خلق العالم ولا فوق العالم إلا لعدم المحض ." (٢)

" وتمام هذا بالوجه الرابع وهو أن يقال إذا كان البارى فوق العالم وقلت إنه يلزم من ذلك أن يكون في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس فلم قلت ان هذا ممتنع وأنت لم تذكر على امتناع ذلك حجة عقلية ولا سمعية ولو قدر أن ذلك نقص فعندك ليس في الأدلة العقلية ما يحيل النقص على الله تعالى مع

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/١٩٩

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٠٨

أنه قد علم بالعقل والشرع أن هذا ليس بنقص بل هذا غاية الكمال والاحاطة كما بينه النبي صلى الله عليه و سلم

وأما قوله هذا باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم فيقال في الوجه الخامس مثل هذه الحجة غير مقبولة كما ذكرت ذلك في نهايتك في ترتيب الطرق الضعيفة في أصول الدين وذكرت منها الالزام وهو الاستدلال بموافقة الخصم في صورة على وجوب موافقته على الأخرى لملازمة بينهما يذكرها المستدل فقلت هذا النوع من الحجة لا يصلح لافادة اليقين وهذا ظاهر ولا لافحام الخصم أيضا وبيانه هو أن للخصم أن يقول اني إنما اعترفت بالحكم في محل الوفاق لعله غير موجودة في محل النزاع فان صحت تلك العلة بطل القياس اظهور الفارق وإن بطلت تلك العلة منعت الحكم في محل الوفاق فهذه الحجة دائرة بين منع الحكم في الأصل وبين ظهور الفارق بينه وبين الفرع

وهذا بعينه وارد فيما ذكرته هنا فإن الخصم الذي وافقك على أنه ليس في جهات التحت هو يقول أن الله فوق العرش فوق السموات والعرش فوق السموات والسموات فوق الأرض ولا يوصف بالتحت لأنه يلزم من ذلك أن لا يكون فوق العرش وهذا الخصم قد لا يعلم أو لا يسلم أنه ممكن أن يوصف بعض هذه الأجسام بأنها تكون تحت شيء بوجه من الوجوه فنفوا أن يكون الله تحت ." (١)

" حيث أثبت حيا عالما قادرا لا يتحرك ولا يسكن ولا يقرب ولا يبعد ولا يفعل بنفسه فعلا وزعمت مع ذلك أنه غير عاجز ولا مقيد ولا ممنوع وإن كان مردودا بطل ما ضربته من الأمثال في رد حقيقة ما أخبر به عنه الصادق المصدوق الذي هو أعلم به منك ومن أمثالك

فصل

قال الرازي البرهان السادس لو كان تعالى مختصا بشيء من الأحياز والجهات لكان مساويا للمتحيزات وهذا محال فذلك محال بيان الملازمة انه تعالى لو كان مختصا بحيز لكان معنى كونه شاغلا لذلك الحيز بحيث يمنع غيره أن يكون بحيث هو ولو كان كذلك لكان متحيزا وقد بينا في الفصل المتقدم أن المتحيزات بأسرها متماثلة في تمام الماهية فثبت أنه تعالى لو كان متحيزا لكان مثلا لسائر المتحيزات وإنما قلنا إن ذلك محال لأن المثلين يجب تساويهما في جميع اللوازم فلزم إما حدوث الكل وإما قدم الكل وذلك محال

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٢٤

فإن قيل حصول الشيء في الحيز وكونه مانعا لغيره أن يحصل بحيث هو حكم من أحكام الذات ولا يلزم من الاستواء في الأحكام واللوازم الاستواء في الماهية والجواب عنه من وجهين

الأول أن المتحيز له أحكام ثلاثة أحدها أنه حاصل في الحيز شاغل له والثاني كونه مانعا لغيره بأن يحصل بحيث هو والثالث كونه بحال لو ضم إليه أمثاله حصل له حجم كبير ومقدار عظيم ولا شك أن كلما يحصل في حيز فقد حصل له هذه الأمور الثلاثة إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لابد وأن يكون لها في نفسها الحجم والمقدار وهذا المعنى معقول مشترك بين كل ." (١)

" الأحجام ثم إنا قد دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون صفة لشيء آخر بل لابد وأن يكون ذاتا وإذا كان كذلك فالمتحيزات في ذواتها متماثلة والاختلاف إنما وقع في الصفات وحينئذ يحصل التقريب المذكور

والوجه الثاني أن السؤال الذي ذكرتم إن صح فحينئذ لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر لاحتمال أن يقال الجواهر وان اشتركت في الحصول في الحيز إلا أن هذا اشتراك في حكم من الأحكام والاشتراك في الحكم لا يقتضي الاشتراك في الماهية وإذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة فحينئذ لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز وحينئذ لا يطرد دليل حدوث الأجسام في تلك الأشياء وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع بحدوث كل الأجسام

فيقال هذه الحجة قد تقدم الكلام على موادها غير مرة والكلام عليها من المقامين المتقدمين أحدهما قول من يقول إنه فوق العرش وهو مع ذلك ليس بجسم ولا هو متحيز كما ذكرنا أن هذا قول طوائف كثيرة من أهل الكلام والفقهاء ومن تبعهم من أهل الحديث والصوفية وغيرهم وهذا قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه وغيرهم فعلى هذا لا يلزم من نفى كونه متحيزا نفي كونه على العرش وقد تقدم ما في ذلك من دعوى الضرورة من الجانبين

المقام الثاني من لا ينفي ذلك بل يسلم اثباته أولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات والكلام في هذا المقام من وجوه

أحدها لا نسلم أنه لو كان مختصا بشيء من الأحياز والجهات لكان مساويا للمتحيزات وما ذكره من الحجة مبني على تماثل المتحيزات وقد تقدم ." (٢)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٣٠

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٣١

" التفرق من الأجسام المخلوقة وأما الخالق سبحانه فلا يجوز عليه التفرق فلا يقولون إن هذا الجانب منه غير هذا الجانب فيمنعون المقدمة الأولى

وإن قال أريد بالغير ما هو أعم من هذا وهو ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر أو ما أمكن الاشارة الحسية إلى أحدهما دون الآخر أو ما أمكن رؤية أحدهما دون الآخر كما قال من قال من السلف لمن سأله عن قوله تعالى لا تدركه الأبصار ألست ترى السماء قال بلى قال فكلها ترى قال لا قال فالله أعظم فيقال له وإذا كان يمين الرب غير يساره بهذا التفسير فقولك تكون ذات الله مركبة من الأجزاء أتعنى به ورود المركب عليها بمعنى أن مركبا ركبها كما قال في أي صورة ما شاء ركبك أو أنها كانت متفرقة فتركبت أم تعنى أن اليمين متميزة عن اليسار وهو التركيب في الاصطلاح الخاص كما تقدم بيانه

فإن أراد الأول لم يلزم ذلك وهو ظاهر فإن الأجسام المخلوقة أكثرها ليس بمركب بهذا الاعتبار فكيف يجب أن يقال إن الخالق مركب بهذا الاعتبار وهذا مما لا نزاع فيه وهو يسلم أنه لا يلزم من التصريح بأنه جسم هذا التركيب إذ هو عدم لزومه ظاهرا

وأما إن أراد بالتركيب الامتياز مثل امتياز اليمين عن شماله قيل له هذا التركيب لا نسلم أنه يستلزم الأجزاء فإنه هذا مبني على إثبات الجزء الذي لا ينقسم والنزاع فيه مشهور وقد قرر أن الأذكياء توقفوا في ذلك وإذا لم يثبت أن الأجسام المخلوقة فيها أجزاء بالفعل امتنع أن يجب ذلك في الخالق

وأيضا فالقائلون بثبوت الأجزاء يعلمون أن الجسم البسيط لم يكن مركبا من الأجزاء بمعنى أنها كونت ثم ركب منها فيكون قوله مركبا من ." (١)

" موجودة وغاية ما يلزم ما ذكرته تمييز شيء عن شيء وجانب عن جانب والذي يكون كذلك يقال في صفاته ما يقال فيه فإذا قيل إنه مع أنه واحد فهو ذو أبعاض يتميز منه شيء من شيء فكذلك يقال في صفاته القائمة به وفي حيزه وفيما يلاقيه ففي الجملة متى فرض تميز شيء منه عن شيء وقيل إن ذلك أبعاض ولكل بعض خاصة تميز بها ثم يقال وسواء كان هناك أجزاء وأبعاض موجودة يتميز بعضها عن بعض أو لم يكن

فإذا قيل كل بعض إما أن يماثل الآخر أو لا يماثله قيل إن أردت بالمماثلة أن يقوم مقامه فيما يختص بعينه فلا يكون في العالم شيئين متماثلين وإن أردت بالتماثل أن يقوم مقامه فيما يكون لنوعه لا لعينه قال لك المنازع إنها متماثلة وإذا قال ذلك لم يجز أن تقول فيصح أن يكون الملاقي مباعدا والمباعد

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٤٠

ملاقيا لأن ذلك الملاقي من صفات عينه مجاورته لما جاورته وحيزه المعين وتلك الصفة لا يقوم فيها غيره مقامه وإن كان مثله كما تقدم فلا يلزم من كونهما متماثلين إن يصير الملاقي مباعدا والمباعد ملاقيا

وقولنا المثلان يصح على كل منهما ما صح على الآخر إنما هو فيما ليس في خصائص العين والملاقاة والمباعدة من خصائص العين فإن الملاقي إذا صار مباعدا خرج عن حيزه المعين وعن أن يكون ملاقيا لما كان ملاقيا له ووجب أن يصير ملاقيا لغيره وكذلك المباعد وحينئذ فتختلف صفات عينه بالتفريق فلا يكون ذلك لازما لكونهما مثلين فلا يلزم من التماثل ذلك

الوجه السابع أن يقال هذه التي سميتها أجزاءا سواء كانت أجزاءا مقدرة أو هي متميزة تميزا حقيقيا لا يخلو إما أن تريد بكل واحد منها الجزء الذي ." (١)

" متقاربين وذلك يقتضي جواز الاجتماع والافتراق إنما يكون كذلك لو كانا بعد تغيرهما بالتباعد والتلاقي يبقى تماثلهما وليس كذلك بل إذا تفرق أجزاء الذات المجتمعة تغيرت الأجزاء ولم تبق بعد الافتراق كما كانت حال الاجتماع وهذا مشهود في الأجرام المخلوقة فإن اجتماع بعضها ببعض يوجب لها من القوة وغيرها من الصفات ما لا يوجد عند الافتراق حتى إن من أحكامها واحكام الذات التي هي أبعاضها ما لا يصح إلا عند الاجتماع والتفرق يبطل ذلك وإذا كانت بالتفرق تخرج عما كانت عليه حين الاجتماع لم يلزم من تماثلها جواز تفرقها لأن التفرق يخرجها عن المماثلة فيكون إذا كانت متماثلة وجب أن تصير غير متماثلة

يقرر هذا الوجه الحادي عشر وهو أن كل جسم مؤلف هو يشتمل على جواهر منفردة كما ذكر وهي متماثلة كما ذكر والمثلان يصح على كل واحد منهما ما صح على الآخر فيقال لا يخلو إذا تفرقت هذه الأجزاء أن تكون حين افتراقها كما كانت حين اجتماعها أو لا تكون فإن كانت كذلك لزم أن يكون كل جسم في العالم إذا افترقت أجزاؤه إلى الجوهر المنفرد أن يكون حال تلك الجواهر حين ما كانت متصلة وهي تلك الذات كحالها حين تفرقها وفساد هذا معلوم بالحس والبديهة فإن الجسم ليس هو إلا تلك الجواهر وتركيبها فإذا فرض أن حالها مع زوال التركيب كحالها مع التركيب وجب أن تكون موصوفة حال افتراقها بما كانت موصوفة به حال اجتماعها وهذا معلوم الفساد بالحس والبديهة لأن عامة الأجسام إذا تفرقت أجزاؤها بطل عامة صفاتها وأحكامها

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٦٧

وإذا كانت حين افتراقها بخلاف ما كانت حين اجتماعها لم يلزم من تماثلها جواز افتراقها لأن ذلك يقتضي اختلاف حالها وليس الشيء إلى مثله ." (١)

" الجنة فسلوه الفردوس فإنه أعلا الجنة وأوسط الجنة وسقفها عرش الرحمن فجعل الأعلى هو الأوسط وذكرنا أن هذا لا يتأتى إلا في الجسم المستدير لأنه يمكن أن يجعل وسطه أعلاه وكذلك ما يفرض متيامنا فيه أو متياسرا هو أيضا يكون أعلاه وإن لم يكن وسطه فقوله بتقدير أن تحصل ذات الله في يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفا بالعلو على العالم كلام باطل وقد قرره هو وكما اتفق عليه أهل الحساب بل قد أخبر النبي صلى الله عليه و سلم أن عرشه على سمواته مثل القبة وقد قدمنا دلالة الكتاب والسنة والاجماع مع الحساب العقلي على أن الأفلاك مستديرة فبطل ما ذكره

الوجه الرابع هب أنه يمكن فرض متيامنا عن العالم أو متياسرا وأنه لا يكون كذلك حينئذ فوق العالم فقد لا يسلم المنازع أن هذا الفرض يمكن في حق الله تعالى لأنه العلي الأعلى الذي يستحق العلو لذاته ولا يلزم من جواز انخفاض غيره عن بعض الموجودات جواز انخفاضه هو وإذا كان هذا الفرض غير معلوم الجواز أو هو ممتنعا في حق الله تعالى لم يكن ما يلزم عليه لازما لأن التقدير الممتنع يلزمه حكم ممتنع كما لو فرض أنه معدوم أو أنه غير عالم أو أن العالم فوقه أو أنه محتاج إلى خلقه وغير ذلك

الوجه الخامس أن هذا الفرض هب أنه ممكن أو يقدر تقديرا فلم قيل أن ما يكون متيامنا عن العالم أو متياسرا ولو كان غير الله يكون فوقه شيء قوله لأن تلك الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن العلو يقال هذا تخليط فقولك الجهة التي في جهة العلو يقتضي شيئين أحدهما في الآخر وقولك لا يمكن فرض وجودها يقتضي أنها شيء موجود وقولك خالية عن العالم يقتضي أن فوق العالم شيء غير الله وهو موجود موصوف في العلو وهذا باطل بل كفر باجماع المسلمين فإن الله خالق كل شيء والعالم ." (٢)

" الوجه الخامس عشر أن يقال أنتم تقولون ليس علوه إلا علو القدرة فإذا قدر أنه جعل نفسه متيامنا عن العالم أو متياسرا بل جعل نفسه في غمام بل جعل نفسه تحت العرش ونحو ذلك مما فيه علو شيء فوقه مع كونه مقتدرا على ذلك وعلى كل شيء ومقتدرا على تغيير كل شيء وتحويله وجعل العالي سافلا وجعل السافل عاليا لم يخرج بذلك عما يستحقه من صفة العلو عندكم وخروجه عن العلو بالجهة لا ينافي

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٧١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٨١

الكمال عندكم فلا يكون في ذلك نقص بحال حتى يكون مستكملا وغير مستكمل ولو قيل إنه في الجهة أو قيل أنه واجب أن يكون في الجهة أو واجب أن يكون متحيزا فإن الذي يقول هذا قد لا يقول إن ذلك صفة كمال بل هو جائز عليه كما يجوز من أفعاله وكما تجوز رؤيته وذلك ليس بنقص

فأنتم موافقون على أن كونه غير عال بالجهة ليس بصفة نقص فالذي يقول إنه عال إذا قال لكم سواء في حقه علا على العالم أو لم يقل وسواء كان في الجهة أو لم يكن هو في الحالين غير موصوف بصفة نقص بل هو موصوف بالقدرة على هذا كله فإن هذا القائل أثبت له من صفة القدرة التي هي العلو عندكم أعظم مما أثبتوه ولم يثبت له نقصا بحال وإذا كان كذلك لم يجب أن يكون علوه بالجهة لا كمالا ولا نقصا إذا كانت قدرته كاملة على التقديرين وهو العلو عندكم وإذا كان كذلك لم يكن ما هو أعلى منه لو كان موجودا أكمل منه ولم يكن هو مستكملا بذلك الغير لأن ذلك فرع كون ذلك كمالا وهذا قد وافقتموه على أنه ليس بكمال وهو قد وافقكم على ما هو كمال وأثبته أكمل مما أثبتموه فلا يلزم من قال أنه على العرش أن يكون غيره أكمل منه ولا أنه مستكمل بغيره ." (١)

" فصل

وقد ذكر في نهايته على نفي الجهة حجة أخرى فنذكرها وإن كان موادها داخلة فيما ذكرناه ليكمل ما ذكره في ذلك فقال المسألة الثانية في أنه ليس في الجهة قال وقبل الخوض في الاستدلال لابد من البحث عما لا يكون جسما هل يعقل حصوله في الجهة أم لا فإن لم يعقل حصوله كانت الدلالة على نفي الجسمية كافية في نفي الجهة قال وزعم من أثبت الجهة نفى الجسمية أنا نعلم بالضرورة اختصاص الأكوان بالجهة المخصوصة مثل الكون القائم بأعلى الجدار والكون القائم بأسفله ولا يضرنا في ذلك ما يقال الأكوان إنما تحصل في الجهات على طريق التبعية لمحلها لأنا نقول الحصول في الجهة أعم من الحصول في الجهة بالاستقلال أو التبعية وتسليم الخاص يتضمن تسليم العام فإذا سلمتم اختصاص الأكوان والجهات على سبيل التبعية فقد سلمتم اختصاص الأكوان بالجهات ومتى ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسما نفي اختصاصه بالجهة والحيز وإذا ثبت ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله إقامة الدليل على نفي حصوله في الجهة والحيز

يقال هذا الذي ذكره يمكن الجواب عنه بأن يقال لا يحصل في الجهة إلا الحيز أو ما قام به أو يقال لا يحصل في الجهة على سبيل الاستقلال إلا الجسم لا يحصل في الجهة على سبيل الاستقلال أو

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٨٩

التبعية إلا الجسم أو ما قام به وأي هذه العبارات قيل لم يكن ما ذكره دليلا على إمكان أن يكون في الجهة قائم بنفسه غير الجسم

ونحن نذكر حجته قال فنقول الباري تعالى لو كان حصوله في جهة لكان إما أن يكون في أكثر من حيز واحد أو لا يكون إلا في حيز واحد ." (١)

" والأول باطل لأن الحاصل في أحد الحيزين إما أن يكون هو الحاصل في الحيز الثاني أو غيره والأول باطل وإلا لكان الشيء الواحد حاصلا دفعة واحدة في حيزين وهو محال ولو عقل ذلك فليعقل مثله في الجسم حتى يحصل الجسم الواحد دفعة واحدة في حيزين وأنه محال والثاني أيضا محال أما أولا فلأنه يلزم منه انقسام ذاته وهو محال على ما مر وأما ثانيا فلأن اختصاص كل جزء منه بحيزه إما أن يكون واجبا أو جائزا والقسمان باطلان على ما سيأتي

وأما إن قيل بأنه في حيز واحد فهو باطل لوجهين الأول بأنه يكون أقل القليل ويتعالى الله عنه والثاني فلأن حصوله في ذلك الحيز إما أن يكون واجبا أو غير واجب والأول باطل إذ لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في سائر الأحياز لكانت حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة سائر الأحياز ولو كان كذلك لكانت الأحياز أمورا وجودية لأن العدم الصرف يستحيل أن يخالف بعضه بعضا ولو كانت الأحياز أمورا وجودية لكان إما يمكن الإشارة الحسية إليها أو لا يمكن فإن أمكن فذلك الشيء إما أن يكون منقسما فيكون الباري الحال فيه منقسما أولا يكون منقسما فيكون ذلك الشيء مختصا بجهة دون جهة فيكون للحيز حيز آخر ويلزم التسلسل وإن لم يمكن الإشارة الحسية إلى الحيز الذي حصل الباري تعالى فيه وجب استحالة الاشارة الحسية الى الباري تعالى لأنا نعلم بالضرورة أن مالا يمكن الإشارة الحسية إلى جهته استحالت الاشارة الحسية إليه فإذا لا يكون الباري في الجهة وهو المطلوب وأما إن لم يكن حصول الباري واجبا فاختصاصه بها لابد وأن يكون لفاعل مختار سواء إن كان بواسطة معنى أولا بواسطة معنى وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فاختصاص الباري بالحيز محدث فهو إذا في الأزل ما كان حاصلا في الحيز والشيء الذي لا يكون كذلك استحال أن ." (٢)

" فإن قلت هذا متناقض فإنه إذا كان فوق العالم أو في الجهة وجب أن يكون جسما قيل لك أولا قد صدرت هذا الكلام في هذه المسألة بأنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسما نفي اختصاصه بالحيز وإذا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٩٨

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٢٩٩

سلمت لهم لم يكن لك أن تنازعهم فيه فإن هذا رأس المسألة فيكون التقدير باتفاق منك ومنهم أن ما ليس بجسم إذا كان في الجهة بمعنى أنه يكون فوق العالم هل يكون في حيزين يعني الحيز الاصطلاحي وهم يقولون أنه لا يكون في الحيز الاصطلاحي مع كونه فوق العالم ومع كونه في الجهة وهي جهة العلو

الوجه الثاني أن يقال قولك في حيز واحد أوفي أكثر من حيز يقتضي تعدد الأحياز وذلك ممنوع فإن الأحياز إما أن تكون وجودية أو عدمية وهي ليست وجودية كما قررته في هذه الحجة وفي غيرها وإذا كانت عدمية فالعدم المحض لا يتعدد ولا يقال فيه إما أن يكون واحدا أو اثنان فامتنع أن يقال إما أن يكون في حيز واحد أو في حيزين

ويتقوى هذا بالوجه الثالث وهو أن الحيز إما أن يكون وجوديا أو عدميا فإن كان وجوديا جاز اختصاصه بأمر وجودي على سبيل الوجوب كاختصاصه بصفاته الواجبة له الوجودية وحينئذ فيبطل ما ذكره في الحجة من امتناع كونه في الحيز واجبا أو جائزا وإن كان الحيز عدميا لم يصح أن يقال إما أن يكون في حيز واحد أو في حيزين وهذا يقتضي بطلان أحد طريقيه الذي ذكرهما في هذه الحجة أحدهما إما أن يكون في حيز أو حيزين والثاني امتناع كونه واجبا أو جائزا

يوضح هذا الوجه الرابع وهو أن أحياز المتحيز الوجودية اللازمة له هي حدوده ونهايته والعدمية هي ما يقال إنه تقدير المكان فإن أراد بالحيز الأمر ." (١)

" الوجودي منعت الحجة التي منع فيها أن يكون له حيز واجب وأن أراد به الأمر العدمي منع انقسامه إلى واحد وكثير

فإن قيل الحيز العدمي الذي هو تقدير المكان يتجدد ويتعدد باتحاد الحال وتعدده فإذا كان الحال فيه جوهرا واحدا كان واحدا وإن كان جواهر متعددة كان متعددا

قيل الجواب عن هذا هو الوجه الخامس وهو أن هذه المسألة قد صدرها بالكلام في الحيز مع من يقول أنه ليس بجسم ومع هذا فإنه يكون مختصا بالجهة وقد قال هو لما ذكر الحجة إذا ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسما نفي اختصاصه بالجهة والحيز

وإذا كان كذلك فيقال إما أن يكون الحال فيه جسما أو جوهرا فردا أو لا يستلزم ذلك فإن كان الحيز مستلزما لذلك لم يكن المختص بالحيز إلا جسما أو جوهريا فردا وحينئذ فيلزم من نفي كونه جسما وكونه جوهرا فردا أن لا يكون متحيزا كما قد يفعله المؤسس وغيره أحيانا وهو خلاف الفرض فإن الفرض

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٣٠٣

نفي الحيز والجهة بدون البناء على نفي الجسمية خلافا لمن يقول ليس بجسم ولكنه في الحيز والجهة فإذا كان هذا الدليل لا يتم إلا بنفي الجسمية بطل هذا الدليل من أصله ومتى كان الحيز مستلزما للجسم أو للجوهر الفرد لزم من نفي اللازم وهو الجسم والجوهر الفرد نفي الملزوم وهو الحيز وإن كان الحيز ليس مستلزما للجسم والجوهر الفرد لم يلزم أن يكون الحال فيه جسما ولا جوهرا فردا وحينئذ فلا يلزم أن يقال ينقسم بانقسام الحال فيه إن كان جوهرا فردا كان ." (١)

" الوجه السابع أن يقال وصف الشيء بأنه واحد وبأنه أكثر من واحد إما أن يستلزم كونه موجودا أو لا يستلزم كونه موجودا فإن استلزم كونه موجودا لزم من هذا التقسيم أن يكون وجوديا وأنت قد ذكرت في تمام الحجة أنه ليس بوجودي وإن كان الوصف بأنه وجودي وإن كان الوصف بأنه واحد وبأكثر من واحد لايستلزم أنه موجود بطل ما ذكره فيما تقدم حكايته عنه من أن الجسم منقسم ليس بواحد فإنه بنى ذلك على أن الوحدة صفة قائمة بالجسم قال والعرض لا يحدث في المحل ولا يحصل فيه إلا إذا كان المحل متعينا متميزا عن غيره فإنه إذا ثبت أن كون الموصوف واحدا أو أكثر لا يستلزم أن يكون موجودا لم يلزم أن تكون الوحدة والكثرة صفة وجودية فإن المعدوم لا يوصف بالصفة الوجودية فإذا لم يجب أن تكون الوحدة وجودية لم يجب أن يقوم بالجسم ولا أن يكون عرضا فلا يمتنع أن يكون الجسم واحدا وإذا كان الجسم واحدا مع عظمته ولم يكن فيه كثرة وجودية لم يصح أن يستدل بحلوله في الحيز على انقسام الحيز وتعدده وحينئذ فإذا لم يلزم من حلول الجسم في الحيز أن يكون الحيز متعددا منقسما في نفسه لم يلزم من حلول الرب في الحيز أن يكون منقسما وجاز حلوله في الحيز الذي لا يقال إنه أكثر من واحد ولا يكون أقل القليل ولايكون جوهرا فردا

وبالجملة فإذا لم يكن الجسم مشتملا على كثرة مع كونه في الحيز فالباري أولى أن يكون كذلك وحيزه أولى بذلك وهو يبطل ما ذكره

الوجه الثامن أن يقال الحيز في نفسه ليس إلا واحدا وليس هو في نفسه منقسما ولا متكثرا وإذا كان كذلك لم يصح أن يكون الحال فيه إما أن يحل في حيز واحد أو في أحياز متعدده فإن هذا مقتضى أن الحيز فيه كثرة وهذا ." (٢)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٠٤/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٣٠٦/٢

" ما يدخل في صفاته في مسمى اسمه ومثل ما يدخل حدود الشيء ونهايته في مسى اسمه فيقال حصوله فيه واجب ويكون وجوديا والكلام في قوله يكون منقسما قد تقدم غير مرة بأن الانقسام لفظ مجمل تختلف فيه الاصطلاحات فهو منفي بالمعنى الذي لا يلزم من هذا والمعنى الذي يلزم لا محذور فيه بل هو واجب لكل موجود

الوجه الثامن عشر قول من يقول لا يجوز عليه الحركة والانتقال فإنه يقول حصوله في الحيز المعين يكون واجبا

وأما قوله لو كان كذلك لكانت حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة غيره فيكون وجوديا يقول لا نسلم وذلك لأن الاختصاص لا يجب أن يكون لمعنى في الحيز يجوز أن يكون لمعنى في الرب وهو ما توافقهم عليه من امتناع الحركة والانتقال وعدم ذلك ليس بنقص عندك ولا عندهم كما تقدم وتقدم أن ما الزمتهم من كونه يكون كالزمن هو لك ألزم أيضا فأنت وهم مشتركون في ذلك وهو بك الصق منه بهم

الوجه التاسع عشر أن يقال هب أنه وجودي وحقيقته مخالفة لحقيقة غيره وأنه يمكن الاشارة الحسية إليه فقولك إنه إن كان منقسما كان الحال فيه منقسما يمنعون الملازمة كما تقدم ويقولون في الانقسام بما تقدم من الجواب المفصل

الوجه العشرون قولك أولا يكون منقسما فيكون مختصا بجهة دون جهة فيكون للحيز حيز آخر ويلزم التسلسل يقال هب أن هذا الحيز أمر وجودي فلم لا يجوز أن يكون حيز هو عدمي والتسلسل إنما يلزم أن لو كان لكل حيز وجودي حيز وجودي ." (١)

" أن يصير حاصلا في الحيز فإن ذلك لا يستحيل على الوجه الذي بيناه وأما إن كان قد قال استحال أن يصير محتاجا إلى الحيز فهذا حق لكن تجدد الأمور الجائزة لا يقتضي أنه محتاج إليها

الوجه الرابع والعشرون أنه يقال قولك في أصل هذه الحجة الثانية حصوله في الحيز إما أن يكون واجبا أو غير واجب يقال لك أتريد بالحيز نوع الحيز أم تريد الحيز المعين فإن اللام تكون للجنس وتكون للحيز المعين فإن أردت به النوع لم يصح ما ذكرته في القسم الأول وهو قولك لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في سائر الأحياز لكانت حقيقته محالفة لحقيقة غيره لأن الحيز على هذا التقدير هو النوع ولا يختص بشيء دون شيء كما أن القائل إذا قال لو كان الجسم مختصا بالحيز لم يرد به حيزا بعينه بل يريد به أنه مختص بأنه لا يكون إلا متحيزا فيمتنع أن يكون غير متحيز

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٣١٤

أردت به الحيز المعين لم يصح ما ذكرته في القسم الثاني وهو أنما كان كذلك ما كان في الأزل حاصلا في الحيز المعين والذي يكون كذلك يستحيل أن يصير حاصلا في الحيز وذلك أن الحيز تقدير المكان ليس أمرا موجودا فلم قلت إنه إذا لم يكن في الأزل في حيز معين امتنع أن يكون بعد ذلك في حيز معين فإن هذا مبني على مسألة حلول الحوادث وقد تقدم القول فيه

الوجه الخامس والعشرون أن قولك الشيء الذي يكون كذلك استحال أن يصير حاصلا يمنعه المنازع ويقول لا نسلم أن كل اختصاص بحيز معين وهو تقدير المكان يكون محدثا وأنه يمتنع أن يصير في حيز لم يكن فيه بل الحي القادر سبحانه يختص بما يشاء من الأحياز ولا يلزم من ذلك اختصاصه بحيز معين ولا يلزم من ذلك أن أصل التحيز محدث بل هو ." (١)

" النزاع فيه وحينئذ تتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب وذلك يفضي إلى الدور وهو باطل

الثاني لاشك أن ما سوى الله تعالى إما أن يكون محايثا لغيره أو مباينا عن غيره بالجهة ولاشك أن الله تعالى محالف لهذين القسمين بحقيقته المخصوصة إذ لو لم يكن مخالفا لهما بحقيقته المخصوصة لكان مثلا للجواهر أو الأعراض ويلزم منه كونه تعالى محدثا كما أن الأعراض والجواهر محدثة وذلك محال

وإذا ثبت هذا فنقول إن الجواهر والأعراض يشتركان في الأمر الذي وقعت به المخالفة بينهما وبين ذات الباري فلم لا يجوز أن يكون المقتضي لقبول الانقسام إلى المحايث وإلى المباين هو ذلك الأمر وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال لأنه لا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث

السؤال السادس سلمنا الحصر فلم لا يجوز أن يكون المقتضي لهذا الحكم هو الحدوث قوله أولا الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود قلنا كل محدث فإنه بصدق عليه كونه قابلا للعدم والوجود وأيضا كون الشيء منقسما إلى المحايث والمباين أيضا معناه كونه قابلا للانقسام إلى هذين القسمين فالقابلية إن كانت صفة وجودية كانت في الموضعين كذلك وإن كانت عدمية فكذلك ولا يبعد تعليل عدم بعدم أما قوله ثانيا لو كان المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم قلنا الكلام عليه من وجهين

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣١٧/٢

الأول لم قلتم إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالأثر ألا ترى أن جهل الانسان بأسباب المرض والصحة لا يوجب جهله بحصول المرض والصحة وجهل نفاة الأعراض بالمعاني الموجبة لتغير أحوال الأجسام لا يوجب جهلهم بتلك ." (١)

" الباري تعالى مثلا للمحدثات من جميع الوجوه أو القول بأن وجوده زائدا على ما هيته والقوم لا يقولون هذا الكلام

السؤال الثامن سلمنا أن ما ذكرتم يدل على الوجود هو العلة لهذا الحكم لكن هاهنا دليل آخر يمنع منه وهو أن المقتضي لقبول الانقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزم في الجوهر وحده أن يقبل الانقسام إلى الجوهر والعرض وأنه محال ولزم أيضا في العرض وحده أن يقبل الانقسام إلى الجوهر والعرض ومعلوم أن ذلك محال فإن قالوا إن كل جوهر وعرض فإنه يصح كونه منقسما إلى هذين القسمين نظرا إلى كونه موجودا وإنما يمتنع ذلك الانقسام نظرا إلى مانع منفك وهو خصوصية ماهيته قلنا هذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الأمور أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفا بالوجود لاحتمال أن يكون ماهية المخصوص مانعة من ذلك الحكم وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال الوجود وإن اقتضى كون الشيء إما محايثا لغيره أو مباينا عنه إلا أن خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم فلم يلزم من كونه تعالى موجودا كونه بحيث يكون إما محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة

السؤال التاسع أنما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة مع أن النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعا وذلك يدل على أن هذا الدليل منقوض وبيانه من وجوه

الأول أن كل ما سوى الله فهو محدث فيكون صحة الحدوث حكما مشتركا بينهما فنقول هذه الصحة حكم مشترك فلابد لها من علة مشتركة والمشترك إما الحدوث أو الوجود ولا يمكن أن يكون المقتضي لصحة الحدوث هو الحدوث لأن صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة والسابق بالرتبة على ." (٢)

" عليه بأن أمر بلعنة أهل البدع على المنابر فلعنت الجهمية والرافضة والحرورية والمعتزلة والقدرية ولعنت أيضا الأشعرية حتى جرى بسبب ذلك نزاع وفتنة بين الشافعية والحنفية وغيرهم قوم يقولون هم من أهل البدع فيلعنون وقوم يقولون ليسوا من أهل البدع فلا يلعنون وجرت لابن فورك محنة بأصبهان وجرت له

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٢٦/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٣٢٨/٢

مناظرة مع ابن الهيصم بحضرة هذا السلطان محمود وكان يحب الاسلام والسنة مستنصرا بالاسلام عارفا به غزا المشركين من أهل الهند وفتح الهند وروي أنه قتل عشرة آلاف زنديق

فكان مما حكاه ميمون النسفى الحنفي في كتابه وهو من نفاة العلو أن السلطان فهم كلام الطائفتين وفهم ما ذكرته المثبتة من أن أقوال النفاة توجب تعطيله وأنهم قالوا لو أردنا أن نصف المعدوم لم نصفه إلا بهذه الصفة بأنه لا داخل العالم ولا خارجه أو كلاما هذا معناه وابن فورك عجز عن جواب هذا حتى كتب فيه إلى أبي اسحاق الأسفرائيني وأن الاسفرائيني لم يجب أيضا بما يدفع به ذلك إلا أن قال يلزم من الاثبات أن يكون جسما أو نحو هذا

مع أن المعروف عن أبي بكر بن فورك هو ما عليه الأشعري وأئمة أصحابه من إثبات أن الله فوق العرش كما ذكر ذلك في غير موضع من كتبه وحكاه عن الأشعري وابن كلاب وارتضاه وذكر البيهقي عنه في كتاب الصفات أنه قال استوى بمعنى علا وقال في قوله أأمنتم من في السماء أي من فوق السماء واحتج البيهقي لذلك بقول النبي صلى الله عليه و سلم لسعد بن معاذ حين حكم في بني قريظة لقد حكمت فيهم بحكم الله الذي حكم به فوق سبع سماوات وبقول ابن عباس إن بين السماء السابعة إلى كرسيه سبعة آلاف نور وهو فوق ذلك ." (١)

" عليه فيما تقدم في تماثل العلل والمعلولات وتكلمنا على النقض وعدم التأثير وبينا الفرق بين العلة التامة التي لا تتبعض وغير التامة وعلى هذا فرؤية كل شيء خاص من نوع أو شخص يشارك رؤية غيره في مطلق الرؤية ويفارقها في خصوص رؤية ذلك النوع أو البعض كما أن المرئي يشارك غيره في كونه موجودا مرئيا ويفارقها بخصوص نوعه أو شخصه فيكون الحكم المطلق المشترك وهو مطلق الرؤية معلقا بالقدر المشترك بين المرئيات والحكم الخاص وهو الرؤية الخاصة معلقا بالقدر المختص في كل نوع وشخص على حدته

وبهذا التحقيق يندفع ما يقال هناك إن الرؤية قد تكون معلقة بخصوص المرئي مثل أن تكون رؤية الجواهر والأعراض معلقة تخص الأعراض فإنه إذا فهم أن الرؤية جنس تحتها أنواع كالمرئيات وأن العام المطلق يضاف إلى العام المطلق والخاص المقيد يضاف إلى الخاص المقيد اندفع هذا وغيره ويزول ما ينقض العلة ويبين عدم تأثيرها

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٣٢/٢

وإذا كان كذلك وأن المقتضي لها مشترك فالمشترك بين المرئيات من الأعيان القائمة بأنفسها والصفات القائمة بغيرها إما الوجود ولوازمه وإما غير ذلك والذي هو غير ذلك هو أخص من الوجود وما كان غير ذلك فلابد أن يستلزم العدم سواء قيل هو الحدوث أو غير ذلك مثل بعض لوازم الحدث لأن المشترك إذا لم يكن هو الوجود ولا شيئا من لوازمه التي يلزم من عدمها عدم الوجود كان أخص من الوجود بحيث يكون وجود خاص لئلا يلزم من عدم هذا الوجود الخاص عدم الوجود بالكلية إذ كل ما هو مساو للوجود في العموم أو هو أعم منه كالمعلوم والمذكور يلزم من نفيه نفي الوجود وهو من لوازم الوجود والكلام هنا في القسم الثاني الذي ليس الوجود ولا شيئا من لوازمه ولم نقل ولا شيئا من لوازمه وهذا الوجود الخاص الذي يقدر أنه سبب الرؤية لا يجوز أن يكون ." (١)

" ومن قال لا يجوز ان يحتج في هذا الباب الا بالقطعى الذي لا يحتمل النقيض قيل له اولا انت اول من خالف هذا فانت دائما تحتج بما لا يفيد الظن الغالب فضلا عن اليقين

وقيل له ثانيا لا نسلم بل الواجب على كل انسان ان يأتي بما هو الحق فان كان عنده علم قاطع قال به وان كان عنده ظن غالب قال به والمسائل التي تنازع بنو آدم فيها لان يحصل للانسان فيها ظن غالب خير من ان يكون في الحيرة والجهالة او يكون في التقليد او الحجج الفاسدة كما هو الواقع كثيرا وسنتكلم ان شاء الله على هذا الكلام على الاحاديث

وقيل له ثالثا هذا اذا انضم الى غيره حصل من مجموعهما اليقين وان لم يكن اليقين حاصلا بأحدهما كغير ذلك من الادلة السمعية والعقلية

الثالث ان هذا يمكن تقريره بالتقسيم الدائر بين النفي والاثبات كما قررناه في مسألة الرؤية وهو ان يقال المشترك بينهما اما ان يكون هو الوجود او ما هو من لوازمه اولا الوجود ولا شيئا من لوازمه وما ليس هو الوجود ولا شيئا من لوازمه يكون اخص من الوجود لان ما هو مساوله في العموم والخصوص وما هو اعم منه لازم له واما الاخص منه كالحدوث والامكان فليس بلازم له لان الوجود قد لا يكون ممكنا ولا محدثا بخلاف الاعم مثل جواز كونه مذكورا ومعلوما فان ذلك يلزم من انتفائه انتفاء كونه موجودا لانه اعم منه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٣٥٦

وان شئت قلت اما ان يكون هو الوجود او ما يساويه في العموم والخصوص او اعم منه او اخص فاذا كان اخص منه فاما ان يتناول الوجود ." (١)

" وان لم يكون داخلا في ذلك كانت صحة الاشارة مستلزما للحدوث فيكون التعليل بصحة الاشارة الحسية تعليلا بما يستلزم الحدوث والتعليل بنفس الحدوث كالتعليل بما يستلزم الحدوث كما سنبينه ان شاء الله

اما قوله في الوجه الثاني ان الجواهر والاعراض مشتركان في الامر الذي به وقعت المخالفة بينهما وبين الباري فلم لا يجوز ان يكون هذا هو المقتضى لقبول الانقسام الى المباين والمحايث وحينئذ يبطل قوله لا مشترك بينهما الا الحدوث

يقال هذه المخالفة لذات الباري المشتركة بينهما هي مستلزمة للحدوث فانها من خصائصها لا توجد في الاري وما يختص المحدث مستلزم للحدوث واذا كان كذلك كان حكمه حكم الحدوث فان قولهم هو الوجود او الحدوث كل وصف يستلزم الحدوث فحكمه كحكمه في ذلك وكل وصف لازم للوجود بحيث يلزم من عدمه عدم الوجود هو كالوجود فان رفع التعليل به يقتضي رفع التعليل بالوجود كما تقدم بيانه

قوله في السؤال السادس لم لا يجوز ان يكون المقتضي لهذا الحكم هو الحدوث قوله اولا الحدوث ما هية مركبة من العدم والوجود قلنا كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلا للعدم والوجود وايضا كون الشيء منقسما الى المحايث والمباين معناه كونه قابلا للانقسام الى القسمين فالقابلية ان كانت صفة وجودية كانت في الموضعين كذلك وان كانت عدمية فكذلك ولا يبعد تعليل عدم بعدم

يقال اما الحدوث او ما يستلزم الحدوث فلا يجوز ان يكون هو علة للامر الوجودي لان ذلك مستلزم للعدم وما يستلزم العدم لا يجوز ان ." (٢)

" وذلك انهم يجردون اسماء هذا وصفاته واسماء هذا وصفاته فيسوون بينهما ويجردون القدر المشترك بينهما فيثبتونه حقيقة خارجة وقد يجعلون هذا الذي جردوه هم بأذهانهم فقدروه في انفسهم هو الحقيقة الموجودة في الخارج ثم قد يجعلون هذا ثابتا لكل موجود في الخارج كقولهم هو في كل مكان بذاته وقولهم هو نفس وجود الموجودات وهو الوجود المطلق ونحو ذلك واما السؤال الثامن فقوله في المعارضة ان

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٧١/٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٣٧٣/٢

المقتضي لقبول الانقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزوم في الجوهر وحده أن يقبل الأنقسام الى الجوهر والعرض وكذلك في العرض وهو محال فيقال هذا غلط ظاهر ومغالطة قبيحة وذلك ان هذا الموجود اما ان يراد به الموجود المعين الخارجي فيكون المعنى انه يلزمه احد الحكمين اما المحايثة واما المباينة لا يقال فيه انه منقسم اليهما وعلى هذا فالجوهر الموجود يلزمه احدهما والعرض الموجود يلزمه احدهما فاما ان يراد به الوجود المطلق الكلي الذي هو مورد التقسيم الى الاقسام فهذا اذا قيل انه ينقسم الى محايث ومباين فهو كقولنا ينقسم الى جوهر وعرض ولا يلزم من قبول القسمة ان يكون احد قسميه القسمة التي يقبلها هو بل هذا جمع بين النقيضين

واما قوله في السؤال التاسع ان ما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة مع ان النتيجة اللازمة عنه باطلة وهذا يدل على انه منقوض وبيانه من وجوه

الاول ان كل ما سوى الله محدث فتكون صحة الحدوث حكما مشتركا فلا بد لها من علة مشتركة والمشترك الحدوث او الوجود والحدوث لا يكون على صحة نفسه فوجب كونها معللة بالوجود فيلزم ان يكون الله محدثا ." (١)

" دون صفات الخالق وبهذا وأمثاله انتحلوا دعوى السنة في قولهم الأعراض لا تبقى زمانين لأن هذا مما وكدوا به في اعتقادهم مذهب أهل السنة في ثبوت صفات الله تعالى وهذه طريقة الكلابية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم

والمسلك الثاني طريقة من لا ينازعهم في تسمية صفات الله تعالى أعراضا كما لا ينازعهم في تسمية من قامت به الصفات جسما ولا يقول أيضا بأن الأعراض لا تبقى بل الأعراض التي في الحس باقية هي باقية كالألوان وغيرها بخلاف ما ليس باقيا كالحركة وهؤلاء يقولون هب أن الأعراض قامت به وهب أنه جسم فليس يلزم من ذلك محذور وهذا قول طوائف من الصفاتية من الكرامية والشيعة ومن وافقهم من الفقهاء وغيرهم

والمسلك الثالث ان لا يقولوا صفاته أعراض ولا يقولوا ليست أعراضا كما لا يقولون انه جسم ولا أنه ليس بجسم للأن ذلك كله بدعة مذموم عند سلف الأمة وأئمتها ولأن النزاع في ذلك ان كان في معنى وجب اثبات المعنى الحق دون المعنى الباطل فيسأل النفاة المثبتة ما أرادوا بذلك فان أثبتوا حقا وباطلا أقروا الحق دون الباطل وكذلك النفاة ان نفوا حقا وباطلا نفي الباطل دون الحق ومن أثبت حقا او نفى

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٨٢/٢

باطلا أقر ومن أثبت باطلا أو نفى حقا منع وان كان النزاع في اللفظ فما يوصف به الباري نفيا واثباتا من الأسماء والصفات فالمتبع فيه الشريعة فلا وصف الله الا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله لا من الاثبات ولا من النفي والله سبحانه وتعالى قد أخبر أنه أحد صمد ونزه نفسه عن الوالد والولد والشريك والكفو والسمي والحاجة والنوم والموت وغير ذلك ما دل عليه القرآن ." (١)

" لما بلغها ان كعبا قال ان محمدا رأى ربه انكرت ذلك وقالت ثلاث من حدثك بهن فقد كذب من حدثك ان محمدا رأى ربه فقد اعظم الفرية على الله قال تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار قال وروي عن ابن عباس مثل ذلك

ثم قال في الجواب عن هذا لا نسلم ان ادراك البصر عبارة عن نفس الرؤية بيانه هو ان الادراك غير موضوع لحقيقة الرؤية اصلا لكنه مستعمل في رؤية الشيء المحدود بطريق المجاز ومتى كان كذلك لم يلزم من الآية هاهنا نفي الرؤية وانما قلنا ان الادراك غير موضوع للرؤية حقيقة لان لفظ الادراك حقيقة في غير الرؤية فوجب أن لا يكون حقيقة فثي الرؤية إنما قلنا أن الأدراك غير حقيقة في الرؤية لأنها حقيقة في اللحوق والبلوغ سواء كان في المكان كما في قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون او في الزمان كما يقال ادرك قتادة الحسن او في صفة وحالة كما يقال ادرك الكلام وادركت الثمرة اذا نضجت وايضا فانه يقال ادركت ببصري حرارة الليل وان كانت الحرارة لا ترى فعلمنا ان الادراك حقيقة في غير الرؤية فوجب ان لا يكون حقيقة في الرؤية لئلا يؤدي الى الاشتراك الذي هو خلاف الأصل

وانما قلنا ان الادراك لا يستعمل مجازا الا في رؤية الشيء المتناهي لوجهين احدهما انا لما أبصرنا الشيء المتناهي فكان البصر على بعده من ذلك المرئي يتناوله ولم يتناول غيره فجرى في ذلك مجرى من قطع المسافة الى شيء حتى بلغه ووصل اليه فلما توهم في هذا النوع من الابصار معنى اللحوق سمي ادراكا فأما ادراكنا للشيء الذي لا يكون في جهة اصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ فلا جرم لا يسمى ادراكا الثاني ان الاسم انما يوضع لما يكون معلوما ." (٢)

" للواضع والعرب ما كانوا يتصورون الا رؤية الشيء المحدود اما عند الخصم فلأن الرؤية لا على هذا الوجه مستحيلة وأما عندنا فانه وان أمكن الا يكون كذلك لكنه ما كان معلوما للعرب ولا متصورا لهم واذا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، 2/٣٨٨

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٤٠٥

ثبت ذلك ثبت انهم لم يستعملوا الادراك الا لرؤية الشيء الذي في جهة فثبت بما ذكرناه ان الادراك لو افاد الرؤية لأفاد رؤية الشيء المتناهي وهذا هو المراد من قول قدماء الأصحاب الادراك هو الاحاطة بالمرئي

واذا ثبت ان الادراك لا يفيد الا رؤية مخصوصة لم يلزم من نفي الادراك نفي مطلق الرؤية لأنه لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم واما قوله العرب لا تفرق بين الرؤية وبين الادراك قلنا ان ادعيتم ذلك في مطلق الرؤية فهو ممنوع ودليله ما مضى وان ادعيتم ذلك في رؤية مخصوصة فهو مسلم ولا يضرنا قوله اهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية فدل على ان ادراك البصر هو الرؤية قلنا وقد نقل ايضا ان كثيرا من السلف فهموا الرؤية من قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مع ان النظر عندكم ليس هو الرؤية وكذلك هاهنا

قلت فقد أخبر ان العرب ما كانوا يتصورون الا رؤية الشيء المحدود وان رؤية ما ليس في الجهة لم يكن معلوما لهم ولا متصورا لهم واذا كان كذلك وقد ثبت في النصوص المتواترة عن النبي صلى الله عليه و سلم انه قال انكم سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته وقال ايضا انكم سترون ربكم كما ترون الشمس صحوا ليس دونهما سحاب وكما ترون القمر صحوا ليس دونه سحاب وثبت اتفاق سلف الأمة على ان المؤمنين يرون الله يوم القيامة وقد اخبر ان العرب المخاطبين بهذا الكلام لم يكونوا يتصورون من ذلك الا رؤية ." (١)

" متأولين لهذه الرؤية اما على سؤال رؤية الآية او على انه عليه السلام سأل الرؤية لقومه واذا كان كذلك كان ابو الحسين مسبوقا بهذا الاجماع فيكون سؤاله مردودا الثالث هو ان ابا الحسين يدعي العلم الضروري بأن المرئي يجب ان يكون مقابلا للرائي او لآلة الرؤية والعلم الضروري حاصل بأن ما كان مقابلا للجسم فهو مختص بجهة وتحيز فهذان العلمان الضروريان ان كانا حاصلين لموسى عليه السلام فيلزم من اعتقاد صحة رؤية الله اعتقاده لكونه جسما متحيزا قال وذلك ما لا يجوز بالاتفاق على الأنبياء عليهم السلام لأن تجويزه يمنع من العلم بحكمته عند ابي الحسين واذا لم يحصل عنده العلمان الضروريان كان ذلك قادحا في كونه عليه السلام عاقلا وذلك لا يقوله عاقل فضلا عن المسلم

قلت فهذا الذي ذكره عن ابي الحسين واتباعه وهم فضلاء المعتزلة قد تضمن ان موسى عليه السلام سأل الله ان يراه بالبصر وهم يقولون يعلم العاقل بالضرورة ان المرئي لا يكون الا في جهة ويعلم العاقل

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٤٠٦/٢

بالضرورة انه لا يكون في الجهة الا الجسم المتحيز وذلك يقتضي ان موسى عندهم كان يعتقد ان الله في جهة وانه جسم

وأما قول هذا بالاتفاق لا يجوز اي بالاتفاق بينه وبين الشيخ ابي الحسين لكن هذا الاتفاق ليس بحجة بالاجماع

الوجه الثالث ان كون الرؤية مستلزمة لأن يكون الله بجهة من الرائي امر ثبت بالنصوص المتواترة ففي الصحيحين وغيرهما الحديث المشهور عن الزهري قال انا سعيد بن المسيب وعطاء بن يزيد الليثي ان ابا هريرة اخبرهما ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم ." (١)

" العباد عن رؤيته وهذا يقتضي انهم يرونه برفع هذه الحجب وذلك يقتضي انهم يرونه في الجهة فان من يثبت رؤيته في غير جهة من الرائي لا يقول بجواز الحجب المنفصلة ايضا كما تقدم وكذلك احتجاجه بقوله ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب وان الآية دلت على ان الله يحجب بعض المخلوقات دون بعض فعلم انه لا يحتجب عن بعضهم واحتجابه بذلك على ان الله فوق العرش يقتضي ان يحتجب عمن يراه ببعض مخلوقاته وهذا يستلزم انه لا يرى الا في جهة من الرائي وكذلك احتجاجه في مسألة العلو بأن الله نور وان ذلك يقتضي انه يرى ويقتضي ان رؤيته توجب علوه وكلام الأشعري في مسألة الرؤية والعلو يقتضي تلازمهما وهذا هو الذي ذكره هذا المؤسس عن الكرامية

الوجه السادس ان هذا المؤسس ذكر في نهايته في مسألة الرؤية ما احتج به النفاة من الحجج العقلية والسمعية وذكر ان اعظم حججهم العقلية حجتان احداهما حجة الموانع قالوا لو صح منا رؤية الله في حال من الحالات لصح ان نراه الآن ولو صح ان نراه الآن لوجب ان نراه الآن لكنه لم يجب ان نراه الآن فلا يصح ان نراه في حال من الأحوال وانما قلنا انه لوصح ان نراه في حال من الأحوال لصح ان نراه الآن لأن كونه بحال يصح ان يرى حكم يثبت له اما لذاته واما لبعض ما يلزم ذاته وعلى التقديرين فانه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة وإنما قلنا انه لو صح ان نراه الآن لوجب ان نراه الآن لأن الحاسة ان كانت صحيحة والمرئي يكون حاضرا ولا يكون على القرب القريب ولا على البعد البعيد ولا يكون في غاية

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٤٠٩/٢

الصغر واللطافة ويكون مقابلا للرائي او لآلة الرؤية او لا تكون الحجب حائلة فانه يجب حصول الرؤية اذ لو لم يجب حصولها عند حصول هذه الأمور لجاز ان يكون بين ايدينا ." (١)

" والله تعالى يستحيل ان يكون كذلك فيستحيل ان يكون مرئيا لنا واحترزنا بقولنا او لآلة الرائي عن رؤية الانسان وجهه في المرآه اما المقدمة الاولى فهي من العلوم الضرورية الحاصلة بالتجربة واما المقدمة الثاني فمتفق عليها ثم قال في الجواب عما تمسكوا به ثانيا من وجوه ثلاثة الأول ما بينا فيما مضى ان المقابلة ليست شرطا لرؤيتنا هذه الأشياء وأبطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة والاستدلال في هذا المقام والثاني سلمنا ان المقابلة شرط في صحة رؤيتنا لهذه الأشياء فلم قلتم انها تكون شرطا في صحة رؤية الله تعالى فان رؤية الله تعالى بتقدير ثبوتها مخالفة لرؤية هذه الأشياء فلا يلزم من اشتراط نوع من جنس اشتراط نوع آخر من ذلك الجنس بذلك الشرط الثالث سلمنا انه يستحيل كوننا رائين لله تعالى ولكنه لا يدل على انه لا يرى نفسه وانه في ذاته ليس بمرئي فأحال على ما تقدم وهو لم يذكر هناك الا مسلكين ؛الأول انا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وذلك يقتضي انا نرى بعضه دون بعض ومن المعلوم بالضرورة ان الشرائط المذكورة كما انها حاصلة بالنسبة الى الأجزاء التي هي مرئية فكذلك هي حاصلة بالنسبة الى الأجزاء التي هي غير مرئية ولما كان المرئي من الأشياء المجتمعة لهذه الشروط بعض الأجزاء دون بعض علمنا ان حصول الرؤية عند اجتماع الشرائط غير واجب والمسلك الثاني لو وجب حصول الادراك عند حصول هذه الشروط لوجب رؤية الجوهر الفرد وذوات الهباء لكن الثاني ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الأول انا اذا رأينا جسما كبيرا فلا بد وأن نرى جزءا صغيرا اذ لو لم نرى جزءا صغيرا لم نرى مجموع تلك الأجزاء ثم رؤية الجزء لا تتوقف على رؤية غيره لئلا يلزم الدور فيجب ان تصح رؤيتنا للجوهر الفرد ." (٢)

" والعرض يحايث الجسم فلا يباينه المباينة العامة وأما الخاصة فلا يقال فيها مباينة ومماسة فامتناع خلوه عن المباينة العامة والمحايثة اولى فان المباينة الخاصة والمماسة نوعان للمباينة العامة فاذا امتنع رفع النوع فامتناع رفع الجنس اولى وليس هذا موضع الكلام في هذه الأقوال

ولكن نذكر جوابا عاما فنقول كونه فوق العرش ثبت بالشرع المتواتر واجماع سلف الأمة مع دلالة العقل ضرورة ونظرا انه خارج العالم فلا يخلو مع ذلك اما أن يلزم ان يكون مماسا او مباينا اولا يلزم فان لزم احدهما كان ذلك لازما للحق ولازم الحق حق وليس في مماسته للعرش ونحوه محذور كما في مماسته

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٤٢١

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/٤٢٤

لكل مخلوق من النجاسات والشياطين وغير ذلك فان تنزيهه عن ذلك انما اثبتناه لوجوب بعد هذه الاشياء وكونها ملعونة مطرودة لم نثبته لاستحالة المماسة عليه وتلك الأدلة منتفية في مماسته للعرش ونحوه كما روي في مس آدم وغيره وهذا جواب جمهور اهل الحديث وكثير من أهل الكلام وان لم يلزم من كونه فوق العرش ان يكون مماسا او مباينا فقد اندفع السؤال فهذا الجواب هنا قاطع من غير حاجة الى تغيير القول الصحيح في هذا المقام وبين من قال انه فوق العرش ليس بمباين كما يقوله من الكلابية والأشعرية من يقول ومن اتبعهم من اهل الفقه والحديث والتصوف والحنبلية وغيرهم ان كان قولهم حقا فلا كلام وان كان باطلا فليس ظهور بطلانه موجود قائم بنفسه مع وجود قائم بنفسه انه فيه ليس بمماس ولا مباين له وأنه ليس هو فيه ولا هو خارجا عنه ." (١)

"عليه السلام من مناقبه من الآيات البينات، وإن لم يعملوا بلازمه نعم فسرها الزمخشري والرازي وأمثالها بما يلزم منه التحريف المعنوي فلاحظ ما ذكروه في قوله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ﴾ وقوله تعالى: ﴿إنما وليكم الله﴾ الآية.

منها قلة إطلاق التحريف على تغيير المعنى في مقام بيانه مع ذكره بغيره من الألفاظ كالنهي عنه في أخبار كثيرة ادعى تواترها، وليس في خبر منها من حرف القرآن فهو كذا أو مثال ذلك، وإنما الموجود فيه من فسر القرآن برأيه، ومثله ومن ذلك كثير من الآيات المفسرة عند العامة بغير ما أنزله الله الشائعة في عصر الأئمة عليه السلام كآية الوضوء والتيمم والسرقة أمثالها، ولم توصف بالتحريف في خبر أو كلام أحد من الأصحاب.

منها مناسبة هدم الكعبة وقتل الذرية، لكون المراد من تحريف القرآن المذكور معها تنقيص بعض أجزائه الظاهرة.

منها ما ر من تشبيه تحريف المنافقين بتحريف اليهود و ا لنصارى، ومر أن تحريفهم كان تحريفا لفظيا كما هو صريح القرآن في مواضع كثيرة إلى غير ذلك من القرائن التي يجدها المتأمل المنصف بل يظهر للمتتبع أنه بهذا المعنى هو الشايع في كلمات الأصحاب قديما وحديثا، وفي السنة المخالفين حتى أنهم عبروا في تحرير الخلاف في سقوط بعض القرآن وعدمه بهذا اللفظ وتقدم في المقدمة الثالثة ذكر الكتب المصنفة في التحريف اللفظي من القدماء والتعبير عنها بكتاب التحريف أو بكتاب التحريف والتبديل، وأما ما في "رسالة أبي جعفر" عليه السلام، إلى سعد الخير وكان من نبذهم الكتاب أن أقاموا رفوا حروفه وحدوده، فهم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٥٥٦/٢

يروونه ولا يرعونه فهو إشارة إلى الأحبار والرهبان من أهل الكتاب لقوله (ع) قبل ذلك: وكل أمة قد رفع الله عنهم علم الكتاب حين نبذوه وولاهم عدوهم حين تولوه وكان من نبذهم الخ وقوله (ع) بعد شرحه لذلك ثم اعرف أشباههم من هذه الأمة الذين أقاموا حروف الكتاب وحرفوا حدوده ثم أن الظاهر من الفقرتين أن." (١)

"نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبر فإنما استفاد من خالقه وربه ومدبره فهو أحق به منه وأن كل نقص وعيب في نفسه وهو ماتضمن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود وأما الأمور العدمية فالممكن المحدث بها أحق ونحو ذلك

ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب كما استعمل نحوها الإمام أحمد ومن قبله وبعده من أئمة أهل الإسلام وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد ونحو ذلك

ومثال ذلك أنه سبحانه لما أخبر بالمعاد والعلم به تابع للعلم بإمكانه فإن الممتنع لا يجوز أن يكون بين سبحانه إمكانه أتم بيان ولم يسلك في ذلك ما يسلكه طوائف من أهل الكلام حيث يثبتون الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني فيقولون هذا ممكن لأنه لو قدر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال فإن الشأن في هذه المقدمة فمن أين يعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال فإن هذه قضية كلية سالبة فلا بد من العلم بعموم هذا النفى

". (٢)

"كما أن لازم الحق حق والدليل ملزوم لمدلوله فمتى ثبت ثبت مدلوله ومتى وجد الملزوم وجد اللازم ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم والباطل شيء وإذا انتفى لازم الشيء علم أنه منتف فيستدل على بطلان الشى ببطلان لازمه ويستدل على ثبوته بثبوت ملزومه فإذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله باطل وقد يكون اللازم خفيا ولا يكون الملزوم خفيا وإذا كان الملزوم خفيا كان اللازم خفيا وقد يكون الملزوم باطلا ولا يكون اللازم باطلا فلهذا قيل إن ملزوم الباطل باطل فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل فالباطل هو اللازم

(١) الشيعة والقرآن، ١/١٦٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٠

وإذا كان اللازم باطلا كان الملزوم باطلا لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ولم يقل إن الباطل لازمه باطل

وهذا كالمخلوقات فإنها مستلزمة لثبوت الخالق ولا يلزم من عدمها عدم الخالق والدليل أبدا يستلزم المدلول عليه يجب طرده ولا يجب عكسه بخلاف الحد فإنه يجب طرده وعكسه

وأما العلة فالعلة التامة يجب طردها بخلاف المقتضية وفي العكس تفصيل مبسوط في موضعه

وهذا التقسيم ينبه أيضا على مراد السلف والأئمة بذم الكلام وأهله إذ ذاك متناول لمن استدل بالأدلة الفاسدة أو استدل على المقالات الباطلة

". (١)

"

ولا جواب عن هذا إلا أن يقال الدليل السمعي لا يكون قطعيا وحينئذ فيقال هذا مع كونه باطلا فإنه لا ينفع فإنه على هذا التقدير يجب تقديم القطعي لكونه قطعيا لا لكونه عقليا ولا لكونه أصلا للسمع وهؤلاء جعلوا عمدتهم في التقديم كون العقل هو الأصل للسمع وهذا باطل كما سيأتي بيانه إن شاء الله

وإذا قدر أن يتعارض قطعي وظني لم ينازع عاقل في تقديم القطعي لكن كون السمعي لا يكون قطعيا دونه خرط القتاد

وأيضا فإن الناس متفقون على أن كثيرا مما جاء به الرسول معلوم بالإضطرار من دينه كإيجاب العبادات وتحريم الفواحش والظلم وتوحيد الصانع وإثبات المعاد وغير ذلك

وحينئذ فلو قال قائل إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلا بد من تقديم أحدهما فلو قدم هذا السمعي قدح في أصله وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما علم بالاضطرار أنه جاء به وهذا هو الكفر الصريح فلا بد لهم من جواب عن هذا

والجواب عنه أنه يمتنع أن يقوم عقلي قطعي يناقض هذا

فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي

ومثل هذا الغلط يقع فيه كثير من الناس يقدرون تقديرا يلزم منه لوازم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٤٢

". (١)

"وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلا للنقل لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ولا بمعنى الدلالة على صحته ولا بغير ذلك لا سيما عند كثير من متكلمة الإثبات أو أكثرهم كالاشعري في أحد قوليه وكثير من أصحابه أو أكثرهم كالاستاذ أبي المعالي الجويني ومن بعده ومن وافقهم الذين يقولون العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علم ضروري فحينئذ ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة كما قد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع

وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم يكن القدح فيه قدحا في أصل السمع وهذا بين واضح وليس القدح في بعض العقليات قدحا في جميعها كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحا في جميعها ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها

وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ولا من فساد هذه فساد تلك فضلا عن صحة العقليات المناقضة للسمع

فكيف يقال إنه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع فإن ما به يعلم السمع ولا يعلن السمع إلا به لازم للعلم بالسمع لا يوجد العلم بالسمع بدونه وهو ملزوم له والعلم به يستلزم

". (٢)

"العلم بالسمع والمعارض للسمع مناقض له مناف له فهل يقول عاقل إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه

ولكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعا واحد متماثلا في الصحة أو الفساد ومعلوم أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له لا صحة البعض المنافي له والناس متفقون على أن ما يسمى عقليات منه حق ومنه باطل وما كان شرطا في العلم بالسمع وموجبا فهو لازم للعلم به بخلاف المنافي

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٨٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٩٠

المناقض له فإنه يمتنع أن يكون هو بعينه شرطا في صحته ملازما لثبوته فإن الملازم لا يكون مناقضا فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة القدح في أصله

فقد تبين بهذه الوجوه الثلاثة فساد المقدمات الثلاث التي بنوا عليها تقديم آرائهم على كلام الله ورسوله

فإن قيل نحن إنما نقدم على السمع المعقولات التي علمنا بها صحة السمع

قيل سنبين إن شاء الله أنه ليس فيما يعارض السمع من شيء من المعقولات التي يتوقف السمع عليها فإذن كل ما عارض السمع مما يسمى معقولا ليس أصلا للسمع يتوقف العلم بصحة السمع عليه فلا يكون القدح في شيء من المعقولات قدحا في أصل السمع

الوجه الثاني أن جمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول ليس متوقفا على ما يدعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع والواضعون لهذا القانون كأبي حامد والرازي وغيرهما معترفون بأن العلم بصدق الرسول

" (١).

"﴿ ليس كمثله شيء ﴾ سورة الشورى ١١ والأجسام متماثلة فلو كان جسما لكان له مثل وإذا لم يكن جسما لزم نفي ملزومات الجسم

وبعضهم يقول نفي لوازم الجسم وليس بجيد فإنه لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم ولكن يلزم من نفيه نفيه بخلاف ملزومات الجسم فإنه يجب من نفيها نفي الجسم فيجب نفي كل ما يستلزم كونه جسما

ثم من نفي العلو والمباينة يقول العلو يستلزم كونه جسما ومن نفي الصفات الخبرية يقول إثباتها يستلزم التجسيم ومن نفى الصفات مطلقا قال ثبوتها يستلزم التجسيم

وأيضا فالتجسيم نفي لأنه يقتضي القسمة والتركيب فيجب نفي كل تركيب فيجب نفي كونه مركبا من الوجود والماهية ومن الجنس والفصل ومن المادة والصورة ومن الجواهر المفردة ومن الذات والصفات وهذه الخمسة هي التي يسميها نفاة الصفات من متأخري الفلاسفة تركيبا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٩١

والمقصود هنا أن السمع دل على نفي هذه الأمور والرسل نفت ذلك وبينت الطريق العقلي المنافي لذلك وهو نفي التشبيه تارة وإثبات حدوث كل متغير تارة

ثم إنه لما قال هؤلاء إن الأفول هو الحدوث والأفول هو التغير فبنى

". (١)

"

والرسل صادقون مصدوقون لا يجوز أن يكون خبرهم على خلاف ما أخبروا به قط والذين يعارضون أقوالهم بعقولهم عندهم من الجهل والضلال ما لا يحصيه إلا ذو الجلال فكيف يجوز أن يعارض ما لم يخطئ قط بما لم يصب في معارضته له قط

فإن قيل فالشهود إذا عدلوا شخصا ثم عاد ذلك المعدل فكذبهم كان تصديقه في جرحهم جرحا في طريق تعديله

قيل ليس هذا وزان مسألتنا فإن المعدل إما أن يقول هم فساق لا يجوز قبول شهادتهم وإما أن يقول هم في هذه الشهادة المعينة أخطأوا أو كذبوا فإن جرحهم مطلقا كان نظير هذا أن يكون الشرع قد قدح في دلالة العقل مطلقا وليس الأمر كذلك فإن الأدلة الشرعية لا تقدح في جنس الأدلة العقلية

وأما إذا قدح في شهادة معينة من شهادات مزكيه وقال إنهم أخطأوا فيها فهذا لا يعارض تزكيتهم له باتفاق العقلاء فإن المزكي للشاهد ليس من شرطه أن لا يغلط ولا يلزم من خطئه في شهادة معينة خطؤه في تعديل من عدله وفي غير ذلك من الشهادات

وإذا قال المعدل المزكى في بعض شهادات معدله ومزكيه قد أخطأ فيها لم يضره هذا باتفاق العقلاء بل الشاهد العدل قد ترد شهادته لكونه خصما

". (٢)

"انتفى اللازم الذي هو المدلول انتفى ملزومه الذي هو الدليل فيبطل العقل وتناقضهم حيث أقروا بنبوات الأنبياء ثم قالوا ما يوجب بطلانها

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/١٠٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١/١٤٢

وأيضا فالأدلة العقلية توجب الإقرار بنبوة الأنبياء فالقدح في نبوة الأنبياء قدح في الأدلة العقلية ومع كون قولهم مستلزما لتناقضهم فهو مستلزم لبطلان الأدلة العقلية والسمعية وبطلان النبوات وهذا من أعظم أنواع السفسطة فتبين بعض ما في قولهم من أنواع السفسطة الدالة على فساده ومن أنواع التناقض الدالة على جهلهم وتناقض مذاهبهم

وإن قالوا نحن لا نعلم شيئا مما دل عليه الشرع من الخبريات أو من الخبريات وغيرها إلا أن نعلم بالإضطرار أن الرسول أخبر به

قيل فيقال لكم على هذا التقدير فكل ما لا يعلم شخص بالإضطرار أن الرسول أخبر به يجب أن ينفيه إذا قام عنده ما يظنه دليلا عقليا

فإن قالوا نعم لزم أنه يجوز لكل أحد أن يكذب بما لم يضطر إلى أن الرسول أخبر به وإن كان غيره قد علم بالإضطرار أن الرسول أخبر به وحينئذ فيلزم من ذلك تجويز تكذيب الرسول ونفي الحقائق الثابتة في نفس الأمر والقول بلا علم والقطع بالباطل

وإن قالوا نحن إنما نجوز ذلك إذا قام دليل عقلي قاطع

قيل هذا باطل لوجهين

". (١)

"الخالق تعالى مباينا للمخلوقات عاليا عليها وما ثم موجود إلا الخالق أو المخلوق لم يكن معه غيره من الموجودات فضلا عن أن يكون هو سبحانه في شيء موجود يحصره أو يحيط به

فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل ويراعون أيضا الألفاظ الشرعية فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلا ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقا وباطلا نسبوه إلى البدعة أيضا وقالوا إنما قابل بدعة ببدعة وردا باطلا بباطل

ونظير هذا القصص المعروفة التي ذكرها الخلال في كتاب السنة هو وغيره في مسألة اللفظ ومسألة الجبر ونحوهما من المسائل فإنه لما ظهرت القدرية النفاة للقدر وأنكروا أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء وأن يكون خالقا لكل شيء وأن تكون أفعال العباد من مخلوقاته أنكر الناس هذه البدعة فصار بعضهم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/١٨٢

يقول في مناظرته هذا يلزم منه أن يكون الله مجبرا للعباد على أفعالهم وأن يكون قد كلفهم ما لا يطيقونه فالتزم بعض من ناظرهم من المثبتة إطلاق ذلك وقال نعم يلزم الجبر والجبر حق فأنكر الأئمة كالأوزاعي وأحمد بن حنبل ونحوهما ذلك على الطائفتين ويروى إنكار

". (١)

"

وأبلغ من ذلك أن شريحا أنكر قراءة من قرأ ﴿ بل عجبت ويسخرون ﴾ سورة الصافات ١٢ وقال إن الله لا يعجب فبلغ ذلك إبراهيم النخعي فقال إنما شريح شاعر يعجبه علمه كان عبدالله أعلم منه أو قال أفقه منه وكان يقرأ بل عجبت فأنكر على شريح إنكاره مع أن شريحا من أعظم الناس قدرا عند المسلمين ونظائر هذا متعددة

والأقوال إذا حكيت عن قائلها أو نسبت الطوائف إلى متبوعها فإنما ذاك على سبيل التعريف والبيان وأما المدح والذم والموالاة والمعاداة فعلى الأسماء المذكورة في القرآن العزيز كاسم المسلم والكافر والمؤمن والمنافق والبر والفاجر والصادق والكاذب والمصلح والمفسد وأمثال ذلك وكون القول صوابا أو خطأ يعرف بالأدلة الدالة على ذلك المعلومة بالعقل والسمع والأدلة الدالة على العلم لا تتناقض كما تقدم

والتناقض هو أن يكون أحد الدليلن يناقض مدلول الآخر إما بأن ينفى أحدهما عين ما يثبته الآخر وهذا هو التناقض الخاص الذي يذكره أهل الكلام والمنطق وهو اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق

". (٢)

"

قلت هذا الجواب يجيب به من قد يعلل الأفعال كما هو مذهب المعتزلة والكرامية وغيرهم وقد يوافق المعتزلة ابن عقيل ونحوه كما قد يوافق الكرامية في تعليلهم القاضي أبو خازم ابن القاضي أبي يعلى وغيره

قال الجواب الرابع أن الأزلية مانعة من الإحداث لما سبق

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٢٥٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١/٢٧٣

الجواب الخامس أنه لم يكن ممكنا قبله ثم صار ممكنا فيه

قلت هذان الجوابان أو أحدهما ذكرهما غير واحد من أهل الكلام المعتزلة والأشعرية وغيرهم كالشهرستاني وغيره وهذا جواب الرازي في بعض المواضع

قال الجواب السادس أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح كالهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان والعطشان إذا وجد قدحين متساويين

قلت هذا جواب أكثر الجهمية المعتزلة وبه أجاب الرازي في نهاية العقول فإنه قال في كتابه المعروف بنهاية العقول وهو عنده أجل ما صنفه في الكلام قال قوله في المعارضة الأولى جميع جهات مؤثرية الباري عز وجل لا بد وأن يكون حاصلا في الأزل ويلزم من ذلك امتناع تخلف العالم عن الباري عز وجل

". (١)

"

قلنا هذا إنما يلزم إذا كان موجبا بالذات أما إذا كان قادرا فلا

قوله القادر لما أمكنه أن يفعل في وقت وأن يفعل قبله وبعده توقفت فاعليته على مرجح

قلنا المعتمد في دفع ذلك ليس إلا أن يقال القادر لا يتوقف في فعله لأحد مقدوريه دون الآخر على مرجح

قوله إذا جاز استغناء الممكن هنا عن المرجح فليجز في سائر المواضع ويلزم منه نفي الصانع

قلنا قد ذكرنا أن بديهة العقل فرقت في ذلك بين القادر وبين غيره وما اقتضت البديهة الفرق بينهما لا يمكن دفعه

قلت وهذا الجواب هو جواب معروف عن المعتزلة وهو وأمثاله دائما في كتبهم يضعفون هذا الجواب ويحتجون على المعتزلة في مسألة خلق الأفعال وغيرها بهذه الحجة وهو أنه لا يتصور ترجيح الممكن لا من قادر ولا من غيره إلا بمرجح يجب عنده وجود الأثر

فهؤلاء إذا ناظروا الفلاسفة في مسأله حدوث العالم لم يجيبوهم إلا بجواب المعتزلة وهم دائما إذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجة التي احتجت بها الفلاسفة فإن كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة وإن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٢٥

وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دائما يتناقضون فيحتجون بالحجة التي يزعمون أنها برهان باهر ثم في موضع آخر يقولون إن بديهة العقل يعلم بها فساد هذه الحجة

". (١)

"

وكما قال من جعل المرجح هو الإرادة إن الإرادة اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره ولا يمكن أن يقال الإرادة لماذا رجحت ذلك الشيء على غيره لأنها لو رجحت غيره عليه كان هذا السؤال عائدا وعلى هذا التقدير يلزم أن كون الإرادة مرجحة معلل بعلة أخرى وذلك محال لأن كون الإرادة مرجحة صفة نفسية لها كما أن كون العلم بحيث يعلم به المعلوم صفة نفسية له وذلك أمر ذاتي له ولما استحال تعليل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجحة قال وهذا الجواب باطل أيضا لأنا لا نعلل أصل كون الإرادة مرجحة وإنما نعلل كونها مرجحة لهذا الشيء على ضده ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحية تعليل أصل المرجحية ألا ترى أن الممكن لما دار بين الوجود والعدم فإنا نحكم أنه لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح ولا يكون تعليل ذلك تعليلا لأصل كونه ممكنا فكذلك ههنا

قلت نظير هذا قول من يقول من القدرية المعتزلة والشيعة ونحوهم إن الله تعالى جعل العبد مختارا وخلقه مختارا إن شاء اختار هذا الفعل وإن شاء اختار هذا الفعل فهو يختار أحدهما باختياره

فيقال لهم هو جعله أهلا للإختيار وقابلا للإختيار وجائزا منه الإختيار وممكنا منه الإختيار ونحو ذلك أو جعله مختارا لهذا الفعل على هذا

". (٢)

"

قلت حدوث العرض المعين لا بد له من سبب فذلك السبب إن كان حادثا عاد الكلام في سبب حدوثه ولزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة وهو محال وإن كان قديما لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر فكذلك في كلية العالم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٢٦/١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٢٨/١

وقد اعترض الأرموي على هذا الجواب فقال ولقائل أن يقول إن عنيت بالسبب السبب التام فحدوثه لا يدل على حدوث المسبب الفاعل بل يدل إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه وإن عنيت به السبب الفاعل لم يلزم من حدوث العرض المعين حدوثه بل إما حدوثه أو حدوث بعض الشرائط وحدوث الشرائط والمعدات الغير متناهية على التعاقب جائز عندكم

قال بل الجواب الباهر عنه أنه لا يلزم من ذلك قدم العالم الجسماني لجواز أن يوجد في الأزل عقل أو نفس يصدر عنهما تصورات متعاقبة كل واحد منها بعد ما يليه حتى ينتهي إلى تصور خاص يكون شرطا لفيضان العالم الجسماني عن المبدأ القديم

قلت الإلزام الذي ألزمهم إياه الرازي صحيح متوجه وهو الجواب الثاني الذي أجابهم به الغزالي في كتاب التهافت

وأما اعتراض الأرموي فجوابه أنه إذا كان التقدير أن العلة التامة مستلزمة لمعلولها ومعلولها لازم لعلته امتنع أن يحدث عنها شيء فما حدث لا بد له من

". (١) "

"

قال بل الجواب عنه أن الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها فإن التقدم صفة إضافية عارضة للشيء بالنسبة إلى المتأخر عنه ولو بأزمنة كثيرة مع امتناع حصول المتقدم مع المتأخر

قلت وقول الأرموي لقائل أن يقول التسلسل ههنا واقع في الآثار لأن المؤثرية صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر فتكون متأخرة عن الأثر فاقتضت مؤثرية أخرى بعد الأثر حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية

يعترض عليه بأن هذا يناقض قوله بعد هذا بل الجواب عنه أن الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها فإنه إن كان هذا القول صحيحا لم يلزم من تحقق المؤثرية وجود المؤثر والأثر جميعا في زمان واحد بل يجوز تأخر الأثر عن المؤثر وإن كانت الصفة العارضة للشيء لا تتوقف بل يكفي فيها تحقق المؤثرية فقط

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٣٤

ولكنه يجيب عن هذا بأن مقصودي أن ألزم غيري إذا قال تتوقف المؤثرية على المؤثر والأثر بأن هذا تسلسل في الآثار لا في المؤثرات وهذا إلزام صحيح

لكن يقال له كان من تمام هذا الإلزام أن تقول المؤثرية إذا كانت عندكم صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر كانت مستلزمة لوجود الأثر

". (١)

"في المؤثرات أن يكون للمؤثر مؤثر معه لا يكون حال عدم المؤثر فإن الشيء لا يفعل في حال عدمه وإنما يفعل في حال وجوده فعند وجود التأثير لا بد من وجود المؤثر فإن المؤثر التام لا يكون حال عدم التأثير بل لا يكون إلا مع وجوده لكن نفس تأثيره يستعقب الأثر فإن جعل تمام المؤثرية مقارنا للأثر كان من جنس التسلسل في المؤثرات لا في الآثار

وقد يقول القائل هذا الذي أراده الرازي بقوله إن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات وإلا كانت مفتقرة إلى المؤثر فتكون مؤثريته زائدة ويتسلسل فإنه قد يريد التسلسل المقارن لا المتعاقب فإنها إذا كانت زائدة افتقرت إلى مؤثر يقارنها كما يقوله من يقوله من المتفلسفة والمتكلمين

والرازي قد يقول بهذا وحينئذ فهذا التسلسل باطل باتفاق العقلاء

فيقول القائل هذا هو الإلزام الذي ألزم به الرازي الفلاسفة حيث قال والجواب أن هذا يقتضي دوام المعلول الأول لوجوب دوام واجب الوجود ودوام الثاني لدوام الأول وهلم جرا وإنه ينفي الحوادث أصلا

قال فإن قلت واجب الوجود عام الفيض يتوقف حدوث الأثر عنه على استعدادات القوابل فكل حادث مسبوق بآخر لا إلى أول

قلت حدوث العرض المعين لا بد له من سبب فذلك السبب إن كان حادثا عاد الكلام في سبب حدوثة ويلزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة وهو محال وإن كان قديما لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر فكذلك في كلية العالم

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٤٠/١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٤٢/١

"

وهذا هو الذي يصح أن يجعل مقدمة في دوام الفاعلية بأن يقال كل الأمور المعتبرة في كونه فاعلا إن كانت قديمة لزم قدم الفعل وإن حدث فيها شيء فالقول في حدوث ذلك الحادث كالقول في حدوث غيره فالأمور المعتبرة في حدوث ذلك الحادث إن كانت قديمة لزم قدم الفعل وإن كانت محدثة لزم أن لا يحدث شيء من الأشياء حتى يحدث شيء

وهذا جمع بين النقيضين وقد يسمى هذا دورا ويسمى تسلسلا وهذا هو الذي أجاب عنه من أجاب بالمعارضة بالحوادث المشهودة

وجوابه أن يقال أتعني بالأمور المعتبرة الأمور المعتبرة في جنس كونه فاعلا أم الأمور المعتبرة في فعل شيء معين أما الأول فلا يلزم من دوامها دوام فعل شيء من العالم وأما الثاني فيجوز أن يكون كل ما يعتبر في حدوث المعين كالفلك وغيره حادثا ولا يلزم من حدوث شرط الحادث المعين هذا التسلسل بل يلزم منه التسلسل المتعاقب في الآثار وهو أن يكون قبل ذلك الحادث حادث وقبل ذلك الحادث حادث وهذا جائز عندهم وعند أئمة المسلمين وعلى هذا فيجوز أن يكون كل ما في العالم حادثا مع التزام هذا التسلسل الذي يجوزونه

وقد يراد بالتسلسل في حدوث الحادث المعين أو في جنس الحوادث أن يكون قد حدث مع الحادث تمام مؤثره وحدث مع حدوث تمام المؤثر المؤثر وهلم جرا

وهذا أيضا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء وهو من جنس التسلسل في تمام التأثير

". (١)

"

وقوله تعالى عن إبراهيم ﴿ أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون ﴾ سورة الشعراء ٧٥ ٧٦ وكذلك استدلالهم بقوله الأحد الصمد على نفي علوه على الخلق وأمثال ذلك مما قد بسط في غير هذا الموضع

ثم تبين لي بعد ذلك مع هذا أن المعقولات في هذا كالسمعيات وأن عامة ما يحتج به النفاة من المعقولات هي أيضا على نقيض قولهم أدل منها على قولهم كما يستدلون به على نفي الصفات ونفي

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٦٥

الأفعال وكما يستدل به الفلاسفة على قدم العالم ونحو ذلك والمقصود هنا التنبيه وإلا فالبسط له موضع آخر

وعمدة من نفى الأفعال والصفات من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم على هذه الحجة التي زعموا أنهم يقررون بها حدوث العالم وإثبات الصانع فجعلوا فجعلوا ما قامت به الصفات أو الأفعال محدثا حتى يستدلوا بذلك على أن العالم محدث ويلزم من ذلك أن لا يقوم بالصانع لا الصفات ولا الأفعال

وإذا تدبر العاقل الفاضل تبين له إثبات الصانع وإحداثه للمحدثات لا يمكن إلا بإثبات صفاته وأفعاله ولا تنقطع الدهرية من الفلاسفة وغيرهم قطعا تاما عقليا لا حيلة لهم فيه إلا على طريقة السلف أهل الإثبات للأسماء والأفعال والصفات وأما من نفى الأفعال أو نفى الصفات فإن الفلاسفة الدهرية تأخذ بخناقه ويبقى حائرا شاكا مرتابا مذبذبا بين أهل الملل المؤمنين بالله ورسوله وبين هؤلاء الملاحدة كما قال تعالى في المنافقين ﴿ مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ﴾ سورة النساء ١٤٣

". (١)

"تلامذته رأيته قد أبطل حجة هؤلاء المتفلسفة على قدم العالم بما يقرر ما ذكرته من إبطالها وكان ما أجاب به عن حجتهم أولى بدين المسلمين كما ذكره الأرموي مع أنه ينتصر للفلاسفة أكثر من غيره

فقال في فصل ذكر فيه ما يصح من مذاهب الحكماء وما لا يصح

قال ثم قالوا إن الواجب لذاته يجب أن يكون واجبا من جميع جهاته أي يجب أن تكون جميع صفاته لازمة لذاته لأن ذاته إما أن تكون كافية فيما له من الصفات وجودية كانت أو عدمية أو لا تكون والثاني باطل وإلا لتوقف شيء من صفاته على غيره وذاته متوقفة على وجود تلك الصفة أو عدمها فذاته تتوقف على غيره وهو محال

قال وهذا ضعيف لأنا نقول لا نسلم أن ذاته تتوقف على وجود تلك الصفة أو عدمها بل ذاته تستلزم وجود تلك الصفة أو عدمها ولا يلزم من ذلك توقف ذاته إما على وجودها أو عدمها

قال ثم قالوا إن الباري تعالى يستلزم جملة ما يتوقف عليه وجود العالم فيلزم من دوامه أزلية العالم وهو ممتنع لإحتمال أن يكون له إرادات حادثة كل واحدة منها تستند إلى الأخرى ثم تنتهي في جانب النزول إلى إرادة تقتضي حدوث العالم فلزم حدوثه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٧٥

". (١)

"

أحدها أنها لو كانت متحركة في الأزل للزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية في شيء واحد لأن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والأزل يقتضي عدم المسبوقية بالغير فيلزم الجمع ضرورة

الثاني أنها لو كانت متحركة في الأزل لكانت بحال لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وإلا لكان الحادث أزليا هذا خلف

الثالث إنها لو كانت متحركة في الأزل لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء ما لا نهاية له وهو محال والموقوف على المحال محال

الرابع أنها لو كانت متحركة في الأزل لحصلت جملتان إحداهما من الحركة اليومية إلى غير النهاية والثانية من الحركة التي وقعت من الأمس إلى غير النهاية

فالجملة الثانية إن صدق عليها أنها لو أطبقت على الأولى انطبقت عليها كان الزائد مثل الناقص وإن لم تصدق كانت متناهية فالجملة الأولى أيضا متناهية وقد فرضت غير متناهية هذا خلف

وأما الثاني فلأنها لو كانت ساكنة في الأزل امتنع عليها الحركة لأن المؤثر في السكون إما أن يكون أزليا أو حادثا لا جائز أن يكون حادثا وإلا لكان السكون حادثا وقد فرض أزليا هذا خلف فتعين أن يكون أزليا فيلزم من دوامه دوام السكون فتمتنع الحركة على الأجسام وأنها ممكنة عليها لأن

". (٢)

"

وأيضا فإن ههنا بحثا آخر وهو أن السكون هل هو أمر ثبوتي مضاد للحركة أو هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك وفيه قولان معروفان فإذا كان عدميا لم يفتقر إلى سبب

قال وأما الطريقة التي يسلكها في كون الباري فاعلا بالإختيار فمن وجهين

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٧٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٨٦

أحدهما أنه لو كان موجبا بالذات وجب أن لا ينفك عنه العالم فيلزم إما قدم العالم وإما حدوث الباري تعالى

الثاني أنه لو كان موجبا بالذات لما حصل تغير في العالم لأنه يلزم من دوامه دوام معلوله وإلا كان ترجيحا بلا مرجح ويلزم من دوام معلوله دوام معلول معلوله وهكذا إلى أن يلزم دوام جميع المعلولات

قال الأبهري الإعتراض أما الوجه الأول فلا نسلم أن القدم منتف وأما الحجة التي ذكرها فقد مر ضعفها وأما الثاني فلا نسلم أنه لو كان موجبا بالذات للزم دوام معلولاته وإنما يلزم ذلك أن لو كان جميع معلولاته قابلة للدوام وهذا لأن من جملة معلولاته الحركة وهي غير قابلة للبقاء

ولقائل أن يقول اعتراض الأبهري هنا ضعيف

أما الأول فيقال هب أن ما ذكره على انتفاء القدم ضعيف لكن لا يلزم من ضعف الدليل المعين انتفاء المدلول وأنت قد بينت ضعف دليل الفلاسفة على القدم وإذا كان القول الموجب بالذات يستلزم قدم العالم ولا دليل لهم عليه كان قولهم أيضا لا دليل عليه

(١) ".

"وقدرته إذ الفعل الثاني منه مشروط بالأول لأن الأفعال الحادثة لا تكون إلا متعاقبة وليس هو موجبا بذاته لشيء من تلك الأفعال ولا للمفعولات بها ولا يلزم من ذلك لا قدم شيء من الأفعال بعينه ولا قدم شيء من المفعولات بعينه لا فلك ولا غيره والحوادث جميعها التي في العالم والتغيرات يحدثها شيئا بعد شيء بأفعاله الحادثة شيئا بعد شيء فكل يوم هو في شأن

بخلاف ما إذا قالوا هو علة تامة مستلزمة لمعلولها وجعلوا من المعلولات ما لا يكون إلا شيئا فشيئا فإن هذا جمع بين المتنافيين بمنزلة من قال معلوله مقارن له معلوله ليس مقارنا له

وإذا قالوا هو موجب بنفسه للفلك وأجزاء العالم الأصلية وليس موجبا بنفسه للحوادث المتجددة بل إيجابه لها مشروط بما يكون قبلها من الحوادث

قيل هذا حقيقة قولكم وحينئذ فلا يكون نفسه موجبا لشيء من الحوادث لا الأول ولا الثاني لا بوسط ولا بغير وسط وهو المطلوب فالقول بالموجب بالذات وحدوث المحدثات عنه بوسط وبغير وسط جمع بين النقيضين

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٩٢/١

ثم هذا القول يبطل قولكم بكونه موجبا للعالم بذاته لأنهم يقولون إن العالم لا قيام له بدون الحركة وإنها صورته التي لولا هي لبطل فإذا كان إيجابه للعالم بدون الحركة ممتنعا وإيجابه للحركة في الأزل ممتنعا لم يكن موجبا لا للعالم ولا للحركة فإن المبدع المشروط بشرط يمتنع إبداعه بدون إبداع شرطة وإبداع شرطة ممتنع على أصلهم فإذن إبداعه ممتنع وهذا لأنهم جعلوا الباري ليس له فعل

(١) ".

"ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثا كما تقوله الكرامية وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فانهم لا يجعلون النوع حادثا بل قديما ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه فإن نعيم أهل الجنة يدوم نوعه ولا يدوم كل واحد واحد من الأعيان الفانية ومن الأعيان الحادثة مالا يفنى بعد حدوثه كأرواح الآدميين فإنها مبدعة كانت بعد أن لم تكن ومع هذا فهي باقية دائمة

والفلاسفة تجوز مثل ذلك في دوام النوع دون اشخاصه ولكن الدهرية منهم ظنوا أن حركات الأفلاك من هذا الباب وأنها قديمة النوع فاعتقدوا قدمها وليس لهم على ذلك دليل أصلا وعامة ما يحتجون به إبطال قول من لا يفرق بين حدوث النوع وحدوث الشخص ويقولون إنه يلزم من حدوث الأعيان حدوث نوعها ويقولون إن ذلك كله حدث من غير تجدد أمر حادث

وهذا القول إذا بطل كان بطلانه أقوى في الحجة على الدهرية في إفساد قولهم وفي صحة ما جاء به الكتاب والسنة كما تقدم بيانه وان لم يبطل قولهم

(٢) ".

"لأنه يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم فلو كان الباطل مستلزما للحق لكان الباطل حقا فإن الحجة الصحيحة لا تستلزم إلا حقا وأما الدعوى الصحيحة فقد تكون حجتها صحيحة وقد تكون باطلة

ومن أعظم ما بنى عليه المتكلمة النافية للأفعال وبعض الصفات أو جميعها أصولهم التي عارضوا بها الكتاب والسنة هي هذه المسألة وهي نفى قيام ما يشاؤه ويقدر عليه بذاته من أفعاله وغيرها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٩٦/١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٤٨/٢

فصل وقد ذكر أبو عبد الله الرازي هو وأبوالحسن الآمدي ومن اتبعهما أدلة نفاة ذلك وأبطلوها كلها ولم يستدلوا على نفى ذلك إلا بأن ما يقوم به إن كان صفة كمال كان عدمه قبل حدوثها نقصا وإن كان نقصا لزم اتصافه بالنقص والله تعالى منزه عن ذلك

وهذه الحجة ضعيفة ولعلها أضعف مما ضعفوه ونحن نذكر ما

". (١)

"حادثا والا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالي عن الكمال الذي هو ممكن الإتصاف به ناقص والنقص على الله محال بإجماع الأمة وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف الباري بها لأن إجماع الأمة على أن صفات الله بأسرها صفات كمال فإثبات صفة لا من صفات الكمال خرق للإجماع وإنه غير جائز

قال وهذا ما نعول عليه وإنه مركب من السمع والعقل

قال والذي عول عليه أصحابنا أنه لو صح اتصافه بالحوادث لوجب اتصافه بالحوادث أو بأضدادها في الأزل وذلك يوجب اتصافه بالحوادث في الأزل وإنه محال

وقال وهذه الدلالة مبينة على أن القابل للضدين يستحيل خلوه عنهما وقد عرفت فساده

قال ومن أصحابنا من أورد هذه الدلالة على وجه لا يحتاج في تقريرها إلى البناء على ذلك الأصل وهو أنه لو كان قابلا للحوادث لكان قابلا لها في الأزل وكون الشيء قابلا للشيء فرع عن إمكان وجود المقبول فيلزم صحة حدوث الحوادث في الأزل وهو محال

قال إلا أن ذلك معارض بأن الله قادر في الأزل ولا يلزم من أزلية قادريته صحة أزلية المقدور فكذلك هاهنا

". (٢)

"

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٥٦/٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٧٥/٢

فأجابهم من خالفهم كالرازي وغيره بأن الأولى قياس محض بغير جامع فإذا قدر أن الجسم يستلزم نوعا من أنواع الآعراض فمن أين يجب أن يستلزم بقية الأنواع وأيضا فإن الذي يسلمونه لهم الحركة والسكون والسكون هل وجود أو عدم فيه قولان معروفان وأما الإجتماع والافتراق فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد ومن قال إن الاجسام ليست مركبة من الجواهر الفردة وهم أكثر الطوائف لم يقل بأن الجسم لا يخلو من الإجتماع والافتراق بل الجسم البسيط عنده واحد سواء قبل الافتراق أو لم يقبله وكذلك اذا قدر أن فيه حقائق متلازمة لم يلزم من ذلك أن يقبل الإجتماع والافتراق

وأما كونه لا يخلو عنهما بعد الاتصاف فأجابوا عنه بمنع ذلك في الاعراض التي لا تقبل البقاء كالحركات والأصوات وأما ما يقبل البقاء فهو مبني على أن الباقي هل يفتقر زواله إلى ضد أم لا فمن قال ن الباقي لا يفتقر زواله إلى ضد أمكنه أن يقول بجواز الخلو عن الاتصاف بالحادث بعد قيامه بدون ضد يزيله ومن قال لا يزول الا بضد قال إن الحادث لا يزول الا بضد حادث فإن الحادث بعد الحدوث لا يخلو المحل منه ومن ضده بناء على هذا

". (١)

"الأصل فإن كان هذا الأصل صحيحا ثبت الفرق وإن كان باطلا منع الفرق تناقضهم يدل على فساد أحد قوليهم

ثم القائلون بموجب هذا الأصل طوائف كثيرون بل أكثر الناس على هذا فلا يلزم من تناقض الكرامية تناقض غيرهم وأما المقدمة الثانية وهي أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فهذه قد نازع فيها طوائف من أهل الكلام والفلسفة والفقه والحديث والتصوف وغيرهم وقالوا التسلسل الممتنع هو التسلسل في العلل فأما التسلسل في الآثار المتعاقبة والشروط المتعاقبة فلا دليل على بطلانه بل لا يمكن حدوث شيء من الحوادث لا العالم ولا شيء من أجزاء العالم الا بناء على هذا الأصل فم لم يجوز ذلك لزمه حدوث الحوادث بلا سبب حادث وذلك يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح كما قد بسط هذا في مسألة حدوث العالم وبين أنه لا بد من تسلسل الحوادث أو الترجيح بلا مرجح وأن القائلين بالحدوث بلا سبب حادث يلزمهم الترجيح بلا مرجح وأن القائلين بقدم العالم يلزمهم الترجيح بلا مرجح ويلزمهم حدوث الحوادث بلا محدث أصلا وهذا افسد من حدوثها بلا سبب حادث

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٧٩/٢

". (١)

"

والطوائف أيضا متنازعة في هذا الأصل وجمهور الفلاسفة وجمهور أهل الحديث لا يمنعون ذلك وأما أهل الكلام فللمعتزلة فيه قولان وللأشعرية فيه قولان

وأما الحجة الثانية وهي أنه لو كان قابلا لها لكان قابلا لها في الأزل وذلك فرع إمكان وجودها ووجودها في الأزل محال فقد أجاب عنها بالمعارضة بأنه قادر على الحوادث ولا يلزم من كون القدرة أزلية أن يكون إمكان المقدور أزليا

قلت ويمكن أن يجاب عنها بوجوه أخرى

أحدها أنه لا يسلم أنه اذا كان قابلا لحدوث الحادث أن يكون قابلا له في الأزل الا اذا أمكن وجود ذلك في الأزل فإنه اذا قيل هو قابل لما يمتنع أن يكون أزليا كان بمنزلة أن يقال هوقادر على ما يمتنع أن يكون أزليا فمن اعتقد امتناع حدوث حادث في الأزل وقال مع ذلك بأنه قادر على الحوادث وقابل لها لم يلزمه القول بإمكان وجود المقدور المقبول في الأزل لكن هذا المقام هو مقام الذين يقولون يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث والكلام في هذا مشترك بين كونه قادرا وقابلا فمن جوز حدوث الحوادث بلا سبب حادث كالكلابية وامثالهم من المعتزلة والكرامية كان كلامه في هذا

". (٢)

"محل هذه الأمور وليس نظرا في إمكان تسلسلها أو امتناع ذلك كما أن النظر في كونه يقبل الاتصاف بالصفات كالعلم والقدرة هو نظر في إمكان اتصافه بذلك فأما وجوب تناهي ما مضى من الحوادث أو ما بقي وإمكان وجود جنس الحوادث في الأزل فذلك لا اختصاص له بمحل دون محل فإن قدر امتناع قيام ذلك به فلا فرق بين المتسلسل والمتناهي وإن قدر إمكان ذلك كان بمنزلة إمكان حدوث الحوادث المنفصلة والكلام في إمكان تسلسلها وعدم إمكان ذلك مسألة أخرى

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/١٨٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/١٨١

الجواب الخامس أن يقال هذه الأمور المقبولة هي من الحوادث المقدورة بخلاف الصفات اللازمة له فإنها ليست مقدورة فالمقبولات تنقسم إلى مقدور وغير مقدور كما أن المقدورات تنقسم إلى مقبول وغير مقبول وما يقوم بالذات من الحوادث هو مقبول مقدور وحينئذ فإذا كان وجود المقدور في الأزل محالا كان وجود هذا المقبول في الأزل محالا لأن هذا المقبول مقدور من المقدورات واذا كان وجود هذه الحوادث المقدورة المقبولة محالا في الأزل لم يلزم من ذلك امتناع وجودهما فيما لا يزال كسائر الحوادث ولم يلزم من كون الذات قابلة لها إمكان وجودها في الأزل

الجواب السادس أن يقال أنتم تقولون إنه قادر في الأزل مع امتناع وجود المقدور في الأزل وتقولون إنه قادر في الأزل على مالا يزال فإن كان هذا الكلام صحيحا أمكن أن يقال في

". (١)

"المقبول كذلك ويقال هو قابل في الأزل مع امتناع وجود المقبول في الأزل وهو قابل في الأزل لما لا يزال وإن كان هذا الكلام باطلا لزم إما إمكان وجود المقدور في الأزل واما امتناع كونه قادرا في الأزل وعلى التقديرين يبطل ما ذكرتموه من الفرق بين القادر وبين القابل بقولكم تقدم القدرة على المقدور واجب دون تقدم القابل على المقبول

الجواب السابع أن يقال أنتم اعتمدتم في هذا على أن تلك القابلية يجب أن تكون من لوازم الذات ويلزم من ذلك إمكان وجود المقبول في الأزل لأن قابلية الشيء لغيره نسبة بين القابل والمقبول والنسبة بين الشيئين موقوفة عليهما فيقال لكم ان كانت النسبة بين الشيئين موقوفة عليهما أي على تحققهما معا في زمن واحد كما اقتضاه كلامكم بطل فرقكم وهو قولكم بأن تقدم القدرة على المقدور واجب فإن القدرة نسبة بين القادر والمقدور مع وجوب تقدم القدرة على المقدور وهكذا تقولون الإرادة قديمة مع امتناع وجود المراد في الأزل وتقولون الخطاب قديم مع امتناع وجود المخاطب في الأزل فإذا كنتم تقولون بأن هذه الأمور التي تتضمن النسبة بين شيئين تتحقق في الأزل مع وجود أحد المنتسبين في الأزل دون الآخر امكن

". (٢)

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٨٣/٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٨٤/٢

"أن يقال إن القابلية متحققة في الأزل مع امتناع تحقق المقبول في الأزل كما قال كثير من الناس إن التكوين ثابت في الأزل مع امتناع وجود المكون في الأزل

وأما الحجة الثالثة وهو أن قيام الحوادث به تغير والله منزه عن التغير فهذه هي التي اعتمد عليها الشهرستاني في نهاية الأقدام ولم يحتج بغيرها

وقد أجاب الرازي وغيره عن ذلك بأن لفظ التغير مجمل فإن الشمس والقمر والكواكب إذا تحركت أو تحركت الرياح أو تحركت الأشجار والدواب من الأناسي وغيرهم فهل يسمى هذا تغيرا أولا يسمى تغيرا فإن سمي تغيرا كان المعنى أنه اذا تحرك المتحرك فقد تحرك وإذا تغير بهذا التفسير فقد تغير وإذا قامت به الحوادث كالحركة ونحوها فقد قامت به الحوادث فهذا معنى قوله إن فسر بذلك فقد اتحد اللازم والملزوم

فيقال وما الدليل على امتناع هذا المعنى وإن سماه المسمى تغيرا وان كان هذا لا يسمى تغيرا بل المراد بالتغير غير مجرد قيام الحوادث مثل أن يعني بالتغير الاستحالة في الصفات كما يقال تغير المريض وتغيرت البلاد وتغير الناس ونحو ذلك فلا دليل على أنه يلزم من

". (١)

"الحركة ونحوها من الحوادث مثل هذا التغير ولا ريب أن التغير المعروف في اللغة هو المعنى الثاني فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب اذا كانت جارية في السماء إن هذا تغير وإنها تغيرت ولا يقولون للإنسان إذا كانت عادته أن يقرأ القرآن ويصلي الخمس إنه كلما قرأ وصلى قد تغير وإنما يقولون ذلك لمن لم تكن عادته هذه الأفعال فإذا تغيرت صفته وعادته قيل إنه قد تغير

وحينئذ فمن قال إنه سبحانه لم يزل متكلما اذا شاء فعالا لما يشاء لم يسم أفعاله تغيرا ومن قال إنه تكلم بعد أن لم يكن متكلما وفعل بعد أن لم يكن فاعلا فإنه يلزم من قال إن الكلام والفعل يقوم به ما يلزم من قال أن الكلام والفعل يقوم بغيره والقول في أحد النوعين كالقول في الآخر وذا قدر أن النزاع لفظي فلا بد من دليل سمعي أو عقلي يجوز أحدهما ويمنع الاخر والا فلا يجوز التفريق بين المتماثلين بمجرد الدعوى أو بمجرد اطلاق لفظي من غير أن يكون ذلك اللفظ مما يدل على ذلك المعنى في كلام المعصوم فأما اذا كان اللفظ في كلام المعصوم وهو كلام الله وكلام رسوله وكلام أهل الإجماع وعلم مراده بذلك

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٨٥/٢

اللفظ فإنه يجب مراعاة مدلول ذلك اللفظ ولا يجوز مخالفة قول المعصوم ووإطلاق التغير على الأفعال كإطلاق لفظ الغير على الصفات وإطلاق لفظ الجسم

". (١)

"وصفه بحكم السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفة بأحكام الادراك ثم يتقدس الرب تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فإن هذه الصفات منبئة عن ضروب من الاتصالات والرب يتعالى عنها وهي لا تنبيء عن حقائق الادراكات فإن الانسان يقول شممت تفاحة فلم أدرك ريحها ولو كان الشم دالا على الادراك لكان ذلك بمثابة قول القائل أدركت ريحها ولم أدركه وكذلك القول في الذوق واللمس

قلت ولا يلزم من تناقض هؤلاء إن كانوا متناقضين نفى الرؤية التي تواترت بها النصوص عن النبي صلى الله عليه وسلم

وقلت وأما تعاقب الحوادث فهم نفوه بناء على امتناع حوادث لا أول لها فإن صح هذا الفرق والا لزمهم طرد الجواز كما طرده غيرهم ممن لا يمنع ذلك

". (٢)

"حادث لا بداية لأزليته ولا يلزم من ذلك إمكان وجود شيء من الحوادث في الأزل لأن كونه حادثا مع كونه أزليا ممتنع

وهذا الفرق عند التحقيق باطل فإنه مستلزم للجمع بين النقيضين فإن الحادث يجب أن يكون مسبوقا بالعدم

فإذا قيل بأن الحادث لم يزل ممكنا وأن صحته وإمكانه أزليته كان معناه أن ما كان مسبوقا بالعدم يمكن أن يكون أزليا والأزلي لا يكون مسبوقا بالعدم فكان معناه أن ما يجب أن يكون حادث يمكن أن يكون قديما وما يجب كونه مسبوقا بالعدم يجوز أن يكون أزليا غير مسبوق بالعدم وهذا جمع بين النقيضين

فإذا قيل الحادث المعين إمكانه هل هو أزلي أو حادث

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٨٦/٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٠٢/٢

قيل بل هو حادث فإن كون الحادث المعين في الأزل ممتتنع لا يكون قط ولكن حدثت أسباب أوجبت إمكان حدوثه فكان إمكان حدوثه ممكنا كوجود الولد المشروط بوجود والده فإن كونه ابن فلان يستلزم وجود فلان ويمتنع أن يكون وجود ابن فلان موجودا قبل وجود فلان والممتنع لذاته لا يكون مقدورا وتجدد القادرية بتجدد إمكان المقدور ليس ممتنعا فإن الجميع حاصل بمشيئة الرب وقدرته وهو سبحانه بما يحدثه بمشيئته وقدرته يجعل المعدوم موجودا فيجعل ما لم يكن ممكنا مقدورا يصير ممكنا مقدورا وهذا مبسوط في موضع آخر

والمقصود شرح مراد الأرموي فإذا أراد بالفرق الفرق بين صحة

" (١).

"التي تحصل بقدرته واختياره ونحو ذلك وذلك أنه يقال العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ونحو ذلك صفات كمال فلو لم يتصف الرب بها اتصف بنقائضها كالجهل والعجز والصمم والبكم والخرس وهذه صفات نقص والله منزه عن ذلك فيجب اتصافه بصفات الكمال ويقال كل كمال يثبت لمخلوق من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه فالخالق تعالى أولى به وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق سبحانه أولى بتنزيهه عنه بل كل كمال يكون للموجود لا يستلزم نقصا فالواجب الوجود أولى به من كل موجود وأمثال هذه الأدلة المبسوطة في غير هذا الموضع

فإذا قال النفاة من الجهمية والمتفلسفة والباطنية هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والملكة فلا يلزم من رفع أحدهما ثبوت الثاني الا أن يكون المحل قابلا لهما فأما ما لا يقبلهما كالجماد فلا يقال فيه حي ولا ميت ولا أعمى ولا بصير

اجيبوا عن ذلك بعدة أجوبة

مثل أن يقال هذا اصطلاح لكم والا فاللغة العربية لا فرق فيها والمعاني العقلية لا يعتبر فيها مجرد الاصطلاحات

ومثل أن يقال فما لا يقبل هذه الصفات كالجماد أنقص مما يقبلها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢١٤

". (١)

"كونه تعالى لا يقدر في الأبد على الأفعال فكذلك قول من قال لا يقدر في الأزل على الأفعال وقول أبي الهذيل إنه تعالى لا يقدر على أفعال حادثة في الأبد يشبه قول من قال لا يقدر على أفعال حادثة في الأزل وقد بسط الكلام على هذا وقول من يفرق بين النوعين في غير هذا الموضع فصل

وقد استدل بعضهم على النفي بدليل آخر فقال إن كل صفة تفرض لواجب الوجود فإن حقيقته كافية في حصولها أو لا حصولها والا لزم افتقاره إلى سبب منفصل وهذا يقتضي امكانه فيكون الواجب ممكنا هذا خلف وحينئذ يلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة

والمثبتون يجيبون عن هذا بوجوه

أحدها أن هذا إنما يقال فيما كان لازما لذاته في النفي أو الإثبات أما ما كان موقوفا على مشيئته وقدرته كأفعاله فإنه يكون اذا شاءه الله تعالى ولا يكون اذا لم يشأه فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فإن بين المستدل أنه لا يجوز أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته كان هذا وحده كافيا في المسألة وإن لم يبين ذلك لم يكن فيما ذكره حجة

الثاني أن يقال إن هذا منقوض بأفعاله فإن حقيقته

". (٢)

"الى غيره أم لا فإن قيل لا يقتضي فكذلك ما يتجدد من أفعاله القائمة به والا فلا وهذا لأن نفاة الامور القائمة به منهم من يقول حدثت الحوادث المباينة له من غير تجدد شيء أصلا كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والكلابية وغيرهم ومنهم من يقول بل ما زالت الحوادث تحدث مع كونه مستلزما لجميع مفعولاته كما تقول ذلك الدهرية الفلاسفة والدهرية منهم من يقول إن العالم واجب الوجود بنفسه ومنهم من يقول إن الأول علة غائية له وكل من هذه الأقوال يلزمه من التناقض ما يبين به أنه لا يمكنه ابطال القول بقيام مراداته ومحبوباته بذاته فصل

وقد عارض بعضهم الرازي فيما ذكره من أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف فقال المراد بالحادث بالموجود الذي وجد بعد العدم ذاتا كان أو صفة أما ما لا يوصف بالوجود كالأعدام المتجددة والأحوال

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٢٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٢٦

عند من يقول بها والإضافات عند من لا يقول إنها وجودية فلا يصدق عليها اسم الحادث وإن صدق عليها اسم المتجدد فلا يلزم من تجدد الإضافات والأحوال في ذات الباري أن تكون محلا للحوادث

". (١)

"

قال وما قاله الامام يعني الرازي في هذا المقام إن أكثر العقلاء قالوا به وإن أنكروه باللسان وبينه بصور فليس كذلك لن أكثر ما ذكر من تلك الأمور فإنما هي متجددة لا محدثة والمتجدد أعم من الحادث فلا يلزم من وجود العام وجود الخاص

قلت ولقائل أن يقول هذا ضعيف من وجوه

أحدها أن الدليل الذي استدلوا به على نفي الحوادث ينفي المتجددات ايضا كقولهم اما ان يكون كمالا او نقصا وقولهم لو حصل ذلك للزم التغير وقولهم اما ان تكون ذاته كافية فيه او لا تكون وقولهم كونه قابلا له في الأزل يستلزم امكان ثبوته في الازل فانه لا يمكن ان يحصل في الأزل لا متجدد ولا حادث ولا يوصف الله بصفة نقص سواء كان متجددا او حادثا وكذلك التغير لا فرق بين ان يكون بحادث او متجدد فإن قالوا تجدد المتجددات ليس تغيرا قال اولئك وحدوث الحركات الحادثة ليس تغيرا فإن قالوا بل هذا يسمى تغيرا منعوهم الفرق وان سلموه كان النزاع لفظيا واذا كان استدلالهم ينفي القسمين لزم اما فساده واما النقض

الوجه الثاني أن يقال تسمية هذا متجددا وهذا حادثا فرق

". (٢)

"وابدا ووجود المخلوقات ممكن والممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح وعند المرجح التام يجب وجوده لأنه لو لم يجب لكان قابلا للوجود والعدم فيبقى ممكنا كما كان فلا يترجح الا بمرجح تام فتبين أن وجود القدرة التي يمكن معها وجود المخلوقات لا يوجد المخلوق مع مجردها بل لا بد من أمر آخر يفعله الرب

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٣٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٣٨

قال عبد العزيز وهذا الفعل صفة لله ليس من المخلوقات المنفصلة عنه والله يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع فأما قول القائل ان ذلك الفعل الذي لم يكن ثم كان بالقدرة وهو صفة فإنه يسأل عن سبب حدوثه كما يسأل عن سبب حدوث المخلوق به

فيجيب عنه العزيز بأجوبة

أحدها الجواب المركب وهو أن يقول تسلسل الآثار الحادثة اما أن يكون ممكنا وإما أن يكون ممتنعا فإن كان ممكنا فلا محذور في التزامه وان كان ممتنعا لم يلزمني ذلك ولا يلزم من بطلان التسلسل بطلان الفعل الذي لا يكون المخلوق الا به فإنا نعلم أن المفعول المنفصل لا يكون الا بفعل والمخلوق لا يكون الا بخلق قبل العلم بجواز التسلسل أو بطلانه ولها كان كثير من الطوائف يقولون الخلق غير المخلوق والفعل غير المفعول فيثبتون ذلك مع إبطال التسلسل مثل كثير من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ومن الصوفية

". (١)

"مجتمعة في الأزل وليس معها شيء من الوجودات والا لكان السابق مقارنا للمسبوق فلمجموع الوجودات أول

قال الأرموي ولقائل أن يقول إن عنيت باجتماعها تحققها بأسرها معا حينا ما فهو ممنوع لأنه ما من حين يفرض الا ويتهي واحد منها فيه لوجود الحركة التي هي عدمها ضرورة تعاقب تلك الحركات لا الى أول وإن عنيت به أنه لا ترتيب في بدايات تلك العدمات كما في بدايات الوجودات فلا يلزم من اجتماع بعض الوجودات معها المحذور

قلت مضمون هذا أن عدم كل حركة ينتهي بوجوده فليست الاعدام متساوية في النهايات فلا تكون مجتمعة في شيء من الأوقات لأنه في كل وقت يثبت بعضها دون بعض لوجود حادث يزول به عدمه ولكن لا بداية لكل عدم منها فإن ما حدث لم يزل معدوما قبل حدوثه بخلاف الحركات فإن لكل حركة بداية وحينئذ فلا يمتنع أن يقارن الوجود بعضها دون بعض كما يقارن الوجود الباقي الأزلي عدم كل ما سواه فالمستدل يقول عدم كل حادث ثابت في الأزل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٢٦١

". (١)

"تحركت الشمس ثلاثين فعدد دورات زحل اقل من عدد دورات الشمس والأقل من غيره متناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه فعددهما متناه

قال الأرموي ولقائل أن يقول تضعيف الواحد إلى غير النهاية أقل من تضعيف الاثنين كذلك مع كونهما غير متناهيين

قلت هذا الذي ذكره الأرموي معارضة ليس فيه منع شيء من مقدمات الدليل ولا حل له ثم قد يقول المستدل الفرق بين مراتب الأعداد وأعداد الدورات من وجهين

أحدهما أن مراتب الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج وإنما يقدرها الذهن تقديرا كما يقدر الأشكال المجردة يقدر شكلا مستديرا وشكلا أكبر منه وشكلا أكبر من الآخر وهلم جرا وتلك الأشكال التي يقدرها الذهن لا وجود لها في الخارج وكذلك الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج فالكم المتصل أو المنفصل إذا أخذ مجردا عن الموصوف به لم يكن إلا في الذهن وكذلك الجسم التعليمي وهو أن يقدر طول وعرض وعمق مجرد عن الموصوف به وإذا كان كذلك لم يلزم من إمكان تقدير ذلك في الذهن إمكان وجوده في الخارج فإن الذهن تقدر فيه الممتنعات كاجتماع النقيضين والضدين فيقدر فيه كون الشيء موجودا معدوما وكون الشيء متحركا ساكنا ويقدر فيه

". (٢)

"أن كون الشيء لا موجودا ولا معدوما ولا واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا إلى غير ذلك من التقديرات الذهنية التي لا تستلزم إمكان ذلك في الخارج ولهذا يمكن تقدير خط لا يتناهى وسطح لا يتناهى وتقدير أشكال بعضها أكبر من بعض بلا نهاية وأبعاد لا نهاية لها ولا يلزم من إمكان تقدير ما لا نهاية له في الذهن إمكان ذلك في الخارج والمنازعون يسلمون امتناع أجسام لا يتناهى قدرها وأبعاد لا تتناهى وعلل ومعلولات لا تتناهى مع إمكان تقدير ذلك في الذهن

فإذا قيل لهم كذلك تقدير أعداد لا تتناهى أو تقدير مراتب أعداد لا تتناهى بعضها افضل من بعض إذا قدر في الذهن لم يدل ذلك على إمكان وجوده في الخارج بطلت معارضتهم وكان من عارض تقدير

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٣٤٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٣٥٢

الأعداد التي لا تتناهى بتقدير الأشكال التي لا تتناهى وتقدير التفاضل في هذا كالتفاضل في هذا أولى ممن عارض تفاضل الدورات بتفاضل مراتب الأعداد فإنه إذا قيل تضعيف الواحد إلى غير نهاية أقل من تضعيف الاثنين قيل وإذا فرض خط عرضه بقدر الكف لا يتناهى طولا وخط عرضه بقدر الذراع لا يتناهى فالذي بقدر الكف أقل وإذا فرض أجسام مستديرة كل منها بقدر رأس الإنسان لا تتناهى وأخرى كل منها بقدر الفلك لا

". (١)

"الأرموي عليها معارضة بأن امتناع الحركة في الأزل ان كان لذاتها وجب ان لا توجد اصلا وان كان بغيرها فذلك المانع ان كان واجبا لذاته فكذلك وان كان واجبا لغيره عاد الكلام فيه وتسلسل او ينتهي إلى واجب الوجود لذاته ولزم امتناع زوال المانع

فإن قلت المانع هو مسمى الأزل لأنه ينافي المسبوقية بالغير إلى تقتضيها الحركة وانه زائل فيما لا يزال

قلت الترديد المذكور عائد في مسمى الأزل انه هو واجب لذاته او لغيره

وأجاب الرازي عن هذه المعارضة فقال قوله صحة الحركة ازلية قلنا انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية قلت ولقائل ان يقول ما تعني بقولك صحة الحركة ازلية اتعني به انه يصح وجود الحركة في الأزل ام تعني به انه في الأزل يصح الحكم عليها بالصحة فيما لا يزال

". (٢)

"أما الأول فهو تسليم للمطلوب واما الثاني فهو حكم علمي لا كلام فيه كالأحكام العقلية الذهنية فينا فإنه يصح في الازل الحكم بالامتناع على الممتنعات كما يصح الحكم بالجواز على الجائزات ثم يقال الحركة في الأزل اما ممتنعة الامكان العام الذي يدخل فيه الواجب واما ممكنة فان كانت ممتنعة فهو باطل كما تقدم وان كانت ممكنة كان الدليل على امتناعها باطلا فبطلت الوجوه الدالة على امتناع الحركة في الازل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٥٣/٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٩٣/٢

ولم يرضى أبو الحسن الآمدي هذا الجواب الذي ذكره الرازي بل ذكر جوابا آخر فقال وجوابه أن يقال لا يلزم من امتناع الوجود الازلي على الحركة لذاتها امتناع الوجود الذي ليس بأزلي فإذا ما هو الممتنع غير زائل وهو الوجود الأزلي وما هو الجائز لم يكن ممتنعا

قلت ولقائل ان يقول هذا يستلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الامكان الذاتي من غير تجدد سبب يوجب هذا الإنقلاب بما لا ينضبط لا في الوجود ولا في العقل فإن الامكان الذاتي ثابت بالضرورة والاتفاق وما من وقت يقدر فيه الامكان إلا والامكان ثابت قبله لا إلى غاية فليس للإمكان ابتداء محدود

يبين ذلك انه قد يقال صحة الحركة أو امكان الحركة او جواز

". (١)

"الحركة وصحة الفعل او جواز الفعل او امكان الفعل اما ان يكون له ابتداء واما ان لا يكون فإن لم يكن له ابتداء لزم انها لم تزل جائزة ممكنة فلا تكون ممتنعة فتكون جائزة في الأزل وان كان لجوازها ابتداء فمعلوم انه ما من وقت يقدره الذهن إلا والجواز ثابت قبله فكل ما يقدر فيه الجواز فالجواز ثابت قبله لا إلى غاية فعلم انه ليس للجواز بداية فيكون جواز ثبوت الحركات دائما لا ابتداء له ويلزم من ثبوت الجواز عدم الامتناع

وإذا قال القائل ان مسمى الحركة ممتنع في الأزل قيل معنى هذا الكلام أن مسمى الحركة يمتنع أن يكون قبله حركة اخرى لا إلى اول وزوال الأزل ليس موقوفا على تجدد أمر من الامور فإن المتجدد هو من الحوادث فتكون الحركة ممتنعة ثم صارت ممكنة من غير تجدد أمر من الامور

فإن قيل المتجدد هو عدم الأزل او انقضاء الأزل او نحو ذلك

قيل عدم الأزل ليس شيئا كان موجودا فعدم ولا معدوما فوجد إذ معنى الأزل في الماضي كمعنى الأبد في المستقبل فما ليس بأزلي فهو متجدد حادث فإذا قيل يشترط في جواز المتجدد الحادث تجدد المتجدد الحادث كان المعنى أنه يشترط في امكان الشيء ثبوته ومن المعلوم ان ثبوته كاف في إمكانه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢/٣٩٤

". (١)

"ثبت المطلوب وان قيل انها كانت ممتنعة ثم صارت ممكنة فالإمتناع اما لذاتها واما لموجب واجب بذاته وعلى التقديرين فيلزم دوام الامتناع وان كان لا لذاتها ولا لموجب بذاته فلا بد أن يكون الامتناع لأمر واجب بغيره وحينئذ فالكلام في ذلك المانع كالكلام في غيره ويلزم التسلسل ثم يقال تسلسل الموانع ان كان ممكنا ثبت جواز التسلسل وامكن القول بتسلسل الحوادث وان كان تسلسل الموانع ممتنعا بطل كون الامتناع متسلسلا وقد بطل كونه واجبا بنفسه او بغيره فلا يكون الامتناع ثابتا في الأزل فيثبت نقيضه وهو الإمكان

وإيضاح ذلك بعبارة أخرى ان يقال مسمى الحركة اما ان يكون ممتنعا في الأزل واما ان لا يكون فإن لم يكن ممتنعا في الأزل ثبت امكانه فيكون مسمى الحركة ممكنا في الأزل وان كان ممتنعا في الأزل فامتناعه اما لنفسه واما لموجب واجب بنفسه او لازم للواجب وحينئذ فلا يزول الامتناع وان كان لمعنى متسلسل لزم جواز التسلسل وهو يستلزم بطلان الاصل الذي بني عليه امتناع تسلسل الحوادث

وسر هذا الدليل ان الازل ليس هو شيئا معينا محدودا ولكن ما من وقت يقدر إلا وقبله شيء آخر وهلم جرا وهذا هو التسلسل فيلزم من تحقق الأزل التسلسل

". (٢)

"

قيل أولا ليس الكلام في حدوث الفلك بعينه بل في حدوث كل جسم فإذا قدر جسم أزلي ساكن غير الفلك لم يكن فيما ذكره ولا في حركة الفلك دليل على حدوثه لا سيما عند من يقول القديم الأزلي الخالق جسم لم يزل ساكنا كما يقوله كثير من النظار من الهشامية والكرامية وغيرهم

وقيل ثانيا الفلك وإن كان متحركا فحيزه واحد لم يخرج عن ذلك الحيز وحركته وضعية ليست حركة مكانية تتضمن نقله من حيز إلى حيز وحينئذ فقوله وقد ثبت جواز الحركة إن أراد به الحركة المكانية كان ممنوعا وإن أراد غيرها كالحركة الوضعية لم يلزم من ذلك جواز انتقاله من هذا الحيز إلى غيره

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٩٥/٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٩٧/٢

وقد سبق الآمدي إلى هذا الاعتراض فإنه قال في الاعتراض على المقدمة الأولى الأزل ليس هو عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال بحصول الجسم في الحيز فيه بل الأزل لا معنى له غير كون الشيء لا أول له والأزل على هذا يكون صادقا على ذلك الشيء في كل وقت يفرض كون ذلك الشيء فيه فقول القائل الجسم في الأزل موصوف بكذا أي في حالة كونه متصفا بالأزلية وما من وقت يفرض ذلك الجسم فيه إلا وهو موصوف بالأزلية وأي وقت قدر حصول ذلك الجسم فيه وهو في حيز معين لم

". (١)

"

إمكانا ذهنيا بمعنى عدم علمه بامتناعه لا إمكانا خارجيا بمعنى أنه يعلم إمكانه في الخارج

وفرق بين العلم بالإمكان وعدم العلم بالامتناع وكثير من الناس يشتبه عليه هذا بهذا فإذا تصور ما لا يعلم امتناعه أو سئل عنه قال هذا ممكن وهذا غير ممتنع وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال

وإذا قيل له قولك إنه لو فرض وجوده لم يلزم منه محال قضية كلية وسلب عام فمن أين علمت أنه لا يلزم من فرض وجوده محال والنافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل وهل علمت ذلك بالضرورة المشتركة بين العقلاء أم بنظر مشترك أم بضرورة اختصصت بها أم بنظر اختصصت به فإن كان بالضرورة المشتركة وجب أن يشركك نظراؤك من العقلاء في ذلك وليس الأمر كذلك عندهم وإن كان بنظر مشترك فأين الدليل الذي تشترك فيه أنت وهم وإن كان بضرورة مختصة أو نظر مختص فهذا أيضا باطل لوجهين أحدهما أنك تدعي أن هذا مما يشترك فيه العقلاء ويلزمهم موافقتك فيه وتدعي أنهم إذا ناظروك كانوا منقطعين معك بهذه الحجة وذلك يمنع دعواك الاختصاص بعلم ذلك والثاني أن اختصاصك بعلم ذلك ضرورة أو نظرا إنما يكون لاختصاصك بما يوجب تخصيصك بذلك كمن خص بنبوة أو تجربة أو نحو ذلك مما ينفرد به وأنت لست كذلك فيما تدعي إمكانه ولا تدعي اختصاصك بالعلم بإمكانه وإن ادعيت ذلك لم يلزم غيرك موافقتك في ذلك إن لم تقم

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٧/٣

"شيء من الموجدات إذ لو كان معها موجود لكان هذا الموجود مقارنا لتلك العدمات المجتمعة ومنها عدمه فاقترن السابق والمسبوق فعدمته اجتماعها في الأزل

وقد قالوا له ان عنيت باجتماعها تحققها بأسرها معا حينا فهو ممنوع لانه ما من حين يفرض إلا وينتهي واحد منها وهو يقول انا لم اعن باجتماعها في حين حادث ليلزمني انتهاء واحد منها وانما قلت هي مجتمعة في الأزل

وفصل الخطاب ان يقال العدم ليس بشيء وليس لعدم هذه الحركة حقيقة ثابتة مغايرة لعدم الاخرى حتى يقال ان اعدامها اجتمعت في الأزل او لم تجتمع بل معنى حدوث كل منها انها كانت بعد ان لم تكن وكون الحوادث كلها مشتركة في انها لم تكن لا يوجب ان يكون عدم كونها حقائق متغايرة ثابتة في الأزل

يوضح ذلك ان يقال أتعنى بكونها مسبوقة بالعدم ان جنسها مسبوق بالعدم او لك واحد منها مسبوق بالعدم أما الاول فهو محل النزاع و اما الثاني فإذا قدر ان كل واحد كان بعد ان لم يكن والجنس لم يزل كائنا لم يجز ان يقال الجنس كائن بعد ان لم يكن ولا يلزم من كون كل من افراده مسبوقا بعدم ان يكون الجنس مسبوقا بالعدم إلا إذا ثبت حدوث الجنس وهو محل النزاع وعدم الحوادث هو نوع واحد ينقضي بحسب الحدوث فكلما حدث حادث انقضى من ذلك العدم عدم ذلك الحادث ولم ينقض عدم غيره فالأزلى حينئذ عدم اعيان الحوادث كما ان الأزلي عند من يقول بأنه لا

". (١)

"فالزيادة لا بد أن يكون لها نسبة إلى الباقي بجهة من جهات النسب على نحو زيادة المتناهي على المتناهي

ومحال ان يحصل بين ما ليسا بمتناهين النسبة الواقعة بين المتناهين

وأيضا فإنه اذا كانت احدى الجملتين أزيد من الاخرى بأمر متناه فليطبق بين الطرفين الآخرين بأن تأخذ من الطرف الاخير من احدى الجملتين عددا مفروضا ومن الاخرى مثله وهلم جرا فإما ان يتسلسل الأمر إلى غير النهاية فيلزم منه مساواة الانقص للازيد في كلا طرفيه وهو محال وان قصرت الجملة الناقصة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٥

في الطرف الذي لا نهاية له فقد تناهت والزائدة انما زادت على الناقصة بأمر متناه وكل ما زاد على المتناهى بأمر متناه فهو متناه

قال وهذا لا يستقيم لا على قواعد الفلاسفة ولا على قواعد المتكلمين

". (١)

"الامور الموجودة بالفعل فلا تتوهمن الفرق واقعا من مجرد هذا الاختلاف

والقول بأن ما زادت به إحدى الجملتين على الاخرى لا بد وان تكون له نسبة إلى الثاني غير مسلم ولا يلزم من قبول المتناهي لنسبة المتناهي اليه قبول غير المتناهي لنسبة المتناهي اليه

قال و اما المتكلم فله في ابطال القول بعدم النهاية طرق الاول ما أسلفناه من الطريقة المذكورة ويلزم عليه ما ذكرناه ما عدا التناقض اللازم للفيلسوف من ضرورة اعتقاد عدم النهاية فيما ذكرناه من الصور وعدم اعتقاد المتكلم لذلك غير ان المناقضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية في معلومات الله تعالى ومقدوراته مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب النهاية فيها

قال وما يقال من أن المعنى بكون المعلومات

". (٢)

"كانت شفعا ووترا فهو محال لأن الشفع ما يقبل الانقسام بمتساويين والوتر غير قابل لذلك والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك وغير قابل له معا وان لم يكن شفعا ولا وترا فيلزم منه وجود واسطة بين النفي و الاثبات وهو محال وهذه المحالات انما لزمت من القول بعدد لا نهاية له فالقول به محال

قال وهو من النمط الاول في الفساد لوجهين الاول قد لا نسلم استحالة الشفعية او الوترية فيما لا نهاية له والقول بأن مالا يتناهى لا يعوزه الواحد الذي به يصير شفعا ان كان وترا او وترا ان كان شفعا فدعوى مجردة ومحض استبعاد لا دليل عليه

الوجه الثاني انه يلزم عليه عقود الحساب ومعلومات الله تعالى ومقدوراته فإنها غير متناهية امكانا مع امكان اجراء الدليل المذكور فيها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤١/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤٤/٣

قلت ولقائل ان يقول أما الوجه الاول فضعيف فإن كون مالا

". (١)

"

بالعدم فلوجودها أول تنتهي اليه وكل ما لوجوده أول ينتهي اليه فالقول بكون غير متناه محال

الثاني ان كل واحد منها يكون مشروطا في وجوده بوجود علته قبله ولا يوجد حتى توجد علته وكذلك الكلام في علته بالنسبة إلى علتها وهلم جرا

فإذا قيل بعدم النهاية فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود فلا وجود لواحد منها وهذا كما اذا قيل لا أعطيك درهما إلا وقبله درهم فإنه لما كان اعطاء الدرهم مشروطا باعطاء درهم قبله وكذلك في إعطاء كل درهم يفرض إلى غير النهاية كان الاعطاء محالا

الثالث هو ان القول بتعاقب العلل والمعلولات يجر إلى تأثير العلة بعد عدمها في معلولها وتأثير المعدوم في الموجود محال

قال وهذه الحجج مما لا مثبت لها

أما الاولى فلأنه لا يلزم من سبق العدم على كل واحد من الآحاد

". (٢)

"

سبقه على الجملة فإن الحكم على الآحاد لا يلزم ان يكون حكما على الجملة كما سبق تحقيقه

واما الثاني فإنما يلزم ان لو كان ما توقف عليه الموجود وهو شرط في الوجود غير موجود كما في المثال المذكور وأما ان كان موجودا فلا يلزم امتناع وجوب المشروط والقول بأن الشرط غير موجود محل النزاع فلا تقبل الدعوى به من غير دليل

واما الثالثة فإنما تلزم أيضا ان لو كان معنى التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته وليس كذلك بل معناه وجود المعلول متراخيا عن وجود علته مع بقاء علته موجودة إلى حال وجوده وبقاؤه موجودا بعد عدم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤٨/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٥٤/٣

علته وكذلك في كل علة مع معلولها وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود ولا ان تكون العلل والمعلولات موجودة معا وذلك متصور في العلل الفاعلة بالاختيار

قال و الاقرب في ذلك ان يقال لو كانت العلل والمعلولات

". (١)

"

متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة وعند ذلك فلا يخلو أما ان يقال بوجود شيء منها في الأزل او لا وجود لشيء منها في الأزل فإن كان الاول فهو ممتنع لأن الازلي لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث مسبوق بالعدم فلو كان شيء منها في الأزل لكان مسبوقا بالعدم ضرورة كونه حادثا وغير حادث ضرورة كونه ازليا وان كان الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة أن لا شيء منها في الأزل ويلزم من ذلك ان يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف على سبق غيره عليه وهو المطلوب

قلت هذا الوجه هو الوجه الثالث الذي ذكره الرازي حيث قال أما ان يقال حصل في الأزل شيء من هذه الحركات او لم يحصل فإن لم يحصل في الأزل شيء من هذه الحركات وجب ان يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول وهو المطلوب وإن حصل في الأزل شيء من هذه الحركات فتلك الحركة الحاصلة في الأزل ان لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أول الحركات وهو المطلوب وان كانت مسبوقة بغيرها لزم ان يكون الاول مسبوقا بغيره وهو محال

". (٢)

"الأزل أولا وجود لشيء منها في الأزل معناه إما أن شيئا منها قديم أزلي أو ليس شيء منها قديما أزليا وهذا اللفظ محتمل فإن أراد به أن واحدا من الحوادث المتعاقبة يكون قديما أزليا فهذا لا يقولونه وإن أراد أن جنسها لم يزل يحدث شيئا بعد شيء وأنه لا أول للجنس بل الجنس قديم أزلي فهذا هو الذي يقولونه وحينئذ فلا يلزم من نفي الأزلية عن واحد نفيها عن الجنس

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥٥/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٥٦/٣

وذلك أن معنى الأزل ليس هو شيئا له ابتداء محدود حتى يقال هل حصل شيء منها في ذلك المبدأ المحدود بل معنى الأزل هو معنى القدم ومعناه ما لا ابتداء لوجوده ولا يقدر الذهن غاية إلا كان قبل تلك الغاية فإذا قال القائل هل وجد شيء من هذه الحوادث في الأزل كان معناه هل منها قديم لا أول لوجوده لم يزل موجودا

والمثبت لذلك إنما يقول لم يزل الجنس موجودا شيئا بعد شيء كما يقوله المسلمون وجمهور الناس غيرهم في الأبد فيقولون إنه لا يزال جنس الحوادث يحدث شيئا بعد شيء فلو قال القائل الحوادث المنقضية لا تكون أبدية ولا تكون فيما لا يزال لأنه إما أن يوجد شيء منها في الأبد أو لا وجود لشيء منها في الأبد فإن كان الأول ممتنع لأن الأبدي لا يكون منقضيا بل لا يزال موجودا وإن كان الثاني فجملة المنقضيات ملحوقة بالعدم وما كان ملحوقا بالعدم لم يكن أبديا لأن الأبدي هو ما لا يلحقه العدم كما أن الأزلي ما لا يسبقه العدم كان الجواب عن قول هذا القائل بأن يقال الأبدي

". (١)

"

هو جنس الحوادث المنقضية لا واحد واحد منها والجنس لا يلحقه العدم وإن لحق آحاده كما قال تعالى ﴿ إن هذا لرزقنا ما له من نفاد ﴾ سورة ص ٥٤ وقال تعالى ﴿ أكلها دائم ﴾ سورة الرعد ٣٥ فالدائم هو الجنس وكذلك الذي لا نفاد له هو الجنس لا كل واحد من أعيان الرزق والمأكولات

وقد أورد الآمدي على نفسه سؤالا وأجاب عنه فقال قولكم إن لم يوجد شيء منها في الأزل فلها أول وبداية فنقول لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود في الأزل أن تكون الجملة غير أزلية فإنه لا يلزم من الحكم على الآحاد أن يكون حكما على الجملة بل جاز أن يكون كل واحد من آحاد الجملة غير أزلي والجملة أزلية بمعنى تعاقب آحادها إلى غير النهاية

وقال في الجواب عن هذا قلنا إذا كان كل واحد من الآحاد لا وجود له في الأزل وهو بعض الجملة فليس بعض من أبعاض الجملة يكون موجودا في الأزل وإذا لم يكن شيء من الأبعاض موجودا في الأزل فالجملة غير موجودة في الأزل فإنه لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥٨/٣

". (١)

"

قلت ولقائل أن يقول قوله لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها أيعني به وجود أبعاضها معها أو وجود أبعاضها ولو كانت متعاقبة

أما الأول فلا يصح لأن ما فرض متعاقبا لا يمكن أن تكون أبعاضه موجودة معه وليس له وجود مجتمع في زمن واحد حتى يمكن اجتماع أبعاضه معه بل وجود أبعاضه وهو متعاقب مع جملته جمع بين النقيضين

وإن عنى به وجود أبعاضها كيفما كان فيقال له هذا صحيح والمنتفي إنما هو وجود شيء من أبعاضها في الأزل ولا يلزم من انتفاء كون الواحد من أبعاضها قديما أزليا أن لا يكون موجودا فإذا كان وجود الجملة موقوفا على وجود أبعاضها فوجود أبعاض المتعاقب ممكن وإن قال إن وجود الجنس المتعاقب الذي هو قديم أزلي أبدي موقوف على كون الواحد من آحاده قديما أزليا أو أبديا فهذا محل النزاع

فتبين أن الجواب فيه مغلطة وحقيقة الجواب أنه يجب الحكم على الجملة بما يحكم به على أفرادها وقد بين هو وغيره فساد هذا

". (٢)

"كل معلول وكل ما سواه معلول له إما بواسطة وإما بغير واسطة فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء

وأيضا فما يحدث من الحوادث بعد ذلك يفتقر إلى علة تامة مقارنة له فيلزم تسلسل علل أو تمام علل ومعلولات في آن واحد وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء وإن قدر أن الرب لم يكن علة تامة في الأزل بطل قولهم

وقيل بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر التام كما يقوله أكثر أهل الكلام ويلزم من ذلك أن يصير المؤثر مؤثرا تاما بعد أن لم يكن مؤثرا تاما بدون سبب حادث او أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام وأن الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام

وهذا قول كثير من أهل الكلام منهم من يقول القادر يرجح أحد المقدورين بلا مرجح

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥٩/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٦٠/٣

ومنهم من يقول بل يرجح بالارادة القديمة الأزلية

ومن هؤلاء وهؤلاء من يقول بل يرجح مع كون الرجحان أولى لامع وجوبه وهو قول محمود الخوارزمي من الأولين وهو قول محمد بن الهيصم الكرامي وغيره من الآخرين فإن الكرامية مع الاشعرية و الكلابية يقولون المرجح هو الارادة القديمة الأزلية ويقولون ان الارادة لا توجب المراد لكن منهم من يقول من شأن الارادة ان ترجح بلا مزية للترجيح بل مع تساوي الامرين كما

". (١)

"

فيقال لهم ليس في هذا ما يدل على ان المعلول يجوز ان يكون قديما أزليا غير مسبوق بالعدم بل قولكم و إذ ذاك فلا فرق بين ان يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم او غير مسبوق دعوى مجردة

فتبين ان ما ذكره الامدى وغيره من امتناع الافتراق بين العلة و المعلول في الزمن ووجوب مقارنتهما في الزمن من اضعف الحجج بل ما ذكره لا يدل على جواز الاقتران فضلا عن ان يدل على وجوب الاقتران بل غاية ما ذكره ان سبق العدم ليس بشرط في إيجاد العلة ولا يلزم من كونه ليس بشرط وجوب الاقتران بل قد يقال بجواز الاقتران وجواز التأخير

وحينئذ فلقائل ان يقول هذا الذي ذكرته وان كان باطلا كما قد بسط في غير هذا الموضع وبين فيه ان للناس في هذا المقام ثلاثة أقوال

قيل يجوز ان يقارن المعلول العلة في الزمان فيقترن الاثر

". (٢)

"وجود موجود وجوده لذاته لا لغيره وكل ما سواه فمتوقف في وجوده عليه خلافا لطائفة شاذة من الباطنية ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده من الموجودات العينية ونتحققه من الأمور الحسية فإنه إما أن يكون واجبا لذاته أو لا يكون واجبا لذاته فإن كان الأول فهو المطلوب وإن كان الثاني فكل موجود لا يكون واجبا لذاته فهو ممكن لذاته لأنه لو كان ممتنعا لذاته لما كان موجودا وإذا كان ممكنا فالوجود والعدم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦٣/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٦٧/٣

عليه جائزان وعند ذلك فإما أن يكون في وجوده مفتقرا إلى مرجح أو غير مفتقر إليه فإن لم يكن مفتقرا إلى المرجح فقد ترجح أحد الجائزين من غير مرجح وهو ممتنع وإن افتقر إلى المرجح فذلك المرجح إما واجب لذاته أو لغيره فإن كان الأول فهو المطلوب وإن كان الثاني فذلك الغير إما أن يكون معلولا لمعلوله أو لغيره فإن كان الأول فيلزم أن يكون كل واحد منهما مقوما للآخر ويلزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما مقوما لمقوم نفسه فيكون كل واحد منهما مقوما لنفسه لأن مقوم المقوم مقوم وذلك يوجب جعل كل واحد من الممكنين متقوما بنفسه والمقوم بنفسه لا يكون ممكنا وهو خلاف الفرض ولأن التقويم إضافة بين المقوم

". (١)

"كما سبق وإن كانت واجبة فهو مع الاستحالة عين المطلوب وإن كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح والمرجح أما ان يكون داخلا فيها او خارجا عنها لا جائز ان يقال بالأول فان المرجح للجملة مرجح لاحادها ويلزم ان يكون مرجحا لنفسه ضرورة كونه من الآحاد ويخرج بذلك عن ان يكون ممكنا وهو خلاف الفرض وان يكون مرجحا لعلته لكونه من الآحاد وفيه جعل العلة معلولا والمعلول علة وهو دور ممتنع وان كان المرجح خارجا عنها فهو أما ممكن او اوجب فان كان ممكنا فهو من الجملة وهو خلاف الفرض فلم يبق إلا ان يكون واجبا لذاته وهو المطلوب

قلت فهذه الطريقة التي ذكرها لم يذكر غيرها في إثبات الصانع ثم أورد على نفسه اسئلة كثيرة منها قول المعترض لا نستسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهى ليصح ما ذكرتموه ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع أشعاره بالحصر صحته في غير المتناهى سلمنا ان مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وانه ممكن

". (٢)

"والاجوبة عن الاسولة التي تورد عليه وايضاح لا يزيده إلا خفاء

قال وقول القائل هب ان المؤثر ليس بمعدوم فلم يجب ان يكون موجودا قلنا لا واسطة بين الوجود والعدم وقول القائل الماهية تقتضي الامكان لا بشرط الوجود ولا العدم فهو متوسط بين الوجود والعدم قلنا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨٩/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩١/٣

نحن لا ندعى ان كل حقيقة فهي إما الوجود وإما العدم حتى يلزم من كون الماهية مغايرة لهما فساد ذلك الحصر بل ندعى ان العقل يحكم على كل حقيقة من الحقائق التي لا نهاية لها انها لا تخلوا عن وصفي الوجود والعدم واذا كان كذلك فكون الماهية مغايرة للوجود والعدم لا يقدح في قولنا انه لا واسطة بين الوجود والعدم

". (١)

"وإما معا فإن قيل بالأول فقد أبطل بثلاثة أوجه ثم زيفها وقال والأقرب في ذلك أن يقال لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة وعند ذلك فلا يخلو ما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل أو لا وجود لشيء منها في الأزل فإن كان الأول فهو ممتنع لأن الأزلي لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث مسبوق بالعدم وإن كان الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية وما له ابتداء ونهاية فهو متوقف على سبق غيره عليه وأما إن كانت العلل والمعلولات المفروضة موجودة معا

ثم ساق الدليل كما حكيناه عنه وهذه التقاسيم والتطويل لا يحتاج إليها وهي باطلة في نفسها فزاد في الدليل ما يستغني عنه ويكون توقف الدليل عليه مبطلا له إذا لم يبطل إلا بما ذكره

وهذا كثيرا ما يقع في كلام أهل الكلام المذموم يطولون في الحدود

". (٢)

"

وهو بعد هذا قد أورد انه لا يلزم من كون الأفراد ممكنة كون الجملة ممكنة وأجاب عن ذلك بأن هذا ساقط وهذا السؤال والجواب كاف عن ذلك التطويل بزيادة قسم لا يحتاج اليه لكن هذا القسم وان لم يحتج اليه فإنه لم يضره بخلاف ما ذكره من زيادة تعاقب العلل فإنه زيادة أفسد بها دليله مع استغناء الدليل عنها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/١٠٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/١٩١

وذلك يظهر بالوجه الثاني وهو أنه قال لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة فيلزم ان تكون الأولى حادثة او تكون كلها حادثة مسبوقة بالعدم وهذا قد استدل به طائفة من أهل الكلام على امتناع حوادث لا تتناهى

وقد تقدم الاعتراض عليه وبين الفرق بين ما هو حادث بالنوع وحادث بالشخص وان ما كان لم تزل آحاده متعاقبة كان كل منها بمنزلة الآخر وكل منها مسبوق بالعدم وليس النوع مسبوقا بالعدم

وقول القائل الازلي لا يكون مسبوقا بالعدم لفظ مجمل

فإن أراد به ان الواحد الذي هو بعينه أزلي لا يكون مسبوقا

". (١)

"الممكنة توجد بالأفراد لكان الغير الذي يفتقر إليه الممكن محتاجا إلى غيره مع أن كلا من المحتاجين لا يغني عن نفسه شيئا أصلا البتة

يزيد هذا إيضاحا أن الممكن مع عدم المقتضى التام يكون ممتنعا لا ممكنا وأعني بالمقتضى التام الذي يلزم من وجوده وجود المقتضى لكن يكون ممتنعا لغيره فإذا كان كل من الممكنات له علة ممكنة والعلة الممكنة ليست مقتضيا تاما فإنها لا توجد إلا بغيرها إذ الممكن مفتقر إلى غيره فوجوده مجردا عن مقتضيه ممتنع فضلا عن أن يكون مقتضيا لغيره فإذا لم يكن مع شيء من الممكنات مقتض تام كان كل منها ممتنعا وتقدير ممتنعات لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها ويمتنع مع ذلك أن تكون جملتها ممكنة فضلا عن أن تكون واجبة فتبين بذلك أن جملة العلل الممكنات التي لا تتناهى جملة ممتنعة فامتنع أن يقال هي موجودة معلولة للأفراد لأن الممتنع لا يكون موجودا لا معلولا ولا غير معلول

يبين ذلك أن تقدير معلول لا علة له ممتنع والممكن الموجود معلول لغيره فإذا قدر علل ممكنة لا تتناهى كان كل منها معلولا فقد قدر معلولات لا تتناهى ومن المعلوم بالضرورة أن وجود معلولات لا تتناهى لا يقتضي استغناءها عن العلة وإذا قيل إن الجملة معلولة للآحاد فقد ضم معلول إلى معلولات لا تتناهى وذلك لا يقتضى استغناءها عن العلة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٩٣/٣

". (١)

"المجموع ويلزم من وجود المجموع أنه لا ينتفي شيء من أجزائه فعلم أن ما استلزم ثبوت المجموع استلزم ثبوت كل من أجزائه وإن لم يكن المستلزم علة فاعلة فكيف إذا كان المستلزم علة فاعلة فكيف إذا كان المجموع علة فاعلة فتبين أن ثبوت العلة الفاعلة للمجموع يتضمن أن يكون علة لكل من أجزائه ولو تخيل متخيل أن الواحد من الجملة علة لسائر الأجزاء والأجزاء علة للمجموع أو أنه علة للمجموع والمجموع علة للآحاد فيكون ذلك الواحد علة العلة

قلنا هذا لا يضر لأن علة العلة علة وكما يمتنع في الواحد أن يكون علة نفسه فيمتنع أن يكون علة علة نفسه بطريق الأولى فلو كان بعض الأجزاء علة للمجموع والمجموع علة لكل من الأجزاء أو بالعكس لزم أن يكون ذلك الجزء علة علة نفسه وعلة علة علل نفسه وهو ما قبل ذلك الجزء من العلل التي قدر أنه لا نهاية لها وهذا بين لا يتصوره أحد إلا يعلم امتناعه بالبديهة ومن نازع فيه كان إما لعدم تصوره له وإما لعنادة وحينئذ فيكفي أن يقال هذا معلوم بالبديهة فالشبهة الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائية فلا يستحق جوابا

". (٢)

"المجموع متوقف على كل من الأجزاء الواجب والممكنات فالمجموع من حيث هو مجموع توقفه على كل جزء كتوقفه على الجزء الآخر إذ كان لا يوجد إلا بوجود كل من الأجزاء ثم إذا كان بعض الأجزاء علة لبعض كان المجموع مفتقرا إلى الجزء الواجب وإلى الجزء المفتقر إلى الجزء الواجب ولا يلزم من ذلك أن يكون مجرد الواجب مقتضيا للمجموع بلا واسطة بل لولا الجزء الآخر الممكن لما حصل المجموع فتبين ان الواجب لا يكون وحده علة للمجموع من حيث هو مجموع وإنما يكون علة لسائر الأجزاء وهو وسائر الأجزاء علة للمجموع

نعم يلزم أن يكون علة بنفسه للمكنات وهو بتوسط الممكنات أو مع الممكنات علة للمجموع من حيث هو مجموع ومثل هذا منتف في الأجزاء الممكنة فإنه لا يمكن أن يكون علة للمجموع ى بنفسه ولا بتوسط غيره

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٠٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢١٨

أما الأول فلأن الجزء الواجب إذا لم يكن وحده علة للمجموع فالجزء الممكن أولى ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء فلا يستقل به واحد منها

وأما الثاني فلأن الممكن لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله من العلل ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء بالضرورة فإن المعلول لا يكون علة علته وإذا امتنع كونه علة لنفسه ولسائر الأجزاء المتقدمة

". (١)

"

فإن قيل بطلان جزء الدليل يوجب بطلان الدليل فيبطل ما ذكر من الدليل على فساد الاعتراض

قيل لفظ جزء الدليل مجمل فان أريد بالجزء قسم من الأقسام المقدرة كان هذا باطلا فإنه لا يلزم من بطلان قسم في الأقسام المقدرة بطلان الدليل إذا كان غيره من الأقسام صحيحا وان أريد بجزء الدليل مقدمة من مقدماته فهذا صحيح فإنه إذا بطلت مقدمة الدليل بطل لكن مقدمة الدليل هنا صحيحة فإنها تقسيم دائر بين النفي و الاثبات ومن المعلوم ان التقسيم الدائر بين النقيضين يستلزم بطلان أحد القسمين في نفس الأمر ومقدمة الدليل ليست اجتماع النقيضين فإن هذا ممتنع وانما هي صحة التقسيم إلى النفي و الاثبات

والمقدمة الثانية بيان حصول المطلوب على كل من التقديرين فإذا كان التقسيم دائرا بين النفي و الاثبات والمطلوب حاصل على كل منهما ثبت حصوله في نفس الأمر وان كان أحد القسمين منتفيا في نفس الأمر فإن المطلوب حاصل على التقدير الآخر فلا يضر انتفاء هذا التقدير وانما ذكرت هذه التقديرات ليتبين ان ما ذكره المعترض لا يقدح في صحة الدليل المذكور على واجب الوجود بل الدليل صحيح على تقدير النقيضين وهذا من احسن الدورات في النظر والمناظرة لابطال الاعتراضات الفاسدة بمنزلة عدو قدم يريد محاربه

". (٢)

"

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٢٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٢٦

فان قيل فقد قدرتم عدم وجوب واجب الوجود فكيف الوجود فكيف يكون موجودا بتقدير عدمه لما ذكرتم من الدليل

قلنا لان التقدير الممتنع قد يستلزم امرا موجودا واجبا وجائزا كما قد يستلزم امرا ممتنعا لان التقدير هو شرط مستلزم للجزاء والملزوم يلزم من تحققه اللازم ولا يلزم من انتفائه انتفاء اللازم

وهذا كما لو قيل لو جاز ان يحدث اجتماع الضدين لافتقر إلى محدث بل قد يكون اللازم ثابتا على تقدير النقيضين كوجود الخالق مع كل واحد من مخلوقاته فإنه موجود سواء كان موجودا او لم يكن

وحينئذ فيجوز ان يكون التقدير الممتنع وهو تقدير عدم الواجب يستلزم وجوده كما يكون التقدير الممكن فإذا قدر عدمه لزم بطلان الاعتراض المذكور وذلك يستلزم سلامة الدليل عن المعارض والدليل يستلزم وجوده

وايضا فان تقدير عدمه ممتنع في نفس الأمر والتقدير الممتنع قد يستلزم امرا ممتنعا فاستلزم تقدير عدمه الجمع بين النقيضين وهو ثبوت وجوده مع ثبوت عدمه وهذا ممتنع فعلم ان تقدير عدمه ممتنع وهو المطلوب وعلم انه لا بد من وجوده وان قدر في الاذهان عدم وجوده فتقدير عدمه في الاذهان لا يناقض وجوده في الخارج وقد ثبت وجوده فلا بد من وجوده على كل تقدير وبهذا وغيره يظهر

(١) ".

"والمعلول من حيث هو معلول لا بد له من علة فكل منها لا بد له من علة وتعاقب معلولات لا تتناهى لا يمنع أن يكون كل منها محتاجا إلى العلة فإذا لم يكن ثم مجموع إلا هذه الآحاد التي كل منها معلول محتاج لزم أن لا يكون في الوجود إلا ما هو معلول محتاج ومن المعلوم بالضرورة أن المعلول المحتاج لا يوجد بنفسه

فعلى هذا التقدير لا يكون في الوجود ما يوجد بنفسه وما لا يوجد بنفسه لا يوجد إلا بموجد والموجد إذا لم يكن موجودا بنفسه كان مما لا يوجد بنفسه فلا يوجد فيلزم أن لا يوجد شيء وقد وجدت الموجودات فيلزم الجمع بين النقيضين وهو أن لا يكون شيء من الموجودات موجودا إذا قدر أنه ليس فيها شيء موجود بنفسه وهي كلها موجودة فلا بد من غير موجود بنفسه فيكون الموجود موجودا بنفسه غير موجود بنفسه وهو جمع بين النقيضين

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٢٩

الوجه الثالث أن يقال أردنا بجملة ما يفتقر إليه المجموع العلة الفاعلة فإن الكلام إنما هو في إثبات الفاعل لمجموع الممكنات ليس هو فيما هو أعم من ذلك قوله إن أردتم العلة الفاعلة التامة فلم قلتم إنه يستلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا في المجموع

فيقال قلنا ذلك لأنه إذا وجدت العلة الفاعلة التامة لزم وجود المعلول فإنا إنما نعني بالعلة مجموع ما يلزم من وجوده وجود المعلول فإن الممكن لا يوجد حتى يحصل المرجح التام المستلزم لوجوده فإذا

(١) ".

"

فإنه إذا قدر أنه ليس واجبا بنفسه فلا بد أن يكون من لوازم الواجب بنفسه فإنه إذا لم يكن من لوازمه بل جاز وجوده تارة وعدمه أخرى لم يكن هناك موجب لذاته ولا ذاته واجبة بنفسها فامتنع قدمه و اذا كان من لوازم الواجب بنفسه امتنع عدمه إلا إذا عدم الملزوم فإن اللازم لا ينتفي إلا إذا انتفى الملزوم والملزوم الواجب بنفسه يمتنع عدمه فيمتنع عدم لازمه وما امتنع عدمه لا يكون ممكن العدم

فإن قيل فالممكنات التي هي محدثة هي واجبة بغيرها إذا وجدت تجب بوجوب سببها فما شاء الله كان ووجب وجوده وما لم يشأ لم يكن وامتنع وجوده وهي ممتنعة حال عدمها ومع هذا فهي تقبل الوجود والعدم ولا يلزم من عدمها عدم الواجب

قيل الفرق بينهما من وجهين أحدهما ان تلك كانت معدومة تارة وموجودة أخرى فثبت قبولها للوجود والعدم فلا يمكن ان يقال انها لا تقبل

(٢) ".

"

و المقصود هنا أن الذين استدلوا بهذه الأدلة على افتقار الممكنات إلى واجب خارج عنها فان مرادهم بقولهم جملة ما يفتقر اليه مجموع الممكنات هو المؤثر التام وهو المرجح التام الذي يلزم من وجوده

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٤٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٥٢

بتأثيره التام وجودها كما ذكرناه من أن الفاعل باختياره إذا وجدت قدرته التامة و إرادته التامة وجب وجود المقدور وهي الممكنات

وأما قوله فلم قلتم انه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا في المجموع فلما ذكرناه من أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره فإذا قدر أن المؤثر التام في المجموع هو بعض المجموع لزم أن يكون بعض أجزاء المجموع هو المؤثر في المجموع فيكون مؤثرا في نفسه و في غيره

وهذا ظاهر فإنه إذا قدر مجموع الممكنات وقدرنا ان واحدا منها مؤثر في المجموع أي في كل واحد واحد وفي الهيئة الاجتماعية لزم أن يكون مؤثرا في نفسه وفي غيره فيكون بعض اجزاء المجموع موجبا لحصول المجموع المذكور ومن المجموع نفسه وهذا ممتنع وأما المجموع المركب من الواجب والممكن فهناك ليس بعضه مؤثرا في كل واحد واحد وفي الهيئة الاجتماعية فإن من المجموع الواجب بنفسه لم يؤثر فيه شيء فظهر الفرق

وأيضا فالواجب مؤثر في الممكن وفي الهيئة الاجتماعية ليس مؤثرا في نفسه بخلاف مجموع الممكنات فإن كل واحد منها لا بد له من مؤثر والاجتماع لا بد له من مؤثر في نفسه بخلاف مجموع الممكنات فإن كل واحد منها لا بد له من مؤثر والاجتماع لا بد له من مؤثر فالمجموع مفتقر إلى المؤثر بأي تفسير

". (١)

"

فيلزم ان يكون مرجحا لنفسه لكونه من الآحاد فيلزم ان يكون علة لنفسه معلولا لها وان كان خارجا عنها لم يكن ممكنا لأنه من الجملة فيكون واجبا

ثم أورد على ذلك قول السائل لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهى ليصح ما ذكرتموه ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهى مع اشعاره بالحصر صحته في المتناهى سلمنا ان مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وانه ممكن لكن لا نسلم انه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية وحينئذ فلا يلزم ان يكون معللا بغير علة الآحاد سلمنا انه زائد على الآحاد ولكن ما المانع ان يكون مترجحا بآحاده الداخلة فيه لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه بل طريق ترجيحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٥٧

كل واحد من آحاده بالاخر إلى غير النهاية وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة ولا ان يكون المرجح للجملة مرجحا لنفسه ولا لعلته

". (١)

"الحق لم يكن لهذا حد محدود ولا عد معدود بل هو بحسب ما يخطر للقلوب فلهذا صار كلما طال الزمان أورد المتاخرون اسولة سوفسطائية لم يذكرها المتقدمون

وزاد المتأخرون مقدمة في الدليل لدفع ذلك السؤال فزادوا اولا ان المحدث لا يختص بوقت دون وقت إلا بمخصص والاوقات متماثلة والامور المتماثلة يمتنع اختصاص بعضها دون بعض إلا بمخصص منفصل

ثم زادوا بعد هذا ان التخصيص ممكن والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إذ لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح وزادوا ان المرجحات يمتنع تسلسلها كما تقدم ثم زادوا بعد هذا قطع الدور

وكذلك ابن سينا لم يذكر في برهانه ان الممكن لا يوجد من نفسه فلا بد ان يوجد بغيره فقال الرازي لا يلزم من صحة قولنا ليس الممكن موجودا من ذاته صحة قولنا إنه موجود بغيره لأن بين القسمين واسطة وهي ان لا يكون وجوده من شيء أصلا لا من ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك لم يتم البرهان إلا بذكر هذا القسم وابطاله إما بادعاء الضرورة في فساده او بذكر البرهان على فساده

قال وهو لم يفعل شيئا من ذلك

". (٢)

"

وحينئذ فيستدل بهذا على ذاك من لم يفهم الامتناع من لفظ العلة وأما من فهم الامتناع من لفظ العلة كما عليه جمهور الفطر السليمة فلا يحتاج إلى هذا

ولكن كون الشيء دليلا على الشيء معناه أنه يلزم من ثبوته ثبوته

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٧٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٢٨٧

والشيئان المتلازمان كل منهم يصلح أن يكون دليلا على الآخر ثم من شأن الإنسان أن يستدل بالظاهر على الخفى لكن الظهور والخفاء من الأمور النسبية فقد يظهر لهذا ما لا يظهر لهذا وقد يظهر للإنسان في وقت ما يخفى عليه في وقت آخر فلهذا أمكن أن يستدل بهذا على ذاك وبذاك على هذا إذا قدر إن هذا أظهر من ذاك تارة وذاك أظهر من هذا أخرى وإما بحسب شخصين وإما بحسب حالين

وهذه المعاني من تفطن لها انجلت عنه شبه كثيرة فيما يورده الناس على الحدود والأدلة التي قد يقال إنه لا فائدة فيها ولا حاجة إليها وذاك صحيح وقد يقال بل ينتفع بها وهذا أيضا صحيح

لكن من حصر العلم بطريق عينه هو مثل حد معين ودليل معين أخطأ كثيرا كما أن من قال إن حد غيره ودليله لا يفيد بحال أخطأ كثيرا وهذا كما أن الذين أوجبوا النظر وقالوا لا يحصل العلم إلا به مطلقا أخطأوا والذين قالوا لا حاجة إليه بحال بل المعرفة دائما ضرورية لكل أحد في كل حال أخطأوا بل المعرفة

." (١)

"مطلقا بل يحصل لبعض الناس وفي بعض الاوقات دون بعض كما يحصل بالاسماء فإن الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال فلا يمكن ان يقال الاسم لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن ان يقال يعرف به كل أحد كذلك الحد

وان قيل ان المطلوب بالحد ان مجرد الحد يوجب ان المستمع له يتصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بلفظ الحاد وانه يتصورها بمجرد قول الحاد كما يظنه من يظنه من الناس بعض أهل المنطق وغيرهم فهذا خطأ كخطأ من يظن ان الاسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الاسماء بمجرد ذلك اللفظ

وقد بسط الكلام على هذا في موضعه وبينا ما عليه جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين من ان الحدود مقصودها التمييز بين المحدود وغيره وان ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طردا وعكسا الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ومن انتفائه انتفاؤه كما هو طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف مثل أبي علي وأبي هاشم وأمثالهما ومثل أبي الحسن الاشعري والقاضي أبي بكر وأبي المعالي الجويني والقاضي أبي يعلي وأبي الوفاء ابن عقيل وأمثالهم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٠٣

". (١)

"بشرط او قال بشرط عدم الموجد او لا بشرط وجوده فانه ممتنع في الأول وممكن في الثاني

قيل له بل هو ممتنع في القسمين فإذا اخذ لا بشرط كان ممتنع الوجود وكذلك إذا اخذ لامع وجود الفاعل وذلك انه لا يمكن وجوده إلا بالفاعل ووجوده بدون الفاعل ممتنع فإذا التفت إليه لا مع لازم وجوده كان وجوده ممتنعا والممتنع أعم من أن يكون ممتنعا بنفسه او بغيره كما ان الموجود اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بغيره والامتناع لا يفتقر إلى ان يقترن به شرط وهو عدم علته بل إذا لم يقترن به سبب وجوده كان ممتنعا والعقل يعقل امتناعه بدون ما يوجده وان لم يخطر له انه قرن به عدم علته فهو في تجرده عن الاقتران بما يوجده ممتنع كما هو في الاقتران فعدم العلة ممتنع

يبين ذلك ان عدم العلة لا شيء فاقترانه بعدم العلة اقتران بعدم محض فلم تختلف حاله بين تقدير عدم هذا الاقتران وانتفائه إلا إذا قرن به ما يقتضي وجوده وألا فهو بدون القرين المقتضي لوجوده ممتنع معدوم وسبب هذا ان هذا الاقتران ليس هو الموجب لعدمه في نفس الأمر بل هو دليل على العدم والادلة تتعدد والدليل لا ينعكس فلا يلزم من عدمه عدم المدلول إلا إذا كان ملازما فالشيء إذا اخذ مع ضده كان ممتنعا ومع عدم فاعله كان ممتنعا وكل من الأمرين يدل على امتناعه وكذلك إذا اخذ بدون شرطه كان ممتنعا وبدون لازمه

". (٢)

"

فإن أردتم الأول لم يكن أحدهما محتاجا إلى الآخر بل غنيا عن كونه فاعلا له ولا يلزم أن يكونا واجبي الوجود بمعنى أن كلا منهما هو الواجب بنفسه المبدع للمكنات

وإن قيل إن كلا منهما واجب الوجود بمعنى أنه لا مبدع له

قيل نعم ولا نسلم امتناع تعدد مسمى واجب الوجود بهذا التفسير وإنما يمتنع تعدده بالتفسير الأول فإن الأدلة قامت على أن خالق الممكنات رب واحد لم تقم على نفي صفاته بل كل من صفاته اللازمة له قديم أزلي ممتنع عدمه ليس له فاعل فإذا عبر عن هذا المعنى بأنه واجب الوجود فهو حق وإن عني بواجب

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٢٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٤٣

الوجود ما ليس ملازما لغيره فليست الذات وحدها واجبة الوجود ولا الصفات بل الواجب الوجود هو الذات المتصفة بصفاتها اللازمة لها لا سيما وهم يقولون إنها مستلزمة للمعلول فامتناع ذلك على أصلهم أبلغ وقد عرف أن كلا من الصفات الذاتية ملازمة للأخرى والصفات ملازمة للذات وليس كل منهما مبدعا للآخر

وإن قلتم كل منهما محتاج إلى الآخر بمعنى أنه ملازم له لم يلزم من كونه ملازما أن يكون معلولا

وهذا الجواب الثاني وهو أن يقال ما تعني بواجب الوجود

". (١)

"أتعني به ما لا فاعل له أو تعني به القائم بنفسه الذي لا فاعل له

فإن عنيت الأول لم يمتنع أن يكون كل من الصفات والذات واجب الوجود بهذا التفسير ولم يدل على امتناع تعدد الواجب بهذا التفسير دليل كما لم يدل على امتناع تعدد القديم بهذا التفسير دليل وإنما دل الدليل على أنه لا إله إلا الله وأن الله رب العالمين واحد لا شريك له وهو التوحيد الذي دل عليه الشرع والعقل

فأما نفي الصفات وتسمية ذلك توحيدا فهو مخالف للشرع والعقل

وإن أراد بواجب الوجود القائم بنفسه الذي لا فاعل له كانت الذات واجبة الوجود وهي بالصفة واجبة الوجود ولم تكن الصفة وحدها واجبة الوجود

وإن أريد بحاجة كل من الصفة والموصوف إلى الآخر التلازم اختير إثبات ذلك ولم يلزم من ذلك كون أحدهما معلول الآخر فإن المتضايفين متلازمان وليس أحدهما معلول الآخر وإن أريد بذلك كون أحدهما فاعلا اختير نفي الحاجة بهذا التفسير وهو القسم الأول وهو أنه ليس أحدهما محتاجا إلى الآخر

". (٢)

"

فجوابه من وجوه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٩٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣/٣٩٤

أحدها منع المقدمة الأولى فما الدليل على أنه إذا وجدت ذات موصوفة بصفات لازمة له يلزم أن توجد ذات متحركة بحركة منها ليس معه في ذلك إلا مجرد الموازنة اللفظية

الثاني أن حقيقة قوله إن افتقار التركيب إلى مركب كافتقار التحريك إلى المحرك فإن أخذ ذلك على أن له فاعلا فلكل منهما فاعل وإن أخذ مجرد التركيب أخذ مجرد التحرك قيل فعلى هذا يكون المعنى إذا وجد متصف بصفة بنفسه يوجد فاعل متحرك بنفسه وإذا كان حقيقة كلامه أنه إذا كان متصفا بالصفات من ذاته فسيوجد متصفا بالأفعال من ذاته فيقال له إما أن تكون هذه الملازمة صحيحة وإما أن لا تكون فإن لم تكن صحيحة فليست بحجة وإن كانت صحيحة كانت دليلا على ثبوت إفعال الله تعالى وكان حقيقتها أنه يلزم من ثبوت الصفات القائمة به ثبوت الأفعال القائمة به فأي محذور في هذا إذا كانت الملازمة صحيحة

الثالث قوله وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته لأن وجود المعدوم هو خروج ما هو بالقوة إلى الفعل

". (١) "

"

قالوا وإذا ثبت كونه قادرا مريدا عالما وجب أن يكون حيا إذ الحياة شرط في هذه الصفات على ما عرف في الشاهد وما كان له في وجوده أو عدمه شرط لا يختلف شاهدا ولا غائبا ويلزم من كونه حيا ان يكون سميعا بصيرا متكلما فإن من لم تثبت له هذه الصفات من الأحياء فهو متصف بأضدادها كالعمى والطرش والخرس على ما عرف في الشاهد أيضا والإله تعالى يتقدس عن الإتصاف بهذه الصفات

قالوا وإذا ثبت له هذه الأحكام فهي في الشاهد معللة بالصفات فالعلم في الشاهد علة كون العالم عالما والقدرة علة كون القادر قادرا وعلى هذا النحو باقي الصفات و العلة لا تختلف لا شاهدا ولا غائبا

وأيضا فإن حد العالم في الشاهد من قام به العلم والقادر من قامت به القدرة وعلى هذا النحو والحد لا يختلف شاهدا ولا غائبا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤٠٨/٣

". (١)

"

قال فإن أريد بتقابل الإدراك ونفيه تقابل التناقض بالسلب والإيجاب وهو أنه لا يخلو من كونه سميعا وبصيرا ومتكلما أو ليس فهو ما يقوله الخصم ولا يقبل نفيه من غير دليل

وإن أريد بالتقابل تقابل العدم والملكة فلا يلزم من نفى الملكة تحقق العدم ولا بالعكس إلا فى محل يكون قابلا لها ولهذا يصح لأن يقال الحجر لا أعمى ولا بصير والقول بكون البارى تعالى قابلا للبصر والعمى دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب وعلى هذا فقد امتنع نفى لزوم العمى والخرس والطرش فى حق الله تعالى من ضرورة نفى البصر والسمع والكلام عنه

[قلت وقد أشكل هذا على كثير من النظار حتى ضل به لاعتقادهم صحته حتى على الآمدى] فهذا كلامه فى الخلو عن الضدين بالمعنى العام [قد] أورد عليه ما ذكر فكيف يدعى أنه

". (٢)

"نفسها وذواتها كمال وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف البارى تعالى بها لكان ناقصا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته ومحال الخالق أنقص من المخلوق

قلت هذه الحجة مادتها صحيحة وقد استدل بها ما شاء الله من السلف والخلف وإن كان تصويرها والتعبير عنها يتنوع وهذه المادة بعينها يمكن نقلها إلى الحجة الأولى التى زيفها بأن يقال لو لم يتصف بصفات الكمال لاتصف بنقائضها وهى صفات نقص فيكون أنقص من بعض مخلوقاته

الوجه الثانى أن يقال هب أنهما متقابلان تقابل العدم والملكة فقولكم لا يلزم من نفى أحدهما ثبوت الآخر إلا إذا كان المحل قابلا

جوابه أن يقال الموجودات نوعان نوع يقبل الاتصاف بأحد هذين كالحيوان وصنف لا يقبل ذلك كالجماد ومن المعلوم أن ما قبل أحدهما أكمل ممن لا يقبل واحدا منهما وإن كان موصوفا بالعمى والصمم والخرس فإن الحيوان الذى هو كذلك أقرب إلى الكمال ممن لا يقبل لا هذا ولا هذا أذ الحيوان الأبكم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٣/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٦/٤

الأعمى الأصم يمكن أن يتصف بصفات الكمال وما يقبل الاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال

فإذا كان قد علم أن الرب تعالى مقدس عن أن يتصف بهذه النقائص مع قبوله للاتصاف بصفات الكمال فلأن يقدس عن كونه لا يقبل

". (١)

"الذات وخرجت عن أن تكون حادثة وإن كان خارجا عن الذات فإما أن يكون معلولا للإله تعالى أو لا يكون معلولا له فإن كان الأول لزم الدور وإن كان الثاني فذلك الخارج يكون واجب الوجود بذاته مفيدا للإله تعالى صفاته فكان أولى أن يكون هو الإله

وهذه المحالات إنما لزمت من قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى فتكون محالا

قال الآمدى ولقائل أن يقول وإن افتقرت الصفات الحادثة إلى سبب فالسبب إنما هو القدرة القديمة والمشيئة الأزلية القائمة بذات الرب كما هو مذهب الكرامية على ما أوضحناه فليس السبب هو المسبب ولا خارجا ولا يلزم من دوام القدرة دوام المقدور وإلا كان العلم قديما وهو محال

قال فإن قيل إذا كان المرجح للصفة الحادثة هو القدرة القديمة والاختيار فلا بد وأن يكون الرب تعالى قاصدا لمحل

". (٢)

"حدوثها ومحل حدوثها ليس إلا ذاته فيجب أن يكون قاصدا لذاته والقصد إلى الشيء يستدعى كونه فى الجهة وهو محال ثم ولجاز قيام كل حادث به وهو محال

وأيضا فإن الصفة الحادثة عند الكرامية إنما هو قوله كن والإرادة هى مستند المحدثات وعند ذلك فلا حاجة إلى الحادث الذى هو القول والإرادة لأمكان إسناد جميع المحدثات إلى القدرة القديمة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٨/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤١/٤

قلنا أما الأول فمندفع فإن القصد إلى إيجاد الصفة وإن استدعى القصد إلى محل حدوثها أن لو كان القصد بمعنى الإشارة إلى الجهة وليس كذلك بل بمعنى إرادة أحداث الصفة فيه وذلك غير موجب للجهة

ثم وإن كان القصد إلى إيجاد الصفة فى المحل يوجب كون المحل فى الجهة فيلزم من ذلك امتناع القصد من الله تعالى إلى إيجاد الأعراض لأن القصد ألى إيجادها يكون قصدا لمحالها ويلزم من ذلك أن تكون محالها فى الجهات والقصد إلى ما هو فى جهة ممن ليس

". (١)

"يلزم الدور اذا كان ذلك الخارج موقوفا على الحادث المتصل والمتصل موقوفا على الخارج و اما اذا كان الخارج موقوفا على متصل وذلك المتصل موقوف على خارج و الخارج الاخر موقوف على متصل اخر فانما يلزم التسلسل في الاثار وفي تمام التأثيرات المعينة لا يلزم الدور على هذا التقدير

واذا كان اللازم هو التسلسل في الاثار والتاثيرات المعينة فذلك لا يلزم منة الدور و التسلسل جائز عند هولاء الفلاسفة و كثير من اهل الكلام والحديث وغيرهم وليس هذا تسلسلا ولا دورا في اصل التأثير فان هذا باطل باتفاق العقلاء كالدور والتسلسل في نفس المؤثر فان الدور والتسلسل في تمام اصل التاثير كالتسلسل فى أصل الآثار

ثم يقال أن كان هذا التسلسل جائزا بطلت هذه الحجة وإن كان ممتنعا لزم أن يكون للحوادث أول وأن تصدر الحوادث كلها عن قديم بلا سبب حادث من غير أن يجب دوام الحوادث وحينئذ فيلزم صحة قول الكرامية كما يلزم صحة قول غيرهم من أهل الكلام الجهمية والقدرية وأتباعهم الذين يقولون بحدوث جميع الحوادث بدون سبب حادث وإنما النزاع بينهم فى المتصل والمنفصل

الوجه الرابع فى الجواب أن يقال هب أن ذلك الخارج إذا

". (٢)

"

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٤٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٤٨

قال الآمدى الحجة الثالثة انه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته لكان قابلا لها فى الأزل والإكانت القابلية عارضة لذاته واستدعت قابلية أخرى وهو تسلسل ممتنع وكون الشيء قابلا للشيء فرع إمكان وجود المقبول فيستدعى تحقق كل واحد منهما ويلزم من ذلك إمكان حدوث الحوادث فى الأزل وحدوث الحادث فى الأزل ممتنع للتناقض بين كون الشيء أزليا وبين كونه حادثا

قال الآمدى ولقائل أن يقول لا نسلم أنه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته لكان قابلا لها فى الأزل فإنه لا يلزم من القبول للحادث فيما لا يزال مع إمكانية القبول له أزلا مع كونه غير ممكن أزلا والقول بأنه يلزم منه التسلسل يلزم عليه الإيجاد

(١) ".

"بالقدرة للمقدور وكون الرب خالقا للحوادث فإنه نسبة متجددة بعد أن لم يكن فما هو الجواب ههنا به يكون الجواب ثم [وإن] سلمنا أنه يلزم من القبول فيما لا يزال القبول أزلا فلا نسلم أن ذلك يوجب إمكان وجود المقبول أزلا ولهذا على أصلنا البارى موصوف في الأزل بكونه قادرا على خلق العالم ولا يلزم [منه] إمكان وجود العالم أزلا

قلت قد ذكر في إفساد هذه الحجة وجهين هما منع لكلتا مقدمتيها فإن مبناها على مقدمتين إحداهما أنه لو كان قابلا لكان القبول أزليا

والثانية أنه يمكن وجود المقبول مع القبول

فيقال في الأولى لا نسلم أنه إذا كان قابلا للحوادث في الأبد يلزم قبولها في الأزل لأن وجودها فيما لا يزال ممكن ووجودها فى الأزل ممتنع فلا يلزم من قبول الممكن قبول الممتنع وهذا كما يقال إذا أمكن حدوث الحوادث فيما لا يزال أمكن حدوثها فى الأزل

وقد احتجوا على ذلك بأنه يجب أن يكون القبول من لوازم الذات إذ لو كان من عوارضها لكان للقبول قبول آخر ولزم التسلسل

(٢) ".

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦٢/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٦٣/٤

"

فأجاب عن هذه الحجة بالمعارضة بالإيجاد والإحداث فإنه عند من يمنع تسلسل الآثار من عوارض الذات لا من لوازمها فالقول فى قبولها كالقول فى فعلة لها إذ التسلسل فى القابل كالتسلسل فى الفاعل

وهذا الجواب من جنس جوابه عن الحجة الأولى وهو جواب صحيح على أصل من وافق الكرامية من المعتزلة والأشعرية والسالمية وغيرهم وهؤلاء أخذوا هذا الأصل عن الجهمية والقدرية من المعتزلة ونحوهم

وأما المقدمة الثانية فيقال لا نسلم أنه يلزم من ثبوت القبول فى الأزل إمكان وجود المقبول فى الأزل بدليل أن القدرة ثابتة فى الأزل ولا يمكن وجود المقدور فى الأزل عند هذه الطوائف

وهذا الجواب أيضا جواب لمن وافقه على ذلك والنكته فى الجوابين أن ما ذكروه فى المقبول ينتقض عليهم بالمقدور فإن المقبول من الحوادث هو نوع من المقدورات لكن فارق غيره فى المحل فهذا مقدور فى الذات وهذا مقدور منفصل عن الذات فإن قدرته قائمة بذاته ومقدور القدرة هو فعله القائم بذاته وإن كانت المخلوقات أيضا مقدورة عندهم فهذا المنفصل عندهم

". (١)

"الأزل فدل على أنه يلزم من ثبوت القدرة في الأزل إمكان وجود المقدور في الأزل

وحينئذ فذلك يدل على إمكان الفعل في الأزل فلا يكون هنا ما يمنع وجود المقدور المقبول في الأزل فصار ما ذكروه حجة على النفى هو حجة على الإثبات لكن هذا حجة لإمكان وجود المقبول في الأزل ويمكن أن يحتجوا على وجود المقبول في الأزل بأن يقولوا لو لم يقم بذاته ما هو مقدور مراد له دائما للزم أن لا يحدث شيئا لكنه قد أحدث الحوادث فثبت دوام فاعليته وقابليته لما يقوم بذاته من مقدورات ومرادات

وبيان التلازم أن الحادث بعد أن لم يكن إن حدث بغير سبب لزم ترجيح الممكن بلا مرجح وتخصيص أحد المثلين من الوقتين وغيرهما بلا مخصص وهذا ممتنع

وإن حدث بالسبب فالقول في ذلك السبب كالقول في غيره فيلزم تسلسل الحوادث

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦٤/٤

ثم تلك الحوادث الدائمة إما أن تحدث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها وهو ممتنع لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء منه وإما أن تحدث عن غير علة تامة وما ليس بعلة تامة ففعله للحادث موقوف على الشرط الذى به يتم فاعليته لذلك الحادث

". (١)

"بالعلة لكونه متقوما بها فى الوجوه إذ ليس المعلوم صفة ولا العلة موصوفة به

وأما الشبهة الثانية فلقائل أن يقول لا نسلم أن قيام الصفات بالجوهر لكونه متحيزا بل أمكن أن يكون ذلك لمعنى مشترك بينه وبين البارى تعالى وإن كان ذلك لكونه متحيزا فلا يلزم من انتقاء الدليل فى حق الله تعالى انتفاء المدلول كما تقدم تحقيقه وقد أمكن أن يكون ذلك لمعنى اختص به البارى تعالى ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين فى صورتين

قلت أما الحجة الأولى فيقال قيام الصفة بالموصوف معروف يتصور بالبديهة وهو أوضح مما حدوه به حيث قالوا إن ذلك هو حصول الصفة فى الحيز تبعا لحصول محلها فيه فإن الناس يفهمون قيام اللون والطعم والريح بالموصوف بذلك وإن لم يخطر بقلوبهم هذا الحصول

فإن ادعى مدع أن كل موصوف متحيز وأن قيام الصفة بدون المتحيز ممتنع

". (٢)

"الجود فيها يرجع إلى صفة فعلية وهو كون الرب تعالى موجدا وفاعلا لا لغرض يعود إليه من جلب نفع أو دفع ضر وعلى هذا فلا نسلم أن صفات الأفعال من كمالاته تعالى وليس ذلك من الضروريات فلا بد له من دليل كيف وأنه لو كان ذلك من الكمالات لقد كان كمال واجب الوجود متوقفا على وجود معلوله عنه ومحال أن يستفيد الأشرف كماله من معلوله كما قرروه فى كونه موجودا بالإرادة وإن سلمنا أنه كمال لكن إنما يكون عدمه فى الأزل نقصا بالإرادة وإن سلمنا أنه كمال لكن إنما عدمه فى الأزل نقصا أن لو كان وجود العالم فى الأزل ممكنا وهو غير مسلم وهو على نحو قولهم فى نفى النقص عنه بعدم إيجاده

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦٨/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٧٩/٤

للكائنات الفاسدات كالصور الجوهرية العنصرية والأنفس الإنسانية لتعذر وجودها أزلا من غير توسط ولا يلزم من كون العالم غير ممكن الوجود أزلا أن لا يكون ممكن الحدوث لما حققناه

فهذا الجواب الذى أجاب به فى هذا الموضع إذا أجابته به الكرامية كان جوابهم له أحسن من جوابه لأولئك وأدنى أحواله

". (١)

"أن يكون مثله فإنه قال صفة الإحداث والفعل مطلقا ليست بصفة كمال مع كونه اتصف بها بعد أن لم يكن

فيقال له لا فرق بينهما إلا من جهة أن أحدهما بنفسه [والآخر] مباين عنه ومن المعلوم أن ما يتصرف بنفسه أكمل ممن لا يتصرف بنفسه

الوجه الرابع أن يقال قول القائل إما أن تكون فى نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال

قلنا ليست فى نفسها صفة كمال [قوله] فيلزم اتصاف الرب بما ليس من صفات الكمال وذلك ممتنع

قلنا متى يكون الممتنع إذا كان ذلك مع غيره صفة كمال أو إذا لم يكن مع غيره صفة كمال وذلك أن الشيء وحده قد لا يكون صفة كمال لكن هو مع غيره صفة كمال وما كان كهذا لم يجز اتصاف الرب به وحده لكن يجوز اتصافه به مع غيره ولا يلزم من كونه ليس صفة كمال منع قيامه بالرب مطلقا

". (٢)

"عدمه ولا وجود تكذيب الرسول أشرف من عدمه ولا وجود الممتنع أشرف من عدمه

وإن أريد وجود الممكن الصالح

قيل فلا نسلم أن ما حدث كان يمكن حدوثه ويصلح حدوثه قبل وقت حدوثه وحينئذ فلا يلزم من كونه وقت وجوده كمالا أن يكون قبل وجوده نقصا

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٩٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٩١

ومدار الدليل على مقدمتين مغلطتين إحداهما أن ما وجد من الكمال كان عدمه قبل ذلك نقصا وهذا فيه تفصيل كما تبين والثانى أن ما لا يكون وحده كمالا يجب نفيه عن الرب مطلقا وهذا فيه تفصيل كما سبق فإنه يقال إن كان الحادث كمالا فعدمه قبل ذلك نقص وإن لم يكن كمالا لم يتصف الرب بما ليس بكمال وكلا المقدمتين فيها من التمويه والإجمال ما قد بين ويحتمل من البسط أكثر من هذا

قال الآمدى الحجة الثانية من جهة المناقضة للخصم والإلزام وذلك من ثمانية أوجه الأول أن [من] مذهب الكرامية أنهم لا يجوزون إطلاق اسم متجدد على الله تعالى فيما لا يزال كما بيناه من قبل فلو قامت بذاته صفات حادثة لاتصف بها وتعدى إليه حكمها كالعلم فإنه إذا قام بمحل وجب اتصافه بكونه عالما

". (١)

"وكذا فى سائر الصفات القائمة بمحالها وسواء كان المحل قديما أو حادثا وسواء كانت الصفة قديمة أو حادثة إذ لا فرق بين القديم والحادث من حيث انه محل قامت به صفة إلا فيما يرجع إلى أمر خارج فلا أثر له وإذا ثبت ذلك فيلزم [أن يقال إنه قائل بقول ومريد بإرادة ويلزم من ذلك تجدد اسم لم يكن له قبل قيام الصفة الحادثة به وهو مناقض لمذهبهم

قلت ولقائل أن يقول هذا أمر اصطلاحى لفظى ليس بحثا عقليا فإن كونهم لا يسمونه إلا بما هو لازم لذاته دون ما يعرض لها أمر اصطلحوا عليه ولا يرد عليهم العلم والقدرة ونحوهما فإنه من لوازم ذاته ولعلهم يدعون فى ذلك توقيفا كما يدعى غيرهم فى كثير مما لا يطلقه من الأسماء

وأيضا فيقال هذا إما أن يكون لازما لهم وإما ان لا يكون لازما فإن لم يكن لازما بطل النقص به وإن كان لازما أمكن التزامه وليس فيه إلا تجدد أسماء له مما تجدد من أفعاله

والمنازع يقول بمثل ذلك فى جميع الأفعال فإنه تجدد استحقاقه لأسمائها عند تجدد الأفعال كالخالق والرازق ونحو ذلك

وحينئذ فيمكن إذا كان صوابا أن يجمع بين الصوابين فيقال بتجدد الحادث وتجدد الاسم أيضا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩٦/٤

". (١)

"وإن قالوا بأنه لا يخلو الرب عن القول والإرادة وعن ضده فلا يخلو ذلك الضد إما أن يكون قديما أو حادثا فإن كان الأول فيلزم من ذلك عدم الموجود القديم ضرورة حدوث ضده وهو محال بالاتفاق وبالدليل على ما سيأتى وإن كان الثانى فالكلام فى ذلك الضد كالكلام فى الأول ويلزم من ذلك تعاقب الحوادث على الرب تعالى على وجه لا يتصور خلوه عن واحد منها والحوادث المتعاقبة لابد وأن تكون متناهية على ما سبق فى إثبات واجب الوجود وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ضرورة

فيقال ولقائل أن يقول نظير الحادث والإرادة الحادثة عندهم التسمع الحادث والتبصر الحادث فإنهم يقولون إنه عند وجود المسموعات والمرئيات تجدد ما يسمونه التسمع والتبصر فهذا الحادث نظير ذلك الحادث وعندهم أنه يخلو من وجود مثل هذا وضده العام بخلاف نفس السمع والبصر فإن ذاك عندهم بمنزلة القائلية والمريدية وعندهم أنه لا يخلو عن القائلية

". (٢)

"يقال باجتماعها فيه فإن قيل باجتماعها فإما أن يقال بتجزى ذات البارى تعالى وقيام كل حرف بجزء منه وإما أن يقال بقيامها بذاته مع اتحاد الذات فإن كان الأول فهو محال لوجهين الأول أنه يلزم منه التركيب فى ذات الله تعالى وقد أبطلناه فى إبطال القول بالتجسيم الثانى أنه ليس اختصاص بعض الأجزاء ببعض الحروف دون البعض أولى من العكس وإن كان الثانى فيلزم منه اجتماع المتضادات فى شيء واحد وهو محال وإن لم نقل باجتماع حروف القول فى ذاته فيلزم منه مناقضة أصلهم فى أن ما اتصف به الرب تعالى يستحيل عروه عنه بعد اتصافه به والحرف السابق الذى عدم عند وجود اللاحق قد كان صفة للرب وقد زال بعد وجوده له

قلت ولقائل أن يقول هذا غايته أن يستلزم خطأهم فى قولهم إن ما يقوم به من الحوادث لا يخلو منه

". (٣)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩٧/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩٩/٤

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ١١٠/٤

"فإنه متعدد لكن المحل واتحاده لا ينفى التضاد فإن المثلين متضادان وإن كانا متماثلين فى الحقيقة والمحل فالباء والتاء تتضادان أعظم من تضاد الباء والحاء إذ الحرفان اللذان يتعدد محلهما يمكن اجتماعهما بخلاف ما يتحد محلهما والضدان إنما يمتنع اجتماعهما فى محل واحد لا فى محلين

فإذا قدر أن الحروف لا تكون إلا فى محل واحد كانت بمنزلة معانيها التى تكون لا إلا فى محل واحد وإذا قدر أن لها محلين أمكن اجتماعها كما تجتمع أصوات المتكلمين جميعا

لكن الواحد منا لا يقدر على ذلك لكونه حركة بعض آلاته مستلزما لحركة الآخر وإلا فلو قدر أنا يمكننا تحريك الجميع كالذى ينفخ بيديه فى هذه نفاخة وفى هذه نفاخة أمكن اجتماع الحروف واجتماع الأصوات فى زمن واحد مع تعدد المحل وإنما الذى يظهر امتناعه اجتماع حرفين فى محل واحد فى زمن واحد

ولكن هذا قد يقال فيه إنه بمنزلة معانى الكلام فإن الواحد منا يجد من نفسه أنه لا يمكنه جمع معانى الكلام فى زمن واحد فى قلبه

وإذا كان كذلك فمن قال باجتماع المعانى لزمه ما يلزم من قال

(١) ".

"مختلفة متمايزة وكذلك المأمورات والمنهيات مختلفة أيضا فلا يتصور أن يكون الخبر عما جرى لموسى هو نفس الخبر عما جرى لعيسى ولا الأمر بالصلاة هو نفس الأمر بالزكاة وغيرها ولا أن ما تعلق بزيد هو نفس ما تعلق بعمرو ولا ما سمى خبرا هو عين ما سمى أمرا إذا الأمر طلب والخبر لا طلب فيه بل هو حكم بنسبة مفرد إيجابا أو سلبا فثبت أن الكلام أنواع مختلفة والكلام عام للكل فيكون كالجنس لها

قلنا قد بينا فيما تقدم أن الكلام قضية واحدة ومعلوم واحد قائم بالنفس وأن اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات وهذا النوع من الاختلافات ليس راجعا إلى أخص صفة الكلام بل إلى أمر خارج عنه وعلى هذا نقول إنه لو قطع النظر عن التعلقات والمتعلقات الخارجة فلا سبيل إلى توهم اختلاف فى الكلام النفسانى أصلا ولا يلزم منه رفع الكلام فى نفسه وزوال حقيقته

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١١٤

". (١)

"مستمر فى باقى الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة فى أثر ما

قال والحق أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيرى حله ولعسر جوابه فر بعض أصحابنا إلى القول بان كلام الله القائم بذاته خمس صفات مختلفة وهى الأمر والنهى والخبر والاستخبار والنداء

هذا كلامه فيقال قول القائل إن الكلام خمس صفات أو سبع أو تسع أو غير ذلك من العدد لا يزيل ما تقدم من الأمور الموجبة تعدد الكلام

وقد رأيت أنه يلزم من قال باتحاد معنى الكلام اتحاد الصفات كلها ثم رفعها بالكلية وجعلها نفس الذات وهذا يعود إلى قول القائلين بأن الوجود واحد ولا يميزون بين الواحد بالعين والواحد بالنوع وذلك لأنه من جوز على الحقائق المتنوعة أن تكون شيئا واحدا فلا فرق بين هذا وهذا وذلك من جنس من يقول إن العالم هو العلم والعلم هو القدرة

". (٢)

"والعلم حقيقة واحدة كما أن الطلب والخبر حقيقة واحدة فلماذا لا يجوز أن تكون حقيقة الحروف المختلفة حقيقة واحدة وكذلك حقيقة الأصوات لست أعنى واحدة بالنوع بل واحدة بالعين كما جعل الكلام واحدا بالعين وكما سوغ أن تكون الصفات المتنوعة واحدة بالعين

والذين قالوا إن الكلام حروف وأصوات متقارنة قديمة لا يسبق بعضها بعضا وهو مع ذلك واحد إنما قالوه تبعا لأولئك وجريا على قياس قولهم وهو لازم لهم مع ظهور فساده وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم

ويلزم من قال ذلك أن يجعل الطعم واللون والريح شيئا واحدا

وإذا قيل هذا كالسواد والبياض

قيل له ويلزمك أن تجعل السواد والبياض شيئا واحدا كما جعلت العلم والقدرة والحياة شيئا واحدا

فإذا قال نحن تكلمنا فيما يمكن اجتماعه من المعانى والسواد والبياض متضادان

قيل الجواب من وجهين

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١١٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١١٩

". (١)

"الصفات تابعة للذات وكون الإرادة مشروطة بالعلم والعلم مشروطا بالحياة

وادعوا أن تقدم الحروف من هذا الباب وهذا الذى يقال له تقدم بالطبع وهو تقدم الشرط على المشروط كتقدم الواحد على الإثنين وجزء المركب على جملته ومثل هذا الترتيب لا يستلزم عدم الثاني عند وجود الأول

فقول هؤلاء إن كان باطلا فكون العلم هو الحياة والحياة هى الإرادة ومعنى القرآن هو معنى التوراة ومعنى آية الكرسى وقل هو الله أحد هو معنى آية الدين وتبت يدا أبى لهب هو باطل أيضا سواء كان مثله فى البطلان أو أخفى بطلانا منه أو أظهر بطلانا منه

وحينئذ فيقال هب أن قول السالمية والكرامية باجتماع الحروف محال فقول الكلابية أيضا محال فلا يلزم من بطلان ذاك صحة هذا وقول المعتزلة والفلاسفة أبطل من الكل

وحينئذ فيكون الحق هو القول الآخر وهو أنه لم يزل متكلما بحروف متعاقبة لا مجتمعة وهذا يستلزم قيام الحوادث به فمن قال بهذا لم يكن تناقض الكرامية حجة عليه ولم يلزم من بطلان قولهم بطلان هذا الأصل وإن كان اجتماع الحروف ممكنا بطل أصل الاعتراض

". (٢)

"أحدهما أنه يلزم منه التركيب في ذات الله وقد أبطلناه في إبطال لقول بالتجسيم

قلت ولقائل أن يقول قول القائل إما أن يتجزأ ويلزم منه التركيب لفظ مجمل كما قد عرف غير مرة فإن هذا يفهم منه إما جواز الافتراق عليه او أنه كان مفترقا فاجتمع أو ركبه مركب ونحو هذه المعاني التي لا يقولونها

فإن أراد المريد بقوله إما أن يقال بتجزى ذات الباري تعالى هذا المعنى فهم لا يقولون بتجزئة ولكن لا يلزم من رفع هذا امتناع كون الذات واسعة تسع هذا وهذا وأن كل واحد يقوم حيث لا يقوم الآخر وهذا هو الذي عناه بلفظ التجزي والتركيب

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٢١/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٢٧/٤

وقوله إنه أبطل هذا في إبطال القول التجسيم فهو يقولون ليس فيما ذكرته في نفي التجسيم حجة على نفي قولهم وذلك أنه قال و المعتمد في نفي التجسيم أن يقال لو كان

". (١)

"الجوهرية وإن كان ممكنا لزم أن لا يكون واجبا لذاته وإن كان لا كالجواهر فهو تسليم للمطلوب

فيقال لا نسلم أنه إذا كان واجبا لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر في وجوب الوجود ولا يلزم أن الاشتراك في الجوهرية يقتضي الاشتراك في جميع الصفات التي تجب لكل منها وتمتنع عليه وتجوز له

وكذلك يقال لا نسلم أنه إذا لم يكن كالجواهر كان تسليما للمطلوب وذلك أنه إذا قيل حي لا كالأحياء وعالم لا كالعلماء وقادر لا كالقادرين لا يلزم من ذلك نفي هذه الصفات ولا إثبات خصائص المخلوقات

فمن قال هو جوهر وفسره إما بالمتحيز وإما بالقائم بذاته وأما بما هو موجود في موضوع لم يسلم أن الجواهر متماثلة بل يقول تنقسم إلى واجب وممكن كما ينقسم الحي والعليم إلى هذا وهذا

". (٢)

"

قال الآمدي الخامس أنه لو كان جوهرا كالجواهر لما كان مفيدا لوجود غيره من الجواهرفإنه لا أولوية لبعض الجواهر بالعلية دون بعض ويلزم من ذلك أن لا يكون شيء من الجواهر معلولا أو [أن يكون] كل جوهر معلولا للآخر والكل محال فإن قيل الجواهر وإن تماثلت في الجوهرية إلا أنها متمايزة ومتغايرة بامور موجبة لتعين كل واحد منها عن الآخر وعند ذلك فلا مانع من اختصاص بعضها بامور واحكام لا وجود لها في البعض الاخر ويكون ذلك باعتبار ما به التعين لا باعتبار ما به الاشتراك فنقول والكلام في اختصاص كل واحد بما به التعين كالكلام في الأول فهو تسلسل ممتنع فلم يبق إلا أن يكون اختصاص كل واحد من المتماثلات بما اختص به لمخصص من خارج وذلك على الله محال

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٣٧/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٥٠/٤

". (١)

"إنما هو القسم الأخير ولا يلزم من كون القديم مماثلا للحوادث من وجه أن يكون مماثلا للحادث من جهة كونه حادثا بل لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث وإن تماثلا بأمر آخر وهذا كما أن السواد والبياض مختلفان من وجه دون وجه لاستحالة اختلافهما من كل وجه وإلا لما اشتركا في العرضية واللونية والحدوث واستحالة تماثلهما من كل وجه وإلا كان السواد بياضا ومع ذلك فما لزم من مماثلة السواد للبياض من وجه أن يكون مماثلا له في صفة البياضية

وإن عني به أنه لو كان جوهرا مماثلا في مسمى الجوهرية فهذا مثل أن يقال لو كان حيا مماثلا للأحياء في مسمى الحيية او عالما مماثلا للعلماء في مسمى العالمية أو قادرا مماثلا للقادرين في مسمى القادرية أو موجودا مماثلا للموجودات في مسمى الموجودية وحينئذ فموافقته في ذلك لا تستلزم أن يكون مماثلا لها فيما يجب ويجوز ويمتنع إلا أن تكون الجواهر كلها كذلك

ومعلوم أن من يقول هو جوهرلا يقول إن الجواهر متماثلة بل يقول إنه مخالف لغيره بل جمهور العقلاء يقولون إن

". (٢)

"الرب غير متصف بكونه جوهر امتنع أن يكون متصفا بكونه جسما لأن الجسم مركب من الجواهر ومفتقر إليها ويلزم من انتفاء ما لابد منه في كونه جسما أن لا يكون جسما

قلت هذا الوجه بين الضعف وذلك أنه لو قدر انتفاء كون الشيء جوهرا منفردا لم يلزم أن لا يكون جسما مؤلفا من الجواهر فإن الأجسام جميعها كل ما عنده ليس جوهرا منفردا مع كونها مؤلفة من الجواهر وهو لم يقم دليلا على نفي كونه جوهرا ولا نفى ما يستلزم الجوهر

وهذا كما لو أقام دليلا على أنه ليس بعلم أو قدرة أو كلام أو مشيئة لم يستلزم ذلك أن لا تكون هذه من لوازمه فنفى كون الشيء أمرا من الأمور غير نفي كونه ملزوما لذلك الأمر

وأيضا فيقال أنت لم تقم دليلا على كون الجواهر متماثلة بل صرحت بأنه لا دليل على ذلك فبطل ما ذكرته في نفي الجوهر وأيضا فيقال لفظ الجوهر فيه إجمال وله عدة معان

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٦٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٦٨

". (١)

"أحدها الجوهر الفرد وعلى هذا فالجسم ليس بجوهر وفي كونه مركبا منه نزاع والثاني المتحيز وعلى هذا فالجسم جوهر ومن نفى الجوهر الفرد قال كل جسم جوهر وكل جوهر جسم ومن أثبته قال الجوهر أعم من الجسم

والثالث الجواهر العقلية عند من يثبت جوهرا ليس بمتحيز كالعقول والنفوس والمادة والصورة فإن هؤلاء المتفلسفة المشائين يدعون أن الجواهر خمسة أقسام وجمهور العقلاء يدفعون هذا ويقولون هذه الأمور التي سميتموها جواهر عقلية إنما وجودها في الأذهان لا في الأعيان

وقد يراد بالجوهرما هو قائم بنفسه فمن كان الجوهر أعم عنده من الجسم فإذا انتفى الأعم انتفى الأخص وكذلك من كان الجوهر عنده مرادفا للجسم وأما من كان الجوهر عنده لا يتناول معنى الجسم مثل أن يقدر أنه لايستعمل لفظ الجوهر إلا في الفرد فهذا لا يلزم من نفي كونه جوهرا نفي كونه جسما إلا بالحجة التي ذكرها وهو أن يقال الجسم مركب من الجواهر فالحجة لا تستقيم إلا على تقدير ثبوت هذا الاصطلاح مع أني لا أعرفه اصطلاحا لأحد مطلقا

". (٢)

"اتصف بهذه الصفات فإما أن يكون كل جزء من أجزائه متصفا بجميع الصفات وإما أن يكون المتصف بجملتها بعض الأجزاء وإما أن يكون كل جزء مختصا بصفة وإما أن تقوم كل صفة من هذه الصفات مع اتحادها بجملة الأجزاء فإن كان الأول يلزم منه تعدد الآلهة وأما الثاني فهو ممتنع لأنه لا أولويه لبعض تلك الأجزاء بأن يكون هو المتصف دون الباقي ولأنه يلزم أن يكون الإله هو ذلك الجزء دون غيره لأن حكم العلة لا يتعدى محلها وإن كان الثالث فلا أولوية أيضا وإن كان الرابع فهو محال لما فيه من قيام المتحد بالمتعدد

ولقائل أن يقول الاعتراض على هذا من وجوه الأول قولك لو اتصف بكل واحدة من هذه الصفات فإما أن يكون كل جزء من أجزائه متصفا بجميع هذه الصفات إلى آخره فرع على ثبوت الأجزاء وذلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٨٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٨٤

ممنوع فلم قلت إن كل ما هو جسم فهو مركب من الأجزاء فإن هذا مبنى على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة وهذا ممنوع

". (١)

"لغيره لا جائز أن يقال بالأول وإلا لزم اتصاف كل جسم بها وجوبا لذاته للتساوى في الحقيقة على ما وقع به الفرض وإن كان الثاني فيلزم أن يكون الرب مفتقرا إلى ما يخصصه بصفاته والمحتاج إلى غيره في إفادة صفاته له لا يكون إليها

قلت ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون اتصافه بها واجبا لذاته

قوله يلزم اتصاف كل جسم بها للتساوي في الحقيقة علي ما وقع به الفرض

قيل الذي وقع به الفرض أنه جسم كالأجسام وذلك يقتضى الإشتراك في مسمى الجسمية فلم قلت إن ذلك يستلزم التساوي في الحقيقة فإن هذا مبنى على تماثل الأجسام وهو ممنوع وهو باطل

وإن قيل إنه يقتضي مماثلة كل جسم في حقيقته بحيث يجوز عليه ما يجوز على كل جسم ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ويجب له ما يجب له فهذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقول ولا يعرف هذا قولا لطائفة معروفة وفساده ظاهر لا يحتاج إلى إطناب ولكن لا يلزم من فساده أن

". (٢)

"يذكر دليلا على نفيه فكيف يكون قد أقام دليلا على نفي قول من يقول هو جسم لا كالأجسام

قال الثالث هو أنه لو كان جسما لكان له بعد وامتداد وذلك إما أن يكون غير متناه أو متناهيا فإن كان غير متناه فإما أن يكون غير متناه من جميع الجهات أو من بعض الجهات دون بعض فإن كان الأول فهو محال لوجهين الأول ما سنبينه من إحالة بعد لا يتناهى والثاني يلزم منه أن لا يوجد جسم غيره أو أن تتداخل الأجسام وهو يخالط القاذورات وهو محال وإن كان الثاني فهو ممتنع أيضا لوجهين الأول ما سنبينه من إحالة بعد لا يتناهي والثاني أنه إما أن يكون اختصاص أحد الطرفين بالنهاية دون الآخر لذاته أو

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٨٧/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٩٥/٤

لمخصص من خارج فإن كان الأول فهو محال لعدم الأولوية وإن كان الثاني فيلزم أن يكون الرب مفتقرا في إفادة مقداره إلى موجب ومخصص ولا معنى للبعد غير نفس الأجزاء على

". (١)

"

قوله إن كان غير متناه من جميع الجهات فهو محال لوجوه الأول ما سنبينه من إحالة بعد لا يتناهي فيقال له أنت قد أبطلت أدلة نفاة ذلك ولم تذكر إلا دليلا هو أضعف من أدلة غيرك فبقيت الدعوى بلا دليل

قوله الثاني أنه يلزم منه نفي الأجسام أو تداخلها ومداخلة القاذورات

فيقال هؤلاء يقولون لا يلزم منه شيء من ذلك بل هو غير متناه مع كونه جسما أو مع كونه غير جسم ويقولون لا يلزم نفي سائر الأجسام ولا مداخلتها فإذا قيل لهم هذا ينفيه العقل قالوا نفى العقل لهذا كنفيه وجوده قائما بنفسه فاعلا للعالم وهو مع ذلك لا حال في العالم ولا بائن من العالم بل نفي العقل لهذا أعظم من نفيه لهذا وما قيل من الاعتذار عن ذلك بالفرق بين الوهم والعقل يمكن في هذا بطريق الأولى كما قد بسط في موضعه

فإن هؤلاء ادعوا أن (قول) القائل كل موجودين إما أن يكونا متحايثين أو متباينين أو كل موجودين قائمين بأنفسهما فإما أن يكونا متباينين أو متلاصقين أو كل موجود قائم بنفسه فلا بد أن يكون

". (٢)

"الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل وسواء كان اقتضاؤه بالذات لنفسه أو لما هو خارج عنه وهذا كما يقول الفيلسوف في العقل الفعال بأنه موجب بذاته للصور الجوهرية والأنفس الإنسانية وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفا على وجود الهيولى القابلة

فقد يقال إن هذا التقرير ضعيف لوجوه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/١٩٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٢١٢

أحدها أن الكلام فيما هو واجب بنفسه لا فيما هو موجب لغيره أو فاعل له وإذا قدر أن الموجب الفاعل يقف على غيره لم يلزم أن يكون الواجب بنفسه يقف على غيره

الثاني أن الموجب الفاعل لا تقف نفسه على غيره وإنما يقف تأثيره ولا يلزم من توقف تأثيره على غيره توقفه وهذا كما ذكره من التمثيل بالعقل الفعال فإن أحدا لا يقول إن نفسه تتوقف على غيره الذى يقف عليه تأثيره فإذا كان هذا في الموجب فكيف بالواجب

بل هم يقولون إن نفس إيجابه يتوقف على غيره بل وصول الأثر إلى المحل يتوقف على استعداد المحل

". (١)

"

الوجه الرابع أن يقال لم لا يجوز ان يكون بعض تلك الأجزاء واجبا وبعضها ممكنا

قوله الموقوف على الممكن أولى بالأمكان

قيل متى إذا كان الجزء الممكن من مقتضيات الجزء الواجب أو بالعكس وهذا كما أن مجموع الوجود بعضه واجب لنفسه وبعضه ممكن والممكن منه من مفعولات الواجب لنفسه ولا يلزم من ذلك أن يكون مجموع الموجودات أولى بالإمكان من الموجودات الممكنة

وهذا الجواب يقوله من يقوله في مواضع أحدها في الذات مع الصفات

فإذا قيل له الذات والصفات مجموع مركب من أجزاء فإما أن تكون واجبة كلها أو بعضها واجب وبعضها ممكن أمكنه أن يقول الذات واجبة والصفات ممكنة بنفسها وهي واجبة بالذات كمايجيب بمثل ذلك طائفة من الناس

". (٢)

"

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٤٣/٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٦٢/٤

ولقائل أن يقول هذا الوجه في غاية الضعف وذلك أنه إذا كانت الحروف مقدورة له حادثة بمشيئته كما ذكرته عن منازعيك فتخصيص كل منها بمحلة كتخصيص جميع الحوادث بما اختصت به من الصفات والمقادير والأمكنة والأزمنة

وهذا إما أن يرد إلى محض المشيئة وإما إلى حكمة جلية أو خفية وقد تنازع الناس في الحروف التي في كلام الآدميين هل بينها وبين المعاني مناسبة تقتضي الاختصاص على قولين مشهورين وأما اختصاصها بمحالها في حق الآدميين بسبب يقتضى الاختصاص فهذا لا نزاع فيه فعلم أن الاختصاص منه بالمحل أولى منه بالمعنى

وأما قوله إن قالوا باجتماع الحروف بذاته مع اتحاد الذات فيلزم منه اجتماع المتضادات في شيء واحد فهذا قد تقدم أن للناس فيه قولين وأن القائلين باجتماع ذلك إن كان قولهم فاسدا فقول من يقول باجتماع المعانى المتعاقبة وأنها شيء واحد وأن الصفات المتنوعة شيء واحد أعظم فسادا

وأما قوله وإن لم يقولوا باجتماع حروف القول في ذاته فيلزم منه مناقضة اصلهم في أن ما اتصف به الرب يستحيل عروه عنه فكلام صحيح ولكن تناقضهم لا يستلزم صحة قول منازعيهم إذا كان ثم قول ثالث وهذا اللازم فيه نزاع معروف وقد حكى النزاع عنهم أنفسهم

". (١)

"يقتضي أن يكون صفة له ومحمولا عليه وهذا عين التقييد والتخصيص

وهذا كما إذا قلنا هذا حيوان هذا جسم لم يلزم من ذلك أن يكون قد وجد حيوان مطلق فضلا عن أن يكون إنسانا أو فرسا أو نحو ذلك من الأنواع أو جسم معين مجرد عن أن يكون معينا من الأجسام المعينة

وقول القائل المطلق لا بشرط ينفي اشتراط الإطلاق فإن ذلك هو المطلق بشرط الإطلاق وذاك ليس بموجود في الخارج بلا نزاع من هؤلاء المنطقيين أتباع أرسطو فإن المنطق اليوناني يضاف إليه ولهذا لا يذكرون فيه نزاعا وإنما يثبته في الخارج أصحاب أفلاطون وإذا لم يكن الإطلاق شرطا فيه لم يمتنع اقتران القيد به فيكون وجوده مقيدا وإذا كان وجوده مقيدا امتنع أن يكون مطلقا فإن الإطلاق ينافي التقييد

وإن قلت المقيد يدخل في المطلق بلا شرط

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤/٢٦٥

قلت وإذا دخل فيه كان هو إياه في الذات مغايرا له في الصفات
كما إذا قلت الناطق حيوان لم يكن هناك جوهران أحدهما مطلق والآخر مقيد
وهذا أمر يشهد به الحس ولا ينازع فيه من تصوره فليس في الموجودات المعينة إلا صفاتها المعينة القائمة بها وكل ذلك مشخص

". (١)

"لطبائع هذه الفصول كما هو لازم لهذه الأنواع فإذا أخذت عين اللازم والملزوم في الخارج كان التلازم من الطرفين يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ومن انتفائه انتفاؤه فلا يقال [إن أحدهما أعم من الآخر ولا أخص

وإذا قيل] إنهما يشتركان في الحيوانية وكل منهما متميز عن الآخر بالناطقية والصاهلية فكل من هذه الموجودات متميز عن غيره بحيوانيته كما هو متميز بناطقيته وصاهليته ونوع الناطقية لا يميز [معينا عن معين] وإنما يميز نوعا عن نوع والأنواع إنما هي في الأذهان لا في الأعيان فإن الحيوان إذا لزم الناطق والصاهل فنفس الحيوان الذي يقال إنه في الصاهل ليس هو نفس الحيوان الذي في الناطق ولكن يشابهه بل الحيوان هو نفس الصاهل ونفس الناطق ليس الحيوان فيه

وهم قد يقولون إن في الناطق والصاهل حيوانا وهذا غلط فإن الحيوان هو الموصوف بأنه صاهل وأنه ناطق وليس في [الجوهر] المعين جوهر آخر لا مطلقا ولا معينا بل هو جوهر واحد موصوف بهذا وبهذا بل وهذا الصاهل المعين هو حيوان وليس هو هذا الصاهل المعين الذي هو حيوان فضلا عن أن يكون هذا الناطق المعين

". (٢)

"الأول الذي هو بمعنى الامتياز فإذا كان كل من البياضين ممتازا عن الآخر ببياضه الذي يخصه فهو ممتاز عنه أيضا بلونيته [وعرضيته] التي تخصه وكذلك الإنسانان فما امتاز به كل منهما عن الآخر لازم للمشترك الموجود معه فإن وجود المشترك المعين بدون المعين ممتنع وأما المشترك الكلي الذي في الذهن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩٢/٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩٧/٥

فذاك ليس بلازم ولا ملزوم إذ يمكن تقدير حيوان ولون مجردا في الذهن ليس له لازم ولا ملزوم وأما الحيوان الموجود في الخارج فهو حيوان معين يلزمه معين إما إنسان معين وإما فرس معين وإما نحو ذلك وهذا المعين حاصل مع هذا المعين [أبدا] ولكن ليس لازما لحيوان آخر فإذا عدم هذا الإنسان المعين عدم هذا الحيوان المعين فإذا وجد حيوان آخر لم يكن هو المستلزم لهذا المعين فالحاصل أن كل موجود في الخارج بعينه فجميع صفاته اللازمة متلازمة يلزم من وجود إنسانيته وجود حيوانيته ويلزم من وجود حيوانيته وجود إنسانيته

وأما المقدمة الثانية فإنه قال قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود أو بسبب

". (١)

"الأمر المتعلق بالأعم متعلقا بالأخص إلا أن تدل القرينة على إرادة أحد الأمرين

قال ولذلك قلنا إن الوكيل في البيع المطلق لا يمكن البيع بالغبن الفاحش

قال الآمدي وهذا غير صحيح وذلك لأن ما به الاشتراك في الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان وإلا كان موجودا في جزئياته فيلزم من ذلك انحصار ما يصلح لاشتراك كثيرين فيه مما لا يصلح لذلك وهو محال

قال وعلى هذا فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي سوى أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية بل إن تصور وجوده فليس في غير الأذهان وإذا كان كذلك فالأمر طلب إيقاع الفعل على ما تقدم وطلب الشيء يستدعي كونه متصورا في نفس الطالب وإيقاع المعني الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه فلا يكون متصورا في نفس الطالب فإذا الأمر لا

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠١/٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٢٢/٥

"صحيح إذا أريد به أن يجعل ذلك المعنى الذي في نفسه كليا هو نفسه موجودا في الخارج وهذا غير مراد فإن ما في النفس صفة قائمة بها لا يكون في الخارج وإنما المراد أن يوجد في الخارج ما يطابقه بحيث يكون ذلك المعنى الكلي الذهني متناولا له كما يقال فعلت ما في نفسي كما قال تعالى ﴿ إلا حاجة في نفس يعقوب قضاها ﴾ فالحاجة التي في نفسه إنما في نفسه تصورها وقصدها وقضاؤها له فعل ذلك المراد المتصور وهو أمره لهم بما أمرهم به من الدخول من أبواب متفرقة ومثل هذا كثير في كلام سائر الناس

ومنه قول عمر بن الخطاب زورت في نفسي مقالة أردت أن قولها

ويقال كان في نفسي أن أحج وقد فعلت ما كان في نفسي والمقصود هنا أن الآمدي هنا معترف بأن المعنى الكلي لا تصور لوجوده في الأعيان وإلا كان موجودا في جزئياته

قال ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح لاشتراك كثيرين فيه مما لا يصلح له وهو محال وهو كما قال فإنه إذا قال إن المطلق جزء من المعين والكلي موجود في الجزئي فقد جعل الكلي بعض الجزئي وبعض الشيء ينحصر فيه ثم إنهم يقولون هو جزء من هذا

". (١)

"

فهذا قول جماهير أهل الإيمان بالرسل وسلف الأمة وأئمتها فإنهم متفقون على أن الله يرى في الآخرة عيانا كما يرى الشمس والقمر وأنه لا يلزم من تعذر رؤية الشيء في حال تعذر رؤيته في حال أخرى بل قد يرى الشيء في حال دون حال كما أن الأنبياء يرون ما [لا] يراه غيرهم من الملائكة وغيرها بل والجن يراهم كثير من الناس

وإن ادعى أن من الموجودات القائمة بأنفسها ما لا يمكن أن يعرف بالإحساس في حال من الأحوال فهذا قول باطل ولا دليل له عليه وهذا قول الجهمية الذين ينكرون رؤية الله تعالى

وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على بطلان قولهم وفساد قولهم يعلم بالعقل الصريح كما يعلم بالنقل الصحيح وهؤلاء في نفس الأمر من أجهل الناس وأضلهم وإن كانوا عند أنفسهم من أعقل الناس وأعرفهم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٢٤/٥

فهم كما قال تعالى ﴿ الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه 

وكما قال تعالى ﴿ وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ﴾

وقوله ﴿ فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤون 

". (١) "

ومع هذا فالجزم ينفي كل معقول جزم بلا علم بخلاف المؤمن بجميع ما أخبر الله به الذي يجزم بأنه ليس في المعقول ما يناقض منصوص الرسول فإن هذا قد علم ذلك علما يقينا عاما مطلقا

وإذا قال الذي يقر ببعض النصوص دون بعض المضاهي لمن آمن ببعض الكتاب دون بعض الذي نفيته يحيله العقل والذي أقررته لا يحيله العقل بل هو ممكن في العقل

قيل له أتعني بقولك لا يحيله العقل وهو ممكن في العقل الإمكان الذهني أو الخارجي

فإن عنيت الإمكان الذهني بمعنى أنه لم يقم دليل عقلي يحيله فهذا لا ينفي أن يكون في نفس الأمر ما يحيله ولم تعلمه

وإن عنيت به الإمكان الخارجي وهو أنك علمت بعقلك أنه يمكن ذلك في الخارج فهذا لا يتأتى لك في كثير من الأخبار

وهؤلاء الذين يدعون أنهم يقررون إمكان ذلك بالعقل يقول أحدهم هذا لو فرضناه لم يلزم منه محال كما يقول ذلك الآمدي ونحوه أو يقول هذا لا يفضي إلى قلب الأجناس ولا تجوير الرب ولا كذا ولا كذا فيعددون أنواعا محصورة من الممتناعات

ومعلوم أن نفي محالات معدودة لا يستلزم نفي كل محال

وقول القائل لو فرضناه لم يلزم منه محال إن أراد به لآ أعلم أنه يلزم منه محال لم ينفعه

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٣٢/٥

". (١)

"

وإن قال أعلم أنه لا يلزم منه محال فهو لم يذكر دليلا على هذا العلم فما الدليل على أنه علم أنه لا يلزم منه محال

فتبين أن من جوز على خبر الله أو خبر رسوله أن يناقضه شيء من المعقول الصريح لم يمكنه أن يصدق بعامة ما أخبر الله به ورسوله من الغيب لا سيما والأمور الغائبة ليس للمخبرين بها خبرة يمكنهم أن يعلموا بعقولهم ثبوت ما أخبر به أو انتقاء جميع ما تتخيله النفوس من المعارضات له

بل إذا كانت الأمور المشاهدة الحسية وما يبني عليها من العلوم العقلية قد وقع فيها شبهات كثيرة عقلية تعارض ما علم بالحس أو العقل وكثير من هذه الشبه السوفسطائية يعسر على كثير من الناس أو أكثرهم حلها وبيان وجه فسادها وإنما يعتصمون في ردها بأن هذا قدح فيما علم بالحس أو الضرورة فلا يستحق الجواب فيكون جوابهم عنها أنها معارضة للأمر المعلوم الذي لا ريب فيه فيعلم أنها باطلة من حيث الجملة وإن لم يذكر بطلانها على وجه التفصيل

ولو قال قائل هذه الأمور المعلومة لا تثبت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية لم يثبت لأحد علم بشيء من الأشياء إذ لا نهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية

فهكذا تصديق خبر الله ورسوله قد علم علما يقينيا أنه صدق

". (٢)

"

فإن هذا التلازم يستلزم أربع نتائج فيلزم من ثبوت هذا اللازم ثبوت هذا ومن نفيه نفيه ومن ثبوت الملازم الآخر ثبوت ذلك ومن نفيه نفيه

وهذا هو الذي يسميه المنطقيون الشرطي المتصل ويقولون استثناء عين المقدم ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم فإذا كان التلازم من الجانبين كان استثناء عين كل من المتلازمين ينتج عين الآخر واستثناء نقيض كل منهما ينتج نقيض الآخر

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٥٣/٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٥٤/٥

وبيان ذلك هاهنا أنه إذا كان العقل هو الأصل الذي به عرف صحة الشرع كما قد ذكروا هم ذلك وقد تقدم أنه ليس المراد بكونه أصلا له أنه أصل في ثبوته في نفسه وصدقه في ذاته بل هو أصل في علمنا به أي دليل لنا على صحته

فإذا كان كذلك فمن المعلوم أن الدليل يجب طرده وهو ملزوم للمدلول عليه فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه ولا يجب عكسه فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه

وهذا كالمخلوقات فإنها آية للخالق فيلزم من ثبوتها ثبوت الخالق ولا يلزم من وجود الخالق وجودها

(١) ".

"

وكذلك الآيات الدالات على نبوة النبي وكذلك كثير من الأخبار والأقيسة الدالة على بعض الأحكام يلزم من ثبوتها ثبوت الحكم ولا يلزم من عدمها عدمه إذ قد يكون الحكم معلوما بدليل آخر اللهم إلا أن يكون الدليل لازما للمدلول عليه فيلزم من عدم اللازم عدم الملزوم وإذا كان لازما له أمكن أن يكون مدلولا له إذ المتلازمان يمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر مثل الحكم الشرعي الذي لا يثبت إلا بدليل شرعي فإنه يلزم من عدم دليله عدمه

وكذلك ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله إذا لم ينقل لزم من عدم نقله عدمه ونقله دليل عليه وإذا كان من المعقول ما هو دليل على صحة الشرع لزم من ثبوت ذلك المعقول ثبوت الشرع ولم يلزم من ثبوت الشرع ثبوته في نفس الأمر

لكن نحن إذا لم يكن لنا طريق إلى العلم بصحة الشرع إلا ذلك العقل لزم من علمنا بالشرع علمنا بدليله العقلي الدال عليه ولزم من علمنا بذلك الدليل العقلي علمنا به فإن العلم بالدليل يستلزم العلم بالمدلول عليه

وهذا هو معنى كون النظر يفيد العلم وهذا التلازم فيه قولان قيل إنه بطريق العادة التي يمكن خرقها وقيل بطريق اللزوم الذاتي الذي لا يمكن انفصاله كاستلزام العلم للحياة والصفة لموصوف ما وكاستلزام جنس العرض لجنس الجوهر لامتناع ثبوت صفة وعرض بدون موصوف وجوهر

والمقصود هنا أنه إذا كان صحة الشرع لا تعلم إلا بدليل عقلي فإنه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٦٩/٥

(١) ".

"يلزم من علمنا بصحة الشرع علمنا بالدليل العقلي الدال عليه ويلزم من علمنا بذلك الدليل العقلي علمنا بصحة الشرع

وهكذا الأمر في كل ما لا يعلم إلا بالدليل ويلزم أيضا من ثبوت ذلك الدليل المعقول في نفس الأمر ثبوت الشرع ولا يلزم من ثبوت الشرع ثبوت ذلك الدليل

وإذا كان العلم بصحة الشرع لازما للعلم بالمعقول الدال عليه وملزوما له ولازما لثبوت ذلك المعقول في نفس الأمر كما أن ثبوت ذلك المعقول في نفس الأمر مستلزم لثبوت الشرع في نفس الأمر فمن الممتنع تناقض اللازم والملزوم فضلا عن تعارض المتلازمين فإن المتعارضين هما المتنافيان اللذان يلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر كالضدين والنقيضين

والمتلازمان يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت الآخر ومن انتفائه انتفاؤه فكيف يمكن أن يكون المتلازمان متعارضين متنافيين متناقضين أو متضادين

ولفظ التنافي والتضاد والتناقض والتعارض ألفاظ متقاربة في أصل اللغة وإن كانت تختلف فيها الاصطلاحات فكل مضاد فهو مستلزم للتناقض اللغوي

ولهذا يسمى أهل اللغة أحد الضدين نقيض الآخر وكل تعارض فهو

(٢) ".

"مستلزم للتناقض اللغوي لأن أحد الضدين ينقض الآخر أي يلزم من ثبوته عدم الآخر كما يلزم من ثبوت السواد انتفاء البياض

والنقيضان في اصطلاح كثير من أهل النظر هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان لا يجتمعان لكن قد يرتفعان

وفي اصطلاح آخرين منهم هما النفي والإثبات فقط كقولك إما أن يكون وإما أن لا يكون

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٧٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٧١

ولهذا يقولون التناقض اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى فالتناقض في عرف أولئك أعم منه في عرف هؤلاء فان ما لا يجتمعان ولا يرتفعان قد يكونان ثبوتيين وقد يكونان عدميين وقد يكونان ثبوتا وانتفاء ولو كان أحدهما وجودا والآخر عدما فقد يعبر عنهما بصيغة الإثبات التي لا تدل بنفسها على التناقض الخاص كما إذا قيل للموجود إما أن يكون قائما بنفسه وإما أن يكون قائما بغيره وإما أن يكون واجبا بنفسه وإما أن يكون ممكنا بنفسه وإما أن يكون قديما وإما أن يكون محدثا ونحو ذلك فمن المعلوم أن تقسيم الموجود إلى قائم بنفسه وغيره وواجب وممكن وقديم ومحدث تقسيم حاصر كتقسيم المعلوم إلى الثابت والمنفي

". (١)

"

وإذا تبين أن الدليل العقلي الذي به يعلم صحة الشرع مستلزم للعلم بصحة الشرع ومستلزم لثبوت الشرع في نفس الأمر وعلمنا الشرع يستلزم العلم بالدليل العقلي الذي قيل إنه أصل للشرع وإن العلم بصحة الشرع موقوف عليه وليس ثبوت الشرع في نفسه مستلزما لثبوت ذلك الدليل العقلي في نفس الأمر علم أن ثبوت الشرع في نفس الأمر أقوى من ثبوت دليله العقلي في نفس الأمر وأن ثبوت الشرع في علمنا أقوى من ثبوت دليله العقلي إن قيل إنه ممكن أن تعلم صحته بغير ذلك الدليل وإلا كان العلم بهذا والعلم بهذا متلازمين

وإذا كان كذلك كان القدح في الشرع قدحا في دليله العقلي الدال على صحته بخلاف العكس فكان القدح في الشرع قدحا في هذا العقل وليس القدح في هذا العقل مستلزما للقدح في الشرع مطلقا وأما ما سوى المعقول الدال على صحة الشرع فذلك لا يلزم من بطلانه بطلان الشرع كما لا يلزم من صحته صحة الشرع

فتبين أنه ليس في المعقولات ما يجب تقديمه على الشرع لكونه أصلا للشرع لأن المقدم عليه ان لم يكن هو المعقول الدال عليه فليس هو أصلا له فلا يجب تقديمه عليه بهذا الاعتبار وان كان هو المعقول الدال عليه امتنع أن يكون صحيحا مع بطلان الشرع لأن صحته مستلزمة لصحة الشرع وإلا لم يكن دليلا عليه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٧٢

وثبوت الملزوم بدون اللازم محال فمن قدم العقل على الشرع فقد

". (١)

"

وأيضا فلو قدر أنه ناقض دليلا خاصا عقليا يدل على صحته فالأدلة العقلية الدالة على صحة الشرع متنوعة متعددة فلا يلزم من بطلان واحد منها بطلان غيره بخلاف الشرع المدلول عليه فانه إذا قدر بطلانه لزم بطلان جميع ما يدل عليه من المعقولات

وأيضا فإن هؤلاء المعارضين للشرع بالعقل هم يدعون في معقولات معينة أنهم عرفوا بها الشرع كدعوى الجهمية و المعتزلة ومن وافقهم أن الشرع إنما تعلم صحته بالدليل الدال على حدوث الأجسام المبني على أن الأجسام مستلزمة للأعراض والأعراض حادثة لامتناع حوادث لا أول لها

وهذا الدليل يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن العلم بصدق الرسول ليس موقوفا عليه لأن الذين آمنوا بالله ورسوله وشهد لهم القرآن بالايمان من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم باحسان لم يستدلوا على صدق الرسول بهذا الدليل

وحينئذ فلو قدر أن هذا الدليل صحيح لم يلزم من عدم الاستدلال به بطلان الإيمان بالرسول بل يمكن الاستدلال على صدق الرسول بالأدلة الأخرى كالأدلة التي استدل بها السلف وجماهير الأمة

وحينئذ فإذا قدر أن هذا المعقول المعين مناقض لخبر الرسول لم يلزم من تقديم خبر الرسول عليه القدح في أصل السمع الذي لا يعلم إلا به فكيف إذا كان هذا الدليل باطلا

". (٢)

"

فإنه حينئذ لا يجوز أن يعتمد عليه في إثبات شيء ولا نفيه فثبت أنه على كل تقدير لا يجب تقديمه على الشرع

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٧٥/٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٧٨/٥

ومن زعم من أهل الكلام أنه لا طريق إلى معرفة الصانع وصدق رسوله إلا هذا فإنه من أجهل الناس شرعا وعقلا

وأما الشرع فقد علم أن السابقين الأولين لم يستدلوا به وأما العقل فإن قول القائل إنه لا دليل إلا هذا قضية كلية سالبة وشهادة على النفي العام وأنه ليس لأحد من بني آدم علم يعلم به صدق الرسول إلا هذا وهذا مما لم يقيموا عليه دليلا بل لا يمكن أحد العلم بهذا النفي لو كان حقا فكيف إذا كان باطلا

وكذلك جميع ما يعارضون به الشرع من العقليات فإنها لا تخلو من أمرين إن كانت صحيحة فلم (تصح) الدلالة في ذلك المسلك العقلي ولا يلزم من بطلانه بطلان دليل الشرع إذا كان للشرع أدلة عقلية تدل عليه غير ذلك المعين العقلي وان كانت باطلة فهي من العقليات الباطلة وليست أصلا للشرع فيجب أن يعرف معنى كون العقل أصلا للشرع أن المراد به أنه دليل

ونحن قد بينا أن كل ما عارض الشرع من العقليات فليس هو دليلا صحيحا فضلا عن أن يكون هو الدليل على صحة الشرع ولكن قبل أن نبين ذلك نقول معلوم أنه لا ينحصر الدال على صحة الشرع

". (١)

"

في دليل عقلي خاص بل غيره من الأدلة العقلية يدل على الشرع وحينئذ فلا يلزم من بطلان ذلك الدليل العقلي بطلان أصل الشرع فكيف إذا كان ذلك الدليل باطلا فإن قيل نحن إذا قدمنا العقل لم يبطل الشرع بل نفوضه أو نتأوله

قيل إن لم يكن الشرع دالا على نقيض ما سميتموه معقولا فليس هو محل النزاع وإن كان الشرع دالا فتفويضه تعطيل لدلالة الشرع وذلك إبطال له وإذا دل الشرع على شيء فالإعراض عن دلالته كالإعراض عن دلالة العقل

فلو قال القائل أنا قد علمت مراد الشارع وأما المعقول فأفوضه لأني لم أفهم صحته ولا بطلانه فما أنا جازم بمخالفته لما دل عليه الشرع وقد رأيت المدعين للمعقولات مختلفين فما أنا واثق بهذا المعقول المناقض للشرع كان هذا أقرب من قول من يقول إن الله ورسوله لم يبين الحق بل تكلم بباطل يدل على

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٧٩

الكفر ولم يبين مراده فان المقدم للمعقول عند التعارض لا بد أن يقول إن الشرع يدل على خلاف العقل إما نصا وإما ظاهرا

وإلا فإذا لم يكن له دلالة بحال تخالف العقل امتنعت المعارضة وحينئذ فحقيقة قوله إن الله ورسوله أظهر ما هو باطل وضلال

". (١)

"

أحدها أن المقصود بيان أن الشرع يمكن معرفة صدقه بدليل عقلي لا يعارض موجب الشرع وأما ما سوى ذلك من الأدلة فليس على الرجل أن يستدل بها والشيء إذا علمت صحته بدليل عقلي لم يجب أن تعلم صحته بكل دليل فقد تبين أنه يمكن الرجل أن يصدق بما أخبر به الشارع من أسماء الله وصفاته وأفعاله كإثبات العلو لله والصفات الخبرية من غير أن يعارض ذلك ما يكون أصلا للعلم بصحة السمع من الأدلة العقلية فتكون المعارضة بتلك الطريق التي يقال إنها عقلية معارضة بطرق لا يتوقف العلم بصحة السمع عليها فلا يلزم من تقديم الشرع عليها القدح في الأصل الذي به عرفت صحة الشرع وهذا هو المطلوب

الوجه الثاني أن يقال تلك الطرق لم تدل على صحة الشرع مطلقا وإنما دلت على صدق الشارع فيما يخبر عنه من غير الصفات والأفعال التي تنفيها تلك الطرق وحينئذ فلا تكون دالة على صدق الرسول مطلقا

ومعلوم أن دليل الإيمان لابد أن يدل على أن الرسول صادق في كل ما يخبر به مطلقا من غير تقييد بقيد فمتى كان الدليل إنما دل على صدقه بشرط أن لا يعارضه موجب ذلك الدليل صار مضمونه أن الرسول مصدق فيما لا يخالفني فيه وليس مصدقا فيما يخالفني فيه

ومعلوم أن هذا ليس إقرارا بصحة الرسالة فإن الرسول لا يجوز عليه أن يخالف شيئا من الحق ولا يخبر بما تحيله العقول وتنفيه

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٨٠

(١) ".

"أن نقيم دلالة عقلية على صحة ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي وحينئذ يصير الإستدلال بالنقل فضلا غير محتاج إليه وإما بأن نزيف أدلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل وذلك ضعيف لما بينا من أنه لا يلزم من فساد ما ذكروه أن لا يكون هناك معارض أصلا اللهم إلا أن نقول إنه لا دليل على هذه المعارضات فوجب نفيه ولكنا زيفنا هذه الطريقة أو نقيم دلالة قاطعة على أن المقدمة الفلانية غير معارضة لهذا النص ولا المقدمة الفلانية الأخرى وحينئذ يحتاج إلى إقامة الدلالة على أن كل واحدة من هذه المقدمات التي لانهاية لها غير معارضة لهذا الظاهر فثبت أنه لا يمكن حصول اليقين بعدم ما يقتضي خلاف الدليل النقلي وثبت أن الدليل النقلي يتوقف إفادته اليقين على ذلك فإذا الدليل النقلي تتوقف إفادته على مقدمة غير يقينيه وهي عدم دليل

(٢) ".

"تلبيسا من الله تعالى وأنه غير جائز قلنا هذا بناء على قاعدة الحسن والقبح وأنه يجب على الله شيء ونحن لا نقول بذلك سلمنا ذلك فلم قلتم إنه يجب على الله أن يخطر ببال المكلف ذلك الدليل العقلي وبيانه أن الله تعالى إنما يكون ملبسا على المكلف لو أسمعه كلاما يمتنع عقلا أن يريد به إلا ما أشعر به ظاهره وليس الأمر كذلك لأن المكلف إذا سمع ذلك الظاهر ثم إنه يجوز أن يكون هناك دليل على خلاف ذلك الظاهر فبتقدير أن يكون الأمر كذلك لم يكن مراد الله من ذلك الكلام ما أشعر به الظاهر فعلى هذا إذا أسمع الله المكلف ذلك الكلام فلو قطع المكلف بحمله على ظاهره مع قيام الاحتمال الذي ذكرنا كان ذلك التقصير واقعا من المكلف لا من قبل الله تعالى حيث قطع لا في موضع القطع فثبت أنه لا يلزم من عدم إخطار الله تعالى ببال المكلف

(٣) ".

"المعلومات ثلاثة أقسام ما لا يعلم إلا بالعقل وما لا يعلم إلا بالسمع وما يعلم بكل منهما وجعلوا من المعلومات التي لا تعلم إلا بالسمع الإخبار عما يمكن وجوده وعدمه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٩٦/٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٣٢/٥

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ٣٣٤/٥

ومعلوم أن ما ذكروه ينفي أن يكون الدليل السمعي حجة في هذا القسم أيضا وذلك لأن الشيء الذي يمكن وجوده وعدمه إذا دل الدليل السمعي على أحد طرفيه وجوزنا أن لا يكون مدلول الدليل السمعي ثابتا أمكن هنا أيضا أن لا يكون ذلك المدلول المخبر به ثابتا في نفس الأمر وأن يكون الشارع لم يرد مادل عليه قوله ولا يحتاج ذلك إلى تجويز قيام دليل عقلي يعارض ذلك فإن المعارض الدال على أن مدلول الدليل السمعي غير ثابت أو أن الشارع لم يرد بكلامه ما دل عليه إذا قدر عدمه لم يلزم انتفاء مدلوله فإن الدليل لا ينعكس فلا يلزم من عدم الدليل العقلي النافي لموجب الدليل السمعي عدم مدلوله إذا جوزنا أن يكون مدلوله ثابتا في نفس الأمر فإنه كما لا يلزم من عدم علمنا عدم الدليل لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه

وحينئذ فلا يستدل بالسمع على ما لا مجال للعقل فيه من الأمور الأخروية وهذا نهاية الإلحاد

فإن اعتذروا عن ذلك بأن الشارع لا يجوز أن يريد بكلامه ما يخالف ظاهره إلا أن يكون في العقل ما يدل على ذلك

قيل جوابك عن هذا كجوابكم للمعتزلة لما قالوا لا يجوز أن

". (١)

"لأنه إذا كان في جانب والعالم في جانب كان البعد بينهما محصورا فهذا ما ذكروه

فيقال قد ذكرتم عمن ذكرتموه من منازعيكم أنهم ادعوا العلم البديهي ببطلان قولكم وصحة نقيضه حيث جوزتم وجود موجود لا يشار إليه بأنه هنا وهناك وأنه يجوز وجود موجودين ليس أحدهما ساريا في الآخر ولا مباينا عنه بالجهة

فقال هؤلاء المنازعون نحن نعلم بالبديهة بطلان هذا فاحتجتم إلى مقامين

أحدهما أن تبينوا أن بطلان هذا ليس معلوما بالبديهية وإلا فإذا كان بطلان القول معلوما بالبديهة لم يمكن إقامة الدليل على صحته لأن النظريات لا تعارض الضروريات بل ما عارضها كان من باب السفسطة

والمقام الثاني بيان ثبوت ذلك فإنه لا يلزم من عدم العلم بامتناعه أو العلم بإمكانه ثبوت ذلك في الخارج

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٣٨٨

وإذا ثبت هذان المقامان لكم فإما أن يمكن مع ذلك القول بمقتضى النصوص من أن الله فوق العرش أو لا يمكن فإن أمكن ذلك لم يكن بين ما ذكرتموه من المعقولات وبين النصوص الإلهية تعارض وإن لم يمكن ذلك ثبت التعارض بينهما فقد تبين أن ثبوت التعارض

". (١)

"

فيقال له هذا كلام على تقدير أن يكون للمحسوسات مباد لا يمكن تعلق الحس بها وهذا هو رأس المسألة وأول النزاع فإذا جعلت هذا حجة في إثبات مطلوبك فقد صادرت على المطلوب

ثم يقال لك الوهم إنما يتصور عندك في الأمور الجزئية وهذه القضايا كلية لا جزئية

ويقال لك أيضا هذا بعينه يرد عليك في تقسيم الوجود إلى قائم بنفسه وبغيره وقديم ومحدث وجوهر وعرض وعلة ومعلول ونحو ذلك فإن ما ذكرته من هذه القضايا يتناول هذه

ويقال لك ما تعني بقولك إن المحسوسات إذا كان لها مباد وأصول كانت قبل المحسوسات

أتعني به أن ما أحسسناه له مباد وأصول لم نحسها أم تعني به أن ما يمكن أن يحس به يجب أن يكون له مبدأ لا يمكن الاحساس به

فإن عنيت الأول فهو مسلم لكن لا يلزم من عدم إحساسنا بها أن لا يكون الإحساس بها ممكنا ولا يقول عاقل إن كل ما لم نشهده الآن لا يمكن أن نشهده بعد الموت أو في وقت آخر فإنه ما من عاقل إلا يجوز أن يكون فوق الأفلاك ما لا نشهده الآن بل يجوز أن تكون هناك أفلاك ونجوم لا ندركها فضلا عن غيرها

وإن قال إنه لا بد أن يكون لكل ما يمكن أن يحس به مبدأ لا

". (٢)

"النقيضين ويلزمه أن يمثله بالممتنعات والمعدومات فلا يفر من محذور إلا وقع فيما هو شر منه

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/١١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٩٠

الجواب الثالث أن يقال لهذا النافي للمباينة والمداخلة أنت تصفه بأنه موجود قائم بنفسه قديم حي عليم قدير وأنت لا تعرف موجودا هو كذلك إلا جسما فلا بد من أحد الأمرين إما أن تقول هو موجود حي عليم قديم وليس بجسم فيقال لك وهو أيضا له حياة وعلم وقدرة وليس بجسم ويقال لك هو مباين للعالم عال عليه وليس بجسم

وإن قلت يلزم من كونه مباينا للعالم عاليا عليه أن يكون جسما لأني لا أعقل المباينة والمحايثة إلا من صفات الأجسام

قيل لك ويلزم من كونه حيا عليما قديرا أن يكون جسما لأنك لا تعقل موجودا حيا عليما قديرا إلا جسما فهذا نظير هذا فما تقوله في أحدهما يلزمك نظيره في الآخر وإلا كنت متناقضا مفرقا بين المتماثلين

وإما أن تقول أنا أقول إنه موجود قائم بنفسه حي عليم قدير لأن ذلك قد علم بالشرع والعقل وإن لزم أن يكون جسما التزمته لأن لازم الحق حق

قيل لك وهكذا يقول من يقول إنه فوق العالم مباين له أنا أصفه بذلك لأنه قد ثبت ذلك بالشرع والعقل وإذا لزم من ذلك أن يكون جسما التزمته لأن لازم الحق حق

". (١)

"

وإما أن تقول أنا لا أعرف لفظ الجسم أو تقول لفظ الجسم فيه إجمال وإبهام فإن عنيت به الجسم المعروف في اللغة وهو بدن الإنسان لم أسلم أني لا أعلم موجودا حيا عالما قادرا إلا ما كان مثل بدن الإنسان فإن الروح هي أيضا حية عالمة قادرة وليست من جنس البدن وكذلك الملك وغيره

وإن عنيت بالجسم أنه يقبل التفريق والتجزئة والتبعيض بحيث ينفصل بعضه عن بعض بالفعل

قيل أنا أتصور موجودا عالما قادرا قبل أن أعلم أنه يمكن تفريقه وتبعيضه فلا يلزم من تصوري للموجود الحي العالم القادر أن يكون قابلا لهذا التفريق والتبعيض

وإن عنيت بالجسم أنه يمكن أن يشار إليه إشارة حسية لم يكن هذا ممتنعا عندي بل هذا هو الواجب فإن كل ما لا يمكن أن يشار إليه لا يكون موجودا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/١٣٠

وإن عنيت بالجسم أنه مركب من الجواهر المنفردة الحسية أو من المادة والصورة اللذين يجعلان جوهران عقليان فأنا ليس عندي شيء من الأجسام كذلك فضلا عن أن يقدر مثل ذلك فإذا كنت نافيا لذلك في المخلوقات البسيطة فتنزيه رب العالمين عن ذلك أولى

وإن عنيت بالتبعيض أنه يمكن أن يرى منه شيء دون شيء كما قال ابن عباس وعكرمه وغيرهما من السلف ما يوافق ذلك لم أسلم لك أن هذا ممتنع

". (١)

"

قال فإن قلت إنه قد يقتضي الحلول بشرط وجود المحل أو المحل يقتضي حلوله فيه فلم يلزم قدم المحل ولا حلول الواجب

قلت كلاهما يمنع وجوب الحلول والاتحاد باطل لأن المتحدين إن بقيا عند الاتحاد أو عدما وحصل ثالث فلا اتحاد فإن بقي أحدهما دون الآخر فلا اتحاد لامتناع كون المعدوم عين الموجود

قال الرازي ناظرت بعض النصارى فقلت تسلم أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول قال نعم فقلت فما الدليل على أنه تعالى لم يحل في بدن زيد ولا عمرو والذبابة والنملة فقال لأنه ثبت في حق عيسى أنه أحيي الأموات وأبرأ

". (٢)

"الأكمة والأبرص ولم يوجد في حق غيره فقلت له فقد سلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ولأنه ظهر على يد موسى قلب العصا ثعبانا وانقلاب الخشبة ثعبانا أعجب من انقلاب الميت حيا فهو أولى بالدلالة على الحلول في الجملة

قال وبالجملة مذهب النصارى والحلولية أخس من أن يلتفت إليه

قلت ما ذكره من إبطال الحلول بإلزام النصارى كلام صحيح ولكن هذا إنما يستقيم على قول أهل الإثبات المثبتين لمباينته للعالم فأما على قول الجهمية النفاة فلا تستقيم هذه الحجة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٣١/٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٥٠/٦

وذلك أن الحلولية على وجهين

أحدهما أهل الحلول الخاص كالنصارى والغالية من هذه الأمة الذين يقولون بالحلول إما في على وإما في غيره

والثاني القائلون بالحلول العام الذين يقولون في جميع المخلوقات نحوا مما قالته النصارى في المسيح عليه السلام أو ما هو شر

". (١)

"وممن له أتباع ومريدون وله ولأصحابه سلطان ودولة ومعرفة ولسان وبيان حتى أدخلوا معهم من ذوي السلطان والقضاة والشيوخ والعامة ما كان دخولهم في ذلك سببا لانتقاص الإسلام ومصيره أسوا من دين النصارى والمشركين لولا ما من الله به من نصر الإسلام عليهم وبيان فساد أقاويلهم وإقامة الحجة عليهم وكشف حقائق ما في أقوالهم من التلبيس الذي باطنه كفر وإلحاد لا يفهمه إلا خواص العباد

والمقصود هنا أن الحلولية إذا أراد النفاة للمباينة والحلول جميعا من متكلمة الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية كابن سينا والرازي وأبي حامد وأمثالهم أن يردوا عليهم حجة عقلية تبطل قولهم لم يمكنهم ذلك كما تقدم بل يلزم من تجويزهم إثبات وجود لا داخل العالم ولا خارجه تجويز قول الحلولية ولهذا لا تجد في النفاة من يرد على الحلولية ردا مستقيما بل إن لم يكن موافقا لهم كان معهم بمنزلة المخنث كالرافضي مع الناصبي فإن الرافضي لا يمكنه أن يقيم حجة على الناصبي الذي يكفره علنا أو يفسقه فإنه إذا قال للرافضي بماذا عملت أن عليا مؤمن ولي لله من أهل الجنة قبل ثبوت إمامته وهذا إنما يعلم بالنقل والنقل إما متواتر وإما آحاد

فإن قال له الرافضي بما تواتر من إسلامه ودينه وجهاده وصلاته وغير ذلك من عباداته

". (٢)

"

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٥١/٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٧٣/٦

وهذا حق لكنه يدل على أن المحدث لا بد له من قديم فيلزم ثبوت قديم لكن لا يلزم من ذلك عندهم أن يكون واجب الوجود ثابتا إلا بذلك التقسيم إذ كانوا يجوزون على القديم أن يكون ممكن الوجود فإذا قالوا القديم إن كان ممكنا فلا بد له من واجب لم يمكنهم إثبات واجب إلا بإثبات هذا الممكن وهذا ممتنع وهو أيضا مستلزم للدور فإنه لا يمكنهم إثبات واجب الوجود إلا بإثبات ممكن الوجود ولا يمكن إثبات ممكن الوجود إلا بإثبات أن المحدث ممكن وله فاعل وذلك لا يستلزم إلا إثبات قديم والقديم عندهم لا يجب أن يكون واجب الوجود فلا يمكنهم أن يثبتوا واجب الوجود حتى يثبتوا ممكن الوجود الذي قد يكون قديما وهذا لا يمكن إثباته إلا بإثبات الممكن الذي هو حادث وهذا لا يدل إلا على إثبات قديم والقديم عندهم لا يستلزم أن يكون واجب الوجود

وأيضا فإذا أثبتوا واجب الوجود فإنهم لم يثبتوا أنه مغاير لهذه المشهودات إلا بطريقة التركيب وهي باطلة

وحينئذ فيمكن أن يقول لهم أهل الحلول الواجب هو حال وإيضاح ذلك أنهم قسموا الوجود إلى واجب وممكن لكن جعلوا الممكن منه ما هو قديم ومنه ما هو محدث وحينئذ فلا يمكن إثبات الواجب إلا بإثبات هذا الممكن وهذا الممكن لا يمكن إثباته

وأيضا فهم لا يثبتون الممكن إلا بإثبات الحادث والحادث لا بد له من القديم والقديم لا يستلزم أن يكون واجبا

". (١)

"

وقال أيضا في كتابه الكبير في التفسير لما تكلم على آية الاستواء قال هذه مسألة الاستواء وللعلماء فيها كلام وأجزاء وقد بينا أقوال العلماء فيها في شرح الأسماء الحسنى وذكرنا فيها أربعة عشر قولا وذكر قول النفاة من المتكلمين فقال وأنهم يقولون إذا وجب تنزيه الرب عن الحيز فمن ضرورة ذلك ولواحقه له تنزيه الرب عن الجهة فليس بجهة فوق عندهم لأنه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون في مكان وحيز ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون ويلزم من ذلك التغير والحدوث

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/١٨٠

وذكر قول هؤلاء المتكلمين وقال قد كان السلف الأول لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله ولم ينكر أحد من السلف

". (١)

"هذا لا وجود له إلا في العقل وأن النزاع في الموجودات الخارجية وجوابه بأن الغرض تعقل أمر لا يثبت العقل له جهة ولا قدرا وهذا يمنع كون تلك المقدمة بديهية

فجوابه من وجوه

أحدها أن المثبتين إنما ادعوا أنه لا يوجد في الخارج موجودان إلا ولا بد أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا له وأما ما في النفس من العلوم الكلية فلم ينفوه ومن المعلوم أنه لا يلزم من كون العلوم الكلية ثابتة في النفس إمكان ثبوتها في الخارج وإذا لو يلزم ذلك إمكان وجود موجود في الخارج لا محايث للآخر ولا مباين له

وأما قوله المقصود أنه ممكن تعقل أمر لا يثبت له العقل جهة ولا قدرا

فيقال بتقدير صحة ذلك هذا يفيد إمكان تعقل ثبوته في النفس لا يفيد إمكان تعلقه في الخارج فمورد النزاع لا دليل عليه وما أثبته ليس مورد النزاع

الوجه الثاني أن يقال هذه المعاني الكلية هي كلية باعتبار مطابقتها لمفرداتها كما يطابق اللفظ العام لأفراده وأما هي في نفسها

". (٢)

"فيكون قوله أقرب إلى اتفاق الشرع والعقل وأقرب إلى الشرع منفردا وأقرب إلى العقل منفردا فيكون أرجح من قولهم على كل تقدير

وهكذا هو عند أهل الإسلام فإن الكلابية والكرامية والأشعرية أقرب إلى السنة والحق من جهمية الفلاسفة والمعتزلة ونحوهم باتفاق جماهير المسلمين وعوامهم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٥٩/٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٧٣/٦

الجواب الثاني أنه يقال له ما تعنى بقولك إن كل مشار إليه فإما أن ينقسم أو لا ينقسم أتعني بالانقسام إمكان تفريقه وتجزئته وتبعضه أم تعني به أن كل مشار إليه إذا لم يكن بقدر الجوهر الفرد فإنه يكون مركبا من الجواهر المنفردة أو تعني به أنه يشار إلى شيء منه دون شيء ويرى منه شيء دون شيء ويتميز منه شيء عن شيء

فإن أردت الأول بطل لازم التقدير الأول فإنه لا يلزم من كونه لا يمكن تفريقه وتبعيضه وتقسيمه أن يكون صغيرا بقدر الجوهر الفرد فإنا نعلم بالاضطرار إمكان كون الشيء كبيرا عظيما مع أنه لا يمكن تفريقه وتبعيضه وتقسيمه بل قد تنازع الناس في كثير من المخلوقات هل تقبل التفريق أو لا تقبله ومن قال إنها تقبله أثبته بالدليل لم يقل إنه معلوم بالضرورة

وإن أردت أن كل مشار إليه فإنه يكون مركبا من الجواهر المفردة إذا لم يكن حقيرا منعت هذا وقيل لك هذا مبني على أن الأعيان المشهودة مركبة من الجواهر المنفردة وأكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم ينكرون ذلك بل أكثرهم طوائف أهل الكلام تنكر ذلك كالهشامية والضرارية والنجارية والكلابية وكثير من الكرامية وغير هؤلاء

". (١)

"جزئه الذي هو غيره وكون المفتقر إلى الغير ممكنا بالذات

ومعلوم أن هذه الحجة قد تبين فسادها بطريق البسط في مواضع متعددة وبين أن مبناها على ألفاظ مجملة مشتبهة وهي أصل توحيد الفلاسفة وقد بين نظار المسلمين فسادها كما بين ذلك أبو حامد الغزالي وغيره

والرازي أجاب الفلاسفة عن حجة التركيب في مسألة الصفات فقال في نهاية العقول قوله يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية فتكون تلك الحقيقة ممكنة قلنا إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجي فلا يلزم لاحتمال استناد تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك مما يلتزمه فأين المحال وأيضا فعندكم الإضافات صفات وجودية في الخارج فيلزمكم ما ألزمتمونا في الصفات في الصور المرتسمة في ذاته من المعقولات

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٢٩٢

وقال أيضا مما يحقق فساد قول الفلاسفة أنهم قالوا إن الله

". (١)

"وهذه الوجوه هي أدلة ثبوت ذلك

فإذا قيل لو لم يصح عليه الحركة والسكون لكان كالزمن لم يمكن إثبات ذلك إلا إذا ثبت أن كل مشار إليه يقبل الحركة والسكون وأن كل مشار إليه جسم

وهذا لا يثبت إلا إذا بطل قول من يقول يمكن أن يشار إليه ولا يكون جسما أو يمكن أن يكون فوق العرش ولا يكون جسما

وهؤلاء لا يمكن إبطال قولهم إلا إذا بطل قول من يقول بوجود موجود قائم بنفسه لا يشار إليه لأنه بتقدير صحة قول هؤلاء يمكن صحة قول أولئك فإنه إذا جاز في العقل إمكان وجود موجود قائم بنفسه لا يشار إليه ولا يباين غيره ولا يحايثه أمكن وجود موجود قائم بنفسه فوق عرشه لا يشار إليه وكان هذا أقرب إلى العقل من ذلك

فإذا كان إبطال قول هؤلاء مستلزما لبطلان قول المدعي لم يبطل قولهم إلا ببطلان قوله وإذا بطل قوله كانت الحجة على صحته باطلة

فتبين أن هذه الحجة يلزم من صحة مقدمتيها بطلان قول المدعي المحتج بها فلا يمكن الاستدلال بها عليه وهو المطلوب فإنها إن صحت استلزمت بطلان دعواه وإن لم تصح لم يمكن الاستدلال بها على دعواه فبطلت الدلالة على التقديرين وهو المطلوب

الرابع أن يقال كثير من النظار يقولون صحة الحركة ليست

". (٢)

"كان حقيقته أنه وحده ليس معه غيره إذ لا يقول عاقل إنه في مكان معدوم وإنه مع هذا في شيء موجود قد أحاط به أو كان هو فوقه أو غير ذلك إذ هذا كله من صفات الموجودات

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٢٩٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٣١٠

وإذا كان كذلك فقول القائل وإن كان المكان معدوما استحال حصول الموجود فيه إنما يلزم لو قدر أن هناك أمرا يكون الواجب فيه فأما إذا فسر ذلك بأنه وحده ليس معه غيره امتنع أن يقال إنه في غيره

الثالث أن يقال إذا كنت أنت وعامة العقلاء تقولون إن الجسم في مكان ولا يلزم من هذا أن يكون في شيء موجود لأنه يستلزم أبعادا لا تتناهى ولا في معدوم لأن العدم لا يكون فيه شيء فقولهم أولى بالقبول والجواز

وأما قوله إن المعنى من كون الجسم في المكان كونه بحيث يمكن الإشارة إلى أحد جوانبه بأنه غير الآخر ومتصل به

فيقال له وبهذا المعنى فسرت قولهم بأنك قلت المعنى من اختصاص الشيء بالجهة والمكان أنه يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك

وأما قولهم هذا المعنى يوجب التركيب في الباري فهذا هو الحجة الأولى وقد تقدم جوابها فإذن هذه الحجة لا تتم إلا بالأولى فلا تجعل حجة أخرى وحجة التركيب قد تقدم بيان فسادها

الرابع أن يقال لفظ الحيز والمكان قد يعني به أمر

". (١)

"عليه بين العقلاء سواء قالوا بالفاعل بالاختيار أو بالعلة الموجبة فإن القائلين بالعلة الموجبة يقولون إنها اقتضت وجود العالم في هذا الحيز دون غيره وأما على القول بالفاعل المختار فالأمر ظاهر وإذا كان ترجيح بعض الأحياز على بعض متفقا عليه بين العقلاء لم يكن في ذلك محذور

وإذا قيل هذا ترجيح لبعضها على بعض في الممكن

قيل فإذا جاز ذلك في الممكن فهو في الواجب أولى بالجواز فإن المرجح إن كان موجبا بالذات فترجيحه لما يتعلق به أولى من ترجيحه لما يتعلق بغيره وإن كان فاعلا بالاختيارفاختياره لما يتعلق به أولى من اختياره لما يتعلق بغيره

وإذا قيل هذا يلزم منه قيام الأمور الاختيارية بذاته

قيل قد عرف أنهم يعترفون بذلك وهو لازم لعامة العقلاء

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣١٤/٦

الوجه الرابع أن يقال أهل الإثبات القائلون بأن الله سبحانه فوق العالم لهم في جواز الأفعال القائمة بذاته المتعلقه بمشيئته وقدرته قولان مشهوران

أحدهما قول من يقول لا يجوز ذلك كما يقوله ابن كلاب والأشعري ومن اتبعهما من أصحاب أبي حنيفة وأحمد ومالك والشافعي وغيرهم فهؤلاء يقولون استواؤه مفعول له فعله في العرش ويقولون إنه خلق العالم تحته من غير أن يحصل منه انتقال وتحول من حيز إلى حيز ويقولون إنه خصص العالم بذلك الحيز بمشيئته وقدرته

". (١)

"السماء فوق الآخر وتحت الأرض وأن يكون العرش إذا كان محيطا بالعالم تحت السماء وتحت الأرض مع أنه فوق السماء وفوق الأرض ولزم أن تكون الجنة تحت الأرض وتحت جهنم مع أنها فوق السموات وفوق الأرض وفوق جهنم ولزم أن يكون أهل عليين تحت أهل سجين مع أنهم فوقهم

فإذا كانت هذه اللوازم وأمثالها باطلة باتفاق أهل العقل والإيمان علم أنه لا يلزم من كون الخالق فوق السموات أن يكون تحت شيء من المخلوقات وكان من احتج بمثل هذه الحجة إنما احتج بالخيال الباطل الذي لا حقيقة له مع دعواه أنه من البراهين العقلية فإن كان يتصور حقيقة الأمر فهو معاند جاحد محتج بما يعلم أنه باطل وإن كان لم يتصور حقيقة الأمر فهو من أجهل الناس بهذه الأمور العقلية التي هي موافقه لما أخبرت به الرسل وهو يزعم أنها تناقض الأدلة السمعية فهو كما قيل ٪ فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة ٪ وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم ٪

الوجه الثاني أن يقال هب أنا لا نأخذ بما يقوله هؤلاء أليس من المعلوم عند جميع الناس أن السموات فوق الأرض والهواء فوق الأرض والسحاب والطير فوق الأرض والحيتان والدواب والشجر فوق الأرض الأرض والملائكة الذين في السموات فوق الأرض وأهل عليين فوق أهل سجين والعرش أعلى المخلوقات

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٢١/٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٢٩/٦

"

كما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس فإنه أعلى الجنة وأوسط الجنة وسقفه عرش الرحمن

وهذه الأمور بعضها متفق عليه عند جميع العقلاء وما لم يعرفه جميع العقلاء فهو معلوم عند من يقول به ولم يقل أحد من العقلاء إن هذه الأمور تحت الأرض وسكانها وعلم العقلاء بذلك أظهر من علمهم بكرية الأفلاك لو قدر أن ذلك معارض لهذا فكيف إذا لم يعارضه

وإذا كانت المخلوقات التي في الأفلاك والهواء والأرض لا يلزم من علوها على ما تحتها أن تكون تحت ما في الجانب الآخر من العالم فالعلى الأعلى سبحانه أولى أن لا يلزم من علوه على العالم أن يكون تحت شيء منه

الوجه الثالث أن يقال هذه الحجة إما أن تكون سمعية وإما أن تكون عقلية ومن المعلوم أنها ليست سمعية ولو كانت سمعية لكانت السمعيات التي تدل على علو الله تعالى أنص وأكثر وأظهر على مالا يخفى على مسلم وإن كانت عقلية فلا بد من بيان مقدماتها بالعقل وهو لم يذكر إلا قوله فإن كان الله في جهة فوق لكان أسفل بالنسبة إلى

". (١)

"

وإذا قال القائل هذا كما لا يوصف بالسفول فهو لا يوصف أيضا بالعلو فإن العالي المطلق هو المحيط إذا ليس إلا المحيط والمركز وهذا إذا لم يكن محيطا لم يكن عاليا

قيل عن هذا جوابان أحدهما أنه على هذا التقدير إذا كان محيطا لم يكن سافلا ألبتة بل يكون عاليا وعلى هذا فإن كان هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء وهو الباطن الذي ليس دونه شيء ولو أدلى المدلى بجبل لهبط عليه كان محيطا بالعالم عاليا عليه مطلقا ولم يلزم من ذلك أن يكون فلكا ولا مشابها للفلك فإن الواحد من المخلوقات تحيط قبضته بما في يده من جميع جوانبها وليس شكلها شكل يده بل ولا شكل يده شكلها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٣٣٠

وذكر أن بعض الشيوخ سئل عن كون الرب عاليا محيطا بالعالم ممسكا له فقال بعض مخلوقاته كالباشق مثلا يقبض بيده حمصة فيكون فوقها محيطا بها ممسكا لها فإذا كان هذا لا يمتنع في بعض مخلوقاته فكيف يكون ممتنعا في حقه

الثاني أنه إذا قدر أنه عال وليس بمحيط لم يلزم أن يكون له مركز ولا أن يكون مركز العالم مركزا له وأن يكون المركز هو السفل بالنسبة إليه وأن يكون العالي هو المحيط بالنسبة إليه بل ذلك إنما يلزم في المحيط كالنقطة من الدائرة فإذا قدر ما ليس بدائرة ولا هو كرة لم يكن له مركز كنقطة الدائرة ولهذا لو

". (١)

"العمي الذين لا يرجعون إلى ما كانوا عليه من الهدى أو لم يكونوا يعقلون بحال

وأمثال هؤلاء قال تعالى فيهم ﴿ والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات من يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾ سورة الأنعام ٣٩

وقد ضرب الله مثل هؤلاء وهؤلاء في غير موضع من القرآن كسورة النور وغيرها

الوجه الخامس أن يقال لا نسلم أن تصديق النقل المثبت لعلو الله على خلقه وتكذيب ما يناقض ذلك مما يسمى معقولا يوجب القدح في أصل النقل كما في قوله لأن العقل أصل للنقل فتكذيبه لتصديقه موجب لتكذيبهما

قلنا لا نسلم أن المعقول النافي لعلو الله على خلقه أصل للنقل فإنه ليس كل ما يسمى معقولا ولا كل ما يعلم بالعقل يتوقف العلم بصحة السمع عليه فتلك الأمور التي لا يتوقف العلم بصحة السمع عليها ليست أصلا للسمع ولا يجوز أن يقال جنس المعقول به يعلم بالسمع فلا يجوز أن يرد شيء منه فإن العقلاء متفقون على أن جنس المعقولات لا يلزم من تكذيب بعضها تكذيب السمع وإن قدر أنها عقليات صحيحة مثل مسائل الحساب الدقيقة وغيرها فإنها مع كونها

". (٢)

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٣٥/٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤١/٧

"عقليات صحيحة لا يلزم من القدح فيها القدح في السمع فكيف بالمعقولات التي فيها خطأ كثير وتنازع عظيم

بل كل من كان عن الشرائع أبعد كان اضطرابهم في عقلياتهم أكثر كالفلاسفة فإن بينهم من الاختلاف في عقلياتهم حتى في المنطق والهيئة والطبيعيات ما لا يكاد يحصى وكلامهم في الإلهيات قليل وعلمهم بها ضعيف ومسائلها عندهم يسيرة وهي مع هذا عندهم لحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل

وأساطينهم معترفون بأنه لا سبيل لهم إلى اليقين فيها وإنما يتكلمون فيها بالأولى والأخلق وهم مع هذا متنازعون فيها أعظم من تنازع كل فرقة من مبتدعة أهل الملل في الأمور الإلهية

وإذا كان جنس ما يسميه هؤلاء عقليات فيه خطأ كثير باتفاق الناس وبالضرورة لم يمكن أن يقبل جنس ما يقال له عقليات فضلا عن أن يعارض به ولو قبل جنس ما يقال له عقليات كله للزم من الجمع بين النقيضين ما شاء الله

فنفاة الجزء الذي هو الجوهر الفرد ومثبتوه كل منهم يقول إن ذلك معلوم بالعقل والقائلون ببقاء بعض الأعراض مع القائلين بفنائها والقائلون بتماثل الأجسام مع القائلين باختلافها والقائلون

(١) ".

"ونتأول النصوص أو نصرف قلوبنا عن فهمها وتدبرها وعقلها ونقول لا ندري ما معناها

فإن قيل فهذا الذي ذكرته ظاهر لا يخفى على من تأمل أمور الإسلام كيف كانت وكيف ظهر الإسلام ومع هذا فهذه الشبه العقلية التي احتج بها النفاة قد ضل بها خلق كثير من هذه الأمة ومن أهل الكتاب فهل كانت عقول الكفار أصح من عقول هؤلاء ثم إذا كان الأمر هكذا فكيف وقع في هذا من وقع

قيل المقصود هنا فساد قول من يقول إن تصديق الرسول لا يمكن إلا بقضايا عقلية تناقض مفهوم ما أخبر به وهذا يلزم من قال ذلك من الجهمية والمعتزلة وأتباعهم من الأشعرية ومن دخل معهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة والصوفية أن تصديق الرسول لا يمكن إلا بأن يستدل على حدوث العالم بحدوث الأجسام وانه يستدل على ذلك بحدوث ما قام بها من الأعراض مطلقا أو الحركات وأن ذلك مبني على

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٤٢/٧

امتناع حوادث لا أول لها وذلك يستلزم نفي الأفعال القائمة بذات الله تعالى المتعلقة بمشيئته واختياره بل نفي صفاته وأن يكون القرآن مخلوقا وأن الله لا يرى في الآخرة ولا يكون فوق العالم

فمن قال إن تصديقه فيما أخبر به لا يمكن إلا بهذه الطريق كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام ولهذا قال الأشعري وغيره إن هذه الطريق مبتدعة في دين الأنبياء بل محرمة غير

(١) ".

"تحصل بغير الحس والخبر والنظر بطريق تصفية النفس وأنها طريق الصوفية وأنهم جازمون بما هم عليه من العقائد في المعارف الإلهية بخلاف أصحاب النظر فإنه قد لا يحصل لهم مثل هذا الجزم

وإذا كان كذلك فالرياضة إن لم تتعين طريقا إلى تحصيل معرفة الله فلا أقل من أن تكون هي من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله تعالى فقال الرازي في كتابه الكبير نهاية العقول في الجواب العقائد الحاصلة عند التصفية إما أن تكون ضرورية وإما أن لا تكون فإن كانت ضرورية فلا كلام لنا فيها فإنا قد نسلم أن النظريات يمكن أن تصير ضرورية وإن لم تكن ضرورية فلا يخلو إما أن تكون تلك العقائد بحال يلزم من زوالها زوال شيء من العلوم الضرورية أو لا يلزم فإن لزم فتلك العلوم إنما حصلت مرتبة على تلك العلوم الضرورية ولا معنى للعلم النظري إلا ذلك وإن لم يلزم فتلك العقائد ليست إلا عقائد تقليدية فلا عبرة حينئذ بذلك فإن أمثال تلك العقائد قد توجد لأصحاب الرياضة من المبطلين من اليهود والنصارى والدهرية

(٢) ".

"

لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح وجدنا الأول اظهر قلنا هذا ممنوع وبتقدير التسليم لا يلزم من كون الأول اجلى منه أن لا يكون هو جليا وذلك لان العلوم الضرورية متفاوته في الجلاء كما أن العلوم النظرية متفاوته في الخفاء وكما أن التفاوت في النظريات لا يخرجها عن كونها نظرية وكذلك التفاوت في الضروريات لا يخرجها عن أن تكون ضرورية قوله أن جمعا من العلماء التزموا وقوع الممكن لا عن سبب ولو كان فساد ذلك ضروريا لما قالوا به قلنا انهم لم يلتزموا ذلك بل غايته أن صار ذلك لازما على مذاهبهم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٧/٧١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٧/٣٥٥

وليس كل ما صار لازما وجب أن يلتزمه صاحب ذلك المذهب والاشكال إنما يجيء من التزامه ما يناقض هذه القضية لا من لزومه وكذلك فان أصحاب هذه المذاهب متى التزمتهم وقوع الممكن لا عن سبب فانهم يحتالون

". (١)

"

وان قيل أن عدم العلة ممكن فإن كان معدوما بنفسه أمكن أن يكون الممكن معدوما بنفسه لا بعلة وهو المطلوب وإن كان معدوما بعلة كان القول في تلك العلة كالقول في الاخرى ويلزم من هذا أن يكون عدم كل ممكن معللا بعدم ممكن آخر

وهذا باطل لوجوه منها أنه ليس تعليل عدم هذا بعدم هذا بأولى من العكس فإن كل ممكن مفتقر إلى المرجح المؤثر سواء سمي فاعلا أو علة أو موجبا أو سببا أو ما سمى به

فإذا قيل عدم هذا الممكن لعدم مؤثره وعدم ذلك المؤثر لعدم مؤثره كان كل منهما مساويا للآخر في الافتقار إلى المؤثر فليس أن يكون عدم أحدهما لعدم الآخر المفتقر عدما إلى المؤثر بأولى من أن يكون عدم ذاك لعدم هذا المفتقر عدمه إلى المؤثر مع استوائهما في ذلك

ومنها إذا كان عدم هذا لعدم ذاك وعدم ذاك لعدم آخر فالعدم الثالث أن كان هو الأول لزم الدور القبلي وان كان غيره لزم التسلسل في العلل والمعلولات وكلاهما ممتنع

فهذا كله مما يبين أن عدم الممكن ليس مفتقرا إلى المؤثر كافتقار

". (٢)

"مغاير للأفلاك إلا بدعوى أن الواجب لا يكون مركبا لأن المركب يفتقر إلى أجزائه وما افتقر إلى أجزائه لم يكن واجبا

ومعلوم أن هذا إنما ينفي وجوب واجب بمعنى انه منفرد ليس بصفة ولا موصوف وأن مثل هذا يمتنع أن يكون موصوفا مع أن الغرض أنه ليس بموصوف ولكن هذا الواجب لم يقم دليل على وجوده بل ولا على

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١١٥/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٢١/٨

امكانه وانما يقوم الدليل على امتناعه وألا فإذا قيل أن الموصوف مركب والمركب مفتقر إلى أجزائه فالافتقار هنا لا يجوز أن يراد به افتقار المفعول إلى فاعله والمعلول إلى علته الفاعله وانما يراد به انه يلزم من وجود المركب وجود أجزائه فيلزم من وجود الذات لمتصفه بصفات وجود الذات والصفات

وهذا لا محذور فيه وحقيقته انه يلزم من كون الشيء موصوفا كونه موصوفا ومن كونه مركبا كونه مركبا وهذا كلام صحيح وليس فيه ما يدل على امتناع ذلك وقد بسط هذا في غير هذا الموضع

وقد تفطن الغزالي وغيره لبعض ما به يفسد كلامهم وقد تكلمنا على ذلك وعلى أنواع أخر مما يتبين به بطلان كلامهم

والمقصود هنا بيان أن طريقة أولئك خير من طريقة هؤلاء وهذا كله ما يبين أن كل من كان إلى الإسلام اقرب فإن عقلياته في الأمور الإلهية اصح من عقليات من كان على الإسلام ابعد منه إلا حيث يكون قد ابتع في عقلياته من هو عن الإسلام ابعد منه هذا كله بين

". (١)

"الأجسام لا نهاية لها معا يلزم عنه أن يوجد لما لا نهاية له كل وان يكون بالفعل وذلك مستحيل والزمان ليس بذي وضع فليس يلزم من وجود اجسام بعضها فوق بعض إلى غير نهاية وجود مالا نهاية له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم

ثم لما ذكر ابن رشد البرهان الذي حكاه أبو حامد عن الفلاسفة على استحالة علل لا نهاية لها قال ابن رشد وهذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على انها طريق خير من طريق القدماء لأنه زعم أنه من جوهر الموجود وأن طرق القوم من اعراض تابعة للمبدأ الأول وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك أن المتكلمين ترى أن المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل وان العالم بأسره لما كان ممكنا وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود وهذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب إلا ما وضعوا فيه من أن العالم بأسره ممكن فإن هذا ليس معروفا بنفسه فأراد ابن سينا أن يعمم هذه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٢٦/٨

". (١)

"الدليل يدل على بطلانه ولهذا ظهر ما ذكره ابن رشد من فساد كلامهم

قال ابن رشد ثم إذا قسم ما له علة إلى ممكن وضروري فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي افضى إلى ممكن ضروري ولم يفض إلى ضروري لا علة له وان فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري لم يلزم من ذلك إلا أن ما له علة فله علة وأمكن أن نضع أن تلك العلة لها علة وأن يمر ذلك إلى غير نهاية فلا ينتهى الأمر إلى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له الممكن الحقيقي فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية

فقد بين ابن رشد انه إذا قسم الوجود إلى ما له علة وما ليس له علة ثم قسم ما له علة إلى ممكن وضروري فإن أراد بالممكن الممكن الحقيقي وهو الحادث وهو قد جعل الممكن ما له علة افضى ذلك إلى ما له علة ينقسم إلى ممكن ضروري وهو القديم والى ممكن حقيقي وهو الحادث ولم يكن في هذا إثبات ضروري لا علة له وهو واجب الوجود لأن مجرد تقسيم الوجود إلى قسمين لا يستلزم ثبوت كل من القسمين بل لا بد من دليل يدل على ثبوتهما

". (٢)

"

فإن أرادوا أن يثبتوا الواجب بنفسه قالوا والقديم الذي سموه ممكنا يفتقر إلى واجب بنفسه وهذا ليس بينا وعامة العقلاء ينازعونهم فيه ولا يمكنهم إقامة دليل عليه

فهذا الذي سموه ممكنا هو قديم أزلي ضروري الوجود ومثل هذا لا يدل على واجب بنفسه وهو أيضا ليس بثابت فلم يثبتوا هذا الممكن ولم يثبتوا الواجب الذي يستدل عليه بهذا الممكن فلم يثبتوا ما ادعوه من الممكن ولا ما ادعوه من الواجب

قال ابن رشد وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري لم يلزم من ذلك إلا أن ما له علة فله علة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٦٩/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٧٥/٨

قلت وذلك لأنه إذا قسم الوجود إلى ما له علة وما لا علة له وسمى هذا الأول ممكنا ثم قسم هذا الممكن إلى الممكن الحقيقي وهو الحادث وإلى الضروري وهو القديم المعلول لم يلزم من ذلك إلا إثبات قديم معلول وهو أن هذا الضروري الذي له علة هو ضروري له علة

وهذا إذا قدر أنه أثبت هذا القسم وحينئذ فيكون قد أثبت ضروريا واجب الوجود معلولا

قال وإذا أمكن أن يكون الضروري الواجب الوجود معلولا لعلة أمكن أيضا أن تكون تلك العلة وإن كانت ضرورية واجبة

". (١)

"والثاني لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعلول الأول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح أن يقال أن الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له أو محتاجا إلى أن يقطع اليه ما لا نهاية له بل أي وقت فرضت وجدت بينه وبني كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن أن يحصى عددها وذلك محال فهذا نفس المتنازع فيه انه ممكن أو غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه أبأن يغير لفظها بتغيير لا يتغير به المعنى قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الاوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أوليا وما يلزم من ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا إلا ما يلزم من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير

". (٢)

"

فيقال لك وأنت تقول أن الحوادث كلها تحدث بلا سبب حادث وعلى قولك فكل حادث حادث في وقت من الاوقات فإن ذلك الوقت اختص بالحدوث بلا سبب مخصص حادث فألزمهم اختصاص وقت من الاوقات بالحدوث دون سائر الاوقات بلا مخصص وأنت يلزمك اختصاص كل وقت بما يحدث فيه من الحوادث بلا سبب مخصص واختصاص كل حادث بصفته وقدره بلا سبب مخصص واختصاص

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٧٧/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٥٧/٨

كل حادث بوقته بلا سبب مخصص وحدوث جميع الحوادث بلا سبب مقتض للحدوث فهم أن كان ما التزموه باطلا فقد التزمت اضعافه فيكون قولك أفسد وان لم يكن باطلا بطلت حجتك على ابطال قولهم فتبين أن ابطالك لقولهم مع اعتقادك لما تعتقده باطل على كل تقدير وعلم أن الاصول الصحيحة التي وافقتهم عليها هي على بطلان قولك ادل منها على بطلان قولهم والاصول الفاسدة التي وافقوك عليها إذا كانوا قد تناقضوا فيها ولم يطردوها فأنت أعظم تناقضا في عدم طردك لأصولك مطلقا صحيحها وفاسدها

وبيان ذلك انه قد قال يجب أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الاوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أزليا وما يلزم من ذلك لزوما ذاتيا إلا ما يلزم من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير يعني حركة الفلك وما يتبعها من التغير

(١) ".

"لأنه إذا جاز أن يقتضى وجاز أن لا يقتضى كان كل من الامرين ممكنا جائزا واذا كان كل منهما جائزا لم يكن ثبوت الاقتضاء اولى من انتفائه لولا امر أخر اقتضى ذلك الاقتضاء ثم القول في اقتضاء ذلك الاقتضاء كالاول ويلزم منه توقف حدوث الحوادث على اقتضاءات متسلسلة لا نهاية لها ولا وجود لشيء منها وما توقف على ما لا وجود له فلا وجود له وهو يبطل التسلسل فيما هو دون هذا

وهذا المقام مقام معروف للمعتزلة في فعل الرب وفعل العبد يذكرونه في مسألة حدوث العالم ومسألة القدر وهو مما استطالت عليهم به اهل السنة والفلاسفة وغيرهم

لا سيما وابو الحسين يقول انه مع فعل القادر يتوقف على الداعي وانه عند وجود الداعي التام يجب وجود المقدور فيكون اصل قوله موافق لقول من قال من أهل السنة ومن الفلاسفة أن الحادث يحدث مع وجوب أن يحدث وهذا يناقض قوله بأنه لا يحدث إلا مع جواز الحدوث لا مع وجوبه

الثالث أن يقال هب انا سلمنا إمكان ثبوت المقتضى وانه يقتضى مع جواز أن لا يقتضى وانه يخص الحدوث بحال دون حال فإذا أمكن الحدوث والتخصيص بما هو مقتض مع جواز أن لا يقتضى فالحدوث والتخصيص بمقتض واجب الاقتضاء اولى واحرى

فإن قيل ما كان واجب الاقتضاء لم يتخلف عنه مقتضاه فيلزم قدم الحوادث بخلاف ما كان جائز الاقتضاء

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨/٢٦٠

". (١)

"الرسول وصحة ما جاء به من الكتاب والسنة ليس موقوفا على شيء من الطرق التي تناقض شيئا مما جاء به مع أنا نبين ايضا أن تلك الطرق فاسدة لكن بيان الاستغناء عنها في مقام وبيان فسادها في مقام وأهل البدع يدعون الحاجة اليها اولا ثم يعارضون بها النصوص ثانيا فنحن نبين الغنى عنها ثم نبين فسادها ثانيا ثم نبين ثالثا أن الطرق العقلية الصحيحة هي والادلة السمعية متلازمان فيلزم من صحة أحدهما صحة الآخر

وهذا قدر زائد على عدم تنافيهما وعدم تنافيهما وحده كاف في بطلان قول من يزعم تنافيهما

وايضا فلو قدر أن فيها ما ينافي السمع فذلك المنافي ليس هو الأدلة العقلية التي بها نعلم صحة السمع

وذلك كله مما تبين به بطلان قول من يقول أن تقديم الكتاب والسنة على ما يعارض ذلك يستلزم قدح الشرع في اصله

وطريقة القاضي أبي بكر وأمثاله ليس فيها هذا التقسيم الذي ذكره أبو الحسين بل ذكر اولا أن تخصيص المحدث بوقت دون وقت لا بد له من مخصص وان ما قدم من الحوادث وأخر لا بد له من مقدم ومؤخر من غير أن يحتاج أن يقول أن الحدوث إما أن يكون واجبا وأما أن يكون غير واجب وهذا اصح واقرب وأبين

ثم أن طريقة أبي الحسن ألاشعري التي في اللمع خير من

". (٢)

"

وان قال فعله بعد أن لم يكن فاعلا ليس مجرد وجود المفعولات والفعل حدوث نسبة واضافة بينهما وهي عدمية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٠١/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٠٤/٨

فيقال له فالمتجدد القائم به يقال فيه كذلك ليس هو إلا مجرد وجود ذلك المتجدد وهو حدوث نسبة واضافة عدمية والفعل حدوث نسبة واضافة بينهما وهي عدمية

فان قال هذا يلزم منه قيام المتجددات والحوادث به وهذا لا يجوز

قيل له هذه مصادرة على المطلوب فإنك انت لم تقم دليلا على أن القديم لا تقوم المتجددات والحوادث به بل ما ذكرته هوالدليل على ذلك فإن كان استدلالك على هذا لا يتم إلا بأن تجعل المطلوب مقدمة في إثبات نفسه لم يكن لك عليه دليل إلا مجرد الدعوى وصار هذا بمنزلة أن يقول القائل القديم لا تقوم به الاحوال المتجددة لأن القديم لا تقوم به الاحوال المتجددة

واذا كان العلم بالصانع موقوفا على هذا الدليل لم يكن هناك علم بالصانع بل صار حقيقة الكلام الدليل على ثبوت الصانع حدوث النطفة وغيرها من الأجسام والدليل على حدوث ذلك انه تقوم به المتجددات والحوادث وما قام به المتجددات والحوادث كان حادثا لأن ما قام به المتجددات والحوادث كان حادثا

فيكون منتهى الكلام مجرد الدعوى التي نوزع فيها والاستدلال عليها

". (١)

"

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أن الأدلة نوعان اقيسة وآيات فأما الاقيسة فلا تدل إلا على معنى كلي لا تدل على معنى معين

فإذا قيل هذا محدث وكل محدث فله محدث قديم أو كل ممكن فلا بد له من واجب فإنما يدل على قديم واجب الوجود بنفسه لا يدل على عينه بل نفس تصور هذا لا يمنع من وقوع الشركة فيه فإذا قدر انه عرف انه واحد لا يقبل الشركة فإنه لم تعرف عينه فلا بد أن تعرف عينه بغير هذه الطريق والايات تدل على عينه لكن كون الاية دليلا على عينه مشروطة بمعرفة عينه قبل إذ لو لم تعرف عينه لم يعرف أن هذه الاية مستلزمة لها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨/٣٢٩

فعلم انه في الفطرة معرفة بالخالق نفسه بحيث يميز بينه وبين ما سواه كما ذكره أبو محمد بن عبد وغيره ولهذا كل من تطلب معرفته بالدليل فلا بد أن يكون مشعورا به قبل هذا حتى يطلب الدليل عليه أو على بعض احواله

واما ما لا تشعر به النفس بوجه فلا يكون مطلوبا لها واذا كان مطلوبا لها فلا يمكن أن يستدل عليه بشيء حتى يعلم انه يلزم من تحقق

(١) ".

"الوالد شرطا في وجود الولد ومثل كون الغيم شرطا في وجود المطر فلا يمتنع وهذا فيه نزاع معروف وقد ذكر في غير هذا الموضع

وليس في هذا ما ينفع الفلاسفة في قولهم بقدم الأفلاك وإنما غايته إبطال ما يقوله من يقول بوجوب تناهي الحوادث وقد تقدم غير مرة أن حجة الفلاسفة باطلة على تقدير النقيضين فإنه إذا امتنع وجود ما لا يتناهى بطل قولهم وإن جاز وجوده لم يمتنع أن يكون وجود الأفلاك متوقفا على حوادث قبله وكل حادث مشروط بما قبله كما يقولون هم في الحوادث المشهودة من الأناسي والأمطار كما ذكره بل هذا يستلزم امتناع حدوث الحوادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها ويقتضي أنه يلزم من قولهم أن لا يكون للحوادث فاعل إذا كان كل حادث مشروطا بحادث قبله والعلة التامة المستلزمة لمعلولها يمتنع عندهم وعند غيرهم أن يحدث عنها شيء بوسط أو غير وسط لأن ذلك يقتضي تأخر شيء من معلولاتها فلا تكون تامة بل فيها إمكان ما بالقوة لم يخرج إلى الفعل وهو نقيض قولهم

قال ابن رشد وأيضا فإن قولهم إن الحركة المشار إليها لا تخرج إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها قول لا يسلمه الخصوم فإن الخصوم يقولون إنه لا ينقضي إلاما له ابتداء وما لا مبدأ له كما

(٢) ".

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٥٣٢/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩٠/٩

"يتناهى في الماضي والمستقبل كما يقوله من يقوله من المتكلمين فهو مبطل أيضا لقول إخوانه من الفلاسفة الذين يقولون بوجود ما لا يتناهى ولا له أول ولا آخر في قديمين مختلفين كما يقولونه إن حركات كل واحد من الأفلاك لا تتناهى ولا لها بداية ولا نهاية مع أن إحدى الحركات أكثر وأعظم من الأخرى

كما يقولون إن القمر يتحرك في كل شهر مرة والشمس في كل سنة مرة والفلك المحيط في كل يوم مرة فهو أعظم مقدارا وأسرع حركة من فلك الشمس والقمر وغيرهما فإنه محيط بالجميع فهو أعظم وهو يتحرك كل يوم الحركة الشرقية التي تحرك بها جميع الأفلاك وليس في الأفلاك ما يتحرك كل يوم غيره فتكون حركته أكبر وأكثر من حركة سائر الأفلاك فلك الشمس والقمر وغيرها فإن الأيام أكثر عددا من الشهور والشهور أكثر عددا من الأعوام

ونفس المتحرك كل يوم حركته أعظم مقدارا مما يتحرك في الشهر والعام مع أن كلا من هذه الحركات ليس لها أول ولا آخر عندهم فيلزم من ذلك أن يكون ما لا يتناهى وليس له أول ولا آخر كحركة فلك القمر والشمس يقبل أن يزاد عليه أضعافا مضاعفة بل وجد ما هو بقدره أضعافا مضاعفة وهو حركة الفلك المحيط فيكون ما لا يتناهى من

". (١)

"

وقد قال قبل ذلك لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذي يوجد أبدا شيء خارج عنه أعني أنه يمكن أن يزاد عليه دائما إلى قوله ولا نقول إن بعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها فيلزم من هذا أن يكون بعد الدورة التي كانت اليوم بمدة عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها وبعد الدورة المشار إليها دورات لا نهاية لها فمن تدبر كلامه تبين له ما قلناه

قلت فأما الكلام على إحاطة علم الله تعالى بالكليات والجزئيات وإرادته فمذكور في غير هذا الموضع وهذا الرجل قد أورد على هؤلاء هذا السؤال المعروف وهو الذي أوقع أبا المعالي في قوله بالاسترسال وأن العلم يحيط بأعيان الجواهر وأنواع الأعراض ويسترسل على أعيان الأعراض وهذا ليس هو قول من يقول بأنه يتعلق بالكليات فإن ذلك لا يفرق بين الجواهر وأنواع الأعراض وأعيانها ومن علم أن الكليات لا تكون

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٠٢

كلية إلا في الذهن وأن كل موجود فإنه معين والأفلاك معينة والعقول والنفوس عندهم معينة ونفسه المقدسة معينة تبين له أن قول من يقول يعلم الكليات وأنه إنما يعلم الجزئيات

". (١)

"

ولهم نزاع فيما أذا عدم هل يقولون عدم لعلم موجبه أو لا يعلل عدمه بل ليس له من نفسه وجود وإنما وجوده بفاعله فإذا لم يفعله فاعل بقي على العدم المستمر هذا فيه نزاع وهو نزاع لفظي اعتباري

وتحقيق الأمر أن عدم علته مستلزم لعدمه لا أن عدم علته فعل عدمه وأوجب عدمه ولكن يلزم من عدم علته عدمه

فإن أريد بالعلة في عدمه المؤثر في عدمه فعدمه المستمر لا يحتاج إلى مؤثر وإن أريد به المستلزم لعدمه فلا ريب أن عدم علته مستلزم لعدمه

وهؤلاء لا يقولون إن الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله وصنف هو واجب باعتبار فاعله بل الجائزات الموجودة كلها واجبة باعتبار فاعلها وما لم يوجد من الجائزات فهو جائز باعتبار نفسه وهو ممتنع لغيره

فكما أن ما وجد من الممكنات فهو واجب لغيره لا لنفسه فما لم يوجد منها فهو ممتنع لغيره لا لنفسه فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فما شاء أن يكون فلا بد أن يكون وليس هو واجبا بنفسه ولا له من نفسه وجوده بل الله مبدعه

". (٢)

"فيمتنع أن يكون حادث ليس له أول وهل يلزم من ذلك أن تكون جميع الحوادث لها أول كما لزم أن يكون جميع الزنج سودا هذا محل نزاع

فيقال الفرق معلوم بين قولنا جميع الحوادث لها أول بمعنى أن كل واحد منها له أول وبين قولنا إن جنس الحوادث لها أول بمعنى أن الحوادث منقطعة غير دائمة ولا مستمرة ولا متسلسلة فإن العقل يتصور

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٠٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١١٤

أن كل واحد له أول وآخر وهي مع ذلك دائمة مستمرة فيمكنه الحكم بأن كل حادث له أول كما أن كل زنجي أسود وهو بعد ذلك لم يعلم هل هي دائمة أم هي منقطعة

بل العلم بكون الحادث له أول هو العلم بأنه مسبوق بعدم وليس العلم بأن كل حادث هو مسبوق بعدم هو العلم بأنه كان العدم مستمرا دائما حتى حدث جنس الحوادث بل يمكن العقل أن يتصور أنه ما من حادث إلا وقبله حادث كما يتصور أنه ما من حادث إلا وبعده حادث وما من عدد إلا وبعده عدد وهو يعلم أن كل حادث فله أول وكل منقض فله آخر وكل عدد فله حد ومنتهى وإن لم يكن لجنس العدد حد ومنتهى

ومما يبين ذلك الفرق أن كون الشخص أسود وأبيض صفة قائمة به في حال وجوده فلا يمكن انتفاؤها عن الجنس الموجود مع قولنا إن كلا منهم أسود وأما كون الشيء حادثا أو مسبوقا بعدم أو موجودا

". (١)

"

ثم إن الفلاسفة الدهرية كابن سينا وأمثاله قالوا تسلسل الحوادث ودوامها واجب لأن حدوث الحادث بدون سبب حادث ممتنع فيمتنع أن يكون جنسها حادثا بلا سبب حادث وإذا كان لكل حادث سبب حادث كان الجنس قديما فيكون العالم قديما

وأبو الحسين البصري وأمثاله من المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام قالوا تسلسل الحوادث ممتنع لأن كل حادث مسبوق بالعدم فيكون الجنس مسبوقا بالعدم فيلزم حدوث كل ما لا يخلو عن الحوادث والأجسام لا تخلو من الحوادث فتكون حادثة

ونفس الأصل الذي اشترك فيه الفريقان باطل وهو أنه يلزم من إمكان تسلسل الحوادث قدم الأفلاك أو قدم العالم أو قدم شيء من العالم

والفلاسفة الدهرية أعظم إقرارا ببطلانه من المعتزلة فإن تسلسل الحوادث ودوامها لا يقتضي قدم أعيان شيء منها ولا قدم السماوات والأفلاك ولا شيء من العالم والفلاسفة يسلمون أن تسلسل الحوادث لايقتضي قدم شيء من اعيانها وأن تسلسلها ممكن بل واجب

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٤٣/٩

فيقال لهم هب أن الحوادث لم تزل تحدث شيئا بعد شيء فمن أين لكم أن الأفلاك قديمة وهلا جاز أن تكون حادثة بعد حوادث قبلها بل يقال هذا يبطل قولكم فإنها إذا كانت متسلسلة امتنع أن تكون صادرة عن علة تامة موجبة فإن العلة التامة لا يتأخر عنها شيء من معلولها والحوادث متأخرة فيمتنع صدورها عن علة تامة بوسط أو بغير وسط

". (١)

"ما اعتبر هذا الاشتراط فالذي يكون كذلك كان ممتنع الحدوث في الوجود وأما أن يعنى بهذا التوقف أنه لا يوجد هذا الحادث إلا وقد وجد قبله ما لا نهاية له ثم ادعى أن التوقف بهذا المعنى محال فهذا هو نفس المطلوب فإن النزاع ما وقع إلا فيه

والجواب عما ذكروه ثالثا أنه لا يلزم من ثبوت الأول لكل واحد ثبوت الأول للكل لأن من الجائز أن يكون حكم الكل مخالفا لحكم الآحاد لأن كل واحد من آحاد العشرة ليس بعشرة والكل عشرة وكل واحد من الأجزاء ليس بكل مع أن كلها كل وكل واحد من الحوادث اليومية غير مستغرق لكل اليوم مع أن مجموعها مستغرق لكل اليوم بل نقول إن الكل من حيث هو كل يستحيل أن يكون مساويا لجزئه من حيث هو جزء وإلا لم يكن أحدهما كلا والآخر جزءا وأما المثال الواحد فلا يكفي لأنا لا ندعي أن حكم الكلية يجب أن يكون مخالفا لحكم الآحاد حتى يضرنا المثال الواحد بل نقول إن ذلك التساوي قد يكون وقد لا يكون والأمر فيه موقوف على البرهان

قال والجواب عما ذكروه رابعا أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها من الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من أحد

". (٢)

"حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الأزل أم لا فإن كانت حاصلة في الأزل أمكن حدوث حادث أزلي وذلك محال وإن لم تكن فللصحة مبدأ أول وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحا في أن الصحة لا بداية لها لم يكن قادحا في هذه المسألة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/١٤٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٠٣

قال والجواب عما ذكروه سادسا وهو أن ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فهو أن المراد بالحصر أن يكون للشيء طرف ونحن نسلم أن الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا أما لم قلتم إنه يلزم من ذلك أن تكون محصورة من الطرف الذي لا يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث

والجواب عما ذكروه سابعا من أنه لا يلزم أن لا ينفك الجسم عن حدوث الحوادث وعدمها فنقول إن عنيتم به أنه يكون موصوفا بوجود كل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لأن الحوادث ليس لكلها وجود حتى يكون الجسم موصوفا به وإن عنيتم به أنه في كل واحد من الأزمان يكون موصوفا بواحد من تلك

(١) ".

"وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل وذلك يقتضي إمكانه فيلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة وهكذا قال القائلون بقدم الفعل قالوا ذاته إما أن تكون كافية فيه وأما أن تكون متوقفة على غيره فإن كانت كافية فيه لزم قدم الفعل لوجود موجبة التام في الأزل وإن لم تكن كافية فيه لزم افتقاره إلى سبب منفصل وذلك يقتضي إمكانه وهذا هو الذي يعتمدون عليه

والجواب عن هذا من وجوه

أحدها أن يقال هذا يبطل قولكم ويرد عليكم في جميع الحوادث فإن ذاته إن كانت كافية في حدوث الحوادث لزم قدمها وهو ممتنع وإن لم تكن كافية لزم توقف الحوادث على غير ذاته ثم ذلك الشرط في حدوث الحوادث إن كانت ذاته كافية فيه لزم قدمه وإلا فالقول فيه كالقول في الحادث المشروط

ومهما قدر من الممكنات أمكن أن يقال حدوثه موقوف على حادث قبله كما علم حدوثه من المحدثات

وإذا قالوا مبدأ الحدوث هو حركة الفلك والحركة لذاتها تتجدد شيئا بعد شيء وسبب ذلك تجدد التصورات والإرادات

قيل هذا بعينه يبطل حجتكم فإن هذا الذي هو كذاته يتجدد شيئا بعد شيء لو كان ذات واجب الوجود وحده كافية في وجوده لزم مقارنته له في الأزل وهو ممتنع فعلم أن ذاته لا تكفي في وجود شيء منه بل كل منه مشروط بما قبله وذاته لا توجب شيئا من الشروط

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٠٥

". (١)

"لم يجز أن يكون صحيحا بطل قولهم بأن الحوادث تصدر بواسطة أو بغير واسطة عن ذات لم يقم بها فعل

وإن عنيت الثاني فالذات الموصوفة بقيام الفعل بها إذا قيل هي كافية في المفعولات لم يلزم قدم المفعولات لأنها مشروطة بالفعل ولا يلزم من ذلك افتقارها إلى غيرها لأن فعلها الذي هو شرط في المفعولات من لوازم ذاتها كما أن صفاتها من لوازم ذاتها لكن قد يكون اللازم نوعا كالفعل المتعاقب وقد يكون عينا كالحياة التي لم تزل ولا تزال

وهذه الحجة هي التي يعتمد عليها أولوهم وآخروهم لكن يصرفون ألفاظها ومعانيها

وذلك كقول السهروردي المقتول في تلويحاته فإنه قال واجب الوجود لا يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن فإنه إن كان المرجح هو نفسه أو على ما أخذ من صفاته وهو دائم فيجب دوام الترجيح ودوام وجود المعلول وإن لم يفعل ثم فعل فلا بد من حدوث ما ينبغي في فعله أو عدم ما لا ينبغي ويعود الكلام إليه ولا يقف فواجب الوجود لا تسنح له إرادة وحال كل ما يتجدد حال ما لأجله التجدد في استدعاء مرجح حادث وليس قبل جميع الوجود

". (٢)

"

أحدها أن يقال كل ما لا يتوقف على غير شيء إذا وجد ذلك الشيء وجب أن يوجد إلى قوله وما كان من نور الأنوار فلا يتوقف على غيره إلى آخره

ما تعني بقولك ما كان من نور الأنوار تعني الله فلا يتوقف على غيره أتعني به أنه لا يتوقف على شيء منفصل عن الله أم تعني به لا يتوقف على فعل قائم بذات الرب يفعله بمشيئته وقدرته

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢١٧/٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٢١/٩

أما الأول فلا ينفعك لأنه لا يلزم من كونه لا يتوقف على شيء منفصل عن الله أن لا يتوقف على فعله الواقع بمشيئته وقدرته وحينئذ فلا يلزم قدمه بل إذا كان الفعل المراد المقدور حادثا فالمعلق به أولى أن يكون حادثا فإنه لا يكون قبله وما لا يسبق الحوادث يجب أن يكون حادثا

وإن قلت إنه لا يتوقف على فعل الرب القائم بنفسه فهذا محل النزاع وأنت لم تذكر دليلا على أن وجود الممكنات لا يتوقف على فعل الرب القائم بنفسه بل الدليل يوجب توقف المعقولات على فعل الفاعل وتوقف المعلول على اقتضاء العلة والعلة شيء واقتضاؤها المعلول شيء وإذا كانت العلة مشروطة بما يقوم بها بالمشيئة والقدرة لم يحصل المشروط قبل الشرط وأنت لم تقم دليلا على ثبوت علة مجردة خالية عن شرط بل الدليل ينفي ذلك لأنه يلزم من قدم هذه العلة قدم معلولها ومعلول معلولها فإن العلة التامة لا يتأخر عنها شيء من معلولها وحينئذ فلا يكون للحوادث فاعل أصلا وهذا من أبين الأمور المعلوم فسادها بالضرورة

". (١)

"عدمه وأيهما فرض أبدا كان ما بإزائه أبدا أو وقتا ما كان وقتا ما وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرورا فإن لم يسم هذا مفعولا بسبب أن لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى

فيقال له هذا كلام مقدر على شيء مضمونه أن العلة التامة التي لا يقف اقتضاؤها على أمر منفصل عنها يلزم من وجودها وجود معلولها بجلاء بخلاف ما يتوقف اقتضاؤها على أمور منفصلة كالآلة والمادة والداعي وغير ذلك وأنه إذا فرض شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمدا

لكن الشأن في تحقيق هذا المقدر فإنه يقال لك هذا غايته أن يكون إبطالا لقول من يجعل الرب خالقا للعالم من غير حدوث سبب أصلا وهذا قول طائفة من أهل الكلام المنتسبين إلى الملل وليس هذا قول أئمة أهل الملل وجمهورهم القائلين بأن الله خالق كل شيء وأنه خلق السماوات والأرض في ستة أيام

وإذا كان كذلك فهؤلاء يلزمونك ويقولون هذه العلة الموصوفة هل يجوز أن يصدر عنها بوسط أو بغير وسط أمور مختلفة حادثة أو لا يجوز

فإن لم تجوز ذلك بطل قولك ولزم أن لا يكون للحوادث فاعل وهو معلوم الفساد بالضرورة

وإن جوزت ذلك قيل لك فإذا كان الفاعل واحدا بسيطا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٣١

". (١)

"

وعلى هذا التقدير فقول القائل الأمور التي تتم بها مؤثرية الباري في العالم إما أن تكون بأسرها أزلية وإما أن لا تكون أتريد به التي يتم بها مؤثريته في كل واحد واحد من آحاد العالم أو في جملة العالم

إن أردت الأول لم تكن بأسرها أزلية وكان حدوث كل واحد منها مفتقرا إلى حادث قبله وهذا التسلسل جائز عندهم

وإذا أردت الثاني قيل لك ليس جملة العالم متوقفا على أمور معينة حتى يرد عليها هذا التقسيم بل بعض العالم يتوقف على أمور وبعض آخر يتوقف على أمور أخرى وكل بعض يتوقف على أمور حادثة وتلك الأمور تتوقف على أمور أخرى ويلزم من ذلك التسلسل في نوع الحوادث وهو جائز عندكم

وأما إن أريد بالتسلسل في الآثار التسلسل في جنس التأثير وهو أن يكون جنس التأثير متوقفا على جنس التأثير بحيث لا يحدث شيئا حتى يحدث شيئا فهذا باطل لا ريب فيه وهو تسلسل في تمام كون المؤثر مؤثرا وهو من جنس التسلسل في المؤثر

لكن بطلان هذا يستلزم أنه لم يفعل بعد أن لم يكن فاعلا لشيء فيلزم دوام نوع الفاعلية لا دوام مفعول معين وحينئذ فلا يدل على قدم شيء من العالم وهذا بين لمن تدبره

ويراد بالتسلسل معنى ثالث وهو أن فاعليته للحادث المعين لا تحصل حتى يحصل تمام المؤثر لهذا الحادث المعين فيلزم تسلسل الحوادث في الواحد وهذا ممتنع أيضا باتفاق العقلاء

". (٢)

"

وأما الثالث فلا يفيد قدم السماوات لجواز أن يكون هناك فعل قائم بالذات بعده فعل أو مفعول بعده مفعول أو كلاهما

وهذه الحجة قد ذكرها الآمدي والأبهري وغيرهما وأجابوا عنها بالمعارضة بالحوادث اليومية

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٣٥/٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٣٩/٩

فقال الآمدي في دقائق الحقائق في الاحتجاج لهم لو كان ما وجد عن الواجب بذاته محدثا موجودا بعد العدم فهو لذاته إما أن يكون واجبا أو ممتنعا أو ممكنا

القول بالوجوب ممتنع وإلا لما كان معدوما والقول بالامتناع ممتنع وإلا لما وجد فلم يبق إلا أن يكون ممكنا لذاته

وعند ذلك فحدوثه إن كان لا لمحدث ومرجح فقد ترجح أحد طرفي الممكن لا لمرجح وهو محال

وإن كان لمحدث ومرجح فالمرجح إما قديم أو حادث فإن كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في الأول والتسلسل والدور محال فلم يبق إلا أن يكون المرجح قديما أو منتهيا إلى مرجح قديم والمرجح القديم إما أن يكون قد تحقق معه في القدم كل ما لا بد منه في الإيجاد أو بقي شيء منتظر فإن بقي شيء منتظر فالكلام في حدوثه كالكلام في الأول ويلزم منه التسلسل أو الدور وهو ممتنع وإن كان القسم الأول فيلزم من قدم العلة قدم المعلول وكذلك الحكم فيما وجب عن الواجب بالواجب لذاته

وقال الآمدي في الجواب إنه يلزم منها وجود شيء من الحوادث إذ

". (١)

"

لكن هذا الجواب الذي عارض به هؤلاء لأولئك لا يمكن أن يقال في أول الحوادث لأنه ليس قبل أول الحوادث حادث يشترط في الحوادث المستقبلة

فهذا فرق هؤلاء الفلاسفة بين ما يثبتونه من الحوادث اليومية التي تشاهد وما ينفونه من أن للحوادث أولا ابتدأت منه وبهذا يتبين بطلان قول الطائفتين هؤلاء وهؤلاء وأن كل طائفة أقامت برهانا على بطلان قول الأخرى لا على صحة قولها إذ لا يلزم من بطلان أحد القولين صحة الآخر إلا إذا انحصر الحق فيهما وليس الأمر كذلك

وذكرها الآمدي أيضا في كتابه أبكار الأفكار قال وجوابها أنها باطلة من جهة أن الحس والعيان والبرهان شاهد بوجود حوادث كائنة بعد ما لم تكن وما ذكروه من الشبهة يلزم منه امتناع وجود الحوادث والقول بامتناع وجود الحوادث ممتنع وكل دليل لزم عنه الممتنع فهو باطل في نفسه وبيان الملازمة هو أن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٤٧

ما ذكروه من التردد والتقسيم في حدوث العالم بعينه لازم في حدوث كل حادث وكل ما هو جواب لهم في حدوث الحوادث بعينه يكون جوابا في القول بحدوث العالم بجملته

". (١)

"أرسطو لكن يحكى عن بعضهم القول بقدم المادة وقد يريدون قدم جنسها لا قدم شيء معين ومنهم من يقول بقدم شيء معين

وأما أبو البركات فإنه من المثبتين للصفات والأفعال القائمة بذاته وهو لم يقم حجة على قدم شيء من العالم وإنما أبطل قول من قال بأنه فعل بعد أن لم يفعل

والذي تقتضيه حججه العقلية الصحيحة وحجج سائر العقلاء إنما هو موافق لما أخبرت به الرسل لا مخالف لها وكأن القول الوسط لم يعرفه كما لم يعرفه الرازي وأمثاله ولو عرفوه لكان هو المتصور عندهم دون غيره وإنما استطال ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة الدهرية على أولئك بما وافقوهم عليه من نفي الصفات ولهذا تجد ابن سينا يذكر قول إخوانه وقول أولئك المتكلمين فقط

ومعلوم أن فساد أحد القولين لا يستلزم صحة القول الآخر إلا أن تنحصر القسمة فيهما فأما إذا أمكن أن يكون هناك قول ثالث هو الحق لم يلزم من فساد أحد القولين صحة القول الآخر وهذا مضمون ما ذكره في كتبه وكلها وما ذكره سائر هؤلاء المتفلسفة

وملخص ذلك ما ذكره في الإشارات التي هي مصحف هؤلاء الفلاسفة قال أوهام وتنبيهات قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكن إذا تذكرت ما قيل في

". (٢)

"عنهم أنهم يصفون الجميع بوجوب الوجود وهذا تناقض في نقل أقوالهم ثم إبطال هذه الأقوال بناء على توحيدهم الذي مضمونه نفي الصفات لكان الواجب لا يكون إلا واحدا قد عرف فساده

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٤٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٥٤

قال الرازي فأما القائلون بأن واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين منهم من قال إنه تعالى لم يكن في الأزل فاعلا ثم صار فيما لا يزال فاعلا وهم المليون بأسرهم ومنهم من قال إنه كان في الأزل فاعلا وهم أكثر الفلاسفة

قلت القول الذي حكاه عن المليين بأسرهم هو قول طوائف من أهل الكلام المحدث منهم الذين ذمهم السلف والأئمة ولا يعرف هذا القول عن نبي مرسل ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين لم يقل أحد من هؤلاء إن الله لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وإنما المعروف عنهم ما جاء به الكتاب والسنة من أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن وهذا هو الذي نطق به الكتاب والسنة واتفق عليه أهل الملل وكذلك نقله عن جمهور الفلاسفة إن الله لم يزل فاعلا كلام مجمل فجماهير الفلاسفة لا يقولون بقدم العالم وأول من ظهر عنه منهم القول بقدمه هم أرسطو ولا يلزم من قال إنه لم يزل فاعلا أن يقول بقدم شيء من العالم إذ يمكنه مع ذلك أن يقول لم يزل فاعلا لشيء بعد شيء فكل ما سواه مخلوق محدث وهو لم يزل فاعلا

". (١)

"وما يلزم من ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا إلا ما يلزم من اختلافات تلزم عندها فيتبعها التغير فهذه هي المذاهب وإليك الاعتبار بعقلك دون هواك بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا

قلت والرازي قد شرح هذا الكلام إلى أن وصل إلى آخره وهو قوله وإليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا وقال فاعلم أن الغرض منه الوصية بالتصلب في مسألة التوحيد ولكنه يكون كلاما أجنبيا عن مسألة القدم والحدوث وإن كان الغرض منه إنما هي المقدمة التي منها ما يظهر الحق في مسألة القدم والحدوث فهو ضعيف لأن القول بوحدة واجب الوجود لا تأثير له في ذلك أصلا لأن القائلين بالقدم يقولون ثبت إسناد الممكنات بأسرها إلى الواجب بذاته فسواء كان الواجب واحدا أو أكثر من واحد لزم من كونه واجبا دوام آثاره وأفعاله وأما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شيء من أدلتهم بالتوحيد والتثنية فثبت أنه لا تعلق لمسألة القدم والحدوث بمسألة التوحيد

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٦١

". (١)

"جهة كونه ربا هو الخالق المبدع الفاعل ومن جهة كونه إلها هو المعبود المألوه المحبوب

لكن هذا القول الذي يقوله المسلمون ينقض قولهم ويبطله فثبت بطلان قولهم على ما ذكروه وعلى ما يقوله المسلمون

فتبين أن قوله إن الأفضل في الأول ما يوجد الأمر عليه من أنه علة وجود كل موجود كلام مبني على محض الدعوى والكذب

أما الدعوى فإنه ادعى أن المتحرك لا بد له من معشوق منفصل

وأما الكذب فقوله إن ذلك هو العلة وجود المتحرك وإنما هو مجرد شرط وغايته أن يكون جزءا من أجزاء العلة في وجوده فهذا إذا سلمت المقدمات كلها وهو أن الفلك يتحرك بالإرادة وأن المتحرك بالإرادة لا وجود له إلا بحركته وأن حركته لا بد لها من معشوق منفصل لم يثبت إلا مجرد كون ذلك شرطا في وجوده لا علة تامة لوجوده فكيف إذا قيل إن المقدمات الثلاث باطلة كما هو مذكور في موضعه

ثم قال فهذا هو الأفضل من أن تكون العلة الأولى علة وجود هذا العالم في زمان

قال وكان يجب من هذا أن الأشياء الموجودة لم يكن لها بتة وجود ثم أخرجت إلى الوجود فيلزم من ذلك أن يكون لوجود العالم علة أخرى مشاركة للعلة الأولى فيه أو فوق العلة الأولى لأنه إن لم يكن للعلة الأولى في إخراج العالم إلى الوجود أمر من الأمور ولا ها هنا علة تعين أو تدعو العلة الأولى إلى إخراج العالم إلى الوجود غير ذاتها ولا علة ترتبها

". (٢)

"يخالف المسلمين في الظاهر كما فعل ذلك ابن سينا وغيره

لكن بكل حال لا بد للممكن الذي لا يوجد بنفسه من موجب يوجبه بل يوجب صفاته وحركاته لا يكفي في وجوده مجرد وجود محبوبه بل لا بد من موجب لذاته وصفاته بل وموجب لنفس حبه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٦٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٢٨٠

ثم إذا قيل إنه محب لشيء منفصل عنه لزم احتياجه إلى المحبوب وأما كون مجرد المحبوب هو المبدع له الموجب لذاته وصفاته وأفعاله من غير اقتضاء ولا إيجاب ولا إبداع من المحبوب بل لمحض كونه محبوبا فهذا مما يعرف ببديهة العقل فساده

وهم وكل عاقل يفرق بين العلة الغائية والعلة الفاعلة فالمحبوب يقتضي ثبوت العلة الغائية ولا بد من علة فاعلية فإن جعلوا المحبوب هو العلة الفاعلية لزم كونه مبدعا له وهو المطلوب وحينئذ يخاطبون على هذا التقدير بما يبين فساد قولهم

وإن لم يجعلوه مبدعا له لم يكن لهم دليل على إثبات علة فاعله لوجود العالم وقيل لهم افتقار الممكن إلى مبدع له ولصفته ولحركته أبين من افتقاره إلى محبوب له

قال ثابت بن قرة وأرسطو طاليس ليس ينكر هذا الرأي المجدد والظن الذي يظنه كثير من الناس من أنه يلزم من رأى أرسطو أن العالم أبدي أن يكون غير معلول في جوهره لعلة خارجة عنه ظن كاذب

فيقال له الذين يظنون هذا يقولون إن هذا لازم لأرسطو لأنه لم يثبت أن العالم معلول بعلة فاعلة مبدعة له وإن كان مقارنا لها بل إنما

". (١)

"أصولكم وهو أحق بالجواز إن كانت أصولكم صحيحة مما قلتموه فيه من وصفه بغاية النقص فإذا وصفتموه بهذا كنتم قد وصفتموه بصفات الكمال مع رعاية أصولكم التي اعتقدتم صحتها ولم يكن في هذا محذور إلا كان في نفيه من المحذور ما هو أعظم منه

الوجه الواحد والعشرون أن يقال قولكم فجوهرها ليس فيه شوق إلى شيء ولا منافرة لشيء مضمونه أنها لا تحب شيئا ولا تبغضه فلم قلتم ذلك

فإن قلتم إن المحب المبغض لا يحب إلا ما يحتاج إليه غيره ولا يبغض إلا ما يحتاج إلى دفعه عن نفسه

قيل لكم ولم قلتم ذلك والفلك عندكم يحب بل يعشق وإذا كان يحب شيئا فإنه يبغض زواله ومع هذا فهو عندكم لا يخاف من شيء منفصل ولا يحتاج إلى دفع ضرر عن نفسه بل ولا يجوز عليه الفساد والانحلال وهو مع هذا عاشق محب طالب مشتاق فلا يلزم من كونه مشتاقا أن يكون من يعرض له أمر

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٨٣/٩

يحتاج إلى استدفاعه وأما كون الحب يوجب أن يكون فوقه جوهر آخر يقتبس منه فهذا إنما يلزم إذا لم يكن قادرا على حصول محبوبه فأما إذا قدر أنه ليس في ذلك حاجة إلى ما هو غني عنه لم يكن في ذلك محذور

الوجه الثاني والعشرون أن يقال قولكم فجوهرها إذن ليس فيه شوق إلى شيء ولا منافرة لشيء ولا قبول لتغيير ولا لحدوث

". (١)

"وحينئذ فالقادر بنفسه هو واحد فيجب أن يكون الإله العالي الغالب وما سواه مقهور مغلوب

وحينئذ فلا يكون الواحد قادرا إلا إذا كان الآخر غير قادر فإن كلا منهما قادر حال عدم قدرة الآخر فلا يكون أحدهما قادرا إلا مع كون الآخر غير قادر وكل منهما قدرته من لوازم ذاته إن كان قادرا فيلزم من ذلك أن يكون كل منهما لا يزال قادرا غير قادر فيلزم الجمع بين النقيضين

وكذلك إذا قيل لا يكون أحدهما قادرا إلا إذا جعله الآخر قادرا أو مكنه الآخر وامتنع من منعه فإنه يلزم ألا يكون واحد منهما ادرا للدور الممتنع وهو قد جعل فاعلا فيلزم اجتماع النقيضين فيلزم ألا يكون كل واحد منهما قادرا مع وجوب كون الخالق قادرا ويلزم أن يكون كلا منهما غير قادر مع كونه قادرا

وهذا كله من الممتنع بصريح العقل وهو لازم من إثبات ربين قديمين واجبين بأنفسهما فدل على امتناع ذلك وسواء قدر اتفاقهما على الفعل أو اختلافهما فيه فنفس كونهما قديمين واجبين قادرين ممتنع ونفس كونهما غير قادرين ممتنع ونفس اجتماع القدرة وعدمها ممتنع ونفس اتفاقهما على مفعول واحد يستقل به كل منهما ممتنع ونفس الاشتراك بأن يفعل هذا بعضه وهذا بعضه ممتنع

وحينئذ فلا بد إن يكون أحدهما هو القادر أو الأقدر فيعلو بعضهم

". (٢)

"وهذا نظر سيء في نقل أقوال الناس وليس تحقيق هذا من غرضنا هنا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣١١/٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٦٧/٩

والفلاسفة طوائف متفرقون لا يجمعهم قول ولا مذهب بل هم مختلفون أكثر من اختلاف فرق اليهود والنصارى والمجوس وكلام المشائين أن الإلهيات كلام قليل الفائدة وكثير منه بلا حجة

والنقل المذكور موجود في كتب المتبعين لهم كابن سينا وأضرابه وقد نظرت فيما نقل عنهم من الأقوال في العلم فوجدتها عدة مقالات لكن من الناس من يحكي عنهم قولين أو ثلاثة ومن الناس من لا يحكي إلا قولا واحدا وقد وجدت أربعة مقالات منقولة عنهم صريحا في كتب متعددة

فنقل طائفة عنهم كالشهرستاني وغيره في العلم ثلاث مقالات

قالوا ذهب قدماء الفلاسفة إلى أنه عالم بذاته فقط ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات وهي غير معلومة عنده أي لا صورة لها عنده على التفصيل والإجمال

وذهب قوم منهم إلى أنه تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات

وذهب قوم إلى أنه يعلم الكلي والجزئي جميعا على وجه لايتطرق إلى علمه نقص وقصور

". (١)

"

وإن أراد بذلك انه يعلم الأشياء بعد وجودها فلا ريب أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون ثم إذا كان فهل يتجدد له علم آخر أم علمه به معدوما هو علمه به موجودا هذا فيه نزاع بين النظار وأي القولين كان صحيحا حصل به الجواب

وإذا قال قائل القول الأول هو الذي يدل عليه صريح المعقول والثاني باطل والإشكال يلزم على الأول

قيل له وإذا كان هو الذي يدل عليه صريح المعقول فهو الذي يدل عليه صحيح المنقول وعليه دل القرآن في أكثر من عشرة مواضع وهو الذي جاءت به الآثار عن السلف وما أورد عليه من الإشكال فهو باطل كما قد بين في موضعه

الوجه الرابع أن يقال قوله إما متقومة بما يعقل وإما عارض لها أن يعقل

يقال له بعد أن ذكرنا أن هذا التقسيم باطل أي تقسيم الصفة اللازمة إلى مقوم وعارض باطل وأن علمه لازم لذاته

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٩/٣٩٩

هب أن الأمر كذلك فلم قلت إن العلم لا يكون ذاتيا على اصطلاحكم

فإذا قال يلزم من ذلك أن يكون مركبا من الصفات الذاتية والمركب مفتقر إلى جزئه

(١) ".

"عن علمه به فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع والموجود والمعدوم وأما الفعل فلا يتعلق إلا بما يراد ولا يراد إلا ما هو ممكن في نفسه وما تكون إرادته حكمة على قول هؤلاء

ومعلوم أن الواحد من الناس يحمد بأن لا يفعل القبيح ولا يحمد بأن لا يعلمه ويعلم حسن فعله ويعلم قبحه ولم يقل أحد قط إن علمنا بقصص المكذبين للرسل وما فعلوه من السيئات نقص كما أن تلك الأفعال نقص بل المعرفة بالخير والشر من صفات الكمال

وإن قيل مراده أن العلم يلزم منه التغير أو التكثر

فيقال له معلوم أن هذا اللازم لفعله المتكثرات والمتغيرات ألزم فإن فعله للمتكثرات والمتغيرات يلزم منه قيام معان في ذاته فليس ذلك نقصا ولا يكون في علمه بها مع هذه اللوازم نقص

وإن قيل بل فعله للمتغيرات والمتكثرات لا يلزم منه قيام معان متكثرة متغيرة في ذاته

فيقال إن كان هذا حقا فعلمه بها أولى أن لا يلزم منه قيام معان متكثرة متغيرة فإنه من المعلوم بصريح العقل أن اقتضاء الأفعال المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات الفاعلة أولى من اقتضاء المعلومات المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات

(٢) ".

"العلم أو حصول التغير ولم يذكر على نفي كونه عالما بالجزئيات إلا حصول التغير وأما التعدد فقد التزمه

فيقال الوجه السادس عشر أن يقال ابن سينا يثبت علمه بأعيان الباقيات مع كثرتها كما سنذكر لفظه إن شاء الله وما ذكره من الحجة على نفي علمه بالمتغيرات مثل كونه إما متقوم وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وقوله تكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره ونحو ذلك يلزم من

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/٢٩

العلم بأعيان الباقيات وأنواع المتغيرات كما يلزم في المتغيرات وإنما يختص المتغيرات بحدوث شيء آخر وذاك ليس عنده ما ينفيه بخصوصه فإنه يجوز في القديم أن تحله الحوادث وإنما منع حلول الحوادث به لكونه يمنع قيام الصفات أو أن يقول بما ذكر عن أرسطو من أن ذلك يوجب تعبه وكلاله وكل ذلك فضيحة من الفضائح ما يظن بأضعف الناس عقلا أن يقول بمثل ذلك

ولولا أن هذا نقل أصحابهم عنهم في كتبهم المتواترة عنهم عندهم لاستبعد الإنسان أن يقول معروف بالعقل مثل هذا الهذيان

وهذه ألفاظ ابن سينا في الاشارات بعد أن قرر بطلان قول من يقول باتحاد العاقل والمعقول فيظهر لك من هذا أن كل

". (١)

"الله محلا لتلك الصورة الكثيرة الغير المتناهية

قال وحاصل جوابه أنه التزم ذلك وبين أنه لا يلزم منه محذور لأن الدلالة إنما دلت على تنزيه ذات الله عن الكثرة فأما أنه لا يكون في لوازمه كثرة فذلك مما لم يثبت بالدلالة أصلا وقد بينا أن علمه بالأشياء من لوازم عمله بذاته فتكون الكثرة الحاصلة بسبب علمه بالأشياء كثرة في لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا توجب الكثرة في الملزوم فإن الوحدة التي هي أبعد الأشياء عن طبائع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من كونها نصفا للاثنين وثلثا للثلاثة وربعا للأربعة وهلم جرا إلى ما لا نهاية له

ثم قال بعد ذلك فالأول تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة أسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته

قال الرازي وأقول إن هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذهب الفلاسفة في مسألتين من أمهات المسائل إحداهما أن المشهور من قولهم إن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا وهنا اعترف

". (٢)

"غلط الناس بسبب اشتراك هذا اللفظ لتعدد الاصطلاحات فيه ما لا يمكن إحصاؤه ها هنا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٣/١٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٧/١٠

وإذا كان كذلك لم يلزم من كون ذاته الفاعلة وعلمه بنفسه شيئا واحدا إذا قدر أن الأمر كذلك أن يكون مخلوقه المباين له وعلمه بهذا المخلوق شيئا واحدا لأن المخلوق مباين له وعلم الخالق صفة للخالق قائمة به فلم يكن العلم قائما بالمخلوق كما كان عقله لذاته قائما بذاته

وهناك إنما جعل من جعل عقله عين ذاته لكون العالم هو العالم عندهم لا لكون العلم هو المعلوم عندهم لكن هناك كان ذات العالم والمعلوم واحدة ولم يبق إلا العلم وعندهم العلم ليس بزائد على الذات فقالوا ذاته وعقله لذاته شيء واحد

وأما هنا فالعالم مباين للمعلوم والعلم صفة للعالم قائمة به ليس صفة للمعلوم قائمة به فلم يكن جعل المخلوق الذي يسمونه المعلول الأول وعلم الخالق به شيئا واحدا

الوجه الخامس عشر أن يقال بأن العلم بالمخلوق ليس هو المخلوق علم ضروري لا يمكن دفعه بالشبهات بل القدح فيه سفسطة فإن كان من لوازم هذا كون علمه بنفسه ليس هو نفسه فلازم الحق حق والتزام هذا هو من التزام كون المخلوق هو نفس علم الخالق وإن لم يكن من لوازم هذا كون علمه بنفسه هو نفسه فقد بطلت الحجة

(١) ".

"ما ليس في مكان لا يكون للمكان إليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه ولا يلزم من ذلك أن تكون هذه القضية هي الكاذبة بل قد تكون الكاذبة قوله إن النفس ليست إلا جسما

ونظير هذا التناقض قوله إن واجب الوجود يعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها فيعقل الموجودات التامة بأعيانها والكائنة الفاسدة بأنواعها ويتوسط ذلك أشخاصها فإنه إذا كان واجب الوجود يعقل الأفلاك بأعيانها وهي أجسام وقد قال إن الجسم لا يرتسم إلا في جسم لزم أن يكون جسما

ومع قوله ما ليس في مكان لا يكون للشيء المكاني إليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنده

ومع قوله الجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٧٤/١٠

فهذه الأقوال إذا ضم بعضها إلى بعض لزم أن يكون واجب الوجود على قوله جسما وأن تكون النفس على أقواله أيضا جسما

وما ذكره أبو البركات إنما هو إلزام لابن سينا بطريق المناقضة وليس فيه ما يدل على بطلان ما ذكره من الإدراك وإنما احتج أبو البركات على بطلان ذلك بأن المدركات كبار والمدرك إذا كان جسما أو قوة في جسم فهو صغير لا يسعها

". (١)

"حاصلا له لذاته فنقول إنه يجب أن يعلم ذاته بذاته ثم إذا علم ذاته فذاته علة لما بعده يجب أن يعلم من ذاته كونه علة لما بعده فإذا علم ذاته علم لا محالة معلوله ثم يلزم من علمه بمعلوله علمه بسائر المعلولات النازلة من عنده طولا وعرضا أما طولا فكالعقول التي كل واحد منها علة للعقل الذي تحته وأما عرضا فكما إذا صدر شيئان أو أكثر عن علة واحدة كما يقال إنه يصدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك معا

قال ولقائل أن يقول لم قلتم إن علمه بذاته يقتضي علمه بمعلوله بيانه أنكم إما أن تقولوا إن علمه بذاته من حيث إنها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله أو تقولوا إن علمه بذاته من حيث إنها علة لذلك المعلول يقتضي وجوده بذلك المعلول والأول ممنوع فلم قلتم إن علمه بذاته المخصوصة التي من جملة لواحقها واعتباراتها كونها علة لذلك المعلول

". (٢)

"

وأما كون بعض الصفات داخلة في الذات وبعضها خارجا فإن أريد بذلك أن بعضها داخل فيما يتصور الذهن وينطق به اللسان فهذا حق ولكن يعود الدخول والخروج إلى ما يدخل في علمه وكلامه وما يخرج عن ذلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٠٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١١٨

وإن أريد بذلك أن نفس الموجود في الخارج بعض صفاته اللازمة داخل في حقيقته وبعضها خارج عنها فهذا باطل كما قد بسط

وأما على طريقة المنطقيين فالصفات اللازمة إما ذاتية يتعذر معرفة الموصوف بدونها وإما لازمة لماهيته أو لازمة لوجوده وهذه اللوازم لا بد لها من لازم بغير وسط لئلا يلزم التسلسل كما قرر ذلك ابن سينا في الاشارات واللازم بوسط هو اللازم بتوسط دليل لا بتوسط علة مبينة له فجميع اللوازم لازمة للذات بغير توسط شيء في الخارج

هذا مراده وإن أريد بذلك أن من اللوازم شيئا يلزم توسط في الخارج فذلك الوسط لازم لآخر بنفسه فلا بد على كل تقدير من لازم بنفسه وللازم لازم وهلم جرا

وحينئذ فإذا عرف نفسه التي لها لوازم لا توجد إلا بها فيلزم من معرفته بها معرفته بلوازمها كما يلزم من وجودها وجود لوازمها وإلا لم تكن المعرفة معرفة بها فكما أن وجود الملزوم بدون لازمه ممتنع

(١) ".

"العلمين شرطا في الآخر أي ملزوما له بل ولا نفي كون كل منهما شرطا في الآخر وملازما له كما أن العلم والقدرة أو الإرادة كل منهما لا يوجد إلا مع الآخر وهو ملازم له فوجوده شرط في وجوده بهذا الاعتبار وإن لم يكن أحدهما علة لوجود الآخر

وكذلك علمه بنفسه المقدسة هو مستلزم لعلمه بمخلوقاته وشرط في علمه بها فلا يكون عالما بمخلوقاته إلا وهو عالم بنفسه وإن لم يكن علمه بنفسه هو العلة لعلمه بمخلوقاته وإن ولم يكن محتاجا أن يستدل بعلمه بنفسه على علمه بمخلوقاته بل نفس ذاته المقدسة اقتضت العلم بهذا وبهذا

وإن كان أحد الأمرين شرطا في الآخر فكونه شرطا في الآخر غير كونه علة فإن الشرط لا يجب أن يتقدم على المشروط والعلة يجب تقدمها على المعلول والشرط لا يوجب المشروط والعلة توجب المعلول

فما علمه من مخلوقاته فعلمه به مشروط بعلمه بنفسه ويلزم من علمه بنفسه علمه به ويلزم من علمه به علمه لنفسه وإن لم يكن أحد العلمين يجب أن يتقدم على الآخر ولا يكون هو العلة في وجود الآخر ولا يحتاج أن يستدل بأحد المعلومين على الآخر

فلهذا كان علمه بأنه خالق يستلزم العلم بالمخلوقات من وجهين

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٢٠/١٠

". (١)

"

من جهة أن علمه بأنه خالق لا يكون إلا مع علمه بالمخلوقات لأن العلم بالإضافة يتضمن العلم بالمتضايفين

ومن جهة أنه عالم بنفسه علما تاما

وكونه خالقا من صفات نفسه فلا يكون عالما بنفسه علما تاما إلا مع علمه بأنه خالق ولا يكون عالما بأنه خالق إلا مع علمه بالمخلوقات

ومما ينبغي أن يعرف أن كلا من المتلازمين يلزم من وجوده وجود الآخر فكل منهما يصلح في حقنا أن نستدل به على الآخر فنستدل على هذا بذاك تارة ونستدل بذاك على هذا تارة

إما أن نستدل على المجهول منهما بالمعلوم أو نستدل بالمعلوم على المعلوم لبيان أنه دليل عليه أيضا ولتقوية العلم ولحصوله في النفس تارة بهذا الدليل وتارة بهذا إذا عزب عنها علمه بالآخر فإن النفس قد تعلم الشيء ثم يعزب عنها فإذا كثرت الأدلة كان كل منها يقتضي العلم به إذا قدر عزوب غيره من الأدلة

ولهذا جاز تعدد الأدلة الكثيرة على المدلول الواحد وكل ما يصلح أن يستدل به على غيره فإن علم الرب به يستلزم علمه بالمدلول عليه لامتناع العلم التام بالملزوم بدون العلم باللازم وإن كان هو سبحانه لا يحتاج أن يستدل بالعلم بأحدهما على العلم بالآخر فهذا هذا

ومرادنا بيان ما يذكره الناس من الدلالة على الحق فإن قصروا في بيان الدليل تممناه وإن قالوا بخلاف موجبه من وجه آخر أبطلناه

". (٢)

"البشرية فأما في الفعل الطبيعي فلا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٣١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٣٢

وعندكم أن الله فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الإرادة والاختيار بل لزم الكل ذاته كما يلزم النور الشمس وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا النار على كف التسخين فلا قدرة للأول على الكف عن أفعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا

قال وهذا النمط وإن تجوز بتسميته فعلا فلا يقتضي علما للفاعل أصلا

فإن قيل بين الأمرين فرق وهو أن صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل فتمثل النظام الكلي هو سبب فيضان الكل ولا مبدأ له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس

قلنا وفي هذا خالفك إخوانك فإنهم قالوا ذاته ذات يلزم منها وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث هو عالم

(١) ".

"

وذكروا أن الفعل الذي ليس بإرادي مستلزم لنفي العلم فإذا انتفت الإرادة في الفعل لزم نفي العلم فإذا انتفى هذا اللازم وهو نفي العلم انتفى ملزومه وهو انتفاء الإرادة فحصلت الإرادة فصار يلزم من ثبوت العلم في الفعل ثبوت الإرادة ومن نفيه نفيها ومن ثبوتها ثبوته ومن انتفائها انتفاؤه

وهذا بين إذ كان كل فعل بالإرادة فمعه العلم وكل فعل ليس بإرادة فلا علم معه فينعكس كل منهما عكس النقيض

فيقال كل ما ليس معه علم فليس معه إرادة وكل ما معه علم فمعه إرادة فهذا يفيد أنه يلزم في الفعل من ثبوت كل واحد من العلم والإرادة ثبوت الآخر ومن انتفائه انتفاؤه وهذا حق وهو يدل على فساد قول من أثبت العلم ونفى الإرادة وهم بعض الفلاسفة وبعض المعتزلة

ولكن ليس في هذا ما يدل على فساد الطريق التي سلكها ابن سينا في إثبات العلم فإنه إذا استدل على كونه عالما بمخلوقاته بأن الفاعل يجب أن يكون عالما بفعله وبأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها كان دليلا صحيحا كما تقدم تقريره وإن لم يذكر في الدليل كونه فاعلا بالإرادة فإن هذا شرط في كونه فاعلا كما أن كونه حيا شرط في كونه فاعلا وكما أن كونه عالما شرط في كونه مريدا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٣٨/١٠

والدليل قد يدل على ثبوت المشروط قبل أن يعلم شرطه ثم بعد ذلك قد يعلم بشرطه وقد لا يعلم كما يدل الدليل على كونه فاعلا بالاختيار وشرط الفاعل بالاختيار أن يكون عالما ثم إذا علم أنه فاعل

". (١)

"بالإرادة علم بعد ذلك أنه عالم وقد يعلم العالم أنه مريد ولا يخطر بقلبه أنه عالم فليس كل من علم من البشر شيئا علم لوازمه لقصور علم البشر بخلاف علم الخالق الذي علمه تام فلا يعلم الملزوم إلا ويعلم لازمه كما تقدم

وإذا كان كذلك فالصواب في هذا الباب أن يقرر ما ذكره ابن سينا من الطريق الدال على كونه عالما بالمخلوقات فإنها طريق صحيحة لا تتوقف على ما ذكروه

ولكن يقال له هذه الطريق تستلزم كونه مريدا فإثباتك لفاعل عالم بمفعولاته بدون الإرادة تناقض وموجب الدليل شيء وفساد الدليل شيء آخر فمطالبته بموجب دليله الصحيح هو الصواب دون القدح في دليله الصحيح

وأما ما ذكره عن إخوانه المنازعين له في العلم حيث قالوا ذاته ذات يلزم منها وجود الكل بالطبع والاضطرار لا من حيث إنه عالم بها

وقوله فما المحيل لهذا المذهب مهما وافقهم على نفي الإرادة

فيقال له المحيل لهذا المذهب ما تقدم من أن علمه بنفسه يوجب علمه بمخلوقاته والكلام في هذا المقام بعد تقرير أنه عالم بنفسه فمن قال إنه عالم بنفسه دون مخلوقاته كان قوله باطلا وأما تقرير كونه عالما بنفسه فهذا مذكور في موضعه

". (٢)

"

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٤٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/١٤٦

وبهذا يظهر الجواب عن الفاعل بالطبع كالنار والماء فإن ذاك إنما قيل ليس بعالم بفعله لكونه ليس عالما بنفسه ولم يقل عاقل إن ذلك الفاعل عالم بنفسه دون فعله كما لم يقل عاقل إنه عالم بفعله دون نفسه إذ كان العلم بكل منهما يستلزم العلم بالآخر

واما تمثيل ذلك بنور الشمس فعنه جوابان

أحدهما أن الشمس ليست علة تامة فاعلة للنور بل هي شرط في فيضانه وفيضانه مشروط بوجود جسم ينعكس عليه شعاعها والأول سبحانه هو وحده مبدع لكل ما سواه

الثاني أن الشمس إن قيل إنها عالمة بنفسها وقيل مع ذلك إنها مبدعة للشعاع لم نسلم أنها لا تعلم الشعاع لكن الشأن في تينك المقدمتين

وأما قوله مهما وافقهم لازم له

فيقال بل الصواب أن يقال إثباتك العلم مع نفي الإرادة تناقض يلزم منه خطؤك إما في إثبات العلم وإما في نفي الإرادة

وحينئذ فيقال هؤلاء نفوا العلم والإرادة وأنت أثبت العلم دون الإرادة وهما متلازمان فيلزم خطؤك إما في إثبات العلم وإما في نفي الإرادة

وحينئذ فيقول أدلتي المذكورة على ثبوت العلم صحيحة توجب

". (١)

"ثبوت العلم وإذا كان ذلك مستلزما للإرادة كان خطئي في نفي الإرادة فهذا هو الصواب دون أن يقال كما وافقتهم على الخطأ في نفي الإرادة فوافقهم على الخطأ في نفي العلم

وأما قوله في الوجه الثاني إن فعل الله واحد وهو المعلول الأول فينبغي أن لا يكون عالما إلا به

فيقال إذا ثبت أن علمه بنفسه يستلزم علمه بمفعولاته وجميع الممكنات مفعولة لزم أن يعلمها كلها

وأما قولهم إنه أول ما أبدع العقل الأول فكلامهم في هذا خطأ في بيان فعله لا خطأ في إثبات وجوب كونه عالما بمفعولاته ولا ريب أن قولهم في صدور الأفعال منه خطأ لكن لا يلزم من الخطأ في ذلك الخطأ فيما به قررت كونه عالما بمفعولاته

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٤٧/١٠

ثم يقال ولا يلزم أيضا على أصلهم أنه لايعلم إلا العقل الأول بل يلزم علمه بكل شيء وذلك لأنهم تارة يقولون صدر عنه عقل وبتوسطه عقل ونفس وفلك وتارة يجعلون الثاني صادرا عن الأول وتارة يجعلون الأول شرطا وتارة يجعلونه مبدعا للثاني ومنهم من يقول بلزوم جملة الفلك له

وعلى كل تقدير فلا ريب أن علمه بالملزوم علما تاما يستلزم علمه باللازم وكذلك العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول كما تقدم

". (١)

"

فأقصى ما يقدر أن الأول كان علة للثاني فإذا كان عالما بالأول علما تاما لزم أن يعلم لوازمه التي منها علمه بفعله للثاني كما تقدم

فعل كل تقدير لا يكون قول من سلبه العلم خيرا من قوله من أثبته

وبهذا أجابه ابن رشد فقال الجواب عن هذا ان الفاعل الذي هو في غاية العلم يعلم ما صدر عما صدر منه وما صدر من ذلك الصادر إلى آخر ما صدر فإن كان الأول في غاية العلم فيجب أن يكون عالما بكل ما صدر عنه بوساطة أو بغير وساطة وليس يلزم منه أن يكون علمه من جنس علمنا لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم ومن فر من شناعة القول بأنه لا يعلم إلا نفسه فهو معذور في هذا الفرار

وقوله إن هذه الشناعة لازمة في مقال الفلاسفة في نفي الإرادة ونفي حدث العالم فيجب ارتكابهما كما ارتكب سائر

". (٢)

"فيجب أن يعلم عليتها على هذا الوجه وحينئذ فيلزم أن يعلم المتغيرات متغيرة لا يكون علمها على وجه كلي كما ذكروه

ومما يوضح هذا أن الشرائع جاءت بالأحكام الكلية مثل إيجاب الزكوات وتحريم البنات والأخوات ولا يمكن أمر أحد بما أمره الله به ونهيه عما نهاه الله عنه إن لم يعلم دخوله في تلك الأنواع الكلية وإلا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٤٨/١٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٤٩/١٠

فمجرد العلم بها لا يمكن معه فعل مأمور ولا ترك محظور إلا بعلم معين بأن هذا المأمور داخل فيما أمر الله به وهذا المحظور داخل فيما نهى الله عنه وهذا الذي يسمى تحقيق المناط

إذا تبين هذا فقول القائل كل من أدرك علل الكائنات من حيث إنها طبائع إلى آخره

يقال له أتريد أنه أدركها كلية مثل أن يدرك أن في العالم حارا وباردا وأنهما يلتقيان على وجه كذا أو تريد أنها إدراك الطبائع الموجوده المعينة

فإن أردت الأول لم يكن في العلم بذلك علم بشيء من الموجودات

وإن أردت الثاني فإنه يلزم من العلم بها العلم بلوازمها كما تقدم من أن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها فيلزم من ذلك أن يعلم جميع معلولاتها ولوازمها وليس في المعينات إلا ما هو معلولها

(١) ".

"

وأئمة السلف وابن كلاب وأمثاله من أئمة الأشعرية لا يطلقون لا هذا ولا هذا وكانوا إذا قالوا للسلف القرآن هو الله أو غير الله لم يطلق الأئمة لا هذا ولا هذا لما في إطلاق كل منهما من إيهام معنى فاسد وليس ذلك إثباتا لقسم ثالث ليس هو الموصوف ولا غيره بل يفصل اللفظ المجمل كما فعل السلف نظير ذلك في لفظ الحيز وأمثاله

واما قولهم يلزم الأشعرية على هذا أن يكون الخالق جسما لأنه يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول

فيقال له وهكذا يلزم من قال إنه عالم قادر ومن قال إنه يعلم ويقدر فمن أثبت لله الأسماء الحسنى وأحكامها لزمه ما يلزم من أثبت الصفات فالاسم المشتق يدل على المصدر وعلى الفعل وخبر المخبر بذلك وحكمه يقتضي ثبوت ذلك في نفس الأمر

ويقال له كل ما تلزم به الأشعرية وأمثالهم في إثبات الصفات يلزمونك إياه في كل ما نفيته فإذا قلت الموصوف بالصفة لا يكون إلا جسما قالوا والمسمى بالحي العالم القادر لا يكون إلا جسما والمخبر عنه بأنه يعلم ويقدر لا يكون إلا جسما والموصوف بقول القائل هو عالم قادر لا يكون إلا جسما فإن أمكنك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٧٢/١٠

أن تثبت هذا لغير جسم أمكنهم ذلك وإن لم يمكنهم لم يمكنك فهذا السؤال لازم لجميع الناس كما يلزم الأشعرية وغيرهم

". (١)

"بخالق فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق يلزم من ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية على الخالق أو موجودة فيه على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق

قلت صفات النقص يجب تنزيهه عنها مطلقا وصفات الكمال تثبت له على وجه لايماثله فيها مخلوق

قال وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي هي لأشرف المخلوقات هنا وهو الإنسان مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة والكلام وغير ذلك

قال وهذا معنى قوله عليه السلام إن الله خلق آدم على صورته

قال وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الموجب لذلك وكان نفي المماثلة يفهم منه

". (٢)

"بمحلها ما كان مبطلا فإن المتصف بالصفة إذا كان قديما أزليا واجبا بنفسه كيف يجب هذا فيه

ثم هؤلاء الفلاسفة يقولون إن الأفلاك قديمة أزلية وهذا الرجل لا يسميها مركبة ويبطل قول من يقول هي مركبة من الهيولي والصورة وقول من يقول هي ممكنة ومع هذا فهي جسم قائم به صفات وحركات فإذا كانت هذه لم تحتج عنده إلى ما يحتاج إليه المتكون فكيف يحتاج إلى ذلك ما هو واجب بنفسه

وقوله لأن التركيب شرط في وجود المركب معناه أن لزوم الصفة للموصوف أو أن التلازم الذي بين الأمور المتعددة في الواجب شرط في وجودها وهذا صحيح لكن الشرط لا يجب أن يتقدم المشروط بل تجوز مقارنته له وإذا كان الواجب الوجود واجبا بنفسه المتضمنة لصفاته وكل من صفاته لا يوجد إلا مع

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٣٥/١٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٤٥/١٠

الأخرى ولا توجد الذات إلا بالصفات ولا الصفات إلا بالذات كان هذا هو حقيقة الاشتراط ولم يلزم من ذلك أن يكون المتصف بهذه الصفات هو علة فاعلة لما هو من لوازم وجوده ولما لا يوجد إلا معه وهو الشرط في وجوده

وإن عني بالعلة أعم من ذلك حتى جعل الشرط علة كان حقيقة قوله لا يكون الشيء شرطا في شرط وجوده وهذا ليس بصحيح بل يجوز أن يكون كل من الشيئين شرطا في وجود الآخر

". (١)

"وإن لم يكن علة فاعلة للآخر وهذا هو الدور المعي الاقتراني وهو جائز بخلاف الدور المعي القبلي فإنه ممتنع

وهذا موجود في عامة الأمور فالأمور المتلازمة كل منها شرط في الآخر فكل من الشرطين شرط في وجوده

وغاية ذلك أن يكون الشيء شرطا في وجود نفسه أي لا توجد نفسه إلا إذا وجدت نفسه

وهذا كلام صحيح بخلاف ما إذا كانت نفسه فاعلة لنفسه فإن هذا ممتنع فكل واحد من الأبوة والبنوة شرط في وجود الآخر وكل واحد من العلو والسفل شرط في وجود الآخر وكل واحد من التحيز والمتحيز شرط في الآخر وكل واحد من الماء والنار وطبيعته الخاصة به شرط في الآخر ونظائر هذا كثيرة

فكون إحدى الصفتين مشروطة بالأخرى والذات مشروطة بصفاتها اللازمة والصفات مشروطة بالذات بحيث يمتنع تحقق شيء من ذلك إلا مع تحقق الآخر وبحيث يلزم من ثبوت كل من ذلك ثبوت الآخر هو معنى كون كل من ذلك شرطا في الآخر وهو شرط في شرط نفسه ووجوده

وهؤلاء من أصول ضلالهم ما في لفظ العلة من الإجمال فإن لفظ العلة كثيرا ما يريدون به ما لا يكون الشيء إلا به فتدخل في ذلك العلة الفاعلة والقابلة والمادة والصورة

وكثيرا ما يريدون بذلك الفاعل فقط وهو المفهوم من لفظ

". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/٢٥٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠/٢٥٥

"فيه: إنه حادث فقد كفر، ومن قال: إنه قديم فقد كفر، فلا يصح إلا على أحد الأمرين:

أولهما: إنه حادث يعني من حيث ذاته، إذ هو مخلوق لله قديم من حيث متعلقه الذي هو الأمر الكلامي الأزلي، لكنه بهذا غير صحيح؛ إذ لا يلزم من قدم المتعلق كالقدرة مثلا قدم المتعلق كالمقدور، وإلا لزم قدم العالم كله من حيث قدم ما تعلق به.

وهذا قول بمذهب الفلاسفة على أنهم ما أمكنهم دعوى قدمه في زعمهم، حتى نفوا الصفات وجعلوه يؤثر بالذات وهو معنى التعليل، وذلك لما ثبت بالعقل بإجماع منا، ومنهم أن المفعول بالقصد والاختيار حادث بالزمان بمعنى المسبوقية بالعدم، بخلاف المفعول بالذات فإنه حادث بالزمان، بمعنى المسبوقية بالعدم، فكيف يمكن من أثبت الصفات أن يقول بقدم شيء فعل بالقصد والاختيار. هذا بديهي بعد معرفة ما سبق، وقد اشتهر من القواعد العقلية: أنه لا يلزم من قدم المتعلق كما ذكره السعد وغيره.

الأمر الثاني: إنه لا يليق غيره لو قصده الإمام زروقا: إنه لا يقال الإيمان على معنى أنه لم يسبق بعدم بل لا بد من القول بحدوثه بهذا المعنى، إذا هو مسبوق بعدم، وطروّه ظاهر بالبديهة، إذ هو عرض يخلقه الله في قلب من هداه كالكافر يطرأ عليهم الإيمان، فهو حادث لا محالة. وأيضا هو صفة بعض الحوادث فلا يمكن القول بقدمه.." (١)

"ومعنى أنه لا يقال بحدوثه على حيثية أخرى، أي يقال: إنه كان غير مطلوب في بعض الشرائع كالصلوات الخمس، ثم حدث أي صار واجبا بعد أن لم يكن واجبا.

فإن القول بهذا كفر؛ لأن الإيمان بالله من الخصال التي اتفقت عليها الملل في وجوبها.

وهذا في إيمان العبادات إيمان الله الذي هو تصديقه لمن صدقه فهو قديم إذ هو صفة، وهذا لا يزيد ولا ينقص بإجماع. وهذا من شجون المقال. فلنرجع لأصل السؤال.

ثانيها: قولهم إن وجودنا هل يقال فيه: إنه واجب، أو جائز مطلقا كما صرح به في برهان الثناء (كذا)؟

فأقول وبالله الفكر يجول: إن حقيقة الجائز ما لو وقع لم يلزم من فرض وقوعه محال لذاته. والعارض لا يدفع الجواز الأصلي الذاتي. قال التفتازاني (١) في تكليف ما لا يطاق: إنه جائز عقلا وهو غير واقع، بدليل قوله: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ (٢). وذهبت المعتزلة إلى استحالته عقلا، بناءً على مذهبهم بالتحسين و ا لتقبيح بالعقل. وأما وقوعه فهو محال، وذلك لا يدفع جوازه الأصلي.

فإن قلت: لا يصح جوازه؛ لأن الجائز ما لا يلزم على فرض وقوعه محال، وهذا لو وقع لكان تكذيبا للخبر

---

(١) التحف الربانية في جواب الأسئلة اللمدانية، ص/٤٩

الصادق، وهو محال.

---

(١) انظر السعد التفتازاني شرح المقاصد ج ٤/ ٢٩٦ بتصرف.

(٢) البقرة الآية: ٢٨٦." (١)

"وأمثاله إلى غير نهاية؛ لأن القدرة صالحة باقية؛ لإيقاع الجائزات إلى غير تناهٍ.

وعلى قول الخصم من قصر قدرة أحد الإلهين على عشرة مثلا استحالة وقوع أمثالها؛ لقصر القدرة، ويلزم من فرض بقاء القدرة جواز وقوع أمثال ما وقع إلى غير نهاية، فهو يستلزم الجمع بين الاستحالة والإمكان في قضية واحدة كما ذكره أبو عمرو (١) اهـ.

فالحق أحق أن يتبع، فهذه هي العقيدة، وإن كانت قبل عندكم وهما، فهي الآن المعتمد، والله الموفق.

---

(١) أي السلالجي.." (٢)

"ثالثًا: أن الطعن بها رضي الله عنها فيه تنقيص برسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث رضيها أن تكون زوجة له وأبقاها على ذلك حتى مات، فيلزم من طعنهم أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم ديوثًا يرضى الفساد في أهله، وقد قال الله تعالى: ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ﴾ (١)، قال ابن كثير رحمه الله: "أي ما كان الله ليجعل عَائِشَة زوجة لرسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وهي طيبة، لأنه أطيب من كل طيب من البشر، ولو كانت خبيثة لما صلحت له شرعاً ولا قدراً، ولهذا قال تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾ (٢) أي عما يقوله أهل الإفك والعدوان" (٣).

---

(١) سورة النور، الآية:٢٦.

(٢) سورة النور، الآية:٢٦.

(٣) تفسير القرآن العظيم ٦/ ٣٥ ...." (٣)

" إن سأل سائل عن الدليل على أن القرآن كلام الله غير مخلوق

---

(١) التحف الربانية في جواب الأسئلة اللمدانية، ص/٥٠

(٢) التحف الربانية في جواب الأسئلة اللمدانية، ص/١١٦

(٣) إجلاء الحقيقة في سيرة عائشة الصديقة، ص/٢٠٦

قيل له الدليل على ذلك قوله تعالى : (ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره) من الآية (٢٥ / ٣٠) وأمر الله كلامه فلما أمرهما بالقيام فقامتا لا يهويان ؟ كان قيامهما بأمره

وقال عز و جل : (ألا له الخلق والأمر) من الآية (٥٤ / ٧) فالخلق جميع ما خلق داخل فيه لأن الكلام إذا كان لفظه عاما فحقيقته أنه عام ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجة ولا برهان فلما قال (١ / ٦٤) : (ألا له الخلق) كان هذا في جميع الخلق ولما قال : (والأمر) ذكر أمرا غير جميع الخلق فدل ما وصفنا على أن أمر الله غير مخلوق

فإن قال قائل : أليس قد قال الله تعالى في كتابه : (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل) من الآية (٩٨ / ٢)

قيل له : نحن نخص القرآن بالإجماع وبالدليل فلما ذكر الله عز و جل نفسه وملائكته ولم يدخل في ذكر الملائكة جبريل وميكائيل وإن كانا من الملائكة ثم ذكرهما بعد ذلك كأنه قال : الملائكة إلا جبريل وميكائيل ثم ذكرهم بعد ذكر الملائكة فقال : وجبريل وميكائيل

ولما قال : (ألا له الخلق والأمر) من الآية (٥٤ / ٧) ولم يخص قوله الخلق دليل كان قوله ألا له الخلق في جميع (١ / ٦٥) الخلق ثم قال بعد ذكره الخلق " والأمر " فأبان الأمر من الخلق وأمر الله كلامه وهذا يوجب أن كلام الله غير مخلوق

وقال سبحانه : (لله الأمر من قبل ومن بعد) من الآية (٤ / ٣٠) يعني من قبل أن يخلق الخلق ومن بعد ذلك وهذا يوجب أن الأمر غير مخلوق

دليل آخر :

ومما يدل من كتاب الله على أن كلامه غير مخلوق قوله سبحانه : (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) (٤٠ / ١٦) فلو كان القرآن مخلوقا لوجب أن يكون مقولا له : (كن فيكون)

ولو كان الله عز و جل قائلا للقول : "كن " لكان للقول قولا وهذا يوجب أحد أمرين :

إما أن يؤول الأمر إلى أن قوله تعالى غير مخلوق

أو يكون كل قول واقع بقول لا إلى غاية وذلك محال وإذا استحال ذلك صح وثبت أن لله عز و جل قولا غير مخلوق . (١ / ٦٦)

سؤال :

فإن قال قائل : معنى قول الله : (أن يقول له كن فيكون) إنما يكون فيكون

قيل : الظاهر أن يقول له ولا يجوز أن يكون قول الله للأشياء كلها كوني هو الأشياء لأن هذا يوجب أن تكون الأشياء كلها كلاما لله عز و جل ومن قال ذلك أعظم الفرية لأنه يلزمه أن يكون كل شيء في العالم من إنسان وفرس وحمار وغير ذلك كلام الله وفي هذا ما فيه

فلما استحال ذلك صح أن قول الله للأشياء كوني غيرها وإذا كان غير المخلوقات فقد خرج كلام الله عز و جل عن أن يكون مخلوقا ويلزم من يثبت كلام الله مخلوقا أن يثبت الله غير متكلم ولا قائل وذلك فاسد كما يفسد أن يكون علم الله مخلوقا وأن يكون الله غير عالم

فلما كان الله عز و جل لم يزل عالما إذ لم يجز أن يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفا استحال أن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفا لأن خلاف الكلام الذي لا يكون معه كلام سكوت أو آفة كما أن خلاف العلم الذي لا يكون معه علم جهل أو شك أو آفة ويستحيل أن يوصف ربنا (١ / ٦٧) جل وعلا بخلاف العلم

وكذلك يستحيل أن يوصف بخلاف الكلام من السكوت والآفات فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلما كما وجب أن يكون لم يزل عالما

دليل آخر :

وقال الله تعالى : (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي) من الآية (١٠٩ / ١٨) فلو كانت البحار مدادا للكتبة لنفدت البحار وتكسرت الأقلام ولم يلحق الفناء كلمات ربي كما لا يلحق الفناء علم الله تعالى ومن فني كلامه لحقته الآفات وجرى عليه السكوت فلما لم يجز ذلك على ربنا سبحانه صح أنه لم يزل متكلما لأنه لو لم يكن متكلما وجب السكوت والآفات تعالى ربنا عن قول الجهمية علوا كبيرا . (١ / ٦٨) ." (١)

" ويقال لهم : أليس من زعم أن الله تعالى فعل مالا يعلمه فقد نسب الله سبحانه إلى ما لا يليق به من الجهل ؟

فلا بد من نعم

قيل لهم : وكذلك يلزم من زعم أن الله فعل ما لا يريده لزمه أن ينسب الله تعالى إلى السهو والتقصير عن بلوغ ما يريده فإذا قالوا : نعم

---

(١) الإبانة - الأشعري، ص/٦٣

قيل لهم : وكذلك يلزم من زعم أن العباد يفعلون مالا يعلم الله نسب الله تعالى إلى الجهل . فلا بد من نعم . (١ / ١٦٩)

يقال لهم : فكذلك إذا كان في كون فعل فعلة الله وهو لا يريده إيجاب سهو أو ضعف أو تقصير عن بلوغ ما يريده

فكذلك إذا كان من غيره مالا يريده وجب إثبات سهو وغفلة أو ضعف وتقصير عن بلوغ ما يريد لا فرق في ذلك بين ما كان منه وما كان من غيره ." (١)

"الجملة الثانية من الجمل التي تعلق بها المردود عليه قول شيخ الإسلام ابن تيمية في جواب له في صفحة ٢٣١ من المجلد الخامس من مجموع الفتاوى : فهو سبحانه مع المسافر في سفره ، ومع أهله في وطنه ، ولا يلزم من هذا أن تكون ذاته مختلطة بذواتهم – إلى أن قال : فالله عالم بعباده وهو معهم أينما كانوا ، وعلمه بهم من لوازم المعية ، ثم قال : فمدلول اللفظ مراد منه ، وقد أريد أيضاً لازم ذلك المعنى ، فقد أريد ما يدل عليه اللفظ في أصل اللغة بالمطابقة وبالالتزام ، فليس اللفظ مستعملاً في اللازم فقط ، بل أريد به مدلوله الملزوم وذلك حقيقة .." (٢)

"والجواب أن يقال : إن المردود عليه قد اختصر كلام شيخ الإسلام ، وترك جملة من أوله فيها بيان المراد من كلامه في المعية ، وأنها معية العلم لعموم العباد ، ومعية النصر والتأييد والكفاية لأنبياء الله وأوليائه . وهذا نص كلام شيخ الإسلام قال : وأما القسم الرابع فهم سلف الأمة وأئمتها أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة ، فإنهم أثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة كله من غير تحريف للكلم ، أثبتوا أن الله تعالى فوق سمواته ، وأنه على عرشه بائن من خلقه ، وهم منه بائنون . وهو أيضاً مع العباد عموماً بعلمه ، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية . وهو أيضاً قريب مجيب ، ففي آية النجوى دلالة على أنه عالم بهم ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول : " اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل " فهو سبحانه مع المسافر في سفره ، ومع أهله في وطنه ، ولا يلزم من هذا أن تكون ذاته مختلطة بذواتهم – إلى أن قال : فالله تعالى عالم بعباده ، وهو معهم أينما كانوا ، وعلمه بهم من لوازم المعية . انتهى . وفي قوله : إن الله تعالى فوق سمواته ، وأنه على عرشه بائن من خلقه ، وهم منه بائنون ، وأنه مع العباد عموماً

---

(١) الإبانة – الأشعري، ص/١٦٨

(٢) إثبات علو الله ومباينته لخلقه، ص/٨٣

بعلمه ، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية أبلغ رد على من زعم أن معية الله لخلقه معية ذاتية ، وكذلك قوله : إن في آية النجوى دلالة على أنه عالم بهم فيه أيضاً رد عليه .." (١)

"وأما المعية المذكورة في قوله : فهو مع المسافر في سفره ، ومع أهله في وطنه ، فهي معية الاطلاع والحفظ والكفاية ، وليست معية ذاتية كما قد توهم ذلك المردود عليه . وقد أوضح ذلك شيخ الإسلام بقوله : ولا يلزم من هذا أن تكون ذاته مختلطة بذواتهم . ومن تأمل كلام شيخ الإسلام في المعية وجده يدور على أنها معية العلم والإحاطة والاطلاع والسماع والرؤية لعموم الخلق ، وأن لله معية خاصة مع أنبيائه وأوليائه ، وهي معية النصر والتأييد والكفاية .

الجملة الثالثة من الجمل التي تعلق بهم المردود عليه قول شيخ الإسلام ابن تيمية في " العقيدة الواسطية " وكل هذا الكلام الذي ذكره تعالى من أنه فوق العرش ، وأنه معنا حق على حقيقته لا يحتاج إلى تحريف ، وقال في الفصل الذي يليه : وما ذكر في الكتاب والسنة من قربه ومعيته لا ينافي ما ذكر من علوه وفوقيته ، فإنه سبحانه ليس كمثله شيء في جميع نعوته ، وهو عليّ في دنوه ، قريب في علوه .

والجواب أن يقال : إن شيخ الإسلام رحمه الله تعالى لم يقل إن معية الله لخلقه معية ذاتية حتى يكون للمردود عليه تعلق بكلامه . وقد تقدم في الجواب عن الجملة الثانية ما نقله شيخ الإسلام عن سلف الأمة وأئمتها أنهم أثبتوا أن الله تعالى فوق سمواته ، وأنه على عرشه بائن من خلقه ، وهم منه بائنون ، وأنه مع العباد عموماً بعلمه ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية ، وأن في آية النجوى دلالة على أنه عالم بهم . فكلام شيخ الإسلام في " الفتاوى " يوضح كلامه في " العقيدة الواسطية " ويبين أنه أراد بالمعية معية العلم ولم يرد المعية الذاتية التي تستلزم مخالطة الخلق في كل مكان .." (٢)

" فهذا كلام سلاطين أئمة المعارف العقلية من فريقي الملة الإسلامية وسيأتي هذا مبسوطا في موضعه

فأما بعض الطلبة من أتباع أهل الكلام الذين قلدوا في تلك القواعد وهم يحسبون أنهم من المحققين فهم أبلد وأبعد من أن يعرفوا ما أوجب اعتراف هؤلاء الأئمة بالجهل والعجز وإنما هم بمنزلة من سمع أخبار الحروب والشجعان وهؤلاء الأئمة بمنزلة من مارس مقارعة الأبطال ومنازلة الأقران ولا يلزم من التزهيد في طلب ما لا يحصل والاشتغال بما يضر من علوم الفلاسفة والمبتدعة التزهيد في العلم النافع وسيأتي اشباع القول في عظم فضله والحث عليه بعد تقرير صحته والرد الشافي على من نفاه

---

(١) إثبات علو الله ومباينته لخلقه، ص/٨٤

(٢) إثبات علو الله ومباينته لخلقه، ص/٨٥

ومن ها هنا أمر رسول الله وآله وسلم بالإقتصاد في الأمور وقال إن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى وهو الذي اختاره الله تعالى معلما للأميين ورحمة للعالمين وعلم بالضرورة لا بأخبار الآحاد إن ذلك كان خلقه ودينه عند العلماء النقاد فتعين حينئذ طلب الطريق القريبة الممكنة التي هي فطرة الله التي فطر الناس عليها كما نص على ذلك في كتابه الكريم وسنة رسوله عليه أفضل ولولا ما وقع فيها من التغيير لما احتاجت إلى طلب ولكنه قد وقع فيها التغيير كما أخبر بذلك رسول الله في الحديث المتفق على صحته عند أهل النقل وفيه تفسير الفطرة وتقريرها من المبلغ المبين لما أنزل عليه من الهدى والنور حيث قال كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وفي ذلك يقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في ممادح ربه سبحانه وتعالى التي أودعها خطبه في محافل المسلمين وأما العارفين وعلمها من حضره من خيار المؤمنين حيث قال في محامد رب العالمين لم يطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته فهو الذي يشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود وقد جود في شرحه ونصرته العلامة ابن أبي الحديد وعزاه إلى قاضي القضاة وفرق بينه وبين قول الجاحظ فقال أنا ما ادعينا في هذا المقام إلا أن العلم بإثبات الصانع هو الضروري والجاحظ ." (١)

" اثبات الذوات في القدم والأزل بل اثبات العالم كله فيهما ودعوى الفرق بين ثبوته في العدم ووجوده فيه فانهم يقولون هو ثابت غير موجود وقد جود الرد عليهم في ذلك صاحبهم الشيخ أبو الحسين وأصحابه مثل محمود ان الملاحمي في كتابه الفائق والشيخ مختار في كتابه المجتبى وكشفوا الغطاء عن بطلان ذلك وكفوا المؤنة ومن نظر في كلامهم في ذلك ما يلزم منه من الالزامات الصعبة الفاحشة تيقن مضرة الزيادة في الدين على ما جاء به سيد المرسلين

ومثال النقص من الدين قول من يقول ان الله تعالى ليس برحمن ولا رحيم ولا حليم باللام على الحقيقة بل على المجاز وقول من يقول أنه سبحانه ليس بحكيم على الحقيقة بل بمعنى محكم لمصنوعاته لا أن له في ذلك الاحكام حكمة أصلا والمقصود معرفة طريق النجاة بأمر واضح ولا يخفى على من له أدنى عقل وتمييز من المسلمين أن نجاة أهل الاسلام في اتباع الرسول ولزوم ما جاء به من غير تصرف فيه بزيادة ولا نقصان ولا ابتداع عبارة لم تكن وسواء كانت تلك الزيادة أو النقص حقا أو باطلا فان زيادة الحق المبتدع في الدين قد يجر إلى الفضول والباطل ويوقع في التفرق المحرم في كتاب الله تعالى بل قد صار ادخاله في الدين والمراء فيه بدعة من البدع المحرمة فالحزم في ترك هذه الأمور كلها وترك التعادي عليها

---

(١) إيثار الحق على الخلق، ص/١٤

وفي الوقف في حكم من زاد أو نقص وتأخير الفصل معه إلى يوم الفصل لأن غير ذلك يؤدي إلى التفرق المحرم بنص كتاب الله تعالى إلا من رد المعلوم بالضرورة من الدين وهو يعلمه ونحن نعلم أنه يعلمه فانه كافر حتى كان المكلفين ولا يجوز الوقف في أمره مع تواتر ذلك عنه وتحققه منه كما سيأتي في بابه وقد نزل قوله تعالى ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق

في رغبتهم إلى غير القرآن من محض الخير كيف بالرغبة فيما لا يؤمن شره كيف ما تحقق شره وفي نحو ذلك حديث معاذ الذي خرجه أبو داود في السنة ." (١)

" الحكمة من هذا المختصر إن شاء الله تعالى وسيأتي في مسألة الافعال بيان أن المعاصي من العباد وما ورد في ذلك من نصوص القرآن والسنة الجمة التي لا نزاع فيها ولا معارض لها ومجموع ذلك يقتضي نسبتها ونسبة جميع ما يترتب عليها ويتفرع عنها من شرور الدارين إلى العباد المستحقين للذم والعذاب عليها بالنصوص والاجماع

وأما تقدير الله تعالى لوقوعها باختيار العباد لحكمة فهو مثل سبق علمه بذلك لا يوجب لله تعالى إلا وصف القدرة والعزة كما يأتي أيضا مبسوطا في موضعه من هذا المختصر إن شاء الله تعالى

فان قيل فكيف جاز اطلاق الضار عليه سبحانه فالجواب من وجهين أحدهما أن اسم الضار لم يرد في القرآن ولا في حديث متفق على صحته فمن لم يتحقق الاذن فيه ولم يصح له كالبخاري ومسلم ومن شرط في الصحة شرطهما لم يجب عليه ادخاله في الاسماء الحسنى وقد بسطت القول فيه في العواصم في آخر مسألة العباد وذكرت فوائد تستحق الرحلة اليها إلى أبعد مكان فلتطلب من مكانها وثانيهما على تقدير صحة أن اسم الضار لا يجوز افراده عن النافع فحين لم يجز افراده لم يكن مفردا من أسماء الله تعالى وإذا وجب ضمه إلى النافع كانا معا كالاسم الواحد المركب من كلمتين مثل عبد الله وبعلبك فلو نطقت بالضار وحده لم يكن اسما لذلك المسمى به ومتى كان الاسم هو الضار النافع معا كان في معنى مالك الضر والنفع وذلك في معنى مالك الأمر كله ومالك الملك وهذا المعنى من الأسماء الحسنى وهو في معنى قوله تعالى قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذلك من تشاء بيدك الخير الآية وهو في معنى القدير على كل شيء

---

(١) إيثار الحق على الخلق، ص/١٠٢

وميزان الاسماء الحسنى يدور على المدح بالملك والاستقلال وما يعود إلى هذا المعنى وعلى المدح بالحمد والثناء وما يعود إلى ذلك وكل اسم دل هذين الأمرين فهو صالح دخوله فيها والضار النافع يرجع إلى ذلك مع على الجمع وعدم الفرق ومع القصد فيلزم من أطلقه قصد ذلك مع الجمع ." (١)

" الكلام على مسألة الارادة وفيها مباحث

البحث الأول في معناها وهي الأمر الذي يقع به فعل الفاعل المختار على وجوه مختلفة في الحسن والقبح وعلى مقادير مختلفة في الكثرة والقلة وسائر الهيئات والأشكال من السرعة والبطؤ وموافقة الغرض ومنافرته في أوقات مختلفة في التقديم والتأخير وهذا هو القدر المجمع عليه في معناها وبقية المباحث فيها في علم اللطيف وكلها مما لا تكليف في الخوض فيه ولا حاجة اليه بل هو يؤدي إلى محارات أو محالات

البحث الثاني في معرفة ما ورد في السمع مما يتعلق بالارادة ويظن فيه أنه متعارض وبيان أنه غير متعارض وأن اتباعه أحوط وهو نوعان

النوع الأول وردت النصوص المعلومة بالضرورة من كتاب الله تعالى أنه يكره المعاصي ولا يحبها وذلك واضح قال تعالى بعد ذكر كثير منها كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وقال والله لا يحب الفساد وقال ولا يرضى لعباده الكفر وقال وإن تشكروا يرضه لكم فهذا النوع من السمع معلوم وقد قال به أهل الأثر وجماهير أهل النظر واتفقت عليه الأشعرية والمعتزلة

النوع الثاني ما ورد من التمدح بكمال قدرة الله تعالى على هداية العصاة خصوصا وعلى كل شيء عموما والتمدح بنفوذ ارادته كقوله تعالى ولو شاء الله ما أشركوا ولو شاء الله ما فعلوه فلو شاء الله لهداكم أجمعين وما شاء الله كان وجودا وعدما وهو المعلوم من القرآن ويلزم منه إن شاء لم يكن وهو أصح من قولهم وما لم يشأ لم يكن إلا أن يصح الحديث الذي فيه وفيه أحاديث لم يخرج البخاري ." (٢)

" وقد بنيت هذا الكتاب على المنع من ذلك لان عبارة الكتاب والسنة ان كانت واضحة فهي أحق أن يعبر بها وأولى ولا حاجة الى تركها وتبديلها بعبارة واضحة مثلها وان كانت خفية لم تبدل أيضا بعبارة واضحة لانه لا يؤمن الغلط في تبديلها الا ترى أن بعض الاشعرية لما بدل ولو شاء لهداكم أجمعين بان المعاصي مرادة بدل بعضهم المراد بالمرضى المحبوب مجازا ثم جاء من بدل المرضي المحبوب مجازا بالمرضي المحبوب حقيقة ثم بالطاعة المأمور بها فحرم التبديل هنا كما تحرم الرواية بالمعنى الجلي حيث

---

(١) إيثار الحق على الخلق، ص/١٧٤

(٢) إيثار الحق على الخلق، ص/٢٢٨

يكون المعنى خفيا بالاجماع بل هنا أولى لانه من مهمات الاسلام وذلك في فروعه وأيضا فان الرضاء بمراد الله واجب كالرضاء بفعله ولان كراهة ما أراد مضادة له تعالى ومعارضة وذلك خلاف مقتضى العبودية والرضاء بالمعاصي حرام بالاجماع القاطع من الجميع والنصوص الجمة فيلزم من ذلك ان لا تكون المعاصي مرادة لله تعالى وهذا معيار صدق وميزان حق في مضايق هذه المسائل كما يأتي بيانه في مسألة الأفعال ان شاء الله تعالى

البحث الثالث في كيفية الجمع بين السمع الوارد في هذه المسألة وهو أنواع فنوعان تقدما وهما ما يدل على كراهية الله تعالى للقبائح ومحبته للخيرات وما يدل على قدرته على هداية العصاة ونوعان نذكرهما هنا وهما عام وخاص

أما العام فهو أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو معلوم كثير وهو بمنزلة يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء في انهما مجملان قد علم في القرآن بيانهما بالنصوص الكثيرة البينة الواضحة فلله الحمد ومن عجائب أهل التأويل تكلف وجه يحسن ذلك من ابائهم وترك الوجه المنصوص وهو العقوبة كما نذكره الآن وتبديل لفظة بلفظة وهما على سواء في المعنى كتأويل الاضلال بالخذلان لم يبعد ان يبدلوه بلفظ آخر ولا أصح من لفظ القرآن ولا أبرك ولا أطيب

وأما الخاص فمثل قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون ومنه كذلك حقت كلمة ." (١)

" ولا شك أن رسول الله وآله مبين لكتاب الله عز و جل أمين على تأويله وأن المرجع في بيان كتاب الله تعالى إلى السنة الصحيحة فليس في كتاب الله تعالى من تفاصيل الصلاة والزكاة والصوم والحج وأمثالها إلا اليسير ولا شك أن الاستثناء من الوعد والوعيد وتخصيص العمومات بالأدلة المتصلة والمنفصلة مقبول إما على جهة الجمع ولا شك في جوازه وصحته وحسنه والاجماع على ذلك وكثرة وقوعه من سلف الامة وخلفها بل لا شك في تقديمه في الرتبة والبداية بذلك قبل الترجيح فان تعذر الجمع فالترجيح فان وضح عمل به وإن لم يتضح وجب الوقف لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولذلك اخترت الوقف في حكم قاتل المؤمن بعد الانتصاف منه للمظلوم والقطع على أنه فاسق ملعون واجب قتله والبراءة منه والقطع أن جزاءه جهنم خالدا فيها كما قال الله تعالى على ما أراد وإنما وقفت في محل التعارض الذي أوضحته في العواصم لا على حسب ما قيل في أن الله تعالى في هذه الآية هل بين جزاءه الذي له أن يفعله إن شاء

---

(١) إيثار الحق على الخلق، ص/٢٣٤

أو بين جزاءه الذي تخير له في تنجيزه حين لم يبق إلا حقه بعد استيفاء حق المظلوم المقتول والله سبحانه أعلم

فمن رجح الجمع بين وعيد القاتل وبين قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وسائر آيات الرجاء وأحاديثه قال بالاول ومن رجح وعيد القاتل في هذه الآية وفي الاحاديث المخصصة لقتل المؤمن بقطع الرجاء كما أوضحته في العواصم رجح وعيد القاتل ومن تعارضت عليه ولم ير في تنجيز الاعتقاد مصلحة ولا له موجبا ولا اليه ضرورة رجح الوقف والله عند لسان كل قائل ونيته

ولا شك في ترجيح النص الخاص على العموم وتقديمه وعليه عمل علماء الاسلام في أدلة الشريعة ومن لم يقدمه في بعض المواضع لم يمكنه الوفاء بذلك في كل موضع واضطر إلى التحكم والتلون من غير حجة بينة وقد أجمع من يعتد به من المسلمين على تخصيص الصغائر من آيات الوعيد العامة على جميع المعاصي متى كان أهل الصغائر من المسلمين ولم يلزم من ذلك خلف في آيات الوعيد ولا كذب ولا تكذيب لشيء منها فكذلك ." (١)

"خواص الأشياء، وما أودع فيها من العجائب، فهذه مدركة بالعقل، وما سطر فيها من الكتب يكون مؤكدا للعقل، والقسم الثالث كالأمور الواقعة في الآخرة بأجمعها، وما غاب عنا من الفلكيات والأرضين وما فيها من غرائب المخلوقات وبعض العلوم الشرعية، فما ذكرته وما في حكمه مصدره النقل ليس إلا والعقل لا دخل له فيهان فما ورد فيه نص من الشارع وجب الاعتراف به والانقياد إلى ما يقتضيه النص من اعتقاد أو عمل حيث كان ذلك النص ثابتا ثبوتا معتبرا وما لم يرد فيه نص من الشارع وجب الوقف وعدم الخوض بمجرد العقل حيث قررنا سابقا أن العقل في عقال عن ذلك، وهذا أوان الشروع في الأجوبة بعون الله تعالى نسأله أن يوفقنا لعين الصواب.

سؤال: (١) ما حقيقة السماء؟

---

(١) قوله: ما حقيقة السماء إلخ اعلم أن السؤال عن أمثال هذه الأشياء المغيبة عنا التي لم يكلفنا الله بمعرفة تفاصيلها ولم يطلع عليها إلا الخاصة من خلقه سؤال عما لا يعني؛ ولذا نسب لقس بن ساعدة: علم النجوم على العقول وبال

---

(١) إيثار الحق على الخلق، ص/٣٤٧

وطلاب شيء لا ينال ضلال ... ماذا طلابك علم شيء أغلقت

من دونه الأبواب ليس ينال

وكذا لما سأل بعض الصحابة رضي الله عنهم عن سبب اختلاف الأهلة أجابهم تعالى بغير ما سألوا عنه، وقد كثرت في هذه العصور طوائف متشبهة بالمسيحيين زاعمين بذلك إدراك التقدم في الدنيا والدين خدعة من أنفسهم الخبيثة وإبليس اللعين، فأضلوا دينهم وما أدركوا دنيا الأروبويين فأضحوا كالغراب الموصوف بقول بعض أولي الألباب:

حسد القطا وأراد يمشي مشيها ... فأصابه ضرب من العقال

فأضل مشيته وأخطأ مشيها ... فلذلك سموه أبا المرقال

فلما أصبحوا منقطعين وارتدوا على أدبارهم خائبين اقتصروا على آراء من نشئوا منهم طبيعيين، وأصبحوا لنقض عرى الإسلام والمسلمين بالمرصاد، كما قال ابن جبير الأندلسي:

قد ظهرت في عصرنا فرقة ... ظهورها شؤم على العصر

لم تقتد في الدين إلا بما ... سن ابن سينا وأبو نصر

نعم إنْ مَنّ الله على بعض عباده العارفين بإطلاعه على شيء منها فنقبل خبره على الرأس والعين حيث لم يصادم قواعد الدين كما نقل صاحب الإبريز عن سيدي عبد العزيز "أول ما خلق الله نور سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ثم خلق منه الحجب السبعين وملائكتها والأرواح والبرزخ والعرش، وجعله ياقوتة عظيمة لا يقاس عظمها، وخلق وسط الياقوتة جوهرة فصار مجموع الياقوتة والجوهرة كبيضة بياضها الياقوتة وصفارها الجوهرة، ثم إن الله تعالى أمد تلك الجوهرة وسقاها بنوره صلى الله عليه وسلم فجعل يخرق الياقوتة ويسقي الجوهرة مرة بعد مرة حتى بلغ سبع مرات، فسالت الجوهرة ورجعت ماء، ونزل إلى أسفل الياقوتة التي هي العرش فخلق من صفاته ملائكة ثمانية وهم حملة العرش، وخلق من ثقله الريح وله قوة وجهد عظيم فأمره أن ينزل تحت الماء فسكن تحته فحمله ثم جعل يخدم والبرد يقوى في الماء فأراد أن يجمد ويرجع إلى أصله فجعلت الرياح تكسر شقوق ما تجمد منه فجعلت تلك الشقوق تتعفن ويدخلها الثفل والنتونة وشقوق تزيد على شقوق وتكبر وتتسع، وذهبت إلى جهات سبع فخلق الله منها الأرضين السبع ودخل الماء بينها والبحور، وجعل الضباب يتصاعد من الماء لقوة جهد الريح ثم جعل يتراكم فخلق الله منها السماوات السبع، ثم جعلت الريح تخدم خدمة عظيمة على عادتها أولا وآخرا، فجعلت النار تزيد في الهواء من قوة حرق الريح للماء والهواء، وكلما زندت نار أخذتها الملائكة وذهبت بها إلى محل جهنم اليوم فذلك أصل جهنم

فالشقوق التي تكونت منها الأرضون تركوها على حالها والضباب الذي تكونت منه السماوات تركوه على حاله، والنار التي زندت في الهواء أخذوها إلى المحل السابق؛ لأنهم لو تركوها لأكلت الشقوق التي منها الأرضون والضباب الذي منه السماوات، بل تشرب الماء لقوة جهد الريح. ثم خلق من نوره صلى الله عليه وسلم ملائكة الأرضين والسماوات وأمر كلا أن يعبده الأولون في السماوات والآخرون في الأرضين، ومن فتح الله عليه أطلعه على ذلك كله فأول ما يشاهد الأجرام الترابية على التدريج فيشاهد أولا الأرض التي هو فيها ثم بحورها ثم يخرق نظره تخومها ثم ما بينها وبين الأرض الثانية ثم تخوم الثانية وهكذا إلى السابعة فيرى كيف يخرج من أرض إلى أخرى، وما تمتاز به عن أختها والمخلوقات التي في كل منها، ثم يشاهد الجو الذي بينه وبين السماء والأرض، ثم السماء الأولى، وهكذا إلى السابعة على نحو ترتيب الأرضين فيشاهد الأفلاك ونسبتها من السماوات وكيف وضع النجوم التي فيها وكشف سير الشمس والقمر والنجوم ثم يشاهد البرزخ والأرواح التي فيه ا. هـ فأخذنا من كلام هذا العارف رضي الله عنه سير الشمس والقمر والنجوم دون الأرض وانفصال كل من السماوات بعضها عن بعض كالأرضين كما هو ظاهر قوله تعالى ﴿كانتا رتقا ففتقناهما﴾ أي بعض كل عن بعضه، وأن الكل معمور بخلق الله تعالى وكون السماء أصله من الضباب لا يلزم منه بقاؤه على أصله كما أن آدم أصله من تراب ولم يبق على أصله فلم يلزم رجوعه لقول الفلاسفة وأهل الهيئة الحديثة الآتي؛ ولأن قوله: لو بقيت النار لأكلت الضباب ما ذاك إلا لكونه تحول عن أصله، والأدلة على الكثافة قد أطنب المؤلف في نقلها كما ستأتي إن شاء الله تعالى.." (١)

"أصحاب القول الأول لم يذكروا دليلا واحد خلا ما أشار إليه النووي ـ رحمه الله ـ و قد ذكره ابن كثير نقلاً عن ابن جرير و فيه أنه تعالى يكشف عن نور قال الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ فيه : (أخرج أبو يعلى بسند ضعيف عن أبي موسى مرفوعاً في قوله " يوم يكشف عن ساق " قال " عن نور عظيم فيخرون له سجداً " (١) و ما سوى هذا الدليل اعتراضات أقواها أن الآية لم تدل على ذلك بمفردها و قد سبق كلام شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رضي الله عنه ـ في ذلك . وقد رد الألبانيّ على اعتراض الإسماعيلي بقوله (نعم " ليس كمثله شيء " ؛ و لكن لا يلزم من إثبات ما أثبته الله لنفسه من الصفات شيء من التشبيه أصلاً .و أنا و إن كنتُ أرى من حيث الرواية أن لفظ " ساق " أصح من لفظ " ساقه " فإنه لا فرق بينهما عندي من حيث الدراية ؛ لأن سياق الحديث يدل على أن المعنى هو ساق الله تبارك وتعالى .)(٢) و قال الشيخ محمد موسى نصر ـ عن كلام الإسماعيلي ـ (أن مطابقتها ـ أي لفظ الساق ـ للفظ القرآن لا

---

(١) الأجوبة الكافية عن الأسئلة الشامية، ص/٧

يكفي لترجيحها و تقديمها على رواية البخاري ؛ و القرآن حمَّال أوجه و كذلك و إن صحت كما عند مسلم فلا تنافي بين الروايتين لاتحاد سياقهما و تكون الزيادة في حديث أبي سعيد زيادة ثقة مقبولة)(٣)
و قال الألباني حفظه الله : (و وجدتُ للحديث شاهداً آخر مرفوعاً و هو نصٌ في الخلاف السابق في الساق و إسناده قوي فأحب أن أسوقه إلى القراء لعزته و صراحته و هو : " إذا جمع الله العباد بصعيد واحد ....هل تعرفونه ؟ فيقولون : إذا تعرف إلينا عرفناه ، فيكشفُ لهم عن ساقه فيقعون سجوداً ، و ذلك قول الله تعالى " يوم يكشف عن ساق و يدعون إلى السجود فلا يستطيعون " ، و يبقى

---

(١) الفتح . ابن حجر . (٦٦٤/٩)
(٢) السلسلة الصحيحة . الألباني . (٢/ ١٢٨) تحت حديث رقم ٥٨٣
(٣) صفة الساق لله تعالى بين إثبات السلف و تعطيل الخلف . محمد موسى نصر . مكتبة الغرباء الأثرية . الأولى ١٤١٣هـ ٣٤.." (١)

" بالرجل الجماعة الكثيرة كقول الناس رجل من جراد فنسبت تلك الرجل إلى الله كما نسب روح عيسى إلى الله بالإضافة فألقى رجلا على رجل أي جماعة على جماعة في دعواه

فيقال لهذا المعارض من يتوجه لنقيضة هذا الكلام من شدة استحالته وخروجه عن جميع المعقول عند العرب والعجم حتى كأنه ليس من كلام الإنس ومع كل كلمة منها شاهد من نفسها ينطق لها حتى لا يحتاج نقيضة ويلك عمن أخذت هذا التفسير ومن علمك وعمن رويت هذا فسمه حتى يرتفع عنك عاره ويلزم من قاله فأغرب بها من ضحكة وأعظم بها من سخرية

ويحك أخلق الله خلقا فسماهم رجلا له ثم ألقى رجلا على ." (٢)

"ثُمَّ اَلْإِيمَانُ بِصِفَاتِ اَللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِأَنَّ اَللَّهَ حَيٌّ نَاطِقٌ (١) سُمِيعٌ بَصِيرٌ (يَعْلَمُ اَلسِّرَّ وَأَخْفَى) وَمَا فِي اَلْأَرْضِ ٠٠ وَالسَّمَاءِ وَمَا ظَهَرَ وَمَا تَحْتَ اَلثَّرَى وَأَنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ عَزِيزٌ قَدِيرٌ وَدُودٌ رَؤُوفٌ (٢)

---

(١) – تسمية الله تعالى بالناطق لم ترد في القرآن ولا في الأسماء الحسنى المعروفة التي يدعى الله بها وهي التي جاءت في الكتاب والسنة وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها، فالعلم والرحمة والقدرة هي

---

(١) إثبات صفة الساق، ص/١٢
(٢) نقض الدارمي، ٨٠٥/٢

بنفسها صفات مدح والأسماء الدالة عليها أسماء مدح ومع ذلك فإ إثبات النطق لله تعالى حق في ذاته، وقد جاء إسناد النطق إلى الله تعالى في حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول (أن الله عز وجل ينشيء السحاب فيضحك أحسن الضحك وينطق أحسن النطق) رواه الآجري في الشريعة ص ٢٨٣ والبيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٧٣. فقد أسند إلى الله تعالى من الأفعال ما هو بمعنى النطق بل ما هو أبلغ في الدلالة على ذلك المعنى من لفظ النطق نفسه وذلك في وصف الله تعالى بالتكلم والنداء وهما صفتان ثابتان لله تعالى في الكتاب والسنة قال الله تعالى (منهم من كلم الله) البقرة آية ٢٥٣. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله إذا أحب عبدا نادى جبريل أن الله قد أحب فلانا فأحبه ... الحديث "متفق عليه من حديث أبي هريرة "انظر كتاب" اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ٢٦٧/٣ ومع أن الله تعالى قد وصف في الكتاب والسنة بالتكلم والنداء وهما أبلغ من النطق كما ذكرنا إلا أن ذلك لا يبرر تسميته تعالى بالناطق، والحديث الذي فيه إسناد النطق إلى الله تعالى ولو صح لما كان ذلك مجوزا لتلك التسمية، قال السفاريني في "لوامع الأنوار البهية" أنه لا يلزم من الأخبار عنه بالفعل مقيدا أن يشقق له منه اسم مطلق كما غاط فيه بعض المتأخرين" ص ١٢٥.

(٢) - كذا في (ر) وفي (ظ) رؤف.." (١)

"[٢٦٨] (١) وَإِنَّ بَيْنَ اَلسَّمَاءِ وَالْأَرْضِ مَسِيرَةَ (٢) خَمْسِمِائَةِ عَامٍ سُمْكُ كُلِّ سَمَاءٍ كَذَلِكَ وَبَيْنَ (٣)

---

(١) - لا توجد في (ر).

(٢) - وبين كل سماء كذلك لا توجد في (ر).

(٣) - حقيقة مذهب الصلف في الصفات: أن مذهب السلف في صفات الله تعالى واضح كل الوضوح فيه من اليسر والسهولة ما يزيده إشراقا وجمالا فهم يؤمنون بكل ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم حقيقة لا مجازا على الوجه اللائق بكمال الله وجلاله لأنه لا يصف الله تعالى أعلم من الله، ولا يصف الله بعد الله أعلم بالله من رسوله صلى الله عليه وسلم، والله يقول عن نفسه (أأنتم أعلم أم الله) البقرة آية ٧٤ ويقول عن رسوله صلى الله عليه وسلم (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) النجم آية ٣ فكل ما جاء به القرآن حق لأنه من عند الله تعالى والله يقول (وقال الحق من ربكم) الكهف آية ٢٩ وكل ما ثبت في السنة حق وشرع لنا، وما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم لا لتؤمن به. وطريقة

---

(١) متن كتاب الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة لابن بطة، ص/١٨٧

السلف في الإثبات بنوها على أسس هي : ١- تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة جميع المخلوقات في أسمائه وصفاته وذاته لقول الله تعالى (ليس كمثله شيء). ٢- اليأس من إدراك كيفية هذه الصفات والأسماء لقول الله تعالى (ولا يحيطون به علما) طه آية ١١٠، وقد نهانا النبي صلى الله عليه وسلم عن التفكر في ذات الله تعالى لأن ذلك يؤدي إلى الهلكة، والقول في الصفات هو كالقول في الذات لأنهما من باب واحد، فهما من الغيب الذي لا نستطيع إدراكه أو الوقوف على حقيقته أو كنهه لأن ذلك من الغيب المحظور علينا والكيف المجهول عنا كما سبقت الإشارة إلى هذا بقول أم سلمة رضي الله عنها وغيرها: الاستواء معلوم والكيف مجهول "فمذهب السلف الصالح إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل، وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية هذا بأصلين: الأول: أن يقال القول في بعض الصفات كالقول في بعض فإن كان المخاطب ممن يقول بأن الله حي بحياة عليم بعلم قدير بقدرة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام ويجعل ذلك كله حقيقية وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته فيجعل ذلك مجازا أو يفسره بالإرادة وأما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات، فيقال له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته بل القول في أحدهما كالقول في الآخر. الثاني : أن يقال القول في الصفات كالقول في الذات فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله فإذا كان له ذات حقيقية لا تماثل الذوات فالذات متصفة بصفات حقيقية لا تماثل سائر الصفات. وقد شاع لدى بعض الباحثين قديما وحديثا أن مذهب السلف هو التفويض وليس الإثبات، ونرد على هذه الدعوى بأمور: (أولا) الآيات القرآنية التي تضمنت هذه الصفات الكريمة لله تعالى من الاستواء والمجيء والرضا والغضب و... فإن لم يكن المراد منها إثبات هذه الصفات كما يليق بجلال الله تعالى وعظمته فما هو المقصود منها إذا ؟ ثم إن الأحاديث النبوية الكثيرة في الصفات ومطابقتها لآيات الكريمات واستنطاق النبي صلى الله عليه وسلم لبعض الصحابة وسؤاله لهم عن هذه الصفات كل ذلك من أوضح الأدلة على إثبات هذه الصفات لله جل وعلا وقد ذكر المصنف قسما من هذه الأحاديث مما يغنينا عن إعادة ذكرها أو ذكر مثيل لها بل سأكتفي بذكر حديثين فقط منهما مما رواهما البخاري ومسلم. (أ) قال صلى الله عليه وسلم (ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء...) الحديث. (ب) حديث احتج آدم وموسى وفيه فقال له موسى: أنت آدم الذي خلقك الله بيده....) الحديث. (ثانيا) الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم من السلف التي تدل على أن مذهبهم إنما هو إثبات الصفات لله سبحانه وتعالى. فقد أخرج اللالكائى بسنده قول أم سلمة رضي الله عنها في الاستواء "الاستواء غير مجهول والكيف غير معلوم والإقرار به إيمان والجحود به كفر" [فتح الباري ٤٠٦/١٣.]. وقالت عائشة

رضي الله عنها: وأيم الله أني لأخشى لو كنت أحب قتله – لقتلت – يعني عثمان ولكن علم الله من فوق عرشه أني لم أحب قتله [الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٧٥ في مجموعة اعتقاد السلف.]. وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين قبل أن يسلم: كم الها تعبد اليوم قال سبعة، ستة في الأرض وواحد في السماء قال فإذا أصابك الضر فمن تدعو قال الذي في السماء [البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٢٤ .]. وكانت زينب أم المؤمنين رضي الله عنها تفتخر على سائر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وتقول: زوجكن أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سماوات [البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤١٦.]. ودخل ابن عباس على عائشة رضي الله عنهما وهي تموت فقال لها: كنت أحب نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب إلا طيبا وأنزل الله براءتك من فوق سبع سماوات [الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٧٥.]. وقال عبد الرحمن بن القاسم (لا ينبغي لأحد أن يصف الله إلا بما وصف به نفسه في القرآن ولا يشبه يديه بشيء ولا وجهه بشيء ولكن يقول: له يدان كما وصف نفسه في القرآن وله وجه كما وصف نفسه يقف عندما وصف به نفسه في الكتاب فإنه تبارك وتعالى لا مثيل له ولا شبيه ولكن هو الله لا إله إلا هو [رسالة في الاعقتاد لمحمد بن عبد الله بن زمنين (ق ٢/٢).]. وقال الأوزاعي إمام أهل الشام في زمنه: كنا والتابعون متوافرون نقول إن الله على عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته [فتح الباري ٤٠٦/١٣ وصححها الذهبي في التذكرة ص ١٨١] (٧). وأخرج البيهقي بسند جيد عن عبد الله بن وهب قال كنت عند مالك فدخل رجل فقال: يا أبا عبد الرحمن: (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى فأطرق مالك فأخذته الرحضاء ثم رفع رأسه فقال: الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع وما أراك إلا صاحب بدعة فأخرجوه [فتح الباري ٤٠٧/١٣]. (ثالثا) ما نقله كثير ممن صنف في العقائد من المتقدمين أن مذهب السلف هو الإثبات. فقد أخرج البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال: كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحددون ولا يشبهون ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون كيف "قال أبو داود: وهو قولنا، وقال البيهقي، وعلى هذا مضى أكابرنا [الفتح ٤٠٧/١٣] وقال الترمذي في سننه عقب روايته لحديث النزول: وهو على العرش كما وصف به نفسه في كتابه كذا قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه من الصفات [عون المعبود ٤٢/١٣]. وقتال أيضا في باب فضل الصدقة. قد ثبتت هذه الروايات فنؤمن بها ولا نتوهم ولا يقال كيف كذا جاء عن مارك وابن عيينة وابن المبارك أنهم أمروها بلا كيف وهذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة، وأما الجهمية فأنكروها وقالوا:

هذا تشبيه، وقال إسحاق بن راهويه: إنما يكون التشبيه لو قيل يد كيد وسمع كسمع [عارضة الأحوزي بشرح الترمذي لابن العربي (١٦٥/٣)]. وقال الإمام أبو حنيفة في "الفقه الأكبر" وما ذكر الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال أن يده قدرته ونعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف [ص ٢ ط حيدر آباد]. وقال الإمام الدارمي في مقدمة كتابه "الرد على الجهيمة" وله الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم، يقبض ويبسط ويتكلم ويرضى ويسخط ويغضب ويحب ويبض ويكره ويضحك ويأمر وينهي ذو الوجه الكريم والسمع السميع والبصر البصير والكلام المبين واليدين والقبضتين والقدرة والسلطان والعظمة والعلم الأزلي لم يزل كذلك ولا يزال... استوى على عرشه فبان من خلقه لا تخفي عليه منهم خافية علمه بهم محيط وبصره فيهم نافذ (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير [الرد على الجهمية ص ٢٥٥ - ٢٥٦]). وقال الدارمي أيضا بعد أن ساق الآيات والأحاديث في إثبات صفة العلو لله سبحانه وتعالى: فمن آمن بهذا القرآن الذي احتججنا منه بهذه الآيات وصدق هذا الرسول الذي روينا عنه هذه الروايات لزمه الإقرار بأن الله بكماله فوق عرشه فوق سماواته وإلا فليحتمل قرآنا غير هذا فإنه غير مؤمن بهذا [المرجع السابق ص ٢٨٢]. وقال أبو العالية: استوى إلى السماء "ارتفع، وقال مجاهد: استوى علا. ونقل محيي السنة البغوي في تفسيره عن ابن عباس وأكثر المفسرين أن معناها ارتفع [الفتح ٤٠٣/١٣ - ٤٠٦]". وقال حماد بن زيد: إنما يحاون أن يقولوا ليس في السماء شيء [السنة لعبد الله بن الإمام أحمد ص ١٠]. وقيل ليزيد بن هارون من الجهمية؟ فقال: من زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما يقر في قلوب العامة فهو جهمى [المرجع السابق ص ١٢]. وقال عباد بن العوام: كلمت بشرا المريسي وأصحاب بشر فرأيت آخر كلامهم ينتهي أن يقولوا ليس في السماء شيء [المرجع السابق ص ٦٣]. وقيل لعبد الله بن المبارك: كيف نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق السماء السابعة على العرش بائن من خلقه [المرجع السابق ص ٥]. وأخرج الدارقطني بسنده أن عباد بن العوام قال: قدم علينا شريك بن عبد الله فقلت له: أن عندنا قوما من المعتزلة ينكرون هذه الأحاديث (أن الله عز وجل ينزل إلى سماء الدنيا) وأن أهل الجنة يرون ربهم (فحدثني شريك بنحو عشرة أحاديث في هذا وقال: أما نحن فأخذنا ديننا عن أبناء التابعين عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم عمن أخذوا) [الصفات للدارقطنى (ق١/٦).]. وقال عبد العزيز بن الماجشون: والله ما دلهم على عظيم ما وصف من نفسه وما تحيط به قبضته إلا صغر نظيرها من عندهم أن ذلك الذي ألقى في روعهم وخلق على معرفته قلوبهم [الفتاوى

لابن تيمية ٤٨٢/٥]. وقال الإمام الشافعي: لله أسماء وصفات لا يسع أحد ردها ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه كفر وأما قبل قيام الحجة فإنه يعذر بالجهل فتثبت هذه الصفات ونفي عنه التشبيه كما نفي عن نفسه فقال (ليس كمثله شيء) [عون المعبود ٤١/١٣] وقال أيضا: السنة التي أنا عليها ورأيت أصحابنا أهل الحديث الذين رأيتهم عليها فأحلف عنهم مثل سفيان ومالك وغيرهما الإقرار بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأن الله على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف يشاء وأن الله ينزل إلى سماء الدنيا كيف يشاء [عون المعبود ٤٧/١٣]. (رابعا) أن الذين صنفوا في العقيدة من المتقدمين قد ذكروا الأحاديث والآثار التي تتعلق بالصفات ضمن أبواب في رسائلهم، حتى أن ابن خزيمة أطلق على كتابه في ذلك اسم: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل وهذه بعض أبواب كتابه: باب في إثبات وجه الله ، باب ذكر إثبات العين لله جل وعلا، باب ذكر إثبات السماع والرؤية لله جل وعلا، باب ذكر إثبات اليد للخالق البارئ جل وعلا، باب ذكر استواء خالقنا العلى الأعلى، باب صفة تكلم الله بالوحي، وهكذا فعل كثير ممن صنف في عقيدة السلف مثل كتاب "الرد على الجهمية" للدارمي، والرد على الجهمية للإمام أحمد والسنة له والسنة لابنه عبد الله والسنة لابن أبي عاصم النبيل والسنة لأبي بكر الأثرم والأربعين في دلائل التوحيد للهروي وشرح أصول السنن للالكائي والأسماء والصفات للبيهقي والإبانة للأشعري، وكذلك رسالته إلى أهل الثغر وعشرات الكتب غيرها – فكل هذه الكتب ليس فيها الا الإثبات وليس فيها ما يدل على خلافه، وهل بعد ذكر هذا الإجماع من هؤلاء الفحول من العلماء يطلب الدليل على أن مذهب السلف هو الإثبات. (خامسا) تبويب المحدثين لأحاديث الصفات في كتبهم دليل قاطع أيضا على أن مذهب السلف هو الإثبات، وهذه بعض أبواب إمام المحدثين البخاري رحمه الله تعالى. باب: وكان الله سميعا عليما، باب قول الله: ويحذركم الله نفسه، باب قول الله عز وجل: كل شيء هالك إلا وجهه، باب قول الله تعالى: ولتصنع على عيني، باب قول الله تعالى: لما خلقت بيدي، باب قول الله تعالى: تعرج الملائكة والروح إليه، وكان يذكر في كل باب عدة أحاديث فيها الصفة التي بوب عليها. كما عقد أبواب ذكر فيها ما أنكرت الجهمية من صفات الله تعالى وهكذا كان صنيع كثير من المحدثين، وسأذكر هنا بعض الأبواب التي ذكرها ابن ماجة في سننه في الرد على ما أنكرت الجهمية فقال: باب فيما أنكرت الجهمية: وذكر أحاديث الرؤية، والضحك والقبض والأصابع والطي وغيرها من أحاديث الصفات، والجهمية لهم تنكر أن هذه الأحاديث قد صدرت عن النبي صلى الله عليه وسلم وإنما أنكرت ما فيها من إثبات لصفات الله تعالى، فرد عليهم علماء السنة هذا ما بين مكفر ومضلل ومبدع ومفسق . وقال الإمام أبو الحسن الأشعري

في رسالته إلى أهل الثغر: وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ووصفه به نبيه من غير اعتراض فيه ولا تكييف له وإن الإيمان به واجب وترك التكييف له لازم [(ق ١/٧)]. وقال ابن عبد البر: أهل السنة مجمعون على الإقرار بهذه الصفات الواردة في الكتاب والسنة ولم يكيفوا شيئا منها، وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا: من أقر بها فهو مشبه فسماهم من أقر بها معطلة [فتح الباري ٤٠٧/١٣]. وقال ابن خزيمة في كتابه "التوحيد" وإثبات صفات الرب عند كلامه على صفه الوجه: فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشام ومصر مذهبنا إنا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه نقر بذلك بألسنتنا ونصدق بذلك في قلوبنا – من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين وعز ربنا عن أن نشبهه بالمخلوقين وجل ربنا عن مقالة العاطلين وعز أن يكون عدما كما قاله المبطلون [ص ١٠]. وقال أبو عمرو الطلمنكي: وأجمعوا – أهل السنة – على أن لله عرشا وعلى أنه مستو على عرشه وعلمه وقدرته وتدبيره بكل ما خلقه. وقال أيضا: فأجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى (وهو معكم أينما كنتم) ونحو ذلك في القرآن أن ذلك علمه وأن الله فوق السموات بذاته مستوى على عرشه كيف شاء [الفتاوى لابن تيمية ٥١٩/٥]. وذكر البيهقي في كتابة "الاعتقاد" بابا في ذكر آيات وأخبار وردت في إثبات صفة الوجه واليدين والعين وهذه صفات طرق إثباتها السمع فنثبتها لورود خبر الصادق بها ولا نكيفها [ص ٢٩]. وقال ابن قدامة المقدسي: وعلى هذا درج السلف وأئمة الخلف رضي الله عنهم، كلهم متفقون على الإقرار والإمرار والإثبات لما ورد من الصفات في كتاب الله وسنة رسوله من غير تعرض لتأويله وقد أمرنا بالاقتفاء لآثارهم والاهتداء بمنارهم وحذرنا المحدثات وأخبرنا أنها من الضلالات [لمعة الاعتقاد لابن قدامة ص ٤]. وقال الشهرستاني: واعلم أن جماعة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة... ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقا واحدا وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤلون ذلك إلا أنهم يقولون: هذه صفات وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية [الملل والنحل ٩٢/١]. وذكر أن من هؤلاء مالك بن أنس وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري وداود بن علي الأصفهاني ومن تابعهم [المرجع السابق ٩٣/١]. وقال أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني في رسالته "إثبات الاستواء والفوقية" وأثبتنا علو ربنا سبحانه +وفوقيته واستواءه على عرشه كما يليق بجلاله وعظمته والحق واضح في ذلك والصدور تنشرح له، فإن التحريف تأباه العقول الصحيحة مثل تحريف الاستواء بالاستيلاء وغيره والوقوف في ذلك جهل وعلى مع كون الرب تعالى وصف لنا نفسه بهذه الصفات لنعرفه بها فوقوفنا عن إثباتها ونفيها عدول عن المقصود منه في تعريفنا إياها فما وصف لنا نفسه بهذا إلا

لنثبت ما وصف به نفسه لنا ولا نقف في ذلك أ هـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ج ١/١٨١ وقال الشيخ أحمد بن إبراهيم الواسطي الشافعي [المعروف بابن شيخ الحزامين المتوفي سنة ٧١١ هـ.]. في رسالته "النصيحة في صفات الرب جل وعلا". وصفاته معلومة من حيث الجملة والثبوت غير معقولة من حيث التكييف والتحديد، فيكون المؤمن بها مبصرا من وجه أعمى من وجه، مبصرا من حيث الإثبات والوجود أعمى من حيث التكييف والتحديد. وبهذا يحصل على الجمع بين الإثبات لما وصف الله به نفسه وبين نفي التحريف والتشبيه والوقوف وذلك مرادا لله تعالى منافي إبراز صفاته لنا لنعرفه بها ونؤمن بحقائقه ا لا فرق بين الاستواء والسمع ولا بين النزول والبصر لأن الكل ورد في النص، فإن قالوا لنا: في الاستواء شبهتهم، نقول لهم: في السمع شبهتم وصفتم ربكم بالعرض. وإن قالوا: لا عرض بل كما يليق به قلنا: في الاستواء والفوقية لا حصر بل كما يليق به، فجميع ما يلزموننا في الاستواء والنزول واليد والوجه والقدم والضحك والتعجب من التشبيه نلزمهم به في الحياة والسمع والبصر والعلم فكي لا يجعلونها أعراضا كذلك نحن لا نجعلها جوارح ولا مما يوصف به المخلوق وليس من الإنصاف أن يفهموا في الاستواء والنزول والوجه واليد صفات المخلوقين فيحتاجون إلى التأويل والتحريف فإن فهموا في هذه الصفات ذلك فيلزمهم أن يفهموا في الصفات السبع صفات المخلوقين من الأعراض. فما يلزموننا في تلك الصفات من التشبيه والجسمية نلزمهم في هذه الصفات من العرضية وما ينزهون ربهم به في الصفات السبع وينفونه عنه من عوارض الجسم فيها فكذلك نحن نعمل في تلك الصفات التي ينسبوننا فيها إلى التشبيه سواء بسواء ومن أنصف عرف ما قلناه واعتقده وقبل نصيحتنا ودان الله بإثبات جميع صفاته هذه وتلك ونفي عن جميعها التعطيل والتشبيه والتأويل والوقوف. وهذا مراد الله تعالى منافي ذلك لأن هذه الصفات وتلك جاءت في موضع واحد وهو الكتاب والسنة فإذا أثبتنا تلك بلا تأويل وحرفنا هذه وأولناها كان كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض وفي هذا بلاغ وكفاية أ هـ بتصرف يسير جدا ص ٢٣ - ٢٤. (سادسا) ما ذكره المفسرون من الأحاديث والآثار عند آيات الصفات التي وردت في القرآن الكريم، دليل آخر على أن مذهب السلف هو الإثبات وليس التفويض. ولست أعني بالمفسرين هنا الذين سلكوا غير منهج السلف في تفاسيرهم بل أعنى من لم يخرج عن النهج السلفي منهم كابن جرير وابن أبي حاتم وابن كثير رحمهم الله أجمعين. (سابعا) لم يثبت أن أحدا من السلف صرح بنقيض هذه الصفات لا من قريب ولا من بعيد، مثل أنه لم ينقل عن أحد منهم أنه نفى أن يكون الله جلا جلاله في السماء، وإنما جاء أن من نفي ذلك الجهمية فرد عليهم علماء السلف وشنعوا عليهم. (ثامنا) إجماع علماء السلف على وصف من نفى صفات الله تعالى بأنه معطل جهمي متابع في

ذلك للجهم بن صفوان الترمذي، فإنه أول من أظهر القول بنفي الصفات، وأما الذين أثبتوا بعض الصفات ونفوا بعضها فقد سلكوا في ذلك منهجا عقليا مع أنه يلزمهم في الصفات التي أثبتوها ما يلزمهم في الصفات التي نفوها. (تاسعا) مقتضى الإيمان بآيات القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم إنما يكون بإثبات جميع جزيئات المؤمن به وفي ذلك زيادة في اليقين على من فوض ذلك وآمن بمجمله، لأن المعصوم صلى الله عليه وسلم قد أتى به والعقول لا ترده. وغاية القول أن مذهب السلف هو الإثبات وليس التفويض لما يلزم على التفويض من أمور نكتفي بذكر بعضها: (أ) عدم معرفة النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة لمعاني آيات وأحاديث الصفات وإذا افترضنا أن هذا جائز في كلام الله تعالى فلا يصح أن يكون هذا جائزا في كلام النبي صلى الله عليه وسلم. (ب) أنه يؤدي إلى القول بأن ظواهر هذه النصوص تدل على معنى لا يليق بالله تعالى، وقد قال بهذا طائفة، قال الرازي : أن هذه المتشابهات يجب القطع بأن مراد الله منها شيء غير ظاهرها كما يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها [أساس التقديس ص ٦] فهم اعتبروا أن آيات الصفات من المتشابه، وهذا قول باطل أيضا فقد تطرق ابن جرير في تفسيره إلى بيان المراد بالمتشابه عند آية آل عمران (وآخر متشابهات) وذكر الأقوال في ذلك عن السلف ولم يذكر أن أحدا من السلف قال بدخول آيات الصفات في المتشابه ونفترض ثانية أنه إذا جاز أن تكون آيات الصفات من المتشابه، فكيف يعقل أن تكون أحاديث الصفات من المتشابه أيضا وهذا خرق للإجماع لأن الأحاديث النبوية ليس فيها متشابهة. (ج) أنه يشير إلى اتهام من ذكرنا من العلماء بتزوير حقيقة مذهب السلف في ذلك، وإذا جاز هذا فيلزم منه محاذير منها إبطال الإجماع من أصله وهو أصل من أصول التشريع. (د) مصادمة هذا القول للنصوص التي تفيد الإثبات والتشكيك في صفات الله تعالى وأن الشك في صفات الله تعالى لا يجوز. هـ) أنه يؤدي إلى أن ينسب للبدعة من خالفه وفي هذا خطأ كبير لأنهم سووا بين المثبتة للصفات والنافين لها ووهم جاهلون أي الفريقين أصاب السنة والحق وهذا يؤدي إلى أن يكون الحق باطلا والسنة بدعة. شبهة والرد عليها: وقد وردت عن بعض السلف عبارات تدل على إمرار أحاديث الصفات وترك تأويلها وتفسيرها وقد اتخذت هذه العبارات شبهة للبعض فقرروا بموجبها أن مذهب السلف هو التفويض. فنقول في رد هذه الشبهة، أن هذه الأقوال عن بعض علماء السلف لا تتنافي مع ما قرروه من الإثبات ، لأن مرادهم بمثل هذه العبارات إنما هو ترك الكلام في معنى كيفيتها، لأن معرفة الكيفية لا سبيل إليه فلابد من اليأس من إدراك كنه الصفة وحقيقتها وهذا أصل معروف لدى علماء السلف، ويؤكد أن المراد بهذه العبارات هو ما ذكرناه أن كل من نقل عنه مثل هذه العبارات قد نقل عنه

القول بالإثبات ، ومثال ذلك فقد روى الدارقطني ، في "الصفات" بسنده قول سفيان بن عيينة: كل شيء وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره لا كيف ولا مثيل (ق ٥ /١). وروى الدارقطني أيضا في الكتاب نفسه وفي الورقة نفسها بسنده عن سفيان بن عيينة لما سئل عن أحاديث الصفات فقال: هي كما جاءت نقر بها ونحدث بلا كيف (ق ٥ /٢). فالمراد من قول سفيان الأول إنما هو نفي الكيفية فقط، كما نفاها مالط وأم سلمة وغيرهم من السلف عندما قالوا في الاستواء أنه معلوم والكيف مجهول "وقد سبق أن ذكرنا قول الترمذي في سننه" قد ثبتت هذه الروايات فنؤمن بها ولا نتوهم ولا يقال كيف، كذا جاء عن مالك وابن عيينة وابن المبارك أنهم أمروها بلا كيف. كما جاء في بعض العبارات أيضا "وترك تفسيرها" أي أحاديث الصفات، فالمراد بذلك ترك تأويلها لأن لفظ التأويل في كلام العرب لا يراد به إلا التفسير أو الحقيقة الموجودة في الخارج التي يؤول إليها الشيء كما ذكر ذلك شيخ +الإسلام ابن تيمية... الفتاوى ٣٤٩/٥، أو أن المراد من ذلك ترك التفسير الذي يخرج عن ظاهر اللفظ أو ترك التفسير الذي يؤدي إلى الكيفية والكنه. وأن مثل هذه العبارات تحمل على ما ذكرناه لاستحالة أن يراد به غير ذلك لما فيه من خرق للإجماعات الكثيرة التي نقلناها من أن مذهب السلف هو الإقرار لأحاديث وآيات الصفات، وعبارة المصنف في ذلك تحمل أيضا على ما ذكرناه فقد قال في الإبانة الكبرى في معرض الرد على الجهمية ونفوا عن الله الصفات التي نطق به القرآن ونزل بـها الفرقان من السمع والبصر والحلم و الرضا والغضب والعفو والمغفرة والصفح والمحاسبة والمناقشة (ق ٦٥٥ /٢). ولعل الشهرستاني أول من نقل أن مذهب السلف هو التفويض وتبعه على ذلك إمام الحرمين والرازي وغيرهما، قال الشهرستاني في "الملل والنحل" ص ٩٣: ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا لابد من إجرائها على ظاهرها فوقعوا في التشبيه الصرف وذلك على خلاف ما اعتقده السلف "وقد تناقض الشهرستاني هنا، وذلك أنه ذكر قبل صفحة واحدة فقط ما نصه: اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون الله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة... ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقا وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا +يؤولون ذلك..." ص ٩٢. ففي النص الأول أفاد أن إجراء آيات الصفات على ظاهرها هو زيادة على مذهب السلف، وفي النص الثاني ذكر أن السلف يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه، فنقول للشهرستاني أليس هذا أيضا إجراء للنصوص على ظاهرها فنحن نطالب.... الشهرستاني بالتفريق بين ذلك؟. وقال الرازي في هذا الصدد في كتابه "أساس التقديس" ص ٢٢٣ ما نصه: أن هذه المتشابهات يجب القطع بأن مراد الله منها شيء غير ظواهرها كما يجب تفويض معناها إلى الله

تعالى لا يجوز الخوض في تفسيرها أ هـ "وقد وقع الرازي أيضا هنا في تناقض وبيان ذلك أنه أوجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ثم دعا إلى حملها على غير ظاهرها، فكيف يكون هذا تفويضا، لأن مجرد حملها على غير ظاهرها هو نقض للتفويض أصلا، كما قال: ولا يجوز الخوض في تفسيرها" فما هي الفائدة إذا من حملها على غير ظاهرها، إذا كان لا يجوز لنا الخوض في تفسيرها. وكل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها [شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص ١٤٩]. وقد حصروا ذلك في الصفات الفعلية أما الصفات التي أثبتوها من ا‌لسمع والبصر و... فلم يتوهموا فيها التشبيه مع أن الصفات الفعلية التي نفوها وزعموا أنها توهم التشبيه لا فرق بينها وبين الصفات التي أثبتوها، وكيف يصح أن يقال هذا في الصفات وأكثرها وارد في القرآن الكريم والله سبحانه وتعالى يقول عنه (كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير).." (١)

" إنما طلب دعاء الغير ورقيته فاعتماد قلبه على الله وحده وتوكله عليه أكمل لإيمانه وأنفع له

وأما حديث أم حبيبة ففيه أن الدعاء يكون مشروعا نافعا في بعض الأشياء دون بعض وكذلك هو ولهذا لا يحب الله المعتدين في الدعاء فالاعمار المقدرة لم يشرع الدعاء بتغييرها بخلاف النجاة من عذاب الآخرة فإن الدعاء مشروع له نافع فيه وقد كتبت مسألة زيادة العمر بصلة الرحم في غير هذا الموضع ولا يلزم من تأثير صلة الرحم ونحو ذلك أن يزيد العمر كما قد يقال بزيادة العمر بتأثير الدعاء ولذلك كان يكره أحمد أن يدعى له بطول العمر ويقول هذا فرغ منه

ثم ذكر ما جاء في الرؤية قال أبو القاسم سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى رحمه الله يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت أبا الحسن العنبرى يقول سمعت سهل ." (٢)

"إعلم أن مناهج الأدلة متشعبة وقد أوردنا بعضها في كتاب محك النظر وأشبعنا القول فيها في كتاب معيار العلم. ولكنا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المتغلقة والمسالك الغامضة قصداً للايضاح وميلاً إلى الإيجاز واجتناباً للتطويل. ونقتصر على ثلاثة مناهج: المنهج الأول: السبر والتقسيم وهو ان نحصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني. كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثاً أنه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود إستفدناه من علمين آخرين أحدهما قولنا: العالم إما قديم أو حادث فإن الحكم بهذا الانحصار علم.

---

(١) متن كتاب الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة لابن بطة، ص/٢٢٧

(٢) الاستقامة، ١/١٥٧

والثاني: قولنا ومحال أن يكون قديماً فإن هذا علم آخر.

والثالث: هو اللازم منهما وهو المطلوب بأنه حادث. وكل علم مطلوب، فلا يمكن أن يستفاد الا من علمين هما أصلان ولا كل أصلين، بل إذا وقع بينهما إزدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص، فإذا وقع الازدواج على شرطه أفاد علماً ثالثاً وهو المطلوب، وهذا الثالث قد نسميه دعوى إذا كان لنا خصم، ونسميه مطلوباً إذا كان لم يكن لنا خصم، لأنه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعاً بالاضافة إلى الأصلين فإنه مستفاد منهما. ومهما أقر الخصم بالأصلين يلزمه لا محالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى.

المنهج الثاني: أن نرتب أصلين على وجه آخر مثل قولنا: كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو أصل، والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر، فيلزم منهما صحة دعوانا وهو أن العالم حادث وهو المطلوب فتأمل. هل يتصور أن يقر الخصم بالأصلين ثم يمكنه إنكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً أن ذلك محال.

المنهج الثالث: أن لا نتعرض لثبوت دعوانا، بل ندعي إستحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض إلى المحال وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة. مثاله: قولنا إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل أن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة أن المفضي إليه محال وهو مذهب الخصم. فههنا أصلان: أحدهما قولنا إن كانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى ما لا نهاية له، فإن الحكم بلزوم إنقضاء ما لا نهاية له – على القول بنفي النهاية عن دورات الفلك – علم ندعيه ونحكم به. ولكن يتصور فيه من الخصم إقراراً وإنكار بأن يقول: لا أسلم أنه يلزم ذلك. والثاني قولنا إن هذا اللازم محال فإنه أيضاً أصل يتصور فيه إنكار بأن يقول: سلمت الأصل الأول ولكن لا أسلم هذا الثاني وهو إستحالة إنقضاء ما لا نهاية له، ولكن لو أقر بالأصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة؛ وهو الاقرار باستحالة مذهبه المفضي إلى هذا المحال.." (١)

"فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال جلية لا يتصور إنكار حصول العلم منها، والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول، وازدواج الأصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل. والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الأصلين علم بوجه دلالة الدليل، وفكرك الذي هو عبارة عن إحضارك الأصلين في الذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصلين هو النظر؛ فإذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان؛

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص/٥

إحداهما: إحضار الأصلين في الذهن وهذا يسمى فكراً، والآخر: تشوقك إلى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلباً. فلذلك قال من جرد التفاته إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر أنه الفكر. وقال من جرد التفاته إلى الوظيفة الثانية في حد النظر أنه طلب علم أو غلبة ظن. وقال من التفت إلى الأمرين جميعاً أنه الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن. فهكذا ينبغي أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودع عنك ما سودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تشفي غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة إلا من انصرف خائباً عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة. فإن رجعت الآن في طلب الصحيح إلى ما قيل في حد النظر دل ذلك على انك تخص من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه إلى حاصل، فإنك إذا عرفت أنه ليس ههنا إلا علوم ثلاثة: علمان هما أصلان يترتبان ترتباً مخصوصاً، وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفتان: إحداهما إحضار العلمين في ذهنك، والثانية التفطن لوجه العلم الثالث منهما. والخيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في ان تعبر به عن الفكر الذي هو احضار العلمين، أو عن التشوف الذي هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث، أو عن الأمرين جميعاً، فإن العبارات مباحة والاصطلاحات لا مشاحة فيها. فان قلت غرضي أن أعرف اصطلاح المتكلمين وأنهم عبروا بالنظر عماذا، فاعلم أنك إذا سمعت واحداً يجد النظر بالفكر، وآخر بالطلب، وآخر بالفكر الذي هو يطلب به، لم تسترب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه. والعجب ممن لا يتفطن هذا ويفرض الكلام في حد النظر.

مسألة خلافية: ويستدل بصحة واحد من الحدود وليس يدري أن حظ المعنى المعقول من هذه الأمور لا خلاف فيه وأن الأصطلاح لا معنى للخلاف فيه. وإذا أنت امعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً أن أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان من حقه أن يقدر المعاني أولاً ثم ينظر في الألفاظ ثانياً، ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات. ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق، ونكل عن التحقيق.

فإن قلت: إني لا استريب في لزوم صحة الدعوى من هذين الأصلين إذا أقر الخصم بهما على هذا الوجه، ولكن من أين يجب على الخصم الاقرار بهما ومن أين تقتضي هذه الأحوال المسلمة الواجبة التسليم ؟ فاعلم أن لها مدارك شتى ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نجتهد أن لا يعد ستة: الأول منها: الحسيات، أعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة، مثاله أنا إذا قلنا مثلاً كل حادث فله سبب، وفي العالم حوادث فلا بد لها من سبب. فقولنا: في العالم حوادث، أصل واحد يجب الإقرار به، فإنه يدرك بالمشاهدة الظاهرة

حدوث أشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والامطار ومن الأعراض والأصوات والألوان. وان تخيل أنها منتقلة، فالانتقال حادث ونحن لم ندع إلا حادثاً ولم نعين أن ذلك الحادث جوهر أو عرض أو انتقال أو غيره. وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والغموم في قلبه فلا يمكنه انكاره.

الثاني: العقل المحض، فإنا إذا قلنا: العالم أما قديم مؤخر، وإما حادث مقدم، وليس وراء القسمين قسم ثالث، وجب الاعتراف به على كل عاقل. مثاله أن تقول: كل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث، فأحد الأصلين قولنا أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

ويجب على الخصم الإقرار به، لأن ما لا يسبق الحادث إما أن يكون مع الحادث أو بعده ولا يمكن قسم ثالث، فإن ادعى قسماً ثالثاً كان منكراً لما هو بديهي في العقل، وإن انكر أن ما هو مع الحادث أو بعده ليس بحادث فهو أيضاً منكر للبديهة.." (١)

"الدعوى الأولى: وجوده تعالى وتقدس، برهانه أنا نقول كل حادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث فيلزم منه إن له سبباً، ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى. ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها، وشرح ذلك بالتفصيل أنا لا نشك في أصل الوجود، ثم نعلم أن كل موجود اما متحيزاً أو غير متحيز، وأن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهراً فرداً، وإن ائتلف إلى غيره سميناه جسماً، وإن غير المتحيز أما أن يستدعي وجوده جسماً يقوم به ونسميه الأعراض، أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى، فأما ثبوت الأجسام وأعراضها، فمعلوم بالمشاهدة، ولا يلتفت إلى من ينازع في الأعراض وإن طال فيها صياحه وأخذ يلتمس منك دليلاً عليه، فإن شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه، وإن لم يكن موجوداً فكيف نشتغل بالجواب عنه والإصغاء إليه، وإن كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع إذ كان جسماً موجوداً من قبل، ولم يكن التنازع موجوداً فقد عرفت أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة. فإما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجوده وندعي أن العالم موجود به، وبقدرته، وهذا يدرك بالدليل لا بالحس، والدليل ما ذكرناه، فلنرجع إلى تحقيقه. فقد جمعنا فيه أصلين فلعل الخصم ينكرهما، فنقول له: في أي الأصلين تنازع ؟ فإن قال إنما أنازع في قولك إن كل حادث فله سبب فمن أين عرفت هذا، فنقول: إن هذا الأصل يجب الاقرار به، فإنه أولي ضروري في العقل، ومن يتوقف فيه فإنما يتوقف لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث، ولفظ السبب، وإذا فهمهما صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سبباً، فانا نعني بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً فنقول وجوده قبل أن وجد كان

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص/٦

محالاً أو ممكناً، وباطل أن يكون محالاً لأن المحال لا يوجد قط، وإن كان ممكناً فلسنا نعني بالممكن إلا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد ولكن لم يكن موجوداً لأنه ليس يجب وجوده لذاته إذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجباً لا ممكناً، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود. فإذا كان استمرار عدمه من حيث أنه لا مرجح للوجود على العدم، فمن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود، ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح: والحاصل أن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم، وهذا إذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطراً إلى التصديق به. فهذا بيان اثبات هذا الأصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لاقامة دليل عليه.

فإن قيل لم تنكرون على من ينازع في الأصل الثاني، وهو قولكم أن العالم حادث، فنقول: إن هذا الأصل ليس بأولي في العقل، بل نثبته ببرهان منظوم من أصلين آخرين هو أنا نقول إذ قلنا أن العالم حادث أردنا بالعالم الآن، الأجسام والجواهر فقط، فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث ففي أي الأصلين النزاع ؟." (١)

"والسر فيه، أن المحل وإن كان لازماً للعرض كما أن الحيز لازم للجوهر، ولكن بين اللازمين فرق: إذ رب لازم ذاتي للشيء، ورب لازم ليس بذاتي للشيء، وأعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان الشيء، فإن بطل الوجود بطل به وجود الشيء، وإن بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل، والحيز ليس ذاتياً للجوهر فإنا نعلم الجسم والجوهر أولاً ثم ننظر بعد ذلك في الحيز، أهو أمر ثابت أم هو أمر موهوم ونتوصل إلى تحقيق ذلك بدليل وندرك الجسم بالحس في المشاهدة من غير دليل. فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلاً لجسم زيد ذاتياً لزيد، ولم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد، وليس كذلك طول زيد مثلاً لأنه عرض في زيد لا نعقله في نفسه دون زيد بل نعقل زيداً الطويل، فطول زيد يعلم تابعاً لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد، فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيد. فاختصاصه بزيد ذاتي له، أي هو لذاته لا لمعنى زائد عليه هو اختصاص، فإن بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته والانتقال يبطل الاختصاص فتبطل ذاته، إذ ليس اختصاصه بزيد زائداً على ذاته، أعني ذات العرض، بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فإنه زائد عليه فليس في بطلانه، بالانتقال ما يبطل ذاته، ورجع الكلام إلى أن الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل، فإن كان الاختصاص زائداً على الذات لم تبطل به الذات، وإن لم يكن

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص/٨

معنى زائداً بطلت ببطلانه الذات، فقد انكشف هذا وآل النظر إلى أن اختصاص العرض بمحله لم يكن زائداً على ذات العرض كاختصاص الجوهر بحيزه، وأما العرض فإنه عقل بالجوهر لا بنفسه فذات العرض وكونه للجوهر المعين وليس له ذات سواه. فإذا قدرنا مفارقته لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته، وإنما فرضنا الكلام في الطول لتفهيم المقصود فإنه وإن لم يكن عرضاً ولكنه، عبارة عن كثرة الأجسام في جهة واحدة، ولكنه مقرب لغرضنا إلى الفهم، فإذا فهم فلننقل البيان إلى الأعراض. وهذا التوفيق والتحقيق وإن لم يكن لائقاً بهذا الإيجاز ولكن افتقر إليه لأن ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف. فقد فرغنا من إثبات أحد الأصلين، وهو أن العالم لا يخلو عن الحوادث، فإنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثات وليسا بمنتقلين، مع أن الإطناب ليس في مقابلة خصم معتقد، إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث، وهم المنكرون لحدوث العالم، فإن قيل: فقد بقي الأصل الثاني وهو قولكم إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه ؟ قلنا: لأن العالم لو كان قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادث، لثبتت حوادث لا أول لها وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد، وذلك محال لأن كل ما يفضي إلى المحال فهو محال، ونحن نبين أنه يلزم عيه ثلاثة محالات: الأول – أن ذلك لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له، ووقع الفراغ منه وانتهى. ولا فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا تناهى، فيلزم أن يقال قد تناهى ما لا يتناهى، ومن المحال البين أن يتناهى ما لا يتناهى وأن ينتهي وينقضي ما لا يتناهى.

الثاني – أن دورات الفلك إن لم تكن متناهية فهي إما شفع وإما وتر، وإما لا شفع ولا وتر، وإما شفع ووتر معاً. وهذه الأقسام الأربعة محال؛ فالمفضي إليها محال إذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر، أو شفع ووتر، فإن الشفع هو الذي ينقسم إلى متساويين كالعشرة مثلاً، والوتر هو أحد الذي لا ينقسم إلى متساويين كالتسعة، وكل عدد مركب من آحاد إما أن ينقسم بمتساويين، أو لا ينقسم بمتساويين، وأما أن يتصف بالانقسام وعدم الانقسام، أو ينفك عنهما جميعاً فهو محال، وباطل أن يكون شفعاً لأن الشفع إنما لا يكون وتراً لأنه يعوزه واحد، فإذا انضاف إليه واحد صار وتراً، فكيف أعوز الذي لا يتناهى واحد ؟ ومحال أن يكون وتراً. لأن الوتر يصير شفعاً بواحد، فيبقى وتراً لأنه يعوزه ذلك الواحد، فكيف أعوز الذي لا يتناهى واحد ؟." (١)

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص/١٠

"إذ ندعى أنه سبحانه قادر عالم حي مريد سميع بصير متكلم، فهذه سبعة صفات. ويتشعب عنها نظر في أمرين أحدهما ما به تخص آحاد الصفات، والثاني ما تشترك فيه جميع الصفات. فلنفتح البداية بالقسم الأول وهو اثآت أصل الصفات وشرح خصوص أحكامها.

القسم الأول

أصل الصفات

الصفة الأولى

القدرة

ندعي أن محدث العالم قادر، لأن العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على أنواع من العجائب والآيات، وذلك يدل على القدرة. ونرتب القياس فنقول: كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر، والعالم فعل محكم فهو إذاً صادر من فاعل قادر، ففي أي الأصلين النزاع ؟ فإن قيل فلم قلتم أن العالم فعل محكم، قلنا: عنينا بكونه محكماً ترتبه ونظامه وتناسبه، فمن نظر في أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الاتقان ما يطول حصره، فهذا أصل تدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع جحده. فإن قيل: فبم عرفتم الأصل الآخر وهو أن كل فعل مرتب محكم ففاعله قادر ؟ قلنا: هذا مدركه ضرورة العقل؛ فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جحده، ولكنا مع هذا نجرد دليلاً يقطع دابر الجحود والعناد، فنقول: نعني بكونه قادراً أن الفعل الصادر منه لا يخلو إما أن يصدر عنه لذاته أو لزائد عليه، وباطل أن يقال صدر عنه لذاته، إذ لو كان كذلك لكان قديماً مع الذات فدل أنه صدر لزائد على ذاته، والصفة الزائدة التي بها تهيأ للفعل الموجود نسميها قدرةً، إذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي يتهيأ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل، فإن قيل ينقلب عليكم هذا في القدرة فإنها قديمة والفعل ليس بقديم، قلنا سيأتي جوابه في أحكام الإرادة فيما يقع الفعل به، وهذا الوصف مما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه. ولسنا نعني بالقدرة إلا هذه الصفة، وقد أثبتناها فلنذكر أحكامها. ومن حكمها أنها متعلقة بجميع المقدورات، وأعني بالمقدورات الممكنات كلها التي لا نهاية لها. ولا يخفى أن الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية إذاً للمقدورات، ونعني بقولنا لا نهاية للممكنات أن خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي إلى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده، فالإمكان مستمر أبداً والقدرة واسعة لجميع ذلك، وبرهان هذه الدعوى وهي عموم تعلق القدرة أنه قد ظهر أن صانع كل العالم واحد، فإما أن يكون له بإزاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فتثبت قدرة متعددة لا نهاية لها وهو محال كما سبق في إبطال دورات لا

نهاية لها، وإما أن تكون القدرة واحدة كما سبق في إبطال دورات لا نهاية لها، وإما أن تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر والأعراض مع اختلافها لأمر تشترك فيه ولا يشترك في أمر سوى الامكان، فيلزم منه أن كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة.

وبالجملة، إذا صدرت منه الجواهر والأعراض استحال أن لا يصدر منه أمثالها، فإن القدرة على الشيء قدرة على مثله إذ لم يمتنع التعدد في المقدور لنسبته إلى الحركات كلها والألوان كلها على وتيرة واحدة فتصلح لخلو حركة بعد حركة على الدوام، وكذا لون بعد لون وجوهر بعد جوهر وهكذا .. وهو الذي عنيناه بقولنا إن قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن فإن الإمكان لا ينحصر في عدد. ومناسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون عدد ولا يمكن أن يشار إلى حركة فيقال أنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها، مع أنها تعلقت بمثلها إذ بالضرورة تعلم أن ما وجب للشيء وجب لمثله ويتشعب عن هذا ثلاثة فروع.

الفرع الأول: إن قال قائل هل تقولون أن خلاف المعلوم مقدور ؟ قلنا: هذا مما اختلف فيه، ولا يتصور الخلاف فيه إذا حقق وأزيل تعقيد الألفاظ وبيانه أنه قد ثبت أن كل ممكن مقدور وأن المحال ليس بمقدور. فانظر أن خلاف المعلوم محال أو ممكن ولا تعرف ذلك إلا إذا عرفت معنى المحال والممكن وحصلت حقيقتهما وإلا فإن تساهلت في النظر، ربما صدق على خلاف المعلوم أنه محال وأنه ممكن وأنه ليس بمحال، فإذاً صدق أنه محال وأنه ليس بمحال والنقيضان لا يصدقان معاً.." (١)

"فإن كان الشيء ممكناً في نفسه مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلته فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا يجعل أحد الممكنين مرجحاً على الآخر، بل نعقل الممكنين ويعقل تساويهما، والله سبحانه وتعالى يعلم أن وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكناً، وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساوياً له في الإمكان لأن هذه الامكانات متساوية، فحق العلم أن يتعلق بها كما هو عليه فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلة تعلق الارادة به فتكون الإرادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه، ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الارادة لاكتفي به عن القدرة، بل كان ذلك يكفي في وجود أفعالنا حتى لا نحتاج إلى الإرادة، إذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال.

فإن قيل: وهذا ينقلب عليكم في نفس الارادة، فإن القدرة كما لا تناسب أحد الضدين فالارادة القديمة أيضاً لا تتعين لأحد الضدين، فاختصاصها بأحد الضدين ينبغي أن يكون بمخصص ويتسلسل ذلك إلى

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص/٢٥

غير نهاية، إذ يقال الذات لا تكفي للحدوث، إذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفي إذ لو كان للقدرة لما اختص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة إلى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة، فما الذي خصص هذا الوقت فيحتاج إلى الارادة ؟ فيقال: والارادة لا تكفي، فإن الإرادة القديمة عامة التعلق كالقدرة، فنسبتها إلى الأوقات واحدة ونسبتها إلى الضدين واحدة، فإن وقع الحركة مثلاً بدلاً عن السكون لأن الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون.

فيقال: وهل كان يمكن أن يتعلق بالسكون ؟ فإن قيل: لا، فهو محال؛ وإن قيل: نعم، فهما متساويان؛ أعني الحركة والسكون في مناسبة الإرادة القديمة فما الذي أوجب تخصيص الإرادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج إلى مخصص ثم يلزم السؤال في مخصص المخصص ويتسلسل إلى غير نهاية ..

قلنا: هذا سؤال غير معقول حير عقول الفرق ولم يوفق للحق إلا أهل السنة فالناس فيه أربع فرق: قائل يقول إن العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وإنه ليس للذات صفة زائدة البتة، ولما كان الذات قديمة كان العالم قديماً وكانت نسبة العالم إليه كنسبة المعلول إلى العلة، ونسبة النور إلى الشمس، والظل إلى الشخص؛ وهؤلاء هم الفلاسفة.

وقائل يقول إن العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لإرادة حادثة حدثت له لا في محل فاقتضت حدوث العالم، وهؤلاء هم المعتزلة.

وقائل يقول حدث بإرادة حادثة حدثت في ذاته، وهؤلاء هم القائلون بكونه محلاً للحوادث. وقائل يقول حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت، من غير حدوث إرادة ومن غير تغير صفة القديم، فانظر إلى الفرق وانسب مقام كل واحد إلى الآخر، فإنه لا ينفك فريق عن إشكال لا يمكن حله إلا إشكال أهل السنة فإنه سريع الانحلال.

أما الفلاسفة فقد قالوا بقدم العالم، وهو محال، لأن الفعل يستحيل أن يكون قديماً؛ إذ معنى كونه فعلاً أنه لم يكن ثم كان، فإن كان موجوداً مع الله أبداً فكيف يكون فعلاً ؟ بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على ما سبق، وهو محال من وجوه، ثم إنهم مع اقتحام هذا الإشكال لم يتخلصوا من أصل السؤال وهو أن الإرادة لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص لا قبله ولا بعده، مع تساوي نسب الأوقات إلى الإرادة، فإنهم إن تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات، إذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص، وكانت نقايضها ممكنة في العقل، والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض، ومن أعظم ما يلزمهم فيه، ولا عذر لهم عنه أمران أوردناهما في كتاب تهافت الفلاسفة ولا

محيص لهم عنهما البتة: أحدهما، أن حركات الأفلاك بعضها مشرقية أي من المشرق إلى المغرب، وبعضها مغربية أي من مغرب الشمس إلى المشرق، وكان عكس ذلك في الإمكان مساوياً له، إذ الجهات في الحركات متساوية، فكيف لزم من الذات القديمة أو من دورات الأفلاك وهي قديمة عندهم أن تتعين جهة عن جهة تقابلها وتساويها من كل وجه ؟ وهذا لا جواب عنه.." (١)

"قلنا: سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت، فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف، وإنه ماذا يطلب به وبماذا يمكن جوابه فلتفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال. فنقول: السمع نوع إدراك، فقول القائل كيف سمع كقول القائل كيف أدركت بحاسة الذوق حلاوة السكر، وهذا السؤال لا سبيل إلى شفائه إلا بوجهين أحدهما أن نسلم سكراً إلى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته، فنقول أدركت أنا كما أدركته أنت الآن وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام. والثاني أن يتعذر ذلك إما لفقد السكر أو لعدم الذوق في السائل للسكر، فنقول: أدركت طعمه كما أدركت أنت حلاوة العسل فيكون هذا جواباً صواباً من وجه وخطأ من وجه. أما وجه كونه صواباً فإنه تعريف بشيء يشبه المسؤول عنه من وجه، وإن كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو أصل الحلاوة، فإن طعم العسل يخالف طعم السكر وإن قاربه من بعض الوجوه وهو أصل الحلاوة، وهذا غاية الممكن. فإن لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء أصلاً تعذر جوابه وتفهيم ما سأل عنه وكان كالعنين يسأل عن لذه الجماع وقط ما أدركه فيمتنع تفهيمه، إلا أن نشبهه له الحالة التي يدركها المجامع بلذة الأكل فيكون خطأ من وجه إذ لذة الجماع والحالة التي يدركها المجامع لا تساوي الحالة التي يدركها الآكل إلا من حيث أن عموم اللذة قد شملها فإن لم يكن قد التذ بشيء قط تعذر أصل الجواب. وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال إلا بأن نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر، فإن ذلك من خصائص الكليم عليه السلام، فنحن لا نقدر على إسماعه أو تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى، فإن كل مسموعاته التي ألفها أصوات والأصوات لا تشبه ما ليس بأصوات فيتعذر تفهيمه، بل الأصم لو سأل وقال كيف تسمعون أنتم الأصوات وهو ما سمع قط صوتاً لم نقدر على جوابه، فإنا إن قلنا كما تدرك أنت المبصرات فهو إدراك في الاذن كإدراك البصر في العين كان هذا خطأ، فإن إدراك الأصوات لا يشبه إبصار الألوان، فدل أن هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الأرباب في الآخرة، كان جوابه محالاً لا محالة لأنه يسأل عن كيفية ما لا

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص/٣١

كيفية له، إذ معنى قول القائل كيف هو أي مثل أي شيء هو مما عرفناه، فإن كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء مما عرفه، كان الجواب محالاً ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى، فكذلك تعذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل ينبغي أن يعتقد أن كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شي، كما أن ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء، وكما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الأجسام والأعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سماعاً يخالف الحروف والأصوات ولا يشبهها.

الاستبعاد الثاني: أن يقال كلام الله سبحانه حال في المصاحف أم لا، فإن كان حالاً فكيف حمل القديم في الحادث ؟ فإن قلتم لا، فهو خلاف الإجماع، إذ احترام المصحف مجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك إلا لأن فيه كلام الله تعالى.

فنقول: كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالألسنة، وأما الكاغد والحبر والكتابة والحروف والأصوات كلها حادثة لأنها أجسام وأعراض في أجسام فكل ذلك حادث. وإن قلنا إنه مكتوب في المصحف، أعني صفة تعالى القديم، لم يلزم أن تكون ذات القديم في المصحف، كما أنا إذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة فيه، إذ لو حلت فيه لاحترق المصحف، ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه لاحترق لسانه، فالنار جسم حار وعليه دلالة هي الأصوات المقطعة تقطيعاً يحصل منه النون والألف والراء، فالحار المحرق ذات المدلول عليه لا نفس الدلالة، فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذات الدليل والحروف أدلة وللأدلة حرمة إذ جعل الشرع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف لأن فيه دلالة على صفة الله تعالى.." (١)

"الدليل الأول: إن كل حادث فهو جائز الوجود، والقديم الأزلي واجب الوجود، ولو تطرق الجواز إلى صفاته لكان ذلك مناقضاً لوجوب وجوده فإن الجواز والوجوب يتناقضان. فكل ما هو واجب الذات فمن المحال أن يكون جائز الصفات وهذا واضح بنفسه.

الدليل الثاني: وهو الأقوى، أنه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو إما أن يرتقي الوهم إلى حادث يستحيل قبله حادث، أو لا يرتقي إليه، بل كان حادث، فيجوز أن يكون قبله حادث، فإن لم يرتق الوهم إليه لزم جواز اتصافه بالحوادث أبداً، ولزم منه حوادث لا أول لها. وقد قام الدليل على استحالته. وهذا القسم ما ذهب إليه أحد من العقلاء وإن ارتقى الوهم إلى حادث استحال قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته، لا تخلو إما أن تكون لذاته أو لزائد عليه. وباطل أن يكون لزائد عليه،

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص/٣٧

فإن كل زائد يفرض ممكن تقدير عدمه، فيلزم منه تواصل الحوادث أبداً وهو محال، فلم يبق إلا أن استحالته من حيث أن واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته. فإذا كان ذلك مستحيلاً في ذاته أزلاً. فإن ذلك يبقى فيما لا يزال لأنه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء. ولم يجز أن تتغير تلك الاستحالة إلى الجواز فكذلك سائر الحوادث. فإن قيل: هذا يبطل بحدث العالم، فإنه كان ممكناً قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقي إلى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه أزلاً ولم يستحل على الجملة حدوثه.

قلنا هذا الإلزام فاسد؛ فإنا لم نحل إثبات ذات تنبو عن قبول حادث لكونها واجبة الوجود، ثم تتقلب إلى جواز قبول الحوادث. والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بأنها قابلة للحدوث أو غير قابلة حتى ينقلب إلى قبول جواز الحدوث، فيلزم ذلك على مساق دليلنا، نعم، يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا للعالم ذات في العدم قديمة، قابلة للحدوث، يطرأ عليها الحدوث بعد أن لم يكن، فأما على أصلنا فغير لازم، وإنما الذي نقوله في العالم أنه فعل وقدم الفعل محال، لأن القديم لا يكون فعلاً.

الدليل الثالث: هو أنا نقول: إذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك إما أن يتصف بضد ذلك الحادث أو بالانفكاك عن ذلك الحادث. وذلك الضد أو ذلك الانفكاك إن كان قديماً استحال بطلانه وزواله لأن القديم لا يعدم وإن كان حادثاً كان قبله حادث لا محالة، وكذا قبل ذلك الحادث حادث يؤدي إلى حوادث لا أول لها وهو محال، ويتضح ذلك بأن تفرض في صفة معينة كالكلام مثلاً، فإن الكرامية قالوا إنه في الأزل متكلم، على معنى أنه قادر على خلق الكلام في ذاته. ومهما أحدث شيئاً في غير ذاته أحدث في ذاته قوله كن ولا بد أن يكون قبل إحداث هذا القول ساكتاً، ويكون سكوته قديماً. وإذا قال جهم أنه يحدث في ذاته علماً فلا بد أن يكون قبله غافلاً وتكون غفلته قديمة.." (١)

"فنقول: السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم. فإن قيل السكوت ليس بشيء إنما يرجع إلى عدم الكلام، والغفلة ترجع إلى عدم العلم والجهل وأضداده، فإذا وجد الكلام لم يبطل شيء إذ لم يكن شيء إلا الذات القديمة، وهي باقية، ولكن انضاف إليها موجود آخر وهو الكلام والعلم. فأما أن يقال: انعدم شيء فلان ويتنزل ذلك منزلة وجود العالم، فإنه يبطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه. والواجب من وجهين أحدهما أن قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة، كقوله البياض هو

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص/٤٣

عدم السواد وسائر الألوان وليس بلون. والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض، وذلك محال. والدليل الذي دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا، والخصوم في هذه المسألة معترفون بأن السكون وصف زائد على عدم الحركة، فإن كل من يدعي أن السكون هو عدم الحركة لا يقدر على اثبات حدوث العالم. فظهور الحركة بعد السكون إذاً دل على حدوث المتحرك، فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدوث المتكلم، من غير فرق. إذ المسلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معنى يضاد الكلام، وكون الغفلة معنى يضاد العلم، وهو أنا إذا أدركنا تفرقة بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة فإن الذات مدركة على الحالتين. والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا نرجع التفرقة إلى زوال أمر وحدوث أمر فإن الشيء لا يفارق نفسه، فدل ذلك على أن كل قابل للشيء فلا يخلو عنه، أو عن ضده وهذا مطرد في الكلام، وفي العلم. ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه، فإن ذلك لا يوجب ذاتين. فإنه لم تدرك في الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود بل لا ذات للعالم قبل الحدوث، والقديم ذات قبل حدوث الكلام، علم على وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام، يعبر عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام، فهما وجهان مختلفان أدركت عليهما ذات مستمرة الوجود في الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكتاً، كما أن له هيئة بكونه متكلماً، وكما له هيئة بكونه ساكتاً ومتحركاً وأبيض وأسود وهذه الموازنة مطابقة لا مخرج منها. الوجه الثاني في الانفصال هو أن يسلم أيضاً أن السكوت ليس بمعنى، وإنما يرجع ذلك إلى ذات منفكة عن الكلام، فالانفكاك عن الكلام حال للمنفك لا محالة ينعدم بطريان الكلام، فحال الانفكاك تسمى عدماً أو وجوداً أو صفة أو هيئة، فقد انتفى الكلام والمنتفي قديم. وقد ذكرنا أن القديم لا ينتفي سواء كان ذاتاً أو حالاً أو صفة، وليست الاستحالة لكونه ذاتاً فقط بل لكونه قديماً، ولا يلزم عدم العالم، فإنه انتفى مع القديم لأن عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغيرها وتبدلها على الذات والفرق بينهما ظاهر. فإن قيل الأعراض كثيرة والخصم لا يدعي كون الباري محل حدوث شيء منها كالألوان والآلام واللذات وغيرها، وإنما الكلام في الصفات السبعة التي ذكرتموها ولا نزاع من جملتها في الحياة والقدرة، وإنما النزاع في ثلاثة: في القدرة والإرادة والعلم، وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتهما. وهذه الصفات الثلاثة لا بد أن تكون حادثة، ثم يستحيل أن تقوم بغيره، لأنه لا يكون متصفاً بها فيجب أن تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلاً للحوادث.

أما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم إلى أنها علوم حادثة وذلك لأن الله تعالى الآن عالم بأن العالم كان قد

وجد قبل هذا، وهو في الأزل إن كان عالماً بأنه كان قد وجد كان هذا جهلاً لا علماً، وإذا لم يكن عالماً بأنه قد وجد كان جهلاً لا علماً، وإذا لم يكن عالماً وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا. وهكذا القول في كل حادث. و أما الإرادة فلا بد من حدوثها فإنها لو كانت قديمة لكان المراد معها. فإن القدرة والارادة مهما تمتا وارتفعت العوائق منها وجب حصول المراد، فكيف يتأخر المراد عن الإرادة والقدرة من غير عائق ؟ فلهذا قالت المعتزلة بحدوث إرادة في غير محل وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه بأنه يخلق ايجاداً في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع إلى الارادة.." (١)

"وأما الكلام فكيف يكون قديماً وفيه إخبار عما مضى، فكيف قال في الأزل " إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه " ولم يكن قد خلق نوحاً بعد، وكيف قال في الأزل لموسى " فاخلع نعليك " ولم يخلق بعد موسى، فكيف أمر ونهى من غير مأمور ولا منهي. وإذا كان ذلك محالاً ثم علم بالضرورة أنه آمر وناه، واستحال ذلك في القدم، علم قطعاً أنه صار آمراً ناهياً بعد أن لم يكن، فلا معنى لكونه محلاً للحوادث إلا هذا. والجواب أنا نقول: مهما حللنا الشبهة في هذه الصفات الثلاثة انتهض منه دليل مستقل على إبطال كونه محلاً للحوادث، إذ لم يذهب إليه ذاهب إلا بسبب هذه الشبهة، وإذا انكشف كان القول بها باطلاً كالقول بأنه محل للألوان وغيرها مما لا يدل دليل على الاتصاف بها. فنقول: الباري تعالى في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد، وعند الوجود العلم بأنه كائن وبعده العلم بأنه كان، وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير. وإنما المتغير أحوال العالم، وإيضاحه بمثال وهو أنا إذا فرضنا للواحد منا علماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع. أيكون عالماً بقدوم زيد أو غير عالم ؟ ومحال أن يكون غير عالم لأنه قدر بقاء العلم بالقدوم عند الطلوع، وقد علم الآن الطلوع فيلزمه بالضرورة أن يكون عالماً بالقدوم، فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد أن يكون عالماً بأن كان قد قدم والعلم الواحد أفاد الاحاطة بأنه سيكون وإنه كائن وأنه قد كان فهكذا ينبغي أن يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث، وعلى هذا ينبغي أن يقال السمع والبصر، فإن كل واحد منهما صفة يتصف بها المرئي والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث أمر فيها، وإنما الحادث المسموع والمرئي. والدليل

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص/٤٤

القاطع على هذا هو أن الاختلاف بين الأحوال شيء واحد في انقسامه إلى الذي كان ويكون وهو كائن لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة. ومعلوم أن العلم لا يتعدد بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة. وإذا كان علم واحد يفيد الإحاطة بذوات مختلفة متباينة فمن أين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد إحاطة بأحوال ذات واحدة بالاضافة إلى الماضي والمستقبل، ولا شك أن جهماً ينفي النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت علوماً لا نهاية لها فيلزمه أن يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك في أحوال معلوم واحد يحققه أنه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يخلو إما أن يكون معلوماً أو غير معلوم، فإن لم يكن معلوماً فهو محال، لأنه حادث، وإن جاز حادث لا يعلمه مع أنه في ذاته أولى بأن يكون متضحاً له فبان يجوز ألا يعلم الحوادث المباينة لذاته أولى، وإن كان معلوماً فإما أن يفتقر إلى علم آخر وكذلك العلم يفتقر إلى علوم أخر لا نهاية لها، وذلك محال. وإما أن يعلم الحادث والعلم بالحادث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان: أحدهما ذات، والآخر ذات الحادث، فيلزم منه لا محالة تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم وتنزهه عن التغير، وهذا لا مخرج منه؛ فأما الإرادة فقد ذكرنا أن حدوثها بغير إرادة أخرى محال، وحدوثها بإرادة بتسلسل إلى غير نهاية، وإن تعلق الإرادة القديمة بالأحداث غير محال. ويستحيل أن تتعلق الإرادة بالقديم فلم يكن العالم قديماً لأن الإرادة تعلقت باحداثه لا بوجوده في القدم. وقد سبق إيضاح ذلك. وكذلك الكرامي إذا قال يحدث في ذاته إيجاداً في حال حدوث العالم بذلك يحصل حدوث الءالم في ذلك الوقت، فيحتاج إلى مخصص آخر فيلزمهم في الإيجاد ما لزم المعتزلة في الإرادة الحادثة، ومن قال منهم إن ذلك الإيجاد هو قوله كن، وهو صوت، فهو محال من ثلاثة أوجه، أحدها: استحالة قيام الصوت بذاته، والآخر: أن قوله كن حادث أيضاً، فإن حدث من غير أن يقول له كن فليحدث العالم من غير أن يقال له كن، فإن افتقر قوله كن في أن يكون، إلى قول آخر، افتقر القول الآخر إلى ثالث، والثالث إلى رابع، ويتسلسل إلى غير نهاية. ثم لا ينبغي أن يناظر." (١)

"حياة، والإنسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه، واحياء جزء يفهم السؤال ويجيب ممكن مقدور عليه، فيبقى قول القائل إنا نرى الميت ولا نشاهد منكراً ونكيراً ولا نسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجواب، فهذا يلزمه منه أن ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع أن ينكر ذلك، إذ ليس فيه إلا أن

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص/٤٥

الله تعالى خلق له سماعاً لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص، ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضي الله تعالى عنها وقد كانت تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي، فانكار هذا مصدره الإلحاد وإنكار سعة القدرة، وقد فرغنا عن إبطاله ويلزم منه أيضاً إنكار ما يشاهده النائم ويسمعه من الأصوات الهائلة المزعجة، ولولا التجربة لبادر إلى الانكار كل من سمع من النائم حكاية أحواله، فتعساً لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الأمور المستحقرة بالاضافة إلى خلق السموات والأرض وما بينهما، مع ما فيهما من العجائب. والسبب الذي ينفر طباع أهل الضلال عن التصديق بهذه الأمور بعينه منفر عن التصديق بخلق الانسان من نطفة قذرة مع ما فيه من العجائب والآيات أولاً أن المشاهدة تضطره إلى التصديق فإذاً ما لا برهان على إحالته لا ينبغي أن ينكر بمجرد الاستبعاد. والإنسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه، واحياء جزء يفهم السؤال ويجيب ممكن مقدور عليه، فيبقى قول القائل إنا نرى الميت ولا نشاهد منكراً ونكيراً ولا نسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجواب، فهذا يلزمه منه أن ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع أن ينكر ذلك، إذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلق له سماعاً لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص، ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضي الله تعالى عنها وقد كانت تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي، فانكار هذا مصدره الإلحاد وإنكار سعة القدرة، وقد فرغنا عن إبطاله ويلزم منه أيضاً إنكار ما يشاهده النائم ويسمعه من الأصوات الهائلة المزعجة، ولولا التجربة لبادر إلى الانكار كل من سمع من النائم حكاية أحواله، فتعساً لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الأمور المستحقرة بالاضافة إلى خلق السموات والأرض وما بينهما، مع ما فيهما من العجائب. والسبب الذي ينفر طباع أهل الضلال عن التصديق بهذه الأمور بعينه منفر عن التصديق بخلق الانسان من نطفة قذرة مع ما فيه من العجائب والآيات أولاً أن المشاهدة تضطره إلى التصديق فإذاً ما لا برهان على إحالته لا ينبغي أن ينكر بمجرد الاستبعاد.

وأما الميزان فهو أيضاً حق وقد دلت عليه قواطع السمع، وهو ممكن فوجب التصديق به. فإن قيل: كيف توزن الأعمال وهي أعراض وقد انعدمت، والمعدوم لا يوزن ؟ وإن قدرت إعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالاً لاستحالة إعادة الأعراض. ثم كيف تخلق حركة يد الانسان وهي طاعته في جسم الميزان ؟ أيتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الانسان أم لا تتحرك فتكون الحركة قد فاتت بجسم ليس هو متحركاً بها، وهو محال ؟ ثم إن تحرك فيتفاوت من الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا

بقدر مراتب الأجور، فرب حركة بجرء من البدن يزيد إثمها على حركة جميع البدن فراسخ فهذا محال. فنقول: قد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال: " توزن صحائف الأعمال فإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام، فإذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلاً بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير " .." (١)

"فإن قيل: فأي فائدة في هذا ؟ وما معنى المحاسبة ؟ قلنا: لا نطلب لفعل الله تعالى فائدة: " لا يسأل عما يفعل وهو يسألون " . تم قد دللنا على هذا. ثم أي بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه مجزي بها بالعدل أو يتجاوز عنه باللطف، ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته في أمواله أو يعزم على الإبراء فمن أين يبعد أن يعرفه مقدار جنايته بأوضح الطرق ليعلم أنه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه متفضل. هذا إن طلبت الفائدة لأفعال الله تعالى، وقد سبق بطلان ذلك. وأما الصراط فهو أيضاً حق، والتصديق به واجب، لأنه ممكن. فإنه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة، فإذا توافوا عليه قيل للملائكة " وقفوهم إنهم مسؤولون " فإن قيل: كيف يمكن ذلك وفيما روى أدق من الشعر وأحد من السيف، فكيف يمكن المرور عليه ؟ قلنا هذا إن صدر ممن ينكر قدرة الله تعالى، فالكلام معه في إثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها. وإن صدر من معترف بالقدرة فليس المشي على هذا بأعجب من المشي في الهواء، والرب تعالى قادر على خلق قدرة عليه، ومعناه أن يخلق له قدرة المشي على الهواء ولا يخلق في ذاته هوياً إلى أسفل، ولا في الهواء انحراف، فإذا أمكن هذا في الهواء فالصراط أثبت من الهواء بكل حال.

الفصل الثاني:

في الاعتذار عن الإخلال بفصول

شحنت بها المعتقدات فرأيت الإعراض عن ذكرها أولى لأن المعتقدات المختصرة حقها أن لا تشتمل إلا على المهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد.

أما الأمور التي لا حاجة إلى إخطارها بالبال، وإن خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم بأحكامها، فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور وهي غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد، وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون: عقلي، ولفظي، وفقهي. أما العقلي، فالبحث عن القدرة الحادثة أنها تتعلق بالضدين أم لا، وتتعلق بالمختلفات أم لا، وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لمحل القدرة وأمثال له. وأما

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص/٦٩

اللفظي فكالبحث عن المسمى باسم الرزق ما هو، ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسبباتها. وأما الفقهي فكالبحث عن الأمر بالمعروف متى يجب، وعن التوبة ما حكمها، إلى نظائر ذلك. وكل ذلك ليس بمهم في الدين، بل المهم أن ينفي الانسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى، على القدر الذي حقق في القطب الأول، وفي صفاته وأحكامها كما حقق في القطب الثاني، وفي أفعاله بأن يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث، وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يعرف صدقه ويصدقه في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع، وما خرج عن هذا فغير مهم. ونحن نورد من كل فن مما أهملناه مسألة ليعرف بها نظائرها ويحقق خروجها عن المهمات المقصودات في المعتقدات.

أما المسألة الأولى العقلية: فكاختلاف الناس في أن من قتل هل يقال إنه مات بأجله ؟ ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته أم لا ؟ وهذا فن من العلم لا يضر تركه، ولكنا نشير إلى طريق الكشف فيه. فنقول: كل شيئين لا ارتباط لأحدهما بالآخر، ثم اقترنا في الوجود، فليس يلزم من تقدير نفي أحدهما انتفاء الآخر. فلو مات زيد وعمرو معاً ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته، وكذلك إذا مات زيد عند كسوف القمر مثلاً، فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة، ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت إذ لا ارتباط لأحدهما بالآخر، فأما الشيئان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت، فهذا مما يلزم فقد أحدهما عند تقدير فقد الآخر لأنهما من المتضايفان التي لا يتقوم حقيقة أحدهما إلا مع الآخر.

الثاني: أن لا يكون على التكافؤ، لكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط. ومعلوم أنه يلزم عدم الشرط، فإذا رأينا علم الشخص مع حياته وإرادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم، ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة، ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه.." (١)

"الثالث: العلاقة التي بين العلة والمعلول. ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول إن لم يكن للمعلول إلا علة واحدة، وإن تصور أن تكون له علة أخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول، ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقاً، بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص. فإذا تمهد هذا المعنى رجعنا إلى القتل والموت؛ فالقتل عبارة عن حز الرقبة وهو راجع إلى أعراض هي حركات في يد الضارب والسيف وأعراض هي افتراقات في أجزاء رقبة المضروب، وقد اقترن بها عرض آخر وهو الموت،

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص/٧٠

فإن لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحز نفي الموت فإنهما شيئان مخلوقان معاً على الاقتران بحكم إجراء العادة لا ارتباط لأحدهما بآخر، فهو كالمقترنين اللذين لم تجر العادة باقترانهما وإن كان الحز علة الموت ومولده، وإن لم تكن علة سواه لزم من انتفائه انتفاء الموت، ولكن لا خلاف في أن للموت عللاً من أمراض وأسباب باطنة سوى الحز عند القائلين بالعلل، فلا يلزم من نفي الحز نفي الموت مطلقاً ما لم يقدر مع ذلك إنتفاء سائر العلل، فنرجع إلى غرضنا فنقول: من اعتقد من أهل السنة أن الله مستبد بالاختراع بلا تولد، ولا يكون مخلوق علة مخلوق، فنقول: الموت أمر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحز، فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت وهو الحق؛ ومن اعتقد كونه علة وانضاف إليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك من خارج اعتقد أنه لو انتفى الحز وليس ثم علة أخرى وجب انتفاء المعلول لانتفاء جميع العلل، وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلل فيما عرف انتفاؤه فإذاً هذه المسألة يطول النزاع فيها، ولم يشعر أكثر الخائضين فيها بمثارها فينبغي أن نطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وإبطال التولد. ويبنى على هذا أن منق تل ينبغي أن يقال إنه مات بأجله لأن الأجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته سواء كان معه حز رقبة أو كسوف قمر أو نزول مطر أو لم يكن، لأن كل هذه عندنا مقترنات وليست مؤثرات ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة، وبعضها لا يتكرر، فأما من جعل الموت سبباً طبيعياً من الفطرة وزعم أن كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة إذا خليت ونفسها تمادت إلى منتها مدتها، ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك استعجالاً، بالإضافة إلى مقتضى طباعها، والأجل عبارة عن المدة الطبيعية، كما يقال الحائط مثلاً يبقى مائة سنة بقدر إحكام بنائه، ويمكن أن يهدم بالفأس في الحال، والأجل يعبر به عن مدته التي له بذاته وقوته، فيلزم من ذلك أن يقال إذا هدم بالفأس لم ينهدم بأجله وإن لم يتعرض له من خارج حتى انحطت أجزاؤه فيقال انهدم بأجله، فهذا اللفظ ينبيء على ذلك الأصل.." (١)

"فالمصنف تبعاً للطحاوي في عقيدته ، قال : (ولا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب عمله) ، وقوله : (ولا يخرج من الإسلام إلا بجحود ما أدخله فيه) ، إذ نجد من يستدل علينا بهذه الأقوال على اشتراط استحلال القلب للمعصية حتى يكفر بذلك ، وكل ما وقع من من قبيل الكفر يؤول عندهم إلى الكفر العملي الذي هو من قبيل المعاصي وقد ذكر ابن القيم تفصيل الكفر وتقسيمه إلى نوعين في رسالته في الصلاة لمن أراد أن يراجعها . (فإذا قسم بعض العلماء الكفر إلى عملي واعتقادي، فإنه لا يلزم من ذلك

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص/٧١

ما ظنه بعض الناس من أن الكفر المخرج من الملة لا يكون بالعمل إلا إذا كان مقيداً بالاعتقاد، لأن العلماء الذين أطلقوا هذه العبارات قد نصوا على أن الكفر قد يكون بالقول والعمل، كما يكون بالاعتقاد. وإنما مرادهم بالكفر العملي ما يتعلق بالمعاصي التي لا تخرج من الملة، كترك بعض الواجبات، وفعل بعض المحرمات، والغالب أنهم إنما يقررون ذلك في تفسير النصوص التي فيها إطلاق الكفر على بعض الذنوب التي لا تخرج من الملة، فيقولون هذا من الكفر العملي، وليس من الكفر الاعتقادي، رداً على الخوارج الذين يستدلون بتلك النصوص على تكفير مرتكب الكبيرة .

ومع هذا فإنه يوجد من يعارض ما اتفق عليه السلف من أن الكفر قد يكون بالقول والعمل، مع وجود النصوص الكثيرة الدالة على خلاف ذلك، وثبوت ما يخالف قوله عن علماء أهل السنة، ويستدل بهذا المصطلح الذي أطلقه بعض العلماء، دون نظر في مراد الأئمة به، ولا إلى كلامهم في

....

_______." (١)

"ص -١٣٩- كل ليلة في جماعة صلاة الجنازة على من مات من المسلمين في جميع الأرض، ونحو ذلك من الصلوات الجماعية التي لم تشرع.

وعليك أن تعلم: أنه إذا استحب التطوع المطلق في وقت معين، وجوز التطوع في جماعة، لم يلزم من ذلك تسويغ جماعة راتبة غير مشروعة، ففرق بين البابين، وذلك أن الاجتماع لصلاة تطوع، أو استماع قرآن، أو ذكر الله، ونحو ذلك، إذا كان يفعل أحيانا، فهذا حسن. فقد صح "عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه صلى التطوع في جماعة أحيانا". و"خرج على أصحابه وفيهم من يقرأ وهم يستمعون، فجلس معهم يستمع". وكان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اجتمعوا أمروا واحدا يقرأ وهم يستمعون. وقد ورد في القوم الذين يجلسون يتدارسون كتاب الله ويتلونه، وفي القوم الذين يذكرون الله من الآثار ما هو معروف مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "ما جلس قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله، ويتدارسونه بينهم، إلا غشيتهم." (٢)

"الذرء ما قلنا ، وصار الاعتراف بالإبداع يلزم من الاعتراف بالذرء ما ألزم من الاعتراف بالبرء

٣٥- أخبرنا أبو نصر بن قتادة ، وأبو بكر محمد بن إبراهيم ، قالا : أخبرنا أبو عمرو بن مطر ، حدثنا

---

(١) إعتقاد أهل السنة .. للإمام أبي بكر بن قاسم الرحبي، ص/٣٧

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم، ٢١/١٧

إبراهيم بن علي ، حدثنا يحيى بن يحيى ، أخبرنا جعفر بن سليمان ، عن أبي التياح ، قال : قال رجل لعبد الرحمن بن خنبش : كيف صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كادته الشياطين ؟ قال : نعم تحدرت الشياطين من الجبال والأودية يريدون رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفيهم شيطان معه شعلة من نار يريد أن يحرق بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما رآهم

". (١)

"

١٤ - ١١٤ - حدثنا أبو حامد أحمد بن محمد بن عبد الله ، ثنا محمد ابن إسحاق الثقفي ، ثنا الجوهري ، ثنا عبد الله بن بشر ، ثنا سعيد بن أبي عروبة ، عن نافع قال : قال ابن عمر رضي الله عنه عن علي رضي الله عنه : عثمان كان خيرنا وافقهنا . فإن اعتل مقدم علي على عثمان رضي الله عنهما أو الواقف في امرهما ، بأن أصحاب رسول الله [ ] تكلموا في عثمان رضي الله عنه . قيل له : إن الإجتماع عليه بالفضيلة والمنقبة والسابقة قد ثبت ، ولا سبيل إلى إزالة ذلك إلا بمثله من الاجتماع ، ويلزم من تكلم فيه بعد الاجتماع النقض حتى يأتي بحجة يقم بها قوله ويثبته على غير معارضة ولا خلل . فإن قال : المتكلم في أمره عبد الله بن مسعود وأنه أنكر عليه في أمر المصاحف . قيل له : عبد الله بن مسعود دونه في الفضل ، وكيف يقبل قوله بغير حجة ، وهو القائل في أمره حين بويع : أمرنا خير من بقي ولم نأل ومع ذلك فلو أن الذي أنكر عليه عبد الله متوجه عليه ، لكان ذلك متوجهاً على من قبله ، وذلك أن عبد الله أشتد عليه تولية زيد بن ثابت رضي الله عنه في أمر المصاحف ، وما استن عثمان رضي الله عنه في ذلك أبي بكر وعمر رضي الله عنهما حين أمرا زيد بن ثابت بنسخ المصاحف وكان عبد الله يحضرهما ،

". (٢)

"* ثانيها: أن معناها سيرى في اليقظة تأويلها بطريق الحقيقة أو التعبير.

* ثالثها: أنه خاص بأهل عصره ممن آمن به قبل أن يراه.

* رابعها: أنه يراه في المرآة التي كانت له إن أمكن ذلك، وهذا من أبعدالمحامل.

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي، ٧٢/١

(٢) الإمامة والرد على الرافضة، ص/٣٠٨

* خامسها: أنه يراه يوم القيامة بمزيد خصوصية لا مطلق من يراه.

* سادسها: أنه يراه في الدنيا حقيقة ويُخاطبه، وفيه ما تقدم من الإشكال.»

الوجه الثالث: ما يَرِدُ على الصوفية من الإشكال على المعنى الذي قالوا به: والإشكال أشار إليه ابن حجر – رحمه الله – بقوله: «ونُقل عن جماعة من الصالحين أنهم رأوا النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – في المنام ثم رأوه بعد ذلك في اليقظة وسألوه عن أشياء كانوا منها متخوفين فأرشدهم إلى طريق تفريجها فجاء الأمر كذلك. قلت (أي الحافظ ابن حجر):وهذا مُشكِل جدًا ولو حُمل على ظاهره لكان هؤلاء صحابة ولأمكن بقاء الصحبة إلى يوم القيامة، ويُعَكّرُ عليه أن جمعًا جمًا رأوه في المنام ثم لم يُذكَر عن واحد منهم أنه رآه في اليقظة وخبر الصادق لا يتخلف. وقد أشتد إنكار القرطبي على من قال: من رآه في المنام فقد رأى حقيقته ثم يراها كذلك في اليقظة». (فتح الباري) (١٢/ ٣٨٥) (.

والإنكار الذي أشار إليه ابن حجر هو قول القرطبي: «اختُلِفَ في معنى الحديث: فقال قوم هو على ظاهره فمن رآه في النوم رأى حقيقته كمن رآه في اليقظة سواء، وهذا قول يُدرَكُ فساده بأوائل العقول، ويلزم عليه أن لا يراه أحد إلا على صورته التي مات عليها، وأن لا يراه رائيان في آن واحد في مكانين وأن يحيا الآن ويخرج من قبره ويمشي في الأسواق ويخاطب الناس ويخاطبوه ويلزم من ذلك أن يخلو قبره من جسده فلا يبقى من قبره فيه شيء، فيزار مجرد القبر ويسلم على غائب؛ لأنه جائز أن يُرى في الليل والنهار مع اتصال الأوقات على حقيقته في غير قبره، وهذه جهالات لا يلتزم بها من له أدنى مسكة من عقل».

الوجه الرابع: أن هذه العقيدة مخالفة لإجماع أهل السنة والجماعة وهي خاصة بأهل البدعة، قال ابن حزم في (مراتب الإجماع) (ص١٧٦): «واتفقوا أن محمدًا – صلى الله عليه وآله وسلم – وجميع أصحابه لا يرجعون إلى الدنيا إلا حين يبعثون مع جميع الناس».

الوجه الخامس: اضطراب مقالات الصوفية في كيفية الرؤية:

لما اشتد الإنكار على هؤلاء القائلين برؤيته – صلى الله عليه وآله وسلم – في الدنيا بعد وفاته يقظة لا منامًا، اضطربت مقالاتهم في كيفية تلك الرؤيا:

* فمنهم من أخذته العزة بالإثم فنفى الموت عن النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – بالكلية وزعم أن موته – صلى الله عليه وآله وسلم – هو تَستّرُه عمن لا يفقه عن الله.

* ومنهم من زعم أنه – صلى الله عليه وآله وسلم – يحضر كل مجلس أو مكان أراد بجسده وروحه ويسير حيث شاء في أقطار الأرض في الملكوت وهو بهيئته التي كان عليها قبل وفاته.

* ومنهم من زعم أن له – صلى الله عليه وآله وسلم – مقدرة على التشكل والظهور في صور مشايخ الصوفية.
* ومنهم من زعم أن المراد برؤيته كذلك يقظة القلب لا يقظة الحواس الجسمانية.
* ومنهم من قال إن الاجتماع بالنبي – صلى الله عليه وآله وسلم – يكون في حالة بين النائم واليقظان.
* ومنهم من قال إن الذي يُرَى روحه – صلى الله عليه وآله وسلم –.
* ومنهم من قال إنه لا يُرَى جسمُه وبدنه بل يُرَى مثالٌ له.
* وبعد أن ظهر تفرد تلك الرواية ـ التي استدل بها الصوفية ـ عن روايات الجمهور، وتلك الاحتمالات التي تأولها أهل العلم في المراد بمعناها، وتلك الإشكالات والإنكارات التي وردت على المعنى الذي قصده الصوفية، واضطراب مقالاتهم في كيفية تلك الرؤيا، بكل ذلك يسقط استدلالهم بها، والقاعدة المشهورة في ذلك: إذا ورد على الدليل الاحتمال بطل به الاستدلال.
الشبهة الرابعة: الاحتجاج على حياة الأنبياء بأن النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – اجتمع بهم ليلة الإسراء في بيت المقدس. وما دام هذا ممكنًا في حق النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – معهم، فيمكن أن يكون جائزًا في حق أولياء أمته معه، فيرونه في اليقظة.
الجواب:
أولاً: ليس النزاع في حياة الأنبياء في قبورهم ولا في اجتماع النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – بهم ليلة الإسراء ولا صلاته بهم إمامًا، فإن ذلك كله ثابت عن النبي – صلى الله عليه وآله وسلم –، فيجب على جميع المؤمنين التصديق به.
ثانيًا: حياة الأنبياء في قبورهم حياة برزخية لا نعلم كيف هي، وحكمها كحكم غيرها من المغيّبات، نؤمن بها ولا نشتغل بكيفيتها، ولكننا نجزم بأنها مخالفة لحياتنا الدنيا.
ثالثًا: أن الذي أخبرنا بأنه اجتمع بالأنبياء ليلة الإسراء هو الصادق المصدوق – صلى الله عليه وآله وسلم – الذي يجب على كل مؤمن أن يصدقه في كل ما أخبر به من المغيّبات دقيقِها وجليلِها، ولذا آمنا بما أخبرنا به واعتقدناه عقيدة لا يتطرق إليها شك إن شاء الله تعالى.
أما من جاءنا بخبر وقوع رؤية النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – في اليقظة فمجموعة من الدراويش خالفت الكتاب والسنة والإجماع والمعقول، فلا يَجوز أن نصدقهم في دعواهم تلك.
بل وجب على كل موحد أن يردها بما استطاع لأنه باب يؤدي فتحه إلى ضلال عظيم وخراب للدين والعقل

ويفتح باب التشريع من جديد، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

تنبيه هام: روى الإمام البخاري أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ – رضي الله عنه – قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ – صلى الله عليه وآله وسلم – يَقُولُ: «مَنْ رَآنِي فِي الْمَنَامِ فَسَيَرَانِي فِي الْيَقَظَةِ وَلَا يَتَمَثَّلُ الشَّيْطَانُ بِي» قَالَ أَبُو عَبْد اللَّهِ: قَالَ ابْنُ سِيرِينَ: إِذَا رَآهُ فِي صُورَتِهِ.

قال الحافظ ابن حجر في (فتح الباري):قوله (قال أبو عبد الله: قال ابن سيرين: إذا رآه في صورته) سقط هذا التعليق للنسفي ولأبي ذر وثبت عند غيرهما، وقد رويناه موصولًا من طريق إسماعيل بن إسحاق القاضي عن سليمان بن حرب وهو من شيوخ البخاري عن حماد بن زيد عن أيوب قال: كان محمد ـ يعني ابن سيرين ـ إذا قص عليه رجل أنه رأى النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – قال: «صِفْ لي الذي رأيته، فإن وصف له صفة لا يعرفها قال: لم تَرَهُ» وسنده صحيح.

ووجدت له ما يؤيده: فأخرج الحاكم من طريق عاصم بن كليب: حدثني أبي قال: قلت لابن عباس: رأيت النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – في المنام، قال: صِفْهُ لي، قال: ذكرتُ الحسنَ بنَ عليّ فشبهتُه به، قال: قد رأيتَه» وسنده جيد، ويعارضه ما أخرجه ابن أبي عاصم من وجه آخر عن أبي هريرة قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم –: «من رآني في المنام فقد رآني، فإني أُرَى في." (١)

"وأما سبب التجاء المتصوفة إلى علم الباطن ، ومنه إلى التأويل هو أن الصوفية لم يجدوا في القرآن والسنة ما يمكن أن يكون سندا لهم على منهجهم ومسلكهم ، ودليلا على طرقهم التي اختاروها ، والمناهج التي اخترعوها للوصول إلى الله ، والحصول على معرفته ورضائه ، فالتجأوا إلى علم الباطن والتأويل الباطني كما قال نيكلسون:

(لا يمكن أن يكون القرآن أساسا لأي مذهب صوفي ، ومع ذلك استطاع الصوفية متبعين في ذلك الشيعة أن يبرهنوا بطريقة التأويل نصوص الكتاب والسنة معنى باطنا لا يكشفه الله إلا للخاصة من عباده الذين تشرق هذه المعاني في قلوبهم في أوقات جدهم. ومن هنا نستطيع أن نتصور كيف سهل على الصوفية بعد سلموا بهذا المبدأ أن يجدوا دليلا من القرآن لكل قول من أقوالهم ونظرية من نظرياتهم أيا كانت ، وأن يقولوا إن التصوف ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن الذي ورثه علي بن أبي طالب عن النبي. ويلزم من هذا المبدأ أيضا (مبدأ التأويل) أن تأويل الصوفية لتعاليم الإسلام قد يأتي على أنحاء وأشكال لا حصر لعددها ، وربما أدى إلى تناقض في العبادات والمسائل العلمية. وكل ذلك مفروض صدقه في النوع لا في الدرجة ، لأن

---

(١) كشف شبهات الصوفية، ص/٥٧

معاني القرآن لا حصر لها ، وهي تنكشف لكل صوفي بحسب ما منحه الله من الإستعداد الروحي. ولهذا لم تتألف من الصوفية فرقة خاصة ، ولا كان لهم مذهب محدود يصح أن نسميه مذهب التصوف. بل إن التعريفات العديدة التي وضعت للفظ التصوف نفسه لتدل على تعدد وجوه النظر في فهم معناه.
كذلك الحال في موقف الصوفية من الشريعة ، فإن هذا الموقف يختلف بحسب حال كل صوفي. ولذلك تجد بعضهم قد قام بشعائر الدين بكل دقة بالرغم من أنهم كانوا يعتبرون أن صور العبادات ليس لها من القيمة ما لأعمال القلوب ، أو أنها لا قيمة لها البتة إلا من حيث دلالتها على الحقائق الروحية. فالحج مثلا رمز للبعد عن المعاصي ، والإحرام خلع الشهوات والملذات مع خلع الثياب. وهذا الأسلوب من البحث أسلوب معروف عند الإسماعيلية الباطنية ، والظاهر أن الصوفية أخذوه عنهم.

وآخرون منهم قالوا برفع التكاليف الدينية سواء أكانوا من الصوفية الذين تحرروا من القيود الشرعية في تفكيرهم وأعمالهم ، أم من الصوفية الصادقين في تصوفهم كالملامتية الذين دفعهم الخوف من مدح الناس إلى الظهور فيهم بما." (١)

"تكلم سُمع له صوت كالسلسلة على الصفوان، ووضع يديه بين كتفي النبي – صلى الله عليه وسلم – ونزول الرب وأنه خلق آدم على صورته هو.
إنه يختار هذه الآثار التي فيها إثبات الصفات فيتكلم فيها بالطعن والتجريح من أجل خاطر الجعد والجهم.
ومن طعنه على أهل السنة وتهكمه وسخريته بهم أوْرد ما ذكره ابن الجوزي عن بعض الحنابلة يقول: صَنّف بعض الحنابلة كتباً شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس فسمّوا لله صورة ووجهاً زائداً على الذات وعينين وفماً ولَهَوَات وأضراساً ويدين وأصابع وكفّاً وخنصراً وإبهاماً وصدراً وفخذاً وساقين ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس، ثم يتحرّجون من التشبيه ويقولون: نحن أهل السنة والجماعة وكلامهم صريح في التشبيه، وقد تبعهم خلق من العوام، إلى آخره.
هذا الذي ذكره ابن الجوزي ليس كله صحيحاً مما يثبته أهل السنة ولا كله باطل، وهو تشنيع منه لمثبتة الصفات حيث تعرّض هو لنفيها، وقد بينت ذلك في الرد على السقاف لكن ابن الجوزي مرة يثبت الصفات ومرة ينفيها ولا يُعتمد عليه في هذا ويكفي تشنيعه هنا، والمراد المالكي أوْرد كلام ابن الجوزي ليشنع على أهل السنة.

---

(١) التصوف – المنشأ والمصادر، ص/٢٥١

وإثباتهم للصفات الواردة في الكتاب والسنة أشهر من أن يذكر ولا يلزم من هذا التشبيه، ولا يلزم ألا يغلط بعضهم إنما الشأن فيما اشتهر وانتشر وضبُط من مذهبهم فهو ولله الحمد مدوّن مبيّن وليس فيه مطعن لمبطل.

ومِنْ طعن المالكي على أهل السنة الذي لابد أن يقارنه الدفاع عن الجهمية قوله: (كذلك يذمون السلطان إذا آذى أحد أتباعهم ويقولون: هذا سلطان." (١)

"الخوارج والمعتزلة.

ولا نقول: لا يكفر، بل العدل هو الوسط، وهو أن الأقوال الباطلة المبتدعة المحرمة المتضمنة نفي ما أثبته الرسول أو إثبات ما نفاه أو الأمر بما نهى عنه أو النهي عما أمر به يقال فيها الحق ويثبت لها الوعيد الذي دلت عليه النصوص، ويبين أنها كفر، ويقال: من قالها فهو كافر، ونحو ذلك كما يذكر من الوعيد في الظلم في النفس والأموال ... ". (١)

وهذا التفريق بين الكفر ومرتكبه طبقه السلف الصالح من أهل السنة والجماعة في واقعهم مع أشد مخالفيهم قسوة وظلماً، فالقول بخلق القرآن وغيره مما قاله المعتزلة كفر لا يلزم منه كفر قائله، يقول شارح الطحاوية: "وكما قد قال كثير من أهل السنة المشاهير بتكفير من قال بخلق القرآن، وأن الله لا يرى في الآخرة، ولا يعلم الأشياء قبل وقوعها، وعن أبي يوسف رحمه الله أنه قال: ناظرت أبا حنيفة رحمه الله مدة حتى اتفق رأيي ورأيه أن من قال بخلق القرآن فهو كافر ". (٢)

وعلى الرغم من اتفاق بل إجماع أهل السنة على كفر القول بخلق القرآن (٣) فإنهم لم يقولوا بكفر معين ممن شارك في فتنة خلق القرآن، يقول شيخ الإسلام: "كان الإمام أحمد يكفِّر الجهمية المنكرين لأسماء الله وصفاته، لأن مناقضة أقوالهم لما جاء به الرسول – صلى الله عليه وسلم – ظاهرة بينة ... لكن ما كان يكفر أعيانهم ... ومع هذا فالذين كانوا من ولاة الأمور يقولون بقول الجهمية، ويدعون الناس إلى ذلك ويعاقبونهم، ويكفرون من لم يجبهم، ومع هذا فالإمام أحمد ترحم عليهم، واستغفر لهم، لعلمه بأنهم لمن يبين (٤) لهم أنهم مكذبون للرسول، ولا جاحدون لما جاء به، ولكن تأولوا فأخطأوا، وقلدوا من قال لهم ذلك". (٥)

ويقول: " التكفير له شروط وموانع، قد تنتفي في حق المعين، وأن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين، إلا إذا وجدت الشروط، وانتفت الموانع، يبين

---

(١) الإبطال والرفض لعدوان من تجرأ على كشف الشبهات بالنقض، عبد الكريم الحميد ص/٢٠١

(١) شرح العقيدة الطحاوية (٣١٨).

(٢) المصدر السابق (٣١٨).

(٣) نقل ذلك غير واحد من أهل العلم. انظر: معارج القبول (١/ ٢٦٩).

(٤) هكذا في الأصل، والصحيح: (لم يتبين).

(٥) مجموع الفتاوى (٢٣/ ٣٤٩).." (١)

"لازم القول ليس بقول

من أبواب غواية الشيطان في باب التكفير، تكفير الناس بما تؤول إليه أقوالهم وما تستلزمه من أقوال مستقبحة يكفر قائلها ومعتقدها.

وهذا باب لو فتح يكفر به كل أحد قال قولاً خاطئاً، فمثلاً لو ابتدع الإنسان بدعة، وزعم أن فيها خيراً، فإنه يلزم من قوله أن النبي - صلى الله عليه وسلم - خان الأمانة لعدم تبليغه بهذا الخير الذي ابتدعه المبتدع، وهذا القول ولا ريب من الكفر.

لكن هذه اللوازم، منها ما يلتزمه صاحب القول، فهو له مذهب، ومنها ما ينكره أو يجهله، فهو ليس بقول له، ولو كان مذهبه مستلزماً له حقيقة، وإضافة اللازم إليه في هذه الحال كذب، وغاية ما يمكننا القول أنه تناقض في قوله، ولا سبيل للقول بتكفيره في هذه الحال.

قال ابن حزم: "وأما من كفر الناس بما تؤول إليه أقوالهم فخطأ، لأنه كذب على الخصم وتقويل له ما لم يقل به، وإن لزمه فلم يحصل على غير التناقض فقط، والتناقض ليس كفراً، بل قد أحسن إذ فر من الكفر". (١)

ويقول شيخ الإسلام: " فالصواب أن مذهب الإنسان ليس بمذهب له إذا لم يلتزمه، فإنه إذا كان قد أنكره ونفاه كانت إضافته إليه كذباً عليه، بل ذلك يدل على فساد قوله، وتناقضه في المقال غير التزامه اللوازم التي يظهر أنها من قبل الكفر والمحال، مما هو أكثر، فالذين قالوا بأقوال يلزمها أقوال يعلم أنه لا يلتزمها، لكن لم يعلم أنها تلزمه ... ". (٢)

ويقول ابن حجر المكي: "الصواب عند الأكثرين من علماء السلف والخلف: أنا لا نكفِّر أهل البدع والأهواء إلا إن أتوا بمكفر صريح، لا استلزامي، لأن الأصح أن لازم المذهب ليس بلازم ". (٣)

---

(١) التكفير وضوابطه - السقار، منقذ السقار ص/٥١

والتكفير باللازم يؤدي إلى شناعة لا حد لها، إذ يستلزم تبادل التكفير

---

(١) الفصل (٣/ ٢٩٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٢١٧).

(٣) تحفة الأحوذي (٦/ ٣٠٢).." [(١)]

"علَى أنه ليس من القرآن عامدًا لكل هذا ـ أنه كافر» (الشفا بتعريف حقوق المصطفى - صلى الله عليه وآله وسلم - ٢/ ٢٩٦).

قال ابن قدامة - رحمه الله -: «لا خلاف بين المسلمين في أن من جحد من القرآن سورة أو آية أو كلمة أو حرفًا متفقًا عليه ـ أنه كافر» (لمعة الاعتقاد ص ١٩)

قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب - رحمه الله - بعد عرضه ما جاء في كتب الشيعة من دعواهم نقص القرآن وتغييره: «يلزم من هذا: تكفير الصحابة حتَّى عَلِيّ - رضي الله عنهم -، حيث رضوا بذلك ... وتكذيب قوله تعالى: ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت:٤٢)، وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر:٩).

ومن اعتقد عدم صحة حفظه من الإسقاط، واعتقد ما ليس منه فقد كفر، ويلزم من هذا رفع الوثوق بالقرآن كله، وهو يؤدي إلى هدم الدين، ويلزمهم عدم الاستدلال به والتعبد بتلاوته احتمال التبدّل» (رسالة في الرد علَى الرافضة ص ١٤ - ١٥).

بعض أقوال شيوخ الشيعة في إثبات تحريف القرآن:

* يذكر صاحب الكافي: « ... رفع إليَّ أبو الحسن مصحفًا وقال: «لا تنظر فيه، ففتحته وقرأت فيه ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (البينة:١) فوجدت فيها ـ أي السورة ـ اسم سبعين رجلًا من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم، فبعث إليّ أن ابعث إليّ بالمصحف». (الكافي ٢/ ٢٦١).

* وفي (الكافي ١/ ٤١٢) عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - عليه السلام - قَالَ: قُلْتُ لَهُ: «لِمَ سُمِّيَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟»

---

(١) التكفير وضوابطه - السقار، منقذ السقار ص/٥٩

قَالَ: «اللهُ سَمَّاهُ، وَهَكَذَا أَنْزَلَ فِي كِتَابِهِ: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولِي وَأَنَّ عَلِيًّا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ» اهـ.." (١)

"أصحابه صالحين». (الصارم المسلول ج ٣ ص ١٠٨).

قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب - رحمه الله - بعد أن عرض عقيدة الشيعة الاثني عشرية في سب الصحابة - رضي الله عنهم - ولعنهم: «فإذا عرفتَ أن آيات القرآن تكاثرتْ في فضلهم، والأحاديث المتواترة بمجموعها ناصَّة علَى كمالهم؛ فمن اعتقد فسقهم أو فسق مجموعهم، وارتدادهم وارتداد معظمهم عن الدين، أو اعتقد حقية سبهم وإباحته، أو سبهم مع اعتقاد حقية سبهم، أو حلّيته فقد كفر بالله تعالى ورسوله» (رسالة في الرد علَى الرافضة: ص١٨ - ١٩).

إن مذهب الشيعة في تكفير الصحابة يترتب عليه تكفير علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - لتخّلِّيه عن القيام بأمر الله - عز وجل -.ويلزم منه إسقاط تواتر الشريعة، بل بطلانها ما دام نَقَلَتُها مرتدين، ويؤدي إلى القدح في القرآن العظيم، لأنه وصلنا عن طريق أبي بكر وعمر وعثمان وإخوانهم - رضي الله عنهم -.

رد علَى افتراء: يزعم الشيعة أن أبا بكر - رضي الله عنه - قد ظلم فاطمة - رضي الله عنها - ومنعها حقها من ميراث النبي - صلى الله عليه وآله وسلم -.

ونرد عليهم بقول رَسُولَ اللهِ - صلى الله عليه وآله وسلم -: «لَا نُورَثُ، مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ» (رواه البخاري ومسلم). (مَا) بِمَعْنَى: الَّذِي، أَيْ: الَّذِي تَرَكْنَاهُ فَهُوَ صَدَقَة»، وفي رواية لمسلم: قالَ رَسُولُ اللهِ - صلى الله عليه وآله وسلم -: «لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ»، ولَمَّا صَارَتْ الْخِلَافَة إلى عَلِيّ - رضي الله عنه - لَمْ يُغَيِّرهَا عَنْ كَوْنهَا صَدَقَة، فهل ظلمها أيضًا عَلِيٌّ - رضي الله عنه -؟

ونرد علَى الشيعة من كتبهم؛ فقد بوّب الكُلَيْني بابًا مستقلًا في الكافي بعنوان (إنّ النساء لا يرثن من العقار شيئًا)، روى فيه عن أبي جعفر قوله: «النساء لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئًا» (فروع الكافي ٧/ ١٢٧).

وروى الطوسي في (التهذيب٩/ ٢٥٤) عن ميسرة قوله: «سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن النساء ما لهن من الميراث؟ فقال: لهن قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب، فأما الأرض والعقار فلا ميراث لهن فيهما».

---

(١) الشيعة هم العدو فاحذرهم، شحاتة صقر ص/٢٤

وعلَى هذا فإنه لا حق لفاطمة – رضي الله عنها – أن تطالب بميراث رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – (حسب." (١)

"كان الأمر يستحق ما ينفخ فيه الرافضة؛ لأنه يلزم من هذا الطعن بالنبوة وأن الرسول لم يطلق من تستحق الطلاق.

رابعًا: لم يمنع الحق عمر أن يقول «هما عائشة وحفصة» وذلك عندما سئل عن معنى هذه الآية.

خامسًا: المذكور عن أزواجه كالمذكور عمن شهد له بالجنة من أهل بيته وغيرهم من الصحابة – رضي الله عنهم – فعَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ – رضي الله عنه – قَالَ: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ – صلى الله عليه وآله وسلم – يَقُولُ وَهْوَ عَلَى الْمِنْبَرِ: «إِنَّ بَنِى هِشَامِ بْنِ الْمُغِيرَةِ اسْتَأْذَنُوا فِى أَنْ يُنْكِحُوا ابْنَتَهُمْ عَلِىَّ بْنَ أَبِى طَالِبٍ فَلاَ آذَنُ، ثُمَّ لاَ آذَنُ، ثُمَّ لاَ آذَنُ، إِلاَّ أَنْ يُرِيدَ ابْنُ أَبِى طَالِبٍ أَنْ يُطَلِّقَ ابْنَتِى وَيَنْكِحَ ابْنَتَهُمْ، فَإِنَّمَا هِىَ بَضْعَةٌ مِنِّى، يُرِيبُنِى مَا أَرَابَهَا وَيُؤْذِينِى مَا آذَاهَا») رواه البخاري ومسلم).

فإن عليًا – رضي الله عنه – لما خطب ابنة أبي جهل على فاطمة – رضي الله عنها –، فلا يُظنّ بعليٍّ – رضي الله عنه – أنه ترك الخطبة في الظاهر فقط، بل تركها بقلبه وتاب بقلبه عما كان طلبه وسعى فيه.." (٢)

"«نعمت البدعة هذه» (١) إنما أسماها بدعة باعتبار وضع اللغة، فالبدعة في الشرع عند هؤلاء ما لم يقم دليل شرعي على استحبابه، ومآل القولين واحد، إذ هم متفقون على أن ما لم يستحب أو يجب من الشرع فليس بواجب ولا مستحب، فمن اتخذ عملاً من الأعمال عبادة وديناً وليس ذلك في الشريعة واجباً ولا مستحباً فهو ضال باتفاق المسلمين (٢) وسيأتي إن شاء الله الرد على شبهات المبتدعة التي احتجوا بها.

* يلزم من القول بالبدع الحسنة لوازم سيئة جدًا:

أحدها: أن تكون هذه البدع المستحبة - حسب زعمهم - من الدين الذي أكمله الله لعباده ورضيه لهم.

وهذا معلوم البطلان بالضرورة؛ لأن الله تعالى لم يأمر عباده بتلك البدع، ولم يأمر بها رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم –، ولم يفعلها ولا فعلها أحد من الخلفاء الراشدين ولا غيرهم من الصحابة – رضي الله عنهم – والتابعين وتابعيهم بإحسان، وعلى هذا فمن زعم أنه توجد بدع حسنة في الدين فقد قال على الله

---

(١) الشيعة هم العدو فاحذرهم، شحاتة صقر ص/٣٢

(٢) أمنا عائشة، شحاتة صقر ص/٧٣

- عز وجل - وعلى كتابه وعلى رسوله - صلى الله عليه وآله وسلم - بغير علم.

الثاني: أن يكون النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وأصحابه - رضي الله عنهم - قد تركوا العمل بسنن حسنة مباركة محمودة، وهذا مما يُنَزَّه عنه رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -، وأصحابه - رضي الله عنهم -.

الثالث: أن يكون القائمون بالبدع الحسنة المزعومة قد حصل لهم العمل بسنة حسنة مباركة محمودة لم تحصل للنبي - صلى الله عليه وآله وسلم - ولا لأصحابه - رضي الله عنهم -.

---

(١) رواه الإمام البخاري (٢٠١٠).

(٢) مجموع الفتاوى (١٤/ ٧٨).." [1]

"الكلمات يختلف معناها بحسب تركيب الكلام، والكلام مركب من كلمات وجمل يظهر معناها ويتعين بضم بعضها إلى بعض.

ثانيهما: أننا لو سلمنا أن تفسيرهم صرف عن ظاهرها فإن لهم في ذلك دليلاً من الكتاب والسنة إما متصلاً وإما منفصلاً وليس شبهات يزعمها الصارف براهين وقطعيات يتوصل بها على نفي ما أثبته الله لنفسه في كتابه، أو على لسان رسوله - صلى الله عليه وآله وسلم -.

وأما المفصل: فعلى كل نص ادُّعى أن السلف صرفوه عن ظاهره ... »، ثم نقل كلام شيخ الإسلام ابن تيمية السابق ذكره وردّ على هذه الأحاديث كالآتي:

«الحديث الأول: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض» الجواب عنه أنه حديث باطل لا يثبت عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - قال ابن الجوزي: «هذا حديث لا يصح»، وقال ابن العربي: «حديث باطل فلا يُلتفت إليه»، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «رُوِيَ عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - بإسناد لا يثبت».

الحديث الثاني: «قلوبُ العبادِ بين إصبَعَيْنِ من أصابع الرحمن» والجواب أن هذا الحديث صحيح رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه سمع النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - يقول: «إن قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يُصَرِّفُه حيث يشاء» ثم قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -: «اللهم مُصَرِّفَ القلوب صَرِّف قلوبنا على طاعتك» وقد أخذ السلف أهل السنة بظاهر

---

(١) الرد على اللمع، شحاتة صقر ص/٤٤

الحديث وقالوا إن لله تعالى أصابع حقيقية نثبتها له كما أثبتها له رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – ولا يلزم من كون قلوب بني آدم بين إصبعين منها أن تكون مماسة لها حتى يقال: إن الحديث موهم للحلول فيجب صرفها عن ظاهره، فهذا السحاب مسخر بين السماء والأرض وهو لا يمس السماء ولا يمس الأرض، ويقال: بدر بين مكة والمدينة مع تباعد ما بينهما، فقلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن حقيقة ولا يلزم من ذلك مماسة ولا حلول.

الحديث الثالث: «إني أجد نَفَس الرحمن مِنْ قِبَل اليمن» والجواب: أن هذا الحديث رواه الإمام أحمد في المسند من حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: قال النبي – صلى الله عليه وآله وسلم –:." (١)

"النوع الثاني: توحيد الأسماء والصفات: وهو الاعتقاد الجازم بأن الله هو المنفرد بالكمال المطلق من جميع الوجوه، وذلك بإثبات ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله – صلى الله عليه وسلم – من جميع الأسماء والصفات، ومعانيها وأحكامها الواردة في الكتاب والسنة على الوجه اللائق بعظمته وجلاله، من غير نفي لشيء منها، ولا تعطيل، ولا تحريف، ولا تمثيل، ولا تكييف. ونفي ما نفاه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله – صلى الله عليه وسلم – من النقائص والعيوب، وعن كل ما ينافي كماله.

وتوحيد الربوبية والأسماء والصفات قد وضحه الله في كتابه كما في أول سورة الحديد، وسورة طه، وآخر سورة الحشر، وأول سورة آل عمران، وسورة الإخلاص بكاملها، وغير ذلك (١).

النوع الثالث: توحيد الإلهية، ويقال له: توحيد العبادة، وهو الاعتقاد الجازم – مع العلم والعمل والاعتراف – بأن الله ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين، وإفراده وحده بالعبادة كلها، وإخلاص الدين كله لله، وهو يستلزم توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات ويتضمنهما؛ لأن الألوهية التي هي صفة تعمّ أوصاف الكمال، وجميع أوصاف الربوبية والعظمة؛ فإنه المألوه المعبود لما له من أوصاف العظمة والجلال، ولما أسداه إلى خلقه من الفواضل والإفضال، فتوحده سبحانه بصفات الكمال، وتفرده بالربوبية، يلزم منه أن لا يستحق العبادة أحد سواه.

---

(١) الرد على اللمع، شحاتة صقر ص/٢٣٨

(١) انظر: فتح المجيد، ص١٧، والقول السديد في مقاصد التوحيد لعبد الرحمن السعدي، ص١٤ - ١٧، ومعارج القبول، ١/ ٩٩.." (١)

"هدى الله الذي أرسلتُ به)) (١).

الشرط الرابع: الانقياد المنافي للترك، فينقاد لما دلت عليه، ويعبد الله وحده، ويعمل بشريعته، ويؤمن بها ويعتقد أنها الحق، ولعل الفرق بينه وبين القبول: أن الانقياد هو الاتباع بالأفعال والقبول إظهار صحة معنى ذلك بالقول ويلزم منهما جميعاً الاتباع ولكن الانقياد هو الاستسلام والإذعان وعدم الترك لشيء (٢) من شروط لا إله إلا الله.

قال تعالى: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ﴾ (٣)، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لله وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ (٤)، ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى الله وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى وَإِلَى الله عَاقِبَةُ الأُمُور﴾ (٥)، وهذا معنى حديث: ((لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به)) (٦)، وهذا هو تمام الانقياد وغايته (٧).

الشرط الخامس: الصدق المنافي للكذب وهو أن يقولها وهو صادق في

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب فضل من علم وعلم، برقم ٧٩، ومسلم في كتاب الفضائل، باب بيان مثل ما بعث النبي - صلى الله عليه وسلم - من الهدى والعلم، برقم ٢٢٨٢.

(٢) انظر: (الشهادتان معناهما وما تستلزمه كل منهما) للعلامة الدكتور عبد الله بن جبرين، ص٨١، وتحفة الإخوان للإمام العلامة ابن باز، ص٢٦.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٥٤.

(٤) سورة النساء، الآية: ١٢٥.

(٥) سورة لقمان، الآية: ٢٢.

(٦) ذكره النووي في الأربعين النووية، وعزاه إلى كتاب الحجة، وصحح إسناده، وانظر: الكلام على الحديث

---

(١) العروة الوثقى في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ص/٢٩

في جامع العلوم والحكم لابن رجب، ص٣٣ ٨، الحديث الحادي والأربعون.

(٧) انظر: معارج القبول، ٢/ ٤٢٢.." (١)

"رسول الله صلى الله عليه وسلم حبر الأمة وترجمان القرآن بذلك، ولكن لا يلزم من ذلك موافقة رأيه رأي جميع الصحابة أو بعضهم، فقد يجتهد في أمر، ويكون الصواب معه أو مع غيره فيكون بين الأجر والأجرين، كما جاء عنه رضي الله عنه أنه كان يستلم أركان البيت الأربعة. وكان ينهى عن التلبية بعرفة، إلى غير ذلك من مسائل الاجتهاد، فهو كغيره من المجتهدين رضي الله عنه وأرضاه (١)

وأختم هذا المبحث بما يبين فضل علم السلف:

مما يدل على فضل علم السلف، وأخص منهم الصحابة رضي الله عنهم أنه لم يُعرف فيهم من تعمد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: والكذب كان قليلاً في السلف، أما الصحابة فلم يعرف فيهم – ولله الحمد – من تعمد الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم، كما لم يعرف فيهم من كان من أهل البدع المعروفة كبدع الخوارج والرافضة والقدرية والمرجئة، فلم يعرف فيهم أحد من هؤلاء الفرق.

ثم قال: وأما الغلط فلم يسلم منه أكثر الناس، بل في الصحابة من قد يغلط أحياناً وفيمن بعدهم (٢) ولهذا قال رحمه الله: ولهذا كان معرفة أقوالهم في العلم والدين وأعمالهم خيراً وأنفع من معرفة أقوال المتأخرين، وأعمالهم في جميع علوم الدين وأعماله، كالتفسير وأصول الدين، وفروعه، والزهد

---

(١) انظر: أبو الضياء الحنفي: البحر العميق: ٣/ ١٥٤٠، ابن كثير: البداية والنهاية: والنهاية: ٨/ ١٢٤، ١٣٢

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى: ١/ ٢٥٠." (٢)

"رضي الله عنهم أسلم وأعلم وأحكم، فهم أهل الفقه والفهم والعلم والحكمة، ومما يدل على ذلك حديث البخاري: لما قال عبد الرحمن بن عوف لعمر: فأمهل حتى تقدم المدينة دار الهجرة ودار السنة فتخلص بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والأنصار فيحفظوا مقالتك وينزلوها على وجهها، وفي لفظ: فتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس.

---

(١) العروة الوثقى في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ص/٣٦

(٢) الإصابة في الذب عن الصحابة – رضي الله عنهم –، مازن بن محمد بن عيسى ص/٢٢٧

قال الحافظ ابن حجر: واستدل به على أن أهل المدينة مخصوصون بالعلم والفهم لاتفاق عبد الرحمن وعمر على ذلك، كذا قال المهلب فيما حكاه ابن بطال وأقره، وهو صحيح في حق أهل ذلك العصر ويلتحق بهم من ضاهاهم في ذلك، ولا يلزم من ذلك أن يستمر ذلك في كل عصر بل ولا في كل فرد فرد (١).

فهذا ابن عباس، رضي الله عنهما، يشهد لمعاوية رضي الله عنه بالفقه، والتزكية الصادرة من ابن عباس لها وقع ومكان، فقيل له: هل لك في أمير المؤمنين معاوية، فإنه ما أوتر إلا بواحدة، فقال: إنه فقيه. وفي رواية: أصاب إنه فقية (٢).

وعائشة، رضي الله عنها، تقول: من أفتاكم بصوم عاشوراء؟ قالوا: علي، قالت: أما إنه أعلم الناس بالسنة.

---

(١) ابن حجر: فتح الباري: ١٢/ ١٦١، انظر: ابن القيم: بدائع الفوائد: ٣/ ٧٨٧

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب فضائل الصحابة باب ذكر معاوية: (٣٧٦٥) ابن حجر: فتح الباري: ٧/ ١٣١." (١)

"شبه أهل البدع في نفي صفة الرحمة

﴿وهو الغفور الرحيم﴾ [يونس:١٠٧]، اسمان يتضمنان صفة المغفرة وصفة الرحمة، ويقول: ﴿فالله خير حافظا وهو أرحم الراحمين﴾ [يوسف:٦٤]، وصفة الرحمة أولها الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية إلى إرادة الإحسان، يقولون: هو ليس برحيم، ولهذا بعض الأحيان قد تجدون مفسرا من المفسرين يأتي إلى بسم الله الرحمن الرحيم ويقول: الرحمن الرحيم من أسماء الله عز وجل، ومعناها إرادة الإحسان، فهذا تأويل.

وهناك فرق بين التأويل وبين تفسير الصفة بلازمها، فالتأويل نفي وتفريغ للصفة من حقيقتها، وتفسير لها بردها إلى صفة أخرى، فردوا المحبة إلى الإرادة، وردوا الغضب إلى الإرادة، وردوا الرحمة إلى الإرادة، وردوا كل الصفات الاختيارية والفعلية إلى الإرادة، بينما التفسير بلازم الصفة هو أن يذكر مقتضى أو لازم من لوازم هذه الصفة دون أن ينفيها، مثل قول ابن عباس في الساق مثلا: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ [القلم:٤٢]: عن شدة وكرب، وصحيح أنه إذا كشف الساق حصلت الشدة والكرب، ولهذا إذا أمرهم الله عز وجل أن يسجدوا لا يستطيعون السجود، فهناك كرب حقيقي، لكن هل كلام ابن عباس يقتضي نفي الصفة؟ هذا الكلام من ابن عباس لا يقتضي نفي الصفة، وإنما هو تفسير للشيء بلازمه، وهذا ما يسمى في البلاغة

---

(١) الإصابة في الذب عن الصحابة - رضي الله عنهم -، مازن بن محمد بن عيسى ص/٤١٤

بالكناية، ويقولون: إن الكناية لا تنفي الحقيقة بعكس المجاز، فالمجاز ينفي الحقيقة ويفسرها بمعنى آخر، فقولهم مثلا: طويل العماد كثير الرماد، هو كناية عن الكرم، فإن الكريم يكون بيته ظاهرا وواضحا، والرماد عنده كثير من كثرة الضيوف الذين يأتونه، لكن ممكن أن تقول: الكريم الآن ليس عنده عماد، بل عنده بيت مبني مسلح، وتقول: وكذلك ليس عنده رماد؛ لأنه يسويها على بوتاجاز، فهي نار ليس لها ارتباط بالرماد، فيقولون: إن الكناية لا يلزم منها بالضرورة نفي الحقيقة.." (١)

"عقيدة الجهمية المعطلة في الأسماء والصفات

توحيد الأسماء والصفات يثبت العبد فيه لله الأسماء والصفات، فيثبت لله أنه سميع بصير عليم قدير عليم، وكذلك سائر أسمائه وصفاته، والأسماء ليست أعلاما محضة، بل هي أسماء دالة على الصفات، فالرحمن دال على الرحمة، والعليم دال على العلم، والحكيم دال على الحكمة.

ونثبت لله الأسماء والصفات كما يليق بجلال الله وعظمته، من غير تكييف، ولا تحريف، ولا تعطيل، وهذا هو مذهب أهل الحق، فيثبتون الأسماء والصفات لله إثباتا بلا تمثيل، وينزهون الله عن النقائص والعيوب تنزيها بلا تعطيل.

وجاءت المعطلة بعد السلف الصالح وابتدعوا في باب الأسماء والصفات بدعا عظيمة، وعطلوا الرب سبحانه وتعالى من أسمائه وصفاته، وأول من تكلم في نفي الصفات -وهو المؤسس لعقيدة التعطيل ونفي الصفات- هو الجعد بن درهم في أوائل المائة الثانية للهجرة، وقتله خالد بن عبد الله القسري، وتقلد عقيدته الجهم بن صفوان، وتوسع فيها ونشرها، فنسب المذهب إليه فقيل: مذهب الجهمية، فأدخلوا في مسمى التوحيد نفي الصفات، وقالوا: إن معنى التوحيد نفي الصفات، فنفوا الصفات والأسماء عن لله وما أثبتوا شيئا منها، فنفوا السمع والبصر والعلم والقدرة، ونفوا اسم السميع والبصير والعليم، وقالوا: لو أثبتنا لله أسماء وصفات لشابه المخلوق، فالمخلوق سميع، فإذا كان الخالق سميعا حصل التشابه، والمخلوق له علم، فإذا قلنا: الخالق له علم حصل التشابه، فنفوا الأسماء والصفات، وقالوا: إن دليلنا قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] وعموا عن آخر الآية: ﴿وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١]، فهم استدلوا ببعض الآية وتركوا بعضها، فالتوحيد عندهم أصل أدخلوا فيه نفي الصفات، وقالوا: إن التوحيد معناه أن تنفي الأسماء والصفات عن الله عز وجل.

وقالوا أيضا: لو أثبتنا أسماء وصفات لله لكانت هذه الأسماء و ا لصفات قديمة، والله قديم، ويلزم من ذلك

(١) دراسة موضوعية للحائية ولمعة ا لاعتقاد والواسطية، عبد الرحيم السلمي ١٢/٦

تعدد القدماء، والقديم واحد هو الله، والمخلوق حادث، فإذا قلنا: إن الله له سمع وبصر وعلم وقدرة كانت هذه الصفات قديمة مع الله، وصارت متعددة مع الله، فيصير القديم متعددا، مع أن القديم واحد وهو الله، فنفوا عن الله جميع الأسماء والصفات، وهذا هو مسمى التوحيد عندهم، وهذا -والعياذ بالله- يؤدي إلى إنكار وجود الله، ذلك أن إثبات شيء بدون اسم ولا صفة لا وجود له في الخارج، لكن قد يكون له وجود في الذهن، حتى إن غلاتهم نفوا كل شيء عن الله، فقالوا: إن الله ليس مستو على العرش، وليس له سمع ولا بصر ولا عين ولا قدرة، وليس فوق العالم ولا تحته، ولا أمامه ولا خلفه، ولا داخل العالم ولا خارج العالم، فماذا يكون؟ يكون ممتنعا أشد من المعدوم والعياذ بالله، ولو وصفوا المعدوم بأكثر من هذا لما استطاعوا، نسأل الله السلامة والعافية.

نقول لهؤلاء الجهمية: إن إثبات ذات بدون اسم وصفة لا وجود له في الخارج، لكن قد يكون له وجود في الذهن، والذهن قد يتخيل المحال، فلو قلت: هذه المنضدة ليس لها طول ولا عرض ولا عمق، وليست فوق ولا تحت، وليس لها لون، فهل تكون موجودة أم غير موجودة؟! تكون معدومة لا وجود لها، فكل شيء ليس له اسم ولا صفة، ولا وجود له في الخارج، إنما يكون وجوده في الذهن؛ لأن الذهن يفرض المحال ويتخيله، فأنت الآن يمكن أن تخرج بذهنك وتطوف المشارق والمغارب وأنت موجود هنا، أليس كذلك؟! فتفرض أن هناك بحرا بين السماء والأرض، وأن في وسط البحر سفنا، وفي وسط السفن قصورا، وهكذا، فهل هذا له وجود أم هو خيال؟ إنه خيال لا وجود له.

وكذلك هؤلاء الجهمية يفرضون أن هناك خالقا ليس له اسم ولا صفة في أذهانهم، فنقش الشيطان في أذهانهم أن هناك خالقا ليس له وجود في الذهن، ولهذا كفر العلماء الجهمية، وذكر العلامة ابن القيم رحمه الله في الكافية الشافية أنه كفرهم خمسمائة عالم، فقال: ولقد تقلد كفرهم خمسون في عشر من العلماء في البلدان واللالكائي الإمام حكاه عنهم بل قد حكاه قبله الطبراني فهؤلاء -والعياذ بالله- ابتدعوا في الأسماء والصفات، وزعموا أن التوحيد هو نفي الأسماء والصفات.

وكذلك المعتزلة تقدلوا عقيدة نفي الصفات، وقالوا: إن نفي الصفات من أصولهم، وهم الذين اعتزلوا مجلس الحسن البصري، وزعموا أن مرتكب الكبيرة خرج من الإيمان ولكنه لم يدخل في الكفر، وخلدوه في النار، وقالوا: إن التوحيد هو نفي الصفات، وقالوا: عندنا أصول خمسة: التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقالوا: التوحيد يندرج تحته القول بنفي الصفات، فمن أثبت الصفات لله فليس بموحد عند المعتزلة ولا عند

الجهمية، ويكون مجسما مشبها.

حتى إنهم كفروا أهل السنة والجماعة الذين يثبتون العلو، وقالوا: من قال: إن الله فوق العرش فقد تنقص الله، أي: جعل الله مخلوقا وجعله جسما، وجعله متحيزا، فيكفر بهذا.

إذا: ما التوحيد؟ قالوا: التوحيد ألا تثبت أن الله فوق العرش، وليس له مكان، فأين هو؟ قال بعضهم: إنه داخل العالم، وقال بعضهم: لا داخل العالم ولا خارجه، واستوى على العرش بمعنى: استولى عليه بالقدرة. فالمعتزلة قالوا: التوحيد معناه نفي الصفات، والعدل: إنكار القدر والتكذيب به، والمنزلة بين المنزلتين: أن المؤمن إذا فعل المعصية الكبيرة خرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر، فكان في منزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد: هو أن مرتكب الكبيرة يجب أن ينفذ فيه الوعيد ويخلد في النار، ولا يخرج منها كالكافر.

والأمر بالمعروف ذكروه تحت إلزام الناس بمذهبهم الباطل واجتهاداتهم الباطلة، والنهي عن المنكر ذكروا تحته الخروج على ولاة الأمور بالمعاصي، فقالوا: إذا عصى ولي الأمر جاز الخروج عليه، وهذا من أبطل الباطل، فلا يجوز الخروج على ولاة الأمر بالمعاصي، ولو جاروا وظلموا.

ومعتقد أهل السنة والجماعة أنه لا يجوز الخروج على ولاة الأمور ولو فسق ولي الأمر وعصى؛ لأن الخروج على ولاة الأمور يترتب عليه مفاسد، من إراقة الدماء، واختلال الأمن، والتطاعن والتناحر، وتربص الأعداء بهم الدوائر، بخلاف الصبر على جور الولاة وظلمهم، فهو مفسدة قليلة يصبر عليها المسلمون في كل مكان وزمان، فعليهم أن يصبروا على ما حصل من ولاة الأمور، وليس لأحد أن يخرج على ولي الأمر بالمعصية، ومن خرج على ولي الأمر بالمعصية فقد سلك مسلك أهل البدع من الخوارج والرافضة والمعتزلة، وهذه طريقة أهل البدع وطريقة أهل الزيغ، أما أهل السنة والجماعة فمن عقائدهم عدم الخروج، كما سيأتي في الطحاوية: (ولا نرى الخروج على أئمتنا، ولا نرى نزع يد من طاعة، وندعوا لهم بالصلاح والمعافاة)، هكذا معتقد أهل السنة والجماعة، لا يخرجون على ولاة الأمور بالمعاصي ولا بالجور، كما دلت النصوص الكثيرة على هذا، كحديث مالك بن عوف الأشجعي في صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم -يعني: تدعون لهم ويدعون لكم- وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قلنا: يا رسول الله! أفلا ننابذهم بالسيف، قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة).

وفي الحديث الآخر يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى

الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني)، وفي حديث أبي ذر: (أمرني خليلي أن أسمع وأطيع، وإن كان عبدا حبشيا مجدع الأطراف).

ولكن هذه الطاعة مقيدة بطاعة الله عز وجل، فمن أمر منهم بالمعصية فإنه لا يطاع، لكن لا يجوز الخروج عليه، ولهذا جاء في الحديث: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، فمن أمر بالمعصية لا يطاع، لكن ليس معنى هذا أنه يخرج على ولاة الأمر، فلو أمرك ولي الأمر أن تشرب الخمر فلا تطعه، لكن لا تخرج عليه، ولو أمرك بأن تقتل إنسانا بغير حق فلا تطعه، كالأب إذا أمر ابنه بمعصية فإنه لا يطيعه، والزوجة إذا أمرها زوجها بمعصية لا تطعه.

وفي حديث حذيفة الطويل قال: (تلزم جماعة المسلمين وإمامهم)، فالمعتزلة أصل من أصولهم الخروج على ولاة الأمور إذا جاروا وظلموا، كما أن الرافضة كذلك يرون الخروج على ولاة الأمور، ولا يرون الطاعة إلا للإمام المعصوم، وهو من الأئمة الاثني عشرية الذين من نسل الحسين بن علي، فهم اثنا عشر إماما نص عليهم النبي صلى الله عليه وسلم، وغيرهم لا طاعة له، وكذلك الخوارج يكفرون بالمعاصي.

أما أهل الحق أهل السنة والجماعة فيرون السمع والطاعة لولاة الأمور في طاعة الله، وعدم الخروج عليهم بالمعاصي، وفي الحديث الآخر: (إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم فيه من الله برهان) يعني أنه واضح لا لبس فيه.

وبهذا يتبين أن معتقد أهل السنة والجماعة أنه لا يجوز الخروج على ولاة الأمور بالمعاصي ولا بالجور ولا بالظلم، إلا إذا وجد كفر صريح لا شبهة فيه، مع القدرة والاستطاعة.

ولهذا حصلت مفاسد كثيرة على مر التاريخ من الخروج على ولاة الأمور، والإسلام يراعي المصالح والمفاسد، فالمفاسد التي تترتب على الخروج على ولاة الأمور مفاسد عظيمة لا حصر لها، كإراقة الدماء، وتفرق الناس، واختلاف الكلمة، وتربص الأعداء بهم الدوائر، واختلال الأمن، واختلال المعيشة، واختلال الحياة الاقتصادية والاجتماعية، واختلال التعليم، وغير ذلك من الشرور والفتن، كما نرى في الثورات التي تحصل في أمكنة كثيرة، فيحصل بسببها شرور وفتن.

فالواجب على المسلمين أن يعملوا بإسلامهم، وأن يلزموا طاعة الله وطاعة رسوله، وأن يطيعوا ولاة أمورهم في طاعة الله عز وجل، وأن لا ينزعوا يدا من طاعة، هكذا يعتقد أهل السنة والجماعة.

وفق الله الجميع لطاعته، وصلى الله وسلم على نبينا محم." (١)

---

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٩/٢

"دلالة الاسم على الصفة والصفة على الاسم

Q ما صحة القول بأنه يلزم من إثبات الاسم إثبات الصفة، فالعزيز يلزم منه إثبات العزة، ولا يلزم من إثبات الصفة إثبات الاسم، كصفة الكلام لا يلزم من إثباتها إثبات اسم المتكلم؟

A أسماء الله ليست أعلاما محضة، بل هي أعلام دالة على الصفات، فالرحمن دال على الرحمة، والعليم دال على العلم، أما الصفة فقد لا يشتق له اسم منها، فلا يلزم اشتقاق الاسم لله من الصفة، لكن الاسم يدل على الصفة، فأسماء الله ليست أعلاما محضة كما يقول أهل التعطيل، بل هي أسماء دالة على صفات، أما الصفة فلا يلزم أن يشتق منها الاسم، فلا يقال: من أسماء الله المتكلم.." (١)

"استدلال الجهمية على التعطيل والرد عليهم

وأصل شبهة المعطلة والجهمية في نفي الصفات أنهم قالوا: لو أثبتنا الأسماء والصفات لله لشبهنا الله بالموجودات، والموجودات لها أسماء وصفات، وكذلك المخلوقات، فهذا ابن آدم عالم، فالذي يقول: إن الله يعلم فقد شبهه بالمخلوق، وإذا وصفنا الله بالقدرة، وصفنا المخلوق بالقدرة فقد شبهناه، ففروا من التشبيه والتجسيم فقالوا: ننفي الأسماء والصفات حتى لا نشبه الله بخلقه.

وقد ناقشهم أهل العلم -كشيخ الإسلام ابن تيمية وغيره- فقالوا: يلزمكم شر مما فررتم منه أنتم، فلماذا نفيتم الأسماء والصفات؟ فقالوا: نفيناها حتى لا نشبه الله بالمخلوقات.

فقيل لهم: إذا نفيتم الأسماء والصفات عن الله فقد شبهتم الله بالمعدومات، فالمعدومات هي التي ليس لها أسماء ولا صفات، والتشبيه بالمعدومات أقبح من التشبيه بالموجودات.

أرأيت كيف فروا من شيء فوقعوا في شر مما فروا منه! فقال غلاتهم: نحن ننفي النفي وننفي الإثبات، ننفي النفي حتى لا يلزمنا التشبيه بالمعدومات، وننفي الإثبات حتى لا يلزمنا التشبيه بالموجودات، ونقول: لا هو موجود ولا ليس بموجود، ولا عالم ولا ليس بعالم، ولا حي ولا ليس بحي، ولا قدير ولا ليس بقدير، فننفي النفي وننفي الإثبات، فقال لهم العلماء: إذا نفيتم النفي والإثبات وقعتم في التشبيه بالممتنعات، والتشبيه بالممتنع أقبح من التشبيه بالمعدوم، والممتنع هو المستحيل؛ لأن الذي ينفى عنه النفي والإثبات مستحيل ممتنع، فإنه يمتنع أن ينفى عن الشيء الوجود والعدم، فلا يقال: لا موجود ولا معدوم، فيمتنع نفي الوجود ونفي العدم؛ لأن نفي الوجود والعدم يلزم منه رفع النقيضين ونفي النقيضين، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان عند جميع العقلاء، فإذا نفيتم النفي ونفيتم الإثبات وقعتم في التشبيه بالممتنع والمستحيل،

---

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٢٤/٢

ووقعتم في التشبيه بما اجتمع في النقيضان من الممتنعات، والنقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان.
والنقيضان هما اللذان لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما، مثل الوجود والعدم، فلا يمكن أن تقول: هناك شيء موجود لا موجود ولا معدوم، بل إما موجود وإما معدوم، فإذا ثبت الوجود انتفى العدم، وإذا ثبت العدم انتفى الوجود، فلا يجتمع النقيضان ولا يرتفعان، وهذا معروف عند جميع العقلاء.
وأما الضدان فلا يجتمعان، وقد يرتفعان، فهناك فرق بين النقيضين وبين الضدين، فالضدان لا يجتمعان لكن قد يرتفعان، مثل: السواد والبياض، فهما ضدان، لكن قد يرتفعان، فيكون الشيء لا أسود ولا أبيض، بل قد يكون أحمر أو أخضر أو أزرق، فهما يرتفعان، بخلاف النقيضين، فلا يجتمعان ولا يرتفعان.
والمثلان: الشيئان المتماثلان، والخلافان: المتخالفان، مثل: العلم والحركة، هذا خلاف هذا.
فقال غلاة الجهمية: لا يلزمنا التشبيه بما اجتمع في النقيضين من الممتنعات إلا إذا نفينا الصفات عن محل قابل لهما، وهذه الصفات، تتقابل تقابل العدم والملكة، ولا تقابل السلب والإيجاب، فيقولون: لا يلزمنا التشبيه بما اجتمع في النقيضين من الممتنعات إلا إذا نفيناه عن محل قابل لهما، والله ليس قابلا للصفات، فإن الجدار لا يقال له: أعمى ولا بصير ولا حي ولا ميت؛ لأنه ليس قابلا لهما، فكما أن الجدار لا يوصف بالعمى والبصر والحياة والموت فكذلك الله لا يوصف بالصفات؛ لأن الله ليس قابلا للصفات من الأساس، فلا يلزمنا التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات إلا إذا نفيناه عن محل قابل لهما، فهذه الصفات تتقابل تقابل العدم والملكة، وتقابل وجود الصفات ونفي الصفات، لا تقابل السلب والإيجاب، فنحن نقول: إن الرب ليس قابلا للصفات حتى يلزمنا هذا، كما أن الجدار لا يوصف بالعمى والبصر والحياة والموت، فكذلك الله لا يوصف.
فقال أهل الحق نجيبكم عن هذه الشبه بأجوبة: الجواب الأول: أننا لا نسلم بعدم المقابلة في الوجود والعدم، بل الوجود والعدم متقابلان تقابل السلب والإيجاب باتفاق العقلاء، فلا يمكن أن ينفى الوجود والعدم عن شيء، فكل شيء لا ينفى عنه وجود، بل كل شيء موجود، ولا ينفى عنه وجود العدم، فإذا نفيت الوجود ثبت العدم، وإذا نفيت العدم ثبت الوجود، وإذا أثبت الوجود انتفى العدم، وإذا أثبت العدم انتفى الوجود، فهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب باتفاق العقلاء.
والجواب الثاني: أننا نقول: إن قولكم -أيها الجهمية الغلاة-: إن الله لا يوصف بالصفات، كما أن الجدار لا يوصف بالعلم والجهل والحياة والموت، هو اصطلاح اصطلحتم عليه، والاصطلاح لا يكون دليلا على نفي الحقائق العلمية، فهو اصطلاح باطل وفاسد ينافي الحقائق العلمية، والاصطلاح لا يبطل الحقائق

العلمية، فإن الله تعالى سمى الجماد ميتا ونفى عنه الحياة وهو جماد، قال سبحانه: ﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون * أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون﴾ [النحل: ٢٠ – ٢١]، فالأصنام سماها أمواتا ونفى عنها الحياة، فهي توصف بالحياة وتوصف بالموت وهي جماد، فقولكم: إن الجدار لا يقال له: حي ولا ميت باطل، وهذا اصطلاح تبطله الحقائق العلمية، والاصطلاح الفاسد لا يكون دليلا على نفي الحقائق العلمية، فقولكم: إن الله ليس قابلا للصفات كما أن الجدار ليس قابلا للحياة والموت باطل، فنقول: إن الله ليس قابلا للعلم والجهل حتى نقول: عالم وجاهل، وليس قابلا للحياة والموت، فهذا اصطلاح فاسد تبطله الحقائق العلمية، والاصطلاح الفاسد لا يقضي على الحقائق العلمية، بل الحقائق العلمية هي التي تقضي على الاصطلاح الفاسد.

ويقال لكم أيضا جواب ثالث، وهو أن الجمادات التي ينفى عنها العمى والبصر، وينفى عنها العلم والجهل أنقص من الحيوانات التي تقبل ذلك، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجدار الذي لا يقبل الاتصاف بالعمى والبصر، والجاهل الذي يقبل الاتصاف بالعلم أكمل من الجدار الذي لا يقبل الاتصاف بالعلم والجهل، فأنتم فررتم من تشبيه الله بالحيوانات الناقصة التي تقبل صفات الكمال إلى تشبيهه بالجمادات التي لا تقبل واحدة منها، فالتشبيه بالحيوان الذي يقبل الصفة من صفات الكمال أكمل من التشبيه بالجماد الذي لا يقبل واحدة منها، ففررتم من تشبيهه بالحيوانات التي تقبل صفات الكمال إلى تشبيهه بالجمادات التي لا تقبل شيئا من صفات الكمال.

وهناك جواب رابع يقال لكم: وهو أنكم نفيتم عن الله قبول الوجود والعدم، وهذا النفي أعظم امتناعا من نفي الوجود والعدم، فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم أعظم مما نفيت عنه الوجود والعدم، فهما ممتنعان مستحيلان أحدهما أشد استحالة من الآخر، فإذا قيل: هذا الشيء لا موجود ولا معدوم كان هذا مستحيلا، فيستحيل أن يكون الشيء موجودا وتنفي عنه الوجود والعدم، فتقول: هذا الشيء لا موجود ولا معدوم، ولكن هناك مستحيل أعظم منه، وهو الذي تنفي عنه قبول الوجود والعدم، فإذا قلت: هذا شيء لا موجود ولا معدوم فهذا مستحيل، وإذا قلت: هذا شيء لا يقبل الوجود والعدم فهذا أعلى درجات الاستحالة، وهم قالوا: إن الله لا يقبل الوجود والعدم، فشبهوه بالمستحيل الأعظم، فنفوا عن الله قبول الوجود والعدم الذي هو أعظم امتناعا من نفي الوجود والعدم، فجعلوا وجود الله الواجب سبحانه وتعالى الذي وجوده أكمل من وجود كل موجود غاية الممتنعات وغاية المستحيلات، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

والله سبحانه وتعالى وجوده أظهر من كل موجود، وكل موجود لا بد من أن يرى، وليس هناك موجود لا

يرى، وكلما كمل وجود الشيء كان أحق بأن يرى من غيره، والله تعالى أكمل وجودا، ووجوده أكمل من وجود كل موجود، فهو سبحانه وتعالى الحي القيوم، قال سبحانه: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ [البقرة:٢٥٥] أي: القائم بنفسه المقيم لغيره سبحانه وتعالى، ولكن امتنعت وانتفت رؤيته في الدنيا؛ لأن البشر لا يتحملون رؤية الله عز وجل في الدنيا، ولا يثبتون لرؤية الله، ولهذا لما سأل موسى ربه أن يريه نفسه فقال: ﴿قال رب أرني أنظر إليك﴾ [الأعراف:١٤٣] قال الله له: ﴿لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا﴾ [الأعراف:١٤٣]، وإذا كان الجبل لم يثبت أمام رؤية الله واندك، فكيف بالبشر الضعيف الناقص؟! فلا يمكن أن يتحمل إنسان رؤية الله ولن يثبت لها، وقد ثبت هذا في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم.." (١)

"أصل العدل

الأصل الثاني من أصول المعتزلة: العدل، وستروا تحته معنى باطلا، وهو التكذيب بالقدر، والقول بأن الله لا يخلق الشر، ولا يخلق المعاصي والكفر، إذ لو خلقها ثم عذب عليها لكان ظالما، والله لا يظلم مثقال ذرة، وهكذا ستروا تحت هذا الأصل الذي سموه العدل التكذيب بالقدر، فلا يقولون: إنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، بل يقولوا: هناك شيء يشاؤه الله ولا يكون، ويكون شيء لا يريده الله، ولا يقولون: إن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء، بل يقولون: الإنسان هو الذي يهدي ويضل نفسه، فستروا تحت أصل العدل التكذيب بالقدر، والقول بأن الله لا يخلق المعاصي ولا الشرور ولا الكفر؛ لأنه لو خلقها وعذب عليها لكان ظالما، والله عادل لا يجوز عليه هذا، هكذا يقولون! فنقول لهم: يلزم على قولكم هذا أن تقعوا في شر مما فررتم منه، وهو أنه يقع في ملك الله ما لا يريد، وأن الله يريد من العبد ال إيمان والطاعة، ولكن العبد يريد من نفسه الكفر والمعصية، فتقع إرادة العبد ولا تقع إرادة الله، فيلزم من ذلك أن يقع في ملك الله ما لا يريد، ويلزم من ذلك وصف الله بالعجز، فيكون الله مريدا من العبد الإيمان والطاعة والعبد يريد المعصية والكفر، فتقع إرادة العبد ولا تقع إرادة الله، فيكون الله عاجزا! والعياذ بالله.

فوقعوا في شرور أعظم من التي فروا منها.

أما الذي دلت عليه النصوص ويعتقده أهل السنة فهو أن الله خالق كل شيء، وأن كل ما في الكون خالقه الله، من المعاصي والكفريات وغيرها، وله الحكمة البالغة في ذلك، لكن العبد هو الذي باشر الكفر والمعاصي، وله قدرة واختيار، ولهذا فإن الذي فقد آلة التكليف لا يلزم به، فالمجنون والصغير والشيخ

---

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٠/٣

الخرف لا يكلفون، بخلاف القادر على امتثال الأوامر واجتناب النواهي، فهذا يكلف؛ لأن عنده آلة التكليف، وقدرة يستطيع بها على الفعل والترك، فأنت الآن تستطيع أن تذهب وتأتي، ولا يمنعك أحد، والناس يدركون هذا، فالإنسان إذا كان عنده عبد مقعد لا يأمره بالقيام، وإذا كان عنده أعمى لا يقول له: انقط المصحف؛ لأنه غير قادر، والله تعالى له الحكمة البالغة.." (١)

"الرد على المعتزلة في شبهة خلق العباد لأفعالهم

يقال للمعتزلة: يلزمكم أحد أمرين إذا قلتم: إن العبد هو الذي يخلق الكفر والمعاصي لنفسه، والله تعالى يراه ويقره على ذلك، يلزم من هذا أن الله أقره على القبيح واستحسنه منه، أو أنه عاجز عن منعه عنه، وكلا الأمرين باطل؛ لأن الإنسان من بني آدم إذا كان له إماء وعبيد ثم رأى العبيد تزني بالإماء فهل يسكت، أم ماذا يكون حاله؟! وإذا سكت حين يرى الذكور من عبيده تزني بالإناث من إمائه فإنه يلزم من سكوته أحد الأمرين: إما أن يكون عاجزا عن منع هؤلاء الذكور عن هذه الإناث، أو يكون مستحسنا للقبيح راضيا به، ولله المثل الأعلى.

فكذلك هؤلاء المعتزلة يقولون: إن العبد هو الذي يخلق المعصية والكفر بنفسه، يلزم من كلامهم أن الله عاجز عن منع ما لا يريده أو أنه استحسن القبيح! تعالى الله عما يقول للظالمون علوا كبيرا.

والمعتزلة يقولون: إن الأصل الأول والثاني أصلان عقليان، أي: عرفا بالعقل قبل الشرع، بل هما اللذان دلا على الشرع، والذي دل عليهما هو العقل قبل أن يوجد الشرع، ثم جاء الشرع موافقا للعقل في إثبات هذين الأصلين، وهما: التوحيد والعدل.

فالمعتزلة يعتمدون على العقل أولا، ثم جاء الشرع -الكتاب والسنة- موافقا للعقل فأقر هذين الأصل، فمثل الشرع حينما جاء وأقر هذين الأصلين كالشاهدين الزائدين الذين قد يستغنى عنهما، فالقاضي إن طلب من أحد المتخاصمين شهودا، فأتى بأربعة يقول له القاضي: تثبت الدعوة باثنين، واثنان احتياط، فكذلك الكتاب والسنة هما احتياط عند المعتزلة بالنسبة للتوحيد والعدل، ومثل الكتاب والسنة بالنسبة للتوحيد والعدل عند المعتزلة مثل المدد اللاحق بجيش والجيش مستغن عنه، فالتوحيد والعقل لا حاجة معهما إلى الشرع، ويكون مثل الشرع عند المعتزلة حينما جاء ووافق العقل في إثبات التوحيد والعدل مثل من يتبع هواه فصادف أن الشرع ما يهواه، فهو يتعبد على هواه ثم جاء الشرع مقرا له على ذلك، وهذا من أبطل الباطل؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى).

---

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٣/٤

والعمل تابع للنية والقصد، والنية الصالحة لا تكون إلا عن علم وإيمان وتصديق بالله ورسوله، فإذا عمل الإنسان عملا بغير نية فهو باطل مردود عليه، كما أن الإنسان الذي يتعبد الله على وفق هواه عمله باطل مردود ولو وافق الشرع؛ لأنه على غير نية وإخلاص، وكذلك إذا ترك ما يتركه مما نهى عنه الشرع إذا كان هذا الترك عن غير نية وقصد وعن غير إيمان بالله ورسوله، فلا يثاب عليه.." (١)

"نشأة الاعتزال

اشتهر أمر المعتزلة في زمن المأمون عند ادعائهم خلق القرآن، وإلا فأصلهم ومبدؤهم في أوائل المائة الثانية، والمؤسس لمذهب المعتزلة هو واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وسموا معتزلة لأنهم اعتزلوا مجلس الحسن البصري، أو اعتزلوا الجماعة بعد موت الحسن البصري، فيقال: هؤلاء المعتزلة، فاعتزلوا مجلس الحسن البصري وجعلوا يقررون أصولهم.

ويقال: إن سبب ذلك أن سائلا سأل الحسن البصري عن العاصي والفاسق، فأجابه بما دلت عليه النصوص، فاعتزل واصل وعمرو مجلس الحسن وقال واصل: أنا في سارية، وقال: أنا لا أقول هو مؤمن ولا أقول كافر، وجعل يقرر هذا، وكان واصل بن عطاء هو المؤسس للمذهب، وقد آتاه الله الفصاحة والبلاغة والقوة على التفرد بالأساليب، حتى إنه كان يلقي الخطبة العظيمة الطويلة الساعات الطوال لا يتلعثم فيها، ومن الطرائف أنه كان في لسانه لثغة، لكن آتاه الله فصاحة وبلاغة وقوة عرى التصرف في الألفاظ، فكان يخطب الخطبة الطويلة الساعات ويتجنب النطق بالراء حتى لا تظهر اللثغة.

ومن الطرائف أنه قال له قائل: قل: أمر الأمير بحفر البئر في قارعة الطريق.

وكل كلمة في الجملة فيها راء إلا حرف الجر (في)، فقال: أوعز القائد بقلب القليب في الجادة.

فأتى بعبارة في جملة تدل على المعنى وليس فيها راء، فهذا من الابتلاء والامتحان؛ لأن هذا الرجل أوتي الفصاحة والبلاغة ليفصح عن مراده، ويبين هذا المذهب الباطل، فهذا من الابتلاء، والمقصود أن هذا هو مبدؤهم، واشتهر أمرهم في زمن المأمون.

ثم جاء رجل يسمى أبا هذيل العلاف وشرح المذهب وفرع عليه، وصنف لهم كتابين وبناه على الأصول الخمسة عندهم.

ومن آراء العلاف أن حركات أهل الجنة والنار تفنى يوم القيامة، ثم يبقون جامدين كالحجارة! والعياذ بالله. فـ الجهم يقول: النار والجنة تفنيان بما فيهما.

---

(١) دروس في العقيدة – الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٥/٤

أما أبو هذيل العلاف فإنه يقول: تفنى الحركات، وقد ناقشه ابن القيم رحمه الله مناقشة دقيقة في قصيدته الكافية الشافية، يقول: أنت قلت: تفنى الحركات، وهذا يلزم منه معنى فاسدا، فإذا كان هناك رجل رفع لقمة ثم فنيت الحركات فهل يبقى على هذه الصورة؟! وما حال الذي يأخذ عنقودا ويتناوله؟! هل تفنى حركاته؟! وما حال الذي يجامع أهله ثم تفنى الحركات، فهل يبقى كالحجارة؟! فـ ابن القيم ناقشه مناقشة من هذا القبيل، وهذا من آرائه الفاسدة، وهو شيخ المذهب الذي فرعه ووضحه وشرحه وبناه على الأصول الخمسة وصنف لهم كتابين.

فالمقصود أن الأمر بالمعروف -وهو الأصل الخامس- ستروا تحته هذا الشق من القول، وهو إلزام الناس باجتهاداتهم وآرائهم، ولو كانت باطلة.." (١)

"بيان معنى قول العلماء: القرآن منزل غير مخلوق

Q الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله يقول: القرآن منزل غير مخلوق، أم كان يقول بأن القرآن منزل فقط؟ وما الرد على الواقفة، فقد تكلمت مع أحدهم فكان يقول: إن الإمام أحمد لم يقل بأن القرآن غير مخلوق، ولكن أصحابه قالوا بهذا لمحادة أهل الاعتزال، فالنصوص كلها في التنزيل لا تفيد بأنه مخلوق أو غير مخلوق؟

A خصمك هذا إذا أثبت النصوص التي تفيد أنه منزل فهو غير مخلوق، والعلماء يضطرون إلى هذا، أي: القول بأنه منزل للرد على من قال: إنه مخلوق، فيقولون: هو منزل غير مخلوق، فهذا يقوله العلماء والأئمة، حيث قالوا: كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وهذا أقره العلماء، كشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن قدامة في اللمعة وغيرهما، والمعنى في هذا واضح، فإذا كان منزلا فهو غير مخلوق، ويلزم من كونه منزلا أن يكون غير مخلوق، فلا ينبغي الاستشكال في مثل هذا.." (٢)

"ما يثبته الأشاعرة من صفات الله تعالى

والمعروف المشهور عن الأشاعرة في الصفات أنهم يثبتون سبع صفات لله عز وجل، وهي: الحياة، والعلم، والإرادة، والسمع، والبصر، والقدرة، والكلام، وقد نظمها بعضهم فقال: له الحياة والكلام والبصر سمع إرادة وعلم واقتدر ومنهم من يثبت عشرين صفة، ومنهم من يثبت أربعين، لكن المشهور عنهم إثبات هذه الصفات السبع فقط، وأما ما عداها من الصفات فإنهم ينفونها ولا يثبتونها.

---

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٩/٤

(٢) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٢٧/٤

وهم في نفيها يسلكون أحد مسلكين: المسلك الأول: أن يرجعوها إلى معنى الصفات السبع، المحبة في قوله تعالى: ﴿يحبهم ويحبونه﴾ [المائدة:٥٤] يقولون عنها: يريد أن يحبهم، فيرجعونها إلى معنى الإرادة، وهي من الصفات السبع التي يثبتونها.

والمسلك الثاني: أنهم يفسرونها ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات التي هي أثر من آثار الصفات، ولا يفسرونها بالصفات، فيفسرون اليد -مثلا- بالنعمة، وأحيانا يفسرونها بالقدرة؛ لأن القدرة من الصفات التي يثبتونها، ويفسرون الغضب بالانتقام، والانتقام أثر من آثار الغضب وليس هو الغضب، ويفسرون الرضا بالثواب، والثواب أثر من آثار الرضا، ويفسرون الرحمة بالإنعام.

فقيل لهم: لماذا نفيتم هذه الصفات وأثبتم الصفات السبع، ولم يكن مسلككم في الصفات واحدا كما فعل أهل السنة، فإن الباب واحد، والقول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، فكيف تفرقون بين الصفات فتنفون بعضها وتثبتون بعضها؟! وهذه القاعدة من الأصول التي رد بها أهل السنة على الأشاعرة، وهي أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، فباب الصفات باب واحد.

فيجب إثبات الصفات لله جميعا كما يجب إثبات الأسماء، ولا يجوز للإنسان أن يفرق بين الصفات فيثبت بعضها وينفي البعض الآخر.

فقالوا: إن إثبات غير الصفات السبع يلزم منه التشبيه والتمثيل؛ لأننا لا نشاهد في الخارج متصفا بغير الصفات السبع إلا ما هو جسم، والأجسام تتشابه، فلذلك نفينا هذه الصفات عن الله، فالله ليس له مثيل ولا يشبهه شيء من مخلوقاته، قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١].

فقصدنا من نفي بقية الصفات غير الصفات السبع تنزيه الله عز وجل عن مشابهة المخلوقات والأجسام، فلا نرى من يغضب ويرضى ويرحم إلا المخلوق، فإذا قلنا إن الله يغضب ويرضى ويرحم ويكره فقد شبهناه بالمخلوق، والله ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١].

فقال لهم أهل السنة: إذا كنتم نفيتم بقية الصفات خوفا من التشبيه والتمثيل؛ لأنكم لا تشاهدون متصفا بهذه الصفات إلا ما هو جسم، فيلزمكم -أيضا- أن تنفوا الصفات السبع؛ لأنكم لا تشاهدون متصفا بالصفات السبع إلا ما هو جسم، فالمخلوق يتصف بالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، فكيف تثبتون سبع صفات مع أن هذه الصفات السبع موجودة في المخلوقات؟! فقالوا: إن هذه الصفات السبع نثبتها على وجه لا يماثل فيه الخالق المخلوق ولا يشابهه، فلا يلزم من إثباتها التمثيل.

فقال لهم أهل السنة والجماعة: وكذلك بقية الصفات يجب عليكم أن تثبتوها لله على وجه لا يماثل فيها

الخالق صفات المخلوقين، فاسلكوا فيها ما سلكتم في الصفات السبع، فإذا كنتم تثبتون الصفات السبع على وجه لا يماثل الرب فيها صفات المخلوقين، فكذلك اثبتوا بقية الصفات على وجه لا يماثل فيها الرب صفات المخلوقين.

فقالوا: إن هناك فرقا بين الصفات السبع وبين غيرها، وهذا الفرق هو الذي حملنا على أن نفرق بينها فنثبت الصفات السبع ولا نثبت بقية الصفات، وهو أن الصفات السبع دل عليها العقل مع الشرع، فأثبتناها، وأما بقية الصفات فإنه لم يدل عليها العقل وإنما دل عليها الشرع، ودلالة الشرع ظنية محتملة وليست صريحة.

وهذا الاستدلال مبني على قاعدتهم الفاسدة، وهي قاعدة لأهل البدع عموما، وهي: أن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين، وأدلة القرآن والسنة دلالتها لفظية لا تفيد اليقين، والذي يفيد اليقين هو دليل العقل، ويسمون الأدلة العقلية قواطع عقلية، وبراهين يقينية، وأما دلالة النصوص فهي دلالة لفظية محتملة لا تفيد اليقين ولا القطع.

وهذا من البلاء والمصائب، أعني اعتقاد أن دلالة النصوص ظنية لا تفيد اليقين، وقد جعله ابن القيم رحمه الله طاغوتا، وحكم عليه بالكفر؛ لأنه منعهم من العمل بالنصوص والأخذ بها واعتقاد أنها تفيد اليقين، وهذا من أبطل الباطل، ويلزم بهذا لوازم فاسدة، منها أنه لا يوثق بالكلام ولا بالعقود، فإذا عقد الإنسان مع آخر عقد بيع فهذا لفظ يمكن ألا يتم به البيع، فله الفسخ، وإذا عقد عقدا للنكاح فإنه يقول: هذا عقد لفظي يمكن ألا يتم به النكاح، وهكذا.

ويلزم منه فساد المعاملة، وفساد الدنيا والآخرة، ويلزم منه أن كلام الله وكلام الرسول لا يوثق بهما ولا يعمل بهما، كما قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية والعلامة ابن القيم رحمهما الله تعالى.

وهذا الطاغوت يجب كسره، وقد كسره ابن القيم رحمه الله تعالى.

فالمقصود أن هذه الشبهة أو هذا الطاغوت يتعلق به جميع أهل البدع، فالأشاعرة يقولون: إننا أثبتنا الصفات السبع لأنها دل عليها العقل مع الشرع، والعقل دليل قطعي، بخلاف بقية الصفات، فإنها لم يدل عليها العقل، وإنما دل عليها الشرع، ودلالة الشرع ظنية محتملة، فلذلك لم نثبتها.

فمثلا: الفعل الحادث المتجدد يدل على القدرة، فهذا يخلق، وهذا يولد، وهذا يموت، وهذا نبات ينبت، وهذا يزول، وهذا غني، وهذا فقير، وهذا عزيز، وهذا ذليل، وهذه دولة تزول، وهذه دولة تنشأ، وهكذا، فهذا الفعل الحادث يدل على القدرة وأن الله قادر، فلذلك أثبتنا القدرة.

قالوا: وتخصيص بعض المخلوقات بخواص دون الأخرى يدل على الإرادة، فمثلا: تخصيص هذا بالعلم،

وهذا بالعقل، وهذا بالغنى، وهذا بالفقر، وهذا بالملك، وهذا بكونه مملوكا، وهذا بالإمارة، وهذا بالوزارة، وهذا بالصعلكة، وهذا بكونه بطيء الغضب، وهذا بكونه سريع الغضب، هذا التخصيص يدل على أن الله مريده.

وكون الأحكام في غاية السداد والملاءمة في الأحوال يدل على العلم، فهذا لا يصدر إلا عن علم، فأحكام الله الشرعية، وأحكام الله الجزائية، وأحكام الله القدرية في غاية السداد والملاءمة للأحوال، وهي تدل على العلم.

قالوا: فثبت لنا صفات القدرة والإرادة والعلم، وهذه الصفات الثلاث تستدعي الحياة، فلا تصدر إلا عن حي، فثبتت بذلك صفة الحياة، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك، والله له الكمال، فيتصف -إذا- بالسمع والبصر والكلام.

قالوا: فثبتت لنا الصفات السبع بالعقل مع الشرع، والدليل العقل دليل قطعي، فالعمدة عليه، والشرع جاء موافقا له، فاعتمدنا إثبات الصفات السبع، وأما بقية الصفات السبع فإنها لم يدل عليها العقل، ودلالة النصوص عليها دلالة ظنية محتملة لا تفيد اليقين، ولذلك لا نجزم بأن هذه الصفات ثابتة لله.." (١)

"دحض شبهة أهل التعطيل

فالشبهة التي يعتمد عليها جميع فرق أهل التعطيل من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة هي أنهم يقولون: يلزم من إثبات الصفات التشبيه والتجسيم، والأجسام تتشابه، والله ليس له شبيه ولا مثيل، والأشاعرة يقولون: يلزم من إثبات الصفات -عدا الصفات السبع- التشبيه والتجسيم، والمعتزلة يقولون: يلزم من إثبات الصفات التشبيه والتجسيم، بخلاف الأسماء، فإنه لا يلزم منه التشبيه أو التجسيم عندهم.

والجهمية يقولون: يلزم من إثبات الأسماء والصفات جميعا التشبيه والتجسيم؛ لأننا لا نرى متصفا بهذه الصفات أو مسمى بهذه الأسماء إلا وهو جسم، والله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١]، لكنهم عموا عن آخر الآية: ﴿وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١]، وهذه طريقة أهل البدع، فإنهم يقولون ببعض النصوص ويتركون البعض الآخر، فأخذوا بقوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] وعموا عن قوله: ﴿وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١].

ولما أصلوا هذه الشبهة واعتمدوا عليها، ثم جاءت النصوص في إثبات الصفات صاروا مترددين بين أحد أمرين: إما أن يسلكوا مسلك التفويض، وإما أن يسلكوا مسلك التحريف، وهذا يسمونه تأويلا، والتفويض

---

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٣/٥

معناه: أن يسكتوا عن تفسير معناها ويعتقدوا أنها ليس لها معنى، ويفوضون المعنى إلى الله، فيقولون: لا نعلم معناها، فالعلم والقدرة والاستواء لا نعلم معناها، وطريقة التفويض هذه نسبوها إلى السلف زورا وبهتانا، والصحيح أنها ليست طريقة السلف، فالسلف يعرفون المعنى، وهؤلاء يفوضون ويقولون: لا نعلم معناها، فلفظ (استوى) والعلم والقدرة والسمع مثل الحروف الأعجمية، فكما أن العربي لا يفهم معنى الحروف الأعجمية فكذلك لا يفهم معنى (استوى) والقدرة والعلم والسمع والبصر إلى آخر الصفات.

وهذه الطريقة يسمونها طريقة التفويض، وهي باطلة؛ لأنها ليست طريقة السلف، وطريقة السلف هي إثبات المعنى وتفويض الكيفية، ولهذا لما سئل الإمام مالك رحمه الله عن الاستواء قال: الاستواء معلوم -أي: معلوم معناه في اللغة العربية- والكيف مجهول، يعني أن الكيفية مجهولة، فلا نعلم كيف اتصف بهذه الصفة، فهذا هو الذي نفوضه إلى الله.

ولهذا فسر العلماء الاستواء بالاستقرار والصعود والعلو والارتفاع، لكن كيفية استواء الرب أمر مجهول، وهو الذي نفوضه؛ لأنه لا يعلم كيفية الاستواء إلا هو، ولا يعلم كيفية النزول إلا هو، ولا يعلم كيفية العلم إلا هو، ولا يعلم كيفية القدرة إلا هو، وهكذا يقال في جميع الصفات، فالصفة معلومة، والكيف مجهول، والإيمان بها واجب، والسؤال عنها بدعة، لكن هؤلاء سلكوا مسلك التفويض، فهم يفوضون المعنى لا الكيفية، وهذا غلط.

الطريق الثاني: طريق التحريف، وهم يسمونه تأويلا، وهو أن يخترعوا للصفات معاني يبتدعونها من عند أنفسهم، فمثلا صفة اليد قالوا: معناها القدرة، والرحمة معناها: النعمة، والرضا معناه: الثواب أو الإنعام، والغضب معناه: العقاب، وهكذا، فهذه طريقة التحريف الذي يسمونه تأويلا.

ويقولون: طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم، وقصدهم بطريقة السلف طريقة التفويض، وهذا من أبطل الباطل، فليست هذه ولا تلك طريقة السلف، بل طريقة السلف هي إثبات معاني الصفات، فهم يثبتونها، وإثباتهم لها على ما يليق بجلاله وعظمته، ويقولون: كيفية الصفات لا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى، فكما أن ذاته لا تشبه الذوات فكذلك صفاته لا تشبه الصفات، فنحن نقطع ونجزم بأن لله صفات لكنها صفات لا تشبه صفات المخلوقين، فنحن نثبتها لله ونعلم معناها، لكن لا نعلم الكيفية هذه هي الشبهة التي يعتمد عليها أهل البدع، وقد رددنا عليها تفصيلا، فقد رددنا على الجهمية، ثم على المعتزلة، ثم على الأشاعرة.

وهناك جواب إجمالي -وهو نافع ومفيد- على هذه الشبهة التي يعتمد عليها جميع فرق المعطلة، وهو

أن يقال: إن الله سبحانه وتعالى أثبت لنفسه الصفات، وأثبت لنفسه الأسماء، وكذلك أثبتها له رسوله، وفي المقابل نفى عن نفسه المشابهة والمثل فقال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] وقال: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ [النحل:٧٤] وقال: ﴿هل تعلم له سميا﴾ [مريم:٦٥].

فالله تعالى نفى عن نفسه المشابهة والمماثلة، فلو كان يلزم من إثبات الصفات التشبيه والتمثيل لما أثبتها تعالى لنفسه، فالقرآن والسنة أثبتا الصفات، ونفيا التمثيل والتشبيه.

ومع نفيه سبحانه عن نفسه المشابهة أثبت لنفسه الصفات في نص واحد، فقال سبحانه: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] فهنا نفى عن نفسه المماثلة، ثم أثبت لنفسه الصفات فقال: ﴿وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١]، وقال: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ [النحل:٧٤] فنهى عن ضرب الأمثال له، ثم قال: ﴿إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ [النحل:٧٤]، فأثبت لنفسه العلم.

فلو كان نفي المماثلة يستلزم نفي الصفة لما أثبت الله الصفة لنفسه، وللزم من ذلك التناقض في كلام الله وكلام رسوله، وحاشا أن يكون في كلام الله تناقض، فالله ينفي عن نفسه المماثلة ويثبت لنفسه الصفات في نص واحد، فلو كان إثبات الصفة تمثيلا للزم التناقض في كلام الله؛ لأنه القائل ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] فهذا نفي المماثلة، وقال: ﴿وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] ومن المعلوم أنه ليس هناك شيئان في الوجود إلا وهناك قدر مشترك بينهما، فيشتركان في مسمى الشيء، ووجوده في الذهن، فكل شيئين في الدنيا بينهما اشتراك في الذهن يشتركان فيه، لكن متى يكون هذا الاشتراك؟! يكون عند القطع عن الإضافة والتخصيص، وهذا لا يلزم منه المشابهة والمماثلة في الخالق، فليس هناك شيئان إلا وبينهما قدر مشترك يشتركان فيه في الذهن، فهناك تشابه لا بد منه في الذهن، ومن نفى التشابه فقد نفى وجود الله، ونفى صفاته، كما قرر ذلك الإمام أحمد رحمه الله في رسالته: (الرد على الزنادقة)، وكما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية، فمن قال: إن الله لا يشبه المخلوقات بوجه من الوجوه فقد أنكر وجود الله، بل هناك وجه تحتمله المشابهة، وهو القطع عن الإضافة والتخصيص في الذهن لا في الخارج، وهو مسمى الشيء والوجود.

فكلمة (شيء) وكلمة (موجود) تشملان الخالق والمخلوق، فالله شيء، قال تعالى: ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم﴾ [الأنعام:١٩] والله موجود، والمخلوق شيء، وهو موجود، فهذا اشتراك في الذهن وليس في الخارج، ويزول هذا الاشتراك عند الإضافة والتخصيص، فنقول: وجود الله، ووجود المخلوق، فينتهي الاشتراك، فوجود الله أكمل من وجود كل موجود، ووجود المخلوق ناقص مسبوق بالعدم،

وأيضا يلحقه النقص من النوم والموت، بخلاف وجود الخالق سبحانه.

إذا: فليس هناك شيئان إلا وهما يشتركان في مسمى الشيء ووجوده، فلفظ (موجود) لا يلزم منه الاشتباه في مسمى الأمر ووجوده الذي هو أمر ذهني، ولا ينسحب هذا الاشتباه إلى الاشتباه عند وجوده في الخارج، وهذا هو أصل بلاء المعطلة الذين ظنوا أن الاشتباه الذي يكون في الذهن في مسمى الشيء والوجود ينسحب إلى المماثلة في الخالق، وهذا باطل.

فالعرش والبعوضة والفيل تشترك في مسمى الشيء ووجوده، فالبعوضة شيء، والعرش شيء، والفيل شيء، فهل يقول عاقل: إن اشتراك البعوضة والفيل أو العرش في مسمى الشيء والوجود يلزم منه الاشتراك في الصفات؟ لا يقول بذلك أحد، وهذا عند القطع عن الإضافة والتخصيص، لكن إذا قلت: وجود الفيل، ووجود البعوضة، ووجود العرش، فلا اشتراك حينئذ؛ لأنك أضفت وخصصت، وإنما يوجد الاشتراك عند القطع عن الإضافة والتخصيص، وهو يكون في الذهن.

وكذلك أسماء المخلوقين وصفات المخلوقين تشارك أسماء الله وصفاته عند القطع عن الإضافة والتخصيص، وهذا يكون في الذهن، فإذا قيل: هل لفظ العلم، ولفظ القدرة، ولفظ السمع، ولفظ البصر، فيها اشتراك؟ قلنا: نعم؛ لأن السمع يشمل سمع الخالق وسمع المخلوق، والبصر يشمل بصر الخالق وبصر المخلوق، والعلم يشمل علم الخالق وعلم المخلوق، والقدرة تشمل قدرة الخالق وقدرة المخلوق، ويزول الاشتباه عند الإضافة والتخصيص، فتقول: علم الخالق، وعلم المخلوق، وقدرة الخالق وقدرة المخلوق، وهكذا بقية الصفات.

وكذلك لفظ (الإنسانية) في الذهن يشترك فيه عمر وخالد وبكر، وعمر وخالد لا يشتبهان في الخارج، لكنهما يشتبهان في مسمى الإنسانية، فكل منهما إنسان.

ومثله مسمى الحيوانية، ففيه اشتراك، فيدخل فيه الأسد والنمر والخيل والحمار والكلب والقرد، لكن إذا جئت إلى أوصاف هذه الحيوانات فلن تجد اشتباها بين القرد والفرس في الخارج.." (١)

"ضلال أهل الكلام والفلسفة في إثبات توحيد الربوبية

إن توحيد الأسماء والصفات أثبته الله لنفسه في كتابه، وأثبته له رسوله عليه الصلاة والسلام في سنته، فالأسماء والصفات كلها ثابتة لله، وهذه الطوائف انحرفت في هذا التوحيد مع أنه فطري، كما أن توحيد الربوبية أمر فطري أيضا، ومع ذلك انحرفت فيه هذه الطوائف، وأقر بهما المشركون ولم ينكروهما، وقد عرف

---

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٥/٥

الله تعالى العباد بنفسه وبصفاته وأفعاله، وعرفهم بعظيم حقه حتى يعبدوه، ولهذا فتوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات وسيلة إلى توحيد الألوهية والعبادة، فالغاية هي توحيد الألوهية والعبادة، فقد خلق الله الخلق ليعبدوه ويوحدوه، ويخلصوا له العبادة.

ولهذا نجد القرآن الكريم يحتج على المشركين في إلزامهم بتوحيد الألوهية بتقريرهم بتوحيد الربوبية، فكما أنكم تقرون بتوحيد الربوبية فأقروا بتوحيد الألوهية، واعبدوا الله وأخلصوا له الدين، فهو يلزمهم بشيء يعتقدونه ويثبتونه.

فتوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات أمران فطريان فطر الله عليهما جميع الخلق، إلا من شذ، وقد أثبتهما المشركون في أزمنة متعددة من الأزمنة الغابرة.

مع ذلك فكثير من أهل الكلام، وكثير من أهل النظر، وكثير من أهل الفلسفة، وكثير من أهل التصوف قد تعبوا في إثبات توحيد الربوبية، حتى قال بعضهم: إنه لا يمكن إثباته بالعقل، مع أنه أمر فطري أقر به المشركون، وأقر به قوم نوح، وقوم هود، وقوم صالح، وأقر به مشركوا العرب، كما في القرآن، قال تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله﴾ [الزخرف:٨٧]، وقال: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾ [لقمان:٢٥]، وقال: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله﴾ [العنكبوت:٦١]، وقال: ﴿قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون * سيقولون لله * قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم * سيقولون لله قل أفلا تتقون * قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون﴾ [المؤمنون:٨٤ - ٨٨]، وقال: ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله﴾ [يونس:٣١].

إذا: فهؤلاء لم ينكروا توحيد الربوبية، ولم تنكره الأمم السابقة، ومع ذلك جاء أهل الكلام والنظر والفلسفة والتصوف فقالوا: لا نستطيع إثبات توحيد الربوبية بالعقل، وقالوا: إنما يتلقى بالسمع لا بالعقل.

فالفلاسفة وفرق المتصوفة تعبوا وهم يقررون النظريات والمناهج الفلسفية ويؤلفون الكتب في إثبات توحيد الربوبية، فقد سئموا وتعبوا كثيرا حتى وصلوا إلى توحيد الربوبية، وظنوا أنهم بوصولهم إلى توحيد الربوبية قد وصلوا إلى الغاية والنهاية، فهم مع تعبهم العظيم وإضاعتهم للأوقات، وتفنيدهم للكتب والأوراق يصلون في النهاية إلى شيء قد سبقهم إليه عباد الأصنام والأوثان، فعباد الأصنام والأوثان أقروا بتوحيد الربوبية بكل يسر وسهولة، وليس عندهم فيه إشكال، وأهل الكلام والتصوف صعب عليهم توحيد الربوبية.

وقال كثير من أهل الكلام: إن الدليل على وجود الرب هو دليل التمانع، وهو أمر فطري، قال تعالى: ﴿أفي الله شك﴾ [إبراهيم:١٠] ففطر الله جميع الخلق على إثبات وجوده، وهؤلاء يقولون: الدليل على إثبات توحيد الربوبية دليل التمانع.

ودليل التمانع عندهم هو دليل بطريقة السبر والتقسيم، فيقولون: لو كان للعالم خالقان وربان، فعند اختلافهما -كأن يريد أحدهما تحريك جسم والآخر يريد تسكينه، أو يريد أحدهما إحياء شيء والآخر يريد إماتته- لا يخلو الأمر من أن يحصل مرادهما، أو يحصل مراد واحد منهما، أو لا يحصل مرادهما جميعا، والعقل لا يتصور أكثر من هذا التقسيم، فأما الأول فباطل تماما، وهو أن يحصل مرادهما جميعا؛ لأنه يلزم منه الجمع بين المتناقضين، فيكون الشيء متحركا ساكنا في نفس الوقت، أو يكون حيا ميتا في نفس الوقت، وهذا مستحيل وممتنع، فبطل الأمر الأول.

والثالث -أيضا- مستحيل، وهو أنه لا يحصل مراد واحد منهما؛ لأنه يلزم منه رفع النقيضين معا، فيكون الشيء غير متحرك ولا ساكن، ولا حي ولا ميت، وهذا مستحيل، فرفع النقيضين كالجميع بينهما، ويلزم منه عجز كل منهما، والعاجز لا يصلح أن يكون إلها.

ولم يبق إلا الأمر الثاني، وهو أن يحصل مراد أحدهما ولا يحصل مراد الآخر، فالذي يحصل مراده هو الإله القادر، والذي لا يحصل مراده عاجز لا يصلح للألوهية ولا للربوبية.

قالوا: فهذا هو الدليل على إثبات الرب، فنقول لهم: لا حاجة إلى هذا؛ لأن إثبات الرب أمر فطري فطر الله عليه الخلق، وهو أمر ضروري لا يستطيع الإنسان أن ينكره.

وبعضهم يظن أن هذا الدليل هو معنى قول الله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء:٢٢]؛ لاعتقادهم أن توحيد الربوبية الذي قرروه هو توحيد الألوهية، وهذا باطل، فإن الآية ليست في دليل التمانع في الخالق، وإنما هي تمانع في الألوهية؛ لأن الله قال: ﴿لو كان فيهما آلهة﴾ [الأنبياء:٢٢].

وهذا أيضا إنما يكون بعد وجودهما؛ لأنه قال: ﴿لفسدتا﴾ [الأنبياء:٢٢]، فهذا فساد بعد الوجود، فبين سبحانه وتعالى أنه لو كان فيهما معبودان لفسد نظام السموات والأرض، وأن الفساد يلزم من وجود إلهين، وأنه لا صلاح للسموات والأرض إلا بأن يكون فيهما معبود واحد، وأن يكون هذا المعبود هو الله وحده؛ لأن السموات والأرض إنما قامتا بالعدل، وأعدل العدل هو توحيد الله عز وجل، وأظلم الظلم هو الشرك.

فأهل البدع يظنون أن هذه الآية تدل على توحيد الربوبية، وهذا خطأ، وإنما تدل على توحيد الألوهية الذي يتضمن توحيد الربوبية.." (١)

"كيفية استراق الشياطين السمع وإلقائه في آذان الكهان

وقد جاء في الحديث بيان كيفية استراق الشياطين السمع وإلقائه في أذن الكاهن، ثم كذب الكاهن معه، قد جاء في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله يفزعهم ذلك، حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق وهو العلي الكبير، فيأخذها مسترق السمع) ومسترق السمع هكذا وصفه سفيان بكفه فحرفها وبدد بين أصابعه، أي: فرق بين أصابعه، فالشياطين يكونون واحدا فوق الآخر حتى يصلوا إلى السماء من دون ملاصقة، فبعضهم يكون فوق بعض، ولا يلزم من ذلك الملاصقة، هكذا وصف سفيان ركوب الشياطين بعضهم فوق بعض، والله تعالى يتكلم بالأمر، حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق وهو العلي الكبير.

وفي حديث آخر: (إذا تكلم الله بالوحي أخذت السماوات منه رجفة -أو قال: رعدة شديدة-، فإذا سمع الملائكة كلام الله صعقوا وخروا لله سجدا، فيكون أول من يرفع رأسه جبريل، فيكلمه الله بوحيه بما أراد، ثم يمر جبريل على الملائكة، كلما مر بسماء سأله ملائكتها: ماذا قال ربنا يا جبريل؟ فيقول: قال الحق، فيقولون: قال الحق، ويتحدث أهل السماء ويتحدث كل سماء بما تكلم الله به من الوحي، حتى يصل إلى أهل السماء الدنيا، فيتحدث أهلها فيسمع الجني) وربما كانت الملائكة في العنان في السحاب وتكلمت بالوحي، ثم يسمع مسترق السمع الشيطان الأعلى كلام الملائكة، والكلمة التي سمعت من السماء كلمة حق من الوحي، فيلقيها الشيطان الأعلى إلى من تحته، ثم يلقيها الآخر إلى من تحته، حتى تصل إلى الشيطان الذي في أسفل الأرض، فيلقيها الشيطان الذي في الأسفل في أذن الكاهن، فيقرقرها كقرقرة الدجاجة (قر قر قر)، والشهب تلاحق هؤلاء الشياطين، وتحرق هؤلاء الشياطين، وأحيانا يصل الشهاب إلى الشيطان الذي في الأسفل قبل أن يلقي الكلمة في أذن الكاهن، وأحيانا يلقيها قبل أن يدركه الشهاب، فمرة ومرة، فربما أدركه الشهاب وأحرقه قبل أن يلقيها في أذن الكاهن، وربما ألقاها قبل أن يحرقه، وهذا يدل على أن الشياطين كثيرون، وأنهم يتناسلون، وكل إنسان معه قرين.

فإذا وصلت الكلمة إلى أذن الكاهن كذب معها مائة كذبة أو أكثر، ثم يحدث الكاهن الناس بهذا الكذب

---

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٦/٥

الكثير ومعه كلمة واحدة سمعت من السماء، فإذا وقعت هذا الكلمة التي سمعت من السماء صدق الناس الكاهن بجميع كذبه من أجل الكلمة التي سمعت من السماء، فيقول الناس بعضهم لبعض: أليس قد قال لنا يوم كذا وكذا كذا وكذا فوقع ذلك؟! فيصدق بتلك الكلمة التي سمعت من السماء، ويصدق في الكذب الكثير من أجل كلمة واحدة وقعت؛ لأنها سمعت من السماء.

قال العلماء: وهذا فيه دليل على قبول النفس للشر والباطل، فكيف يصدقونه بالكذب الكثير من أجل واحدة؟! فلا يعتبرون بالكذب الكثير، ويعتبرون بواحدة، والحكم للأغلب والأعم، فواحدة سمعت من السماء ووقعت، ومائة أو أكثر كلهن كذب، ومع ذلك يصدق هذا الكاهن بجميع كذبه من أجل أنها سمعت من السماء.

فإذا: فالكهان كفار، وكانت للعرب قبيل البعثة في كل قبيلة كاهن يتحاكمون إليه، فكثروا، ثم بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم شددت حراسة السماء، وكانوا قبل البعثة يسترقون السمع كثيرا ويلقونه في آذان الكهان، والكهان يتكلمون ويكذبون، فانتشرت الخرافة والكذب والدجل والتلبيس والكفر والظلم والطغيان قبيل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، حتى كان الناس في ظلام دامس، وكانوا في أشد الحاجة وأشد الضرورة إلى بعثة النبي صلى الله عليه وسلم.

فبعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم على حين فترة من الرسل، وفي وقت الحاجة والضرورة إلى بعثته، ومن الله تعالى ببعثته على الناس وعلى هذه الأمة ورحمها به، قال الله تعالى: ﴿لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾ [آل عمران:١٦٤].

إذا: هؤلاء الكهنة كفار كذبة، فلا يجوز الإتيان إليهم، ولا يجوز الأخذ عنهم، ولا يجوز سؤالهم ولا يجوز تصديقهم، ومن سألهم لزمه الوعيد الشديد، فلم تقبل له صلاة أربعين يوما، ومن صدقهم في دعوى علم الغيب فقد كفر، فالأمر جد خطير، وكثير من الناس يتساهلون مع هؤلاء المشعوذين وهؤلاء السحرة وهؤلاء الدجالين، ولا يجوز التساهل معهم، بل يجب على من عرف أحدا منهم أن يرفع به إلى ولاة الأمر حتى يحال إلى المحكمة الشرعية، ويقام عليه الحد، وقبل ذلك يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، وقد مر معنا ذكر الخلاف في قبول توبة الساحر، والصواب أنه لا تقبل توبته في أحكام الدنيا، بل يقام عليه الحد، أما في الآخرة فأمره إلى الله، فالله تعالى يقبل توبة الصادق، فإن كان صادقا في توبته فالله يقبل توبته، وإن كان كاذبا فله حكم الكاذبين.

فهؤلاء الكهنة وهؤلاء المشعوذون وهؤلاء الدجالون يجب التبليغ عنهم، ويجب إيصالهم إلى ولاة الأمور حتى يقام فيهم حكم الله عز وجل، والمشعوذ الذي يعالج الناس -ولو لم يدع علم الغيب، ولكنه يبتز أموال الناس ويضرهم- يجب تأديبه وتعزيره من قبل ولاة الأمر؛ حتى يرتدع عن ظلم الناس وإيذائهم والإضرار بهم وابتزاز أموالهم.." (١)

"ترجيح الإمام ابن القيم رحمه الله

ساق العلامة ابن القيم رحمه الله الأدلة في هذه المسألة في كتابه (رسالة في الصلاة)، وساق أدلة القائلين بكفر تارك الصلاة كفرا أكبر يخرج من الملة، وساق أدلة القائلين بأنه يكفر كفرا أصغر لا يخرج من الملة، ثم عقد فصلا للحكم بينهم فقال: فصل في الحكم بين الفريقين، وفصل الخطاب بين الطائفتين.

يريد أن يحكم بينهم، ثم قال: معرفة الصواب في هذه المسألة مبني على معرفة حقيقة الإيمان والكفر، ثم يصح النفي والإثبات بعد ذلك، ثم ذكر رحمه الله كلاما تستخلص منه الأصول الآتية: الأصل الأول: أن الإيمان والكفر متقابلان، فمتى زال أحدهما خلفه الآخر، فإذا زال الإيمان خلفه الكفر، وإذا زال الكفر خلفه الإيمان، فالكفر والإيمان متقابلان، فمتى زال أحدهما خلفه الآخر.

الأصل الثاني: أن الإيمان أصل له شعب متعددة، وكل شعبة منها تسمى إيمانا، والكفر أصل له شعب متعددة، وكل شعبة منها تسمى كفرا.

الأصل الثالث: أن شعب الإيمان متفاوته، كما في الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق)، فالأصل الثالث: أن شعب الإيمان متفاوتة، فأعلاها شعبة الشهادة، وأدناها شعبة إماطة الأذى عن الطريق، وبينهما شعب متفاوتة، منها ما يقرب من شعبة الشهادة، ومنها ما يقرب من شعبة إماطة الأذى عن الطريق، وكذلك الكفر شعب متفاوتة.

الأصل الرابع: أن الإيمان قسمان: قول وعمل، وكذلك الكفر قسمان: قول وعمل، وأن الإيمان قد يحصل بشعبة قولية، كشعبة الشهادة، وقد يحصل بشعبة فعلية، كشعبة التصديق.

وكذلك الكفر قد يحصل بشعبة قولية، كالإتيان بكلمة الكفر اختيارا، وقد يحصل بشعبة فعلية، كالسجود للصنم، والاستهانة بالمصحف.

الأصل الخامس: أن حقيقة الإيمان مركبة من قول وعمل، والقول قسمان: قول القلب وهو التصديق

---

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٠/٥

والاعتقاد، وقول اللسان: وهو التكلم بكلمة الإسلام، وعمل القلب: وهو نيته وإخلاصه واعتقاده، وعمل الجوارح، فحقيقة الإيمان مركبة من قول اللسان، وقول القلب، وعمل القلب، وعمل الجوارح، فإذا وجدت هذه الحقيقة المركبة من هذه الأمور الأربعة، وجد الإيمان بالاتفاق، وإذا فقدت هذه الأربعة، فقد الإيمان بالاتفاق، وإذا وجدت، وتخلف التصديق والاعتقاد، فإنه لا تنفع بقية الأجزاء؛ لأن التصديق شرط في صحتها، وإذا وجد التصديق، وانتفى عمل القلب: وهو نيته وإخلاصه، ومحبته وانقياده، فهذا موضع الخلاف والمعركة، بين أهل السنة وبين المرجئة، فأهل السنة يقولون: لا يحصل الإيمان، والمرجئة يقولون: يحصل الإيمان.

الأصل السادس: أنه لا يلزم من قيام شعبة من شعب الإيمان بالعبد، أن يسمى مؤمنا، وإن كان ما قام به إيمانا، ولا يلزم من قيام شعبة من شعب الكفر بالعبد، أن يسمى كافرا وإن كان ما ق ا م به كفرا.

الأصل السابع: أن سلب اسم الإيمان عن تارك الصلاة، أولى من سلبه عن مرتكب الكبائر، فالنبي صلى الله عليه وسلم سلب الإيمان عن مرتكب الكبائر، فقال: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) فسلبه عن تارك الصلاة أولى، وسلب اسم الإسلام عن تارك الصلاة أولى، من سلبه عمن لم يسلم المسلمون من لسانه ويده، فقد قال صلى الله عليه وسلم: (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده) فالذي لم يسلم المسلمون من لسانه ويده سلب عنه الإسلام، فسلب الإسلام عن تارك الصلاة أولى.

الأصل الثامن: أنه إذا كان الإيمان يزول بزوال عمل القلب –وهو المحبة والانقياد– فغير مستنكر أن يزول الإيمان بزوال أعظم أعمال الجوارح، وهي الصلاة.

ثم بعد ذلك عند التأمل قال: هل ينفع تارك الصلاة ما معه من التصديق، في عدم الخلود في النار أولا ينفعه؟ فتارك الصلاة معه شعبة واحدة من الإيمان، وهي شعبة التصديق، فهل ينفعه ما معه من الإيمان؟ وهل تنفعه هذه الشعبة –وهي التصديق– في عدم الخلود في النار أو لا تنفعه؟ والجواب أن يقال: تنفعه إن لم يكن المتروك شرطا في صحة الباقي واعتباره، أما إذا كان المتروك شرطا في صحة الباقي واعتباره فإنها لا تنفعه، ولهذا لم تنفع الشهادة لله بالوحدانية وأنه لا إله إلا هو، من أنكر رسالة محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأن الشهادة للنبي صلى الله عليه وسلم بالرسالة؛ شرط في صحة الشهادة لله بالوحدانية، ولم تنفع الصلاة لمن صلاها عمدا بغير وضوء؛ لأن الوضوء شرط في صحة الصلاة؛ لأن شعب الإيمان قد يتعلق بعضها ببعض؛ تعلق المشروط بشرطه، وقد لا يكون كذلك، فالصلاة هل تتعلق بالإيمان تعلق المشروط بشرطه؟ أي: هل هي شرط في صحته أو لا؟ هذا هو سر الاختلاف.

والأدلة الكثيرة التي سبقت وغيرها؛ تدل على أنه لا يقبل شيء من أعمال العبد إلا بفعل الصلاة، وأن الصلاة هي رأس مال ربح الإنسان، وم حال بقاء الربح؛ مع ضياع رأس المال، فإذ خسر الصلاة خسر أعماله كلها، كما أشار إلى ذلك النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: (فإن ضيعها فهو لما سواها أضيع) وقوله: (أول ما ينظر من عمل العبد الصلاة، فإن جازت له نظر في سائر عمله، وإن لم تجز له لم ينظر في سائر عمله)، وهي أول ما يحاسب العبد عنه، إذا وضع في قبره، فالأدلة الكثيرة تدل على أن ترك الصلاة، ملزوم بعدم محبة القلب وانقياده، وعدم محبة القلب وانقياده، ملزوم بعدم التصديق الجازم، وعدم التصديق الجازم، ملزوم بالكفر، فيلزم من ترك الصلاة، عدم محبة القلب وانقياده، ويلزم من عدم محبة القلب وانقياده، عدم التصديق الجازم، ويلزم من عدم التصديق الجازم، الكفر.

هذا هو ترجيح الإمام العلامة ابن القيم، فقد توصل إلى أنه يلزم من ترك الصلاة، عدم محبة القلب وانقياده، ويلزم من عدم محبة القلب وانقياده، عدم التصديق الجازم، ويلزم من عدم التصديق الجازم، الكفر.

ثم يصور رحمه الله صورة واقعة لتارك الصلاة، فيقول فيمن يقول إن تارك الصلاة لا يكفر: ومن العجب أن يقع الشك في كفر من أصر على ترك الصلاة، ودعي إلى فعلها على رءوس الملأ، وهو يرى بارقة السيف على رأسه، وعصبت عيناه، وشد للقتل، وقيل له: تصلي وإلا قتلناك، فيقول: اقتلوني ولا أصلي أبدا، فهل يقع الشك في كفر هذا؟! يقول: أنا مصدق، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن الصلاة واجبة، ولكني لا أصلي، فاقتلوني ولن أصلي أبدا، فهل يقع الشك في كفر هذا؟! يقول: ومن لا يكفر تارك الصلاة، ويقول في هذا الرجل الذي عصبت عيناه، وشد للقتل، ويرى بارقة السيف على رأسه، وقيل له: تصلي وإلا قتلناك فيقول: اقتلوني ولا أصلي أبدا، يقول: هذا مسلم مؤمن، يغسل ويصلى عليه، ويدفن مع المسلمين في مقابرهم؟ ثم يقول: وبعضهم يقول: إنه مؤمن كامل الإيمان، فإيمانه كإيمان جبريل وميكائيل، فهؤلاء هم المرجئة، فالمرجئة يقولون: إنه مؤمن كامل الإيمان، إيمانه كإيمان جبريل وميكائيل، وكإيمان أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب.

ثم قال: أفلا يستحي من هذا قوله من إنكاره كفر من شهد بكفره الكتاب والسنة، واتفاق الصحابة؟! والله الموفق.

فهذه صورة لتارك الصلاة: رجل عصبت عيناه، وشد للقتل، وامتنع من الصلاة، فهل يكفر أو لا يكفر؟ فمن لا يكفر تارك الصلاة يقول: لا يكفر، وهل يعقل أن يكون شخص استقر الإيمان في قلبه، ويعرف الوعيد على ترك الصلاة، والفضل العظيم على فعلها، ثم يبقى طول دهره، وبقية عمره، لا يصلي، ويكون في قلبه

إيمان؟! هل يعقل هذا؟! لا فلو كان في قلبه إيمان لصلى لله، فأين الإيمان؟! وهل يعقل أن يكون هناك شخص يقول: إنه مصدق، وإنه في قلبه إيمان، ويعترف بوجود الصلاة، ويعرف الأدلة على وجوبها، والفضل العظيم لمن أدى هذه الصلاة، والوعيد الشديد على من تركها، ثم يبقى دهره لم يصل، ولم يسجد لله سجدة واحدة ويقول إنه مؤمن؟! هل يعقل هذا؟! لا يمكن ولا يعقل.

فلا ومن أقوى الأدلة ما ذكره ابن القيم رحمه الله وهو حديث الأمراء، والنهي عن الخروج عليهم إلا عند الكفر البواح، أما حديث عوف بن مالك الأشجعي في النهي عن الخروج عليهم ما أقاموا الصلاة، وهذا من أقوى الأدلة، فنهى عن الخروج إلا عند الكفر البواح، وفي حديث عوف بن مالك نهى عن الخروج ما داموا يقيمون الصلاة، فدل على أنهم: إذا لم يقيموا الصلاة؛ فقد أتوا كفرا بواحا، وكذلك حديث البخاري (من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله) والذي يحبط عمله، هو الكافر، ثم إجماع الصحابة أيضا، وكذلك حديث: (بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة) فقد جعل حدا فاصلا بين الكفر وبين الإيمان، فالبينية تفصل بين الشيء وغيره.

ومن الأدلة أيضا: حديث عبد الله بن عمرو بن العاص الذي رواه الإمام أحمد أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الصلاة يوما فقال: (من حافظ عليها كانت له نورا وبرهانا ونجاة يوم القيامة، ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نورا ولا برهانا ولا نجاة يوم القيامة، وحشر مع فرعون وهامان وقارون وأبي بن خلف).

ففيه أن من لم يحافظ عليها يحشر مع أئمة الكفر، مع قارون، ومع فرعون الطاغية؛ الذي ادعى الربوبية والألوهية، ﴿فقال أنا ربكم الأعلى﴾ [النازعات:٢٤] ومع هامان وزير فرعون، وقارون الذي خسف الله به الأرض، وأبي بن خلف تاجر الكفار بمكة، يحشر مع هؤلاء الكفرة، فالذي يحشر مع هؤلاء الكفرة هل هو مؤمن؟! لا يمكن ذلك، فدل على كفره، فلولا أنه كافر لما حشر مع هؤلاء الكفرة الذين هم رءوس الكفر، ففرعون هو الذي ادعى الألولهية، وهامان وزير فرعون، وقارون صاحب الأموال الكثيرة الذي خسف الله به الأرض، وأبي بن خلف تاجر كفار مكة.

قال العلماء: إن كون تارك الصلاة يحشر مع هؤلاء الأربعة لأنه إما أن يتركها لأنه اشتغل بملكه، أو يتركها اشتغالا بماله، أو يتركها." (١)

"مذهب الكرامية

المذهب الرابع: مذهب الكرامية: والكرامية هم أتباع محمد بن كرام السجستاني، وهم يقولون: إن الكلام

---

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٩/١٤

ألفاظ ومعان وحروف وأصوات قائمة بذات الرب، والكلام يتعلق بقدرته ومشيئته سبحانه وتعالى، فهو يتكلم متى شاء إذا شاء كيف يشاء، وكلام الله نوعان: بواسطة وبغير واسطة، لكن كلام الرب حادث في ذاته كائن بعد أن لم يكن، بمعن: أن الرب كان معطلا عن الكلام، بل كان الكلام ممتنعا عليه ولا يستطيع الكلام في الأزل، ثم انقلب فجأة فصار ممكنا، قالوا: إن هناك فترة كان الرب لا يستطيع فيها أن يتكلم، بل إن الكلام ممتنع، أي: يستحيل على الله، ففي الأول كان الكلام ممتنعا ثم انقلب فجأة فصار ممكنا.

وشبهتهم في ذلك أنهم قالوا: لو قلنا: إن الكلام قديم النوع، وإن الرب لم يزل متكلما للزم من ذلك التسلسل في الحوادث، فتكون الحوادث والمخلوقات متسلسلة في الأزل، وإذا تسلسلت انسد علينا طريق إثبات الصانع، فلا نستطيع أن نثبت وجود الله وأنه هو الأول، ففرارا من ذلك قالوا: هناك فترة لا يتكلم فيها الرب، فليس فيها كلام ولا حرف ولا فعل حتى يكون هو الأول، ثم بعد ذلك تكلم الرب وتسلسلت الحوادث، فلو قلنا: إن الرب لم يزل متكلما للزم من ذلك تسلسل الحوادث والمخلوقات، وإذا تسلسلت الحوادث والمخلوقات انسد علينا طريق إثبات الصانع، فلا نستطيع أن نثبت أن الله هو الأول.

وهذا مذهب باطل، والقول بأن الكلام ألفاظ ومعان وحروف بأصوات متعلق بقدرته تعالى ومشيئة هذا حق، لكن قولهم: إن الكلام كان ممتنعا عن الرب هذا باطل؛ لأن الكلام صفة كمال، فكيف يخلو الرب من الكمال في وقت من الأوقات؟! ولأن الرب إذا كان حاله قبل وبعد سواء ولم تتجدد له صفة الكلام من غيره فلماذا كان الكلام ممتنعا ثم صار ممكنا؟! وما السبب في امتناعه ثم في إمكانه؟! وما تحديد الفترة التي كان فيها ممتنعا؟! لا تستطيعون أن تحددوا فترة، وكل ما يتصوره الإنسان من الأزمنة فالإنسان سابق لذلك، وهذا كلام باطل.

أما شبهة قولهم: إنه يلزم تسلسل الحوادث، فنقول: الرب فعال وخلاق، قال الله تعالى: ﴿إن ربك فعال لما يريد﴾ [هود:١٠٧] وقال: ﴿إن ربك هو الخلاق﴾ [الحجر:٨٦] يعني أن الرب لم يزل خلاقا وفعالا، والخلق والفعل صفة كمال، فلا يعطل الرب من هذا الكمال في وقت من الأوقات.

وأما إثبات الفترة وأن هناك فترة فلا دليل عليه، فإنهم يثبتون فترة كان الرب سبحانه معطلا فيها من الكلام والخلق، وهذا لا دليل عليه، ونحن نقول: إن كل مخلوق من المخلوقات، وكل فرد من أفرادها مسبوق بالعدم، وليس له من نفسه وجود ولا عدم، بل الله أوجده بعد أن كان عدما، ولا يلزم من ذلك أن هناك فترة، بل كل فرد من أفراد المخلوقات مسبوق بالعدم، والله تعالى أوجده بعد أن كان معدوما، ويكفي هذا، أما أن نثبت فترة يعطل فيها الرب فهذا لا دليل عليه، وهو باطل.

فهؤلاء الكرامية وجه الغلط عندهم هو كونهم أثبتوا فترة عطلوا فيها الرب عن الكلام، ولو لم يقولوا بالفترة هذه لصار مذهبهم موافقا لمذهب أهل السنة.." (١)

"مذهب الأشاعرة

المذهب السادس: مذهب الأشاعرة: وهو قريب من مذهب الكلابية، وهو مذهب منتشر، فهم يقولون: إن الكلام معنى واحد قائم بنفس الرب، ليس بحرف ولا صوت، فوافقوا الكلابية، ثم قالوا: لا ينقسم هذا المعنى ولا يتبعض ولا يتعدد ولا يتكثر ولا يتجزأ، ولا ينقسم بنوع ولا جزء، والحروف والأصوات عبارة تدل عليه.

والكلابية يقولون: إنه حكاية، وهؤلاء يقولون: إنه عبارة تدل عليه، فالقرآن الذي في المصحف يقول الأشاعرة عنه: هذا عبارة عن كلام الله عبر به جبريل أو محمد، أما كلام الله فهو معنى في نفسه لا يسمع؛ لأنه لازم لذات الرب، ولكن يسمى ما في المصحف كلام الله لأن كلام الله تأدى به، فيسمى كلاما مجازا، فالأشاعرة يقولون: القرآن كلام الله، لكن عند المناظرة يقولون: مقصودنا أنه مجاز وليس بحقيقة، لكن سميناه كلام الله لأن كلام الله تأدى به، ولأنه دل على كلام الله، وإلا فكلام الله في نفسه.

هذا مذهب الأشاعرة في الكلام، وهو صفة من الصفات السبع التي أثبتوها الكلام، فمن الصفات السبع التي أثبتها الأشاعرة الكلام، ومع ذلك يقولون: كلام الله معنى واحد لا يتبعض ولا يتعدد ولا يتجزأ ولا يتكثر، ولا نقول: إنه أربعة أنواع كما تقول الكلابية: أمر ونهي وخبر واستفهام، بل هو معنى واحد لا ينقسم ولا يتبعض ولا يتجزأ ولا تكثر، والتقسيم إنما هو في العبارات والدلالات، فهو معنى واحد، إن عبرت عنه بالعربية فهو القرآن، وإن عبرت عنه بالعبرانية فهو التوراة، والعبرانية لغة اليهود، وإن عبرت عنه بالسريانية فهو الإنجيل، والسريانية لغة النصارى، فهو واحد والتقسيم في العبارات على حسب العبارة.

وكونه ينقسم إلى أمر، ونهي، وخبر، واستفهام قالوا عنه: هذه صفات إضافية لذلك المعنى، وهو معنى واحد، فهذا المعنى صفته أنه يكون أمرا ويكون نهيا ويكون خبرا، كما يكون الشخص له صفات متعددة، فأنت واحد ولك صفات متعددة، فأنت إذا نسبت إلى أبيك فأنت ابن، وإذا نسبت إلى ابنك فأنت أب، وإذا نسبت إلى ابن أخيك فأنت عم، وإذا نسبت إلى ابن أختك فأنت خال، وأنت واحد: خال وعم وابن وأب، على حسب الإضافة والنسبة، فكذلك المعنى والقرآن، فكلام الله معنى واحد، وكونه أمرا ونهيا وخبرا واستفهاما هذه صفات إضافية، وكونه توراة وإنجيلا وقرآنا إنما هو تقسيم للعبارات التي تدل عليه.

---

(١) دروس في العقيدة – الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٢/١٦

هذا هو مذهب الأشاعرة، وهو مذهب كثير من الأحناف، ومذهب كثير من أتباع الأئمة الأربعة من الحنابلة والشافعية والمالكية وغيرهم.

وهذا المذهب أقرب المذاهب إلى أهل السنة، لكنه مذهب الأشاعرة، فهم يقولون: إن القرآن الموجود في المصاحف عبارة عن كلام الله عبر به جبريل أو عبر به محمد صلى الله عليه وسلم، وبعضهم يقول: إن الله تعالى اضطر جبريل ففهم المعنى القائم بنفسه فعبر عنه، ومنهم من يقول: إن جبريل أخذه من اللوح المحفوظ ولم يتكلم الله به، وهذا مذهب منتشر ملأ الأرض.

ومذهب الكلابية والأشاعرة مبني على أن الكلام لابد من أن يقوم بالمتكلم، وعلى أن الرب ليس محلا للحوادث، قالوا: فلو قلنا: إن الحروف والأصوات من كلام الله للزم من ذلك أن يكون الله محلا للحوادث، والرب ليس محلا للحوادث، فالحروف والأصوات حادثة تحدث، وكلما تكلم الإنسان بالحرف والصوت حدث الكلام، فيلزم من ذلك حدوث الحوادث في ذات الرب، والرب منزه عن حلول الحوادث، ففروا من ذلك فقالوا: الحروف والأصوات ليست من الكلام.." (١)

"الأدلة على أن كلام الله قديم النوع حادث الآحاد

من أدلة أهل السنة والجماعة على أن كلام الله قديم النوع حادث الآحاد، وأن الله يتكلم بكلام حادث، فهو يتكلم متى شاء وكيف شاء، وفيه رد على الأشاعرة وعلى الكلابية والسالمية الذين يقولون: إن الله لا يتكلم بقدرته ومشيئته، من أدلتهم قول الله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون﴾ [الأنبياء:٢]، وقال سبحانه في الآية الأخرى: ﴿وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين﴾ [الشعراء:٥]، فقوله: (محدث) صريح في حدوث آحاد كلام الله، فآحاد الكلام حادثة، ومعنى (محدث) جديد، ولا يلزم من ذلك حلول الحوادث في ذات الرب كما توهمته السالمية أو الكلابية والأشاعرة؛ لأن كلام الرب ليس ككلام المخلوق الذي يلزم منه الحوادث، فإذا تكلم المخلوق لزم أن تحل الحوادث في ذاته، أما الرب فلا يلزم منه ذلك؛ لأن كلام الرب لا يشبه كلام المخلوق.

ومن الأدلة قول الله تعالى: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير﴾ [المجادلة:١]، فهذه المرأة المجادلة هي خولة بنت ثعلبة، لما ظاهر منها زوجها جاءت تجادل النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: (يا رسول الله! إن لي صبية إن ضممتهم إلي جاعوا أو إليه ضاعوا، فقد ظاهر مني! فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا أراك إلا قد حرمت عليه، فجعلت

---

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٤/١٦

تجادل الرسول وتراجعه، وقالت: أشكوا إلى الله صبية إن ضممتهم إلي جاعوا أو إليه ضاعوا، فنزل القرآن والوحي بقوله تعالى: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله﴾ [المجادلة:١]، قالت عائشة رضي الله عنها: سبحان من وسع سمعه الأصوات؛ إني قريبة من المجادلة ويخفى علي شيء من كلامها.

وهي تجادل النبي صلى الله عليه وسلم، والله سمع كلامها من فوق سبع سماوات وأنزل: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها﴾ [المجادلة:١])، والتعبير عن سماع كلام المرأة التي تجادل بـ (سمع) يدل على أن المجادلة سبقت نزول الآية، ويدل على سبق المجادلة للخبر، فالمجادلة جادلت النبي صلى الله عليه وسلم ثم تكلم الله فأنزل: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك﴾ [المجادلة:١]، وهذا يدل على أن كلام الله حادث بعد أن جاءت المجادلة تتكلم، ولا يصح أن يقال: إن الله لم يزل يقول ويتكلم في الأزل: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك﴾ [المجادلة:١]؛ لأن المجادلة ما خلقت بعد، فلما خلقت المجادلة وجادلت النبي صلى الله عليه وسلم أنزل الله هذه الآية.

ومثله قول الله تعالى: ﴿وإذ غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم﴾ [آل عمران:١٢١]، والغدو: هو الخروج أول النهار، فالتعبير بالغدو هو إخبار عن خروج النبي صلى الله عليه وسلم في أول النهار بلفظ الماضي، فيدل على سبق الغدو للخبر، وأن غدو النبي صلى الله عليه وسلم كان أولا ثم نزلت الآية: ((وإذ غدوت))، ولا يصح أن يقال: إن الله لم يزل يقول في الأزل: ((وإذ غدوت من أهلك))؛ لأن الغدو والخروج لم يخلقا بعد، فلما خلق الخروج والغدو أنزل الله هذه الآية: ((وإذ غدوت)).

ومثله قول الله تعالى: ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ [الأعراف:١١]، فقوله: ((اسجدوا لآدم)) حدث بعد خلق آدم، وبعد أمر الله للملائكة بالسجود لآدم، فلما خلق الله آدم أمر الله الملائكة فسجدوا له إلا إبليس، فقال: ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة﴾ [الأعراف:١١].

وهذا يدل على أن كلام الله قديم النوع حادث الآحاد، فنوع كلام الله قديم، وأما أفراده فهي حادثة، فهو يتكلم سبحانه وتعالى إذا شاء، ومتى شاء، يتكلم بمشيئته وقدرته، وهذا هو الصواب الذي تدل عليه النصوص.." (١)

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٥/١٧

"الاستدلال ببيت الأخطل النصراني ونقضه

ومن أدلة الأشاعرة على أن الكلام معنى قائم بالنفس بيت من الشعر منسوب إلى الأخطل، وهم يعتمدون على هذا البيت، وهو قوله: إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا قالوا: وجه الدلالة أن هذا البيت قاله الأخطل، وهو عربي، والقرآن نزل بلغة العرب، وقد أثبت في البيت أن الكلام في الفؤاد، فدل على أن الكلام إنما يكون في النفس، وأما ما يقوله اللسان فهو دليل عليه، ولهذا قال: إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وهذا يدل على أن كلام الله معنى قائم بنفسه، وأما الحروف والأصوات والقرآن الذي بأيدينا فإنما هو دلالة وعبارة تدل على كلام الله وليس هو كلام الله.

وأجاب العلماء عن استدلال الأشاعرة بهذا البيت بأجوبة: الجواب الأول: أن هذا البيت مصنوع مختلق لا يعرف له قائل، فهو منسوب إلى الأخطل ولا يوجد في ديوانه، فكيف تستدلون ببيت من الشعر لا يعرف له قائل، وكثير من العلماء والأدباء أنكروا نسبته إلى الأخطل.

والإنسان إذا أراد أن يستدل فعليه أن يستدل بدليل واضح معروف قائله، فهذا لا يؤمن من أن يكون قد اختلقه واحد من الأشاعرة أو من غيرهم حتى يستدل به على مذهبه.

الثاني: سلمنا جدلا أن هذا البيت قاله الأخطل، ف الأخطل واحد من الناس، فهو خبر واحد، ولا يقبل قوله حتى يوافقه أهل اللغة، وإذا كان حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل حتى يصح سنده وتثبت عدالة رواته، ولا يكون شاذا ولا معلا؛ فكيف يستدل بقول واحد من الناس يخالفه أهل اللغة جميعا ولا يوافقونه على هذا القول؟! الثالث: سلمنا أن البيت قاله الأخطل وأنه صحيح، وسلمنا أنه يستدل بقول الواحد، لكن ليس المراد بقوله: (إن الكلام لفي الفؤاد): المعاني العارية عن الحروف والألفاظ، وإنما مراد الشاعر: الكلام الحقيقي الذي له تأثير، فهو الذي يقدره الإنسان في نفسه ويهيئه ويزنه بعقله قبل أن يتلفظ به، وهذا هو الكلام الذي له تأثير، بخلاف الكلام الذي يجري على اللسان من دون ترو وتقدير، فإنه يشبه كلام النائم والهازل، ولهذا روي البيت برواية أصح من هذه الرواية: إن البيان لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وهذا هو الأصوب، فالبيان يكون في الفؤاد، ولهذا ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم عندما توفي أسرع الأنصار إلى سقيفة بني ساعدة للبيعة، وأسرع إليهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة، فأراد عمر أن يتكلم وقال: زورت -يعني: هيأت- في نفسي كلاما خشيت ألا يبلغه أبو بكر، فأسكته أبو بكر وتكلم بأبلغ منه، فقال: أتى على ما في نفسي وزيادة.

فالشاهد قول عمر: (وزورت في نفسي كلاما خشيت ألا يبلغه أبو بكر)، فالكلام المهيأ في النفس ليس

كالكلام الذي يجري على اللسان من دون تقدير ومن دون ترو.

الرابع: سلمنا صحة البيت وأنه قول الأخطل، وسلمنا قبول خبر الواحد، وسلمنا أن مراد الشاعر الكلام العاري عن الحروف والألفاظ، لكن الأخطل نصراني، فكيف يستدل بقول نصراني؟! والنصارى قد ضلوا في نفس معنى الكلام، وقالوا: إن عيسى نفس كلمة الله، وإن فيه جزءا من الله وجزءا من البشر اتحدا وصارا شيئا يقال له: المسيح، فالمسلمون يقولون: إن عيسى خلق بكلمة (كن)، لكن النصارى يقولون: عيسى هو نفس الكلمة، فكيف يستدل بقول نصراني قد ضل في معنى الكلام على معنى الكلام، ويترك ما يعرف من معنى الكلام من كتاب الله وسنة رسوله ولغة العرب؟! الخامس: سلمنا صحة البيت، وأن الأخطل قاله، وسلمنا قبول خبر الواحد، وسلمنا أن مراده الكلام العاري عن الحروف والألفاظ، وسلمنا الاستدلال بقول النصارى، لكن يلزم منه معنى فاسد، وهو أن يسمى الأخرس متكلما؛ لقيام الكلام بنفسه وإن لم ينطق به، وتسمية الأخرس متكلما باطل شرعا وعقلا وعرفا؛ لأنه لا توجد لديه آلة للنطق أصلا.." (١)

"موقف المعطلة من النصوص الدالة على علو الله

ما موقف المعطلة الذين أنكروا علو الله بذاته على الخلق من هذه النصوص؟ فهل سكتوا؟ وهل وقفوا مكتوفي الأيدي؟ أم أجابوا عليها واعترضوا عليها؟

A اعترض نفاة العلو على هذه النصوص، فقالوا: إن المراد بالعلو والفوقية في هذه النصوص ليس فوقية الذات، وأن ذاته فوق العرش، بل المراد بها فوقية الخيرية والأفضلية، فقوله سبحانه: ﴿ثم استوى على العرش﴾ [الأعراف:٥٤]، أي: هو خير من العرش، وقوله: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام:١٨]، أي: هو خير من عباده وأفضل، فالمراد بالفوقية إما فوقية الخيرية والأفضلية، أو فوقية القهر والسلطان؛ لأن المعطلة يثبتون نوعين من العلو: علو الخيرية والأفضلية، وعلو القهر والسلطان، والذي ينكرونه هو علو الذات، فهم يقولون: لا نوافق أن الله بذاته فوق العرش، بل المراد أن قدره عال وعظمته عاليه، ولهذا تأولوا النصوص وقالوا: إن هذا يلزم منه معنى فاسد، وهو أن يكون الله محدودا ومتحيزا، وهذا تنقص لله، وأيضا قالوا: واللغة العربية تدل على ما ذهبنا إليه، فالعرب تقول: الأمير فوق الوزير، فهل معنى ذلك أن الأمير راكب فوق الوزير؟! لا، بل المعنى أنه خير وأفضل منه، وقولهم: الدينار فوق الدرهم، يعني أن الدينار أفضل

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٢٥/١٧

من الدرهم، وقولهم: الذهب فوق الفضة، يعني: أن الذهب خير من الفضة، فالمراد فوقية الخيرية والأفضلية لا فوقية الذات.." (١)

"أدلة أهل السنة العقلية الدالة على علو الله

استدل أهل الحق على ما ذهبوا إليه من أن الله فوق السماوات وفوق العرش بذاته بالعقل الصريح، وذلك عن طريق السبر والتقسيم، والسبر والتقسيم عند أهل الأصول وأهل المنطق هو أن تحصر الأقسام التي يتصورها العقل ثم تبطلها واحدا بعد واحد وتثبت القول الحق، فقالوا: لما خلق الله الخلق فلا يخلو من أن يكون خلقهم داخل ذاته، أو يكون خلقهم خارج ذاته، أو يكون خلقهم لا خارج ذاته ولا داخلها، فهذه ثلاث صور عقلية لا يمكن للعقل أن يتصور أكثر منها، أما الأولى –وهو كون الله خلق الخلق داخل ذاته– فباطل، لأنه يلزم منها أن يكون الله محلا للخسائس والقاذورات تعالى الله عن ذلك، وهذا قول الحلولية، وهو كفر وباطل بالاتفاق.

وأما الثانية –وهي أن الله خلقهم لا داخل ذاته ولا خارجها– فباطل أيضا؛ لأنه يلزم منها نفي الله وعدم وجوده بالكلية، ولأنه يلزم منها وصف الله بارتفاع النقيضين، وهذا غير ممكن، وهو قول معطلة الجهمية، وهو كفر.

وأما الثالثة –وهي أن الله خلق الخلق خارج ذاته– فلا يخلو إما أن يكون خلقهم خارج ذاته من فوقهم، أو خلقهم خارج ذاته من تحتهم، أو خلقهم خارج ذاته أمامهم، أو خلقهم خارج ذاته خلفهم، أو عن أيمانهم، أو عن شمائلهم.

وأليقها بالله جهة العلو، فثبت أن الله خلق الخلق خارج ذاته من فوقهم، ويلزم من ذلك أن الله علي على عرشه فوق مخلوقاته.

وقد اعترض النفاة والمعطلة على هذا الدليل فقالوا: لا نسلم بأن هذا دليل عقلي واضح وبدهي تثبته العقول وتقرره، بل هو قضية وهمية خيالية، بدليل أن جمهور العقلاء أنكروا بداهته ولم يقولوا: إنه معروف.

فأجاب أهل الحق عن هذا الاعتراض بقولهم: إذا كان قولكم حقا مقبولا في العقل فقولنا أعظم وأولى بأن يكون حقا، وإن كان قولنا باطلا بحكم العقل فقولكم أعظم ردا، وعامة فطر الناس توافقنا على هذا، فإن قبلتم فطرهم ترجحنا عليكم، وإن رددتم فطر جميع الناس بطلت عقلياتنا، فيبطل دليلنا ودليلكم العقلي؛ لأنهما تعارضا فتساقطا، وحينئذ نرجع إلى النصوص الشرعية، فالعقل مشترك بيننا وبينكم، ونحن متمسكون

---

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٨/١٨

بالأدلة السمعية هنا.

أما قولكم: إن أكثر العقلاء ينكرون بداهة هذا الدليل فهذا القول باطل، فليس أكثر العقلاء هم الذين ينكرون هذا؛ بل الذي يقول: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه طائفة قليلة من النظار، وأول من قال بذلك الجهم بن صفوان.

الدليل العقلي الثاني: دليل عقلي بطريقة الملازمة والاستثنائية، قال أهل الحق: لو لم يكن الرب متصفا بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير مختلط بالعالم لكان متصفا بضدها، وهو السفول؛ لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده، وضد الفوقية السفول، والسفول مذموم على الإطلاق، وهو مستقر إبليس وجنده، فدل على أنه قابل للفوقية.

واعترض هؤلاء النفاة فقالوا: لا نسلم أن الله قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها، بل نقول: إن الله ليس قابلا للفوقية حتى تلزمونا بأنه إذا لم يكن فوق كان أسفل.

وقد أجاب أهل الحق على هذا بجوابين: الجواب الأول: أنه لو لم يكن قابلا للفوقية مع أنه قائم بنفسه وموجود، ووجوده خارجي؛ لكان قابلا لضدها، فلو لم يكن قابلا للفوقية لم يكن له ذات قائمة بنفسها، فكل موجود في الخارج لا بد من أن يكون قابلا للفوقية أو للسفول، فمتى أقررتم بأن لله ذاتا وأنه قائم بنفسه وأنه موجود في الخارج وليس وجوده ذهنيا لزمكم قبول الفوقية.

الجواب الثاني: لو لم يكن قابلا للفوقية لكان كل عال على غيره أكمل منه، فإن من يقبل العلو والفوقية أكمل مما لا يقبل، والفوقية صفة كمال لا تستلزم نقصا ولا توجب محذورا ولا تخالف كتابا ولا سنة ولا عقلا، فنفيها يكون عين الباطل.." (١)

"استلزام إثبات العلو للجهة

إن نفاة العلو الذين نفوا أن الله فوق العرش وفوق السماوات ليس لهم أدلة من الكتاب ولا من السنة، وإنما لهم شبه عقلية، وبيانها على النحو الآتي: الشبهة الأولى: أنه يلزم من إثبات أن الله فوق العرش وفوق السماوات أن يكون الله في جهة، ويلزم أن يكون محتاجا إلى الجهة، ويلزم أن يكون جسما، ويلزم أن يكون محدودا ومتحيزا.

وأجاب أهل الحق عن هذه الشبهة بجوابين: جواب مجمل وجواب مفصل.

الجواب المجمل أن نقول: إن أردتم بالجهة الجهة الوجودية التي هي خلق من المخلوقات، بمعنى أنها

---

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٢٠/١٨

تحويه وتحصره وتحيط به إحاطة الظرف بالمظروف فهذا باطل، فالله أعلى من ذلك وأجل؛ لأنه سبحانه لا يحصره ولا يحيط به شيء من المخلوقات، وإن أردتم بالجهة ما وراء العالم فالله فوق العالم بعد أن تنتهي المخلوقات، هذا هو الجواب المجمل.

والجواب التفصيلي من وجوه: الوجه الأول: أن نقول: قولكم: إنه يلزم من إثبات العلو الجهة إن أردتم بالجهة جهة وجودية كالعرش وأن الله داخل السماء فهذا باطل، فليس الله داخل العرش ولا داخل السماء، بل هو بائن من خلقه لم يدخل في ذاته شيء من مخلوقاته ولا في مخلوقاته شيء من ذاته، فهو سبحانه وتعالى بائن من خلقه منفصل عنهم.

الثاني: إن أردتم بالجهة السماء وأن المراد بكونه في السماء، أي: على السماء؛ فهذا حق، وحينئذ لا يكون هناك جهة وجودية حتى يقال: إنه محتاج إليها أو غير محتاج إليها.

الثالث: إن أردتم بالجهة ما فوق العالم، فهذه جهة عدمية، وما وراء العالم نهاية المخلوقات، فالمخلوقات سقفها عرش الرحمن، والله فوق العرش بعد أن تنتهي المخلوقات، وليس فوق العرش جهات وجودية.

الرابع: أنه لا يلزم من كون الله فوق العرش أن يكون محتاجا إلى العرش، أو إلى شيء غيره، ولا يلزم من كون الشيء فوق الشيء أن يكون محتاجا إليه، فالله تعالى جعل هذه المخلوقات بعضها فوق بعض ولم يجعل العالي محتاجا إلى السافل، فالهواء فوق الأرض وليس الهواء محتاجا إلى الأرض، والسحاب فوق الهواء وفوق الأرض وليس محتاجا إلى الهواء ولا إلى الأرض، والسماء فوق السحاب وفوق الهواء وفوق الأرض وليست السماء محتاجة إليها، والسماء الثانية فوق السماء الأولى وليست محتاجة إليها، إلى السماء السابعة، والكرسي فوقها وليس محتاجا إليها، والعرش فوق الكرسي والسماوات وليس محتاجا إلى الكرسي ولا إلى السماوات، فإذا كانت المخلوقات بعضها فوق بعض ولا يكون العالي محتاجا إلى السافل، فكيف يقال: إن الله إذا كان فوق العرش يكون محتاجا إلى العرش؟! تعالى الله عن هذا، فالله فوق العرش ولا يحتاج إلى شيء من مخلوقاته.

فهو الحامل للعرش ولحملة العرش بقوته وقدرته سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليما غفورا﴾ [فاطر:٤١].

الخامس: قولكم: إنكم تثبتون الجهة والحيز والحد والعرض والجسم، نقول: كل هذه ألفاظ اصطلاحية فيها إجمال وإيهام وإبهام، فالمعارضة بها ليست معارضة بدلالة شرعية؛ لأن هذه الألفاظ لم ترد في الكتاب ولا في السنة، ولا قالها أحد من السلف، فلا يجوز إثباتها ولا نفيها.

وقد وقف علماء الإسلام من أهل الكلام موقفا واضحا، وأنكروا عليهم إطلاق هذه الألفاظ وبدعوهم، وقال فيهم الإمام الشافعي رحمة الله عليه: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، وأن يطاف بهم في القبائل والعشائر ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام.

وصح عن إمام الأئمة محمد بن إسحاق ابن خزيمة رحمه الله أنه قال: من لم يؤمن بأن الله فوق سماواته على عرشه وجب أن يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه وطرح على مزبلة.

أي: قمامة.

وفي لفظ: حتى لا يتأذى به أهل السنة ولا أهل الذمة.

فهذا يدل على أنه ارتد، وكفره أعظم من كفر اليهود والنصارى؛ لأن اليهود والنصارى كفرهم أخف، لذلك يجوز بقاؤهم مع دفع الجزية، وتحل نساؤهم وذبائحهم، أما هذا فهو وثني مرتد لا تحل ذبيحته، فليس له إلا الإسلام أو السيف، فيستتاب فإن تاب وإلا قتل.." (١)

"الموقف من رؤية الله تعالى يوم القيامة

Q نرجو توضيح مسألة الرؤية، وما يدور حولها من نزاع؟

A مسألة الرؤية من المسائل العظيمة التي اشتد النزاع فيها، وكذلك مسألة الاستواء، وكذلك مسألة المعية والقرب، فكلها تحتاج إلى وقت طويل، وتحتاج إلى دروس حتى يبين الحق فيها ويبين مواقف أهل البدع.

والخلاصة أن أهل الحق يثبتون رؤية الله سبحانه وتعالى في الآخرة، وأن الله يرى في الآخرة، وأما أهل البدع من المعتزلة والجهمية فيقولون: إن الله لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأنهم يقولون: إن إثبات الرؤية يلزم منه الجهة؛ لأن المرئي يكون في جهة، والله ليس في جهة، وهم ينكرون العلو كما سبق، أما الأشاعرة فإنهم يثبتون الرؤية وينكرون الجهة، فصاروا مذبذبين، فيقولون: إن الله يرى، لكن ليس في جهة، وهذا غير معقول وغير متصور، ولذلك تسلط عليهم المعتزلة وقالوا: يجب عليكم أن تثبتوا الجهة حتى تكونوا أعداء لنا، أو تنكروا الجهة حتى تكونوا أصدقاء لنا في الجميع، أما أن تكونوا هكذا مذبذبين وتقولون: رؤية بدون جهة فهذا غير معقول وغير متصور.

فالمقصود أن إثبات الرؤية من العلامات الفارقة بين أهل السنة وأهل البدعة، فمن أثبتها فهو من أهل السنة، ومن أنكرها فهو من أهل البدعة.." (٢)

---

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٢٤/١٨

(٢) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٢٩/١٨

"وجه شبهة المنكرين لأسماء الله وصفاته

Q هل الجهمية والمعتزلة والأشاعرة يعترفون بأسمائهم هم؟ وإذا كانوا يعترفون بذلك فكيف يعترفون بأسمائهم ولا يعترفون بأسماء الله وصفاته؟

A نعم يعترفون بأسمائهم، وهذا معروف، وهم يناقشون بهذا، لكن لهم شبهة، فهم يقولون: إن الله ليس كمثله شيء، وإثبات الصفات والأسماء يلزم منه التشبيه، فإذا كان المخلوق له أسماء وصفات والخالق له أسماء وصفات شابه الخالق المخلوق، والله ليس كمثله شيء.

نسأل الله سبحانه وتعالى بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.." (١)

"أصل أهل السنة في اجتماع الكفر والإيمان في الشخص

الرجل قد يجتمع فيه كفر وإيمان، وشرك وتوحيد، وتقوى وفجور، ونفاق وإيمان، وهذا من أعظم أصول أهل السنة: أنها قد تجتمع هذه الأشياء في الرجل الواحد، وخالفهم في ذلك غيرهم من أهل البدع كالخوارج والمعتزلة والقدرية، ومسألة خروج أهل الكبائر من النار وتخليدهم فيها مبنية على هذا الأصل، وقد دل عليه القرآن والسنة والفطرة وإجماع الصحابة رضي الله تبارك وتعالى عنهم.

أما القرآن: فيقول الله تبارك وتعالى: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف:١٠٦]، فهذه الآية تدل على أنه قد يجتمع الإيمان مع الشرك الذي يخالفه، فأثبت لهم إيمانا به سبحانه وتعالى مع الشرك، لكن لابد أن نتذكر أن هناك نوعا من الشرك لا يمكن أن يقترن مع الإيمان، يعني: إذا كان أصل الإيمان موجودا قد يجتمع مع أشياء يطلق عليها شرك، لكن ليس بالشرك الذي يخرج من الملة.

قال تبارك وتعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم﴾ [الحجرات:١٤]، فأثبت لهم إسلاما وطاعة لله ورسوله صلى الله عليه وسلم مع نفي الإيمان عنهم، وهو الإيمان المطلق الذي يستحق اسمه بمطلقه.

والإيمان المطلق هو مثل الذي في قوله: ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله﴾ [الحجرات:١٥]، وهؤلاء الذين ورد ذكرهم في آخر سورة الحجرات ليسوا بمنافقين في أصح القولين، بل هم مسلمون معهم شيء من طاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وليسوا

---

(١) دروس في العقيدة - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٣١/١٨

مؤمنين وإن كان معهم جزء من الإيمان أخرجهم من الكفر.

يقول الإمام أحمد رحمه الله تبارك وتعالى: من أتى هذه الأربعة أو مثلهن أو فوقهن -يريد الزنا والسرقة وشرب الخمر والانتهاك- فهو مسلم ولا أسميه مؤمنا، ومن أتى دون ذلك -يريد دون الكبائر- سميته مؤمنا ناقص الإيمان، ودل على هذا قوله صلى الله عليه وسلم: (فمن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق)، فدل على أن النفاق يجتمع مع أصل الإيمان، وأن الرجل قد يجتمع فيه نفاق وإسلام، وكذلك الرياء شرك، فإذا اجتمع في رجل الشرك والإسلام، حكم بغير ما أنزل الله، أو فعل ما سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم كفرا، وهو ملتزم بالإسلام وشرائعه؛ فقد قام فيه كفر وإسلام، لكن تذكروا أنه كفر لا ينقل عن الملة، وكفر لا ينافي أصل الإيمان.

وقد بينا أن من المعاصي ما هي شعب من شعب الكفر، كما أن من الطاعات ما هي شعب من شعب الإيمان، فالعبد تقوم به شعبة أو أكثر من شعب الإيمان، وقد يسمى بتلك الشعبة مؤمنا وقد لا يسمى، كما أنه قد يسمى بشعب الكفر كافرا، وقد لا يطلق عليه هذا الاسم.

أيضا لا يلزم من قيام شعبة من شعب الإيمان بالعبد أن يسمى مؤمنا، مثلا: رجل كافر ولكنه كريم يحسن إلى الفقراء والمساكين والضعفاء واليتامى، فهذا قامت به شعبة من شعب الإيمان، وهي الإحسان إلى الخلق، لكن هل يسمى بذلك مؤمنا؟ كلا، فلا يلزم من قيام شعبة من شعب الإيمان بالعبد أن يسمى مؤمنا وإن كان ما قام به إيمانا، ولا من قامت به شعبة من شعب الكفر أن يسمى كافرا وإن كان ما قام به كفرا.

ولذلك نذكر الناس عموما بهذه المسألة: بعض الناس يتعامل مع بعض الكفار أو النصارى أو غيرهم فيزين له الشيطان أن يمتدح هؤلاء الكافرين فيقول: هذا رجل صادق، ويفي بوعده، ويحترم مواعيده، ويثني على هذا الكافر، ويتعامى عن أمر خطير جدا؛ لأنه قد يفضله على المسلمين والعياذ بالله! وهذا من الخذلان، لأنه يجب على الإنسان أن يعدل في الغضب والرضا، فهل تساوي المسلم الذي معه كلمة التوحيد: لا إله إلا الله، ويصلي ويصوم ويزكي ويحج برجل عنده حياء أو كرم أو إحسان إلى الخلق؟! من الجور الغفلة عن هذا الأمر.

فأصل الإيمان الموجود مع المسلم لا يمكن أن يساويه أبدا من أتى شعبا من الإيمان، ولا يصر بذلك مؤمنا.

إذا: القاعدة الأخيرة هي: أنه لا يلزم من قيام شعبة من شعب الإيمان بالعبد أن يسمى مؤمنا، وإن كان ما قام به إيمانا، فمثلا الإحسان إلى الجار إيمان، فإن وجد يهودي أو نصراني فيه إحسان إلى الجار لا يسمى

مؤمنا، وإن كان ما قام به هو في حد ذاته إيمانا.

كذلك لا يلزم من قيام شعبة من شعب الكفر بالعبد أن يسمى كافرا، وإن كان ما قام به كفرا، كما أنه لا يلزم من قيام جزء من أجزاء العلم به أن يسمى عالما، فلو أنك أتقنت دراسة مسألة من مسائل العلم في الطهارة أو الصلاة أو غير ذلك، وكنت عارفا بهذه الجزئية، فهل تستحق بذلك أن تسمى العالم الفلاني الجليل الكبير أو العلامة؟ كلا، لا تسمى عالما بمجرد إتقانك لجزئيات بعض المسائل.

كذلك لا يلزم من معرفة بعض مسائل الطب كالبول السكري مثلا لمن يعيش فيها ليل نهار، وقرأ فيها كثيرا، ويعرف الأدوية والجرعات والمضاعفات وكل شيء عن حالة من الحالات؛ أن يسمى طبيبا بمجرد أنه علم أو تعلم كل ما يمكن أن يعرف عن حالة معينة من حالات الطب، ولا يسمى طبيبا بمجرد ذلك.

ولا يمتنع كذلك أن تسمى شعبة الإيمان إيمانا، وشعبة النفاق نفاقا، وشعبة الكفر كفرا، يعني: لا يمتنع مع هذا أن المؤمن أو المسلم قد يفعل فعلا من أفعال الكفر، والفعل نفسه يسمى كفرا، لكنه لا يسمى كافرا، أو الكافر يفعل فعلا من أفعال وشعب الإيمان، ولكنه لا يسمى بذلك مؤمنا.

قال صلى الله عليه وسلم: (من حلف بغير الله فقد كفر)، وقال عليه الصلاة والسلام: (من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر)، فمن صدرت منه خلة من الخلال الكفرية فلا يستحق اسم كافر على الإطلاق، يعني: لا يأخذ حكم الكافر المطلق، لكن قد يوصف فعله بأنه كفر، وكذا يقال لمن ارتكب م؛رما: إنه فعل فسوقا، وإنه فسق بذلك المحرم؛ دلالة على أنه خرج عن طاعة ربه، ولا يلزمه اسم فاسق إلا بغلبة ذلك عليه، وهكذا الزاني والسارق والشارب للخمر لا يسمى مؤمنا وإن كان معه إيمان، كما أنه لا يسمى كافرا وإن كان ما أتى به هو من خصال الكفر وشعبه؛ إذ المعاصي كلها من شعب الكفر، كما أن الطاعات كلها من شعب الإيمان.." (١)

"إبطال مذهب المرجئة في الإيمان

ذكرنا أيضا مذاهب المنحرفين في مسألة دخول الأعمال في مسمى الإيمان، وقلنا: إن منهم من يقول: إن الإيمان مجرد التصديق فقط، ومنهم من يقول: الإيمان مجرد المعرفة بالله فقط، وذكرنا مذهب المرجئة والكرامية الذين يقولون: إن الإيمان هو الإقرار باللسان دون عقد القلب، إلى آخر الأمثلة التي ذكرناها من أهل البدع والضلال في هذا، لكن نقف وقفة يسيرة عند مذهب المرجئة.

يقول الزهري رحمه الله تعالى: ما ابتدعت في الإسلام بدعة أضر على الملة من هذه.

---

(١) سلسلة الإيمان والكفر - المقدم، محمد إسماعيل المقدم ٣/١٥

يشير إلى أهل الإرجاء، وسئل إبراهيم: ما ترى في رأي المرجئة؟ فقال: أوه -أوه اسم فعل مضارع بمعنى أتضجر أو أتوجع- لفقوا قولا فأنا أخافهم على الأمة، والشر من أمرهم كثير، فإياك وإياهم! وقال إبراهيم: المرجئة أخوف عندي على الإسلام من الأزارقة، المرجئة أخوف عندي على الإسلام إذا كان هناك عدد يوازيهم من الأزارقة -والأزارقة: فرقة من فرق الخوارج- فالمرجئة يكونون أشد خطرا منهم.

وقال أيوب: قال لي سعيد بن جبير: رأيتك مع طلق! قلت: بلى، فما له؟! قال: لا تجالسه فإنه مرجئ، قال أيوب: وما شاورته في ذلك.

ويحق للمسلم إذا رأى من أخيه ما يكره أن يأمره وينهاه، وهذا موقف من مواقف السلف في البراءة من أهل البدع ومجانبتهم، فضلا عن الجلوس معهم.

وكان يحيى وقتادة يقولان: ليس من الأهواء شيء أخوف عندهم على الأمة من الإرجاء، وذكر عند الضحاك بن مزاحم قول من قال: من قال لا إله إلا الله دخل الجنة، يعني: بعض المرجئة يستدلون بمثل هذه النصوص على أن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط دون عقد القلب، فقال الضحاك بن مزاحم: هذا قبل أن تحد الحدود وتنزل الفرائض، لكن بعدما حدت الحدود، ونزلت الفرائض صارت هذه داخلة في مسمى الإيمان الذي ينجي صاحبه، فالله تبارك وتعالى أمر المؤمنين بعد أن صدقوا في إيمانهم بالصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد إلى آخره، فمن زعم أن الله فرض عليهم ما ذكرنا، ولم يرد منهم العمل، ورضي منهم بالقول، فقد خالف الله عز وجل وخالف رسول الله صلى الله عليه وسلم.

يعني: أن الله عز وجل أمرهم أولا بأن يقولوا: لا إله إلا الله، ثم بعد ما امتثلوا لذلك، واستقر الإيمان في قلوبهم أمرهم بالشرائع بالصلاة والصيام والزكاة والحج، هل يأمرهم لمجرد الأمر فقط أم أن هذا الأمر مطلوب منهم الامتثال له؟ إذا: الله عز وجل يريد منهم الامتثال والعمل، وتطبيق الأوامر التي أمرهم بها، فهؤلاء المرجئة مقتضى كلامهم أن الله أمرهم بهذه الأعمال ولم يلزمهم أن يعملوها، وهذا فيه مخالفة لأمر الله وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فبعد أن صدق المؤمنون في إيمانهم أمرهم الله بالصلاة والزكاة والصيام والحج وسائر الفرائض والحدود، فمن زعم أن الله فرض عليهم ما ذكرنا ولم يرد منهم العمل، ورضي منهم بالقول فقط، وأن يقولوا: لا إله إلا الله، فقد خالف الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ [المائدة:٣]، معنى كلمة (أتممت): أنه كان ينزل شيئا بعد شيء حتى اكتمل الدين في هذه الصورة النهائية، وقال صلى الله عليه وسلم: (بني الإسلام على خمس: شهادة

أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت).

فجمع إلى الشهادتين في نفس القوة أركان البناء، وأعمدة الإسلام الأربعة الأخرى غير الشهادتين، ولا شك أنها أعمدة يقوم بها الدين، فمن ضيعها فقد ضيع الدين.

أما من قال: إن الإيمان مجرد المعرفة، والتصديق بأن هناك إلها وأن الله موجود فيلزمه أن إبليس مؤمن.

ويتصور الناس أن الملحد هو الذي يقول: لا إله، فهذا غير صحيح؛ لا من حيث الشرع، ولا من حيث اللغة، فالإلحاد: هو الميل عن القصد، فأي شخص منحرف في عقيدته أو سلوكه يوصف بالإلحاد.

فيلزم مما يزعمونه من أن الإيمان هو مجرد المعرفة: أن إبليس كان مؤمنا؛ لأنه كان يقر بوجود الله، وعرف ربه تبارك وتعالى؛ لأنه قال: ﴿رب بما أغويتني﴾ [الحجر:٣٩]، وقال: ﴿قال رب فأنظرني إلى يوم يبعثون﴾ [الحجر:٣٦]، كذلك يلزم من ذلك أن اليهود مؤمنون، فإن الله تبارك وتعالى قال في حقهم: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ [البقرة:١٤٦]، وقال تبارك وتعالى أيضا: ﴿ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون﴾ [الأنعام:٣٣].

ثم أليس الفرق بين الإسلام والكفر هو العمل؟! أما مذهب أهل الإرجاء واعتقادهم أن الإيمان هو مجرد الإقرار باللسان أو المعرفة، فيترتب على ذلك أن المرجئ يعتقد ما يأتي: أولا: أن إيمانه كإيمان جبريل وميكائيل.

ثانيا: أنه مؤمن عند الله حقيقة.

ثالثا: أنه مؤمن مستكمل الإيمان.

رابعا: أنه مؤمن حقا.

ولا يقولون بتفاضل أهل الإيمان فيه؛ لأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولا يكون الرجل أقوى إيمانا من الآخر، بل إيمان أقل واحد من المسلمين مثل إيمان جبريل وميكائيل ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

كذلك يقولون: الشخص المدمن للخمر الذي لا يصحو من الخمر والسكر إيمانه تماما مثل إيمان جبريل وميكائيل.

كذلك يقولون: من قال: لا إله إلا الله، لم تضره الكبائر أن يعملها.

فيقولون: كما لا ينفع مع الكفر طاعة كذلك لا تضر مع الإيمان معصية، والإيمان في نظرهم هو مجرد الإقرار أو المعرفة، فيقولون: من قال لا إله إلا الله لم تضره الكبائر أن يعملها، ولا الفواحش أن يرتكبها، وأن المرجئ البار التقي الذي لا يباشر من ذلك شيئا والفاجر يكونان سواء.

وهذا واضح مصادمته للقرآن، فهو من المنكرات العظيمة، يقول الله عز وجل: ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون﴾ [الجاثية:٢١]، هذه الآية يسميها السلف: مبكاة العابدين؛ لأنها كانت تبكي العابدين كثيرا، وقال عز وجل: ﴿أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار﴾ [ص:٢٨]، وتتفاضل الطائفتان من المؤمنين في الأعمال الصالحة درجات، ونفس أهل الإيمان هم أنفسهم درجات، كما قال الله عز وجل: ﴿هم درجات عند الله﴾ [آل عمران:١٦٣].

إذا كان أهل الإيمان أنفسهم فيما بينهم متفاوتون فما بالك بأهل الطاعة والمعصية الذين يكون التمايز بينهم أشد؟! فأهل الإيمان أنفسهم متفاوتون في هذه الصلاة، ولعلهم جميعا واقفون في صف واحد، وفي مسجد واحد، وراء إمام واحد، وذلك لتفاوت أحوال قلوبهم، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى﴾ [الحديد:١٠].

فهذا مجمل ما يئول إليه كلام المرجئة.." (١)

"فاسق أهل القبلة مؤمن ناقص الإيمان

المسألة الثالثة: فاسق أهل القبلة مؤمن ناقص الإيمان، لا نقول: مؤمن مطلقا، ولا نقول: غير مؤمن مطلقا. يعني: لا هو يكفر ولا يبقى إيمانه سليما، بل فاسق أهل القبلة الذي خرج عن طاعة ربه بفعل المعاصي يترتب على ذلك أنه لا يوصف بالإيمان التام، كالمؤمن الذي اتقى هذه المعاصي، ولا يسلب عنه مطلق الإيمان، وإنما يقال: مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه وتصديقه فاسق بمعصيته.

يقول الشيخ حافظ الحكمي رحمه الله: والفاسق الملي ذو العصيان لم ينف عنه مطلق الإيمان لكن بقدر الفسق والمعاصي إيمانه ما زال في انتقاص يعني: أن فاسق أهل القبلة لا ينفى عنه مطلق الإيمان بفسوقه، المؤمن الموحد إذا ارتكب معصية لا ينفى عنه مطلق الإيمان، ولا يقال: هو غير مؤمن تماما، ولا يوصف أيضا في نفس الوقت بالإيمان التام، لكنه مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته.

والمراد بالفسق هنا هو الأصغر، وهو عمل الذنوب والكبائر التي سماها الله ورسوله فسقا وكفرا وظلما، مع إجراء أحكام المؤمنين على عاملها، فإن الله تعالى سمى الكاذب فاسقا، فقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا﴾ [الحجرات:٦]، ومع هذا لم يخرج ذلك الرجل الذي نزلت فيه هذه الآية من

(١) سلسلة الإيمان والكفر - المقدم، محمد إسماعيل المقدم ٣/٦

الدين بالكلية، ولم ينف عنه الإيمان مطلقا، ولم يمنع من جريان أحكام المؤمنين عليه.

كذلك أيضا في الآية: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق﴾ [الأنعام:١٢١]، وكذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: (سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر)، وقال: (لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض)، وقد استب بعض الصحابة على عهده وفي حضرته صلى الله عليه وسلم، وأصلح بينهم ولم يكفرهم، بل بقوا أنصاره ووزراءه في الدين.

وقال تبارك وتعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ [الحجرات:٩]، وصفهم بالإيمان مع وقوع الاقتتال، ﴿فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ [الحجرات:٩]، وسمى وأمر بالإصلاح بينهما ولو بقتال الباغية، ثم قال: ﴿فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ [الحجرات:٩]، ثم لم ينف عنهم أخوة الإيمان، بل أثبت أخوة الإيمان مطلقا، فقال عز وجل: ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾ [الحجرات:١٠].

أيضا قوله عز وجل: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان﴾ [البقرة:١٧٨]، فأثبت أيضا الإيمان بقوله: ((يا أيها الذين آمنوا))، ثم قال: ((فمن عفي له من أخيه))، فأثبت أخوة الإيمان، لكن نذكر أنفسنا هنا بأنه ليس الإيمان المطلق، صحيح وصفهم بالإيمان، لكن القاتل يعتبر مؤمنا بإيمانه فاسقا بكبيرته أو معصيته، أو هو مؤمن ناقص الإيمان بسبب هذه المعصية، كذلك هؤلاء الذين قال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: (لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض)، سماهم أيضا مسلمين بعد أن رجعوا كذلك، فقال في صفة الخوارج: (تمرق مارقة على حين فرقة من المسلمين، يقتلها أولى الطائفتين بالحق)، تنبأ عليه الصلاة والسلام بحصول فرقة بين المسلمين، وهو ما كان بين معاوية رضي الله عنه وجيشه، وما كان من علي رضي الله عنه وجيشه، فهذه فرقة من المسلمين، فأثبت لهم صفة الإسلام، ثم قال: (تمرق مارقة) في هذه الفترة وهي فرقة الخوارج.

وقال عليه الصلاة والسلام في الحسن بن علي رضي الله عنهما: (إن ابني هذا سيد وسيصلح الله تعالى به بين فرقتين عظيمتين من المسلمين)، فأصلح الله تعالى بالفعل بـ الحسن رضي الله عنه بين هاتين الفرقتين بعد موت أبيه رضي الله عنهما في عام الجماعة.

لا فرق بين تسمية العمل فسقا وتسمية عامل هذا العمل فاسقا، وبين تسميته مسلما وجريان أحكام المسلمين عليه؛ لأنه ليس كل فسق يكون كفرا، ولا كل ما سمي كفرا وظلما يكون مخرجا من الملة، حتى ينظر إلى

لوازمه وملزماته؛ وذلك لأن الكفر والظلم والفسوق والنفاق جاءت في النصوص على قسمين: أكبر يخرج من الملة لمنافاته أصل الدين بالكلية، والضابط الذي يميز بين الكفر الأكبر والأصغر هو الخلود في جهنم والعياذ بالله.

أما ما دون ذلك فهو الأصغر.

أما الأصغر فهو الذي ينقص الإيمان ولا يخرج صاحبه من الملة بالكلية، فهناك كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق، ونفاق دون نفاق، يقول تبارك وتعالى في بيان الكفر الأكبر: ﴿إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾ [البقرة:٣٤]، وقال: ﴿إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا * إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا * إلا طريق جهنم خالدين فيها أبدا وكان ذلك على الله يسيرا﴾ [النساء:١٦٧ - ١٦٩] هذا في الكفر الأكبر.

وقال صلى الله عليه وسلم في الكفر الأصغر: (سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر).

وقال تعالى في الظلم الأكبر: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ [لقمان:١٣]، وقال في الظلم الأصغر: ﴿واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا﴾ [الطلاق:١]، فقوله: ((ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه))، هذا ظلم دون ظلم، وقال تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا﴾ [النساء:١٠].

فهذا ظلم، لكن دون ظلم الشرك.

وقال في الفسق الأكبر: ﴿إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾ [الكهف:٥٠]، وقال أيضا: ﴿والكافرون هم الظالمون﴾ [البقرة:٢٥٤]، وقال: ﴿وما يضل به إلا الفاسقين﴾ [البقرة:٢٦].

وقال في النفاق الأكبر: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة:٨]، وقال: ﴿إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار﴾ [النساء:١٤٥]، وقال صلى الله عليه وسلم في النفاق الأصغر: (أربع من كن فيه كان منافقا خالصا، ومن كان فيه خصلة منهن كان فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا وعد أخلف، وإذا خاصم فجر).

فهذه الخصال كلها نفاق عملي لا يخرج من الدين إلا إذا صاحبه النفاق الاعتقادي المتقدم.

إن ما تمسك به الخوارج والمعتزلة وأضرابهم من التشبث بنصوص الكفر والفسوق الأكبر، واستدلالهم به على الأصغر، فذلك مما جنته أفهامهم الفاسدة وأذهانهم البعيدة وقلوبهم الغلف.

فضربوا نصوص الوحي بعضها ببعض، واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فقالت الخوارج: المصر على كبيرة من زنا، أو شرب خمر، أو ربا كافر مرتد خارج من الدين بالكلية، لا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين، ولو أقر لله تعالى بالتوحيد وللرسول صلى الله عليه وسلم بالبلاغ، وصلى وصام وزكى وحج وجاهد، وهو مخلد في النار أبدا مع إبليس وجنوده، ومع فرعون وهامان وقارون.

وقالت المعتزلة: العصاة ليسوا مؤمنين ولا كافرين، ولكن نسميهم فاسقين، فإذا سألناهم ما معنى الفسق عندكم؟ قالوا: الفسق منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن ولا هو كافر، وهذا هو أصل بدعة التوقف، يقول: أتوقف حتى يتبين لي، ولا نحكم له بإسلام ولا بكفر، وهذا إن شاء الله سنناقشه بالتفصيل.

لكن المعتزلة قضوا بتخليده في النار أبدا، فوافقوا الخوارج مآلا، وخالفوهم مقالا، وكان الكل مخطئين ضلالا.

وقابل ذلك المرجئة، وكانوا على الطرف الأقصى، يعني: هؤلاء غلو، وأما المرجئة ففرطوا، وقالوا: لا تضر المعاصي مع الإيمان، يعني: المعاصي لا تحدث النقص في الإيمان ولا تنافيه؛ لأن الإيمان عندهم هو مجرد القول فقط أو المعرفة، وقالوا: ولا يدخل النار أحد بذنب دون الكفر بالكلية، ولا تفاضل عندهم بين إيمان الفاسق الموحد، وبين إيمان أبي بكر وعمر، فالفاسق الذي وحد الله عز وجل وأتى بالمعرفة والقول فقط إيمانه تماما مثل إيمان أبي بكر ومثل إيمان عمر، بل إيمانه مثل إيمان جبريل، بل إيمانه مثل إيمان النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

بل لا تفاضل بينهم وبين الملائكة، ولا فرق عندهم بين المؤمنين والمنافقين، يلزم من هذا على قول المرجئة: أنه لا يوجد شيء اسمه نفاق؛ لأن المؤمن والمنافق أتوا بنفس القول؛ والكل مستوف النطق بالشهادتين كما قدمنا اعتقادهم في بحث الإيمان، نسأل الله تعالى العافية.." (١)

"عقيدة الخوارج والمعتزلة والمرجئة في الفاسق من أهل القبلة

إن ما تمسك به الخوارج والمعتزلة وأضرابهم من التشبث بنصوص الكفر والفسوق الأكبر، واستدلالهم به على الأصغر، فذلك مما جنته أفهامهم الفاسدة وأذهانهم البعيدة وقلوبهم الغلف.

فضربوا نصوص الوحي بعضها ببعض، واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فقالت الخوارج: المصر على كبيرة من زنا، أو شرب خمر، أو ربا كافر مرتد خارج من الدين بالكلية، لا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين، ولو أقر لله تعالى بالتوحيد وللرسول صلى الله عليه وسلم بالبلاغ، وصلى وصام وزكى وحج

---

(١) سلسلة الإيمان والكفر - المقدم، محمد إسماعيل المقدم ٧/٨

وجاهد، وهو مخلد في النار أبدا مع إبليس وجنوده، ومع فرعون وهامان وقارون.

وقالت المعتزلة: العصاة ليسوا مؤمنين ولا كافرين، ولكن نسميهم فاسقين، فإذا سألناهم ما معنى الفسق عندكم؟ قالوا: الفسق منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن ولا هو كافر، وهذا هو أصل بدعة التوقف، يقول: أتوقف حتى يتبين لي، ولا نحكم له بإسلام ولا بكفر، وهذا إن شاء الله سنناقشه بالتفصيل.

لكن المعتزلة قضوا بتخليده في النار أبدا، فوافقوا الخوارج مآلا، وخالفوهم مقالا، وكان الكل مخطئين ضلالا.

وقابل ذلك المرجئة، وكانوا على الطرف الأقصى، يعني: هؤلاء غلو، وأما المرجئة ففرطوا، وقالوا: لا تضر المعاصي مع الإيمان، يعني: المعاصي لا تحدث النقص في الإيمان ولا تنافيه؛ لأن الإيمان عندهم هو مجرد القول فقط أو المعرفة، وقالوا: ولا يدخل النار أحد بذنب دون الكفر بالكلية، ولا تفاضل عندهم بين إيمان الفاسق الموحد، وبين إيمان أبي بكر وعمر، فالفاسق الذي وحد الله عز وجل وأتى بالمعرفة والقول فقط إيمانه تماما مثل إيمان أبي بكر ومثل إيمان عمر، بل إيمانه مثل إيمان جبريل، بل إيمانه مثل إيمان النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

بل لا تفاضل بينهم وبين الملائكة، ولا فرق عندهم بين المؤمنين والمنافقين، يلزم من هذا على قول المرجئة: أنه لا يوجد شيء اسمه نفاق؛ لأن المؤمن والمنافق أتوا بنفس القول؛ والكل مستوف النطق بالشهادتين كما قدمنا اعتقادهم في بحث الإيمان، نسأل الله تعالى العافية.." (١)

"كلام ابن خزيمة في معنى أحاديث الوعيد

قال إمام الأئمة أبو بكر بن خزيمة رحمه الله تعالى: معنى هذه الأخبار إنما هو على أحد معنيين: أحدهما: لا يدخل الجنة.

أي: بعض الجنان.

يعني: لا يدخل جنة معينة، أو أن جزءا معينا من الجنة محرم على من أتى هذه الذنوب.

يقول: أحدهما: لا يدخل الجنة، أي: بعض الجنان؛ إذ النبي صلى الله عليه وسلم قد أعلم أنها جنان من جنة، واسم الجنة واقع على كل جنة منها، فالجنة مراتب ودرجات متفاوتة تفاوتا عظيما.

وهذه الأخبار التي ذكرها: من فعل كذا لبعض المعاصي حرم الله عليه الجنة، أو لم يدخل الجنة، معنى ذلك: لا يدخل بعض الجنان التي هي أعلى وأشرف وأنبل وأكثر نعيما وسرورا وبهجة وأوسع؛ أنه أراد لا

---

(١) سلسلة الإيمان والكفر - المقدم، محمد إسماعيل المقدم ٨/٨

يدخل شيئا من تلك الجنان التي هي في الجنة، وعبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قد بين خبره الذي روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (لا يدخل الجنة عاق، ولا منان، ولا مدمن خمر)، بين أنه إنما أراد حضيرة القدس من الجنة على أحد المعنيين.

فعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أنه قال: (لا يدخل حظيرة القدس سكير، ولا عاق، ولا منان).

فهذا الحديث يوضح الحديث الأول.

فتحمل بعض هذه النصوص على هذا الاحتمال الأول، أو على الثاني: منطقة معينة من الجنة تحرم على من أتى هذه الذنوب.

قال: ولكنه يدخل الجنة، لكن جنات معينة ودرجات معينة من الجنة يدخلها من لم يأت بهذه المعاصي، أما من أتى بها فهو وإن دخل الجنة لكن يكون في مرتبة دون تلك التي دخلها من عافاه الله منها.

قال: والمعنى الثاني: أن كل وعيد في الكتاب والسنة لأهل التوحيد فإنما هو على شريطة إلا أن يشاء الله تعالى أن يغفر له.

يعني: من فعل كذا فهو في النار، أو حرم الله عليه الجنة، أو لا يجد ريح الجنة إلا أن يعفو الله عنه.

فيقدر هذا الشرط لفهم الحديث فهما صحيحا.

فيقول: إن كل وعيد في الكتاب والسنة لأهل التوحيد فإنما هو على شريطة إلا أن يشاء الله تعالى أن يغفر له ويصفح ويتكرم ويتفضل، فلا يعذب على ارتكاب تلك الخطيئة، إذ الله عز وجل قد أخبر في محكم كتابه أنه قد يشاء أن يغفر دون الشرك من الذنوب، كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء:٤٨]، فإذا قيل لك: ما الدليل على الاشتراط؟ فالدليل هو: ((ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء))، فلا يدخل تحت المشيئة إلا من سلم من الشرك وإن استحق دخول النار، وقد يعافى من دخول النار إذا شاء الله أن يعافيه ويعفو عنه بسبب من أسباب كثيرة جدا سنذكرها إن شاء الله في حينها.

يقول: واستدللت أيضا بخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا المعنى، وساق بإسناده إلى قيس بن محمد بن الأشعث: أن الأشعث وهب له غلاما فغضب عليه بعدما وهبه الغلام، وقال: والله ما وهبت لك شيئا، فلما أصبح رده عليه ثانية وندم، وقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (من حلف على يمين صبرا ليقتطع مال امرئ مسلم لقي الله يوم القيامة وهو عليه غضبان؛ إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه).

الشاهد تعليق العقوبة على مشيئة الله تبارك وتعالى، وقد تقدم حديث عبادة بن الصامت رضي الله تبارك

وتعالى عنه في قصة البيعة، عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وحوله عصابة من أصحابه: (بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف؛ فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله عليه فهو إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه؛ فبايعناه على ذلك).

الشاهد أنه بعدما أخذ عليهم ألا يشركوا بالله تبارك وتعالى شيئا أخذ علي٥م أيضا ألا يسرقوا ولا يزنوا ولا يقتلوا أولادهم في جملة أخرى من المعاصي، ثم قال: (فمن وفى منكم فأجره على الله) هذا المسدد الموفق الذي وفى بالبيعة ولم يخالف ولم يرتكب شيئا من هذا.

قوله: (ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له)، المقصود من أتى بشيء دون الشرك يستوجب حدا من الحدود فعوقب في الدنيا بإقامة الحد عليه، فإقامة الحد تطهير وكفارة لهذا الذنب، سواء أقر عند الحاكم أو شهد عليه الشهود بأنه فعل فأقيم عليه الحد، لكن إذا ستره الله فليستر على نفسه طمعا في رحمة الله، كما ستر عليه في الدنيا يستر عليه في الآخرة، لكن لا يفضح نفسه ولا يكشف ستر الله تبارك وتعالى عليه.

وذلك لقوله: (ومن أصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله عليه فهو إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه).

الشاهد: دخول السارق أو الزاني أو القاتل أو فاعل أي شيء من هذه المخالفات تحت المشيئة، وهذا يدل على أنه فعل شيئا دون الشرك، وعلى أنه مؤمن ناقص الإيمان بمعصيته، لكن ليس مؤمنا إيمانا مطلقا كما بينا ذلك مرارا.

يقول الإمام أبو بكر بن خزيمة رحمه الله: فاسمعوا الخبر المصرح بصحة ما ذكرت أنها جنان في جنة، واسم الجنة واقع على كل جنة منها على الانفراد، فيستدل بذلك على صحة تأويلنا الأخبار التي ذكرنا عن النبي صلى الله عليه وسلم: من فعل كذا وكذا لبعض المعاصي لم يدخل الجنة، إنما أراد بعض الجنان التي هي أعلى وأشرف وأفضل وأنبل وأكثر نعيما وأرفع، إذ محال أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم: من فعل كذا وكذا لم يدخل الجنة.

يريد: لا يدخل شيئا من الجنان، ويخبر أنه يدخل الجنة، فتكون إحدى الكلمتين دافعة للأخرى، وأحد الخبرين دافعا للآخر.

ففي الحديث: (من قال لا إله إلا الله صادقا من قلبه دخل الجنة أو حرمه الله على النار) إلى آخر الجملة

الأخرى من الأحاديث، فمن يقول: لا إله إلا الله، فهو بذلك يستحق الجنة، ثم يأتي نص آخر فيكون هذا الشخص الذي فعل معصية معينة تحرم عليه الجنة أو يدخل النار.

فالمقصود أن هناك تعارضا في الظاهر لا يقع في الحقيقة بين النصوص، فهذا الجنس من الأخبار لا يدخله النسخ؛ لأنه يلزم من ذلك التضارب في أشياء لا يدخل فيها النسخ، لكن هذا من ألفاظ العام الذي يراد به الخاص.." (١)

"بيان المسلك التفصيلي في حد الإسلام

سبق أن الباحث في تحريره لقضية حد الإسلام -على حسب تعبيره- سلك مسلكين: مسلك الإجمال، ومسلك التفصيل، والكلام الماضي كان فيما يتعلق بمسلك الإجمال، وذكرنا بالنسبة لمسلك الإجمال موقف أهل السنة وما هو معروف في عقيدتهم، وأن الخصائص التي ذكرها لحد الإسلام كان الأولى بمعظمها كلمتي التوحيد، وإنما قلنا: إن معظم هذه الخصائص وليس كلها؛ لأن هناك ملاحظة في دعواه: أن هذا الحد لا يزيد ولا ينقص، بل يتماثل فيه الناس أجمعون، وبينا أن هذا غير صحيح.

السؤال الآن: هل يمكن للكاتب أن يسلك نفس المسلك الأول هنا؟ وهل يمكن أن يكون قد قصد فعلا إلى ذلك؟ لا بد أن نبين المقصود بذلك؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

المقصود: هل يمكن أن يذهب الباحث إلى أن أصل الدين هو التصديق والالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم على جهة التفصيل المطلق، أي: الإقرار التفصيلي بكل ما ثبت بالوحي المعصوم خبرا خبرا وتكليفا تكليفا، ثم يكون هذا الإقرار والالتزام هو أصل الدين الذي يثبت به جميع ما أثبته الكاتب لأصل الدين من الخصائص، فلا تثبت صفة الإسلام إلا باستيفائه، ولا يعذر فيه أحد بجهل، ويكون سابقا على غيره من التكاليف، فلا يصح عمل ولا يقبل إلا به، ولا يقبل التبعض ولا الزيادة ولا النقص؟ الظاهر أن الكاتب لا يريد ولا يقصد هذا المعنى؛ لأنه صرح في بعض المواضع فقال: إن الجهل بفريضة الصلاة إن كان له وجه كحال من لم تبلغه فريضتها في دار الحرب عذر يسقط التكليف بها، ويستحق به صاحبه عفو الله عنه، وهذا داخل في أحد شقي التعريف، الذي هو الانقياد لشريعة النبي صلى الله عليه وسلم جملة وعلى الغيب.

وصرح في موضع آخر فقال: إن الجهل بحكم الله في مسألة من المسائل يصلح عذرا لمن ارتضى في هذه المسألة حكما غير حكم الله، ظنا منه أن هذا هو حكم الله، فهذا مثل المجتهد المخطئ، يجتهد ويتحرى

---

(١) سلسلة الإيمان والكفر - المقدم، محمد إسماعيل المقدم ٦/١١

أن يصل إلى حكم إلهي، يبذل غاية وسعه وجهده ليصل إلى حكم الله، إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر وخطؤه مغفور له.

أيضا: صرح في موضع ثالث بأن جهل الجارية التي زنت بدرهمين يصلح عذرا لها يسقط الحد ويرفع المؤاخذة، هذه الجارية التي أتت بالفاحشة وأتي بها إلى أحد الخلفاء الراشدين ولعله علي؛ فسألوها فاعترفت وتكلمت بنوع من العفوية والبساطة، فقال الحاضرون: يا أمير المؤمنين! كأنها لا تعلمه، أي: أنه لاحظ طريقتها في الكلام والاعتراف كأنها لا تعرف أن هذا الفعل يستوجب حدا، فاستسهلت به وصرحت وكان ظاهر حالها أنها لا تعلم، فلما تبين ذلك منها عذرت بذلك؛ لأنها تجهل أن هذا يستوجب الحد، فهنا الكاتب أيد هذا الحكم، وأن الجهل بهذا الحد يسقط الحد ويرفع المؤاخذة.

فمنهج الكاتب في هذا الأمر قائم على التفريق بين أصل الدين وفروعه، وعنده اعتبار: أن الفروع تقبل التبعيض، ولا يشترط فيها التلازم.

نزيد الأمر وضوحا فنقول: إن اعتبار الإيمان على جهة التفصيل بكل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أصلا للدين يتوقف على استيفائه بادئ ذي بدء ثبوت عقد الإسلام، وتثبت له جميع ما أثبته أهل العلم من أصل الدين من الخصائص؛ أمر لا يمكن أن يستقيم لأي إنسان عاقل، فلم يقل أحد من السابقين ولا اللاحقين -لا من أهل السنة ولا من أهل البدع- بتوقف ثبوت صفة الإسلام على الإحاطة بجميع الأخبار وجميع التكاليف الشرعية على وجه الاستقصاء والتفصيل، ثم إعلان الإقرار بها والانقياد لها خبرا خبرا وأمرا أمرا، وهذا أمر يكفي تصوره للحكم بفساده.

أيضا: لم يقل أحد من أهل القبلة إن الجهل بأي أمر من الأمور الشرعية الذي يعلم بضرورة الحال أنه جاهل به -وما دام الإنسان جاهلا بشيء فهو لا يعتقده- فلم يقل أحد إن هذا الجهل ببعض أصول الدين يؤدي إلى انخرام أصل الدين والخروج عن ملة الإسلام، بل عدم الدخول فيها من البداية، ومجرد تصور هذه النتيجة كاف للقطع بفساد ما أدى إليها.

أي: لو أن رجلا شهد شهادة التوحيد وجهل أمرا من الأمور الشرعية، وبالتالي ما دام جامدا فإنه لا يعتقد ما يجهله، فلم يقل أحد: إن هذا الرجل مع نطقه بالشهادتين لم يدخل أصلا في الإسلام وإنه باق على كفره الأصلي! هذا أيضا فساده معلوم.

أيضا: لم يعرف في تاريخ الإسلام أن أحدا أرجئ الحكم بإسلامه حتى تعرض عليه كافة شرائع الدين وكافة أخباره وزواجره ووعده ووعيده، ليؤخذ إقراره التفصيلي بذلك كله، ثم يثبت له عقد الإسلام بعد ذلك، بل

كان الدعاة ولا يزالون من السلف والخلف يقبلون من الناس الإقرار العام والالتزام العام، ثم يعلمونهم بعد ذلك شرائع الدين على مكث.

المقصود: أنه لا بد أن نفهم المسلك الإجمالي للكاتب، وأنه لا يقصد بكلمة: (جملة وعلى الغيب) الإقرار بكل الأخبار والانقياد لكل التكاليف، بل يقصد بذلك الإقرار الإجمالي وليس التفصيلي.

يعني: هنا لا نقول: إن الكاتب قال هذا الكلام، لكن نقول: قوله: (إن حد الإسلام هو الإقرار بخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم جملة وعلى الغيب، والانقياد لشريعته صلى الله عليه وسلم جملة وعلى الغيب) يقصد به الإجمال حقيقة، وما كان له أن يقصد سوى ذلك، لا سيما وقد قرر لأصل الدين ما قرر من الخصائص الخطيرة التي لابد معها أنه كان يقصد حقيقة الإجمال، وليس تفاصيله.

فأصل الدين -كما قرر الباحث- هو القبول المجمل لكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وليس هو القبول لذلك على وجه التفصيل لكافة الأخبار والتكاليف؛ لأن هذا الأخير مما لا يتوقف على استيفائه من البداية ثبوت عقد الإسلام، ولا يعتبر شرطا في صحة أو قبول الأعمال.

ولا يقال: إنه لا عذر فيه بالجهل؛ لأن الإقرار التفصيلي يتضمن فيما يتضمن الفروع، وهو يعذر في الفروع بالجهل كالأمثلة التي ذكرناها، فيلزم من ذلك أنه لا يقال: إن هذا الأمر لا يقبل الزيادة ولا النقصان؛ لأن تفاوت الناس في معرفة هذه التفاصيل والإقرار بها معروف بالحس والبداهة، وشتان بين العامة في ذلك وبين العلماء.

على أي الأحوال: الأمر يحتاج لمزيد من البسط، وكلما مضى وقت أكثر وسبرنا أغوار البحث ستزداد القضية وضوحا.

أقول قولي هذا، وأستغفر الله لي ولكم، سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.." (١)

"أركان حد الإسلام عند المؤلف

لم يقتصر الكاتب في بحثه على المسلك الإجمالي الذي أشرنا إليه، لكنه نحا منحى آخر تفصيليا، قرر فيه أن لهذا الحد أركانا ثلاثة هي: الحكم والولاء والنسك، ثم جعل باقي الكتاب في تفصيل هذه الأمور الثلاثة، فقد جعل الباب الثالث في تقرير ركن الحكم، والباب الرابع في تقرير ركن الولاية، وقرر ركن النسك ضمن الباب الأول، فلم يقف عند حدود الاعتقاد المجمل للألوهية، لاسيما وهو يتكلم في شرح تفصيلي

---

(١) سلسلة الإيمان والكفر - المقدم، محمد إسماعيل المقدم ١٢/١٣

لحد الإسلام، وما يسميه هو أصل الدين الذي يتوقف على الاكتفاء به من البداية ثبوت عقد الإسلام، والذي يطرد تماثله وثباته وعدم تفاوته بالزيادة أو النقص عند كافة المؤمنين، فهو تجاوز الإجمال إلى هذا التفصيل الذي تندرج تحته كافة مسائل توحيد العبادة، ولا يند عنه منها شيء، فيلزم من ذلك أن يسلك أحد مسلكين لا ثالث لهما: إما أن يرجئ الحكم على عامة المسلمين الذين يشهدون ا لشهادتين، وقد يكون فيهم جهل بهذا المسلك التفصيلي في شرح معنى التوحيد والحكم أو الولاية أو النسك؛ لأن هؤلاء الناس الذين نراهم يملئون المساجد يصلون العيد يخرجون في الجنائز المسلمين الذين نعيش ونحيا بينهم، هؤلاء أتوا بالشهادتين ولم يحصل من الكاتب ومن نحا منحاه عملية استيفاء وجود الأركان التفصيلية: أركان الحكم والولاء والنسك في هؤلاء الناس، فمن جهل بعض هذه الأركان كيف يكون السلوك معه؟ فإما أن يرجأ الحكم على هؤلاء العامة، فلا نحكم لهم بالإسلام حتى نستوثق من استيفائهم لأركان هذا الحد وبراءتهم من الطواغيت، وتجردهم من التلبس بشيء من العبادة لغير الله عز وجل، وموالاتهم للمؤمنين، وبراءتهم من الكافرين، فلا يشهد لأحد منهم بالإسلام إلا بعد التحقق من استيفاء ذلك كله، حتى وإن كانوا قبل ذلك ممن يعلنون الالتزام المجمل بالإسلام، ويقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة.

فهذه هي هو الحارة الأولى: أن هؤلاء الناس لا نحكم عليهم بالإسلام، بل يؤجل الأمر فيهم حتى يتأكد من استيفاء هذه الأركان.

الحالة الثانية: أن يستصحب أصل الحكم بالإسلام على من أعلن الانتساب إليه، ونقول: إن هؤلاء نطقوا الشهادتين، فالأصل فيهم أنهم مسلمون، حتى نكتشف أن هذا الإنسان متلبس بناقض من نواقض هذا الحد، فحينئذ نكتشف أنه كان كافرا من قبل، فيكون انتسابه إلى الإسلام وتلفظه بالشهادة مجرد قرينة على استيفائه لحد الإسلام، لا دلالة على أنه مسلم.

وبناء على هذا التفصيل: الحكم والولاء والنسك.

كيف نطبقه في الواقع؟ وكيف يكون موقفنا مع عوام المسلمين الذين يصلون ويزكون ويحجون ولم يحصل استيفاء وتحر وتبين مفصل عن موقفهم من قضايا الحكم والولاية وتفاصيل النسك وغيرها؟

A نقول له: لن يكون أمامك إلا أحد مسلكين، المسلك الأول: إما أن تقول: هؤلاء لم يدخلوا في الإسلام أصلا حتى وإن أتوا بهذه الأشياء، إلا بعد استيفاء كل هذه الأركان منهم، ولا تكفي كلمة التوحيد، ولا الصلاة، ولا الزكاة.

المسلك الثاني: أن تقول: إنهم كفار أصليون لم يدخلوا أصلا في الإسلام، ولا نقول: إن كلمة التوحيد قرينة

تومئ إلى أنهم مسلمون، لكن: إذا اكتشفنا بعد ذلك أن هذا الإنسان متلبس بشيء يناقض هذا الأصل الذي هو الإسلام، حينئذ يكتشف شيء كان خافيا من قبل، وهو: أن هذا الإنسان الذي عاش ستين سنة ينطق بكلمة التوحيد، يصلي ويزكي ويصوم ويحج ويفعل شرائع الإسلام المعروفة، ولم يحصل استيفاء وتبين لموقفه من قضايا الحكم والولاية والنسك يكتشف بعد كل هذه السنوات أنه كان كافرا من قبل، ويكون انتسابه للإسلام وتلفظه بالشهادتين مجرد قرينة على استيفائه لحد الإسلام، فإذا ثبت أن هذا الرجل كان يستجيز أمرا من أمور الشرك، فقد دل ذلك على أنه كان كافرا من البداية، وأنه لم يدخل في الإسلام بعد، حينئذ يثبت أن هذا كافر أصلي، مثل النصراني أو اليهودي، ولم يدخل في الإسلام أصلا، فيتوقف الحكم عليه بالإسلام إلى أن يتبين خلاف ذلك، ويبقى الحكم عليه على ما قبل ذلك، وهو أنه كان كافرا.

أما الذين يتلبسون بشيء من نواقض هذا الحد فهم لديه كفار بلا نزاع، ولا فرق في ذلك بين دار الإسلام وبين دار الحرب، ولا بين الجهلة ولا بين العلماء، ولا بين من هو متأول ومن هو معاند، فالكل سواء في هذا الحكم؛ لأن الإسلام -كما ذهب إليه- حد لا توجد صفة الإسلام قبل استيفائه، ومن لم يأت به فليس بمسلم، وإن لم يكن كافرا معاندا فهو كافر جاهل.." (١)

"البحث في نظرية تكرار جيل الصحابة

ويقول أيضا تحت عنوان: جيل الصحابة هل يتكرر؟ يقول: بعد هذا التلخيص والتأييد المجمل: نبدأ في تفصيل ما عن لنا من استدراكات على كتاب المعالم في قضية المنهج.

إن الكاتب يدعو إلى حركة شديدة، حيث يسمي الذين يبدءونها بالطليعة، مع أنه كان حين كتب هذا الكتاب منتميا فعلا إلى جماعة الإخوان المسلمين، وكان معه في السجن آلاف من أعضاء هذه الجماعة التي كان رئيسا لتحرير جريدتها، والتي طالما كان يتحدث عن أهميتها ومظاهرها ومنجزاتها.

يذكر الكاتب عليه رحمة الله في كلماته الأخيرة التي كانت تنشرها جريدة المسلمون اللندنية: أنه عمل لتكوين جماعة تكون امتدادا لجماعة الإخوان المسلمين التي حلها عبد الناصر وسجن أعضاءها، ولكن لماذا اعتبر الجماعة قد انتهت بقرار الحل؟ وإذا كان قد انتهت تنظيما فإن أفرادها ما زالوا موجودين، فلماذا الدعوة إلى حركة جديدة؟! أظن أن تفسير هذا الأمر المستغرب موجود في قضية المنهج، وأظن أن سيدا كان يرى أن الجماعة الوحيدة التي يمكن أن تعيد بعث الأمة الإسلامية هي الجماعة التي تتبع المنهج الذي ذكره، وإذا كان هذا المنهج يريد منها ويمكنها أن تكون كجيل الصحابة؛ فإنها تكون فعلا جماعة

---

(١) سلسلة الإيمان والكفر - المقدم، محمد إسماعيل المقدم ٩/١٤

جديدة لا تماثلها جماعة الإخوان المسلمين، ولا أي جماعة في تاريخ الإسلام بعد جماعة الصحابة رضوان الله عليهم.

يقول الدكتور جعفر: يقول الكاتب -يعني: الشيخ سيد قطب رحمه الله-: لقد خرجت هذه الدعوة جيلا من الناس -جيل الصحابة رضوان الله عليهم- جيلا مميزا في تاريخ الإسلام كله، وفي تاريخ البشرية جميعه، ثم لم تعد تخرج هذا الطراز مرة أخرى، نعم وجد أفراد من ذلك الطراز على مدار التاريخ، ولكن لم يحدث قط أن تجمع مثل ذلك العدد الضخم في مكان واحد كما وقع في الفترة الأولى من حياة هذه الدعوة.

يعلق الدكتور جعفر فيقول: والكاتب يرى أنه بالإمكان تخريج مثل ذلك الجيل حتى في غيبة شخص الرسول صلى الله عليه وسلم، بل لعله يرى أن البشرية -وقد عادت إلى جاهلية مثل الجاهلية التي أنقذها مثل ذلك الجيل- لا يمكن أن ينقذها الآن إلا جيل مثله، فهل ما قاله الكاتب الفاضل صحيح؟ أصحيح أنه بالإمكان إنشاء جيل كامل كجيل الصحابة رضوان الله عليهم؟ أصحيح أن غيبة شخص الرسول صلى الله عليه وسلم لا تفسر عدم تكرار ذلك الجيل على مدار التاريخ؟ إن هناك حججا نقلية كثيرة بل وحججا عقلية تدل على أن ذلك الجيل لا يمكن أن يتكرر، ولكن دعونا قبل البدء في سرد بعض تلك الحجج أن ننظر في الحجة التي ذكرها الكاتب الفاضل في تأييد رأيه.

يقول الكاتب بعد الفقرة التي نقلتها آنفا: هذه ظاهرة واضحة واقعة ذات مدلول ينبغي الوقوف أمامه طويلا لعلنا نهتدي إلى سره، إن قرآن هذه الدعوة بين أيدينا، وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهديه العملي وسيرته الكريمة كلها بين أيدينا كما كانت بين أيدي ذلك الجيل الأول الذي لم يتكرر في التاريخ، ولم يغب إلا شخص رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهل هذا هو السر؟ لو كان وجود شخص رسول الله صلى الله عليه وسلم حتميا لقيام هذه الدعوة وإيتائها ثمراتها ما جعلها الله دعوة للناس كافة، وما جعلها آخر رسالة، وما وكل إليها أمر الناس في الأرض إلى آخر الزمان، ولكن الله سبحانه تكفل بحفظه الذكر، وعلم أن هذه الدعوة يمكن أن تقوم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويمكن أن تؤتي ثمارها؛ فاختاره لجواره بعد ثلاثة وعشرين عاما من الرسالة، وأبقى هذا الدين من بعده إلى آخر الزمان إذا: فإن غيبة شخص رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفسر تلك الظاهرة ولا تعللها.

ثم يقول الدكتور جعفر وهو يناقش الفقرة السابقة: إن مقدمات هذه الحجة لا تؤدي إلى نتيجتها، فالمقدمات باختصار هي: لو كان وجود شخص رسول الله صلى الله عليه وسلم حتميا لقيام هذه الدعوة لما جعلها الله دعوة للناس كافة، ولما جعلها آخر رسالة، ولما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم، والنتيجة الطبيعية

لهذه المقدمات هي: إذا فوجود شخص رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس حتميا لقيام هذه الدعوة، أو: فغيبة شخصيته صلى الله عليه وسلم لا تمنع استمرار هذه الدعوة، وهذه حجة صحيحة يوافقه كل مسلم على مقدماتها ونتائجها، لكن النتيجة التي انتهى إليها الكاتب الفاضل الكبير هي: أن غيبة شخص رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفسر تلك الظاهرة ولا تعللها -يعني: ظاهرة تكرار جيل الصحابة-، إن عدم ضرورة وجود شخص الرسول لاستمرار الدعوة لا يعني عدم ضرورته لوجود جيل كجيل الصحابة، فالأمران مختلفان، اللهم إلا إذا قلنا: إن الدعوة لا تقوم ولا تؤتي ثمارها إلا بوجود جيل كجيل الصحابة، ولكن هذا يفضي بنا إلى القول بأن الدعوة نفسها توقفت منذ أن انتهى جيل الصحابة؛ رأنه لم يأت بعده جيل مثله، وهو أمر لا يقول به الداعية الفاضل ولا أحد من المسلمين، لو كان كتاب المعالم كتابا عاديا لاكتفيت بهذا الرد، لكنني أعرف أن حجة الكاتب هذه تأثر بها كثير من الدعاة ولا سيما الشباب، فما أكثر ما سمعت وقرأت تكرارا لها يكاد يكون بألفاظ الكاتب الفاضل! ولذلك فإن الأمر يستحق مزيدا من البيان.

إن لدينا نصوصا صحيحة تدل على أن وجود شخص الرسول صلى الله عليه وسلم كان ضروريا لتخريج ذلك الجيل، ونصوصا تدل على أنه كان فعلا جيلا فريدا لا يتكرر، وإليكم شيئا من هذه النصوص: عن أنس رضي الله عنه قال: (لما كان اليوم الذي قدم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أضاء منها كل شيء، فلما كان اليوم الذي مات فيه أظلم منها كل شيء، قال: وما نفضنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الأيدي حتى أنكرنا قلوبنا).

هكذا كان شعور الصحابة بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم وغيبة شخصه، وكانوا يشعرون بشيء من هذا حين يغيبون عنه وهو حي، ففي حديث طويل لـ حنظلة الأسيدي قال: قلت: نافق حنظلة يا رسول الله! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (وما ذاك؟ قال: قلت: يا رسول الله! نكون عندك تذكرنا النار والجنة حتى كأنا نراها رأي عين، فإذا خرجنا من عندك عافسنا الأزواج والأولاد والضيعات نسينا كثيرا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: والذي نفسي بيده! لو أنكم تدومون على ما تكونون عندي في الذكر لصافحتكم الملائكة على فرشكم، وفي سوقكم، ولكن يا حنظلة ساعة وساعة)، هذا الذي شعر به حنظلة وأيده به أبو بكر رضي الله عنهما شعور طبعي؛ فإن الواحد منا يعرف من تجربته أنه يقرأ كلاما فلا يتأثر به، فإذا سمعه من إنسان تأثر به، وقد يسمع كلاما من إنسان ثم يسمعه نفسه من إنسان آخر فإذا البون بين التأثيرين شاسع، فكيف بمؤمن صادق يسمع القرآن والحكم من فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويرى الوحي ينزل أمامه، ويعرف الحوادث والمناسبات التي نزلت فيها كثير من آيات الله وأحاديث رسول

الله صلى الله عليه وسلم؟ ولا شك أن هذا الكلام انعكس وانعكست تأثيراته فيما أتى من المواقف التي سنبينها فيما يأتي من كلام الأستاذ سيد رحمه الله.

يقول الدكتور جعفر معلقا على هذا الكلام: ولكن إذا كانت الأمة التي تحمل هذا الدين قد انقطع وجودها منذ قرون؛ فإن دينها نفسه يكون قد انقطع وجوده منذ تلك القرون، والكاتب الفاضل يدرك هذه النتيجة اللازمة عن كلامه ويقبلها ويقررها، إذ يقول: هذا هو المجتمع المسلم المجتمع الذي تتمثل فيه العبودية لله وحده في معتقدات أفراده وتصوراتهم، كما تتمثل في شعائرهم وعبادتهم، وكما تتمثل في نظامهم الجماعي وتشريعاتهم، وأيما جانب من هذه الجوانب تخلف عن الوجود فقد تخلف الإسلام نفسه عن الوجود لتخلف ركنه الأول وهو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم.

يقول الدكتور جعفر: فالكاتب الفاضل يقرر في هذه الفقرة: أن تخلف النظام الجماعي والتشريعات عن الوجود يعني تخلف الإسلام نفسه عن الوجود، ويقرر في الفقرة السابقة أن هذا النظام قد تخلف فعلا عن الوجود، والنتيجة هي: أن الإسلام قد تخلف عن الوجود، وهي نتيجة نقطع بأنها ليست صحيحة، فالله سبحانه وتعالى في سورة الفتح لما تكلم عن المنافقين ووصفهم بأنهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية، فما هو ظن الجاهلية؟ إذا رجعنا إلى شرح العلماء لهذه الآية، وإذا رجعنا إلى كلام الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى في زاد المعاد حول هذه الآية: يبين العلماء أن ظن الجاهلية هو أن يظن إنسان أن الكفار يمكن أن يأتي في يوم من الأيام ويستأصلون الإسلام استئصالا، ويقضون على الإسلام قضاء بحيث لا تقوم له قائمة بعده.

هذا هو ظن الجاهلية، وهذا هو سوء الظن بالله.

من سوء الظن بالله -مهما وصل ضعف الإسلام، ومهما وصل طغيان الباطل- أن تظن أن الباطل يمكن أن يأتي في يوم من الأيام بحيث يطغى تماما ويقهر تماما، ويظل الإسلام دائما مقهورا، أو أن المسلمين يظلون مقهورين مستذلين لا تقوم لهم قائمة.

هذا سماه الله ظن الجاهلين فقال: ﴿يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية﴾ [آل عمران:١٥٤]، فمن ظن الجاهلية أن يقال مثل هذا الكلام.

ونحن نبرئ الأستاذ سيد قطب رحمه الله من هذا، وهو كان العدو الأول للجاهلية في عصره، نبرئه من هذا الوصف، لكن نقول: هذا يلزم من كلامه، ولو أنه استأنس بهذا المعنى ما نظن أنه كان وصل إلى هذا القرار النهائي، وهو أن الأمة الإسلامية انقطعت من الوجود منذ قرون كثيرة، والمجتمع الإسلامي انقطع من

الوجود، والمسلمين انقطعوا والجماعة انقطعت، وبالتالي انقطع وجود الإسلام نفسه: هذا شيء لا يمكن أن يوافقه عليه أحد على الإطلاق.

يقول الدكتور جعفر: إن الكاتب الفاضل يقرر أن الله تعالى قد تكفل بحفظ الكتاب والسنة، ولكن ينبغي ألا ننسى أن هذا الحفظ ليس حفظا متخفيا، بمعنى: أن تكون نصوص الكتاب والس." (١)

"رؤية محمد سليم للعزلة في منهج سيد قطب

كان من المعلقين في الندوة الدكتور محمد سليم العوا، وقد أطال النقاش في قضية إمكانية تكوين جيل كجيل الصحابة رضي الله عنهم، ولن نطيل بذكر هذه القضية.

وكذلك ناقش عبارة (ما إن نفضنا أيدينا من دفن الرسول صلى الله عليه وسلم حتى أنكرنا قلوبنا)، وحديث حنظلة: (ساعة وساعة).

يقول: هذه العبودية كما أشار إليها الأستاذ سيد قطب رحمه الله قاعدة من قواعد المجتمع الإسلامي، وهي مفقودة في المجتمعات الإسلامية الحالية، ولهذا وجب أن عصمة المؤمن تنشئ لذاتها عزلة شعورية وحقيقية عن المجتمعات التي تعيش فيها، عزلة شعورية تنشأ عنها عزلة كاملة في علاقته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية، فهو قد انفصل نهائيا عن بيئته الجاهلية حتى لو كان يأخذ ويعطي مع بعض المشركين، فالعزلة الشعورية شيء والتعامل اليومي شيء آخر.

يقول: ومسألة العزلة هذه قد نشأت عنها تطورات فكرية كثيرة بالغة الخطورة أدت إلى ما نعرفه اليوم في ظاهرة الصحوة الإسلامية بالتطرف، وإلى ما عرفه الناس بجماعة التكفير والهجرة، مع أنهم يطلقون على أنفسهم: (جماعة المسلمين) وكذلك جماعات أخرى كثيرة يحفل بها باطن الأرض الإسلامية تظهر حينا وتختفي أحيانا.

يقول: ولقد كنت أتمنى من الأستاذ الدكتور جعفر أن يقف عند هذه المسألة، ويبين فيها قولا يشفي بعض الصدور، ويريح بعض القلوب.

فهو يلوم الدكتور جعفر لأنه لم يفصل في قضية العزلة الشعورية وأثرها على واقع الدعوة الإسلامية.

ثم يذكر الدكتور جعفر بأن ما فهمه من أن عدم قيام المجتمع الإسلامي في نظر الأستاذ سيد قطب لا يعني ما يعنيه ظاهر كلامه من انقطاع الأمة المسلمة، فيقول: إن قول سيد قطب بافتقاد المجتمع الإسلامي وانقطاع الأمة اصطلاح خاص بـ سيد قطب، ولا مشاحة في الاصطلاح، ولا نعتبره مسئولا عما قام به بعض

---

(١) سلسلة الإيمان والكفر - المقدم، محمد إسماعيل المقدم ١٥/٢٢

الشباب من اعتقاد بأن عدم اتصاف المسلمين المعاصرين بشروط المجتمع المسلم يعني عدم اتصافهم بالإسلام ذاته.

يقول الدكتور محمد سليم: هذا فهم لبعض الشباب لا يقره الدكتور جعفر باعتبار أنه لا يستلزم كلام سيد قطب، ولا يلزم منه، ولا ينبني عليه.

ولكن قراءته للمعالم تفيد غير الذي أفاده هذا البحث، فالأستاذ سيد قطب في المعالم رحمه الله يقول: ينبغي أن يكون مفهوما لأصحاب الدعوة الإسلامية أنهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين يجب أن يدعوهم أولا إلى اعتناق العقيدة حتى ولو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم بذلك شهادات الميلاد.

فهو بهذا الكلام يأخذ على الدكتور جعفر أنه قال: إن هذه مسألة اصطلاحات، وسيد قطب لم يقصد هذا الكلام على حقيقته، وإنما أتى من بعده من أساء فهم كلامه، يعني: فهم الذين أحدثوا هذه النتوأت الفكرية لسوء فهمهم، وهو هنا يقول: لا، ليست هذه مجرد اصطلاحات.

لكن هذا الكلام واضح ومباشر في عبارة يذكرها هنا عن الأستاذ سيد قطب رحمه الله تعالى، وهي قوله: ينبغي أن يكون مفهوم أصحاب الدعوة الإسلامية أنهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين الخ، والحقيقة أن هذه الكلمة يقشعر لها البدن، أعني إعادة إنشاء هذا الدين، بل نقول: لتحديد شباب الدين، ولتجديد الدين، وليست إعادة إنشاء هذا الدين.

يقول: فيجب أن يدعوهم أولا إلى اعتناق العقيدة حتى ولو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم بذلك شهادات الميلاد، يجب أن يعلموهم أن الإسلام هو أولا إقرار عقيدة لا إله إلا الله بمضمونها الحقيقي، وهو رد الحاكمية لله بالأمر كله.

يقول هذا في المعالم.

ويقول فيه كذلك: ولتكن هذه القضية هي أساس دعوة الناس إلى الإسلام، فإذا دخل في هذا الدين -في مفهومه الأصيل- عصبة من الناس، فهذه العصبة يطلق عليها اسم المجتمع المسلم، وحين يقوم هذا المجتمع بالفعل يبدأ عرض أسس النظام الإسلامي عليه، كما يأخذ هذا المجتمع نفسه في سن التشريعات التي تقتضيها آياته الواقعية في إطار الأسس العامة للنظام الإسلامي.

وهذا المنهج يعتبره سيد قطب رحمه الله هو المنهج الوحيد في العودة إلى حياة إسلامية، بل يسميه في

غير موضع من كتابه المنهج الرباني في مقابلة المناهج البشرية، أو الطاغوتية التي يرفضها ولا يقبلها، وهذا -أيضا- من مواضع المآخذ التي ذكرها الباحث على هذه القضية.." (١)

"هل الآخرة دار جزاء أم دار تكليف؟

وتنبني على هذه المسألة مسألة أخيرة، وهي إمكان امتحان أهل الفترة في الآخرة؛ إذ هل يصح أن تكون الآخرة دار تكليف، أم أنها دار جزاء فحسب؟ للعلماء في هذه المسألة قولان: القول الأول: إثبات وقوع التكليف في الآخرة.

وهو الذي ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، والإمام العلامة المحقق ابن القيم، والحافظ ابن حجر العسقلاني، والحافظ ابن كثير، والإمام ابن حزم وغيرهم من العلماء، ذهبوا إلى إثبات التكليف في الآخرة، وأن كون الآخرة دار جزاء لا يتنافى مع أن يكون التكليف في عرصاتها.

القول الثاني: انتفاء التكليف في الآخرة.

وهو قول الحافظ إمام المغرب ابن عبد البر وجماعة من المالكية، فقد ذهبوا إلى أنه لا تكليف في الآخرة، وأن الآخرة دار جزاء لا دار تكليف، لذلك طعنوا في الأحاديث التي استدل بها على الامتحان في عرصات القيامة، لأن الآخرة ليست دار تكليف، وطعنوا فيها من حيث السند.

وأجاب الفريق الثالث بأن هذه الأحاديث يشد بعضها بعضا باجتماع طرقها، فأثبتوا التكليف مستدلين بحديث الأسود بن سريع: (أربعة يحتجون يوم القيامة)، وفي نهاية الحديث: أن الله امتحنهم بأن أمرهم أن يلقوا أنفسهم في هذه النار، فهذا دليل على أن في الآخرة تكليفا.

واستدلوا بحديث أنس: (يؤتى بأربعة يوم القيامة) وهو مثل الماضي، وكذلك حديث معاذ: (يؤتى يوم القيامة بالممسوخ عقلا) إلى آخره، وحديث أبي سعيد رضي الله عنه: في الهالك في الفترة إلى آخره، فهذه الأحاديث في جملتها تثبت أصل وقوع هذا في الآخرة.

ومما استدلوا به قوله تبارك وتعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون * خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلة وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون﴾ [القلم:٤٣].

ووجه الدلالة في هذه الآية على المقصود -وهو أن الآخرة يمكن أن يكون فيها تكليف- أنه تبارك وتعالى أخبر أنه سوف يدعو أقواما إلى السجود يوم القيامة، وهذا تكليف، وجاء الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم مفصلا ومبينا شرح هذه الآية، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله

(١) سلسلة الإيمان والكفر - المقدم، محمد إسماعيل المقدم ٧/٢٣

صلى الله عليه وسلم يقول: (يكشف ربنا عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، ويبقى من كان يسجد في الدنيا رئاء وسمعة، فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقا واحدا)، أخرجه البخاري.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (قال النبي صلى الله عليه وسلم: فإنكم ترونه يوم القيامة، كذلك يجمع الله الناس فيقول: من كان يعبد شيئا فليتبعه.

فيتبع من كان يعبد الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر، ويتبع من كان يعبد الطاغوت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها)، فالمنافقين كانوا يظهرون أنهم يعبدون الله مع الموحدين، قال: (فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم.

فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتانا ربنا عرفناه.

فيأتيهم ربهم في الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم.

فيقولون: أنت ربنا.

فيتبعونه، ويضرب جسر جنهم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فأكون أول من يجيز، ودعاء الرسل يومئذ: اللهم! سلم سلم، وبه كلاليب مثل شوك السعدان، أما رأيتم شوك السعدان؟! قالوا: بلى يا رسول الله.

قال: فإنها مثل شوك السعدان، غير أنه لا يعلم قدر عظمها إلا الله، فتخطف الناس بأعمالهم، منهم الموبق بعمله -يعني: الهالك- ومنهم المخردل -أي: الهاوي- ثم ينجو، حتى إذا فرغ الله من القضاء بين عباده وأراد أن يخرج من النار من أراد أن يخرج ممن كان يشهد أن لا إله إلا الله أمر ملائكته أن يخرجوهم، فيعرفونهم بعلامة آثار السجود، وحرم الله على النار أن تأكل من بني آدم أثر السجود، فيخرجونهم قد امتحشوا -أي: احترقوا- فيصب عليهم ماء يقال له: ماء الحياة، فيبتون نبات الحبة في حميل السيل، ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار، فيقول: يا رب! قد قشبني ريحها، وأحرقني ذكاؤها -يعني لهيبها- فاصرف وجهي عن النار) أي أن هذا الرجل وجهه مصروف إلى النار، فهو يشكو إلى الله عز وجل ويقول: (يا رب! قد قشبني ريحها، وأحرقني ذكاؤها، فاصرف وجهي عن النار) فكل أمنيته أن يتحول وجهه يتحول إلى الجهة الأخرى؛ لأن لهيب النار ولفحها قد آذاه وعذبه، فلا يزال يدعو الله عز وجل - (فيقول: لعلك إن أعطيتك أن تسألني غيره.

فيقول: لا، وعزتك لا أسألك غيره.

فيصرف وجهه عن النار، ثم يقول بعد ذلك: يا رب! قربني إلى باب الجنة.

فيقول: أليس قد زعمت ألا تسألني غيره؟! ويلك يا ابن آدم، ما أغدرك! فلا يزال يدعو فيقول: لعلي إن أعطيتك ذلك تسألني غيره؟! فيقول: لا، وعزتك لا أسألك غيره.

فيعطي الله ما شاء من عهود ومواثيق أن لا يسأله غيره، فيقربه إلى باب الجنة، فإذا رأى ما فيها سكت ما شاء الله أن يسكت، ثم يقول: رب! أدخلني الجنة.

ثم يقول: أوليس قد زعمت أن لا تسألني غيره؟! ويلك يا ابن آدم، ما أغدرك! فيقول: رب! لا تجعلني أشقى خلقك.

فلا يزال يدعو حتى يضحك، فإذا ضحك منه أذن له بالدخول، فإذا دخل فيها قيل له: تمنى من كذا.

فيتمنى، ثم يقال له: تمنى من كذا.

فيتمنى حتى تنقطع به الأماني، فيقول له: هذا لك ومثله معه)، هذا الحديث أخرجه البخاري.

فوجه الدلالة في هذا الحديث أن الله عز وجل أخذ عليه العهود والمواثيق أن لا يسأله غير الذي أعطاه، فخالف هذه العهود والمواثيق وغدر بها بسؤاله بعد ذلك، فهذا تكليف، فقد الله كلفه أن لا يسأل غيره، وفي كل مرة كان يكلفه، فهذا يدل على وقوع شيء من التكليف في الآخرة.

وكذلك حديث الصراط الذي هو جسر جنهم، والعياذ بالله، وهو أحد من السيف، وأدق من الشعرة، يمر عليه الناس كل على حسب عمله، فمنهم من يمر عليه كالبرق، وكالريح المرسلة، وكأجاويد الخيل، ومنهم الراكب و الساعي، ومنهم المخدوش، ومنهم الماشي، ومنهم من يحبو حبوا.

قال ابن عباس: هو يوم كرب عظيم.

وقال القرطبي: هو مقام هائل يمتحن الله به عباده ليميز الخبيث من الطيب.

ويقول الطيبي: لا يلزم من أن الدنيا دار بلاء والآخرة دار جزاء أن لا يقع في إحداهما ما يختص بالأخرى؛ فإن القبر أول منازل الآخرة، وفيه ابتلاء وفتنة بالسؤال وغيره.

فالإنسان يعتبر قد انتقل إلى يوم الآخر بموته، وكل إنسان له يوم قيامة خاص به هو، وهو ساعة موته، فمنها ينتقل من الدنيا إلى أول منازل الآخرة، وينتقل من الغيب إلى الشهادة، وينقطع عمله، فهو -في الحقيقة- يشرع في قيامته منذ أن يدخل القبر، وأول ما يدخل القبر يجد امتحانا وفتة بالسؤال والابتلاء.

فهذه أدلة من ذهبوا إلى وقوع التكليف في الدار الآخرة، ووقوع التكليف قبل دخول الجنة أو النار.

أما الفريق الآخر الذي يقول بعدم وقوع التكليف في الآخرة فقد استدلوا بالعقل، وأنه ليس في وسع المكلف الدخول في النار؛ لأن دخول النار من التكليف بالمحال.

وأجابوا عن الأحاديث التي فيها الأمر بدخول النار ابتلاء وامتحانا لأهل الفترة بأنها ضعيفة ولا يحتج بها.

والجواب على هذا أن هذه الأدلة بعضها صحيح، وبعضها حسن، وبعضها ضعيف، ومنها ما يتقوى بعضه ببعض ويشتد به.

قال الحافظ ابن القيم: هذه الأحاديث يشد بعضها بعضا، وتشهد لها أصول الشرع وقواعده، والقول بمضمونها مذهب السلف.

ويقول الحافظ ابن حجر: قد ثبت بأحاديث صحيحة أن الله سبحانه وتعالى يكلف عباده يوم القيامة في عرصات الآخرة، وأن التكليف في دار الدنيا، وأما ما يقع في القبر وفي الموقف فهي آثار ذلك التكليف.

وأجاب الفريق الأول على ما استدل به الفريق القائل بعدم التكليف من أنه ليس في وسع المكلف الدخول في النار بأن هذه النار هي رأي العين، وليست نارا في الحقيقة، فهي في نظر العين نار، ومن دخلها كانت عليه بردا وسلاما، كما جاء في الأحاديث.

وأيضا: إذا كان دخول النار سببا في النجاة فلا مانع من التكليف بدخولها، فهم قالوا: العقل يحيل أن يدخل نفسه في النار.

و A من الذي يأمرهم؟ لو كان الذي يأمرهم من البشر لاختلف الأمر، كما حصل من ذلك الصحابي الذي كان أميرا على مجموعة من الصحابة، فأغضبوه في السفر فأمرهم أن يجمعوا حطبا ويوقدوا فيه نارا، ثم قال: ادخلوا فيها.

فانقسموا إلى فريقين: فريق أراد أن يطيع؛ لأن الرسول عليه السلام أوصاهم بطاعته، وقال: (من أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني) وفريق آخر قال: انتظروا حتى نأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فنسأله، فو الله ما أسلمنا إلا لنفر منها.

فلما أتوا وأخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهم النبي عليه الصلاة والسلام: (أما إنهم لو دخلوها ما خرجوا منها أبدا، ألا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، أو كما قال صلى الله عليه وآله وسلم.

فالشاهد في هذا أن المخلوق إذا أمرك بمثل هذا فلا يجوز لك أن تطيعه، لكن هنا من الذي يأمر بولوج النار؟ إنه الله سبحانه وتعالى، إذا: التكليف من الله، والله عز وجل أخبرهم أولا أن ذلك امتحان امتحانا لهم، فإذا كانت طاعة الله عز وجل في دخول النار سوف يترتب عليها النجاة والفوز والسعادة فلا مانع من التكليف بذلك؛ لأنه ثبت مثل ذلك في حديث الدجال في آخر الزمان، وهو أن الدجال يكون معه ماء ونارا، فناره ماء بارد، وماؤه نار، والرسول عليه الصلاة والسلام أمرنا إذا رأينا الدجال ومعه الجنة والنار بأن

نقتحم هذه النار، وسوف نجد ما تحتها بردا وسلاما، ومن يدخل جنته ويطيعه فسيجدها نارا تلظى.

فهنا الرسول صلى الله عليه وسلم يأمر من يدرك الدجال بأن يقع في النار، وهذا تكليف بدخول النار؛ لأن وقوعهم في النار سبب." (١)

"عقيدة ابن حنبل في القرآن الكريم

قال: [ويؤمن بالآثار، والقرآن، وأنه كلام الله وليس بمخلوق، ولا تضعف أن تقول: ليس بمخلوق]؛ لأن الوقوع فيها كفر، وذلك إذا وقعت فيها عالما بخطورتها، غير مكره ولا مجبر عليها، أما إذا كان الأمر غير ذلك فإنك إن شاء الله تعالى معذور.

ومن العجيب أن مسألة خلق القرآن هذه لا يوجد له ظل، والأمراء والسلاطين والحكام في وادي آخر ليس لهم علاقة بالقرآن ولا بالسنة، والقضية لا تعنيهم، بل لا يعرفها كثير من أهل العلم والدعاة والمشايخ، فلا يعرفون ما معنى القرآن كلام الله غير مخلوق، ولو سألت أحدهم فقلت له: القرآن مخلوق أو غير مخلوق؟ لقال لك: القرآن مخلوق؛ لأنه إذا لم يكن مخلوقا فماذا سيكون؟ على الرغم أنه شيخ كبير جدا.

ونحن نرى بعض الناس إذا حلف على شيء وضع يده على القرآن وقال: ورب هذا القرآن -ثلاث مرات- فإذا كان الله تبارك وتعالى هو رب هذا القرآن فيلزم من ذلك أن يكون القرآن مربوبا -أي: مخلوقا- ومن هنا فكأنه يقول: إن القرآن مخلوق؛ لأنه لا يعرف شيئا، فهو حلف على المصحف ولم يدر ما تبعة ذلك.

قال: [ولا تضعف أن تقول: ليس بمخلوق، فإن كلام الله منه -أي: منه بدأ- وليس منه شيء مخلوق، وإياك ومناظرة من أحدث فيه].

أي: من قال: بأنه مخلوق، فلا تجادله ولا تخاصمه، والعجيب أنك قد تجد نصرانيا في الشارع فتسأله: هل عيسى ابن الله؟ فيرد عليك مغضبا: يا شيخ! إن أردت أن تسأل عن شيء في الدين فاذهب إلى الكنيسة واسأل الأسقف، أما أنا فلا تسألني عن شيء من الدين، ويهرب منك، بينما الواحد منا لا يعرف أي شيء، بل لا يعرف أن يتوضأ وأن يصلي، ويقول: أعرضوا علي ما عندكم، فو الله ما تسألوني عن شيء من أمر الدنيا والدين إلى قيام الساعة إلا وسأفتيكم فيه قبل أن أقوم من مقامي هذا! قال: [وإياك ومناظرة من أحدث في القرآن، ومن قال باللفظ وغيره].

هذه مسألة فرعية، وقد ظهرت في العراق كما ظهر أصل الاعتزال في بلاد العراق، وذلك لما تعرضوا لمسألة القرآن: أهو مخلوق أم غير مخلوق؟ فماجت البلاد بهذه الفتنة، واختبر بها العباد وخاصة أهل العلم،

---

(١) سلسلة الإيمان والكفر - المقدم، محمد إسماعيل المقدم ٤١/٢٤

كالإمام البخاري عليه رحمة الله تعالى، وذلك لما خرج من بخارى ودخل العراق، فقال أهلها: سوف نختبر البخاري: هل القرآن مخلوق أم لا؟ فسألوه ذلك بدل أن يستفيدوا منه، ولو أجاب عليهم: بأن القرآن مخلوق، فإنه سيكون له أتباع وأعداء، ولو قال: إنه غير مخلوق، فإنه سيكون له أيضا أتباع وأعداء، ففي كل الأحوال لا بد وأن تقوم الفتنة، فأجاب فقال: القرآن كلام الله غير مخلوق، ثم أتوا مرة أخرى للبخاري بعد أن سلموا له في الأولى، وقالوا له: ماذا تقول يا إمام في اللفظ؟ هذه بلوى جديدة، وما دام أنه نجح في الأولى فلا بد أن يقع في الثانية.

فقال رحمه الله: لفظي بالقرآن مخلوق.

فأحدثوا ضجة عظيمة، وانصرفوا في الشعاب والأودية يقولون: يقول البخاري: القرآن مخلوق، مع أنهم سألوه عن اللفظ ولم يسألوه عن القرآن، حتى طردوه من العراق، ثم دخل نيسابور، وكان أول ما دخل نيسابور قال محمد بن يحيى الذهلي: عليكم بهذا الرجل، فإنه لن يدخل في بلدكم أفضل منه، وليس هناك أعلى منه إسنادا، فخرجت نيسابور عن بكرة أبيها تستقبل البخاري حتى أدخلوه المدينة، ثم أخذ الناس في حضور مجلسه وترك مجلس إمامهم محمد بن يحيى الذهلي، وقد كان من أعظم تلاميذ محمد بن يحيى الذهلي الإمام مسلم، فقد أخذ يحضر عند الإمام البخاري، وترك مجلس شيخه الذهلي، ثم بعد مرور فترة من الزمن جاء الحسد والغيرة عند الذهلي، فأخذ يفكر في إخراج البخاري من نيسابور، فكتب الذهلي رسالة وأرسلها إلى السلطان قال فيها: إن فلانا قد فتن القوم، وإنه يقول: إن القرآن كلام الله ليس مخلوقا؛ لأن الاعتزال كان ظاهرا، وكان هو دين السلطة في ذلك الوقت، فلما وشى به عند السلطان أمر البخاري أن يترك البلاد، فجهز متاعه وأدلج ليلا، وفي اليوم الثاني حضر مسلم مجلس الذهلي، وامتلأ المجلس إلى آخره، لكن الإمام الذهلي أراد أنه يصفي حساباته مع البلد كلها خاصة الإمام مسلم، فقال: من قال بقول البخاري في القرآن فليعتزل مجلسنا.

فعرف الإمام مسلم أنه هو المقصود، والإمام مسلم في الحقيقة كان سريع الغضب حاد المزاج، فكان أول ما سمع هذه الكلمة من الذهلي وقف قائما في وسط الطلاب، ووضع عمامته على كتفه وخرج من المجلس، ولما رجع إلى البيت برك بعيرا وحمله وقره مما كتبه عن الذهلي.

ولك أن تتصور أن الإمام مسلم قد أخذ عن الذهلي ما يملي دفاتر تبلغ حمل بعير، وأمر الجمال أن يدفع هذه الكتب إلى الذهلي." (١)

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٢/١١

"كل اسم ثبت لله فهو متضمن لصفة من غير عكس

القاعدة الثانية: كل اسم ثبت لله عز وجل فهو متضمن لصفة من غير عكس، يعني: اشتقت الصفة من الاسم؛ لأن باب الصفات واسع جدا، وأوسع منه باب معاني الكمال اللائق بالله عز وجل، فإذا كان من أسماء الله: (الرحمن الرحيم الملك القدوس السميع البصير الرءوف)، فإنه تشتق من اسم الرحيم الرحمة، ومن الرءوف الرأفة، ومن السميع السمع، ومن القوي القوة، فباب الأسماء أدق وأقل من باب الصفات.

إذا: أنا بإمكاني أن أشتق صفة لكل اسم؛ لأنه ليس هناك اسم إلا ويدل على صفة، وليس بلازم في الصفات أن تدل على الأسماء، فإنه قد ورد قول الله تعالى: ﴿يخادعون الله وهو خادعهم﴾ [النساء:١٤٢]، وقوله تعالى: ﴿ويمكرون ويمكر الله﴾ [الأنفال:٣٠]، فالمخادعة والمكر في الإنسان صفتا نقص، لكنهما في حق الله عز وجل على سبيل المقابلة لأفعال العباد صفتي كمال، فمن كان من المخلوقين أشد مكرا وخداعا فلا يستطيع أن يخادع الله عز وجل، أو أن يمكر على الله عز وجل؛ لأنه عالم الغيب والشهادة، فمهما يبطن المرء من شيء فإن الله يعلمه، بل ويكشف الله عز وجل عن عباده بما قد نووه من مخادعة ومكر وحيل.

والله تبارك وتعالى قال: ﴿إنا من المجرمين منتقمون﴾ [السجدة:٢٢]، فلا يصح أن نسمي الله تبارك وتعالى (المنتقم)، لأن هذا ليس من أسمائه، وكذا ليس من أسمائه المخادع الماكر.

إذا: هذه الصفات التي تدل على النقص في حق البشر ذكرها الله تبارك وتعالى في القرآن على سبيل الكمال؛ لأنها في مقابلة صفات النقص عند المخلوقين، فما كان الله ليخادع إلا بعد أن خادع عبيده، وما كان الله ليمكر إلا بعد مكر عبيده، وما كان الله لينتقم إلا من المجرمين، وكلها صفات لله عز وجل تدل على كماله وإحاطته بخلقه.

والذي يتعلق بهذه القاعدة: أنه لا يجوز أن أشتق أسماء من هذه الصفات؛ لأن الأسماء توقيفية، وكذلك الصفات توقيفية، فلا يصح أبدا أنني أصف الله تبارك وتعالى بوصف لم يصفه لنفسه، ولم يصفه به رسوله الكريم، فإذا كان الوصف قد ورد في الكتاب والسنة أثبتناه، ومن ذلك: ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ [البقرة:٢٥٥] هذا نفي يستلزم كمال الضد.

يعني: إذا كنت تنفي عن الله الظلم، فيلزمك أن تثبت ضد الظلم وهو كمال العدل، وهذه قاعدة قد شرحناها قبل ذلك: وهي أنه يلزم من نفي الصفة عن الله عز وجل إثبات ضدها كمالا، إذا كنت تقول: إن الله لا يظلم الناس شيئا.

إذا: الله تبارك وتعالى متصف بكمال العدل، وإذا كان الله تعالى قال: ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ [البقرة:٢٥٥] هذا يدل على كمال القيومية والحياة، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: (إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام).

وإذا كان الله تبارك وتعالى موصوف بالجود والكرم والتفضل على عباده، فيلزم من ذلك أن ننفي عنه البخل والشح الذي يتصف به بعض خلقه.

قال: [كل اسم ثبت لله عز وجل فهو متضمن لصفة من غير عكس] يعني: الصفات تشتق من الأسماء ولا تشتق الأسماء من الصفات؛ لأن باب الصفات أوسع من باب الأسماء، وكل من الاسم والصفة أمر توقيفي.

يعني: لا نثبته إلا إذا كان ثابتا في الكتاب والسنة.

قال: [مثاله: اسم الله: الرحمن متضمن صفة الرحمة، والكريم يتضمن صفة الكرم، واللطيف يتضمن صفة اللطف وهكذا] كل الأسماء لها صفات، لكن من صفاته: الإرادة والمشيئة والاستواء، فالله تبارك وتعالى أثبت ذلك لنفسه في الكتاب، وأثبتها رسوله في السنة فلا يصح أنني آخذ من صفة الإرادة أو المشيئة أو الاستواء اسما فأقول مثلا: المشاء أو المريد أو المستوي، مع أن الله قد قال في الاستواء: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾؛ فهي قد ثبتت في الكتاب.." (١)

"إثبات صفة العين لله تعالى

نريد أن نثبت لله عز وجل صفة العين، فصفة العين صفة ذاتية لله تبارك وتعالى، غير مباينة عنه، فكما أثبتنا اليد لله عز وجل وأن اليد غير مخلوقة، وأنها غير مباينة له سبحانه، بخلاف يد المخلوق فممكن مباينتها بقطعها.

إذا: الصفات الذاتية هي اللازمة لذات الإله تبارك وتعالى، كما أنها خبرية.

أي: قد ورد الخبر بها، ثابتة لله عز وجل بالكتاب والسنة.

وأهل السنة والجماعة يعتقدون أن الله تعالى يبصر ببصر، كما أنه يسمع بسمع، ويعلم بعلم، كما يعتقدون أن لله عز وجل عينين تليقان به لكنهما ليستا كعيون المخلوقين؛ لأن هذا يستلزم التمثيل، والتمثيل حرام، لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١]، فكل شيء في الوجود لا يشبه ولا يماثل ولا يكافئ ولا يعدل الله تعالى، فإذا كان كذلك فلا يجوز لي أن أقول: إن الله تعالى له عينا كعيني أو عينان كعيني؛ لأن

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٥/١٣

هذا يستلزم التمثيل والمشابهة، وهو محال.
كما أنني لا يجوز لي أن أقول: إن عين الله ليست على الحقيقة، بل هي مجاز والمقصود منها: الرعاية أو الرؤية أو غير ذلك؛ لأنني إذا قلت بالمجاز أو التأويل، لابد وأنني سأقع في التعطيل، وهو: نفي ما أثبته الله تعالى لنفسه وما أثبته له رسوله الكريم.
فالله تعالى قال: ﴿ليس كمثله شيء﴾ وهو نفي للماثلة، ﴿وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١]، إثبات للأسماء والصفات على الوجه الحقيقي اللائق بالله عز وجل.
أما دليل إثبات العين من الكتاب فقوله تعالى: ﴿واصنع الفلك بأعيننا ووحينا﴾ [هود:٣٧]، أي: واصنع يا نوح السفينة ونحن ننظر إليك بأعيننا، ((ووحينا)) أي: وإلهامنا لك كيف تصنع السفينة، فالوحي هنا بمعنى الإلهام.
والمعنى: أن الله تعالى أمر نوحا عليه السلام أن يصنع السفينة من ألواح الخشب والمسامير والحبال يربط بها أطراف السفينة حتى يحمل فيها أهل الإيمان ويسير في البحر إلى أن يصل إلى بر الأمان والنجاة، فيغرق الله تبارك وتعالى من تخلف عنه.
إذا: نقول بإثبات العين الحقيقية لله عز وجل، وأن الله كان ينظر إلى نوح على الحقيقة بعينيه الحقيقتين وهو يصنع الفلك، ويوحي إليه كيف يصنع السفينة.
وقال تعالى: ﴿وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني﴾ [طه:٣٩].
وهذا الخطاب موجه لموسى عليه السلام، فقد ألقى عليه محبة في قلوب الخلق، وكذا محبة الله عز وجل لموسى كلاهما يمكن القول به، ولا تناف بينهما؛ لأنه قد ورد في الحديث: (أن الله تعالى إذا أحب عبدا ألقى محبته في قلوب العباد، بل أمر الملائكة أن يحبوه، ثم يوضع له القبول في الأرض) أي: المحبة.
قال: ﴿ولتصنع على عيني﴾ [طه:٣٩] أي: ولتربى.
فالصناعة هنا بمعنى التربية، ولذلك تختلف بحسب الحال، تقول: صناعة بيت، وصناعة الأخشاب، وصناعة الدروع، وصناعة الملابس، فكل صنعة من هذه الصنعات تختلف عن غيرها، فصناعة البيت.
أي: بناؤه.
وصناعة الثوب.
أي: حياكته وخياطته.
وصناعة الآدمي.

أي: تربيته.

ومعنى: ﴿ولتصنع على عيني﴾ أي: ولتربى على عين الله عز وجل.

أي: الله تبارك وتعالى يرعاك ويحفظك ويكلؤك وينظر إليك بعينيه الحقيقيتين، ولا غرابة في ذلك.

ولذلك أهل البدع يقولون: إنكم تتأولون إذا أردتم أن تتأولون، وتنكرون على من يتأول إذا أردتم الإنكار عليه، فاثبتوا على قدم واحد؟ يوجهون هذا اللوم لأهل السنة.

فنقول: إننا نعتقد في قوله تعالى: ﴿ولتصنع على عيني﴾ أن الله تعالى يرعاه ويكلؤه ويحفظه ويربيه وينظر إليه وغير ذلك.

فنحن نثبت الصفة ولازمها، فالفرق بيننا وبين أهل البدع أننا نثبت الصفة ولازمها بخلافهم؛ فإنهم يثبتون لزوم الصفة وينكرون الصفة، فمثلا: قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح:١٠]، يقول أهل البدع: اليد بمعنى القدرة.

وأرادوا من هذا الكلام نفي اليد الحقيقية عن الله عز وجل، بظنهم أن إثباتها إثبات للتمثيل، وهذا كلام باطل، وأهل السنة يثبتون اليد ولازم اليد، فيثبتون الصفة ولازمها، فيلزم من إثبات العين الرعاية والإحاطة والكلأ والحفظ وغير ذلك من المعاني.

أما هم فإنهم يثبتون لوازم الصفة ولكنهم ينكرون الصفة، وبالتالي يقعون في التعطيل، أما نحن فلا نقع في التعطيل ولا في التمثيل؛ لأننا في جانب التمثيل نقول: إن لله يدا حقيقة ليست كأيدي المخلوقين، بل يدا تليق بجلاله.

فلا ننفي الصفة، وإنما نثبتها ونثبت معها اللازم، فقوله سبحانه وتعالى: ﴿ولتصنع على عيني﴾ [طه:٣٩]، أي: إن الله تعالى ينظر إليك بعينيه ويحفظك ويرعاك ويكلؤك.

إذا: بذلك نكون أثبتنا الصفة ولازمها، فأهل البدع يثبتون لازم الصفة فقط بخلاف الصفة، قال تعالى: ﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾ [الطو." (١)

"بيان بطلان مذهب أن الاسم غير المسمى في لغة العرب

قال: [فأما لغة العرب: فهل العرب كانوا يعرفون أن الاسم هو المسمى أم أنهم يعرفون أن الاسم غير المسمى؟ وما قولهم في ذلك؟ يقول الأصمعي ومعمر بن المثنى: إذا رأيت الرجل يقول: الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٣/١٣

وعن خلف بن هشام البزار المقري أنه قال: من قال: إن أسماء الله مخلوقة فكفره عندي أوضح من هذه الشمس، وأشار إليها].

والذي يقول: إن أسماء الله غير ذاته؛ يلزم من ذلك أن يقول: إن أسماء الله مخلوقة، ومن قال بذلك فكفره أوضح من هذه الشمس.." (١)

"كلام الإمام الطحاوي عن الاسم والمسمى وبيانه

شيخ الإسلام ابن تيمية عليه رحمة الله تعالى توسع جدا في هذه القضية، أعني: مسألة: هل الاسم هو المسمى أم لا؟ والمسألة فيها أقوال كثيرة، وقد خالف فيها بعض أهل السنة، وهذا كلام حادث، وقد أنكروه غاية النكارة ولم يجيبوا فيه بقول، ولذلك قال ابن أبي العز الحنفي في شرح قول الطحاوي: مميت بلا مخافة، باعث بلا مشقة، ما زال بصفاته قديما قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفاته، وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا.

وهذا كلام جميل وقوي، وقد شرحه ابن أبي العز شرحا جميلا، لكن فيه شيء من الفلسفة على أية حال، حتى وصل إلى قوله: وكذلك قولهم: هل الاسم عين المسمى أو غيره؟ أي: هل الاسم هو عين المسمى وذات المسمى أو غيره؟ قال: ولطالما غلط كثير من الناس في ذلك، وجهلوا الصواب فيه، قال: فالاسم يراد به المسمى تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى، أي: أنه عند إطلاق الاسم أحيانا يراد به المسمى، وأحيانا يراد به اللفظ الدال على المسمى لا عين المسمى، فإذا قلت: قال الله كذا، أو: سمع الله لمن حمده، فالمراد به المسمى نفسه؛ لأنه لا يتصور انصراف الذهن إلى غير الذات.

وإذا قلت: الله اسم عربي، والرحمن اسم عربي، والرحيم من أسماء الله تعالى، فالمراد هنا هو الاسم لا المسمى، فإذا قلت: الرحمن لفظ عربي فإنه لابد وأن ينصرف الذهن إلى الكلام عن الاسم لا عن المسمى، فهو يريد أن يقول لك: قد يطلق أهل السنة الاسم أحيانا ويريدون الكلام عن المسمى، وأحيانا يطلقون الاسم ولا يريدون المسمى، وإنما يريدون الكلام عن الاسم نفسه.

وعند إطلاق أهل السنة للاسم وإرادتهم له دون المسمى لا يقولون بالمغايرة بين الاسم وبين الذات، حتى وإن أرادوا أن يتكلموا عن الاسم؛ لأن المباينة تستلزم أن يكون الله ولا اسم له حتى خلق لنفسه أسماء، أو حتى سماه خلقه بأسماء من صنعهم، فهل يتصور أن آدم هو الذي سمى الله عز وجل -باعتبار أن آدم أول البشر- أو أن الملائكة -وهم خلق من خلق الله- هم الذين سموا الله تبارك وتعالى؟! إن هذا من

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٠/١٥

أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى.

والإمام الطحاوي رحمه الله قد أشار بقوله: ما زال بصفاته قديما، إلى اسم من أسماء الله عز وجل ألا وهو: الأول، ولفظ القديم لا يليق بالله عز وجل، وليس هو من أسمائه ولا من صفاته؛ أن لفظ القديم يلزم منه أن هناك من هو أقدم منه، ولا أول قبل الله عز وجل، فالله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن.

فيستحب أن يقال: إن الله هو الأول، ولا يقال: هو القديم؛ لأن أسماء الله تعالى توقيفية، بمعنى: أننا لا نسمي الله تبارك وتعالى إلا بما سمى به نفسه، ولا نصفه إلا بما وصف به نفسه، فكوننا نقول: إن الله هو القديم، أو أنه الستار، أو أنه المنعم فإننا نقصد بـذلك: أن هذه أسماء لله تبارك وتعالى، وليس لدينا نص يثبت أن هذه أسماء لله عز وجل، ولا شك أننا إن سميناه بذلك فإننا نكون قد سميناه بما لم يسم به نفسه.

وقوله أيضا: فإن الله تعالى ما زال بصفاته قديما قبل خلقه؛ قصد بذلك الرد على المعتزلة والجهمية ومن وافقهم من الشيعة، فإنهم قالوا: إن الله تعالى صار قادرا على الفعل والكلام بعد أن لم يكن قادرا عليهما! فصار متكلما بعد أن كان عاجزا، وصار خالقا بعد أن خلق، وصار وهابا بعد أن وهب، وغير ذلك في بقية أسمائه وصفاته تبارك وتعالى، وأنه انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، أي: أن ربنا كان عاجزا عن معرفة الأشياء على حقيقتها، وبعد أن وقعت عرفها.

وكان ليس له قدرة، ثم صارت له قدرة! وكان ممتنعا عن الكلام، ثم صار قادرا على الكلام! إن الواحد منا يخاف ويخشى أن يقول لمخلوق صاحب وجاهة وسلطة: إنك عاجز عن الكلام؛ لأن لك ساعة أو ساعتين لا تتكلم فيها بكلمة واحدة! إننا نقول هذا حتى تعلموا أن الكلام في ذات الله تبارك وتعالى صار أسرع من الكلام فيما يجري بين الناس.

ثم قال: فإنهم قالوا -أي: المعتزلة-: إنه تعالى صار قادرا على الفعل والكلام بعد أن لم يكن قادرا عليه؛ لكونه صار الفعل والكلام ممكنا بعد أن كان ممتنعا، وأنه انقلب من الامتناع الذاتي، أي: أنه كان بنفسه عاجزا عن الكلام، ثم صار بنفسه قادرا على الكلام، فإذا كان العجز الذاتي واجبا له فمن أين أتت له القدرة؟! والمخلوق إذا كان عاجزا بذاته، ثم صار قادرا بعد ذلك، فمن وهبه القدرة؟ إنه الله عز وجل، فهل يتصور أن الله تعالى الذي يرزق ويهب القدرة وغيرها وهو بذاته عاجز؟ أعوذ بالله! إن هذا كفر بالله.

قال: وعلى ابن كلاب والأشعري، أي: أن المؤلف يرد على ابن كلاب صاحب الفرقة الكلابية، وعلى الأشعري ومن وافقهما، فإنهم قالوا: إن الفعل صار ممكنا له بعد أن كان ممتنعا منه.

وأما كلام الله تبارك وتعالى فلا يدخل عندهم تحت مشيئته تبارك وتعالى، وهو عند أهل السنة والجماعة صفة م." (١)

"حكم تحية المسجد لمن لا ينوي مفارقته

Q هل يلزم المرء سنة تحية المسجد إذا أراد أن يخرج من المسجد إلى الحمام، أو ليشرب ويرجع، أو يكلم طالبا له أو غير ذلك؟

A هناك فرق بين من يخرج من المسجد ينوي مفارقة المسجد، ومن خرج من المسجد لا ينوي المفارقة، ولا شك أن الحمامات ليست من المسجد، وهذه التوسعات التي حول المسجد ليست من المسجد؛ ولذلك يجوز فيها ما لا يجوز في المسجد من البيع والشراء وغير ذلك، فنقول: إن الذي خرج من المسجد بنية عدم العودة إذا رجع إلى المسجد كان هذا رجوعا جديدا يلزم منه تحية المسجد؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: (إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين).

أما إذا خرج بنية العودة وكان خروجا يسيرا للحمام أو أن يكلم واحدا في الخارج، كأن يكلم أهله، أو يقضي شيئا يسيرا ويرجع مرة أخرى؛ فإن هذا لا يلزمه تحية المسجد.

والله تعالى أعلم.." (٢)

"طريقة السلف في النفي هي النفي المتضمن لكمال الضد

القاعدة السادسة: طريقة السلف في النفي هي النفي المتضمن لكمال الضد، يعني: إذا نفيت أن الله تعالى ينام، والنوم صفة نقص في حق المولى تبارك وتعالى، وكل صفات النقص منتفية عن المولى تبارك وتعالى، فإذا كنت تنفي صفة النقص هذه عن المولى فلابد أن تثبت كمال ضدها، فتقول: هو القيوم، فكمال الضد للنوم أن الله قيوم قائم بذاته لا يحتاج إلى أحد من خلقه، كما أنه لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، ولا يجوز أن نفرض أنه لو نام لحدث كذا وكذا؛ لأن هذا الفرض مجرد طرحه لا يجوز ولا ينبغي؛ لأن طريقتنا في النفي هي النفي المطلق لجميع صفات السلوب، أي: جميع صفات النقص.

فالناس ينامون ويستيقظون، والمولى تبارك وتعالى لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، فطريقة السلف في النفي هي النفي المتضمن لكمال الضد، فإذا نفيت صفة نقص عن المولى عز وجل فلابد أن أثبت ضد هذه الصفة على أعلى درجات الكمال.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٥/١٦

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٦/٢٣

فالإنسان يوصف بأنه أعمى، والمولى تبارك وتعالى يوصف بضد هذه الصفة، فهو البصير تبارك وتعالى، وبصر الله تبارك وتعالى لا حد له ولا نهاية؛ لأنه يبصر على أعلى درجات الكمال، وليس هناك أحد من خلقه يشبهه في الإبصار؛ وذلك لأن الله تبارك وتعالى يبصر السر وأخفى، يبصر الخطيئة، ويبصر الغيب كما يبصر المشاهد، وأنت لا تبصر إلا الذي أمامك، وبصرك محدود، فأنت لا ترى إلا من بالمسجد، وكذلك لا ترى جميع من بالمسجد، بل إنني لو وقفت أمامك فإنك لم تحطني رؤية وبصرا؛ لأنك لا ترى مني إلا ما يقابلك من جسدي كالوجه والصدر ومقدم اليدين ومقدم البدن، أما من خلف فأنت لا تراني، وإن أتيت إلى خلفي فأنت ترى خلفي ولا ترى أمامي، فبصرك ضعيف عاجز ناقص، بخلاف بصر المولى تبارك وتعالى؛ فإنه يبصر كل شيء، لا يخفى عليه شيء لا بالليل ولا بالنهار، مهما أخفيت شيئا فإن الله يعلمه، ولو وضعته في سبع أرضين فإن الله تعالى يبصره ويعلمه، فإذا كنا ننفي عن المولى تبارك وتعالى صفة نقص فإن الله تبارك وتعالى يتصف بضدها بأعلى درجات الكمال.

ونحن نقول: فلان ظالم، فالظلم صفة نقص، والمولى تبارك وتعالى نفى عن نفسه الظلم، قال تعالى: ﴿إن الله لا يظلم الناس شيئا﴾ [يونس:٤٤] بل رحمته سبقت غضبه.

فالظلم صفة نقص يتصف بها المخلوق وليس الخالق، فنفي صفة الظلم عن الله سبحانه وتعالى يلزم منه إثبات ضدها للمولى عز وجل وهي العدل، كما أن عدل الله ليس كعدل المخلوق؛ لأن عدل الله تبارك وتعالى عام وشامل وفي أعلى درجات الكمال من العدل.

ومن الممكن أن أقول: فلان عادل، لكنه ليس عادلا بصفة مستمرة؛ لأن عدله ليس مع كل الناس، فهو بشر قد يحيد في يوم ما على فلان من الناس.

فلو أن قاضيا قضى بين متخاصمين، وأحد هذين الخصمين عدو أو بغيض إلى ذلك القاضي، فأنت لا تأمن أبدا قضاءه في هذا الخصم؛ وذلك لأنه بشر ربما يحيد، وإن اعتبرنا أن هذا القاضي عادل في الخصومة؛ لأنه ليس له عدو من المتخاصمين، ولكنه يقضي بما يسمعه من المتخاصمين لا بما يراه، وربما أحد الخصمين ألحن بحجته من صاحبه فيقضي القاضي للظالم، وهو ليس آثما بهذا الحكم؛ لأنه حكم بناء على ما سمع.

فالذي يعلم خصوصية العدل وحقيقته هو الله عز وجل، وسيقضي بعدله يوم القيامة بأن يرد المال إلى صاحبه على شكل حسنات، أي: يؤخذ من حسناته ويعطى لصاحب الحق، حتى إذا فنيت حسناته أخذ من سيئات الأول فطرحت عليه حتى طرح في النار؛ وذلك لأن عدل الله تبارك وتعالى متعلق ببقية صفاته

كالعلم والسمع والبصر وغير ذلك، وإن الله تعالى في هذه الخصومة قد علم الحق أين هو، وقد شاهد ذلك مشاهدة يعلمها هو سبحانه وتعالى، فرغم إجراء الباطل في الدنيا إلا أن الأمور ترد إلى نصابها يوم القيامة.

فنقول: إذا اتصف المرء بالظلم فإن الله ليس بظلام للعبيد، بل إنه متصف بضد هذه الصفة وهو كمال العدل للمولى تبارك وتعالى.." (١)

"كل شيئين بينهما قدر مشترك وقدر فارق

القاعدة الثامنة: ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر فارق، فمن نفى القدر الفارق فقد مثل، ومن نفى القدر المشترك فقد عطل، والقاعدة هذه من أعظم القواعد في الأسماء والصفات، أسسها شيخ الإسلام ابن تيمية ومن بعده ابن القيم.

ولنضرب مثالا: الله تبارك وتعالى ذات، وقد وصف نفسه بأن له يدين، وأنا ذات ومتصف بصفات منها اليدان، إذا القدر المشترك بين يدي ويدي الله تبارك وتعالى أن الذي لي اسمه يد، وأن الذي ثبت لله تبارك وتعالى كذلك، فالقدر المشترك بيني وبين الله هو مجرد التسمية، لكن هناك فارق، ويعلم هذا الفارق بالإضافة وعند إطلاق كلمة يد، فحينما أقول: (يد) فقط يعني: اليد المعلومة التي تراها، وهي اليد الملاصقة لبدنك، لكن لو قلت: يد الله، فالمعنى يحمل شيئا آخر، وهو أن يد الله تبارك وتعالى لا يعلم كيفيتها أحد من الخلق؛ وذلك لوجود القدر الفارق بين ذات الله وذات المخلوق، فلا بد أن يكون هناك قدر فارق بين صفات الخالق وصفات المخلوق، فمن صفات الخالق أن له يدا لكنها يد تليق بذاته، ولما كان ذات الله بالنسبة لي مجهولة فلا بد أن تكون يده كذلك بالنسبة لي مجهولة، لكن لو قلت: يدي فقط، أو يد محمد، أو يد إبراهيم، أو زيد، أو عبيد، فأنت تعلم كيفية هذه اليد حتى وإن لم ترها، لكن لو قلت: يد الله فوق أيديهم، فإنني أثبت لله تبارك وتعالى اليد التي أثبتها لنفسه على مراده هو، وعلى كيفية لا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالى.

فالقاعدة الثامنة: ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر فارق، فمن عطل القدر الفارق فقد مثل؛ لأنه يلزمه أن يقول: يد الله كيدي، ولو أنك مثلت صفات المولى تبارك وتعالى بصفاتك فيصبح الله سبحانه عبارة عن إنسان، بل يكون إنسانا على صورة قبيحة تعالى الله عن ذلك! لأن الله تبارك وتعالى له ساق واحدة كما أثبت لنفسه، فعندما ترى إنسانا له ساق واحدة فإن هذا منظر قبيح على غير العادة والمألوف.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٨/١٨

فهل يتصور أن يكون الخالق تبارك وتعالى في نهاية الأمر عبارة عن صورة قبيحة؟! وسيصبح وجه المولى تبارك وتعالى ممسوحا لو مثلته بالمخلوق؛ لأن المولى تبارك وتعالى لم يثبت لنفسه الأذن ولا الأنف ولا الفم، وهذا لا يتصور عنه سبحانه، تنزه عن ذلك كله، بل لو أن إنسانا بغير فم ولا أنف ولا أذن فإن منظره سيكون قبيحا.

إذا: لا بد أن نثبت لله تبارك وتعالى ما أثبته لنفسه، كما قال: ﴿قل أأنتم أعلم أم الله﴾ [البقرة:١٤٠] فالله تبارك وتعالى هو أعلم بذاته وأعلم بصفاته، وهو جميل يحب الجمال، ففي الحديث: (إن الله جميل) فإذا أثبتنا أن الله تبارك وتعالى يشابه أو يماثل خلقه فلا بد أن يكون الله تعالى عبارة عن شخص له ساق واحدة وبلا وجه، بمعنى: أنه ليس له أنف ولا فم ولا أذن، وسينطبع في مخيلتي وذهني قبح هذه الصورة، والله تبارك وتعالى جميل يحب الجمال، فكيف يتفق ما دار في ذهني مع ما ثبت في النص؟ إذا: لابد أن أرجع إلى إثبات النص على مراد الله عز وجل.

إن الله تبارك وتعالى له ساق واحدة وهي في حقه غاية الكمال، وقد تكون صفة النقص في حق المولى تبارك وتعالى كمالا في حق المخلوقين، بل لا يستقيم ولا تستقيم حياة المرء إلا بهذه الصفة، فالنوم مثلا صفة نقص في حق المولى تبارك وتعالى، وهي صفة كمال للمرء؛ لأنه لو لم ينم لجن، وذلك لأنه يلبي رغبة بدنه وهي النوم، فإذا نام واستيقظ فإنك تجده في أحسن منظر ويظهر عليه الوضاءة والنضرة؛ لأنه أخذ حاجته من صفة لازمة له، فالنوم نقص في حق المولى تبارك وتعالى ولا ينبغي له، وهي صفة كمال في حق المخلوقين لا تستقيم حياتهم إلا به، فالذي ينفي القدر الفارق بين الله تبارك وتعالى وبين المخلوقين لا بد أن يثبت لله صفات كصفات المخلوقين.

ومن نفى القدر المشترك فقد عطل، و ا لقدر المشترك هو أن يكون الاشتراك بيني وبين الله عز وجل في الاسم فقط، فالقدر المشترك بين يدي ويدي المولى تبارك وتعالى في مجرد التسمية، قال الله سبحانه: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح:١٠].

وفي الحديث: (يد الله على الجماعة)، وفي رواية: (يد الله مع الجماعة).

وأهل البدع يقولون: قوة الله، باعتبار اللازم لهذه اليد؛ لأن اللازم لليد هو القوة، وباعتبار اللازم تصير اليد هنا بمعنى: القوة، وقد سمى الله تبارك وتعالى نفسه القوي واتصف بالقوة، فالأحاديث والآيات أثبتت له القوة من جهة الصفة، وأثبتت أنه قوي من جهة الاسم، فلما أقول: اليد بمعنى: القوة، إذا: لا داعي أن أثبت أنه قوي كما في الآية الأخرى، قالوا: لأننا في الحقيقة ننزه المولى تبارك وتعالى عن مشابهته لخلقه،

فإنه يلزم من إثبات اليد المشابهة بين الخالق والمخلوق، وهكذا عجزوا بعقولهم أن يثبتوا لله يدا تليق بجلاله وكماله وعظمته، فهم بذلك أرادوا أن يهربوا بزعمهم من التمثيل والتشبيه فوقعوا في التعطيل، وقالوا: اليد في قوله تعالى: ﴿يد ال." (١)

"سياق ما روي في قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى)

ونحن بصدد ضرب بعض أدلة استواء الله تباك وتعالى على عرشه، فاستواء سليمان على العرش، واستواء بلقيس على العرش، واستواء أي ملك على عرشه يختلف تماما عن استواء المولى تبارك وتعالى؛ لأن استواء المخلوقات يتناسب مع ضعف وعجز ونقص هذه المخلوقات، أما استواء المولى تبارك وتعالى فلا شك أنه على الوجه الأكمل الذي يتناسب مع كمال صفاته تبارك وتعالى، وإن كان الجميع يسمى: استواء.

فليس استوائي هذا على الكرسي وأنا مماثل له كاستواء المولى تبارك وتعالى على عرشه، فإن هذا استواء يليق بالله عز وجل، واستوائي على الكرسي يليق بذلك الضعف البشري الذي خلقت له ومن أجله.

وقد ذكر الإمام اللالكائي بابا وسرد فيه أدلة استواء الرحمن على العرش، فقال: [سياق ما روي في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]، وأن الله على عرشه في السماء]، فهل كلمة (على) هنا تستلزم المماسة؟ هذا الذي فهمه أصحاب الفرق الضالة.

فقوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]، قالوا: (استوى) بمعنى: استولى، ولنا وقفة مع هذا التفسير.

الوقفة الأولى: قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]، هل يلزم من هذا الحرف (على) أن الله تعالى مماس وملاصق للعرش؟ فإذا قلنا ذلك فإنه يلزمنا أن نقول: إن العرش يحمله، وهو سبحانه وتعالى منزه عن ذلك، فهو أكبر من العرش، وأكبر من جميع المخلوقات؛ فلا يحمله خلق من خلقه تبارك وتعالى، وإنما نقول: إن الله تعالى علا فوق العرش، أي: خلق الأرضين وخلق السماوات السبع، وجعل فوق السماء السابعة بحرا، وفوق البحر الكرسي، وفوق الكرسي العرش، والله تعالى فوق العرش، ليس مماسا له سبحانه وتعالى؛ لأنه منزه أن يلتصق بأحد من مخلوقاته.

قال: (وأن الله على عرشه في السماء)، قولنا: (في السماء) لا تستدعي الظرفية كذلك، بل (في) بمعنى (على)؛ لأن المتفق عليه أن حروف الجر ينوب بعضها عن بعض، فقوله: (في) يعني: (على)، أي: وأن الله على عرشه على السماء، بمعنى: فوق السماء؛ لأن (على) تفيد العلو والفوقية، ف (في) هنا بمعنى (على)، أي: على السماء؛ ومثلها قوله تبارك وتعالى: ﴿ولأصلبنكم في جذوع النخل﴾ [طه:٧١]، فهل

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٠/١٨

يتصور أن ذلك المجرم يدخل غيره في جذع النخلة حتى يعاقب ويصلب؟

A لا، ولكن التقدير: ولأصلبنكم على جذوع النخل، فـ (في) بمعنى (على).

إذا: قوله: ﴿الرحمن على العرش﴾ [طه:٥]، أي: فوق العرش، وأن الله على عرشه في السماء، يعني: على السماء، فهذه الحروف إنما تفيد الفوقية والعلو.." (١)

"عدم وجود تعارض بين العلو والمعية

كذلك عندما تمشي في الصحراء ليلا فإنك تجد القمر معك وهو في السماء معك، فتقول: أنا كنت ماشيا في الصحراء والقمر يمشي معي، لكن المعية هذه تشير إلى أن القمر كان ماشيا بجانبك، فهل كان القمر يمشي بجانبك؟ كذلك لو قال شخص: كنت أمشي في صحراء مكة والشمس تسير معي، فهل سارت الشمس معه؟ والشمس كانت معه بالفعل، فالشمس معي بضوئها، والقمر كذلك معي بضوئه ونوره، فالقمر في السماء بينك وبينه ملايين الأميال، ومع هذا أنت جوزت لنفسك أن تقول: القمر معي، والشمس معي، والنجوم معي، وغير ذلك من المخلوقات.

كذلك السماء فوق الأرض، فعندما أقول: السماء فوق الأرض، هل يلزم من ذلك أن السماء ملاصقة للأرض مماسة لها؟ فكلمة (فوق) عند الإطلاق ولأول وهلة تعني المماسة والالتصاق، فقولي: السماء فوق الأرض، يعني: أن السماء قد التصقت وماست الأرض، وهذا الكلام في الواقع غير صحيح؛ لأن بين السماء الدنيا وبين الأرض مسيرة خمسمائة عام، هذه السماء الدنيا تبعد عن الأرض بنحو خمسمائة عام للراكب المسرع، بل قال بعضهم: بسرعة الضوء، وسمك السماء الواحدة مسيرة خمسمائة عام، وبين كل سماء وسماء مسيرة خمسمائة عام حتى السماء السابعة.

خمسمائة عام في (١٣) أو في (١٤)، وفوق السماء السابعة بحر، وهو الماء المعبر عنه بقوله تعالى: ﴿وكان عرشه على الماء﴾ [هود:٧] فالماء ليس هو الساحل الأحمر أو الأبيض، بل الماء الذي فوق السماء السابعة، عمقه مسيرة خمسمائة عام، وفوق هذا الماء العرش، وفوق العرش الكرسي، والله تعالى استوى على العرش، انظر إلى علو الله تبارك وتعالى على هذه المخلوقات جميعا بهذه الأبعاد الفلكية الخطيرة التي لا يمكن إحصاؤها، ثم بعد ذلك هو مع خلقه بعلمه وسمعه يرى مكانهم ويسمع كلامهم، ويجازيهم على الإحسان إحسانا، ويقدر لهم خيرا أو شرا على ما صنعوه من شر؛ إما أن يؤاخذ به، وإما أن يعفو عنه.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٣/١٩

إذا: الوجه الثاني في الجمع بين معية الله تبارك وتعالى وفوقيته: أنه ليس بين العلو والمعية تعارض، إذ من الممكن أن يكون الشيء عاليا وهو معك، مثلما ذكرنا في القمر والشمس وغيرها.

أرأيت لو أن إنسانا على جبل عال وقال للجنود: اذهبوا إلى مكان بعيد في المعركة وأنا معكم، فمعيته هنا ليست ببدنه، ولكنهم أرادوا أن يثبتوا ذلك من باب المجاز، فقد يقول أمير الجيش للجيش: اذهبوا قاتلوا العدو الفلاني وأنا معكم، ووضع نفسه أو التف على قمة الجبل، ووضع المنظار على عينيه، وهو يرى الجيش رغم المسافات البعيدة بينه وبين الجيش إلا أنه يرى أحوال الجيش، وفي الحقيقة هو ليس معهم إلا بمجرد المنظار، فإذا كان هذا القائد يقول لجنوده: أنا معكم رغم هذا البعد وهو مخلوق، فما بالكم بالخالق تبارك وتعالى؟." (١)

"الإيمان بمدلول الأسماء والصفات

قال: [وعن إسحاق بن راهويه: إن الله سميع بسمع، بصير ببصر، قادر بقدرة].

والمعتزلة قالوا: إن الله سميع بغير سمع، بصير بغير بصر، قادر بغير قدرة، ومعنى ذلك: أن الله تعالى ذات متصفة بأسماء لا مدلول لها في الواقع.

من الممكن أن يكون الإنسان قويا ويصرعه أحد الناس، أو كريما وفيه ما فيه من البخل والشح أو لطيفا وعنده من الغلظة ما فيه، فلا يلزم من صفات المخلوقين أن يكون لها وجود في الواقع، بل من الممكن أن يتصف المرء بصفة وبضدها، وليس لصفات المولى تبارك وتعالى ضد، وإنما ضدها في المخلوقين لا في الخالق، فالله تبارك وتعالى اتصف بالحلم فحلمه وسع كل شيء، وهو حليم إلى أقصى درجات الحلم وأكمل درجات الحلم، بحيث لا حلم بعد ذلك، ولا أحد يتصف بهذه الصفات فيداني أو يقارب المولى تبارك وتعالى، لأنه متفرد في صفاته، فلا أحد في الخلق يبلغ مبلغ الحلم لله عز وجل، ولا يدانيه ولا يقترب منه، لأن حلمه عام وحلم المخلوق خاص.

فكذلك لو قلت: إن الله سميع بغير سمع يلزمني أن أقول: ربما يتصف بالسمع وغيره.

أنا ممكن أن أسمى سميع وأنا أصم، وأنا في الحقيقة لا أسمع شيئا لأنني أصم، فلا يلزم من كون اسمي سميعا أن أكون سميعا حقا.

فهذه المسألة مهمة جدا: إذا قلت: إن الله سميع بغير سمع، وبصير بغير بصر، وعليم بغير علم، يلزمك أن تقول: أنه لا يسمع أصلا، ولا يبصر أصلا، ولا يعلم أصلا، أو أحيانا يعلم وهو لا يعلم، ويبصر وأحيانا لا

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو ا لأشبال الزهيري ١٩/١٩

يبصر، وأحيانا يكون قادرا وأحيانا يكون عاجزا.

بالنسبة للمخلوق لا يلزم من ذكر اسم قادر أن يكون في كل شيء قادرا، فلا يلزم من كان من المخلوقين اسمه قوي أن يكون قويا، أو من كان اسمه قادر أن يكون قادرا على كل شيء، إنما يلزم لله عز وجل أن يكون صاحب القدرة، والقوة المطلقتين، فهو سميع بسمع، وبصير ببصر، وغير ذلك من الأسماء وال صفات.." (١)

"سياق ما دل من كتاب الله وسنة رسوله بأن الله سميع بسمع قادر بقدرة

قال: [سياق ما دل من كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم بأن الله سميع بسمع، بصير ببصر، قادر بقدرة، قال الله عز وجل: ﴿والله سميع عليم﴾ [البقرة:٢٢٤]].

فأثبت لنفسه السمع والعلم.

[قال تبارك وتعالى: ﴿لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا﴾ [مريم:٤٢]].

وهذا قول إبراهيم لأبيه، وهذه الآية بمفهوم المخالفة تثبت أن الإله يسمع ويبصر وهو الغني ولا يغني عنك شيئا؛ لأنه الغني تبارك وتعالى.

[وقال في قصة موسى: ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾ [طه:٤٦]، وقال عز وجل: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها﴾ [المجادلة:١]، وروي عن عمر أنه كلمته هذه المرأة.

فقيل لها: أكثرت على أمير المؤمنين.

فقال: دعها أما تعرفها؟ هي التي سمع الله منها] أي: فأولى بنا أن نسمع.

ف عمر رضي الله عنه أثبت لله صفة السمع، فقال: دعها أما تعرفها هي التي سمع الله جدالها.

وهذا نص من عمر بن الخطاب وفيه انقطاع، ولكن يشهد له أصل القصة أنها في كتاب الله عز وجل.

[وقالت عائشة: الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات].

يعني: سمع الله تبارك وتعالى أحاط بجميع الأصوات، لا أقول: يسمع أصوات الآدميين فحسب، بل وأصوات جميع المخلوقات آدميين وغير آدميين من شجر وبشر وحجر وخيل وريح وجميع المخلوقات.

[وقال النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع أصحابه يرفعون أصواتهم بالدعاء، فقال: (أربعوا على أنفسكم إنكم لا تدعون أصم ولا غائبا)].

وكان هذا في غزوة من الغزوات، كانوا كلما نزلوا منزلا أو صعدوا جبلا رفعوا أصواتهم بالدعاء، فأتاهم النبي

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٩/٢٠

عليه الصلاة والسلام فقال: (أربعوا).

يعني: تلطفوا وأرفقوا بأنفسكم، (إنكم لا تدعون أصم ولا غائبا إنما تدعون سميعا بصيرا).

فنفى عنه صفة النقص، وأثبت له صفة الكمال، فالله تبارك وتعالى لا يتصف بالصفات التي تليق بالمخلوقين كالصمم وغيرها، فأثبت له الكمال في السمع والبصر، ونفى عنه صفة الأصم والغائب؛ لأن الله تعالى لا يغيب عنه شيء، لأنه حي قيوم.

[وأشار النبي عليه الصلاة والسلام في حديث أبي هريرة لما قرأ (سميعا بصيرا) فوضع أصبعه السبابة التي يدعو بها وإبهامه على عينه وأذنه -يعني بذلك- أن الله تعالى يسمع بسمع، بصير ببصر].

لكن لا يلزم من هذه الإشارة أن الله تعالى له عين كعيني وأذن كأذني، خاصة وأن الذي فعل ذلك هو النبي عليه الصلاة والسلام، وقد حذرنا من أن نمثل صفات المخلوق بصفات الخالق، ولكن النبي عليه الصلاة والسلام أراد أن يبين لنا أن المولى تبارك وتعالى يتصف بصفات هي صفات لنا من جهة الاسم فقط، فما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك وقدر فارق.

فالقدر المشترك بين سمع الله وسمع المخلوق هو في الاسم فقط ومن ذلك أن الدنيا فيها تفاح والجنة فيها تفاح، والدنيا فيها عسل ولبن وخمر والجنة فيها عسل ولبن وخمر، فهل خمر الجنة وعسلها وتفاحها كخمر الدنيا وعسلها وتفاحها؟ شتان ما بين نعيم الدنيا ونعيم الآخرة.

إذا كان هذا الاختلاف في المخلوقات التي خلقها الله سواء في الدنيا أو في الآخرة، فإنهما يختلفان تماما من جهة المذاق والحلاوة، فكذلك صفات الله تعالى تختلف عن صفات المخلوق.

قال: [عن أبي موسى رضي الله عنه: (إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته) -يعني: أقرب شيء إلى شعر رقبة بعيره- قال أبو موسى: (فقلت في نفسي: لا حول ولا قوة إلا بالله.

ثم قال: يا عبد الله بن قيس ألا أعلمك كلمة من كنوز الجنة؟ لا حول ولا قوة إلا بالله)]، فالله تعالى معنا بسمعه وعلمه وبصره، أما ذاته العلية تبارك وتعالى فهو فوق العرش.

قال: [عن أبي موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا أحد أصبر على أذى سمعه من الله عز وجل، يشرك به ويجعل له ولد، وهو يعافيهم ويدفع عنهم ويرزقهم) أخرجه مسلم من حديث جرير، والبخاري من حديث الأعمش].

فأي حلم وأي صبر للمولى عز وجل! والشاهد من هذا الحديث: إثبات السمع لله عز وجل، فهو الذي يخلق الخلق ويعافيهم ويرزقهم الصحة والرزق والمال والطعام والشراب وغير ذلك، ثم بعض هؤلاء الخلق

يطوفون حول قبر البدوي، أو الحسين، ويدعونهم من دون الله عز وجل، وهذا من أعظم الظلم لله عز وجل، وهو أن تجعل لله ندا وهو خلقك.

قال: [عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إنه سميع بصير، فوضع أصبعه السبابة وإبهامه على عينه وأذنه) أخرجه أبو داود، وهو إسناد صحيح على شرط مسلم يلزمه إخراجه]." (١)

"إتيان السلف لصفة الوجه كسائر الصفات

أطبق سلفنا رضي الله عنهم وأتباعهم على الإيمان بهذه الصفة كغيرها من صفات الرب تبارك وتعالى، وإثباتها على ما يليق بالله، وهم لا يفسرونها ولا يؤولونها، وإنما يؤمنون بها كما جاءت، ويمرونها كما جاءت، وهذا مذهب سلفنا رضي الله عنهم في جميع الصفات الخبرية لله عز وجل، بل وفي جميع الصفات، فهم يؤمنون بها على ما وردت في النص دون أن يتعرضوا لها بالتأويل أو التحريف أو التمثيل أو التكييف، ولا يطلقون عليها شيئا من الألقاب التي يرددها النفاة -أي: المعطلة أو المتأولون- مثل العضو أو الجزء.

المعطلة والمؤولة يقولون: الوجه لله عز وجل يلزم منه إثبات أنه كل يتجزأ.

قالوا: فالوجه جزء من البدن والذات، فلو أننا قلنا: إن لله وجها للزم أن نقول: إن الله ذات مكون من أبعاض وأجسام وأجزاء.

وهذه هي شبهة الممثلة أو المعطلة الذين أرادوا أن ينزهوا بزعمهم الله تبارك وتعالى عن مشابهته للمخلوقين.

قالوا: ولو أننا أثبتنا الوجه للزم من ذلك أن نقول بالأبعاض أو الأجزاء للكل وللذات العلية، ولما كان هذا عندهم يتنافى مع تنزيه المولى تبارك وتعالى فقد قالوا: نحن لا نثبت له وجها؛ لأن إثبات الوجه يلزم منه أنه سبحانه وتعالى جسم.

وإن سلفنا رضي الله عنهم لم يذهبوا في هذه الصفة -كما لم يذهبوا في غيرها- إلى مثل هذه التأويلات، بل قالوا: نثبت لله تبارك وتعالى ما أثبته لنفسه، وننفي عنه ما نفاه عن نفسه من صفات النقص، ونثبت له ما أثبته له رسوله من صفات الكمال، وننفي عنه ما نفاه عنه رسوله من صفات النقص، وإذا أثبتنا شيئا لله تبارك وتعالى قد ورد في الكتاب والسنة فإنما نثبته على الوجه اللائق بالله عز وجل، ولا نخوض فيه بتأويل أو تعطيل أو تحريف؛ لأننا لو عطلنا هذه الصفة وقلنا: ليس لله وجه فلابد وأن نكون مكذبين بالقرآن الكريم وبأحاديث النبي عليه الصلاة والسلام.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٠/٢٠

والله تبارك وتعالى أعلم بنفسه من خلقه، ونبيه أعلم به من بقية الخلق، وإذا كان الله تبارك وتعالى -وهو أعلم بذاته العلية- قد أثبت لنفسه الوجه فلم لا نثبته نحن؟ وإذا أثبت الرسل لله تبارك وتعالى الوجه فلم لا نثبته نحن؟ وإذا كنا متبعين غير مبتدعين فلم لا نتبع النبي عليه الصلاة والسلام فيما أمرنا؟ ولم لا ننته عما حذرنا منه؟ ولماذا نعطل الله تبارك وتعالى عن صفاته العلية وأسمائه الحسنى؟ وهنا أمر أكرره دائما؛ لأنه في غاية الأهمية، وهو أن نعتقد معتقد السلف في صفات المولى تبارك وتعالى وفي أسمائه العلية، ولو نظرت الآن على وجه المعمورة والبسيطة لوجدت قلة قليلة جدا من أهل العلم -ولا أقول من طلاب العلم ولا من عامة الناس- يعتقدون معتقدا صحيحا في الله عز وجل، وأما عامة أهل العلم فإنهم قد وقعوا فيما حذر منه النبي عليه الصلاة والسلام، وحذر منه أصحابه الكرام، فقد وقعوا في التأويل تارة، وفي التحريف تارة، وفي التعطيل تارة، وغير ذلك زعما منهم أنهم ينزهون الله تبارك وتعالى.." (١)

"شبهة نفاة صفة الوجه والرد عليهم

السلف لا يطلقون على هذه الصفات شيئا من الألقاب التي يرددها النفاة مثل العضو، والجزء، والبعض، وغير ذلك من الألقاب التي يطلقونها ليتذرعوا بها إلى نفي هذه الصفة، بدعوى أن إثبات هذه الصفة يعني التركيب المستلزم للحاجة والافتقار، فهم يقولون: لو أنكم أثبتم الوجه فلا بد أن تقولوا: إنه بعض من كل؛ لأن الوجه جزء من الجسم ومن البدن، فإذا أثبتنا لله عز وجل وجها فلابد وأنه جزء من ذاته، قالوا: كما أن إثبات اليد يستلزم أن تكون جزءا من ذاته، وكذلك العين والساق، فهو إذا: ذات مكونة من أبعاض وأجزاء وأجسام، وهذا كلام في غاية الإجرام في حق الله عز وجل.

والمخلوق مكون من أجزاء وأجسام وأبعاض، ولو سئلت: هل تقيس الخالق بالمخلوق؟ فلا بد وأنك ستقول: لا، فالذات تختلف عن الذات.

أي: ذات الخالق تختلف عن ذات المخلوق.

وإذا كان هذا النافي أو المشبه يقول بهذا، فنقول له: اختلاف الذات عن الذات يستلزم اختلاف الصفات، وهذا يعني: أن نثبت الصفات، ولكن على الوجه اللائق بتلك الذات، فلما كانت الذات كاملة علية جليلة، فلابد وأن تكون الصفات كذلك، فنثبت لله تبارك وتعالى الوجه.

وهم يقولون: الوجه هو الذات.

فإذا سئلوا: لماذا تقولون إن الوجه هو الذات؟ لقالوا: اعتمادا على قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٣/٢١

[القصص:٨٨].

ونحن نثبت لله تبارك وتعالى الساق والوجه واليد والعين والنفس، وكل ما أثبته الله تعالى لنفسه، ولو قلنا بإثبات الوجه الحقيقي لله عز وجل لقال النفاة: يلزم من إثباتكم الوجه لله عز وجل: أن ذات الإله هالكة مع من يهلك، ولا ينج إلا وجهه، ويستشهدون بظاهر الآية: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨].." (١)

"معنى قوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه)

قال تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨]، أي: فان.

وقوله: ﴿كل من عليها فان﴾ [الرحمن:٢٦] أي: هالك إلا وجهه، وهي توازي قوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [الرحمن:٢٧] والمعنى: كل شيء فان وزائل، إلا وجه الله عز وجل فإنه باق، ولهذا قال: ﴿له الحكم وإليه ترجعون﴾ [القصص:٨٨]، أي: فهو الحكم الباقي الذي يرجع إليه الناس ليحكم بينهم.

وقيل في معنى الآية: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨] أي: إلا ما أريد به وجهه.

وهذا تأويل ثان، والتأويل الأول: أن يراد بالوجه الذات العارية عن الصفات.

وهذا التأويل قد رددناه بقوله تعالى: (ويبقى وجه ربك ذو)، ولم يقل: ذي؛ لأن الجلال والإكرام هنا صفة للوجه، بخلاف قوله تبارك وتعالى: ((تبارك اسم ربك ذي الجلال))، فذي الجلال صفة للرب تبارك وتعالى.

وأما التأويل الثاني لقوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨] أي: إلا ما أريد به وجهه تبارك وتعالى، فيكون هذا الهلاك على الأفعال، أي: أفعال العباد، فكل من فعل فعلا لا يبتغي به وجه الله فهو هالك، أي: يصبح هباء منثورا.

وهناك أحاديث أخرى كثيرة جدا في الأمر بلزوم النية الصالحة في العمل والإخلاص لله عز وجل، وهي تبين أن من عمل عملا على غير هذا النحو فإنه يكون هباء منثورا، بل صاحبه في النار، ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام: (من تعلم العلم ليتصدر به المجالس، أو يماري به السفهاء، أو يجادل به العلماء فالنار النار)، مع أنه تعلم العلم، ولكنه لم يتعلمه لوجه الله عز وجل، ولم يخلص فيه لله عز وجل، وإنما تعلمه بنية سيئة فاسدة، وقد قال عليه الصلاة والسلام: (إنما الأعمال بالنيات).

فالنية يترتب عليها الجزاء والعقاب، إن خيرا فخير وإن شرا فشر.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٦/٢١

فقولهم في تأويل قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨] بأنه: إلا ما أريد به وجهه هذا كلام فاسد جدا؛ لأنه يلزم منه نفي الصفة؛ لأن الهلاك سيكون مترتبا على الفعل نفسه، وهم قالوا: إن سياق الآية يدل على ذلك، فقوله: ﴿ولا تدع مع الله إلها آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨] كأنه يقول: لا تدع مع الله إلها آخر فتشرك به؛ لأن عملك وإشراكك هالك، أي: ضائع سدى، إلا ما أخلصته لوجه الله، فإنه يبقى، لأن العمل الصالح له ثواب باق لا يفنى في جنات النعيم.

والمعنى الأول أسد وأولى.." (١)

"حال ابن الجوزي في العقيدة

ابن الجوزي -عليه رحمة الله- أشعري أصيل، وتجد له أحيانا أقوالا في غاية الروعة والجمال في مذهب أهل السنة والجماعة، ونبذ الابتداع، وتضليل المبتدعة، والأمر بلزوم وسلوك سبيل السلف، ولكن القضية كانت عند ابن الجوزي غير منضبطة، فهو يأمر باتباع السلف ويخالفهم، فقد قال في قوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [الرحمن:٢٧]: قال المفسرون: معناه يبقى ربك، ففسر الوجه بالذات.

وكذا قال في قوله: ﴿يريدون وجهه﴾ [الأنعام:٥٢] أي: يريدونه هو.

وقال في قوله: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨]: إلا هو، وقد ذهب الذين أنكرنا عليهم إلى أن الوجه صفة تختص باسم زائد على الذات.

وهذا الكلام في غاية الخطورة، فهو يقول: وقد ذهب الذين أنكرنا عليهم.

والذين أنكر عليهم ابن الجوزي هم السلف، فقد ذهبوا إلى إثبات أن لله تعالى وجها، وهو صفة زائدة على الذات.

وهذا هو معتقدنا نحن، فنحن نقول: ونعتقد أن لله تبارك وتعالى وجها يختلف عن الذات؛ لأننا لو قلنا: إن الوجه هو الذات فستكون الذات من غير وجه، ولكن الوجه صفة زائدة للذات، فهو سبحانه ذات متصفة بالوجه.

وابن الجوزي يقول: و (قد ذهب الذين أنكرنا عليهم إلى إثبات أن لله تعالى وجها) وليس له دليل إلا ما عرفه من الحسيات، من أن ذلك يوجب التبعيض، وأنا إذا أثبتنا أن لله وجها فهذا يوجب التبعيض.

قال: ولو كان كما قالوا -أي: ولو كان الأمر كما قلنا نحن- كان المعنى أن ذاته تهلك إلا وجهه.

ويستدل بقوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨].

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١١/٢١

قال ابن حامد: أثبتنا لله وجها ولا يجوز إثبات رأس.

يعني: إذا أثبتنا أن لله وجها لا يلزم هذا أن نثبت أن لله رأسا؛ لأنه لم يرد في النصوص، فلو قلت: إثبات الوجه يلزم منه إثبات الرأس؛ لأن وجهي في رأسي، فكيف أثبت وجها بلا رأس؟ فسأقول لك: هذا الكلام في حقي أنا و أنت، وأما في حق الله عز وجل فلا؛ فلو قلت: يلزم من إثبات الوجه إثبات الرأس، فسأقول لك: أنت وضعت صورة لله عز وجل في رأسك وقلبك وجعلت الله كنفسك، وجعلت الذات العلية كذاتك أنت السفلية.

ولا نثبت لله وجها بلا رأس، فهذا أيضا خطأ، بل نثبت لله وجها لأنه أثبته، وننفي عنه ما نفاه عن نفسه، فلا نثبت الرأس، ولا مانع أن يكون الله اتصف به، ولكنه لم يخبرنا، ونحن لا نثبت لله شيئا إلا إذا كان ثابتا.

يقول: ولقد اقشعر بدني من جراءته على ما ذكر، فما أعوزه في التشبيه غير الرأس.

ف ابن الجوزي ينقم على ابن حامد الذي يقول: إننا نثبت الوجه لكن لا نثبت الرأس، قال: لأنه يلزم من إثبات الوجه التشبيه بين الخالق والمخلوق.." (١)

"حال كتاب دفع شبه التشبيه لابن الجوزي وسبب تأليفه له

إن كتاب (دفع شبه التشبيه) لـ ابن الجوزي أشأم كتاب صنف في الإسلام في الاعتقاد، وكان غرضه من تصنيف هذا الكتاب أن يرد على أهل السنة، معتبرا أن الذي عندنا شبهات وهو يدفعها عننا.

قال: لأن إثباتكم للشبهات التي في عقولكم يلزم منها التشبيه بين الخالق والمخلوق، فهو يسمينا تارة المجسمة، وتارة المشبهة.

فقد انبرى قلمه في تصنيف هذا الكتاب ليرد به على أهل السنة والجماعة؛ ظنا منه أن ما عندنا هو مجموعة شبهات، وابن الجوزي رد على إمامه أحمد بن حنبل.

حتى أن الإمام الذهبي حينما تكلم في المجلد الرابع عشر من السير في ترجمته لـ ابن الجوزي قال: وليت ابن الجوزي سكت وما خالف إمامه.

لأن ابن الجوزي في الفروع حنبلي، وأحمد بن حنبل كان سيد الأمة في زمانه في إقامة العقيدة على ما كانت عند النبي عليه الصلاة والسلام وعند أصحابه الكرام.

وابن الجوزي اعتبر أن أحمد بن حنبل ومن معه مشبهة، وقد أساء غاية الإساءة للحنابلة ول أحمد بن

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٢٦/٢١

حنبل خاصة في مذهبه، وأساء إلى مذهب السلف على العموم رضي الله تبارك وتعالى عنهم، وهو يقول: إنه سلفي، ويحث الناس على معتقد السلف.." (١)

"مذهب الفرق الضالة في تفسير اليد والرد عليهم

صفة اليد كجميع الصفات الخبرية التي أخبر المولى تبارك وتعالى أنه متصف بها، قد طاشت فيها سهام الخلف عن إصابة الهدف، وأخذوا يفسرونها تفسيرا يساوي عقيدتهم، ففسروها مرة بالقدرة، ومرة فسروها بالنعمة؛ يريدون الفرار بزعمهم من التشبيه والتمثيل، ويا سبحان الله! قد وقعوا فيما فروا منه؛ لأن الله تبارك وتعالى أثبت ذلك لذاته العلية وهو أعلم بذاته وبجميع خلقه، أثبت هذا لنفسه وهم نفوه، يقول الله تبارك وتعالى في كتابه لإبليس: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص:٧٥].

(ما منعك) أي: يا إبليس؟! لم لم تسجد لآدم الذي خلقته بيدي؟ و (يدي) تسمية.

وهذا فيه: إثبات أن لله تبارك وتعالى يدين لا يدا واحدة.

ويقول تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ [المائدة:٦٤]، ردا على اليهود الذين قالوا: ﴿يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا﴾ [المائدة:٦٤].

فهل من الجائز أن يقال في قوله تعالى: ما منعك أن تسجد لما خلقت بنعمتي، أو بقدرتي؟ إن هذا الكلام لا يستقيم في لغة العرب؛ لأن المعلوم أن لله تبارك وتعالى قدرة واحدة تشمل جميع الخلق، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وهو على كل شيء قدير﴾ [المائدة:١٢٠]، فلم يثبت المولى تبارك وتعالى تعددية في قدرته، فتفسير اليد بالقدرة تفسير لا يعرفه العرب، وإن قلت بالتعددية فلا بد أن تطالب بالدليل ولا دليل، فلابد أن ترجع مرة أخرى للبحث عن معنى اليد.

إذا: اليد صفة لله تبارك وتعالى، وهي معلومة لدينا، أما كيفيتها في جنب الله عز وجل فإن الله تعالى هو الذي يعلمها، وليس من الجائز أن يقال: (مما خلقت بنعمتي).

بالإجماع؛ لأن الذي يؤمن به جميع المؤمنين -والخلف كذلك منهم- أن نعم الله كثيرة لا تعد ولا تحصى، كما أخبر الله فقال: ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ [إبراهيم:٣٤].

يعني: كثيرة جدا.

فلا يستقيم كذلك أن يقال: ما منعك أن تسجد لما خلقت بنعمتي؛ لأن الله تعالى نعمه كثيرة جدا، بحيث أن العاد والحاصي لا يستطيع أن يعدها ولا أن يحصيها.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٢٧/٢١

ويلزم من قوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾ [ص:٧٥] أن يقال: خلق الله آدم بقدرتين.

وهذا لا يجوز بالإجماع؛ لأن الذي ندين به -سواء كان في ذلك السلف والخلف- أن لله تعالى قدرة واحدة وباهرة وهو على كل شيء قدير؛ لعدم الدليل على التعدد، وهذا يتضح فيه الصواب في المسألة بإذن الله تعالى.

وهذا الإمام أبو الحسن الأشعري زعيم تلك الفرقة، تاب وأناب ورجع إلى مذهب السلف، وتبرأ مما كان عليه من قبل، قال هذا الإمام العظيم الجبل في رسالته لأهل الثغر وفي بقية كتبه الاعتقادية: فلو كان الله عز وجل عنى بقوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾ [ص:٧٥] القدرة لم يكن لآدم عليه السلام على إبليس في ذلك ميزة؛ لأن الله تعالى خلق آدم بقدرته وخلق إبليس بقدرته، بل خلق جميع الخلق بقدرته تبارك وتعالى، وكل مولود يولد بقدرة الله وإرادته، فإذا كانت اليد هنا بمعنى: القدرة فلابد أن إبليس سيرد على المولى تبارك وتعالى هذا القول، ويقول: أنت كذلك خلقتني بقدرة، كما خلقت آدم بقدرة، لكن إبليس لم يرد على المولى تبارك وتعالى؛ لأنه علم من الخبر أن الله تعالى خلق آدم بيديه سبحانه وتعالى، وأخبر الله تبارك وتعالى إبليس أن آدم يمتاز عنه ويتفوق عليه بأنه خلقه بيديه الكريمتين سبحانه وتعالى.

وإبليس لما فهم ذلك لم يرد، فسبحان الله! الذي فهمه إبليس لم يفهمه الأشعرية، ولم يفهمه المعتزلة، ولو كان خالقا لإبليس بيديه كما خلق آدم بيديه لم يكن بتفضيله عليهم بذلك وجه من الوجوه، ولقال إبليس محتجا على ربه: فقد خلقتني بيديك كما خلقت آدم بهما.

فلما أراد الله عز وجل تفضيله عليه بذلك قال له موبخا باستكباره على آدم أن يسجد له: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص:٧٥].

إذا كان لا يصح في الأذهان ولا في الاعتقاد تفسير اليد بالقدرة ولا بالنعمة، فلابد أن يكون هناك تفسير ثالث، وهو إثبات هذه الصفة للمولى تبارك وتعالى على النحو الذي يليق بجلاله سبحانه، وإذا ثبت بطلان هذا التأويل فلابد من الذهاب إلى تفسير غير الذي ثبت لدينا أنه باطل.." (١)

"الحكم على حديث: (إن الله خلق آدم على صورته)

Q ما صحة الحديث بأن الله تعالى خلق آدم على صورته؟

A هذا حديث صحيح متفق عليه عند البخاري ومسلم، لكن لا يلزم منه إثبات الصورة لآدم، أو أن الضمير يعود على المولى تبارك وتعالى، وهذا كلام أيضا محل تفصيل، فقد ورد في الحديث: (إن الله خلق آدم

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١١/٢٢

على صورة الرحمن).
وقد ورد أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: (إذا ضربت فلا تقبح ولا تلعن، ولا تضرب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته).
هل الضمير هنا يعود على آدم أو على صورة آدم، أو على صورة المضروب، أو على صورة الرحمن؟ كلام طويل جدا نبحثه عند الكلام عن صفة (الصورة) للمولى تبارك وتعالى.." (١)
"مذهب المعتزلة في الصفات والرد عليهم
ومن هؤلاء المعتزلة من يتفلسف ويقول: إننا لا نحتج في صفات المولى عز وجل إلا بالأحاديث المتواترة. وهؤلاء معتزلة، بل هم شر من المعتزلة، فمعتزلة هذا الزمان شر من المعتزلة في ذلك الزمان الأول، فإنهم تأولوا هذه الصفات وهم يعتقدون أن هذا دين يتقربون به إلى الله عز وجل، أما هؤلاء الملاحدة الذين تبنوا مذهب الاعتزال في هذا الزمان فإن التسمية الحقيقية لهم أنهم ملاحدة، ولكنهم تستروا بسترا العقل وقالوا: نحن عقلانيون، نحن تابعون للعلم الحديث، نحن معتزلة ولكنهم في الحقيقة لا يجرءون على أن يصرحوا بمكنون صدورهم؛ لأنه يؤدي بهم إلى الكفر الصريح عياذا بالله تعالى فهنا يقولون: إن هذه الصفة ليست ثابتة في الكتاب ولذلك لا نقول بها إلا إذا وردت بأحاديث متواترة.
والرد عليهم فيما يلي: الرد الأول: أن غيرها من الصفات ثبتت في الكتاب ولم تقولوا بها؟ و ه ذا يدل على فساد قلوبكم، وسوء طويتكم.
الرد الثاني: أنه لا يلزم من ثبوت شيء في دين الله عز وجل أن يرد في الكتاب، بل إن الله عز وجل أمرنا أن نتبع محمدا عليه الصلاة والسلام؛ لأن سنته وحي من عند الله عز وجل: ﴿وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم:٣ - ٤]، فالنبي عليه الصلاة والسلام أخبرنا أن لله أصابع، وقد صح بذلك الخبر فلم لا نقول به؟ ولم لا نعتقده؟ ولم نرد على النبي عليه الصلاة والسلام؟ تصور أنك جالس بين يدي النبي عليه الصلاة والسلام وهو يقول: (إن قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء) أتقول له لا هذا الخبر ليس متواترا؟ أم أين دليلك من الكتاب؟
A أنك لا يمكن أن تتكلم، ولو تكلمت بهذا الكلام الكفري بين يديه لوجدت من يؤدبك ومن يقطع رقبتك كأمثال عمر وغيره، بل هو اعتراض وتقدم بين يدي النبي عليه الصلاة والسلام.
الرد الثالث: من الذي فرق في صف ا ت المولى عز وجل بين قبول الخبر إذا جاء متواترا ورده إذا جاء آحاد؟

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٩/٢٢

من الذي قال بهذا؟ أهو النبي عليه الصلاة والسلام أم الخلفاء الأربعة أم أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام أم الأئمة المتبوعون إلى قيام القيامة؟

A لم يقل أحد من هؤلاء برد الخبر إذا كان في الاعتقاد إذا أتى من طريق الآحاد، بل قالوا: إذا صح الخبر فهو مذهبنا، وهو معتقدنا، وبه نقول، فإذا كان هذا الخبر قد ورد في الصحيحين بإثبات هذه الصفة لله عز وجل فلماذا لا نقول بها إذا؟ ولذلك (أرسل النبي عليه الصلاة والسلام معاذا وحده إلى اليمن، وقال: إنك تدعو قوما أهل كتاب -يهود ونصارى- فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله) هذا اعتقاد.

وأرسل معاذا وهو خبر آحاد، وقبله أهل اليمن ولم يردوا معاذا ويقولوا له: اذهب إلى النبي عليه الصلاة والسلام أو اذهب إلى أبي القاسم فأخبره أننا لا نقبل هذا الكلام إلا إذا كان متواترا، وإن النبي عليه الصلاة والسلام لما استقر عنده أن خبر معاذ كاف وحده في إقامة الحجة على أهل بلد أرسله إليهم يعلمهم الاعتقاد أولا، فلما لم يكن هذا ولا ذاك، قام أهل اليمن وقبلوا خبر معاذ وأتوا بعد ذلك إلى النبي عليه الصلاة والسلام مسلمين، بعضهم أتى إلى النبي عليه الصلاة والسلام ليسمع بالسند العالي ما أوحى الله عز وجل به إلى نبيه.

فقولهم: إن هذا الخبر ليس في القرآن مردود.

إذا: ماذا تصنع السنة؟ وما قيمتها حينئذ؟ كما أن خبرهم أو قولهم بأننا لا نقبل في إثبات الصفات إلا الأحاديث المقطوعة ويقصدون بها المتواترة، خبر كذلك أشد ردا مما سبقه.." (١)

"إنكار المعطلة لصفة القدم لله عز وجل

قال الخطابي: ونحن أحرى ألا نتقدم فيما تأخر عنه من هو أكثر منا علما وأقدم زمانا وسنا، ولكن الزمان الذي نحن فيه قد صار أهله حزبين: منكر لما يروى من هذه الأحاديث، وهؤلاء هم الجهمية الذين أنكروا صفات الباري تبارك وتعالى، ومكذب به أصلا.

فإما أنه يرد الأحاديث ويثبت أنها ضعيفة أو مكذوبة بعقله لا بالأدلة والقواعد التي وضعها أهل العلم لإثبات النص ورده، وإما إذا غلبناهم وقلنا: إنها صحيحة وأنها قد وردت في الصحيحين وغيرهما لجئوا إلى حيلة أخرى وهي تأويل هذه النصوص وصرفها عن ظاهرها.

قال: منكر لما يروى من هذه الأحاديث ومكذب به أصلا، وفي ذلك تكذيب العلماء الذين رووا هذه

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٧/٢٣

الأحاديث، وهم أئمة الدين وثقة السنن، والواسطة بيننا وبين النبي عليه الصلاة والسلام.

فلماذا ترد هذه الأحاديث؟ يعني: هذا الحديث الذي بين يدينا رواه البخاري ومسلم، وهو يثبت أن لله تبارك وتعالى رجلا أو قدما والأمة اتفقت على قبول الصحيحين وأنهما أصح الكتب بعد كتاب الله عز وجل، فهل سترد حديثا اتفقت الأمة على قبوله؟ سيجد المبتدع حرجا، فيقول: لا.

إذا: لابد أن نذهب مذهبا آخر، ولو رده سأقول له: ولم رددته؟ أفيه انقطاع؟ سيقول: لا.

أرواته عدول؟ فسيقول: نعم.

عدول.

بمعنى: أنهم ثقات ضابطون؟ سيقول: نعم.

أهناك شذوذ؟ يقول: لا.

فيه علة؟ يقول: لا.

إذا: لم رددته؟ يقول: لأنه يستحيل عقلا أن يثبت هذا لله عز وجل؛ لأنه يلزم من ثبوت هذا ثبوت الجارحة لله عز وجل، واليد الجارحة كأيدينا تماما، وكأرجلنا تماما، إذا كنتم تؤمنون بأن لله رجلا.

وأنه سبحانه يضعها في النار حتى تقول: قط قط، وينزوي بعضها إلى بعض، فيلزمكم أن تقولوا: إن لله رجلا كأرجلنا.

وأهل السنة يقولون: لا.

لا يلزم من إثبات الصفة لله عز وجل مشابهتها لصفات المخلوقين، لكننا نثبتها لله عز وجل على المعنى اللائق بالله عز وجل، ولا نتعرض لها بتكييف ولا تحريف ولا نصرفها عن ظاهرها، وإنما نؤمن بها ونمر أدلتها كما جاءت بعد الإيمان والتسليم بهذه الأدلة على مراد الله عز وجل في إثبات صفاته وكماله.." (١)

"أخطاء سيد قطب رحمه الله لا تعني بغضه وعدم الترحم عليه

Q هل سيد قطب من المتأولة؟

A إذا أردنا الكلام عن الأديب البارع السيد قطب فلا شك أن هذا الرجل كانت له ظروف علمها من علمها وجهلها من جلها، ف سيد قطب عليه رحمة الله ظهر في فترة كان الناس فيها هم للكفر أقرب منهم للإيمان، ولم يكن هذا العلم السلفي منتشرا في ذلك الوقت، قضى سيد قطب معظم حياته في سجون عبد الناصر الهالك عليه من الله تعالى اللعنة، فلم يتأهل اعتقاديا قبل أن يدخل السجن، ك النووي عليه رحمة الله لم

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٤/٢٤

يتمكن من دراسة العقيدة، واكتفى بالنقول من المازري والقاضي عياض وكلاهما أشعري، ولكنه ينقل عنهما التأويل دون تقعيد وأحيانا يقعد، وأحيانا ينقل ويستحسن، واعتذر عنه بعض تلاميذه أنه لم يكن قد تمكن من دراسة علم الاعتقاد على يد مشايخ زمانه، فوقع فيما وقع فيه، فإن قيل: الإمام النووي هل هو أشعري جملة؟

A لا.

ليس كل من وقع في بدعة ينسب إليها، كما أنه ليس كل من وقع في الكفر يصير كافرا، فأحيانا يقع المسلم في قول كفري أو فعل كفري لكن لا يلزم من وقوع هذا الكفر الكفر، كما أن الرجل يقع في البدعة ولما يعلم بعد أنها بدعة.

يذكر أن رجلا من المحدثين عمل بحديث ضعيف عشرين عاما، فقال أحد تلامذته: إن هذا الحديث فيه فلان وفلان وهما ضعيفان، فوجد المحدث أن الطالب صادق فبكى.

قيل له: خير يا إمام! يعني: هون عليك.

قال: خير؟! والله ما في عملنا منذ عشرين عاما بهذا النص خير قط.

فلا يلزم من وقوع الرجل في بدعة أنه مبتدع، كما لا يلزم من وقوعه في الكفر أنه كافر، بل ولا يلزم من إطلاق الكفر على الجماعة كفر كل معين فيها، فلو قلنا: إن بلدا من البلدان كافرة، هل يلزم من هذا أن كل من بهذه البلد يكون كافرا؟ فهاهي أمريكا بلد كفر، ومع ذلك نجد كثيرا من إخواننا يعيشون في تلك البلاد، فلا يلزم من إطلاق الحكم العام بالكفر على مجموعة لزوم هذا الكفر على كل فرد من أفراد المجموعة، ولذلك لما نقول: لعنة الله على الظالمين، هل كل ظالم ملعون بعينه؟ الجواب: لا، فهناك ظلم لم يرد النص بلعن صاحبه في القرآن ولا في السنة، ومع هذا فهو ظلم، لكن لا يلزم منه إثبات اللعن في شخصه.

نرجع إلى كلامنا: سيد قطب عليه رحمة الله وقع في تأويل بعض الصفات، وهو كغيره من أهل العلم نحب فيه الصلاح والخير والطاعة وموافقة السنة.

أليس هذا منهج أهل السنة والجماعة؟ ونكره كل ما يخالف الحق ويخالف الكتاب والسنة.

وكوننا نكره ما يأتي من قبل عالم أو مجتهد في مسألة من المسائل خالف فيها الحق لا يعني ذلك بالضرورة أننا نبغضه هو، بل نحن نحب سيد قطب عليه رحمة الله، ونتولاه وندعو له بالرحمة، وندعو له بالخير، وندعو له بأن يبيض الله تبارك وتعالى وجهه مع وجوه المؤمنين يوم القيامة، وفي نفس الوقت نرد عليه ما

خالف فيه الكتاب؛ لأن الكتاب أحب إلينا من سيد قطب وغيره، والسنة أحب إلينا من أنفسنا وليس من سيد قطب فحسب.

فالشيخ سيد قطب عليه رحمة الله خالف منهج السلف في كثير من الصفات كما هو في كتاب (الظلال) وغيره من كتبه.

فأغلب الظن أن سيد قطب لم يتأهل في هذا الباب، وليس في هذا عيب؛ لأن معظم حياة سيد قطب قضاها في السجون، وأنت تعجب إذا علمت أنه ألف (الظلال) وهو في السجن.

وأنت لو كلفت أن تحفظ جزء عم في السجن قد تعجز.

كان عبد الناصر وزبانيته من كلاب الأرض في ذلك الزمان يحبسون سيد قطب في داخل سجونهم وزنازينهم، ولو كنت مكانه لأيقنت أنك لن تستطيع أن تفسر لحظة واحدة تفسيرا هادئا، فكيف برجل يخرج هذا التفسير العظيم من بين جدران السجون؟ فإذا نظرت إلى خطئه في الاعتقاد فانظر إلى إصابته الحق في كثير من المسائل التي تكلم فيها في كتابه الظلال.

فالشاهد من هذا الكلام: أن السيد قطب له حسناته الكثيرة، وله أخطاؤه كذلك، فما أخطأ فيه نرده على سيد قطب وعلى غيره، وكذلك وجب علينا أن نقبل ما أصاب فيه ووافق الكتاب والسنة؛ لأن الحق ضالة المؤمن يلتمسه ويأخذه حيث وجده.." (١)

"مذهب أهل السنة والجماعة في إثبات صفة الكلام لله عز وجل

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله تعالى من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾ [آل عمران:١٠٢]، ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا﴾ [النساء:١].

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا * يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما﴾ [الأحزاب:٧٠ - ٧١].

أما بعد: فإن أصدق الحديث كتاب الله تعالى، وخير الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٠/٢٤

الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة.

فكنا نتكلم عن صفات للمولى تبارك وتعالى تثبت بالسمع ولا شك أنها تثبت بالعقل كذلك، فصفة الكلام -مثلا- لله عز وجل لا بد للعقل أن يتصور أن الله يتكلم، فلو فرض أنه لم يأت نص سمعي يثبت أن الإله يتكلم بحرف وصوت للزم أن يتصور العقل أن هذا الإله لابد أن يكون متكلما، بخلاف الصفات الأخرى فإنها لا تثبت بالعقل، بل تثبت بالسمع فقط.

أي: بالمنقول أو بالخبر؛ ولذلك يسميها أهل العلم: الصفات الخبرية، أو الصفات السمعية؛ لأن إيماننا بها يتوقف على السمع، والسمع هو النص -أي: المنقول- بخلاف العقل؛ ولذلك يسمي أهل العلم الصفات الذاتية لله عز وجل بالصفات السمعية والخبرية، يعني: لا تثبت عن طريق العقل، وإنما تثبت عن طريق النص، وتثبت عن طريق السمع، كصفة اليد والعين والرجل والقدم والأصابع وغير ذلك من الصفات الذاتية للمولى عز وجل لا يمكن أبدا أن أثبتها لله تعالى صفة ذاتية أصلية من مصدر الاجتهاد؛ وذلك لأن العقل محرم عليه أن يتصور ذات الإله وصفاته الذاتية، وإلا وقعت في تشبيه الله عز وجل بأحد مخلوقاته، فلابد أن أتوقف في إثبات هذه الصفات إلا إذا ورد في ذلك النص، فإذا أثبت النص أن لله وصفا أثبتناه، وإذا نفى النص عن الله عز وجل وصفا نفيناه؛ لأننا لم نر الله عز وجل.

إذا: يتوقف إيماننا بصفات الله تعالى الذاتية على الخبر، وعلى النص الوارد إلينا؛ ولذلك نقول: إن صفات الله عز وجل الذاتية صفات خبرية بحتة لا مجال للعقل فيها، بخلاف صفات أخرى كصفة الكلام، فهب أنه إذا لم يرد نص أن الله تعالى يتكلم فإنه لابد أن يتصور العقل أن الإله لابد أن يكون متكلما، فصفة الكلام تثبت بالسمع وبالعقل، وهذه الصفة صفة ذات وصفة فعل.

صفة الكلام صفة ذات وصفة فعل؛ لأن الله تبارك وتعالى أثبت لنفسه صفة الكلام فهي صفة ذاتية له، إذا شاء تكلم وإذا شاء لم يتكلم، وهذا معناه: أنها صفة فعلية.

بمعنى: إذا شاء فعل الكلام وإذا شاء لم يفعل، له ذلك وله ذلك.

فإن الله تعالى يتكلم في أي وقت شاء، وبأي كلام شاء، وله ألا يتكلم في وقت، وأن يتكلم في وقت آخر سبحانه وتعالى، يفعل ما يشاء.

فالكلام صفة ذاتية وصفة فعلية.

أي: لها تعلق بفعله تبارك وتعالى، وفعله يختلف عن أفعال المخلوقين، فإذا قلنا: إن الله تعالى يتكلم بحرف وصوت لا يلزم من ذلك أنه يتكلم ككلامي هذا الذي يخرج من لساني ومن فمي بحرف وصوت، فالحرف

معلوم لديكم والصوت أنتم تسمعونه، أما الله عز وجل فإنه يتكلم بحرف وصوت ليس بحرف كحرفي وصوت كصوتي، ولكنه يتكلم بكيفية لا يعلمها إلا هو تبارك وتعالى؛ لأنني لو قلت: إن المولى عز وجل يتكلم ككلامي أو ينطق بنفس الطريقة التي أنطق بها للزم من ذلك أن نثبت أن لله تعالى فما؛ لأنه لو لم يكن لي فم ما استطعت أن أتكلم، ولو لم يكن لي لسان ما استطعت أن أتكلم، وإن الله عز وجل لم يتكلم عن إثبات صفة الفم أو اللسان له سبحانه، فيحرم على المرء أن يثبت للمولى عز وجل صفة لم يثبتها لنفسه؛ ولا أنفي ذلك ولا أثبته؛ لأن النص سكت عنه.

فإن قيل: إذا لم يكن له فم ولا لسان فكيف يتكلم؟

A أنه يتكلم حيث شاء وكيف شاء، ولا يلزم من كلامه المماثلة والمشابهة بين كلامه وكلام المخلوقين، فإنه يتكلم بكيفية وطريقة لا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالى، ولما كان الكلام صفة من صفات المولى عز وجل لزم أن نؤمن بهذا كما ورد، ولا نخوض في الكيفية، والكلام في صفة الكلام كالكلام في بقية الصفات، فالله عز وجل أثبت لنفسه صفة اليد، وأثبت لنفسه العين والأصابع والقدم وأثبت أنه يضحك، وأثبت الساق وغير ذلك.

ولذلك عقد المصنف اللالكائي عليه رحمة الله هذا الباب لإثبات هذه الصفات من جهة السمع والخبر، وأفردها بباب مستقل، كأنه يشير إلى أن هذه الصفات ع." (١)

"تأويلات النفس

الشيخ مرعي الكرمي له كتاب: (أقاويل الثقات) وقد أصل لنفسه أصولا وقعد قواعد ينبغي أن يخالف فيها، من هذه القواعد: أنه عد آيات صفات لله عز وجل من المتشابهات، وليس الأمر كذلك، والمحكم والمتشابه في صفات الله تبارك وتعالى له محاضرة خاصة.

قال: (ومن المتشابه: النفس).

وليس الأمر كما يقول.

بل هي من المحكمات، كما في قوله تعالى: ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾ [الأنعام:٥٤]، وقوله: ﴿واصطنعتك لنفسي﴾ [طه:٤١]، ﴿ويحذركم الله نفسه﴾ [آل عمران:٢٨]، وقوله عز وجل: (فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي).

قال أهل التأويل كما ذكر ذلك البيهقي -وهو أشعري المعتقد- النفس في كلام العرب على وجوه.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٢/٢٦

يعني: عند إطلاق كلمة النفس في كلام العرب لها معاني.

قال: نفس متفرقة مجسمة مروحة -لها روح- ومنها مجسمة غير مروحة، تعالى الله عن هذين.

وهو يريد أن ينزه الله تبارك وتعالى عن هاتين النفسين.

قال: ونفس بمعنى إثبات الذات.

يعني: نفس بمعنى الذات، وعليه فيقال في الله سبحانه: إنه نفس.

يعني: فسر النفس بالذات، لا أن له نفسا منفوسة أو جسما مروحا، وقد قيل في قوله تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ [المائدة:١١٦].

أي: تعلم ما أخفيه في نفسي ولا أعلم ما تخفيه من معلوماتك، ففسر النفس بالعلم، وهذا تأويل آخر: أن النفس تفسر بالعلم.

وهذا كلام بعيد جدا؛ لأن العلم من لوازم النفس وليس هو النفس نفسها.

وقوله: (في نفسك) للمشاكلة.

وقد قلنا: إن هذا الكلام مردود؛ لأن قوله تعالى: (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) إن كان ورد على سبيل المشاكلة -أي: مقابلة النفس بالنفس- فإن النفس قد ذكرت في غير ما آية وحديث بغير مقابلة ولا مشاكلة.

قال: والمشاكلة وإن ساغت هنا لا تكون في غيره.

ومثله: (فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي).

أي: حيث لا يعلم به أحد ولا يسأله عليه.

وقال الزجاج في قوله تعالى: ﴿ويحذركم الله نفسه﴾ [آل عمران:٢٨]، أي: ويحذركم الله إياه.

أي ذاته، ففسر النفس بالذات.

وقال السهيلي: النفس عبارة عن حقيقة الوجود دون معنى زائد.

وهذا كلام في غاية الخطورة؛ لأنه سيثبت الذات المجردة عن الصفات -يعني يريد أن يقول: النفس هذه ليست صفة زائدة ثابتة لله تعالى- وقد استعمل من لفظها النفاسة والشيء النفيس، فصلحت للتعبير عنه تعالى.

وقال ابن اللبان: أولها العلماء بتأويلات، منها: أن النفس عبر بها عن الذات.

قال: وهذا وإن كان سائغا في اللغة لكن تعدي الفعل إليها بـ (في) المفيدة للظرفية محال في حق الله عز

وجل.

وهذا إبطال لذاك التأويل السابق.

وقال القاضي أبو بكر بن العربي في قوله عليه الصلاة والسلام: (إني لأجد نفس ربكم من قبل اليمن).

قال: أي تنفيسه الكرب.

فعبر عن نفس الله عز وجل بالتنفيس وتفريج الكربات.

وهذا بلا شك أمر بعيد جدا، وقد ظهر فيما مر أن النفس تطلق على الله مرادا بها الذات المتصفة بالصفات.

ومنهم من قال: إن إطلاق صفة النفس على الله عز وجل يلزم من ذلك أن يكون الله تعالى شخص، ولا حرج في كون الله تبارك وتعالى شخص والأدلة قد وردت بإثبات أن الله تعالى شخص كما في حديث: (لا شخص أغير من الله).

فلما علموا ذلك نكصوا على أعقابهم يؤولون الشخص مرة أخرى، يعني: هم ظنوا أولا أن أهل السنة لا يوافقونهم على هذا الطرح بأن إثبات صفة النفس لله عز وجل يستلزم أنه شخص، فظنوا أن أهل السنة والجماعة يفزعون من هذه التسمية ويرفضونها، ففوجئوا بأن أهل السنة يقولون: وما المانع أن يوصف الله تعالى بأنه شخص وقد جاءت الأدلة بإثبات ذلك ومنها قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه البخاري ومسلم: (لا شخص أغير من الله)، (لا شخص أحب إليه العذر من الله، ومن أجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين).

(لا شخص أحب إليه المدحة من الله، ومن أجل ذلك وعد الله الجنة).

وهذا دليل يثبت أن الله تعالى شخص.

والإشكال أنك تتوهم في ذهنك شيء عن الله، ثم تنزل الله تبارك وتعالى منزلة ما تعرفه من نفسك، وهذا حرام ولا يجوز.

لما تكلمنا عن اليد استبشع بعض السامعين أن لله يد، مع أن الله قد أثبتها لنفسه، ولما تكلمنا عن العينين استبشع بعض السامعين أن لله عينين.

ما البشاعة في ذلك؟ البشاعة عندك أنت، لما وضعت في تصورك ومخيلتك أنك تثبت لله تبارك وتعالى صفة كصفتك وتظن عند سماعها بأن الله تعالى متصف بما خلقك أنت عليه، وهذا هو الذي لا يجوز،

ولا ينبغي أن يخطر ببالك.

قال أبو سليمان الخطابي رحمه الله: إطلاق الشخص في صفة الله غير جائز؛ لأن الشخص لا يكو." (١)

"حكم الفرق التي تخالف أهل السنة

Q الفرق التي لا تتفق مع السلف، مثل الأشاعرة والمنهج الذي ينشأ عليه تلاميذ الأزهر -مثلا- ما جزاء هؤلاء أمام الله؟ وهل الذي يسير على هذا المنهج يؤدي به ذلك للكفر بالله؟

A ليس من الضروري أن نقول لك: إن هذا يؤدي إلى الكفر بالله من أجل ألا تمشي وراءه.

وقوله عليه الصلاة والسلام: (كلهم في النار إلا واحدة) لا يلزم منه الخلود في النار، بل يلزم منه المكث الطويل للمفارقة بين المتبع والمبتدع.

ولو قلنا: بأن الفرق الضالة التي خالفت في أسماء والله وصفاته في النار لا نحكم عليها بالخلود؛ لأنه لا يخلد فيها إلا كافر، لكن اعلم أننا عندما نقول: هذه فرق ضالة.

هي بالفعل ضالة.

لماذا؟ لأنها ضلت السبيل، وضلت عما كان عليه النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه الكرام، لكن هل ضلوا بعناد وجحود؟ لا يمكن، إلا إذا كان صاحب هوى وصاحب انحراف، مثل عبد الله بن سبأ الذي قال: إن عليا هو الله، أو مثل الشيعة الذين يتقربون إلى الله بسب أبي بكر وعمر وعثمان، وتكفير الثلاثة، بل وتكفير معظم الصحابة إلا عدد قليل منهم.

وقولهم: إن القرآن الذين بين أيدينا ليس هو كلام الله ولا كتاب الله، وأن كتاب الله عز وجل يبلغ ثلاثة أضعاف هذا الكتاب الذي بين أيدينا، وأنه موجود محفوظ مع المهدي المنتظر المزعوم.

وأن النبي عليه الصلاة والسلام أوصى عليا بهذا الكتاب، وعلي أخفاه تقية، ثم أعطاه فاطمة، وفاطمة أعطته لمن بعدها وغير ذلك كلام كله خبل.

أنا أريد أن أقول لك: هناك تأويل سائغ وهناك تأويل غير سائغ وغير معتبر، ولذلك عندما تقرأ لأصحاب الفرق الضالة في كتاب ابن الجوزي المذكور آنفا تجده يقول: ولقد بلغ أقوام من أهل الضلال مبلغا جعلهم يقولون: إن الله تعالى شخص جميل، ومنهم من صرح بذلك فقال: إن الله تعالى إنسان لطيف، فأثبتوا له ما هو من صفات المخلوقين، من أن الله تبارك وتعالى يأكل ويشرب ويتغوط وينكح ويلد، وهذا بلا شك كفر صريح يصادم القرآن الكريم.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٥/٢٧

إذا علمت هذا فلابد وأنك ستقدر موقف المعتزلة في مسألة خلق القرآن الكريم، المعتزلة قالوا: إن القرآن مخلوق وهو كلام الله.

يعني: وافقوا أهل السنة بأن القرآن كلام الله، لكنهم قالوا: إنه مخلوق.

وأهل السنة يقولون: هو كلام الله غير مخلوق.

ومن قال: إنه مخلوق فقد كفر؛ لأن كل مخلوق حادث، وكل حادث لابد وأن يطرأ عليه الفناء.

أما المعتزلة فقالوا: لا يلزم من ذلك القول بالذات، وقامت الدنيا ولم تقعد في زمن الدولة العباسية في الصدر الأول في القرن الثالث الهجري وعذبوا أحمد بن حنبل ومن معه لرده على المعتزلة.

لو أني سألت نفسي سؤالا: إن هذه القضية متعلقة بذات الإله، وليست لها علاقة بالدنيا ولا بالسلطان ولا بالمال ولا بالأبناء ولا بالزوجات، بل ولا حتى بالكرسي والعرش، حتى ندعي بأنهم عندما دخلت السياسية في هذه القضية كانوا يقصدون بذلك المحافظة على كراسيهم وعلى مناصبهم ودولتهم، فهي قضية عقدية بحتة عند المعتزلة، ولابد أن أحكم بأن المعتزلة كانوا يريدون بهذا المذهب وجه الله عز وجل، فإن المعتزلة حين أحدثوا هذا المذهب الباطل لم يعلموا بأنه الباطل الذي ليس بعده بطلان، وأنه أفسد الفساد، ولكنهم ذهبوا هذا المذهب وفي ظنهم واجتهادهم أن هذا دين الله عز وجل، ومن أجل ذلك قاموا على أهل السنة فضربوهم وآذوهم؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن الكلام في الله عز وجل حادث، وأحمد بن حنبل لا يقول بأنه حادث، حتى قامت الحجة واستقر الأمر، ومن الله تبارك وتعالى على هذه الأمة بظهور أحمد بن حنبل ومن معه، لكن لابد أن أوضح بأن الدولة العباسية في ذلك الزمان كان يهمها أن ترعى دين الله عز وجل، لا ترعى دنياها ولو أفسدت الدنيا والدين كمن يفتي بحل الربا، بل أصبح الآن حلالا بقانون وبقرار.

أيعقل أنه لا يعرف أنه هذا ليس حلالا؟ يعرف، لكن هذا كرسي وسلطان وأموال تدفع شهريا فأصبح معلوما لكل ذي عينين ولمن كان له لب أن هذه الفتوى فتوى مأجورة مفصلة، وليست فتوى دين أبدا.

ومعظم الفتاوى التي على هذا النحو ليست دينا، حتى الحراس والزراع في أراضيهم يعلمون هذا؛ لأنه يصدمهم فيما تربوا عليه ونشأوا وأنت أبوك الفلاح الذي يحسن كتابة اسمه يعلم أن التعامل مع البنوك ربا. لماذا؟ لظهور العلم وانتشاره.

تأتي وتقول: أين العمل بهذه الفتوى؟ سأقول لك: إنك صاحب هوى، أنت كذاب، أنت متبع لهواك عندما تقول: أضعها في رقبة عالم وأخرج منها سالم.

أما المعتزلة عندما أخطئوا فما كانوا يقصدون الخطأ، ولم يكن من وراء خطئهم مصلحة لهم في قيام دولتهم،

وإنما هو الدين الذي حرصت الدولة في ذلك الوقت على بيانه وظهوره على الدين كله، ولكنهم في هذا الاجتهاد أخطئوا، ولما انتشرت هذه البدعة وماجت في الأرض شرقا وغربا كان لزاما." (١)

"إثبات التابعين لنزول الرب سبحانه على الوجه الذي يليق به سبحانه

ومن التابعين عطاء بن يسار وعمر بن عبد العزيز ومحمد بن كعب القرظي: [عن عطاء بن يسار: ما من ليلة بعد ليلة القدر أفضل منها -يعني: ليلة النصف من شعبان- ينزل الله تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا، فيغفر لكل عبد إلا لمشرك أو مشاحن أو قاطع رحم].

قال: [عن عبد العزيز بن أبي رواد قال: كان عطاء إذا ذكر عنده ليلة النصف من شعبان وما يقال فيها فيقول: إني لأرجو أن يكون ذلك في كل ليلة].

أي: أن يغفر الله عز وجل للعباد في كل ليلة؛ وذلك لأنه يؤمن أن الله تعالى ينزل في الثلث الأخير من كل ليلة، فليلة النصف من شعبان كبقية الليالي.

ف عطاء كان يرجو أن يغفر الله عز وجل لكل أحد في كل ليلة.

وهذا ثابت كذلك عن عمر ومحمد بن كعب القرظي وغيرهم.

قال مكحول الشامي: [يطلع الله تبارك وتعالى على خلقه ليلة النصف من شعبان، فيغفر للمستغفرين، ويتوب على التائبين، ويدع أهل الحقد بحقدهم، فيغفر إلا لمشرك أو مشاحن].

وقال الفضيل بن فضالة: [إن الله يهبط إلى سماء الدنيا -يهبط بمعنى: ينزل- ليلة النصف من شعبان، فيعطي رغابا، ويفك رقابا، ويفخم عقابا].

وهو دليل على المغفرة.

وذكر أحمد بن علي الأبار أن عبد الله بن طاهر - وهو أمير خراسان - قال لـ إسحاق بن راهويه: يا أبا يعقوب! ما هذه الأحاديث التي تحدثون بها، إن الله ينزل إلى السماء الدنيا؟ أهو ينزل ويصعد؟ فقال له إسحاق: تقول: إن الله يقدر على أن ينزل ويصعد ولا يتحرك؟ قال: نعم.

قال: فلم تنكر إذا؟ يعني: هل أنت تعتقد أن الله تبارك وتعالى قادر على أن ينزل وأن يصعد دون أن يتحرك، وأنه مستو على العرش؟ قال: نعم.

لأنه يفعل ما يشاء سبحانه وتعالى، فنزولي أنا يحتاج إلى انتقال وحركة، لكن لا يلزم من نزول الله عز وجل إذا أراد أن ينزل وأن يصعد أن يخلو منه العرش ولا أن يتحرك ولا أن ينتقل، بل هو مستو على عرشه كذلك.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٠/٢٧

فقال: أتقول: إن الله تعالى قادر على ذلك؟ قال: نعم.

قال: فلم تنكر إذا أنه ينزل؟ كلام جميل! كلام أهل العلم، إذ إن القضية كلها أن تصدق أن القياس بينك وبين الخالق قياس مع الفارق، قياس غير صحيح ألبتة لا في الذات ولا في الأسماء ولا في الصفات ولا في الأفعال.

وقد سبق أن بينا القاعدة الأولى: وهي وحدانية الله تبارك وتعالى.

أي: واحد في ذاته، ولا يمكن أبدا لأي ذات من الذوات أن تشبه ذات الإله، ولا الأسماء ولا الصفات ولا الأفعال، فأنا لما أنزل هذا فعل، وربنا ينزل أيضا فهذا كذلك فعل، لكن فعلي له مثيل فنزول محمد كنزول زيد، لكن ليس نزوله كنزول الله عز وجل؛ لأنه سبحانه واحد في أفعاله، ونزوله من أفعاله.

إذا: نزوله سبحانه نزول تفرد، فلا يمكن أبدا أن يشبه نزول أحد من خلقه، فلا بد أن أؤمن بوحدانية الله عز وجل في أفعاله.

إن الجهمي يقول: أحاديث النزول غير صحيحة، بل هي كاذبة وباطلة، ولا يوجد شيء اسمه نزول وصعود؛ لذلك قال: [قال الفضيل بن عياض: إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب ينزل ويصعد فقل: وأنا أومن برب يفعل ما يشاء].

فيا له من كلام جميل! لا تتكلف التأويل والأخذ والرد، وإقامة الحجة عليه، فهؤلاء مجرمون، لا يسلمون لك بحجة، ولو أثبت الصفة من السنة قال لك: لا.

لا بد من القرآن، وهو قبل قليل أنكر صفة كان دليلها القرآن.

فهو لا يمكن أن يثبت معك على حال قط، وهو ليس محتاجا إلى بينة أو دليل، إنما الذي دعاه إلى الإنكار هو كفره وجحوده بالله عز وجل، وقياسه الفاسد بين الخالق والمخلوق، وأنه لا يفهم من صفات الخالق إلا ما يقيسه هو من صفات الخالق على صفات ذاته.

قال يحيى بن معين: [إذا سمعت الجهمي يقول: أنا كفرت برب ينزل.

فقل: أنا أومن برب يفعل ما يريد].

وقال حنبل بن إسحاق -ابن أخي أحمد بن حنبل -: [سألت أبا عبد الله أحمد بن حنبل عن الأحاديث التي تروى عن النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الله ينزل إلى السماء الدنيا) فقال أبو عبد الله: نؤمن بها، ونصدق بها، ولا نرد شيئا منها إذا كانت أسانيد صحاحا، ولا نرد على رسول الله عليه الصلاة والسلام قوله، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق.

حتى قلت لـ أبي عبد الله: ينزل الله إلى سماء الدنيا؟ قال: نعم.
قلت: نزوله بعلمه أم بماذا؟ فقال لي: اسكت عن هذا].
يعني: لا تخض في ذلك، أثبت لله ما أثبته لنفسه وما أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم دون خوض، وآمن به كما جاء وصدق به كما جاء، ولا ترد شيئا مما صح في أخباره وصفاته وأفعاله، على الوجه اللائق.
قال: [فقال: اسكت عن هذا، مالك ولهذا؟ أمض الحديث على ما روي بلا كيف ولا حد، إنما جاءت به الآثار وبما جاء به الكتاب قال الله عز وجل: ﴿." (١)
"كلام ابن تيمية في صفة النزول
وقال شيخ الإسلام في تفسير سورة الإخلاص في كتابه (دقائق التفسير): (فالرب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة، وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج، وأنه كلم موسى في الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة، وأنه استوى إلى السماء وهي دخان، ﴿فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها﴾ [فصلت:١١] لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة).
يعني: لا يلزم من النزول والكلام والإتيان والمجيء الذي نحن نفهمه أن يكون مثل نزولنا ومجيئنا واستوائنا وغير ذلك.
قال: (حتى يقال: ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر).
يقصد بذلك: أن نزول الله تبارك وتعالى بخلاف نزولنا، فالنزول يستلزم تفريغ المكان الذي كنت مستويا عليه، بخلاف نزول المولى تبارك وتعالى فإنه لا يستلزم ذلك؛ لأن نزول المخلوق غير نزول الخالق، فلا نخوض فيما لم يخض فيها السلف رضي الله عنهم أجمعين.
وذكر مرعي الكرمي مذاهب أهل العلم التي ذكرناها واختلافهم في نزول المولى تبارك وتعالى، وسرد ذلك كله البيهقي.
قال البيهقي: وأسلمها - أي أسلم هذه المذاهب - الإيمان بلا كيف، والسكوت عن المراد إلا أن يرد ذلك عن الصادق صلى الله عليه وسلم فيصار إليه.
قال: ومن الدليل على ذلك: اتفاقهم على أن التأويل المعين غير واجب فحينئذ التفويض أسلم.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٩/٢٨

وهذا مذهب السلف الذي أقول به وأدين الله تعالى، وأسأله سبحانه الموت عليه مع حسن الخاتمة في خير وعافية.." (١)

"كلام ابن تيمية في إثبات صفتي المجيء والإتيان

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عليه رحمة الله: وإذا قيل: الصعود والنزول، والمجيء والإتيان أنواع جنس حركة.

قيل: والحركة أيضا أصناف مختلفة، فليست حركة الروح كحركة البدن، والروح تتحرك في البدن، ومع هذا لا يستطيع أحد أن يصف الروح التي هي بين جنبيك، وتتحرك فيك بالليل والنهار وأنت نائم ومستيقظ، فكيف تصف صفات المولى تبارك وتعالى؟! وكذلك الملائكة لها حركة، والحركة يراد بها انتقال البدن والجسم من حيز، فالذين يقولون: إن إتيان الرب تبارك وتعالى يستلزم الحركة والانتقال والحيز، نقول لهم: ليس ذلك بلازم، فهناك بعض المخلوقات تتحرك دون حيز، كما يراد بالحركة أمور أخرى كما يقول كثير من الطبائعية والفلاسفة، منها: الحركة في الحكم كالحركة في النمو، فمثلا تقول: فلان ينمو ويتحرك دائما. والحركة في الكيف كحركة الإنسان من جهل إلى علم، كأن تقول لابنك: يا بني! تحرك قليلا؛ لما ترى ما يكتب له في الشهادة وهو راسب، أو درجاته قليلة، فتقول له: تحرك.

فأنت لا تقصد بقولك هذا أن ينتقل من حيز إلى حيز، أو من مكان إلى مكان، وإنما تقصد أن ينتقل بكيفية أخرى، وهي أنه يعلو من الجهل إلى العلم، وحركة اللون من سواد إلى بياض، والحركة في الأين فليس هناك انتقال جسم من حيز إلى حيز، فإذا كانت حركة المخلوقات لا تستلزم الانتقال وخلو المكان الأول، فهي من باب أولى في جنب الله عز وجل، وفي نزول الله عز وجل، وقد قلنا فيما مضى: إن بعض الناس يتوهم أن نزول المولى تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل لا يستلزم خلو العرش منه، وأن العرش والسماوات من فوقه فيكون سبحانه محصورا بين خلقه، فهذا كفر وضلال لمن قال به.

لكنهم أرادوا أن يلزموا أهل السنة الحجة بذكر هذا الكلام السخيف التافه؛ لأنهم يعلمون من أنفسهم أن الواحد منهم إذا كان في مكان عال ونزل يلزم من ذلك خلو المكان العالي منه، فقاسوا أنفسهم على الله عز وجل، وقاسوا الله تعالى عليهم، وهذا ضلال مبين.

وعقيدة أهل السنة والجماعة أن يسكتوا عما سكت عنه الله تعالى، وسكت عنه رسله وأنبياؤه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ثم هؤلاء المثبتة إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضى ويغضب، ويحب ويبغض، أو

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٨/٢٨

من وصفه بالاستواء والنزول، والإتيان والمجيء، وبالوجه واليد ونحو ذلك: إن هذا يقتضي التجسيم؛ لأننا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم، فنحن لا نعرف واحدا يوصف بالاستواء والنزول، والإتيان والمجيء، وله وجه، وله يد وله عين وغير ذلك إلا أجسام محسوسة أمامنا.

ولذلك ينفون عن الله عز وجل هذه الصفات، فيقولون: ليس له يد، ولا عين، ولا ساق، ولا يأتي، ولا يجيء، فينفون عن الله تعالى كل شيء أثبته لنفسه إلا سبع صفات، وهذا اضطراب؛ لأننا قلنا: إن الكلام في صفة واحدة كالكلام في جميع الصفات، كما أن الكلام في الصفات كالكلام في الذات، فالذي يريد أن يتكلم إما أن يتكلم بخير أو يسكت، فإذا سكت وآمن وسلم فهذا هو مذهب السلف، وإذا تكلم إما أن يتكلم بكلام السلف، وإما أن يتكلم بغير ذلك فيكون من الخلف.

والذين يقولون: ليس له يد، ولا عين، ولا ساق، ولا يأتي، ولا يجيء، هم النفاة، لكنهم يثبتون لله تعالى الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام.

لكن: يقال لهم: أنتم تقولون: ليس له يد، وليس له ساق، وليس له عين، ونفيتم عنه تبارك وتعالى جميع الصفات الذاتية، فكيف يتصور وجود ذات بلا صفات؟! فقالوا: نحن نثبت له صفات معينة، وهي: صفة الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام؛ لأنها قد وردت في القرآن والسنة.

فإن قيل لهم: والصفات الذي قلناها أيضا في الكتاب والسنة؟ قالوا: لا.

لأن إثباتكم لهذا الكلام يستلزم التشبيه.

فنقول لهم: لا، فنحن وسط بينكم وبين غيركم، فأنتم تنفون صفات الله عز وجل وتقولون: هذا تنزيه لله عز وجل؛ حتى لا يكون شبيها بالمخلوقات.

وغيركم يقول: لا.

نحن نثبت لله تعالى هذه الصفات لكن لا نعلم منها إلا ما نعلمه من أنفسنا.

أي: أن له يدا كيدي، وعينا كعيني، ثم في النهاية هو رجل مثلي، فإذا كانت صفات المولى عز وجل مثل صفاتي، ففي النهاية هو مثلي بالضبط؛ لأنني إذا تكلمت في الصفات فأنا أركبها في الذات، وهذه الذات لا يصلح أن تتركب إلا في ذات تدخل في تصورك أنت، وهو شخصك، وهب أن الذي تكلم بهذا الكلام امرأة -لا بد من هذا الطرح أيضا- فإذا كنت لا تفهم من صفات الله إلا ما تفهمه من صفاتك أنت فلا بد أن هذا المعتقد سيسود الرجال والنساء، فهل تقبل أنت كرجل تثبت هذه الصفات بالمماثلة والمشابهة مع صفاتك أنت من امرأتك، أو أمك، أو أختك، أو ابنتك أن تقول: إن الله تعالى مثلي تماما، فذاته كذاتي،

وصفاته كصفاتي؟! معاذ الله! فأنت نفسك لا تقبل هذا، فلم تقبل أن تشبه الله تبارك وتعالى بذاتك ونفسك؟! لا بد أن تثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه على مراده هو، بالكيفية والوجه الأكمل اللائق به سبحانه وتعالى.

وهؤلاء المثبتة ردوا على النفاة، والذين ينفون عن الله صفاته ردوا عليهم بأنك." (١)

"النفي والتشبيه في الصفات هما أصلا الانحراف والضلال في هذا الباب

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾ [آل عمران:١٠٢].

﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا﴾ [النساء:١].

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا * يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما﴾ [الأحزاب:٧٠ - ٧١]، أما بعد: فإن أصدق الحديث كتاب الله تعالى، وخير الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة.

إن الفرق الضالة التي ضلت في صفات الله عز وجل إما أنهم نفاة، وإما أنهم مشبهة، وإن كانت هناك ضلالة أخرى فمردها ومرجعها إلى هاتين الضلالتين، وحديث الافتراق تعلقه بصفات الله عز وجل بالدرجة الأولى، فما ضلت هذه الأمة أعظم ضلال إلا لاختلاف فرقها، وكان الصدر الأول للإسلام على الجادة والاستقامة خاصة في عهد الخلفاء الراشدين، فلم تظهر تلك الانحرافات إلا في عهد صغار الصحابة، أي: في أواخر المائة الأولى للهجرة، كما روى مسلم في صحيحه: أن أول من قال بالقدر في البصرة هو معبد الجهني.

فسبب الافتراق والضلال هو أن الأمة اختلفت في ربها وخاصة في صفاته، فمنهم من لم يفهم من صفات الله عز وجل إلا ما يفهم من صفات المخلوقين، وإذا مر على ذكر أو تلاوة صفات المولى عز وجل لا يسعه مع هذا القصور الفكري إلا أن يمثل أو يشبه الله تبارك وتعالى بخلقه، فإذا قرأ: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح:١٠] قال: إن لله تعالى يدا كيدي، وساقا كساقي، وعينا كعيني.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٢/٢٩

وقلنا من باب اللزوم: إذا كانت هذه الصفات الثابتة لله عز وجل هي كصفات المخلوقين فيلزم من ذلك أن نقول: إن الذات تشبه ذوات المخلوقين، ومن هنا وقعوا في اضطراب وحيرة شديدة، لأنهم لا يقولون بتماثل ولا بتشابه الذات، فكيف تختلف الذات وتتحد الصفات مع صفات المخلوقين؟ وهناك فرقة أخرى وهم النفاة الذين أرادوا بزعمهم أن ينزهوا الله تبارك وتعالى، فنفوا عنه هذه الصفات، فقالوا: ليس له عين ولا يد ولا ساق ولا قدم ولا كيت ولا كيت، فلجئوا إلى تأويل النصوص، مع أنه ليس منهجا للنبي عليه الصلاة والسلام، ولا لأصحابه الكرام، ولا لسلف الأمة، وإنما منهج أهل السنة - وهم أهل العدل والوسطية - أنهم آمنوا بهذه الصفات وأمروها كما جاءت، وفوضوا كيفيتها إلى الله عز وجل، وأما علمها فإنه مستقر معلوم في قلوب أهل السنة والجماعة.." (١)

"مذهب القدرية والمعتزلة في القدر والرد عليهم

وخالف في ذلك القدرية والمعتزلة، وزعموا أن الله شاء الإيمان من الكافر، وهذا صحيح: أن الله تعالى شاء الإيمان من الكافر، ولكن الله تعالى كذلك شاء منه الكفر، ومعنى أن الله تعالى شاء من خلقه الإيمان: أنه أمر الخلق جميعا بالإيمان، فقد شاءه منهم، ولكن الله تعالى أذن لبعض عباده بوقوع الكفر منهم، وشاءه منهم، وهذه مشيئة قدرية كونية لا شرعية دينية، وبيت القصيد هو التفصيل بين الاثنين، فالإيمان من مشيئة الله القدرية الكونية؛ لأن الإيمان وقع في الكون بقدره، والكفر وقع بمشيئته الكونية القدرية، بمعنى أن الله أذن بوقوعه في الكون وقدره.

فالمعتزلة والقدرية قالوا: إن الله شاء الإيمان من الكافر، ولكن الكافر شاء الكفر، فقالوا هذا القول لئلا يقولوا: شاء الكفر من الكافر وعذبه عليه! ولكن صاروا كالمستجير من الرمضاء بالنار! فإنهم هربوا من أشياء فوقعوا فيما هو شر منها، فإنه يلزم أن مشيئة الكافر غلبت مشيئة الله، فإن الله قد شاء الإيمان منه على قولهم، والكافر شاء الكفر فوقعت مشيئة الكافر دون مشيئة الله تعالى! ويلزم من قول المعتزلة والقدرية أن هناك مشيئتين: مشيئة الله، ومشيئة العبد، فالله عز وجل شاء الإيمان منه، وهو شاء الكفر من نفسه، ومشيئة الكافر غلبت مشيئة الله، وهذا كفر، أي: أنه حينما أقول لك: إن الله أراد مني الطاعة، لكني أريد المعصية، فتتعارض إرادتي مع إرادة الله، فحينما وقعت مني المعصية هذا دليل على أن إرادتي ومشيئتي غلبت إرادة الله ومشيئته! وهذا كفر.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٢/٣٣

إذا فلا بد أن أقول: إن الله تعالى شاء الكفر، لكن ليست هي المشيئة الشرعية الدينية وإنما هي المشيئة القدرية الكونية.." (١)

"منشأ الضلال عند القدرية

ومنشأ الضلال عند القدرية والمعتزلة أنهم سووا بين المشيئة والإرادة من ناحية، وبين المحبة والرضا من ناحية أخرى، وقالوا: إن الله تعالى لا يفعل شيئا، أو لا يأذن في شيء، أو لا يشاء شيئا إلا إذا أحبه ورضيه، ولذلك تساوى الجبرية والقدرية، ثم اختلفوا: فقالت الجبرية: الكون كله بقضائه وقدره، أي: أن كل ما يقع في الكون بقضائه وقدره، وهو محبوب مرضي لله، أي: أن المعاصي محبوبة لله عز وجل وإلا لم يأذن في وقوعها، ويلزم من قولهم: أن الله عز وجل يحب الزنا، وشرب الخمر، والقتل؛ لأنه لا يقع في الكون إلا ما أراد وقدر، ولا تكون إرادته وقدره إلا متعلقا بالمحبة والرضا.

وسموا بالجبرية: لأنهم قالوا: إن الفاعل الحقيقي للفعل هو الله، والعبد لا علاقة له بالفعل؛ لأنه مجبور، أي: أن العبد كالحمار أو الجاموسة التي تسحبها من خطامها، ولا قدرة لها على الانفكاك، فقالوا: إن العبد يساق إلى المعاصي كما سيق إلى الطاعات، فهو مجبور على فعل الطاعات، ومجبور على فعل المعصية؛ فالله قد جبره على فعل ذلك، فالعبد ليس عليه ذنب، وليس عليه إثم.

فلا يثاب على طاعته، ولا يأثم على معصيته؛ لأنه مجبور، وهذا فساد، وأنا لا أقول هذا القول وأقره، وإنما أرد عليه وأبين عوار هذا المعتقد.

وهناك نوع آخر من القدرية وهم نفاة القدر، ويقولون: ليست المعاصي محبوبة لله ولا مرضية له، فالمعاصي لا يحبها الله ولا يرضى عنها، فليست مقدرة ولا مقضية، أي: أن الله لم يأذن في وقوعها، وإنما أذن في وقوعها العبد.

وقال قوم: إن الله يحب المعاصي؛ لأنه أذن في وقوعها، وجبر العبد على ذلك، وهؤلاء هم الجبرية المثبتة، أي: الذين يثبتون الجبر، وهو أن العبد مجبور على فعله الطاعة والمعصية، وإذا كان مجبورا فلا يثاب على طاعته، ولا يأثم على معصيته؛ لأن الفاعل الحقيقي هو الله.

ومع هذا إلا أن عندهم وجه حق وهو: أن كل شيء من عند الله، أي أن الله تعالى أذن في وجوده وخلقه، لكنهم يقولون: إن العبد مجبور على ذلك، فلا ثواب له على طاعة، ولا عقاب عليه على معصية.

والجبرية النفاة قالوا: إن المعاصي لا يحبها الله ولا يرضى عنها، وهذا الكلام صحيح، لكن الغلط في قولهم:

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٢/٣٥

إنها ليست مقدرة ولا مقضية، أي: أنها وقعت في الكون بغير قضاء الله وقدره، ولكن بقضاء العبد، وهذه المصيبة السوداء التي نريد أن نعالجها.

وقد دل على الفرق بين المشيئة والمحبة الكتاب والسنة، بل والفطرة الصحيحة، فنصوص الكتاب في المشيئة والإرادة مثل قوله تعالى في المحبة والرضا: ﴿والله لا يحب الفساد﴾ [البقرة:٢٠٥]، وقوله: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ [الزمر:٧].

لكن الفساد واقع بإذن الله، بمعنى: أن الله تعالى أذن في وجوده وفي خلقه في الكون، وكذلك الكفر، وقال تعالى عقيب ما نهى عنه من الشرك والظلم والفواحش والكبر: ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها﴾ [الإسراء:٣٨]، أي: أن الله يكره هذه الأفعال كلها، وفي الصحيح: (إن الله كره لكم ثلاثا: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال).

إذا: فالله يكره هذه الأشياء، وكان من دعائه عليه الصلاة والسلام: (اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك)،وغير هذا من الكلام الجميل المتين الذي تكلم فيه أهل العلم، ولولا الإطالة لذكرت بقية كلامهم.." (١)

"تفريق النبي صلى الله عليه وسلم بين الإيمان والإسلام

قال: [عن عامر بن سعد – وهو ابن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه– يروي عن أبيه قال: (أن النبي عليه الصلاة والسلام أعطى رجالا ولم يعط رجالا)].

يعني: في توزيع الغنائم أعطى النبي عليه الصلاة والسلام أناسا ولم يعط آخرين، [(فقال سعد بن أبي وقاص: يا رسول الله! ما بالك أعطيت أناسا ولم تعط آخرين، وإني لأراهم مؤمنين –يعني: رأيتك أعطيت فلانا ولم تعط فلان وهو مؤمن– فقال النبي عليه الصلاة والسلام: أوهو مسلم.

فقال: يا رسول الله! هذا مؤمن)].

وهذا لما يعلمه سعد بن أبي وقاص من حال ذلك الرجل، وأنه يأتي بجميع الطاعات صغيرها وكبيرها ويحافظ عليها، فهو قدوة ومثل يقتدى به، ومعلوم من صلاحه وتقواه الشيء الكثير، ولذلك أصر سعد بن أبي وقاص على أن هذا الرجل مؤمن، ولكن لما كان الإيمان أصله القلب ثم يظهر ذلك على الجوارح، وربما ظهر على الجوارح ما لا يدل بالضرورة على أصله في القلب كان الحكم بالإيمان لله عز وجل أو للرسول عليه الصلاة والسلام إذا أطلعه ربه على إيمان عبد بعينه، ولكن سعد بن أبي وقاص لما أعطى النبي

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٧/٣٥

عليه الصلاة والسلام أناسا من الغنائم ولم يعط آخرين قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: (إنك أعطيت فلانا ولم تعط فلانا، وإني لأراه مؤمنا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثا: أو هو مسلم -يعني: يا سعد أو هو مسلم- قال: يا رسول الله! بل مسلم) ثلاث مرات ينازعه سعد في إثبات إيمان من منعه وحرمه النبي عليه الصلاة والسلام من قسم الغنائم، ثم بين له النبي عليه الصلاة والسلام في هذا الحديث أن الفرق قائم بين المؤمن والمسلم، وهذا يدل على أن الإسلام شيء والإيمان شيء آخر أخص منه، فبين النبي عليه الصلاة والسلام عذرا لإعطائه أناسا وحرمانه آخرين رغم بيان الأفضلية ولو في الظاهر، فقال: [(إني لأعطي أناسا وغيرهم أحب إلي منهم؛ مخافة أن يكبهم الله تعالى على وجوههم أو قال: على مناخرهم).

وفي رواية: (على مناخرهم في النار).

فقوله: (إني لأعطي أناسا وغيرهم أحب إلي) أي: في إيمانهم وإسلامهم أحب، وهم يقدرون القضية أيما تقدير، ولذلك شرع أن يصرف من مال الزكاة على المؤلفة قلوبهم، وهم: حديثو العهد بالإسلام والإيمان؛ لتثبيتهم على الإيمان.

وقد سن النبي عليه الصلاة والسلام سننا عظيمة جدا وسار عليها الصحابة رضي الله عنهم وخاصة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم أجمعين في إعطاء كل صاحب منزلة منزلته وزيادة؛ تثبيتا له على الإيمان والإسلام، ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام: (من دخل دار أبي سفيان فهو آمن).

ودار أبي سفيان ليست حرما حتى ينعقد الأمن فيها؛ ولكنها منقبة لـ أبي سفيان، لأنه قد ورد في رواية: (إن أبا سفيان رجل يحب الفخر).

فهذا منقبة لـ أبي سفيان يفاخر بها أصحابه بأن من دخل داره كان آمنا، وهذا بحكم النبي عليه الصلاة والسلام وشهادته وإقراره، ولم يجعل النبي عليه الصلاة والسلام بيت أحد من أصحابه حتى ولا بيت الخلفاء الراشدين مع بيت أبي سفيان حتى يكون لـ أبي سفيان هذا المنقبة منفرد بها؛ لأنه رجل يحب الفخر.

وسلمة بن الأكوع رضي الله عنه كان في الجاهلية رجلا عظيما شريفا في قومه، فإذا أسلم فلابد أن ينزل منزلة عظيمة في الإسلام، وهذا يشهد له قوله عليه الصلاة والسلام: (خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا).

ولما أسلم سلمة بن الأكوع رضي الله عنه وكان من أشراف قومه أمره النبي عليه الصلاة والسلام أن ينزل في عوالي المدينة.

يعني: يسكن في القصور التي هي على مشارف المدينة؛ لأنها تتناسب مع مقامه.

وهذا يلزم منه أن يركب البعير فوق الأرض الساخنة والرمال الملتهبة، فأمر النبي عليه الصلاة والسلام معاوية بن أبي سفيان أن يأخذ بخطام بعير سلمة، فأخذ معاوية بخطام بعير سلمة بن الأكوع، وسلمة يعرف أي فتى معاوية، فقد كانوا يعرفون بعضهم بعضا، فلما اشتدت الحرارة في أقدام معاوية قال: يا سلمة! احملني خلفك.

قال سلمة: إنما يكفيك أن تستظل بظل البعير، وسلمة لا يخفى عليه الحال في مثل هذا ولكنه أبى.

فقال: يا سلمة! هل لك أن تسلفني نعلك؟ فقال: لا.

فاستمر معاوية في سوقه البعير حتى وصل إلى عوالي المدنية؛ لأنه أمر الرسول عليه الصلاة والسلام وليس أمر سلمة، وهذه المنزلة هي منزلة سلمة، وسلم." (١)

"الإسلام والإيمان إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا

اختلف أهل العلم في الإيمان والإسلام، فبعض أهل العلم قالوا: الإيمان هو الإسلام، ولا فرق بينهما، واحتجوا بأدلة، منها قول الله عز وجل: ﴿الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين﴾ [الزخرف:٦٩].

قالوا: فهذان وصفان لموصوف واحد وهو المخاطب، فوصفهم بالإيمان والإسلام، وهذا يدل على أنه لا فرق بينهما.

وقال تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ [الذاريات:٣٥ - ٣٦].

وهذا يدل على أن الإيمان والإسلام شيء واحد.

والأصل ألا نضرب آيات الله عز وجل بعضها ببعض، ولا نضرب كلامه بعضه ببعض، فهذه الآية بينت أن الإيمان والإسلام قد اجتمعا في موصوف واحد، ولكن الآيات والأدلة الأخرى بينت الفرق بين الإيمان والإسلام بنفي الإيمان، ولذلك أهل العلم يقولون: الإيمان والإسلام إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا.

يعني: إذا ذكر الإيمان والإسلام في دليل واحد، فهذا يدل على أن الإسلام له مدلول، والإيمان له مدلول آخر، وإذا افترق الإيمان والإسلام دلا على أن كل منهما بمعنى الآخر، ومثاله: قول النبي عليه الصلاة والسلام لما سأله جبريل ما الإسلام؟ قال: (أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤدي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت).

فعلمنا أن دعائم وأركان الإسلام هي هذه.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٩/٤٤

(فقال: صدقت.

ثم سأله عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره).

فعلمنا أن هذا هو مدلول الإيمان.

إذا: الإيمان إذا اجتمع مع الإسلام كان لكل منهما مدلول يخصه، مثل الفقير والمسكين، وإذا افترقا فهما بمعنى واحد.

يعني: إذا ذكر الفقير شمل المسكين، وإذا ذكر المسكين فقط شمل الفقير، فكذلك الإيمان والإسلام إذا اجتمعا في دليل واحد كان لكل واحد منهما مدلول يخصه، و إذا ذكر واحد منهما في دليل شمل الآخر معه، كما في حديث وفد عبد القيس قال: (وآمركم بالإيمان.

أتدرون ما الإيمان؟ قالوا: الله ورسوله أعلم.

قال: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان).

وهذا نفس تعريف الإسلام في حديث جبريل، ولكنه لم يذكر الإسلام هنا، فدل على أن الإيمان يشمله، كما ذكر الإسلام في قول الله عز وجل: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ [آل عمران:١٩]، فشمل معه الإيمان.

فهذا معنى قول أهل العلم: إذا اجتمعا -أي: في دليل- افترقا.

يعني: كان لكل واحد منهم تعريف خاص.

وإذا افترقا اجتمعا، فإذا ذكر الإيمان أو الإسلام في دليل خاص شمل معه الآخر.

قال: [عن أبي برزة الأسلمي قال: قال النبي عليه الصلاة والسلام: (يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه! لا تغتابوا المسلمين، ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من اتبع عوراتهم يتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته يفضحه في بيته).

فقال في هذا الحديث: (يا معشر من آمن بلسانه)، واللسان جارحة، ولابد من النطق في إثبات الإسلام، ولا يثبت الإسلام لعبد قادر على الكلام إلا بالنطق بالشهادتين، والنطق بالشهادتين محله اللسان، والنطق بالشهادة شرط في صحة إسلام العبد، أي: الخارج عن الكفر.

فقوله: (يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه)، أي: لم يدخل كمال الإيمان وليس أصل الإيمان، لأنه لو آمن بلسانه فإنه يلزم من هذا الإيمان الظاهري وجود أصل الإيمان في القلب من المحبة والرضا والقبول والاستعانة والاستغاثة وغير ذلك، وأما عمل الجوارح فهو مكمل ومتمم للإيمان.

عن أبي سلمة الخزاعي: [إن حماد بن زيد كان يفرق بين الإيمان والإسلام، ويجعل الإسلام عاما والإيمان خاصا].

أي: يضع الإسلام عاما مع أصل الإيمان.

أي: معه مطلق الإيمان، وأما الإيمان المطلق فهو فوق الإسلام بكثير.

وقال حنبل – وهو ابن أخ الإمام أحمد بن حنبل قال: [سمعت أبا عبد الله – يعني: أحمد بن حنبل – وسئل عن الإيمان والإسلام قال: قال ابن أبي ذئب: الإسلام: القول.

والإيمان: العمل].

وهذا نفس كلام الإمام الزهري الذي تقدم.

وقوله: الإسلام القول.

يعني: يثبت الإسلام بالنطق بالشهادتين، وهو عمل اللسان.

والإيمان: العمل.

إما عمل قلب أو عمل جوارح، فإذا فرط العبد في عمل الجوارح نقص إيمانه على قدر ما فرط من العمل، وإذا انخلع أصل الإيمان من قلب العبد انخلع إسلامه؛ لأن الإيمان نوعان: إيمان القلب، وهو عمل القلب، وإيمان الجوارح، فإيمان القلب هو مطلق الإيمان، وإيمان الجوارح هو الإيمان المطلق.

فلابد أن نفرق بين الإيمان المطلق ومطلق الإيمان، فمطلق الإيمان هو أصل الإيمان المستقر في القلب، فإذا زال هذا الإيمان زال إسلام العبد؛ لأن هذا يشمل التصد." (١)

"الرد على من قدر عود الضمير على آدم في حديث: (إن الله خلق آدم على صورته)

من قدر عود الضمير في قوله صلى الله عليه وسلم: (صورته) على آدم تقديره مردود من ناحيتين، الأولى: لأن المعنى يكون حينئذ: إن الله خلق آدم على صورة آدم.

وهو كلام غير بليغ ولا فصيح، ولا يليق بكلام النبوة ولا بالنبي الذي أوتي جوامع الكلم.

الثاني: أن هذا التقدير لا يبين القدر المشترك والقدر الفارق للصورة، والذي تقدم بسطه آنفا.

والذين استبشعوا لفظ صورة الرحمن قالوا: لأنه يلزم من هذا تشبيه الله بخلقه، وليس الأمر كذلك، ولا يضرهم أن يثبتوا لله ما أثبته لنفسه، وما أثبته له رسوله الكريم عليه الصلاة والسلام على ما يليق بجلاله وكماله سبحانه، وتنزيه الله تعالى لا يكون بسلب ونفي صفاته وما تدل عليه من العظمة والكمال كما أراد

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٠/٤٤

سبحانه، ﴿قل أأنتم أعلم أم الله﴾ [البقرة: ١٤٠].

وإن التنزيه حق التنزيه إنما يكون في إثبات الصفة في أعلى درجات الكمال؛ لأن الكمال المطلق لا يوصف به إلا الله عز وجل وحده.

هذا وإنه ليترجح لدينا مع قلة البضاعة وفقدان الصناعة صحة الحديث بلفظيه، أي: على صورته، وصورة الرحمن، وأن الضمير في اللفظ الأول محمول على التصريح في اللفظ الثاني على أصول السلف في صفات الباري تبارك وتعالى.." (١)

"ملحوظتان حول حديث (كلها في النار إلا واحدة)

حديث: (كلها في النار إلا واحدة هي ما أنا عليه وأصحابي) يحتاج إلى عدة ملحوظات.

الأولى: قوله عليه الصلاة والسلام: (كلها في النار) لا يستلزم أنها كافرة؛ لأن عصاة الموحدين كذلك يدخلون النار ولا يخلدون فيها، وإنما أمرهم إلى الله عز وجل إن شاء عذبهم ثم أخرجهم من النار وأدخلهم الجنة، وإن شاء عفا عنهم بمنه وكرمه سبحانه وتعالى.

الثانية: قوله: (كلها في النار إلا واحدة)، أي: إلا فرقة واحدة، وهم أهل السنة والجماعة، وهم الفرقة الناجية، وليسوا هم من علم معنى الأسماء والصفات فقط، أو من لهم موقف سليم سديد من جهة ذات الإله تبارك وتعالى وأسمائه وصفاته، وليسوا بالضرورة أنهم الذين أطلقوا لحاهم ولبسوا الثياب البيض وغير ذلك، بل هم من تمسك بما كان عليه النبي عليه الصلاة والسلام من جهة العقيدة والأخلاق والسلوك والمعاملات والعلم والعمل، فإذا كنت كذلك فأنت من أهل السنة حقا، ولا يلزم من تزييك بزي أهل الصلاح أن تكون صالحا، حتى يعلم أبناء الصحوة أنهم مطالبون بأخذ الدين مظهرا وجوهرا، وأنهم لن يكونوا من أهل السنة على الحقيقة إلا إذا كانوا كذلك، وأما إذا اكتفوا من الإسلام بالظاهر فليسوا من السنة في شيء.." (٢)

"قاعدة في الحكم على الأشخاص

أيها الإخوة! إن الحكم على الأشخاص يستلزم دائما نظرة عامة له من جهة العلم والعمل، فلا يحكم على إنسان بأنه ضال لمجرد وقوعه في الضلال، ولا يحكم عليه بالاستقامة لمجرد أنه وجد متلبسا بعمل طاعة، بل لابد من نظرة شاملة عامة لما هو عليه من علم وعمل، وأقصد بالعلم الاعتقاد، فالعلم دائما يطلقه أهل العلم الذين تكلموا في السنة على الاعتقاد، والسنة كذلك إنما تعني الاعتقاد، فإذا كان المرء من جهة العلم

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٤/٥٠

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٣/٥١

والاعتقاد والدعوة على السنة، وكان عاملا بهذا العلم ويجري هذا العلم على جوارحه فإنه بلا شك على استقامة وإن تلبس بمعصية، وإن وقع في بعض البدع سواء من بدع الاعتقاد أو العمل، أما إذا كان المرء الأصل فيه الانحراف والزيغ والضلال فلا يحكم عليه بالصلاح والتقوى لمجرد أنه قائم بالليل أو صائم بالنهار، أو يصلي في اليوم ألف ركعة؛ لأن الأصل فيه الفساد من جهة العلم والعمل كذلك، فلابد للحكم على الآخرين من نظرة عامة شاملة، فلا يحكم عليه بعدم الصلاح لكونه مثلا زنى، أو سرق، ولست بذلك أهون من شأن هذه الكبائر والمعاصي، بل أقول: إن هذه المعاصي والكبائر وقعت من سلف الأمة ومن صحابة النبي عليه الصلاة والسلام، وقد ثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه أقام حد الزنا على بعض أصحابه، كما أقام حد السرقة على بعض أصحابه، والحدود إنما وردت للأمة بأسرها، والمخاطب بها أولا هم أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام، فإذا زنى أحد صحابة النبي عليه الصلاة والسلام فلا يعني هذا أنه فاسد، وأنه خارج عن حد الصحبة وعن حد قول الله تعالى: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ [المائدة:١١٩]، بل هذه لحظة ضعف تسلط فيها عليه الشيطان، ولا يخرج بهذا عن صلاحه، وإنما نقول: إنه كان غافلا ساهيا، فتسلط عليه الشيطان فأوقعه في حبائله وفي معاصي الله عز وجل ومحارمه، وأما غيره -أي: غير الصحابة من الأمة- فإن الذي يأتي بهذه الكبائر والمعاصي فلا شك أنه فاسق بكبيرته مؤمن ببقية أعماله العلمية والعملية.

وفي خطبة الجمعة الماضية في مسجد العزيز تكلمت عن الشيعة وانتشارهم في هذه البلاد، وأن أحدهم يقرر أن الشيعة بلغوا ستة ملايين شخص في مصر، وبصرف النظر عن صحة هذا الكلام أو عدم صحته أقول: إن العبرة بصحة ما أنت عليه من عمل، وليس بكثرة الأتباع، ولكن العبرة بموافقة ذلك للحق والإخلاص لله عز وجل.

وأقول بهذه المناسبة: إن طلق بن حبيب كان من أعبد الناس بالبصرة وأبر الناس بوالديه، ولكن هذا لا يعني أنه على الحق، ولا شك أن العبادة وبر الوالدين أمران ممدوحان، ولكن توفرهما في شخص لا يلزم منه أن يكون بالضرورة صالحا من جميع الوجوه.

فتكلمت عن الشيعة وسوء معتقدهم، وقد تناولنا منذ عدة سنوات معتقد الشيعة في هذا المسجد بتفصيل لم نتناوله في غيره من بيوت الله عز وجل، فقام أحد الأشخاص لا أدري أهو جاهل أو مغرض أو غير ذلك فقال: أنت تسب الشيعة وتقول: عليهم من الله ما يستحقون، ويكفي أن الإمام الخميني هو الذي وقف من حكام المسلمين بجوار العراق، ويكفي أنه الذي رصد مليون دولار لمن يقتل سلمان رشدي، وله مواقف

محمودة جدا.

وأقول: نعم هذه مواقف محمودة، والله تعالى يقول: ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ [المائدة:٨].

فالعمل الصالح صالح وإن أتى من الكافر، ولو أن يهوديا اتصف بإكرام الضيف لحمد له هذا، ومن الظلم البين عدم احترامه واعتباره في هذا الباب؛ لأن هذا من مكارم الأخلاق التي دعا إليها الإسلام، بل وجعلها شعبة من شعب الإيمان، لكن لا يقبل هذا عند الله إلا بعد الإيمان إذا صدر من الكافر، فكون خميني إيران رصد مبلغا من المال لفلان أو أنه وقف بجانب فلان ليس له ثمرة، ونحن نعتقد أن الذي حدث من خالد الإسلامبولي ليس موافقا للشريعة، وإذا كان موافقا فليس له ثمرة جنتها الصحوة الإسلامية، بل تأخرت مائة عام، والذي سبق خير من الحادث، وإن اشتركا في كثير من الباطل، وأظن أن الذي عاصر ذلك الوقت يقول اليوم: يا ليت يوما واحدا من أيام السابق يعود، فقد كان الواحد منا يرتع بالليل والنار، ويجوب محافظات مصر بحرية، فإذا سمع بمحاضرة للشيخ الفلاني في البحر الأحمر ذهب إليها دون أن يستوقفه أحد، واليوم لا تستطيع أن تزور أبويك في الفيوم مثلا إلا واستوقفك غير واحد على الطريق ويحاكمك، فأيهما خير هذه الأيام أم الأيام السابقة؟ وما حدث هذا إلا بسبب الخروج.." (١)

"بعض معتقدي الإرجاء كانوا من أكثر الناس عملا

كان أئمة الإرجاء من أشد الناس عملا، وليس معنى أن العمل ليس داخلا في مسمى الإيمان عندهم أنهم لا يعملون اتكالا على هذا، ف طلق بن حبيب كان مرجئا وكان من أعبد الناس، فلا يلزم من المخالفة في المعتقد أو القول بشيء يخالف المعتقد أن يخالف كذلك من جهة العمل، فعندما يروى عن إمام من أئمة الإرجاء أنه يقول: الإيمان قول بلا عمل فهذا لا يستلزم أنه نفسه تارك للعمل، بل ربما يكون من أشد الناس وأحرصهم على العمل، وعندما نتكلم عن حكم صلاة الجماعة سنقول اختلف أهل العلم فيها على أربعة مذاهب، منهم من قال: هي واجبة، ومنهم من قال: سنة مؤكدة، ومنهم من قال: هي واجبة لكنها ليست شرط صحة في الصلاة، ومنهم من قال: بل هي واجبة وشرط صحة في الصلاة، وجمهور العلماء الذين قالوا: إن صلاة الجماعة سنة مؤكدة لم يرد عنهم أنهم تركوا الجماعة.." (٢)

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٠/٥١

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٢٥/٥١

"عدم تكفير الصحابة لأصحاب الكبائر

قال: [وعن أبي سفيان قال: قلت لـ جابر: كنتم تقولون لأهل القبلة أنتم كفار؟ قال: لا، قلت: فكنتم تقولون لأهل القبلة: أنتم مسلمون؟ قال: نعم].

وهذا بيان أنه لا يلزم من كون الرجل من أهل القبلة أن يكون من أهل السنة، فأهل السنة أهل الاستقامة وأهل الحسنى، وأهل القبلة كذلك، ومن خالف طريق السنة فلا يلزم منه أن يكون كافرا بل يكون من أهل القبلة فحسب.

وأتى رجل ابن مسعود فقال: إني ألممت بذنب، فأعرض عنه ابن مسعود، فأقبل على القوم يحدثهم، فأقبل المذنب على ابن مسعود قد نزف الدمع من عينيه، فقال ابن مسعود: ما جئت تسأل عنه؟ إن للجنة ثمانية أبواب تفتح وتغلق، غير باب التوبة عليه ملك موكل، فاعمل ولا تيئس.

والشاهد: لا تيئس، وأعظم منه قوله: اعمل؛ لأن بعض الناس يتكل تماما على رحمة الله عز وجل، وكأن الله تعالى وعده أن يرحمه وأن يغفر له، فهو يترك العمل دائما اتكالا على رحمة الله، وأخشى أن يفاجأ يوم القيامة بأنه من أهل النار لأول وهلة، والمعلوم أنه إن دخل النار فإنه لا يخلد فيها، والله تعالى يفعل ما يشاء، ولا يخاف عاقبة الأمور، ولذلك قال: ﴿ولا يخاف عقباها﴾ [الشمس:١٥].

فهو يعذب من يشاء بعدله ويغفر لمن يشاء بفضله سبحانه وتعالى.

فإذا كنت في مشيئة الله عز وجل فلا بد أن تقدم بين يديك وبين يدي الله عز وجل عملا صالحا ترجو به ثواب الله تعالى ومغفرته، وأما اتكالك على مغفرته وأنت مستمر في المعاصي والذنوب فإن هذا ليس من عقيدة أهل السنة أبدا.." (١)

"شرح أصول اعتقاد أهل السنة - الإيمان بعذاب القبر ونعيمه

عذاب القبر ونعيمه حق، وإثباته أصل أصيل في معتقد أهل السنة والجماعة، كما أنه معتقد أكثر أهل الإسلام حتى من المبتدعة، ولم ينكره غير الخوارج والمعتزلة، والإيمان بعذاب القبر ونعيمه يلزم منه الإيمان بأن العذاب شامل للروح والجسد، وكذلك النعيم، وسواء كان الجسد في بطون السباع أو أعماق البحر فإنه يلحقه ما قدر عليه من عذاب وما كتب له من نعيم.." (٢)

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١١/٥٤

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١/٥٦

"حديث أنس في سماع الميت خفق النعال وسؤال منكر ونكير له

[عن أنس أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: [(إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه -يعني: ذهبوا عنه- حتى إنه ليسمع خفق نعالهم)] يعني: أصوات نعالهم وهم يمشون، فالميت في هذه اللحظة يسمع حركات وكلام الأحياء حتى يسمع خفق النعال الذي بمثابة الهمس، فإن الميت حينئذ يسمع، ولذلك لما وضعت الحرب في غزوة بدر أوزارها ذهب النبي عليه الصلاة والسلام إلى قليب بدر -أي: الحفرة التي وضع فيها المشركون وهم قتلى- فوقف على رءوسهم وقال: (يا أهل القليب -وفي رواية- يا أهل بدر) أي: يا من قتلتم في بدر من صناديد الشرك والكفر: (هل وجدتم ما وعد ربكم حقا؟ إنا وجدنا ما وعدنا ربنا حقا، فقام إليه عمر وقال: يا رسول الله! أتخاطب قوما قد ماتوا؟ فقال: والله ما أنتم بأسمع لما أقوله منهم)، يعني: هم يسمعونني كما أنكم تسمعونني تماما بتمام وسواء بسواء.

والجمع بين حديث: (إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه حتى إنه ليسمع خفق نعالهم) والحديث الآخر: (رأى النبي عليه الصلاة والسلام رجلا يلبس نعلين سبتيتين ويمشي بين القبور، فقال عليه الصلاة والسلام: يا صاحب السبتيتين ألق عنك سبتيتيك) قال العلماء: السنة ألا يدخل المسلم المقابر وهو منتعل.

وبعضهم قال: بل هذا خاص بصاحب النعلين.

ومنهم من قال: بل هذا خاص بالنعال السبتية دون غيرها.

والصواب: أن المرء يستحب له أن يدخل المقابر وهو حاف غير منتعل؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام قال له: (ألق عنك سبتيتيك).

وألق فعل أمر، والأمر للوجوب، لكننا لا نقول: إن الأمر هنا للوجوب، وإنما هو للاستحباب؛ لأن الحديث الثاني قال: (وإن الميت ليسمع خفق نعالهم) والمعلوم أن هذا كان في المقابر.

فنقول: هذا الحديث الذي جوز المشي بين المقابر بالنعال ينسخ الوجوب الوارد في قوله: (ألق عنك سبتيتيك)، والمعلوم أن نفي الوجوب لا ينفي الاستحباب.

هذه قاعدة أصولية، فإذا نفينا الوجوب في قوله: (ألق عنك سبتيتيك) يبقى استحباب ألا ينتعل الذي يمر بين المقابر.

قال: [(أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له)].

أول شيء يصنعونه: أنهما يقعدانه، مع أننا ندفن الميت ونهيل عليه التراب حتى نقول: ليس هناك مكان يجلس فيه؛ لأن التراب يحيط به من كل مكان، خاصة لو أننا التزمنا السنة في الدفن، قال عليه الصلاة

والسلام: (اللحد لنا والشق لغيرنا).

واللحد هو أن تشق شقا في الأرض رأسيا ثم تشق جانبه الأيمن باتجاه القبلة شقا يسيرا بحيث يسمح بأن ينام الميت على جنبه الأيمن متوجها إلى القبلة، ولا يلزم من ذلك أن يكون هذا الشق الثاني أو هذا اللحد عاليا بحيث يتمكن الملكان من إجلاس هذا الميت؛ لأننا نعتقد أن الله تبارك وتعالى إنما يهيئ لهذين الملكين مكانا عظيما جدا يجلسان فيه الميت، هذا أمر لا يعجز الله تعالى، ولذلك -يا إخواني- النصوص الشرعية ينبغي أن نتعامل معها بقلوب مؤمنة.

شخص يقول مثلا: إذا كانت السنة أثبتت أن الأرض بالليل تطوى، وقال عليه الصلاة والسلام: (من خاف أدلج، ومن أدلج بلغ المنزل) فالذي يخاف على نفسه إنما يبدأ السير من أول الليل.

ثم قال عليه الصلاة والسلام: (فإن الأرض تطوى) فكيف تطوى مع أن المسافة من القاهرة إلى المنصورة مائة وعشرين كيلو متر، هل ستصير مائة كيلو مثلا؟ أو ثمانين؟ فالله أعلم، يمكن تكون أقل من ذلك، يمكن يكون الطي في البركة.

أنت الآن إذا نظرت إلى يومك هذا ويوم ابن تيمية أو الذهبي أو ابن حجر أو غيرهم من أهل العلم هو نفس اليوم، فالشمس تشرق في الصباح وتغرب في المساء، يدخل الليل فإذا انتهى الليل بدأ النهار وهكذا، لكن هل يومك كيوم ابن حجر أو ابن تيمية؟

A أن يومك ليس كيومهما أبدا ولا يمكن، وهذه مسألة ينبغي أن تقرر.

إذا نظرت إلى تراث ابن تيمية أو الحافظ ابن حجر تجده مذهلا جدا، ومن حكم عقله لا يكاد يصدق أن هؤلاء الناس مع صغر سنهم قد ألفوا هذه المؤلفات الكثيرة، فالإمام الشافعي مات عن أربع وخمسين سنة، وعلمه أطبق الأرض شرقا وغربا، فمتى تعلم ثم متى صنف ومتى انتشر علمه؟ أمر عجيب جدا.

نحن الآن نبلغ من العمر خمسين سنة ولا نعرف ماذا كتب الشافعي فضلا أن نكون قد تعلمنا علمه وصنفنا فوق علمه علما آخر.

فإذا أخبر الله تعالى أو أخبر رسوله بأمر يتعلق بالغيب فإنه لا مجال للعقل فيه ألبتة، ويجب على العقل أن يقول: سلمنا وآمنا، سمعنا وأطعنا أما غير ذلك فلابد أن يئول أمره إلى الحيرة والتيه والضلال.

قال: [(أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له)] أول شيء: يرد إليه الروح التي نزعت منه وقت الغرغرة، فإنها ترد

إليه مرة أخرى.

ثم يقعد فيقولان له: [(ما كنت تقول." (١)

"مسألة في سماع الموتى للسلام

مسألة: السلام على الموتى: هل يسمعونه أو لا يسمعونه؟ الراجح: أنهم لا يسمعونه، والدليل على ذلك: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يصلون خلف النبي عليه الصلاة والسلام، والمعلوم أن المصلي يقول في تشهده أو في صلاته: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، وكانوا يقولون: السلام عليك أيها النبي! ورحمة الله، كان يقول هذا القريب منه عليه الصلاة والسلام والبعيد عنه عليه الصلاة والسلام، فهل كان النبي عليه الصلاة والسلام يسمع كلام من يسلم عليه ويصلي عليه في صلاته وهو خلفه أو وهو بعيد عنه، هل كان يسمعه؟ إنما هذا عبادة مجردة.

النبي عليه الصلاة والسلام كان يزور المقابر فيسلم عليهم ويأمر بذلك، لكن لم يثبت لنا في الشرع أن الموتى إذا سلمنا عليهم سمعوا كلامنا وردوا عليهم، ولو كان الرد واجبا عليهم لكان من رحمة الله عز وجل أن نسمع ردودهم على سلامنا، فلما لم نكن نسمع دل هذا كذلك على أنهم لا يسمعون كلامنا، ولو سمعوا ما استجابوا لنا؛ لأن ذلك في غير مقدورهم وغير ذلك من الأدلة.

وثبت في الصحيح: (أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يزور البيت في الحج) ركز على كلمة (يزور)، وأنه كان -وهو في المدينة- يزور قباء راكبا وماشيا، ومن المعلوم تسمية طواف الإفاضة بطواف الزيارة، فهل من أحد يقول: بأن البيت وقباء يشعر كل منهما بزيارة الزائر أو أنه يعلم بزيارته، فهذه زيارة كذلك، وهذه حجة عقلية للرد على من يزعم أن زائر القبور إذا سلم عليهم سمعوا سلامه وردوه، وليس بذلك، بل لا يسمعه ولا يدركه ولا يستمع له؛ لأنه في عالم الموتى.

ولذلك الحجة العقلية: أن اللازم من الزيارة: السلام، لكن لا يلزم من إلقاء السلام سماعه والرد عليه؛ بدليل أن زيارة البيت تسمى زيارة، وزيارة قباء تسمى زيارة، والنبي عليه الصلاة والسلام يقول: (من زار مسجد قباء وصلى فيه ركعتين كان كمن اعتمر).

يعني: صلاة ركعتين في مسجد قباء كعمرة، وهذا ثابت عن النبي عليه الصلاة والسلام، فهل من زار مسجد

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو ال أ شبال الزهيري ١١/٥٦

قباء وصلى ركعتين فيه يشعر به المسجد؟ وكذلك زيارة البقيع، فهل يشعر أهل البقيع بزائريهم؟

A أنهم لا يشعرون ولا يسمعون السلام فضلا عن أن يردوا عليه.." (١)

"الوجه الثالث: أن ذلك يقتضي الاعتقاد بأن الموتى قادرون على إجابة مسائلهم وقضاء حوائجهم

الوجه الثالث في خطورة اعتقاد أن الموتى يسمعون: اعتقاد أن الأنبياء والصالحين قادرون على إجابتهم وإلا كان دعاؤهم ومناداتهم بذلك سخفا جليا، وضلالا بينا، وهذا مما يترفع عنه العاقل، بل المؤمن؛ لأنه باطل بداءة وفطرة؛ ولذلك احتج الله على المشركين في مواطن كثيرة من القرآن، فقال تعالى: ﴿إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم﴾ [الأعراف:١٩٤]، فهذا ليس فعل أمر يدل على الوجوب، بل توبيخ وتقريع.

قال: ﴿فادعوهم فليستجيبوا لكم إن كنتم صادقين * ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها﴾ [الأعراف:١٩٤ - ١٩٥] إنكار؛ ولذلك كانت حجة إبراهيم على أبيه وقومه كما قال تعالى: ﴿إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا﴾ [مريم:٤٢].

فإن قيل إن أبا إبراهيم كان يعبد صنما وهذه الآية في الأصنام لا في الأموات.

نقول: لا فارق بين الميت والصنم بجامع أن كلا منهما لا يسمع، وأنه لا يجوز دعاء أحد إلا من يسمع. وقوله تعالى: ﴿أم لهم آذان يسمعون بها﴾ [الأعراف:١٩٥]، وقول إبراهيم: ﴿قال هل يسمعونكم إذ تدعون * أو ينفعونكم أو يضرون﴾ [الشعراء:٧٢ - ٧٣]، هذا يدل على أن هذه مؤهلات من يجوز دعاؤه.

يعني: لا بد أنه يسمع ويبصر ويرى ويملك النفع والضر وغير ذلك، أما كون هؤلاء الموتى أو هؤلاء الأصنام لا يملكون شيئا من ذلك فهذا يدل على تحريم دعائهم والاستغاثة بهم والنذر لهم والذبح لهم وغير ذلك من سائر العبادات.

إذا عرفت هذا فتنبه أيها المسلم المبتلى بدعاء الأولياء والصالحين من دون الله تعالى، هل أنت تعتقد أنهم حين تناديهم لا يسمعونك؟ إذا: فأنت مع مخالفتك للعقل والفطرة مثل أولئك المشركين من قوم إبراهيم وغيرهم ولا فرق، فلا ينفعك والحالة هذه ما تدعيه من إسلام أو إيمان؛ لأنك حينئذ مشرك؛ لأنك قد صرفت ما يجب لله إلى غير الله؛ ولأن الله تعالى يقول في القرآن: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾ [الزمر:٦٥].

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٥/٥٨

وإن كنت تزعم أنهم يسمعونك ولذلك تناديهم وتستغيث بهم وتطلب منهم فهي ضلالة أخرى فقت بها المشركين، وإني لأعيذك بالله أن تكون منهم في شيء.

فاعلم أخي المسلم! أن كل ما أعطاه الله تعالى للبشر وفيهم الأنبياء والأولياء من قدرات وصفات يذهب بالموت، كالسمع والبصر والبطش والمشي ونحو ذلك، فما يبقى منها شيء كما هو مشاهد، اللهم إلا الروح باتفاق المسلمين.

فالذي أريد أن أجمله في هذه اللحظات أن الأصل في الموتى أنهم لا يسمعون إلا ما ورد الدليل أنهم يسمعون في لحظات وأوقات معينة وأشخاص معينين، أما الأشخاص فهم أهل القليب من باب إثبات المعجزة للنبي عليه الصلاة والسلام، والتقريع والتصغير لهؤلاء على جهة الخصوص، وفي هذا التوقيت بالذات.

أما ما دون هؤلاء فإنهم يسمعون خفق النعال فقط، ولا بد أن تعتقد أن الميت إنما ينتفع بعمل الحي من الدعاء له والاستغفار والسلام والصدقة والحج والصيام عنه وغير ذلك، ينتفعون بذلك انتفاعا لا يستلزم سماعهم له، والنبي صلى الله عليه وسلم كذلك ينتفع بسلام الناس عليه وصلاتهم عليه، ولا يلزم من ذلك أنه يسمعهم، أما قوله عليه الصلاة والسلام: (ما من مسلم يسلم علي إلا رد الله علي روحي فأرد عليه السلام) فهذا خاص للنبي صلى الله عليه وسلم.

أقول قولي هذا، وأستغفر الله لي ولكم، وصلى الله على نبينا محمد.." (١)

"الأمر بلزوم الجماعة وبيان خطر الشذوذ عنها

قال: [عن أسامة بن شريك قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (يد الله على الجماعة، فإذا شذ الشاذ منهم اختطفته الشياطين كما يختطف الذئب الشاة من الغنم)].

وفي الحديث: (إنما يأكل الذئب من الغنم القاصية).

يعني: البعيدة، والغنم مجتمعة عادة وراعيها معها لا يمكن للذئب أبدا أن يخترق هذا القطيع، أما إذا كانت الشاة شاردة شاذة وابتعدت عن أخواتها من الغنم فلابد أن يهجم عليها الذئب، فكذلك الرجل إذا كان مع الجماعة فإنه محفوظ بحفظ الله تبارك وتعالى لهذه الجماعة؛ لأن هذه الجماعة ما اجتمعت إلا اجتماعا شرعيا حقيقيا على كتاب الله وعلى سنة رسوله؛ لأن معنى أهل السنة والجماعة: أنهم متمسكون بالأثر، وقد اجتمعوا على ذلك، فلا تطلق الجماعة إلا الجماعة الشرعية، على قوم اجتمعوا على كتاب الله وعلى

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ١١/٥٨

سنة رسوله، والنبي عليه الصلاة والسلام قد وعد وعدا أكيدا أنه قد ترك فينا ما إن تمسكنا به لن نضل أبدا: كتاب الله وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام.

فإذا كان الأمر كذلك وتمسك المسلمون بكتاب ربهم وسنة نبيهم واجتمعوا على ذلك فأنى للشيطان أن يخترق هذه الجماعة فضلا عن غير الشيطان من شياطين الإنس؟ فقوله هنا عليه الصلاة والسلام: (يد الله على الجماعة).

بعض الناس وللأسف الشديد في هذا الزمان من أهل السنة ومن الداعين إلى التمسك بالأثر زلت قدمه في هذا الحديث، وقال: اليد هنا بمعنى: القوة.

وقال: أنا لا أستطيع أبدا في هذه الصفة على جهة الخصوص أن أعقل أن اليد يراد بها اليد، ثم ذكر نفس التأويل ونفس التفكير في قوله: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح:١٠]، فقال: أنا لا أعتبر أبدا اليد هنا بمعنى اليد الحقيقية الثابتة لله عز وجل، وإنما اليد هنا بمعنى: القوة، فلما حدثناه في ذلك -لأنه إمام من أئمة السنة- قال: كيف لي بأن أفهم أن اليد هنا بمعنى اليد الثابتة لله عز وجل؟ وكيف تكون يد الله على الجماعة، وإذا كانت هي اليد الثابتة له فكيف تكون يد الله فوق أيديهم؟ قال: إن ذلك يلزم منه المماسة ولله المثل الأعلى، فقال: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح:١٠]، يعني: هكذا.

فوضع اليسرى على اليمنى أو العكس.

قال: واللغة تخص بالفوقية أن تستلزم المماسة.

قلت: لا.

يد الله فوق أيديهم ويد الله على الجماعة لا تستلزم المماسة.

ثم سألته أين السماء؟ قال: فوق.

أين الأرض؟ قال: نحن عليها.

قلت: ألست تقول: إن السماء فوق الأرض؟ قال: بلى.

قلت: هل يلزم من ذلك أن تمس السماء الأرض؟ قال: لا.

قلت: إذا: هكذا.

السماء فوق الأرض لا يلزم منها مماسة السماء للأرض.

فكذلك يد الله تبارك وتعالى فوق أيدينا، وهذا يدل على علو المولى تبارك وتعالى وفوقيته، فعلى أية حال هو وعد أن ينظر في الأمر وأظن أن عنده الوقت الكافي؛ لأن هذا الأمر مر عليه عامان وزيادة.

وقوله: (يد الله على الجماعة) هي إثبات ليد الله تبارك وتعالى الحقيقية، ولا ينفي ذلك: أن نفهم منها ما يلزم من ذلك وهو حفظ الله تبارك وتعالى لهذه الجماعة وعنايته بها ونصره وتأييده وغير ذلك، ومع ذلك لا ننفي المعنى الأصلي وهو أن يد الله تبارك وتعالى فوق الجماعة.

قال: (فإذا شذ الشاذ) أي: فإذا انحرف عن هذه الجماعة وتركها ونحا نحوا غير نحوها وذهب مذهبا غير مذهبها اختطفته الشياطين كما يختطف الذئب الشاة من الغنم.." (١)

"إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بافتراق الأمة إلى فرق وأحزاب

قال: [(إن بني إسرائيل افترقوا على اثنتين وسبعين فرقة ويزيدون عليها ملة)].

وفي حديث آخر: (وأمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلها في النار إلا واحدة.

فقالوا: يا رسول الله! وما هي؟ قال: الذي أنا عليه وأصحابي).

بعض الناس يتصور أن هذه الفرق كافرة، وأن هذه الفرق مخلدة في النار، وهذا فهم خاطئ؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام لم يحكم عليها بالكفر والخروج من الملة، ولذلك أثبت في أول الحديث أن هذه الفرق من الأمة، فقال عليه الصلاة والسلام: (كل أمتي).

وقال: (وستفترق هذه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار).

فكيف تكون هذه الفرقة من الأمة وهي في النار؟

A صاحب المعصية وصاحب الكبيرة يدخل النار، ومع هذا لا يخلد فيها، وإنما إذا استحق جزاءه عذب في النار ثم خرج منها فدخل الجنة.

ولا سبيل إلى ضبط نصوص الوعد والوعيد إلا عىى هذا؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام قال: (من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة) من قال: لا إله إلا الله محمد رسول الله، وصام وصلى وزكى وحج وأمر بالمعروف ونهى عن منكر ليس كمن يشهد أن لا إله إلا الله ولكنه لا يعرف المعروف ولا يعرف المنكر فيقع في المنكر وينهى عن المعروف.

بل من الفرق الإسلامية أو من الفرق التي انتمت وانتسبت إلى الإسلام فرق كثيرة جدا تفرعت عن الفرق الأصلية، ذكرها ابن الجوزي في كتاب (فرق الأمة)، وذكرها ابن تيمية في كتاب (الفتاوى) وغيرها من الكتب التي تكلمت عن الفرق، قال: ومن الفرق الإسلامية فرق تفرعت عن الفرق الرئيسية.

هي ثلاث وسبعون، تفرقت عنها فرق خارجة عن ملة الإسلام لم تسلم قط، فهذه الفرق لا تعد من الفرق

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٦/٦

الإسلامية؛ لأن الفرق الإسلامية لم يحكم عليها النبي عليه الصلاة والسلام بالكفر، وإنما حكم عليها بالضلال والانحراف الذي استحق الوعيد، فكلها في النار، ولم يقل عليه الصلاة والسلام: كلها في النار خالدة مخلدة فيها أبدا، وإنما قال: (كلها في النار إلا واحدة)، فلا يلزم من دخول المرء النار الخلود فيها أبدا، وإنما دخول النار والخلود فيها بمعنى: المكث الطويل لا الأبدية.

ولذلك أنت لو راجعت نصوص القرآن الكريم ونصوص السنة المطهرة لوجدت أن لفظ: (خالدا مخلدا فيها أبدا) لم يرد إلا في حق الكفار الأصليين، أما المسلم المنحرف العاصي الذي أتى الكبائر وانحرف عن المنهج فلا تجد إلا خالدا مخلدا، ومعنى (خالد) أي: ماكث مكثا طويلا، لكنه في نهاية الأمر لابد أن يخرج من النار ويدخل الجنة؛ لأنه قال في يوم: لا إله إلا الله.

ولابد من هذا التأويل حتى تستقيم النصوص ولا يحصل فيها تعارض ولا تناقض.

قال: [قال أنس: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة.

فقيل: يا رسول الله وما هذه الواحدة؟ -ما هذه الفرقة؟ - فقبض يده وقال: الجماعة.

فاعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا)].

قال: [عن عوف بن مالك قال: قال النبي عليه الصلاة والسلام: (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة وسبعون في النار)] يعني: واحدة في الجنة: وهم الذين تبعوا موسى عليه السلام وعملوا بشرعه واهتدوا بهديه واستنوا بسنته قبل مجيء عيسى عليه الصلاة والسلام.

قال: [(وسبعون في النار، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة وإحدى وسبعون في النار، والذي نفسي بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة واثنتان وسبعون في النار.

قيل: يا رسول الله! من هم؟ قال: الجماعة)].

قال: [عن أبي عامر عبد الله بن لحي قال: حججنا مع معاوية فلما قدمنا مكة صلينا صلاة الظهر في مكة، قام فقال: (إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن أهل الكتاب افترقوا على اثنتين وسبعين فرقة، وإن هذه الأمة ستفترق ثلاثا وسبعين ملة -يعني: الأهواء والنحل- كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة)]، ثم قال: [(إنه سيخرج في أمتي قوم يتجارى بهم كما يتجارى الكلب بصاحبه، فلا يبقى منه عرق ولا مفصل إلا دخله)].

قوله: (وإن هذه الأمة يتجارى بها) أي: يتمادى بها كما يتمادى الكلب بصاحبه، والكلب بكسر اللام: داء يصيب الكلب، نقول: هذا الكلب مسعور.

أو نقول: هذا الكلب غير مسعور.

يعني: كلب طبيعي يألف ويؤلف.

وهناك كلب لا يستطيع حتى صاحبه أن يقترب منه؛ لأن كل من اقترب منه عضه.

ومعنى (الكلب المسعور): أنه أصيب بداء في بدنه هذا الداء يسمى الكلب؛ ولذلك من الأخطاء الشائعة أن يقال: مستشفى الكلب، يعني: يستشفى فيها من عض الكلاب.

والصحيح: مستشفى الكلب.

أي: المستشفى الذي يعالج به مرض الكلب، وليس مستشفى الكلب.

فالكلب داء يصيب الكلب، هذا الداء إذا أصاب الكلب في أي مكان يسري في بدنه سريان الشيطا." (١)

"المعجزة والكرامة من خصائص الأنبياء الصالحين

الفارق الثاني: المعجزة والكرامة لا تظهر على فاسق قط، والفسق هو الخروج، وسمي الفاسق فاسقا؛ لأنه خارج عن طاعة الله عز وجل، منتهك لحرمات الله تعالى، غير منقاد للأمر، مرتكب للنهي، والكرامة والمعجزة لا يمكن أن تكونا على يد فاسق، وأعدل الخلق هم الأنبياء والمرسلون، ولذلك خصهم الله تعالى بالمعجزات التي هي كرامات وزيادة، فالمعجزة والكرامة يستحيل أن تظهر على يد فاسق، والسحر لا يظهر إلا من فاسق، هذا فارق جوهري بين الكرامة والمعجزة من ناحية وبين السحر من ناحية، فالسحر لا يتعاطاه إلا الفساق، وربما الكفار، أما المعجزة والكرامة فيختلفان عن ذلك تماما، فلا يظهران على فاسق، فالنبي الذي تظهر المعجزات على يديه أفضل الناس نشأة، ومولدا، ومزية، وخلقا، وخلقا، وصدقا، وأدبا، وأمانة، وإشفاقا، ورفقا، وبعدا عن الدناءات، والكذب، والتمويه، أما الساحر فعلى العكس من ذلك كله لا تجده في موضع إلا ممقوتا، حقيرا بين الناس، وأصحابه وأتباعه ومن كانوا على شاكلته لا تجدهم أبدا إلا مبطلين، ملعونين، مشتومين على ألسنة الخلق، ولذلك فإن الحافظ ابن حجر يبين كما بين شيخ الإسلام ابن تيمية عليه رحمة الله أنه هناك أمارات وعلامات يعرف بها الأمر الخارق للعادة؛ لأنه يلتبس على العامة، فإذا مشى رجل على الماء قلنا لأول وهله: ما شاء الله لا قوة إلا بالله، هذا رجل من أولياء الله الصالحين، وإذا

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٨/٦

طار رجل في الهواء قلنا: ما شاء الله لا قوة إلا بالله هذا رجل من الأولياء، ولا يلزم من ذلك أن يكون من أولياء الله، بل ربما يكون الذي طار في الهواء من أفسق الناس وأكفرهم، وربما يكون الذي مشى على الماء من أفجر الناس وأفسقهم، إذا فما هو الضابط الذي يعرف به ما إذا كان هذا الأمر الخارق للعادة كرامة أو سحرا؟ يقول ابن تيمية عليه رحمة الله: إذا رأيت الرجل يمشي على الماء أو يطير في الهواء فلا تغتر بذلك حتى تنظر إلى موقعه من الشرع، فإذا كان من أهل الطاعة والانقياد والاستسلام لله رب العالمين فإن الذي يجري على يديه كرامة، وإذا كان غير ذلك فاعلم أنه من أعمال السحر.

فالأول من أولياء الرحمن والثاني من أولياء الشيطان، وإن كان الفعل واحدا، ولا يزال أهل ريف مصر وبالذات في هذه القرى والنجوع البعيدة عن حضارة العلم، وعن انتشار العلم وذيوعه، وانتشار عقيدة التوحيد إذا دفنوا ماجنا، أو فاسقا، ممن يسمى بشيخ التصوف، أو القطبي، أو الغوثي، نجد في جنائزهم صيحات وويلات، وتهليلات، كما أننا لا نسمع شيئا، وإنما هي حكايات يلبسون بها، ويفسدون بها عقائد العامة، يقولون: القطب الفلاني أثر في حامليه حتى دكهم في الأرض دكا، ونسمع أنه طار بنعشه في الهواء وما رأينا شيئا من ذلك، وهذا كله كذب، هب أنه صدق وهب أن هذا حدث بالفعل لا يلزم منه أن الفاعل لذلك ولي، ولم لا نقول: إن الشيطان هو الذي فعل ذلك، حمل النعش وطار به في الهواء؟ كذلك يمتنع إساءة الظن حتى ننظر في عمل هذا الميت، أو في عمل الحي، فإذا كان صالحا من أهل الصلاح والتقوى والالتزام الشرعي فهذه كرامة أجريت له بعد موته على يد ملائكة صالحين، وإذا كان عكس ذلك فهذه خارقة من خوارق العادة ومن باب السحر والشعوذة جرت على يد إبليس وأعوانه، فلا يجوز لنا أن نحكم لفلان أو على فلان حتى ننظر أين موقعه من الشرع، هذا ما نبه عليه الحافظ ابن حجر وكذلك شيخ الإسلام ابن تيمية.

قال ابن حجر رحمه الله: ينبغي أن يعتبر بحال من يقع الخارق منه؛ فإن كان متمسكا بالشريعة متجنبا للموبقات المهلكات، والمعاصي الكبائر، فالذي يظهر على يده من الخوارق كرامة وإلا فهو سحر؛ لأنه ينشأ عن أحد أعوان الشياطين.

ويقول ابن تيمية عليه رحمة الله في السحرة والعرافين والكهان والمجتهدين في العلم والزهد والعبادة، أنهم لا علاقة لهم بالعلم، ولذلك علي بن أبي طالب رضي الله عنه كان يدخل صوامع العباد ويضربهم على ذلك حتى يتعلموا كيف يعبدون الله تعالى، أما أن يدخل رجل لا علاقة له بالعلم الشرعي، ولا يدري متى تصح الصلاة ومتى لا تصح؟ متى يصح الصيام ومتى يفسد؟ وإذا سها في الصلاة ماذا يفعل؟ وهو لا يعرف شيئا

من ذلك، كان علي بن أبي طالب يضربه ويقول: تعلم أولا ثم تزهد، ولذلك كثير من الزهاد والعباد بينهم وبين العلم بون شاسع.

وقد ذكر ابن الجوزي عليه رحمة الله في كتاب تلبيس إبليس في باب التلبيس على العباد والزهاد مخازي وفضائح، أذكر منها: أن عالما زار عابدا وفي حين زيارته أتى العابد سائل -ولا علم للسائل بهذا العالم، فالناس اعتادوا أن يتوجهوا في قضاياهم إلى ذاك العابد- فقال: أيها العابد! إن الدجاجة وقعت في البئر، فماذا أصنع؟ هل هو باق على طهوريته أم قد تنجس؟ فقال العابد: ولم وقعت؟ قال: لأن البئر لم يكن مغطى.

قال: هلا غطيته، وقام العابد إلى السائل يضربه.

تصور أن يكون هذا جو." (١)

"المعجزة لا يمكن إبطالها ولا يجوز

الفارق الرابع: أن المعجزة لا يمكن إبطالها، ويحرم تعرضها للبطلان، أي: يحرم علينا أن نقول: نحن جربنا القانون الفرنسي، والإيطالي، والإنجليزي، والأمريكي، ولم تنفع هذه القوانين، ما رأيك في أن نجرب الشرع؟ الشرع لا يخضع للتجربة؛ لأن الذي يخضع للتجربة إما أن تثبت صحته أو بطلانه، أما الشرع فصحيح كله، لا يرد منه شيء، ولا يتبدل ولا يتغير، هذه قوانين أرضية لا يمر عليك عام إلا وتسمع أن القول الفلاني تغير، وتبدل، وزودوا فيه، ونقصوا منه، وثبت فشله، أما القرآن الكريم والسنة النبوية فهما وحي الله، كلام اللطيف الخبير، الذي خلق الخلق وهو أعلم بما ينفعهم ويضرهم، فشرع لهم أمرا ما ينفعهم، وشرع لهم نهيا ما يضرهم، وأمرهم بائتمار الأمر واجتناب النهي، وهذا هو دين الله، فالمعجزة لا يمكن إبطالها.

ولذلك تكلم بعض أهل العلم من المعاصرين فقالوا: هذه النظريات العلمية الحديثة التي يأتي بها علماء الطبيعة والفيزياء أو الكيمياء أو علماء الأرض والبيولوجيا والسيلوجيا، هذه نظريات صحيحة لتعلقها بالآية الفلانية، أو الآية الفلانية تشهد لها، ثم يأتي من بعدهم أقوام يثبتون بطلان النظرية، فاللازم لبطلان النظرية يستلزم بطلان الآية؛ لأنه لما أثبت صحة النظرية ربطها بالآية، فهذا باب خطير جدا ومزلق شر عظيم، هذه النظريات العلمية كثر الله خيرهم الذين بذلوا جهدهم المضني المشكور في إثبات ما قد اعتقدوا أنه صحيح، لكن لا يلزم من ذلك ربطه بالكتاب والسنة؛ لأنه يلزم في بطلان النظرية عند هؤلاء بطلان الدليل.

فالمعجزة لا يمكن إبطالها، أما السحر فإنه يمكن إبطاله، ولذلك من الطبيعي جدا فك السحر، وإبطال

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٦/٦١

مفعوله، وتأثيره، لكن لم نسمع شخصا يقول: نريد إبطال هذا القرآن، فهذا مستحيل! المعجزة لا يمكن إبطالها بينما السحر يمكن إبطاله، إما أن يبطله ساحر مثله أو أعلم منه، ولذلك تقوم صراعات وحروب بين السحرة وشياطينهم، وإما أن يبطله أهل التقى والإيمان بما أعطاهم الله من اليقين، وبما يتلونه من آيات الكتاب، والأدعية، والأذكار، وقد حدث أن حضر بعض الأتقياء عند بعض هؤلاء المنحرفين فقرأ آية الكرسي في أثناء إتيانه بأسباب السحر، وهذا يتم كثيرا وكثيرا بين إخواننا أصحاب العقيدة السليمة وبين السحرة بالذات في القرى، وهذا قد حدث من قبل، وأذكر أن حدادا في قريتي ما ترك عريسا في عرسه إلا وربطه، كان بالنهار يعمل حدادا وفي الليل يسحر، فلما تقابلنا في الشارع قال: يا شيخ حسن أنت لا تريد أن تتزوج أم ماذا؟ قلت: والله ما دامت الكلمة أتت منك فأنا إن شاء الله زواجي في الخميس القادم، قال: إن شاء الله في الصبيحة تأتي إلينا ومعك المعلوم، قلت: لن يكون بإذن الله، وأتحداك، والله لن تقدر على ذلك، وأعطاني الله تعالى في ذلك الوقت من اليقين ما تحديت به هذا الأفاك الفاسق، مع كبر سنه فإنه قد بلغ من العمر ثمانين عاما، وفي الحديث: (شر الناس من طال عمره وساء عمله)، فلما أتيت بزوجتي من بلدها والله ما قدر أن يفعل شيئا، وهذا من فضل الله عز وجل، ونعمته، وهبته، ولست وليا من أوليائه، فعندي من المعاصي أكثر من الطاعات، لكن الله تعالى نصرني في هذا الموقف تثبيتا لإيمان الموحدين في هذه القرية، حتى يعلم هذا المبطل أنه لا يصدر إلا عن أمر الشيطان، وأنه والشيطان في قبضة الله عز وجل، فما استطاع أن يفعل شيئا، وما كنت أريد أن أذكر ذلك لكني ذكرته لتثبيت اليقين والإيمان في قلوب كثير من السامعين.

قال: وقد حدث أن حضر بعض الأتقياء عند بعض هؤلاء المنحرفين فقرأ آية الكرسي فلم يستطع أن يفعل الساحر شيئا، وطار بعض هؤلاء في الهواء فلما هلل الموحدون سقط المحمول ووقع، أي: فر الشيطان وتركه، وهذا في الحقيقة حاصل في قرى كثيرة جدا، وهناك أخ وصديق من قريتي ذهب إلى ساحر في القرية المجاورة، فلما استدعاه المسحور وقال له: أنا ذاهب إلى فلان، قال: هو لا ينفعك، والذهاب إليه معصية وكبيرة من الكبائر، ورد للأعمال الصالحة وغير ذلك، فقال له: لقد كشف الضر عن فلان، وفلان، وفلان، وشيء من هذا، قال: فإنه إن شاء الله لا يكشف عنك شيئا إنما يكشفه الله، وذهب معه إلى الساحر، ووضع رأسه بين يديه عند الساحر وظل يتلو كتاب الله عز وجل حتى جن جنون الساحر وغضب واحمر وجهه ثم اسود، وقال: أخرجوا هذا من عندي، أنت ماذا تصنع؟ قال: أنا لا أصنع شيئا غير أني أقرأ الإخلاص والمعوذتين، فهذا القرآن أبطل سحره.

ولذلك العصمة دائما في كتاب الله، وفي سنة النبي عليه الصلاة والسلام، أما اعتقاد أن هذا الساحر ينفع ويضر فهذا ضرب عظيم من ضروب الشرك بالله عز وجل، وكثير من الناس العامة وبعض الإخوة الذين لم ترسخ العقيدة في قلوبهم إذا أصيب بمس، أو صرع، أو جن، أو شيء من هذا، أو سحر، ذهب فورا إلى الساحر، وربما ذهب إلى الكنيسة ليعالجه ويدفع عنه الضر قسيس مجرم من المجرمين، هو يعتقد أن العلاج في الكنيسة، فإنا لله وإنا إليه راجعون، فهذا باب عظيم جدا من أبواب الشر.

ويذكر." (١)

"معرفة الله وأسمائه وصفاته بالشرع لا بالعقل

قال المصنف رحمه الله: سياق ما يدل من كتاب الله جل وعلا وما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته بالسمع لا بالعقل، وهذه قاعدة مهمة، وما ينشر من أن الله يعرف بالعقل فليس بصحيح، فالله نعرفه بالوحي لا بالعقل، ودلالة ذلك من الكتاب ومن السنة، قال الله تعالى: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾ [محمد:١٩] أمره بالعلم بالشرع، وقال الله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ [العلق:١]، وقال جل وعلا: ﴿واتبع ما يوحى إليك﴾ [يونس:١٠٩] أي: وليس العقل، إنما الذي يوحى إليك، وقال الله جل وعلا آمرا نبيه أن يقول لنا: ﴿قل إن ضللت فإنما أضل على نفسي وإن اهتديت فبما يوحي إلي ربي﴾ [سبأ:٥٠] أي: من العلم، كذلك الرسل لا يعرفون بالعقل؛ لأن الرسالة ليست اكتسابا ولكن هبة من الله جل وعلا، فلا يعرف الرسول إلا بالتوقيف كما قال الله تعالى: ﴿رسلا مبشرين ومنذرين﴾ [النساء:١٦٥] ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا﴾ [الأعراف:١٥٨] أي: أن الله جل وعلا هو الذي أرسلني، ﴿وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم:٣ - ٤] ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء:١٥].

وفي الصحيح: (عن ابن عباس رضي الله عنه وأرضاه قال: جاء رجل من بني بكر فقال للنبي صلى الله عليه وسلم: أين ابن عبد المطلب؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أنا، فقال: إني سائلك ومشدد عليك، من خلق الأرض؟ قال: الله، قال: من خلق السماء؟ قال: الله، قال: من نصب الجبال وجعل فيها ما فيها؟ قال: الله، فقال له الرجل: إني سائلك ومناشدك ومشدد عليك فلا تجدن علي في نفسك شيئا، قال: نعم، فقال له: فبالذي خلق الأرض وخلق السماء ونصب هذه الجبال وجعل ما فيها آلله أرسلك؟ قال: نعم، فأسلم الرجل)، فما علم ذلك إلا بالوحي، فالمسألة تدور على الشرع لا على العقل، وهذا أصل من أصول

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – حسن أبو الأشبال، حسن أبو الأشبال الزهيري ٩/٦١

أهل السنة والجماعة لا بد أن نعض عليه بالنواجذ، وهذا أصل من أصول أهل السنة والجماعة، فإن معرفة الله ومعرفة الرسل لا تكون إلا بالوحي، وليس معنى ذلك أن نهمل العقل، بل له مكانته وله احترامه ولكن له حدود ولا يعرف الله استقلالا، فالعقل يعلم صدق الرسول لكن ليس استقلالا بل لا بد معه من الوحي، وقدكرم الله بني آدم على العجماوات بالعقل فقال: ﴿ولقدكرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات﴾ [الإسراء:٧٠] وقال الله تعالى يبين مكانة العقل ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ [النساء:٨٢]، وقال جل وعلا: (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ [محمد:٢٤].

وأمرهم أن يتدبروا بالعقل في الملكوت العلوي والسفلي فقال: ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج * والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج * تبصرة وذكرى لكل عبد منيب﴾ [ق:٦ - ٨]، وقال: ﴿والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون﴾ [الحجر:١٩]، فالعقل محترم يتدبر في آلاء الله جل وعلا وآياته، ولا بد أن يكون موافقا لشرع الله جل وعلا.

وقد بين الله جل وعلا قيمة العقل والتدبر وذلك بالحجج العقلية التي رماها للمشركين حتى يتدبروا فيها، قال الله تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء﴾ [الطور:٣٥] أي: انظروا وتدبروا هل خلقتم من غير شيء؟ وهل العدم يخلق شيئا؟ ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ [الطور:٣٥] فلا يمكن أن يقول عاقل: إنه خلق نفسه أو خلق غيره، ثم ارتقى إلى أعلى من ذلك فقال: ﴿أم خلقوا السموات والأرض﴾ [الطور:٣٦]، وقال الله تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات:٢١].

ومن الأدلة على احترام العقل والحجج العقلية: دليل التمانع، قال الله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء:٢٢] أي: لو تدبروا فإما أن يكون للكون إله واحد أو آلهة كثر، ولو كان آلهة كثر فكل إله سوف يخاصم الإله الآخر ويأخذ خلقه ويذهب، أو يصارع، ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا﴾ [الإسراء:٤٢]، فصاحب الشمس أو القمر سوف يتخاصم مع صاحب السماء حتى يتملك الكل، كما يتنازع ملوك الأرض، فإن غلب أحدهما على الآخر فالمغلوب لا يكون ربا، لأن الرب لا يكون ضعيفا، فإن لم يظهر أحد يبتغي إلى ذي العرش سبيلا فلابد أن يكون واحد هو المدبر وهو الخالق لهذا الكون، وهذا دليل عقلي، وهو دليل على احترام العقل؛ لكن العقل لا يمكن أن يقدم على النقل ولا على الشرع، فمرتبته الثانية بعد الشرع، وإذا قلنا: إن الله يعرف بالعقل، أو إن العقل يقدم على

النقل، فسيلزم من ذلك لوازم باطلة، وأول شيء منها إهمال مهمة الرسل، والله جل وعلا ما أرسل الرسل إلا لـيدللوا عليه، فإذا قلنا: عرفنا الله بالعقل فلا نحتاج إلى رسول، وهذا مخالف لظاهر القرآن، قال الله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء:١٥]، وقال: ﴿رسلا مبشرين ومنذرين﴾ [النساء:١٦٥] فأرسلهم الله ليدلوا الناس عليه، وكما أن القول بأن الله يعرف بالعقل يفضي إلى إلغاء مهمة الرسل، فإنه يفضي إلى القول بأنه لا معنى لقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء:١٥].

ومن لوازم تقديم العقل على الشرع وأن الله يعرف بالعقل: تقديم العقل على الشرع في أحكام الفروع الفقهية وتكذيب بعض الأحاديث كحديث المسح على أعلى الخفين، فإن الأسفل هو الأولى بالمسح.

وقد رد البعض حديث الذبابة الذي فيه أن في أحد الجناحين داء وفي الآخر دواء، وكل ذلك من لوازم تقديم العقل على النقل، حيث قالوا: قد عرفنا الله بالعقل، وبقية الأحكام كذلك نعرفها من باب أولى بالعقل.

واللازم الثالث من تقديم العقل على الشرع: التجاوز فيما يجوز لله وما لا يجوز كقولهم: إن الله لا يصح أن يكون له يد لأن اليد جارحة، وإذا قلنا: إن الله له جارحة فقد ضاهيناه بالمخلوق وشبهنا الخالق بالمخلوق، وكقولهم كذلك: لا يصلح أن يكون لله عين لأنها جارحة، وإذا قلنا بذلك فقد شبهنا الخالق بالمخلوق، وقالوا بأن هذه تجاوزات عقلية وإبطال لهذا العقل، وليس ذلك صحيحا بل إن العقل له رتبته بعد الشرع.

فهذا الباب من أهم الأبواب في هذا الكتاب، وهو باب سياق ما يدل على وجوب معرفة الله وصفاته وأسمائه بالشرع لا بالعقل، والعقل يوافق الشرع، كما قال شيخ الإسلام: العقل الصحيح لا يخالف نصا صريحا صحيحا مفهوما.." (١)

"هل الاسم هو المسمى أم هو غيره؟

الباب الثاني ما نخالف فيه الإمام اللالكائي وهو قوله: باب ما فسر من كتاب الله جل وعلا وما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم -أي: وورد من لغة العرب- على أن الاسم هو المسمى، أي: أن الاسم والمسمى واحد، وهذا الكلام خطأ ليس بصحيح، فإجماع أهل السنة والجماعة يرد هذا الخطأ، وللعلماء في مسألة هل الاسم المسمى واحد أم لا ثلاثة أقوال، وهي مزلة أقدام، وقع فيها الكثير من أهل العلم، والمعصوم من عصمه الله، وممن زلت أقدامهم في هذا الباب الحافظ ابن حجر وابن حزم.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ١٢/١١

القول الأول في هذه المسألة قول اللالكائي وتبعه على ذلك البغوي والقرطبي فقالوا: إن الاسم هو المسمى وعندهم أدلة قوية، منها قول الله تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [الأعلى:١] فإذا قلت: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [الأعلى:١] فأنت تسبح الذات المقدسة ذات الله جل وعلا، وقال الله تعالى: ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾ [الحجر:٩٩] أي: اعبد ذات الله المقدسة.

القول الثاني: قول ابن حزم وابن حجر وقول المعتزلة وهو أن أسماء الله غير الله، وهي أسماء مخلوقة، واستدلوا على ذلك بلغة العرب وهو أنك إذا قلت: يا محمد (م ح م د) فهذه الحروف عربية، وكذلك قولك: الله (ألف لام هاء) أو الرحمن (ألف لام راء حاء ميم نون) فهذا لفظ عربي، فاللفظ غير المسمى، وهذا كلام المعتزلة، والحافظ ابن حجر وابن حزم.

أما أهل الوسطية المدققون المحققون من أهل السنة والجماعة فقالوا: كلمة الاسم هو المسمى تحتمل حق أو تحتمل باطل، فالاسم هو علم على ذات الله جل وعلا، تارة يراد به الذات الإلهية المقدسة، وتارة يراد به الحروف واللفظ العربي، فيراد به الذات المقدسة إذا أمرنا كقول الله تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [الأعلى:١] أي: سبح باسم ذات الله جل وعلا، ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾ [الحجر:٩٩] أي: اسجد واركع واستغفر وتضرع وتذلل للذات الإلهية المقدسة لا للفظ والاسم، أما إذا قلت: الرحمن اسم عربي فهذا يراد به الحروف واللفظ، وإذا قلت: الكريم اسم من الأسماء العربية، فيقصد به الحروف واللفظ كذلك.

فالمحققون من أهل السنة والجماعة قالوا: يراد بالاسم الذات العلية وتارة يراد به اللفظ، وكل شيء يوضع في موقعه، فإذا أريد به الذات العلية يكون بالذات العلية المقدسة، وإذا أريد به الألفاظ والحروف يكون باللفظ.

فاللفظ العربي (الرحمن) هو بالحروف العربية: (الألف واللام والراء والحاء والميم والنون)، لا يقصد بها الذات العلية، فقوله تعالى: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن﴾ [الإسراء:١١٠] أي: الذات الإلهية، ولو قلت: بسم الله الرحمن الرحيم، فالمقصود بذلك الذات الإلهية، وإذا أطلق الاسم فإنه يدل على الذات العلية المقدسة.

وقوله تعالى: ﴿الرحمن * علم القرآن﴾ [الرحمن:١ - ٢] أي: أن الذات الإلهية علمت القرآن.

إذا: قول اللالكائي بأن الاسم هو المسمى فيه شيء من الحق ولكنه ليس صحيحا؛ لأنه قد يراد بالاسم غير المسمى، وإذا قلنا بقول الحافظ ابن حجر وهو أن أسماء الله غير الله أو أنها أسماء مخلوقة على

الإطلاق فيلزم من ذلك لوازم باطلة، وهي أن الله أمرنا أن لا نشرك به شيئا فقال سبحانه: ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا﴾ [النساء:٣٦]، فيكون قد أمرنا أن نعبد غيره وهو الاسم المخلوق، وقد أمرنا الله إذا ذبحنا ذبيحة ألا نأكل منها إلا بعد أن نسمي الله فقال سبحانه: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ [الأنعام:١٢١] فإذا قلت: بسم الله الرحمن الرحيم كأنك سميت غير الله، وهو اللفظ المخلوق، وأكلت ذبيحة مسمى عليها غير الله جل وعلا.

ومن اللوازم الباطلة: أن الله جل وعلا أمرنا أن لا نقسم بغيره، وبين النبي صلى الله عليه وسلم أن القسم بغير الله شرك، فقال: (من حلف بغير الله فقد أشرك)، فإذا قلنا: إن أسماء الله غير الله يلزم منه أن من يقسم بالكريم أو العليم أو الرحمن فقد أشرك؛ لأنه أقسم بغير الله جل وعلا! وقولنا: إن الحافظ أخطأ ليس فيه ضير، فمن الذي له الحسنات ولا يخطئ قط، والمعصوم هو من عصمه الله، والحافظ من أساطين العلم ومن أهل السنة والجماعة ولكن أبى الله أن يعصم أحدا إلا رسوله، وما من أحد إلا ويصيب ويخطئ إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكل يؤخذ من قوله ويرد إلا هو صلى الله عليه وسلم، وقد أخطأ مالك والشافعي وأبو حنيفة وهم جبال بالنسبة للحافظ ابن حجر، فأخطئوا ورد عليهم خطؤهم، ونحن لا ننتقص من قدر الرجل لكن نقول: لا معصوم إلا من عصمه الله جل وعلا وهو النبي صلى الله عليه وسلم.." (١)

"كلام الله بحرف وصوت

الله جل وعلا يتكلم بحرف، ويتكلم بصوت مسموع، وكلامه كلام كوني وكلام شرعي كما سنبين، دليل كلام الله جل وعلا بحرف قول الله تعالى: ﴿ن والقلم وما يسطرون﴾ [القلم:١]، ﴿الم * ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾ [البقرة:١ - ٢]، وقوله: ﴿حم * عسق﴾ [الشورى:١ - ٢]، وقال الله تعالى: ﴿كهيعص﴾ [مريم:١]، وقال جل وعلا: ﴿طه﴾ [طه:١] الطاء والهاء (طه) من أسماء النبي صلى الله عليه وسلم كما هو المشهور عند العامة.

ويتكلم الله بصوت يسمع، ودليل ذلك: قال الله تعالى: ﴿وإذ نادى ربك موسى أن ائت القوم الظالمين﴾ [الشعراء:١٠]، والنداء بالهمز دون سماع الصوت، والنداء لابد أن يكون بصوت مسموع، قال تعالى: ﴿وناديناه أن يا إبراهيم﴾ [الصافات:١٠٤]، وقال: ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن﴾ [مريم:٥٢] نادى موسى عليه السلام، فالنداء لابد أن يكون بصوت.

إذا: يتكلم الله بحرف مفهوم وبصوت مسموع، وكلام الله جل وعلا لا يحصى ولا يفنى، وهذه من أدلة

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ١٣/١١

أنها صفة من صفات الكمال كما سنبين، قال الله تعالى: ﴿قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾ [الكهف:١٠٩]، وقال الله تعالى: ﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾ [لقمان:٢٧]، فالله جل وعلا كلماته لا تفنى ولا تنفد؛ لأنها صفة من صفات الله، باقية ببقاء الله جل وعلا.

ومن صفات كلام الله جل وعلا أن كلمات الله تنقسم إلى قسمين: كلمات كونية، وكلمات شرعية.

الكلمات الكونية: التي منها الخلق والإعطاء والمنع والتعذيب والرحمة، والكلمات الشرعية: التي فيها الأوامر والنواهي، قال الله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل:٤٠]، فقوله: ((أن نقول له))، الكلمة كلمة كونية منها الخلق؛ ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق)، فالحفظ والكلأ كلمتان كونيتان، يعني: أعوذ بكلمات الله من كل شيطان رجيم، وأن يحفظني من كل سوء، ويحفظني من كل هم، فالحفظ صفة من صفات الربوبية فهو كلمة كونية.

أما الكلمات الشرعية كقول الله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [البقرة:٤٣]، وقول الله تعالى: ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا﴾ [النساء:٣٦]، فكل ما تجد من أمر ونهي كلمات شرعية، وكل ما تجد من إعطاء، ومنع، وإحياء، وإماتة، وحفظ، وكلأ، كلمات كونية تتصل بربوبية الله جل وعلا.

ولو جاءنا بعض المبتدعة وقال: أنتم الآن شبهتم الله بخلقه وقلتم هو متكلم، فهو يشبه المخلوقين.

فإن الرد عليهم أن نقول: هذا لازم باطل، ولا يمكن أن نقبله، ولو قلنا: الله غير متكلم ووافقنا أهل البدع، وقلنا: الله لا يمكن أن يتصف بالكلام، فإنه لا يوجد خلق؛ لأن الله خلق بالكلمة فقال: ((كن فيكون)) أي إذا قلتم: أن الله غير متكلم فلا خلق موجود، لكن الخلق موجود، ولو قلنا بهذه الشبهة فلا يوجد رسل؛ لأن الرسل ما أرسلوا إلا بوحي من الله، يعني: بكلام من الله جل وعلا، فيلزم المعتزلة والجهمية أن الله جل وعلا لم يخلق الخلق؛ لكنه خلق الخلق بكلمة (كن)، ويلزم من قولهم أن الله جل وعلا لم يرسل الرسل؛ لكن الله أرسلهم بوحي وبكلام منه جل وعلا.." (١)

"عقيدة المعتزلة في القرآن الكريم

قالت المعتزلة عن القرآن: إن قلتم: إن الله يتكلم فقد شبهتم الخالق بالمخلوق؛ لأن كل متكلم له مخرج، إذا شبهتم الخالق بالمخلوق وقلتم: إن لله مخرجا وفما يتكلم به.

نقول لهم: لا يلزم من ذلك التشابه؛ لأن الألفاظ قد تطلق ولا يراد بها المعنى المتبادر إلى الذهن من اللفظ،

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٧/١٢

وذلك لقرينة تصرفها عن ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الزمر:٦٢] وفي سورة الأحقاف قال: ﴿فلما رأوه عارضا مستقبل أوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا﴾ [الأحقاف:٢٤] إلى آخر الآية ثم قال: ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم﴾ [الأحقاف:٢٥] لم تدمر المساكن مع أن الله جل وعلا قال: ((تدمر كل شيء)) وهذا الشيء يدخل فيه المساكن وغيرها، فيكون المعنى: كل شيء صالح للتدمير.

وعلى نفس السياق نقول في قوله تعالى: ((الله خالق كل شيء)) أي: كل شيء قابل للخلق فهو مخلوق.

والرد عليهم نظرا: نقول: السماوات تتكلم: ﴿قالتا أتينا﴾ [فصلت:١١] فكيف تكلمت؟! أين لسان السماء؟! أين المخرج من السماء؟! وجاء في السنة أن النار قالت: (أكل بعضي بعضي)، وقالت: (جعلتني للمتكبري)، وغير ذلك مما ورد أنه يتكلم، ولا نرى للنار مخارج، فإذا لم نعرف للمخلوقات مخارج في كلامهم، ولم نعرف كيفية الكلام، فمن باب أولى الخالق الذي لا يعلم كنه ذاته جل وعلا، فلا تعلم حقيقة صفاته وكيفيتها، وهذا يسمى قياس الأولى، فإن كانت المخلوقات لا نعلم كيفية تكلمها فكيف بالخالق الذي لا يمكن أن نعلم كيفيته جل وعلا؟!." (١)

"لا يستلزم من إثبات صفة الكلام لله إثبات آلة الكلام

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾ [آل عمران:١٠٢].

﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا﴾ [النساء:١].

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا * يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما﴾ [الأحزاب:٧٠ - ٧١].

أما بعد: فإن أصدق الحديث كتاب الله، وأحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

ثم أما بعد: فما زلنا مع هذا الكتاب العظيم الجليل كتاب: (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) للإمام

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٣/١٤

اللالكائي، وقلنا: إن من إبداع هذا العلامة الجهبذ في تصنيفه لهذا الكتاب وترتيبه إياه: أنه اكتفى بالإجمال ثم بعد ذلك أخذ في التفصيل اقتداء بكتاب الله جل وعلا واقتداء بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، فالإجمال مشوق ثم التفصيل يؤسس ويقعد.

وقد تكلمنا فيما سبق عن جماع صفات الله جل وعلا، ووصلنا إلى صفة الكلام، وأن القرآن هو كلام الله جل وعلا سمعه جبريل عليه السلام من الله جل وعلا، ثم نزل به إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

وقد ذكرنا قاعدة مهمة جدا وهي: أن الله متكلم، ولا يستلزم من إثبات الكلام إثبات آلة الكلام، فلا نقول: لله عز وجل فم ولسان، وهناك مخلوقات تكلمت وليس لها فم أو لسان، فكذلك ولله المثل الأعلى لا يلزم من كلام الله وجود فم أو لسان لله عز وجل، فمثلا: النار تكلمت، فأين لسانها؟! والسماء تكلمت فقالت: ﴿قالتا أتينا طائعين﴾ [فصلت:١١] فأين فمها ولسانها؟! والعبد القريب من ربه جل وعلا، والذي يعلم صفات الله وأسماء الله جل وعلا، ويتعبد بها، أحب عباد الله إلى الله وأعلمهم به، وقد قسم النبي صلى الله عليه وسلم العلم إلى علمين: علم بالله، وعلم بأمر الله.

وأشرف العلوم: العلم بالله، وأنت تعبد ربك جل وعلا فحري بك أن تعرف من ربك؟ وما هي صفاته؟ وما أسماؤه؟ فكلما تعرفت على أسماء الله وصفاته أحببته، وكلما أحببت الله جل وعلا تعبدت له وأخلصت له، وكلما أخلصت له قربت من المنزلة عند الله جل وعلا حتى يرفعك إلى قبل درجة النبوة، فلا يفرق بينك وبين النبي إلا درجة النبوة، والعلماء في درجة النبوة، فلا يفرق بين العالم والنبي إلا درجة النبوة، ولذا حظي العلماء بهذه المنزلة العظيمة، وأعظم العلماء وأشرفهم وأعلمهم: أعلمهم بالله وأخشاهم له، وكلما ازددت علما بربك ازددت له خشية وإنابة وإخلاصا وتعبدا.." (١)

"الكلابية والأشعرية

الطائفة الرابعة من طوائف المبتدعة الذين يخوضون في صفة الكلام: الكلابية: أتباع ابن كلاب، الذي يقول: إن القرآن كلام الله حقيقة، وهو صفة من صفات الله الذاتية، يعني: اللازمة لله كلزوم الحياة، ولزوم القدرة، ولزوم العزة، فهي صفة ذاتية أزلية أبدية، لا تنفك عن الله جل وعلا، ولا تتعلق بالمشيئة، والحروف والأصوات التي نسمعها ونطويها هذه مخلوقة، والرد عليهم أيضا من الوجه الأول بما جاء في الكتاب والسنة من أن صفة الكلام صفة لله جل وعلا، ويقال لهم: إذا قلتم: إنها صفة ذاتية أي: لا تنفك عن الله؛ خالفتم ظاهر القرآن وظاهر السنة، فقد أثبت الله أن هذه الصفة صفة متجددة تتعلق بالمشيئة، وأنه يتكلم وقت ما

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٢/١٥

شاء، قال الله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ [الأعراف:١٤٣] فالكلام هنا بسبب مجيء موسى فهو بمشيئة الله، شاء الله أن يتكلم عند مجيء موسى.

أيضا: قال الله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون﴾ [الأنبياء:٢] وهذا نص من القرآن يثبت أن هذه الصفة تتعلق بالمشيئة، فهي صفة فعلية لا صفة ذاتية.

أما قولهم: إن الحروف والأصوات مخلوقة، فقد وافقوا بذلك قول المعتزلة وخالفوا الكتاب والسنة؛ فإن الله جل وعلا يتكلم بحرف وبصوت، ولم يخلق الحرف والصوت، قال الله تعالى: ﴿ن﴾ [القلم:١] نون: هذا حرف من كلامه تعالى، وقال: ﴿طه﴾ طه ١]، ﴿كهيعص﴾ [مريم:١]، ﴿طسم﴾ [الشعراء:١]، ﴿الم﴾ [البقرة:١] فتكلم الله بحروف، وكلام الله من صفاته، فالحروف ليست مخلوقة.

أيضا: تكلم الله بصوت وبكيفية أعلمنا الله إياها، فتكلم بصوت عال وتكلم بصوت منخفض إن صح التعبير، قال الله تعالى: ﴿واذكر في الكتاب موسى إنه كان مخلصا وكان رسولا نبيا * وناديناه من جانب الطور﴾ [مريم:٥١ – ٥٢] والنداء: يكون للبعيد، ويكون بصوت مرتفع، وتكلم معه بصوت منخفض كما قال: ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا﴾ [مريم:٥٢] والمناجاة معناها: الصوت المنخفض، وكذلك يأتي الله بالعبد يوم القيامة ويضع عليه كنفه ويذكره بما فعل، ويقول: (سترتها عليك في الدنيا وأغفرها لك في الآخرة).

وهنا تكلم الله كيفما شاء بالكيفية التي شاءها، وهذا فيه رد قاطع على الكلابية، وعلى أفراخ الكلابية وهم الأشاعرة؛ لأن أبا الحسن الأشعري تلميذ لـ ابن كلاب، فالأشاعرة أتوا بغرائب الأقوال، فلا هم معتزلة، ولا هم أهل سنة وجماعة، ولا هم كلابية، أتوا ببدع من القول، فقالوا: القرآن كلام الله لكنه صفة من صفات الله الذاتية لا تنفك عن الله، فاتفقوا مع الكلابية في ذلك، ثم قالوا: وهو معنى في نفس الله، والمعنى في نفس الله بمعنى العلم وليس الكلام، فالذي نقرؤه ليس بكلام الله بل عبارة عن كلام الله، إن قرأت بالعبرية كان توراة، وإن قرأت بالسريانية كان إنجيلا، وإن قرأت بالعربية كان قرآنا.

فقالوا: أولا: إن صفة الكلام ذاتية أزلية لا تنفك عن الله.

ثانيا: هو معنى في نفس الله.

ثالثا: القرآن الذي بين أيدينا ليس هو كلام الله، بل هو عبارة عن كلام الله، إن قرئ بالعربية فهو قرآن، وإن قرئ بالعبرانية فهو توراة، وإن قرئ بالسريانية فهو إنجيل.

والجواب عليهم يكون بما جاء في الكتاب والسنة بأن صفة الكلام صفة فعلية لله جل وعلا، ثم نأتي إلى

أدلتهم وشبههم: الأولى: قولهم: هي صفة ذاتية لا تنفك عن الله جل وعلا، يجاب عليه بأن الله جل وعلا يتكلم وقت ما شاء، قال الله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ [الأعراف:١٤٣]، وقال سبحانه: ﴿وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث﴾ [الشعراء:٥].

ولازم قولهم هذا أن الله لم يزل ولا يزال يقول: (يا موسى إني أنا ربك)، ولم يزل ولا يزال يقول: (هي خمسون في الأجر وخمس قد فرضتها عليك) لما قالها للنبي صلى الله عليه وسلم، وهذا ليس صحيحا، فإن الله لم يتكلم مع الرسول إلا في المعراج عندما أعرج به إلى السماء.

إذا: صفة الكلام صفة فعلية لا ذاتية كما سبق بذلك الرد على الكلابية.

أما الرد على قولهم: إنها معنى في نفس الله، هو أن المعنى في النفس ليس بكلام، ولكنه علم، بل ولازم قولهم اتصاف الله بالنقص، وهو أن الله لا يستطيع أن يعبر عما في نفسه، فكأنهم يقولون: إن جبريل علم ما في نفس الله ثم ذهب إلى محمد فعبر له عن الذي في نفس الله جل وعلا، وهذه صفة نقص، فالذي لا يستطيع أن يعبر عما في نفسه من المخلوقات نقول عنه: إنه لا يستطيع أن يعرض ما في نفسه فمن باب أولى أن ننزه الله عن ذلك.

أما قولهم: إذا كان بالعبرية فهو توراة، وبالعربية فهو قرآن، وبالسريانية فهو إنجيل، فهو بدع من القول، ويلزم منه القول بوحدة الأديان، وأنه لا فرق بين أحكام التوراة وأحكام الإنجيل وأحكام القرآن، والله جل وعلا فرق بينهم، فقال الله تعالى: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور﴾ [المائدة:٤٤] إلى آخر الآيات ثم قال: ﴿وآتيناه الإنجيل﴾ [المائدة:٤٦]، ثم بعد ذلك قال القرآن: ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه﴾ [المائدة:٤٨]، فهو مصدق للتوراة ومصدق للإنجيل، ومهيمن عليه أي: ناسخ لهذه الأحكام التي أتت في التوراة، وأتت في الإنجيل.

فبين الله المغايرة بين العبرية والسريانية وبين القرآن، كما قال سبحانه: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ [المائدة:٤٨].." (١)

"معنى قوله تعالى: (وهو الله في السماوات وفي الأرض)

فإن قالوا: عندنا دليل آخر أقوى من هذا الدليل لا تستطيعون الرد عليه، وهو قول الله تعالى: ((وهو الله في السموات وفي الأرض))، والواو للعطف، فيكون المعنى: هو الله في السماوات وهو الله في الأرض، وهذا يدل على أن الله جل وعلا في كل مكان! فنقول لهم أولا: القرآن لا يتضارب، وقد أثبتنا بالدليل المتواتر

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي – محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٦/١٦

أن الله فوق العرش، ويعلم ما نحن عليه، كما أجمع الصحابة والتابعون وتابعو التابعين على ذلك، فإذا قد أثبتنا بالتواتر أن الله فوق العرش فإن ظاهر هذه الآية: ((وهو الله في السموات)) تتساوى مع أن الله فوق العرش فقط، فنقر بهذه، ولكن ما نقر بالثانية، وهي: أن الله في الأرض.

يعني: هذه الآية بالتواتر أثبتت أن الله فوق السماء، يعني: على العرش فوق السماوات، أما في الأرض فلا نقر؛ لأن الآيات الثابتة ثبوت الجبال الرواسخ لا تقر هذا الكلام، وهو أن الله في الأرض، وحاشا لله أن يكون كذلك، هذا الرد إجمالاً.

أما التفصيل فنقول: أولاً: الاستدلال بهذه الآية بعيد جدا من ناحية دلالات الأسماء الحسنى والصفات العلى؛ لأن القاعدة في أسماء الله جل وعلا: أن كل اسم من أسماء الله هو اسم من الأسماء الحسنى، ومن تمام الحسن: أنه يتضمن صفة كمال، فالرد على الاستدلال بهذه الآية من الدلالات: أن قول الله تعالى: ((وهو الله في السموات وفي الأرض))، أن الله اسم من أسماء الله الحسنى يتضمن صفة الإلهية.

وصفة الإلهية تعني: أنه إله، يعني: تألهه القلوب وتحبه وتعبده الأبدان والقلوب.

إذا: فقوله تعالى: ((وهو الله في السموات)) يعني: أنه المألوه المحبوب في السماوات، المعبود فيها، وهو الله في الأرض، أي: المألوه المحبوب المعبود في الأرض.

إذا: أول رد عليهم من دلالات الأسماء، فإن اسم الله الأعظم الله يتضمن صفة الإلهية، وصفة الإلهية تعني: أنه هو الذي تألهه القلوب، يعني: تعبده القلوب وتحبه، فالله مألوه، يعني: معبود في السماوات وفي الأرض.

فإذا: هذه الآية حق على ظاهرها، وهذا تأويل بالقرائن.

الرد الثاني: وهو من القراءات المتواترة، فهناك وقف لازم عند قوله تعالى: ((وهو الله في السموات))، فيوقف وقفا لازما؛ لأن الآية بعد ذلك مستأنفة، وليست معطوفة مرتبطة بالتي قبلها.

فنقرأ: ((وهو الله في السموات))، ثم نسكت، وهذا قول ابن جرير، فنقف على (السماوات) ثم نستأنف: (وفي الأرض يعلم سركم وجهركم) فقوله تعالى: ((وهو الله في السموات)) قد دلت الأدلة على أن الله في السماوات، كما قال صلى الله عليه وسلم: (ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء)، وفي سؤاله للجارية: (أين الله؟ قالت: في السماء) وقال تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [الملك:١٦].

فكل هذا يتواكب مع قول الله تعالى: ((وهو الله في السموات)).

ثم نستأنف: ((وفي الأرض يعلم سركم وجهركم))، وهذا موافق لنص حديث ابن مسعود الموقوف: (الله

فوق العرش ويعلم ما أنتم عليه).

وقد نقل عن الإمام أحمد وأنس بن مالك والإمام الشافعي في عقيدة أهل الحديث: أن الله في عليائه فوق العرش، ويعلم ما أنتم عليه، علمه لا يخلو منه مكان.

إذا الرد الثاني: أننا نقف وقفا لازما عند قوله تعالى: ((وهو الله في السموات))، والأدلة كلها قاطبة تؤكد هذا، ثم نستأنف ((وفي الأرض يعلم سركم وجهركم))، يعني: مع أنه فوق السماء فإنه يعلم ما أنتم عليه، ولا تخفى عنه خافية.

الرد الثالث على ذلك: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم﴾ [الأنعام:٣]، أننا لو قلنا: إن الله جل وعلا في السماوات وفي الأرض دل ذلك على أن الله في كل مكان، ويلزم منه اللوازم الباطلة التي سبق أن سردناها.." (١)

"الفرق التي نفت العلو المقيد

العلو المقيد هو: الاستواء على العرش، والذين نفوا هذا العلو: هم الأشاعرة، الذين يطلق عليهم متكلمي أهل السنة والجماعة، وهم محرفو الكلم عن موضعه فقد قالوا في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] أي: استولى، قالوا: وعندنا مسوغ، والأصل في اللفظ أن يكون على ظاهره، حتى تأتي قرينة تصرفه من الظاهر إلى المؤول، وإذا لم يوجد مسوغ أو قرينة فالتأويل باطل مردود.

قالوا: عندنا المسوغ، وعندنا القرينة من لغة العرب، والشعر يدل على ذلك، قال الأخطل: قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهراق فأول ما دخل دب الرعب في أهل العراق، فتركوا له المدينة دون إراقة دماء، فهذا هو المسوغ لهم، وقالوا: وأنتم أيها المجسمة! لو قلنا بقولكم أن استوى على العرش معناه: علا واستقر للزمنا لوازم، واللوازم التي ذكروها لوازم باطلة هي: اللازم الأول الباطل: أن هناك مماسة بين الله وبين العرش، والعرش محدود حتى ولو وسع السماوات والأرض فهو محدود، ولو قلتم بالمماسة فقد جعلتم لله حدا، وهذا تجسيم، فنفر من هذا، وهم يتهمونا باطلا.

واللازم الثاني الباطل قولهم: أيها المجسمة! -يقصدون أهل السنة والجماعة-: إننا لو قلنا: إن الله استوى على العرش بمعنى علا واستقر فالله يحتاج إلى هذا العرش، بمعنى: -ليقرب إلى الأذهان- أنا الآن جالس

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ١٦/١٨

على هذا السرير فأنا أحتاج إليه، ولو سحب من تحتي لوقعت، فأنا أحتاج إليه لأنه يسندني، ولو قلتم بهذا القول: علا واستقر على العرش فيلزم من قولكم هذا أن الله جل وعلا الغني محتاج إلى العرش!." (١)

"الرد على شبهات المبتدعة التي أوردوها في نفي علو الله المقيد

نرد على شبهات الأشاعرة في نفيهم الاستواء بما يلي: الرد الأول: أن الله جل وعلا قد أثبت في كتابه، وفي سنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وبالإجماع، وبالفطرة، وبالعقل أنه فوق العرش كما أسلفنا في الأدلة الكثيرة السابقة، قال تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]، وقال الله تعالى: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ [النحل:٥٠]، وقال الله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام:١٨]، فأثبت الفوقية وأثبت الاستواء على العرش، فالاستواء على العرش معناه في اللغة: العلو، فإن كان بمعنى الاستيلاء فسيقوله الرسول صلى الله عليه وسلم؛ لأن الرسول هو المبين عن الله، وإن لم نعرفه من الرسول صلى الله عليه وسلم فنعرفه ممن ينقل عن الرسول وهم الصحابة أو التابعون أو تابعو التابعين في القرون الخيرية الثلاثة، وهل ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] أنه بمعنى: استولى؟ لم ينقل بحديث ضعيف ولا موضوع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك، ولم يقله الصحابة والتابعون الذين نزل القرآن بلغتهم، وفهمهم لكلام الله وحصافة ذهنهم معلومة، وهم إذا خاطبهم الله فهموا كلامه، قالت أم سلمة أم المؤمنين زوج النبي صلى الله عليه وسلم: الاستواء في اللغة معلوم، بمعنى: علا واستقر، ولذلك وهم بعض العلماء فرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن أم سلمة لم تأت به من عند نفسها، وهي ليلا ونهارا مع النبي صلى الله عليه وسلم، قالت: الاستواء معلوم، يعني: علا واستقر، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، فهي أصل هذا القول وليس الإمام مالك، فقد فهمت قول الله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] أنه بمعنى: علا واستقر، وأنتم لستم أفهم من رسول الله، ولا من أم سلمة، ولا من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا من أم التابعين، ولا من تابعي التابعين، ولا من القرون الخيرية بالإجماع، كما قال الشافعي: أنا وأهل الحديث على الله فوق عرشه، وعلمه في كل مكان، وكما قال مالك وشيخه ربيعة: الاستواء معلوم -أي: علا واستقر- والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، فهذا هو الأصل في اللغة، وهذا هو الظاهر من الآية، وليس هناك قرائن تصرف هذا الظاهر، بل توجد قرائن من القرآن تعضد وتثبت هذا الظاهر، وهي آيات يثبت الله فيها أن الاستواء بمعنى العلو والاستقرار، قال الله تعالى: ﴿لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه﴾

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٤/١٩

[الزخرف:١٣]، فالاستواء بمعنى: العلو والاستقرار، وقال الله تعالى: ﴿وقيل يا أرض ابلعي ماءك وياسماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي﴾ [هود:٤٤]، واستوت أي: استقرت على الجبل، وهو الجودي، فهذه قرائن من القرآن تثبت لنا أن الاستواء معناه العلو والاستقرار، أثبت لنا ذلك أولا: المعنى الظاهر وعضد الظاهر قرائن أخرى من القرآن تثبت هذا المعنى، وكذلك الصحابة الذين هم أفهم الناس عن الله وعن رسول الله، فعندهم أن الاستواء بمعنى: العلو والاستقرار، فباللغة وبالشرع وبالصحابة الكرام بفهمهم وحصافة ذهنهم علمنا أن الاستواء بمعنى: العلو والاستقرار، لا بمعنى الاستيلاء، هذا أولا.

ثانيا: نتنزل ونقول: إن الاستواء بمعنى الاستيلاء، فيلزم من هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم ترك الأمة حائرة، وعصى ربه ولم يبين كما أمره، قال الله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل:٤٤]، فلم يبين للناس أن الاستواء بمعنى الاستيلاء، وترك أمته حائرة لا تفقه عن الله، ولا تعقل عن الله، ولا تتعبد بآثار أسمائه الحسنى وصفاته العلى، وهذا اللازم الأول الباطل: اتهام النبي صلى الله عليه وسلم بعدم التبيين عن الله جل وعلا؛ لأنه لو كان معنى الاستواء: الاستيلاء لقاله النبي صلى الله عليه وسلم، ولبينه، وما دام لم يبينه النبي صلى الله عليه وسلم فكفاكم ذلك، فلا تتكلموا فيه؛ لأنكم لستم بأفقه من رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله جل وعلا.

أذكر: أن أعرابيا مر فسمع رجلا يقرأ قوله تعالى: ﴿ألهاكم التكاثر * حتى زرتم المقابر﴾ [التكاثر:١ - ٢]، زرتم المقابر ليس معناه: الإقامة، بل يعني: أنك مت وقبرت، وهذه زيارة، فقال: والله إن الزائر ليس بمقيم! أعرابي فهم هذا بفطرته، وقال: والله! إن الزائر ليس بمقيم، ويعني كلامه: أنه ما دام أنه زائر فلا يمكن أن يقيم، وطالما هو زائر في القبر فلا بد أن يرجع، ولا يمكن أن يقيم، إذا: سيخرج ويبعث، واستدل على البعث بهذا.

وأيضا: أعرابي سمع رجلا يقرأ قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة:٣٨]، إلى أن قال: ﴿والله غفور رحيم﴾ [المائدة:٧٤]، قال: أعد علي هذه القراءة، فقرأها إلى أن قال: ﴿والله غفور رحيم﴾ [المائدة:٧٤]، فقال الأعرابي: لو غفر ورحم ما قطع، قال: قل: ﴿والله عزيز حكيم﴾ [المائدة:٣٨]؛ فلأنه عز وحكم فقطع، بعزة وبقوة، فهم بالسليقة، ولو كان الفهم أن الاستواء: القوة والاستيلاء، لأظهروا لنا ذلك، ولم يخفوه علينا وقد أمروا بالتبيين.

اللازم الثاني: إذا تنزلنا وقلنا: الاستواء بمعنى: الاستيلاء، فهو باطل، وهو بمعنى: أن الله أخذ منه العرش، وبعد ما سلب منه العرش تقوى ثم غلب الذي غلبه وأخذ منه العرش، فهل هذا رب؟! وهل يستحق أن

يكون ربا الذي يضعف في لحظات، ثم يستولي على ملكه، ثم بعد ذلك يهزم الغالب، ويأتي ويأخذ ملكه؟!
فمن لازم قولكم الباطل اتهام الله جل وعلا بصفات النقص.
اللازم الثالث الباطل: أنهم قالوا: أنتم تقولون: نحن نقول: إن استولى أي: غلب، يلزم منه أنه أخذ الملك ممن غلبه، ونحن لا نقصد ذلك، بل نقصد أن استولى بمعنى: مطلق التمليك، ومطلق الملك لله، نقول لهم: أيضا هذا لازم باطل؛ لأن الأرض ملك لله، والجبال ملك لله، والبحر ملك لله، والسماء ملك لله، ولم يخص الله جل وعلا هذه الصفة بالعرش، فلم يقل: الرحمن على الجبل استوى؛ لأنه ملكه، وإذا قلتم بمطلق التمليك، فالكون كله ملك لله، فبدل أن يقول: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]، فليقل: الرحمن على الجبل استوى، أو الرحمن على الأرض استوى، أو الرحمن على البحر استوى فخص الاستواء بالعرش؛ لأن هذا خاص به، وصفة من صفاته الفعلية، وليست بمعنى الملك.
إذا: الرد عليهم بأن أصل الشرع، وظاهر اللفظ واللغة، وقول الصحابة والإجماع على أن الاستواء بمعنى: العلو والاستقرار لا بمعنى الاستيلاء، وإذا قلنا تنزلا معكم: الاستواء بمعنى: الاستيلاء يلزمنا لوازم باطلة، ولازم الباطل باطل، وفيه اتهام النبي صلى الله عليه وسلم بالتقصير في التبيين، واتهام الله جل وعلا بصفات النقص.
الثالث: إذا قلتم بمطلق التمليك وأن الاستيلاء هذا استيلاء على ملكه الذي غاب عنه، فنقول: هو مالك للكون كله، ولم يخص صفة فعله هذه بالعرش إلا أن تكون مزية للعرش، وأنها حكمة من عند الله جل وعلا، وصفة من صفات الفعل إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، هذه أدلتنا على أهل التحريف، ونرد على بدعهم بهذه الأدلة التي استدلوا بها.." (١)
"أقسام بصر الله تعالى
بصر الله أقسام: بصر يراد به العلم، أو يلزم منه العلم، كما قال الله تعالى: ﴿والله بصير بما يعملون﴾ [البقرة:٩٦] أي: عليم بما يعملون، وهذا يحتمل الزجر.
وبصر يراد به التأييد والنصرة والتسديد، لقول الله تعالى: ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾ [طه:٤٦].
وبصر يراد به الإثابة، كقول النبي صلى الله عليه وسلم: (اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك).
أي: أنه يراك ويرى منك طاعتك ودعاءك وتذللك وانكسارك لله جل وعلا؛ فيثيبك على ذلك.
وأيضا: قول الله تعالى: ﴿والله بصير بما يعملون﴾ [البقرة:٩٦] تحتمل أيضا هذه الإثابة؛ لأن الله بصير

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ١٩/٥

بالذي يعمل الخير، فيثيبه على ذلك.
وأيضا قول الله تعالى: ﴿الذي يراك حين تقوم * وتقلبك في الساجدين﴾ [الشعراء:٢١٨ - ٢١٩] فيراك حين تقوم الليل فيثيبك على هذا، فهذا أيضا بصر إثابة وبصر تهديد؛ لأن الله يرى ما يحدث فيهدد من يخالف شرعه، أو يخذل دينه ولا ينصره.
قال الله تعالى: ﴿ألم يعلم بأن الله يرى﴾ [العلق:١٤] أي: يرى ما يفعل فيحاسبه عليه، وقال جل وعلا: ﴿فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ [التوبة:١٠٥] فهذا تهديد للمنافقين الذين ينافقون ويدسون السم لأهل الإسلام، فالله جل وعلا يخذلهم، بل ويهددهم بأنه يرى عملهم، بل وسيرى الناس عملهم في الدنيا فضيحة لهم، ثم يرجعون إليه ويبعثون؛ فيحاسبهم على نفاقهم أشد الحساب، والمنافقون في الدرك الأسفل من النار.." (١)

"الأدلة من القرآن الكريم

فأما الكتاب ففيه الآيات الباهرة التي تثبت رؤية المؤمنين لله جل وعلا.
أولها: قول الله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة:٢٢ - ٢٣] ف (ناضرة) من النضارة، وهو نور يشع من وجوههم بالنظر إلى وجه الله الكريم كما فسره ابن عباس، فهذه الآية صريحة ونص قاطع بأن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة، وذلك لعدة أمور: أولها: أن النظر: فعله نظر، وهذا الفعل إما أن يتعدى بنفسه، أو يتعدى ب (إلى)، أو يتعدى ب (في)، فإذا تعدى هذا الفعل ب (إلى) يكون معناه النظر بالعين والإبصار، أي: يبصرون الله جل وعلا بأعينهم، والذي يؤكد ذلك أنه أتى بمحل النظر وهو الوجه الذي فيه العين التي ينظرون بها إلى الله جل وعلا.
وأما إذا تعدى بنفسه فمعناه: الانتظار، فأقول: أنا ناظرك في المكان الفلاني الساعة الفلانية، أي: أنا منتظرك، ودلالة ذلك من كتاب الله جل وعلا، فقد قال الله تعالى عن المنافقين أنهم يقولون عندما يلتمسون النور من المؤمنين على الصراط: ﴿انظرونا نقتبس من نوركم﴾ [الحديد:١٣] أي: انتظرونا حتى نقتبس من نوركم؛ لنستهدي ونمر على الصراط.
وإذا تعدى ب (في) يكون بمعنى التدبر والتفكر، قال الله تعالى: ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم﴾ [الأعراف:١٨٥].
إذا: إذا تعدى ب (في) فمعناه التفكر والتدبر، أما إذا تعدى ب (إلى) فهو نص قاطع على رؤية الله جل وعلا

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٨/٢١

بالعين المجردة.

فقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة:٢٢ - ٢٣]، فيه أن هذه النظرة كما قال ابن عباس وأنس: من النظر إلى وجه الله الكريم.

هذه أول آية تدل على رؤية المؤمنين لله جل وعلا.

الآية الثانية: قول الله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ [يونس:٢٦]، وتفسير القرآن بالقرآن أولى التفاسير، ثم تفسير القرآن بالسنة، ثم تفسير القرآن بأقوال الصحابة، والنبي صلى الله عليه وسلم فصل لنا هذه الآية بأبلغ بيان؛ وقد أمره الله جل وعلا بقوله: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل:٤٤]، فتعالوا إلى بيان النبي صلى الله عليه وسلم لهذه الآية: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ [يونس:٢٦] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في حديث أنس في صحيح مسلم: (الحسنى: الجنة، والزيادة: النظر إلى وجه الله الكريم) اللهم ارزقنا ذلك يا أرحم الراحمين.

الآية الثالثة التي تثبت ذلك: قول الله تعالى عن المؤمنين: ﴿إن الأبرار لفي نعيم * على الأرائك ينظرون * تعرف في وجوههم نضرة النعيم﴾ [المطففين:٢٢ - ٢٤].

فاستدل العلماء على الرؤية بقول الله تعالى: ﴿على الأرائك ينظرون﴾ أي: ينظرون إلى وجه الله تعالى، فـ (ينظرون) هذا الفعل، والفاعل: المؤمنون، والمفعول به محذوف، والقاعدة تقول: نفي المعمول يؤذن بالعموم، أي: أن الأبرار ينظرون، لكن لا ينظرون إلى ثمار الجنة فقط، أو إلى الحور العين، أو إلى أشجار الموز أو التفاح، فالله تعالى لم يقل ذلك، بل ترك الآية عامة، والمنضور إليه غير مصرح به، فيدل على الإطلاق، أي: أنهم ينظرون إلى الحور العين، وإلى ثمار الجنة، وإلى أنهارها، وينظرون إلى ما هو أرقى من ذلك وأعلى وأنعم ألا وهو: وجه الله الكريم.

إذا وجه الدلالة: أن حذف المنظور إليه فيه دلالة على العموم، أي: أنهم ينظرون إلى الله جل وعلا، وينظرون إلى النعم التي أعدها الله لهم في الجنة، وينظرون إلى كل خير وبر، وإلى كل ما يمتعهم، وأشد ما يتمتعون به: النظر إلى وجه الله الكريم.

أيضا من الآيات الدالة على النظر إلى وجه الله الكريم ورؤية المؤمنين الله بأبصارهم يوم القيامة قول الله تعالى: ﴿لهم ما يشاءون فيها﴾ [ق:٣٥] أي: في الجنة ﴿ولدينا مزيد﴾ [ق:٣٥]، قال أنس وعلي بن أبي طالب: لهم فيها ما يشاءون: من الحور العين، ومن اللبن والخمر، ومن العسل المصفى، ومن كل ما يشتهون، حتى الذي يحب الأموال أو الجمال أو الأغنام -وكل هذا يكون ترابا يوم القيامة- فإنه إذا تمنى

ذلك على الله أنشأ الله له الغنم من الذهب، أو الجو ذأوة أو مال من الذهب، وجاء في بعض الآثار: أن المؤمن ينظر إلى أمامه في الجنة فهو لا يريد، وإنما يريد الناحية الأخرى، فيشير إليها بأصبعه فتمشي معه حيثما سار، فللمؤمن في الجنة ما يشتهي، يقول صلى الله عليه وسلم: (فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر)، وأعلى من ذلك المزيد، وهو: رؤية الله جل وعلا، وهذه لصاحب الحس المرهف، والقلب الواسع، الذي أحسن في عبادة الله جل وعلا فيجازى بالإحسان كما قال الله تعالى: ﴿هل جزاء الإحسان إلا الإحسان﴾ [الرحمن:٦٠]، فالذي أحسن في عبادته لله جل وعلا يجازى بملء بصره من النظر إلى وجه الله الكريم، كما قال الله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ [يونس:٢٦]، والإحسان: أن تعبد الله كأنك تراه، فكان جزاء وفاقا، فمن عبد الله كأنه يراه كان جزاؤه أن يراه حقا وحقيقة بعين اليقين في الآخرة.

ومن الأدلة أيضا: قول الله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [المطففين:١٥]، هذه الآية استدل بها الشافعي على رؤية المؤمنين لربهم جل وعلا، حيث قال: إذا حجب الله نفسه عن الكفار في السخط أو في الغضب، ففي الرضا لا بد أن يراه المؤمنون، فإن حجب نفسه عن الكافرين فإنه يتجلى للمؤمنين؛ رضا عنهم.

الآية السادسة التي تثبت رؤية الله جل وعلا -وهي ليست بصريحة في ذلك ولكن بدلالة اللزوم- وهي قول الله تعالى: ﴿الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون﴾ [البقرة:٤٦] فاللقي لغة يلزم منه المعاينة، فإذا التقيت بشخص فلا بد أن تعاينه إلا إذا منع من ذلك مانع كالعمى، ويوم القيامة ليس فيه عمى، وإنما يكون الأمر كما قال الله تعالى: ﴿فبصرك اليوم حديد﴾ [ق:٢٢] أي: قوي؛ حتى تنظر إلى الله جل وعلا. فهذه الأدلة من الكتاب.." (١)

"مسألة: هل رؤية الله خاصة بالمؤمنين أو عامة للمؤمنين والكفار؟

وهنا مسألة في الرؤية وهي: هل رؤية الله تعالى في عرصات يوم القيامة خاصة بالمؤمنين فقط أم يراه الكفار أيضا؟ اختلف العلماء في هذه على ثلاثة أقوال: القول الأول: إن الكل يرى الله جل وعلا: المؤمن والكافر على الإطلاق.

والقول الثاني: إنه لا يرى الله جل وعلا إلا المؤمن التقي النقي.

والقول الثالث: إن الله جل وعلا يراه في عرصات يوم القيامة المؤمنون والمنافقون.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٦/٢٥

ولكل قول دليل، فالذين قالوا بأن الكفار يرون الله جل وعلا يوم القيامة قالوا: إن هذه الرؤية ليست رؤية كرامة ولا رحمة ولا تشريف، ولكنها رؤية محاسبة، واستدلوا على ذلك بأدلة: منها: أولا: قوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [المطففين:١٥] قالوا: فقد حجبوا بعدما رأوا، وهذه ذلة ومهانة وتحزين لهم.

وأوضح دليل لهم في ذلك هو قول الله تعالى: ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه﴾ [الانشقاق:٦]، فالملاقاة يلزم منها المعاينة.

ثانيا: حديث أبي هريرة رضي الله عنه وأرضاه: أنه بعدما سأل الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم: هل يرون ربهم؟ فقال: (يأتي الله جل وعلا بالعبد ليس بينه وبينه أحد فيقول: عبدي! ألم أكرمك؟ ألم أسودك؟ ألم أعطك كذا وكذا وكذا فيقرره بنعائمه، فيقر بهذه النعم، ثم يقول: ما ظننت أنك ملاقي؟ فيقول: رب لا! ما ظننت ذلك، فيقول الله جل وعلا: أنساك اليوم كما نسيتني)، فهذا فيه دلالة على أنه ستحدث بينه وبين الله جل وعلا محادثة، وأنه يلقى الله جل وعلا، والملاقاة يلزم منها المعاينة.

ثالثا: عموم قوله صلى الله عليه وسلم: (ما من أحد إلا وسيكلمه الله ليس بينه وبينه ترجمان، يذكره بكذا وكذا وكذا) أي: أن كل الناس سيحاسبهم الله جل وعلا.

واستدل أصحاب القول الثاني على أنه لا يرى الله إلا المؤمنون بقوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [المطففين:١٥]، فالمؤمن يرى الله جل وعلا في الرضا والكافر يحجب في السخط.

ومن أدلتهم: حديث أبي هريرة رضي الله عنه وأرضاه: (أنه بعدما سأل المؤمنون النبي صلى الله عليه وسلم: هل يرون ربهم؟ قال: هل ترون القمر؟ -إلى آخر الحديث، ثم قال: فينادي مناد: من كان يعبد أحدا فليتبعه) فمن كان يعبد الصليب فيتبع الصليب حتى يتهاوى به إلى نار جهنم، ومن كان يعبد عيسى فإن الشيطان يتمثل له بعيسى عليه السلام ويتهاوى به إلى نار جهنم، ومن كان يعبد الشمس فإنها تصور وتلقى في نار جهنم ويلقى خلفها في نار جهنم، فوجه الشاهد: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال عن الكافرين بعد أن ذكر أن المؤمنين يرون ربهم: إن كل كافر سيتبع ما كان يعبد، ففيه دلالة على أن المؤمن فقط هو الذي سيرى الله جل وعلا.

واستدل أصحاب القول الثالث بدليل واضح جلي وهو: حديث أبي هريرة، فإن النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن قال: (وكل يتبع معبوده) قال: (ثم يبقى المؤمنون والمنافقون وطائفة من أهل الكتاب)، فيبقى المؤمنون، والمنافقون الذين يسجدون رياء ونفاقا، وطائفة من اليهود الذين وحدوا الله جل وعلا، (فيأتيهم

الله جل وعلا على غير الصورة التي يعرفونها، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، لا نشرك بالله أحدا، فيقول الله جل وعلا لهم: هل بينكم وبينه آية؟ فيقولون: نعم، فيكشف الله جل وعلا عن ساق فيخرون جميعا سجدا لله جل وعلا إلا المنافق) أي: المرائي الذي نافق وسجد نفاقا ورياء، قال النبي صلى الله عليه وسلم واصفا إياه: (إلا المنافق يرجع ظهره -أي: حلقات فقرات الظهر- طبقا واحدا -أي: مستقيما- فلا يستطيع السجود).

وجه الشاهد من الحديث: أن المؤمنين والمنافقين وطائفة من أهل الكتاب يرون الله جل وعلا.

فإن قيل: إذا كان الكافر لا يرى الله جل وعلا فمن باب أولى ألا يراه المنافق.

و A أن رؤية المنافقين من باب التحزين وزيادة الحسرة عليهم، كما أنهم يرون الجنة كأنهم سيدخلونها، فيضرب بينهم بسور له باب، ﴿يخادعون الله وهو خادعهم﴾ [النساء:١٤٢]، فهم عندما يرون الله جل وعلا يستشعرون في أنفسهم أن الله حجب نفسه عن الكافرين وهم قد رأوه، فيستيقنون أنهم من أهل الجنة، ثم يخدعون، فلا يرون نورا يمشون به إلى الجنة فيتساقطون في نار جهنم.

ومن شدة حسرة أهل النار أيضا أن الحجاب مكشوف بينهم وبين أهل الجنة، فأهل الجنة يرون ما يحدث لأهل النار؛ ليحمدوا الله جل وعلا على هذه النهاية، وأهل النار يرون أهل الجنة فيزدادون حسرة وحزنا شديدا أنهم لم يكونوا من أهل الجنة.." (١)

"الاتفاق في الاسم لا يستلزم التساوي في المسمى

الضابط الثالث لصفات الله جل وعلا: أن الاتفاق في اسم الصفة لا يستلزم التساوي في المسمى، فإذا قلت: للبقرة يد وللجمل يد، فقد اتفقت هذه الصفة في الاسم، ولكن لا يستلزم التساوي في المسمى، فيد البقرة لا تشابه يد الجمل، ولكن الله جل وعلا له يد ولك يد، فاتفاقهما في الاسم لا يلزم منه التشابه في المسمى، فيدك لا يمكن أن تشابه أو تماثل يد الخالق جل وعلا.

إذا: هذا الضابط في غاية الأهمية، فعلينا أن نستحضره دائما في صفات الله جل وعلا، وهو أن الاتفاق في الاسم لا يستلزم الاتفاق أو التساوي في المسمى.." (٢)

"الرد على من قالوا بعدم الرؤية في الآخرة

الرد الأول: أن (لن) ليست للتأبيد فالسياق في الآية يدلنا على المعنى المراد منها، قال الله تعالى: ﴿لكن

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ١٠/٢٥

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٧/٢٨

انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ [الأعراف:١٤٣] فعلق الأمر على محتمل لا على مستحيل، وهذا يدل على أن (لن) ليست نافية، وإذا قلنا بأن (لن) للتأبيد فقول الله جل وعلا لموسى (إنك لن تراني) يكون في الدنيا فقط دون الآخرة، فلا ذكر للآخرة في الآية، فلا يصح أن نقول إنهم لا يرون الله جل وعلا في الآخرة.

وإذا رجعنا إلى اللغة فسنجد أن (لن) في أصل اللغة ليست للتأبيد، وهذا الذي قرره ابن مالك فقال: إن (لن) لا تفيد التأبيد إلا بقرائن.

والدليل على ذلك قول الله تعالى عن أهل الكفر: ﴿قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم﴾ [البقرة:٩٥]، ثم بين لنا أنهم في الآخرة سيتمنون الموت، قال الله تعالى: ﴿ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك﴾ [الزخرف:٧٧]، فقال: ﴿لن يتمنوه﴾ [البقرة:٩٥] وتمنوه في الآخرة، فهذه دلالة قاطعة على أن (لن) لا تكون للتأبيد بحال من الأحوال، وإنما هي لمطلق النفي فقط.

أما قولهم: كيف تقولون: إنكم سترون الله والله جل وعلا يقول: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [الأنعام:١٠٣] فالجواب عليه من وجهين: الوجه الأول: أن الإدراك غير الرؤية، فلم يقل الله جل وعلا لا تراه الأبصار وإنما قال:: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام:١٠٣] والإدراك معناه الإحاطة، ودلالة ذلك أنه لما فر موسى بقومه من فرعون ﴿فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون * قال كلا إن معي ربي سيهدين﴾ [الشعراء:٦١ - ٦٢] ففرعون يرى موسى ومن معه وهم يرون فرعون ومن معه، ومع ذلك فموسى عليه السلام نفى الإدراك ولم ينف الرؤية، فهم يرونهم ولكن ما أحاطوا بهم، وما أدركوهم.

كذلك في قول الله تعالى: ((لا تدركه الأبصار)) أي: لا تحيط به جل وعلا، لكنها تراه، والكيفية لا يعلمها إلا الله جل وعلا، والرؤية أعم من الإدراك.

أما دليلهم العقلي وهو قولهم: إنكم لو أثبتم رؤية الله فقد جسمتم الله، وأصبح الخالق كالمخلوق، وشبهتم الخالق بالمخلوق، فالرد عليهم بأن الذي أودى بكم إلى هذا هو التشبيه، فقد شبهتم الخالق بالمخلوق، ونحن نقول: نثبت كل صفات الله جل وعلا بدون تمثيل ولا تشبيه ولا تكييف، ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] ولا يستلزم من رؤية الله جل وعلا أن يكون جسما، ولو كان لازم هذه الآية التي تدل على الرؤية أن يكون جسما فليكن جسما؛ لأن لازم الحق حق، ولكننا نتوقف في مثل هذا الكلام فلا ننفيه ولا نثبته.

وأما قولهم في قول الله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة:٢٢ - ٢٣]، أن النظرة تكون إلى ثواب ربهم فقد قدروا بكل ا م هم هذا أمرا محجوبا، والرد عليهم من ثلاثة وجوه: الأول: أن هذا خلاف فهم النبي صلى الله عليه وسلم وخلاف ما بلغ به أمته؛ لأنكم لو قلتم: معنى هذه الآية: ﴿وجوه يومئذ ناضرة﴾ [القيامة:٢٢] (إلى ثواب ربها ناظرة) فقد اتهمتم النبي أنه قصر في البلا غ، فهو يعلم أن الآية معناها: (إلى ثواب ربها ناظرة)، ولكنه قصر في التبليغ، وهذا اتهام صريح للنبي صلى الله عليه وسلم؛ والله جل وعلا أمره بالتبليغ في قوله: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك﴾ [المائدة:٦٧]، وقال: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل:٤٤].

الثاني: خلاف فهم وإجماع السلف الصالح.

الثالث: يلزم من رؤية الله جل وعلا رؤية ثواب الله؛ لأن رؤية الله هو أعلى نعيم ممكن يصل إليه المرء، فمن رأى الأعلى يلزم منه أن يرى الأدنى، والتقسيم دائما في الدنيا أن النعيم نعيمان، نعيم مادي حسي، وهو نعيم البدن، كالأكل والشرب والنـكاح والجماع، ونعيم روحي وهو نعيم القلب، فيستلزم من حصول النعيم الأعلى الروحي وهو النظر إلى الله جل وعلى حصول النعيم الأدنى وهو نعيم البدن، والله جل وعلا أعطى المؤمنين ما يشتهون، وألذ ما يتمنون وأعظم ما يتنعمون به وهو رؤية الله جل وعلا.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.." (١)

"أهمية الإيمان بالقدر

تكمن أهمية الإيمان بالقدر؛ في الركن السادس من أركان الإيمان، ومن نفاه أو تركه أو لم يعتقد بأن الله جل وعلا كتب كل شيء قبل أن يخلق كل شيء فهو كافر بالله العظيم، خارج من ملة الإسلام.

ففي الصحيحين عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه: (أن جبريل جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأسند ركبتيه إلى ركبتيه وسأله وكان مما سأله أن قال: أخبرني عن الإيمان؟ -يريد: أركان الإيمان- فقال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره)، فهو الركن السادس من أركان الإيمان، والركن كما عرفه علماء الأصول: هو ماهية الشيء، وهو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم.

ومعنى يلزم من وجوده الوجود: أنه إذا وجد هذا الركن وجد الأمر، وإذا نفي نفي الأمر.

مثال ذلك: الركوع فهو ركن من أركان الصلاة، فإن وجد الركوع صحت الصلاة، وإن لم يوجد الركوع فالصلاة

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٩/٢٩

باطلة، فلو أن رجلا كبر تكبيرة الإحرام ثم قرأ الفاتحة ثم سجد دون أن يركع فلا تصح ركعته بالإجماع؛ لأنه لم يأت بركن من أركان الصلاة، وكذلك الأمر بالنسبة للقدر فهو ركن من أركان الإيمان فالذي يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ثم لا يؤمن بالقدر فإنه لم يأت بالإيمان كله، فهو خارج من ملة الإسلام، ولذلك قال ابن القيم عن عوف بن مالك: قال عوف: من كذب بالقدر فقد كذب بالإسلام.

وفي المسند عن عبادة بن الصامت لما دخل عليه ابنه وسأله عن القدر أو قال: أوصني أوصاه، ثم قال: إن لم تؤمن بالقدر دخلت النار.

وفي رواية: فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم بريء منك، والنبي صلى الله عليه وسلم لا يبرأ إلا من الكافر.

وقد بين اللالكائي أن طاوس قال]: أدركت ثلاثين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يقول: إن الأمر بقضاء وقدر.

قال الله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ [القمر:٤٩]، وقال جل وعلا: ﴿وكل صغير وكبير مستطر﴾ [القمر:٥٣] أي: مكتوب في اللوح المحفوظ.

وقال جل وعلا: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها﴾ [الحديد:٢٢].

اختلف العلماء: في عود الضمير في قوله: نبرأها، فقيل: على النفس، والمعنى: ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأ النفس، وقيل: على الأرض، والمعنى: من قبل أن نبرأ الأرض، وقيل: إن الهاء عائدة على المصيبة، والتحقيق: أنها عائدة على كل ذلك: قبل أن يخلق الله النفس، وقبل أن يخلق الأرض، وقبل أن يخلق المصيبة التي تنزل على النفس، فقد كتبها الله في اللوح المحفوظ قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، قال الله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها﴾ [الحديد:٢٢] أي: من قبل أن نبينها ونظهرها ونوجدها.

وقال جل وعلا: ﴿ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه﴾ [التغابن:١١] قال العلماء: ومن يؤمن بأن هذه المصيبة كتبت عليه قبل أن يخلق هدى الله قلبه للإيمان، وجعله يستسلم لقضاء الله، وكان بردا وسلاما عليه وأجر على ذلك.

فمن رضي فله الرضا ومن سخط فعليه السخط.

وأيضا في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه وأرضاه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

(المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف وفي كل خير، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز، وإذا أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كذا لكان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل؛ فإن لو تفتح عمل الشيطان).

وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم كراهة النذر فقال: (إن النذر يستخرج الله به من البخيل)، وقال أيضا: (النذر لا يأتي بخير) أي أنه لا يرد قدر الله جل وعلا، بل إن الله قدر الأمر ويستخرج من البخيل ما نظر على نفسه.

وفي الصحيحين أيضا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لا تسأل المرأة طلاق أختها لتكفأ ما في صحفتها -يعني: تأخذ رزقها- ولتنكح -أي: تنكح من زوجها- فإن لها ما قدر لها) والمعنى: أن الذي كتب لها سيأتيها ولا يستطيع أحد رده، ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يبين خطر عدم الإيمان بالقدر ويقول: (أخوف ما أخاف على أمتي حيف الأئمة -المضلين- وتكذيبا بالقدر، وإيمانا بالنجوم)، وفي رواية: (أخاف على أمتي تكذيبا بالقدر وإيمانا بالنجوم)، نعوذ بالله من الإيمان بالنجوم أو التكذيب بالقدر.

وجاء في القدر أيضا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لـ ابن عباس مرشدا له -والحديث رواه أحمد في مسنده-: (يا غلام! إني أعلمك كلمات إلى أن: واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لن ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك ولو اجتمعت الأمة على أن يضروك بشيء لن يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفت الصحف)، فلو اجتمعت الأمة قاطبة على أن يجروا لك ربحا أو يوقعوا بك خسارة فلن يأتيك إلا ما قدره الله لك.

وجاء أن أبا هريرة رضي الله عنه وأرضاه جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم يشكوا ضعف الباءة لديه، وهو يشتاق للنساء، فقال: (يا رسول الله! أأختصي -فإني لا أستطيع أن أتزوج-؟ فقال: يا أبا هريرة! جف القلم على ما أنت لاق) أي أن الأمر مكتوب سواء اختصيت أم لا فما كتب ستلقاه.

كما أنه لما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن أمر العزل: وهو أن يجامع الرجل امرأته ثم إذا قرب الإنزال أنزل خارج الفرج؛ لأنه لا يريد أن تخصب البويضة فأجاب قائلا: (إذا أرد الله خلق شيء لم يمنعه شيء)؛ لأن الأمر إذا كتب وقضي فلا راد له، ولذلك طيب النبي صلى الله عليه وسلم قلوب الذين يلهثون وراء أطماع الدنيا، ويسارعون في كسب أكبر قدر منها -حتى أن جلهم ينطبق عليه حديث النبي صلى الله عليه وسلم (حمار بالليل جيفة بالنهار)، فلا هو ترك لـ نفسه وقتا بالنهار ليتعلم، ولا بالليل ليقمه لربه- فقال لهم

النبي صلى الله عليه وسلم: (نفث في روعي الروح الأمين أنه لن تموت نفس حتى تستوفي أجلها ورزقها فأجملوا الطلب).

فلو أنك آمنت بالقدر وعلمت أن رزقك قد كتب وأنه لا شك آتيك، فلن تلهث وراء حطام هذه الدنيا الفانية، وقد كان الحسن البصري يعلم حديث النبي صلى الله عليه وسلم ويطبقه فكان يأخذ التمر فيبيع تمرات قدر قوت يومه ثم يجمع حاجته ويذهب فيقول له الناس بع يا رجل فقد أتاك المشرتون فهذا رزق ساقه الله إليك فيقول: علمت أن رزقي بيد ربي ولن يصل إلى غيري فاطمأن قلبي؛ لأنه آمن بالله، وآمن أن الرزق قد كتب والأجل قد كتب، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: (أجملوا الطلب)؛ لأن المكتوب سيأتي.

وكما أن الأجل سيأتي فالرزق يسعى إلى المرء أشد من سعي الأجل إليه، ولذلك جاء في بعض الآثار الإلهية: (عبدي انشغل بي أكفك الهموم كلها، و إن انشغلت بالدنيا وعزتي وجلالي لأسلطن عليك الدنيا تركض فيها ركض الوحوش في البرية، ولن تأخذ إلا ما قسم لك) فلو رقيت إلى السماء أو غصت في أعماق المحيطات فلن تأخذ إلا ما كتب لك، فمن آمن بالقضاء والقدر ولم يوكل عقله وكان مستسلما لربه فقد أراح واستراح، فتراه إن نزلت عليه البلايا والمصائب ضاحكا مستبشرا يعلم أن الله حكيم ولم يقدر عليه إلا الخير، ولذلك قال بعض السلف: إذا نزلت المصيبة بالعبد فإنها تحمد على ثلاث: على أنها كانت مكتوبة في الأجل وقد وقع وانتهى الأمر، وعلى أنها لم تكن أكبر مما كانت، وعلى أن الله يرفق بالعبد إذا نزلت به المصيبة، فإنه حكيم عليم لطيف خبير.

إذا القدر: قدرة الله وهو سر مكتوم لا يعلمه إلا الله جل وعلا، وهذه هي الأدلة على القضاء والقدر، ولن ينتظم إيمان عبد بالقضاء والقدر حتى يؤمن بكل ما تقدم لأن ذلك لازم من لوازم الإيمان بالقدر.." (١)

"دلالة الكتاب والسنة على خلق الله لأفعال العباد

إن مما يثبت أن الله خلق أفعال العباد أدلة من الكتاب والسنة، فقد قال الله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات:٩٦].

أي: كل فعل فعلتموه فإن الله هو الذي خلقه بنص هذه الآية.

وقد ذكر البخاري في خلق أفعال العباد قول النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الله يصنع كل صانع وصنعته)، وفي رواية: (خلق الله كل صانع وصنعته).

---

(١) شرح أصول اعتق ا د أهل السنة للالكائي - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٦/٣٠

فالصنعة هذه هي نتيجة لفعل الله، فإنه قد خلق كل صانع وصنعته.

وعن ابن عباس رضي الله عنه وأرضاه مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال: (كل شيء بقدر حتى العجز والكيس).

فقوله: (كل شيء) لفظ عام.

قال الإمام البخاري: خلق الله أفعال العباد، الحركات والسكنات، واليقظة والنوم، والأصوات وغيرها، فكل ذلك خلقه الله جل وعلا.

وعن ابن عمر رضي الله عنه وأرضاه قال: خلق الله أفعال العباد، حتى وضعك يدك على خدك خلقها الله جل وعلا.

وقد كان علي بن أبي طالب ينكت بعصاه ويقول: هذه النكتة أو هذه الضربة في الأرض خلقها الله جل وعلا.

وكذلك ابتساماتك في كل لحظة من اللحظات من الله جل وعلا، فقد قال الله تعالى: ﴿وأنه هو أضحك وأبكى﴾ [النجم:٤٣].

والضحك فعل من أفعال العبد، والبكاء فعل من أفعال العبد، والله جل وعلا هو الذي هو أضحكك وهو الذي أبكاك.

والنبي صلى الله عليه وسلم لما قال: (الأمر قد قضي، قالوا: على ما نستقبل أم على ما مضى؟ فقال: على ما مضى، فقالوا: يا رسول الله! ففيم العمل؟ قال: كل ميسر لما خلق له).

ووجه الشاهد هو قوله: (كل ميسر)، يعني: إذا قدر الله لك باب الهداية خلق فيك العزيمة والإرادة للهداية، ثم خلق فيك فعل الهداية ووفقك له.

فالله جل وعلا خلق كل فعل فعله العبد.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [جاء في الحديث عن حذيفة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (المعروف كله صدقة، وإن الله صانع كل صانع وصنعته)].

وقد اختلف العلماء في قوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات:٩٦].

فقالت القدرية: هذه الآية ليست دليلا على أن الله خلق أفعال العباد؛ لأن (ما) هنا موصولة بمعنى الذي، فالمعنى: والله خلقكم والذي تعملون، والذي كان يعمله قوم إبراهيم هو جعل الأخشاب أصناما فقال لهم إبراهيم: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات:٩٦]، أي: والذي تعملونه من هذه الأخشاب، فإن الله

خلقها وخلقكم، قالوا: وهذا ليس له علاقة بأفعال العباد.

والرد عليهم هو أن قوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات:٩٦] معناه: إن هذه الأخشاب التي أصبحت أصناما تعبدونها خلقها الله، وإذا كان الله قد خلقها وهي نتيجة المقدمة وهي عملكم، فيلزم من هذا أن يكون الله قد خلق المقدمة التي هي: العمل.

فيرد عليهم من طريق اللزوم، فالأصنام هي النتيجة التي وصلتم إليها بعملكم، وهذه النتيجة التي وصلتم إليها الله خلقها، فمن باب أولى أن يكون الله هو الذي خلق العمل أو المقدمة التي أوصلكم بها إلى النتيجة.

وأيضا إذا فسرنا (ما) بأنها مصدرية فسيصبح معناها: والله خلقكم وعملكم، وليس في هذا أي نزاع، وقد جاء في الآية الأخرى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ [القمر:٤٩].

ووجه الشاهد من هذه الآية قوله: إن (كل) لفظ من ألفاظ العموم، ويدخل تحته كل شيء في السموات أو في الأرض، كبني آدم وأفعالهم، وبهذا دخلت أفعال العباد تحت ما خلقه الله تعالى بقدر.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه وأرضاه قال: (جاء مشركو قريش إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخاصمونه في القدر، فأنزلت هذه الآية: ﴿إن المجرمين في ضلال وسعر * يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر * إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ [القمر:٤٧ - ٤٩]).

وعليه فإن الله قد خلق مسبة أبي جهل للنبي صلى الله عليه وسلم واتهامه بالسفه والكذب، وإن كان تعالى لا يرضى لنبيه أن يسب ويسفه ويكذب، وهذا يبين الفرق بين القضاء الكوني والقضاء الشرعي.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [تفسير قوله تعالى: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾ [:٨]].

ووجه الاستدلال: أن الإلهام من الخلق، والشيخ الشعراوي رحمه الله ذكر أن المعنى: أعلمها بالفجور وبالتقوى، وكان يقول: علم الله أهل الجنة فكتبهم، وعلم أهل النار فكتبهم، وكان يضرب مثلا على ذلك فقال: إذا نظر المدرس لخمسة من تلامذته، ورأى أن التلميذ الجيد جدا سيحصل على تسعين في المائة فكتب ذلك عنده، ورأى أن المهمل سيحصل على ثلاثين في المائة، وكتب ذلك، فإذا جاءت نهاية العام وحصل ما كتبه المدرس وأخبر به، فلا يلام المدرس على ذلك؛ لأنه عمل على ما يعلمه، وبهذا يتبين معنى القدر، فلا يصح الاحتجاج بالقدر على فعل المخالفات.

فلو قلنا تنزلا: إن معنى: (فألهمها) أي: أعلمها، فإن أم موسى عليه السلام أوحي إليها وحي إلهام، وهذا تفسير صحيح، ولكن الشعراوي له تأويلات أخرى.

والله جل وعلا أعلم البشر بقوله: ﴿وهديناه النجدين﴾ [البلد:١٠].

فأعلمهم الخير من الشر، والتقى من العصيان.

ووجه الدلالة في قوله تعالى: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾ [الشمس:٨] على خلق أفعال العباد: هي أن الله ألهمه فعل الشر، أي: خلق فيه إرادة الزنا مثلا، ولكنه لم يخلق فيه نفس الفعل، فلو أنه زنا بامرأة، فإن هذا الشر قد علمه، ثم كتبه، وعند

Q هل خلق الله هذا الزنا أو لا؟ فلو قلنا: تأدبا مع الله لا ينسب الشر إليه جل وعلا -أي: خلق الزنا- ولكنه خلق أسبابه فقط، فيلزم من هذا أن الزنا مخلوق لله جل وعلا، فخلاصة الأمر أن نقول: إن الزنا إذا نسبنا خلقه إلى الله جل وعلا فذلك منه حكمة وكمال، وإذا نسبناه للعبد نسبناه على أنه من الفجور الذي سيحاسب عليه؛ لأنه فاعل لذلك الفعل.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [تفسير قوله تعالى: ﴿وهديناه النجدين﴾ [البلد:١٠]].

يعني: أن الله جل وعلا هداه الطريقين: طريق الخير وطريق الشر.." (١)

"خلق أفعال العباد

أختم الكلام بمجمل اعتقاد أبي جعفر محمد بن جرير الطبري ، وهو نفس الاعتقاد، لكنه أتى بزيادات مهمة، فيجب أن ألمح إليها، ومن هذه الزيادات قوله: وقد خلق الله أفعال العباد.

وهذا أصل من أصول أهل السنة والجماعة: فهم يعتقدون أن أفعال العباد مخلوقة لله جل وعلا، ردا بذلك على القدرية؛ لأن القدرية ينفون القدر ويقولون: إن الإنسان قد خلق فعل نفسه، وهذا باطل فقد قال الله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الزمر:٦٢]، وقال جل وعلا: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات:٩٦].

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الله خلق كل صانع وصنعته)، لكن القدرية هجمت علينا بهذه المعتقدات الفاسدة، واستدلوا بأدلة على قولهم هذا فقالوا: أولا: قال الله تعالى: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [المؤمنون:١٤]، فأثبت بذلك أربابا معه . حاشا لله من ذلك.

وقالوا: إن الله جل وعلا ربط الجنة بالعمل فقال: ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ [الواقعة:٢٤]، فالعمل هو الذي يدخل الجنة دون غيره.

ونرد عليهم بالآيات السابقة، فقد قال الله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات:٩٦]، وقال تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الزمر:٦٢]، ووجه الاستدلال: أن (كل) من ألفاظ العموم، وأن النكرة في

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٨/٣١

سياق الإثبات تفيد العموم.

فإن قيل: فكيف تردون على قولهم: إن العبد خلق فعل نفسه، والله جل وعلا ربط الجنة بالعمل فقال: ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ [الواقعة:٢٤]، وقال: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [المؤمنون:١٤]؟.
ف

A أن يقال: إن الله قد أثبت في كتابه أنه خلق أفعال العباد، قال سبحانه: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الزمر:٦٢] ، وقال: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات:٩٦] ، فكيف تتجرءون على نفي ما أثبته الله جل وعلا في كتابه؟ فإنه يلزم من كلامكم تبديل كتاب الله جل وعلا، فهذا هو الدليل الأول.

الدليل الثاني: أن الله جل وعلا بين أنه خلق كل شيء، وأنه كتب كل شيء في اللوح المحفوظ، ومما كتبه أفعال العباد، كما قال الله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ [القمر:٤٩].

وفي الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لما خلق الله القلم قال له: اكتب، قال: وما أكتب؟ قال: اكتب كل شيء إلى يوم القيامة)، وتدخل أفعال العباد في قوله: (كل شيء).

إذا: الدليل الأول: أن الله أثبت لنفسه خلق أفعال العباد، فإن نفيتم ذلك فقد كذبتم القرآن.

الدليل الثاني: أن الله خلق كل شيء وكتب كل شيء، ويدخل في هذا أفعال العباد.

أما الرد على استدلالهم بقوله تعالى: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [المؤمنون:١٤]، فنقول: للخالق أو الخلق ثلاثة معان: المعنى الأول: إيجاد من عدم، والإيجاد من العدم خاص بالله جل وعلا.

المعنى الثاني للخلق: التحويل من صورة إلى صورة، كتحويل الخشب والشجر إلى أبواب، والحديد إلى سيارة، فهذا يكون للعباد، والله جل وعلا أثبت أنهم خلقوا ذلك إنصافا وعدلا منه سبحانه وتعالى.

المعنى الثالث: التقدير، فيكون معنى قوله تعالى: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [المؤمنون:١٤] أي: تبارك الله أحسن المقدرين، فإذا قدر شيئا أنفذه لكمال قدرته، أما إذا قدر العبد شيئا فلا يستطيع إنفاذه لكمال عجزه وضعفه، ولذلك قال القائل: لأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري يعني: أنك تخلق ما قدرت وتوجده في الحيز على وجه البسيطة، وغيرك يقدر أنه سيفعل ويبني، ثم لا يفعل شيئا منها لعجزه وضعفه، والله جل وعلا يفعل لكمال قدرته، وهذا هو المعنى في هذه الآية فلا صحة لهم فيها والله أعلم، فهذا هو الرد على القدرية الذين قالوا: إن العبد يخلق فعل نفسه فشابهوا بذلك المجوس؛ لأنهم يقولون: إن للكون خالقين.." (١)

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٩/٣

"مَنْ يَشَاءُ)) فالإرادة الكونية بمعنى المشيئة تمامًا.

والإرادة الشرعية من شواهدها: قوله تعالى: ((يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)) وقوله تعالى: ((تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ)) ((يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ)) ((وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ)). فهذه إرادة شرعية.

والفرق بين الإرادتين منوجهين:

الأول: أن الإرادة الكونية: عامة لكل ما يكون لا يخرج عنها شيء، فتشمل ما يحبه الله وما يبغضه الله.

فإيمان المؤمنين وطاعة المطيعين، وكفر الكافرين ومعصية العاصين، كل ذلك بإرادته الكونية.

وأما الإرادة الشرعية: فإنها تختص بما يحبه الله سبحانه وتعالى.

إذًا؛ الإرادة الكونية عامة، وهذه خاصة.

الإرادة الكونية لا تستلزم المحبة، وأما الإرادة الشرعية فإنها تستلزم المحبة.

والفرق الثاني: أن الإرادة الكونية ل ا يتخلف مرادها أبدا، وأما الإرادة الشرعية: فإنه لا يلزم منها وقوع المراد.

وتجتمع الإرادتان في إيمان المؤمن، فهو مرادٌ لله كونا، ومرادٌ شرعا، فهو مرادٌ بالإرادتين.

وتنفرد الإرادة الكونية في كفر الكافر ومعصية العاصي، فهو مرادٌ بالإرادة الكونية لا الشرعية، إذ ليس ذلك بمحبوب بل مسخوط ومبغوض لله سبحانه.

وتنفرد الإرادة الشرعية في إيمان الكافر الذي لم يقع؛ لأنا نقول: إنه مرادٌ من أبي جهل أن يؤمن بالإرادة الشرعية، لكنه لم يقع.

لكن الإرادة الشرعية لا تفسر بالمشيئة، فلا نقول: إن الله شاء الإيمان من أبي جهل، لكن نقول: إن الله أراد منه الإيمان، يعني: الإرادة الشرعية، وأمره بالإيمان الأمر الشرعي،." (١)

"العلي بكل معاني العلو، فله العلو ذاتا وقدرا وقهرا، وهو العظيم الذي لا أعظم منه، فالمخلوقات كلها صغيرة في جنب عظمته، قال تعالى: ((وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّموَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ)) [الزمر: ٦٧].

وقوله: (وهو مستغن عن العرش وما دونه).

خلق الله السماوات والأرض ثم استوى على العرشِ، واستواؤه تعالى على العرش لا يلزم منه حاجته إلى

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية للبراك، عبد الرحمن بن ناصر البراك ص/٤٢

العرش؛ بل هو تعالى مستوٍ على العرش مع غناه عن العرش، وما دون العرش، هو تعالى الممسك للعرش، والسماوات والأرض، ((إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولا)) [فاطر: ٤١]، ((وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ)) [الحج: ٦٥] وليس استواؤه سبحانه على العرش كاستواء المخلوق على ظهر الفلك والأنعام ونحوها من المراكب، فالمخلوق مفتقر إلى ما هو مستو عليه مستقر عليه بحيث لو عثرت الدابة أو غرقت السفينة لسقط أو غرق المستوي عليها، فهو مفتقر إلى ما هو مستوٍ عليه، محتاج ومعتمد عليه، والله بخلاف ذلك، فاستواؤه على العرش لا يستلزم افتقاره ولا حاجته إلى العرش، بل هو مستغنٍ عن العرش وعن كل شيء، هو الغني سبحانه وتعالى عن كل ما سواه، والذين نفوا حقيقة الاستواء زعموا وتوهموا أنه إذا كان تعالى مستوٍ على العرش لزم أن يكون استواؤه كاستواء المخلوق على ظهر الفلك والأنعام، وهذا فهم باطل وقياس للخالق على المخلوق، ولا يظن ذلك إلا جاهل ضال، فاستواؤه على العرش صفة فعلية من جملة أفعاله، وليس هو كاستواء المخلوق، كما يقال مثل ذلك في سائر الصفات، فكما أن علمه تعالى ليس كعلمنا، ولا قدرته كقدرتنا، ولا سمعه وبصره ورؤيته مثلنا، كذلك استواؤه على العرش ليس كاستوائنا، بل صفاته مختصة به مناسبة له لا تماثل صفات المخلوقين.." (١)

"وضرب شيخ الإسلام ابن تيمية في الرسالة التدمرية (١) بها المثل لبيان وتقرير أن قيام الصفات بالموصوف لا يلزم منه المشابهة لغيره، ليقرر بذلك أن إثبات صفات الله لا يستلزم معرفة كنهه ولا تشبيهه بخلقه، فالروح مع أنها موصوفة في النصوص بصفات ثبوتية وسلبية؛ فالعقول عاجزة عن تكييفها، وهي عن تكييف الرب أعجز، وهي مباينة للأجسام المشهودة، ومباينة الله لخلقه أعظم، وهو كلام ناصع بيِّنٌ متضمن لإفحام المبطلين المعطلين.

(١) ص ١٦٩.." (٢)

"وأجيب عن استدلالات القائلين بعدم انتفاع الأموات بسعي الأحياء، أما الدعاء فمعلوم بالضرورة من دين الإسلام انتفاع الميت بالصلاة عليه، والمقصود من الصلاة على الميت هو الدعاء له، هذا ركنها الأعظم، وكذلك الدعاء لهم عند زيارة القبور (١)، وكذلك انتفاعهم بالصدقة كما تقدم (٢)، فقولهم مردود بهذه النصوص.

(١) شرح العقيدة الطحاوية للبراك، عبد الرحمن بن ناصر البراك ص/١٩١

(٢) شرح العقيدة الطحاوية للبراك، عبد الرحمن بن ناصر البراك ص/٢٩٣

وأما الآية: ((وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى)) [النجم: ٣٩] فأجيب عنها بأجوبة، قال شارح الطحاوية ابن أبي العز: إن أصحها جوابان:

الأول: «أن الإنسان بسعيه وحسن عشرته اكتسب الأصدقاء، وأولد الأولاد، ونكح الأزواج، وأسدى الخير وتودد إلى الناس، فترحموا عليه، ودعوا له، وأهدوا له ثواب الطاعات، فكان ذلك أثر سعيه، بل دخول المسلم مع جملة المسلمين في عقد الإسلام من أعظم الأسباب في وصول نفع كل من المسلمين إلى صاحبه، في حياته وبعد مماته» (٣).

وأظهر من هذا هو الجواب الثاني: وهو أن المنفي في الآية هو ملك الإنسان لسعي غيره، فالإنسان لا يملك إلا عمله، ((وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى)) [النجم: ٣٩]، ((لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ)) [البقرة: ٢٨٦] فليس للإنسان إلا عمله، وليس له عمل غيره، ونفي استحقاق الإنسان لعمل غيره لا يستلزم نفي انتفاعه بعمل غيره إذا فعله عنه أو أهدى ثوابه له، كما يقال: ليس للإنسان إلا ماله، أما أموال الناس فليست له، ولا يلزم من نفي ملكه لمال غيره نفي الانتفاع به، فيمكن أن يهديه، أو أن يتصدق عليه، أو ينتفع به بوجه من الوجوه، فالانتفاع أعم من الملك، فلا يلزم من نفي الملك نفي

---

(١) رواه مسلم (٩٧٥) من حديث بريدة – رضي الله عنه –، وتقدم في ص: استغفروا لأخيكم.

(٢) ص ٣٣٩.

(٣) ص ٦٦٩، ونقل ابن القيم في الروح ص ٢٠٥ هذا الجواب عن ابن عقيل.." (١)

"ومن موانع الإجابة ما جاء في الحديث عن النبي – صلى الله عليه وسلم –: «لا يزال يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم ما لم يستعجل، قيل: يا رسول الله ما الاستعجال؟ قال: يقول: قد دعوت، وقد دعوت، فلم أر يستجيب لي فيستحسر عند ذلك ويدع الدعاء». (١)، وما جاء في مسلم من حديث أبي هريرة عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه «ذكر الرجلَ يطيل السفر أشْعَثَ أغْبَرَ يمدُ يديه إلى السماء: يا ربُّ يا ربُّ، ومطعمه حرامٌ، ومشربه حرامٌ، وملبسه حرامٌ، وغُذِيَ بالحرام فأنى يستجاب لذلك» (٢) ومن الموانع كذلك الاعتداء، قال تعالى: ﴿ادْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [الأعراف: ٥٥]، وفي الحديث: أن عبد الله بن مغفل – رضي الله عنه – سمع ابنه يقول: اللهم إني أسألك القصر الأبيض عن يمين الجنة إذا دخلتها، فقال: أيْ بُنَيَّ سلِ اللهَ الجنةَ، وتعوذ به من النار؛ فإني

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية للبراك، عبد الرحمن بن ناصر البراك ص/٣٤٤

سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «إنه سيكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الطهور والدعاء» (٣).

وفي الحديث الصحيح: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن تعجل له دعوته، وإما أن يدخرها له في الآخرة، وإما أن يصرف عنه من السوء مثلها، قالوا: إذًا نُكْثِر، قال: الله أكثر» (٤).

فإجابة الدعاء أعم من قضاء الحاجة، فلا يلزم من عدم حصول المطلوب أن الله لم يجب دعاءك، فتقول: إن الله لم يستجب لي! وما

---

(١) رواه البخاري (٦٣٤٠)، ومسلم (٢٧٣٥) . واللفظ له . من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -.

(٢) مسلم (١٠١٥).

(٣) رواه أحمد ٤/ ٨٧، وأبو داود (٩٦) وابن حبان (٦٧٦٣ و ٦٧٦٤)، والحاكم ١/ ٥٤٠.

(٤) رواه أحمد ٣/ ١٨، والبخاري في الأدب المفرد (٧١١) والحاكم ١/ ٤٩٣ من حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه -.." (١)

"(بنعمه) الباء هنا؟ سببية نعم - التربية، والتجريد حصل بسبب نعمه جل وعلا. ونعم الله ظاهرة وباطنة، فالظاهرة يعني تدرك بالحواس. وباطنة لا تدرك بالحواس. وهذه النعم تبدأ مع الإنسان في بطن أمه، نعمة الإيجاد، ونعمة التغذية، ولذلك جاء في الملك الذي يرسل إلى الجنين فيؤمر بكتب أربع كلمات، بكتب (رزقه) هذا ابتداء النعم وهو في بطن أمه، إلى أن ينشأ ويتدرج في مراحل النمو، إلى أن يموت وهو في نعم الله جل وعلا يصبح ويمسي.

(فقل: ربي الله الذي رباني وربى جميع العالمين بنعمه) جميع العالمين إذا لا تختص بصنف دون آخر، الله خالق كل شيء، سواء كنت أنا المتكلم أو جميع العالمين، بنعمه وهو معبود.

إذا قرر أولا توحيد الربوبية، أليس كذلك؟ (ربي الله الذي رباني وربى جميع العالمين بنعمه) هذا اعتراف بالخلق، والإيجاد، والرزق والملك، له ولسائر العالمين. ما الذي يلزم من هذا؟ (وهو معبودي)، ولذلك لو أتى بالفاء الدالة على السببية لكان أولى، فهو معبودي.

لأن فاء السببية تدل على أن ما بعده - إذا كانت سببية - أن ما بعده مسبب لما قبله، فيكون من عطف

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية للبراك، عبد الرحمن بن ناصر البراك ص/٣٤٨

المسبب على السبب، أو المعلول على العلة، أليس كذلك؟ حينئذ نقول: فهو معبودي، أولى من قوله: (وهو معبودي)، لأن العبادة هذه ثمرة لما سبقه من حق الربوبية وإثباته، فإذا كان الله هو الذي رباني لا غيره، وربى جميع الناس لا غيره، فالثمرة والنتيجة المبنية على هذا الإقرار، وهذا الاعتراف هو أنه جل وعلا المستحق لأن يعبد وحده دون ما سواه، لأن الذي يستحق أن يكون معبودا هو القادر على الخلق. وهو الذي يستحق أن يعبد، أما الذي لا يقدر ويكون عاجزا فهذا لا يستحق أن يعبد ﴿أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون﴾ [الأعراف: ١٩١]. هذا فيه تنقص لمعبوداتهم، أنهم يعبدون الآلهة التي لا تخلق، ومن لا يخلق لا يستحق أن يعبد، وإنما الذي يستحق أن يعبد هو المنفرد بالخلق جل وعلا، إذا هو معبودي، يعني وهو وحده جل وعلا معبودي، الذي يستحق أن أتذلل وأخضع له بالطاعات، لأن معبودي هذا مأخوذ من العبادة وعرفنا أن العبادة تقوم على ركنين اثنين لا ثالث لهما، وهما:

- كمال الذل والخضوع.
- وكمال المحبة.

حينئذ: (وهو معبودي). يعني هو الذي أتذلل وأخضع له بالطاعات لامتثال أوامره، واجتناب نواهيه، (وهو معبودي) عرف الجزأين المبتدأ والخبر، وهذا يدل على الحصر، أي وهو معبودي، لا معبود لي سواه، وهذا مأخوذ من تعريف الجزأين.

أكد هذا المعنى بقوله: (ليس لي معبود سواه). (ليس لي) ليس نفي، سواه هذا إثبات. حينئذ جمع بين النفي والإثبات، وهما الركنان، النفي والإثبات ركنان في شهادة التوحيد، فالتوحيد لا يتم إلا بإثبات ونفي، لا بد أن يثبت العبادة لله جل وعلا وأن ينفي تلك العبادة عن غيره جل وعلا، هذا نفي وإثبات، وهذا الذي عناه المصنف هنا.." (١)

"(وكل مرتبة لها أركان)، (أركان) أركان جمع ركن، والركن في اللغة: هو جانب الشيء الأقوى، واصطلاحا: عبارة عن جزء الماهية. وجزء الماهية يعني داخلا في حقيقة الشيء، وتتوقف عليه صحته بحيث لا توجد هذه الماهية عند انتفاء هذا الشيء أو هذا الجانب الأقوى، كالصلاة مثلا الركوع نقول: هذا ركن أليس كذلك؟ لا توجد حقيقة الصلاة مع انتفاء هذا الركن. إذا هو عبارة عن جزء الماهية تتوقف عليه صحته، فهي أجزاؤه في الوجود التي لا يحصل إلا بحصولها، لكن هنا هذا من جهة اللغة. وأما من جهة الشرع فلا بد أن يكون المرجع إلى الشرع، فإذا قيل: أركان الإسلام خمسة، فحينئذ لا يوجد الإسلام

---

(١) شرح الأصو ل الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/١٠

إلا بوجودها مجتمعة، أو الصلاة هذا لا شك فيه، فانتفاء الأركان الخمسة نقول: انتفاء للإسلام، وهذا مجمع عليه.

انتفاء الصلاة ولو وجدت بقية نقول: هذا يلزم منه انتفاء الإسلام. وإذا وجدت الصلاة وانتفى الصيام وجد الإسلام فيه خلاف، والصواب قول الجماهير أنه لا يكفر تارك الصيام إلا إذا كان جاحدا. حينئذ قوله: (وكل مرتبة لها أركان). تفسر الأركان هذه من جهة الشرع بمعنى أن الركن هو الذي تفوت حقيقة الشيء بفواته، هذا من جهة اللغة، وإذا وجدت الأركان الخمسة لا شك أن الإسلام قائم على قواعده، وإذا وجد ما لا يحكم بكفر تاركه حينئذ وجد الإسلام، وإذا انتفى من الأركان ما لا يحكم بكفر تاركه حينئذ نقول: وجد الإسلام. بمعنى أنه نقول: الأركان الخمسة: الركن في اللغة ما لا يصح وجود الماهية بفواته، هذا لا ينطبق في الشرع لأن نقول: «بني الإسلام على خمس [الشهادتان] وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت». لو جعلنا المعنى اللغوي هنا، لو انتفى الحج خرج من الإسلام أليس كذلك؟ لو انتفى الصيام خرج من الإسلام، هل هذا مراد؟ تقول: لا، لماذا ليس مرادا؟ لأن الحكم هنا ليس لغويا وإنما هو حكم شرعي، في الأصل إذا أردنا أن نسير على اللغة نطبق هذا، لكن نقول: لا، المسائل محكومة بالشرع فحينئذ ما حكم الشرع بانتفاء الإسلام لانتفاء هذا الركن حكمنا بانتفاء الإسلام وكفر صاحبه، وما لا فلا، فلو انتفى الصيام نحكم على صاحبه بأنه مسلم مع الإتيان بالشهادتين والصلاة.

(وكل مرتبة لها أركان). دليل ذلك ما هو؟ حديث [ابن عمر رضي الله تعالى عنهما] حديث جبريل لما بين للنبي – صلى الله عليه وسلم – لما [كان مسئولا والنبي – صلى الله عليه وسلم – سائلا] سيذكره المصنف في آخر المسائل قال: «هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم». وفي رواية «أمور دينكم». أشار إلى الإسلام والإيمان والإحسان.." (١)

"إذا كان المراد والمعنى معلوما بعد سقوطه جاز حذفه عند الحجازيين، ووجب عند التميميين والطائيين. أنه يجب حذفه، ويجوز عند الحجازيين، هنا ماذا نقدر؟ الخبر، لا إله، إله هذا اسم لا، الله لفظ الجلالة هذا بدل من الضمير المستتر في خبر لا، النحاة يقولون: لا إله موجود إلا الله. وهذا باطل من أبطل الباطل، لا إله موجود إلا الله، لا معبود موجود إلا الله فكل معبود هو الله هذا حق أم باطل؟ باطل، هذا يلزم منه الاتحاد، إذا هل كل معبود في الخارج خارج العقل هو الله. نقول: لا، ليس هذا، حينئذ لا بد من تقدير خبر يوافق مدلول لا إله إلا الله على فهم الشرع أو ما جاء به الشرع، فنقول: لا إله حق إلا

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/١٣

الله، بدليل ماذا؟ بدليل أن كلمة التوحيد وشرحها وتفسيرها في القرآن وفي السنة المراد بها بمجموع تلك الأدلة إثبات العبادة له جل وعلا ونفي العبادة عما سواه، هذا متواتر معناه من مضمون الأدلة من الكتاب والسنة، فحينئذ نقول: جاء قوله تعالى: ﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل﴾ [الحج: ٦٢]. فقرر أهل السنة أن يقدر الخبر هو لفظ حق، لا إله حق، لا معبود مستحق للعبادة إلا الله جل وعلا، فلذلك يتعين أن يقدر الخبر حق. أو جوز بعضهم -كما هو من شأن صاحب ((معارج القبول)) أنه إذا نعت اسم لا بحق حينئذ لا بأس أن يقال بالوجود، يعني لو قيل: لا إله حقا - صار نعتا لإله - في الوجود أو موجود إلا الله، نقول: هذا مخالف لمفهوم لا إله إلا الله في الشرع أم موافق؟

موافق، لأنه بالفعل لا إله مستحقا للعبادة في الوجود أو موجود إلا الله جل وعلا، فحينئذ إذا نعت اسم لا بلفظ الاستحقاق لو أثبت لفظ موجود قل: لا بأس به. ولهذا قدر بعضهم: لا إله حق في الوجود إلا الله. نقول: هذا المعنى وهذا التقدير لا ينافي المعنى الصحيح لكلمة لا إله إلا الله. هنا قال: (ومعناها) يعني هذه الكلمة. كلمة التوحيد (لا معبود) هذا يقابل إله، ففسره باسم المفعول ورده إلى المعنى الأصلي لإله وهو العبادة (بحق) حق بحق، أي بالباء أو بدونها، وإذا قيل: بالباء حينئذ لا يلزم أن تكون الباء أصلية، وإنما تكون الباء زائدة للتأكيد:

وبعد ما وليس جر البا الخبر." (١)

"فحينئذ تقع الباء للتأكيد زائدة بعد النفي، ومنه لا النافية للجنس، فحينئذ لا يلزم، لأن بعضهم أنكر أن يقال: بحق. قال: هذا يلزم منه أن نجعل الكلام فيه تقديرا آخر، الخبر المحذوف ثم نقدر الخبر جارا ومجرورا ثم نعلقه بمحذوف، لماذا هذا التطويل؟ إذا نسقط الباء، نقول: لا، لا يلزم، بل الباء هنا زائدة، وإذا كانت الباء زائدة ليست أصلية فحينئذ لا تحتاج إلى متعلق يتعلق به. فتقول: لا معبود، معبود اسم لا، بحق الباء حرف جر زائد، وحق خبر لا مرفوع ورفعه ضمة مقدرة على آخره منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد. إلا أداة استثناء، الله هذا بدل من الضمير المستتر في كلمة حق، حق هذا مصدر فيه ضميرا مستكن، هذا الضمير المستكن من هو؟ الله، أبدل منه، كما تقول: جاء أبو عبد الله محمد، لو قلت: جاء أبو عبد الله، من هو أبو عبد الله؟ كم واحد؟ عشرات، لو قلت: جاء أبو عبد الله محمد أبدلت منه، فهم المراد. لا إله بحق، من هو؟ إلا الله.

فلا إله إلا الله، نقول: هذه الكلمة اشتملت على نفي وإثبات، وهما ركنا التوحيد، فلا يتم التوحيد بالإثبات

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/١٣

المحض، ولا يتم التوحيد بالنفي المحض، بل لا بد منهما. لو قيل: لا إله، هل أتى بالتوحيد؟ لا، لو قال: الله إله، هل أتى بمفهوم التوحيد الشرعي؟ الجواب: لا. ولذلك قال أهل البيان في قوله تعالى: ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو﴾ [البقرة: ١٦٣] لما كان هذا إثباتا محضا وليس فيه نفي صريح بين واضح، والتوحيد مقام إيضاح وبيان قال جل وعلا: ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو﴾. أتى بالجملة هنا تنصيصا لتدل بمنطوقها والنفي مع الإثبات على أن المراد هو إثبات العبودية لله جل وعلا دون ما سواه.

((لا إله) أراد أن يفسر لنا قال: ((لا إله) نافيا)،جميع ما (يعبد من دون الله). لا إله هذا نفي لكل ما يعبد من دون الله، إلا الله هذا استثناء من مدخول لا وحكمها، إذا قيل: إلا كذا. هل يلزم منه أن يكون اللفظ المستثنى قد دخل في حكم المستثنى منه أولا ثم أخرج؟

جاء القوم إلا زيدا، زيدا هذا مستثنى، والقوم مستثنى منه، والحكم إثبات المجيء، إذا قلت: قام القوم إلا زيدا، نقول: زيدا هذا مستثنى، استثني مم؟ من دخوله في المستثنى منه ومن الحكم أو منهما معا؟ منهما معا أو من أحدهما؟

الصواب أنه مستثنى منهما لم يدخل أصلا، قام القوم إلا زيدا، نقول: زيدا لم يدخل في قوله: القوم، لأنك لو أدخلته لتناقضت، لأنك لو قلت: قام القوم وأردت زيدا حكمت عليه بأنه قام، ثم قلت: إلا زيدا نفيت عنه القيام، فكيف زيد قائم وليس بقائم؟ تناقض هذا. أليس كذلك؟ فحينئذ نقول: إلا زيدا. لم يدخل في قوله: قوم. ما دخل في المستثنى منه أبدا ولا في حكمه.

لا إله، قلنا: إله هذا يصدق على المعبود بحق وعلى المعبود بباطل، لا إله إلا الله، الله قلنا: هذا داخل في الإله، يطلق عليه أنه إله، هل هو داخل في المستثنى منه وفي حكمه بحيث إنك نفيت عنه الإلهية أولا ثم أثبتها مرة ثانية أم لم يدخل أصلا؟." (١)

"يقتضي لا معبود في الوجود أو موجود إلا الله فكل ما عبد من الأصنام ومن الأشجار والأحجار والملائكة فهي الله، وهذا يلزم منه الاتحاد. ويسمى عند أهل العلم بالاتحاد فحينئذ تقدير النحاة لخبر لا إله إلا الله، لخبر (لا) بموجود نقول: هذا باطل، ولذلك فإن الإله هو المعبود، وإذا كان كذلك إما أن يكون معبودا بحق، وإما أن يكون معبودا بباطل، دل على ذلك أن الله جل وعلا سمى المعبودات التي اتخذها المشركون آلهة من دون الله، سماها ماذا؟ سماها آلهة، في غير ما آية أطلق عليها أنها آلهة، فحينئذ لما أطلق لفظ الآلهة على تلك المعبودات علمنا أن الإله قسمان: إله حق، وإله باطل. وقد قال الله

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/١٥

جل وعلا: ﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل﴾ [الحج: ٦٢]. فدل على أن كل ما دعاه المشركون فهو باطل، ولو كان سمي آلهة، وأن الله المعبود بحق هو المستحق للعبادة، ولذلك كان أولى ما يقدر خبر، لاسم (لا) أو لـ (لا) هو كلمة حق. أخذنا من هذه الآية، لأن بدلالة الاستقراء الكتاب والسنة أنه ليس معبود بحق إلا الله جل وعلا، سواء علمنا التقدير أو لو لم نعلم، نقول: تضافرت وتواترت النصوص القطعية من جهة الثبوت ومن جهة الدلالة قطعية الثبوت قطعية الدلالة على أنه لا عبادة إلا لله جل وعلا. فلا يستحق للعبادة إلا خالق الأرض والسماوات فحينئذ تعين أن نقدر الخبر حق. ولو قيل: بحق حينئذ أيضا لا بأس، هذه الباء تعتبر ليس أصلية كما ادعاه البعض، لا، بل هذه زائدة من باب التوكيد كأنه قال: لا إله حق، فأكد هذه الأحقية فزيدت عليه الباء، كما في قوله تعالى ﴿أليس الله بأحكم الحاكمين﴾ [التين: ٨] أحكم هذا هو خبر ليس، فقد دخلت عليه الباء وحينئذ نقول: ليست لأصلية بل هي زائدة، صلة أو تأكيد، وكذلك في قوله: ﴿وما الله بغافل﴾ أصلها وما الله غافلا، ولذلك بغافل تقول: هذا خبر ما منصوب ونصبه فتحة مقدرة، بماذا؟ لأن هذه الباء زيدت من قبيل التأكيد، بعضهم جوز أن يقال: في الوجود أو موجود. لكن إما بإضافة كلمة حق على أنها هي الخبر، لا إله حق في الوجود إلا الله، وهذا لا بأس به، أو لا إله حقا أن ينعت إلها حقا بلفظ حقا فيكون نعتا له، في الوجود أو موجود يكون هو الخبر، إذا المحذور في تقدير النحاة بخبر لا هو إطلاقهم أن الخبر فقط هو كلمة موجود، لكن لو جيء بلفظ يدل على أن الإله المعبود في الوجود هو الحق الله عز وجل حينئذ لا بأس به، وهذا له طريقان:
- إما أن يقال لا إله حق في الوجود إلا الله. فحينئذ حق نجعله هو الخبر.." (١)

"إذا نقول: الإحسان هو أن تعبد الله كأنك تراه، ودائما أن المصنف لاحظ أنه يأتي بالنص الشرعي، لأن طالب العلم ينبغي أن يتقن هذه القاعدة: الإحسان لفظ شرعي حقيقة شرعية، إذا من عند الله جل وعلا، من الذي يفسر هذا اللفظ؟ الله هو الشرع حينئذ لا نأتي بالعقول ولا نأتي بالأهواء ونحو ذلك، ونفسر هذه الألفاظ الشرعية ونزيدها قيودا وشروطا ونحو ذلك. فحينئذ كل التوحيد والإسلام والإيمان والإحسان تفسر بماذا؟ بالشرع نفسه، ولذلك هنا قال: (وهو: «أن تعبد الله») وهذا تعريف النبي - صلى الله عليه وسلم - ولن تجد تعريفا للإحسان يجمع مجامع الإحسان بمثل هذه العبارة، لأنه أوتي جوامع الكلم - صلى الله عليه وسلم -.

قال الشيخ هنا رحمه الله تعليق على هذه المرتبة العظيمة: (وأما بالنسبة للإحسان في عبادة الله فأن تعبد

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/١٤

الله كأنك تراه كما قال النبي – صلى الله عليه وسلم –، وهذه العبادة – أي عبادة الإنسان لربه – كأنه يراه عبادة طلب وشوق، فيها محبة وفيها شوق لأن من أركان العبادة المحبة.

وعبادة الرحمن غاية حبه ... مع ذل عابده هما قطبان

حينئذ لا بد من المحبة فتورث الطلب والشوق إلى الله جل وعلا، وهذه يجد الإنسان من نفسه حاثا عليها، لأنه يطلب هذا الذي يحبه، فهو يعبده كأنه يراه، فيقصده وينيب إليه ويتقرب إليه سبحانه وتعالى. فإن لم تكن تراه فإنه يراك، وهذه عبادة الهرب والخوف، مطلع عليك يسمع أقوالك ويرى أعمالك، إذا يورث في النفس خوفا ويترتب عليه ويثمر الهرب من الله جل وعلا إليه، ولهذا كانت هذه المرتبة ثانية في الإحسان.

إذا لم تكن تعبد الله عز وجل كأنك تراه، وتطلبه، وتحث النفس للوصول إليه، فاعبده كأنه هو الذي يراك فتعبده عبادة خائف منه، هاربا من عذابه وعقابه. وهذه الدرجة عند أرباب السلوك أدنى من الدرجة الأولى، وكلاهما من عند الله جل وعلا، لأنه قال: (﴿الذي يراك حين تقوم * وتقلبك في الساجدين﴾). فإذا كانت الثانية لا يلزم منه أن تكون قاصرة أو في نفسها قاصرة، لا، بل هي من الشرع ولها مكانتها العظيمة. وعبادة الله جل وعلا كما قال ابن القيم رحمه الله:

وعبادة الرحمن غاية حبه ... مع ذل عابده هما قطبان

والعبادة مبنية على أمرين: غاية الحب، وغاية الذل، ففي الحب الطلب، وفي الذل الخوف والهرب، فهذا هو الإحسان في عبادة الله عز وجل.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى بعد ما أنهى المرتبة الثالثة وهي مرتبة (الإحسان): (والدليل). أي على ماذا؟ على مراتب الدين الثلاثة، أنت جئت قلت: وهو على مراتب ثلاث، وجئت بالإسلام وفسرته بأركانه الخمسة، وجئت بالإيمان ثانيا مرتبة ثانية وفسرته بأركانه الستة، وجئت للإحسان وعرفته حينئذ لا بد من دليل، ما هو الدليل على هذه المراتب الثلاث؟." (١)

"(قال: فأخبرني عن أماراتها) إذا لم يكن ثم علم بوقت الساعة، حينئذ لا بد لها من أمارات ولا بد لها من أدلة وبراهين، وجودها يدل على قربها، أو على وجودها. وهذه الأمارات كما قال أهل العلم نوعان:

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/١٦

صغرى وكبرى. والمسئول عنها هنا الصغرى وليست الكبرى. (قال: فأخبرني عن أماراتها) جمع أمارة وهي الدلالة والبرهان على اقتراب قيامها، والمراد هنا أشراط الساعة، علامات الساعة الصغرى لا الكبرى. قال - صلى الله عليه وسلم -: («أن تلد الأمة ربتها») أي سيدتها.

هذا خبر بأن السراري تكثر في آخر الزمان، فيكون ولدها من سيدها بمنزله سيدها، يعني يأمرها وينهاها ويكون له من الأموال كأموال سيدها، فتكون محكومة، إذا كأن الولد صار ربا سيدا لها. وقيل: لا، أن الإيماء يلدن الملوك في آخر الزمان، فتكون أم الملك أمة. حينئذ تكون محكومة مع غيرها، أمه محكومة، ملك يحكم أمه وغيرها، إذا صارت ماذا؟ صارت الإيماء يلدن سيدها أي حاكمها. («وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان») [الله المستعان] «الحفاة» جمع حاف، وهو الذي لا نعال عليه، و «العراة» جمع عار، وهو الذي لا ثياب عليه، «العالة» جمع عائل وهو الفقير، «رعاء الشاء» رعاء بكسر الراء جمع راع هو الذي يرعى الشياء جمع شاة. هذه الصفات الأربعة أصحابها «يتطاولون في البنيان»، حفاة عراة عالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان، والمراد بالتطاول هنا في البنيان بمعني تكثير طبقات البنيان الأدوار يرفع ما شاء. فحينئذ يحصل بينهم من التفاخر ما يعلو به بعضهم على بعض، ونسوا أصلهم وأنهم حفاة عراة عالة رعاء الشاء ثم تطاولوا في البنيان فصار بعضهم بكسبه للمال وجمعه للمال الكثير يتطاول في البنيان فيفتخر على غيره، والمعنى أن هؤلاء في آخر الزمان يقوى أمرهم، وتكثر أموالهم، فيتطاولون في البنيان تفاخرا على بني قومهم، ولكن هذا لا يقتضي التحريم، إذا قيل: بأن الشيء علامة من علامات الساعة لا يقتضي إنه محرم، بل يبحث فيه على جهته، هو جعل علامة على قيام الساعة، لكن لا يلزم منه أن كل شيء قيل بأنه علامة على قرب الساعة يكون ماذا؟ يكون محرما وإلا عيسى عليه السلام من علامات الساعة بل النبي - صلى الله عليه وسلم - من علامات الساعة. فحينئذ الفهم هذا نقول: خاظئ وليس بصحيح.." (١)

"ثم فسر (ما) قال: (من معبود). يعني مع الله جل وعلا، كل ما عبد مع الله سبحانه فهو طاغوت، كل ما عبد مع الله سبحانه من أحجار وأشجار وكواكب وشمس وقمر نقول: هذا طاغوت. لكن يقيد بأن يكون راضيا لأن عيسى عليه السلام عبد هل نقول: عيسى طاغوت؟ بل النبي - صلى الله عليه وسلم - عند كبار الصوفية عبد من دون الله جل وعلا. هل نقول النبي - صلى الله عليه وسلم - طاغوت؟ لا، نقول: وهو راض، لا بد من هذا القيد لأن من لم يرض نقول: هذا بريء من صنعهم. (من معبود) يعني مع

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/١١

الله جل وعلا وهو راض. (أو) النوع الثاني مما يطلق عليه طاغوت الـ (متبوع) في معاصي الله جل وعلا من الكهان والسحرة وعلماء السوء، (أو مطاع) من دون الله جل وعلا في التحليل والتحريم كالحكام والأمراء ونحو ذلك. هذه أجناس ويدخل تحتها ما لا حصر له. فكل من عبد أو ما عبد من دون الله وهو راض هذا لا حصر له، وكل ما أتبع أو كان متبوعا فهذا لا حصر له، وكذلك كل مطاع بالتحليل والتحريم.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله: (فأما صفة الكفر بالطاغوت فأن تعتقد بطلان عبادة غير الله وتتركها وتبغضها وتكفر أهلها وتعاديهم) لا بد من هذه الصفات كلها حتى يصدق أنك كافر بالطاغوت.
إذا: (وافترض الله على جميع العباد الكفر بالطاغوت). ما هو الطاغوت؟ ما تجاوز به العبد حده من معبود أو متبوع أو مطاع. فسر الطاغوت ولم يفسر الإيمان لأن الإيمان سبق تفسيره.
ما صفة الكفر بالطاغوت؟ نقول: أن تعتقد بطلان عبادة غير الله، يعتقد في قلبه، كل ما عبد من دون الله فهو باطل، بل هو مدلول لا إله إلا الله. وتتركها وتبغضها وتكفر أهلها وتعاديهم، لا بد من هذه الأمور كلها.
إذا عرفنا أن الطاغوت جنس تحته أناس أو أصنام كثيرون، قال رحمه الله: (والطواغيت كثيرة) أو كثيرون في بعض النسخ. (ورؤوسهم خمسة) يعني أكبر الطواغيت بالاستقراء فعل المخالفين خمسة: (إبليس) هذا أولهم ورأسهم وكبيرهم الذي علمهم الكفر والشرك (لعنه الله)، اللعن الطرد والإبعاد عن رحمة الله جل وعلا، ولذلك قال: (لعنه الله) جاء في سورة النساء كذلك. إذا إبليس هو رأسهم الأكبر وقد سمى الله تعالى طاعته عبادة، كل ما أطيع إبليس سواء كان في الكفر أو الشرك أو المعاصي هذا يسمى عبادة ولا يلزم من ذلك أن تكون هذه العبادة مخرجة من له من الملة، لذلك قال تعالى: ﴿ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان﴾ [يس: ٦٠]. وعبادة الشيطان هي طاعته إما بالشرك أو المعاصي. ﴿إنه لكم عدو مبين * وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم﴾ [يس: ٦١]. هذا هو الرأس الأكبر الأول، إبليس لعنه الله.
[الثاني من الطواغيت]: (ومن عبد) من دون الله جل وعلا (وهو راض) بتلك العبادة الحاصلة من العابد بأي نوع من أنواعها، هنا يقول الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: أي عبد من دون الله وهو راض أن يعبد من دون الله فإنه من رؤوس الطواغيت – والعياذ بالله – وسواء عبد في حياته أو بعد مماته – إذا أوصى – وهو راض بذلك.." (١)

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣٤/١٦

"(ومعرفة نبيه) أيضا معرفة بالقلب تستلزم قبول ما جاء به النبي – صلى الله عليه وسلم –، فإن لم تكن كذلك فحينئذ نقول: لا عبرة بهذه المعرفة، لأنه ليس المراد معرفة فطرية قلبية فحسب بل لا بد أن تكون مثمرة للقبول، والانقياد، والطاعة، ولذلك نفي الإيمان عن من عرف النبي – صلى الله عليه وسلم – ولم يحكم شرعه. ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ [النساء:٦٥]، ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ [النور:٦٣] مخالفة لأنها تنافي مقتضى المعرفة، فإذا عرف النبي – صلى الله عليه وسلم – ولم يحكم النبي – صلى الله عليه وسلم – وخالف أمره، نقول: هنا وجود مثل هذه المخالفة قد اقتضت وجود النافي لهذه المعرفة فكأنها غير موجودة، ولذلك قال: ﴿فلا وربك لا يؤمنون﴾ هذا نفي لأصل الإيمان يعني بل كفار ﴿حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾، ﴿إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون﴾ [النور:٥١] فأثبت لهم الفلاح، وضد الفلاح وهو الخسران، ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ [النساء:٥٩] هنا قيده بالشرط إن كنتم تؤمنون، فحينئذ يكون التحاكم إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – مفهومه إن لم تكونوا مؤمنين فحينئذ لا تردوه إلى الله ورسوله ﴿فإن تنازعتم في شيء﴾ [النساء:٥٩] أي شيء، شيء نكرة في سياق الشرط فحينئذ تعم، لو في عود أراك اختلف المسلمون فحينئذ يتحاكمون إلى الشرع ولا يجوز التحاكم إلى غيره، ﴿فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء:٥٩] إلى الله يعني إلى كتابه، وإلى الرسول إذا كان حيا هو بذاته عليه الصلاة والسلام أو إلى سنته ﴿إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ [النساء:٥٩].

إذا لا بد أن تكون معرفة النبي – صلى الله عليه وسلم – مستلزمة لقبول ما جاء به عليه الصلاة والسلام امتثالا لأوامره، واجتنابا لنواهيه، وتصديقا لأخباره – صلى الله عليه وسلم –، وتحكيما لشريعته، والرضا بحكمه عليه الصلاة والسلام.

هنا قال: (ومعرفة نبيه) ولم يقل رسوله. أيهما أخص وأيهما أعم؟

الرسول أعم، صحيح؟

النبي أعم، اختلفتم.

كل رسول نبي ولا عكس، ليس كل نبي يكون رسولا، إذا أيهما الأعم؟

النبي أعم لأنه أوحي إليه بشرع – على المشهور – فإن أمر بتبليغه فهو رسول وإلا فهو نبي. لذلك القاعدة عند الجمهور: كل رسول نبي ولا عكس، ليس كل نبي يكون رسولا، حينئذ إثبات الأعم هل يستلزم إثبات

الأخص؟ يعني إذا قيل: (معرفة نبيه) محمد - صلى الله عليه وسلم - هل يلزم من هذا اللفظ إثبات الرسالة له؟." (١)

"لا، لا يلزم، ومعرفة نبيه لا يستلزم إثبات الرسالة للنبي - صلى الله عليه وسلم -، لكن لو قال: معرفة رسوله استلزم، لأن القاعدة: (أن إثبات الأعم لا يستلزم إثبات الأخص، وإثبات الأخص يستلزم إثبات الأعم، ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم) - احفظوها - ولا تمروها كما جاءت، احفظوها.

لو قائل: من أين أنت؟ - هذا مثال أذكره دائما - قال: أنا مكي - نسبة إلى الأرض - إذا قال: أنا مكي هل معناه أنه سعودي من المملكة؟ هل يلزم ذلك إثبات الأخص أنه مكي من أهل مكة أنه في ضمن المملكة أو لا؟ [الله المستعان] هناك مكة في غير المملكة؟!

يستلزم لأنه لا يوجد بلد اسمه مكة إلا وهو داخل في المملكة، مكة خاص، والمملكة عام، يشمل عدة مدن من ضمنها فرد اسمه مكة، لو قلت: أنا من المملكة؟ ما ندري أنت من أي البلد، نقول: من أين في المملكة في الرياض ولا جدة ولا مكة، فإثبات الأعم لا يستلزم إثبات الأخص، تقول: أنا من المملكة، ثم نحتاج إلى سؤال آخر من أين في المملكة؟ لكن لو قلت: أنا من الرياض. عرفنا أنك من المملكة وأنك من الرياض.

إذا إثبات الأعم لا يستلزم إثبات الأخص، وإثبات الأخص يستلزم إثبات الأعم.

لو قلت: أنا لست من أهل المملكة، نفي الأعم، ولو قال: لست من المملكة ولكني من مكة؟ يصح؟

لا يصح لأنه نفى العام، وإذا نفى العام حينئذ يلزم منه نفي الأخص. لو قال: أنا لست من أهل مكة. هل يلزم من ذلك أنه ليس من المملكة؟ لا، لأنه قد يكون من سكان جدة. واضح؟

هذه أربع قواعد تفيدكم في العلم:

- إثبات الأعم لا يستلزم إثبات الأخص.
- وإثبات الأخص يستلزم إثبات الأعم.
- ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص.
- ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

إذا (ومعرفة نبيه) ولم يقل رسوله، أثبت الأعم فلا يستلزم إثبات الأخص، لكن نقول: في مثل هذا الموضع

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/٢

النبي والرسول مترادفان، لأن المصنف لم يرد بيان حقيقة النبوة أو الرسالة، ولم يرد أن يثبت للنبي – صلى الله عليه وسلم – من جهة الرسالة أو النبوة شيء آخر، وإنما مراد أنه من عند الله جل وعلا، وأنه جاء بشرع وهو العلم الشرعي، قصد العلم الشرعي الذي جاء به محمد – صلى الله عليه وسلم –، ومعرفة محمد – صلى الله عليه وسلم – أصل لمعرفة ذلك العلم الشرعي.

إذا (ومعرفة نبيه) ولم يقل رسوله وهما مترادفان هنا.

ثم قال: (ومعرفة دين الإسلام بالأدلة).

هذه ثلاثة أمور: معرفة الله، ومعرفة نبيه، ومعرفة دين الإسلام بالأدلة. هي التي يسأل عنها العبد في قبره، وهنا ذكرها على جهة الإجمال وسيأتي: فإذا قيل لك من ربك؟ الأصول الثلاثة، هي التي عناها بقوله: العلم معرفة الله، ومعرفة نبيه، ومعرفة دين الإسلام بالأدلة.

هذه الثلاثة هل هي متلازمة أم لا؟ متلازمة، بمعنى أنه لا يمكن أن ينفرد واحد بواحد منها ثم يعادي الآخر، يقول: أنا عرفت الله ولكن لا أريد أن أعرف نبيه – صلى الله عليه وسلم –، لا يوجد هذا، لماذا؟." (١)

"﴿إلا الذين آمنوا﴾ يعني علموا أولا. قال بعضهم: الإيمان هنا دل على المسألة الأولى بدلالة الالتزام.

يعني دلالة الالتزام هي دلالة اللفظ على شيء خارج عن مسماه لازم له. يعني الأربعة تدل على أنها عدد زوجي. هل الزوجية مأخوذة من لفظ أربعة؟ لا، لكنه أمر خارج عن لفظ أربعة. لكن هذا فيه نظر لماذا؟ لأن العلم جزء الإيمان ركن فيه، فكيف يكون دالا على العلم بدلالة اللزوم؟ يلزم منه أن العلم خارج عن مسمى الإيمان وهذا باطل لا يصح، وإنما نقول: ﴿إلا الذين آمنوا﴾ إثبات وصف الإيمان هنا دل بدلالة التضمن على إثبات المسألة الأولى وهي العلم – أحفظوها هكذا – ﴿إلا الذين آمنوا﴾ إثبات صفة الإيمان دل بدلالة التضمن على المسألة الأولى وهي العلم، لأن العلم ركن من أركان الإيمان، وليس بخارج عن الإيمان حتى يدل عليه. هذا فيه نظر.

﴿إلا الذين آمنوا﴾ آمنوا بماذا؟ حذف المتعلق هنا آمنوا بكذا هذا الأصل، وقد يحذف الجار والمجرور للدلالة على العموم. إلا الذين آمنوا بالله وآمنوا برسول الله، وآمنوا بالملائكة، وآمنوا بالكتب، وآمنوا باليوم الآخر، وآمنوا بالقدر خيره وشره. أين هذه كلها؟ محذوفة نعم، دل عليها هذه صيغة عموم دل عليها حذف المتعلق. آمنوا متعلق، وآمنوا بكذا هذا متعلق، قد يحذف للدلالة على العموم. إذا آمنوا بكل ما أوجب الله الإيمان به، عام. ﴿إلا الذين آمنوا﴾ آمنوا بماذا؟ آمنوا بكل ما أوجب الله الإيمان به.

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٢

ثم قال: ﴿وعملوا الصالحات﴾ وعملوا الأعمال الصالحات، الصالحات هذا وصف في الأصل لأنه لا يعمل، ولكنه صفة لموصوف محذوف، ﴿وعملوا الصالحات﴾ أي وعملوا عملا صالحا. ﴿وعملوا الصالحات﴾ أي عملوا الأعمال الموصوفة بكونها صالحات، فالصالحات: هذا وصف صالح وطالح وصف للعمل، والعمل هو المعمول، وليس الوصف هو المعمول. أليس كذلك؟ إذا ﴿وعملوا الصالحات﴾ وعملوا الأعمال الصالحات، وهذا عام ﴿الصالحات﴾ يشمل كل عمل صالح سواء كان ظاهرا أو باطنا، واجبا أو مستحبا، متعلقا بحق الله أو متعلقا بحق الخلق، أليس كذلك، لأن (أل) هذه دخلت على الجمع. والفرد، الفرد والجمع المعرفان باللام هذا من صيغ العموم، يعني يدل على أفراد بلا حصر، هذا هو الأصل.." (١)

"وهذا مطلق فيشمل الإيمان الواجب ويشمل الإيمان المستحب، ﴿وعملوا الصالحات﴾ يشمل العمل الصالح الواجب والعمل الصالح المستحب، ... ﴿وتواصوا بالحق﴾ ذلك الدعوة الواجبة والدعوة المستحبة، وكذلك الصبر، فحينئذ نقول: الآية عامة، وإذا كانت الآية عامة والمدلول أو المستدل عليها هذا خاص، نقول: هذا استدلال بالأعم على الأخص وهو جائز على الصحيح لا إشكال فيه، المستدل بالأعم على الأخص وهو أن ﴿إلا الذين آمنوا﴾ يشتمل على الواجب وعلى المستحب وكذلك ما عطف عليه، يلزم من هذا إذا عممنا أن نرجع إلى كلمة ﴿لفي خسر﴾ فنقول: هل المراد الخسر المطلق، أم قد يراد به الخسر من وجه دون وجه؟ إذا قيل بأن المراد ما بعد الاستثناء الواجبان صار ماذا؟ الخسران المطلق، يعني الذي أحيط بصاحبه من كل وجه وصار مآله إلى النار خالدا مخلدا فيها لأنه كافر لأنه لم يتصف بصفة الإيمان، وإذا أريد به مطلق الإيمان ومطلق العمل الصالح ومطلق التواصي بالحق والتواصي بالصبر، حينئذ نرجع نقول: الخسران قد يكون من وجه دون وجه لأنه لم يخسر مطلقا كما نقول في باب الإيمان، الفاسق الملي مؤمن إيمانه فاسق بكبيرته، إذا اجتمع فيه إيمان وهو سبيل النجاة وهو داخل في الآية هو الواجب فاسق بكبيرته خاسر أو لا؟ وقع في خسران من هذه الجهة لكن لم يخرجه من دائرة الإسلام، وهكذا في بقية الأمور، فقد يقال بأن الخسران هنا خسران مطلق محيط بالخاسر من كل وجه ذلك فيما إذا انتفى أصل الإيمان وأصل العمل الصالح، لأن بانتفاء هذين الأمرين هذين الوصفين الإيمان والعمل الصالح، والعمل الصالح داخل في الإيمان بانتفاء هذين الأصلين انتفى الإيمان ولا شك بإجماع السلف، وإذا وجد أصل الإيمان وأصل العمل الصالح ولو انتفت الدعوة وانتفى التواصي بالصبر حينئذ نقول: الخسران هنا موجود لكنه من وجه دون وجه.

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٨

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله [وصحبه وسلم].

ـ ـ ـ." (١)

"(رحمك الله) بهذه الصيغة صيغة الفعل الماضي، وهذا لا إشكال فيه، ولا يتحرج الطالب أن يقول: رحمك الله، وليس فيه جزم بوقوع الرحمة، وإنما أخبر بالماضي وإن كان المراد به المستقبل رغبة فيما هو عند الله جل وعلا، وأن يكون المؤمن المسلم الداعي لإخوانه أن يكون محسنا ظنه بربه جل وعلا، ومقدما رجاءه على خوفه، فحينئذ لا تعارض بين إيقاع الرحمة هنا أو الدعاء بالفعل الماضي لأن البعض قد يتحرج رحمك الله، يقول: يرحمك الله، لأنه لم يرد أن الرحمة ثابتة، يقول: (رحمك الله) من جهة اللفظ، هي خبرية إخبار، والخبر لا يلزم منه إيقاع مدلوله، بل قد يقع في المستقبل، ولا إشكال في ذلك. حينئذ قد عبر بالفعل الماضي عن المستقبل تفاؤلا بإيقاع رحمة الرب جل وعلا، فحينئذ لا إشكال ولا اعتراض، ولذلك أهل العلم يكاد يكون قاطبة إجماعا منهم عمليا على أنهم إذا ذكروا من ذكروا من أهل العلم الأموات أو الصحابة قالوا: رضي الله عنهم، ولم يقولوا: يرضى الله عنهم، ويقول في شأن العلماء: رحمهم الله. ولم يقولوا: يرحمهم الله كما هو الشائع الآن، ولذلك لا غبار على هذه الجملة بل هي أبلغ من قولك: يرحمك الله، لأن يرحمك الله هذا ليس فيه دليل على وقوع الرحمة وإنما هي ستقع في الزمن الحال أو في المستقبل. وإذا كان دعاء حينئذ يتعين بقرينة السؤال أن تكون الرحمة في المستقبل وليست في الماضي، ولا شك أن المسلم قلبه معلق بربه جل وعلا وأنه مقدم التفاؤل على غيره، وأن يكون رجاؤه بربه أبلغ من غير ذلك.

(اعلم رحمك الله أنه يجب)، (أنه) أي أن الحال والشأن، أكد المصنف أنه قد يكون المخاطب بهذه الرسالة المشتملة على المسائل الثلاث أن يكون عنده تردد أو يكون من أهل الإشراك.." (٢)

"ولذلك صار مقدمة له، لماذا؟ لأن من أثبت توحيد الربوبية على وجهه الصحيح حينئذ يستلزم توحيد الإلوهية، لأنه يثبت أولا أن لا خالق إلا الله، ولا رازق إلا الله، ولا مالك إلا الله، ولا مدبر إلا الله، ولا نافع ولا ضار إلا الله، ولا محيي ولا مميت إلا الله. حينئذ إذا أثبت هذا على وجهها الصحيح استلزم أن يكون الرب المنفرد بالخلق والرزق والتدبير هو المستحق للعبادة وحده دون ما سواه، ولذلك جاء مقرونا له كالتعليل ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾ [البقرة:٢١] هذا توحيد يعني وحدوا ربكم الذي خلقكم، الذي خلقكم يعني

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/٤

(٢) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٥

لأنه خالقكم، فإذا كان هو الخالق، وهو المنفرد بالخلق، فحينئذ يلزم منكم أن تفردوه بالعبادة، لأن الذي خلق هو المستحق للعبادة والذي لم يخلق لا يستحق شيئا من العبادة. إذا توحيد الربوبية يستلزم توحيد الإلوهية، وتوحيد الإلوهية يتضمن توحيد الربوبية وهذا يأتي إن شاء الله شرحه بالأمثلة.

هنا ذكر المسألة (الأولى) نقول: هذه المسألة لم يقع فيها نزاع بين الرسل وأقوامهم، الكل ممن آمن بالرسل وممن خالف الرسل، يقرون بأنه لا خالق إلا الله، ولا رازق إلا الله، ولا محيي ولا مميت إلا الله، إذا حصل الاتفاق في الجملة في هذا النوع إذا لماذا قدمه المصنف هنا رحمه الله؟ نقول: قدمه لأنه تمهيد وطريق إلى إثبات توحيد الإلوهية، لأن توحيد الإلوهية هو إفراد الله تعالى بأفعال العباد صلاة، زكاة، صيام، دعاء، نذر، الذبح، إلى آخره استغاثة، استعانة، توكل، خشية، رغبة، رهبة، إنابة، إلى آخره هذه لا يستحقها إلا من كان متفردا بالخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، إذا صارت توحيد الربوبية كالتمهيد لتوحيد الإلوهية.

ولذلك لم يحصل نزاع بين الرسل وأقوامهم في الخالق جل وعلا وأنه منفرد بهذا الصفة التي تعد صفة كمال ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم﴾ [الزخرف:٩] العزيز الحميد هذا إثبات توحيد الأسماء والصفات. حينئذ لا خلاف في هذا النوع وإنما ذكره وقدمه المصنف هنا لا لكونه أهم من غيره، لأن الأصل في التقديم أن تبدأ بالأهم ثم يأتي المهم، نقول: هنا قدم توحيد الربوبية على الإلوهية لأنه أصل له ومقدمة له، فإن من أثبت توحيد الربوبية لازمه أن يثبت توحيد الإلوهية وإلا قد تناقض.

(الأولى أن الله) يعني المعبود الخالق (خلقنا)، (نا) الدالة على الجمع [نعم] لكن هنا في محل مفعول يعني في محل نصب، (خلقنا) وهذه جملة مؤلفة من ثلاث: خلق فعل ماض، والفاعل مستتر تقديره هو أن الله فالخالق هو الله، نا هذه الدالة على المفعول في محل نصب.

للرفع والنصب وجر نا صلح ... كاعرف بنا فإننا نلنا المنح." (١)

"(أن الله خلقنا) المراد به إفراد الله تعالى بالخلق، فيوصف الرب جل وعلا بها، ويعتقد المسلم أن الله تعالى منفرد بهذه الصفة وأن غيره مهما كان شأنه، ومهما علا قدره، لا يشارك الله تعالى في هذه الخصيصة وهذه الصفة، أن يتعقد أنه لا خالق إلا الله. المصنف هنا رحمه الله أثبت ولم ينف قال: (أن الله خلقنا) ولم يقل: اعتقاد لا خالق إلا الله، لأنه كما سبق لم يقع نزاع في هذا حتى نحتاج إلى أن نثبت الصفة للرب جل وعلا ونفيها عما سواه، فالحصر لا يكون إلا بركنين: إثبات، ونفي لا إله إلا الله، أما مجرد الله خالقنا هذا لا يلزم منه نفي صفه الخلق عن غير الله تعالى، بل يلزم منه إثبات الصفة لله، ثم قد يشاركه

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٩

غيره، وقد لا يشاركه غيره، ولذلك الجملة المثبتة التي لم تتضمن ركني الحصر لا تفيد الحصر، ولذلك جاء في قوله ﴿وإلهكم إله واحد﴾ [البقرة: ١٦٣] ثم ماذا قال؟ ﴿لا إله إلا هو﴾ لماذا أكد؟ لأن الجملة الأولى لا تدل على ما تدل عليه الجملة الثانية، لأن الجملة الثانية جمعت بين النفي والإثبات، وهذا دليل على الحصر، إذا قلت: ما عالم إلا زيد، يعني ليس عندنا عالم إلا زيد، فأثبت العلم لزيد ونفيته عما عداه. (أن الله خلقنا) فيه إثبات صفة الخلق للرب جل وعلا، لكن ليس فيه نفي هذه الصفة عن غير الله سبحانه. وهل هذا مراد للمصنف؟ الجواب: لا، وإنما لم يأت بصيغة تدل على الإفراد لأنه لا نزاع في هذه الصفة ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف: ١٠٦] يعني آمنوا بتوحيد الربوبية، والآية التي ذكرناها ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم﴾ حينئذ أثبتوا صفة الخلق فلم يكن ثم نزاع بين الرسل وأقوامهم. وأما قوله تعالى ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ [الأعراف: ٥٤] هذا فيه إثبات صفة الخلق لله جل وعلا ونفيها عما عداه، لأنه قدم الخبر على المبتدأ، ألا حرف تنبيه، له هذا خبر، الخلق هذا مبتدأ مؤخر، فحينئذ قدم ما حقه التأخير فأفاد الحصر وهو إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه، وهو أوضح من قول المصنف. كذلك قوله تعالى: ﴿هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض﴾ [فاطر: ٣] ﴿هل من خالق غير الله﴾؟ يعني لا خالق إلا الله لأن ﴿هل﴾ هنا ليست للاستفهام وإنما المراد بها التحدي وهو النفي و ﴿من خالق﴾ هذه من زائدة لصلة توكيد، و ﴿خالق﴾ هذا مبتدأ، فدل على أن خالق وهو نكرة في سياق الاستفهام نقول: لا، لا يعم هنا، ولأن (هل) لا يقصد به الاستفهام وإنما أشرب معنى التحدي فكأنه قال: لا خالق إلا الله، وأكده بـ (من) الدالة على زيادة النفي، فالتأكيد هنا لزيادة النفي لا في الإثبات، وهذه الآية تفيد اختصاص الخلق بالله تعالى.." (١)

"(أن الله خلقنا ورزقنا) هذا فعل ثان من أفعال الرب جل وعلا (خلقنا) بين الغاية والحكمة من خلق وإيجاد الإنس والجن وهو ماذا؟ العبادة، إذا خلقنا لطاعته لعبادته لتحقيق التوحيد (ورزقنا) النعم لنستعين بها على عبادته وطاعته، فالله جل وعلا هو الرازق، وهنا أيضا كالجملة السابقة رزقنا (نا) الدالة على ماذا؟ على المكلفين لأن الحكم عام للإنس والجن. ودليل الرزق أنه مختص بالرب جل وعلا الكتاب والسنة، وكذلك الدليل العقلي، أما الكتاب فقوله جل وعلا ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾ [الذاريات: ٥٨] ﴿إن الله هو الرزاق﴾ هذا فيه حصر أنه لا رازق إلا الله؛ لأن قوله ﴿هو﴾ هذا ضمير فصل جيء به للتأكيد ﴿وأولئك هم المفلحون﴾ [البقرة: ٥] أولئك مبتدأ، والمفلحون خبره، وهم هذا وقع بين المبتدأ والخبر

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٥/١١

لدلالته على التأكيد، وأن الخبر محصور في المبتدأ، كذلك ﴿إن الله﴾ الله هذا اسم إن، وهو ضمير فصل لا محل له من الإعراب ﴿الرزاق﴾ هذا خبر إن، لماذا جيء بضمير الفصل؟ نقول: من باب التأكيد والحصر أن هذه الصفة محصورة في الرب جل وعلا ومنفية عن غيره سبحانه ﴿قل من يرزقكم من السماوات والأرض قل الله﴾ [سبأ: ٢٤] ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض﴾ [يونس: ٣١] إلى آخر الآية. كذلك من السنة جاء في قوله صلى الله عليه وسلم في الجنين «يبعث إليه ملك فيؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد». كذلك ثم دليل عقلي - وقد لا يحتاج للدليل العقلي هنا - أن الرب جل وعلا جعل قوام الإنس على الطعام والشراب، لا وجود للإنس إلا بهذا الغذاء، وهذا الغذاء قد دل دليل كما ذكره الشيخ هنا في سورة الواقعة أنه من خلق الله جل وعلا، فحينئذ خلق الرب الخلق ورزقهم الطعام والشراب الذي به قوام أبدانهم فلا حياة لهم إلا بالطعام والشراب وهو مخلوق لله عز وجل، فدل على اختصاص الرزق للرب سبحانه وتعالى، ورزقن؛ نقول: المراد به النعم وهذا في شأن المؤمنين لا إشكال فيه، ولكن ثم مسألة هل الرزق يختص بالحلال أم أنه يشمل الحرام؟ هل هو خاص بالحلال أم أنه يشمل الحرام؟ يعني إذا كان ثم إنسان منذ أن نشأ إلى أن مات وهو لا يأكل إلا الربا والخنزير والميتة نقول: هذا مرزوق أم لا؟ إذا خصصنا الرزق بالحلال قلنا: هذا لم يرزق. وهذا فيه إشكال لأنه مخالف لقوله تعالى ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ [هود: ٦] فكل دابة حيوان أو إنسان مسلم أم كافر كل ما ينتفع به في قوام بدنه وإقامة وصحة بدنه فهو داخل في هذه الآية ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها﴾ دلت هذه الآية على عموم ما ينتفع به كل منتفع في قوامة بدنه بأنه رزق يلزم من هذا أن نقسم الرزق إلى نوعين:

والرزق ما ينفع من حلال ... أو ضده فحل عن المحال

لأنه رزق كل خلق ... وليس مخلوق بغير رزق." (١)

"(أن من أطاع الرسول) فيما أمر واجتنب ما عنه نهى وزجر، (ووحد الله) هذا جاء بالشق الأول من الشهادتين، ومقتضى شهادة أن لا إله إلا الله هو توحيد الله جل وعلا بالعبادة، ولذلك قال: (ووحد الله). وإن كان مراد المصنف هنا كعادته أنه يقصد بالتوحيد توحيد الألوهية، لأنه هو الذي وقعت فيه الخصومة بين الرسل وأقوامهم، وأما ما عداه فهو داخل. ولذلك لو عمم اللفظ هنا (ووحد الله) في ربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته فلا إشكال، بل هو الأصل أن من وحد الله فحينئذ لا بد وأن يكون قد وحده في ربوبيته

---

(١) شرح الأصول ال ثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٥

ووحده في ألوهيته ووحده في أسمائه وصفاته، وهذه أنواع التوحيد الثلاثة وكلها متلازمة، لا يمكن ولا يتصور أن يوجد التوحيد الذي أمر الله به إلا باجتماعها الثلاثة على وجهها الشرعي بمعني على مفهومها الشرعي وليس على مفهوم أهواء الناس وعقول الناس، لأن هذه حقائق شرعية، فتفسر حينئذ من الشرع لأن مفهوم التوحيد قد وقع فيه نزاع كبير في أمة محمد - صلى الله عليه وسلم -، والعهدة والمرجع يكون على فهم السلف رضي الله تعالى عنهم.

إذا (ووحد الله) إن خصصناه بتوحيد الألوهية وهو ظاهر كلام المصنف حينئذ (ووحد الله) أي أفرده بالعبادة، لأنه هو الذي وقع فيه الخصومة بين الرسل وأممهم، ولذلك سيأتي (وأعظم ما أمر الله به التوحيد، وهو: إفراد الله بالعبادة) مع كون الرب جل وعلا أمر بأنواع التوحيد الثلاثة، والرسل إنما جاءت بأنواع التوحيد الثلاثة، وإذا قيل بأن الخصومة بين الرسل وأقوامهم في توحيد الألوهية، لا يلزم منه أنهم لم يبلغوا أقوامهم توحيد الربوبية وما يتعلق به، ولا توحيد الأسماء والصفات وما يتعلق به، لا، ليس هذا المراد، المراد أن من بعث فيهم الرسل أقروا بتوحيد الربوبية فحصل الاتفاق بين الطرفين فجاء من قبيل التكميل والإتمام، وكذلك توحيد الأسماء والصفات وقع فيه الاتفاق بين الطرفين. بين الرسل وأقوامهم وما حصل فيه نوع من خلل، فهذا جاء به الرسل بتكميله وتتميمه، وأما توحيد الألوهية إفراد الله بالعبادة، هنا محل النزاع، وهنا وقعت الخصومة كما حكى الله تعالى عنهم: ﴿أجعل الآلهة إلها واحدا﴾ [ص: ٥]. حينئذ لم يؤمنوا ولم يصدقوا الرسل في هذا التوحيد، ولذلك علق الحكم به الذي أنزلت به الكتب وأرسل به الرسل توحيد الألوهية، ليس هو فحسب بل التوحيد بأنواعه الثلاثة، تنبهوا لهذا.

(ووحد الله) أي أفرده بالعبادة، إذا أطاع الرسول - صلى الله عليه وسلم - ووحد الله فحينئذ من مقتضيات هذه الطاعة ولوازم هذه الطاعة أن يحب التوحيد ويحب أهل التوحيد، ويبغض الشرك ويبغض أهل الشرك، ولذلك رتب على هذه المقدمة الحكم الشرعي الذي ذكره.." (١)

"(من أطاع الرسول، ووحد الله لا يجوز له موالاة) لماذا لا يجوز؟ لأن من مقتضيات التوحيد البراءة من الشرك وأهله، ولذلك الإسلام كما سيأتي تعريفه الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والبراءة من الشرك وأهله، لا يسمى مسلما حتى يتبرأ من الشرك وأهله، لا يكون مؤمنا حتى يتبرأ من الشرك وأهله لأنه داخل في مفهوم الإسلام. الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والبراءة من الشرك وأهله.

إذا من مقتضيات هذه الطاعة وهذا التوحيد أن يوالي أهل التوحيد، ويحب التوحيد، ويحب أهل التوحيد،

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٧

وأن يبغض الشرك، ويبغض أهل الشرك، ويعادي أهل الشرك، ويحاد أهل الشرك.

حينئذ صار هذا الحكم من لوازم الشهادتين، (لا يجوز له موالاة) نفي الجواز المراد به نفي الإباحة، يعني لا يباح له، وبعضهم قد يعبر عن التحريم بقوله: لا يجوز له، يعني يحرم عليه، لا يجوز له أي لا يباح له، والأولى أولى أن يكون لا يجوز يعني يحرم عليه، وأما لا يجوز بمعنى لا يباح له، قد يمنع منه على وجه الكراهة. الشيء إذا لم يكن مباحا يعني صار منهيا عنه، وهذا عام يشمل المنهي عنه على جهة التحريم، أو على جهة الكراهة التنزيهية، فالأولى أن يفسر لا يجوز هنا بيحرم عليه.

(لا يجوز له) الضمير هنا يعود على المطيع الموحد، لا يجوز للمطيع للرسول - صلى الله عليه وسلم -، الموحد لله جل وعلا (موالاة) مفاعلة، والمراد بها أن تتخذ الكافر وليا، لا يجوز له موالاته يعني لا يجوز له أن يتخذ الكافر وليا، لأن الموالاة مفاعلة من المحبة، هذا في أصلها مأخوذة من الولاية ﴿هنالك الولاية لله الحق﴾ [الكهف: ٤٤]. أي: المحبة والنصرة لله جل وعلا الحق.

إذا المراد بالموالاة المودة والنصرة لله الحق، لماذا؟ لأن أصل الموالاة هي المحبة، فحينئذ يكون أصلها ومحلها ومستقرها هو القلب، ثم تنبعث على الجوارح كما هو الأصل في الإيمان. إذا أصلها القلب، وهو محبة الشرك، ومحبة أهل الشرك. وقال بعضهم: الموالاة أصلها أن تتخذ الكافر وليا، وأصلها في القلب وهي محبة الشرك أو محبة أهل الشرك لماذا؟ لأن أصل الدين وهو الدخول في لا إله إلا الله، هذا يلزم منه ومن أصوله أن يحب هذه الكلمة، وهي كلمة التوحيد، وأن يحب ما دلت عليه كلمة التوحيد، وهو إفراد الله تعالى بالعبادة، ويحب أهل التوحيد هذا أصل من أصول الدين، ويبغض الشرك المناقض لهذه الكلمة، ويبغض أهل الشرك الذين يناقضون أهل التوحيد وجودا وعدما، ويبغض أهل الشرك. فحينئذ من والى الكافرين فقد ترك واجبا من واجبات الإيمان، واستحق أن ينفى عنه الإيمان. ومن ترك موالاة المؤمنين فقد ترك واجبا من واجبات الإيمان فاستحق أن ينفى عنه الإيمان، يعني من والى الكافرين فقد ترك واجبا من واجبات لا إله إلا الله، وهو بغض المشركين، ومن ترك موالاة المؤمنين فقد ترك واجبا من واجبات الإيمان ولا إله إلا الله، فحينئذ يكون آثما على التفصيل الذي سيأتي، ويكون قد ترك واجبا ويصح نفي الإيمان عنه، لأن النصوص جاءت نافية للإيمان عنه كما سيأتي في الآية.." (١)

"(﴿ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾) هذا أين؟ في الآخرة، في الدنيا (﴿كتب في قلوبهم﴾)، (﴿وأيدهم﴾)، (﴿ويدخلهم﴾) يسكنهم في الآخرة جنات عديدة، جمع جنة، والمراد بها

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٧

البساتين، جنات لا جنة واحدة، بل هي جنات تجري من تحتها الأنهار، يعني من تحت أشجارها، ومساكنها، المياه في الأنهار، فهو مجاز مرسل، (﴿تجري من تحتها الأنهار﴾) الأنهار تجري، النهر في لغة العرب هو اسم للأرض الشق نفسه كالبحر، البحر الأصل أنه ليس اسما للماء في لغة العرب وإنما هو اسم للمكان، وكذلك النهر، يقال: نهر، ونهر، أما الماء الذي يجري في النهر فيسمى نهرا مجازا، والذي يجري هو الماء في النهر لا النهر نفسه. (﴿تجري من تحتها الأنهار﴾) يعني تجري من تحت أشجارها ومساكنها المياه في الأنهار، فهو مجاز مرسل. لا بأس. (﴿خالدين فيها﴾) والمجاز في القرآن إذا لم يترتب عليه معتقد لا بأس به.

(﴿خالدين فيها﴾) يعني ماكثين فيها، هذا فيه تثبيت للنعمة، أدخلهم هذه نعمة، والنعمة تكون نعمة ثم ثم نعمة أخرى، وهي تمامها وبقاؤها واستمرارها، أليس كذلك، قد يعطى الإنسان في أول حياته نعمة أن يكون من طلاب العلم مثلا، ثم هل يستمر أو لا يستمر. يختلفون أو لا يختلفون؟ يختلفون، من استمر في الطلب والتحصيل حتى برز وبرز ومات على ذلك هذا تثبيت للنعمة، أعطي النعمة ثم تحتاج إلى شكر ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ [إبراهيم: ٧] من يحتاج إلى تثبيت النعمة، ولذلك هذا ينتبه إليه طالب العلم قد يؤتى همة، قد يعطى درس، قد يعطى حفظ، قد يعطى فهم، قد يعطى مكتبة، لكن كلها قد تزول، فيحتاج سؤال أن يثبت الله هذه ... النعمة.

هنا قال: (﴿خالدين فيها﴾) يعني ماكثين، والخلود في لسان العرب يطلق بمعنى المكث الطويل، ولذلك جاء في آية القتل: ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها﴾ [النساء: ٩٣]. لا يدل على الخلود الأبدي. لذلك فسر خالدا فيها ماكثا فيها مكثا طويلا، وهذا لا يلزم منه التأبيد. (﴿خالدين فيها﴾) ماكثين. وهذا فيه تثبيت للنعمة.

(﴿رضي الله عنهم﴾) هذا هو الثالث، (﴿ورضوا عنه﴾) هذا هو الرابع، رضي الله عنهم بطاعتهم إياه في الدنيا، ورضوا عنه في الآخرة بإدخاله إياهم الجنة، فحصل التراضي وحصل الرضا من الجهتين، من جهة الرب جل وعلا وهو أعظم، ومن جهة المؤمنين وهو أدنى. قال ابن كثير رحمه الله – في الجمع بين الصفتين (﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾) قال: (وفيه سر بديع وهو أنهم لما أسخطوا الأقارب والعشائر في الله عوضهم الله بالرضا عنهم وأرضاهم عنه بما أعطاهم من النعيم المقيم والفوز العظيم والفضل العميم) الجزاء من جنس العمل.." (١)

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٧

"أولا: محبة الكفار والمشركين لدينهم. يعني لأجل الدين، وهذا لا شك أنه مخرج من الملة، لأن من أحب دينا غير دين الإسلام فقد رضيه، وكيف يرضى عن دين قد كفر الله أهله وأصحابه، فنقول: هذا فيه مشاقة ومنازعة لله جل وعلا: ﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ [المائدة: ٥١]. هذا قيل في شأن اليهود والنصارى، وجاء في حديث أبي مالك الأشجعي عند مسلم: «من قال: لا إله إلا الله. وكفر بما يعبد من دون الله فقد حرم ماله ودمه وحسابه على الله».، «من قال لا إله إلا الله وكفر». هذا شرط في صحة قول لا إله الله «وكفر بما يعبد من دون الله». يعني كفر بعبادة غير الله، ويلزم منها الكفر بأهل تلك العبادة، ولذلك ﴿إنا براء منكم ومما تعبدون﴾ [الممتحنة: ٤] قدم هنا البراءة من المشركين على البراءة من الكفر، لأن الكفر كفر لا يدعوك إلى أن تكفر بالله، لكن الذي يتلبس بالكفر وإذا كان داعية إلى كفره، حينئذ هو الذي يخشى منه، وهو الذي يخاف منه على العباد، حينئذ قوله: «وكفر بما يعبدون من دون الله». هذا شرط، فإن وجد الشرط حرم ماله ودمه وحسابه على الله، ولنا الظاهر، فإن انتفى الشرط فلم يحرم ماله ولا دمه، وحينئذ حكمه القتل في الدنيا، فدل على ماذا؟ على أن من أحب الشرك وأهل الشرك لأجل دينهم، هذا لم يكفر بما عبد من دون الله فانتفى عنه التوحيد من أصله فهو مرتد كافر.

ثانيا: -كفر التولي يشمل الرضا بكفرهم، إذا رضي كفرهم فقد شاركهم فيما هم عليه من الدين، وإذا شاركهم أخذ حكمهم فهم كفار مثلهم.

ثالثا: عدم تكفيرهم مطلقا سواء كانوا اليهود أو النصارى أو المجوس أو الشيوعيين أو العلمانيين أو القوميين، كلهم داخل فيه، فمن لم يكفر فحينئذ نقول: قد كفر. [وعدم تكفيرهم].

الرابع: تصحيح مذهبهم، [هم على حق] (١)، كيف هم على حق والله عز وجل يقول ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم﴾ [المائدة: ١٧].

خامسا: الشك في كفرهم. من شك في كفرهم فهو كافر مرتد عن الإسلام.

سادسا: مدح دينهم.

إذا هذه كلها تشترك في محبة الشرك وأهل الشرك لدينهم، كل من أحب الشرك وأهل الشرك لأجل دينه فحينئذ يترتب عليه مدحهم، يترتب عليه عدم تكفيرهم، يترتب عليه تصحيح مذهبهم، وعدم الشك في كفرهم، أو عدم تكفيرهم، فحينئذ نقول: هذه كلها مترتبة على ماذا؟ على وجود المحبة للشرك وأهل الشرك، هذا نقول: يسمى بالموالاة المطلقة، والموالاة الكبرى، أو يسميه البعض بالمظاهرة، مظاهرة المشركين.

(١) أي يكون هذا مذهبهم.." (١)

"المبحث العاشر: وجوب التزام العقيدة الصحيحة

العقيدة الصحيحة هي العقيدة المدلول عليها بألفاظ الكتاب والسنة ونحن ملزمون باتباع ألفاظها ومعانيها، وبناء على ذلك يجب التزام العقيدة الصحيحة – ولا يقال إن الكتاب والسنة قد يختلف في دلالتهما في العقائد وغيرها لأننا نقول إنه لابد من مدلول حق لهما، وهذا المدلول كان له جيل قد طبقه فهو منهج عملي ظهرت آثاره وبانت فوائده مما يدل على أنه ثابت في واقع الأمر وحقيقته، فيجب التماسه من خلال البيان النبوي لذلك، والبيان الأثري من الصحابة رضي الله عنهم. وفرض دلالة مختلف فيها هو فرض حق لا يعرف، ومآل هذا الفرض إبطال دلالة النصوص، ومن ثم إبطال الشرع إذ مضمونه أن الحق الذي أنزل به القرآن الكريم وأرسل به الرسول صلى الله عليه وسلم ليس بينا ولا واضحا، ولازم ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم ترك الناس على الضلالة ولم يبلغهم ما أنزل إليهم من ربهم، وأن أصحابه لم يكن لهم في واقع الأمر عقيدة، وكل هذه اللوازم باطلة إذ ما يلزم منه الباطل فهو باطل. فظهر بهذا أن هناك حقا في باب العقيدة يجب أن يلتزم وهناك دلالة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم لا محالة، وأن هذه العقيدة التي توصف بالصحة ووجوب الالتزام، هي ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وتابعوهم وتابع تابعيهم إلى يوم الدين، كما قال سبحانه: والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا ذلك الفوز العظيم [التوبة: ١٠٠].

ويمكن بعد هذا حصر موجبات التزام العقيدة الصحيحة فيما يلي:

أولا: أنها مما أمر الله باتباعه كما قال تعالى: وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة [البينة: ٥] وقال سبحانه: و ا عبدوا الله ولا تشركوا به شيئا [النساء: ٣٦].

ثانيا: أنها مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم كما قال سبحانه:

وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب [الحشر: ٧].

ثالثا: استحلال قتال من لم يقبلها كما قال صلى الله عليه وسلم: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن

---

(١) شرح الأصول الثلاثة للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٧

لا إله إلا الله ...)) (١) الحديث.

رابعا: لأنها الحق الذي أرسلت من أجلها الرسل، وأنزلت الكتب، كما قال تعالى: وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون [الأنبياء: ٢٥].

خامسا: لأن الرسل جميعا أرسلوا بها، كما قال سبحانه: ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت [النحل: ٣٦].

سادسا: لأنها الغاية من خلق الجن والإنس، كما قال سبحانه: وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون [الذاريات: ٥٦].

---

(١) رواه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٢). من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.." (١)

"المبحث السابع: درء التعارض بين صحيح النقل وصريح العقل

مما ينبغي اعتقاده أن نصوص الكتاب والسنة الصحيحة والصريحة في دلالتها، لا يعارضها شيء من المعقولات الصريحة، ذلك أن العقل شاهد بصحة الشريعة إجمالا وتفصيلا، فأما الإجمال، فمن جهة شهادة العقل بصحة النبوة وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم، فيلزم من ذلك تصديقه في كل ما يخبر به من الكتاب والحكمة.

وأما التفصيل، فمسائل الشريعة ليس فيها ما يرده العقل؛ بل كل ما أدركه العقل من مسائلها فهو يشهد له بالصحة تصديقا وتعضيدا، وما قصر العقل عن إدراكه من مسائلها، فهذا لعظم الشريعة، وتفوقها، ومع ذلك فليس في العقل ما يمنع وقوع تلك المسائل التي عجز العقل عن إدراكها، فالشريعة قد تأتي بما يحير العقول لا بما تحيله العقول.

فإن وجد ما يوهم التعارض بين العقل والنقل، فإما أن يكون النقل غير صحيح أو يكون صحيحا ليس فيه دلالة صحيحة على المدعى، وإما أن يكون العقل فاسدا بفساد مقدماته.

فمن احتج – مثلا– في إنكار الصفات الإلهية بأن لازم ذلك إثبات آلهة مع الله، فقد احتج بعقل غير صحيح؛ بل لا يجوز تسمية ذلك عقلا أصلا؛ إذ لا يجوز في العقل وجود موجود مجرد عن الصفات؛ بل هو من أعظم الممتنعات العقلية؛ لأنه يستلزم رفع النقيضين، حيث يقال: هو موجود ولا موجود، ولا يقال هذا في حق المخلوق، فلا يستلزم إثبات المخلوق متصفا بصفات السمع والبصر والكلام والحياة أن يتعدد

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٣٢/١

المخلوق، بحيث تكون كل صفة منها إنسانا قائما بنفسه، وهذا معلوم البطلان في حق المخلوق، وبطلانه في حق الخالق أظهر وأولى فهذا عقل فاسد لا يقاوم النقل الصحيح الصريح من آيات الصفات وأحاديثها.

وقد يكون النقل مكذوبا والعقل صحيحا، كما في حديث يروى عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قيل يا رسول الله: مم ربنا؟ قال: ((من ماء مرور، لا من أرض، ولا من سماء، خلق خيلا فأجراها فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق ..)) (١).

ففي هذا الكتاب وأمثاله لا يقال إنه يعارض دليل العقل، فلا يصلح أن يكون دليلا فضلا عن أن ينسب إلى الشرع ليعارض به العقل، علاوة على أن الأدلة الشرعية تنقضه وتبطله.

وقد يكون النقل صحيحا، إلا أنه لا يدل على المعنى المدعى، فيتوهم التعارض بين المنقول والمعقول، كما في حديث أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني .. الحديث)) (٢).

فمن فهم من الحديث أن الله تعالى يمرض أو يجوع ويعطش لم يفهم معنى الحديث لأن الحديث فسره المتكلم به، وبين المراد منه، وهو أن العبد هو الذي جاع وعطش ومرض، وأن الله تعالى منزه عن ذلك علم العقيدة عند أهل السنة والجماعة لمحمد يسري – ص٣٥٩

---

(١) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (١١/ ١٢٨)، وابن الجوزي في ((الموضوعات)) (١/ ١٠٥)، والسيوطي في ((اللآلئ المصنوعة)) (١/ ١١) كلاهما من طريق الحاكم. وقال ابن الجوزي: هذا حديث لا يشك في وضعه، وما وضع مثل هذا مسلم، وإنه لمن أرك الموضوعات وأدبرها، إذ هو مستحيل لأن الخالق لا يخلق نفسه. وقال الألباني في ((السلسلة الضعيفة والموضوعة)) بعد حديث (٧٧٠): منكر.

(٢) رواه مسلم (٢٥٦٩). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.." (١)

"إن قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته))؛ ليس تشبيها للمرئي بالمرئي، ولكنه تشبيه للرؤية بالرؤية؛ ((سترون .. كما ترون))؛ الكاف في: ((كما ترون)): داخلة على مصدر مؤول؛ لأن (ما) مصدرية، وتقدير الكلام: كرؤيتكم القمر ليلة البدر وحينئذ يكون التشبيه للرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي، والمراد أنكم ترونه رؤية واضحة كما ترون القمر ليلة البدر ولهذا أعقبه بقوله: ((لا تضامون في رؤيته)) أو: ((لا تضارون في رؤيته)) فزال الإشكال الآن.

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٨١/١

قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((إن الله خلق آدم على صورته)) (١) والصورة مماثلة للأخرى، ولا يعقل صورة إلا مماثلة للأخرى، ولهذا أكتب لك رسالة، ثم تدخلها الآلة الفوتوغرافية، وتخرج الرسالة، فيقال: هذه صورة هذه، ولا فرق بين الحروف والكلمات؛ فالصورة مطابقة للصورة، والقائل: ((إن الله خلق آدم على صورته)): الرسول عليه الصلاة والسلام أعلم وأصدق وأنصح وأفصح الخلق.

والجواب المجمل أن نقول: لا يمكن أن يناقض هذا الحديث قوله تعالى: ليس كمثله شيء [الشورى: ١١]، فإن يسر الله لك الجمع؛ فاجمع، وإن لم يتيسر؛ فقل: آمنا به كل من عند ربنا [آل عمران: ٧]، وعقيدتنا أن الله لا مثيل له؛ بهذا تسلم أمام الله عز وجل.

هذا كلام الله، وهذا كلام رسوله، والكل حق، ولا يمكن أن يكذب بعضه بعضا؛ لأنه كله خبر وليس حكما كي ينسخ؛ فأقول: هذا نفي للمماثلة، وهذا إثبات للصورة؛ فقل: إن الله ليس كمثله شيء، وإن الله خلق آدم على صورته؛ فهذا كلام الله، وهذا كلام رسوله، والكل حق نؤمن به، ونقول: كل من عند ربنا ونسكت وهذا هو غاية ما نستطيع.

وأما الجواب المفصل؛ فنقول: إن الذي قال: ((إن الله خلق آدم على صورته)) رسول الذي قال: ليس كمثله شيء [الشورى: ١١] والرسول لا يمكن أن ينطق بما يكذب المرسل والذي قال: ((خلق آدم على صورته)) هو الذي قال: ((إن أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر)) (٢) فهل أنت تعتقد أن هؤلاء الذين يدخلون الجنة على صورة القمر من كل وجه، أو تعتقد أنهم على صورة البشر لكن في الوضاءة، والحسن، والجمال، واستدارة الوجه وما أشبه ذلك على صورة القمر، لا من كل وجه؟! فإن قلت بالأول؛ فمقتضاه أنهم دخلوا وليس لهم أعين، وليس لهم آناف، وليس لهم أفواه! وإن شئنا قلنا: دخلوا وهم أحجار! وإن قلت بالثاني؛ زال الإشكال، وتبين أنه لا يلزم من كون الشيء على صورة الشيء أن يكون مماثلا له من كل وجه.

فإن أبى فهمك، وتقاصر عن هذا وقال: أنا لا أفهم إلا أنه مماثل.

قلنا: هناك جواب آخر، وهو أن الإضافة هنا من باب إضافة المخلوق إلى خالقه؛ فقوله: ((على صورته))؛ مثل قوله عز وجل في آدم: ونفخت فيه من روحي [الحجر: ٢٩]، ولا يمكن أن الله عز وجل أعطى آدم جزءا من روحه، بل المراد الروح التي خلقها الله عز وجل، لكن إضافتها إلى الله بخصوصها من باب التشريف؛ كما نقول: عباد الله؛ يشمل الكافر، والمسلم، والمؤمن، والشهيد، والصديق، والنبي، لكننا لو قلنا: محمد عبد الله؛ هذه إضافة خاصة ليست كالعبودية السابقة.

(١) رواه البخاري (٦٢٢٧)، ومسلم (٢٦١٢) واللفظ له. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه البخاري (٣٣٢٧)، ومسلم (٢٨٣٤). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.." (١)

"فقوله: ((خلق آدم على صورته))؛ يعني: صورة من الصور التي خلقها الله وصورها؛ كما قال تعالى: ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملآئكة اسجدوا لآدم [الأعراف: ١١]، والمصور آدم إذا؛ فآدم عل صورة الله؛ يعني: أن الله هو الذي صوره على هذه الصورة التي تعد أحسن صورة في المخلوقات، لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم [التين: ٤]؛ فإضافة الله الصورة إليه من باب التشريف؛ كأنه عز وجل اعتنى بهذه الصورة ومن أجل ذلك؛ لا تضرب الوجه؛ فتعيبه حسا، ولا تقبحه فتقول: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك؛ فتعيبه معنى؛ فمن أجل أنه الصورة التي صورها الله وأضافها إلى نفسه تشريفا وتكريما؛ لا تقبحها بعيب حسي ولا بعيب معنوي.

ثم هل يعتبر هذا الجواب تحريفا أم له نظير؟

نقول: له نظير، كما في: بيت الله، وناقة الله، وعبد الله؛ لأن هذه الصورة (أي: صورة آدم) منفصلة بائنة من الله، وكل شيء أضافه الله إلى نفسه وهو منفصل بائن عنه؛ فهو من المخلوقات؛ فحينئذ يزول الإشكال.

ولكن إذا قال قائل: أيما أسلم المعنى الأول أو الثاني؟ قلنا: المعنى الأول أسلم، ما دمنا نجد أن لظاهر اللفظ مساغا في اللغة العربية، وإمكانا في العقل؛ فالواجب حمل الكلام عليه، ونحن وجدنا أن الصورة لا يلزم منها مماثلة الصورة الأخرى، وحينئذ يكون الأسلم أن نحمله على ظاهره.

فإذا قلت: ما هي الصورة التي تكون لله ويكون آدم عليها؟

قلنا: إن الله عز وجل له وجه، وله عين، وله يد، وله رجل عز وجل، لكن لا يلزم من أن تكون هذه الأشياء مماثلة للإنسان؛ فهناك شيء من الشبه لكنه ليس على سبيل المماثلة؛ كما أن الزمرة الأولى من أهل الجنة فيها شبه من القمر لكن بدون مماثلة، وبهذا يصدق ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة؛ من أن جميع صفات الله سبحانه وتعالى ليست مماثلة لصفات المخلوقين؛ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل.

نسمع كثيرا من الكتب التي نقرأها يقولون: تشبيه؛ يعبرون بالتشبيه وهم يقصدون التمثيل؛ فأيما أولى: أنعبر بالتشبيه، أو نعبر بالتمثيل؟

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١٠٤/١

نقول بالتمثيل أولى.
أولا: لأن القرآن عبر به: ليس كمثله شيء [الشورى: ١١]، فلا تجعلوا لله أندادا [البقرة: ٢٢] ... وما أشبه ذلك، وكل ما عبر به القرآن؛ فهو أولى من غيره؛ لأننا لا نجد أفصح من القرآن، ولا أدل على المعنى المراد من القرآن، والله أعلم بما يريده من كلامه، فتكون موافقة القرآن هي الصواب، فنعبر بنفي التمثيل. وهكذا في كل مكان؛ فإن موافقة النص في اللفظ أولى من ذكر لفظ مرادف أو مقارب.
ثانيا: أن التشبيه عند بعض الناس يعني إثبات الصفات ولهذا يسمون أهل السنة: مشبهة؛ فإذا قلنا: من غير تشبيه وهذا الرجل لا يفهم من التشبيه إلا إثبات الصفات؛ صار كأننا نقول له: من غير إثبات صفات! فصار معنى التشبيه يوهم معنى فاسدا، فلهذا كان العدول عنه أولى.
ث الثا: أن نفي التشبيه على الإطلاق غير صحيح؛ لأن ما من شيئين من الأعيان أو من الصفات إلا وبينهما اشتراك من بعض الوجوه، والاشتراك نوع تشابه، فلو نفيت التشبيه مطلقا؛ لكنت نفيت كل ما يشترك فيه الخالق والمخلوق في شيء ما.
مثلا: الوجود؛ يشترك في أصله الخالق والمخلوق، هذا نوع اشتراك نوع تشابه، لكن فرق بين الوجودين؛ وجود الخالق واجب، ووجود المخلوق ممكن.
وكذلك السمع؛ فيه اشتراك؛ الإنسان له سمع، والخالق له سمع، لكن بينهما فرق، لكن أصل وجود السمع مشترك.
فإذا قلنا: من غير تشبيه ونفينا مطلق التشبيه؛ صار في هذا إشكال.
وبهذا عرفنا أن التعبير بالتمثيل أولى من ثلاثة أوجه
فإن قلت: ما الفرق بينهما من وجهين.
الأول: أن التمثيل ذكر الصفة مقيدة بمماثل؛ فتقول يد فلان مثل يد فلان، والتكييف ذكر الصفة غير مقيدة بمماثل؛ مثل أن تقول: كيفية يد فلان كذا وكذا.
وعلى هذا نقول: كل ممثل مكيف، ول ا عكس.
الثاني: أن الكيفية لا تكون إلا في الصفة والهيئة، والتمثيل يكون في ذلك كما في قوله تعالى: الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن [الطلاق: ١٢]؛ أي: في العدد شرح العقيدة الواسطية لمحمد بن

صالح بن عثيمين – ١/ ١٠٢

(ينظر الفصل الخامس، من الباب الثالث، في الكتاب الثاني من الموسوعة)." (١)

"المطلب الثاني: الأدلة على بطلان مذهب التفويض

– تواتر الآيات والأحاديث على إثبات صفة معينة وذلك بأساليب متعددة، ودلالات متعاضدة، يؤكد أن هذا الظاهر هو المطلوب فهمه، فصرف العقول والقلوب عن إدراك هذا المعنى – والذي احتشدت النصوص لتأكيده – هو غاية في الاستبلاه.

– لقد فسر أئمة السلف كثيرا من آيات الصفات كقولهم في الاستواء إنه: العلو، والاستقرار، والارتفاع (١)، مما يدل على أنهم فهموا معناها.

– قول عبد الله بن المبارك وقد سئل: كيف نعرف ربنا؟ فقال: (نعرف ربنا: فوق سبع سموات على العرش استوى، بائن من خلقه)، وفي رواية، قال: (على السماء السابعة على عرشه) (٢) وهذا الذي قاله هو مقتضى النصوص، وهو الذي فهمه منها.

– تفريق السلف بين إدراك المعنى وإدراك الكيف: وقد تقدم كلام الإمام مالك رحمه الله في ذلك، وقال الذهبي عقب كلام مالك رحمه الله: (وهو قول أهل السنة قاطبة: أن كيفية الاستواء لا نعقلها، بل نجهلها، وأن استواءه معلوم كما أخبر في كتابه، وأنه كما يليق به) (٣).

– يلزم من مذهب التفويض لوازم باطلة، منها:

أ- القدح في الرب جل وعلا، وفي القرآن الكريم، وفي الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك بأن يكون الله تعالى أنزل كلاما لا يفهم، وأمر بتدبر ما لا يتدبر، وبعقل مالا يعقل، وأن يكون القرآن الذي هو النور المبين والذكر الكريم سببا لأنواع الاختلافات والضلالات، بل يكون بينهم وكأنه بغير لغتهم، وأن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبلغ البلاغ المبين، ولا بين للناس ما نزل إليهم، وبهذا تكون قد فسدت الرسالة، وبطلت الحجة، وهو الذي لم يتجرأ عليه صناديد الكفر (٤).

ب- أن يتسلط المتأولة على المفوضة فينسبون هذه الطريقة إلى السلف، فيكون السلف من الصحابة وخيار التابعين بمنزلة الأميين الذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني، شغلهم الجهاد وفتح البلاد عن التدبر في كلام الله تعالى وعقله وفهمه، فقال المتأخرون قولتهم المشئومة: طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم، بل طريقة السلف أسلم وأعلم وأحكم، وما أمتاز عنهم المتأخرون إلا بالتكلف والاشتغال بالأطراف التي

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١/ ١٠٥

كانت همة القوم مراعاة أصولها وضبط قواعدها، وشد معاقدها، وهممهم مشمرة إلى المطالب العالية في كل شيء فالمتأخرون في شأن، والقوم في شأن آخر، وقد جعل الله لكل شيء قدرا (٥).

ج- استطالة نفاة المعاد – وغيرهم من الملاحدة – على المفوضة فيقول الواحد منهم: الحق في نفس الأمر ما علمته برأيي وعقلي، وليس في النصوص ما يناقض ذلك، لأن تلك النصوص مشكلة ومتشابهة لا يعلم أحد معناها، وما لا يعلم معناه لا يجوز الاستدلال به، فيبقى هذا المذهب (التفويض) سدا لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء، وفتحا لباب من يعارضهم من أهل الضلالات من الفلاسفة، والملاحدة الباطنية، وأصحاب الأذواق والمواجيد والتأويلات الشنيعة (٦). منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان بن علي بن حسن -بتصرف – ٢/ ٥٩٣

(ينظر الفصل الخامس، من الباب الثالث، في الكتاب الثاني من الموسوعة)

---

(١) انظر: ((تفسير الطبري)) (١/ ١٩١، ١٩٢)، و ((تفسير البغوي)) (٢/ ١٩٦).

(٢) رواه البيهقي في ((الأسماء والصفات)) (ص: ٤٢٧)، وعبد الله بن أحمد في ((السنة)) (ص: ٧ – ٣٥ – ٧٢) والدارمي في ((الرد على المريسي)) (ص: ٢٤)، والذهبي في ((العلو)) وصححه. انظر: ((مختصر العلو)) (ص: ١٥١) برقم: ١٥٠ وابن القيم في ((الجيوش الإسلامية)) (ص: ٤٤) وصححه، وفي (ص: ٨٤) وقال: (وقد صح عنه صحة قريبة من التواتر ....) ثم ذكر الحديث. وصححه الألباني في ((مختصر العلو)) (ص: ١٥١).

(٣) ((العلو)) للذهبي (ص: ٨٢).

(٤) انظر: ((درء تعارض العقل والنقل)) (١/ ٢٠٤).

(٥) انظر: ((شرح الطحاوية)) (ص: ١٢).

(٦) انظر: ((درء تعارض العقل والنقل)) (١/ ٢٠٢، ٢٠٥).." (١)

"المسألة الأولى: الأسباب الشرعية لرفض المنطق الأرسطي

١ – أنه لم يؤثر عن الصدر الأول من الصحابة والتابعين التكلم بالمنطق؛ إما لكونه لم يكن موجودا في زمانهم، أو كان موجودا ثم أعرضوا عنه (١) وشريعة الإسلام ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين أصلا (٢)، وإن كان طريقا صحيحا، فكيف إذا كان فاسدا أو متضمنا للفساد، بل الكفر والإلحاد.

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١٠٧/١

٢ – أن المنطق نشأ في بيئة فلسفية، كان أصحابها أهل شرك وإلحاد، بل ما عند مشركي العرب من الكفر والشرك خير مما عند الفلاسفة (٣). قال ابن تيمية في الفلاسفة: (وضلالهم في الإلهيات ظاهر لأكثر الناس؛ ولهذا كفرهم فيها نظار المسلمين قاطبة) (٤). ولهذا كان أبو القاسم السهلي وغيره يقول: (نعوذ بالله من قياس فلسفي وخيال صوفي) (٥).

فلم يأخذ المسلمون بالمنطق الأرسطي لملابسته العلوم الفلسفية المباينة للعقائد الصحيحة (٦).

٣ – خشية اغترار بعض المسلمين بالمنطق لما يرى من صدق قضاياه، فيظن أنها كلها صادقة، وأن ما يتعلق منها بالعقائد مبرهن بمثل تلك البراهين، يقول الغزالي – في معرض نقده للمنطق في أواخر كتبه – (٧): (وربما ينظر في المنطق – أيضا – من يستحسنه ويراه واضحا فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية) ويشير ابن تيمية إلى هذا المعنى في أول كتابه: الرد على المنطقيين (٨)، فيقول: (كنت أحسب أن قضاياه – أي المنطق – صادقة لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه ... وتبين لي أن كثيرا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات).

٤ – قصور البرهان الفلسفي عن الوصول بالإنسان إلى اليقين، وذلك عند تطبيقه في الإلهيات؛ يقول الغزالي: (لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل) (٩).

٥ – ما يسببه المنطق الأرسطي من التفرق والاختلاف والتنابذ، ومازال أهله والمشتغلون به على هذه الحال، بل لا تكاد تجد اثنين منهم يتفقان على مسألة، حتى التي يسمونها بديهيات أو يقينيات (١٠). وقد مر قول من قال: (فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها) (١١).

٦ – ما يلزم منه من لوازم فاسدة، تناقض العلم والإيمان، وتفضي إلى أنواع من الجهل، والكفر، والضلال (١٢) ... ومن ذلك:

أ– القول بقدم العالم، وذلك لأن الإله لا يسبق العالم في الوجود الزمني، وإن كان يسبقه في الوجود الفكري، مثلما تسبق المقدمة النتيجة في الوجود الفكري (١٣).

وهذا مما أنكره الغزالي على الفلاسفة وكفرهم به في كتابه: (تهافت الفلاسفة) (١٤).

---

(١) ((صون المنطق)) (١٤) و ((فتاوى ابن الصلاح)) (٣٥).
(٢) ((الرد على المنطقيين)) (٢٥٨).
(٣) ((الرد على المنطقيين)) (١٠١، ٥٣٥) وما بعدها.
(٤) ((الرد على المنطقيين)) (٢٠٠).
(٥) ((الرد على المنطقيين)) (٤٨٢).
(٦) ((مقدمة ابن خلدون)) (٤٨٣) و ((مناهج البحث للنشار)) ص: ط (التصدير)، و (ص: ٨٧).
(٧) ((المنقذ من الضلال)) (٩٤).
(٨) ((الرد على المنطقيين)) (٣).
(٩) ((المنقذ من الضلال)) (٩٣).
(١٠) ((الرد على المنطقيين)) (٣٣٤) وما بعدها.
(١١) ((صون المنطق)) (٩).
(١٢) ((الرد على المنطقيين)) (١٩٨).
(١٣) انظر: ((الغزو الفكري في المناهج الدراسية)) للأستاذ علي لبن (ص: ٣٢) – دار الوفاء الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م – مصر.
(١٤) انظر: (ص: ٨٨) وما بعدها تحقيق: د/ سلميان دنيا دار المعارف الطبعة الرابعة ١٣٨٥هـ-١٩٦٦م – مصر.." (١)

"ومن فساد هذا المذهب ما يلزمه من تضمن المخلوقات في الخالق منذ البداية، كتضمن النتيجة في المقدمة منذ البداية، فيكون الخالق مخلوقا، والمخلوق خالقا، والصانع مصنوعا، والمصنوع صانعا، والعلة معلولا، والمعلول علة ... إلى غير ذلك من التناقضات (١).

ب- إنكار الصفات الثبوتية لله تعالى، بل يصفونه بالسلوب المحض، أو بما لا يتضمن إلا السلب، ولهذا قالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ لأنه لو صدر عنه اثنان لكان ذلك مخالفا للوحدة، وبهذا نفوا أن يكون الله فاعلا مختارا، فنفوا الصفات عن الله تعالى هروبا من تشبيهه بالنفوس الفلكية أو الإنسانية، ثم شبهوه بالجمادات (٢).

ج- إنكار علم الله تعالى بالجزئيات، وهذا هو المشهور عنهم وهو مما أنكره الغزالي -أيضا- في كتابه:

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١/ ١١٠

(التهافت) وغيره (٣)، فالله تعالى عندهم يعلم الأمور الكلية دون أفرادها وجزئياتها، وذلك لأن هذه الجزئيات في تغير وتجدد، فلو تعلق علم الله تعالى بها للزمه التغير والتجدد بتغير المعلوم وتجدده، فيلزم من ذلك التغير في ذات الله تعالى، وهو الواحد الأحد (٤). وهذا تكذيب صريح للقرآن الكريم وصحيح العقل، وفيه فتح لباب الفساد في العالم، والخروج على الشريعة جملة وتفصيلا، وأعظم منه إساءة الظن برب العالمين.

د- إنكار النبوات: لما رأى الفلاسفة اشتراك النفوس في كثير من الأحوال عادة، جعلوا ذلك أمرا عاما وكليا وملزما لكل النفوس، ورأوا لبعض النفوس قوة حدسية، وتأثيرا في بعض الأمور، وأمورا متخيلة، فلما بلغهم من أمر الأنبياء كالمعجزات، ونزول الوحي، ورؤية الملائكة وغير ذلك، جعلوا ما يحدث للأنبياء على نحو ما يكون لتلك النفوس، فليست النبوة – عندهم – هبة الله، ومنته على بعض عباده، بل هي أمر مكتسب تستعد له النفوس بأنواع الرياضات (٥).

هـ- إنكار الأخبار المتواترة: وذلك أن الأمور المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس -عند المناطقة- احتمالية الصدق، ويختص بها من علمها فلا تكون حجة على غيره، كما أن صدقها قاصر على الجزئية التي جربت، أو سمعت، أو شوهدت، فهي جزئية من جهة نفسها، ومن جهة العلم بها؛ وعليه، فما يتواتر عن الأنبياء من أمر المعجزات وغيرها من أحوالهم وشرائعهم لا تقوم به حجة، وهذا من أصول الإلحاد والزندقة، وبناء على هذا يقول من يقول من أهل الإلحاد: هذا لم يتواتر عندي فلا تقوم به الحجة علي. فيقال له: اسمع كما سمع غيرك، وحينئذ يحصل لك العلم. وإنما هذا كقول من يقول: رؤية الهلال أو غيره لا تحصل إلا بالحس، وأنا لم أره، فيقال له: انظر إليه كما نظر غيرك فستراه، إذا كنت لم تصدق المخبرين.

ثم إنه ليس من شرط قيام حجة الله تعالى علم المدعوين بها، ولهذا لم يكن إعراض الكفار عن استماع القرآن وتدبره مانعا من قيام الحجة عليهم، وأيضا، فإن عدم العلم ليس علما بالعدم، فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علما منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به، بل هم كما قال تعالى: بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله ... [يونس: ٣٩] (٦). منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة لعثمان علي حسن - بتصرف- ٢/ ٦١١

---

(١) انظر: ((الغزو الفكري)) لعلي لبن (ص: ٣٢).

(٢) انظر: ((الرد على المنطقيين)) (ص: ٢١٤) وما بعدها.

(٣) (ص: ٥٠٦)، وانظر: ((فيصل التفرقة)) للغزالي (ص: ١٩٢).

(٤) انظر: ((الغزو الفكري)) لعلي لبن (ص: ٦٢).

(٥) انظر: ((الرد على المنطقيين)) (ص: ٢٧٧ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٤٧٤ - ٤٧٥).

(٦) انظر: ((الرد على المنطقيين)) (ص: ٩٢) وما بعدها، و ((الغزو الفكري)) (ص: ٩٩).." (١)

"القاعدة العاشرة: عدم العلم بالدليل ليس علما بالعدم

كثير من المتناظرين قد يجعل عمدته في نفي وجود أمر ما، عدم علمه بالدليل على وجوده، والأصل أن عدم العلم بالدليل ليس علما بالعدم،، وعدم الوجدان ليس نفيا للوجود، فكما أن الإثبات يحتاج إلى دليل، فكذلك النفي يحتاج إلى دليل، وإلا فما لم يعلم وجوده بدليل معين، قد يكون معلوما بأدلة أخرى، فمثلا: عدم الدليل العقلي على وجود أمر ما، لا يعني عدم وجوده، لأنه قد يكون ثابتا بالدليل السمعي، أو غيره. فالدليل يجب فيه الطرد لا العكس، بمعنى أنه يلزم من وجوده الوجود، ولا يلزم من عدمه العدم، أي عدم المدلول عليه، قال تعالى: بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله [يونس: ٣٩] فهذا نعي على كل من كذب بما قصر عنه علمه.

فمن نفى كثيرا من الغيبيات كالصفات، والقدر، والملائكة، والجن، وأحوال البرزخ، والمعاد، لعدم قيام دليل الحس والمشاهدة، أو دليل العقل – كما يزعم – كان غالطا، لأنه أخبر عن نفسه، ولا يمنع أن يكون غيره قد قام عنده دليل العقل، أو دليل السمع، أو دليل المشاهدة كما وقع ذلك للرسول صلى الله عليه وسلم في مشاهدة الجن والملائكة وأحوال البرزخ والمعاد (١).

وقد رد الفخر الرازي على النصارى دعواهم إلهية عيسى عليه السلام لظهور الخوارق على يديه، بأن عدم ظهور هذه الخوارق في حق غيره لا يلزم منه عدم إلهية ذلك الغير، بل غاية ما هناك أنه لم يوجد هذا الدليل المعين، وعليه، فيجوز – كما هو لازم قولهم – حلول الله تعالى في كل مخلوق من مخلوقاته، إذ لا دليل على اختصاص عيسى عليه السلام بذلك، لأنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول (٢).

ويستثنى من هذه القاعدة ما إذا كان وجود المدلول مستلزما لوجود الدليل، وقد علم عدم الدليل، فيقع العلم بعدم المدلول المستلزم لدليله، لأن عدم اللازم دليل على عدم الملزوم، مثاله:

قد ثبت توافر الدواعي على نقل كتاب الله تعالى ودينه، فإنه لا يجوز على الأمة كتمان ما يحتاج الناس إلى نقله، فلما لم ينقل ما يحتاجون إليه في أمر دينهم نقلا عاما، علمنا يقينا عدم ذلك، نحو سورة زائدة، أو صلاة سادسة ونحو ذلك (٣).

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١/١١١

(١) انظر: ((مجموعة تفسير ابن تيمية)) (ص: ٣٥٠ - ٣٥١)، و ((الرد على المنطقيين)) (ص: ١٠٠)، ((ورفع الملام)) (ص: ٧٣).

(٢) انظر: ((مناظرة في الرد على النصارى)) (ص: ٢٦ - ٢٧).

(٣) انظر: ((رفع الملام)) (ص: ٧٣، ٧٤).." (١)

"القاعدة الثامنة عشرة: القطعية والظنية من الأمور النسبية الإضافية

كون العلم – أو الدليل – بديهيا أو نظريا، قطعيا أو ظنيا، هو من الأمور النسبية الإضافية التي تختلف باختلاف المدرك المستدل فقد يكون قطعيا عند زيد، ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، ومن اعتقد أن القطع والظن صفة لازمة للدليل بحيث يشترك في ذلك جميع الناس فقد غلط وخالف الواقع والحس .. (١).

وعليه، فمن أنكر بعض الأحاديث بحجة أنها ظنية، فهذا إخبار منه عن حاله، إذ لم يحصل له من الطرق ما يفيده العلم والقطع، ولا يلزم من ذلك النفي العام، حتى يكون غيره من أهل الحديث والسنة لم يحصل له العلم والقطع بمدلول تلك الأحاديث:

فيقال للمنكر: اصرف عنايتك إلى ما جاء به الرسول، واحرص عليه وتتبعه واجمعه، واعرف أحوال نقلته وسيرتهم، واجعل ذلك غاية طلبك ونهاية قصدك حتى يحصل لك من العلم اليقيني ما حصل لغيرك، أما مع إعراضك عنه وعن طلبه، فلو قلت: إنه لا يفيدك ظنا فضلا عن اليقين، كنت صادقا في الإخبار عن نفسك، وعن حظك ونصيبك منها (٢).

وما يذكره كثير من أهل الكلام من وجوب القطع في المسائل الخبرية والتي قد يسمونها مسائل الأصول، وقد يوجبون القطع فيها على كل أحد، فهذا الإطلاق والتعميم ليس بصحيح، بل هو خطأ مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها، بل ما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ذلك، كما في قوله تعالى: اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم [المائدة: ٩٨]، وقوله تعالى: فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك [محمد: ١٩] وأما ما تنازع فيه الناس من المسائل الدقيقة والتي قد تكون مشتبهة عند كثير منهم، لا يقدر الواحد منهم فيها على دليل يفيد اليقين، لا شرعي ولا غيره، لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قول غالب على ظنه، لعجزه عن تمام اليقين، بل ذلك هو الذي يقدر عليه، ولاسيما إذا كان موافقا للحق، فالاعتقاد المطابق للحق ينفع صاحبه ويثاب

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١٢٨/١

عليه، ويسقط به الفرض، إذا لم يقدر على أكثر منه.

ثم إن هؤلاء المتكلمين من أبعد الناس عما أوجبوه، بل تجدهم يحتجون بما هو أقرب إلى الأغلوطات منه إلى الظنيات فضلا عن القطعيات، بل تجد الواحد منهم كثيرا ما يقطع بصحة حجة في موضع، ويقطع ببطلانها في موضع آخر، بل منهم من عامة كلامه كذلك (٣).

---

(١) انظر: ((الرد على المنطقيين)) (ص: ١٣)، و ((مختصر الصواعق المرسلة)) (٢/ ٤٣٢).

(٢) انظر: ((مختصر الصواعق المرسلة)) (٢/ ٤٣٢ - ٤٣٣).

(٣) انظر: ((درء تعارض العقل والنقل)) (١/ ٥٢، ٥٣).." [١]

"الفصل الثاني: وصف الله تعالى بالوجود

وجود الله معلوم من الدين بالضرورة، وهو صفة لله بإجماع المسلمين، بل صفة لله عند جميع العقلاء، حتى المشركين، لا ينازع في ذلك إلا ملحد دهري، ولا يلزم من إثبات الوجود صفة لله أن يكون له موجد لأن الوجود نوعان:

الأول: وجود ذاتي:

وهو ما كان وجوده ثابتا له في نفسه، لا مكسوبا له من غيره، وهذا هو وجود الله سبحانه وصفاته؛ فإن وجوده لم يسبقه عدم، ولا يلحقه عدم، هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم [الحديد:٣]

الثاني: وجود حادث:

وهو ما كان حادثا بعد عدم، فهذا الذي لابد له من موجد يوجده وخالق يحدثه، وهو الله سبحانه، قال تعالى: الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل له مقاليد السماوات والأرض [الزمر:٦٢ - ٦٣]، وقال تعالى: أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون أم خلقوا السماوات والأرض بل لا يوقنون [الطور: ٣٥ - ٣٦] .... فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء – ٣/ ١٩٠." [٢]

"إما أن يكونوا خلقوا أنفسهم وهذا باطل لأنه يلزم منه الدور وهو باطل حيث يترتب كل من الفرضين على الآخر فكونهم خلقوا أنفسهم يستلزم وجودهم قبل الخلق إذ لا يصدر الوجود من العدم ضرورة، إذ لا معنى للعدم إلا عدم الوجود ولا معنى للوجود إلا كون الشيء ليس بمعدوم.

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١/١٣٦

(٢) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١/١٥٥

وإما يكونوا لا خالق لهم أصلا فيكون العدم هو الذي أوجدهم وهذا باطل إذ لا معنى للعدم إلا عدم الوجود فيلزم من قولهم بهذا الفرض الجمع بين النقيضين وهو كون الشيء موجودا معدوما والوجود والعدم نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ولا يمكن أن ينشأ واحد منهما من الآخر.

والفرض الثالث أن يكون لهم خالق هو الله سبحانه وتعالى.

ثانيا: الاستدلال بما في العالم من التغير المانع من قدمه إذ التغير علامة الحدوث والخلق فلابد إذا له من خالق ويدل عليه قوله تعالى: والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجا وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه [فاطر: ١١].

وقوله تعالى: ألم تر أن الله يزجي سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عن من يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار [النور: ٤٣ - ٤٤].

ثالثا: إن الكون ممكن الوجود وما كان كذلك فهو مخلوق لا يمكن أن يكون واجب الوجود لأن إمكان العدم عليه والوجود ينفي وجوبه. ويدل عليه قوله تعالى: ألم تر أن الله خلق السماوات والأرض بالحق إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد [إبراهيم: ١٩]

رابعا: أن الكون وجد على سبيل الإتقان مما يمنع كونه وجد من غير موجد ويدل عليه قوله تعالى: الذي خلق سبع سماوات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسأ وهو حسير [الملك: ٣ - ٤].

خامسا: إبطال الشرك في الربوبية كما في قوله تعالى: ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض [المؤمنون: ١٩].

وصورة الدليل في الآية هو: (إن الإله الحق لا بد أن يكون خالقا فاعلا يوصل إلى عابده النفع ويدفع عنه الضر، فلو كان معه سبحانه إله آخر يشركه في ملكه لكان له خلق وفعل وحينئذ فلا يرضى تلك الشركة بل إن قدر على قهر ذلك الشريك والتفرد بالملك والألوهية دونه فعل وإن لم يقدر على ذلك انفرد بخلقه وذهب بذلك الخلق كما ينفرد ملوك الدنيا بعضهم عن بعض بملكه وإذا لم يقدر المنفرد منهم على قهر الآخر والعلو عليه فلابد من أحد ثلاثة أمور:

إما أن يذهب كل إله بخلقه وسلطانه.

وإما أن يعلو بعضهم على بعض.

وإما أن يكونوا تحت قهر ملك واحد يتصرف فيهم كيف يشاء ولا يتصرفون فيه.
فالفرض الأول غير ممكن إذ لابد أن تبين أثار فعله في الكون. والفرض الثاني ممتنع ضرورة اختلال الكون نتيجة العلو وتضارب الإرادات، والثالث هو الحق وهو كون الرب هو الإله الواحد) (١). إتحاف المريد بمعرفة التوحيد لإبراهيم بن محمد البريكان– ص: ٢٦

---

(١) ((شرح الطحاوية)) (ص: ٢٦، ٢٧) ((الأسئلة والأجوبة الأصولية)) (ص: ٢٠٦، ٢٠٧).." [(١)]

"ثانيا: إن الصحابة فهموا من الحديث أن المراد بالفطرة: الإسلام، ولذلك سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عقب ذلك عن أطفال المشركين لوجود ما يغير تلك الفطرة السليمة وإلا لما سألوا عنهم وأيضا فإن أبا هريرة – رضي الله عنه – تلا قوله تعالى: فطرة الله التي فطر الناس عليها [الروم: ٣٠] عقب هذا الحديث. مما يدل أنه فهم أن المراد من الفطرة: الإسلام.
ثالثا: إن هذا الحديث يؤيده ظاهر القرآن، وهو قوله تعالى: فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها [الروم: ٣٠] فقد عم الله كل الناس بهذه الفطرة في قوله الناس وأضافها إليه إضافة مدح لا إضافة ذم لأنها منصوبة على المصدرية التي دل عليها الفعل أقم فيكون المعنى: إن إقامة الوجه للدين حنيفا هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها (١). وتفسير الآية بهذا المعنى منقول عن عامة السلف (٢).
رابعا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه ((خلقت عبادي حنفاء كلهم فاجتالتهم الشياطين ...)) (٣) والحنيفية: الإسلام.
خامسا: لم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم لموجب الفطرة ومقتضاها شرطا، بل ذكر ما يمنع موجبها حيث قال: ((ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه)) (٤) ومع ذلك لم يذكر عند تغيرها بمؤثر خارجي: أو يسلمانه، مما يدل على أن المراد بالفطرة معرفة الله والإقرار به، بمعنى أن ذلك هو مقتضى فطرتهم، وأن حصولها لا يتوقف على وجود شرط وإنما على انتفاء الموانع (٥).
٥) برهان عقلي:
وهو أنه إذا فرض جدلا أن معرفة الله تعالى نظرية وطلب إقامة الأدلة على الإقرار به وبربوبيته، فإنه لابد من وجود علوم ضرورية فطرية أولية تنتهي إليها العلوم النظرية، ولا يمكن إثباتها بعلوم نظرية كذلك لما يلزم من الدور القبلي والتسلسل في المؤثرات. وهذه العلوم الضرورية شرط وجودها صحة الفطرة وسلامتها، فبالفطرة

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١٨١/١

السليمة مع حسن النظر يحصل المطلوب من العلم (٦).

ويوضح هذا أن الذي يستدل لإثبات الرب سبحانه لابد أن ينقدح في نفسه أن الدليل الذي يستدل به هو بعينه يؤدي إلى مطلوبه الذي شعر به أولا، فهاهنا أمران: الشعور بمطلوبه، والدليل المؤدي إليه (٧)، وبهذا يتضح أنه لولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق لما قام نظر ولا استدلال (٨)، والحقيقة المطلوبة هنا: معرفة وجود الله. ويوضحه كذلك: أن مجرد التعليم والتحضيض لا يحصل به العلم والإرادة لولا وجود قوة في النفس قابلة لذلك التعليم وتلك الإرادة، فإن البهائم والجمادات لو علمت وحضضت بوسائل تعليمية كالتي لبني آدم لما حصل لها ما يحصل لبني آدم مع أن الوسائل متفقة، مما يدل على أن القوابل مختلفة، والقابل هو مقتضى الفطرة.

اعتراضات على دليل الفطرة:

الاعتراض الأول: لو كانت المعرفة فطرية فكيف أثر عن بعض الخلق إنكار وجود الله تعالى؟

والجواب:

أولا: إن الإقرار بالخالق يكون فطريا في حق من سلمت فطرته، كما هو نص الحديث السابق.

ثانيا: إن من أثر عنه إنكار الخالق في البشر قليلون جدا مقارنة مع من يثبت وجوده، وهم على قسمين:

---

(١) انظر: ((درء تعارض العقل والنقل)) (٨/ ٣٧٢).

(٢) انظر: ((تفسير الطبري)) (٢٠/ ٩٧).

(٣) رواه مسلم (٢٨٦٥) بلفظ: ((وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم)). من حديث عياض بن حمار رضي الله عنه.

(٤) رواه البخاري (١٣٥٨)، ومسلم (٢٦٥٨). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) انظر: ((درء تعارض العقل والنقل)) (٨/ ٤٥٤).

(٦) انظر: ((درء تعارض العقل والنقل)) (٣/ ٣٠٩).

(٧) انظر: ((مجموع الفتاوى)) (١/ ٤٨).

(٨) انظر: ((درء تعارض العقل والنقل)) (٥/ ٦٢).." [1]

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١/١٨٥

"المبحث الثاني: خطأ المتكلمين في إيجابهم النظر على المكلف ودعواهم أن المعرفة موقوفة عليه

تقرر في المبحث السابق اتفاق العلماء على بدعية الطريقة التي سلكها المتكلمون في إثبات وجود الله تعالى، وأن هذه الطريقة فيها فساد كثير في وسائلها ومقاصدها، فأما وسائلها فمع صعوبتها ففيها خطورة ومزلات عظيمة، وأما مقاصدها فغايتها إثبات وجود الخالق جل وعلا وتدبيره لهذا الكون وهذا الأمر قد فطر الناس عليه، فوجود الخالق عز وجل أظهر من كل شيء على الإطلاق، فهو أظهر للبصائر من الشمس للأبصار، وأبين للعقول من كل ما تعقله وتقر بوجوده، فما ينكره إلا مكابر بلسانه، وأما قلبه وعقله وفطرته فكلها تكذبه (١).

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، من جعل هذه الطريقة المعتاضة المبتدعة أحد الطرق الموصلة إلى معرفة الله عز وجل، حتى زعم المتكلمون أن من لم يعرفها، ويستدل بها على وجود الله تعالى لا يقبل ولا يصح إيمانه.

ومن ثم أوجبوا على المكلف الاستدلال بها لمعرفة الخالق جل وعلا، إذ إن أول واجب على المكلف عندهم النظر، أو القصد إلى النظر المفضي – في نظرهم – إلى قيام الاستدلال وصحة البرهان.

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: (إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى؛ لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر) (٢).

ويقول عبد القاهر البغدادي: (الصحيح عندنا قول من يقول: إن أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤديات إلى المعرفة بالله تعالى وبصفاته وتوحيده وعدله وحكمته، ثم النظر والاستدلال المؤديان إلى جواز إرسال الرسل منه، وجواز تكليف العباد ما شاء، ثم النظر المؤدي إلى وجوب الإرسال والتكليف منه، ثم النظر المؤدي إلى تفصيل أركان الشريعة، ثم العمل بما يلزمه منها على شروطه) (٣).

ويقول الجويني: (أول ما يجب على العاقل البالغ – باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا – القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم ..) (٤).

بل وذكر حكم من مات قبل أن يكتسب معرفة الله تعالى عن النظر والاستدلال قائلا: (فمن اخترمته المنية قبل أن ينظر وله زمن يسع النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، ومات بعد زمان الإنكار فهو ملحق بالكفر، وأما لو أمضى من أول الحال قدرا من الزمان يسع بعض النظر لكنه قصر في النظر ثم مات قبل مضي الزمان الذي يسع في مثله النظر الكامل فإن الأصح في ذلك، الحكم بكفره لموته غير عالم مع بدء التقصير منه فليلحق بالكفرة ((٥).

وقد اعتبر السنوسي النظر والاستدلال بالأقيسة المنطقية شرطا للدخول في الإسلام، ومن عاند في أدائه وجب استخراجه منه بالسيف إلى أن يموت (٦).

وهكذا أضاف المتكلمون إلى بدعتهم السابقة بدعة أخرى، رتبوا عليها أحكام شنيعة تقشعر منها الجلود، كتسميتهم من لم يتبع هذه الطريقة مقلدا محكوما عليه بالكفر والخسران أو الفسق، فيلزم من قولهم هذا أنهم هم المؤمنون الناجون فقط دون سواهم، ويكون العوام – وهم أكثر المسلمين – ليسوا بمؤمنين ولا ناجين من النار، بل حتى العلماء الذين لم يسلكوا مسالكهم ويتبعوا طريقتهم! وفي هذا تحجير لواسع، وتضييق لرحمة الله، وابتداع لقول لم يسبقوا إليه.

---

(١) انظر: ((مفتاح دار السعادة))، لابن القيم (١/ ٢١٢).

(٢) ((المحيط بالتكليف)) للقاضي عبد الجبار (ص: ٢٦)، و ((شرح الأصول الخمسة)) له (ص: ٧٠، ٧٦).

(٣) ((أصول الدين)) للبغدادي (ص: ٧٥).

(٤) ((الشامل)) للجويني (ص: ٢٦).

(٥) ((الشامل)) للجويني (ص: ٣٢، ٣٣).

(٦) انظر: ((شرح أم البراهين)) للسنوسي (ص: ١٦، ١٧).." [١]

"كما يجب عليهم أن يعلموا أن مجرد التصديق لا يسمى إيمانا بل الإيمان قول باللسان، واعتقاد بالجنان، وعمل بالأركان، يزيد بطاعة الرحمن، وينقص بطاعة الشيطان، فليس لأحد أن يخرج العمل عن مسمى الإيمان، فلذلك يجب على كل من يؤمن بالله ورسوله أن يطيع الله ورسوله، ويتبع ما أنزل الله من الشرع على رسوله صلى الله عليه وسلم، فبذلك يحصل الإيمان، فإن الاتباع هو ميزان الإيمان، فبحسب اتباع المرء يكون إيمانه، فمتى ما قوي اتباعه قوي إيمانه والعكس بالعكس.

كما يجب عليهم معرفة أمور دينهم وبخاصة الواجب منها، والتي من ضمنها معرفة ما للمصطفى صلى الله عليه وسلم من الحقوق الواجبة، فلقد ذم الله تبارك وتعالى أولئك النفر الذين لم يعرفوا ما للنبي صلى الله عليه وسلم من حق في عدم رفع الصوت عند مخاطبته أو مناداته، ووصفهم الله بأنهم لا يعقلون قال تعالى: إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون [الحجرات: ٤]، وفي السورة نفسها أثنى على

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١/٢٠٦

الذين عرفوا حق المصطفى صلى الله عليه وسلم فقال تعالى: إن الذين يغضون أصواتهم عند رسول الله أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى لهم مغفرة وأجر عظيم [الحجرات: ٣]، والله سبحانه وتعالى يقول في كتابه العزيز قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون [الزمر: ٩]. وليعلم هؤلاء أنه لا يتحقق لهم إيمان ولا محبة إلا باتباعهم للمصطفى صلى الله عليه وسلم، واقتدائهم بسنته، والسير على نهجه وهداه.

أما القسم الثالث: فهم الذين توسطوا بين الطرفين السابقين أهل الإفراط وأهل التفريط. فأصحاب هذا القسم هم السلف من الصحابة والتابعين ومن سار على نهجهم، الذين آمنوا بوجوب هذه المحبة حكما، وقاموا بمقتضاها اعتقادا وقولا وعملا. فأحبوا النبي صلى الله عليه وسلم فوق محبة النفس، والولد، والأهل، وجميع الخلق امتثالا لأمر الله وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم، فجعلوه أولى بهم من أنفسهم تصديقا لقوله تعالى: النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم [الأحزاب: ٦]، وأيقنوا بوجوب أن يوقى بالأنفس والأموال طاعة لقوله تعالى: ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه [التوبة: ١٢٠]. وقاموا بمقتضى هذه المحبة اعتقادا وقولا وعملا بحسب ما أو جب الله لنبيه صلى الله عليه وسلم من حقوق على القلب واللسان والجوارح من غير إفراط ولا تفريط. فآمنوا وصدقوا بنبوته ورسالته وما جاء به من ربه عز وجل. وقاموا- بحسب استطاعتهم- بما يلزم من طاعته، والانقياد لأمره، والتأسي بفعله، والاقتداء بسنته، إلى غير ذلك مما يعد من لوازم الإيمان برسالته.

قال تعالى: وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا [الحشر: ٧] وامتثلوا لما أمر به سبحانه وتعالى من حقوق زائدة على مجرد التصديق بنبوته وما يدخل في لوازم رسالته.

فمن ذلك امتثالهم لأمره سبحانه بالصلاة عليه والتسليم قال تعالى: إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما [الأحزاب: ٥٦]. وما أمر به سبحانه من تعزيره وتوقيره قال تعالى: وتوقروه وتسبحوه. فتعزيره يكون بنصره، وتأييده، ومنعه من كل ما يؤذيه صلى الله عليه وسلم.." (١)

"وخالف ابن حزم ههنا، فذهب إلى الحصر في العدد المذكور، ورد عليه الحافظ ابن حجر في الفتح فقال: وابن حزم ممن ذهب إلى الحصر في العدد المذكور، وهو لا يقول بالمفهوم أصلا، ولكنه احتج بالتأكيد في قوله صلى الله عليه وسلم: ((مائة إلا واحدا)) قال: لأنه لو جاز أن يكون له اسم زائد على العدد المذكور، لزم أن يكون له مائة، فيبطل قوله: ((مائة إلا واحدا)).

قال الحافظ: وهذا الذي قاله ليس بحجة على ما تقدم، لأن الحصر المذكور عندهم باعتبار الوعد الحاصل

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢٧٧/١

لمن أحصاها، فمن ادعى أن الوعد وقع لمن أحصى زائدا على ذلك أخطأ، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون هناك اسم زائد. اهـ (١).

وقد تكلم العلماء – ومنهم الرازي في شرح الأسماء – عن سر هذا العدد المخصوص بكلام كثير (٢)، والذي نراه أن تفويض علمه لله أقرب إلى الصواب، لأن الله لم يطلعنا على حكمة ذلك، فهو كأعداد الصلوات، والله تعالى أعلم. النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى لمحمد بن حمد الحمود- ص ٤٣

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: أسماء الله ليست محصورة بعدد معين، والدليل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن مسعود الحديث الصحيح المشهور: ((اللهم إني عبدك، ابن عبدك، ابن أمتك – إلى أن قال: أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك)) (٣)، وما أستأثر الله به في علم الغيب لا يمكن أن يعلم به، وما ليس بمعلوم فليس بمحصور وأما قوله صلى الله عليه وسلم: ((إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة)) (٤)، فليس معناه أنه ليس له إلا هذه الأسماء، لكن معناه أن من أحصى من أسمائه هذه التسعة والتسعين فإنه يدخل الجنة، فقوله: ((من أحصاها)) تكميل للجملة الأولى، وليست استئنافية منفصلة، ونظير هذا قول القائل: عندي مئة فرس أعددتها للجهاد في سبيل الله، فليس معناه أنه ليس عنده إلا هذه المئة بل معناه أن هذه المئة معدة لهذا الشيء القول المفيد على كتاب التوحيد لمحمد بن صالح بن عثيمين – ٢/ ٣٥٤

---

(١) ((فتح الباري)) (١١/ ٢٢١).

(٢) ((تفسير الرازي)) (ص: ٢٠٩٢).

(٣) رواه أحمد (١/ ٣٩١) (٣٧١٢)، وأبو يعلى في ((المسند)) (٩/ ١٩٨)، وابن حبان (٣/ ٢٥٣)، والطبراني (١٠/ ١٦٩) والحاكم (١/ ٦٩٠). وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم إن سلم من إرسال عبد الرحمن بن عبد الله عن أبيه فإنه مختلف في سماعه عن أبيه. وقال الهيثمي في ((مجمع الزوائد)) (١٠/ ١٣٦): رواه أحمد وأبو يعلى والبزار إلا أنه قال: ((وذهاب غمي)) مكان ((همي)) والطبراني ورجال أحمد وأبي يعلى رجال الصحيح غير أبي سلمة الجهني وقد وثقه ابن حبان. وقال ابن القيم في (شفاء العليل) (٢/ ٧٤٩): صحيح. وقال أحمد شاكر في ((مسند أحمد)) (٥/ ٢٦٧): إسناده صحيح.

وقال الألباني في ((السلسلة الصحيحة)) (١٩٩): صحيح.

(٤) رواه البخاري (٢٧٣٦)، ومسلم (٢٦٧٧). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.." (١)

"المسألة الثانية: معنى إحصاء أسماء الله

معنى قوله ((من أحصاها)) وهو يحتمل وجوها:

- أن يعدها حتى يستوفيها حفظا، ويدعو ربه بها، ويثني عليه بجميعها، كقوله تعالى: ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا [الجن: ٢٨]. واستدل له الخطابي بقوله صلى الله عليه وسلم -كما في الرواية الأخرى - ((من حفظها دخل الجنة)) (١) (٢).

وقال النووي: قال البخاري وغيره من المحققين: معناه حفظها، وهذا هو الأظهر لثبوته نصا في الخبر.

وقال في الأذكار: وهو قول الأكثرين (٣).

وقال ابن الجوزي: لما ثبت في بعض طرق الحديث ((من حفظها)) بدل ((من أحصاها))، اخترنا أن المراد (العد) أي: من عدها ليستوفيها حفظا.

ورد هذا القول الحافظ فقال: وفيه نظر، لأنه لا يلزم من مجيئه بلفظ ((حفظها)) تعيين السرد عن ظهر قلب، بل يحتمل الحفظ المعنوي.

وقال الأصيلي: ليس المراد بالإحصاء عدها فقط، لأنه قد يعدها الفاجر، وإنما المراد العلم بها.

وكذا قال أبو نعيم الأصبهاني وابن عطية (٤).

- أن يكون المراد بالإحصاء (الإطاقة)، كقوله تعالى: علم أن لن تحصوه [المزمل: ٢٠] أي لن تطيقوه، وكقول النبي صلى الله عليه وسلم ((استقيموا ولن تحصوا ..)) (٥). أي: لن تبلغوا كل الاستقامة.

فيكون المعنى: أن يطبق الأسماء الحسنى ويحسن المراعاة لها، وأن يعمل بمقتضاها، وأن يعتبرها فيلزم نفسه بواجبها.

فإذا قال: يا رحمن يا رحيم، تذكر صفة الرحمة، واعتقد أنها من صفات الله سبحانه، فيرجو رحمته ولا ييأس من مغفرته.

وإذا قال: (السميع البصير) علم أنه يراه ويسمعه، وأنه لا تخفى عليه خافية، فيخافه في سره، وعلنه، ويراقبه في كافة أحواله.

وإذا قال: (الرزاق) اعتقد أنه المتكفل برزقه يسوقه إليه في وقته، فيثق بوعده، ويعلم أنه لا رازق له سواه ..

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١/ ٣٨٥

إلخ (٦).

وقال أبو عمر الطلمنكي: من تمام المعرفة بأسماء الله تعالى وصفاته التي يستحق بها الداعي والحافظ ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، المعرفة بالأسماء والصفات، وما تتضمن من الفوائد، وتدل عليه من الحقائق، ومن لم يعلم ذلك لم يكن عالما لمعاني الأسماء، ولا مستفيدا بذكرها ما تدل عليه من المعاني اهـ (٧).

- أن يكون الإحصاء بمعنى العقل والمعرفة، فيكون معناه أن من عرفها، وعقل معانيها، وآمن بها دخل الجنة، وهو مأخوذ من الحصاة وهي العقل، والعرب تقول: فلان ذو حصاة، أي: ذو عقل، ومعرفة بالأمور (٨).

قال القرطبي: المرجو من كرم الله تعالى أن من حصل له إحصاء هذه الأسماء على إحدى هذه المراتب مع صحة النية أن يدخله الله الجنة.

---

(١) رواه البخاري (٦٤١٠)، ومسلم (٢٦٧٧). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ((شأن الدعاء)) (٢٦).

(٣) ((الأذكار)) (٦٤).

(٤) ((الفتح)) (١١/ ٢٢٦).

(٥) رواه ابن ماجه (٢٢٦)، وأحمد (٥/ ٢٧٦) (٢٢4٣٢)، والدارمى (١/ ١٧٤) (٦٥٥)، وابن حبان (٣/ ٣١١) (١٠٣٧)، والطبراني (٢/ ١٠١) (١٤٤٤)، والحاكم (٤٤٧)، والبيهقي (١/ ٨٢) (٣٨٩). من حديث ثوبان رضي الله عنه. قال البوصيري في ((زوائد ابن ماجه)) (١/ ٤٧): هذا الحديث رجاله ثقات أثبات، إلا أنه منقطع بين سالم وثوبان، فإنه لم يسمع منه بلا خلاف، لكن له طرق أخرى متصلة، وقال المنذري في ((الترغيب والترهيب)) (١/ ١٣٠): إسناده صحيح، وجود إسناده النووي في ((المجموع)) (٢/ ٤)، وحسنه ابن حجر في ((تخريج مشكاة المصابيح)) (١/ ١٨١) كما قال في المقدمة.

(٦) ((شأن الدعاء)) ص (٢٧ - ٢٨) ((الفتح)) (١١/ ٢٢٥ - ٢٢٦).

(٧) ((الفتح)) (١١/ ٢٢٦).

(٨) ((شأن الدعاء)) ص (٢٨ - ٢٩) ((الفتح)) (١١/ ٢٢٥).." (١)

"المبحث السادس: اتصافه تعالى بالأفعال في الأزل

فالصفات الذاتية هي التي لم يزل ولا يزال متصفا بها وهي نوعان: معنوية وخبرية:

فالمعنوية، مثل: الحياة، والعلم، القدرة، والحكمة وما أشبه ذلك، وهذا على سبيل التمثيل لا الحصر.

والخبرية، مثل: اليدين، والوجه، والعينين وما أشبه ذلك مما سماه، نظيره أبعاض وأجزاء لنا.

فالله تعالى لم يزل له يدان ووجه وعينان لم يحدث له شيء من ذلك بعد أن لم يكن، ولن ينفك عن شيء منه، كما أن الله لم يزل حيا ولا يزال حيا، لم يزل عالما ولا يزال عالما، ولم يزل قادرا ولا يزال قادرا وهكذا، يعنى ليس حياته تتجدد، ولا قدرته تتجدد، ولا سمعه يتجدد بل هو موصوف بهذا أزلا وأبدا، وتجدد المسموع لا يستلزم تجدد السمع، فأنا مثلا عندما أسمع الأذان الآن فهذا ليس معناه أنه حدث لي سمع جديد عند سماع الأذان بل هو منذ خلقه الله في لكن المسموع يتجدد وهذا لا أثر له في الصفة واصطلح العلماء رحمهم الله على أن يسموها الصفات الذاتية، قالوا: لأنها ملازمة للذات، لا تنفك عنها والصفات الفعلية هي الصفات المتعلقة بمشيئته، وهي نوعان: صفات لها سبب معلوم، مثل: الرضى، فالله عز وجل إذا وجد سبب الرضى، رضي، كما قال تعالى: إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم [الزمر:٧] وصفات ليس لها سبب معلوم، مثل: النزول إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر ومن الصفات ما هو صفة ذاتية وفعلية باعتبارين، فالكلام صفة فعلية باعتبار آحاده لكن باعتبار أصله صفة ذاتية، لأن الله لم يزل ولا يزال متكلما لكنه يتكلم بما شاء متى شاء اصطلح العلماء رحمهم الله أن يسموا هذه الصفات الصفات الفعلية، لأنها من فعله سبحانه وتعالى ولها أدلة كثيرة من القرآن، مثل: وجاء ربك والملك صفا صفا [الفجر: ٢٢]، هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملآئكة أو يأتي ربك [الأنعام: من الآية١٥٨] رضي الله عنهم ورضوا عنه [المائدة: ١١٩]، ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم [التوبة: ٤٦]، أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون [المائدة: ٨٠] وليس في إثباتها لله تعالى نقص بوجه من الوجوه بل هذا من كماله أن يكون فاعلا لما يريد وأولئك القوم المحرفون يقولون: إثباتها من النقص! ولهذا ينكرون جميع الصفات الفعلية، يقولون: لا يجيء ولا يرضى، ولا يسخط ولا يكره ولا يحب ينكرون كل هذه، بدعوى أن هذه حادثة والحادث لا يقوم إلا بحادث وهذا باطل، لأنه في مقابلة النص، وهو باطل بنفسه،

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٣٨٦/١

فإنه لا يلزم من حدوث الفعل حدوث الفاعل شرح العقيدة الواسطية لمحمد بن صالح بن عثيمين - ١/ ٧٧." (١)

"المسألة الثالثة: بيان ما يوصف به الله تعالى من فعل لا يشتق منه اسم

أن الصفة إذا كانت منقسمة إلى كمال ونقص لم تدخل بمطلقها في أسمائه بل يطلق عليه منها كمالها وهذا كالمريد والفاعل والصانع فإن هذه الألفاظ لا تدخل في أسمائه ولهذا غلط من سماه بالصانع عند الإطلاق بل هو الفعال لما يريد فإن الإرادة والفعل والصنع منقسمة ولهذا إنما أطلق على نفسه من ذلك أكمله فعلا وخبرا ... أنه لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيدا أن يشتق له منه اسم مطلق كما غلط فيه بعض المتأخرين فجعل من أسمائه الحسنى المضل الفاتن الماكر تعالى الله عن قوله فإن هذه الأسماء لم يطلق عليه سبحانه منها إلا أفعال مخصوصة معينة فلا يجوز أن يسمى بأسمائها بدائع الفوائد لمحمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية - ١/ ١٦٩." (٢)

"المطلب الرابع: أحكام التسلسل نفيا وإثباتا

والتسلسل لفظ مجمل، لم يرد بنفيه ولا إثباته كتاب ولا سنة، ليجب مراعاة لفظه، وهو ينقسم إلى واجب وممتنع وممكن: فالتسلسل في المؤثرين محال ممتنع لذاته، وهو أن يكون مؤثرون كل واحد منهم استفاد تأثيره مما قبله لا إلى غاية والتسلسل الواجب: ما دل عليه العقل والشرع، من دوام أفعال الرب تعالى في الأبد، وأنه كلما انقضى لأهل الجنة نعيم أحدث لهم نعيما آخر لا نفاد له، وكذلك التسلسل في أفعاله سبحانه من طرف الأزل، وأن كل فعل مسبوق بفعل آخر، فهذا واجب في كلامه، فإنه لم يزل متكلما إذا شاء، ولم تحدث له صفة الكلام في وقت، وهكذا أفعاله التي هي من لوازم حياته، فإن كل حي فعال، والفرق بين الحي والميت: الفعل، ولهذا قال غير واحد من السلف: الحي الفعال، وقال عثمان بن سعيد: كل حي فعال، ولم يكن ربنا تعالى قط في وقت من الأوقات معطلا عن كماله، من الكلام والإرادة والفعل وأما التسلسل الممكن: فالتسلسل في مفعولاته من هذا الطرف، كما تتسلسل في طرف الأبد، فإنه إذا لم يزل حيا قادرا مريدا متكلما، وذلك من لوازم ذاته - فالفعل ممكن له بموجب هذه الصفات له، وأن يفعل أكمل من أن لا يفعل، ولا يلزم من هذا أنه لم يزل الخلق معه، فإنه سبحانه متقدم على كل فرد من مخلوقاته تقدما لا أول له، فلكل مخلوق أول، والخالق سبحانه لا أول له، فهو وحده الخالق، وكل ما سواه مخلوق

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١/٣٩٩

(٢) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١/٤٠٣

كائن بعد أن لم يكن قالوا: وكل قول سوى هذا فصريح العقل يرده ويقضي ببطلانه، وكل من اعترف بأن الرب تعالى لم يزل قادرا على الفعل لزمه أحد أمرين، لا بد له منهما: أما أن يقول بأن الفعل لم يزل ممكنا، وأما أن يقول لم يزل واقعا، وإلا تناقض تناقضا بينا، حيث زعم أن الرب تعالى لم يزل قادرا على الفعل، والفعل محال ممتنع لذاته، لو أراده لم يمكن وجوده، بل فرض إرادته عنده محال وهو مقدور له وهذا قول ينقض بعضه بعضا والمقصود: أن الذي دل عليه الشرع والعقل، أن كل ما سوى الله تعالى محدث كائن بعد أن لم يكن أما كون الرب تعالى لم يزل معطلا عن الفعل ثم فعل، فليس في الشرع ولا في العقل ما يثبته، بل كلاهما يدل على نقيضه وقد أورد أبو المعالي في إرشاده وغيره من النظار على التسلسل في الماضي، فقالوا: إنك لو قلت: لا أعطيك درهما إلا أعطيك بعده درهما، كان هذا ممكنا، ولو قلت: لا أعطيك درهما حتى أعطيك قبله درهما، كان هذا ممتنعا وهذا التمثيل والموازنة غير صحيحة، بل الموازنة الصحيحة أن تقول: ما أعطيتك درهما إلا أعطيتك قبله درهما، فتجعل ماضيا قبل ماض، كما جعلت هناك مستقبلا بعد مستقبل وأما قول القائل: لا أعطيك حتى أعطيك قبله، فهو نفي للمستقبل حتى يحصل في المستقبل ويكون قبله فقد نفى المستقبل حتى يوجد المستقبل، وهذا ممتنع أما نفي الماضي حتى يكون قبله ماض، فإن هذا ممكن والعطاء المستقبل ابتداؤه من المستقبل والمعطى الذي له ابتداء وانتهاء لا يكون قبله ما لا نهاية له، فإن ما لا نهاية له فيما يتناهى ممتنع شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي - ١/ ١٠٦." (١)

"المطلب الرابع: القاعدة الرابعة ظاهر النصوص ما يتبادر منها إلى الذهن من المعاني، وهو يختلف بحسب السياق وما يضاف إليه الكلام.

فالكلمة الواحدة يكون لها معنى في سياق، ومعنى آخر في سياق وتركيب الكلام يفيد معنى على وجه ومعنى آخر على وجه فلفظ (القرية)، مثلا يراد به القوم تارة، ومساكن القوم تارة أخرى فمن الأول قوله تعالى: وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذابا شديدا [الإسراء:٥٨] ومن الثاني قوله تعالى عن الملائكة ضيف إبراهيم: إنا مهلكو أهل هذه القرية [العنكبوت:٣١] وتقول: صنعت هذا بيدي، فلا تكون اليد كاليد في قوله تعالى: لما خلقت بيدي [ص:٧٥] لأن اليد في المثال أضيفت إلى المخلوق فتكون مناسبة له، وفي الآية أضيفت إلى الخالق فتكون لائقة به، فلا أحد سليم الفطرة صريح العقل يعتقد أن يد الخالق كيد المخلوق أو بالعكس ونقول: ما عندك إلا زيد، وما زيد إلا عندك، فتفيد

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١/٤٠٥

الجملة الثانية معنى غير ما تفيده الأولى مع اتحاد الكلمات، لكن اختلف التركيب فغير المعنى به إذا تقرر هذا فظاهر نصوص الصفات ما يتبادر منها إلى الذهن من المعاني وقد انقسم الناس فيه إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: من جعلوا الظاهر المتبادر منها معنى حقا يليق بالله – عز وجل – وأبقوا دلالتها على ذلك، وهؤلاء هم السلف الذين اجتمعوا على ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، والذين لا يصدق لقب أهل السنة والجماعة إلا عليهم وقد أجمعوا على ذلك كما نقله ابن عبد البر فقال: "أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن الكريم والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة" أهـ وقال القاضي أبو يعلى في كتاب (إبطال التأويل): (لا يجوز رد هذه الأخبار، ولا التشاغل بتأويلها، والواجب حملها على ظاهرها، وأنها صفات الله، لا تشبه صفات سائر الموصوفين بها من الخلق، ولا يعتقد التشبيه فيها، لكن على ما روي عن الإمام أحمد وسائر الأئمة) أهـ نقل ذلك عن ابن عبد البر والقاضي شيخ الإسلام ابن تيميه في الفتوى الحموية ٨٧ – ٨٩ جـ٥ من مجموع الفتاوى لابن القاسم وهذا هو المذهب الصحيح، والطريق القويم الحكيم، وذلك لوجهين:

الأول: أنه تطبيق تام لما دل عليه الكتاب والسنة من وجوب الأخذ بما جاء فيهما من أسماء الله وصفاته كما يعلم ذلك من تتبعه بعلم وإنصاف

الثاني: أن يقال: إن الحق إما أن يكون فيما قاله السلف أو فيما قاله غيرهم، والثاني باطل لأنه يلزم منه أن يكون السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان تكلموا بالباطل تصريحا أو ظاهرا، ولم يتكلموا مرة واحدة لا تصريحا ولا ظاهرا بالحق الذي يجب اعتقاده وهذا يستلزم أن يكونوا إما جاهلين بالحق وإما عالمين به لكن كتموه، وكلاهما باطل، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، فتعين أن يكون الحق فيما قاله السلف دون غيرهم.." (١)

"وحينئذ إما أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون وسلف الأمة وأئمتها قاصرين لجهلهم بذلك وعجزهم عن معرفته، أو مقصرين لعدم بيانهم للأمة، وكلا الأمرين باطل!! رابعا: أن كلام الله ورسوله ليس مرجعا للناس فيما يعتقدونه في ربهم وإلههم الذي معرفتهم به من أهم ما جاءت به الشرائع بل هو زبدة الرسالات، وإنما المرجع تلك العقول المضطربة المتناقضة وما خالفها، فسبيله التكذيب إن وجدوا إلى ذلك سبيلا، أو التحريف الذي يسمونه تأويلا، إن لم يتمكنوا من تكذيبه خامسا: أنه يلزم منه جواز

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١/٤١٥

نفي ما أثبته الله ورسوله، فيقال في قوله – تعالى -: وجاء ربك [الفجر:٢٢] لا يجيء، وفي قوله صلى الله عليه وسلم: ((ينزل ربنا إلى السماء الدنيا)) (١)

---

(١) رواه البخاري (١١٤٥) ومسلم (٧٥٨). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ..." (١)

"المطلب الأول: حكم استعمال الأقيسة في حق الرب سبحانه وتعالى

وأما القسم الثاني - وهو دلائل هذه المسائل الأصولية - فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين المتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق فدلالته موقوفة علي العلم بصدق المخبر ويجعلون ما يبني عليه صدق المخبر معقولات محضة - فقد غلطوا في ذلك غلطا عظيما بل ضلوا ضلالا مبينا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد بل الأمر ما عليه سلف الأمة أهل العلم والإيمان من أن الله سبحانه وتعالي بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته علي أحسن وجه وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها: ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل [الزمر: ٢٧] فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية سواء كانت قياس شمول أو قياس تمثيل ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك كما سمي الله آيتي موسى برهانين: فذانك برهانان من ربك [القصص: ٣٢] ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء فلا يجوز أن يمثل بغيره ولا يجوز أن يدخل تحت قضية كلية تستوي أفرادها ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم - بعد التناهي - الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولي سواء كان تمثيلا أو شمولا كما قال تعالى: ولله المثل الأعلى [النحل: ٦٠] مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه - وهو ما كان كمالا للموجود غير مستلزم للعدم - فالواجب القديم أولى به وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبر فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره فهو أحق به منه وأن كل نقص وعيب في نفسه - وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى وأنه أحق بالأمور الوجودية

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٤١٩/١

من كل موجود وأما العدمية بالممكن المحدث بها أحق ونحو ذلك ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب كما استعمل نحوها الإمام أحمد ومن قبله وبعده من أئمة أهل الإسلام وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد ونحو ذلك ومثال ذلك أنه سبحانه لما أخبر بالمعاد. والعلم به تابع للعلم بإمكانه فإن الممتنع لا يجوز أن يكون. بين سبحانه إمكانه أتم بيان ولم يسلك في ذلك ما يسلكه طوائف من أهل الكلام حيث يثبتون الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني فيقولون: هذا ممكن لأنه لو قدر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال فإن الشأن في هذه المقدمة فمن أين يعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال؟ فإن هذه قضية كلية سالبة فلا بد من العلم بعموم هذا النفي وما يحتج به بعضهم على أن هذا ممكن بأنا لا نعلم امتناعه كما نعلم امتناع الأمور الظاهر امتناعها مثل كون الجسم متحركا ساكنا فهذا كاحتجاج بعضهم علي أنها ليست بديهية بأن غيرها من البديهيات أجلى منها وهذه حجة ضعيفة لأن البديهي هو ما إذا تصور طرفاه جزم العقل به والمتصوران قد يكونان خفيين فالقضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصورها كما تتفاوت لتفاوت الأذهان وذلك لا يقدح في كونها ضرورية ولا يوجب." (١)

"فيما يجوز وما لا يجوز على الله من النفي والإثبات أنه لقائل أن يقول: لا بد في هذا الباب من ضابط يعرف به ما يجوز على الله مما لا يجوز في النفي والإثبات إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد وذلك أنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه أو مشارك له في الاسم لزمك هذا في سائر ما تثبته وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ويجب له ما يجب له ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه كما في الأسماء والصفات المتواطئة ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسرا بمعنى من المعاني ثم إن كل من أثبت ذلك المعنى قالوا: إنه مشبه ومنازعوهم يقولون: ذلك المعنى ليس من التشبيه وقد يفرق بين لفظ التشبيه والتمثيل وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبه ممثل فمن قال إن لله علما قديما أو قدرة قديمة كان عندهم مشبها ممثلا لأن القديم عند جمهورهم

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١/٤٢٦

هو أخص وصف الإله فمن أثبت له صفة قديمة فقد أثبت لله مثلا قديما ويسمونه ممثلا بهذا الاعتبار ومثبتة الصفات لا يوافقونهم على هذا بل يقولون: أخص وصفه لا يتصف به غيره مثل كونه رب العالمين وأنه بكل شيء عليم وأنه على كل شيء قدير وأنه إله واحد ونحو ذلك والصفة لا توصف شيء من ذلك ثم من هؤلاء الصفاتية من لا يقول في الصفات إنها قديمة بل يقول: الرب بصفاته قديم ومنهم من يقول: هو قديم وصفته قديمة ولا يقول: هو وصفاته قديمان ومنهم من يقول: هو وصفاته قديمان ولكن يقول: ذلك لا يقتضي مشاركة الصفة له في شيء من خصائصه فإن القدم ليس من خصائص الذات المجردة بل من خصائص الذات الموصوفة بصفات وإلا فالذات المجردة لا وجود لها عندهم فضلا عن أن تختص بالقدم وقد يقولون: الذات متصفة بالقدم والصفات متصفة بالقدم وليست الصفات إلها ولا ربا كما أن النبي محدث وصفاته محدثة وليست صفاته نبيا فهؤلاء إذا أطلقوا على الصفاتية اسم التشبيه والتمثيل: كان هذا بحسب اعتقادهم الذي ينازعهم فيه أولئك ثم تقول لأولئك: هب أن هذا المعنى قد يسمى في اصطلاح بعض الناس تشبيها فهذا المعنى لم ينفعه عقل ولا سمع وإنما الواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية والقرآن قد نفى مسمى المثل والكفء والند ونحو ذلك ولكن يقولون الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف ولا كفؤه ولا نده فلا يدخل في النص وأما العقل: فلم ينف مسمى التشبيه في اصطلاح المعتزلة وكذلك أيضا يقولون: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيز والأجسام متماثلة فلو قامت به الصفات للزم أن يكون مماثلا لسائر الأجسام وهذا هو التشبيه وكذلك يقول: هذا كثير من الصفاتية الذين يثبتون الصفات وينفون علوه على العرش وقام الأفعال الاختيارية به ونحو ذلك ويقولون: الصفات قد تقوم بما ليس بجسم وأما العلو على العالم فلا يصح إلا إذا كان جسما فلو أثبتنا علوه للزم أن يكون جسما وحينئذ فالأجسام متماثلة فيلزم التشبيه فلهذا تجد هؤلاء يسمون من أثبت العلو ونحوه مشبها ولا يسمون من أثبت السمع والبصر والكلام ونحوه مشبها كما يقول صاحب الإرشاد وأمثاله وكذلك يوافقهم على القول بتماثل الأجسام القاضي أبو يعلى وأمثاله من مثبتة الصفات والعلو لكن هؤلاء يجعلون العلو صفة خبرية كما هو أول قولي." (١)

"القاعدة الثانية:

أسماء الله تعالى أعلام وأوصاف

أعلام باعتبار دلالتها على الذات، وأوصاف باعتبار ما دلت عليه من المعاني، وهي بالاعتبار الأول مترادفة

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١/ ٤٣٠

لدلالتها على مسمى واحد، وهو الله – عز وجل – وبالاعتبار الثاني متباينة لدلالة كل واحد منهما على معناه الخاص فـ "الحي، العليم، القدير، السميع، البصير، الرحمن، الرحيم، العزيز، الحكيم" كلها أسماء لمسمى واحد، وهو الله سبحانه وتعالى، لكن معنى الحي غير معنى العليم، ومعنى العليم غير معنى القدير، وهكذا.

وإنما قلنا بأنها أعلام وأوصاف، لدلالة القرآن عليه كما في قوله تعالى: وهو الغفور الرحيم [يونس:١٠٧] وقوله: وربك الغفور ذو الرحمة [الكهف:٥٨] فإن الآية الثانية دلت على أن الرحيم هو المتصف بالرحمة ولإجماع أهل اللغة والعرف أنه لا يقال: عليم إلا لمن له علم، ولا سميع إلا لمن له سمع، ولا بصير إلا لمن له بصر، وهذا أمر أبين من أن يحتاج إلى دليل وبهذا علم ضلال من سلبوا أسماء الله تعالى معانيها من أهل التعطيل وقالوا: إن الله تعالى سميع بلا سمع، وبصير بلا بصر، وعزيز بلا عزة وهكذا وعللوا ذلك بأن ثبوت الصفات يستلزم تعدد القدماء وهذه العلة عليلة بل ميتة لدلالة السمع (١) والعقل على بطلانها أما السمع: فلأن الله تعالى وصف نفسه بأوصاف كثيرة، مع أنه الواحد الأحد فقال تعالى: إن بطش ربك لشديد إنه هو يبدئ ويعيد وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد فعال لما يريد [البروج:١٢ – ١٦] وقال تعالى: سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى [الأعلى:١ – ٥] ففي هذه الآيات الكريمة أوصاف كثيرة لموصوف واحد، ولم يلزم من ثبوتها تعدد القدماء وأما العقل: فلأن الصفات ليست ذوات بائنة من الموصوف، حتى يلزم من ثبوتها التعدد، وإنما هي من صفات من اتصف بها، فهي قائمة به، وكل موجود فلابد له من تعدد صفاته، ففيه صفة الوجود، وكونه واجب الوجود، أو ممكن الوجود، وكونه عينا قائما بنفسه أو وصفا في غيره وبهذا أيضا علم أن: "الدهر" ليس من أسماء الله تعالى؛ لأنه اسم جامد لا يتضمن معنى يلحقه بالأسماء الحسنى، ولأنه اسم للوقت والزمن، قال الله تعالى عن منكري البعث: وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون [الجاثية:٢٤] يريدون مرور الليالي والأيام فأما قوله صلى الله عليه وسلم: ((قال الله – عز وجل -: يؤذيني ابن آدم يسب الدهر، وأنا الدهر، بيدي الأمر أقلب الليل والنهار)) (٢) فلا يدل على أن الدهر من أسماء الله تعالى؛ وذلك أن الذين يسبون الدهر إنما يريدون الزمان الذي هو محل الحوادث، لا يريدون الله تعالى، فيكون معنى قوله: "وأنا الدهر" ما فسره بقوله: "بيدي الأمر أقلب الليل والنهار"، فهو سبحانه خالق الدهر وما فيه، وقد بين أنه يقلب الليل والنهار، وهما الدهر، ولا يمكن أن يكون المقلب (بكسر اللام) هو المقلب (بفتحها) وبهذا تبين أنه يمتنع أن يكون الدهر في هذا الحديث

مرادا به الله تعالى القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى لمحمد بن صالح بن عثيمين- ص١١

---

(١) السمع هو القرآن والسنة، وسيمر بك هذا التعبير كثيرا فانتبه له.

(٢) رواه البخاري (٤٨٢٦) ومسلم (٢٢٤٦). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.." (١)

"القاعدة الرابعة:

دلالة أسماء الله تعالى على ذاته وصفاته تكون بالمطابقة وبالتضمن وبالالتزام

مثال ذلك: (الخالق) يدل على ذات الله، وعلى صفة الخلق بالمطابقة، ويدل على الذات وحدها وعلى صفة الخلق وحدها بالتضمن، ويدل على صفتي العلم والقدرة بالالتزام ولهذا لما ذكر الله خلق السموات والأرض قال: لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما [الطلاق:١٢] ودلالة الالتزام مفيدة جدا لطالب العلم إذا تدبر المعنى ووفقه الله تعالى فهما للتلازم، فإنه بذلك يحصل من الدليل الواحد على مسائل كثيرة واعلم أن اللازم من قول الله تعالى، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذا صح أن يكون لازما فهو حق؛ وذلك لأن كلام الله ورسوله حق، ولازم الحق حق، ولأن الله تعالى عالم بما يكون لازما من كلامه وكلام رسوله فيكون مرادا وأما اللازم من قول أحد سوى قول الله ورسوله، فله ثلاث حالات:

الأولى: أن يذكر للقائل ويلتزم به، مثل أن يقول من ينفي الصفات الفعلية لمن يثبتها: يلزم من إثباتك الصفات الفعلية لله – عز وجل – أن يكون من أفعاله ما هو حادث فيقول المثبت: نعم، وأنا ألتزم بذلك فإن الله تعالى لم يزل ولا يزال فعالا لما يريد ولا نفاد لأقواله وأفعاله كما قال تعالى: قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا [الكهف:١٠٩] وقال: ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم [لقمان:٢٧] وحدوث آحاد فعله تعالى لا يستلزم نقصا في حقه الحال الثانية: أن يذكر له ويمنع اللازم بينه وبين قوله، مثل أن يقول النافي للصفات لمن يثبتها: يلزم من إثباتك أن يكون الله تعالى مشابها للخلق في صفاته فيقول المثبت: لا يلزم ذلك، لأن صفات الخالق مضافة إليه لم تذكر مطلقة حتى يمكن ما ألزمت به، وعلى هذا فتكون مختصة به لائقة به، كما أنك أيها النافي للصفات تثبت لله تعالى ذاتا وتمنع أن يكون مشابها للخلق في ذاته، فأي فرق بين الذات والصفات؟! وحكم اللازم في هاتين الحالتين ظاهر الحال الثالثة: أن يكون اللازم مسكوتا عنه، فلا يذكر بالتزام ولا منع، فحكمه في هذه الحال ألا ينسب

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١/٤٤٦

إلى القائل، لأنه يحتمل لو ذكر له أن يلتزم به أو يمنع التلازم، ويحتمل لو ذكر له فتبين له لزومه وبطلانه أن يرجع عن قوله؛ لأن فساد اللازم يدل على فساد الملزوم ولورود هذين الاحتمالين لا يمكن الحكم بأن لازم القول قول فإن قيل: إذا كان هذا اللازم لازما من قوله، لزم أن يكون قولا له، لأن ذلك هو الأصل، لاسيما مع قرب التلازم قلنا: هذا مدفوع بأن الإنسان بشر، وله حالات نفسية وخارجية توجب الذهول عن اللازم، فقد يغفل، أو يسهو، أو ينغلق فكره، أو يقول القول في مضايق المناظرات من غير تفكير في لوازمه، ونحو ذلك القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى لمحمد بن صالح بن عثيمين- ص١٤." (١)

"القاعدة السادسة:

يلزم في إثبات الصفات التخلي عن محذورين عظيمين

أحدهما: التمثيل والثاني: التكييف فأما التمثيل: فهو اعتقاد المثبت أن ما أثبته من صفات الله تعالى مماثل لصفات المخلوقين، وهذا اعتقاد باطل بدليل السمع والعقل أما السمع: فمنه قوله تعالى: ليس كمثله شيء [الشورى:١١] وقوله: أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون [النحل:١٧] وقوله: هل تعلم له سميا [مريم:٦٥] وقوله: ولم يكن له كفوا أحد [الإخلاص:٤] وأما العقل فمن وجوه: الأول: أنه قد علم بالضرورة أن بين الخالق والمخلوق تبيانا في الذات، وهذا يستلزم أن يكون بينهما تباين في الصفات؛ لأن صفة كل موصوف تليق به، كما هو ظاهر في صفات المخلوقات المتباينة في الذوات، فقوة البعير مثلا غير قوة الذرة، فإذا ظهر التباين بين المخلوقات مع اشتراكها في الإمكان والحدوث، فظهور التباين بينها وبين الخالق أجلى وأقوى الثاني: أن يقال: كيف يكون الرب الخالق الكامل من جميع الوجوه مشابها في صفاته للمخلوق المربوب الناقص المفتقر إلى من يكمله، وهل اعتقاد ذلك إلا تنقص لحق الخالق؟! فإن تشبيه الكامل بالناقص يجعله ناقصا الثالث: أننا نشاهد في المخلوقات ما يتفق في الأسماء ويختلف في الحقيقة والكيفية، فنشاهد أن للإنسان يدا ليست كيد الفيل، وله قوة ليست كقوة الجمل، مع الاتفاق في الاسم، فهذه يد وهذه يد، وهذه قوة وهذه قوة، وبينهما تباين في الكيفية والوصف، فعلم بذلك أن الاتفاق في الاسم لا يلزم منه الاتفاق في الحقيقة والتشبيه كالتمثيل، وقد يفرق بينهما بأن التمثيل التسوية في كل الصفات، والتشبيه التسوية في أكثر الصفات، لكن التعبير بنفي التمثيل أولى لموافقة القرآن: ليس كمثله شيء [الشورى:١١] وأما التكييف: فهو أن يعتقد المثبت أن كيفية صفات الله تعالى كذا وكذا، من غير أن يقيدها بمماثل وهذا اعتقاد باطل بدليل السمع والعقل أما السمع: فمنه قوله تعالى: ولا يحيطون به

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٤٤٨/١

علما [طه:١١٠] وقوله: ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا [الإسراء:٣٦] ومن المعلوم أنه لا علم لنا بكيفية صفات ربنا؛ لأنه تعالى أخبرنا عنها ولم يخبرنا عن كيفيتها، فيكون تكييفنا قفوا لما ليس لنا به علم، وقولا بما لا يمكننا الإحاطة به وأما العقل: فلأن الشيء لا تعرف كيفية صفاته إلا بعد العلم بكيفية ذاته أو العلم بنظيره المساوي له، أو بالخبر الصادق عنه، وكل هذه الطرق منتفية في كيفية صفات الله – عز وجل – فوجب بطلان تكييفها وأيضا فإننا نقول: أي كيفية تقدرها لصفات الله تعالى؟ إن أي كيفية تقدرها في ذهنك، فالله أعظم وأجل من ذلك وأي كيفية تقدرها لصفات الله تعالى فإنك ستكون كاذبا فيها؛ لأنه لا علم لك بذلك وحينئذ يجب الكف عن التكييف تقديرا بالجنان، أو تقديرا باللسان، أو تحريرا بالبنان ولهذا لما سئل مالك – رحمه الله تعالى – عن قوله تعالى: الرحمن على العرش استوى [طه:٥] كيف استوى؟ أطرق رحمه الله برأسه حتى علاه الرحضاء (العرق) ثم قال: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة" وروى عن شيخه ربيعة أيضا: "الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول" وقد مشى أهل العلم بعدهما على هذا الميزان وإذا كان الكيف غير معقول ولم يرد به الشرع فقد انتفى عنه الدليلان العقلي والشرعي فوجب الكف عنه فالحذر الحذر من التكييف أو محاولته، فإنك إن فعلت وقعت في مفاوز لا تستطيع الخلاص منها، وإن ألقاه الشيطان في قلبك فاعلم أنه من نزغاته، فالجأ إلى ربك فإنه معاذك، وافعل ما أمرك به فإنه طبيبك، قال الله تعالى: وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم [فصلت:٣٦]. القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى لمحمد بن صالح بن عثيمين- ص٣٥." (١)

"- التقرب والقرب والدنو

التقرب أو القرب والدنو من صفات الله الفعلية الاختيارية، ثابتة له بالكتاب والسنة و (القريب) اسم من أسمائه تعالى الدليل من الكتاب:

قوله تعالى: وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان [البقرة: ١٨٦]

وقوله تعالى: فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب [هود: ٦١]

الدليل من السنة:

حديث: ((من تقرب مني شبرا؛ تقربت منه ذراعا، ومن تقرب مني ذراعا؛ تقربت منه باعا)) (١).

حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه: ((أيها الناس! أربعوا على أنفسكم، إنكم لا تدعون أصم ولا

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٣٠/٢

غائبا، ولكن تدعون سميعا قريبا، إن الذي تدعون أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته)) (٢).

حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعا: ((ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبدا من النار من يوم عرفة، وإنه ليدنو ثم يباهي بهم الملائكة)) (٣).

اعلم أن أهل السنة والجماعة من السلف وأهل الحديث يعتقدون أن الله عز وجل قريب من عباده حقيقة كما يليق بجلاله وعظمته، وهو مستو على عرشه، بائن من خلقه، وأنه يتقرب إليهم حقيقة، ويدنو منهم حقيقة، ولكنهم لا يفسرون كل قرب ورد لفظه في القرآن أو السنة بالقرب الحقيقي؛ فقد يكون القرب قرب الملائكة، وذلك حسب سياق اللفظ يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: وأما دنوه وتقربه من بعض عباده؛ فهذا يثبته من يثبت قيام الأفعال الاختيارية بنفسه، ومجيئه يوم القيامة، ونزوله، واستواءه على العرش، وهذا مذهب أئمة السلف وأئمة الإسلام المشهورين وأهل الحديث، والنقل عنهم بذلك متواتر اهـ (٤) ويقول في موضع آخر: ولا يلزم من جواز القرب عليه أن يكون كل موضع ذكر فيه قربه يراد به قربه بنفسه، بل يبقى هذا من الأمور الجائزة، وينظر في النص الوارد، فإن دل على هذا؛ حمل عليه، وإن دل على هذا؛ حمل عليه، وهذا كما تقدم في لفظ الإتيان والمجيء اهـ (٥) وقد أطال الكلام رحمه الله على هذه المسألة بما لا مزيد عليه (٦) صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة لعلوي بن عبد القادر السقاف - ص٨٩

---

(١) رواه مسلم (٢٦٨٧) من حديث أبي ذر رضي الله عنه. والحديث روي بلفظ متقارب من حديث أبي هريرة رضي الله عنه؛ رواه البخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥).

(٢) رواه البخاري (٤٢٠٥)، ومسلم (٢٧٠٤). كلاهما بلفظ ((وهو معكم)) بدلا من ((إن الذي تدعون ...)).

(٣) رواه مسلم (١٣٤٨).

(٤) ((مجموع الفتاوى)) (٥/ ٤٦٦).

(٥) ((مجموع الفتاوى)) (٦/ ١٤).

(٦) انظر إن شئت المواضع التالية: (٥/ ٢٣٢ - ٢٣٧، ٢٤٠ - ٢٤١، ٢٤٧ - ٢٤٨، ٤٥٩ - ٤٦٧، ٤٩٤ - ٥١٤)، (٦/ ٥، ٨، ١٢ - ١٤، ١٩ - ٢٥، ٣٠ - ٣٢، ٧٦)، وانظر: ((القواعد المثلى)) للشيخ ابن عثيمين (المثال الحادي عشر والثاني عشر).." (١)

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢/٨٣

"- السخط أو السخط

صفة من صفات الله الفعلية الخبرية الثابتة بالكتاب والسنة.

الدليل من الكتاب:

قوله تعالى: لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم [المائدة: ٨٠].

قوله تعالى: ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه [محمد: ٢٨].

الدليل من السنة:

حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: ((إن الله عز وجل يقول لأهل الجنة: يا أهل الجنة! فيقولون: لبيك وسعديك (إلى أن قال فيه:) فيقول: ألا أعطيكم أفضل من ذلك؟ فيقولون: وأي شيء أفضل من ذلك؟ فيقول: أحل عليكم رضواني؛ فلا أسخط عليكم بعده أبدا)) (١).

حديث بريدة رضي الله عنه: ((لا تقولوا للمنافق سيد، فإن يك سيدا؛ فقد أسخطتم ربكم عز وجل)) (٢).

قال أبو إسماعيل الصابوني: وكذلك يقولون في جميع الصفات (يعني: الإثبات) التي نزل بها القرآن ووردت بها الأخبار الصحاح من السمع والبصر والعين والرضى والسخط اهـ (٣).

وقال الشيخ محمد خليل الهراس في (شرحه للواسطية) تعليقا على بعض الآيات التي أوردها شيخ الإسلام ابن تيمية فيها بعض صفات الله عز وجل الفعلية: تضمنت هذه الآيات إثبات بعض صفات الفعل؛ من الرضى لله، والغضب، واللعن، والكره، والسخط، والمقت، والأسف، وهي عند أهل الحق صفات حقيقية لله عز وجل، على ما يليق به، ولا تشبه ما يتصف به المخلوق من ذلك، ولا يلزم منها ما يلزم في المخلوق (٤).

وانظر كلام ابن كثير في: صفة (السمع) صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة لعلوي بن عبد القادر السقاف - ص١٧٠

---

(١) رواه البخاري (٦٥٤٩)، ومسلم (٢٨٢٩).

(٢) رواه أبو داود (٤٩٧٧)، وأحمد (٥/ ٣٤٦) (٢٢٩٨٩). وسكت عنه أبو داود، وقال المنذري في ((الترغيب والترهيب)) (٤/ ٤٤): إسناده صحيح. وقال النووي في ((الأذكار)) (ص٤٤٩): إسناده صحيح. وقال الألباني في ((سنن أبي داود)): صحيح.

(٣) ((عقيدة السلف أصحاب الحديث)) (ص٥)

(٤) ((شرح العقيدة الواسطية)) (ص١٠٨).." [١]

"- المقت

صفة فعلية خبرية ثابتة لله عز وجل بالكتاب والسنة الدليل من الكتاب:

قوله تعالى: إن الذين كفروا ينادون لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم [غافر: ١٠]

الدليل من السنة:

حديث عياض بن حمار رضي الله عنه: ((وإن الله نظر إلى أهل الأرض، فمقتهم؛ عربهم وعجمهم؛ إلا بقايا من أهل الكتاب)) (١)

وفي (معاني القرآن وإعرابه) في معنى قوله تعالى: إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا [النساء: ٢٢]؛ قال الزجاج: المقت: أشد البغض اهـ (٢) وقد استشهد شيخ الإسلام في (الواسطية) لإثبات صف (المقت) بقوله تعالى: كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون [الصف:٣] وقال الشيخ محمد خليل الهراس شارحا هذه الآيات: تضمنت هذه الآيات بعض صفات الفعل؛ من الرضى لله والغضب والمقت والأسف، وهي عند أهل الحق صفات حقيقية لله عز وجل، على ما يليق به، ولا تشبه ما يتصف به المخلوق من ذلك، ولا يلزم منها ما يلزم في المخدوق اهـ وقال شيخ الإسلام أيضا في (التدمرية): وكذلك وصف نفسه بأنه يمقت الكفار، ووصفهم بالمقت، فقال: إن الذين كفروا ينادون لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم، وليس المقت مثل المقت (٣) صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة لعلوي بن عبد القادر السقاف - ص٢٨١

---

(١) رواه مسلم (٢٨٦٥).

(٢) ((معاني القرآن وإعرابه)) (٢/ ٣٢).

(٣) ((العقيدة التدمرية)) (٢٦).." [٢]

"- الموجود

يخبر عن الله عز وجل بأنه موجود، وليس الموجود من أسمائه تعالى

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢/١٣٤

(٢) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢/٢١٢

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ويفرق بين دعائه والإخبار عنه، فلا يدعى إلا بالأسماء الحسنى، وأما الإخبار عنه؛ فلا يكون باسم سيئ، لكن قد يكون باسم حسن أو باسم ليس بسيئ، وإن لم يحكم بحسنه؛ مثل: شيء وذات وموجود (١)

وانظر كلامه في (القدم) كما في (مجموع الفتاوى) (٢)

وقال في (دقائق التفسير) في معرض رده على المتكلمين: فصار أهل السنة يصفونه بالوجود وكمال الوجود، وأولئك يصفونه بعدم كمال الوجود، أو بعدم الوجود بالكلية؛ فهم ممثلة معطلة؛ ممثلة في العقل والشرع، معطلة في العقل والشرع اهـ (٣)

وقال ابن القيم: ما يطلق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفي، وما يطلق عليه من الأخبار لا يجب أن يكون توقيفيا؛ كالقديم، والشيء، والموجود (٤)

وفي (فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء) سئلت اللجنة السؤال التالي:

س: لم أجد في أسماء الله وصفاته اسم الموجود، وإنما وجدت اسم الواجد، وعلمت في اللغة أن الموجود على وزن مفعول، ولابد أن يكون لكل موجود موجد كما أن لكل مفعول فاعل، ومحال أن يوجد لله موجد ورأيت أن الواجد يشبه اسم الخالق، والموجود يشبه اسم المخلوق، وكما أن لكل موجود موجد؛ فلكل مخلوق خالق؛ فهل لي بعد ذلك أن أصف الله بأنه موجود؟

وقد أجابت اللجنة بتوقيع كل من الشيخ: عبد العزيز بن باز، عبدالرزاق عفيفي، عبدالله بن غديان، عبدالله بن قعود

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على رسوله وآله، وصحبه وبعد:

ج: وجود الله معلوم من الدين بالضرورة، وهو صفة لله بإجماع المسلمين، بل صفة لله عند جميع العقلاء، حتى المشركين، لا ينازع في ذلك إلا ملحد دهري، ولا يلزم من إثبات الوجود صفة لله أن يكون له موجد؛ لأن الوجود نوعان:

الأول: وجود ذاتي، وهو ما كان وجوده ثابتا له في نفسه، لا مكسوبا له من غيره، وهذا هو وجود الله سبحانه وصفاته؛ فإن وجوده لم يسبقه عدم، ولا يلحقه عدم، هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم [الحديد:٣]

الثاني: وجود حادث، وهو ما كان حادثا بعد عدم، فهذا الذي لابد له من موجد يوجده وخالق يحدثه، وهو الله سبحانه، قال تعالى: الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل له مقاليد السماوات والأرض

[الزمر:٦٢ - ٦٣]، وقال تعالى: أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون أم خلقوا السماوات والأرض بل لا يوقنون [الطور:٣٥ - ٣٦] وعلى هذا يوصف الله تعالى بأنه موجود، ويخبر عنه بذلك في الكلام، فيقال: الله موجود، وليس الوجود اسما، بل صفة وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم اهـ (٥)

قلت: الأولى أن يقال: حي؛ بدل: موجود أما قول السائل: إنه وجد الواجد من أسماء الله تعالى؛ فهذا غير صحيح، ولم يثبت في كتاب ولا سنة والله أعلم صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة لعلوي بن عبد القادر السقاف - ص٢٩٠

---

(١) ((مجموع الفتاوى)) (٦/ ١٤٢).

(٢) (٩/ ٣٠٠).

(٣) ((دقائق التفسير)) (٥/ ١١٠).

(٤) ((بدائع الفوائد)) (١/ ١٦٢).

(٥) ((فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء)) (٣/ ١٣٨/فتوى رقم ٦٢٤٥)..." [1]

"وقال شيخ الإسلام رحمه الله في تفسير سورة الإخلاص: فالرب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة، وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج، وأنه كلم موسى بالوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة، وأنه استوى إلى السماء وهي دخان، فقال لها وللأرض: ائتيا طوعا أو كرها؛ لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة، حتى يقال: ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر (١)

وقال الإمام ابن جرير الطبري في (التبصير في معالم الدين) في فصل: القول فيما أدرك علمه من صفات الصانع خبرا لا استدلالا: وذلك نحو إخبار الله تعالى ذكره إيانا أنه سميع بصير، وأن له يدين بقوله بل يداه مبسوطتان وأنه يهبط إلى السماء الدنيا لخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم (٢)

وقال شيخ الإسلام نقلا عن الكرجي مؤيدا له: روي عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أنه قال في الأحاديث التي جاءت إن الله يهبط إلى السماء الدنيا ونحو هذا من الأحاديث إن هذه الأحاديث قد رواها الثقات فنحن نرويها ونؤمن بها ولا نفسرها (٣) وكذا ابن القيم في (اجتماع الجيوش الإسلامية) نقلا

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢/ ٢١٩

عن أبي القاسم اللالكائي (٤)

وقال أيضا: وقد تأول قوم من المنتسبين إلى السنة والحديث حديث النزول وما كان نحوه من النصوص التي فيها فعل الرب اللازم كالإتيان والمجيء والهبوط ونحو ذلك ورد على ذلك مثبتا هذه الصفات (٥)

وقال بعد أن ذكر روايات ابن منده لحديث النزول: فهذا تلخيص ما ذكره عبدالرحمن بن منده مع أنه استوعب طرق هذا الحديث وذكر ألفاظه مثل قوله: ((ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا إذا مضى ثلث الليل الأول فيقول: أنا الملك من ذا الذي يسألني فأعطيه، من ذا الذي يدعوني فأستجيب له، من ذا الذي يستغفرني فأغفر له، فلا يزال كذلك إلى الفجر)) (٦) وفى لفظ: ((إذا بقي من الليل ثلثاه يهبط الرب إلى السماء الدنيا)) (٧) وفى لفظ: ((حتى ينشق الفجر ثم يرتفع)) (٨) وفي رواية: ((يقول لا أسأل عن عبادي غيري، من ذا الذي يسألني فأعطيه)) (٩) وفي رواية عمرو بن عبسة: ((أن الرب يتدلى في جوف الليل إلى السماء الدنيا)) (١٠) (١١) قلت: فحديث النزول إذا صح بثلاثة ألفاظ: النزول والهبوط والتدلي

وانظر: (رسالة شرح حديث النزول) لشيخ الإسلام رحمه الله صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة لعلوي بن عبد القادر السقاف - ص٢٩٤

---

(١) ((دقائق التفسير)) (٦/ ٤٢٤).

(٢) ((التبصير في معالم التنزيل)) (ص١٣٢).

(٣) ((مجموع الفتاوى)) (٤/ ١٨٦).

(٤) ((اجتماع الجيوش الإسلامية)) (١/ ١٣٩).

(٥) ((اجتماع الجيوش الإسلامية)) (٥/ ٣٩٧).

(٦) رواه أحمد (٢/ ٢٨٢) (٧٧٧٩) وقال شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(٧) رواه أحمد (١/ ٣٨٨، ٤٠٣)، وابن خزيمة في ((التوحيد)) (١/ ١٣٧) بلفظ (ثلث الليل الباقي).

(٨) ابن أبي عاصم في ((السنة)) (٥٠٠، ٥٠١) والنسائي في ((السنن الكبرى)) (٦/ ١٢٤، ١٢٥). من حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما. وقال الألباني في ((ظلال الجنة)): إسناده جيد.

(٩) رواه ابن خزيمة في ((التوحيد)) (١/ ٣١٣)، وابن حبان (١/ ٤٤٤)، والطبراني (٥/ ٥٠). من حديث رفاعة بن عرابة الجهني رضي الله عنه. وأشار الألباني إلى صحة هذه الرواية في ((السلسلة الضعيفة)) تحت الحديث رقم (٣٨٩٧).

(١٠) رواه أحمد (٤/ ٣٨٥) (١٩٤٥٢) دون آخره (إلى السماء الدنيا) وقال شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف لانقطاعه بين سليم بن عامر وعمرو بن عبسة على خطأ في متنه واختلف فيه على يزيد بن هارون.
(١١) ((اجتماع الجيوش الإسلامية)) (٥/ ٣٩٤).." (١)

"المطلب الثاني: كلمة (الحد)

وهذا أيضا من الألفاظ المجملة التي يطلقها أهل التعطيل.

فما معنى الحد في اللغة؟ وماذا يريد أهل التعطيل من إطلاقه؟ وما شبهتهم في ذلك؟ وما جواب أهل السنة؟

أ- معنى الحد في اللغة: يطلق على الفصل، والمنع، والحاجز بين الشيئين الذي يمنع اختلاط أحدهما بالآخر.

يقال: حددت كذا، جعلت له حدا يميزه.

وحد الدار ما تتميز به عن غيرها، وحد الشيء: الوصف المحيط بمعناه، المميز له عن غيره (١).

ب- وأهل التعطيل يريدون من إطلاق لفظ (الحد) نفي استواء الله على عرشه.

ج- وشبهتهم في ذلك: أنهم يقولون: لو أثبتنا استواء الله على عرشه للزم أن يكون محدودا؛ لأن المستوى على الشيء يكون محدودا؛ فالإنسان مثلا إذا استوى على البعير صار محدودا بمنطقة معينة، محصورا بها، وعلى محدود - أيضا -.

وبناء على ذلك فهم ينفون استواء الله على عرشه، ويرون أنهم ينزهون الله عز وجل عن الحد أو الحدود.

د- جواب أهل السنة: أهل السنة يقولون: إن لفظ (الحد) لم يرد في الكتاب، ولا في السنة.

وليس لنا أن نصف الله بما لم يصف به نفسه، ولا وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم لا نفيا، ولا إثباتا، وإنما نحن متبعون لا مبتدعون.

هذا بالنسبة للفظ.

أما بالنسبة للمعنى فإننا نستفصل -كعادتنا- ونقول: ماذا تريدون بالحد؟

إن أردتم بالحد أن الله -عز وجل- محدود، أي متميز عن خلقه، منفصل عنهم، مباين لهم فهذا حق ليس فيه شيء من النقص، وهو ثابت لله بهذا المعنى.

وإن أردتم بكونه محدودا أن العرش محيط به، وأنتم تريدون نفي ذلك عنه بنفي استوائه عليه - فهذا باطل وليس بلازم صحيح؛ فإن الله -تعالى- مستو على عرشه، وإن كان -عز وجل- أكبر من العرش ومن غير

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢/ ٢٢٢

العرش.

ولا يلزم من كونه مستويا على العرش أن يكون العرش محيطا به؛ لأن الله -عز وجل- أعظم من كل شيء، وأكبر من كل شيء، والأرض جميعا قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه (٢). رسائل في العقيدة لمحمد بن إبراهيم الحمد— ص: ٢٢١

---

(١) انظر: ((معجم مفردات ألفاظ القرآن)) للراغب الأصفهاني (ص: ١٠٨)، و ((المصباح المنير)) للفيومي (ص: ٦٨).

(٢) انظر ((شرح عقيدة الطحاوية)) (ص: ٢١٩)، و ((شرح العقيدة الواسطية)) للشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله (١/ ٣٧٦ و ٣٧٩ - ٣٨٠)..." [(١)]

"المطلب الثالث: كلمة (الأعراض)

هذا اللفظ من الألفاظ المجملة التي يطلقها أهل الكلام ومن أقوالهم في ذلك: (نحن ننزه الله تعالى من الأعراض والأغراض، والأبعاض، والحدود، والجهات).

ويقولون: (سبحان من تنزه عن الأعراض، والأغراض، والأبعاض).

أ- تعريف الأعراض في اللغة: الأعراض جمع عرض، والعرض هو ما لا ثبات له.

أو هو: ما ليس بلازم للشيء.

أو هو: ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء (١).

ومن الأمثلة على ذلك: الفرح بالنسبة للإنسان فهو عرض؛ لأنه لا ثبات له، بل هو عارض يعرض ويزول. وكذلك الغضب، والرضا.

ب- العرض في اصطلاح المتكلمين: قال الفيومي: (العرض عند المتكلمين ما لا يقوم بنفسه، ولا يوجد إلا في محل يقوم به) (٢).

وقال الراغب الأصفهاني: (والعرض ما لا يكون له ثبات، ومنه استعار المتكلمون العرض لما لا ثبات له إلا بالجوهر كاللون والطعم) (٣).

ج- مراد المتكلمين من قولهم: (إن الله منزه عن الأعراض): مرادهم من ذلك نفي الصفات عن الله تعالى، لأن الأعراض عندهم هي الصفات.

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢/٢٥٥

د- شبهتهم في ذلك: يقولون: لأن الأعراض لا تقوم إلا بالأجسام، والأجسام متماثلة؛ فإثبات الصفات يعني أن الله جسم، والله منزه عن ذلك.

وبناء عليه نقول بنفي الصفات؛ لأنه يترتب على إثباتها التجسيم، وهو وصف الله بأنه جسم، والتجسيم تمثيل، وهذا كفر وضلال، فهذه هي شبهة المتكلمين.

هـ- الرد على أهل الكلام في هذه المسألة: الرد عليهم من وجوه:

١ - أن لفظ (الأعراض) لم ترد في الكتاب، ولا في السنة، لا نفيا ولا إثباتا، ولم ترد كذلك عن سلف الأمة.

وطريقة أهل السنة المعهودة في مثل هذه الألفاظ التوقف في اللفظ، فلا نثبت الأعراض، ولا ننفيها.

أما معناها فيستفصل عن مرادهم في ذلك ويقال لهم: إن أردتم بالأعراض ما يقتضي نقصا في حق الله تعالى كالحزن، والندم، والمرض، والخوف، فإن المعنى صحيح، والله منزه عن ذلك؛ لأنه نقص، لا لأنها أعراض.

وإن أردتم نفي ما أثبته الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من الصفات كالغضب، والفرح، والرضا، ونحوها بحجة أنها أعراض – فإن ذلك باطل مردود، ولا يلزم من إثباتها أي لازم.

٢ - أن الصفات الربانية ليست كلها أعراض، بل إن بعضها أعراض كالفرح، والغضب، وبعضها ليست أعراضا، كبعض الصفات الذاتية كاليد، والوجه، والقدم، والساق؛ فهذه ليست أعراضا، بل لازمة للذات لا تنفك عنها.

٣ - أن قولكم: (إن الأعراض لا تقوم إلا بجسم) قول باطل؛ فالأعراض قد تقوم بغير الجسم كما يقال: ليل طويل، فقولنا: طويل، وصف لـ: ليل، والليل ليس بجسم، ومثل ذلك: حر شديد، ومرض مؤلم، وبرد قارس.

٤ - أن القول بتماثل الأجسام قول باطل؛ فالأجسام غير متماثلة لا بالذوات ولا بالصفات، ولا بالحدوث؛ ففي الحجم تختلف الذرة عن الجمل، وفي الوزن يختلف جسم القيراط عن جسم القنطار، وفي الملمس يختلف الخشن عن الناعم، واللين عن القاسي، وهكذا.

٥ - أن لفظ الجسم من إحداث المتكلمين، وهذا اللفظ كقاعدة الألفاظ المجملة؛ فإن كان إثبات الصفات يلزم منه أن يكون جسما في مفهومك فليس ذلك يضيرنا.

لكن إن أردت بالجسم الشيء القائم بنفسه المتصف بما يليق به فهذا حق لأننا نؤمن بأن لله ذاتا موصوفة

بالصفات اللائقة بها.

فإن أردت بالجسم هذا المعنى فيصح.

وإن أردت بالجسم الشيء المكون من أعضاء، ولحم ودم، المفتقر بعضه إلى بعض وما أشبه ذلك فباطل غير صحيح؛ لأنه يلزم أن يكون الله حادثا أو محدثا. وهذا أمر مستحيل، على أننا لا نوافق على إثبات الجسم، ولا نفيه؛ لأنه يحتمل حقا وباطلا. رسائل في العقيدة لمحمد بن إبراهيم الحمد– ص: ٢٢٥

---

(١) انظر ((التعريفات)) للجرجاني (ص: ١٥٣ - ١٥٤).

(٢) ((المصباح المنير)) للفيومي (ص: ٢٠٩).

(٣) ((معجم مفردات ألفاظ القرآن)) للراغب الأصفهاني (ص: ٣٤٢).." (١)

"أربع وأربعون: الآثار الإيمانية لاسم الله السميع

١) إثبات صفة السمع له سبحانه وتعالى كما وصف الله عز وجل نفسه. قال الأزهري رحمه الله: والعجب من قوم فسروا (السميع) بمعنى المسمع فرارا من وصف الله بأن له سمعا، وقد ذكر الله الفعل في غير موضع من كتابه، فهو سميع ذو سمع، بلا تكييف ولا تشبيه بالسمع من خلقه، ولا سمعه كسمع خلقه ونحن نصف الله بما وصف به نفسه بلا تحديد ولا تكييف (١).

وقد بوب البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد: باب (وكان الله سميعا بصيرا).

قال ابن بطال: غرض البخاري في هذا الباب الرد على من قال إن معنى (سميع بصير) عليم، قال ويلزم من قال ذلك أن يسويه بالأعمى الذي يعلم أن السماء خضراء ولا يراها، والأصم الذي يعلم أن في الناس أصواتا ولا يسمعها.

ولا شك أن من سمع وأبصر أدخل في صفة الكمال ممن انفرد بأحدهما دون الآخر، فصح أن كونه سميعا بصيرا يفيد قدرا زائدا على كونه عليما، وكونه سميعا بصيرا يتضمن أنه يسمع بسمع ويبصر ببصر، كما تضمن كونه عليما أنه يعلم بعلم ولا فرق بين إثبات كونه سميعا بصيرا وبين كونه ذا سمع وبصر.

٢) إن سمع الله تبارك وتعالى ليس كسمع أحد من خلقه، فإن الخلق وإن وصفوا بالسمع والبصر كما في قوله تعالى إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا [الإنسان: ٢]، لكن هيهات أن يكون سمعهم وبصرهم كسمع وبصر خالقهم جل شأنه، قد نفى الرب سبحانه المشابهة عن نفسه بقوله

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢/٢٥٦

ليس كمثله شيء وهو السميع البصير [الشورى: ١١] لأن سمع الله وبصره مستغرق لجميع المسموعات والمرئيات لا يعزب عن سمعه مسموع وإن دق وخلفي سرا كان أو جهرا.

عن عائشة رضي الله عنها قالت: الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات. لقد جاءت المجادلة إلى النبي صلى الله عليه وسلم تكلمه وأنا في ناحية البيت ما أسمع ما تقول، فأنزل الله عز وجل قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير [المجادلة: ١] (٢).

وفي رواية: تبارك الذي وسع سمعه كل شيء (٣).

وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فكنا إذا علونا كبرنا. فقال: ((أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائبا، تدعون سميعا بصيرا قريبا ...)) (٤).

قال ابن بطال: في هذا الحديث نفي الآفة المانعة من السمع، والآفة المانعة من النظر، وإثبات كونه سميعا بصيرا قريبا، يستلزم أن لا تصح أضداد هذه الصفات عليه (٥).

وفي بيان الفرق بين سمع الخالق والمخلوق، يقول أبو القاسم الأصبهاني: خلق الإنسان صغيرا لا يسمع، فإن سمع لا يعقل ما يسمع، فإذا عقل ميز بين المسموعات فأجاب عن الألفاظ بما يستحق، وميز الكلام المستحسن من المستقبح، ثم كان لسمعه مدى إذا جاوزه لم يسمع، ثم إن كلمه جماعة في وقت واحد عجز عن استماع كلامهم، وعن إدراك جوابهم.

---

(١) ((النونية)) (٢/ ٢١٥).

(٢) رواه البخاري معلقا بصيغة الجزم بعد حديث (٧٣٨٥)، ورواه موصولا النسائي (٦/ ١٦٨)، وابن ماجه (١٨٨)، وأحمد (٦/ ٤٦) (٢٤٢٤١). قال ابن عساكر في ((معجم الشيوخ)) (١/ ١٦٣)، وابن حجر في ((تغليق التعليق)) (٥/ ٣٣٩)، والألباني في ((صحيح سنن ابن ماجه)): صحيح.

(٣) رواه ابن ماجه (١٦٩١)، والحاكم (٢/ ٥٢٣). وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وقال ابن حجر في ((التلخيص الحبير)) (٢/ ١٢٦٤): أصله في البخاري من هذا الوجه إلا أنه لم يسمها.

(٤) رواه البخاري (٤٢٠٢)، ومسلم (٢٧٠٤).

(٥) ((الفتح)) (١٣/ ٣٧٥).." (١)

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢/ ٣٨٩

"هذا كلام الله، وهذا كلام رسوله، والكل حق، ولا يمكن أن يكذب بعضه بعضا؛ لأنه كله خبر وليس حكما كي ينسخ؛ فأقول: هذا نفي للمماثلة، وهذا إثبات للصورة؛ فقل: إن الله ليس كمثله شيء، وإن الله خلق آدم على صورته؛ فهذا كلام الله، وهذا كلام رسوله والكل حق نؤمن به، ونقول: كل من عند ربنا ونسكت وهذا هو غاية ما نستطيع

وأما الجواب المفصل؛ فنقول: إن الذي قال ((إن الله خلق آدم على صورته)) رسول الذي قال: ليس كمثله شيء [الشورى: الآية١١] والرسول لا يمكن أن ينطق بما يكذب المرسل والذي قال ((خلق آدم على صورته)): هو الذي قال ((إن أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر)) (١) فهل أنت تعتقد أن هؤلاء الذين يدخلون الجنة على صورة القمر من كل وجه أو تعتقد أنهم على صورة البشر لكن في الوضاءة والحسن والجمال واستدارة الوجه وما أشبه ذلك على صورة القمر، لا من كل وجه؟! فإن قلت بالأول؛ فمقتضاه أنهم دخلوا وليس لهم أعين وليس لهم آناف وليس لهم أفواه! وإن شئنا قلنا: دخلوا وهم أحجار! وإن قلت بالثاني؛ زال الإشكال، وتبين أنه لا يلزم من كون الشيء على صورة الشيء أن يكون مماثلا له من كل وجه

فإن أبى فهمك، وتقاصر عن هذا وقال: أنا لا أفهم إلا أنه مماثل قلنا: هناك جواب آخر، وهو أن الإضافة هنا من باب إضافة المخلوق إلى خالقه؛ فقوله:" على صورته"؛ مثل قوله عز وجل في آدم: ونفخت فيه من روحي [الحجر: من الآية٢٩]، ولا يمكن أن الله عز وجل أعطى آدم جزءا من روحه، بل المراد الروح التي خلقها الله عز وجل، لكن إضافتها إلى الله بخصوصها من باب التشريف؛ كما نقول: عباد الله؛ يشمل الكافر والمسلم والمؤمن والشهيد والصديق والنبي لكننا لو قلنا: محمد عبد الله؛ هذه إضافة خاصة ليست كالعبودية السابقة فقوله: ((خلق آدم على صورته))؛ يعني: صورة من الصور التي خلقها الله وصورها؛ كما قال تعالى: ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملآئكة اسجدوا لآدم [الأعراف: الآية١١]، والمصور آدم إذا؛ فآدم عل صورة الله؛ يعني: أن الله هو الذي صوره على هذه الصورة التي تعد أحسن صورة في المخلوقات، لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم [التين:٤]؛ فإضافة الله الصورة إليه من باب التشريف؛ كأنه عز وجل اعتنى بهذه الصورة ومن أجل ذلك؛ لا تضرب الوجه؛ فتعيبه حسا، ولا تقبحه فتقول: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك؛ فتعيبه معنى؛ فمن أجل أنه الصورة التي صورها الله وأضافها إلى نفسه تشريفا وتكريما؛ لا تقبحها بعيب حسي ولا بعيب معنوي

ثم هل يعتبر هذا الجواب تحريفا أم له نظير؟

نقول: له نظير، كما في: بيت الله، وناقة الله، وعبد الله؛ لأن هذه الصورة (أي: صورة آدم) منفصلة بائنة

من الله وكل شيء أضافه الله إلى نفسه وهو منفصل بائن عنه؛ فهو من المخلوقات؛ فحينئذ يزول الإشكال ولكن إذا قال قائل: أيما أسلم المعنى الأول أو الثاني؟ قلنا: المعنى الأول أسلم، ما دمنا نجد أن لظاهر اللفظ مساغا في اللغة العربية وإمكانا في العقل؛ فالواجب حمل الكلام عليه ونحن وجدنا أن الصورة لا يلزم منها مماثلة الصورة الأخرى، وحينئذ يكون الأسلم أن نحمله على ظاهره

فإذا قلت: ما هي الصورة التي تكون لله ويكون آدم عليها؟

---

(١) رواه البخاري (٣٢٤٦)، ومسلم (٢٨٣٤). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.." [(١)]

"قلنا: إن الله عز وجل له وجه وله عين وله يد وله رجل عز وجل، لكن لا يلزم من أن تكون هذه الأشياء مماثلة للإنسان؛ فهناك شيء من الشبه لكنه ليس على سبيل المماثلة؛ كما أن الزمرة الأولى من أهل الجنة فيها شبه من القمر لكن بدون مماثلة، وبهذا يصدق ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة؛ من أن جميع صفات الله سبحانه وتعالى ليست مماثلة لصفات المخلوقين؛ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل

نسمع كثيرا من الكتب التي نقرأها يقولون: تشبيه؛ يعبرون بالتشبيه وهم يقصدون التمثيل؛ فأيما أولى: أنعبر بالتشبيه، أو نعبر بالتمثيل؟ نقول بالتمثيل أولى

أولا: لأن القرآن عبر به: ليس كمثله شيء [الشورى:١١]، فلا تجعلوا لله أندادا [البقرة: الآية٢٢] وما أشبه ذلك، وكل ما عبر به القرآن؛ فهو أولى من غيره؛ لأننا لا نجد أفصح من القرآن ولا أدل على المعنى المراد من القرآن، والله أعلم بما يريده من كلامه، فتكون موافقة القرآن هي الصواب، فنعبر بنفي التمثيل وهكذا في كل مكان؛ فإن موافقة النص في اللفظ أولى من ذكر لفظ مرادف أو مقارب

ثانيا: أن التشبيه عند بعد الناس يعني إثبات الصفات ولهذا يسمون أهل السنة: مشبهة؛ فإذا قلنا: من غير تشبيه وهذا الرجل لا يفهم من التشبيه إلا إثبات الصفات؛ صار كأننا نقول له: من غير إثبات صفات! فصار معنى التشبيه يوهم معنى فاسدا فلهذا كان العدول عنه أولى

ثالثا: أن نفي التشبيه على الإطلاق غير صحيح؛ لأن ما من شيئين من الأعيان أو من الصفات إلا وبينهما اشتراك من بعض الوجوه، والاشتراك نوع تشابه، فلو نفيت التشبيه مطلقا؛ لكنت نفيت كل ما يشترك فيه الخالق والمخلوق في شيء ما مثلا: الوجود؛ يشترك في أصله الخالق والمخلوق، هذا نوع اشتراك نوع

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢/٤٤٤

تشابه، لكن فرق بين الوجودين؛ وجود الخالق واجب ووجود المخلوق ممكن وكذلك السمع؛ فيه اشتراك؛ الإنسان له سمع، والخالق له سمع، لكن بينهما فرق، لكن أصل وجود السمع مشترك فإذا قلنا: من غير تشبيه ونفينا مطلق التشبيه؛ صار في هذا إشكال

وبهذا عرفنا أن التعبير بالتمثيل أولى من ثلاثة أوجه

٣ - وفي قوله: ليس كمثله شيء وهو السميع البصير [الشورى:١١] رد صريح على الممثلة الذين يثبتون أن الله سبحانه وتعالى له مثيل وحجة هؤلاء يقولون: إن القرآن عربي، هذا كان عربيا؛ فقد خاطبنا الله تعالى بما نفهم، ولا يمكن أن يخاطبنا بما لا نفهم، وقد خاطبنا الله تعالى، فقال: إن له وجها وإن له عينا، وإن له يدين وما أشبه ذلك ونحن لا نعقل بمقتضى اللغة العربية من هذه الأشياء إلا مثل ما نشاهد، وعلى هذا؛ فيجب أن يكون مدلول هذه الكلمات مماثلا لمدلولها بالنسبة للمخلوقات: يد ويد، وعين وعين، ووجه ووجه وهكذا؛ فنحن إنما قلنا بذلك لأن لدينا دليلا لا شك أن هذه الحجة واهية يوهيها ما سبق من باين أن الله ليس له مثيل ونقول: إن الله خاطبنا بما خاطبنا به من صفاته، لكننا نعلم علم اليقين أن الصفة بحسب الموصوف ودليل هذا في الشاهد؛ فإنه يقال للجمل يد وللذرة يد، ولا أحد يفهم من اليد التي أضفناها إلى الجمل أنها مثل اليد التي أضفناها إلى الذرة! هذا وهو في المخلوقات؛ فكيف إذا كان ذلك من أوصاف الخالق؟! فإن التباين يكون أظهر وأجلى وعلى هذا؛ فيكون قول هؤلاء الممثلة مردودا بالعقل كما أنه مردود بالسمع قال الله تعالى وهو السميع البصير فأثبت لنفسه سبحانه وتعالى السمع والبصر؛ لبيان كماله، ونقص الأصنام التي تعبد من دونه؛ فالأصنام التي تعبد من دون الله تعالى لا يسمعون، ولو سمعوا؛ ما استجابوا، ولا يبصرون؛ كما قال الله عز وجل: والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون [النحل:٢٠ - ٢١]؛ فهم ليس لهم سمع ولا عقل ولا بصر ولو فرض أن لهم ذلك؛ ما استجابوا: ومن أضل ممن يدعو من دون الله من لا يستجيب له إلى يوم القيامة وهم عن دعائهم غافلون [الأحقاف:٥] فأهل السنة والجماعة يؤمنون بانتفاء المماثلة عن الله؛ لأنها عيب ويثبتون له السمع والبصر؛ لقوله تعالى: ليس كمثله شيء [الشورى:١١] شرح العقيدة الواسطية لمحمد بن صالح بن عثيمين - ١/ ١٠٥." (١)

"أما الإشكال الثاني: فيرتفع ببيان أن لهذا نظائر في القرآن بحسب اختلاف القراءة بالنفي أو الإثبات فيختلف المعنى تبعا لذلك، وكل قراءة لها معنى صحيح (١).

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢/٤٤٥

فمن ذلك قول الله تعالى: وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال [إبراهيم: ٤٦] ففي لتزول قراءتان: الأولى: بفتح اللام الأولى ورفع الثانية (لتزول)، والقراءة الثانية بكسر اللام الأولى ونصب الثانية (لتزول) (٢).

فعلى القراءة الأولى تكون (إن) مخففة من الثقيلة، والهاء مقدرة، أي: وإنه كان مكرهم، واللام في (لتزول) لام الابتداء، فالمعنى: إن مكرهم يبلغ في الكيد إلى إزالة الجبال، فهذا مثل ضرب لبيان أنهم يريدون إزالة هذا الدين، ولكن بين الله في كتابه أنهم لا يستطيعون ذلك.

وعلى القراءة الثانية تكون (إن) نافية، واللام – لام الجحود – مؤكدة لهذا النفي، والجملة على هذا تكون حالا من الضمير في (مكروا) أي والحال أن مكرهم لم يكن لتزول منه الجبال (٣).

فاتضح من هذا أن كلا القراءتين لها معنى وهو صحيح بحسبها. فلهذا يقال: إنه لا يستغرب إذا وجد ذلك في آية آل عمران، فالوقف صحيح باعتبار، وكذلك الوصل – والله أعلم –. وعلى قراءة الوقف لا يجوز أن يدعى أن نصوص الصفات لا يمكن تفسيرها وفهم معانيها، وذلك للآتي:

١ – إن السلف تواتر عنهم تفسير كل القرآن بما في ذلك آيات الصفات، كما قال مجاهد: (عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث مرات أوقفه عند كل آية) (٤).

٢ – ولأنه قد تبين على قراءة الوقف أن التأويل المراد به: الحقائق العينية للمخبر عنه – فلا يمكن العلم بالكيفية – جمعا بينها وبين قراءة الوصل الدالة على معرفة المعنى فقط دون الكيفية، وقد أثر الأمران عن ابن عباس رضي الله عنهما ومتى ما أمكن الجمع فالمصير إليه أولى من الترجيح.

٣ – إنه قد جاء الأمر يتدبر القرآن كله وفهم معانيه، وهذا شمل نصوص الصفات قطعا.

٤ – وأنه لو سلم أن في القرآن ما لا يمكن معرفة معناه، فلا يسلم ذلك في نصوص الصفات إذ يلزم من القول بذلك تعطيل الخالق سبحانه وتعالى من صفاته (٥). منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى لخالد عبد اللطيف– ٢/ ٤٦٣

---

(١) انظر: ((مجموع الفتاوى)) (١٧/ ٣٨٢ - ٣٨٣).

(٢) الأولى قرأ بها الكسائي، والثانية قرأ بها الباقون، انظر: ((إتحاف فضلاء البشر)) (٢/ ١٧١).

(٣) انظر: ((تفسير أبي السعود)) (٥/ ٥٨)، و ((فتح القدير)) للشوكاني (٣/ ١٦٦).

(٤) رواه الطبري في تفسيره (١/ ٩٠).

(٥) انظر: ((معرفة المحكم والمتشابه وأثرها في التفسير)) (ص: ١٠٢). رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية، للباحث: حامد عبد الله العلي.." [١]

"ونحو الحديث السابق ما روى ثابت البناني عن أنس رضي الله عنه قال: كنت أصلي قريبا من قبر، فرآني عمر بن الخطاب، فقال: القبر القبر؛ فرفعت بصري إلى السماء وأنا أحسبه يقول: القمر! (١).

وأما المعنى الثالث: فقد قال به الإمام البخاري، فإنه ترجم للحديث الأول بقوله: (باب ما يكره من اتخاذ المساجد على القبور) (٢).

فقد أشار بذلك إلى أن النهي عن اتخاذ القبور مسجدا يلزم منه النهي عن بناء المساجد عليه، وهذا أمر واضح، وقد صرح به المناوي آنفا، وقال الحافظ ابن حجر في شرح الحديث: قال الكرماني: مفاد الحديث منع اتخاذ القبر مسجدا، ومدلول الترجمة اتخاذ المسجد على القبر، ومفهومها متغاير، ويجاب بأنهما متلازمان، وإن تغاير المفهوم (٣).

وهذا المعنى هو الذي أشارت إليه السيدة عائشة رضي الله عنها بقولها في آخر الحديث الأول: فلولا ذاك أبرز قبره، غير أنه خشي أن يتخذ مسجدا (٤).

إذ المعنى فلولا ذاك اللعن الذي استحقه اليهود والنصارى بسبب اتخاذهم القبور مساجد المستلزم البناء عليها، لجعل قبره صلى الله عليه وسلم في أرض بارزة مكشوفة، ولكن الصحابة رضي الله عنهم لم يفعلوا ذلك خشية أن يبنى عليه مسجد من بعض من يأتي بعدهم فتشملهم اللعنة.

ويؤيد هذا ما روى ابن سعد بسند صحيح عن الحسن وهو (البصري) قال: ائتمروا أن يدفنوه صلى الله عليه وسلم في المسجد، فقالت عائشة رضي الله عنها: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان واضعا رأسه في حجري إذ قال: ((قاتل الله أقواما اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد))، واجتمع رأيهم أن يدفنوه حيث قبض في بيت عائشة رضي الله عنها (٥).

... هذه الرواية - على إرسالها - تدل على أمرين اثنين:

أحدهما: أن السيدة عائشة فهمت من الاتخاذ المذكور في الحديث أنه يشمل المسجد الذي قد يدخل فيه القبر، فبالأحرى أن يشمل المسجد الذي بني على القبر.

الثاني: أن الصحابة أقروها على هذا الفهم، ولذلك رجعوا إلى رأيها فدفنوه صلى الله عليه وسلم في بيتها.

فهذا يدل على أنه لا فرق بين بناء المسجد على القبر، أو إدخال القبر في المسجد، فالكل حرام لأن

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٤٨٧/٢

المحذور واحد، ولذلك قال الحافظ العراقي: فلو بنى مسجدا يقصد أن يدفن في بعضه دخل في اللعنة، بل يحرم الدفن في المسجد، وإن شرط أن يدفن فيه لم يصح الشرط لمخالفة وقفه مسجدا (٦).

... وفي هذا إشارة إلى أن المسجد والقبر لا يجتمعان في دين الإسلام ...

ويشهد لهذا المعنى الحديث الخامس المتقدم بلفظ: ((أولئك قوم إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجدا ... أولئك شرار الخلق ...)) (٧).

فهو نص صريح في تحريم بناء المسجد على قبور الأنبياء والصالحين؛ لأنه صرح أنه من أسباب كونهم من شرار الخلق عند الله تعالى.

ويؤيده حديث جابر رضي الله عنه قال: ((نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجصص القبر، وأن يقعد عليه، وأن يبنى عليه)) (٨).

---

(١) رواه البخاري معلقا بصيغة الجزم قبل حديث (٤٢٧)، ورواه موصولا عبدالرزاق في ((المصنف)) (١/ ٤٠٤) (١٥٨١) وزاد: ((إنما أقول القبر: لا تصل إليه)). وقال الألباني في ((النصيحة)) (١٤٣): أخرجه البخاري في صحيحه تعليقا، وهو صحيح. وانظر: ((تغليق التعليق)) (٢/ ٢٢٨ - ٢٣٠) ففيه زيادة فائدة.

(٢) انظر: ((صحيح البخاري)) باب رقم (٦١).

(٣) انظر: ((فتح الباري)) (٣/ ٢٠١).

(٤) رواه مسلم (٥٢٩).

(٥) رواه ابن سعد في ((الطبقات الكبرى)) (٢/ ٢٤١). وقال الألباني في ((تحذير الساجد)) - كما في (متن الموسوعة) -: سنده صحيح.

(٦) انظر: ((فيض القدير)) للمناوي (٥/ ٢٧٤).

(٧) رواه البخاري (٤٢٧)، ومسلم (٥٢٨). من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٨) رواه مسلم (٩٧٠).." [١]

"أما الأدلة على أن الملائكة متصفون بالكلام فقد أخبرنا الله سبحانه وتعالى عن المحاورة التي جرت بينه عز وجل وبين ملائكته عليهم السلام فقال تبارك وتعالى: وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٣/٢١١

لا تعلمون وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم [البقرة: ٣٠ - ٣٢].

فأثبت الله عز وجل في هذه الآيات أنه كلم الملائكة عليهم السلام وكلموه.

وقد أخبر الله سبحانه وتعالى أيضا أن الملائكة عليهم السلام يكلم بعضهم بعضا كما في قوله تعالى: حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير [سبأ: ٢٣].

وقد ذكر الشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمه الله أن هذه الآية فيها: (إثبات أن الملائكة يتكلمون ويفهمون ويعقلون لأنهم يسألون: ماذا قال ربكم ويجابون: قال الحق، خلافا لمن قال: إنهم لا يوصفون بذلك؛ فيلزم من قولهم هذا أننا تلقينا الشريعة ممن لا عقول لهم، وهذا قدح في الشريعة بلا ريب) (١).

وفي هذه الأدلة – التي تثبت صفة الكلام للملائكة عليهم السلام – دلالة أيضا على أنهم أحياء.

ومما يدل على ذلك أيضا ما أخبر الله عز وجل عنهم من أنهم يصعدون وينزلون، كما في قوله تعالى: تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة [المعارج: ٤]، وقوله تعالى: تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر [القدر: ٤]. وغير الحي لا يمكن وصفه بذلك.

أما من السنة فقد ثبت أن الملائكة عليهم السلام يتمثلون في صورة البشر، كما في حديث جبريل المشهور عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: (بينا نحن عند رسول الله ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد! أخبرني عن الإسلام؟ ...).

ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم في آخر الحديث: ((يا عمر! أتدري من السائل؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: فإنه جبريل، أتاكم يعلمكم دينكم)). (٢).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: ((أن رجلا زار أخا له في قرية أخرى، فأرصد الله له على مدرجته ملكا، فلما أتى عليه قال: أين تريد؟ قال: أريد أخا لي في هذه القرية، قال: هل لك عليه من نعمة تربها؟ قال: لا، غير أني أحببته في الله عز وجل، قال: فإني رسول الله إليك بأن الله قد أحبك كما أحببته فيه)). (٣).

وهذا إثبات قاطع على أن الملائكة عليهم السلام أحياء، وأنهم يتكلمون.

فظهر جليا بما لا يدع مجالا للشك – بمجموع هذه الأدلة – أن الملائكة عليهم السلام خلق من خلق

الله عز وجل، وهم أحياء ناطقون. المسائل العقدية التي حكى فيها ابن تيمية الإجماع لمجموعة مؤلفين – ص: ٦٦٤

---

(١) ((القول المفيد)) (١/ ٤١١).

(٢) رواه مسلم (٨).

(٣) رواه مسلم (٢٥٦٧).." (١)

"الرابع: دواعي الحفظ لدى الصحابة، وتمام الاستعداد عندهم يحيل القول بقلة الحفظة منهم.

الشبهة الثانية: زعم الرافضة أن بعض القرآن لم يتفق له التواتر، ومثلوا لذلك بقول زيد بن ثابت: (حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع أحد غيره: لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم [التوبة: ١٢٨ - ١٢٩] (١). وبقوله – أيضا -: (فقدت آية من الأحزاب حين نسخنا المصحف، قد كنت أسمع رسول الله يقرأ بها، فالتمسناها مع خزيمة بن ثابت الأنصاري: من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه [الأحزاب: ٢٣] فألحقناها في سورتها في المصحف) (٢).

والجواب عن هذه الشبهة يكون في مقامين:

المقام الأول: الجواب على ما ادعوه في آية براءة: وهو من وجوه:

الأول: أن زيد بن ثابت رضي الله عنه كان يعرف هذه الآية قبل هذه الحادثة، بدليل رواية أخرى يقول فيها: (فقدت آية كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرؤها: لقد جاءكم رسول من أنفسكم ... الآية فالتمسناها فوجدناها مع خزيمة بن ثابت (٣)؛ فأثبتناها في سورتها) (٤).

الثاني: قد شهد كل من عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وأبي بن كعب أنهم سمعوها من رسول الله صلى الله عليه وسلم (٥) قال الخطابي: (فقد اجتمع في هذه الآية: زيد، وأبو خزيمة، وعمر) (٦).

الثالث: أما قول زيد في رواية البخاري: (لم أجدها مع أحد غيره) فقد قال الحافظ ابن حجر: (أي مكتوبة، كما تقدم من أنه كان لا يكتفي بالحفظ دون الكتابة، ولا يلزم من عدم وجدانه إياها حينئذ، أن لا تكون تواترت عند من لم يتلقها من النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما كان زيد يطلب التثبت عمن تلقاها بغير واسطة ...) (٧).

المقام الثاني: الجواب على ما ادعوه في آية الأحزاب: وهو من وجوه:

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٣/٢٦٥

الأول: هذه الآية شهد بسماعها من الرسول صلى الله عليه وسلم خزيمة الأنصاري، وشهادته تعدل شهادة رجلين بنص حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (٨).

الثاني: قول زيد: (فقدت آية، كنت أسمعها من رسول الله صلى الله عليه وسلم، يدل على معرفته إياها، وأنه سمعها وإنما كان يطلب التثبت).

الثالث: هذه الحادثة وقعت في عهد عثمان أثناء نسخ المصحف ولا يتصور أن تكون هذه الآية مفقودة من عهد نزول القرآن، مرورا بالجمع الأول في عهد أبي بكر، ولا تعرف إلا في عهد عثمان رضي الله عنه، مع حفظ الله تعالى لكتابه ودينه.

---

(١) رواه البخاري (٤٩٨٦).

(٢) رواه البخاري (٤٠٤٩).

(٣) وقع اضطراب في هذا الاسم في بعض الروايات، فبعضهم ذكره: أبا خزيمة، وآخرون ذكروه: خزيمة، والصحيح أن صاحب آية التوبة أبو خزيمة، وصاحب آية الأحزاب خزيمة. انظر: ((فتح الباري)) (٩/ ١٥).

(٤) كتاب ((المصاحف)) لأبي بكر عبد الله بن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ص: ٧)، صححه: د/ آثر جفري – المطبعة الرحمانية – الطبعة الأولى ١٩٣٦م-١٣٥٥هـ - مصر – وانظر: ((الجامع لأحكام القرآن)) للقرطبي (١/ ٥٦).

(٥) انظر: ((كتاب المصاحف)) أبو بكر عبد الله بن أبي داود (ص: ٣٠ - ٣١).

(٦) انظر: ((فتح الباري)) (٩/ ١٥).

(٧) ((فتح الباري)) (٩/ ١٥).

(٨) رواه البخاري (٤٧٨٤).." (١)

"الثاني: قد يكون وحي الله إلى هؤلاء النسوة أم موسى وآسية. . إنما وقع مناما، فقد علمنا أن من الوحي ما يكون مناما، وهذا يقع لغير الأنبياء. الثالث: لا نسلم لهم قولهم: إن كل من خاطبته الملائكة فهو نبي، ففي الحديث أن الله أرسل ملكا لرجل يزور أخا له في الله في قرية أخرى، فسأله عن سبب زيارته له، فلما أخبره أنه يحبه في الله، أعلمه أن الله قد بعثه إليه ليخبره أنه يحبه، وقصة الأقرع والأبرص والأعمى معروفة، وقد جاء جبريل يعلم الصحابة أمر دينهم بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة يشاهدونه

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٣٤٧/٣

ويسمعونه. الرابع: أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – توقف في نبوة ذي القرنين مع إخبار القرآن بأن الله أوحى إليه قلنا يا ذا القرنين إما أن تعذب وإما أن تتخذ فيهم حسنا [الكهف: ٨٦].

الخامس: لا حجة لهم في النصوص الدالة على اصطفاء الله لمريم، فالله قد صرح بأنه اصطفى غير الأنبياء: ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات [فاطر: ٣٢]، واصطفى آل إبراهيم وآل عمران على العالمين، ومن آلهما من ليس بنبي جزما إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين [آل عمران: ٣٣]. السادس: لا يلزم من لفظ الكمال الوارد في الحديث الذي احتجوا به النبوة، لأنه يطلق لتمام الشيء، وتناهيه في بابه، فالمراد بلوغ النساء الكاملات النهاية في جميع الفضائل التي للنساء، وعلى ذلك فالكمال هنا غير كمال الأنبياء.

السابع: ورد في بعض الأحاديث النص على أن خديجة من الكاملات (١) وهذا يبين أن الكمال هنا ليس كمال النبوة.

الثامن: ورد في بعض الأحاديث أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة إلا ما كان من مريم ابنة عمران (٢)، وهذا يبطل القول بنبوة من عدا مريم كأم موسى وآسية، لأن فاطمة ليست بنبية جزما وقد نص الحديث على أنها أفضل من غيرها، فلو كانت أم موسى وآسية نبيتان لكانتا أفضل من فاطمة.

التاسع: وصف مريم بأنها صديقة في مقام الثناء عليها والإخبار بفضلها، قال تعالى: ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام [المائدة: ٧٥] فلو كان هناك وصفا أعلى من ذلك لوصفها به، ولم يأت في نص قرآني ولا في حديث نبوي صحيح إخبار بنبوة واحدة من النساء. وقد نقل القاضي عياض عن جمهور الفقهاء أن مريم ليست بنبية (٣)، وذكر النووي في (الأذكار) عن إمام الحرمين أنه نقل الإجماع على أن مريم ليست نبية (٤)، ونسبه في (شرح المهذب) لجماعة، وجاء عن الحسن البصري: ليس في النساء نبية ولا في الجن (٥). الرسل والرسالات لعمر الأشقر - ص ٨٦

---

(١) رواه ابن مردويه كما في ((البداية والنهاية)) لابن كثير (٣/ ١٢٧). من حديث قرة بن إياس المزني. قال ابن كثير: وهذا إسناد صحيح إلى شعبة وبعده.

(٢) رواه أحمد (٣/ ٨٠) (١١٧٧٣). من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. قال ابن حجر في ((فتح الباري)) (٦/ ٥١٥): إسناده حسن، وصححه الألباني في ((صحيح الجامع)) (٣١٨١).

(٣) ((إكمال المعلم)) (٧/ ٢٢٣).

(٤) ((الأذكار)) (ص: ١١٩).

(٥) ((فتح الباري)) (٦/ ٤٧١، ٤٧٣).." [1]

"المطلب الخامس: هل الرجال أكثر في الجنة أم النساء؟

تخاصم الرجال والنساء في هذا والصحابة أحياء، ففي (صحيح مسلم) عن ابن سيرين قال: اختصم الرجال والنساء: أيهم أكثر في الجنة؟ وفي رواية: إما تفاخروا، وإما تذاكروا: الرجال في الجنة أكثر أم النساء؟ فسألوا أبا هريرة، فاحتج أبو هريرة على أن النساء في الجنة أكثر بقول الرسول - صلى الله عليه وسلم -: ((إن أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر، والتي تليها على أضوأ كوكب دري في السماء، لكل امرئ منهم زوجتان اثنتان، يرى مخ سوقهما من وراء اللحم، وما في الجنة أعزب)). (١) والحديث واضح الدلالة على أن النساء في الجنة أكثر من الرجال، وقد احتج بعضهم على أن الرجال أكثر بحديث: ((رأيتكن أكثر أهل النار)) (٢). والجواب أنه لا يلزم من كونهن أكثر أهل النار أن يكن أقل ساكني الجنة كما يقول ابن حجر العسقلاني (٣)، فيكون الجمع بين الحديثين أن النساء أكثر أهل النار وأكثر أهل الجنة، وبذلك يكن أكثر من الرجال وجودا في الخلق. ويمكن أن يقال: إن حديث أبي هريرة يدل على أن نوع النساء في الجنة أكثر سواء كن من نساء الدنيا أو من الحور العين، والسؤال هو: أيهما أكثر في الجنة: رجال أهل الدنيا أم نساؤها؟ وقد وفق القرطبي بين النصين بأن النساء يكن أكثر أهل النار قبل الشفاعة وخروج عصاة الموحدين من النار، فإذا خرجوا منها بشفاعة الشافعين ورحمة أرحم الراحمين كن أكثر أهل الجنة.

ويدل على قلة النساء في الجنة ما رواه أحمد وأبو يعلى عن عمرو بن العاص قال: ((بينما نحن مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في هذا الشعب إذ قال: انظروا هل ترون شيئا؟ فقلنا: نرى غربانا فيها غراب أعصم، أحمر المنقار والرجلين، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لا يدخل الجنة من النساء إلا من كان منهن مثل هذا الغراب في الغربان)). (٤) الجنة والنار لعمر بن سليمان الأشقر - ص١٩٥

قال في (حادي الأرواح) (٥): فإن كن من نساء الدنيا فالنساء في الدنيا أكثر من الرجال، وإن كن من الحور العين لم يلزم أن يكن في الدنيا أكثر، والظاهر أنهن من الحور العين لما رواه الإمام أحمد عن أبي هريرة مرفوعا: ((للرجل من أهل الجنة زوجتان من الحور العين على كل واحدة سبعون حلة يرى مخ ساقها من وراء الثياب)) (٦).

فإن قيل: كيف هذا مع حديث جابر المتفق عليه: ((شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم العيد صلى

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٤/ ٢٣

قبل أن يخطب بغير أذان ولا إقامة، ثم خطب بعدما صلى فوعظ الناس وذكرهم، ثم أتى النساء فوعظهن ومعه بلال فذكرهن، وأمرهن بالصدقة قال: فجعلت المرأة تلقي خاتمها، وخرصها، والشيء كذلك، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا فجمع ما هناك. قال: إن منكن في الجنة ليسير، فقالت امرأة: يا رسول الله لم؟ قال: إنكن تكثرن اللعن وتكفرن العشير)) (٧) وفي الحديث الآخر: ((إن أقل ساكني الجنة النساء)) (٨).

فالجواب كما في (حادي الأرواح): (إن هذا يدل على أنهن إنما كن في الجنة أكثر بالحور العين اللاتي خلقن في الجنة، وأقل ساكنيها باعتبار نساء الدنيا، فنساء الدنيا أقل أهل الجنة، وأكثر أهل النار) (٩). البحور الزاخرة في علوم الآخرة لمحمد بن أحمد السفاريني – ٣/ ١٠٣٦

---

(١) رواه مسلم (٢٨٣٤).

(٢) رواه البخاري (١٤٦٢)، ومسلم (٨٠).

(٣) انظر: ((فتح الباري)) (٦/ ٣٢٥).

(٤) رواه أحمد (٤/ ١٩٧) (١٧٨٠٥)، وأبو يعلى (١٣/ ٢٧١). قال الهيثمي في ((مجمع الزوائد)) (٤/ ٢٧٤): ورجال أحمد ثقات. وقال الألباني في ((السلسلة الصحيحة)) (١٨٥٠): هذا سند صحيح.

(٥) ((حادي الأرواح)) (ص: ١٨٠).

(٦) رواه أحمد (٢/ ٣٤٥) (٨٥٢٣). قال شعيب الأرناؤوط محقق المسند: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(٧) رواه البخاري (٩٧٨)، ومسلم (٨٨٥).

(٨) رواه مسلم (٣٨٦٢).

(٩ (((حادي الأرواح)) (ص: ١٨٠ - ١٨١).." (١)

"الثالث: الجنة خالية من شوائب الدنيا وكدرها، فطعام أهل الدنيا وشرابهم يلزم منه الغائط والبول، والروائح الكريهة، وإذا شرب المرء خمر الدنيا فقد عقله، ونساء الدنيا يحضن ويلدن، والمحيض أذى، والجنة خالية من ذلك كله، فأهلها لا يبولون ولا يتغوطون، ولا يبصقون ولا يتفلون، وخمر الجنة كما وصفها خالقها بيضاء لذة للشاربين لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون [الصافات: ٤٦ - ٤٧] وماء الجنة لا يأسن،

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١٠٧/٥

ولبنها لا يتغير طعمه أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه [محمد: ١٥]، ونساء أهل الجنة مطهرات من الحيض والنفاس وكل قاذورات نساء الدنيا، كما قال تعالى: ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون [البقرة: ٢٥]. وقلوب أهل الجنة صافية، وأقوالهم طيبة، وأعمالهم صالحة، فلا تسمع في الجنة كلمة نابية تكدر الخاطر، وتعكر المزاج، وتستثير الأعصاب، فالجنة خالية من باطل الأقوال والأعمال، (لا لغو فيها ولا تأثيم [الطور: ٢٣]، ولا يطرق المسامع إلا الكلمة الصادقة الطيبة السالمة من عيوب كلام أهل الدنيا لا يسمعون فيها لغوا ولا كذابا [النبأ: ٣٥]، لا يسمعون فيها لغوا إلا سلاما [مريم: ٦٢]، لا تسمع فيها لاغية [الغاشية: ١١]، إنها دار الطهر والنقاء والصفاء الخالية من الأشواب والأكدار، إنها دار السلام والتسليم لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما إلا قيلا سلاما سلاما [الواقعة: ٢٥ - ٢٦]. ولذلك فإن أهل الجنة إذا خلصوا من النار حبسوا على قنطرة بين الجنة والنار، ثم يهذبون وينقون بأن يقتص لبعضهم من بعض، فيدخلون الجنة وقد صفت منهم القلوب، وزال ما في نفوسهم من تباغض وحسد ونحو ذلك مما كان في الدنيا، وفي (الصحيحين) في صفة أهل الجنة عند دخول الجنة ((لا اختلاف بينهم ولا تباغض، قلوبهم قلب واحد، يسبحون الله بكرة وعشيا)) (١). وصدق الله إذ يقول: ونزعنا ما في صدورهم من غل إخوانا على سرر متقابلين [الحجر: ٤٧]. والغل: الحقد، وقد نقل عن ابن عباس وعلي بن أبي طالب أن أهل الجنة عندما يدخلون الجنة يشربون من عين فيذهب الله ما في قلوبهم من غل، ويشربون من عين أخرى فتشرق ألوانهم وتصفو وجوههم. ولعلهم استفادوا هذا من قوله تعالى: وسقاهم ربهم شرابا طهورا [الإنسان: ٢١]. الرابع: نعيم الدنيا زائل، ونعيم الآخرة باق دائم، ولذلك سمى الحق تبارك وتعالى ما زين للناس من زهرة الدنيا متاعا، لأنه يتمتع به ثم يزول، أما نعيم الآخرة فهو باق، ليس له نفاد، ما عندكم ينفد وما عند الله باق [النحل: ٩٦]، إن هذا لرزقنا ما له من نفاد [ص: ٥٤]، أكلها دآئم وظلها [الرعد: ٣٥]، وقد ضرب الله الأمثال لسرعة زوال الدنيا وانقضائها واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا [الكهف: ٤٥ - ٤٦]. فقد ضرب الله مثلا لسرعة زوال الدنيا وانقضائها بالماء النازل من السماء الذي يخالط نبات الأرض فيخضر ويزهر ويثمر، وما هي إلا فترة وجيزة حتى تزول بهجته، فيذوي ويصفر، ثم تعصف به الرياح في كل مكان، وكذلك زينة الدنيا من الشباب والمال والأبناء الحرث والزرع ... كلها تتلاشى وتنقضي، فالشباب يذوي ويذهب، والصحة والعافية تبدل هرما ومرضا، والأموال والأولاد قد يذهبون، وقد ينتزع الإنسان من أهله وماله، أما الآخرة فلا

رحيل، ولا فناء، ولا زوال ولدار الآخرة خير ولنعم دار المتقين [النحل: ٣٠ – ٣١].

الخامس: العمل لمتاع الدنيا ونسيان الآخرة يعقبه الحسرة والندامة ودخول النيران، كل نفس ذآئقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور [آل عمران: ١٨٥]. الجنة والنار لعمر بن سليمان الأشقر – ص٢٢٣

---

(١) رواه البخاري (٣٢٤٥)، ومسلم (٢٨٣٤). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.." (١)

"الفصل الرابع: الرد على القدرية الجبرية

عليه السلام المبحث الأول: الوجه الأول خطؤهم في إطلاق اسم الجبر على ما يؤديه الإنسان من أفعال.

عليه السلام المبحث الثاني: الوجه الثاني إنكار الاختيار في أفعال العباد نقص في العقل.

عليه السلام المبحث الثالث: الوجه الثالث زعمهم أن كل شيء قدره الله وخلقه فقد رضيه وأحبه.

عليه السلام المبحث الرابع: الوجه الرابع زعمهم أن الإيمان بالقدر يقضي بترك الأعمال وإهمال الأسباب.

عليه السلام المبحث الخامس: الوجه الخامس احتجاجهم بالقدر.

عليه السلام المبحث السادس: هل الرضا بالمقدور واجب؟.

عليه السلام المبحث السابع: الوجه السادس الزعم بأن تكليف العباد غير ما فعلوا هو من باب التكليف بما لا يطاق.

عليه السلام المبحث الثامن: الوجه السابع يلزم من قوله التسوية بين المختلفين.." (٢)

"المبحث الثامن: الوجه السابع يلزم من قوله التسوية بين المختلفين

لقد أدى هذا المذهب بأصحابه والقائلين به إلى التسوية بين الأخيار والفجار، والأبرار والأشرار، وأهل الجنة وأهل النار، وقد فرق بينهم العليم الخبير أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار [ص:٢٧ – ٢٨]، وقال: أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون [الجاثية:٢١]، وقال: أفنجعل

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١٢١/٥

(٢) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٣١٣/٥

المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون [القلم:٣٥ – ٣٦]. الإيمان بالقضاء والقدر لعمر بن سليمان الأشقر – ص٩٥." (١)

"السادس: ننبه إلى خطأ المعتزلة في هذا الباب، فإنهم قالوا: إن الله لم يخلق أفعال العباد، وقالوا: إن الله إذا أمر العباد فيلزمه أن يعينهم، فلما رأوا أن بعض العباد لم يعن ومات كافرا، قالوا: لا يجوز أن يكون الله خالقا لأفعال العباد، لأن من أمر غيره بأمر فلا بد أن يفعل ما يكون المأمور أقرب إلى فعله، كالبشر والطلاقة وتهيئة المقاعد والمساند ونحو ذلك، وقد أجاب عن ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية فبين أن قول المعتزلة هذا يكون على وجهين:

أحدهما: أن يكون الآمر أمر غيره لمصلحة تعود إليه، كأمر الملك جنده بما يؤيد ملكه، وأمر السيد عبده بما يصلح ماله، فهذا تلزم إعانته، والثاني: أن يكون الآمر يرى الإعانة للمأمور مصلحة له، كالآمر بالمعروف إذا أعان المأمور على البر والتقوى، فإنه قد علم أن الله يثيبه على إعانته على الطاعة، فهذا أيضا تلزم إعانته، ولكن تبقى حالة وهي:

ما إذا كان الآمر إنما أمر المأمور لمصلحة المأمور، لا نفع يعود إليه من فعله، كالناصح فإنه قد يأمر غيره وينهاه مريدا للنصيحة، وإن كان مع ذلك لا يريد أن يعينه على ذلك الفعل، إذ ليس كل ما يكون من مصلحته أن يأمر غيره وينصحه، يكون من مصلحته أن يعينه عليه، بل قد تكون مصلحته إرادة ما يضاده، كالرجل الذي يستشير غيره في خطبة امرأة، فإنه يأمره أن يتزوجها لأن ذلك مصلحة المأمور، وإن كان يرى أن مصلحته في أن يتزوجها هو دونه، فإذا أمكن الفرق في حق المخلوقين ففي حق الله تعالى أولى – ولله المثل الأعلى – فالله أمر خلقه على ألسنة رسله بما ينفعهم، ونهاهم عما يضرهم، فمنهم من استجاب وأعانه الله ومنهم من لم يعنه، ولا يلزمه سبحانه إذا أمرهم أن يعينهم، بل قد يكون في خلقه ذلك الفعل وإعانتهم عليه وجه مفسدة، فتبين أن الله إذا أمر العباد بما يصلحهم بالأمر لم يلزم من ذلك أن يعينهم، وهذا ما غلط فيه المعتزلة (١).

4 – إذا تبين ما سبق، وأن الاعتراض مردود، وحجة الله قد قامت على عباده، فتبقى مسألة: وهي: أصل القدر، وهو كونه – تعالى – قدر المقادير فأوجد وأفنى، وأفقر وأغنى، وأمات وأحيا، وأضل وهدى، مع كونه – تعالى– غنيا عن خلقه الغنى التام، فما أصل القدر؟ الجواب ما قاله الطحاوي: (وأصل القدر سر الله تعالى في خلقه، لم يطلع على ذلك ملك مقرب، ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٣٢٥/٥

الخذلان، وسلم الحرمان، ودرجة الطغيان، فالحذر من ذلك نظرا وفكرا ووسوسة، فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه، ونهاهم عن مرامه، كما قال تعالى: لا يسأل عما يفعل وهم يسألون [الأنبياء:٢٣] فمن سأل: لم فعل؟ فقد رد حكم الكتاب ومن رد حكم الكتاب كان من الكافرين) (٢) وعلم القدر قال عنه علي رضي الله عنه: (القدر سر الله فلا تكشفه) (٣) وسماه الطحاوي بالعلم المفقود، لأن الله طواه عن الخلق (٤) ، ونحن نؤمن بأن له تعالى في خلقه حكما عظيمة، وإذا كان هناك من الحكم ما هون خاف فلا يلزم من خفاء حكمة الله علينا عدمها، ولا من جهلنا انتفاء حكمته تبارك وتعالى (٥).

السؤال الثالث: يقول مورد هذا السؤال: إذا كانت المعاصي مقدرة من الله، فلماذا يعاقب عليها؟

والجواب عليه من وجوه:

١ - هذا السؤال ليس بعيدا عن السؤال السابق، وفيما سبق من جوابه ما يغني عن جواب هذا السؤال، ولكن نزيد الأمر بيانا وتمحيصا بإضافة الوجوه التالية:

---

(١) انظر: ((منهاج السنة)) (٢/ ٣٨٣٩).

(٢) ((شرح العقيدة الطحاوية)) (ص: ٢٧٦).

(٣) ((شرح العقيدة الطحاوية)) (ص: ٢٧٧)

(٤) ((شرح العقيدة الطحاوية)) (ص: ٢٩٢)

(٥) ((شرح العقيدة الطحاوية)) (ص: ٢٩٢)." (١)

"وكذلك فإن الكافر لا يكون مطيعا لأنه فعل ما هو مراد لله كونا، لأن الكفر قد نهى الله عنه، ولا يلزم من كونه - تعالى - أراد أمرا أن يكون محبوبا له، وهذا كما أنه تعالى خلق كثيرا من الشرور وهي مبغضة له غير محبوبة، ولكن خلقها لأنها تفضي إلى محبوبات له كثيرة، وأقرب مثال إلى ذلك خلق الله لإبليس لعنه الله الذي هو مادة الفساد في الأديان والأعمال والاعتقادات، وهو سبب لشقاوة كثير من العباد، ومع ذلك فهو وسيلة إلى محاب كثيرة للرب تعالى ترتبت على خلقه، ووجودها أحب إليه من عدمها منها: ظهور أسمائه القهرية مثل: القهار، والعدل، والضار، والشديد العقاب. ومنها ظهور أسمائه المتضمنة لحلمة وعفوه ومغفرته. ومنها: حصول العبودية المتنوعة التي لولا خلق إبليس ما وجدت، كعبودية الجهاد، وعبودية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعبودية الصبر ومخالفة الهوى ... إلى غير ذلك من الحكم التي تعجز

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٥/٣٤٠

العقول عن تعدادها وحصرها (١).

السؤال الخامس:

وخلاصة هذا السؤال: إذا كان الكفر بقضاء الله، فيلزم عدم الرضا بقضاء الله وقدره.

وجوابه كما يلي:

١ - أن يقال: إننا لا نسلم بأن الرضا واجب لكل المقتضيات، ولا دليل على وجوب ذلك من كتاب ولا سنة، ولا قاله أحد من السلف والله – تعالى – أخبر بأنه لا يرضى بأمور مع أنها مخلوقة له، فهو – سبحانه – يكره أمورا كثيرة ويبغضها ويمقتها، وقد أمرنا الله أن نكرهها ونبغضها، وذلك كالكفر والمعاصي وغيرها (٢).

وقد تنازع الناس في الفقر والمرض والذل، هل يجب الرضا به أم يستحب على قولين، والراجح أنه لا يجب بل هو مستحب وإنما أوجب تعالى الصبر على ذلك (٣)

٢ - ويقال أيضا: المسألة تحتاج إلى تفصيل.

أ- فالقضاء الذي هو وصفه سبحانه وفعله كعلمه، وكتابه، وتقديره، ومشيئته، فالرضا به واجب لأنه من تمام الرضا بالله ربا، وإلها، ومالكا، ومدبرا.

ب – أما الرضا بالقضاء الذي هو المقضي، ففيه تفصيل، لأن القضاء نوعان: ديني وكوني. فالديني: يجب الرضا به وهو من لوازم الإسلام، أما الكوني: فمنه ما يجب الرضا به كالنعم التي يجب شكرها، ومن تمام شكرها الرضا بها، ومنه ما لا يجوز الرضا به كالمعايب والذنوب التي يسخطها الله، وإن كانت بقضائه وقدره، ومنه ما يستحب الرضا به كالمصائب (٤).

٣ - وقد قيل في الإجابة: إن المقدورات لها وجهان: وجه يرضى بها منه وهو إضافتها إلى الله خلقا ومشيئة، ووجه فيه تفصيل وهو تعليقها بالعبد، فمنه ما يرضى به كالطاعات، ومنه مالا يرضى به كالكفر غير المفعول (٥).

وهذان الجوابان فيهما ضعف، فيحتاجان إلى إيضاح، فنقول: من المعلوم أن لله في خلقه حكما عظيمة، وقد خلق تعالى الشرور والمفاسد لكونها تفضي إلى محبوبات لله كثيرة، فيقال: العبد يجب عليه أن يكره الذنوب ويبغضها لأن الله تعالى يبغضها ويمقتها، ويجب عليه أن يرضى بالحكمة التي خلقها الله لأجلها فهي من جهة فعل العبد لها مكروهة مسخوطة، ومن جهة خلق الرب لها محبوبة مرضية، لأن الله خلقها لما له في ذلك من الحكمة فنرضى بقضاء الله وقدره (٦).

السؤال السادس: وخلاصته: ما الفائدة من التكليف مع سبق الأقدار؟

وجوابه من وجوه:

---

(١) انظر: ((شفاء العليل)) (ص: ٢٣٦) وما بعدها.

(٢) انظر: ((شرح العقيدة الطحاوية)) (ص: ٢٨٧)، وانظر: ((منهاج السنة)) (٢/ ٤٩).

(٣) انظر: ((منهاج السنة)) (٢/ ٤٩).

(٤) انظر: ((شفاء العليل)) (ص: ٢٧٨).

(٥) انظر: ((شفاء العليل)) (ص: ٢٧٨)، وانظر: ((منهاج السنة)) (٢/ ٥١).

(٦) انظر: ((منهاج السنة)) (٢/ ٥٠).." (١)

"المبحث الثالث: العلاقة بين المعنى اللغوي والشرعي

العلاقة بين المعنى اللغوي والشرعي: عرفنا أن من معاني الإيمان لغة: التصديق، وأن التصديق يكون بالقلب واللسان والجوارح، وهكذا الإيمان الشرعي، عبارة عن تصديق مخصوص، وهو ما يسمى عند السلف، بقول القلب، وهذا التصديق لا ينفع وحده، بل لابد معه من الانقياد والاستسلام، وهو ما يسمى بعمل القلب ويلزم من ذلك قول اللسان، وعمل الجوارح، وهذه الأجزاء مترابطة، لا غنى لواحدة منها عن الأخرى ومن آمن بالله عز وجل، فقد أمن من عذابه نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف لمحمد بن عبد الله بن علي الوهيبي – ١/ ٣١

فالمنهج الصحيح إذن لفهم الألفاظ الشرعية هو أن نتلقى تفسيرهم وفهم السلف لمعاني هذه الألفاظ أولا، ثم نضبط بهذا الفهم ألفاظ النصوص، وليس العكس، أي ليس استخراج المعاني من النظر المباشر إلى الدلالات اللغوية لألفاظ النصوص، كما ذهب إلى ذلك من ذهب من أهل الأهواء والبدع ......

ولكن قوما خرجوا على هذا المنهج، وعدلوا عن معرفة كلام الله ورسوله، وأخذوا يتكلمون في المسميات الشرعية بطرق مبتدعة ومقدمات لغوية وعقلية مظنونة، فقالوا: إن الإيمان لا تدخل فيه الأعمال وإنما هو التصديق المجرد؛ فخالفوا بذلك كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وإجماع السلف.

وقد بنوا قولهم هذا على مقدمتين مظنونتين (١):

المقدمة الأولى: قولهم إن الإيمان في اللغة هو التصديق، والرسول إنما خاطب الناس بلغة العرب لم يغيرها،

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٥/٣٤٤

فيكون مراده بالإيمان التصديق.

المقدمة الثانية: قولهم إن التصديق إنما يكون بالقلب واللسان، أو بالقلب، فالأعمال ليست من الإيمان.

وقد تصدى علماء السنة والجماعة لهؤلاء القوم، فردوا عليهم قولهم، ودحضوا شبهاتهم، وكشفوا زيغهم وضلالهم. ويتلخص الرد على أصحاب هذا الاتجاه من خلال استعراض أصول ثلاثة ....

الأصل الأول: إن أهل اللغة لم يثبت عنهم أن الإيمان قبل نزول القرآن هو التصديق:

أما عن الأصل الأول فنقول: إن أهل اللغة، إما يقصد بهم المتكلمون باللغة قبل الإسلام، فهؤلاء لم نشهدهم ولا نقل لنا أحد عنهم أن الإيمان عندهم قبل نزول القرآن هو التصديق (٢)، فمن يزعم أنهم لم يعرفوا في اللغة إيمانا غير ذلك من أين لهم هذا النفي الذي لا تمكن الإحاطة به؟ بل هو قول بلا علم (٣).

وإما يقصد بأهل اللغة نقلتها، كأبي عمرو والأصمعي والخليل ونحوهم، فهؤلاء لا ينقلون كل ما كان قبل الإسلام بإسناد، وإنما ينقلون ما سمعوه من العرب في زمانهم، وما سمعوه في دواوين الشعر وكلام العرب وغير ذلك بالإسناد، ولا نعلم فيما نقلوه لفظ الإيمان، فضلا عن أن يكونوا أجمعوا عليه، بل نسأل: من نقل هذا الإجماع؟ ومن أين يعلم هذا الإجماع؟ وفي أي كتاب ذكر هذا الإجماع؟ (٤).

بل إن بعضهم يذهب إلى أن الإيمان في اللغة مأخوذ من الأمن الذي هو ضد الخوف (٥)، والبعض الآخر يذهب إلى أنه بمعنى الإقرار وغيره (٦).

---

(١) ((الإيمان)) لابن تيمية (ص: ٢٧٤).

(٢) ((الإيمان))، لابن تيمية (ص: ١١٨).

(٣) ((الإيمان))، لابن تيمية (ص: ١٢١).

(٤) ((الإيمان))، لابن تيمية (ص: ١١٧).

(٥) ((الإيمان))، لابن تيمية (ص: ٢٧٨).

(٦) ((الإيمان))، لابن تيمية (ص: ١١٧).." (١)

"قال الإمام المروزي: ثم قال صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عباس لوفد عبد القيس: ((آمركم بالإيمان، ثم قال أتدرون ما الإيمان بالله؟ شهادة أن لا إله إلا الله)) (١) فبدأ بأصله والشاهد بلا إله إلا الله هو المصدق المقر بقلبه يشهد بها لله بقلبه، ولسانه يبتدئ بشهادة قلبه والإقرار به ثم يثني بالشهادة

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٥/٣٥٠

بلسانه والإقرار به ليس كما شهد المنافقون إذ قالوا نشهد إنك لرسول الله [المنافقون: ١] والله يشهد إنهم لكاذبون، فلم يكذب قلوبهم أنه حق في عينه، ولكن كذبهم من قولهم، فقال والله يعلم إنك لرسوله [المنافقون: ١] أي كما قالوا، ثم قال: والله يشهد إن المنافقين لكاذبون [المنافقون: ١] فكذبهم من قولهم، لا أنهم قالوا بألسنتهم باطلا ولا كذبا، وكذلك حين أجاب النبي صلى الله عليه وسلم جبريل بقوله: ((الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله)) (٢) لم يرد شهادة باللسان كشهادة المنافقين ولكن أراد شهادة بدؤها من القلب بالتصديق بالله بأنه واحد) (٣).

قال القرطبي ردا على من زعم أن التلفظ بالشهادتين كاف في الإيمان: بل هو مذهب معلوم الفساد من الشريعة لمن وقف عليها ولأنه يلزم منه تسويغ النفاق، والحكم للمنافق بالإيمان الصحيح وهو باطل قطعا (٤) وقال الإمام محمد بن عبد الوهاب تعليقا على قوله صلى الله عليه وسلم: ((من قال لا إله إلا الله، وكفر بما يعبد من دونه حرم ماله ودمه، وحسابه على الله)) (٥) قال: (وهذا من أعظم ما يبين معنى (لا إله إلا الله) فإنه لم يجعل التلفظ بها عاصما للدم والمال، بل ولا معرفة معناها مع لفظها بل ولا الإقرار بذلك بل ولا كونه لا يدعو إلا الله وحده لا شريك له بل لا يحرم ماله ودمه حتى يضيف إلى ذلك الكفر بما يعبد من دون الله، فإن شك أو توقف لم يحرم ماله ودمه فيا لها من مسألة ما أعظمها وأجلها، ويا له من بيان ما أوضحه وحجة ما أقطعها للمنازع) (٦) والمقصود من النقل السابق التأكيد على أن التلفظ بالشهادتين وحده لا يفي لصحة الإيمان والنجاة في الآخرة ما لم يقترن ذلك بخضوع وانقياد وتصديق وإخلاص على حسب ما جاء في النصوص الأخرى وأجمل عبارة مختصرة يمكن أن تقال بهذه المناسبة ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية (وتواترت النصوص بأنه يحرم على النار من قال: لا إله إلا الله ومن شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله لكن جاءت مقيدة بالقيود الثقال) (٧) نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف لمحمد بن عبد الله بن علي الوهيبي – ١/ ٣٨

ومن أصول أهل السنة والجماعة التي اتفقوا عليها في مسمى الإيمان على اختلاف عباراتهم في التعبير – إجمالا وتفصيلا – وذلك خوفا من الاشتباه، أو الالتباس؛ أن الإيمان مركب من:

(قول، وعمل). أو (قول، وعمل، ونية). أو (قول، وعمل، ونية، واتباع السنة).

أي: أن مسمى الإيمان يطلق عند أهل السنة والجماعة على ثلاث خصال مجتمعة، لا يجزئ أحدهما عن الآخر، وهذه الأمور الثلاثة جامعة لدين الإسلام:

(اعتقاد القلب، إقرار اللسان، عمل الجوارح).

وبعبارة أخرى عندهم:

قول القلب، وقول اللسان.

عمل القلب، وعمل الجوارح.

---

(١) رواه البخاري (٥٣)، ومسلم (١٧). من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) رواه مسلم (٨). من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) ((تعظيم قدرة الصلاة)) (٢/ ٧٠٧، ٧٠٨)

(٤) ((المفهم على صحيح مسلم)) نقلا من ((فتح المجيد)) (ص٣٢).

(٥) رواه مسلم (٢٣). من حديث طارق بن أشيم الأشجعي رضي الله عنه.

(٦) ((فتح المجيد شرح كتاب التوحيد)) لعبد الرحمن بن حسن آل الشيخ (ص٨١).

(٧) نقلا عن ((فتح المجيد)) لعبد الرحمن بن حسن آل الشيخ (ص٣٨).." [(١)]

"فالظاهر والباطن متلازمان، لا يكون الظاهر مستقيما إلا مع استقامة الباطن، وإذا استقام الباطن فلا بد أن يستقيم الظاهر؛ ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((ألا إن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح لها سائر الجسد، وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد، ألا وهي القلب)) (١)، وقال عمر لمن رآه يعبث في صلاته: (لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه) (٢).

وفي الحديث: ((لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم لسانه، ولا يستقيم لسانه حتى يستقيم قلبه)) (٣).

ولهذا كان الظاهر لازما للباطن من وجه، وملزوما له من وجه، وهو دليل عليه من جهة كونه ملزوما لا من جهة كونه لازما، فإن الدليل ملزوم المدلول، يلزم من وجود الدليل وجود المدلول، ولا يلزم من وجود الشيء وجود ما يدل عليه، والدليل يطرد ولا ينعكس بخلاف الحد فإنه يطرد وينعكس) (٤). براءة أهل الحديث والسنة من بدعة المرجئة لمحمد بن سعيد الكثيري – ص: ١٢٦

---

(١) رواه البزار في مسنده (١/ ٤٨٨) (٣٢٦٧)، والطبراني في ((المعجم الصغير)) (١/ ٢٣٥) (٣٨٢). والحديث في الصحيحين بلفظ: ((إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب)). رواه البخاري (٥٢)، ومسلم (٤١٧٨). من حديث النعمان بن بشير رضي

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٥/٣٦٤

الله عنه.
(٢) لم أقف عليه من قول عمر رضي الله عنه، ولكن وقفت عليه من قول سعيد المسيب؛ رواه ابن المبارك في ((الزهد)) (ص: ٤١٩)، وعبدالرزاق (٢/ ٢٦٦) (٣٣٠٨)، وابن أبي شيبة (٢/ ٢٨٩) (٦٨٥٤)، والبيهقي معلقا (٢/ ٢٨٥) (٣٣٦٥). والحديث روي مرفوعا؛ حيث رواه الحكيم الترمذي في ((نوادر الأصول)) (٣/ ٢١٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. قال العراقي في ((المغني)) (١/ ١٠٥): سنده ضعيف، والمعروف أنه من قول سعيد بن المسيب. وقال الألباني في ((السلسلة الضعيفة)) (٩١٠): فالحديث موضوع مرفوعا، ضعيف موقوفا بل مقطوعا، ثم وجدت للموقوف طريقا آخر؛ فقال أحمد في ((مسائل ابنه صالح)) (ص: ٨٣): حدثنا سعيد بن خثيم قال حدثنا محمد بن خالد عن سعيد بن جبير قال: نظر سعيد إلى رجل وهو قائم يصلي ... إلخ. قلت: وهذا إسناد جيد، يشهد لما تقدم عن العراقي أن الحديث معروف عن ابن المسيب. اهـ.
(٣) رواه أحمد (٣/ ١٩٨) (١٣٠٧١)، وابن أبي الدنيا في ((الصمت)) (٩)، والخرائطي في ((مكارم الأخلاق)) (٤٤٢). من حديث أنس رضي الله عنه. قال الهيثمي في ((مجمع الزوائد)) (١/ ٢١٣): رواه أحمد وفي إسناده علي بن مسعدة وثقه جماعة وضعفه آخرون. وقال العراقي في ((المغني)) (٢/ ٧٦٧): رواه ابن أبي الدنيا في ((الصمت)) والخرائطي في ((مكارم الأخلاق)) بسند فيه ضعف. وقال الألباني في ((السلسلة الصحيحة)) (٢٨٤١): رجاله ثقات رجال مسلم غير الباهلي وهو حسن الحديث.
(٤) ((مجموع الفتاوى)) لابن تيمية (١٨/ ٢٧٢ - ٢٧٣).." (١)

"وهذا ما اختاره الأشعري في أحد قوليه، قال شيخ الإسلام: (وقد ذكر الأشعري في كتابه الموجز قول الصالحي هذا وغيره، ثم قال: والذي أختاره في الأسماء قول الصالحي) (١).
ومن هؤلاء: بشر المريسي، وكان يزعم أن السجود للشمس ليس بكفر، ولا السجود لغير الله كفر، ولكنه علم على الكفر؛ لأن الله بين أنه لا يسجد للشمس إلا كافر (٢).
ومنهم: أبو معاذ التومني وأصحابه، وكان يقول: من قتل نبيا أو لطمه كفر، وليس من أجل اللطمة كفر، ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض له (٣).
قال ابن حزم في بيان مذهب الجهمية ومن وافقهم: (وقال هؤلاء: إن شتم الله وشتم رسول الله ليس كفرا، لكنه دليل على أن في قلبه كفرا) (٤).

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٤٠٥/٥

وقال: (وأما سب الله تعالى فما على ظهر الأرض مسلم يخالف في أنه كفر مجرد إلا أن الجهمية والأشعرية وهما طائفتان لا يعتد بهما يصرحون بأن سب الله تعالى وإعلان الكفر ليس كفرا. قال بعضهم: ولكنه دليل على أنه يعتقد الكفر، لا أنه كافر بيقين بسبه الله تعالى. وأصلهم في هذا أصل سوء خارج عن إجماع أهل الإسلام، وهو أنهم يقولون: الإيمان هو التصديق بالقلب فقط وإن أعلن بالكفر وعبادة الأوثان بغير تقية ولا حكاية، لكن مختارا ذلك في الإسلام.

قال أبو محمد: وهذا كفر مجرد؛ لأنه خلاف لإجماع الأمة ولحكم الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وجميع الصحابة ومن بعدهم، لأنه لا يختلف أحد لا كافر ولا مؤمن في أن هذا القرآن هو الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، وذكر أنه وحي من الله تعالى- وإن كان قوم كفار من الروافض ادعوا أنه نقص منه وحرف-، فلم يختلفوا أن جملته كما ذكرنا، ولم يختلفوا في أن فيه التسمية بالكفر، والحكم بالكفر قطعا على من نطق بأقوال معروفة، كقوله تعالى: لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم [المائدة:٧٢]، وقوله تعالى: ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم [التوبة:٧٤]، فصح أن الكفر يكون كلاما.

---

(١) ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٥٤٤)، وانظر: (٧/ ٥٠٩). وكثيرا ما يقرن شيخ الإسلام بين جهم والصالحي، ويجعل الأشاعرة ممن نصروا قولهما في الإيمان. ولاشك أن جهما والصالحي متفقان على أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، وأن الكفر هو الجهل به فقط، كما حكاه الأشعري عنهما في المقالات، ونقله شيخ الإسلام /، لكن عند التحقيق يتبين أن الصالحي يخالف جهما في مسألتين: الأولى: أنه زعم أن (معرفة الله هي المحبة له، وهي الخضوع لله) ((المقالات)) (١/ ٢١٤) و ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٥٤٤) فأثبت عمل القلب، لكن جعله نفس المعرفة. وأما جهم فلا يثبت عمل القلب، كما تقدم. لكن مذهب الصالحي باطل أيضا؛ ويلزم منه القول بأن إبليس وفرعون لم يكونا مصدقين، لذهاب عمل القلب منهما، ولعل شيخ الإسلام كان يشير إلى الصالحي ومن تبعه حين قال: والمرجئة أخرجوا العمل الظاهر عن الإيمان، فمن قصد منهم إخراج أعمال القلوب أيضا، وجعلها هي التصديق، فهذا ضلال بين) ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٥٥٤). وانظر ما سبق (ص٧٠ - ٧٧) عن العلاقة بين التصديق وعمل القلب، وما سيأتي عند الكلام على الفرق بين "معرفة" جهم و"تصديق" الأشاعرة، (ص٢٤٧). الثانية: أن ظاهر ما نقل عن الصالحي أنه يحكم بالكفر باطنا، لمن أتى المكفرات الظاهرة، وأما جهم فقد التزم أن من قال الكفر أو

فعله، فهو كافر في الظاهر مؤمن في الباطن، والأشعري تبع قول الصالحي، وخالف جهما في هذا.
(٢) ((المقالات)) (١/ ١٤٠)، و ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٥٤٨)، و ((الفرق بين الفرق)) (ص١٩٣).
(٣) ((الملل والنحل)) للشهرستاني (١/ ١٤١).
(٤) ((الفصل)) لابن حزم (٣/ ٢٣٩).." (١)

"ومن هذه المواضع قوله: (وقيل لمن قال دخول الأعمال الظاهرة في اسم الإيمان مجاز: نزاعك لفظي، فإنك إذا سلمت أن هذه لوازم الإيمان الواجب الذي في القلب وموجباته، كان عدم اللازم موجبا لعدم الملزوم، فيلزم من عدم هذا الظاهر عدم الباطن، فإذا اعترفت بهذا كان النزاع لفظيا. وإن قلت ما هو حقيقة قول جهم وأتباعه، من أنه يستقر الإيمان التام الواجب في القلب مع إظهار ما هو كفر وترك جميع الواجبات الظاهرة، قيل لك: فهذا يناقض قولك أن الظاهر لازم له وموجب له، بل قيل: حقيقة قولك أن الظاهر يقارن الباطن تارة، ويفارقه أخرى، فليس بلازم له ولا موجب ومعلول له، ولكنه دليل إذا وجد دل على وجود الباطن، وإذا عدم لم يدل عدمه على العدم، وهذا حقيقة قولك) (١).
وقال: (وهذا يلزم كل من لم يقل إن الأعمال الظاهرة من لوازم الإيمان الباطن. فإذا قال: إنها من لوازمه وأن الإيمان الباطن يستلزم عملا صالحا ظاهرا، كان بعد ذلك قوله: إن تلك الأعمال لازمة لمسمى الإيمان أو جزءا منه نزاعا لفظيا كما تقدم) (٢).
وقال: (وللجهمية هنا سؤال ذكره أبو الحسن في كتاب (الموجز)، وهو أن القرآن نفى الإيمان عن غير هؤلاء كقوله: إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم [الأنفال:٢]، ولم يقل إن هذه الأعمال من الإيمان. قالوا: فنحن نقول: من لم يعمل هذه الأعمال لم يكن مؤمنا؛ لأن انتفاءها دليل على انتفاء العلم من قلبه. والجواب عن هذا من وجوه:
أحدها: أنكم سلمتم أن هذه الأعمال لازمة لإيمان القلب فإذا انتفت لم يبق في القلب إيمان، وهذا هو المطلوب، وبعد هذا فكونها لازمة أو جزءا نزاع لفظي.
الثاني: أن نصوصا صرحت بأنها جزء كقوله: ((الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة)) (٣).) (٤).
وقال: (والمرجئة أخرجوا العمل الظاهر عن الإيمان، فمن قصد منهم إخراج أعمال القلوب أيضا وجعلها هي التصديق، فهذا ضلال بين. ومن قصد إخراج العمل الظاهر، قيل لهم: العمل الظاهر لازم للعمل الباطن لا ينفك عنه، وانتفاء الظاهر دليل انتفاء الباطن، فبقي النزاع في أن العمل الظاهر هل هو جزء من مسمى

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٤٤٣/٥

الإيمان يدل عليه بالتضمن أو لازم لمسمى الإيمان؟

والتحقيق أنه تارة يدخل في الاسم، وتارة يكون لازما للمسمى، بحسب إفراد الاسم واقترانه ..) (٥).

---

(١) ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٥٧٧).

(٢) ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٥٨٤).

(٣) رواه البخاري (٩) ومسلم (٣٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٢٠٢).

(٥) مجموع الفتاوى (٧/ ٥٥٤) وما بعدها.." (١)

"أما أهل السنة والجماعة فالإيمان عندهم له أجزاء وأبعاض وشعب والناس متفاوتون في القيام بها، فهو يزيد بزيادتها وينقص بنقصها، فإماطة الأذى عن الطريق إيمان كما في حديث الشعب (١)، وترك إماطته نقص في كمال الإيمان المستحب ولا يقال إن فعله هذا كفر لتركه شيئا من أمور الإيمان، ولا يفهم هذا منه.

ثم لو فهم هذا ممن انحرفت فطرهم وسادت فيهم البدع والخرافات، فلا يليق أن ينسب إليه رحمه الله أنه ترك ما جاء الدليل مصرحا به حتى لا يفهم كلامه على غير مراده، فلو كان ذلك كذلك وطرد هذا الأمر على بقية أمور الاعتقاد لضاع الدين.

فهل يترك القول بأن الله سميع بصير عليم خبير وأنه مستو على عرشه وأن له يدا وقدما وغير ذلك من أوصاف كماله سبحانه وتعالى حتى لا يقال مجسمة؟!

أو يترك العناية بالأحاديث وتتبع الآثار والتنقيب عنها وفهمها حتى لا يقال حشوية؟!

أو يترك الاستثناء في الإيمان بأن يقال: أنا مؤمن أو أنا مؤمن حقا حتى لا يقال شكاكا؟! وغير ذلك مما يطول ذكره.

وهل لا نروي قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا يؤمن أحدكم كذا في أحاديث كثيرة حتى لا يفهم من ذلك أنا نرى ما يراه الخوارج وغيرهم من خروج مرتكب الكبيرة من الإيمان؟!

ولقد فهم المبتدعة من كلام الله في كتابه وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم في الثابت عنه ما يوافق مذاهبهم، وليس العيب في النص تنزه كلام الله ورسوله عن ذلك، بل العيب في فهمهم على حد قول

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٤٧٢/٥

الشاعر:

وكم من عائب قولا صحيحا ... وآفته من الفهم السقيم

ولم يمنع فهمهم من نص شرعي موافقة مذهبهم أن يتلى النص ويبلغ ويتداول.

وعليه فـ ... ليس من اللائق أبدا أن يؤول قول الإمام على ذلك وأن يفهم من قوله هذا الفهم الفاسد، ولو كان رحمه الله يخشى ما فهمه هؤلاء لقال بما جاء به النص: (الإيمان يزيد وينقص) ثم بين للسائل أنه لا يلزم من القول بنقصه أنه يكفر، إذ لا تلازم بينهما، أو نحو هذا مما يبين السبيل ويزيل الإشكال إن وجد. والله أعلم.

وعلى كل فالإمام رحمه الله نص على أنه من ترك القول بالنقص لعدم ورود النص، فلا حاجة بنا بعد إلى مثل هذه التعليلات.

وأيضا فالإمام ثبت عنه القول بزيادة الإيمان ونقصانه وترك قوله الأول، بل إن قوله الأخير هو المعروف عنه عند أهل العلم كما قال أحمد بن القاسم: تذاكرنا من قال: الإيمان يزيد وينقص فعد الإمام أحمد غير واحد ثم قال: ومالك بن أنس يقول: يزيد وينقص، فقلت له إن مالكا يحكون عنه أنه قال: يزيد ولا ينقص. فقال: بلى قد روي عنه يزيد وينقص كان ابن نافع يحكيه عن مالك، فقلت له: ابن نافع يحكيه عن مالك؟ قال: نعم (٢).

والروايات الواردة عنه رحمه الله في أن الإيمان يزيد وينقص كثيرة، ... منها:

أولا – رواية عبدالرزاق:

قال عبدالرزاق: (سمعت معمرا وسفيان الثوري ومالك بن أنس، وابن جريج وسفيان بن عيينة يقولون: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص) (٣).

وقال: (لقيت اثنين وستين شيخا منهم معمر ... ومالك بن أنس ... كلهم يقولون: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص) (٤).

ثانيا – رواية إسحاق بن محمد الفروي:

قال: (كنت عند مالك بن أنس فسمعت حماد بن أبي حنيفة يقول لمالك يا أبا عبدالله إن لنا رأيا نعرضه عليك فإن رأيته غير ذلك كففنا عنه، قال: وما هو؟ قال: يا أبا عبدالله لا نكفر أحدا بذنب، الناس كلهم مسلمون عندنا.

---

(١) رواه البخاري (٩)، ومسلم (١٦٢). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه الخلال في ((السنة)) (٣/ ٥٩١) (١٠٤٣) بتصرف.

(٣) رواه الآجري في ((الشريعة)) (ص: ١١٣)، وابن عبدالبر في ((الانتقاء)) (ص: ٣٤).

(٤) رواه اللالكائي في ((شرح أصول اعتقاد أهل السنة)) (٥/ ١٠٢٩).." (١)

"وجوابا عن ذلك نقول: قد تقرر عند أهل السنة أن الإيمان قول وعمل، فليس تصديقا فحسب، ومن ثم فإن مقابله هو الكفر قول وعمل، فقد يكون الكفر قولا قلبيا، وقد يكون عملا قلبيا، وتارة قولا باللسان، وتارة عملا بالجوارح ...

ويقول أيضا: - يلزم من تكفير تارك الصلاة أن يكفر القاتل والشاتم للمسلم، وأن يكفر الزاني، وشارب الخمر ... (١)

والجواب: - أن هذا اللازم يلزم المبتدعة عموما ... سواء كانوا وعيدية أو مرجئة والذين جعلوا الكفر خصلة واحدة، بناء على ظنهم الفاسد أن الإيمان شيء واحد يزول كله بزوال بعضه، وقد دلت النصوص أن الكفر مراتب وشعب متفاوتة، كالإيمان، فمن شعب الكفر ما يخرج من الملة، ومنها مالا يخرج من الملة.

الترجيح

بعد هذا العرض التفصيلي لأدلة الفريقين واستدلالاتهم ومناقشتها، يظهر أن أدلة القائلين بتكفير تارك الصلاة أصح وأقوى. (٢)

إلا أن الراجح ... ولعله القول الوسط بين الطرفين، وبه تجتمع الكثير من أدلة الفريقين، وهو أن يقال: إن ضابط ترك الصلاة الذي يعد كفرا – ها هنا – هو الترك المطلق الذي هو بمعنى ترك الصلاة من حيث الجملة الذي يتحقق بترك الصلاة بالكلية، أو بالإصرار على عدم إقامتها، أو بتركها في الأعم الأغلب، وليس مناط التكفير – ها هنا – مطلق الترك للصلاة بحيث يلزم أن نكفر كل من ترك صلاة واحدة أو بعض صلوات (٣).

ويشهد لذلك جملة من الأدلة، منها ما يلي: -

١ - قوله تعالى: - فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا [مريم: ٥٩]

فالمراد من تضييع الصلاة – هاهنا – تركها بالكلية كما قاله محمد بن كعب القرظي وزيد بن أسلم والسدي

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٣٥/٦

واختاره ابن جرير. (٤)

٢ - وقوله صلى الله عليه وسلم ... ((خمس صلوات كتبهن الله على العباد في اليوم والليلة، فمن حافظ عليها كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يحافظ عليهن لم يكن له عند الله عهد، إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة)) فهذا الحديث صريح في الفرق بين الترك المطلق، وبين مطلق الترك .. يقول ابن تيمية رحمه الله: - (فالنبي صلى الله عليه وسلم إنما أدخل تحت المشيئة من لم يحافظ عليها، لا من ترك، ونفي المحافظة يقتضي أنهم صلوا ولم يحافظوا عليها ...) (٥)

ثم قال: (فإن كثيرا من الناس، بل أكثرهم في كثير من الأمصار لا يكونون محافظين على الصلوات الخمس، ولا هم تاركيها بالجملة، بل يصلون أحيانا ويدعون أحيانا، فهؤلاء فيهم إيمان ونفاق، وتجرى عليهم أحكام الإسلام الظاهرة ...) (٦)

ويقول في موضع آخر: - _فأما من كان مصرا على تركها لا يصلي قط، ويموت على هذا الإصرار والترك فهذا لا يكون مسلما، لكن أكثر الناس يصلون تارة، ويتركونها تارة، فهؤلاء ليسوا يحافظون عليها، وهؤلاء تحت الوعيد، وهم الذين جاء فيهم الحديث الذي في السنن حديث عبادة بن الصامت – ثم ساق الحديث المذكور -) (٧)

٣ - قوله صلى الله عليه وسلم: ((إن أول ما يحاسب به العبد صلاته، فإن أتمها، وإلا نظر هل له من تطوع، فإن كان له تطوع، أكملت الفريضة من تطوعه)) (٨)

والانتقاص هنا عام يتناول ترك الأداء لبعض الصلوات ... وهذا من مطلق الترك الذي لا يعد كفرا، ومن ثم صارت مقبولة، وأكملت بالتطوع، والله أعلم. نواقض الإيمان القولية والعملية لعبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف - بتصرف – ص٤٥٧

---

(١) انظر: ((التمهيد)) لابن عبد البر (٤/ ٢٣٦).

(٢) انظر: ((أضواء البيان)) للشنقيطي (٤/ ٣٢٢).

(٣) انظر: رسالة ((ضوابط التكفير)) (ص٢١١)

(٤) انظر: ((تفسير الطبري)) (١٦/ ٦٦)، و ((تفسير القرآن العظيم)) ابن كثير (٣/ ١٢٥).

(٥) ((مجموع الفتاوي)) (٧/ ٦١٥).

(٦) ((مجموع الفتاوي)) (٧/ ٦١٦).

(٧) ((مجموع الفتاوي)) (٢٢/ ٤٩).

(٨) رواه أبو داود (٨٦٤)، والترمذي (٤١٣)، والنسائي (١/ ٢٣٢، ٢٣٣)، وابن ماجه (١٤٢٥). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. والحديث سكت عنه أبو داود. وقال أبو عيسى: حديث أبي هريرة حديث حسن غريب من هذا الوجه. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه وله شاهد بإسناد صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي. وقال النووي في ((الخلاصة)) (١/ ٥٢٩): إسناده صحيح بمعناه. وقال ابن القطان في ((الوهم والإيهام)) (٥/ ٢٢٩): إسناده صحيح. وقال ابن الملقن في ((تحفة المحتاج)) (١/ ٣٣٣): إسناده صحيح. وقال الألباني في ((صحيح سنن النسائي)): صحيح.." (١)

"وقال الإمام الحافظ ابن رجب الحنبلي – رحمه الله – في شرحه لهذا الحديث أيضا: (إن صلاح حركات العبد بجوارحه، واجتنابه للمحرمات واتقاءه للشبهات بحسب صلاح حركة قلبه.

فإن كان قلبه سليما، ليس فيه إلا محبة الله، ومحبة ما يحبه الله، وخشية الله، وخشية الوقوع فيما يكرهه؛ صلحت حركات الجوارح كلها، ونشأ عن ذلك اجتناب المحرمات كلها، وتوقي الشبهات حذرا من الوقوع في المحرمات.

وإن كان القلب فاسدا، قد استولى عليه اتباع هواه، وطلب ما يحبه، ولو كرهه الله، فسدت حركات الجوارح كلها، وانبعثت إلى كل المعاصي والمشتبهات بحسب اتباع هوى القلب.

ولهذا يقال: القلب ملك الأعضاء، وبقية الأعضاء جنوده، وهم مع هذا جنود طائعون له، مبعثون في طاعته، وتنفيذ أوامره، لا يخالفونه في شيء من ذلك؛ فإن كان الملك صالحا كانت هذه الجنود صالحة، وإن كان فاسدا كانت جنوده بهذه المثابة فاسدة، ولا ينفع عند الله إلا القلب السليم ...

فإن أعمال الجوارح لا تستقيم إلا باستقامة القلب، ومعنى استقامة القلب أن يكون ممتلئا من محبة الله، ومحبة طاعته، وكراهية معصيته ... وحركات الجسد تابعة لحركة القلب وإرادته، فإن كانت حركته وإرادته لله وحده؛ فقد صلح وصلحت حركات الجسد كله، وإن كانت حركة القلب وإرادته لغير الله تعالى، فسد، وفسدت حركات الجسد بحسب فساد حركة القلب ... ومعنى هذا أن حركات القلب والجوارح إذا كانت كلها لله؛ فقد كمل إيمان العبد بذلك ظاهرا وباطنا، ويلزم من صلاح حركات القلب صلاح الجوارح؛ فإذا كان القلب صالحا ليس فيه إلا إرادة الله، وإرادة الله ما يريده لم تنبعث الجوارح إلا فيما يريده الله) (١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (فأصل الإيمان في القلب، وهو قول القلب وعمله، وهو إقرار

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١٢٨/٦

بالتصديق والحب والانقياد، وما كان في القلب، فلا بد أن يظهر موجبه ومقتضاه على الجوارح، وإذا لم يعمل بموجبه ومقتضاه دل على عدمه أو ضعفه، ولهذا كانت الأعمال الظاهرة من موجب إيمان القلب ومقتضاه، وهي التصديق لما في القلب، ودليل عليه وشاهد له، وهي شعبة من مجموع الإيمان المطلق وبعض له؛ لكن ما في القلب هو الأصل لما على الجوارح؛ كما قال أبو هريرة – رضي الله عنه – إن القلب ملك، والأعضاء جنوده؛ فإن طاب الملك، طابت جنوده، وإذا خبث الملك خبثت جنوده) (٢).

وقال أيضا: (فهذا الموضع ينبغي تدبره فمن عرف ارتباط الظاهر بالباطن زالت عنه الشبهة في هذا الباب، وعلم أن من قال من الفقهاء إنه إذا أقر بالواجب وامتنع عن الفعل لا يقتل، أو يقتل مع إسلامه؛ فإنه دخلت عليه الشبهة التي دخلت على المرجئة والجهمية، والتي دخلت على من جعل الإرادة الجازمة مع القدرة التامة لا يكون بها شيء من الفعل، ولهذا كان الممتنعون من قتل هذا من الفقهاء بنوه على قولهم في مسألة الإيمان، وأن الأعمال ليست من الإيمان، ... وأن جنس الأعمال من لوازم إيمان القلب، وأن إيمان القلب التام بدون شيء من الأعمال الظاهرة ممتنع؛ سواء جعل الظاهر من لوازم الإيمان، أو جزء من الإيمان) (٣).

---

(١) انظر: ((جامع العلوم والحكم)) لابن رجب (١/ ٢١٠) في شرح (الحديث السادس) من الأربعين النووية.

(٢) ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٦٤٤).

(٣) ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٦١٦).." (١)

"وقال في موضع آخر: (وهنا أصول تنازع الناس فيها: منها أن القلب هل يقوم به تصديق، أو تكذيب، ولا يظهر قط منه شيء على اللسان والجوارح، وإنما يظهر نقيضه من غير خوف؟ فالذي عليه السلف والأئمة وجمهور الناس؛ أنه لابد من ظهور موجب ذلك على الجوارح، فمن قال: إنه يصدق الرسول ويحبه ويعظمه بقلبه، ولم يتكلم قط بالإسلام، ولا فعل شيئا من واجباته بلا خوف؛ فهذا لا يكون مؤمنا في الباطن، وإنما هو كافر) (١).

وقال كذلك: (وقد تبين أن الدين لابد فيه من قول وعمل، وأنه يمتنع أن يكون الرجل مؤمنا بالله ورسوله بقلبه، أو بقلبه ولسانه، ولم يؤد واجبا ظاهرا، ولا صلاة ولا زكاة ولا صياما، ولا غير ذلك من الواجبات، لا

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١٦٤/٦

لأجل أن الله أوجبها؛ مثل أن يؤدي الأمانة، أو يصدق الحديث، أو يعدل في قسمه وحكمه؛ من غير إيمان بالله ورسوله، لم يخرج بذلك من الكفر؛ فإن المشركين، وأهل الكتاب يرون وجوب هذه الأمور، فلا يكون الرجل مؤمنا بالله ورسوله مع عدم شيء من الواجبات التي يختص بإيجابها محمد صلى الله عليه وسلم) (٢).

وقال – أيضا– رحمه الله: (إذا نقصت الأعمال الظاهرة الواجبة؛ كان ذلك لنقص ما في القلب من الإيمان؛ فلا يتصور مع كمال الإيمان الواجب الذي في القلب أن تعدم الأعمال الظاهرة الواجبة، بل يلزم من وجود هذا كاملا، وجود هذا كاملا؛ كما يلزم من نقص هذا، نقص هذا؛ إذ تقدير إيمان تام في القلب بلا ظاهر من قول وعمل، كتقدير موجب تام بلا موجبه، وعلة تامة بلا معلولها، وهذا ممتنع) (٣).

وقال الإمام الحافظ ابن القيم رحمه الله: (وها هنا أصل آخر: وهو أن حقيقة الإيمان مركبة من قول وعمل. والقول قسمان: قول القلب، وهو الاعتقاد. وقول اللسان، وهو التكلم بكلمة الإسلام. والعمل قسمان: عمل القلب، وهو نيته وإخلاصه. وعمل الجوارح. فإذا زالت هذه الأربعة، زال الإيمان بكماله. وإذا زال تصديق القلب، لم ينفع بقية الأجزاء؛ فإن تصديق القلب شرط في اعتقادها وكونها نافعة.

وإذا زال عمل القلب مع اعتقاد الصدق؛ فهذا موضع المعركة بين المرجئة وأهل السنة؛ فأهل السنة مجمعون على زوال الإيمان، وأنه لا ينفع التصديق مع انتفاء عمل القلب، وهو محبته وانقياده؛ كما لم ينفع إبليس وفرعون وقومه، واليهود والمشركين الذين كانوا يعتقدون صدق الرسول؛ بل ويرون به سرا وجهرا، ويقولون: ليس بكاذب، ولكن لا نتبعه، ولا نؤمن به.

وإذا كان الإيمان يزول بزوال عمل القلب؛ فغير مستنكر أن يزول بزوال أعظم أعمال الجوارح، ولاسيما إذا كان ملزوما لعدم محبة القلب وانقياده الذي هو ملزوم لعدم التصديق الجازم ... فإنه يلزم من عدم طاعة القلب عدم طاعة الجوارح، إذ لو أطاع القلب وانقاد؛ أطاعت الجوارح وانقادت، ويلزم من عدم طاعته وانقياده عدم التصديق المستلزم للطاعة، وهو حقيقة الإيمان.

فإن الإيمان ليس مجرد التصديق ... وإنما هو التصديق المستلزم للطاعة والانقياد، وهكذا الهدى ليس هو مجرد معرفة الحق وتبيينه؛ بل هو معرفته المستلزمة لاتباعه، والعمل بموجبه، وإن سمي الأول هدى؛ فليس هو الهدى التام المستلزم للاهتداء؛ كما أن اعتقاد التصديق، وإن سمي تصديقا؛ فليس هو التصديق المستلزم للإيمان، فعليك بمراجعة هذا الأصل ومراعاته) (٤).

---

(١) ((مجموع الفتاوى)) (١٤/ ١٢٠).

(٢) ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٦٢١).

(٣) ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٥٨٢).

(٤) ((كتاب الصلاة وحكم تاركها)) لابن قيم الجوزية (ص٥٤).." (١)

"قال النووي: (فالقول الصحيح الذي قاله المحققون أن معناه لا يفعل هذه المعاصي وهو كامل الإيمان، وهذا من الألفاظ التي تطلق على نفي الشيء ويراد نفي كماله ومختاره، كما يقال: لا علم إلا ما نفع، ولا مال إلا الإبل، ولا عيش إلا عيش الآخرة) (١). ما ورد من نفي الإيمان عمن ارتكب بعض الكبائر هو داخل في هذا المعنى الذي ذكرنا، أي أن المنفي ليس اسم الإيمان والدخول فيه إنما المنفي هو حقيقة الإيمان وكماله، يقول الإمام أبو عبيد: (فإن قال قائل: كيف يجوز أن يقال ليس بمؤمن واسم الإيمان غير زائل عنه؟ قيل: هذا كلام العرب المستفيض عندنا غير المستنكر في إزالة العمل عن عامله إذا كان عمله على غير حقيقته، ألا ترى أنهم يقولون للصانع إذا كان ليس بمحكم لعمله ما صنعت شيئا ولا عملت عملا وإنما وقع معناه هاهنا على نفي التجويد، لا على الصنعة نفسها، فهو عندهم عامل بالاسم، وغير عامل في الإتقان، حتى تكملوا به فيما هو أكثر من هذا، وذلك كرجل يعق أباه ويبلغ منه الأذى فيقال ما هو بولده، وهم يعلمون أنه ابن صلبه، ثم يقال مثله في الأخ والزوجة والمملوك وإنما مذهبهم في هذا المزايلة من الأعمال الواجبة عليهم من الطاعة البر، وأما النكاح والرق والأنساب، فعلى ما كانت عليه أحكامها وأسماؤها فكذلك هذه الذنوب التي ينفي بها الإيمان إنما أحبطت الحقائق منه الشرائع التي هي من صفاته، فأما الأسماء فعلى ما كانت قبل ذلك ولا يقال لهم مؤمنون (٢) وبه الحكم عليهم) (٣). أما أهل السنة فأجمعوا على أن المنفي هنا (يعني قوله صلى الله عليه وسلم: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن)) (٤).) كمال الإيمان جمعا بين هذا النص وغيره من النصوص، قال الإمام ابن عبد البر رحمه الله، تعليقا على هذا الحديث: ... يريد مستكمل الإيمان، ولم يرد به نفي جميع الإيمان عن فاعل ذلك بدليل الإجماع على توريث الزاني والسارق وشارب الخمر – إذا صلوا للقبلة وانتحلوا دعوة الإسلام – من قرابتهم المؤمنين الذين آمنوا بتلك الأحوال، وفي إجماعهم على ذلك مع إجماعهم على أن الكافر لا يرث المسلم، أوضح الدلائل على صحة قولنا، أن مرتكب الكبيرة ناقص الإيمان بفعله ذلك (٥). وقال النووي رحمه الله: (فالقول الصحيح الذي قاله

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١٦٥/٦

المحققون أن معناه لا يفعل هذه المعاصي وهو كامل الإيمان، وهذا من الألفاظ التي تطلق على نفي الشيء ويراد نفي كماله ومختاره كما يقال لا علم إلا ما نفع ولا مال إلا الإبل ولا عيش إلا عيش الآخرة) (٦) وقال المروزي رحمه الله، (فالذي صح عندنا في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن)) (٧). وما روي عنه من الأخبار مما يشبه هذا أن معنى ذلك كله أن من فعل تلك الأفعال لا يكون مؤمنا مستكمل الإيمان، لأنه ترك بعض الإيمان، نفى عنه الإيمان، يريد به الإيمان الكامل. وإقامة الحدود عليه دليل على أن الإيمان لم يزل كله عنه، ولا اسمه، ولولا ذلك لوجب استتابته، وقتله، وسقطت الحدود) (٨).

إذا لا مناص من تفسير هذا الحديث وما في معناه بأن المنفي كمال الإيمان أو الإيمان الواجب وليس أصل الإيمان، لأنا لو قلنا إن المنفي أصل الإيمان لوقعنا في تناقض ولضربنا بعض النصوص ببعض، إذ يلزم من هذا القول إسقاط الحدود، ورد الأحاديث المصرحة بدخول الموحد الجنة وإن زنى وإن سرق، وخروجه من النار الخ. نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف لمحمد بن عبدالله بن علي الوهيبي – ١/ ٥٠

---

(١) ((شرح صحيح مسلم)) للنووي (٢/ ٤١).

(٢) أي: بقاء اسم الإيمان وأصله دون حقيقته وكماله.

(٣) ((الإيمان)) لأبي عبيد القاسم بن سلام (ص: ٩٠، ٩١).

(٤) رواه البخاري (٥٥٧٨) ومسلم (٥٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) ((التمهيد)) لابن عبد البر (٩/ ٢٤٣، ٢٤٤).

(٦) ((شرح صحيح مسلم)) للنووي (٢/ ٤١).

(٧) رواه البخاري (٥٥٧٨) ومسلم (٥٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٨) ((تعظيم قدر الصلاة)) (٢/ ٥٧٦).." [1]

"المبحث الثاني: ضوابط أهل السنة في مسألة اجتماع الإيمان وبعض شعب الكفر في الشخص الواحد

لما قعد أهل السنة هذا الأصل، فإنهم اعتمدوا في ذلك التفصيل دون الإطلاق، ووضعوا ضوابط وشروطا

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٦/١٩٥

لهذه المسألة حتى تنحصر الأنواع في إطار شرعي متين. ولا تتميع المسألة حتى يخوض فيها من يشاء كيفما شاء ومن هذه الضوابط:

١ – الحديث عن الشعب وليس عن الأصل:

إذا قال أهل السنة إن الشخص قد يجتمع فيه إيمان وكفر، أو إيمان ونفاق، فليس مقصودهم أصل الكفر أو أصل النفاق، إنما المقصود شعبهما التي لا تضاد أصل الدين.

لهذا فصل ابن القيم – رحمه الله – معنى الشرك المذكور في قوله تعالى: وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون [يوسف: ١٠٦] أنه إن كان هذا الشرك يتضمن تكذيبا لرسل الله – عليهم السلام –، فإن الإيمان الذي معهم لا ينفعهم. أما إن كان متضمنا للتصديق برسل الله – عليهم السلام –، فإن الإيمان الذي معهم ينفعهم في عدم الخلود في النار دون دخولها (١).

كما أنه لما لم يفهم أحد مبتدعة العراق هذه المسألة، حاول أن يبرر ما عليه قومه من الشرك بعبادة غير الله من المقبورين والذبح لهم، حاول أن ينفي عنهم الشرك بهذا الأصل الذي أثر عن السلف، وهو أن اجتماع الإيمان وبعض شعب الكفر في الشخص الواحد لا يلزم منه كفر هذا الشخص.

فرد عليه الشيخ ابن سحمان بقوله: (وأما قوله – أي العراقي – (والمسلم قد يجتمع فيه الكفر والإسلام والشرك والإيمان، ولا يكفر كفرا ينقله عن الملة). فأقول – أي الشيخ ابن سحمان –: نعم، هذا فيما دون الشرك، والكفر الذي يخرج عن الملة) (٢). ثم سرد بعض الشعب الشركية والكفرية، وبين أنها هي التي قد تجتمع مع الإيمان في شخص واحد، ولا يخرج من الملة بذلك.

ومفهوم كلامه في الرد على العراقي أن ما كان شركا أكبر، أو كفرا أكبر مما يخرج عن الملة لا يمكن أن يجتمع مع الإيمان الذي ينجو به العبد من الكفر في الدنيا، وينجو به من الخلود في النار يوم القيامة، فإنهما نقيضان، والنقيضان لا يجتمعان.

٢ – قيام شعبة من الكفر أو أكثر بالعبد لا يلزم منه كفره بالضرورة:

وذلك أن من ثبت له عقد الإسلام لا يحكم بكفره بمجرد صدور فعل كفري عنه حتى تثبت في حقه التكفير، كإثبات أن الفعل الكفري الذي صدر عنه يعتبر ناقضا للإسلام بلا نزاع، كما أن هذا الحكم بالتكفير منوط بعدم وجود موانع في حق ذلك الشخص، سواء كانت جبلية أو مكتسبة.

أما ما لا يعتبر من الأعمال الكفرية ناقضا للإسلام، فالأدلة تدل على إمكان اجتماعهما بالإيمان في الشخص الواحد دون أن يكون كافرا بذلك، وذلك ما كان من باب (كفر دون كفر).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله –: (قد يكون في الناس من معه شعبة من شعب الإيمان، وشعبة من شعب الكفر أو النفاق، ويسمى مسلما كما نص عليه أحمد. وتمام هذا أن الإنسان قد يكون فيه شعبة من شعب الإيمان، وشعبة من شعب النفاق. وقد يكون مسلما وفيه كفر دون الكفر الذي ينقل عن الإسلام بالكلية، كما قال ابن عباس وغيره: كفر دون كفر. وهذا قول عامة السلف، وهو الذي نص عليه أحمد وغيره قال في السارق والشارب ونحوهم ممن قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: إنه ليس بمؤمن (٣): إنهم يقال لهم مسلمون لا مؤمنون. واستدلوا بالقرآن والسنة على نفي اسم الإيمان مع إثبات اسم الإسلام، وبأن الرجل قد يكون مسلما ومعه كفر لا ينقل عن الملة، بل كفر دون كفر) (٤).

---

(١) انظر: ((مدارج السالكين)) (١/ ٢٨٢).

(٢) ((الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق)) (ص: ٣٧٦).

(٣) حديث نقص الإيمان رواه البخاري (٢٤٧٥)، ومسلم (٥٧). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٣٥٠).." (١)

"٣ – قيام شعبة من الإيمان أو أكثر بالعبد لا يلزم منه تسميته مؤمنا:

وهذا الضابط له صورتان:

الصورة الأولى: من لم يستوف جميع خصال الإيمان الواجب الذي بموجبه يكون من أهل الجنة ابتداء، فهذا لا يسمى مؤمنا وإن قامت به بعض شعب الإيمان دون بعضها الآخر. وذلك لما قد يعتريه من ضعف، فيعصي الله تعالى بفعل محرم أو بترك واجب، ولهذا قال الله تعالى: قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم [الحجرات: ١٤].

وروى البخاري بسنده إلى سعد بن أبي وقاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى رهطا وسعد جالس، فترك رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا هو أعجبهم إلي، فقلت: يا رسول الله مالك عن فلان؟، فوالله إني لأراه مؤمنا، فقال: ((أو مسلما)) .. (١) الحديث.

الصورة الثانية: وهي تنطبق على المنافق الذي يظهر الإسلام ويبطن الكفر. فمن علم منه النفاق، لا يسمى مؤمنا ولا مسلما وإن قام بظاهره كثير من الشعب الإيمانية كالشهادتين وأركان الإسلام الأخرى ... الخ.

الجهل بمسائل الاعتقاد وحكمه لعبد الرزاق بن طاهر معاش – ص: ١٥٥

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٦/٢٢٥

(١) رواه البخاري (٢٧). ورواه مسلم (١٥٠).." [(١)]

"١ - أن هذه الأحاديث صحيحة وردت من طرق مختلفة ...

٢ - قال شيخ الإسلام -رحمه الله-: (والتكليف إنما ينقطع بدخول دار الجزاء وهي الجنة والنار، وأما عرصات القيامة فيمتحنون فيها كما يمتحنون في البرزخ، فيقال لأحدهم: من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ وقال تعالى: يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلة وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون [القلم: ٤٢ - ٤٣]) (١) وقال الطيبي: (لا يلزم من أن الدنيا دار بلاء والآخرة دار جزاء أن لا يقع في واحده منهما ما يخص الأخرى، فإن القبر أول منازل الآخرة، وفيه الابتلاء والفتنة بالسؤال وغيره) (٢) ولخص الإمام ابن القيم رحمه الله الرد على ذلك فقال: (فإن قيل: فالآخرة دار جزاء، وليست دار تكليف، فكيف يمتحنون في غير دار التكليف؟ فالجواب: أن التكليف إنما ينقطع بعد دخول دار القرار، وأما في البرزخ وعرصات القيامة فلا ينقطع، وهذا معلوم بالضرورة من الدين من وقوع التكليف بمسألة الملكين في البرزخ وهي تكليف، وأما في عرصة القيامة، فقال تعالى: يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون فهذا صريح في أن الله يدعو الخلائق إلى السجود يوم القيامة، وأن الكفار يحال بينهم وبين السجود إذ ذاك) (٣)، وذكروا أحاديث على جواز التكليف في الآخرة ذكرها ابن القيم وابن كثير وغيرهم نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف لمحمد بن عبد الله بن علي الوهيبي - بتصرف – ١/ ٢٩٤

(١) ((مجموع الفتاوى)) (٢٤/ ٣٧٣)، وانظر: ((فتح الباري)) (٣/ ٢٤٦)، و ((تفسير ابن كثير)) (٣/ ٣١).

(٢) ((فتح الباري)) لابن حجر (١١/ ٤٥١).

(٣) ((طريق الهجرتين)) (ص: ٣٧٣)، وقد ذكر قول الإمام ابن عبد البر في ((أحكام أهل الذمة)) (٢/ ٦٥٤ - ٦٥٦)، ورد عليه من تسعة عشر وجها.." [(٢)]

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٦/٢٢٦

(٢) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٦/٢٤٧

"وأما الكفر الأصغر فبنحو الحكم بغير الشريعة في قضية معينة لأجل الشهوة، وهذا هو تفسير ابن عباس رضي الله عنه لقوله تعالى: ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون [المائدة: ٤٤]، أما رفض الشريعة بالكلية، وتحكيم القوانين الوضعية، فكفر أكبر ولم يظن ابن عباس رضي الله عنه ولم يخطر على باله أن من يدعي الإسلام يمكن أن يتعمده، ودلالة الآية على الكفر الأكبر – على الصحيح – هو المعنى المقصود بها أصلا، وقول ابن عباس رضي الله عنه لا يناقض ذلك ولا يمنع أن يكون الحاكم في قضية معينة بغير الشرع لأجل الشهوة كافرا كفرا أصغر.

والشرك الأصغر وإن كان من الكبائر، لكنها على مراتب، وبعضها أكبر من بعض، كما في الحديث: ((ألا أنبؤكم بأكبر الكبائر ... الشرك بالله وعقوق الوالدين ... الحديث)) (١) وعليه يفهم قول ابن مسعود رضي الله عنه: (لأن أحلف بالله كاذبا أحب إلي من أن أحلف بغيره صادقا) (٢) فمراده: أن الشرك بالحلف بغير الله وإن كان من الكبائر لكنه أكبر من الحلف الكاذب. وعلى هذا يمكن أن يفهم قول الإمام محمد ابن عبد الوهاب رحمه الله عن الشرك الأصغر إنه أكبر من الكبائر (٣)، وهو كقول الإمام ابن القيم رحمه الله عن الشرك الأصغر إن رتبته فوق رتبة الكبائر (٤)، ولا يلزم من قولهما إخراج الشرك الأصغر عن مسمى الكبائر، بل كأنه أكبر من جميعها.

ومما يبين ذلك: أن الشرك الأصغر لا يختص عن الكبائر بحكم يثبت له دونها فيما يتعلق بأحكام الوعيد، وأما القول بأن الشرك الأصغر لا يغفره الله، ولا يدخل تحت المشيئة – وإن دخل تحت الموازنة – فلا يصح، ولا دليل على تخصيصه بذلك، لأن المراد بقول الله تعالى: إن الله لا يغفر أن يشرك به [النساء: ٤٨] الشرك الأكبر، وهو كقوله تعالى: إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار [المائدة: ٧٢]، وكقوله تعالى: لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين [الزمر: ٦٥]. والذين يقولون بالموازنة كالإمامين ابن حزم وابن القيم رحمهما الله، لا يلتزمون تحديد شيء من الذنوب بأنه لا تغفر ولا تدخل تحت المشيئة، لا الشرك الأصغر ولا غيره من الكبائر، وإنما يعممون القول بأن من رجحت سيئاته بحسناته لابد أن يعذب (٥).

---

(١) رواه البخاري (٢٦٥٤)، ومسلم (٨٧).

(٢) رواه عبد الرزاق في ((المصنف)) (٨/ ٤٦٩)، وابن أبي شيبة في ((المصنف)) (٣/ ٧٩)، والطبراني (٩/ ١٨٣). قال المنذري في ((الترغيب والترهيب)) (٤/ ٥٨): رواته رواة الصحيح. وقال الهيثمي في

((مجمع الزوائد)) (٤/ ١٨٠): رجاله رجال الصحيح. وقال ابن حجر الهيتمي في ((الزواجر)) (٢/ ١٨٤): صحيح. وقال الألباني في ((إرواء الغليل)) (٢٥٦٢): صحيح.

(٣) كتاب ((التوحيد))؛ ضمن مجموع مؤلفات الشيخ، القسم الأول (ص: ٢٨).

(٤) انظر: ((إعلام الموقعين)) (٤/ ٣٠٤).

(٥) انظر: ((الفصل لابن حزم)) (٤/ ٤٧ - ٥٣)، و ((طريق الهجرتين)) لابن القيم (ص/٣٨٤ - ٣٨٧).." (١)

"ومن الدلالات أيضا على الشرك والكفر الأصغر ما فهمه الصحابة من النص، فإنهم أعلم الأمة بمعاني نصوص الكتاب والسنة، ومن ذلك حديث ((الطيرة شرك، وما منا إلا، ولكن الله يذهبه بالتوكل)) (١) فإن آخر الحديث - على الصحيح - هو من قول ابن مسعود رضي الله عنه - وهذا مذكور عن جمع من المحدثين (٢) - ومعناه: وما منا إلا ويقع له شيء من التطير. ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة لعبد الله بن محمد القرني— ص ٢٦٨

قال الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام: وأما الآثار المرويات بذكر الكفر والشرك، ووجوبهما بالمعاصي، فإن معناها عندنا ليست تثبت على أهلها كفرا ولا شركا يزيلان الإيمان عن صاحبه، إنما وجوبها أنها من الأخلاق والسنن التي عليها الكفار والمشركون (٣).

والأصل الذي اعتمده أهل السنة في هذا الباب أن (الرجل قد يجتمع فيه كفر وإيمان، وشرك وتوحيد، وتقوى وفجور، ونفاق وإيمان، وهذا من أعظم أصول أهل السنة، وخالفهم فيه غيرهم من أهل البدع كالخوارج والمعتزلة والقدرية، ومسألة خروج أهل الكبائر من النار وتخليدهم فيها مبنية على هذا الأصل) (٤).

وقال الشيخ ابن عثيمين في شرح حديث ((اثنتان في الناس هما بهم كفر ...)) (٥): (قوله: ((كفر)): أي هاتان الخصلتان كفر، ولا يلزم من وجود خصلتين من الكفر في المؤمن أن يكون كافرا، كما لا يلزم من وجود خصلتين في الكافر من خصال الإيمان كالحياء والشجاعة والكرم أن يكون مؤمنا. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: بخلاف قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((بين الرجل والشرك والكفر ترك الصلاة)) (٦) فإنه أتى بأل الدالة على الحقيقة، فالمراد بالكفر هنا الكفر المخرج عن الملة، بخلاف مجيء ((كفر)) نكرة، فلا يدل على الخروج عن الإسلام) (٧).

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٦/٢٥٥

وقال في تعريف الشرك الأصغر: كل عمل قولي أو فعلي أطلق عليه الشرع وصف الشرك، ولكنه لا يخرج من الملة، مثل الحلف بغير الله (٨).

وليعلم أن ... من صور الشرك الأصغر، كالحلف بغير الله، والرياء، والاستسقاء بالأنواء، قد تصير من الشرك الأكبر، في بعض الحالات، قال الشيخ ابن عثيمين: والحلف بغير الله شرك أكبر إذا اعتقد أن المحلوف به مساو لله تعالى في التعظيم والعظمة، وإلا فهو شرك أصغر (٩).

تنبيه:

الأصل أن تحمل ألفاظ الكفر والشرك الواردة في الكتاب والسنة- وخاصة المعرف منها بأل- على حقيقتها المطلقة، ومسماها المطلق، وذلك كونها مخرجة من الملة، حتى يجيء ما يمنع ذلك، ويقتضي الحمل على الكفر الأصغر والشرك الأصغر.

---

(١) رواه أبو داود (٣٩١٠)، والترمذي (١٦١٤)، وابن ماجه (٣٥٣٨)، وأحمد (١/ ٣٨٩)، والحاكم (١/ ٦٥). والحديث سكت عنه أبو داود. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح سنده، ثقات رواته، ولم يخرجاه. وقال ابن العربي في ((عارضة الأحوذي)) (٤/ ١٠٨)، والألباني في ((صحيح سنن أبي داود)): صحيح.

(٢) راجع أقوالهم في كتاب ((المنهج السديد في تخريج أحاديث تيسير العزيز الحميد)) جاسم الدوسري (ص١٦٢).

(٣) ((الإيمان)) لأبي عبيد (ص٤٣).

(٤) ((الصلاة)) لابن القيم (ص٥١)، وينظر: ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٣٥٣ - ٣٥٥).

(٥) رواه البخاري (٤٨)، ومسلم (٦٤) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٦) رواه مسلم (٨٢). من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

(٧) ((القول المفيد شرح كتاب التوحيد)) (٢/ ٢١٦)، وانظر: ((التعليق على صحيح مسلم)) (١/ ٢٩١)، وكلام شيخ الإسلام هو في ((اقتضاء الصراط المستقيم)) (١/ ٢٣٧).

(٨) ((مجموع فتاوى)) ابن عثيمين (٢/ ٢٠٣)، و ((شرح الأصول الثلاثة)) ضمن ((مجموع الفتاوى)) له

(٧/ ١١٥).

(٩) ((القول المفيد)) (٢/ ٣٢٥).." (١)

"ومن التطبيقات العملية لتكفير المعين إذا قامت عليه الحجة إجماع السلف على قتال الطائفة الممتنعة (١) عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة، استنادا لقتال الصحابة لمانعي الزكاة رغم إقرارهم بها، واعتمد شيخ الإسلام هذه القاعدة في فتواه الشهيرة عن التتار ووجوب قتالهم كحال المرتدين فقال رحمه الله: (كل طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة من هؤلاء القوم وغيرهم فإنه يجب قتالهم حتى يلتزموا شرائعه وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين، وملتزمين بعض شرائعه، كما قاتل أبو بكر الصديق رضي الله عنه مانعي الزكاة، وعلى ذلك اتفق الفقهاء بعدهم بعد سابقة مناظرة عمر لأبي بكر رضي الله عنهما فاتفق الصحابة رضي الله عنهم على القتال على حقوق الإسلام عملا بالكتاب والسنة فأيما طائفة امتنعت من بعض الصلوات المفروضات أو الصيام، أو الحج أو التزام تحريم الدماء والأموال، والخمر والزنا .. فإن الطائفة الممتنعة تقاتل عليها وإن كانت مقرة بها، وهذا مما لا أعلم فيه خلافا بين العلماء) إلى أن يقول رحمه الله: (وهؤلاء عند المحققين من العلماء ليسوا بمنزلة البغاة الخارجين على الإمام أو الخارجين عن طاعته، كأهل الشام مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فإن أولئك خارجون عن طاعة إمام معين، أو خارجون لإزالة ولايته، وأما المذكورون فهم خارجون عن الإسلام) (٢) بمنزلة مانعي الزكاة، وبمنزلة الخوارج الذين قاتلهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه (٣)، وقال الإمام محمد بن عبد الوهاب- بعدما ذكر بعض الأمثلة – (ولو ذهبنا نعدد من كفره العلماء مع ادعائه الإسلام وأفتوا بردته لطال الكلام ..) (٤)

وبهذه الأمثلة والتطبيقات تتضح الصورة لمريد الحق إن شاء الله. والخلاصة أن من أظهر شيئا من مظاهر الكفر لا يكفر حتى تقام عليه الحجة للتأكد من دوافعه لهذا العمل فإذا زالت الشبهة وأصر استتيب فإن تاب وإلا قتل. لكن يرد تساؤل هنا وهو ما مفهوم قيام الحجة؟ وهل كل من فعل مكفرا ولو كان في دار علم، يقال لم تقم عليه الحجة؟ نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف لمحمد بن عبدالله بن علي الوهيبي — ١/ ٢٠٩

وينبغي أن يعلم أنه لا يخلو حال من التزم بغير الشريعة سواء كان مشرعا أو حاكما من ثلاثة احتمالات:

الأول: أن يكون جاهلا بلزوم الالتزام بالشريعة، غير جاهل ولا متأول.

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢٥٧/٦

الثالث: أن يكون عالما بلزوم الالتزام بالشرعية، لكنه يجهل أن فعله يتعارض مع أصل الالتزام بالشريعة، لعدم علمه بالحكم الشرعي في ذلك. فلا يكون فعله ردا لها، أو متأولا غير قاصد رد حكم الله ولو علمه. فمن كان جاهلا أنه يلزمه اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم، والالتزام بالشريعة إجمالا فهو كافر كفرا أصليا. لأن من شروط تحقيق شهادة أن محمدا رسول الله العلم بـم دلولها، الذي هو تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم والالتزام بالشريعة، تصديقا والتزاما إجماليا، يقتضي التصديق والالتزام التفصيلي. وهذا الأمر لا يعذر فيه أحد بجهل أو تأول أو إكراه، فلا يتحقق الإيمان إلا به، ولا تكون النجاة في الآخرة دون تحقيقه.

---

(١) لا يلزم من المقالة التكفير في كل حال، لكن قتال الطائفة الممتنعة من باب التكفير كما في كلام شيخ الإسلام.

(٢) وهذا يدل على تكفير شيخ الإسلام للتتار.

(٣) ((مجموع الفتاوى)) (٢٨/ ٥٠٢ – ٥٠٤)، وانظر الفتوى كاملة ومفصلة (٢٨/ ٥٠١ – ٥٤٣).

(٤) ((الرسائل الشخصية)) (٢٢٠).." [١]

"يقول ابن تيمية موضحا هذا التلازم: (إذا نقصت الأعمال الظاهرة الواجبة، كان ذلك لنقص ما في القلب من الإيمان، فلا يتصور مع كمال الإيمان الواجب الذي في القلب أن تعدم الأعمال الظاهرة الواجبة، بل يلزم من وجود هذا كاملا وجود هذا كاملا، كما لزم من نقص هذا، نقص هذا، إذ تقدير إيمان تام في القلب بلا ظاهر من قول وعمل، كتقدير موجب بلا موجبه، وعلة تامة بلا معلولها، وهذا ممتنع) (١).

ويقول أيضا: إن جنس الأعمال من لوازم إيمان القلب، وإن إيمان القلب التام بدون شيء من الأعمال الظاهرة ممتنع، سواء جعل الظاهر من لوازم الإيمان أو جزءا من الإيمان (٢)

كما يقرر أن الإيمان القلبي لما كان له موجبات في الظاهر، فإن الظاهر دليل على إيمان القلب ثبوتا وانتفاء، كقوله تعالى: لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله [المجادلة: ٢٢]، وقوله عز وجل ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء [المائدة:٨١] (٣)

ويقول الشاطبي من هذه المسألة: (الأعمال الظاهرة في الشرع دليل على ما في الباطن، فإن كان الظاهر منخرما ، حكم على الباطن بذلك، أو مستقيما حكم على الباطن بذلك أيضا، وهو أصل عام في الفقه، وسائر الأحكام العاديات، والتجريبيات، بل الالتفات إليها من هذا الوجه نافع في جملة الشريعة جدا) (٤).

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٦/٢٧٧

وهذا التلازم بين الظاهر والباطن، ليس تلازما بإطلاق، فقد لا يكون العمل الظاهر مستلزما لإيمان القلب (الباطن) حقيقة، كما هو الشأن في حال المنافقين، ومن ثم فيتعين عدم الخلط بين أحكام الدنيا، وأحكام الآخرة ... فالمنافق مثلا في أحكام الدين تجري عليه أحكام أهل الإسلام الظاهرة، وإن كان في الحقيقة وفي الحكم الأخروي من الكافرين، وفي الدرك الأسفل من النار، وإليك أقوال أهل العلم في هذه المسألة على النحو التالي:

يقول الإمام الشافعي: وإنما كلف العباد الحكم على الظاهر من القول والفعل، وتولى الله الثواب على السرائر دون خلقه، وقد قال الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم: إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون اتخذوا أيمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله [المنافقون:١ - ٢] (٥)

ثم قال: (وأحكام الله ورسوله تدل على أنه ليس لأحد أن يحكم على أحد إلا بظاهر، والظاهر ما أقر به، أو قامت به بينة تثبت عليه) (٦).

---

(١) ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٥٨٢).

(٢) ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٦١٦)، وانظر: (٧/ ٦٢١).

(٣) ((شرح الأصفهانية)) (ص: ١٤٢).

(٤) ((الموافقات)) (١/ ٢٣٣).

(٥) ((الأم)) (١/ ٢٥٩).

(٦) ((الأم)) (١/ ٢٦٠).." (١)

"الرأي الثاني: جواز التقليد في العقائد، ونقل عن الأئمة الأربعة، واشتهر عن الحنابلة والظاهرية وغيرهم (١) ونسبه شيخ الإسلام – رحمه الله – إلى جمهور الأمة. قال رحمه الله: (أما في المسائل الأصولية فكثير من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم من يوجب النظر والاستدلال على كل أحد وأما جمهور الأمة فعلى خلاف ذلك، فإن ما وجب علمه إنما يجب على من يقدر على تحصيل العلم، وكثير من الناس عاجز عن العلم بهذه الدقائق، فكيف يكلف العلم بها؟) (٢). ومن أهم أدلتهم: (أن الأصول والفروع قد استويا في التكليف بهما، وقد جاز التقليد في الفروع فكذلك في الأصول) (٣)، ولا دليل على التفريق

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٣٠٢/٦

بينهما، وردوا على ما اشترط أو أوجب النظر على الجميع، بأن ذلك يقتضي تضليل أو تكفير عوام المسلمين، وأن ذلك من تكليف ما لا يطاق، يقول المظفر بن السمعاني – رحمه الله – (إيجاب معرفة الأصول على ما يقوله المتكلمون، بعيد جدا عن الصواب، ومتى أوجبنا ذلك، فمتى يوجد من العوام من يعرف ذلك؟ ويصدر عقيدته عنه؟ كيف وهم لو عرضت عليهم تلك الأدلة لم يفهموها، وإنما غاية العامي أن يتلقى ما يريد أن يعتقده ويلقى به ربه من العلماء، ويتبعهم في ذلك ويقلدهم) إلى أن يقول: (ونحن لا ننكر من الدلائل العقلية بقدر ما ينال المسلم به رد الخاطر، وإنما المنكر إيجاب التوصل إلى العقائد في الأصول بالطريق الذي اعتقدوا، وساموا به الخلق، وزعموا أن من لم يفعل ذلك لم يعرف الله تعالى، ثم أدى بهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع ..) (٤).

ويقول الحافظ صلاح الدين العلائي في بيان ذلك: (من لا أهلية له لفهم شيء من الأدلة أصلا وحصل له اليقين التام بالمطلوب، إما بنشأته على ذلك أو لنور يقذفه الله في قلبه، فإنه يكتفي منه ذلك، ومن فيه أهليه لفهم الأدلة لم يكتف منه إلا بالإيمان عن دليل، ومع ذلك فدليل كل أحد بحسبه وتكفي الأدلة المجملة التي تحصل بأدنى نظر، ومن حصلت له شبهة وجب عليه التعلم إلى أن تزول عنه أما من غلا فقال لا يكفي إيمان المقلد فلا يلتفت إليه، لما يلزم منه القول بعدم إيمان أكثر المسلمين، وكذا من غلا أيضا فقال: لا يجوز النظر في الأدلة، لما يلزم منه من أن أكابر السلف لم يكونوا من أهل النظر) (٥)، ورد الإمام الشوكاني على ما حكاه أبو منصور البغدادي عن أئمة الحديث بأنهم يفسقون تارك الاستدلال، فقال: (فيالله العجب من هذه المقالة التي تقشعر لها الجلود وترجف عند سماعها الأفئدة، فإنها جناية على جمهور هذه الأمة المرحومة، وتكليف لهم بما ليس في وسعهم ولا يطيقونه، وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد، ولا قاربوها – الإيمان الجملي، ولم يكلفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بين أظهرهم بمعرفة ذلك ولا أخرجهم عن الإيمان بتقصيرهم عن البلوغ إلى العلم بذلك بأدلته، وما حكاه الأستاذ أبو منصور عن أئمة الحديث من أنه مؤمن وإن من فسق فلا يصح التفسيق عنهم بوجه من الوجوه بل مذهب سابقهم ولاحقهم الاكتفاء بالإيمان الجملي، وهو الذي كان عليه خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم) (٦).

---

(١) انظر ((البحر المحيط)) (٦/ ٢٧٨)، ((إرشاد الفحول)) (٢٦٦)، ((الأحكام)) للآمدي (٤/ ٢٢٣)، وغيرها.

(٢) ((مجموع الفتاوى)) (٢٠/ ٢٠٢).

(٣) ((الأحكام)) للآمدي (٤/ ٢٢٥)، أما القول بأن المطلوب في العقائد اليقين وفي الفروع الظن فهذا من بدع المتكلمين المشهورة، وبسببها قالوا: لا يحتج بحديث الآحاد في أمور العقيدة، ولا يصح إيمان المقلد وغير ذلك من البدع.

(٤) ((البحر المحيط)) (٦/ ٢٧٩)، وانظر ((إرشاد الفحول)) (ص: ٢٦٧).

(٥) ((فتح الباري)) (١٣/ ٣٥٤).

(٦) ((إرشاد الفحول)) (ص: ٢٦٦).." (١)

"أما اشتراط بعضهم النظر، واستدلالهم بالآيات الواردة في ذلك (فلا حجة فيها لأن من لم يشترط النظر لم ينكر أصل النظر، وإنما أنكر توقف الإيمان على وجود النظر بالطرق الكلامية إذا لا يلزم من الترغيب في النظر جعله شرطا) (١).

الخلاصة والترجيح:

بعرض الرأيين ندرك بطلان اشتراط النظر والاستدلال، أو إيجابه على الجميع، لضعف الاستدلال على ذلك، ولقيامه على أصل فاسد، وهو التفريق بين الأصول والفروع، وقولهم: إن الأصول يجب فيها اليقين والعلم فلا يجوز فيها التقليد، والفروع يكفي فيها الظن، ... إذا يجوز التقليد في العقائد للعامي الذي لا يستطيع النظر والاستدلال، كجواز ذلك في الأحكام ولا فرق. أما من يستطيع الاستدلال فلا يجوز له التقليد في العقائد أو الأحكام، للأدلة الواردة في ذم التقليد والمقلدين (٢). لكن لا يشترط النظر والاستدلال لصحة الإيمان والله أعلم.

... حكم من وقع في الكفر تقليدا، هل يعذر بذلك؟

الذي يظهر من كلام الأئمة أن العذر بالتقليد من جنس العذر بالتأول والجهل، باعتبار المقلد جاهلا لا يفهم الدليل أو الحجة، فإذا عذر من وقع في الكفر متأولا رغم علمه واجتهاده، فعذر من يقلده من العوام الجهال من باب أولى، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعدما تكلم عن كفر وضلال أهل الحلول والاتحاد من غلاة المتصوفة كابن سبعين وابن عربي وابن الفارض وأمثالهم: (فكل من كان أخبر بباطن هذا المذهب، ووافقهم عليه، كان أظهر كفرا، وإلحادا، وأما الجهال الذين يحسنون الظن بقول هؤلاء ولا يفهمونه، ويعتقدون أنه من جنس كلام المشايخ العارفين الذين يتكلمون بكلام صحيح لا يفهمه كثير من

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٣٥١/٦

الناس، فهؤلاء تجد فيهم إسلاما وإيمانا، ومتابعة للكتاب والسنة بحسب إيمانهم التقليدي، وتجد فيهم إقرارا لهؤلاء وإحسانا للظن بهم، وتسليما لهم بحسب جهلهم وضلالهم، ولا يتصور أن يثني على هؤلاء إلا كافرا ملحد، أو جاهل ضال) (٣).

فنلاحظ من كلام شيخ الإسلام إعذاره للجهال الذين يحسنون الظن بكلام هؤلاء الغلاة ولا يفهمونه حيث قال: إن فيهم إسلاما وإيمانا ومتابعة للكتاب والسنة رغم ضلالهم وجهلهم، وفي موضع آخر يشير رحمه الله إلى موقف الإمام أحمد رحمه الله من ولاة الأمر الذين قالوا بقول الجهمية، وامتحنوا وعاقبوا من خالفهم (ومع هذا فالإمام أحمد رحمه الله تعالى ترحم عليهم واستغفر لهم، لعلمه بأنهم لم (٤) يبين لهم أنهم مكذبون للرسول، ولا جاحدون لما جاء به، ولكن تأولوا فأخطئوا، وقلدوا من قال لهم ذلك ...) (٥) فالإمام أحمد رحمه الله عذر هؤلاء لأنهم مقلدون لمن يظنونهم من أهل العلم، وقد استدل شيخ الإسلام بهذا الموقف من إمام أهل السنة من بعض أتباع الجهمية على العذر بالتأويل والجهل كما سبق مما قد يدل على أن العذر بالتقليد عنده من جنس العذر بالجهل والخطأ والله أعلم.

---

(١) ((فتح الباري)) (١٣/ ٣٥٤).

(٢) إلا إذا عجز عن الاستدلال إما لتكافؤ الأدلة، أو لضيق الوقت عن الاجتهاد ونحو ذلك، انظر ((الفتاوى)) (٢٠/ ٢٠٤).

(٣) ((مجموع الفتاوى)) (٢/ ٣٦٧).

(٤) في الأصل (لمن)، والصحيح ما أثبتناه.

(٥) ((مجموع الفتاوى)) (٢٣/ ٣٤٩).." (١)

"ويقول القرطبي: لا خلاف بين الأمة ولا بين الأئمة أهل السنة أن القرآن اسم لكلام الله تعالى الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم معجزة له، وأنه محفوظ في الصدور، مقروء بالألسنة، مكتوب في المصاحف، معلومة على الاضطرار سوره وآياته، مبرأ من الزيادة والنقصان حروفه وكلماته، فلا يحتاج في تعريفه بحد، ولا في حصره بعد، فمن ادعى زيادة عليه أو نقصانا منه فقد أبطل الإجماع، وبهت الناس، ورد ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من القرآن المنزل عليه، ورد قوله تعالى: قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا [الإسراء:٨٨]، وأبطل

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٣٥٢/٦

آية رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأنه إذا ذاك يصير القرآن مقدورا عليه، حين شيب بالباطل، ولما قدر عليه لم يكن حجة ولا آية، وخرج عن أن يكون معجزا. (١).

(د) أن الاستهانة بالمصحف – تحريفا أو تبديلا – استهانة بالدين، وهدم لأصول هذه الشريعة وفروعها، وهو طعن في تمام دين الإسلام وكماله.

ولذا يقول ابن حزم: والدين قد تم فلا يزاد فيه ولا ينقص منه، ولا يبدل.

قال تعالى: اليوم أكملت لكم دينكم [المائدة:٣]

وقال تعالى: لا تبديل لكلمات الله [يونس:٦٤]، والنقص والزيادة تبديل (٢).

ويقول الشيخ محمد بن عبدالوهاب: ومن اعتقد عدم صحة حفظه (أي: المصحف) من الإسقاط، واعتقد ما ليس منه أنه منه، قد كفر، ويلزم من هذا رفع الوثوق بالقرآن كله، وهو يؤدي إلى هدم الدين، ويلزمهم عدم الاستدلال به، والتعبد بتلاوته، لاحتمال التبدل، ما أخبث قول قوم يهدم دينهم. (٣).

وعندما تحدث محمود شكري الألوسي عن القرآن الكريم، وأنه محفوظ عن الزيادة والنقصان، ثم ذكر معتقد الاثني عشرية في القرآن ... قال بعد ذلك: والحق ما ذهب إليه أهل السنة وجمهور الفرق الإسلامية أنه ليس في القرآن تحريف ولا نقصان، وذلك لأن الله تعالى قال: إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون [الحجر:٩].

وإذا كان الله تعالى الحافظ له، فكيف يتمكن أحد من تحريفه؟! (ذلك) لأن تبليغ القرآن كان واجبا على الرسول عليه الصلاة والسلام إلى كافة الناس، أو بمن اتبعه ...

ولم يزل المسلمون يتعبدون بتلاوته آناء الليل، وأطراف النهار، ويرون ذلك من أفضل الطاعات والأعمال من زمن النبي عليه الصلاة والسلام إلى زمننا هذا، وكل ما في هذا شأنه لا يمكن تغييره ولا إسقاط شيء منه، ولأنه لو كان فيه تحريف بتغيير أو نقصان لم يبق وثوق بالأحكام (٤).

هـ- أجمع العلماء على كفر من استهان بالمصحف، وخروجه عن الملة، وقد نقل هذا الإجماع جماعة من أهل العلم ونورد هاهنا ما يلي:

ذكر ابن حزم أن العلماء اتفقوا على: أن كل ما في القرآن حق، وأن من زاد فيه حرفا من غير القراءات المروية المحفوظة المنقولة نقل الكافة، أو نقص حرفا، أو بدل منه حرفا مكان حرف، وقد قامت عليه الحجة أنه من القرآن فتمادى متعمدا لكل ذلك عالما بأنه بخلاف ما فعل فإنه كافر (٥).

---

(١) ((الجامع لأحكام القرآن)) للقرطبي (١/ ٨٠ - ٨١).
(٢) ((المحلى)) (١/ ٣١).
(٣) ((رسالة في الرد على الرافضة)) (ص١٤).
(٤) ((السيوف المشرقة مختصر الصواعق المحرقة)) (مخطوط) (ق١٢٩) باختصار.
(٥) ((مراتب الإجماع)) (ص١٧٤).." (١)

"الفصل الأول: إنكار الملائكة والجن

ومن الإيمان بالغيب: الإيمان بالملائكة عليهم السلام، والإيمان بالجن، فأما الإيمان بالملائكة فهو الإقرار الجازم بوجودهم، وأنهم من خلق الله تعالى، وهم عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون [الأنبياء:٢٦، ٢٧]، وأنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون [التحريم:٦].

والإيمان بالملائكة ركن من أركان الإيمان، فلا يتحقق إيمان عبد حتى يؤمن بوجودهم ... وعليه أن يؤمن بمن ورد ذكرهم في القرآن والسنة على وجه التفصيل، كما يجب الإيمان بصفاتهم الخلقية والخلقية، والأعمال التي يقومون بها. يقول محمد رشيد رضا في ثنايا حديثه عن أهمية الإيمان بالملائكة: إن الإيمان بالملائكة أصل للإيمان بالوحي، ولذلك قدم ذكر الملائكة على ذكر الكتاب والنبيين، قال تعالى: ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين [البقرة:١٧٧]، فالملائكة هم الذين يؤتون النبيين الكتاب، قال تعالى: تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر [القدر:٤]، وقال سبحانه: نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٥]، فيلزم من إنكار الملائكة إنكار الوحي والنبوة وإنكار الأرواح، وذلك يستلزم إنكار اليوم الآخر (١).

ويقول السعدي - في نفس المسألة السابقة -: الإيمان بالملائكة أحد أصول الإيمان، ولا يتم الإيمان بالله وكتبه ورسله إلا بالإيمان بالملائكة (٢).

كما يجب الإيمان بوجود الجن في العالم، وأنهم خلق من خلق الله تعالى وأنهم أحياء عقلاء، ومأمورون ومنهيون، وأن ذلك أمر متواتر معلوم بالاضطرار (٣).

٢ - وإذا تقرر وجوب الإيمان بالملائكة عليهم السلام والجن، فإن لهذا الإيمان ما يناقضه من الأقوال كإنكار وجود الملائكة، أو الجن، أو سب الملائكة والاستهزاء بهم، ووجه كون تلك الأقوال مناقضة لهذا الإيمان ما يلي:

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٤٩١/٦

أ- أن إنكار وجود الملائكة أو الجن (٤) هو تكذيب وجحود للأدلة الصحيحة الصريحة من الكتاب والسنة، فقد تواترت نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية في الحديث عن الملائكة والجن، ومن ثم فإن وجود الملائكة والجن أمر متواتر ومعلوم بالاضطرار من دين الإسلام.

---

(١) ((تفسير المنار)) (٢/ ١١٣).

(٢) ((تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن)) (ص٢٩).

(٣) أفاض القرآن الكريم، والسنة النبوية في الحديث عن الجن وأحوالهم في مواضع كثيرة، فقد ورد ذكرهم في القرآن في مواضع متعددة تقرب من أربعين موضعا، عدا الآي التي تحدثت عن الشيطان، وهي كثيرة. انظر: ((المعجم المفهرس لألفاظ القرآن)) (ص:١٧٩)، و ((عالم الجن)) للأشقر (ص١٠).

(٤) ومن أمثلة هذا الإنكار ما يظنه ملاحدة الفلاسفة أنها قوى النفس الصالحة، والشياطين قوى النفس الخبيثة. انظر: ((مجموع الفتاوى)) لابن تيمية (٤/ ١٢٠، ١٢١، ٣٤٦)، و ((السبعينية)) (ص٢٢٠)، و ((أصول اللالكائي)) (٧/ ١٢١٧)، و ((الحجة)) للأصفهاني (٢/ ٣٩٠)، و ((فتح الباري)) (٦/ ٣٤٣)، و ((الفصل)) لابن حزم (١/ ٩٠)، و ((الفرق بين الفرق)) لعبد القاهر البغدادي (ص٢٧٩). وانظر: أمثلة لهذا الإنكار عند بعض العقلانيين المعاصرين في كتاب ((عالم الجن)) لعبد الكريم عبيدات (ص ١١٨ - ١٦٩).." [١]

"وهذا هو النفاق الذي خافه الصحابة على أنفسهم، يقول ابن رجب (١): ولما تقرر عند الصحابة رضي الله عنهم أن النفاق هو اختلاف السر والعلانية خشي بعضهم على نفسه أن يكون إذا تغير عليه حضور قلبه ورقته وخشوعه عند سماع الذكر، برجوعه إلى الدنيا والاشتغال بالأهل والأولاد والأموال أن يكون ذلك منه نفاقا، كما في (صحيح مسلم) عن حنظلة الأسدي: أنه مر بأبي بكر وهو يبكي، فقال: ما لك؟ قال: نافق حنظلة يا أبا بكر، نكون عند رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكرنا بالجنة والنار كأنا رأي عين، فإذا رجعنا، عافسنا الأزواج والضيعة فنسينا كثيرا، قال أبو بكر: فالله إنا لكذلك، فانطلقنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ((مالك يا حنظلة؟ قال: نافق حنظلة يا رسول الله، وذكر له مثل ما قال لأبي بكر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لو تدومون على الحال التي تقومون بها من عندي، لصافحتكم الملائكة على مجالسكم وفي طرقكم، ولكن يا حنظلة ساعة وساعة)) (٢)، ومما ورد في هذا

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٤٩٣/٦

المعنى أي: خوف الصحابة من النفاق ما قاله ابن أبي مليكة: أدركت ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول: إنه على إيمان جبريل وميكائيل (٣)، يقول الحافظ ابن حجر في تعليقه على هذا الأثر: والصحابة الذين أدركهم ابن أبي مليكة من أجلهم عائشة وأختها أسماء وأم سلمة والعبادلة الأربعة وأبو هريرة وعقبة بن الحارث والمسور بن مخرمة، فهؤلاء ممن سمع منهم، وقد أدرك بالسن جماعة أجل من هؤلاء كعلي بن أبي طالب، وسعد بن أبي وقاص، وقد جزم بأنهم كانوا يخافون النفاق في الأعمال، ولم ينقل عن غيرهم خلاف ذلك فكأنه إجماع، وذلك لأن المؤمن قد يعرض عليه في عمله ما يشعر به مما يخالف الإخلاص، ولا يلزم من خوفهم من ذلك وقوعه منهم، بل ذلك على سبيل المبالغة منهم في الورع والتقوى رضي الله عنهم (٤).

وخلاصة القول في النفاق الأصغر: أنه نوع من الاختلاف بين السريرة والعلانية مما هو دون الكفر، وذلك كالرياء الذي لا يكون في أصل العمل، وكإظهار مودة الغير والقيام بخدمته مع إضمار بعضه والإساءة إليه وكالخصال الواردة في حديث شعب النفاق ونحو ذلك، فعلى المسلم الحذر من الوقوع في شيء من ذلك.

د- النفاق الأكبر:

---

(١) ((جامع العلوم والحكم)) (ص٤٠٨).

(٢) رواه مسلم (٢٧٥٠).

(٣) رواه البخاري معلقا بصيغة الجزم قبل حديث رقم (٤٨)، ورواه موصولا الخلال في ((السنة)) (٣/ ٦٠٧ - ٦٠٨)، ومحمد بن نصر المروزي في ((تعظيم قدر الصلاة)) (٢/ ٦٣٤). وانظر ((تغليق التعليق)) (٢/ ٥٢ - ٥٣).

(٤) ((فتح الباري)) (١/ ١١١)، وانظر: ((الإيمان)) لابن تيمية (ص٤٠٩)، و ((جامع العلوم والحكم)) (ص٤٠٧).." (١)

"(والمراد بها عائشة الصديقة رضي الله عنها، والجمع باعتبار أن رميها رمي لسائر أمهات المؤمنين، لاشتراك الكل في العصمة والنزاهة والانتساب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما في قوله تعالى: - كذبت قوم نوح المرسلين [الشعراء: ١٠٥]، ونظائره، وقيل أمهات المؤمنين فيدخل فيهن الصديقة دخولا أوليا.

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٧/ ٣١

وأما ما قيل من أن المراد هي الصديقة، والجمع باعتبار استتباعها للمتصفات بالصفات المذكورة من نساء الأمة، فيأباه، أن العقوبات المترتبة على رمي هؤلاء عقوبات مختصة بالكفار والمنافقين، ولا ريب في أن رمي غير أمهات المؤمنين ليس بكفر، فيجب أن يكون المراد إياهن على أحد الوجهين، فإنهن قد خصصن من بين سائر المؤمنات، فجعل رميهن كفرا إبرازا لكرامتهن على الله عز وجل، وحماية في صاحب الرسالة من أن يحوم حوله أحد بسوء) (١).

٣ – ومن خلال عرض أنواع سب الصحابة التي تخرج عن الملة، فإنه يمكن أن نسوق جملة من الأوجه في كون هذا السب ناقضا من نواقض الإيمان، على النحو التالي:-

أ- أن في سب الصحابة رضي الله عنهم تكذيبا للقرآن الكريم، وإنكارا لما تضمنته الآيات القرآنية من تزكيتهم والثناء الحسن عليهم.

ولذا يقول ابن تيمية: (إن الله سبحانه رضي عنهم رضا مطلقا بقوله تعالى:- والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه [التوبة: ١٠٠] فرضي عن السابقين من غير اشتراط إحسان، ولم يرض عن التابعين إلا أن يتبعوهم بإحسان، وقال تعالى: - لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة [الفتح: ١٨]، والرضى من الله صفة قديمة (٢)، فلا يرضى إلا عن عبد علم أنه يوافيه على موجبات الرضى، ومن رضي الله عنه لم يسخط عليه أبدا

إلى أن قال: (فكل من أخبر الله عنه أنه رضي عنه فإنه من أهل الجنة، وإن كان رضاه عنه بعد إيمانه وعمله الصالح، فإنه يذكر ذلك في معرض الثناء عليه والمدح له، فلو علم أن يتعقب ذلك بما يسخط الرب لم يكن من أهل ذلك) (٣).

ويقول ابن حجر الهيتمي: (ومنها قوله تعالى: لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة [الفتح: ١٨]، فصرح تعالى برضاه عن أولئك وهم ألف ونحو أربعمائة، ومن رضي عنه تعالى لا يمكن موته على الكفر، لأن العبرة بالوفاة على الإسلام، فلا يقع الرضا منه تعالى إلا على من علم موته على الإسلام، وأما من علم موته على الكفر، فلا يمكن أن يخبر الله تعالى بأنه رضي عنه، فعلم أن كلا من هذه الآية وما قبلها صريح في رد ما زعمه وافتراه أولئك الملحدون الجاحدون حتى للقرآن العزيز، إذ يلزم من الإيمان به الإيمان بما فيه، وقد علمت أن الذي فيه أنهم خير الأمم، وأنهم عدول خيار، وأن الله لا يخزيهم وأنه رضي عنهم، فمن لم يصدق بذلك منهم فهو مكذب لما في القرآن، ومن كذب بما فيه مما لا يحتمل التأويل كان كافرا جاحدا ملحدا مارقا) (٤).

(١) [١٠٦١٨])) ((تفسير أبي السعود)) (٤/ ١٠٤ – ١٠٥).

(٢) [١٠٦١٩])) الرضى من صفات الله تعالى الفعلية التي تتعلق بمشيئة اختياره

(٣) [١٠٦٢٠])) ((الصارم المسلول)) (ص ٥٧٢، ٥٧٣)، وانظر ((سير أعلام النبلاء)) للذهبي (٥/ ١١٧)

(٤) [١٠٦٢١])) ((الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة)) (ص ٣١٦).." [1]

"وهل نقول: إن ظاهر الآية الكريمة أن النجوم مرصعة في السماء، أو نقول: لا يلزم ذلك؟

الجواب: لا يلزم من ذلك أن تكون النجوم مرصعة في السماء، قال تعالى وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون [الأنبياء: ٣٣]، أي: يدورون، كل له فلك ...

إذا هي أفلاك متفاوتة في الارتفاع والنزول، ولا يلزم أن تكون مرصعة في السماء.

فإن قيل: فما الجواب عن قوله تعالى: إنا زينا السماء الدنيا.

قلنا: إنها لا يلزم من تزيين الشيء بالشيء أن يكون ملاصقا له، أرأيت لو أن رجلا عمر قصرا وجعل حوله ثريات من الكهرباء كبيرة وجميلة، وليست على جدرانه، فالناظر إلى القصر من بعد يرى أنها زينة له، وإن لم تكن ملاصقة له.

الثانية: رجوما للشياطين، أي: لشياطين الجن، وليسوا شياطين الإنس، لأن شياطين الإنس لم يصلوها، لكن شياطين الجن وصلوها، فهم أقدر من شياطين الإنس، ولهم قوة عظيمة نافذة، قال تعالى عن عملهم الدال على قدرتهم: والشياطين كل بناء وغواص [ص: ٣٧]، أي: سخرنا لسليمان: وآخرين مقرنين في الأصفاد [ص: ٣٨]، وقال تعالى: قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإني عليه لقوي أمين [النمل: ٣٩]، أي: من سبأ إلى الشام، وهو عرش عظيم لملكة سبأ، فهذا يدل على قوتهم وسرعتهم ونفوذهم.

وقال تعالى: وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا [الجن: ٩]. والرجم: الرمي.

الثالثة: علامات يهتدى بها، تؤخذ من قوله تعالى: وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون وعلامات وبالنجم هم يهتدون [النحل: ١٦]، فذكر الله تعالى نوعين من العلامات التي

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٥٠/٧

يهتدى بها:
الأول: أرضية، وتشمل كل ما جعل الله في الأرض من علامة، كالجبال، والأنهار، والطرق، والأودية، ونحوها.
والثاني: أفقية في قوله تعالى: وعلامات وبالنجم هم يهتدون
والنجم: اسم جنس يشمل كل ما يهتدى به، ولا يختص بنجم معين، لأن لكل قوم طريقة في الاستدلال بهذه النجوم على الجهات، سواء جهات القبلة أو المكان، برا أو بحرا.
وهذا من نعمة الله أن جعل علامات علوية لا يحجب دونها شيء، وهي النجوم، لأنك في الليل لا تشاهد جبالا ولا أودية، وهذا من تسخير الله، قال تعالى: وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه [الجاثية: ١٣].
وكره قتادة تعلم منازل القمر. ولم يرخص ابن عيينة فيه. ذكره حرب عنهما. ورخص في تعلم المنازل أحمد وإسحاق.
قوله: (وكره قتادة تعلم منازل القمر). أي: كراهة تحريم بناء على أن الكراهة في كلام السلف يراد بها التحريم غالبا.
وقوله: (تعلم منازل القمر) يحتمل أمرين:
الأول: أن المراد به معرفة منزلة القمر، الليلة يكون في الشرطين، ويكون في الإكليل، فالمراد معرفة منازل القمر كل ليلة، لأن كل ليلة له منزلة حتى يتم ثمانيا وعشرين وفي تسع وعشرين وثلاثين لا يظهر في الغالب.
الثاني: أن المراد به تعلم منازل النجوم، أي: يخرج النجم الفلاني، في اليوم الفلاني وهذه النجوم جعلها الله أوقاتا للفصول، لأنها (٢٨) نجما، منها (١٤) يمانية، و (١٤) شمالية، فإذا حلت الشمس في المنازل الشمالية صار الحر، وإذا حلت في الجنوبية صار البرد، ولذلك كان من علامة دنو البرد خروج سهيل، وهو من النجوم اليمانية.." (١)

"القسم الأول: أن يسأله سؤالا مجردا، فهذا حرام لقول النبي صلى الله عليه وسلم: ((من أتى عرافا .....)) (١).، فإثبات العقوبة على سؤاله يدل على تحريمه، إذ لا عقوبة إلا على فعل محرم.
القسم الثاني: أن يسأله فيصدقه، ويعتبر قوله: فهذا كفر لأن تصديقه في علم الغيب تكذيب للقرآن، حيث قال تعالى: قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله [النمل: ٦٥].

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٩٧/٧

القسم الثالث: أن يسأله ليختبره: هل هو صادق أو كاذب، لا لأجل أن يأخذ بقوله، فهذا لا بأس به، ولا يدخل في الحديث.

وقد سأل النبي صلى الله عليه وسلم ابن صياد، فقال: ((ماذا خبأت لك؟ قال: الدخ فقال: اخسأ، فلن تعدو قدرك)) (٢) ، فالنبي صلى الله عليه وسلم سأله عن شيء أضمره، لأجل أن يختبره، فأخبره به.

القسم الرابع: أن يسأله ليظهر عجزه وكذبه، فيمتحنه في أمور يتبين بها كذبه وعجزه، وهذا مطلوب، وقد يكون واجبا.

وإبطال قول الكهنة لا شك أنه أمر مطلوب، وقد يكون واجبا، فصار السؤال هنا ليس على إطلاقه، بل يفصل فيه هذا التفصيل على حسب ما دلت عليه الأدلة الشرعية الأخرى.

وقد ذكر شيخ الإسلام أن الجن يخدمون الإنس في أمور، والكهان يستخدمون الجن ليأتوهم بخبر السماء، فيضيفون إليه من الكذب ما يضيفون، وخدمة الجن للإنس ليست محرمة على كل حال، بل هي على حسب الحال.

فالجني يخدم الإنس في أمور لمصلحة الإنس، وقد يكون للجن فيها مصلحة، وقد لا يكون له فيها مصلحة، بل لأنه يحبه في الله ولله، ولا شك أن من الجن مؤمنين يحبون المؤمنين من الإنس، لأنه يجمعهم الإيمان بالله.

وقد يخدمونهم لطاعة الإنس لهم فيما لا يرضي الله ـ عز وجل ـ، إما في الذبح لهم، أو في عبادتهم، أو ما أشبه ذلك.

والأغرب من ذلك أنهم ربما يخدمون الإنس لأمر محرم من زنا أو لواط، لأن الجنية قد تستمتع بالإنسي بالعشق والتلذذ بالاتصال، أو بالعكس، وهذا أمر معلوم مشهود، حتى ربما كان الجني الذي في الإنسان ينطق بذلك، كما يعلم من الذين يقرؤون على المصابين بالجن.

والنبي صلى الله عليه وسلم حضر إليه الجن وخاطبهم وأرشدهم، ووعدهم بعطاء لا نظير له، فقال لهم: ((كل عظم ذكر اسم لله عليه تجدونه أوفر ما يكون لحما، وكل بعرة، فهي علف لدوابكم)) (٣) ... قوله: (فصدقه). ليس في (صحيح مسلم)، بل الذي في (مسلم): (فسأله، لم تقبل له صلاة أربعين ليلة)، وزيادتها في نقل المؤلف، إما لأن النسخة التي نقل منها بهذا اللفظ (فصدقه)، أو أن المؤلف عزاه إلى (مسلم) باعتبار أصله، فأخذ من (مسلم): (فسأله)، وأخذ من أحمد: (فصدقه).

قوله: (لم تقبل له صلاة أربعين ليلة). نفي القبول هنا هل يلزم منه نفي الصحة أولا؟

(١) [١٠٨٢٢]]) رواه أبو داود (٣٩٠٤) ، بلفظ (من أتى كاهنا) بدون (عرافا) وزاد (أو أتى امرأتا حائضا أو أتى امرأتا في دبرها فقد برئ) بدلا من (فقد كفر) والترمذي (١٣٥) ، وابن ماجه (٦٣٩) ، والنسائي في ((السنن الكبرى)) (٥/ ٣٢٣) (٩٠١٧) بلفظ ((من أتى حائضا أو امرأة في دبرها) بدون (عرافا) ، ورواه الحاكم (١/ ٤٩) ، قال الترمذي: لا نعرف هذا الحديث إلا من حديث حكيم الأثرم عن أبي تميمة، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرطهما جميعا من حديث ابن سيرين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وقال البيهقي في ((السنن الكبرى)) (٧/ ١٩٨): له متابعة، وقال ابن حجر في ((فتح الباري)) (١٠/ ٢٢٧): له شاهد [وروي] بإسنادين جيدين ولفظهما (من أتى كاهنا) ، وصححه الألباني في ((صحيح أبي داود)) و ((صحيح ابن ماجه)).

(٢) [١٠٨٢٣]]) رواه البخاري (١٣٥٤) ، ومسلم (٢٩٣٠) ، من حديث عبد الله بن عمر.

(٣) [١٠٨٢٤]]) رواه مسلم (٤٥٠).." (١)

"نقول: نفي القبول إما أن يكون لفوات شرط، أو لوجود مانع، ففي هاتين الحالين يكون نفي القبول نفيا للصحة، كما لو قلت: من صلى بغير وضوء لم يقبل الله صلاته، ومن صلى في مكان مغصوب لم يقبل الله صلاته عند من يرى ذلك.

وإن كان نفي القبول لا يتعلق بفوات شرط ولا وجود مانع، فلا يلزم من نفي القبول نفي الصحة، وإنما يكون المراد بالقبول المنفي: إما نفي القبول التام، أي: لم تقبل على وجه التمام الذي يحصل به تمام الرضا وتمام المثوبة.

وإما أن يراد به أن هذه السيئة التي فعلها تقابل تلك الحسنة في الميزان، فتسقطها، ويكون وزرها موازيا لأجر تلك الحسنة، وإذا لم يكن له أجر صارت كأنها غير مقبولة، وإن كانت مجزئة ومبرئة للذمة، لكن الثواب الذي حصل بها قوبل بالسيئة فأسقطته.

ومثله قوله صلى الله عليه وسلم: ((من شرب الخمر، لم تقبل له صلاة أربعين يوما)) (١).

وقوله: (أربعين يوما). تخصيص هذا العدد لا يمكننا أن نعلله، لأن الشيء المقدر بعدد لا يستطيع الإنسان غالبا أن يعرف حكمته، فكون الصلاة خمس صلوات أو خمسين لا نعلم لماذا خصصت بذلك، فهذا من الأمور التي يقصد بها التعبد لله، والتعبد لله بما لا تعرف حكمته أبلغ من التعبد له بما تعرف حكمته، لأنه

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١٠٤/٧

أبلغ في التذلل، صحيح أن الإنسان إذا عرف الحكمة اطمأنت نفسه أكثر، لكن كون الإنسان ينقاد لما لا يعرف حكمته دليل على كمال الانقياد والتعبد لله عز وجل، فهو من حيث العبودية أبلغ وأكمل، أما ذاك، فهو من حيث الطمأنينة إلى الحكم يكون أبلغ، لأن النفس إذا علمت بالحكمة في شيء اطمأنت إليه بلا شك، وازدادت أخذا له وقبولا، فهناك أشياء مما عينه الشرع بعدد أو كيفية لا نعلم ما الحكمة فيه، ولكن سبيلنا أن نكون كما قال الله تعالى عن المؤمنين: وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم [الأحزاب: ٣٦].

فعلينا التسليم والانقياد وتفويض الأمر إلى الله تعالى.

ويؤخذ من الحديث: تحريم إتيان العراف وسؤاله، إلا ما استثني، كالقسم الثالث والرابع، لما في إتيانهم وسؤالهم من المفاسد العظيمة، التي ترتب على تشجيعهم وإغراء الناس بهم، وهم في الغالب يأتون بأشياء كلها باطلة.

---

(١) [١٠٨٢٥])) رواه ابن ماجه (٣٣٧٧) ، وأحمد (٢/ ١٨٩) (٦٧٧٣) ، والحاكم (٤/ ١٦٢) ، وابن حبان (١٢/ ١٨٠) ، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، قال الحاكم حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وقال البغوي في ((شرح السنة)) (٦/ ١١٨): حسن، وقال أحمد شاكر في ((مسند أحمد)) (١١/ ٤٤): إسناده صحيح، وصححه الألباني في ((صحيح ابن ماجه)).." (١)

"وقال أيضا: (وإذا أفرد الإيمان أدخل فيه الأعمال الظاهرة؛ لأنها لوازم ما في القلب، لأنه متى ثبت الإيمان في القلب والتصديق بما أخبر به الرسول، وجب حصول مقتضي ذلك ضرورة؛ فإنه ما أسر أحد سريرة إلا أبداها الله على صفحات وجهه وفلتات لسانه. فإذا ثبت التصديق في القلب لم يتخلف العمل بمقتضاه البتة. فلا تستقر معرفة تامة ومحبة صحيحة ولا يكون لها أثر في الظاهر. ولهذا ينفي الله الإيمان عمن انتفت عنه لوازمه؛ فإن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، كقوله تعالى: ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء [المائدة:٨١]، وقوله: لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله [المجادلة:٢٢] الآية ونحوها، فالظاهر والباطن متلازمان، لا يكون الظاهر مستقيما إلا مع استقامة الباطن، وإذا استقام الباطن فلا بد أن يستقيم الظاهر؛ ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد ألا وهي

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١٠٥/٧

القلب)) (١). وفي الحديث: ((لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم لسانه، ولا يستقيم لسانه حتى يستقيم قلبه)) (٢).

ولهذا كان الظاهر لازما للباطن من وجه، وملزوما له من وجه، وهو دليل عليه من جهة كونه ملزوما لا من جهة كونه لازما؛ فإن الدليل ملزوم المدلول، يلزم من وجود الدليل وجود المدلول، ولا يلزم من وجود الشيء وجود ما يدل عليه. والدليل يطرد ولا ينعكس، بخلاف الحد فإنه يطرد وينعكس. (٣).

٣ - قوله تعالى: ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين [التوبة:٤٦].

فإذا وجدت الإرادة الجازمة مع القدرة، لزم أن يوجد المراد، وتخلف المراد هنا، وهو إعداد العدة للسفر، يدل على انتفاء إرادة الخروج.

قال القرطبي: قوله تعالى: ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة [التوبة:٤٦] أي لو أرادوا الجهاد لتأهبوا أهبة السفر. فتركهم الاستعداد دليل على إرادتهم التخلف. (٤).

٤ - قوله تعالى: منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة [آل عمران:١٥٢].

فلما اختلفت نياتهم الباطنة، تباينت أعمالهم الظاهرة.

قال ابن كثير: منكم من يريد الدنيا [آل عمران:١٥٢] وهم الذين رغبوا في المغنم حين رأوا الهزيمة) (٥).

---

(١) رواه البخاري (٥٢) ومسلم (١٥٩٩) من حديث النعمان بن بشير بلفظ: ((... ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب)).

(٢) رواه أحمد (٣/ ١٩٨) (١٣٠٧١) من حديث أنس رضي الله عنه، بلفظ: (لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه ولا يستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه) وكأنه انقلب على المؤلف. والحديث ضعفه العراقي في ((المغني)) (٣/ ١٠٩)، وشعيب الأرناؤوط في تحقيق (المسند)، وقال الهيثمي في ((مجمع الزوائد)) (١/ ٥٠): رواه أحمد وفي إسناده علي بن مسعدة وثقه جماعة وضعفه آخرون. وقال الألباني في ((السلسلة الصحيحة)) (٢٨٤١): رجاله ثقات رجال مسلم غير الباهلي وهو حسن الحديث.

(٣) ((مجموع الفتاوى)) (١٨/ ٢٧٢) وما بعدها.

(٤) ((تفسير القرطبي)) (٨/ ١٤٢).
(٥) ((تفسير ابن كثير)) (١/ ٥٤٥)." (١)

"قال رحمه الله: (وقد تبين أن الدين لابد فيه من قول وعمل، وأنه يمتنع أن يكون الرجل مؤمنا بالله ورسوله بقلبه، أو بقلبه ولسانه، ولم يؤد واجبا ظاهرا، لا صلاة ولا زكاة ولا صياما ولا غير ذلك من الواجبات، ولو قدر أن يؤدي الواجبات لا لأجل أن الله أوجبها، مثل أن يؤدي الأمانة ويصدق الحديث، أو يعدل في قسمه وحكمه، من غير إيمان بالله ورسوله، لم يخرج بذلك من الكفر؛ فإن المشركين، وأهل الكتاب يرون وجوب هذه الأمور، فلا يكون الرجل مؤمنا بالله ورسوله مع عدم شيء من الواجبات التي يختص بإيجابها محمد صلى الله عليه وسلم. ومن قال بحصول الإيمان الواجب بدون فعل شيء من الواجبات، سواء جعل فعل تلك الواجبات لازما له أو جزءا منه– فهذا نزاع لفظي- كان مخطئا خطئا بينا، وهذه بدعة الإرجاء التي أعظم السلف والأئمة الكلام في أهلها، وقالوا فيها من المقالات الغليظة ما هو معروف. والصلاة هي أعظمها وأعمها وأولها وأجلها) (١).

(٤) تصريحه بأنه إذا انتفت أعمال الجوارح لم يبق في القلب إيمان:

قال: (وللجهمية هنا سؤال ذكره أبو الحسن في كتاب (الموجز)، وهو أن القرآن نفى الإيمان عن غير هؤلاء كقوله: إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم [الأنفال:٢]، ولم يقل: إن هذه الأعمال من الإيمان. قالوا: فنحن نقول: من لم يعمل هذه الأعمال لم يكن مؤمنا لأن انتفاءها دليل على انتفاء العلم من قلبه.

والجواب عن هذا من وجوه: أحدها: أنكم سلمتم أن هذه الأعمال لازمة لإيمان القلب فإذا انتفت لم يبق في القلب إيمان وهذا هو المطلوب، وبعد هذا فكونها لازمة أو جزءا نزاع لفظي) (٢).

فتأمل قوله: (أنكم سلمتم أن هذه الأعمال لازمة لإيمان القلب فإذا انتفت لم يبق في القلب إيمان وهذا هو المطلوب) لتعلم أن هذا هو مقتضى التلازم عند شيخ الإسلام.

(٥) تصريحه بأن انتفاء اللازم الظاهر دليل على انتفاء الملزوم الباطن:

قال: (والمرجئة أخرجوا العمل الظاهر عن الإيمان؛ فمن قصد منهم إخراج أعمال القلوب أيضا وجعلها هي التصديق فهذا ضلال بين. ومن قصد إخراج العمل الظاهر قيل لهم: العمل الظاهر لازم للعمل الباطن لا ينفك عنه، وانتفاء الظاهر دليل انتفاء الباطن. فبقي النزاع في أن العمل الظاهر هل هو جزء من مسمى الإيمان يدل عليه بالتضمن، أو لازم لمسمى الإيمان) (٣).

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١٢١/٧

وقال: (وقيل لمن قال: دخول الأعمال الظاهرة في اسم الإيمان مجاز: نزاعك لفظي؛ فإنك إذا سلمت أن هذه لوازم الإيمان الواجب الذي في القلب وموجباته، كان عدم اللازم موجبا لعدم الملزوم، فيلزم من عدم هذا الظاهر عدم الباطن. فإذا اعترفت بهذا كان النزاع لفظيا. وإن قلت ما هو حقيقة قول جهم وأتباعه من أنه يستقر الإيمان التام الواجب في القلب مع إظهار ما هو كفر وترك جميع الواجبات الظاهرة. قيل لك: فهذا يناقض قولك إن الظاهر لازم له وموجب له. بل قيل: حقيقة قولك أن الظاهر يقارن الباطن تارة ويفارقه أخرى، فليس بلازم له ولا موجب ومعلول له، ولكنه دليل إذا وجد دل على وجود الباطن، وإذا عدم لم يدل عدمه على العدم وهذا حقيقة قولك) (٤).

---

(١) ((الإيمان الأوسط)) ضمن ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٦٢١)، وما بين المعكوفتين من تحقيق ((الإيمان الأوسط)) للدكتور علي بن بخيت الزهراني (ص٥٧٧).

(٢) ((الإيمان)) ضمن ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٢٠٢).

(٣) ((الإيمان الأوسط)) ضمن ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٥٥٤).

(٤) ((الإيمان الأوسط)) ضمن ((مجموع الفتاوى)) (٧/ ٥٧٩).." (١)

"قال: (على أنا نقول: لا يصر على ترك الصلاة إصرارا مستمرا من يصدق بأن الله أمر بها أصلا، فإنه يستحيل في العادة والطبيعة أن يكون الرجل مصدقا تصديقا جازما أن الله فرض عليه كل يوم وليلة خمس صلوات، وأنه يعاقبه على تركها أشد العقاب، وهو مع ذلك مصر على تركها، هذا من المستحيل قطعا، فلا يحافظ على تركها مصدق بفرضها أبدا، فإن الإيمان يأمر صاحبه بها، فحيث لم يكن في قلبه ما يأمر بها فليس في قلبه شيء من الإيمان، ولا تصغ إلى كلام من ليس له خبرة ولا علم بأحكام القلوب وأعمالها. وتأمل في الطبيعة بأن يقوم بقلب العبد إيمان بالوعد والوعيد، والجنة والنار، وأن الله فرض عليه الصلاة، وأن الله يعاقبه معاقبة على تركها، وهو محافظ على الترك، في صحته وعافيته، وعدم الموانع المانعة له من الفعل، وهذا القدر هو الذي خفي على من جعل الإيمان مجرد التصديق، وإن لم يقارنه فعل واجب ولا ترك محرم، وهذا من أمحل المحال أن يقوم بقلب العبد إيمان جازم لا يتقاضاه فعل طاعة ولا ترك معصية ...) (١).

(٣) تصريحه بأن التصديق لا يصح إلا بالعمل:

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١٤٦/٧

قال: (فالتصديق إنما يتم بأمرين: أحدهما اعتقاد الصدق، والثاني محبة القلب وانقياده، ولهذا قال تعالى لإبراهيم: يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا [الصافات: ١٠٤ - ١٠٥]، وإبراهيم كان معتقدا لصدق رؤياه من حين رآها، فإن رؤيا الأنبياء وحي، وإنما جعله مصدقا لها بعد أن فعل ما أمر به، وكذلك قوله: ((والفرج يصدق ذلك أو يكذبه)) (٢)، فجعل التصديق عمل الفرج ما يتمنى القلب، والتكذيب تركه لذلك، وهذا صريح في أن التصديق لا يصح إلا بالعمل. وقال الحسن: ليس الإيمان بالتمني ولا بالتحلي، ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل.

وقد روي هذا مرفوعا، والمقصود أنه يمتنع مع التصديق الجازم بوجوب الصلاة، (و) الوعد على فعلها والوعيد على تركها. وبالله التوفيق) (٣).

وقال رحمه الله: (وإذا كان الإيمان يزول بزوال عمل القلب، فغير مستنكر أن يزول بزوال أعظم أعمال الجوارح، ولا سيما إذا كان ملزوما لعدم محبة القلب وانقياده، الذي هو ملزوم لعدم التصديق الجازم، كما تقدم تقريره؛ فإنه يلزم من عدم طاعة القلب عدم طاعة الجوارح؛ إذ لو أطاع القلب وانقاد أطاعت الجوارح وانقادت، ويلزم من عدم طاعته وانقياده عدم التصديق المستلزم للطاعة وهو حقيقة الإيمان. فإن الإيمان ليس مجرد التصديق ..... وإنما هو التصديق المستلزم للطاعة والانقياد، وهكذا الهدى ليس هو مجرد معرفة الحق وتبينه، بل هو معرفته المستلزمة لاتباعه والعمل بموجبه، وإن سمي الأول هدى، فليس هو الهدى التام المستلزم للاهتداء، كما أن اعتقاد التصديق وإن سمي تصديقا فليس هو التصديق المستلزم للإيمان. فعليك بمراجعة هذا الأصل ومراعاته) (٤).

١٦ - الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب، ت: ١٢٠٦هـ

قال: (اعلم رحمك الله أن دين الله يكون على القلب بالاعتقاد، وبالحب وبالبغض، ويكون على اللسان بالنطق وترك النطق بالكفر، ويكون على الجوارح بفعل أركان الإسلام، وترك الأفعال التي تكفر، فإذا اختل واحدة من هذه الثلاث كفر وارتد) (٥).

١٧ - الشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي، ت: ١٣٧٦هـ

---

(١) ((الصلاة وحكم تاركها)) (ص٣٥).

(٢) رواه البخاري (٦٢٤٣)، ومسلم (٢٦٥٧). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ((الصلاة وحكم تاركها)) (ص٣٧)، وما بين المعكوفتين زيادة يقتضيها السياق.

(٤) ((الصلاة وحكم تاركها)) (ص٤٦).

(٥) ((الدرر السنية)) (١٠/ ٨٧).." [١]

"وكون الشرط لا ينقص عن مشروطه مردود بشهادة الزنا، فإنه يلزم كونهم أربعة ويكفي في تعديلهم اثنان (١).

قال في (التحرير) وشرحه:

وما قيل: لا نقض بهذين بل زيادة في الأصل في شهادة الزنا ونقصانه في الهلال، إنما يثبت بالنص للاحتياط في الدرء للعقوبات، والإيجاب للعبادة كما هو مذكور في (حاشية التفتازاني)، لا يخرجه أي: هذا الجواب لا يخرج ما ذكر من مادتي النقض عنهما أي ثبوت الزيادة وثبوت النقص المنافيين لما ادعى الضابطين بالاستقراء (٢).

٣ - أن المزكي يكتفي فيه بواحد، لأنه بمثابة الخبر، وكما يصح قبول خبر الواحد – كما هو القول الراجح – فكذلك يقبل قول المزكي، لأنه بمنزلته (٣).

٤ - أن اعتبار الواحد في الجرح والتعديل أصل متفق عليه، واعتبار ضم قول غيره إليه يستدعي دليلا، والأصل عدمه، ولا يخفى أن ما يلزم منه موافقة النفي الأصلي أولى مما يلزم منه مخالفته (٤).

٥ - ينبغي القول بعدم اشتراط التعدد في المزكي، لأن اشتراط التعدد قد يؤدي إلى تضييع بعض الأحكام، فكان عدم التعدد أولى وأحوط (٥). صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكتاب والسنة لعيادة أيوب الكبيسي – ص٧٩

---

(١) انظر: ((تيسير التحرير)) (٣/ ٥٨).

(٢) انظر: ((تيسير التحرير)) (٣/ ٥٨).

(٣) انظر: ((شرح ألفية العراقي)) (١/ ٢٩٥).

(٤) ((الإحكام)) للآمدي (١/ ٢٧١)

(٥) انظر: ((تيسير التحرير)) (٣/ ٥٨).." [٢]

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٧/١٥١

(٢) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٧/١٧٢

"ولذلك كانت خلاصة رأي الإمام أحمد رحمه الله في التفضيل - على ما يراه الخلال - هي من قوله: (من قال: أبو بكر وعمر وعثمان فقد أصاب. وهو الذي العمل عليه، ومن قال: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم فصحيح أيضا جيد لا بأس به وبالله التوفيق) (١).

قلت: لكنه ورد عنه رحمه الله تكذيبه لمن نسبه إلى التوقف عند عثمان فقال في رواية محمد بن عوف الحمصي: (وخير الناس بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: أبو بكر ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، فقلت له يا أبا عبد الله، فإنهم يقولون: إنك وقفت على عثمان؟ فقال: كذبوا والله علي، إنما حدثتهم بحديث ابن عمر - وذكر الحديث - ولم يقل النبي - صلى الله عليه وسلم -: لا تخايروا بعد هؤلاء بين أحد، ليس لأحد في ذلك حجة، فمن وقف على عثمان ولم يربع بعلي فهو على غير السنة يا أبا جعفر) (٢).

فالحاصل أن من نص على التربيع على علي، ومن توقف عن التنصيص عند عثمان، كلهم لا يقدمون على علي بعد الثلاثة أحدا، ولا يلزم من عدم التنصيص عليه بعد عثمان أنهم يقدمون عليه أحدا، قال ابن تيمية: (فليس في أهل السنة من يقدم عليه - أي علي - أحدا غير الثلاثة، بل يفضلونه على جمهور أهل بدر، وأهل بيعة الرضوان، وعلى السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وما في أهل السنة من يقول: إن طلحة والزبير وسعدا وعبد الرحمن بن عوف أفضل منه، بل غاية ما يقولون السكوت عن التفضيل بين أهل الشورى) (٣) وقد حكى الحافظ ابن حجر الإجماع على أن ترتيب الخلفاء في الأفضلية كترتيبهم في الخلافة (٤).

لكن من قدم عليا على عثمان هل هو مبتدع أم لا؟ وعلى هذا السؤال يجيب الخلال، فقد قال بعد ذكره لعدة روايات مسنده عن إمام أهل السنة أحمد بن حنبل فيمن قدم عليا على عثمان قال: (فاستقر القول من أبي عبد الله أنه يكره هذا القول ولم يجزم في تبديعه، وإن قال قائل: هو مبتدع لم ينكر عليه وبالله التوفيق) (٥). الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة لعبدالله بن عمر الدميجي – ص: ٣١٧

هذا وبعض أهل السنة قد خمس بالخلفاء الراشدين، ولكن اختلفوا في الخامس، فمنهم من جعله عمر بن عبد العزيز، وروي ذلك عن سفيان الثوري (٦) وروي عن الشافعي (٧) أيضا. ومنهم من جعله الحسن بن علي لخلافته التي مدتها ستة أشهر قبل الصلح، واستدلوا على ذلك بحديث سفينة السابق ((الخلافة بعدي ثلاثون سنة ...)) (٨) الحديث. وقد عدوا هذه الأشهر الستة تمام الثلاثين سنة (٩).

---

(١) [١١٢١١])) ((السنة)) للخلال (٢/ ٤١٠).

(٢) [١١٢١٢])) ((طبقات الحنابلة)) (١/ ٣١٣).
(٣) [١١٢١٣])) ((منهاج السنة)) (٢/ ٢٠٦).
(٤) [١١٢١٤])) ((فتح الباري)) (٧/ ٣٤).
(٥) [١١٢١٥])) ((السنة)) للخلال (٢/ ٣٨٢).
(٦) [١١٢١٦])) رواه أبو داود (٤٦٣١)، وأبو نعيم في ((حلية الأولياء)) (٧/ ٣٢). قال الألباني في ((صحيح سنن أبي داود)): ضعيف الإسناد مقطوع.
(٧) [١١٢١٧])) رواه ابن أبي حاتم في ((آداب الشافعي ومناقبه) (١/ ١٤٥)، والبيهقي في ((مناقب الشافعي)) (١/ ٤٤٨).
(٨) رواه أبو داود (٤٦٤٦)، والحاكم (٣/ ١٥٦)، والطبراني (٧/ ٨٤) (٦٤٥٩) بلفظ: ((خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتي الله الملك أو ملكه من يشاء)). ورواه الترمذي (٢٢٢٦)، وأحمد (٥/ ٢٢١) (٢١٩٧٨)، والنسائي في ((السنن الكبرى)) (٥/ ٤٧) (٨١٥٥). بلفظ: ((الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك)). والحديث سكت عنه أبو داود، وقال الترمذي، وابن حجر في ((موافقة الخبر الخبر)) (١/ ١٤١): حسن، وصححه الألباني في ((صحيح سنن أبي داود)) و ((صحيح سنن الترمذي)).
(٩) [١١٢١٩])) انظر: ((تاريخ الخلفاء)) للسيوطي (ص: ٩).." (١)

"ثم إن اللفظ الوارد في تفضيل فاطمة رضي الله عنها وهو قوله صلى الله عليه وسلم: ((يا فاطمة ألا ترضين أن تكوني سيدة نساء المؤمنين، أو سيدة نساء هذه الأمة)) وفي لفظ: ((سيدة نساء أهل الجنة)) فهو صريح لا لبس فيه ولا يحتمل التأويل، وهو نص في أنها أفضل نساء الأمة، وسيدة نساء أهل الجنة، وقد شاركت أمها في هذا التفضيل، فهي وأمها أفضل نساء أهل الجنة، وهي وأمها أفضل نساء الأمة، بهذا وردت النصوص.

وأما اللفظ الوارد في تفضيل عائشة رضي الله عنها وهو قوله صلى الله عليه وسلم: ((فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام)) فهو لفظ لا يستلزم الأفضلية المطلقة كما يقول ابن حجر (١) وقال رحمه الله: (وليس فيه تصريح بأفضلية عائشة رضي الله عنها على غيرها، لأن فضل الثريد على غيره من الطعام إنما هو لما فيه من تيسير المؤنة وسهولة الإساغة، وكان أجل أطعمتهم يومئذ، وكل هذه الخصال لا تستلزم ثبوت الأفضلية له من كل جهة فقد يكون مفضولا بالنسبة لغيره من جهات أخرى) (٢) ومحصل

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ١٩٣/٧

القول في الحديث أنه دال على أفضلية عائشة إلا أنه لا يستلزم الأفضلية المطلقة، إذ هو مقيد بما ورد في خديجة وفاطمة رضي الله عنهما، فهو دال على تفضيل عائشة على النساء إلا خديجة وفاطمة.

وأما حديث عمرو بن العاص لما سأل النبي صلى الله عليه وسلم: أي الناس أحب إليك؟ فقال صلى الله عليه وسلم: ((عائشة)) (٣) فإن ابن حبان رحمه الله دلل على تقييده في نسائه صلى الله عليه وسلم فقد عقد عنوانا في (صحيحه) فقال: (ذكر خبر وهم في تأويله من لم يحكم صناعة الحديث) وأخرج تحته حديث عمرو بلفظ: ((قلت: يا رسول الله أي الناس أحب إليك؟ قال: عائشة، فقلت: إني لست أعني النساء إنما أعني الرجال، فقال: أبو بكر أو قال أبوها)) ثم قال ابن حبان: (ذكر الخبر الدال على أن مخرج هذا السؤال معا كان عن أهله دون سائر النساء في فاطمة وغيرها) وأخرج بسنده عن أنس قال: ((سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أحب الناس إليك؟ قال: عائشة، قيل له: ليس عن أهلك نسأل، قال: فأبوها)) (٤). ثم هو محمول على إرادة الأحياء من زوجاته الموجودات حين السؤال، ثم هو وإن دل على عموم تفضيلها رضي الله عنها إلا أنه مقيد بالنص في خديجة وفاطمة والله أعلم.

فالنصوص دالة دلالة بينة لا تحتاج إلى تأويل على أن عائشة تلي خديجة وفاطمة في الفضل رضي الله عنهن، وعلى المخالف أن يأتي بالدليل على استثناء عائشة رضي الله عنها، من قوله صلى الله عليه وسلم في كل من خديجة وفاطمة أنها أفضل أهل الجنة وأنها سيدة نساء هذه الأمة.

على أن لعائشة رضي الله عنها من الفضائل كالعلم مثلا ما تختص به خديجة وفاطمة رضي الله عنهن، وفضائلها رضي الله عنها لا تحصر، إلا أن هذا على نحو ما تقرر من أنه لا يلزم من ثبوت خصوصية شيء من الفضائل ثبوت الفضل المطلق.

هذا، والنص لم يرد بتفضيل خديجة أو فاطمة على عائشة لفظا كما ورد بتفضيل أبي بكر على عمر مثلا، ولولا ما حدث من الكلام في هذا الأمر واشتهار الخلاف فيه حتى أنه قد ألف (٥) فيه لكان الواجب الأخذ بالأصل وهو أن يسعنا ما ورد في الشرع من إقرار ما جاء من الفضل لخديجة، وما جاء منه لفاطمة، وما جاء منه لعائشة على نحو ما ورد في النصوص من غير تعرض للمفاضلة بينهن، فإن دعت حاجة شرعية لذكر المفاضلة بينهن ذكرت، والله أعلم.

---

(١) ((الفتح)) (٧/ ١٠٧).

(٢) ((الفتح)) (٦/ ٤٤٧).

(٣) رواه البخاري (٣٦٦٢)، ومسلم (٢٣٨٤).
(٤) ((الإحسان)) (٩/ ١١٩).
(٥) ((أصول الدين للبغدادي)) (٣٠٦).." (١)

"قال المناوي في قوله صلى الله عليه وسلم: ((الله الله في أصحابي)) (أي: اتقوا الله فيهم ولا تلمزوهم بسوء أو اذكروا الله فيهم، وفي تعظيمهم وتوقيرهم، وكرره إيذانا بمزيد الحث على الكف عن التعرض لهم بمنقص ((فمن أحبهم فبحبي أحبهم)) أي: فبسبب حبهم إياي، أو حبي إياهم، أي: إنما أحبهم لحبهم إياي، أو لحبي إياهم. ((ومن أبغضهم فببغضي)). أي: فبسبب بغضه إياي، ((أبغضهم)) يعني: إنما أبغضهم لبغضه إياي ... وخص الوعيد بها لما اطلع عليه مما سيكون بعده من ظهور البدع وإيذاء بعضهم زعما منهم الحب لبعض آخر، وهذا من باهر معجزاته، وقد كان في حياته حريصا على حفظهم والشفقة عليهم.
أخرج البيهقي عن ابن مسعود: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ((لا يبلغني أحد منكم عن أحد من أصحابي شيئا فإني أحب أن أخرج إليكم وأنا سليم الصدر)) (١)، وإن تعرض إليهم ملحد وكفر نعمة قد أنعم الله بها عليهم، فجهل منه وحرمان، وسوء فهم، وقلة إيمان، إذ لو لحقهم نقص لم يبق في الدين ساق قائمة لأنهم النقلة إلينا، فإذا جرح النقلة دخل من الآيات والأحاديث التي بها ذهاب الأنام، وخراب الإسلام إذ لا وحي بعد المصطفى صلى الله عليه وسلم وعدالة المبلغ شرط لصحة التبليغ) (٢).
(٣) وروى الإمام البخاري في (صحيحه) من حديث أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: ((آية الإيمان حب الأنصار، وآية النفاق بغض الأنصار)) (٣).
ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم هذا: (أن علامات كمال إيمان الإنسان، أو نفس إيمانه حب مؤمني الأوس والخزرج لحسن وفائهم بما عاهدوا الله عليه من إيواء نبيه صلى الله عليه وسلم ونصره على أعدائه زمن الضعف والعسرة وحسن جواره ورسوخ صداقتهم وخلوص مودتهم ولا يلزم منه ترجيحهم على المهاجرين الذين فارقوا أوطانهم وأهليهم وحرموا أموالهم حبا له وروما لرضاه ... (وآية النفاق) بالمعنى الخاص (بغض الأنصار)، صرح به مع فهمه مما قبله لاقتضاء المقام التأكيد، ولم يقابل الإيمان بالكفر الذي هو ضده، لأن الكلام فيمن ظاهره الإيمان، وباطنه الكفر فميزه عن ذوي الإيمان الحقيقي، فلم يقل آية الكفر لكونه غير كافر ظاهرا، وخص الأنصار بهذه المنقبة العظمى، لما امتازوا به من الفضائل، فكان اختصاصهم بها مظنة الحسد الموجب للبغض، فوجب التحذير من بغضهم والترغيب في حبهم، وأبرز ذلك في هذين

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢٠١/٧

التركيبين المفيدين للحصر لأن المبتدأ والخبر فيهما معرفتان، فجعل ذلك آية الإيمان والنفاق على منهج القصر الادعائي، حتى كأنه: لا علامة للإيمان إلا حبهم، وليس حبهم إلا علامته، ولا علامة للنفاق إلا بغضهم، وليس بغضهم إلا علامته، تنويها بعظيم فضلهم، وتنبيها على كريم فعلهم، وإن كان من شاركهم في المعنى مشاركا لهم في الفضل كل بقسطه) (٤).

(٤) وروى مسلم بإسناده إلى عدي بن ثابت، قال: سمعت البراء يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في الأنصار: ((لا يحبهم إلا مؤمن ولا يبغضهم إلا منافق، من أحبهم أحبه الله، ومن أبغضهم أبغضه الله)).

قال شعبة: (قلت لعدي: سمعته من البراء؟ قال: إياي حدث) (٥).

(٥) وروى أيضا: بإسناده إلى أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((لا يبغض الأنصار رجل يؤمن بالله واليوم الآخر)) (٦).

---

(١) رواه البيهقي (٨/ ١٦٦) (١٦٤٥٢). وقال الذهبي في ((المهذب)) (٦/ ٣٢٧٣): انفرد الكديمي بقوله فأتاه مال إلى آخر الحديث، والكديمي لا شيء.

(٢) ((فيض القدير)) للمناوي (٢/ ٩٨).

(٣) رواه البخاري (١٧). من حديث أنس رضي الله عنه.

(٤) ((فيض القدير)) للمناوي (١/ ٦٢).

(٥) رواه مسلم (٧٥).

(٦) رواه مسلم (٧٦).." [1]

"خامسا: لوازم السب

تيقظ السلف الصالح رضوان الله عليهم لخطورة الطعن في الصحابة وسبهم، وحذروا من الطاعنين ومقاصدهم؛ وذلك لعلمهم بما قد يؤدي إليه ذلك السب من لوازم باطلة تناقض أصول الدين، فقال بعضهم كلمات قليلة، لكنها جامعة ...

قال الإمام مالك رحمه الله عن هؤلاء – الذين يسبون الصحابة: (إنما هؤلاء أقوام أرادوا القدح في النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يمكنهم ذلك، فقدحوا في أصحابه؛ حتى يقال رجل سوء، ولو كان رجلا صالحا

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢٥١/٧

لكان أصحابه صالحين) (١).

وقال الإمام أحمد رحمه الله: (إذا رأيت رجلا يذكر أحدا من الصحابة بسوء فاتهمه على الإسلام) (٢).

وقال أبو زرعة الرازي رحمه الله: (إذا رأيت الرجل ينتقص أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم عندنا حق، والقرآن حق، وإنما أدى إلينا هذا القرآن والسنة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى، وهم زنادقة) (٣).

وقال الإمام أبو نعيم رحمه الله: (فلا يتتبع هفوات أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وزللهم ويحفظ عليهم ما يكون منهم في حال الغضب والموجدة إلا مفتون القلب في دينه) (٤).

ويقول أيضا: (لا يبسط لسانه فيهم إلا من سوء طويته في النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته والإسلام والمسلمين) (٥).

وتحذير العلماء هنا عام يشمل جميع الصحابة، وتأمل قول إمام أهل السنة: (يذكر أحدا من الصحابة بسوء). وقول أبي زرعة: (ينتقص أحدا) فحذروا ممن ينتقص مجرد انتقاص أو ذكر بسوء. وذلك دون الشتم أو التكفير. ثم في واحد منهم وليس جميعهم، فماذا يقال فيمن سب أغلبهم؟!

وإليك أخي القارئ إيضاح لبعض لوازم السب:

أولا: يترتب على القول بكفر وارتداد معظم الصحابة أو فسقهم إلا نفرا يسيرا الشك في القرآن الكريم والأحاديث النبوية، وذلك لأن الطعن في النقلة طعن في المنقول، إذ كيف نثق بكتاب نقله إلينا الفسقة والمرتدون – والعياذ بالله – ولذلك صرح بعض أهل الضلال والبدع ممن يسب الصحابة بتحريف الصحابة للقرآن، والبعض أخفى ذلك. وكذلك الأمر بالنسبة للأحاديث النبوية. فإذا اتهم الصحابة رضوان الله عليهم في عدالتهم، صارت الأسانيد مرسلة مقطوعة لا حجة فيها، ومع ذلك يزعم بعض هؤلاء الإيمان بالقرآن. فنقول لهم: يلزم من الإيمان به الإيمان بما فيه، وقد علمت أن الذي فيه أنهم خير الأمم، وأن الله لا يخزيهم، وأنه رضي عنهم. إلخ، فمن لم يصدق ذلك فيهم، فهو مكذب لما في القرآن ناقض لدعواه.

ثانيا: هذا القول يقتضي أن هذه الأمة – والعياذ بالله – شر أمة أخرجت للناس، وسابقي هذه الأمة شرارها، وخيرها القرن الأول كان عامتهم كفارا أو فساقا وإنهم شر القرون. كبرت كلمة تخرج من أفواههم.

---

(١) ((رسالة في سب الصحابة)) (ص: ٤٦) عن ((الصارم المسلول)) (ص: ٥٨٠).

(٢) ((البداية والنهاية)) (٨/ ١٤٢)، وانظر: ((المسائل والرسائل المروية عن أحمد في العقيدة)) للأحمدي (٢/ ٣٦٣، ٣٦٤).

(٣) ((الكفاية)) للخطيب البغدادي (ص: ٩٧).

(٤) ((تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة)) لأبي نعيم (ص: ٣٤٤).

(٥) ((تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة)) لأبي نعيم (ص: ٣٧٦).." (١)

"ثالثا: يلزم من هذا القول أحد أمرين: إما نسبة الجهل إلى الله تعالى عما يصفون، أو العبث في هذه النصوص التي أثنى فيها على الصحابة، فإن كان الله عز وجل – تعالى عن قولهم – غير عالم بأنهم سيكفرون ومع ذلك أثنى عليهم ووعدهم الحسنى فهو جهل، والجهل عليه تعالى محال. وإن كان الله عز وجل عالما بأنهم سيكفرون فيكون وعده لهم بالحسنى ورضاه عنهم عبث. والعبث في حقه تعالى محال (١).

ويتبع ذلك الطعن في حكمته عز وجل، حيث اختارهم واصطفاهم لصحبة نبيه عليه الصلاة والسلام، فجاهدوا معه وآزروه ونصروه واتخذهم أصهارا له، حيث زوج ابنته ذا النورين عثمان رضي الله عنه، وتزوج ابنتي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فكيف يختار لنبيه أنصارا وأصهارا مع علمه بأنهم سيكفرون؟!

رابعا: لقد بذل رسول الله صلى الله عليه وسلم جهودا خارقة في تربية الصحابة على مدى ثلاثة وعشرين عاما، حتى تكون بفضل الله عز وجل المجتمع المثالي في خلقه وتضحياته وزهده وورعه، فكان صلى الله عليه وسلم أعظم مرب في التاريخ.

ولكن على العكس من ذلك، فإن جماعة تدعي الانتماء إلى الإسلام ونبي الإسلام، تقدم لهذا المجتمع صورة معاكسة، تهدم المجهودات التي قام بها النبي صلى الله عليه وسلم في مجال التربية والتوجيه، وتثبت له إخفاقا لم يواجهه أي مصلح أو مرب، خبير مخلص لم يكن مأمورا من الله، كما كان الشأن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم.

إن الإمامية ترى أن المجهودات الجبارة التي بذلها محمد صلى الله عليه وسلم -لم تنتج إلا ثلاثة أو أربعة- وفقا لبعض الروايات – ظلوا متمسكين بالإسلام إلى ما بعد وفاته – صلى الله عليه وسلم أما غيرهم فقد قطعوا صلتهم بالإسلام – والعياذ بالله – فور وفاته صلى الله عليه وسلم وأثبتوا أن صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وتربيته أخفقت ولم يعد لها أي تأثير.

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢٩٨/٧

وهذا الزعم يؤدي إلى اليأس من إصلاح البشرية، وعدم الثقة في المنهج الإسلامي وقدرته على التربية وتهذيب الأخلاق، وإلى الشك في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك أن الدين الذي لم يستطع أن يقدم للعالم عددا وجيها من نماذج عملية ناجحة بناءة، ومجتمعا مثاليا في أيام الداعي وحامل رسالته الأول، فكيف يستطيع أتباعه ذلك بعد مضي وقت طويل على عهد النبوة؟!

وإذا كان المؤمنون بهذه الدعوة لم يستطيعوا البقاء على الجادة القومية، ولم يعودوا أوفياء لنبيهم صلى الله عليه وسلم بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى، فلم يبق على الصراط المستقيم الذي ترك عليه النبي صلى الله عليه وسلم أتباعه إلا أربعة فقط، فكيف نسلم أن هذا الدين يصلح لتزكية النفوس وبناء الأخلاق؟ وأنه يستطيع أن ينقذ الإنسان من الهمجية والشقاء، ويرفعه إلى قمة الإنسانية؟ بل ربما يقال لو أن النبي صلى الله عليه وسلم كان صادقا في نبوته لكانت تعاليمه ذات تأثير، ووجد هناك من آمن به من صميم القلب، ووجد من بين العدد الهائل ممن آمنوا به بعض المئات الذين ثبتوا على الإيمان، فإن كان أصحابه – سوى بضعة رجال منهم منافقين ومرتدين – فيما زعموا – فمن دام بالإسلام؟ ومن انتفع بالرسول صلى الله عليه وسلم؟ وكيف يكون رحمة للعالمين؟! (٢). اعتقاد أهل السنة في الصحابة لمحمد بن عبد الله الوهيبي– بتصرف – ص: ٦٦

---

(١) انظر: ((إتحاف ذوي الجنابة)) لمحمد بن العربي التباني (ص: ٧٥).

(٢) ((صورتان متضادتان)) للشيخ أبي الحسن الندوي (ص: ١٣، ٥٣، ٥٤، ٥٨، ٩٩) بتصرف.." (١)

"ثانيا أحقية عمر بالخلافه

إن حقية خلافة الفاروق رضي الله عنه مما لا يشك فيها مسلم لما هو معلوم عند كل ذي عقل وفهم أنه يلزم من حقية خلافة أبي بكر حقية خلافة عمر وقد قدمنا في الفصل الثاني من هذا الباب أن نصوص الكتاب والسنة والإجماع كلها دلت على حقية خلافة أبي بكر، وما دل على حقية خلافة الصديق رضي الله عنه دل على حقية خلافة الفاروق رضي الله عنه لأن الفرع يثبت له من حيث كونه فرعا ما ثبت للأصل فحينئذ لا مطمع لأحد من الشيعة الرافضة في النزاع في حقية خلافة عمر لما قدمناه من الأدلة الواضحة القطعية على حقية خلافة مستخلفه، ولما سنذكره هنا من بعض النصوص التي فيها الإشارة إلى حقية خلافة الفاروق رضي الله عنه، وإذا ثبت حقية خلافة الصديق رضي الله عنه قطعا صار النزاع في حقية خلافة

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢٩٩/٧

الفاروق عنادا وجهلا وغباوة وإنكارا لما هو معلوم في الدين بالضرورة ومن اعتقد عدم حقية خلافة الفاروق رضي الله عنه كالشيعة الرافضة إنما يعد من الجهلة الحمقى حقيق أن يعرض عنه وعن أكاذيبه وأباطيله، ولا يلتفت إليه ولا يعول في شيء من الأمور عليه، فخلافة الفاروق رضي الله عنه حق بعد أبي بكر الصديق رضي الله عنه وهذا معتقد الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة وقد وردت الإشارة إلى حقية خلافته في طائفة من النصوص القطعية الصحيحة منها:-

(١) في نص القرآن دليل على صحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وعلى وجوب الطاعة لهم وهو أن الله -تعالى- قال مخاطبا لنبيه صلى الله عليه وسلم في الأعراب فإن رجعك الله إلى طآئفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي أبدا ولن تقاتلوا معي عدوا [التوبة: ٨٣] وكان نزول براءة التي فيها هذا الحكم بعد غزوة تبوك بلا شك (١) التي تخلف فيها الثلاثة المعذرون الذين تاب الله عليهم في (سورة براءة) ولم يغز- عليه الصلاة والسلام - بعد غزوة تبوك إلى أن مات صلى الله عليه وسلم وقال تعالى أيضا: سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل [الفتح: ١٥] فبين أن العرب لا يغزون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد تبوك لهذا، ثم عطف - سبحانه وتعالى - عليهم أثر منعه إياهم من الغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال تعالى: قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما [الفتح: ١٦] فأخبر -تعالى- أنهم سيدعوهم غير النبي صلى الله عليه وسلم إلى قوم يقاتلونهم أو يسلمون ووعدهم على طاعة من دعاهم إلى ذلك بجزيل الأجر العظيم وتوعدهم على عصيان الداعي لهم إلى ذلك العذاب الأليم.

---

(١) انظر: ((الدر المنثور في التفسير بالمأثور)) (٤/ ١١٩، ١٢٢).." (١)

"وقال ابن جرير: وكتب إلي السري عن شعيب عن سيف بن أبي حارثة وأبي عثمان - يزيد بن أسيد الغساني - قال: (لما كان يوم الخميس على رأس خمسة أيام من مقتل عثمان رضي الله عنه جمعوا أهل المدينة فوجدوا سعدا والزبير خارجين ووجدوا طلحة في حائط له ... فلما اجتمع لهم أهل المدينة قال لهم أهل مصر: أنتم أهل الشورى، وأنتم تعقدون الإمامة وأمركم عابر على الأمة فانظروا رجلا تنصبونه ونحن لكم تبع فقال الجمهور: علي بن أبي طالب نحن به راضون). وفي رواية أخرى: أن جمهور الصحابة لما عرضوا

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٣٧٢/٧

على علي رضي الله عنه الخلافة قال لهم: (دعوني والتمسوا غيري ... فقالوا: ننشدك الله ألا ترى الفتنة ألا تخاف الله؟ فقال: إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم وإن تركتموني فإنما أنا كأحدكم إلا أني أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم ثم على ذلك واتعدوا الغد ... فلما أصبحوا يوم الجمعة حضر الناس المسجد وجاء علي حتى صعد المنبر فقال: يا أيها الناس – عن ملأ وإذن – إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمر فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أجد على أحد فقالوا نحن على ما فارقناك بالأمس) (١).

ومما تقدم تبين أن خلافة علي رضي الله عنه تمت بطريق الاختيار من جميع من كان موجودا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة بعد استشهاد ذي النورين رضي الله عنه، وهذه الطريقة التي تم بها اختيار علي رضي الله عنه كالطريق التي ثبت بها خلافة الصديق أبي بكر رضي الله عنه حيث إن عثمان رضي الله عنه لم يعين أحدا يقوم بالخلافة بعده فقد روى الإمام أحمد والبخاري والحاكم عن مروان بن الحكم: (أن عثمان رضي الله عنه أصابه رعاف شديد سنة الرعاف حتى حبسه عن الحج وأوصى وطلب منه أن يستخلف فلم يستخلف رضي الله عنه وأرضاه) (٢) كما تبين أيضا: مما تقدم (أن بيعة علي رضي الله عنه كانت كبيعة إخوانه من قبل جاءت على قدر وفي إبانها وأنها مستمدة من رضا الأمة في حينها لا من وصية سابقة مزعومة، أو رموز خيالية موهومة) (٣).

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى: (وأما ما يغتر به كثير من جهلة الشيعة والقصاص الأغبياء من أنه أوصى إلى علي بالخلافة فكذب وبهت وافتراء عظيم يلزم منه خطأ كبير من تخوين الصحابة، وممالأتهم بعده على ترك إنفاذ وصيته وإيصالها إلى من أوصى إليه، وصرفهم إياها إلى غيره لا لمعنى ولا لسبب وكل مؤمن بالله ورسوله يتحقق أن دين الإسلام هو الحق يعلم بطلان هذا الافتراء لأن الصحابة كانوا خير الخلق بعد الأنبياء وهم خير قرون هذه الأمة التي هي أشرف الأمم بنص القرآن، وإجماع السلف والخلف في الدنيا والآخرة ولله الحمد) (٤). عقيدة أهل السنة والجماعة في الصحابة الكرام رضي الله عنهم – لناصر بن علي عائض –٢/ ٦٧٧

---

(١) ((تاريخ الأمم والملوك)) (٤/ ٤٣٣ - ٤٣٥)، ((الكامل)) (٣/ ١٩٢ - ١٩٣).

(٢) رواه البخاري (٣٧١٧)، وأحمد (١/ ٦٤) (٤٥٥)، والحاكم (٣/ ٤٠٩).

(٣) من كلام محب الدين الخطيب في تعليقه على ((العواصم من القواصم)) (ص: ١٤٣).

(٤) ((البداية والنهاية)) (٧/ ٢٤٥).." [١]

"المطلب الأول: التعريف بآل البيت لغة:

إن كلمة آل من الكلمات التي وقع فيها الاختلاف عند علماء اللغة من حيث الاشتقاق، ومن حيث المعنى، أما من حيث الاشتقاق، فقيل إن أصلها أول، وقيل إن أصلها أهل.

فذهب الخليل بن أحمد إلى أن كلمة (آل) مشتقة من الأول، قال: (آل يؤول إليه، إذا رجع إليه) (١).

ووافقه ابن فارس قال: (آل يؤول أي رجع ... يقال: أول الحكم إلى أهله، أي أرجعه ورده إليهم) (٢).

وابن الجوزي حيث قال: (والأصل في ذلك قولنا: آل، وهو بمعنى: رجع) (٣).

واختار هذا القول ابن تيمية (٤).

وذهب فريق آخر إلى أن أصل كلمة (آل): أهل.

في (المفردات) (٥): (الآل مقلوب من الأهل).

وفي (لسان العرب) (٦): (أصلها أهل ثم أبدلت الهاء همزة فصارت في التقدير أأل فلما توالت الهمزتان أبدل الثانية ألفا كما قالوا آدم وآخر).

وبمثل هذا قال الفيروزآبادي (٧).

وفي (المصباح) (٨) ذكر القولين ولم يرجح.

وضعف ابن القيم القول الثاني لأمور:

أحدهما: عدم الدليل عليه.

الثاني: أنه يلزم منه القلب الشاذ من غير موجب، مع مخالفة الأصل.

الثالث: أن الأهل تضاف إلى العاقل وغيره بخلاف الآل.

الرابع: أن الأهل تضاف إلى العلم والنكرة، والآل لا يضاف إلا إلى معظم من شأنه أن يؤول غيره إليه.

الخامس: أن الأهل تضاف إلى الظاهر والمضمر، أما الآل فإضافتها إلى المضمر قليلة شاذة (٩).

وأما من حيث المعنى فقد نص غير واحد على أن آل الرجل هم أهل بيته وقرابته (١٠)، وأضافت طائفة أخرى الأتباع (١١)، واقتصر بعضهم على الأتباع (١٢).

وقد وفق ابن الجوزي بين القولين فقال: (الآل: اسم لكل من رجع إلى معتمد فيما رجع فيه إليه، فتارة يكون

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٣٩٣/٧

النسب، وتارة بالسبب) (١٣).

فقوله: (بالنسب) إشارة إلى الأهل والقرابة، وقوله: (بالسبب) إشارة إلى الأتباع، ومن الثاني قوله تعالى: أدخلوا آل فرعون أشد العذاب [غافر: ٤٦].

هذا وقد اختلف علماء اللغة في دخول الشخص من آل نفسه، فذهب بعض المحققين إلى التفصيل في ذلك، وهو إن ذكر الشخص مع آله فلا يدخل فيهم، وإن لم يذكر معهم كأن يقال آل زيد فعند ذلك يدخل فيهم (١٤).

وأما الأهل فقد اتفق علماء اللغة على إطلاق أهل الرجل على زوجه.

قال الخليل: (أهل الرجل: زوجه) (١٥).

ونقله ابن فارس مقرا له (١٦).

وقال الراغب: (وعبر بأهل الرجل عن امرأته) (١٧).

وفي (لسان العرب): (أهل الرجل: زوجته) (١٨).

وفي (المصباح المنير): (ويطلق الأهل على الزوجة) (١٩).

ولهذا الاتفاق ذهب بعضهم إلى أن الأهل تطلق على الزوجة خاصة؛ لأنها المرادة في عرف اللسان (٢٠).

---

(١) ((كتاب العين)) (٨/ ٣٩٥).

(٢) ((معجم مقاييس اللغة)) (١/ ١٥٩).

(٣) ((نزهة الأعين)) (ص: ١٢١).

(٤) ((حاشية الروض المربع)) (١/ ٤٠)، ((مجموع الفتاوى)) (٢٢/ ٤٦٣).

(٥) ((مفردات ألفاظ القرآن)) (ص: 89).

(6) ((لسان العرب)) (١/ ١٨٦).

(٧) ((القاموس المحيط)) (ص: ١٢٤٥).

(٨) ((المصباح المنير)) (ص: ١٢).

(٩) ((جلاء الأفهام)) (ص: ٢٠٣ - ٢٠٤).

(١٠) كتاب ((العين)) (٨/ ٣٩٥)، ((الصحاح)) (٤/ ١٦٢٧)، ((معجم مقاييس اللغة)) (١/ ١٦٠).

(١١) ((الصحاح)) (٤/ ١٦٢٧)، ((المصباح المنير)) (ص: ١٢)، ((القاموس المحيط)) (ص: ١٢٤٥).

(١٢) ((الكليات)) (ص: ١٦٤).

(١٣) ((نزهة الأعين)) (ص: ١٢١ - ١٢٢).

(١٤) ((جلاء الأفهام)) (ص: ٢٠٤)، ((القول البديع)) (ص: ١٢١).

(١٥) كتاب ((العين)) (٤/ ٨٩).

(١٦) ((معجم مقاييس اللغة)) (١/ ١٥٠).

(١٧) ((مفردات ألفاظ القرآن)) (ص: ٩٦).

(١٨) (١/ ١٨٦).

(١٩) (ص: ١١).

(٢٠) ((الكليات)) (ص: ٢١٠).." (١)

"ثم قال تعالى: وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا إن ذلكم كان عند الله عظيما [الأحزاب: ٥٣]، ثم ذكر رفع الجناح عن أزواجه في تكليمهن آباءهن وأبناءهن ودخولهم عليهن، وخلوتهم بهن، ثم عقب ذلك بما هو حق من حقوقه الأكيدة على أمته، وهو أمرهم بصلاتهم عليه وسلامه، مستفتحا ذلك الأمر بإخباره بأنه هو وملائكته يصلون عليه، فسأل الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم: على أي صفة يؤذن هذا الحق؟ فقال: ((قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد)) (١)، فالصلاة على آله هي من تمام الصلاة عليه وتوابعها، لأن ذلك مما تقر به عينه، ويزيده الله به شرفا وعلوا. صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما.

وأما من قال إنهم الأتقياء من أمته فهؤلاء هم أولياؤه، فمن كان منهم من أقربائه فهو من أوليائه، ومن لم يكن منهم من أقربائه، فهم من أوليائه، لا من آله. فقد يكون الرجل من آله وأوليائه، كأهل بيته والمؤمنين به من أقاربه، ولا يكون من آله ولا من أوليائه، وقد يكون من أوليائه وإن لم يكن من آله، كخلفائه في أمته الداعين إلى سنته، الذابين عنه، الناصرين لدينه، وإن لم يكن من أقاربه. وثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((ألا إن آل أبي فلان ليسوا لي بأولياء، إن أوليائي المتقون أين كانوا ومن كانوا)) (٢) ...

وأما من زعم أن الآل هم الأتباع، فيقال: لا ريب أن الأتباع يطلق عليهم لفظ الآل في بعض المواضع بقرينة، ولا يلزم من ذلك أنه حيث وقع لفظ الآل يراد به الأتباع، لما ذكرنا من النصوص، والله أعلم. جلاء الأفهام

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٤٠٦/٧

لابن القيم - بتصرف ١/ ٢١٠

(١) [[١٢٣٠٤]] رواه البخاري (٣٣٧٠)، ومسلم (٤٠٦). من حديث كعب بن عجرة رضي الله عنه.

(٢) [[١٢٣٠٥]] رواه البخاري (٥٩٩٠)، ومسلم (٢١٥) بلفظ: ((ألا إن آل أبي (يعني فلانا) ليسوا لي بأولياء إنما ولي الله وصالح المؤمنين)). من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه.." (١)

"وهذا نص في أن خديجة رضي الله عنها أفضل نساء الأمة.

ثم إن اللفظ الوارد في تفضيل فاطمة رضي الله عنها وهو قوله صلى الله عليه وسلم: ((يا فاطمة ألا ترضين أن تكوني سيدة نساء المؤمنين، أو سيدة نساء هذه الأمة)) (١). وفي لفظ ((سيدة نساء أهل الجنة)) (٢) (فهو صريح لا لبس فيه ولا يحتمل التأويل، وهو نص في أنها أفضل نساء الأمة وسيدة نساء أهل الجنة، وقد شاركت أمها في هذا التفضيل فهي وأمها أفضل نساء أهل الجنة، وهي وأمها أفضل نساء الأمة بهذا وردت النصوص) (٣).

أما ما ورد في تفضيل عائشة رضي الله عنها من قوله صلى الله عليه وسلم: ((فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام)) (٤) فهو لفظ لا يستلزم الأفضلية المطلقة كما قال ابن حجر: (وليس فيه تصريح بأفضلية عائشة رضي الله عنها على غيرها، لأن فضل الثريد على غيره من الطعام إنما هو لما فيه من تيسير المؤونة وسهولة الإساغة، وكان أجل أطعمتهم يومئذ، وكل هذه الخصال لا تستلزم ثبوت الأفضلية له من كل جهة فقد يكون مفضولا بالنسبة لغيره من جهات أخرى) (٥).

فالحديث إذا دال على أفضلية عائشة رضي الله عنها على سائر نساء هذه الأمة ما عدا خديجة وفاطمة رضي الله عنهن لورود الدليل على ذلك مما قيد تلك الأفضلية لعائشة رضي الله عنها.

وأما ما ورد من حديث عمرو بن العاص لما سأل النبي صلى الله عليه وسلم: ((أي النساء أحب إليك؟ فقال صلى الله عليه وسلم: عائشة)) (٦) فقد أشار ابن حبان رحمه الله على أنه مقيد في نسائه صلى الله عليه وسلم إذ عقد عنوانا في صحيحه فقال: (ذكر خبر وهم في تأويله من لم يحكم صناعة الحديث) وساق تحته حديث عمرو بلفظ: ((قلت يا رسول الله أي الناس أحب إليك؟ قال: عائشة، فقلت: إني لست أعني النساء إنما أعني الرجال، فقال: أبو بكر أو قال أبوها)) (٧).

ثم قال ابن حبان: (ذكر الخبر الدال على أن مخرج هذا السؤال كان عن أهله دون سائر النساء من فاطمة

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٧/ ٤١٣

وغيرها) وأخرج بسنده عن أنس قال: ((سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أحب الناس إليك؟ قال: عائشة قيل له: ليس عن أهلك نسألك قال: فأبوها)) (٨).

وبهذا يتبين أن عائشة تلي خديجة وفاطمة في الفضل رضي الله عنها إذ كل ما ورد من دليل على عموم تفضيلها رضي الله عنها مقيد بالنص الوارد في خديجة وفاطمة رضي الله عنهن.

ولا ينكر أن لعائشة رضي الله عنها من الفضائل كالعلم مثلا ما تختص به عن خديجة وفاطمة رضي الله عنهن إلا أنه (لا يلزم من ثبوت خصوصية شيء من الفضائل ثبوت الفضل المطلق) (٩). العقيدة في أهل البيت بين الإفراط والتفريط لسليمان السحيمي –ص: ٨٩ بتصرف

(١) رواه البخاري (٦٢٨٥)، ومسلم (٢٤٥٠). من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) رواه البخاري (٣٦٢٣). من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) ((مباحث المفاضلة في العقيدة)) (ص: ٣٦٨) رسالة دكتوراه للشيخ محمد أبو سيف بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ١٤١١هـ.

(٤) رواه البخاري (٣٧٧٠)، ومسلم (٢٤٤٦).

(٥) ((فتح الباري)) (٦/ ٤٤٧).

(٦) رواه البخاري (٣٦٦٢)، ومسلم (٢٣٨٤) بلفظ: ((أي الناس)) بدلا من ((أي النساء)).

(٧) رواه ابن حبان (١٦/ ٤٠) (٧١٠٦).

(٨) رواه ابن حبان (١٦/ ٤٠) (٧١٠٧).

(٩) ((فتح الباري)) (٧/ ١٠٨).." (١)

"ولهذا كان رضا الله عن السابقين الأولين أفضل من الصلاة على آل محمد، لأن ذلك إخبار برضا الله عنه أنه يصلي عليه هو وملائكته بقوله: إن الله وملائكته يصلون على النبي [الأحزاب: ٥٦]، فلم تكن فضيلته بمجرد كون الأمة يصلون عليه، بل بأنه تعالى وملائكته يصلون عليه بخصوصه، وإن كان الله وملائكته يصلون على المؤمنين عموما، كما قال تعالى: هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور [الأحزاب: ٤٣]، ويصلون على معلمي الناس الخير، كما في الحديث: ((إن الله وملائكته يصلون على معلمي الناس الخير)) (١). فمحمد صلى الله عليه وسلم لما كان أكمل الناس فيما

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٤٤١/٧

يستحق به الصلاة من الإيمان وتعليم الخير وغير ذلك، كان له من الصلاة عليه خبرا وأمرا خاصية لا يوجد مثلها لغيره صلى الله عليه وسلم.

فبنو هاشم لهم حق وعليهم حق، والله تعالى إذا أمر الإنسان بما لم يأمر به غيره، لم يكن أفضل من غيره بمجرد ذلك، بل إن امتثل ما أمر الله به كان أفضل من غيره بالطاعة، كولاة الأمور وغيرهم ممن أمر بما لم يؤمر به غيره، من أطاع منهم كان أفضل؛ لأن طاعته أكمل، ومن لم يطع منهم كان من هو أفضل منه في التقوى أفضل منه (٢).

فالصلاة على آل محمد حق لهم عند المسلمين، وذلك سبب لرحمة الله تعالى لهم بهذا النسب، لأن ذلك يوجب أن يكون كل واحد من بني هاشم لأجل الأمر بالصلاة عليه تبعا للنبي صلى الله عليه وسلم أفضل ممن لم يصل عليه. ألا ترى أن الله تعالى قال لنبيه صلى الله عليه وسلم: خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم [التوبة: ١٠٣].

وفي (الصحيحين) عن ابن أبي أوفى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أتاه قوم بصدقتهم صلى عليهم، وإن أبي أتاه بصدقته فقال: ((اللهم صل على آل أبي أوفى)) (٣). فهذا فيه إثبات فضيلة لمن صلى عليه النبي صلى الله عليه وسلم ممن كان يأتيه بالصدقة، ولا يلزم من هذا أن يكون كل من لم يأته بصدقة لفقره دون من أتاه بصدقة وصلى عليه؛ بل قد يكون من فقراء المهاجرين الذين ليس لهم صدقة يأتونه بها من هو أفضل من كثير ممن أتاه بالصدقة وصلى عليه، وقد يكون بعض من يأخذ الصدقة أفضل من بعض من يعطيها، وقد يكون فيمن يعطيها أفضل من بعض من يأخذها، وإن كانت اليد العليا خيرا من اليد السفلي. فالفضيلة بنوع لا يستلزم أن يكون صاحبها أفضل مطلقا، ولهذا في الأغنياء من هو أفضل من جمهور الفقراء، وفي الفقراء من هو أفضل من جمهور الأغنياء؛ فإبراهيم وداود وسليمان ويوسف وأمثالهم أفضل من أكثر الفقراء، ويحيى وعيسى ونحوهما أفضل من أكثر الأغنياء.

فالاعتبار العام هو التقوى، كما قال تعالى: إن أكرمكم عند الله أتقاكم [الحجرات: ١٣]، فكل من كان أتقى أفضل مطلقا. وبهذا تزول شبه كثيرة تعرض في مثل هذه الأمور.

وقد أورد شيخ الإسلام في معرض رده على الرافضي جماعة من قرابة النبي صلى الله عليه وسلم كالعباس، وحمزة، وجعفر، وعقيل، وعبد الله، وعبيد الله، والفضل، وغيرهم من بني العباس، وربيعة، وأبي سفيان بن الحارث؛ وبين أن هؤلاء ليس أفضل من أهل بدر، ولا من أهل بيعة الرضوان، ولا من السابقين الأولين، إلا من تقدم بسابقته، كحمزة وجعفر؛ فإنهما رضي الله عنهما من السابقين الأولين. وكذلك عبيدة بن الحارث

الذي استشهد يوم بدر (٤).

وذكر شيخ الإسلام رحمه الله أيضا أن كثيرا من بني هاشم في زمنه لا يحفظ القرآن، ولا يعرف من حديث النبي صلى الله عليه وسلم إلا ما شاء، ولا يعرف معاني القرآن، فضلا عن علوم القرآن والفقه والحديث (٥).

والخلاصة: أنه لا يقال بتفضيل بني هاشم مطلقا، وإنما مع وجود الإيمان والتقوى والعمل الصالح، فصاحب الإيمان والتقوى من غير بني هاشم أقرب إلى الله وإلى رسول الله وأحب إليهما من الهاشمي الذي لا يتصف بذلك الوصف. دراسات في أهل البيت النبوي – خالد بن أحمد الصمي – ص: ٦٦

---

(١) رواه المنذري في ((الترغيب والترهيب)) (٨١)، وحسنه لغيره الألباني في ((صحيح الترغيب والترهيب)).

(٢) ((منهاج السنة النبوية)) (٤/ ٦٠٢ - ٦٠٥).

(٣) رواه البخاري (١٤٩٧)، ومسلم (١٠٧٨).

(٤) انظر: ((منهاج السنة النبوية)) (٨/ ٢٤٤ - ٢٤٥).

(٥) انظر: ((آل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأولياؤه)) (ص: ٢٠٠).." [١]

"المطلب الأول: القدرة والاستطاعة

إن من فضل الله تعالى على خلقه أن جعل دين الإسلام دين الواقعية، فهو لا يطالب المسلمين بأمور فوق طاقتهم لا يستطيعون فعلها أيا كان هذا المأمور به، فإما أن يسقط كلية أو يخفف إلى درجة تتناسب مع قدرات هذا الشخص.

ولقد جاءت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة موضحة ذلك أوضح بيان. يقول تعالى: لا يكلف الله نفسا إلا وسعها [البقرة: ٢٨٦].

ويقول تعالى: فاتقوا الله ما استطعتم [التغابن: ١٦].

ويقول تعالى: يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر [البقرة: ١٨٥].

ويقول صلى الله عليه وسلم ((إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)) (١).

فهذه النصوص الشرعية تبين بوضوح أن الإنسان لا يكلف فوق طاقته في أي أمر من أمور الشرع، وما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا جزء من أوامر الشرع.

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٤٨٣/٧

ومدار هذا البحث على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي يقول فيه:

((من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)) (٢).

فهذا نص صريح من المصطفى صلى الله عليه وسلم بأن المغير للمنكر لا يلزمه إزالته بطريقة واحدة، بل عليه أن يغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وهذا أقل الأحوال.

يقول الجصاص حول قوله صلى الله عليه وسلم ((من رأى منكم منكرا فليغيره بيده)) (٣) الحديث: أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن إنكار المنكر على هذه الوجوه الثلاثة على حسب الإمكان، ودل على أنه إن لم يستطع تغييره بيده فعليه تغييره بلسانه، ثم إن لم يكن ذلك فليس عليه أكثر من إنكاره بقلبه (٤).

وقال النووي –رحمه الله-: وأما صفة النهي ومراتبه فقد قال صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث الصحيح: ((فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه)) (٥) فقوله صلى الله عليه وسلم فبقلبه معناه فليكرهه بقلبه وليس ذلك بإزالة وتغيير منه للمنكر ولكنه هو الذي وسعه.

وقال عبد القادر عودة: ويشترط في الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن يكون قادرا على الأمر والنهي وتغيير المنكر، فإن كان عاجزا فلا وجوب عليه إلا بقلبه أي يكره المعاصي وينكرها ويقاطع فاعليها (٦).

ويدخل في عدم القدرة ما يلي:

١ - العجز الحسي.

٢ - العجز المعنوي.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يماثل الجهاد والدعوة إلى الله أو هما معا، لذا فإنه كلما تتوفر القدرة العلمية والجسمية فإن عطاءه ونفعه يكون أكثر، وكلما نقص لديه جانب من الجوانب ذات الصلة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن نفعه يكون أقل.

لذا اشترط العلماء لإيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر القدرة الحسية والمعنوية.

أولا: العجز الحسي: فيشترط في الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر سلامة جسمه وقوته وكمال حواسه فلا يلزم الأخرس والأصم والأعمى بما لا يعلمون أنه منكر، أو لا يستطيعون إنكاره لفقد تلك الحواس أو بعضها.

كذلك ضعيف الجسم وهزيله الذي لا يستطيع الدفاع عن نفسه أو لا يتحمل الأذى.

وكذلك لا يلزم من يخشى على ماله وعرضه من النهب أو الانتهاك إذا أمر أو نهى أو نحو ذلك.

(١) رواه البخاري (٧٢٨٨).

(٢) رواه مسلم (٤٩). من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٣) جزء من حديث رواه مسلم (٤٩). من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٤) ((أحكام القرآن)) الجصاص (٢/ ٣٦).

(٥) رواه مسلم (٤٩). من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٦) ((التشريع الجنائي)) عبد القادر عودة (١/ ٤٩٧).." (١)

"قال الفخر الرازي: (والصحيح أنهم في حكم بني آدم، فيستحقون الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، وهذا القول قول ابن أبي ليلى ومالك، وجرت بينه وبين أبي حنيفة في هذا الباب مناظرة) (١). وقال الألوسي: (وعموميات الآيات تدل على الثواب) (٢). وقال ابن حجر الهيتمي: (والصحيح الذي قاله ابن أبي ليل، والأوزاعي، ومالك، والشافعي، وأحمد، وأصحابهم رضي الله عنهم، أنهم يثابون على طاعتهم) (٣). وقال الشوكاني: (وأخرج أبو الشيخ في العظمة عن ابن عباس قال: الخلق أربعة: فخلق في الجنة كلهم، وخلقان في الجنة والنار، فأما الذين في الجنة كلهم فالملائكة، وأما الذين في النار كلهم فالشياطين، وأما الذين في الجنة والنار فالإنس والجن، لهم الثواب، وعليهم العقاب) (٤). وقال النووي في شرح صحيح مسلم: (والصحيح أنهم يدخلونها ويتنعمون فيها بالأكل والشرب وغيرها، وهذا قول الحسن البصري، والضحاك، ومالك بن أنس، وابن أبي ليلى وغيرهم) (٥). وقال ابن القيم: (وأما الجمهور فقالوا: مؤمنهم في الجنة كما أن كافرهم في النار) (٦).

وأيضا فقد تقدم القول بتكليفهم فيكون الواجب عليهم كالواجب علينا وهو ما فيه ثواب، ولا ثواب في الآخرة إلا الجنة.

وأما القول: بأنه لا جزاء لهم إلا الجنة محتجا بقوله تعالى: يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم [الأحقاف: ٣١]. فمن الواضح أنه لا يلزم من الاقتصار على ذكر المغفرة والنجاة من العذاب نفي ثوابهم، كيف وقد ثبت بالأدلة المتعددة ثوابهم وتنعمهم بالجنة كما سيأتي.

وأما من قال بأنهم على الأعراف: بين الجنة والنار فهو قول لا دليل عليه، ثم إن وقوف أصحاب الأعراف عقاب من الله يعقبه دخول الجنة كما قال تعالى: لم يدخلوها وهم يطمعون [الأعراف: ٤٦]. ولذلك قال

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢٢٣/٨

بعض السلف: ما أطعمهم إلا ليدخلهم، والحديث في مؤمني الجن الذين لا عقاب عليهم (٧).

وأما من قال بـالتوقف في كيفية ثوابهم فهو بعيد، إذ لا موجب له مع شهادة النصوص بدخولهم الجنة (٨).

وأما من قال بأنهم في ربض الجنة، أو أنهم يلهمون التسبيح فيصيبون من لذته ما يصيبه بنو آدم من النعيم، فأنها أقوال لا دليل عليها.

قال محمد رشيد رضا في هذه الأقوال: (وشذ من قال أن مسلمي الجن لا يدخلون الجنة، إذ ليس لهم ثواب، وأشد منه شذوذا من زعم أنهم لا يدخلون الجنة ولا النار، نقل ذلك السيوطي عن ليث بن أبي سليم، وهو مخالف لنصوص القرآن، وليث هذا مضطرب الحديث وإن روى عنه مسلم، وقد اختلط عقله في آخر عمره، ولعله قال هذا القول وغيره مما أنكر عليه بعد اختلاطه) (٩).

الأدلة على ذلك:

١ - قوله تعالى: ولكل درجات مما عملوا.

---

(١) ((التفسير الكبير)) (٢٨/ ٣٣).

(٢) ((تفسير روح المعاني)) (٢٦/ ٣٢).

(٣) ((الفتاوى الحديثية)) (ص: ٧٠).

(٤) ((تفسير فتح القدير)) (٢/ ١٦٤).

(٥) ((صحيح مسلم بشرح النووي)) (٤/ ١٦٩).

(٦) ((طريق الهجرتين وباب السعادتين)) (٤١٨).

(٧) ((الفتاوى الحديثية)) (ص: ١٢٣).

(٨) ((الفتاوى الحديثية)) (ص: ١٢٣).

(٩) ((تفسير المنار)) (٨/ ١١٢). وانظر ترجمة ليث بن أبي سليم في ((المجروحين)) لابن حبان (٢/ ٢٣١)، ((ميزان الاعتدال)) (٥/ ٥٠٩).." [١]

"وأما قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو هريرة: ((ما من مولود إلا والشيطان يمسه حين يولد، فيستهل صارخا من مس الشيطان إياه، إلا مريم وابنها))، ثم يقول أبو هريرة: (واقرءوا إن شئتم: وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم [آل عمران: ٣٦]) (١). فإنه لا يفيد تسلط الشيطان على الإنسان وإغواؤه

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٣٩٩/٨

له، قال ابن حجر العسقلاني: (والذي يقتضيه لفظ الحديث لا إشكال في معناه، ولا مخالفة لما ثبت من عصمة الأنبياء، بل ظاهر الخبر أن إبليس ممكن من مس كل مولود عند ولادته، ولكن من كان من عباد الله المخلصين لم يضره ذلك المس أصلا، واستثنى من المخلصين مريم وابنها، فإنه ذهب يمس على عادته فحيل بينه وبين ذلك، فهذا وجه الاختصاص، ولا يلزم منه تسلط على غيرهما من المخلصين (٢)). ولو قدر الشيطان على المولود بأكثر من المس عند الولادة إلى الإفساد والغواية معه لفعل ذلك، ولكنه يعلم أن المولود لا يعرف الخير والشر أصلا، فاكتفى بمسه عند الولادة.

وقال القرطبي: (ولا يلزم من هذا أن نخس الشيطان يلزم منه إضلال الممسوس وإغواءه، فإن ذلك ظن فاسد، فكم تعرض الشيطان للأنبياء والأولياء بأنواع الإفساد والإغواء، ومع ذلك عصمهم الله مما يرومه الشيطان كما قال تعالى: إن عبادي ليس لك عليهم سلطان [الحجر: ٤٢]. هذا مع أن كل واحد من بني آدم قد وكل به قرينه من الشياطين، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمريم وابنها وإن عصما من نخسه فلم يعصما من ملازمته لهما ومقارنته والله أعلم) (٣).

وبناء على ما تقدم يظهر لنا أن عمل الشيطان إنما ينحصر بالوسوسة والدعوة إلى الضلال، فالأنبياء والمؤمنون قد أخذوا بالأسباب التي ترد وسوسته كما قال تعالى: إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون [الأعراف: ٢٠١]. فإذا هم منتبهون حذرون من وسوسته وإخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون [الأعراف: ٢٠٢].

وإما إخوان الشياطين وهم الفجار من ضلال الإنس، فإن الشياطين تمدهم في الغي وتكون مددا لهم، وهي لا تقصر في مد الكفرة بهذا الغي والضلال، وفي التعبير بإخوانهم في الآية ما يشير إلى أن هؤلاء الكفرة والعصاة بمتابعتهم للشياطين فيما تزين لهم من المعاصي قد أصبحوا إخوانا لها) (٤) فنسأل الله السلامة والعافية .. عالم الجن في ضوء الكتاب والسنة لعبد الكريم عبيدات – ص٣٩١

---

(١) رواه البخاري (٤٥٤٨)، ومسلم (٢٣٦٦).

(٢) ((فتح الباري)) (٨/ ٢١٢).

(٣) ((تفسير القرطبي)) (٤/ ٦٨).

(٤) ((فتح الباري)) (٨/ ٢١٢).." (١)

---

(١) الموسوعة العقدية – الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٤١٦/٨

"المطلب الثاني: البدعة اصطلاحا

البدعة .. عبارة عن طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه. وهذا على رأي من لا يدخل العادات في معنى البدعة، وإنما يخصها بالعبادات، وأما على رأي من أدخل الأعمال العادية في معنى البدعة فيقول: البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية ولا بد من بيان ألفاظ هذا الحد. فالطريقة والطريق والسبيل والسنن هي بمعنى واحد وهو ما رسم للسلوك عليه وإنما قيدت بالدين لأنها فيه تخترع وإليه يضيفها صاحبها وأيضا فلو كانت طريقة مخترعة في الدنيا على الخصوص لم تسم بدعة كإحداث الصنائع والبلدان التي لا عهد بها فيما تقدم.

ولما كانت الطرائق في الدين تنقسم، فمنها ما له أصل في الشريعة، ومنها ما ليس له أصل فيها، خص منها ما هو المقصود بالحد وهو القسم المخترع، أي طريقة ابتدءت على غير مثال تقدمها من الشارع، إذ البدعة إنما خاصتها أنها خارجة عما رسمه الشارع، وبهذا القيد انفصلت عن كل ما ظهر لبادي الرأي أنه مخترع مما هو متعلق بالدين، كعلم النحو والتصريف ومفردات اللغة وأصول الفقه وأصول الدين، وسائر العلوم الخادمة للشريعة فإنها وإن لم توجد في الزمان الأول فأصولها موجودة في الشرع.

(فإن قيل): فإن تصنيفها على ذلك الوجه مخترع.

(فالجواب): أن له أصلا في الشرع، ففي الحديث ما يدل عليه، ولو سلم أنه ليس في ذلك دليل على الخصوص، فالشرع بجملته يدل على اعتباره، وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلة،

فعلى القول بإثباتها أصلا شرعيا لا إشكال في أن كل علم خادم للشريعة داخل تحت أدلته التي ليست بمأخوذة من جزئي واحد؛ فليست ببدعة البتة.

وعلى القول بنفيها لا بد أن تكون تلك العلوم مبتدعات، وإذا دخلت في علم البدع كانت قبيحة، لأن كل بدعة ضلالة من غير إشكال، كما يأتي بيانه إن شاء الله.

ويلزم من ذلك أن يكون كتب المصحف وجمع القرآن قبيحا، وهو باطل بالإجماع فليس إذا ببدعة.

ويلزم أن يكون دليل شرعي، وليس إلا هذا النوع من الاستدلال، وهو المأخوذ من جملة الشريعة.

وإذا ثبت جزئي في المصالح المرسلة، ثبت مطلق المصالح المرسلة.

فعلى هذا لا ينبغي أن يسمى علم النحو أو غيره من علوم اللسان أو علم الأصول أو ما أشبه ذلك من العلوم الخادمة للشريعة، بدعة أصلا.

وقوله في الحد تضاهي الشرعية يعني: أنها تشابه الطريقة الشرعية من غير أن تكون في الحقيقة كذلك، بل هي مضادة لها من أوجه متعددة:

منها: وضع الحدود كالناذر للصيام قائما لا يقعد، ضاحيا لا يستظل، والاختصاص في الانقطاع للعبادة، والاقتصار من المأكل والملبس على صنف دون صنف من غير علة.

ومنها: التزام الكيفيات والهيئات المعينة، كالذكر بهيئة الاجتماع على صوت واحد، واتخاذ يوم ولادة النبي صلى الله عليه وسلم عيدا، وما أشبه ذلك.

ومنها: التزام العبادات المعينة في أوقات معينة لم يوجد لها ذلك التعيين في الشريعة، كالتزام صيام يوم النصف من شعبان وقيام ليلته.

وثم أوجه تضاهي بها البدعة الأمور المشروعة، فلو كانت لا تضاهي الأمور المشروعة لم تكن بدعة، لأنها تصير من باب الأفعال العادية.

وقوله: يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله تعالى هو تمام معنى البدعة إذ هو المقصود بتشريعها.

وذلك أن أصل الدخول فيها يحث على الانقطاع إلى العبادة والترغيب في ذلك. لأن الله تعالى يقول: وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون [الذاريات: ٥٦]، فكأن المبتدع رأى أن المقصود هذا المعنى، ولم يتبين له أن ما وضعه الشارع فيه من القوانين والحدود كاف.

وقد تبين بهذا القيد أن البدع لا تدخل في العادات. فكل ما اخترع من الطرق في الدين مما يضاهي المشروع ولم يقصد به التعبد فقد خرج عن هذه التسمية.

وأما الحد على الطريقة الأخرى (١) فقد تبين معناه إلا قوله: يقصد بها ما يقصد بالطريقة الشرعية.

ومعناه أن الشريعة إنما جاءت لمصالح العباد في عاجلتهم وآجلتهم لتأتيهم في الدارين على أكمل وجوهها، فهو الذي يقصده المبتدع ببدعته. لأن البدعة إما أن تتعلق بالعادات أو العبادات، فإن تعلقت بالعبادات فإنما أراد بها أن يأتي تعبده على أبلغ ما يكون في زعمه ليفوز بأتم المراتب في الآخرة في ظنه. وإن تعلقت بالعادات فكذلك، لأنه إنما وضعها لتأتي أمور دنياه على تمام المصلحة فيها.

وقد ظهر معنى البدعة وما هي في الشرع والحمد لله (٢). مختصر كتاب الإعتصام للشاطبي لعلوي بن عبد القادر السقاف – ص: ٧

---

(١) [١٤٩٩٥])) أي: طريقة من يدخل العادات في معنى البدع.

(٢) [١٤٩٩٦])) ((الاعتصام)) للشاطبي (١/ ٣٧ - ٤٢).." [(١)]

"الكلام على الحمد والمدح، وبيان الفرق بينهما

(الحمد لله) الحمد: هو الثناء على المحمود بصفاته الاختيارية، وهو أكمل من المدح، فالمدح: هو أن تذكر صفات الممدوح، وقد تكون هذه الصفات اختيارية، وقد تكون خلقية، ليست اختيارية، والحمد إنما يكون بذكر صفات المحمود مع حبه وإجلاله وتعظيمه، فالإخبار عن المحمود بالصفات الاختيارية، مع حبه وإجلاله وتعظيمه هذا هو الحمد، وأما المدح فلا يلزم منه الحب، بل تذكر صفات الإنسان وقد لا تكون هذه الصفات اختيارية، فمثلا عندما تذكر أوصاف الأسد تقول: إنه قوي.

فهذا مدح للأسد، ولكن ليس فيه محبة، ولا يلزم من ذلك المحبة، فلا يسمى حمدا، فلا تقول: أحمد الأسد، وإنما تقول: أمدح الأسد فالحمد أكمل؛ لأن الحمد هو الإخبار عن المحمود أو ذكر صفاته الاختيارية والثناء عليه بها مع حبه وإجلاله، ولهذا جاء الحمد من صفات الله عز وجل، وجاء الحمد في حق الرب سبحانه وتعالى، فقال: (الحمد لله)، ولم يقل أمدح الله؛ لأنه أكمل.

و (ال) للاستغراق، يعني: جميع أنواع المحامد مستغرقة لله ملكا واستحقاقا.

(الحمد لله)، الله: علم على الرب سبحانه وتعالى، وهو أعرف المعارف، يعني: المألوه الذي تألهه القلوب محبة وإجلالا وتعظيما.." [(٢)]

"حكم الإشارة باليد أثناء ذكر صفات الله

Q ذهب كثير من العلماء إلى حديث أنس رضي الله عنه: عن النبي صلى الله عليه وسلم: (إن قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن)، وفيه: أنه يحرك أصابعه تمثيلا لذلك، وحديث اليهودي الذي أشار للنبي صلى الله عليه وسلم أن الله خلق السماوات على إصبع.

فهل هذا يدل على جواز التمثيل بالأصابع للحديثين، أم لا؟

A لا، الحديث ما جاء في هذا، وإنما المراد به تحقيق الصفة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إن الله كان سميعا بصيرا﴾ [النساء:٥٨]، وأشار إلى عينه وأذنه، فالمراد تحقيق الصفة، وليس المراد التشبيه، وإنما المراد أن الصفة صفة حقيقية.

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٤٧٠/٨

(٢) شرح الاقتصاد في الاعتقاد - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٨/١

ولا يجوز لإنسان أن يمثل شيئا، ويقصد بذلك التمثيل، لكن إذا كان هناك حاجة مثل ما جاء من النصوص، والمراد به تحقيق الصفة، وأنها صفة حقيقة وليس المراد التشبيه فلا بأس، ولا يحتاج الإنسان أن يشير بإصبعيه أو بإصبعين.

والبينية واسعة في اللغة العربية، قال تعالى: ﴿والسحاب المسخر بين السماء والأرض﴾ [البقرة:١٦٤]، ولا يلزم من هذا ما يفهمه بعض المشبهة، بأنه يلزم من ذلك أن تمسك القلوب بأصابع الرب تعالى؛ لأن البينية واسعة، قال الله تعالى: ﴿والسحاب المسخر بين السماء والأرض﴾ [البقرة:١٦٤]، فالسحاب ليس ملاصقا لا للسماء ولا للأرض، فهذه بينية خلق قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن، يقلبها كيف يشاء.." (١)

"شبه المنكرين للصوت والحرف والتدليل على بطلان شبههم

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وقول القائل بأن الحرف والصوت لا يكون إلا من مخارج باطل ومحال قال الله عز وجل: ﴿يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد﴾ [ق:٣٠].

وكذلك قال الله عز وجل إخبارا عن السماء والأرض أنهما: ﴿قالتا أتينا طائعين﴾ [فصلت:١١] فحصل القول من غير مخارج ولا أدوات.

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كلمه الذراع المسموم.

وصح أنه سلم عليه الحجر وسلمت عليه الشجرة].

هذه شبه المنكرين للحرف والصوت من كلام الله عز وجل، فقد بين المؤلف رحمه الله شبههم ورد عليها.

ومن شبههم أنهم يقولون: الحرف والصوت لا يكون إلا من مخارج، ومعروف أن الإنسان إذا تكلم فلا بد أن يتكلم من مخارج، ومخارج الحروف معروفة فهناك حروف من أطراف اللسان، وحروف من حافة اللسان، وحروف من إطباق الشفتين، وهذا يلزم منه أن يكون الرب له مخارج حروف، فيكون له لسان، ويكون له شفتين، ويكون له أضراس، وهذا محال.

يقول المؤلف رحمه الله: هذا محال، أي: كلام باطل لا وجه له؛ لأن هذا فيه تشبيه الخالق بالمخلوق الآدمي، والله نفى عن نفسه ممثالة المخلوقات قال: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١].

قال سبحانه: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ [النحل:٧٤].

---

(١) شرح الاقتصاد في الاعتقاد - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٩/٢

قال: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ [الإخلاص:٤].
قال سبحانه: ﴿هل تعلم له سميا﴾ [مريم:٦٥].

فيرد عليهم أولا بأن التمثيل باطل، فالله ليس له مثيل، وهذا تمثيل والتمثيل باطل، فلا يمكن أن يماثل الخالق بالمخلوق.

والجواب الثاني: أنه يوجد بعض المخلوقات تتكلم من غير مخارج، من غير أسنان، من غير أضراس، من غير شفتين، ومن غير لسان، وإذا كانت المخلوقات يمكن أن تتكلم من دون مخارج حروف، فإمكان ذلك في حق الرب أولى، فقولكم: أنه لا بد أن يكون مخارج باطل، وذكر أدلة عںى جواز التكلم بغير مخارج منها: الدليل الأول: أن النار تكلمت، حيث قال الله عز وجل: ﴿يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد﴾ [ق:٣٠] فقوله: (وتقول) يدل على أن جهنم تكلمت، وجهنم ليس لها لسان، ولا أضراس، ولا أسنان، ولا شفتين، فإذا أمكن أن تتكلم بعض المخلوقات من دون مخارج فإمكان ذلك في حق الرب من باب أولى.

الدليل الثاني: قال الله تعالى للسماء والأرض: ﴿ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين﴾ [فصلت:١١] والسماء والأرض ليس لهما أضراس أو أسنان أو شفتين، أو مخارج؛ ولهذا قال المؤلف: (فحصل القول من غير مخارج ولا أدوات).

أي: حصل قول من السماء والأرض، ومن جهنم من غير مخارج، ولا أدوات؛ لا أسنان ولا أضراس، وإذا أمكن هذا في المخلوق أمكن في الخالق من باب أولى.

الدليل الثالث: حديث روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه كلمه الذراع المسموم.

والمؤلف يشير إلى حديث أبي هريرة في قصة الشاة المسمومة التي أهداها اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم يوم خيبر، حيث أهدت يهودية للنبي صلى الله عليه وسلم ذراعا مشويا وكانت الذراع تعجبه، فنهس منها نهسة ثم نطق وتكلم الذراع بأنه مسموم، وهذا رواه البخاري رحمه الله في كتاب الجزية والموادعة، ورواه البيهقي في دلائل النبوة.

فهذا الذراع الذي تكلم ليس له أضراس أو أسنان، وليس له مخارج أو أدوات، فإذا أمكن هذا في المخلوق أمكن في الخالق من باب أولى.

الدليل الخامس: قال: (وصح أنه سلم عليه الحجر).

كذلك حديث تسليم الحجر على رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه مسلم في صحيحه، والترمذي في

سننه، قال عليه الصلاة والسلام: (إني لأعلم حجرا كان يسلم علي في مكة).

والحجر ليس له أضراس ولا أسنان، ولا مخارج وأدوات.

الدليل السادس: قوله: (وسلمت عليه الشجرة).

وهذا ورد في حديث علي رضي الله عنه عند الحاكم في المستدرك، وقال: صحيح الإسناد.

فالشجرة سلمت على النبي صلى الله عليه وسلم، وسمع الكلام منها وليس لها مخارج ولا أدوات، ولا أضراس ولا أسنان وإذا أمكن هذا في المخلوق أمكن ذلك في الخالق من باب أولى، ولهذا رد الإمام أحمد رحمه الله على أهل البدع وقال: وأما قولهم: إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان، أليس الله قال للسماوات والأرض: ﴿ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين﴾ [فصلت:١١].

وقال: ﴿وسخرنا مع داود الجبال يسبحن﴾ [الأنبياء:٧٩] أتراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفتين؟ والجوارح إذا شهدت على الكفار فقالوا: ﴿لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾ [فصلت:٢١] اليد والرجل تشهد وليس لها أضراس ولا أسنان، أتراها نطقت بجوف وفم ولسان؟ ولكن الله أنطقها كيف يشاء من غير جوف ولا فم ولا شفتين ولا لسان، وبهذا تبطل شبهة هؤلاء المنكرين للحرف والصوت في كلام الله عز وجل.." (١)

"دلالة تكليم الله لعبد الله بن حرام

Q من المقرر أنه لا أحد يرى الله عز وجل في الدنيا، وقد ورد في الحديث أن عبد الله بن حرام كلمه الله كفاحا، فهل يلزم من ذلك أنه رأى الله عز وجل؟

A ليس فيه أنه رآه، بل فيه أنه كلمه كفاحا بكلام من دون واسطة، فيحمل على أنه بعد الموت، وفي الحديث الثابت في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا)، وعبد الله بن حرام قد مات، لكن الحديث فيه أنه كلمه كفاحا، يعني: من دون واسطة، وليس فيه أنه رآه. ومن العلماء من قال: إنه يلزم من هذا الرؤية، وإذا قيل بهذا فيكون هذا بعد الموت، لأنه لا يرى الله أحد في الدنيا.." (٢)

"بيان معنى قوله: (ما منكم أحد إلا سيكلمه الله)

Q في قوله صلى الله عليه وسلم: (ما منكم من أحد إلا سيكلمه الله) هل الكلام عام للمؤمنين والكفار أم

---

(١) شرح الاقتصاد في الاعتقاد -الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٣/٨

(٢) شرح الاقتصاد في الاعتقاد - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٦/٨

هو خاص بالمؤمنين؟

A هذا ظاهره العموم ويلزم من ذلك الرؤية، والرؤية كما سبق في موقف القيامة فيها ثلاثة أقوال لأهل العلم، فمن العلماء من قال: إن الرؤية تكون لهم جميعا ثم يحتجب عن الكفرة، ومنهم من قال: الرؤية خاصة بالمؤمنين والمنافقين، ومنهم: من قال: خاصة بالمؤمنين، والله تعالى أخبر أنهم: ﴿قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين﴾ [المؤمنون:١٠٦] حال الكفار ﴿قال اخسئوا فيها ولا تكلمون﴾ [المؤمنون:١٠٨] فالظاهر أن الله يكلمهم، وهذا الكلام فيه تعذيب لهم والعياذ بالله، نسأل الله السلامة والعافية.." (١)

"رؤية الله عز وجل في المنام

Q هل يستطيع كل أحد أن يرى ربه في المنام، وما صحة الكلام المنسوب إلى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حول هذا الموضوع؟

A رؤية الله في المنام ثابتة، يثبتها جميع الطوائف، إلا الجهمية من شدة إنكارهم للرؤية حتى أنكروا رؤية الله في المنام، قال شيخ الإسلام: إن جميع الطوائف أثبتوا رؤية الله في المنام إلا الجهمية؛ لشدة إنكارهم لرؤية الله حتى أنكروا رؤية الله في المنام، ولا يلزم من هذا التشبيه، بل يرى الإنسان ربه في المنام على حسب اعتقاده، فإن كان اعتقاده صحيحا رأى ربه في صورة حسنة، وإن كان اعتقاده سيئا رأى ربه في صورة تناسب اعتقاده، ولا يلزم من هذا التشبيه، ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم أصح الناس اعتقادا قال: (فإني رأيت ربي في أحسن صورة في المنام).." (٢)

"شرح العقيدة التدمرية [٣]

التفصيل في الإثبات هو المنهج الصحيح في باب صفات الله تعالى، والتشابه في الألفاظ لا يوجب التشابه في حقيقة ما تطلق عليه تلك الألفاظ، وبهذا يرد على النفاة الذين نفوا صفات الله تعالى بحجة أن إثباتها يلزم منه مشابهتها بصفات المخلوقين.." (٣)

"اتفاق الأسماء لا يوجب تماثل المسميات

قال المصنف رحمه الله تعالى: [وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه،

---

(١) شرح الاقتصاد في الاعتقاد - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٢/٩

(٢) شرح الاقتصاد في الاعتقاد - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٩/١٠

(٣) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ١/٣

وما هو محدث ممكن يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود، وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه، ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد ولا في غيره].

هذا دليل بدهي في الرد على الذين أنكروا الأسماء والصفات، كالجهمية، أو أنكروا بعضها، كالمعتزلة ومن سلك سبيلهم، فهؤلاء كلهم يرد عليهم بمثل هذه القاعدة العقلية البدهية، إذ إن شبهتهم في إنكار الأسماء أو الصفات أو بعضها: أن إثبات هذه الأسماء أو الصفات لله عز وجل يقتضي التشبيه، فالجهمية يقولون: إذا سمينا الله عز وجل بالعليم أو الحكيم فقد شبهناه بالمخلوق؛ لأن المخلوق قد يكون حكيما، وكذلك الذين ينفون الصفة يقولون: الحكمة من صفات المخلوقين، فإذا وصفنا بها الخالق فقد شبهناه بالمخلوق، وبالتالي نفوا عنه الحكمة، وكذلك بقية الصفات، فكان الاشتباه عندهم هو في التشابه اللفظي، والشيخ قد بدأهم من حيث الأساس الذي ينطلقون منه جميعا، فكلهم يثبتون الوجود لله، سواء الجهمية والمعتزلة ومتكلمة الأشاعرة والمؤولة لبعض الصفات أو لكثير منها، وكلهم يجتمعون على وصف الله باعتبار أنه موجود.

فيقول لهم: أنتم إذا عبرتم عن الله بأنه موجود، أليست كلمة (موجود) اسما وصفة؟ سيقولون: بلى.

يقول: إذا كان من أجل التشابه اللفظي تنكرون الأسماء والصفات، فكذلك كلمة: (وجود) فيها اشتباه لفظي؛ لأننا كما نصف الله بأنه موجود، والمخلوق موجود، نستطيع أن نقول: المخلوق إذا غير موجود، لكن ما دام أنه موجود فإذا هو حي ويرزق، وعليه فكما نفيتم يلزمكم أن تنفوا حتى الوجود، وأما إذا أثبتم الوجود -مع وجود الاشتباه اللفظي- فيلزمكم أن تثبتوا بقية الصفات لله عز وجل على ما يليق بجلاله، وإن قلتم: نحن نثبت وجودا يليق بجلال الله، فنحن نقول أيضا: ونحن نثبت لله بقية الأسماء والصفات على ما يليق بجلاله، فما الفرق؟! وهذه قاعدة تطرد معنا في الدروس التي ستأتي بمشيئة الله تعالى.

قال المصنف رحمه الله تعالى: [فلا يقول عاقل إذا قيل إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء موجود، إن هذا مثل هذا، لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود؛ لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل هذا موجود، وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما].." (١)

---

(١) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ٧/٣

"أسماء الله وصفاته مختصة به وإن اتفقت مع ما لغيره عند الإطلاق

قال المصنف رحمه الله: [ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به، إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص].

يمكن أن نضرب لهذا بأي مثال، كالحكمة والرحمة مثلا، فالله عز وجل وصف نفسه بذلك، ووصفه رسوله صلى الله عليه وسلم بذلك، وكلمة (حكمة) من الكلمات المطلقة مثل كلمة (وجود)، ومثلها كلمة: (رحمة) و (علم)، إذ لا يمكن أن تنطبق على المعين إلا إذا قرنت بمعين، ومع ذلك قبل أن تقترن بمعين فهي كلمة في الذهن، ولذلك قالوا: في الأذهان وليس في الأعيان، كما أنهم قالوا: إنها بمعنى الإطلاق، والاسم المطلق هو الاسم المجرد عن الموصوف، فنأتي باسم ولا ندري من نقصد به! مع أنه لا يوجد اشتراك بين المسميات إلا في اللفظ، حتى المخلوقات كلها تشترك في كثير من الصفات، لكن بعض الألفاظ المشتركة فيها تباين عظيم جدا، فوجود العرش غير وجود البعوضة -وهذا في المخلوقات نفسها- فالتفاوت بينها تفاوت لا يكاد يتصور من الفوارق العظيمة الهائلة، ولله المثل الأعلى، فكيف بإطلاق اللفظ على الله عز وجل إذا أطلق؟! فالألفاظ والمعاني والأسماء المجملات عند الإطلاق لا تعني شيئا، وعند التقييد لا بد أن يلتزم فيها ما يليق بمن أطلقت له، ويبقى اللفظ مشتركا، والاشتراك لا يعني التشابه والمماثلة إلا في اللفظ، والاشتراك اللفظي ليس اشتراكا حقيقيا بين الخالق والمخلوق بالذات، بل لا يمكن أن يكون الاشتراك اللفظي بين الخالق والمخلوق اشتراكا حقيقيا في الكيفيات، وإنما هو اشتراك لفظي فقط، وهذا الاشتراك اللفظي وإن وجد لا يوجب نفي الأسماء والصفات عن الله عز وجل؛ لأننا نعلم علم اليقين أن هذه الألفاظ المشتركة إذا أطلقت على الله عز وجل أطلقت عليه بما يليق بجلاله وعظمته، وأنه ليس كمثله شيء، وإذا أطلقت على المخلوقات فإنها تليق بالمخلوقات من حيث إنها ناقصة وزائلة وفانية، ويعتريها النقص من كل وجه، ففرق بين هذا وذاك.." (١)

"مناقشة الفلاسفة الذين ينفون الأسماء والصفات

قال المصنف رحمه الله تعالى: [وإن كان المخاطب من الغلاة نفاة الأسماء والصفات، وقال لا أقول: هو

(١) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ٨/٣

موجود ولا حي ولا عليم ولا قدير؛ بل هذه الأسماء لمخلوقاته إذ هي مجاز؛ لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم.

قيل له: وكذلك إذا قلت: ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، كان ذلك تشبيها بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات.

فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات.

قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودا معدوما أو لا موجودا ولا معدوما، ويمتنع أن يكون يوصف ذلك باجتماع الوجود والعدم أو الحياة والموت أو العلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل.

فإن قلت: إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلا لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت، إذ ليس بقابل لهما.

قيل لك: أولا: هذا لا يصح في الوجود والعدم؛ فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر.

وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاءون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلا على نفي الحقائق العقلية].

سمي الفلاسفة المشاءون بذلك لأنهم غالبا من الناس الذين يسرحون في الخيال، إلى حد أنهم من مبالغتهم في التمادي في الأوهام والخيالات يمشي أحدهم فيسجل خواطره أو يمليها على من حوله، وهذا من علامات إفلاسهم في العلم، فيمشي ويفكر أحدهم مجرد تفكيرات خيالية، ويهذي، فيبدأ تلاميذه يكتبون، وقد وجدنا صورة تاريخية عجيبة تدل على مدى ضياع هؤلاء، هذه الصورة للإمام الرازي قبل توبته ورجعته إلى منهج الحق، فقد كان مرة يمشي ومعه تلاميذه يعدون بالعشرات، فيمشي ويهذي من هذا الهذيان والطلاب يسجلون، ويعيشون حالة من الزهو والغرور، حتى يظنون أنهم على شيء، فمروا بامرأة عجوز جالسة في الشمس، فتعجبت من هذه الأبهة وهذا الحشد مع هذا الرجل، فقالت لأحد الماشين مع الرازي: من هذا؟ فأنكر عليها وقال: كيف لا تعرفين هذا؟ قالت: أهو السلطان؟ قال: لا، قالت: أهو فلان، وذكرت الوجهاء الذين تعرف، فنفى أن يكون منهم، فأراد أن يعرفها بشيخه، قال: هذا شيخنا فلان الذي يعرف على وجود الله ألف دليل، فقالت: تعسا له وتبا، إن كان كذلك فوالله إن في نفسه ألف شك، أفي الله شك؟! فهؤلاء المشاءون يمشي ويهذي، ولو كان يتكلم بعلوم حسية لقلنا: هذا نافع ومفيد، ولو كان يتكلم

بتقرير الشرع والدين لقلنا: هذا نافع ومفيد، لكن يتكلم في هذه الخيالات، في امتناع الوجود وامتناع العدم والسلبيات والأمور التي هي من طبيعة المتكلميِن والفلاسفة، فهذا -نسأل الله العافية- من علامة الإفلاس، فالمشاءون هم الذين يسلكون هذه الطريقة، وكان على هذا طائفة من الفلاسفة قبل الإسلام، فقد كانت طوائف منهم يستعملون هذا الأسلوب، فيمشي ويفكر، والآخرون يكتبون ما يقول، ويناقشون ويتجادلون على هذا النحو.." (١)

"شرح العقيدة التدمرية [٦]

يتعلل نفاة الصفات في نفيهم بالتنزيه والفرار من التشبيه، وكان يلزمهم على هذا نفي الذات الإلهية، فإنه يلزم من المحذور في إثباتها كالذي يلزم من إثبات الصفات، وما أجابوا به عن هذا الإلزام يجاب عنهم به في إثبات الصفات.." (٢)

"القاعدة السادسة: بيان ضابط النفي والإثبات في الأسماء والصفات

القاعدة السادسة: أنه لابد في هذا الباب -أعني باب الأسماء والصفات- من ضابط للنفي والإثبات، بمعنى: أننا لا ننفي نفيا مطلقا، ولا نثبت إثباتا مطلقا، فالإثبات لا بد أن يقيد بالنفي، والنفي لابد أن يقيد بالإثبات، فنثبت لله عز وجل ما أثبته لنفسه، وما أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم، لكن لابد أن نضبط ذلك مع نفي الكيفيات والمماثلة، نضبطه بضوابط، وهو: أن الإثبات يقتضي إثبات الكمال المطلق، ويقتضي نفي المشابهة، ويقتضي نفي كل النقائص التي نفاها الله عن نفسه، وكل النقائص التي يتوهمها البشر.

إذا: لابد للإثبات من تقييد، وكذلك النفي، فعندما ننفي عن الله عز وجل النقائص والعيوب، وعندما ننفي عن الله عز وجل مماثلته للمخلوقين لابد أن يقيد هذا النفي أيضا بضوابط، وهو ألا ينصرف النفي إلى نفي ما ثبت في الكتاب والسنة، ولا إلى الإلزام بالمستلزمات التي لا تلزم، وهناك قصة ذكرها الذهبي عن محمود بن سبكتكين، وهو أحد السلاطين المسلمين في الهند في القرن الرابع والخامس الهجري، وقد قال كلمة جيدة، وقاعدة عظيمة فطرية، وعقلية بدهية، وذلك عندما جاءه أحد المتكلمين المشاهير، وأراد أن يدخل في ذهنه مسألة نفي العلو والفوقية لله عز وجل، فكان مما قال هذا المتكلم: إنه يلزم من إثبات الفوقية إثبات ضدها، فرد عليه هذا السلطان فقال: ليس أنا الذي يثبت الفوقية من أجل أن تلزمني، وإنما الذي

---

(١) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ٥/٤

(٢) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ٦/١

أثبتها هو الله عز وجل.

فخرج هذا المتكلم من عند السلطان مغموما، حتى قيل: إنه أصيب بمرض فتك به فيما بعد ومات، والله أعلم بالحال.

فتأمل هذه الإجابة الفطرية، وانظر إلى هذا التقرير العقلاني الفلسفي من المتكلم، إذ إنه إذا أثبت الفوقية لابد أن يثبت ضدها، وهذا صحيح في عالم الشاهدة، فكل مخلوق لا بد له من فوق وتحت، لكن هو استعمل القياس على منهج فاسد، فقال هذا المتكلم -كأنه يريد أن يدخل هذا المعنى الكلامي في ذهن السلطان-: يلزم من إثبات الفوقية إثبات ضدها، وصرح بالضد! فقال له: كيف تلزمني؟! وأنا لست القائل بذلك، وإنما القائل هو الله عز وجل، وكان ذلك حجة فطرية تدل على الذكاء والفطنة، وتدل أيضا على سلامة الاعتقاد.." (١)

"الأربعة المباني التي تجب على المسلم تجاه النصوص الشرعية

هذه القاعدة تتلخص في أن ما جاء عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه وسلم في أسماء الله وصفاته وأفعاله وجميع أمور الدين وجب التسليم له دون مناقشة؛ لأن الكلام فيها كلام عن أمور قطعية توقيفية غيبية، ولأنه لا يمكن أن يسلم للمسلم إيمانه حتى يخضع ابتداء، ويسلم بأن الخبر عن الله وعن رسوله صلى الله عليه وسلم حق وصدق، ولابد من أن يبني في قلبه تجاه هذه النصوص أربعة مبان: الأول: التصديق.

الثاني: التسليم بكل معانيه بمعنى: الإيمان والإذعان وقبول الخبر، والاستعداد الكامل للتصديق والعمل، وينبني هذا على التسليم.

الثالث: ثم بعد ذلك القبول، إذا سلمت فاقبل، لأن هناك من يدعي أنه يسلم لكنه لا يقبل.

الرابع: أنه لا يلزم من القبول الفهم، فما كل الناس يفهمون الدين، بل لا يوجد عالم بعد الرسول صلى الله عليه وسلم يفهم الدين كله. لكن مجموع العلماء يفهمون الدين.

ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)، لكن قد ينفرد بعض أفراد أهل الحق في ضلالاتهم وأخطائهم، وعلى هذا فلا يمكن أن يحيط أحد بالدين، ولا يلزم من قبول الدين أن تفهمه، بل يجب أن تقبله، فهمت أو لم تفهم، والنبي صلى الله عليه وسلم قد بين هذا بيانا واضحا في أكثر من حديث، ومن ذلك: حديث القدر، فعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه قال: (إن النبي صلى الله

---

(١) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ٨/٨

عليه وسلم لما رأى الصحابة يتجادلون في القدر قال: فما علمتم منه -يعني: من القرآن والسنة- فاعملوا به، وما لم تعلموا فردوه إلى عالمه)، يعني: قولوا: الله أعلم، ولا تجادلوا فيه.

إذا: لا يلزم من القبول الفهم، وهذه نقطة مهمة جدا، فبعض الناس إلى اليوم وخاصة أصحاب النزعة العقلانية إذا ما يفهم لم يؤمن ولم يسلم، وإنما يجادل ويشكك في كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، ولذلك فإن الدين كله لم يستوعبه إلا المعصوم صلى الله عليه وسلم، أما بقية البشر فلا، بل أعلم العلماء في الأمة لا يستوعب الدين كله، فتجد عنده نقصا في أمور.

وعليه فلابد أن يكون الأمر مبنيا على التسليم، والمسلم إذا غرس في نفسه هذه القاعدة، فإن أي خبر يأتيه عن الله عز وجل في أسمائه وصفاته، في القرآن أو ثبت في الصحيح، فإنه يسلم ويذعن، ويوقن أن خبر الله حق، وخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم حق.

ثم إن القصد من دراسة أسماء الله وصفاته العمل؛ لأن كثيرا من طلاب العلم قد تجاوز هذا الأمر الخطير، لذا فعندما نتعلم أسماء الله وصفاته وأفعاله إنما المقصود تعظيم الله سبحانه، وغرس معاني الإيمان في قلوبنا؛ لأنه ما من صفة واسم لله عز وجل إلا وفيه معان، إذا امتلأ بها القلب تحقق معنى الإيمان في المسلم، وكذلك نقصد تزكية أعمالنا، وكذلك المسلم إذا سلم بهذه القاعدة فلا يمكن أن يؤول، ولا يمكن أن يثير شكا في أسماء الله وصفاته، ولا يمكن أن تشكل عليه ألفاظ الأسماء والصفات، وما ذكره الشيخ هو ما ينطبق على الحديث السابق، فهو أحسن مثال له وأقرب مثال، فإذا جاء هذا الحديث نسلم بأنه حق، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر بالصدق ونقبله، ولا يلزم من إيماننا أن نفهم.

إلى الآن العلماء يتكلمون في الحديث فهموا منه الحقيقة؛ لكن الكيفية أنى لأحد أن يفهمها؛ لأنها أمر غيب، كيف يكون ذلك؟ لا ندري، ولا يلزم أن ندري، ولا نستطيع أيضا أن نتوصل إلى ذلك.." (١)

"علاقة القول بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه بوحدة الوجود

Q هل قول المتفلسفة والمتكلمين بأن الله عز وجل ليس بداخل العالم ولا خارجه هو مرادف لما يسمى بوحدة الوجود؟

A بينهما تداخل وتشابه وتلازم، فإن كثيرا من أصحاب وحدة الوجود قد يقولون بهذا القول؛ لأن أصحاب وحدة الوجود أيضا ليسوا على تصور واحد في قولهم في الله عز وجل، فبعضهم يزعم أن هذا الوجود هو الله، وأنه متحد فيه أو حال فيه، وعلى هذا فإنه قد يعبر بهذا التعبير لهذا المقصد، ومنهم من يرى أن وجود

---

(١) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ١٢/٩

الله عز وجل إنما هو وجود ذهني، فأيضا ممكن أن ينطلق منهم هذا الوصف: أنه لا داخل العالم ولا خارجه، والمهم أن هذا ليس من لوازم قول وحدة الوجود، وإنما قد يلزم من بعض الوجوه.." (١)

"شرح العقيدة التدمرية [١٢]

إثبات العلو والفوقية لله سبحانه وتعالى بذاته وأسمائه وصفاته علوا مطلقا لا يلزم منه التشبيه، بل هو عين التوحيد، وهو المراد من النصوص، فالله علي علوا مطلقا، وله الكمال المطلق، فله علو الذات وعلو القدر وعلو القهر، وليس مفتقرا سبحانه إلى أحد أبدا، فهو القائم بذاته سبحانه.." (٢)

"إثبات صفة العلو والفوقية لله سبحانه وتعالى على ما يليق بجلال الله تعالى

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [ثم قد علم أن الله تعالى خلق العالم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه مفتقرا إلى سافله].

الشيخ هنا مستمر في تقرير أصل عظيم، وهو تقرير العلو والفوقية لله عز وجل بذاته وأسمائه وصفاته، علوا مطلقا، ولا يلزم منه التشبيه، بل العلو هو مقتضى الكمال، وحصر العلو على نوع معين، وهو العلو الاعتباري كما يفعل أهل التأويل من المعطلة والمؤولة وأهل الكلام استنقاص لله عز وجل، فالله علي علوا مطلقا، وله الكمال المطلق، ولا يتم كمال العلو إلا بأن نثبت لله عز وجل جميع أنواع العلو كما يليق بجلاله؛ لأن العلو كله كمال، وعلى هذا فالشيخ يقرر أنه عندما نثبت العلو والفوقية على منهج السلف، بمعنى: كل أنواع العلو على ما يليق بجلال الله، فلا يعني ذلك التشبيه؛ لأنهم زعموا أن إثبات العلو الذاتي تشبيه له بمخلوقاته، وأنه حصر له في مكان! وهذه كلها أوهام توهموها.

قال رحمه الله تعالى: [فالهواء فوق الأرض، وليس مفتقرا إلى أن تحمله الأرض، والسحاب أيضا فوق الأرض، وليس مفتقرا إلى أن تحمله، والسماوات فوق الأرض، وليس مفتقرا إلى حمل الأرض لها، فالعلي الأعلى رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه، كيف يجب أن يكون محتاجا إلى خلقه أو عرشه؟! أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار، وهو ليس بمستلزم في المخلوقات؟ وقد علم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره فالخالق سبحانه أحق به وأولى.

وكذلك قوله: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾ [الملك:١٦]، من توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون الله في داخل السماوات فهو جاهل ضال بالاتفاق، وإن كنا إذا قلنا: إن

---

(١) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ١٧/٩

(٢) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ١/١٢

الشمس والقمر في السماء يقتضي ذلك، فإن حرف (في) متعلق بما قبله وما بعده، فهو بحسب المضاف والمضاف إليه.

ولهذا يفرق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحيز، وكون العرض في الجسم، وكون الوجه في المرآة، وكون الكلام في الورق، فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف (في) مستعملا في ذلك كله].." (١)

"الحجج العقلية الواضحة والفطرية الدامغة لشبه نفاة العلو

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [فلو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض؟ لقيل: في السماء، ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل: الجنة في السماء، ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السماوات، بل ولا الجنة].

لأن الجنة عرضها كعرض السماء والأرض، والشيخ هنا يريد أن يرد على أصحاب شبهة نفي العلو بحجج عقلية واضحة بينة فطرية، فيقول: عندما نعبر عن أي شيء أنه في كذا، فإن كل شيء له معنى، فالأشياء وهي مخلوقات لا يقاس بعضها ببعض إذا عبرنا عنها بـ (في) ولله المثل الأعلى، فمن باب أولى أن نعتقد أن الله عز وجل حينما يعبر أنه في السماء أن نجزم أنه ليس معناها: أن السماء تحويه، أو أنه في أي مكان من السماء، ولذلك قال: (لاختلاف تفسيرات المعاني في التعبير بـ (في)).

ولهذا يفرق بين كون الشيء الذي ندركه بمداركنا وبحواسنا في مكان، لكن الله عز وجل لا يدرك بالحواس، وأيضا كون الجسم في الحيز، يعني: كون أي مادة كتلة موجودة في المجال الذي تشغله، فإذا قلنا: الشيء الفلاني أو الجسم الفلاني في كذا، فكل جسم يختلف عن الجسم الآخر، فالشمس جسم، والقمر جسم، والإنسان جسم، فإذا قلنا: الإنسان في الغرفة، عرفنا معنى كونه في الغرفة، وإذا قلنا: الشمس في السماء، عرفنا أن المقصود أنها فوق، وأن السماء تحويها أيضا، وكون العرض في الجسم، والعرض هو الصفة، والصفة كالجسم، كالسواد والبياض والطول والقصر، وكون الصفة في الجسم لا يعني أن هذا الوصف إذا انطبق انطبق على مثل صفة الجسم لو وصفنا بها غير الجسم، وكون الوجه في الإنسان غير كون الوجه في المرآة، فالوجه في الإنسان حقيقة، وفي المرآة صورة، وكله يقال: (في)، فتقول: انظر إلى وجه فلان في المرآة، فهل معنى هذا أن الوجه حل في المرآة؟ لا، وإنما هي صورة، والشيخ أتى بهذه الأمثلة ليبين أنه حتى عند تعبيرنا عن المخلوقات أنها في كذا يختلف من مخلوق إلى مخلوق، من حيث الحقيقة وعدم

---

(١) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ٢/١٢

الحقيقة.

إذا: إذا كان سبب نفيهم للعلو أنه لا يليق أن يكون الله في السماء، فيقول: نظرا لأنهم توهموا أن كونه في السماء تشبيها، وهذا خطأ منهم، فإذا قلنا: حتى في المخلوقات، فبعض الأشياء نقول: إنها في كذا، مثل: الوجه في المرآة، ومع ذلك فإن المرآة لا تحوي الوجه، وهذا مخلوق وهذا مخلوق -ولله المثل الأعلى-، فكيف نتحكم في معنى غيبي بحت في حق الله عز وجل الذي لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، الذي لا نحيط به علما؟ ويقولون: إن معنى كونه في السماء لا بد أن يكون وجودا اعتباريا؛ لأنا لو قلنا: إنه بمعنى العلو الذاتي، لقلنا: إنه بذاته داخل السماء، وهذه كلها تحكمات وأوهام، يجب أن نستبعدها من أذهاننا، وأن نثبت لله عز وجل العلو والفوقية على ما يليق بجلاله، ولا يعني إثبات العلو والفوقية أنه يحويه مكان سبحانه، وأنه يحصره مكان، وأنه داخل خلقه، فالله عز وجل أعظم وأجل، فهو على عرشه، والكرسي محيط بالمخلوقات كلها، والعرش فوق الكرسي، والله سبحانه وتعالى فوق ذلك كله على ما يليق بجلاله، فكيف إذا يتحكمون بمثل هذه التحكمات، ويقولون: لا بد أن نثبت العلو الاعتباري المعنوي، ولا نثبت العلو الذاتي؛ لأنا لو أثبتناه لزم منه أن يكون في السماء، فتحويه وتحصره فيها! وهذا كله وهم، وقول على الله بغير علم، وتخرصات وخيالات وعبث، لكن مع ذلك صدقوا خيالاتهم فقالوا: هذا تشبيه، فنفوا العلو الذاتي لله عز وجل، وليس العلو بإطلاق.." (١)

"خطأ الاعتماد في النفي على مجرد ادعاء التشبيه فيما ينفى

قال رحمه الله تعالى: [فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه، قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل، وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم لزمك هذا في سائر ما تثبته، وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له.

ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة.

ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسرا بمعنى من المعاني، ثم إن كل من أثبت ذلك قالوا: إنه مشبه. ومنازعهم يقول: ذلك المعنى ليس من التشبيه].

يذكر الشيخ قضية سائرة بين أهل السنة وخصومهم من أهل الكلام، وهي تشبيه الله بالخلق، وتشبيه صفات

---

(١) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ٣/١٢

الله بصفات الخلق، ويبنون على هذا التشبيه إثبات الصفات نفسها، بمعنى: أنهم يقولون: إثبات الوجه إثبات الاستواء، وهذا تشويه وخطأ، ولذلك سموا كل من أثبت الاستواء، وأثبت الوجه لله عز وجل ونحو ذلك من الصفات، بأنهم مشبهة، وهذا خطأ في تحديد الاصطلاح، إذ إن أهل السنة يقولون: لا يسمى هذا تشبيها؛ لأننا نقول: نثبت لله عز وجل الاستواء؛ لأنه أثبته لنفسه، ونثبت لله الوجه؛ لأنه أثبته لنفسه، ونثبت لله اليد؛ لأنه أثبتها لنفسه، لكن على ما يليق بجلال الله عز وجل، فليس الاستواء كالاستواء، ولا الوجه كالوجه، ولا اليد كاليد.

إذا: المنازع قصد معنى آخر وركب عليه نتيجة خاطئة، وهذه النتيجة هي أن كل إثبات يعد تشبيها، لكن نحن نقول: هذا غير صحيح؛ لأن مجرد الاشتراك اللفظي ليس بتشبيه، ومجرد الاشتراك في بعض المعاني بين المشبه والمشبه ليس بتشبيه، والذي يحكم هو الدليل والسياق، ولذا فنقول لهم: أولا: نحن لسنا الذين وصفنا الله بهذا الشيء، فالله هو الذي وصف نفسه، ووصفه رسوله صلى الله عليه وسلم.

ثانيا: أنه لا يجوز تأويل كلام الله عز وجل ما دام يمكن حمله على محامل تقتضيها اللغة والمعاني العامة، ونحن نعرف أن اللغة تقتضي تفسير فعل الله عز وجل بالاستواء ما دام أنه على ما يليق بجلاله، من غير الالتزام بلوازم من عند الخلق، وإلا أصبح كلام الله ملبسا على الخلق، والدليل على هذا أن المؤولة ما اتفقوا على حد أو تعريف التأويل، هل هو اللفظ المنتقل إليه، أو المعنى المنتقل إليه في التأويل؟ فتجد معاني الاستواء عندهم متعددة، ومعاني الوجه متعددة، ومعاني اليد متعددة، بل أحيانا يقولون بحسب السياقات، ونحن نقول: إن اللوازم هي التي تثبت حسب السياقات، فإذا جاء -مثلا- ذكر اليد لله عز وجل بمعنى الكرم، فلازمها الكرم، وإذا جاءت بمعنى القوة، فلازمها القوة، وإذا جاءت بمعنى العطاء أو الرزق، فلازمها العطاء أو الرزق، ولا شك أننا لا ننكر اللازم، بل هو ضروري، فما جاء من ذكر أسماء الله عز وجل والأفعال والصفات إلا من أجل أن ندرك معانيها، ونتعبد الله بذلك ونعظمه بها، ومن أجل أيضا أن نستثمر هذه المعاني في قوة الإيمان في القلوب، وفي سلوك الحياة، لكن العدول عن المعاني والحقائق اللائقة بالله عز وجل لمجرد وجود الاشتباه في الألفاظ أمر يعتبر مكرا كبارا، جاء عن طريق الفلاسفة وغلاة المتكلمين.." (١)

"الحذر من الخوض في محارات ومتاهات الفلاسفة

Q أهل السنة يقولون: إن الجمع بين الضدين مستحيل لذاته، ثم قال: مثل خلق مثله، وتحريك وسكون

---

(١) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ٤/١٦

الشيء في وقت واحد، ويقول من يخالفهم: يلزمكم على هذه القاعدة أن تنفوا علو الله على خلقه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون فوقه شيء من خلقه ولا محيط به شيء من مخلوقاته؛ لأن هذا جمع بين الضدين، فهل هذا الإلزام صحيح؟ وكيف الرد عليه؟

A إن مثل هذه الأمور لا ينبغي الخوض فيها؛ لأنها محارات ومتاهات، ولأن هذه المصطلحات مما يكثر فيها الغلط والوهم، ويكثر عليها الاختلاف، نعم قد تكون العبارة في بعض الأمور صحيحة من حيث إنها من بدهيات العقل، لكن لوازمها وتطبيق هذه القواعد على أمور الغيب هو الذي يكون زلة، ويدخل في محارات وأوهام، فالجمع بين الضدين لا شك أنه مستحيل، لكن كثيرا من الفلاسفة والمتكلمين ومن دونهم قد يدخلون في الأضداد ما ليس منها، وقد يفرعون عن هذه القواعد ما لا يدخل فيها، وقد يضعون مقدمات بعضها غير صحيح، فتكون نتائجها غير صحيحة، وقد يضعون مقدمات صحيحة، لكن نتائجها ليست مطابقة لأصل مقدماتهم، وكونهم جعلوا الاستواء والنزول يدخل في المتضادات فهذا توهم منهم؛ لأننا نقول: إن الله عز وجل مستو على عرشه، وينزل تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا نزولا يليق بجلاله، كما ورد ذلك في النصوص الشرعية، ورد على وجوه كثيرة في الزمان وفي الأحوال، وهذا النزول ثابت قطعا بقطعيات النصوص، ويلزم إثباته، لكن اللوازم التي قالوا بها في النزول لوازم وهمية، فأهل السنة لا يزيدون عن إثبات ما جاء في النصوص القطعية من أن الله عز وجل مستو على العرش، وأنه سبحانه ينزل نزولا كما يليق به تبارك وتعالى، وقد وردت في ذلك النصوص القطعية.

وعليه فاللوازم هذه غير لازمة، فلا يعني أنه يلزم من النزول إخلاء العرش؛ لأن ذلك لا يمكن أن يكون داخلا في الأضداد، وهذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: أنه لا يمكن التحكم في تصوره، فالله عز وجل ينزل نزولا يليق بجلاله، فلا يجوز لنا أن نتعدى ذلك، وما ورد عن بعض السلف، أو ما أثر عن بعض السلف من ذكر بعض اللوازم، كمسألة الإخلاء وعدم الإخلاء، فكلها اجتهادات ليست بقطعية، ولا تلزم جمهور السلف، إذ إنها اجتهادات من آحاد السلف قد يقول بها من باب رد باطل على وجه آخر، فيبالغ أو يقول بما يتوهم ويتصور، وليست عقيدته ملزمة للسلف الصالح، وإن كان من أفراد السلف ومن علماء الأمة؛ لأنه قد يجتهد فيخطئ، فلا يكون اجتهاده موافقا للقاعدة الشرعية، ولذا فأهل السنة والجماعة لا يلتزمون بهذه اللوازم، أعني: ضرورة القول بإخلاء العرش إذا حصل النزول؛ لأن هذا أمر غيبي خالص، وحتى لو كان في أمر المخلوق لكان من الغيب الذي نتورع أن نخوض فيه، فكيف وهو في حق الله عز وجل الذي ليس كمثله شيء؟! إذا: كل هذه التصورات والاعتراضات أوهام على أوهام، فمقدماتها أوهام، ونتائجها أوهام، وما

علينا إلا أن نثبت ما أثبته الله لنفسه، وما أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم، وما نثبته في حق الله عز وجل أمور لا يحيلها العقل، واللوازم التي ألزموا بها باطلة، فإن كانت اللوازم تستلزم النقص فهي باطلة، وإن كانت لا تستلزم النقص فقد ترد، فإن جاء ما يدل على هذه اللوازم أثبتناه، مثل: أن نقول: من لوازم قوله عز وجل: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ [المائدة:٦٤]: أن الله كريم، وأنه سبحانه غني، وأنه قادر، وأنه هو الرزاق، فهذه لوازم نلتزمها، لأنها حق وكمال، لكن اللوازم الأخرى من التشبيه والتجسيم والإخلاء وغير ذلك مما قالوه لوازم باطلة، ولا يستطيعون أن يحاجونا بها، حتى ولو قلنا بقاعدة الجمع بين الضدين؛ لأن استواء الله عز وجل على عرشه ونزوله كما يليق بجلاله ليس من باب الأضداد على أي وجه من الوجوه، إنما هم توهمو ا أوهاما فألزمونا بأوهامهم، وأوهامهم لا تلزمنا قطعا.." (١)

"الأصل الثاني: توحيد العبادة الواجب في شرع الله وقدره اعتقادا

قال المصنف رحمه الله تعالى: [فصل: وأما الأصل الثاني، وهو التوحيد في العبادات، المتضمن للإيمان بالشرع والقدر جميعا].

هذا هو الأصل الثاني في تقسيم الدين أو التوحيد، والتوحيد يشمل الدين كله، وينقسم إلى أصلين: الأصل الأول: التوحيد المتعلق بالله عز وجل، أي: الخبر عن الله المتعلق بذاته وأسمائه وصفاته وقواعد ذلك، وقد تكلم فيه المصنف عما يجب لله عز وجل من الكمال في أسمائه وصفاته وأفعاله، وقعد ذلك، ورد على المخالفين، وأجاب على شبههم بشيء من التفصيل، ثم انتقل إلى الأصل الثاني على منهج أهل الحق، أعني: منهج الأنبياء والصحابة والتابعين وسلف هذه الأمة، وهو أنه لا بد من اكتمال الأصلين، فينبني على الأول الأصل الثاني بالضرورة؛ لأنه ما دام أننا قد عرفنا كمال الله عز وجل سبحانه، وما يجب أن نعظمه به من الأسماء والصفا ت والأفعال، فلا يعني ذلك أننا نقف عند هذا التعظيم، وإنما يلزم منه شيء آخر، وهو المطلوب من العباد، ألا وهو العبادة لله عز وجل، إذ هو الأصل الثاني، فيقال للعباد: قد عرفتكم كمال الله بأسمائه وصفاته وأفعاله، وما يجب له من الحق، إذا فالتزموا لازم هذه المعرفة، وهو أن تعبدوا الله وحده، وأنه وحده سبحانه المستحق للعبادة، وهو الذي يجب أن يخضع له العباد قدرا وشرعا، ولذلك جمع الشيخ هنا في الأصل الثاني القدر والشرع جميعا، فقال: الأصل الثاني، وهو التوحيد في العبادات.

وهذا له مفاهيم كثيرة، فتوحيد العبادة يسمى: توحيد العمل؛ لأنه هو عمل القلوب والجوارح تجاه الرب عز وجل، وما يجب أن يعمله العباد في حق ربهم عز وجل، فهو توحيد عمل، حتى المحبة والرجاء والخوف

---

(١) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ١٨/٩

واليقين والإنابة والإحسان وغير ذلك هي أعمال قلوب، فيتوجه بها إلى الله عز وجل وحده، فلذلك يسمى: توحيد العمل، ويسمى: توحيد القصد، ويسمى: توحيد الطلب، ويسمى توحيد الإلهية؛ لأن الناس يتألهون به إلى الله عز وجل، تأله العبادة والطاعة والتسليم والرضا والإذعان والعمل، فسمي هذا التأله عبادة، والتأله: انجذاب الإنسان بقلبه إلى الله عز وجل، وعليه لابد أن يكون على شرع، ومعنى التأله: التعبد، والتعبد أيضا لا يكون إلا على ما جاء به الرسل، فلذلك سمي توحيد الإلهية.

وسمي توحيد القصد والطلب؛ لأنه مما يقصد به العباد ربهم عز وجل، فتوحيد القصد هو التوجه إلى الله بالقلب والجوارح؛ لأن العباد يقصدون به رضا الله، ويقصدون به ثواب الله، ويقصدون به عبادة الله، قصد القلوب وقصد الجوارح، وكذلك الطلب بمعنى القصد؛ لأن العباد يطلبون به الرضا والتسليم لله، ويطلبون به عبادة الله، ويطلبون به رضا الله، ويطلبون به الجزاء من الله، فهذه كلها معان وأوصاف لشهادة نوع من التوحيد.

مع أن كثيرا من أهل الأهواء والبدع والجهلة يقولون: إن هذا التقسيم محدث ومبتدع، وهذه كلها ما جاء بها إلا الفلانيون، مما يعيرون به أهل السنة من التغييرات، ويزعمون أن هذا من صنع السلف من عند أنفسهم، بينما هو مقتضى دلالة النصوص، بل هو المقصد من بعثة الرسل، إذ هو تحقيق الألوهية؛ لأن مجرد معرفة الله عز وجل تبقى فطرية، لكن يبقى معرفة ما يجب لله عز وجل من الكمالات على جهة التفصيل، هذا هو الذي جاء به الأنبياء في ذات الله وأسمائه وصفاته، ثم ما يجب لله من الطاعة والامتثال والعبادة، أيضا ما جاء به الرسل، فهذا كله هو التوحيد، فحينما نصفه بالأوصاف الأخرى، نصفه بأوصاف شرعية هي دلالات قطعية، ولا مشاحة في الاصطلاح.." (١)

"بيان ما يجب لله من حيث الإجمال ثم التفصيل، والفرق بين أفعال الله وصفاته

Q ما الفرق بين الأفعال والصفات الفعلية؟ ثم قبل ذلك ما هي الفروق بين أسماء الله عز وجل وصفاته وأفعاله وبين الأخبار؟

A ما يتعلق بترتيب ما يجب في حق الله عز وجل من حيث الخصوص ثم العموم، أو من حيث الإجمال ثم التفصيل، أولا: يجب إثبات ذات الله عز وجل المعبر عنه بإثبات الوجود؛ لأنه لا يتصور عقلا أن يكون هناك موجود بلا أسماء وصفات على الإطلاق؛ لأنه بمجرد إثبات الوجود لابد من إثبات الذات، ثم الأسماء والصفات، أما الأفعال والأخبار فإنها من مستلزمات ذات الأسماء والصفات من جهة العموم، أما على

---

(١) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ٢/٢٢

جهة التفصيل فإن أفعال الله عز وجل لابد من إثباتها تفصيلا، أي: بمفرداتها، بحسب ما جاء في الكتاب والسنة؛ لأنها أخبار تفصيلية، ومعلوم أن الإثبات على نوعين: إثبات إجمالي يقتضيه العقل والفطرة، وتقتضيه الدلائل والشواهد وهو إثبات وجود الله عز وجل، وأيضا وجود المخلوقات، والفرق بين الموجودين، أو ضرورة إثبات الكمال لله عز وجل للخالق، والإقرار بالنقص للمخلوقات؛ لأنه ما من مخلوق يتصور كماله إلا وكماله محدود ومقيد بالحاجة والفناء والافتقار، والغنى المطلق لا يكون إلا لله عز وجل.

وأيضا مما تقر به العقول والفطر السليمة أنه لا يمكن أن يكون وجود بلا صفات، أو بلا أسماء وصفات.

ثانيا: التفصيل في هذا كله، إذ التفصيل موقوف على الكتاب والسنة، وعلى خبر الغيب الذي لا يكون إلا بالوحي المعصوم؛ لأنه يستحيل لجميع العقول والقدرات البشرية والفطر أن تدرك الغيب، ويستحيل عليها أيضا أن تحيط بالكثير مما ورد من التفاصيل في الكتاب والسنة في حق الله عز وجل، في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله.

أما الإجماليات -فكما قلت- فلا يكمل بها دين ولا يستقيم بها أمر، ولا يتحقق بها رضا الله عز وجل، ولا يتحقق بها حق الله على ما يرضيه سبحانه، فكان لابد من الشرع، ولابد من الوحي المعصوم الذي يكون به إثبات.

وأما الفرق بين الصفات الفعلية والأفعال لله فهو أنه فيما يتعلق بالله عز وجل لا فرق، وأما فيما يتعلق بالمفهوم العام فقد تكون هناك بعض الفروق، لكن لا يهم هذا هنا؛ لأن الأفعال أحيانا تكون مختلطة بالأخبار، فلا يلزم منها إثبات الصفات؛ لأنه إذا قلنا: صفات فعلية، فهذا يعني: تقييد الصفات لكونها فعلية، وأيضا بتقييد الأفعال لكونها صفات؛ لأن الوصف العام قد يكون مما ترد به الأخبار، لكن لا نستطيع أن نثبته كصفات أو يكون فيه الخلاف.

وضربت لهذا بأمثلة مرات عديدة: المكر، أو الاستهزاء بالمنافقين ونحو ذلك، فهذه أخبار جاءت عن الله عز وجل، لكن هل يلزم أن نثبت بها صفات فعلية، أو لا يلزم؟ محل خلاف بين العلماء، بينما الأخبار كلها تتضمن أوصافا عامة، لكن هل تثبت صفات مفردة لله عز وجل؟ هذا أمر يحتاج إلى تقعيد وتقييد، وأحسن من قعد له وقيد له: ابن القيم فيما أعلم، وأيضا الشيخ: محمد بن عثيمين رحمهما الله تعالى.." (١)

---

(١) شرح التدمرية – ناصر العقل، ناصر العقل ٧/٢٤

"التحذير من قراءة كتب المحاسبي إلا لطالب علم متمكن

Q قد يقرأ بعض الإخوة كتاب الحارث المحاسبي (التوهم) في الوعظ؛ لأنه يلامس القلوب، فما رأيكم؟

A في الحقيقة إن من الكتب النقية ما هو أولى من ذلك، مثل: كتاب (الزهد) للإمام أحمد، و (الزهد) لـ ابن المبارك، وهي من أروع الكتب، مع أنه لا يلزم من هذا صحة كل ما ورد فيها، لكن أكثر ما ورد فيها من باب الحكم والمواعظ المنتقاه، وأما كتب الحارث المحاسبي فلا تخلو من نزعتين: من النزعة الكلامية، وهذا قليل، وأكثر الناس لا يدركها؛ لأنها لا تدرك إلا بالمناقيش، وخاصة إذا تكلم عن القدر، أو تكلم عن بعض مسائل الصفات، فنزعته في ذلك كلابية، لكنها غير واضحة، إنما الأخطر من هذا استعماله لمصطلحات صوفية تجعل الإنسان يتعلق بمعان لا أصل لها شرعا، ولذلك سمى الإمام أحمد هذا المنهج بـ: الخطرات والوساوس، لا سيما فيمن لم يكن في بيئة صوفية، يعني: من كان في مثل هذه البيئة، والتي بحمد الله لا تزال على السنة في الظاهر، لذا فأنا أرى أنه لا ينصح بكتب المحاسبي لهذا السبب، إلا لطالب علم متمكن، يستطيع أن يميز بين المصطلحات الشرعية والمصطلحات المضطربة.." (١)

"جهل من قال: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد

قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: [ولهذا من قال: إن الله لا يصدر عنه إلا واحد، لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، كان جاهلا، فإنه ليس في الوجود واحد صدر عنه وحده شيء، لا واحد ولا اثنان، إلا الله الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون، فالنار التي خلق الله فيها حرارة لا يحصل الإحراق إلا بها، وبمحل يقبل الاحتراق، فإذا وقعت على السمندل والياقوت ونحوهما لم تحرقهما، وقد يطلى الجسم بما يمنع إحراقه، والشمس التي يكون عنها الشعاع لابد من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه، فإذا حصل حاجز من سحاب أو سقف لم يحصل الشعاع تحته، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع. والمقصود هنا أنه لابد من الإيمان بالقدر، فإن الإيمان بالقدر من تمام التوحيد، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: هو نظام التوحيد.

فمن وحد الله وآمن بالقدر تم توحيده، ومن وحد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبه توحيده].

في بداية الكلام أشار الشيخ إلى مسألة هي في الحقيقة فلسفة، حيث أراد بها الرد على الذين عندهم النزعات الفلسفية، ومن تأثر بمقولة: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهذه فيها صيغ كثيرة عند طوائف من الفلاسفة، وأشهرها: أنهم يزعمون أن الذي يدير الكون على جهة التفصيل ليس هو الله عز وجل، لأن

(١) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ٩/٢٧

الله واحد، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فينكرون الأفعال لله عز وجل، ولا يعتقدون أن الله فعال لما يريد، ولذلك بعضهم وضعوا صنما وسيطا يزعمون أنه يدبر الكون، وسموه بـ (العقل الفعال)، وتسميه الصوفية بـ (الغوث) أو (القطب)، فهذا عندهم هو الذي يحكم جزئيات الأفعال في الكون، ويخلق الأسباب ويدير الكون، وهذا ناتج عن نظرتهم التجريدية الإلحادية لله عز وجل، فهم لا يرون لله وجودا فعليا ذاتيا، ومن هنا لا يرون أن الله عز وجل يفعل، ويزعمون أن توحيده يقتضي تنزيهه من الفعل، ولذا نجد أثر هذه المقولة عند الفرق الكلامية من الجهمية مثلا، إذ إنهم ينكرون الأسماء والصفات عموما؛ لأنهم لا يرون أنه قابل للتسمية ولا الوصف، ومن ذلك ألا يسمى خالقا، ولا مدبرا، ولا فعالا، ولا يوصف بذلك.

ثم جاءت المعتزلة وخففت هذا الضلال، فأخذت بنصفه وتركت نصفه، فأثبتت الأسماء وأنكرت الصفات، وذلك ناتج عن أنهم لا يرون أن الله عز وجل قابل للوصف؛ لأن ذلك يلزم منه إثبات وجوده الذاتي، وإذا ثبت وجوده الذاتي ثبت علوه واستواؤه على عرشه، وأنه فعال لما يريد، وهم ينكرون ذلك.

ثم تسلسلت هذه المقولة الخبيثة إلى علماء الكلام من غير المعتزلة، ممن ينسبون للمتكلمين، وكذلك الذين ينتسبون للأشعري والماتريدي، فأنكروا أيضا الصفات الفعلية لله عز وجل، ثم بعد ذلك أنكروا الصفات الذاتية، وكل ذلك أيضا راجع إلى هذه النزعة، أي: أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، مع أنهم لا يصرحون بها، لكنهم أخذوا بلوازمها، فأنكروا الأفعال لله عز وجل.

قال رحمه الله تعالى: [ولابد من الإيمان بالشرع، وهو الإيمان بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، كما بعث الله بذلك رسله، وأنزل كتبه]. ." (١)

"الفرق بين تفويض المعنى وتفويض الكيفية

وننبه إلى قضية مهمة جدا، وهي أن هناك فرقا بين تفويض المعنى وتفويض الكيفية، يعني: عندما نأتي إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ [المائدة:٦٤]، فإن هذه الآية لها معنى ولها كيفية، فالمعنى أن لله عز وجل يدين تليقان بجلاله لا تشبهان أيدي المخلوقين، وأن هاتين اليدين يدان حقيقيتان لا تشبهان أيدي المخلوقين، وهذا ما يفهمه الإنسان.

فاليد في هذه الآية غير الاستواء، فالاستواء فعل واليد صفة، وليست فعلا، هكذا نفهمها مع إثباتنا لنفي المشابهة، وأما الكيفية التي هي تحديد كيفية الصفة فلا نعلمها؛ لأن هذا الأمر ليس إلينا، وإنما هو إلى الله عز وجل، وإن كان لها كيفية محددة في نفس الأمر، ولكن لا نفهمها؛ لأن الله لم يعلمنا إياها.

---

(١) شرح التدمرية - ناصر العقل، ناصر العقل ٩/٢٩

فالله عز وجل يقول: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١]، ويقول: ﴿هل تعلم له سميا﴾ [مريم:٦٥]، فنفى ع ن نفسه مشابهة المخلوقين، ولم يعلمنا بكيفية صفته، وإنما علمنا معناها، فإن هذه الكلمات الموجودة في القرآن من لغة العرب، ولغة العرب واضحة يفهمها الإنسان، ويستطيع أن يدرك معانيها، ولا يلزم من إدراك معناها إدراك حقيقتها على التفصيل، ولهذا نحن نقول: نفهم المعنى ونفوض الكيفية، بينما المفوضة يفوضون المعنى والكيفية، فلا يفهمون لآيات الصفات وأحاديثها معنى.." (١)

"الرد على المفوضة الذين يفوضون المعنى والكيفية

نرد على هؤلاء بأن نقول: إن الله عز وجل أمرنا بتدبر كتابه ولم يفرق بين الآيات التي في القصص والأحكام والآيات التي في الصفات، قال الله عز وجل: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب﴾ [ص:٢٩].

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ [محمد:٢٤].

ويقول: ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ [النساء:٨٢].

إذا: فالقرآن يمكن لنا أن نتدبره ونتفهمه، ولهذا أثنى النبي صلى الله عليه وسلم على من يفقه الدين، وفقه الدين يكون بفقه القرآن والسنة، ويدخل في الفقه هنا فقه العقيدة وفقه الأحكام، فالله عز وجل لم يقل لنا: اتركوا آيات الصفات ولا تتدبروها؛ لأنكم لن تفهموا لها معنى، وتدبروا الآيات المتعلقة بالأحكام.

وبناء على هذا نقول: إن الله أمرنا بأن نتدبر آياته. فيجب أن نلتزم ذلك ونفهم أن لنصوص الصفات معنى، ونفوض الكيفية لله سبحانه وتعالى، هذا أولا.

وثانيا: أنه يلزم من عدم معرفة معاني آيات الصفات الجهل بالله عز وجل، والجهل بالله عز وجل لا شك أنه من أخطر الأمور المتعلقة بالعقيدة، فالإنسان إذا جهل الله، وجهل صفاته، وجهل أسمائه، وقع -والعياذ بالله- في عدم معرفته لله وصفاته وأسمائه، وهذا نقص عظيم في العقيدة، إن لم يصل بالإنسان إلى الشرك.

وثالثا: إن لازم مقالة التفويض أن الله عز وجل خاطبنا بالألغاز والأحاجي، ومعاذ الله أن يكون هذا القرآن فيه خطاب لنا بالألغاز والأحاجي، فإن الله عز وجل سمى هذا القرآن بيانا، فقال: ﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾ [آل عمران:١٣٨]، والبيان يقتضي أن يكون واضحا بينا لا إشكال فيه، ومقالة المفوضة

---

(١) شرح الحموية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ١٩/٣

تدل على أن هذا القرآن فيه ألغاز وأحاجي لا يمكن للإنسان أن يفهمها، والله عز وجل أراد لنا معرفة الحق، ولم يرد بنا التضليل وعدم تأمل آياته وأحكامه.." (١)

"مشاركة المفوضة للكافرين في مقالتهم لا يعني تكفيرهم

Q أشكل علي قول ابن تيمية رحمه الله في ثنايا قوله في الرد على مقولة المفوضة: شاركوا فيها إخوانهم من الكافرين، فهل يرى ابن تيمية رحمه الله تكفير أصحاب هذه المقالة؟

A لا يلزم من قول ابن تيمية هذا أنه يكفر أصحاب هذه المقالة، لكن المقصود: أن هؤلاء شاركوا الكافرين في مقالتهم، ثم الحكم عليهم يحتاج إلى وجود الشروط التامة فيهم، وانتفاء الموانع عنهم حتى يكونوا من الكافرين، ولهذا قد يشارك الإنسان أحيانا إبليس في صفة الحسد والكبر، فلا يكون مثل إبليس مائة بالمائة. وهكذا لما شاركوا هؤلاء الكفار في هذه الفكرة لا يلزم أن يكونوا كفارا مثلهم، وبعض الناس الآن قد يشارك بعض الكفار في بعض الصفات، سواء كانت صفات خلقية أو خلقية، فيصح أن يقال: شاركوا الكفار في كذا، ولا يلزم من هذا التكفير.

أما قوله: (إخوانهم)، فلا يلزم من ذلك أنه يكفرهم، لأمرين: لاحتمال أن يقصد بإخوانهم: أصحابهم ممن ناقشوهم وناظروهم، فإن الله عز وجل يقول: ﴿واذكر أخا عاد﴾ [الأحقاف:٢١]، وليس مقصوده أنه أخوهم في الدين، وإنما المقصود: صاحبهم في السكن، وفي النسب، وفي الدعوة والإصلاح، هذا من وجه.

والوجه الثاني: أنه ربما أراد ابن تيمية رحمه الله التنكيل بهم؛ لأنهم شاركوا الكافرين، فنسبهم إليهم في مثل هذه الحالة، والمقام الذي تحدث عنه ابن تيمية ليس مقام حكم، ولهذا لا يصح أن نأخذ من كلام أهل العلم أحكاما وهو ليس في سياق الأحكام، فقد نفهم أن هذا الكلام جاء به ابن تيمية وكتبه وهو مغضب على هؤلاء، وليس قصده تقرير الحكم الشرعي فيهم، فإنه إذا أراد أن يقرر الحكم الشرعي فيهم تغيرت طريقته بالمرة، وحينئذ لا يصح أن يقتنص الإنسان كلمة ويقول: إن ابن تيمية يكفرهم، هذا لا يصح، وقد تكلم ابن تيمية على مسألة تكفير الفرق في رسالة له مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى.." (٢)

"استحالة أن يكون الخلف أعلم من السلف

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [ثم هؤلاء المتكلمون المخالفون للسلف، إذا حقق عليهم الأمر، لم يوجد عندهم من حقيقة العلم بالله وخالص المعرفة به خبر، ولم يقفوا من ذلك على عين ولا أثر، كيف يكون

---

(١) شرح الحموية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٢٠/٣

(٢) شرح الحموية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ١٣/٥

هؤلاء المحجوبون المنقوصون المسبوقون الحيارى المتهوكون أعلم بالله وأسمائه وصفاته].

المقصود بالمتهوك: الذي يتكلم بدون علم، وإنما يتكلم بالظن فقط.

قال المؤلف رحمه الله: [كيف هؤلاء المحجوبون المنقوصون المسبوقون الحيارى المتهوكون أعلم بالله وأسمائه وصفاته، وأحكم في باب آياته وذاته من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان من ورثة الأنبياء وخلفاء الرسل، وأعلام الهدى ومصابيح الدجى، الذين بهم قام الكتاب وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا، الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به على سائر أتباع الأنبياء، فضلا عن سائر الأمم الذين لا كتاب لهم، وأحاطوا من حقائق المعارف وبواطن الحقائق بما لو جمعت حكمة غيرهم إليها لاستحيا من يطلب المقابلة، ثم كيف يكون خير قرون الأمة أنقص في العلم والحكمة – لا سيما العلم بالله وأحكام آياته وأسمائه – من هؤلاء الأصاغر بالنسبة إليهم؟ أم كيف يكون أفراخ المتفلسفة وأتباع الهند واليونان، وورثة المجوس والمشركين وضلال اليهود والنصارى والصابئين وأشكالهم وأشباههم، أعلم بالله من ورثة الأنبياء وأهل القرآن والإيمان؟!].

هذا الكلام سبق معناه، وسبق ما يدل على ما تضمنه من تعظيم السلف رضوان الله عليهم، عندما تحدثنا في النقطة الأولى وهي عصمة منهج السلف رضوان الله عليهم، وقلنا: إن أهل الكلام لا يعظمون السلف، بل إن بعضهم يحتقر علوم السلف، ويرى أنهم من السطحيين والنصيين الذين لم يشتغلوا بالعقليات، ولم يمحصوا فيها، وأن العقليات انفرد بها هؤلاء المتأخرون، وبعضهم يجعل السبب في كون السلف لم يشتغلوا بالعقليات أنهم كانوا يشتغلون بالجهاد في سبيل الله، فيقول: إنهم انشغلوا بالجهاد، ويرى أنهم كعوام الصالحين الذين يصلون في المسجد في الصف الأول ويعتنون بالعبادة.

مع أن السلف أكثر حكمة وعلما وإدراكا وفهما واستنباطا وتحليلا للقضايا ومناقشة لها أكثر من هؤلاء بمراحل كثيرة متعددة، ولهذا فإن هؤلاء لم يأتوا بشيء جديد، إنما قرءوا تراث الأمم الأخرى، وناقشوه واحتاروا فيه، ثم رجع بعضهم إلى السنة مرة أخرى، أما أهل الإسلام وأهل العلم وأهل الحديث والصحابة والتابعون، فاستطاعوا أن يدلوا الأمة ويرشدوها في قضايا العقائد الكبرى إلى أوضح دليل وأصح منهج، ولم يتناقض منهجهم منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم إلى زماننا هذا، ولا يستطيع أحد أبدا أن يشير أو يذكر تناقضا وقع فيه الصحابة أو التابعون أو من جاء بعدهم.

حتى في مسائل الفقهيات ما يحصل من خلاف إلا وله ما يبرره، وله قواعده التي تنظمه وتضبطه، بينما هؤلاء ليس لديهم قواعد تضبطهم، وليس لديهم انضباط في النظر، ولهذا تجدهم يختصمون، فتجد بعضهم

ينقض أصل قوله من أساسه وهو لا يشعر، فـ الرازي مثلا في كتابه الأربعين في أصول الدين ناقش مسألة أفعال الله الاختيارية، وعامة مذهب أهل الكلام هو نفي أفعال الله عز وجل وصفاته الاختيارية، ويقولون: إن السبب في ذلك هو أنه يلزم من إثبات أفعال الله الاختيارية حلول الحوادث بذاته.

فالرازي تكلم في كتابه الأربعين وقال: إن حلول الحوادث بذات الله لازم لكل طائفة، ثم ذكر المعتزلة وبين لزومهم له، وذكر الأشاعرة وبين لزومهم له، وذكر غيرهم من الطوائف، وهذا يدل على أنهم متناقضون، ولهذا عندما ذكر الرازي هذه المقالة أخذ ينسف أصلا عظيما جدا من أصولهم وهو دليل حدوث الأجسام الذي استدلوا به على وجود الله عز وجل، فإما أن تبطل الدليل، وإما أن ترجع عن هذا الكلام الذي ذكرته، وهو أن كل طائفة يلزمها حلول الحوادث بذات الله عز وجل.

ولهذا تجد بعض هؤلاء يذكر المسائل ولا يذكر لها جوابا، يعني: لا يذكر فيها اختيارا، بل ينقل وينقل ثم يهمل الموضوع ويتركه، مع أنه موضوع حيوي وحساس يتعلق بقضايا العقائد وفي موضوع الله عز وجل ذاتا ووجودا وأسماء وصفات وألوهية وعبودية.

قول شيخ الإسلام رحمه الله: (أم كيف يكون أفراخ المتفلسفة وأتباع الهند واليونان وورثة المجوس والمشركين وضلال اليهود والنصارى والصابئين وأشكالهم وأشباههم أعلم بالله من ورثة الأنبياء وأهل القرآن والإيمان)، هذا فيه إشارة مهمة إلى أن كثيرا من عقائد الفرق الضالة لها أصول من الأديان السماوية المحرفة، أو الأديان التي هي من أديان المشركين، كأديان الهند واليونان وغيرهم، سواء كان هذا التأثر في الأقوال والعقائد نفسها، أو كان في الطريقة التي اتبعوها، أو كان ذلك في التعامل مع الكتب المقدسة، فمثلا نجد أنهم تأثروا بالمتفلسفة في الاعتماد على العقل واتخاذه مصدرا للتلقي، وتهوين النصوص الشرعية، وأيضا اعتمدوا عليه في شبهة كبيرة من شبهاتهم في نفي الصفات، وهي شبهة التركيب، ولهذا يقول." (١)

"الرد على دليل تعدد القدماء بأنه مخالف للغة

إذا جئنا إلى المناقشة لهؤلاء، نقول: إن إثبات هذه الصفات لا يلزم منه كما تقولون تعدد الآلهة، فإن هذه الصفات صفات لموصوف واحد، فالعلم والسمع والحياة كلها صفات بعضها يختلف عن بعض، لكنها لموصوف واحد، ولا يلزم من تعدد هذه الصفات تعدد الآلهة، ولا يصح أبدا إذا قلنا: إن إلها واحدا موصوف بكذا وبكذا وبكذا أن هذا خطأ، فإن الوحدانية لا تمانع من تعدد الصفات لغة وشرعا.

أما لغة: فإنه يمكن أن تقول عن كتاب واحد في اللغة وتصفه بعدة صفات فتقول: لونه أحمر وهو سميك

---

(١) شرح الحموية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٦/١٧

وقوي ومتعدد الأوراق ومكتوب بخط صغير وخط كبير، ومرقم الصفحات، فيمكن أن تصف هذا الكتاب بعدة صفات، مع أنك تستطيع أن تقول: هذا كتاب واحد، ولا يناقشك أحد من أهل اللغة.

ولهذا وصف النبي صلى الله عليه وسلم وسمى كثيرا من الأشياء بالواحد وهي متعددة الصفات، فأنت تقول: فرس واحد، ورجل واحد، والله عز وجل يقول: ﴿ذرني ومن خلقت وحيدا﴾ [المدثر:١١] وهو يقصد الوليد بن المغيرة، قال الله عز وجل عنه: ﴿ذرني ومن خلقت وحيدا﴾ [المدثر:١١] فسماه وحيدا، ووصفه بأنه واحد، مع أن له رأسا وله قدمين، وله يدين، وله فهما وله عينين، وله وله وله، فليس هناك مانع في لغة العرب من وصف الشيء بكونه واحدا، ومن تسميته بالواحد مثلا مع كونه متعدد الصفات، فهذه الصفات ليست ذوات مستقلة منفصلة عن الإله، بل هي صفات لموصوف واحد.

فنحن نقول: الله واحد وهو موصوف بالعلم، وموصوف بالحياة، وموصوف باليدين، وموصوف بالقدم، وموصوف بكل ما وصف به نفسه في الكتاب ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم في السنة، ولا مانع من هذا، ولا يلزم من هذا تعدد الآلهة.

فإذا قلنا: إنه عليم فليس معنى ذلك أن العلم إله مستقل منفصل عن الإله؛ ولهذا يقول النبي صلى الله عليه وسلم مثلا: (لا يصلين أحدكم في الثوب الواحد) فسمى الثوب واحدا، مع أن الثوب له كمان، وله قدام وله خلف، ولهذا يقول أهل العلم: لا يمكن أن يوجد في لغة العرب استخدام كلمة (واحد) لشيء غير موصوف، فكل ما هو موجود في خارج العقل موصوف بالصفات، ولا يعرف العرب أبدا في لغتهم شيئا يسمى واحدا ليس له صفات أبدا، ولهذا العرب تقول: بيت واحد، مع أن له بابا وله نوافذ، وله حوشا وله غرفا، وغير ذلك، هذا من الناحية اللغوية.

إذا: هم خالفوا اللغة في مفهومهم للتوحيد، وظنوا أن التوحيد يستلزم نفي الصفات، ولهذا قالوا: بنظرية تعدد القدماء التي سبقت الإشارة إليها.." (١)

"الدليل الثاني للمتكلمين هو دليل التركيب

فهو الدليل العقلي الثاني من الأدلة المسماة: قواطع عقلية، يعني: هم عندما يتكلمون يقولون: وهذا الأمر تحيله القواطع العقلية، ويقصدون بالقواطع العقلية هي هذه التي ذكرناها.

فالشبهة الثانية هي شبهة التركيب، وشبهة التركيب هي التي نفوا من أجلها الصفات الذاتية التي لا تنفك عن الله عز وجل، وهذه الشبهة تشمل المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، لكن اختلفوا في التطبيق كما سيأتي.

---

(١) شرح الحموية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٩/٤

حقيقة هذه الشبهة هي أنهم قالوا: إن وصف الله عز وجل بالصفات يلزم منه أن الله عز وجل مركب من مجموعة صفات، فإذا قلنا: إن لله يدين، وإن له قدما، وإن له علما، وإن له سمعا، فإذا هو إله مركب من هذه الأشياء.

يقولون: والتركيب يفتقر فيه الجزء إلى جزئه، فإذا افتقر فيه الجزء إلى جزئه دل ذلك على النقص، وهذا لا يمكن أن يكون في صفات الله عز وجل، وبناء على هذا فلا نصف الله عز وجل بهذه الصفات التي يلزم منها تركيب الله سبحانه وتعالى من هذه الصفات.

وهم لما جاءوا إلى التطبيق على الصفات الموجودة في القرآن والسنة، فالمعتزلة نفوا جميع الصفات بدون استثناء، وقالوا: إن إثبات الصفات العقلية مثل: العلم والحياة والسمع والبصر يستلزم التركيب، وإن وصف الله بالصفات الذاتية مثل: اليدين والعينين والقدم والساق وغير ذلك من الصفات تستلزم التركيب أيضا.

فجاء الأشاعرة وفرقوا بين الاثنين، وقالوا: لا، الصفات العقلية مثل: العلم والسمع والبصر والحياة والكلام والإرادة لا تستلزم التركيب، وأما الصفات السمعية التي هي العينان واليدان والقدم فهذه تستلزم التركيب فيجب أن ننفيها.

والمعتزلة والأشاعرة بينهم صراع كبير في هذه الصفات السبع التي أثبتها الأشاعرة، وهي: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر، فالمعتزلة ينفون هذه الصفات جميعا، ويقولون إنها تستلزم تعدد القدماء، فيرد عليهم الأشاعرة فيقولون: لا تستلزم تعدد القدماء، وإنما هي صفات من لوازم الموصوف وهو الله سبحانه وتعالى، فلابد أن يكون حيا، ولابد أن يكون عالما، ولابد أن يكون قديرا، ولابد أن يكون بصيرا، وهكذا.

وكلام الأشاعرة في ردهم على المعتزلة حول هذه الصفات رد صحيح، حتى إن عندهم ردودا لطيفة جدا يقولون: إن الواقع والحياة فيها مسموعات ومبصرات ومقدورات ومرادات، فإما أن تثبتوا الصفات لوجود أثرها، أو تنفوا الأثر، فإذا نفيتم القدرة يلزمكم نفي المقدور، وإلا فكيف حصل هذا المقدور؟ ويستدلون بوجود المقدور على وجود القدرة، وبوجود المعلوم على وجود العلم، وبوجود المراد على وجود الإرادة، وبوجود المسموع على وجود السمع، وبوجود المبصرات على وجود صفة البصر وهكذا، فيستدلون بالمحدثات المخلوقات على وجود مقتضياتها من الصفات.

والنقاش مع الأشاعرة في إثبات الصفات التي ينفونها سهل جدا، نقول: إن وجود الرحمات في الأرض، رحمة المحتاج والفقير والمسكين يدل على صفة الرحمة، قالوا: لا يدل عليها، قلنا: وكذلك المقدور لا

يدل على القدرة من الناحية الجدلية، فقالوا: بل يدل عليها، ففرقوا بين المتماثلات، فبين لهم أهل السنة والجماعة أنهم منحرفون في هذه المسألة، قالوا: كيف تفرقون بين الأمور المتماثلة؟ هذا من جهة الاستدلال العقلي المجرد، وأما من جهة النصوص الشرعية فهم لا يرجعون إليها أصلا؛ لأنهم لا يعتقدون أنها مصدر مستقل في تلقي العقائد.

نعود إلى مسألة التركيب، فالمعتزلة يعممون هذا الدليل الذي هو التركيب على جميع الصفات، فينفون به صفات المعاني العقلية التي سبق أن ذكرناها، وينفون به أيضا الصفات الذاتية التي سبق أن ذكرناها، بينما الأشاعرة يميزون ويقولون: الصفات العقلية التي يسمونها صفات المعاني ليست داخلة في التركيب، ولا تستلزم التركيب، بينما الصفات الذاتية تستلزم التركيب.

وللرد على هؤلاء نقول: أولا: بالنسبة للمصطلحات سبق أن تحدثنا عنها، وقلنا: هذا مصطلح جديد يتضمن معاني جديدة مخالفة للنصوص الشرعية فلا نقبله من جهة اللفظ، ولا نقبل جميع معانيه.

ثانيا: أن وصف الله عز وجل بهذه الصفات لا يستلزم التركيب؛ لأنكم إذا كنتم تعتقدون أنها تستلزم التركيب فهذا باطل وخطير في مجال العقائد، وهذا لا يقول به أهل السنة، فهذه الصفات لا أول لها، كما أن الله عز وجل لا أول له، وهي ليست ذوات مستقلة، بل هي صفات لموصوف واحد وهو الله سبحانه وتعالى.

وإن كنتم تقصدون بالتركيب من حيث الفهم أن صفة اليد ليست هي صفة الساق وليست هي صفة العينين، فهذا لا إشكال فيه من جهة المعنى، وتسميتك له تركيبا باطل، فالتسميات التي يطلقها الناس لا تغير الحقائق، فالحقائق أنها صفات لموصوف واحد وصف الله بها نفسه وهي صحيحة وحقيقة ولا إشكال فيها، فإذا سميته تركيبا نقول: إن أردت بها أن أحدا ركبه فهذا باطل، فإن الله عز وجل متقدس متنزه عن هذا المعنى الباطل، وإن كنت تعني أن بعضها يختلف عن بعض فهذا معنى صحيح.

فإذا جاء أحد مثلا وسمى الربا فوائد، هل يصبح فوائد؟ لا يصبح فوائد، بل هو ربا محرم، وإذا جاء أحد وسمى." (١)

"معنى دليل منع حلول الحوادث والرد عليه بالجملة

الشبهة الثالثة: هي شبهة منع حلول الحوادث بذات الله عز وجل.

وهذه الشبهة نفوا بها الصفات الفعلية، مثل صفة النزول، والاستواء، وصفة المجيء، والإتيان، ونحوها من الصفات الفعلية، وهي التي يفعلها الله عز وجل متى شاء وكيف شاء، على الوجه الذي يشاؤه سبحانه

---

(١) شرح الحموية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٩/٩

وتعالى.

قالوا: هذه الصفات لا يصح أن يوصف الله عز وجل بها؛ لأنها تستلزم حلول الحوادث بذات الله، والحال هنا هو نفس الحال هناك، نقول: ماذا تعنون بالحادث؟ قالوا: نعني بالحادث وجود الشيء بعد أن لم يكن موجودا، قالوا: فإذا قلنا ينزل الله عز وجل هذه الليلة، ثم ينزل الليلة التي بعدها، فنزوله الليلة التي بعدها لم يكن موجودا سابقا فيلزم منه وجود حادث في الله عز وجل، وهذا لا يصح أن يوصف به الإله سبحانه وتعالى.

قلنا: هذا باطل؛ فإن الله عز وجل وصف نفسه بهذه الصفات، ووصفه بها رسوله صلى الله عليه وسلم، وما سميتموه أنتم معنى حادثا، وهو وجود هذه الصفة بعد أن لم تكن موجودة لا نقص فيه بالنسبة للإله، فلا مانع من أن يتكلم الله عز وجل الآن، ويتكلم بعد سنة، ويتكلم يوم القيامة، ويتكلم إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، وليس فيه نقص.

قالوا: هذه فيها حدوث بذات الله، قلنا: هذه الكلمة جديدة لم نعرفها في النصوص الشرعية، فماذا تعنون بالحدوث؟ قالوا: الحدوث هو وجود الشيء بعد أن لم يكن موجودا.

قلنا: ولا مانع منه حتى لو وجد الشيء بعد أن لم يكن موجودا سابقا؛ لأن الله عز وجل له إرادة يفعل الشيء متى شاء سبحانه وتعالى، في الوقت الذي يشاء.

قالوا: لكن أنتم إذا قلتم بهذا القول فمعنى هذا أنكم تبطلون حدوث العالم! قلنا: وماذا تعنون بحدوث العالم؟ إذا كنتم تعنون أن العالم مخلوق فإن صفة الله عز وجل التي تكون بعد أن لم تكن موجودة سابقا ليست خلقا، وإنما هي صفة يفعلها الله عز وجل في الوقت الذي يشاؤه سبحانه وتعالى، والعالم مخلوق وهو أثر من آثار خلق الله عز وجل له، والمخلوق ليس كالخالق.

ولهذا فإن اضطراب المصطلحات عند هؤلاء جعلهم يتلاعبون بالنصوص الشرعية، بناء على مصطلحاتهم التي استخدموها، فهم جاءوا إلى المنكرين لوجود الله عز وجل، فأرادوا أن يثبتوا لهؤلاء المنكرين وجود الله عز وجل، فركبوا لهم دليلا صعبا غامضا وعر المسالك، فيه فقرات يخالفهم فيها كثير من العقلاء، وسموه دليل حدوث العالم، هذا الدليل دليل يتيم عندهم، وهو أبرز دليل من أدلة أهل الكلام على إثبات وجود الله عز وجل، فأي قدح في هذا الدليل بأي وجه من الوجوه ينفونه دفاعا عن هذا الدليل.

ولهذا عندما تحدث الإمام الشاطبي رحمه الله في كتاب (الاعتصام) عن مأخذ أهل البدع في الاستدلال ذكر قاعدة لطيفة جدا، وهي: أن أهل البدع يقعدون المسألة التي يريدونها ويقررون فيها حكما قبل النظر

في الكتاب والسنة، ثم ينظرون في الكتاب والسنة، فما وجدوا أن ظاهره يخالف ما ذكروه وما أصلوه أولوا نصوص الكتاب والسنة حتى توافق ما أصلوه وقعدوه.

وهذا تلاعب بالكتاب والسنة، وهذا لاشك أنه ضعف في التسليم للكتاب والسنة، فالله عز وجل يقول: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾ [النساء:٦٥].

والله عز وجل يقول: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [الحشر:٧].

ويقول: ﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت﴾ [النساء:٦٠] وهو أهواؤهم وعقولهم، ﴿وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا﴾ [النساء:٦٠].

إذا: لا يصح للإنسان أبدا أن يقعد القاعدة ويطلق فيها الحكم قبل النظر في الكتاب والسنة.

هؤلاء جاءوا وأرادوا أن يثبتوا وجود الله بالعقل، فقعدوا هذا الدليل الذي سموه دليل الأعراض، أو دليل حدوث العالم، وكل صفة من الصفات تعارض هذا الدليل في الظاهر فإنهم يؤولونها ويحرفونها عن معناها الحقيقي، وكان الواجب ألا يعتمدوا على دليل واحد، لأن وجود الله عز وجل أمر واضح، ومن حكمة الله عز وجل أن الشيء إذا كان واضحا هيأ له أسبابا كثيرة جدا غير محصورة، فهل تتصورون قضية حساسة مثل قضية وجود الإله لا يكون عليها دليل إلا دليلا واحدا يخترعه أبو الهذيل العلاف من المعتزلة، ويقلده عامة المعتزلة فيه، ثم يصير إليه عامة الأشاعرة؟ فهل كان أبو بكر الصديق لا يعرف هذا الدليل وغيره من الصحابة ومن أهل العلم، حتى تأتوا أنتم وتستدلوا بهذا الدليل، وقد ناقشوا المشركين وناقشوا الملاحدة وبينوا لهم الحق بدون هذا الدليل؟ ثم إن موضوعا كموضوع إثبات وجود الله عز وجل من الوضوح بحيث إنه لا يجوز أن يكتفى." (١)

"الردود على مقدمات أهل البدع في حلول الحوادث

ووجه الاعتراض على هذا الدليل من عدة جهات: الجهة الأولى: أن المعنى المستدل عليه أوضح من الدليل: لأن الدليل فيه تعقيدات، والمعنى المستدل عليه -وهو وجود الله- واضح لا يحتاج أن تستدل عليه بهذه التعقيدات، فهو موجود فطري في نفس الإنسان، وقد دل على وجوده في نفس الإنسان من حيث الفطرة القرآن، والسنة، والأدلة العقلية.

---

(١) شرح الحموية - عبد الرحيم السلمي، ع بد الرحيم السلمي ١١/٩

وهذه القضية لها مجال طويل جدا وهو فطرية معرفة وجود الله عز وجل، وقد تحدث عنها ابن تيمية رحمه الله في مجلد كبير من كتاب (درء تعارض العقل والنقل).

الجهة الثانية: أن هناك أدلة أوضح من هذا الدليل الذي استخدمتموه وأحسن منه يمكن الاستدلال بها: كقوله عز وجل: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ [الطور:٣٥]، فهذا دليل قرآني كاف في الاستدلال على وجود الله عز وجل، فإن الإنسان يعرف من نفسه أنه إما أن يكون خلق من غير شيء، وهذا مستحيل تأباه الفطرة، ويأباه العقل، وإما أن يكون هو الذي خلق نفسه، وهذا أوضح في الاستحالة؛ لأن العبد يعرف أنه ليس هو الخالق لنفسه، وبناء على هذا يكون الله هو خالقه، وهذا أسهل وأوضح وأبين، ولا يستلزم لوازم باطلة كنفي الصفات.

الجهة الثالثة: أن الدليل إذا استلزم مدلولا باطلا فهو دليل على بطلانه: فالدليل الصحيح يستلزم ملزوما صحيحا، فإذا كان الدليل يستلزم ملزوما باطلا فهذا دليل على بطلان الدليل نفسه، ولهذا نفى المعتزلة بسببه الرؤية، ونفى جميع المعتزلة والأشاعرة الصفات، ونفوا أيضا بسبب هذا الدليل كثيرا من القضايا المجمع عليها، حتى إن بعض المعتزلة يقول بانقطاع حركات أهل الجنة، وإنه ستكون هناك فترة على أهل الجنة يتوقفون فيها عن الحركة.

فبعض الناس لما ألزمه باللوازم قال: إنه يلزم من هذا أن الرجل إذا كان قد أخذ اللقمة وأراد أن يضعها في فيه فإنه يقف هكذا، فقال المعتزلي: لابد أن تتوقف هذه الحركات؛ لأنه إذا لم تتوقف فتستلزم أن هذه المحدثات لا نهاية لها، وهذا قدح في الألوهية على حد تعبيرهم ومناقشتهم، فالتزم بانقطاع حركات أهل الجنة، وأنه لا يمكن أن تستمر إلى المستقبل الذي لا نهاية له.

ويستلزم لوازم باطلة كثيرة جدا، وهذا يدل على بطلان الدليل.

الجهة الرابعة: أن هذا الدليل فيه بعض المسائل فمثلا: قولهم بأن الأجسام تتكون من جواهر، وإذا قسمت هذا الجسم فإنك لابد أن تصل إلى إحدى حالتين: الأولى: إما أن تقسم إلى ما لا نهاية، وهذا مستحيل؛ لأن هذه الدنيا محدودة لابد أن يكون لها نهاية.

الثانية: أن تصل إلى جزء لا يتجزأ، وهذا الجزء الذي لا يتجزأ سموه: الجوهر الفرد، وهو الذي يتركب منه الجسم.

فناقشهم الناس، لأن بعضهم يرى أن أصل الدين هو الإيمان بالجوهر الفرد الذي تتكون منه الأجسام، فإذا تكونت الأجسام استدللنا بالجسم على حدوث العالم.

ويمكن أن نناقش هذه المسألة فنقول: هذا الجوهر الذي وصلتم إليه لو أننا الآن قسمنا الكتاب وقسمنا وقسمنا وقسمنا حتى نصل إلى جزء لا يتجزأ، ويصبح الكتاب أجزاء بسيطة لا تتجزأ، وهذه الأجزاء يتكون منها هذا الكتاب بأكمله، فنقول: هذا الجزء الصغير الذي لا يتجزأ لها جهات، فالجهة الأولى يمكن أن نطلق عليها (أ) والجهة الثانية نطلق عليها (ب)، وهذا يدل على أنه يمكن انقسام هذا الجوهر الصغير الذي لا يتجزأ، فإذا جئنا إلى الجوهر الصغير الآخر الذي تقولون: إنه لا يتجزأ، نقول: مجرد إثباتكم لتركب هذا الجزء مع جزء آخر دليل كاف على انقسام هذا الجزء؛ لأن هذا الجزء الصغير إذا تركب مع هذا الجزء الصغير دل على أن له طرفين: الطرف الأول: مع هذا الجزء، والطرف الثاني: مع الجزء الآخر، فينقسم حينئذ.

ولهذا اختلف الناس في قضية الجوهر الفرد اختلافا كبيرا جدا، وعامة المتكلمين يقولون: إن الأجسام مكونة من الجوهر الفرد، وإن هناك جزءا لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد، وخالفهم إبراهيم النظام وكان من دهاة العالم لكن أضله الله والعياذ بالله، ولهذا يكفره كثير من الطوائف، حتى من المعتزلة، وهذا النظام التزم بأن التقسيم يستمر إلى ما لا نهاية، يقول: إذا أخذت مثلا: كتابا وقسمته فسينقسم، وينقسم وينقسم وينقسم إلى ما لا نهاية، يعني: كلما قسمت فإنك ستصل إلى جزء قابل للقسمة؛ لأنه يتصور هذا النقد الذي وجهناه للدليل الذي ذكرناه.

والحق في هذه المسألة من الناحية العقلية المجردة أنه لا يستلزم عند الانقسام أن نصل إلى جزء لا يتجزأ، ولا يستلزم تجزؤا إلى ما لا نهاية له، وإنما الشيء إذا قسمته ينتقل إلى غيره ويستحيل إلى غيره، ولا يسمى بنفس الاسم السابق، فمثلا الماء إذا جاءت عليه الشمس تبخر وصار جسما آخر.

وهذه النظرية ذكرها ابن تيمية رحمه الله في أكثر من كتاب، وسماها: نظرية الاستحالة، يعني: أن هذا الجزء يستحيل إلى جزء آخر، وإلى شيء آخر، وقد يفنى ويذهب ويصبح لا وجود له، وقد ينتقل إلى شيء آخر غير الجسم السابق الذي كان موجودا.

ولهذا كان من الأمور." (١)

"شبهات نفاة الصفات مأخوذة عن طواغيت الشرك والصابئة

تحدثنا في الدرس الماضي عن شبهات المعطلة أهل الكلام كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية في نفي الصفات، وقلنا: إن مجموع هذه الشبه تدور على أربع شبه: الشبهة الأولى: شبهة تعدد القدماء، وقد بينا

---

(١) شرح الحموية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ١٣/٩

معناها والرد عليها، وهي شبهة المعتزلة.
والشبهة الثانية: شبهة التركيب، وهي شبهة المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وهي شبهة عامة أهل الكلام.
وقد بينا حقيقة هذه الشبهة، وأنه بسببها نفى أهل الكلام صفات الله سبحانه وتعالى الذاتية، وبينا الرد عليها.
والشبهة الثالثة: شبهة منع حلول الحوادث بذات الله سبحانه وتعالى، وقلنا: إن هذه الشبهة هي شبهة عامة المتكلمين أيضا، وبينا الرد عليها.
والشبهة الرابعة: شبهة التشبيه والتمثيل، وكذلك بينا حقيقتها والرد عليها.
وبعد بيان هذه الشبه بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أصل مقالة التعطيل ونفي الصفات، وأرخ لبدايتها، كما أنه بين جذورها العقدية والفكرية، وبين رحمه الله تعالى المنطلق الذي كان سببا في نفي هؤلاء المعطلة لصفات الله سبحانه وتعالى.
وذكر رموز أهل التعطيل في عصور مختلفة ومتنوعة، وسيكون حديثنا هنا بإذن الله تعالى حول هذا الموضوع.
وقبل أن نبدأ في هذا الموضوع أحب أن نقرأ أولا كلام شيخ الإسلام بشكل مختصر حول شبهات هؤلاء ضمن كلامه حول اللوازم التي تلزم المعطلة في نفيهم لصفات الله سبحانه وتعالى، ثم نتحدث مباشرة عن هذا الموضوع الذي سيكون محور حديثنا بإذن الله تعالى.
قال المصنف رحمه الله تعالى: [ثم عامة هذه الشبهات التي يسمونها دلائل، إنما تقلدوا أكثرها عن طواغيت من طواغيت المشركين أو الصابئين، أو بعض ورثتهم الذين أمروا أن يكفروا بهم، مثل: فلان! وفلان! أو عن من قال كقولهم لتشابه قلوبهم، ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾ [النساء:٦٥]، ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه﴾ [البقرة:٢١٣].
ولازم هذه المقالة: أن لا يكون الكتاب هدى للناس، ولا بيانا ولا شفاء لما في الصدور، ولا نورا ولا مردا عند التنازع؛ لأنا نعلم بالاضطرار أن ما يقول هؤلاء المتكلفون إنه الحق الذي يجب اعتقاده لم يدل عليه الكتاب والسنة لا نصا ولا ظاهرا، وإنما غاية المتحذلق أن يستنتج هذا من قوله: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾

[الإخلاص:٤]، ﴿هل تعلم له سميا﴾ [مريم:٦٥]].

سبق أن بينا السبب في كون هؤلاء لا يعتمدون أصلا في تلقيهم لقضايا العقائد على النصوص الشرعية، فإنهم يؤصلون العقائد أولا بالأدلة العقلية حسب ظنهم. وهي ليست أدلة عقلية، وإنما هي جهالات وشبهات، ولهذا عندما التزموا هذه الأدلة العقلية فيما ظنوا ترتب على هذه الأدلة العقلية أنهم نفوا صفات الله سبحانه وتعالى، بعضها أو كلها.

فهؤلاء أصلا من حيث المنطلق لم يكن المنطلق الأساسي في نفي الصفات والنصوص آيات أشكلت عليهم وفهموها على غير وجهها، وإنما انطلقوا في بداية أمرهم من تأصيل فاسد، وهو أن العقل هو المصدر الأساسي في تلقي العقائد، فلما أسسوا هذه العقائد على العقل بعيدا عن الشرع، ترتب على هذا أنهم استخدموا أدلة عقلية كانت مؤثرة على النصوص الشرعية؛ لأنهم عندما استخدموا هذه الأدلة العقلية قال لهم الناس: أنتم بدليلكم العقلي هذا خالفتم النص الفلاني، والنص الفلاني، وخالفتم الصفة الفلانية.

فقاموا بتأويل هذه النصوص الشرعية حتى توافق القواطع العقلية، ولهذا إذا ناقشوا شخصا لا يعترف بغير الكتاب والسنة ويقول: الكتاب والسنة في١٠ أدلة عقلية كافية، يقول هؤلاء: إن نفي الصفات موجود ضمن الكتاب والسنة، ويأتون بالعمومات مثل: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ [الإخلاص:٤].

وكأن الإنسان إذا أثبت الصفات لزم منه أن يكون مشبها لله عز وجل بخلقه، وهذا فاسد فإنه ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ [الإخلاص:٤]، و ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١]، ولا سمي له، ومع هذا هو موصوف بالصفات، ولا تعارض بين إثباتنا للصفات ونفي المشابهة عن المخلوقات، فالله أثبت لنفسه الصفات ونفى المشابهة عن المخلوقات.

فهذه الصفات التي نثبتها لله لا تشبه صفات المخلوقين؛ لأن الخالق لا يشبه المخلوقين بأي وجه من الوجوه، ولهذا ظن هؤلاء أن مجرد إثبات الصفات يلزم منه مشابهة المخلوقات، ولهذا اضطربوا اضط." (١)

"فريقان حكموا عقولهم في صفات الله

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [ثم هم ههنا فريقان، أكثرهم يقولون: ما لم تثبته عقولكم فانفوه، -ومنهم من يقول: بل توقفوا فيه- وما نفاه قياس عقولكم الذي أنتم فيه مختلفون ومضطربون اختلافا أكثر من جميع من على وجه الأرض فانفوه].

الشيخ: أي: أن الذين نفوا الصفات حكموا عقولهم، وقالوا: ننظر في عقولنا في قول الله عز وجل: ﴿ثم

---

(١) شرح الحموية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٢/١٠

استوى على العرش﴾ [الأعراف:٥٤] فإذا كان العقل يرى أن هذه الصفة تصلح أن تثبت لله نثبتها، وإذا كان يرى أنها لا تصلح وأن فيها تنقص من الله، وأن فيه مشابهة للمخلوق، فالواجب نفيها عن الله تعالى، ولهذا فإنهم يقولون: إن الاستواء فيه مشابهة للمخلوق، ويلزم منه أن يكون الله محدودا متحيزا، فلهذا نفوه بعقولهم.

إذا: فالعقول متضاربة، فأي عقل يرجع إليه؟ ثم لماذا أنزل الله علينا الكتاب؟ وما الفائدة منه إذا كنا لا نعمل به، فنقول في قول الله ﴿ثم استوى على العرش﴾ [الأعراف:٥٤]: إن العقل يقول: لا يصح أن يوصف الله بالاستواء؟ قال المؤلف رحمه الله تعالى: [قال: ثم هم ههنا فريقان أكثرهم يقولون: ما لم تثبته عقولكم فانفوه -ومنهم من يقول: بل توقفوا فيه- وما نفاه قياس عقولكم الذي أنتم فيه مختلفون مضطربون اختلافا أكثر من جميع من على وجه الأرض فانفوه، وإليه عند التنازع فارجعوا، فإنه الحق الذي تعبدتكم به، وما كان مذكورا في الكتاب والسنة مما يخالف قياسكم هذا، أو يثبت ما لم تدركه عقولكم -على طريقة أكثرهم- فاعلموا أني أمتحنكم بتنزيله لا لتأخذوا الهدى منه، لكن لتجتهدوا في تخريجه على شواذ اللغة، ووحشي الألفاظ، وغرائب الكلام].

الشيخ: هذا حال أهل الكلام فأكثرهم ينفون ما تثبته عقولهم، وبعضهم يقول: إن ما نفاه العقل يجب نفيه، وبعضهم يتوقف، فيقول في (استوى): لم يستو، بل نتوقف فيه.

فإن قيل: وماذا نعمل بالنصوص؟ قالوا: نحرفها، ونخرجها على وجوه اللغة الشاذة الغريبة، ونحملها على معانيها البعيدة المحتملة، ونفسرها بها.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [لكن لتجهدوا في تخريجه على شواذ اللغة، ووحشي الألفاظ وغرائب الكلام، أو أن تسكتوا عنه مفوضين علمه إلى الله، مع نفي دلالته على شيء من الصفات، هذا حقيقة الأمر على رأي هؤلاء المتكلمين].

الشيخ: أي: أن المتكلمين بين أحد أمرين: إما محرفين أو مؤلين، فبعضهم يحرف ويقول: إن استوى معناه: استولى؛ لأن الاستواء لا يليق بالله؛ لأنه يلزم منه أن يكون محدودا متحيزا، وأن يكون مشابها للمخلوق فننفيه، ونقول: إن معنى استوى: استولى.

فيجاب عليهم بأن الاستيلاء الذي فررتم إليه كذلك فيه مشابهة للمخلوق، ويلزم محذور آخر، هو أنه كان مغلوبا ثم غلب.

هذا المعنى، المعنى الثاني: السكوت عن معناه، فبعضهم ذهب إلى التفويض -وهو الإيمان باللفظ

والسكوت عن المعنى وتفويض المعنى إلى الله- فيقول: لا أدري ما معنى استوى، فأفوض معناها إلى الله. فكأن الألف والسين والتاء والواو والألف حروف أعجمية لا يفهم معناها.

ولذلك قال بعض العلماء: المفوضة شر من المعطلة، فهم إما أن ينفوا الصفات ويعطلوها ويحرفوها ويفسروها بتفسيرات باطلة، أو يفوضوا المعنى إلى الله ويكتفوا بالإيمان بالله، فهم بين هذين النقيصتين وهذين الداءين، وهذين الباطلين، إما تحريف وإما تفويض.

وهذا هو الذي يذكره النووي في شرح صحيح مسلم وغيره، حيث يقول: للعلماء في صفات الله طريقان: طريقة السلف وهي الإيمان باللفظ، وتفويض المعنى، والطريقة الثانية: طريقة الخلف، وهي التأويل.

ولا يذكرون منهج السلف الصالح وهو إثبات الألفاظ والمعاني وتفويض الكيفية إلى الله.

والتفويض: هو الإيمان باللفظ والسكوت عن المعنى، مع الجزم بأن الصفات منفية عن الله وأهل التفويض يقولون: نؤمن باللفظ، ولكن المعنى لا نجده بل نفوضه إلى الله، مع الجزم بأن الصفات منفية غير مرادة، وغير ثابتة، لما فيها من التنقص من الله عز وجل بزعمهم.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وهذا الكلام قد رأيته صرح بمعناه طائفة منهم، وهو لازم لجماعتهم لزوما لا محيد عنه ومضمونه: أن كتاب الله لا يهتدى به في معرفة الله، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم معزول عن التعليم والإخبار بصفات من أرسله، وأن الناس عند التنازع لا يردون ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، بل إلى مثلما كانوا عليه في الجاهلية وإلى مثلما يتحاكموا إليه من لا يؤمن بالأنبياء، كالبراهمة والفلاسفة وهم المشركون والمجوس وبعض الصابئين.

وإن كان هذا الرد لا يزيد الأمر إلا شدة ولا يرتفع الخلاف به، إذ لكل فريق طواغيت، يريدون إن يتحاكموا إليهم، وقد أمروا أن يكفروا بهم.

وما أشبه حال هؤلاء المتكلمين بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا * وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا * فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا﴾ [النساء:٦٠ - ٦٢].

فإن هؤلاء إذا دعوا إلى ما أنزل الله من الكتاب وإلى الرسول -والدعاء إليه بعد وفاته هو الدعاء إلى سنته- أعرضوا عن ذلك وهم يقولون: إنا قصدنا الإحسان علما وعملا بهذه الطريق التي سلكناها، والتوفيق بين

الدلائل العقيلة والنقلية.
ثم عامة هذه الشبهات التي يسمونها دلائل إنما تقلدوا أكثرها عن طواغيت من طواغيت المشركين أو الصابئين، أو بعض ورثتهم الذين أمروا أن يكفروا بهم، مثل فلان وفلان، أو عمن قال كقولهم لتشابه قلوبهم، قال تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾ [النساء:٦٥]، ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه﴾ [البقرة:٢١٣].
ولازم هذه المقالة: ألا يكون الكتاب هدى للناس ولا بيانا ولا شفاء لما في الصدور ولا نورا، ولا مردا عند التنازع؛ لأنا نعلم بالاضطرار أن ما يقوله هؤلاء المتكلفون: أنه الحق الذي يجب اعتقاده، لم يدل عليه الكتاب والسنة لا نصا ولا ظاهرا، وإنما غاية المتحذلق أن يستنتج هذا من قوله: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ [الإخلاص:٤]، ﴿هل تعلم له سميا﴾ [مريم:٦٥].
وبالاضطرار يعلم كل عاقل، أن من دل الخلق على أن الله ليس على العرش ولا فوق السموات ونحو ذلك بقوله: ﴿هل تعلم له سميا﴾ [مريم:٦٥]، قد أبعد النجعة، وهو إما ملغز أو مدلس، لم يخاطبهم بلسان عربي مبين].
الشيخ: استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ [الإخلاص:٤]، ﴿هل تعلم له سميا﴾ [مريم:٦٥] فإنهم يريدون به أن الله ليس فوق العرش؛ لأنه لو صار فوق العرش لصار مشابها لأحد من الناس، وصار شيئا على محسوس، ومشابها للمخلوق الذي يكون محدودا على محدود، فيزعمون أن الله إما أن يكون في كل مكان، أو يكون لا داخل العالم ولا خارجه نعوذ بالله.
ولا شك أن الاستدلال بمثل هذا من أبطل الباطل.
قال المؤلف رحمه الله تعالى: [ولازم هذه المقالة أن يكون ترك الناس بلا رسالة خيرا لهم في أصل دينهم؛ لأن مردهم قبل الرسالة وبعدها واحد، وإنما الرسالة زادتهم عمى وضلالة.
يا سبحان الله! كيف لم يقل الرسول صلى الله عليه وسلم -يوما من الدهر- ولا أحد من سلف الأمة: هذه الآيات والأحاديث لا تعتقدوا ما دلت عليه، ولكن اعتقدوا الذي تقتضيه مقاييسكم، أو اعتقدوا كذا وكذا

فإنه الحق، وما خالف ظاهره فلا تعتقدوا ظاهره، أو انظروا فيها فما وافق قياس عقولكم فاعتقدوه، وما لا فتوقفوا فيه أو انفوه.." (١)

"نصوص المعية لا تعارض ولا تنسخ نصوص الفوقية

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [كذلك قوله: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ [الزخرف:٨٤]، وقوله: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [ق:١٦]، وقوله: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم﴾ [الأنعام:٣]، وقوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ [المجادلة:٧]، فليس هذا بناسخ لهذا، ولا هذا ضد لذلك].

يعني: نصوص المعية ليست ناسخة لنصوص العلو والفوقية، وليست ضدها؛ لأن المعية ليس معناها أنه مختلط بالخلق سبحانه وتعالى، فإن معنى المعية في اللغة: المصاحبة، يقال: فلان مع فلان، يعني: مصاحب له، ولا يلزم منه المحاذاة أو الاختلاط والامتزاج، تقول العرب: ما زلنا نسير والقمر معنا، وما زلنا نسير والنجم معنا، مع أن القمر والنجم في الأعلى، فهذه المعية هي بمعنى: المصاحبة.

فالمبتدعة من الجهمية أبطلوا نصوص الفوقية بنصوص المعية، وقالوا: نصوص المعية تدل على أن الله مختلط بالمخلوقات، كقوله تعالى: ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ [الحديد:٤]، وهذا يبطل نصوص العلو، فضربوا النصوص بعضها ببعض، ولهذا قالوا: إن نصوص المعية تبطل نصوص الفوقية وتنقضها، فقالوا: إن الله مختلط بالمخلوقات.

وهذا من أبطل الباطل، فالشيخ رحمه الله يقول: ليس هناك معارضة بين هذه النصوص، فإن نصوص المعية حق، ونصوص العلو حق، فنصوص العلو محكمة، بأن الله فوق العرش، وفوق المخلوقات، ونصوص المعية معناها: المصاحبة، فهو سبحانه مع المخلوقات بعلمه واطلاعه وإحاطته، وهو فوق العرش سبحانه وتعالى، فلا منافاة، وهو مع المؤمنين بنصره وتأييده وتوفيقه وتسديده، ومعهم بعلمه وإحاطته واطلاعه، وهو فوق العرش، وفوق المخلوقات ولا منافاة، فالمعية لا تفيد اختلاط المخلوقات، فقوله تعالى: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم﴾ [المجادلة:٧]، يعني: بعلمه، بدليل أن الله استفتح الآية بالعلم وختمها بالعلم، قال تعالى: ﴿ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض﴾ [المجادلة:٧]، ثم قال في آخر الآية: ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ [المجادلة:٧]، فهذه معية علم واطلاع وإحاطة.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [واعلم أن هذه الآيات ليس معناها أن الله أراد الكون بذاته، فيكون في أسفل

---

(١) شرح الحموية لابن تيمية – الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٢/٢

الأشياء، أو ينتقل فيها لانتقالها، ويتبعض فيها على أقدارها، ويزول عنها عند فنائها، جل وعز عن ذلك].
يقصد المؤلف رحمه الله أن آيات المعية لا تدل على أن الله تعالى خلق المخلوقات بذاته، فينقل بانتقالها، أو يتبعض فيها على أقدارها، أو يزول عند زوالها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.
فهو سبحانه وتعالى فوق عرشه، بائن من خلقه، وينزل إلى السماء الدنيا، نزولا حقيقيا، كما يليق بجلاله وعظمته، لا نزول أمره، ولا نعلم الكيفية، فالنزول معلوم، والكيف مجهول.
فهو سبحانه ينزل كما يشاء سبحانه وتعالى، فلا نكيف، ولا نقول: إنه ينزل ويكون بين طبقتين، مثل نزول المخلوق، فإن هذا تشبيه وتمثيل، ولا يقوله إلا المشبهة والممثلة، فإنهم يقولون: إن الله تعالى بين طبقتين، فهذا لا يقوله مسلم، إنما هو قول الجهمية والمعتزلة، حيث يقولون: إنه سبحانه مختلط بالمخلوقات، فهذا الكلام الذي رده الشيخ وقال: لا توجد منافاة، فنصوص العلو محكمة، والنزول يليق بجلاله وعظمته، لا نعلم كيفيته، نزوله معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.
قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وقد نزع بذلك بعض أهل الضلال، فزعموا أن الله تعالى في كل مكان بنفسه كائنا، كما هو على العرش، ولا فرقان بين ذلك عندهم].
هذا قول الجهمية الملاحدة الحلولية نعوذ بالله، فقد قالوا: إن الله في كل مكان، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا، حتى قالوا إنه في أجواف الطيور، وبطون السباع، وفي كل مكان، ولم ينزهوه عن شيء نعوذ بالله، وهل يجرؤ عاقل أن يقول مثل هذا الكلام، قالوا: إنه مثل الهواء الذي ما يخلو منه مكان، نعوذ بالله من الزيغ والضلال.
قال المؤلف رحمه الله تعالى: [ثم أحالوا في النفي بعد تثبيت ما يجوز عليه في قولهم ما نفوه؛ لأن كل من يثبت شيئا في المعنى ثم نفاه بالقول لم يغن عنه نفيه بلسانه، واحتجوا بهذه الآيات أن الله تعالى في كل شيء بنفسه كائنا، ثم نفوا معنى ما أثبتوه فقالوا: لا كالشيء في الشيء].
يعني: هم قالوا: إنه في كل مكان، ثم قالوا: إنه يستحيل عليه أن يكون في كذا، ويستحيل أن يكون في كذا، وهذا لا يفيدهم؛ لأنهم أثبتوا أنه في كل مكان، فما يفيدهم قولهم إنه يجوز عليه كذا، ولا يجوز عليه كذا.
والآيات التي احتجوا بها هي آيات المعية مثل قوله تعالى: ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ [الحديد:٤]، وقوله: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ [الزخرف:٨٤]، قالوا: هذا يدل على أنه مختلط بكل المخلوقات.

فهم يقولون: إنه في كل مكان، ثم قالوا: لا كالشيء في الشيء، يعني: لا كالماء حينما يكون في الكوز. فهذا تناقض عجيب عندهم، وأحيانا يقولون: إنه مثل الهواء، وأحيانا يقولون: إنه لا يكون كالشيء بالشيء، يعني: لا يكون ملاصقا، فهو في كل مكان لكن ليس ملاصقا، لا كالشيء في الشيء، لا كالماء إذا حل في الكوز، وهذا من تناقضهم، كما قال أبو عبد الله المحاسبي رحمه الله: هذا تناقض، فإنهم قد أثبتوا أنه داخل المخلوقات، فلا يفيدهم قولهم: إنه لا كالشيء في الشيء.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [قال أبو عبد الله: أما قوله: ﴿حتى نعلم﴾ [محمد:٣١]، ﴿وسيرى الله﴾ [التوبة:٩٤]، ﴿إنا معكم مستمعون﴾ [الشعراء:١٥]، فإنما معناه: حتى يكون الموجود، فيعلمه موجودا، ويسمعه مسموعا، ويبصره مبصرا، لا على استحداث علم ولا سمع ولا بصر.

وأما قوله: ﴿وإذا أردنا﴾ [الإسراء:١٦] إذا جاء وقت كون المراد فيه.

وأن قوله: ﴿على العرش استوى﴾ [طه:٥]، ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام:١٨]، ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض﴾ [الملك:١٦]، ﴿إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا﴾ [الإسراء:٤٢] فهذا وغيره مثل قوله: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ [المعارج:٤]، ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ [فاطر:١٠]، هذا مقطع يوجب أنه فوق العرش].

يعني: أن الأدلة على صفة العلو أنواع، منها قوله تعالى: ﴿إليه يصعد الكلم﴾ [فاطر:١٠]، فهذا نوع من الأدلة؛ لأن الصعود يكون من أسفل إلى أعلى.

وقوله: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام:١٨]، هذا نوع آخر من الأدلة، فهي أنواع متعددة.

وقوله: مقطع، أقرب من قوله: منقطع، والله أعلم.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [هذا مقطع يوجب أنه فوق العرش، فوق الأشياء كلها، منزه عن الدخول في خلقه، لا يخفى عليه منهم خافية؛ لأنه أبان في هذه الآيات أنه أراد أنه بنفسه فوق عباده؛ لأنه قال: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [الملك:١٦]، يعني: فوق العرش، والعرش على السماء؛ لأن من قد كان فوق كل شيء على السماء في السماء].

قوله: من كان فوق كل شيء على السماء فهو في السماء، يعني: في العلو، فهنا (في) ظرفية، ولا يلزم من ذلك أن يكون داخل السماوات، فالعلو: كل ما كان فوق العرش، والله تعالى له أعلى العلو وهو فوق العرش.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وقد قال مثل ذلك في قوله: ﴿فسيحوا في الأرض﴾ [التوبة:٢]، يعني: على الأرض، لا يريد الدخول في جوفها، وكذلك قوله: ﴿يتيهون في الأرض﴾ [المائدة:٢٦]، يعني: على

الأرض، لا يريد الدخول في جوفها، وكذلك قوله: ﴿ولأصلبنكم في جذوع النخل﴾ [طه: ٧١]، يعني: فوقها عليها].

ومثله قولهم: فلان في السطح، ليس المراد: أنه داخل الجدران، بل المراد: أنه موجود فوق السطح.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وقال: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [الملك:١٦]، ثم فصل فقال: ﴿أن يخسف بكم الأرض﴾ [الملك:١٦]، ولم يصل فلم يكن لذلك معنى -إذ فصل قوله: ﴿من في السماء﴾ [الملك:١٦]، ثم استأنف التخويف بالخسف- إلا أنه على عرشه فوق السماء].

أي: قوله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [الملك:١٦]، يعني: في العلو، ويعني: على السماء، فالسماء تطلق على إطلاقين: على العلو فتكون (في) ظرفية، وهذا هو الأصل، وتطلق السماء على الطباق المبنية، وهنا تكون (في) بمعنى على.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وقال تعالى: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه﴾ [السجدة:٥]، وقال: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ [المعارج:٤]، فبين عروج الأمر وعروج الملائكة، ثم وصف وقت صعودها بالارتفاع صاعدة إليه فقال: ﴿في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ [المعارج:٤] فقال: صعودها إليه، وفصله بقوله: (إليه)، كقول القائل: أصعد إلى فلان في ليلة أو يوم، وذلك أنه في العلو، وأن صعودك إليه في يوم، فإذا صعدوا إلى العرش فقد صعدوا إلى الله عز وجل، وإن كانوا لم يروه ولم يساووه في الارتفاع." (١)

"نقل الصواب من الآخرين ليس قبولا بكل أقوالهم

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [قلت: وليعلم السائل أن الغرض من هذا الجواب ذكر ألفاظ بعض الأئمة الذين نقلوا مذهب السلف في هذا الباب، وليس كل من ذكرنا شيئا من قوله من المتكلمين وغيرهم يقول بجميع ما نقوله في هذا الباب وغيره].

يعني: هذا الكلام تعقيب من المؤلف على جميع النصوص لا خاصا بالنقل هذا، فيقول: نقلنا عنهم؛ لنبين أن هذا مذهب السلف، لكن في بعض النقول التي ننقلها عنهم أشياء لا نوافقهم عليها، فمقصود المؤلف رحمه الله النقل عن السلف في أنهم يجرون الصفات على ظاهر الكتاب.

أما قوله: نفوض المعنى، فهذا ليس بصحيح، فالمعنى لا يفوض، وهذا لا يقول به المؤلف رحمه الله، لكن قصده من النقل عن أبي المعالي الجويني هو قوله: أن السلف لا يتعرضون للتأويل، بل يجرونها على

---

(١) شرح الحموية لابن تيمية - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٩/٦

ظاهرها، ولا يلزم من هذا أنهم يفوضون المعنى، بل هذا من الأغلاط عليهم.

ويقول الشيخ: ليس كل من نقلنا عنه نوافقه في كل ما يقول؛ لأن الاستفادة من نقوله لكلام العلماء، أما ما يعتقده فلا نوافقه في كل ما يقول.

وقوله: (وليس كل من ذكرنا شيئا من قوله من المتكلمين وغيرهم يقول بجميع ما نقوله في هذا الباب وغيره.

في نسخة: (نقول بجميع ما يقوله) الأولى بالنون والثانية بالياء، وهي الصواب.

قال: [وليس كل من ذكرنا شيئا من قوله من المتكلمين وغيرهم نقول بجميع ما يقوله في هذا الباب وغيره، ولكن الحق يقبل من كل من تكلم به].

أي: من تكلم بكلام الحق قبلناه منه ورددنا الباطل الذي معه؛ لأن الحق يقبل ممن جاء به.

فإذا تكلم أبو المعالي الجويني بكلام الحق قبلنا منه ورددنا الباطل الذي معه.

قال: [كان معاذ بن جبل يقول في كلامه المشهور عنه الذي رواه أبو داود في سننه: اقبلوا الحق من كل من جاء به، وإن كان كافرا أو قال: فاجرا، واحذروا زيغة الحكيم، قالوا: كيف نعلم أن الكافر يقول الحق؟ قال: إن على الحق نورا.

أو كلاما هذا معناه].

هذا الأثر في سنن أبي داود من كتاب السنة حيث قال: باب لزوم السنة.

عن ابن شهاب: أن أبا إدريس الخولاني أخبره: أن يزيد بن عميرة وكان من أصحاب معاذ بن جبل أخبره قال: كان لا يجلس مجلسا للذكر حين يجلس إلا قال: الله حكم قسط، هلك المرتابون، فقال معاذ بن جبل يوما: إن من ورائكم فتنا يكثر فيها المال، ويفتح فيها القرآن، حتى يأخذه المؤمن والمنافق، والرجل والمرأة، والصغير والكبير، والعبد والحر، فيوشك قائل أن يقول: ما للناس لا يتبعوني وقد قرأت القرآن؟ ما هم بمتبعي حتى أبتدع لهم غيره، فإياكم وما ابتدع، فإن ما ابتدع ضلالة، وأحذركم زيغة الحكيم، فإن الشيطان قد يقول كلمة الضلالة على لسان الحكيم، وقد يقول المنافق كلمة الحق، قال: قلت لـ معاذ: ما يدريني رحمك الله إن كان الحكيم قد يقول كلمة الضلالة، وأن المنافق قد يقول كلمة الحق؟ قال: بلى، اجتنب من كلام الحكيم المشتهرات التي يقال لها: ما هذه؟! ولا يثنيك ذلك عنه، فإنه لعله أن يراجع، وتلق الحق إذا سمعته، فإن على الحق نورا.

وأخرجه الحاكم في مستدركه مع اختلاف يسير في الألفاظ.." (١)

---

(١) شرح الحموية لابن تيمية - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٩/١١

"شرح الحموية لابن تيمية [١٢]

لقد وردت النصوص الكثيرة الصريحة التي تدل بما لا يدع مجالا للشك أن الله عال علوا يليق بجلال قدره وعظمته، وأنه مع الخلق بمعية خاصة وعامة بعلمه، ومعيته جل في علاه لا يلزم منها مخالطة ومماسة ومحاذاة، وهذا ما يثبته النص الصريح، واللسان العربي الفصيح، وهو سبحانه على العرش استوى، فسبحان من علا فارتفع، وعز فامتنع." (١)

"بيان فساد عقيدة الجهمية والمعتزلة

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وكقول الجهمي: من قال: إن الله فوق العرش فقد زعم أنه محصور، وأنه جسم مركب، وأنه مشابه لخلقه].

هذه ملازمة باطلة، فالجهمي يقول: من قال: إن الله فوق العرش فقد تنقص الرب بأن جعله جسما محدودا ومتحيزا، فلا تقل: إن الله فوق العرش؛ لأنك إذا قلت: إنه فوق العرش فقد جعلته جسما؛ لأنه لا يمكن أن يكون شيء فوق شيء إلا أن يكون جسما، وإذا كان جسما صار مركبا من أجزاء، وهذا باطل، وكل جسم مركب فهو مشابه للمخلوقات، والأجسام متماثلة، وقد جعلته أيضا محصورا في جهة واحدة، وهذا تنقص لله؛ لأن هذا المحصور هو المخلوق الضعيف الذي يكون في جهة واحدة! أما هو فهو ذاهب في جميع الجهات! ونقول: إن هذا من أبطل الباطل، فالعرش هو سقف المخلوقات ونهايتها، والله تعالى فوق العرش، وهو سبحانه ليس كالمخلوقات، فهو أعظم من كل شيء وأكبر من كل شيء سبحانه وتعالى، وليس مماثلا للمخلوقات، فهذه الملازمة باطلة.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وكقول الجهمية والمعتزلة: من قال: إن لله علما وقدرة فقد زعم أنه جسم مركب وهو مشبه؛ لأن هذه الصفات أعراض والعرض لا يقوم إلا بجوهر متحيز، وكل متحيز جسم مركب أو جوهر فرد، ومن قال ذلك فهو مشبه؛ لأن الأجسام متماثلة].

عند المعتزلة والجهمية وغيرهم أن من أثبت الصفات لله فهو مشبه؛ لأن الصفات تكون أعراضا، والعرض لا يقوم إلا بجسم، والأجسام لا بد أن تكون مركبة ومتشابهة، فيلزم من إثبات الصفات أن يكون الرب مشابها للمخلوقات؛ لأن الصفات عرض، والعرض لا يقوم إلا بجوهر أو بجسم، والجوهر أو الجسم هو: الشيء القائم بنفسه مثل الجدار، والصفات مثل البياض في الجدار وهي الأعراض، فالبياض لا يمكن أن يقوم وحده، بل لا يقوم إلا بجسم، والأجسام يشبه بعضها بعضا، فلو كان الله متصفا بصفات لكان جسما،

(١) شرح الحموية لابن تيمية - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٢/١

ولو كان جسما لكان مشابها للمخلوقات، والله ليس كمثله شيء، إذا ليس له صفات، هكذا يقولون! وهذا من أبطل الباطل.

فنقول: من قال لكم: إنه يلزم من الصفات التشبيه؟! فالله تعالى لا يماثل أحدا من المخلوقات، بل له صفات تخصه، والمخلوق له صفات تخصه، فهذه الملازمة إنما هي في المخلوقات، فالمخلوقات متصفة بصفات لا شك أنها أجسام وذوات يشبه بعضها بعضا، لكن الله تعالى لا يماثل أحدا من مخلوقاته، فالمخلوق له ذات تخصه وله صفات تخصه، والخالق له ذات تخصه وله صفات تخصه.

والجوهر الفرد هو: الذي لا يقبل الانقسام، وأهل البدع بنوا دينهم على الجوهر الفرد، ولم يثبتوا وجود الله إلا من جهة الجوهر الفرد، فدينهم مبني على الجوهر الفرد، والجوهر الفرد من أهل النظر من قال بأنه لا وجود له كما ذكر المؤلف رحمه الله، وهم يقولون بأن الجوهر الفرد هو: الجسم الذي لا يقبل الانقسام، إذ كل شيء الآن من الممكن أن يتجزأ حتى يصل إلى جسم صغير، وقد دلت النصوص على أن جسم الإنسان يبلى، وأنه لا يبقى منه إلا عجب الذنب، وقد ذكر شيخ الإسلام عن بعض العقلاء بأنه لا وجود لشيء اسمه الجوهر الفرد وهم مختلفون في هذا.." (١)

"القسم الشركي

القسم شركي وهو: القسم بغير الله جل في علاه، كأن يقسم ببشر أو بصنم أو بحجر أو بشجر أو بملك أو بنبي، فهذا القسم قسم شركي، وهذه هي التي حذر منها النبي صلى الله عليه وسلم وحث الأمة أن يبتعدوا عنها بقوله عليه الصلاة والسلام: (من كان حالفا فليحف بالله)، وهذا أمر يدل على الوجوب، أي: من أقسم بغير الله فقد وقع في الإثم؛ لأنه خالف النبي صلى الله عليه وسلم، بل يقع في الشرك لصريح قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر: (من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك)، وأيضا لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (من حلف باللات فليقل: لا إله إلا الله).

فالمراد: أن هذا قسم شركي، ثم هل هو شرك أكبر أم أصغر؟ على تفصيل والأصح: أن الأصل في القسم بغير الله أنه شرك أصغر؛ لأمور: أولا: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من حلف بغير الله فقد أشرك)، ودلت القرائن بأن النبي صلى الله عليه وسلم أراد بقوله: (فقد أشرك) أي: الشرك الأصغر؛ لأنه جعل له كفارة، والشرك الأكبر لا كفارة له، أما الشرك الأصغر فله كفارة، وهي ما في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (من حلف باللات فليقل: لا إله إلا لله)، فجعل له كفارة، فهذه دلالة أولى.

---

(١) شرح الحموية لابن تيمية - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٢/١٧

ثانيا: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الحلف فقال: (لا تحلفوا بآبائكم، من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت)، ولم يبين ويفصل أن هذا شرك يخرج من الملة.

أما إذا جاءنا الإيراد على أنه ذكر في حديث آخر الشرك، قلنا: قد فسره بذكر الكفارة أنه شرك أصغر.

فالحاصل إذا: أن الأصل في القسم بغير الله أنه شرك أصغر، وهذا يعد اتفاقا لأهل العلم من المتقدمين، لكن خالف الشوكاني كل أهل العلم وقال: إن الأصل فيه أنه شرك أكبر.

ولو قلنا بقوله لكفر وخرج من الملة ثلاثة أرباع أهل الاسكندرية أو أكثر؛ لأن كل واحد منهم يقول في قسمه: بشرفي، بشرف امرأتي، بشرف أمي، بشرف كذا، أي: أن الشرف عندهم أغلى ما يقسمون به، فلو قلنا بقول الشوكاني فجل أهل مصر كفروا.

والصحيح الراجح: أن القسم بغير الله شرك أصغر لا شركا أكبر، لكنه يرتقي إلى الشرك الأكبر بفعل القلب؛ لأن القاعدة عند العلماء تقول: كل معصية أو كل شرك أصغر يمكن أن يرتقي إلى الشرك الأكبر بفعل القلب، وذلك أننا قلنا: القسم أصله وركنه التعظيم، فمن عظم غير الله تعظيمه لله فقد أشرك شركا أكبر.

إذا: فيكون القسم شركا أكبر إذا أقسم المرء بغير الله معظما له كتعظيمه لله، أو معتقدا تعظيمه كتعظيم الله جل في علاه، وإن قال قائل: وكيف تعرف هذا؟ فأمر التعظم مضمر، فهلا شققت عن قلوبهم لتعرف وجود التعظيم من عدمه، فنقول: يمكن بالقرائن المحتفة أن يظهر الشرك الأكبر، وأن يظهر ما كان مستورا بالقلب، فإن قال: كيف ذلك؟ قلنا: يأتي الرجل فيقف أمام القاضي فيقول له: أقسم بالله، فيقسم بالله كيفما شاء، مرة ومرتين وثلاثا وأربعا، ثم يقول له القاضي: أقسم بالبدوي أنك لم تفعل ذلك، فماذا يحدث؟ يقول: لا، ويرتجف أمامه ولا يقسم بالبدوي، فهذه الحالة فيها دلالة وقرينة على أنه يخشى البدوي أشد من خشيته لله، ويلزم منه أنه يعظم البدوي أكثر وأعظم من تعظيمه لله جل في علاه.

إذا: فإذا عظم غير الله فقد أنزل غيره منزلته فيكون مشركا شركا أكبر.." (١)

"أهل القبلة مسلمون مؤمنون

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد عليه وعلى آله أفضل الصلاة وأتم التسليم.

أما بعد: تحدثنا في الدرس الماضي عن موضوع الإيمان وعن أركانه الأساسية، وعما يتبع ذلك من الكلام في أدلته، وخلاف الفرق فيه لا سيما المرجئة الذين هم من أضل الطوائف في هذا الباب.

---

(١) شرح الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد، محمد حسن عبد الغفار ٩/١٠

ويمكن في هذا الدرس أن نقرأ الفقرات التي تحدث فيها الإمام أبو جعفر الطحاوي رحمه الله في موضوع الإيمان ونعلق عليها بتعليق موجز، وما سبق أن تحدثنا فيه عن الإيمان فيه الغنية والكفاية بإذنه تعالى.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [ونسمي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم معترفين، وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين].

هذه الفقرة فيها من الفوائد: أن المسلم يثبت له الإسلام بأعماله الظاهرة، مثل الإقرار بالشهادتين والإقرار كذلك بما يلزم من أحكام الإسلام وفعل الصلاة ونحو ذلك، والدليل على ذلك ما أخرجه البخاري رحمه الله تعالى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو المسلم، له ما لنا وعليه ما علينا) ومما يبين أن الإنسان إذا أقر بالشهادة فإنه يكون من أهل الإسلام ويكف عنه ويكون معصوم الدم والمال ما جاء في حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه أنه في كان في غزاة، فانطلق أحد المشركين هاربا، فلحقه أسامة، فلما أدركه ورفع السيف عليه قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فقتله أسامة، فلما قتله أسامة رضي الله عنه جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقد بلغه الخبر، فقال له: (أقتلته بعد ما قالها؟) يعني بعد ما قال: لا إله إلا الله، فقال: نعم إنما قالها تعوذا، يعني: إنما قالها يتقي بها السيف لا يريد القتل، فقال هذه الكلمة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: (كيف قتلته بعد ما قالها؟) وأصبح يرددها كثيرا، حتى إن أسامة رضي الله عنه قال: تمنيت أنني لم أسلم إلا في تلك اللحظة، أي: من شدة إنكار النبي صلى الله عليه وسلم عليه.

وهذا الحديث يؤخذ منه فائدة وهي: أن الإنسان يثبت له الإسلام ابتداء بإقراره بالشهادتين وقوله: لا إله إلا الله محمدا رسول الله، ثم يطالب بعد ذلك بالعمل.

فثبوت الإسلام على نوعين: النوع الأول ثبوت ابتدائي، وهو أن يثبت له الإسلام ابتداء، فهذا يثبت له الإسلام ابتداء بالإقرار بالشهادتين: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله.

أما ثبوت الإسلام من ناحية استمرار هذا الوصف فإنه يطالب بالعمل، فإن عمل بأعمال الإسلام كالصلاة والخوف من الله ونحو ذلك فإنه يكون مسلما، وإن جحدها وأنكرها أو أعرض عنها جملة فإنه يقتل ويكون كافرا، ويرتفع عنه هذا الوصف كما سبق أن بينا ذلك في مسألة تارك الصلاة.

وهذا فيه الرد على طائفة من الطوائف تقول: لا يثبت الإسلام للإنسان المستور إلا إذا تبينا، فهم يتوقفون في هذا الشخص حتى يتبين لهم إسلامه أو عدم إسلامه.

فمثلا: إذا رأوا رجلا لا يعرفون ما هو موقفه، وبالذات من قضية الحاكمية؛ لأن هؤلاء يدندنون على هذه

القضية كثيرا، فإذا رأوا شخصا لا يدرون ما موقفه من قضية الحاكمية، قالوا: حتى ولو كان ينطق الشهادتين وحتى لو كان يصلي مع الناس فلا نثبت له الإسلام حتى نتبين موقفه من هذا، ولا شك أن هذا هو رأي الخوارج، وعليه طائفة من الناس اليوم؛ فإنهم يتوقفون في مستور الحال ولا يثبتون له الإسلام حتى يتعرفوا عليه ويعرفوا موقفه من قضية الحاكمية، ثم بعد ذلك يثبتون له وصف الإسلام أو ينفونه عنه بحسب آرائهم وعقائدهم في هذا الباب.." (١)

"عدم دخول الجن كل مسحور

Q هل من لازم الإنسان المسحور أن يكون هناك جني قد دخل فيه؟

A لا، لا يلزم، لكن هذا ينطبق على نوعي السحر الحقيقي، فالسحر الحقيقي قد يصاحبه الجني، وقد لا يصاحبه جني، ولا يلزم من كل سحر أن يصاحبه جني، لكن قد يكون هذا هو الغالب؛ لأن الجن يقومون بالدور الذي يريده الساحر في الغالب، لكن ليس هذا بلازم.

أما المؤثرات المعنوية فتدخل في السحر التخييلي، مثل: أن يشعر الإنسان بشيء غير حقيقي، يشعر أنه فعل شيئا وما فعله، ويشعر أنه يرى شيئا وهو في الحقيقة لم ير شيئا، فهذه تسمى مؤثرات معنوية، وقد يكون عنده نوع من الوسواس، والوسواس تأثيره معنوي.

وقد يكون السحر عضويا من الناحية الطبية، في مخ الإنسان أو جسمه، لكن هذا ما ندركه، هو بالنسبة لنا معنوي.." (٢)

"الاختلاف في تكلم الله بالقرآن وتنزيله

قال: [فالأول: كاختلافهم في تكلم الله بالقرآن وتنزيله، وطائفة قالت هذا الكلام حصل بقدرته ومشيئته لكنه مخلوق في غيره لم يقم به، وطائفة قالت: بل هو صفة له قائم بذاته ليس بمخلوق، لكنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وكل من الطائفتين جمعت في كلامها بين حق وباطل، فآمنت ببعض الحق وكذبت بما تقوله الأخرى من الحق، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك].

هذا الكلام كله ليس بصحيح على إطلاقه، يعني: اختلافهم في تكلم الله عز وجل بالقرآن وتنزيله، قالت طوائف من المعتزلة وبعض الجهمية: إن كلام الله حصل بقدرة الله عز وجل، لكنه مخلوق في غيره فلم يقم به.

---

(١) شرح الطحاوية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٢/٥

(٢) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ١٢/١٠٣

وقالت الكلابية ومن سلك سبيلهم من الأشاعرة والماتريدية: إن كلام الله هو صفة قائمة بذاته، ليس بمخلوق، لكن البعض قال: إنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وهؤلاء هم الكلابية ومن سلك سبيلهم.

فالكلابية هم أول من قال هذا الرقول، زعموا أنهم أرادوا التوسط به بين قول المعتزلة وبين قول أهل الحديث، فهؤلاء زعموا أنهم أثبتوا كلام الله عز وجل، وأن كلامه صفة قائمة بذاته وأن الكلام ليس بمخلوق، لكنهم نفوا أن يكون كلام الله متعلقا بقدرته ومشيئته، وهذه بدعة.

والحق أن كلام الله عز وجل صفة لله قائمة بذاته، وأنه متعلق بقدرة الله ومشيئته، ولا يحد من مشيئته للكلام شيء، ولا يجوز أن يقال: إن كلام الله هو معنى قائم بالنفس، ولا يجوز أن يقال: بأن القرآن حكاية عن كلام الله، ولا عبارة عن كلام الله، بل كلام الله عز وجل متعلق بمشيئته، فكما أنه موصوف بالكلام دائما وأبدا، فكذلك أيضا موصوف بأنه يتكلم متى شاء سبحانه، وقد ثبت أنه كلم آدم وكلم موسى وكلم النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه يكلم الناس يوم القيامة ويناديهم ويناجيهم، وأنه يتكلم متى شاء وكيف شاء.

إذا: كل من القولين فيه خطأ وصواب، فالصواب عندهم أنهم أثبتوا كلهم أن الله متكلم، لكن الأولين أخطئوا في قولهم بأن القرآن مخلوق في غيره لم يقم به، أي: أن الله لم يتكلم بحرف وصوت على ما يليق به سبحانه، والآخرون وهم الكلابية ومن سلك سبيلهم أيضا أصابوا في قولهم: إن الكلام صفة لله قائمة بذاته، وأنه ليس بمخلوق، لكنهم أخطئوا حينما قالوا: بأن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته، ولذلك اضطروا بأن يقولوا: بأن القرآن حكاية عن كلام الله، أو عبارة عن كلام الله، وهذه بدعة؛ لأن الحكاية والعبارة مثل الترجمة لا تعتبر كلاما، بل لا بد أن تنسب إلى غير الله؛ لأنه إذا كان الحاكي بالقرآن والمعبر عن القرآن غير الله لم يصر كلامه إلا من باب المجاز، والمجاز لا يعبر عنه بالكلام الحقيقي، ولذلك يفرق بين من يتكلم حقيقة، وبين من لا يتكلم حقيقة، ولله المثل الأعلى، الإنسان القادر على الكلام يقال له: متكلم، بخلاف الأخرس لا يقال له: متكلم، مع أنه يمكن مجازا أن يسمى تعبيره بالإشارات كلاما، فهو حكاية وعبارة عن كلام الأخرس، لكنه لا يسمى كلاما حقيقيا عند العقلاء، ولله المثل الأعلى، مع أن الله عز وجل يتكلم كما يشاء، وليس كلامه ككلام المخلوقين، فليس كمثله شيء، لكن نقصد أصل إثبات الصفة، ولا مانع من ضرب الأمثال في أصل إثبات الصفة لله لا في كيفيتها، ولله المثل الأعلى.

فمن هنا نقول: إن كلا من الطائفتين أخطأتا، وإن أصابتا في الأصل أو في بعض الأصل، والحق في هذا أن الله عز وجل متكلم موصوف بالكلام، وكلامه قائم بذاته سبحانه، وأيضا كلامه متعلق بمشيئته، يتكلم متى شاء وكيف شاء كما يليق بجلاله، وكلامه بحرف وصوت، ويسمى نداء، ويسمى قولا، ويسمى كلاما

إلى آخره.

أما القول بأنه أقيمت الحجة على من قال: بأن كلام الله حكاية، أو أن القرآن عبارة عن كلام الله، أو أن الكلام معنى قائم بالنفس، فيكفر، فهذا غير صحيح؛ لأن أصل نزعة القول هذه ناتجة عن تأول، وإن كان يلزم من ذلك الكفر، لكن ما دام لا يلتزم، حتى لو كان في عدم التزامه شيء من المغالطة، أو البعد عند العقلاء، وعند أهل العلم والفقه في الدين، فما دام يتأول فإنه سيبقى مبتدعا ولا يكفر.." (١)

"الرد على المشبهة بنفي المماثلة والمعطلة بإثبات صفات الكمال

قال المصنف المؤلف رحمه الله تعالى: [وقوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] رد على المشبهة، وقوله تعالى: ﴿وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] رد على المعطلة، فهو سبحانه وتعالى موصوف بصفات الكمال، وليس له فيها شبيه.

فالمخلوق وإن كان يوصف بأنه سميع بصير؛ فليس سمعه وبصره كسمع الرب وبصره، ولا يلزم من إثبات الصفة تشبيه؛ إذ صفات المخلوق كما يليق به، وصفات الخالق كما يليق به، ولا تنف عن الله ما وصف به نفسه، وما وصفه به أعرف الخلق بربه وما يجب له وما يمتنع عليه، وأنصحهم لأمته، وأفصحهم وأقدرهم على البيان؛ فإنك إن نفيت شيئا من ذلك كنت كافرا بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وإذا وصفته بما وصف به نفسه فلا تشبهه بخلقه، فليس كمثله شيء، فإذا شبهته بخلقه كنت كافرا به.

قال نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري: من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ولا ما وصفه به رسوله تشبيها.

وسيأتي في كلام الشيخ الطحاوي رحمه الله: ومن لم يتوق النفي والتشبيه زل ولم يصب التنزيه].." (٢)

"الموقف من تكفير الشيعة

Q هل الشيعة الموجودون الآن كفار جميعا؟

A لا نستطيع أن نكفرهم، لكن الشيعة أصولهم أصول كفر، ولا شك في ذلك، وخذ أي أصل من الأصول ابتداء من قضايا الإيمان، ثم مصادر التلقي، ثم الصحابة وغير ذلك فستجد أنهم قالوا فيه بما يلزم منه الكفر، لكن هل كل شيعي كافر؟ هذه المسألة لا يجوز أن نقولها حتى نتثبت.." (٣)

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٤/١٠٨

(٢) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٢/١٧

(٣) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٢٢/١٩

"دلالة القيومية على الأزلية

Q ما معنى قول الشارح: (ويدل القيوم على معنى الأزلي)؟

A يقصد بذلك أن كلمة (القيوم) بتفسيرها الشرعي واللغوي المعروف، والذي اتفق عليه السلف أنه تعالى القائم بنفسه، يعني: الذي لا يحتاج إلى ما يقوم به، ولا يحتاج في وجوده سبحانه وتعالى إلى شيء آخر، بل هو القائم بنفسه القائم على غيره، فهو رب المخلوقات ومدبرها وبيده كل شيء سبحانه.

وهو دليل على الأزلية، بمعنى أنه تعالى هو الأول الذي ليس قبله شيء، فالقيومية التي تعني القيام بالنفس والقيام على الغير يلزم منها الأولية المطلقة؛ لأن الأولية المطلقة ضرورة للقيومية، وإلا فسيحتاج الموجد إلى موجد وهكذا، وذلك يؤدي إلى التسلسل.

إذا: فالقيومية التي هي قيام الله بنفسه وقيامه على خلقه تعني أنه تعالى هو الأول الذي ليس قبله شيء، وهذا معنى (الأزلي).." (١)

"عظيم نعمة الله على عباده بإرسال الرسل

قال رحمه الله تعالى: [وإرسال الرسل من أعظم نعم الله على خلقه، وخصوصا محمدا صلى الله عليه وسلم، كما قال تعالى: ﴿لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾ [آل عمران:١٦٤]، وقال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء:١٠٧]].

يشير بهذا إلى أن إرسال الرسل من نعم الله تعالى؛ لأن البشر لو لم يأتهم رسل لما اهتدوا إلى ما يريده الله سبحانه وتعالى وما يرضاه، وهذا معلوم قطعا بالضرورة؛ فإن الشرائع تشتمل على ما لا يحيط به البشر من الحكم والمقاصد الشرعية والغايات التي لا تتعلق بجيل دون جيل، ولا تتعلق بشخص دون شخص، فلو فرضنا أن إنسانا أدرك مصالح نفسه فلن يدرك مصالح الآخرين، ولو فرضنا أن جيلا أدرك مصالحه فلن يدرك مصالح من سبقه ومن يلحقه، إذا: فالبشر بحاجة إلى شرع من الله تعالى، هذا أمر.

والأمر الآخر: أن الأديان تنبني بالدرجة الأولى على العقائد ثم على الأحكام، والعقائد بجملتها لا يدركها البشر، فكان لا بد من بعث المرسلين؛ ليبينوا للناس التوحيد أولا ثم الأحكام ثانيا.

والأمر الآخر: أن الرسالات جاءت لإنقاذ طائفة من البشر ممن كتب الله لهم الهداية وليس لجميع البشر؛ لئلا يظن أن من مقتضى الرسالة أن يؤمن الناس جميعا، فإن الله كتب على الخلق الابتلاء، ومن مقتضيات

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٢١/٢٥

الابتلاء أن تهلك طوائف من البشر وأن تنجو طوائف، فعلى هذه قد يحرم من هذه النعمة طائفة من خلق الله تعالى، وهم الذين يتنكبون الصراط المستقيم، ويعصون الأنبياء ولا يطيعونهم، مع أنه لا يمكن أن يتأتى من عاقل من البشر أن يعصي الرسول إلا بعد إقامة الحجة عليه، وهذا أمر ضروري يجب أن يفهمه كل إنسان، لا يمكن أن يتأتى عصيان الرسل عصيانا مباشرا إلا بعد إقامة الحجة على العصاة، بمختلف أنواع الأدلة التي تكون لكل أمة بحسب ما يصلح لها، وحجة النبي صلى الله عليه وسلم على هذه الأمة ظاهرة لجميع البشر الذين يبلغهم خبر النبي صلى الله عليه وسلم، ظاهرة بوجود دينه وبوجود المسلمين وبوجود السنة، وظاهرة بوجود القرآن أيضا، والتمكين لهذا الدين، ووجود المسلم في أي بقعة من الأرض حجة على البشر؛ لأنه يمثل دين الرسول صلى الله عليه وسلم، إذا: فلا يلزم من إقامة الحجة وجود شخص النبي صلى الله عليه وسلم أو حتى إدراك تفصيل سيرته، بل مجرد وجود مسلم تابع لرسول الله صلى الله عليه وسلم في الأرض يعتبر حجة، ويعتبر من النعمة التي أسداها الله إلى الخلق تبعا لما أنعم الله به من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، وكما قال تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء:١٥]، أي: أن من لم تبلغه الرسالة لا يعذب حتى تقام عليه الحجة، فلذلك اختلف أهل العلم فيمن مات من البشر ولم يسمع برسول ولم تبلغه رسالة، وهذا وارد في طوائف من البشر في كل زمان، فقد يوجد الآن في الأرض على كثرة وسائل انتشار الأخبار والتبليغ من لم يسمع برسول، فهذا -كما قال أهل العلم- حكمه إلى الله سبحانه وتعالى، وأرجح ما قيل -وقد ورد في ذلك أحاديث وآثار صحيحة- أن الله يبتلي هؤلاء بابتلاء في الآخرة على نحو ما ابتلى الناس في هذا الدنيا، فيختبرهم فيشقى من شقي ويحيا من حي عن بينه، والله أعلم.." (١)

"إثبات أن كلام الله بدا منه والرد على المعتزلة في ذلك

قال المصنف رحمه الله تعالى: [وقوله: (كلام الله منه بدا بلا كيفية قولا) رد على المعتزلة وغيرهم، فإن المعتزلة تزعم أن القرآن لم يبد منه، كما تقدم حكاية قولهم، قالوا: وإضافته إليه إضافة تشريف كبيت الله، وناقة الله، يحرفون الكلم عن مواضعه، وقولهم باطل؛ فإن المضاف إلى الله تعالى معان وأعيان، فإضافة الأعيان إلى الله للتشريف، وهي مخلوقة له كبيت الله، وناقة الله، بخلاف إضافة المعاني، كعلم الله، وقدرته، وعزته، وجلاله، وكبريائه، وكلامه، وحياته، وعلوه، وقهره؛ فإن هذا كله من صفاته، لا يمكن أن يكون شيء من ذلك مخلوقا.

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٣/٢٣

والوصف بالتكلم من أوصاف الكمال، وضده من أوصاف النقص، قال تعالى: ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا﴾ [الأعراف:١٤٨]، فكان عباد العجل -مع كفرهم- أعرف بالله من المعتزلة؛ فإنهم لم يقولوا لموسى: وربك لا يتكلم أيضا.

وقال تعالى عن العجل أيضا: ﴿أفلا يرون ألا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا﴾ [طه:٨٩] فعلم أن نفي رجع القول ونفي التكليم نقص يستدل به على عدم ألوهية العجل.

وغاية شبهتهم أنهم يقولون: يلزم منه التشبيه والتجسيم، فيقال لهم: إذا قلنا: إنه تعالى يتكلم كما يليق بجلاله انتفت شبهتهم، ألا ترى أنه تعالى يقول: ﴿اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم﴾ [يس:٦٥]، فنحن نؤمن أنها تتكلم، ولا نعلم كيف تتكلم، وكذا قوله تعالى: ﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾ [فصلت:٢١]، وكذلك تسبيح الحصا والطعام وسلام الحجر، كل ذلك بلا فم يخرج منه الصوت الصاعد من الرئة المعتمد على مقاطع الحروف].

يقصد بذلك أن هؤلاء الذين اشتبهت عليهم الصفات -مع أنها محكمة بكلام الله تعالى- جاءتهم الشبهة من حيث إنهم قاسوا الله على خلقه وشبهوا الله بخلقه، فحينما وردت إليهم ألفاظ الصفات لم يوفقوا إلى الأخذ بالقاعدة الشرعية التي بدأ الله بها حينما تقررت قاعدة الإثبات والنفي، فالله سبحانه وتعالى قال: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] ثم قال بعد ذلك: ﴿وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١]، فقوله تعالى: (ليس كمثله شيء) ينفي ابتداء توهم التشابه، فمجرد التوهم والخيال منفي؛ لأن الله تعالى ليس كمثله شيء، وبعد نفي التوهم والخيال وما يمكن أن ينقدح في الذهن في حق الله تعالى يأتي الإثبات، وهذا إذا عمله الإنسان بهذا التدرج لا يمكن أن ترد إليه أوهام المتكلمين وشبههم، فإن شبهتهم أنهم يقولون: لا نفهم من هذه الصفات إلا ما نعرفه في المخلوقات، ويرد عليهم بما ذكره الله سبحانه وتعالى في المخلوقات نفسها، فإنهم يقولون: لا نفهم الكلام إلا بالجارحة، والجارحة: الفم واللسان ووسائل وأدوات الكلام، فيرد عليهم بأن هناك من يتكلم من مخلوقات الله تعالى بغير الوسائل والأدوات التي مع الإنسان، كالحصى والجمادات كلها، فكلها تسبح ولكن لا نفقه تسبيحها، فإذا كانت كلها تسبح ونحن لا نرى لها ألسنة ولا حناجرا ولا رئات ولا نفسا يخرج ويدخل ولا نرى شفاها؛ فمعنى هذا أنها تتكلم كما أقدرها الله سبحانه وتعالى على الكلام من غير أن نعرف الكيفية، فالله وصفها بصفات تشبه صفاتنا من حيث اللفظ، ومع ذلك لا نرى وجه التشابه أبدا، بل نرى التباين كل التباين بين صفات مخلوق ومخلوق، ولله المثل الأعلى، فالله سبحانه وتعالى يتكلم كما يليق بجلاله، وليس كلامه ككلام المخلوقين؛ لأنه ليس كمثله

شيء، وإذا تكلم سبحانه وتعالى تكلم بما يليق بكماله وعظمته، وليس بما يتوهمون من أوهامهم التي ركزوها في أذهانهم ثم بنوا عليها أحكاما.

إذا: يقال لهم: ما دمتم توهمتم التشبيه فارجعوا إلى ما هو في عالم الشهادة؛ لتعرفوا أن توهم التشبيه لا حقيقة له، فإن هناك من المخلوقات ما هو موصوف بالكلام ومع ذلك لا يوجد الشبه بيننا وبينه، ولا توجد فيه الوسائل التي يتكلم بها المخلوق ككلام المخلوقين.." (١)

"ذكر ما روي في إثبات الصوت وما قيل في ذلك

أشار المحقق في الهامش إلى أن حديث: (يناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب) ضعيف، وخلص إلى أنه ليس هناك ضرورة لإثباته، وليس من منهج السلف هذا الأسلوب، فالسلف رحمهم الله إذا ثبت عندهم الحديث قالوا به وقالوا بمقتضاه.

وإثبات الصوت لله عز وجل اختلف في أحاديثه، أما مسألة النداء أن الله ينادي عباده، وأنه عز وجل يكلمهم؛ فهي ثابتة بنصوص قطعية، فمسألة الصوت وردت فيها أحاديث صححها الكثير من أهل العلم، وبعضهم حسنها، وبعضهم ضعفها، والضعيف إذا لم يرتق إلى درجة القبول لا يثبت به صفة.

لكن الراجح -والله أعلم- أن أحاديث إثبات الصوت مرتبطة بأحاديث إثبات النداء، وأحاديث إثبات التكليم والنداء ثابتة بأسانيد صحيحة، ولذلك قال كثير من السلف: إنه لا يعقل أن الله عز وجل ينادي عباده ويكلمهم بمجموعهم وبأفرادهم بغير صوت؛ لأنه ورد في النصوص أن العباد يسمعون كلام ربهم، والسماع لا يكون إلا لصوت، هذا قول السلف، فلذلك رجحوا إثبات صفة الصوت بناء على أن الأحاديث التي وردت فيها حسنة، وبعضهم صححها، وقد أشار الألباني في أحاديث إثبات الصوت إلى هذا الحديث نفسه، أشار إليه في سلسلة الأحاديث الصحيحة وحسنه وصححه، وأيضا ذكره في صحيح الجامع الصغير.

إذا: فمسألة الصوت -كما قال السلف- مرتبطة بمسألة إثبات النداء وإثبات الكلام لله عز وجل على ما يليق بجلال الله، بغير تكييف ولا تشبيه، فإذا عقل أن يثبت في النصوص النداء والتكليم فكذلك يثبت الصوت إذا ورد بأسانيد صحيحة، فما أدري لماذا جنح المحقق -عفا الله عنه- إلى التنصل من إثبات هذه الصفة، وليته أشار إلى أن الخلاف فيها وارد؛ لئلا يشعر كلامه بالجزم بنفيها، أما أن الخلاف فيها

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٢/٢٧

وارد فصحيح؛ لأن بعض أهل العلم قالوا: لا يلزم من إثبات النداء وإثبات التكليم إثبات الصوت، فهؤلاء لم يثبت عندهم حديث الصوت، أما الذين ثبت عندهم فلا إشكال عندهم على الإطلاق.." (١)

"خطأ طريقة المتكلمين في إثبات الرؤية ولازم قولهم

قال المصنف رحمه الله تعالى: [وليس تشبيه رؤية الله تعالى برؤية الشمس والقمر تشبيها لله، بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي، ولكن فيه دليل على علو الله على خلقه، وإلا فهل تعقل رؤية بلا مقابلة؟! ومن قال: يرى لا في جهة فليراجع عقله، فإما أن يكون مكابرا لعقله، أو في عقله شيء، وإلا فإذا قال: يرى لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة].

في هذه المسألة يرد على المتكلمين من الأشاعرة ونحوهم الذين أثبتوا الرؤية بكلام لم يعهد عن السلف ولم يرد في النصوص، بل يناقض النصوص، وسبب ذلك جدالهم للجهمية والمعتزلة الذي ألجأهم إلى مثل هذه المقولات، وأي إنسان يصاب بالجدل لا بد من أن يتأثر بأقوال خصومه؛ لأن الجدل -خاصة في أمور الغيب وأمور الدين التي لا تؤخذ إلا من النصوص- لابد من أن يؤدي بصاحبه إلى أن يسلك مسالك عقلية لا يتخلص منها ويأخذ من خصومه ما لم يكن له على بال، بل يلزم نفسه في الخصام والجدل والتمحل بأمور قد تخرج عن أصول العقيدة الصحيحة، فهؤلاء المتكلمون من الأشاعرة والماتريدية أثبتوا الرؤية؛ لأنهم ليسوا ممن ينكر ما ثبت بنص الشرع، بل يثبتون ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكن من حيث تقرير العقيدة يقررون العقيدة بالعقول، فأصول العقيدة يقررونها بالعقول، فلما لجئوا إلى تقرير الرؤية بالعقل مع الشرع، والعقل لا طاقة له بمثل هذه الأمور، ولا يمكن أن يطلع الغيب؛ اضطروا إلى أن ينفوا أشياء لم تنف بالنصوص وأن يثبتوا أشياء لم تثبت في النصوص، فمما نفوه مما لم يرد في النصوص أن قالوا: إن الله يرى لا إلى جهة أو إلى غير جهة، وسبب ذلك أنهم تأثروا بالمعتزلة في نفي العلو بالذات لله عز وجل، ونفوا الاستواء كما يقره السلف، ونفوا الفوقية كما تفهم من الشرع، فلما نفوا العلو أو أولوه ونفوا الفوقية أو أولوها، وكذلك الاستواء اضطروا حين أثبتوا الرؤية إلى أن يقولوا: يرى إلى غير جهة؛ لأنهم لو قالوا: إن الله عز وجل يراه المؤمنون ولم ينفوا الجهة للزم من إثبات الرؤية إثبات العلو وإثبات الفوقية؛ لأن كل ما يرى لابد من أن يرى إلى جهة مقابل الرائي، وليس المقصود بالجهة الجهة المخلوقة، إنما الجهة التوجه، توجه البصر، فالبصر لا بد من أن يتوجه إلى شيء، والله عز وجل شيء، وله وجود ذاتي سبحانه،

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٨/٣١

فإذا رأته أبصار المؤمنين يوم القيامة في الجنة فإنما يرونه فوقهم، تعالى الله عما يزعم الذين نفوا العلو، فالله عز وجل يراه المؤمنون من فوقهم، والفوق كمال، والعلو كمال، لكن لا يلزم من إثبات الفوقية والعلو أن نلتزم لفظ (جهة) إلا على سبيل قصد العلو بذاته أو الفوقية بذاتها.

أما الجهة التي هي من المخلوقات فلا تليق بالله عز وجل؛ لأن الله عز وجل لا يحويه شيء من مخلوقاته، فهو فوق جميع الخلق، ومن هنا تلازم إثبات الرؤية مع إثبات الفوقية والعلو، كما أنه أيضا يجتمع في الرؤية تعلق القلب وتعلق البصر بالله عز وجل.

فالأشاعرة والماتريدية من أهل الكلام -لا المحدثون والفقهاء- الذين قالوا: يرى إلى غير جهة.

رد عليهم فقال: هل تعقل الرؤية بلا مقابلة؟! وليس المقصود أن نشبه مقابلة رؤية المخلوق للخالق بمقابلة رؤية المخلوق للمخلوق، بل من المقصود هنا أن هناك أمرا يفهم من النص بالضرورة، وهو أن المؤمنين إذا رأوا ربهم -والله عز وجل فوق سماواته- فإنهم يرونهم من فوقهم.

ومن قال: يرى لا في جهة فليراجع عقله، ويقصد الشارح بقوله: (لا في جهة) إلى غير جهة، ولا يقصد بـ (في) هنا الظرفية، وإلا فالله عز وجل ليس في جهة بمعنى أن هناك جهة تحويه، تعالى الله، إنما جهة العلو، فالعلو جهة والفوقية جهة، فمن هنا لا يصح أن يقال: يرى لا في جهة؛ لأن هذا نفي للعلو والفوقية، وكل هذا الكلام لا يليق بالمسلم أن يقوله في حق الله عز وجل، لكن السلف تكلموا به اضطرارا لنفي شبهات قال بها طائفة من المتكلمين حتى فتن بها العامة، فكان لا بد من الرد من قبل طلاب العلم.

فيقول: إذا قالوا: يرى لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته؛ فهذا افتراض جدلي يرده كل من سمعه بفطرته السليمة، أي: يرد بالفطرة بعيدا عن التقعيدات والتفلسف، ويحكى أن الجويني كان يقرر على المنبر تأويل الاستواء لله عز وجل وتأويل الفوقية الذاتية والعلو، فأراد أحد الطلبة أن يرد عليه بأيسر أسلوب، فقال له: أخبرني عن هذه الضرورة التي يجدها الداعي في قلبه إذا دعا الله عز وجل، يعني ضرورة التوجه إلى الله سبحانه، فالإنسان إذا دعا الله مستحضرا ما يقول يشعر بالتوجه إلى فوق، أليس كذلك؟ على أي وضع كان قائما أو مضطجعا، فإذا دعا الإنسان ربه دعاء بقلبه مستحضرا شعر بجميع مشاعره أنه يتوجه إلى فوق، بل هذا في الحيوان، فالحيوان إذا مسته ضرورة شخص بصره إلى السماء.

فالتوجه إلى الفوق فطرة فطر الله الناس عليها حين يلجئون إلى الله عز وجل.

فإثبات فوقية الله عز وجل واستوائه على عرشه إثبات." (١)

"مناقشة القائلين بنفي الرؤية لانتفاء الجهة اللازمة لها

قال رحمه الله تعالى: [ويقال لمن قال بنفي الرؤية لانتفاء لازمها -وهو الجهة- أتريد بالجهة أمرا وجوديا أو أمرا عدميا؟! فإن أردت بها أمرا وجوديا كان التقدير: كل ما ليس في شيء موجود لا يرى، وهذه المقدمة ممنوعة، ولا دليل على إثباتها، بل هي باطلة، فإن سطح العالم يمكن أن يرى، وليس العالم في عالم آخر. وإن أردت بالجهة أمرا عدميا، فالمقدمة الثانية ممنوعة، فلا نسلم أنه ليس في جهة بهذا الاعتبار].

مثل هذا الكلام من الكلام الممرض للقلوب، لكن لما بليت به الأمة وصار في المصنفات والكتب والمؤلفات التي تدرس كان لابد من الدفاع عن الحق.

فقوله: [ويقال لمن قال بنفي الرؤية] وهم: الجهمية والمعتزلة الذين يقولون بنفي رؤية المؤمنين لربهم في الجنة يوم القيامة، يقول: نقول لهم: ماذا تريدون بالجهة التي من أجلها نفيتم الرؤية؟! والمعتزلة وأتباعهم إلى اليوم ليس عندهم حجة شرعية، فقد ثبت تواترا بالقرآن والسنة رؤية المؤمنين لربهم في الجنة يوم القيامة، لكن عندهم شبهات يسمونها حججا عقلية، يقولون بزعمهم: لا يعقل أن تكون هناك رؤية إلا بجهة، وعلى هذا ينفون الجهة حتى العلو والفوقية بالمعنى المفهوم عند السلف، فمن هنا قالوا: إذا: لا تعقل الرؤية؛ لأنه يلزم منها الجهة، فلا أحد يرى، ولا شيء يرى إلا ويكون في جهة، إما أن تراه فوق أو تحت أو يمين أو شمال، فعندهم أن الله عز وجل إذا كان يرى فلابد من أن يكون في جهة، وعندهم ممنوع أن يكون الله في جهة؛ لأنهم ينفون العلو الحقيقي، والفوقية الحقيقية.

وأهل الباطل إذا جاءوا بقاعدة فاسدة جرتهم إلى قاعدة فاسدة أخرى، وهكذا، وتكون النتائج فاسدة، وكل مشكلة ينشأ عنها مشكلة، حتى كادوا ينكرون البدهيات، وهذا ما حصل.

فهو يقول: [يقال لمن قال بنفي الرؤية لانتفاء لازمها: أتريد بالجهة أمرا وجوديا، أو أمرا عدميا؟!].

ومعنى كلامه: أننا نناقش من نفى الرؤية لأنها تلزم الجهة، فيقال له: تعال لنتفق وإياك على معنى الجهة، فإن كنت تريد بالجهة شيئا مخلوقا، فالله عز وجل لا يحتاج إلى مخلوق، هذا معنى الأمر الوجودي، وإن كنت تريد بالجهة مجرد الوجهة حتى خارج المخلوقات؛ فهذا أمر عدمي، فالوجهة في الذهن، وليست في الواقع، فمجرد تصور الوجهة تصور ذهني، فإن وجد شيء في الوجهة صار في الجهة، وإن لم يوجد شيء

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٢/٣٢

في الوجهة صارت الوجهة مجرد تصور في الذهن، والذهن ليس له ما يقيده؛ لأنه يتصور العدم، وأما الوجود فإنه إذا رآه علمه، أو إذا اطلع عليه بأي وسائل من وسائل العلم علمه.

أما ما عدا ذلك من الألفاظ المجردة -مثل كلمة جهة أو جنوب أو شمال- فهذا إذا كان مجردا في الذهن لا ينتهي إلى نهاية، فالإنسان قد يتخيل كلمة شمال إلى ما لا نهاية، حتى ما وراء الوجود.

إذا: فإذا كان تصورهم لـ جهة التي نفوا بها الرؤية تصورا وجوديا؛ فنحن لا نقول بأن الله عز وجل يوجد في مكان، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

لكن نثبت له الرؤية، ولا يلزم أنه يحويه شيء من مخلوقاته.

وإن أرادوا بالجهة أمرا عدميا، بمعنى: مجرد التصور الذهني؛ فلا داعي لأن نجادل في أمر مجرد في الذهن ليس له وجود، إنما هو خيالات.

ثم قال بعد ذلك: [فإن أردت بها أمرا وجوديا كان التقدير: كل ما ليس في شيء موجود لا يرى]، وهذا عند المعتزلة والجهمية، ولا يصح.

ومقصودهم: أنه لا يمكن أن يرى الشيء إلا إذا كان موجودا في شيء غيره، وكل هذه فلسفات خيالية جاء بها الفلاسفة قبلهم ثم نقلوها عنهم.

يقولون: كل شيء لا يوجد في غيره لا يرى، هذا معنى هذا الكلام، وأرادوا أن يطردوا هذه القاعدة، فقالوا: ما دمنا نقول: كل شيء ليس في شيء موجود لا يرى؛ والله عز وجل ليس في شيء موجود؛ فالله عز وجل لا يرى! وهذا غير صحيح، وقد يصح جدلا، وإلا فسينقضه الشارح بعد قليل، فهذه القاعدة لا تصح؛ لأن المخلوقات أحكامها أحكام معلومة عند الناس من خلال المشاهدة، لكن الله عز وجل ليس كمثله شيء، فلا يقاس بخلقه، ولا يقاس به خلقه.

وقد افترض الشارح افتراضا صحيحا فقال: ما دمتم تقولون هذا؛ فإن هناك ما ينقضه من الواقع، وهو: أن هذا العالم المخلوق له نهاية، ونهايته ليست في مخلوق آخر، وإلا فسيلزم التسلسل الممنوع عقلا، فالمخلوقات تنتهي إلى نهاية، هذه النهاية يجب ألا تكون في مخلوق آخر، وإلا لزم التسلسل.

إذا: لابد للعالم من نهاية، فالمخلوقات لابد لها من نهاية، إذا كان لابد لها من نهاية ألا يتصور عقلا أن الإنسان لو أقدره الله عز وجل على مشاهدة نهاية الخلق فإنه يمكن أن يشاهد نهاية الخلق؟! إذا: قولهم بأنه لا تجوز رؤية الله؛ لأنه لو جاز أن يرى فلابد من أن يكون في مكان يحويه، أو في مخلوق يحصره، هذا غير صحيح، فالقاعدة وهمية من وساوس الشيطان لا أصل لها في العقل السليم والفطرة، إنما هي من

خطوات الفلاسفة التي لا تستند على أي أصل علمي صحيح.

يقول: [وهذه المقدمة ممنوعة، ولا دليل على إثباتها، بل هي باطلة؛ فإن سطح العالم يمكن أن يرى وليس العالم في عالم آخر." (١)

"لزوم اعتقاد حقائق ألفاظ الغيب السمعية

خلاصة هذا الحوار: أن النصوص التي جاءت بأخبار الغيب -سواء ما يتعلق بصفات الله عز وجل، والرؤية، وسائر السمعيات التي وردت في القرآن الكريم، وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي غيبية- لابد بالضرورة من أن نعتقد أن ألفاظها حق على حقيقتها؛ لأن الله عز وجل خاطبنا بلسان عربي مبين، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم أكمل الدين وبلغ الرسالة وأدى الأمانة، ولم يبق في الدين شيء يحتاج إلى مزيد بيان لا في اللفظ، ولا في المعاني.

فأصول الدين كلها بينها النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك فروعه، ومعلوم أن ألفاظ العقيدة غير قابلة للاجتهاد، ولو كانت قابلة للاجتهاد ما صارت عقيدة.

فالذين أولوا لابد من أن يلزم من تأويلهم الاستدراك على الله عز وجل، والاستدراك على رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأنهم ما جاءونا بأدلة تثبت صحة التأويل، بل جاءوا بشبهات، قالوا: لا يعقل كذا إلا كذا، إذا: لابد من أن نقول فيه كذا.

ثم إنهم حينما عدلوا عن ألفاظ الشرع، وعن حقائق ألفاظ الشرع؛ ما سلموا مما فروا منه، بل قالوا على الله بغير علم، وتحكموا في ألفاظ الشرع بغير علم، واختلفوا في المراد، فصار الناس الذين تابعوهم لا تستقر لهم عقيدة، ولا يدرون ماذا يعتقدون، في حين أنهم لو أبقوا -كما فعل السلف- نصوص الشرع على ما جاءت، وأثبتوا لله ما أثبته لنفسه حقيقة على ما يليق بجلال الله عز وجل مع نفي المماثلة والتشبيه؛ لما حصل الإشكال إطلاقا، ولما وقعوا فيما وقعوا فيه، وكل شبهة أثاروها بسبب التأويل رد عليها السلف بما يكفي ويشفي، وسيأتي نماذج في ذلك مستقبلا.." (٢)

"وجوب اعتماد كلام الله ورسوله وترك آراء أهل الكلام وأصولهم

قال رحمه الله تعالى: [ومن المحال ألا يحصل الشفاء والهدى والعلم واليقين من كتاب الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، ويحصل من كلام هؤلاء المتحيرين].

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٣٢/٦

(٢) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٣٢/١٥

يقصد بهم أهل الكلام؛ لأنه لا يزال الحديث عن المتكلمين، والمتكلمون هم الذي يخوضون في أسماء الله وصفاته وأفعاله وفي ذاته عز وجل، وفي مسائل العقيدة وسائر أمور الغيب والأخبار ونحوها، يتكلمون عنها بمجرد الظنون والأوهام والفلسفات والعقليات، ولا يلتزمون ما ورد في النصوص الشرعية.

قال رحمه الله تعالى: [بل الواجب أن يجعل ما قاله الله ورسوله هو الأصل، ويتدبر معناه ويعقله، ويعرف برهانه ودليله، إما العقلي وإما الخبري السمعي، ويعرف دلالته على هذا وهذا، ويجعل أقوال الناس التي توافقه وتخالفه متشابهة مجملة، فيقال لأصحابها: هذه الألفاظ تحتمل كذا وكذا، فإن أرادوا بها ما يوافق خبر الرسول صلى الله عليه وسلم قبل، وإن أرادوا بها ما يخالفه رد.

وهذا مثل لفظ المركب والجسم والمتحيز والجوهر والجهة والحيز والعرض ونحو ذلك، فإن هذه الألفاظ لم تأت في الكتاب والسنة بالمعنى الذي يريده أهل هذا الاصطلاح، بل ولا في اللغة، بل هم يختصون بالتعبير بها عن معان لم يعبر غيرهم عنها بها، فتفسر تلك المعاني بعبارات أخر، وينظر ما دل عليه القرآن من الأدلة العقلية والسمعية، وإذا وقع الاستفسار والتفصيل تبين الحق من الباطل.

مثال ذلك في التركيب، فقد صار له معان: أحدها: التركيب من متباينين فأكثر، ويسمى: تركيب مزج، كتركيب الحيوان من الطبائع الأربع والأعضاء ونحو ذلك].

الطبائع الأربع في عرف المتقدمين هي الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة.

قال رحمه الله تعالى: [وهذا المعنى منفي عن الله سبحانه وتعالى، ولا يلزم من وصف الله تعالى بالعلو ونحوه من صفات الكمال أن يكون مركبا بهذا المعنى المذكور.

الثاني: تركيب الجوار، كمصراعي الباب ونحو ذلك، ولا يلزم أيضا من ثبوت صفاته تعالى إثبات هذا التركيب.

الثالث: التركيب من الأجزاء المتماثلة، وتسمى: الجواهر المفردة.

الرابع: التركيب من الهولي والصورة، كالخاتم مثلا، هيولاه الفضة وصورته معروفة].

الهيولى هنا المقصود بها المادة الأساسية الأولية للشيء في عرف الأولين، أو ما يسمى بالمادة الخام في عرفنا.

قال رحمه الله تعالى: [وأهل الكلام قالوا: إن الجسم يكون مركبا من الجواهر المفردة، ولهم كلام في ذلك يطول، ولا فائدة فيه، وهو أنه: هل يمكن التركيب من جزئين، أو من أربعة، أو من ستة، أو من ثمانية، أو ستة عشر؟ وليس هذا التركيب لازما لثبوت صفاته تعالى وعلوه على خلقه.

والحق أن الجسم غير مركب من هذه الأشياء، وإنما قولهم مجرد دعوى، وهذا مبسوط في موضعه.
الخامس: التركيب من الذات والصفات، هذا سموه تركيبا لينفوا به صفات الرب تعالى، وهذا اصطلاح منهم لا يعرف في اللغة، ولا في استعمال الشارع، فلسنا نوافقهم على هذه التسمية ولا كرامة.
ولئن سموا إثبات الصفات تركيبا؛ فنقول لهم: العبرة للمعاني لا للألفاظ، سموه ما شئتم، فلا يترتب على التسمية بدون المعنى حكم، فلو اصطلح على تسمية اللبن خمرا؛ لم يحرم بهذه التسمية.
السادس: التركيب من الماهية ووجودها، وهذا يفرضه الذهن أنهما غيران، وأما في الخارج هل يمكن ذات مجردة عن وجودها، ووجودها مجرد عنها؟! هذا محال.
فترى أهل الكلام يقولون: هل ذات الرب وجوده أم غير وجوده؟! ولهم في ذلك خبط كثير، وأمثلهم طريقة رأي الوقف والشك في ذلك، وكم زال بالاستفسار والتفصيل كثير من الأضاليل والأباطيل.
وسبب الضلال الإعراض عن تدبر كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، والاشتغال بكلام اليونان والآراء المختلفة.
وإنما سمي هؤلاء أهل الكلام؛ لأنهم لم يفيدوا علما لم يكن معروفا، وإنما أتوا بزيادة كلام قد لا يفيد، وهو ما يضربونه من القياس لإيضاح ما علم بالحس، وإن كان هذا القياس وأمثاله ينتفع به في موضع آخر، ومع من ينكر الحس.
وكل من قال برأيه وذوقه وسياسته مع وجود النص، أو عارض النص بالمعقول؛ فقد ضاهى إبليس، حيث لم يسلم لأمر ربه، بل قال: ﴿أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ [الأعراف:١٢].
وقال تعالى: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا﴾ [النساء:٨٠]، وقال تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم﴾ [آل عمران:٣١]، وقال تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾ [النساء:٦٥]، أقسم سبحانه بنفسه أنهم لا يؤمنون حتى يحكموا نبيه ويرضوا بحكمه ويسلموا تسليما].." (١)

"انتفاء علم البشر بتأويل حقائق أخبار الغيب وكيفياتها دون معانيها

قال رحمه الله تعالى: [وأما ما كان خبرا -كالإخبار عن الله واليوم الآخر- فهذا لا يعلم تأويله الذي هو حقيقته؛ إذ كانت لا تعلم بمجرد الإخبار؛ فإن المخبر إن لم يكن قد تصور المخبر به أو ما يعرفه قبل

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٢/٣٨

ذلك؛ لم يعرف حقيقته التي هي تأويله بمجرد الإخبار، وهذا هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، لكن لا يلزم من نفي العلم بالتأويل نفي العلم بالمعنى الذي قصد المخاطب إفهام المخاطب إياه، فما في القرآن آية إلا وقد أمر الله بتدبرها، وما أنزل آية إلا وهو يحب أن يعلم ما عنى بها، وإن كان من تأويله ما لا يعلمه إلا الله، فهذا هو معنى التأويل في الكتاب والسنة وكلام السلف، وسواء كان هذا التأويل موافقا للظاهر أو مخالفا له، والتأويل في كلام كثير من المفسرين كـ ابن جرير ونحوه يريدون به تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالف، وهذا اصطلاح معروف، وهذا التأويل كالتفسير يحمد حقه ويرد باطله].

لعلنا نقف بعض الوقفات عند هذا المقطع، فقوله: (لا يعلم تأويله الذي هو حقيقته) يعني: الإخبار عن اليوم الآخر، ويقصد بالحقيقة الكيفية؛ لأنه كثيرا ما يلتبس مفهوم الحقيقة عند الناس، فالمنفي هنا هو الكيفية، فالذي لا يعلم تأويله من أخبار اليوم الآخر وأخبار الصفات وأخبار الغيب هو الكيفيات.

أما الحقيقة التي هي إثبات المعنى؛ فهذا أمر يجب أن يقال به، وإلا فستكون ألفاظ الشرع جوفاء لا معنى لها، فإذا قيل: إن لفظ الشرع لا تفهم حقيقته أو لا نؤمن بحقيقته؛ فكأنا جعلنا ألفاظ الشرع جوفاء لا معنى لها، لكن المنفي هنا حقيقة الكيفية لا حقيقة المعنى، فكلام الله له حقيقة وهي المعاني، وكلام الله له معان وهي الحقيقة، لكن المنفي هو الكيفية، وهذا ما يقصده المؤلف هنا، لذلك احترز بقوله: [لكن لا يلزم من نفي العلم بالتأويل نفي العلم بالمعنى]، وهذا هو الكلام الصحيح، فالعلم بالمعنى معلوم، فقوله عز وجل عن اليوم الآخر وأخباره وتفصيله له معان، وإخباره عن الصراط والميزان والحوض، وإخباره عن الاستواء، وغير ذلك، كله لابد من أن يكون له معان؛ لئلا نعطل ألفاظ كلام الله من المعنى الذي يجب، لكن حقائق الكيفيات هي التي لا نعلمها.." (١)

"صلة الرسوخ في العلم بكبر السن

Q هل يلزم من الرسوخ في العلم أن يكون صاحبه كبيرا في السن؟

A غريب هذا السؤال، ويبدو أنه من الخلط الذي صار الآن عند الشباب، أو عند طوائف منهم.

فلا يلزم من الرسوخ في العلم كبر السن، لكن الغالب وسنة الله في عباده أن كبار السن أعلم وأرسخ وأكثر تجربة فقط، وقد يوجد عالم صغير إذا أعطاه الله مواهب وقدرة ووفقه الله عز وجل لتلقي العلم الشرعي على أصوله الشرعية، فسيبرز بسرعة، فيكون من صغار السن ويكون من الراسخين، ويكون من أهل الحل والعقد في الأمة، ومن أهل العلم، كما كان ابن عباس رضي الله عنه، وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر ونحوهم،

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٤٣/٨

كانوا علماء يعدون من الراسخين وهم صغار في السن، لكن الغالب أن الأكبر سنا يكون أقدر، وأكثر تحصيلا، وأكثر تجربة، وأثبت في كثير من الأمور، ولا يمنع ذلك من وجود علماء صغار، فالعالم من توافر فيه العلم والرسوخ مع العقل والحكمة، واقتفاء السنة والاستقامة، فهو عالم راسخ ولو كان عمره عشرون سنة.." (١)

"معنى قول الطحاوي: (وتعالى عن الحدود والغايات)

نعود هنا إلى بيان المصطلحات؛ لأنها ستكون مثار أمثلة في أكثر المقاطع التي ستأتي.

قوله: (وتعالى عن الحدود والغايات، والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات).

هذا متعلق بما أطلقه أهل الأهواء في زمن المؤلف رحمه الله، وهو الطحاوي صاحب الأصل، ثم إن هذه المصطلحات تتعلق بما اشتهر من كلمات في عهده في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع، ثم أضاف إليها الذين جاءوا بعد من أهل الكلام في القرن الخامس والسادس عبارات جديدة، فلعلنا نقف عند مفاهيم هذه العبارات وقفة لتكون قاعدة لما سيأتي من أمثلة وموازين على ضوء ما ذكر الشيخ.

فقوله: (وتعالى عن الحدود والغايات)، يقصد أن الله عز وجل منزه عن أن يحد بأي نوع من الحدود الزمنية، والحدود المكانية، والكيفية، والعمق، والمسافة، ونحو ذلك، كل هذا يسمى حدودا.

وكذلك الغايات، أي: النهايات، والنهاية تدل على ما ذكرته، والحدود والغايات بينهما ترابط، فإن القول بالحدود يلزم منه القول بالغايات، فبين العبارتين نوع ترادف، وهذه العبارات التي جاءت لم يكن السلف يتكلمون بها، بل كانوا يبدعون من قالها، لكن لما قيلت احتملت معنيين كما سيأتي في الشرح، فالمعنى المتبادر للأذهان هو الذي نفاه الشيخ، فالشيخ هنا قرر ما تقتضيه الفطرة كعادة السلف في ذلك الوقت قبل أن يكثر تشقيق هذه العبارات والتفصيل فيها إلى حد يحتاج إلى مزيد بيان.

فمن البدهي أن الله عز وجل منزه عن الحدود المعلومة في عالم الشهادة، ومنزه عن الغايات المعلومة في عالم الشهادة، لكن لا يعني ذلك أنه تعالى منزه عن الكمال الذي يسميه أهل الأهواء حدودا وغايات، فلله عز وجل من صفات الكمال، ولله عز وجل من الأسماء والأفعال ما سماه أهل البدع حدودا وغايات من

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٤٤/١٠

أجل أن ينفروا فطر الناس من العقيدة السليمة، فمن هنا ينبغي التنبه إلى هذا المعنى الذي سيأتي تفصيله.." (١)

"جواب الاعتراض بامتناع التوبة من المعصية مع شهود الحكمة في تقديرها

قال رحمه الله تعالى: [فإن قيل: كيف يتأتى الندم والتوبة مع شهود الحكمة في التقدير، ومع شهود القيومية والمشيئة النافذة].

أي: كيف يطلب من العبد التوبة من المعاصي مع أنها حدثت بتقدير الله وحكمته؟! هذا منشأ السؤال.

قال رحمه الله تعالى: [قيل: هذا هو الذي أوقع من عميت بصيرته في شهود الأمر على خلاف ما هو عليه، فرأى تلك الأفعال طاعات لموافقته فيها المشيئة والقدر، وقال: إن عصيت أمره فقد أطعت إرادته].

هذا القول هو قول أغلب الصوفية، والعجيب أن هذا القول وجد في العباد الأوائل قبل أن تظهر الطرق الصوفية، فالعباد الأوائل النساك في أول القرن الثاني وما بعده هذا أصل كثير منهم، خاصة الجهلة؛ لأن العباد المشاهير منهم عندهم شيء من العلم، لكن الجهلة منهم -وهم كثير- هذا مبدؤهم، ولذلك دخلت من خلالهم هذه العقائد إلى الصوفية المتأخرة؛ لأنهم يرونهم قدوة لهم، والمتأمل لأحوال العباد الأوائل يجد أنهم تقمصوا عقائد كثير من الفرق التي وجدت في البلاد المفتوحة، خاصة العراق، فأغلب هذه الأقوال موجود أصلا في عباد النصارى وفي عباد الهنود وموجودة عند طوائف من المجوس، فانتقلت إلى المسلمين عبر وراثة هذه العقائد عن أولئك القوم الذين، دخلوا في الإسلام ولم يتفقهوا في الدين، أو عن طريق الزنادقة الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا تلك العقائد ثم دعوا إليها.

قال رحمه الله تعالى: [وفي ذلك قيل: أصبحت منفعلا لما يختاره مني ففعلي كله طاعات وهؤلاء أعمى الخلق بصائر، وأجهلهم بالله وأحكامه الدينية والكونية، فإن الطاعة هي موافقة الأمر الديني الشرعي، لا موافقة القدر والمشيئة، ولو كان موافقة القدر طاعة لكان إبليس من أعظم المطيعين له، ولكان قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وقوم فرعون كلهم مطيعين، وهذا غاية الجهل].

قد يظن بعض الناس أن هذا من باب الإلزام، لكنه في الحقيقة واقع، فهناك طوائف من هؤلاء القوم من المتصوفة الفلاسفة الزنادقة الباطنية، والذين يجمعهم كلهم ابن عربي الطائي الاتحادي صاحب وحدة الوجود الحلولي الجهمي، صرحوا بأن خصوم الأنبياء هم أصحاب الحقيقة والتوحيد، وصرح به ابن عربي أكثر من مرة في كتبه صراحة لا التواء فيها ولا غموض، وكرر ذلك تكرارا بينا، وألف في ذلك كتبا ورسائل، حتى إنه

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٢/٤٦

صرح بأن خصوم الأنبياء من الأمم المشركة التي كفرت بالنبوة وبأنبياء الله ورسله أعرف بالتوحيد من الأنبياء وأتباع الأنبياء، وأنهم حينما دعا بعضهم إلى عبادة نفسه أو عبادة الأوثان ما قال إلا الحقيقة وما فعل إلا الحقيقة.

فهذا ليس من باب الإلزام فقط، وإن كان فعلا يلزم من ألغى الحكمة والمشيئة ولم يفرق بين الأمر الشرعي وبين الأمر الكوني والقدري أن ينتج عنده أنه لا فرق بين التوحيد والشرك، فهذا إلزام فعلي عقلي وشرعي، لكنه حدث فعلا، فتوصلوا إليه، وانتهى مذهبهم الباطل بقول ابن عربي، وصار مذهبا يحتذى إلى الآن في الفرق الباطنية في أكثر العالم الإسلامي، فالعالم الإسلامي الآن تنتشر فيه الفرق الباطنية، وأغلبها تتبنى هذا الرأي.

قال رحمه الله تعالى: [لكن إذا شهد العبد عجز نفسه، ونفوذ الأقدار فيه، وكمال فقره إلى ربه وعدم استغنائه عن عصمته وحفظه طرفة عين كان بالله في هذه الحال لا بنفسه، فوقوع الذنب منه لا يتأتى في هذه الحال البتة، فإن عليه حصنا حصينا من (فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي)، فلا يتصور منه الذنب في هذه الحالة، فإذا حجب عن هذا المشهد وبقي بنفسه استولى عليه حكم النفس، فهنالك نصبت عليه الشباك والأشراك، وأرسلت عليه الصيادون، فإذا انقشع عنه ضباب ذلك الوجود الطبعي؛ فهنالك يحضره الندم والتوبة والإنابة، فإنه كان في المعصية محجوبا بنفسه عن ربه، فلما فارق ذلك الوجود صار في وجود آخر، فبقي بربه لا بنفسه].

هذا الكلام فيه إيهام، وإن كان قاله ابن القيم رحمه الله في مدارج السالكين، وابن القيم لاشك في أنه أراد بمثل هذا الكلام أن يجر جهلة الصوفية إلى التوحيد بعباراتهم، وأن يفسر لهم أقوال أئمتهم بتفسير أقرب إلى الحق والسنة، وأن يعبر عن الحق بتعبيراتهم من أجل أن يكمل الحق الذي أراد بيانه، لكن مع ذلك ينبغي ألا نجيز هذا بإطلاق؛ لأن المسلم الذي عوفي من هذه الأمور وهذه المصطلحات وهذه المفاهيم الأولى له ألا يخوض فيها وألا يتعلق قلبه ولا خاطره بمثل هذه الأمور، ولا يقرأ الكتب المتعلقة بتقرير هذه القضايا إلا للحاجة، أو أن يكون طالب علم متمكنا، فمدارج السالكين كتاب جيد، وقد أفاد فيه في تقريب جهلة الصوفية وغير المعاندين منهم إلى الحق، وشرح مصطلحات بمعنى أقرب إلى الحق، فسلم من الولوغ في الكفريات، لكنه لا يصلح لأهل السنة الذين سلموا أصلا من هذه المصطلحات ولم يعرفوها ولم يسمعوا بها ولا توجد عندهم.

ولذلك فمثل هذا الكتاب يوصى بأن ينتشر في البلاد التي يكثر فيها التصوف أو تسود فيهم مصطلحات الصوفية، أما في البلاد التي سلمت فلا حاج." (١)

"قيام مبنى العبودية والإيمان على التسليم وعدم الخوض في تفاصيل الحكمة في الأمر والنهي والشرع قال رحمه الله تعالى: [وقوله: (فمن سأل: لم فعل؟ فقد رد حكم الكتاب ومن رد حكم الكتاب كان من الكافرين): اعلم أن مبنى العبودية والإيمان بالله وكتبه ورسله على التسليم وعدم الأسئلة عن تفاصيل الحكمة في الأوامر والنواهي والشرائع، ولهذا لم يحك الله سبحانه عن أمة نبي صدقت بنبيها وآمنت بما جاء به أنها سألته عن تفاصيل الحكمة فيما أمرها به ونهاها عنه وبلغها عن ربها، ولو فعلت ذلك لما كانت مؤمنة بنبيها، بل انقادت وسلمت وأذعنت وما عرفت من الحكمة عرفته، وما خفي عنها لم تتوقف في انقيادها وتسليمها على معرفته، ولا جعلت ذلك من شأنها، وكان رسولها أعظم عندها من أن تسأله عن ذلك، كما في الإنجيل: يا بني إسرائيل! لا تقولوا: لم أمر ربنا؟ ولكن قولوا: بم أمر ربنا.

ولهذا كان سلف هذه الأمة التي هي أكمل الأمم عقولا ومعارف وعلوما لا تسأل نبيها: لم أمر الله بكذا؟ ولم نهى عن كذا؟ ولم قدر كذا؟ ولم فعل كذا؟ لعلمهم أن ذلك مضاد للإيمان والاستسلام، وأن قدم الإسلام لا تثبت إلا على درجة التسليم، فأول مراتب تعظيم الأمر التصديق به، ثم العزم الجازم على امتثاله، ثم المسارعة إليه والمبادرة به القواطع والموانع، ثم بذل الجهد والنصح في الإتيان به على أكمل الوجوه، ثم فعله لكونه مأمورا به بحيث لا يتوقف الإتيان به على معرفة حكمته، فإن ظهرت له فعله وإلا عطله، فإن هذا ينافي الانقياد ويقدح في الامتثال.

قال القرطبي ناقلا عن ابن عبد البر: فمن سأل مستفهما راغبا في العلم ونفي الجهل عن نفسه باحثا عن معنى يجب الوقوف في الديانة عليه فلا بأس به؛ فشفاء العي السؤال، ومن سأل متعنتا غير متفقه ولا متعلم فهو الذي لا يحل قليل سؤاله ولا كثيره.

قال ابن العربي: الذي ينبغي للعالم أن يشتغل به هو بسط الأدلة، وإيضاح سبل النظر، وتحصيل مقدمات الاجتهاد، وإعداد الآلة المعينة على الاستمداد، قال: فإذا عرضت نازلة أتيت من بابها ونشدت من مظانها، والله يفتح وجه الصواب فيها.

انتهى.

وقال صلى الله عليه وسلم: (من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه)، رواه الترمذي وغيره، ولا شك في

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٧/٥٣

تكفير من رد حكم الكتاب، ولكن من تأول حكم الكتاب لشبهة عرضت له بين له الصواب؛ ليرجع إليه، فالله سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل لكمال حكمته ورحمته وعدله، لا لمجرد قهره وقدرته كما يقول جهم وأتباعه، وسيأتي لذلك زيادة بيان عند قول الشيخ: (ولا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله): قوله: (فهذا جملة ما يحتاج إليه من هو منور قلبه من أولياء الله تعالى، وهي درجة الراسخين في العلم؛ لأن العلم علمان: علم في الخلق موجود وعلم في الخلق مفقود، فإنكار العلم الموجود كفر، وادعاء العلم المفقود كفر، ولا يثبت الإيمان إلا بقبول العلم الموجود وترك طلب العلم المفقود): الإشارة بقوله: (فهذا) إلى ما تقدم ذكره مما يجب اعتقاده والعمل به مما جاءت به الشريعة، وقوله: (وهي درجة الراسخين في العلم) أي: علم ما جاء به الرسول جملة وتفصيلا، نفيا وإثباتا، ويعني بالعلم المفقود: علم القدر الذي طواه الله عن أنامه ونهاهم عن مرامه، ويعني بالعلم الموجود: علم الشريعة أصولها وفروعها، فمن أنكر شيئا مما جاء به الرسول كان من الكافرين، ومن ادعى علم الغيب كان من الكافرين، قال تعالى: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا * إلا من ارتضى من رسول﴾ [الجن:٢٦ - ٢٧] الآية.

وقال تعالى: ﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير﴾ [لقمان:٣٤]، ولا يلزم من خفاء حكمة الله تعالى علينا عدمها ولا انتفاؤها جهلنا حكمته، ألا ترى أن خفاء حكمة الله علينا في خلق الحيات والعقارب والفأر والحشرات التي لا يعلم منها إلا المضرة لم ينف أن يكون الله تعالى خالقا لها؟! ولا يلزم ألا يكون فيها حكمة خفيت علينا؛ لأن عدم العلم لا يكون علما بالمعدوم]..." (١)

"أنواع العلم المفقود الذي لا يسع المكلف طلبه

هنا قسم العلم إلى مفقود وموجود، فالمفقود -كما أشار الشارح- يمكن أن يلخص في ثلاثة أمور: أولا: القدر، فالقدر كله علم لا صلة للبشر به، ولم يتعبدوا بالبحث عنه أبدا، إنما تعبدوا بالتسليم به مطلقا، ونصوصه محكمة، بمعنى أنه لا سبيل إلى الزيادة عليها ولا النقصان.

الأمر الثاني: الغيبيات عموما، سواء ما يتعلق بالله عز وجل بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، وما يتعلق بأخبار الغيب الأخرى، وهي التي تسمى بالسمعيات، كأحوال الآخرة وأحوال المستقبل، وعالم الشهادة الذي لا نراه ولا تتناوله حواسنا ومداركنا، فإن هذا كله داخل في العلم المفقود الذي يجب على الإنسان ألا يتطلع إليه، ولا يبحث عنه، وبحثه من التكلف والإثم.

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ١١/٥٤

الأمر الثالث: بعض حكم التشريع، فحكم التشريع نوعان: نوع قد يدركه عامة الناس أو يدركه طلاب العلم أو يدركه الراسخون، وبعضه قد لا يدرك إلا بذكاء وفطنة، وبعضه يدرك بالبديهة.

النوع الثاني من حكم التشريع: ما لا يدرك أبدا، فيبقى سرا من أسرار الله عز وجل وحكمه الخفية.

إذا: فحكم التشريع ليست كلها خفية، فما يدرك عند الناس هو درجات، وما لا يدرك داخل في العلم المفقود، فليس للإنسان أن يكلف نفسه في البحث عن علل التشريع لا في جزئياتها ولا في كلياتها، نعم يلتمس العلل من باب قوة اليقين ومن باب الاستزادة من الحكمة ومن معرفة نعم الله عز وجل على عباده، فهذا أمر طيب، لكن لم نتعبد بمعرفة حكم التشريع كلها، بل ليس أصل البحث عن الحكمة مطلوبا شرعا، لكن الإنسان قد يجد في البحث عن الحكمة أحيانا نوع استزادة من الإيمان أو من تعظيم الله عز وجل.

النوع الثاني: العلم الموجود، وهو ما كان في متناول الإنسان، كاستنباط الأحكام من الأدلة، فهذا في متناول الإنسان، وقد تعبدنا به شرعا، ومن الواجبات التي يجب أن تقوم به الأمة، وكذلك سائر الأمور الاجتهادية، سواء في علوم الدين أو في علوم الدنيا، فهذا علم موجود وقد تعبدنا بالبحث عنه، ولا تقوم مصالح العباد إلا به، بل لا تؤدى عبادة الله عز وجل على الوجه الشرعي السليم إلا به، فهذا العلم الموجود هو الذي أمرنا بطلبه وتعبدنا به، وهو الذي وردت النصوص بفضله وفضل طالبه، خاصة العلم الشرعي.

وأما قول الشارح: [ولا يلزم من خفاء حكمة الله تعالى علينا عدمها ولا انتفاؤها جهلنا حكمته] ففيه اضطراب في الحقيقة، فالمحقق حينما نصب (جهلنا) ربما اجتهد، وقد أخطأ في نظري؛ لأن العبارة مضطربة، ولا نجزم بأن الجهل هو المنفي هنا، ومع ذلك يمكن أن نلتمس للعبارة معاني: المعنى الأول: أن قوله: [ولا انتفاؤها جهلنا حكمته] مرادف لقوله: [ولا يلزم من خفاء حكمة الله تعالى علينا عدمها]؛ أي: أن خفاء الحكمة علينا لا يلزم أنها غير موجودة، فحكمة الله موجودة فعلا، ومعلومة بالضرورة، سواء علمت أو خفيت، وأظن العبارة الثانية مرادفة لها، فالعبارة الثانية: [ولا انتفاؤها جهلنا حكمته] معناها أننا إذا جهلنا فلا يلزم من جهلنا عدم الحكمة، وهذا مرادف في المعنى للأول.

المعنى الثاني: أن انتفاء قدرتنا على الحكمة لا يعني أننا لا نقدر على شيء منها أبدا، بمعنى أنا قد نقدر على بعضها، إنما لا ندرك كل الحكمة، بل قد ندرك بعض الحكم، والله أعلم.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.." (١)

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ١٢/٥٤

"الرد على شبهة قدرة العبد على تغيير علم الله بفعله ما لا يريده الله شرعا

ثم عرض الشارح لشبهة قالها بعض المتحذلقة، وهو قولهم: فيلزم أن يكون العبد قادرا على تغيير علم الله، بمعنى: أنه إذا كان الإنسان يمكن أن يفعل ما لا يريده الله شرعا فهذا يعني أن العبد قادر على تغيير علم الله، فكأنهم يزعمون أن الله لا يدري هل يفعل هذا أو ذاك، فإذا فعل ما لا يريده الله -أي: لم يشرعه الله- تجدد لله علم بأن هذا العبد فعل الشر الذي لا يريده الله منه! وذلك كله ناتج عن قصور فهمهم للقدر.

فيقال لهم: هذه مغالطة؛ لأن مجرد قدرة العبد على الفعل لا تستلزم تغير العلم وتغييره بالنسبة لله عز وجل، فكون الله عز وجل أقدر العباد على الفعل والترك لا يعني أنه بفعلهم أو تركهم يتجدد له شيء، فالله سبحانه كما أنه أقدر العبد على أن يفعل وأقدره على أن يترك هو عز وجل عالم بأنه سيفعل أو سيترك، فإن فعل الءبد ما يأمر الله به فإن الله عالم سلفا بأن العبد سيفعله، وإذا لم يفعل العبد ما يأمره الله به؛ فإن الله عالم سلفا بأن العبد لن يفعل ذلك، ومن هنا كان التقدير السابق في الشقاوة والسعادة مبنيا على علم الله السابق وحكمته ومشيئته.

إذا: مجرد قدرة العباد على الفعل أو على الترك لا يلزم منها أن يتغير لله علم.." (١)

"شرح العقيدة الطحاوية [٥٩]

من صفات الله تعالى أنه مستو على عرشه استواء يليق بجلاله، لا عن حاجة إلى العرش أو غيره، فهو سبحانه غني عن العرش وما دونه، ويلزم من ذلك إثبات صفة العلو والفوقية لله تعالى، فهو سبحانه فوق كل شيء ومحيط بكل شيء، لا يغيب عن علمه مثقال ذرة ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين.." (٢)

"الرد على مؤولي الاستواء بإثبات غنى الله عز وجل عن مخلوقاته

قال رحمه الله تعالى: [قوله: (وهو مستغن عن العرش وما دونه، محيط بكل شيء وفوقه، وقد أعجز عن الإحاطة خلقه).

أما قوله: (وهو مستغن عن العرش وما دونه)؛ فقال تعالى: ﴿فإن الله غني عن العالمين﴾ [آل عمران:٩٧]، وقال تعالى: ﴿والله هو الغني الحميد﴾ [فاطر:١٥]، وإنما قال الشيخ رحمه الله هذا الكلام هنا لأنه لما ذكر العرش والكرسي ذكر بعد ذلك غناه سبحانه عن العرش وما دون العرش؛ ليبين أن خلقه للعرش واستواءه

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٣/٥٦

(٢) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ١/٥٩

عليه ليس لحاجته إليه، بل له في ذلك حكمة اقتضته].

هذا من البدهيات، لكن السلف لما ظهرت الأهواء وظهر التأويل والتعطيل صاروا يقررون البدهيات ويحشدون لها الأدلة؛ لدفع شبه أهل الأهواء؛ ذلك أن أهل التعطيل وأهل التأويل الذين أنكروا استواء الله على عرشه وأولوا الاستواء وأولوا العرش وأولوا الكرسي؛ مستندهم في ذلك توهم يزعمون أنه شبهة، وهو زعمهم بأن الله عز وجل إذا كان مستويا على عرشه فهذا يعني أنه محتاج له، فبين المؤلف -كما هو معلوم عقلا وشرعا- أن الله عز وجل لا يلزم من كونه مستويا على عرشه أنه محتاج إلى العرش، بل هو سبحانه غني عن العالمين، وغني عن العرش، وكونه له كرسي لا يعني ذلك بالضرورة أن يكون للكرسي كيفية كالمعهود عند البشر، ولا يعني أنه محتاج إلى شيء من ذلك، فأثبت الغنى ليبين أن إثبات هذه الأمور على حقيقتها واجب شرعا مع الجزم بأن الله عز وجل مستغن عنها، وأنه لا يلزم من إثبات هذه الأمور الحاجة إليها، لا سيما أنا نجد أن من أول ما ورد على المسلمين في تأويل أفعال الله وصفاته مسألة الاستواء، بل يذكر أن أول من أول الاستواء هو غيلان الدمشقي، فعلى هذا يكون قبل ظهور المؤولة الجهمية والمعتزلة، ومن هنا انفتح باب التأويل في جميع أفعال الله وصفاته، ثم شمل الأسماء.

إذا: فإثبات الكرسي و إثبات العرش لله عز وجل وإثبات الاستواء لله سبحانه لا يعني ذلك أبدا أنه محتاج إلى شيء من ذلك، فهو سبحانه الغني، ولا حاجة به إلى أحد من خلقه، وهذه الأمور التي ذكرها الله عز وجل من مخلوقاته لابد من إثباتها كما جاءت من غير تأويل، وما ينقدح في الذهن من شبهات أخرى تتعلق بالحاجة ونحوها؛ كل ذلك منفي قطعا بدلالة العقل السليم والفطرة، وقبل ذلك بدلالة الشرع.

قال رحمه الله تعالى: [وكون العالي فوق السافل لا يلزم أن يكون السافل حاويا محيطا به حاملا له، ولا أن يكون الأعلى مفتقرا إليه، فانظر إلى السماء كيف هي فوق الأرض وليست مفتقرة إليها، فالرب تعالى أعظم شأنا وأجل من أن يلزم من علوه ذلك، بل لوازم علوه من خصائصه، وهي حمله بقدرته للسافل، وفقر السافل، وغناه هو سبحانه عن السافل، وإحاطته عز وجل به، فهو فوق العرش مع حمله بقدرته للعرش وحملته، وغناه عن العرش، وفقر العرش إليه، وإحاطته بالعرش، وعدم إحاطة العرش به، وحصره للعرش، وعدم حصر العرش له، وهذه اللوازم منتفية عن المخلوق.

ونفاة العلو أهل التعطيل لو فصلوا هذا التفصيل لهدوا إلى سواء السبيل، وعلموا مطابقة العقل للتنزيل، ولسلكوا خلف الدليل، ولكن فارقوا الدليل فضلوا عن سواء السبيل].." (١)

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٢/٥٩

"وجه إنكار أهل الكلام علو الله تعالى وفوقيته على خلقه

سيفصل الشارح في إثبات العلو والفوقية لله عز وجل، وكل ذلك رد على المؤولة، لاسيما أن إنكار الفوقية الذاتية لله عز وجل والعلو مما وقع فيه طوائف من أهل العلم من المنتسبين للحديث والفقه وغيرهم، خاصة من الأشاعرة والماتريدية، فإن من أعظم ما تابعوا فيه الجهمية موضوع العلو والفوقية، وهذا أمر جعل السلف يحشدون له كثيرا من المؤلفات والأقوال والمناظرات؛ لأنه مما عمت به البلوى وانخدع به كثير من عامة المسلمين؛ لأنه قال به بعض المنتسبين للعلم والمنتسبين للسنة، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

وإنما أنكر أهل الكلام العلو قياسا على عموم المخلوقات، فقالوا: لا يمكن أن تكون الفوقية إلا في جهة، والذي في جهة لا بد أن يكون مقابلا، والمقابل يلزم من مقابلته حدود ومسافة إلى آخره.

فهو يلزمهم بإلزامهم، يقول: على قولكم: إنه لا يمكن أن يكون فوق فلابد من أن يكون في ضد الفوق، وإذا نفيتم ضد الفوق فإن الذي لا يوجد فوق ولا في غير فوق يكون معدوما.

فهو أراد أن يلزمهم بلوازم عقلية، وإلا فإن أهل السنة لا يحتاجون إلى هذا الرأي ولا يقولون به؛ لأن مسألة الفوق والسفل لا تحكم غير المخلوقات ولا شك، لكن نظرا لأنهم أخضعوا أفعال الخالق سبحانه عز وجل وقاسوها بأفعال المخلوقين، وقاسوا صفات الخالق بصفات المخلوقين فقالوا بإنكار العلو والفوقية؛ لأنه يلزم منها بزعمهم وجود الذات، ووجود الذات حقيقة لكنهم لا يريدون إثبات وجود الذات، وأما إذا لزم إثبات وجود الذات لزم إثبات لوازم الذات من الكم والكيف والحدود والمسافة إلى آخره، فكل هذا أخذوه من باب قياس المخلوقات، فهو أراد أن يلزمهم بكل شيء، وأكثر المسائل التي ستأتي في الرد التفصيلي في الدرس اللاحق -إن شاء الله- كلها من هذا الباب، من باب الإلزام العقلي على قواعدهم العقلية، وإلا فالناس الذين هم على الفطرة تكفيهم براهين القرآن، وهي براهين عقلية قاطعة، إضافة إلى أنها خبر عن الله عز وجل لا يقبل الجدل.." (١)

"الردود العقلية

قال المصنف رحمه الله تعالى: [فإن قيل: لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها.

قيل: لو لم يكن قابلا للعلو والفوقية لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها، فمتى أقررتم بأنه ذات قائم بنفسه غير مخالط للعالم، وأنه موجود في الخارج، ليس وجوده ذهنيا فقط، بل وجوده خارج الأذهان قطعا، وقد علم العقلاء كلهم بالضرورة أن ما كان وجوده كذلك فهو إما داخل العالم وإما خارج عنه، وإنكار ذلك إنكار ما

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٦/٥٩

هو أجلى وأظهر الأمور البديهيات الضرورية بلا ريب].

قولهم: (لا نسلم أنه قابل للفوقية) هذا قول أهل الكلام الفلاسفة والجهمية وكثير من المعتزلة وكثير من المتكلمين الذين سايروا الجهمية والمعتزلة في هذه المسألة، كـ الرازي والجويني في أول أمره، فهؤلاء ينكرون الفوقية لله عز وجل، ويؤولون ما ورد في النصوص من الفوقية والعلو لله سبحانه بأمور معنوية، وبعضهم ينكرها بالكلية كغلاة الجهمية، ثم اتسعوا بذلك على أوهام ليس لها أصل، ذلك أن مسألة الفوقية والعلو في حق الله عز وجل لا يجوز للإنسان أن يتفلسف فيها؛ لأن القول بأنه قابل للفوقية أو غير قابل مسألة لا ينبغي أن ترد مع النص أبدا، فنحن نقول بأن الله عز وجل من صفاته أنه علي على خلقه، وكذلك من أسمائه العلي، وأنه القاهر فوق عباده، وأنه في السماء، كل هذه معان جاءت بلسان عربي مبين أراد الله بها حقيقة معناها، وصف الله تعالى بها نفسه ووصفه بها رسوله صلى الله عليه وسلم في نصوص كثيرة لا تكاد تحصى، فنقف عند هذه النصوص ونعلم أنها حقيقة، ولا نأتي بأمور تشكل وتلبس، ككلمة قابل أو غير قابل، فمن الذي يفرض القبول أو لا يفرضه؟ فالله عز وجل هو القاهر فوق عباده، ولا تحكم لأحد فيه.

فالشارح جاء بعبارات أطلقها المتكلمون والفلاسفة قد تنطلي على كثير ممن ليس عنده علم بعقيدة السلف، فقولهم مثلا: القيام بالنفس أو عدم القيام بالنفس، يقصدون به أن الله عز وجل له وجود غير وجود المخلوقات، وأنه غني عن مخلوقاته لا يحتاج إليها، وهذا أمر بدهي فطري، فهو سبحانه الغني، وقد أكد الله عز وجل ذلك وأكده رسوله صلى الله عليه وسلم، فلسنا بحاجة إلى أن نعمل العقول الضعيفة في مثل هذه الحقائق الكبرى التي تقتضيها الفطرة ضرورة وورد النص بها قطعا.

إذا: فقول الفلاسفة بأنه قائم بنفسه أو غير قائم بنفسه هذا كله خبط وخلط لا يجوز الاعتماد عليه، وإنما اضطر السلف للرد على هذه المسائل من أجل أن يقرروا الحق بمسالك القوم أنفسهم، فيقيموا الحجة عليهم بأدلتهم وبراهينهم.

وكذلك قولهم: (غير مخالط للعالم) هذا أيضا أمر بدهي، وكذلك كونه موجودا في الخارج، أي: خارج المخلوقات، أي: أن وجوده غير جنس وجود المخلوقات، وأحيانا يعبر الفلاسفة عن الوجود في الخارج أنه في خارج الأذهان، وهذا أيضا افتراض فلسفي لا يعقل، فما في الأذهان لا يقبل التحقيق إلا إذا كان له وجود فعلي، والوجود الفعلي إن كان في عالم الشهادة فقد ندركه بحواسنا أو يأتي به خبر الغيب، وإن كان في عالم الغيب فلا ندركه إلا بخبر الغيب.

فإن كان الوجود الذي تتصوره الأذهان يتعلق بأمر وجودي فعلا وفي عالم الشهادة تدركه الحواس فهذا أمر يصدق ما يرد في الأذهان من تصورات.

وإن كان ما يرد في الأذهان يتعلق بأمر غيبي فإن الأمر الغيبي يقر بما جاء في الخبر لا بما في الأذهان، نعم الأذهان تتصور أشياء قد يكون لها وجود وقد لا يكون لها وجود، فلا سبيل إلى تحقيق وجود الموجودات التي ستتصورها الأذهان إلا بالحواس أو بخبر الغيب، وما تدركه الحواس لا جدال فيه، وما لا تدركه الحواس لا يمكن أن يثبت أبدا إلا بخبر الغيب، وما تتوهمه الأذهان في الموجودات التي لا تدركها الحواس لا يمكن أن تفهم كيفيته أبدا، فقولهم: (إنه موجود في الخارج) يقصدون به أن الله عز وجل موجود خالج المخلوقات، وهذا -كما قلت- أمر فطري بدهي؛ لأن الله ليس بحال في مخلوقاته، وهو عز وجل الأحد الصمد، فلا يمكن أن تتصور الأذهان المجبولة على الفطرة ولا العقول السليمة إلا أن الله عز وجل ليس في مخلوقاته، فكلمة خارج وداخل كلمة فلسفية يجب أن نتفاداها؛ لأن معناها مفهوم بالفطرة والضرورة والنص، لكن اللفظ فيه لبس، فالله عز وجل وجوده وجود فعلي بأسمائه وصفاته، وليس وجودا ذهنيا كما يتصور الفلاسفة والجهمية.

وقوله: [بل وجوده خارج الأذهان قطعا] يعني: أنه لا يكون وجوده فيما تتخيله الأذهان.

يقول: [وقد علم العقلاء كلهم بالضرورة أن ما كان وجوده كذلك فهو إما داخل العالم وإما خارجه]، هذا أيضا افتراض تكلم به المتكلمون، فقالوا: هو إما داخل العالم وإما خارجه، فلما قالوا هذه الكلمة وردت عليهم معضلات كثيرة؛ لأنهم لما قالوا بافتراض أنه خارج العالم اضطروا إلى أن يقولوا بأن له وجودا حقيقيا وأسماء وصفات وأفعالا، فلما اضطروا إلى ذلك نفوا ذلك، فقالوا بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه، تعالى الله عما يزعمون! مع أن هذه مسألة لا تتصور عقلا، مع أنا نقول: إن هذه الأمور يجب أن لا نخوض." (١)

"ثبوت علو الله تعالى على خلقه بدليل العقل

قال المصنف رحمه الله تعالى: [وعلوه سبحانه وتعالى كما هو ثابت بالسمع ثابت بالعقل والفطرة، أما ثبوته بالعقل فمن وجوه: أحدها: العلم البديهي القاطع بأن كل موجودين إما أن يكون أحدهما ساريا في الآخر قائما به كالصفات، وإما أن يكون قائما بنفسه بائنا من الآخر].

كلمة (قائم به) كثير ما يعبر بها أهل الكلام فيما يتعلق بالصفات وكثير من الأمور الغيبية، ويقصدون لزوم

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٣/٦٠

الشيء للشيء، يعني: الصفات الملازمة لله سبحانه.

وأحيانا يقصدون أن القائم بالشيء هو الذي يعد جزءا منه، أو أنه غير منفصل عنه، فأبرز تعبيراتهم هي القائم بالشيء، أي: اللازم له الحاصل منه أو الحاصل فيه الذي لا ينفصل عنه، وهو تعبير فلسفي ينبغي أن يتفاداه المسلم إلا عند الضرورة عندما يضطر للرد.

قال رحمه الله تعالى: [الثاني: أنه لما خلق العالم فإما أن يكون خلقه في ذاته أو خارجا عن ذاته، والأول باطل، أما أولا: فبالاتفاق، وأما ثانيا: فلأنه يلزم أن يكون محلا للخسائس والقاذورات! تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

والثاني: يقتضي كون العلم واقعا خارج ذاته، فيكون منفصلا، فتعينت المباينة؛ لأن القول بأنه غير متصل بالعالم وغير منفصل عنه غير معقول.

الثالث: أن كونه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه يقتضي نفي وجوده بالكلية؛ لأنه غير معقول، فيكون موجودا إما داخله وإما خارجه، والأول باطل، فتعين الثاني، فلزمت المباينة].

وهذه الأمور بدهية، وتكرير البدهيات كثيرا ما يشكل، ولولا أن المؤلف ساق هذا هنا في الرد على أناس ممن ينتسبون للعلم، ويفتن بهم كثير من المسلمين، خاصة في تلك العصور التي كانوا فيها أعلاما، ينظر إليهم نظرة إكبار وإعجاب، كحال أبي المعالي الجويني قبل رجوعه، والرازي قبل رجوعه، والغزالي والشهرستاني والبغدادي وغيرهم من الذين كان كثير من الناس ينظر إليهم نظرة إكبار وإعجاب، فوجد منهم هذا التلبيس، فاضطر السلف إلى أن يردوا على هذه المقولة دفعا للبس، وإلا فالمفروض ألا يتكلم المسلم بهذه الأمور لغير ضرورة قصوى خاصة في الأماكن العامة والدروس العامة.

لذا نجد أن الذين تصدوا لهذه الردود أحيانا يقولون أشياء غير لائقة، وبإمكانهم أن يعبروا عنها بتعبيرات أخرى سليمة، لكن الحرص على الرد والإمعان في رد هذه الشبهات جعلهم يقعون في مصطلحات وتعبيرات استعملها الخصوم.

فمثلا: استعمال الشارح عبارة لا ينبغي لطالب العلم أن يستعملها أبدا، وهي قوله: أما ثانيا: فلأنه يلزم أن الله عز وجل يكون محلا لكذا وكذا، والمفروض أن يعبر بتعبير يدل على المراد مجملا، كأن يقول: يلزم منه أن يكون محلا لما لا يليق، وهذا كاف؛ لأن أي إنسان مطبوع على الفطرة السليمة ينفر من أن يعبر عن الله بما لا يليق دون ذكر العبارات التي توقع في حرج، فالمسلم يجد حرجا شديدا في أن يحكيها حتى وإن قالها هؤلاء الملبسون.

ولذا فإن ذكر هذه الأمور أحيانا يوجد أحيانا شيئا من الإشكال عند الناس الذين هم على الفطرة، فلا يلجأ المسلم إلى هذا التعبير إلا عند الضرورة القصوى، أو في دروس خاصة من دروس العقيدة ونحوها، وأن يؤمن فيها عدم وجود الأحداث الصغار وعدم وجود العوام الجهال، وعدم وجود قليلي العلم الشرعي من المثقفين المغرورين ونحوهم.." (١)

"وجه دلالة مباينة الله تعالى لخلقه على علوه جل جلاله

Q الوجوه التي ذكرها المؤلف في إثبات علو الله سبحانه بالعقل فهمت منها إثبات المباينة، فهل يلزم من إثبات المباينة إثبات العلو؟

A نعم، فيلزم من إثبات المباينة إثبات العلو؛ لأن الله عز وجل غير خلقه، فوجوده غير وجود المخلوقات، والله عز وجل منزه عن النقص، ولا بد أن يوصف بالكمال، وأكمل وأحسن الجهات هي العلو؛ لأن العلو هو الدليل على التمكن والدليل على الهيمنة والدليل على الإحاطة، والله عز وجل موصوف بأنه العلي العظيم، وهو بكل شيء محيط، فأي الجهات تناسب صفات الله وأسماءه الحسنى؟! فكونه عز وجل غير خلقه لا بد أن يكون مباينا لها، أي: منفصلا عنها، فليس هو المخلوقات، ووجوده وجود ذاتي، بمعنى أنه له وجود فعلي حقيقي، ليس كما يتوهم أولئك أنه وجود ذهني أو معنوي؛ لأن الوجود المعنوي ليس بشيء، فالمعدوم له وجود معنوي في التصور والأذهان والأوهام، بمعنى أن النفس تتخيله وهو عدم.." (٢)

"بيان معنى قول أهل الكلام: (لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها)

Q ما معنى قول الشارح في الطحاوية: لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها؟

A هذه عبارة الجهمية والمعتزلة وطوائف من أهل الكلام، قالوا: لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها، ذلك أن السلف قالوا: يلزم من نفي الفوقية ثبوت ضد الفوقية وهو السفل، ذلك أنه لا يعقل أن يكون موجود بلا جهة على الإطلاق؛ إذ الجهة أمر نسبي لكل موجود، فالموجودات التي هي المخلوقات تحكمها الجهات الأربع والجهات الست.

أما بالنسبة لوجود الله عز وجل فإنه لا بد أن يوصف بالكمال، والكمال بالنسبة للجهات هو الفوق والعلو، وما دام المنازعون -وهم أكثر أهل الكلام- يقرون بوجود الله عز وجل، وأن الوجود صفة ثبوتية حقيقية عند كثير منهم؛ فإنه يلزمهم بناء على إقرارهم أن يكون هذا الوجود إلى جهة، والجهة اللائقة بالله عز وجل هي

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٢/٦١

(٢) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٧/٦١

العلو، لا سيما أنها ثبتت في النصوص الشرعية، فهي مقتضى النص والفطرة والعقل السليم، فمن لم يصف الله عز وجل بالفوقية والعلو والاستواء على العرش وغير ذلك مما ورد في النصوص فإنه يلزمه بناء على ذلك أن يصف الله عز وجل بضد العلو؛ لأنه أقر بوجود الله الوجود الثبوتي، ويلزم من الوجود الجهة.

فقال المنازع: لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها.

وهذا من العبث بالألفاظ ومعارضة العقول السلمية والفطر فضلا عن رد الشرع.

فالرسول صلى الله عليه وسلم عند وفاته شخص ببصره إلى السماء وقال: (بل الرفيق الأعلى)، أليس هذا من أدلة العلو؟!

و A بلى، بل هو دليل صريح على العلو.." (١)

"نظرة في الكلام على خالد القسري وسلم بن أحوز

أما الكلام عن خالد بن عبد الله القسري فهو مما خالف فيه أهل الأهواء أهل السنة في كل العصور، وإلى يومنا هذا، لكن في العصر الحاضر نجد بعض المثقفين من أبناء المسلمين الذين قد لا يتهمون بهوى أو نزعة افتراق وإنما لجهلهم وقلة اطلاعهم على أقوال السلف خاضوا فيما خاض فيه الأولون في اتهام خالد بن عبد الله القسري وأمثاله بأن قتله رءوس البدع والأهواء كان لغرض سياسي، وهذا نوع من تفسير ما في القلوب والنيات لا يجوز، وهذا قول قال به معاصرون من الجهمية، والمعتزلة، والخوارج، والرافضة، ثم صار سمة لأهل الأهواء دائما، ما أن يقع فيه طوائف من أبناء السنة فهذا مما لا ينبغي السكوت عليه، وينبغي التنبيه عليه، والتحذير من الوقوع في المجاراة للمبطلين وأهل الأهواء.

وخالد بن عبد الله القسري رحمه الله من أمراء العراق، كان عنده شيء من القسوة والظلم وليس ممدوحا في جميع خصاله، وإن كان جوادا كريما، وله غيرة على دين الله عز وجل، لكن له خصال مذمومة، وقد يكون عنده شيء من النصب، أي: القول في علي بما لا يجوز، فهذا نسب إليه، وقد لا يثبت، ومع ذلك لا يلزم من كونه غيورا على دين الله عز وجل أن يكون سويا في جميع جوانب حياته وخصاله، وهذه قاعدة في جميع الولاة في تاريخ الإسلام، أنه لا يلزم من كون الوالي قويا في الدين، ومجاهدا في سبيل الله أن يكون على سمت أهل الورع والتقوى والصلاح من كل وجه.

وأظن عدم إدراك هذه المسألة هو الذي أوقع بعض شبابنا في الخلط، فظنوا أنه ما دام قد اتهم بشيء من الظلم والمعاصي فلا يمكن أن يكون قتله هؤلاء الزنادقة إلا لسياسة، أقول: هذا لا يجوز، وما قاله أحد

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٨/٦١

السلف الذين عاصروه ومن بعدهم من أئمة الدين إلى يومنا؛ لأنه حكم على القلوب والنيات، ولأنه أيضا يعد من مجاراة أهل الأهواء والقول بقولهم.

فقتله لمثل الجعد كان بناء على فتوى أهل العلم، وإذا كان مثل هذا القتل يخدم الوالي فهذا أمر آخر لا صلة له بهذه المسألة، وهو أمر مظنون لا ينبغي أن نبني عليه أحكاما، وهذا يشمل خالد بن عبد الله القسري وغيره ممن تصدوا لأهل الأهواء وعندهم بعض الفساد، فإنهم يحمدون على ما فعلوا، وقد تكون قوتهم في نصر الحق من التأييد لدين الله عز وجل، كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: (إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر).

قال رحمه الله تعالى: [وأخذ هذا المذهب عن الجعد الجهم بن صفوان فأظهره وناظر عليه، وإليه أضيف قول الجهمية، فقتله سلم بن أحوز أمير خراسان بها].

هنا أيضا مسألة مهمة، وهي أيضا تشمل ما سبق، وهي الحكم على سلم بن أحوز في قتله كثيرا من الزنادقة، فقد قتل الجهم وغيره، ولاشك في أن الجهم حينما قتل كان قتله على إثر خروجه على الأئمة، ولهذا فرح بعض أهل الأهواء قديما وحديثا وبعض الذين تأثروا بهم بهذه المناسبة، فجعلوا مثل هذه الظواهر -أي: قتل هؤلاء من رءوس البدع- لأسباب سياسية.

وأنا أقول: الجهم خرج، ومن أسباب قتله خروجه، ومن أسباب قتله قوله بالتجهم أيضا، فاجتمع الأمران في قتله: أنه خرج على الأئمة، وأنه أيضا كان جعديا على مذهب الجعد، وسمت الفرقة باسمه فيما بعد.

فيصح أن يكون الجهم قتل لخروجه، لكن هذا أمر أيضا لا يتنافى مع كونه قتل للتعطيل، وهذا يشمل أيضا جميع أهل الأهواء.

ومن سمات أهل الأهواء أنهم يرون الخروج، فلذلك أكثرهم قتل لخروجه، وقتل أيضا لاعتقاده الخروج ولو لم يخرج فعلا، وقد يكون قتل أيضا لآرائه وعقائده.

ومن هؤلاء غيلان الدمشقي، فـ غيلان الدمشقي قتل لقوله في القدر وغلوه في ذلك وتعطيله، وقتل أيضا لأنه كان يرى الخروج، وهذه سمة أهل الأهواء جميعا، أنهم يجمعون مع أهوائهم القول بالخروج، ولذلك ذكر كثير من السلف أن من السمات الجامعة لأهل الأهواء أنهم يرون السيف على تفاوت بينهم.

فإذا: لا يستبعد أن يكون الشخص الواحد يجتمع فيه أمران لقتله: فيكون ذا عقائد باطلة تستوجب قتله، ويكون أيضا ممن يرى الخروج، أو ينتهز الفرصة مع كل خارج، ومع كل ناعق.

وهنا أنبه على أن القاسمي في (تاريخ الجهمية والمعتزلة) تعاطف مع الجهمية ومع بعض الفرق، واعتبرها

مظلومة في بعض جوانب آرائها.

فعلى هذا لا يصح أن نعتمد عليه في مثل هذه الأمور التي فيها حكم على الأشخاص، وحكم على أمور العقيدة.

قال رحمه الله تعالى: [ثم انتقل ذلك إلى المعتزلة أتباع عمرو بن عبيد وظهر قولهم في أثناء خلافة المأمون، حتى امتحن أئمة الإسلام، ودعوهم إلى الموافقة لهم على ذلك.

وأصل هذا مأخوذ عن المشركين والصابئة، وهم ينكرون أن يكون إبراهيم خليلا، وموسى كليما؛ لأن الخلة هي كمال المحبة المستغرقة للمحب، كما قيل:." (١)

"أدلة القائلين بتفضيل الأنبياء على الملائكة وردود مخالفيهم عليها

قال رحمه الله تعالى: [فمما استدل به على تفضيل الأنبياء على الملائكة: أن الله أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم، وذلك دليل على تفضيله عليهم، ولذلك امتنع إبليس واستكبر وقال: ﴿أرأيتك هذا الذي كرمت علي﴾ [الإسراء:٦٢].

قال الآخرون: إن سجود الملائكة كان امتثالا لأمر ربهم، وعبادة وانقيادا وطاعة له، وتكريما لآدم وتعظيما، ولا يلزم من ذلك الأفضلية، كما لم يلزم من سجود يعقوب لابنه يوسف عليهما السلام تفضيل ابنه عليه، ولا تفضيل الكعبة على بني آدم بسجودهم إليها امتثالا لأمر ربهم.

وأما امتناع إبليس فإنه عارض النص برأيه وقياسه الفاسد بأنه خير منه، وهذه المقدمة الصغرى، والكبرى محذوفة، تقديرها: والفاضل لا يسجد للمفضول، وكلتا المقدمتين فاسدة.

أما الأولى فإن التراب يفوق النار في أكثر صفاته، ولهذا خان إبليس عنصره، فأبى و ا ستكبر، فإن من صفات النار طلب العلو والخفة والطيش والرعونة، وإفساد ما تصل إليه ومحقه وإهلاكه وإحراقه، ونفع آدم عنصره في التوبة والاستكانة، والانقياد والاستسلام لأمر الله، والاعتراف وطلب المغفرة، فإن من صفات التراب الثبات والسكون والرصانة، والتواضع والخضوع والخشوع والتذلل، وما دنا منه ينبت ويزكو، وينمي ويبارك فيه، ضد النار.

وأما المقدمة الثانية -وهي: أن الفاضل لا يسجد للمفضول- فباطلة؛ فإن السجود طاعة لله وامتثال لأمره، ولو أمر الله عباده أن يسجدوا لحجر لوجب عليهم الامتثال والمبادرة، ولا يدل ذلك على أن المسجود له أفضل من الساجد، وإن كان فيه تكريمه وتعظيمه، وإنما يدل على فضله، قالوا: وقد يكون قوله: ﴿هذا

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٤/٦٢

الذي كرمت علي﴾ [الإسراء:٦٢] بعد طرده لامتناعه عن السجود له، لا قبله، فينتفي الاستدلال به.

ومنه: أن الملائكة لهم عقول وليست لهم شهوات، والأنبياء لهم عقول وشهوات، فلما نهوا أنفسهم عن الهوى، ومنعوها عما تميل إليه الطباع؛ كانوا بذلك أفضل.

وقال الآخرون: يجوز أن يقع من الملائكة من مداومة الطاعة وتحمل العبادة وترك الونى والفتور فيها ما يفي بتجنب الأنبياء شهواتهم، مع طول مدة عبادة الملائكة.

ومنه: أن الله تعالى جعل الملائكة رسلا إلى الأنبياء، وسفراء بينه وبينهم.

وهذا الكلام قد اعتل به من قال: إن الملائكة أفضل، واستدلالهم به أقوى، فإن الأنبياء المرسلين إن ثبت تفضيلهم على المرسل إليهم بالرسالة ثبت تفضيل الرسل من الملائكة إليهم عليهم، فإن الرسول الملكي يكون رسولا إلى الرسول البشري.

ومنه: قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة:٣١] الآيات.

قال الآخرون: وهذا دليل على الفضل لا على التفضيل، وآدم والملائكة لا يعلمون إلا ما علمهم الله، وليس الخضر أفضل من موسى بكونه علم ما لم يعلمه موسى، وقد سافر موسى وفتاه في طلب العلم إلى الخضر وتزودا لذلك، وطلب موسى منه العلم صريحا، وقال له الخضر: إنك على علم من علم الله إلى آخر كلامه، ولا الهدهد أفضل من سليمان عليه السلام بكونه أحاط بما لم يحط به سليمان علما.

ومنه: قوله تعالى: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص:٧٥].

قال الآخرون: هذا دليل الفضل لا الأفضلية، وإلا لزم تفضيله على محمد صلى الله عليه وسلم، فإن قلتم: هو من ذريته، فمن ذريته البر والفاجر، بل يوم القيامة إذا قيل لآدم: ابعث من ذريتك بعثا إلى النار، يبعث من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين إلى النار، وواحدا إلى الجنة.

فما بال هذا التفضيل سرى إلى هذا الواحد من الألف فقط.

ومنه: قول عبد الله بن سلام رضي الله عنه: ما خلق الله خلقا أكرم عليه من محمد صلى الله عليه وسلم الحديث.

فالشأن في ثبوته، وإن صح عنه فالشأن في ثبوته في نفسه؛ فإنه يحتمل أن يكون من الإسرائيليات.

ومنه: حديث عبد الله بن عمرو رضي الله ءنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إن الملائكة قالت: يا ربنا! أعطيت بني آدم الدنيا يأكلون فيها ويشربون ويلبسون، ونحن نسبح بحمدك، ولا نأكل ولا نشرب ولا نلهو، فكما جعلت لهم الدنيا فاجعل لنا الآخرة.

قال: لا أجعل صالح ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له: كن فكان).

أخرجه الطبراني، وأخرجه عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل عن عروة بن رويم أنه قال: أخبرني الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم: (أن الملائكة قالوا) الحديث، وفيه: (وينامون ويستريحون، فقال الله تعالى: لا، فأعادوا القول ثلاث مرات، كل ذلك يقول: لا).

والشأن في ثبوتهما، فإن في سنديهما مقالا، وفي متنهما شيئا، فكيف يظن بالملائكة الاعتراض على الله تعالى مرات عديدة وقد أخبر الله تعالى عنهم أنهم لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون؟! وهل يظن بهم أنهم بأحوالهم متشوقون إلى ما سواها من شهوات بني آدم؟! والنوم أخو الموت." (١)

"أدلة القائلين بتفضيل الملائكة وردود مخالفيهم عليها

قوله: [ومما استدل به على تفضيل الملائكة] بدأ يقلب به المسألة في الاستدلال، حيث بدأ يستدل للفريق الآخر الذي يقول بتفضيل الملائكة على البشر، ومن هنا يكون قوله: (أجاب الآخرون) مرادا به الأولون الذين قالوا بتفضيل بعض البشر على الملائكة، خاصة الأنبياء.

قال رحمه الله تعالى: [أجاب الآخرون بأجوبة، أحسنها -أو من أحسنها-: أنه لا نزاع في فضل قوة الملك وقدرته وشدته وعظم خلقه، وفي العبودية خضوع وذل وانقياد، وعيسى عليه السلام لا يستنكف عنها ولا من هو أقدر منه وأقوى وأعظم خلقا، ولا يلزم من مثل هذا التركيب الأفضلية المطلقة من كل وجه.

ومنه قوله].

أي: من أدلة الذين قالوا بأفضلية الملائكة.

قال رحمه الله تعالى: [ومنه قوله تعالى: ﴿ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك﴾ [هود:٣١]، ومثل هذا يقال بمعنى: إني لو قلت ذلك لادعيت فوق منزلتي، ولست ممن يدعي ذلك.

أجاب الآخرون: بأن الكفار كانوا قد قالوا: ﴿وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق﴾ [الفرقان:٧]، فأمر أن يقول لهم: إني بشر مثلكم أحتاج إلى ما يحتاج إليه البشر من الاكتساب والأكل والشرب، لست من الملائكة الذين لم يجعل الله لهم حاجة إلى الطعام والشراب، فلا يلزم حينئذ الأفضلية المطلقة.

ومنه ما روى مسلم بإسناده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (المؤمن

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٣/٦٤

القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير)، ومعلوم أن قوة البشر لا تداني قوة الملك ولا تقاربها.

قال الآخرون: الظاهر أن المراد المؤمن من البشر- والله أعلم - فلا تدخل الملائكة في هذا العموم.

ومنه ما ثبت في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال فيما يروي عن ربه عز وجل قال: (يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم) الحديث، وهذا نص في الأفضلية.

قال الآخرون: يحتمل أن يكون المراد (خيرا منه) للمذكور لا الخيرية المطلقة.

ومنه ما رواه ابن خزيمة بسنده عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (بينا أنا جالس إذ جاء جبرائيل فوكز بين كتفي، فقمت إلى شجرة مثل وكري الطير، فقعد في إحداهما وقعدت في الأخرى، فسمت وارتفعت حتى سدت الخافقين، وأنا أقلب بصري، ولو شئت أن أمس السماء مسيت، فنظرت إلى جبرائيل كأنه حلس لاطئ، فعرفت فضل علمه بالله علي).

قال الآخرون: في سنده مقال؛ فلا نسلم الاحتجاج به إلا بعد ثبوته.

وحاصل الكلام: أن هذه المسألة من فضول المسائل، ولهذا لم يتعرض لها كثير من أهل الأصول، وتوقف أبو حنيفة رحمه الله في الجواب عنها كما تقدم، والله أعلم بالصواب].

هذه المسألة: تكلم عنها بعض أهل العلم، وممن أفاض فيها شيخ الإسلام ابن تيمية في أكثر من موضع، ومن المواضع التي فصلت فيها في المجلد الرابع من الفتاوى، ومع ذلك لم يجزم شيخ الإسلام بقول، ولم يجزم برأي، وإن كان بين بعض الآراء الغريبة والشاذة، وبين بعض الآراء التي قد تقتضيها ظواهر الأدلة، لكنه لم يجزم بشيء.

إذا: فالخلاصة في هذا الكلام أنه لا طائل تحته وليس من أمور الاعتقاد، لا سيما أنه لم يرد فيه نص قاطع من ناحية، ومن ناحية أخرى أن ما ورد من نصوص إنما تتعلق بأفراد من الفريقين من البشر أو من الملائكة، أما جملتهم فلم يرد فيها نصوص قاطعة، والله أعلم.." (١)

"موقف الخوارج والمعتزلة من تكفير أهل القبلة

قال رحمه الله تعالى: [وقوله: (ولا نقول: لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله) إلى آخر كلامه رد على المرجئة، فإنهم يقولون: لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فهؤلاء في طرف والخوارج

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٤/٦٤

في طرف، فإنهم يقولون: نكفر المسلم بكل ذنب أو بكل ذنب كبير، وكذلك المعتزلة الذين يقولون: يحبط إيمانه كله بالكبيرة، فلا يبقى معه شيء من الإيمان.

لكن الخوارج يقولون: يخرج من الإيمان ويدخل في الكفر! والمعتزلة يقولون: يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر! وهذه المنزلة بين المنزلتين، وبقولهم بخروجه من الإيمان أوجبوا له الخلود في النار].

الفرق بين المعتزلة والخوارج فرق فلسفي، وليس فرقا علميا، فكلهم يكفرون بالكبيرة، لكن الخوارج يرون أن مرتكب الكبيرة في الدنيا كافر خالص، والمعتزلة ينفون عنه الإيمان، ونحن نقول: يلزم من نفي الإيمان الكفر، لكن ا لمعتزلة جاءت بأسلوب فلسفي كعادة أهل البدع، حيث يأتون من عندهم باختراعات في الدين، فنظرا لأنهم ما توافر عندهم النص القطعي على كفر من ارتكب الذنب قالوا بأنه لا مؤمن ولا كافر، وهذه المنزلة بين المنزلتين التي ما استطاعوا أن يفسروها إلى الآن؛ لأن نصوص الشرع كلها ليس فيها أن هناك حالة ثالثة، بل إما أن يكون المرء مؤمنا، ودرجات الإيمان تتفاوت تفاوتا عظيما، أو يكون كافرا، ودرجات الكفر تتفاوت.

فهم يقولون: لا نسميه مؤمنا، فأخرجوه من الإيمان، ونلزمهم شرعا بأن يدخلوه في الكفر، لكنهم فروا مما قالت الخوارج؛ لأنهم قاموا بردة فعل ضد الخوارج، ومسألة الحوار بينهم وبين الخوارج هي التي جعلتهم يتكلفون مذهبا وسيطا بزعمهم، وهو أنه -أي: مرتكب الكبيرة- إذا لم يتب في الدنيا فهو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، هذا في الدنيا، وفي الآخرة بينهم تشابه، لكن عند التفصيل نجد أن بينهم شيئا من الفروق الفلسفية، فالخوارج يقولون: مرتكب الكبيرة مخلد في النار، وعذابه عذاب الكافرين والمشركين، وليس بينه وبينهم فرق، والمعتزلة تقول بأنه مخلد في النار أيضا، وتقول بمنع الشفاعة كما تقول الخوارج، لكنها تقول بأن عذاب مرتكبي الذنوب في الآخرة -وإن كانوا مخلدين في النار ولا تشملهم الشفاعة- غير عذاب المشركين، وهذه من عندهم جاءوا بها تخلصا من موافقة الخوارج.." (١)

"انتفاء وجود من لا يؤمن بوجود الله ظاهرا وباطنا

Q هل هناك من لا يؤمن بالله ظاهرا ولا باطنا؟ أم أن هذا لا يتصور أبدا؟

A فرق في مسألة الإيمان بالله بين الإقرار بوجوده، وبين الإيمان بالله الذي يلزم منه الإقرار بأسمائه وصفاته وأفعاله ولوازم ذلك مما يجب إثباته لله عز وجل، فقد يوجد من الناس من لا يؤمن بالله الإيمان الواجب ظاهرا وباطنا، وكثيرون ممن يؤمنون بالله لا يؤمنون بالله الإيمان الشرعي ظاهرا وباطنا، أقصد أن كثيرا من

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٦/٦٦

أهل الشرك والنفاق والكفار الخلص الذين يقرون بوجود الله لا يؤمنون بالله الإيمان الحقيقي الذي تكون به النجاة.

فمسألة نفي الإيمان أحيانا تنصرف إلى مجرد الإقرار بالوجود، وأحيانا تنصرف إلى ما هو أهم من ذلك من ناحية المعنى الشرعي، ثم إن النفي والإثبات لا يتعلق بالإيمان بالله فقط، بل كذلك بالإيمان بالرسل وسائر أركان الإيمان، وأصول الدين الضرورية.." (١)

"ما يخرج به العبد من الإيمان

قال المصنف رحمه الله تعالى: [قوله: (ولا يخرج العبد من الإيمان إلا بجحود ما أدخله فيه).

يشير الشيخ إلى الرد على الخوارج والمعتزلة في قولهم بخروجه من الإيمان بارتكاب الكبيرة، وفيه تقرير لما قال أولا: إنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله، وتقدم الكلام على هذا المعنى].

كلامه هنا فيه نوع من الإجمال، وبعض الألفاظ فيها اشتباه، وفي الجملة إذا جعلنا هذا الأصل جاريا على أصول أهل السنة والجماعة -وهو -إن شاء الله- مقصود الإمام الطحاوي - فإنه يعني أنه لا يخرج العبد من مسمى الإيمان إلا إذا ترك شيئا من أصول الدين، بمعنى أنه أنكر شيئا من أصول الإيمان ولوازم أصول الإيمان التي لا بد منها والتي ثبتت في النصوص، مثل الشفاعة، والرؤية، وكلام الله عز وجل وأنه منزل غير مخلوق؛ فهذه من لوازم الإيمان، وتدخل في أصول الإيمان بالنصوص الشرعية، وليس باللزوم العقلي أو التفريع على القواعد فقط، بل بمقتضى النصوص الشرعية؛ لأن أركان الإيمان وأركان الإسلام لها لوازم.

وفي الأركان العملية خلاف، فهل من أعرض عن الصلاة والصيام والحج والزكاة إعراضا كليا يخرج من الإيمان أو لا يخرج؟ هذه مسألة خلافية، إلا أن الصلاة ورد فيها نصوص مستقلة على أنه يخرج تاركها من الإيمان ومن الإسلام، وما عدا ذلك فإن المسألة فيها خلاف، فبعض أهل العلم قال: إن من أعرض عن أركان الإسلام إعراضا كليا؛ فلا بد أن يلزم من إعراضه الجحود أو الشك الذي يؤدي إلى الجحود، أو عدم التسليم الذي يخرج به عن مسمى الإيمان.

إذا: فقوله: (لا يخرج العبد من الإيمان إلا بجحود ما أدخله فيه) يقصد به جحود أصول الدين التي أدخلته في مسمى الإيمان، وهي أركان الإيمان ولوازمها وأركان الإسلام بجملتها ولوازمها.." (٢)

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ١٦/٦٧

(٢) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٢/٧٠

"ذكر مذهب الكرامية ومذهب الجهمية

قال رحمه الله تعالى: [وذهب الكرامية إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط! فالمنافقون عندهم مؤمنون كاملو الإيمان، لكن يقولون بأنهم يستحقون الوعيد الذي أوعدهم الله به! وقولهم ظاهر الفساد.

وذهب الجهم بن صفوان وأبو الحسن الصالحي -أحد رؤساء القدرية - إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب! وهذا القول أظهر فسادا مما قبله؛ فإن لازمه أن فرعون وقومه كانوا مؤمنين، فإنهم عرفوا صدق موسى وهارون عليهما الصلاة والسلام، ولم يؤمنوا بهما، ولهذا قال موسى لفرعون: ﴿لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر﴾ [الإسراء:١٠٢]].

وجه الاستدلال هنا أنه قال: (لقد علمت) وهذا مما حكاه الله عز وجل عن موسى وفرعون، وفرعون لم ينكر هذه الدعوى؛ لأنه ما أنكر قول موسى: (لقد علمت)، ثم إن الله عز وجل حكى بذلك وجه الحق في القصة، فلو كان فيها استدراك فيما لا يعلمه إلا الله عز وجل -وهو ما في قلب فرعون - لتبين هذا في القرآن، أو لبينه الله عز وجل، ثم إن موسى لا ينطق إلا بالحق في الدعوة إلى الله وإقامة الحجة على فرعون، والله عز وجل يسدده ويعصمه من أن يقول الباطل، لا سيما أنه يشير إلى ما في قلب فرعون.

وقوله: (لقد علمت) فيه نوع من إطلاع موسى على شيء من الغيب مما في قلب فرعون، فلو لم يكن هذا حقا -أي: أن فرعون علم لكنه جحد- لما جاءت بهذا السياق في كتاب الله، فلو كان كلام موسى عليه السلام عن فرعون مجرد ظن؛ لما جاء بها هكذا دون أن يسدده الله عز وجل ويبين له وجه الحق في ذلك، لا سيما أنه يشير إلى معنى قلبي لا يعلمه إلا الله عز وجل، وقد أطلع الله عليه نبيه موسى، وهو أن فرعون علم في قرارة قلبه أنه ما أنزل هؤلاء إلا رب السماوات والأرض بصائر.

قال رحمه الله تعالى: [وقال تعالى: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا فانظر كيف كان عاقبة المفسدين﴾ [النمل:١٤]].

دلالة هذه الآية دلالة ظاهرة؛ لأن الله عز وجل يحكي حالهم، والله لا يقول إلا الحق، فالله يحكي حال فرعون وآله؛ لأنهم استيقنتها أنفسهم، بمعنى أنهم عندهم يقين قلبي، لكن الجحود جحود مكابرة وجحود تعالي وغطرسة وغرور، وهذه من صفات الإنسان إذا طغى واستحوذ عليه الشيطان، نسأل الله العافية.

قال رحمه الله تعالى: [وأهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم، ولم يكونوا مؤمنين به، بل كافرين به، معادين له، وكذلك أبو طالب عنده يكون مؤمنا، فإنه قال: ولقد علمت بأن دين محمد من خير أديان البرية دينا لولا الملامة أو حذار مسبة لوجدتني سمحا بذاك مبينا بل إبليس يكون

عند الجهم مؤمنا كامل الإيمان! فإنه لم يجهل ربه، بل هو عارف به، ﴿قال رب فأنظرني إلى يوم يبعثون﴾ [الحجر:٣٦] ﴿قال رب بما أغويتني﴾ [الحجر:٣٩] ﴿قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين﴾ [ص:٨٢]، والكفر عند الجهم هو الجهل بالرب تعالى، ولا أحد أجهل منه بربه، فإنه جعله الوجود المطلق، وسلب عنه جميع صفاته، ولا جهل أكبر من هذا، فيكون كافرا بشهادته على نفسه!].

هذا من باب الإلزام، والشاهد أنه يلزم من قول الجهم –وهو قول خبيث غال في الخبث– أنه إذا كان الإيمان هو معرفة الله فقط، وأن من عرف الله استحق الثواب على الإيمان، يلزم منه أن يكون فرعون وقومه من المؤمنين والذين يستحقون الثواب، وأنهم لا يكونون كافرين على هذا المفهوم، وكذلك أبو طالب وقريش، والكفرة الذين أنكروا رسالة النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود والنصارى، كل هؤلاء على قاعدة الجهم يعدون من المؤمنين وليسوا من الكافرين، وكذلك إبليس، وهذه مغالطة وقلب للحقائق، وهذا أسلوب الباطنية في كل زمان.." (١)

"تكفير تارك الصلاة بدليل مستقل لا يلزم منه امتناع دخول سائر الأعمال في الإيمان

قال رحمه الله تعالى: [والقائلون بتكفير تارك الصلاة ضموا إلى هذا الأصل أدلة أخرى، وإلا فقد نفى النبي صلى الله عليه وسلم الإيمان عن الزاني والسارق وشارب الخمر والمنتهب، ولم يوجب ذلك زوال اسم الإيمان عنهم بالكلية اتفاقا].

اعترض الشيخ هنا اعتراضا قاله بعض أهل العلم، لكنه اختصر فجعل الاعتراض غير واضح، ثم أجاب عن هذا الاعتراض، يقول: إن من الأعمال ما يخرج تركه من الملة، أو يدخل تركه الكفر، وهو الصلاة، وعلى هذا فإن تارك الصلاة إذا كان يخرج من الملة أو يكفر فقد اختل إيمانه، أو لا يقال: إنه مؤمن، ثم يقول: إن الجواب عن هذا أن الصلاة استثنيت بنصوص مستقلة.

وهذا الكلام في مجمله صحيح، فالصلاة ورد النص بتكفير تاركها أكثر مما ورد في غيرها، وقد وردت نصوص بأن كفر تارك الصلاة كفر مغلظ، فقد وصف تارك الصلاة بالشرك، والشرك لا يكون –إذا قارن الكفر– إلا الكفر المغلظ، وكلامه هذا صحيح، لكنه فيه نوع من الالتباس، فلا يظهر أنه يستدل للسلف أو يستدل ضدهم، وكأنه بذلك يشير إلى أن هذا دليل من أدلة المرجئة الذين يقولون: إن ترك الأعمال لا يخرج من الإيمان إلا الصلاة، والصلاة جاء دليل إخراج تاركها من الإيمان بدليل مستقل، لا لأنها من الإيمان.

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٧/٧٠

نقول: هذا صحيح من وجه وليس بصحيح من وجه آخر، فصحيح أن الصلاة استثنيت من أركان الإسلام بأن تاركها يخرج من الملة عند بعض أهل العلم، أو يكفر كفرا مغلظا أو نحو ذلك مما قيل، وأن فيها نصوصا مستقلة، لكن هذا لا يعني أن غيرها من الأعمال لا يدخل في مسمى الإيمان؛ لأننا نقول: الإيمان يزيد وينقص، ولا نقول بأن الذي يختل إيمانه يخرج من الإيمان بالكلية، فمن هنا لا مكان للاعتراض على أهل السنة بهذا المثال، لكن استثناء الصلاة وارد.

فكثير من الأعمال تركه لا يخرج من الملة، إلا الصلاة، لكن لو أن إنسانا ترك أركان الإسلام جميعا وأعرض عن الدين بالكلية فإنه يكفر وإن كان مصدقا، وسيأتي أيضا إشارة إلى هذا في مقام آخر، المهم أنه هنا اعترض اعتراضا بالقول بأن تارك الصلاة يكفر ويخرج من الإيمان، فعلى هذا فإن الأعمال داخله في الإيمان، ثم كأنه استدرك على هذا الاعتراض بقوله: إن الصلاة جاء النص فيها مستقلا، ونحن نقول: كما جاء النص بأن تارك الصلاة يكفر كذلك جاءت النصوص بأن الذي يخل بالأعمال ينقص إيمانه، والذي يفي بالأعمال يزيد إيمانه، وهذا له نصوص مستقلة، فيبقى الاعتراض غير وارد على أهل السنة والجماعة، إنما يرد على المرجئة فيما بينهم، وعلى المرجئة وخصومهم الآخرين من المعتزلة والخوارج الذين يخرجون أهل الكبائر من الإيمان بالكلية.." (١)

"اختلاف درجات نور التوحيد في قلوب العباد

قال رحمه الله تعالى: [ومن يرى الخط الثخين دون الدقيق إلا بزجاجة ونحوها، ومن يرى عن قرب زائد على العادة، وآخر بضده].

هذا مما يمكن أن نسميه نوعا من الخلط؛ لأن ابن أبي العز رحمه الله يظهر لي أنه يوافق أهل السنة والجماعة إجمالا، لكنه أيضا عنده نوع مما نسميه القرب أو اعتقاد معقولية بعض أقوال المرجئة، وأنها معقولة، ويمكن أن تفسر بتفسيرات تتوافق مع مذهب السلف؛ نظرا لأن النزاع لفظي.

فهنا بدأ يستدل لأهل السنة والجماعة باستدلالات لا بأس بها، وإن كانت موهمة، لكنه إيهام فيه غموض لا أحب أن أشير إليه؛ لأننا نحمل كلام ابن أبي العز على أحسن المحامل، لاسيما أنه في آخر المبحث هنا قرر الانتصار لأقوال أهل السنة والجماعة في الأمور التي ذكرها، فإذا كان انتصر لها فلا شك أن اضطرابه في الأمور السابقة وفي بعض المسائل الآتية ناتج عن أنه يرى أن أقوال المرجئة لها وجه، وأنها يمكن أن تكون أقوالا اجتهادية، وإن كان يرجح غيرها، فهنا بدأ يستدل لمذهب السلف بأن الأعمال تدخل في

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ١٠/٧٠

مسمى الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص.
قال المصنف رحمه الله تعالى: [ولهذا -والله أعلم- قال الشيخ رحمه الله: (وأهله في أصله سواء)، يشير إلى أن التساوي إنما هو في أصله، ولا يلزم منه التساوي من كل وجه، بل تفاوت درجات نور لا إله إلا الله في قلوب أهلها لا يحصيه إلا الله تعالى].
قوله: (وأهله في أصله سواء) يحتمل أمرين عند الطحاوي رحمه الله: يحتمل أن يقصد بالأصل مبدأ الإيمان، وهو مجرد التصديق ابتداء، ويحتمل أن يقصد بأصله الإيمان التصديقي الذي هو كل الإيمان عند المرجئة، فمن هنا تبقى العبارة محتملة، لكن الشارح ابن أبي العز فسرها بما هو أقرب إلى أقوال السلف، ومع ذلك في عباراته نوع من الإيهام، فقول الطحاوي: (وأهله في أصله سواء) إن قصد أن أهل الإيمان في مبدأ التصديق سواء، أي: في وجود الإيمان في قلوبهم، ثم يتفاوت هذا الإيمان في المعاني والأعمال؛ فهذا صحيح، وإن كان قصده الوقوف عند القول بأن الإيمان في قلوب الناس سواء، بمعنى أنه لا يرى أنه يتفاوت في الأعمال والأحوال؛ فهذا خطأ.
وابن أبي العز كأنه أراد أن يجمع بين الأمرين، فقال: [لا يلزم منه التساوي من كل وجه، بل تفاوت درجات نور لا إله إلا الله] فهذا فيه أيضا نوع تقريب بالكلام إلى مذهب السلف.
قال رحمه الله تعالى: [فمن الناس من نورها في قلبه كالشمس، ومنهم من نورها في قلبه كالكوكب الدري، وآخر كالمشعل العظيم، وآخر كالسراج المضيء، وآخر كالسراج الضعيف، ولهذا تظهر الأنوار يوم القيامة بأيمانهم وبين أيديهم على هذا المقدار، بحسب ما في قلوبهم من نور الإيمان والتوحيد علما وعملا، وكلما اشتد نور هذه الكلمة وعظم أحرق من الشبهات والشهوات بحسب قوته، بحيث إنه ربما وصل إلى حال لا يصادف شهوة ولا شبهة ولا ذنبا إلا أحرقه، وهذه حال الصادق في توحيده، فسماء إيمانه قد حرست بالرجوم من كل سارق، ومن عرف هذا عرف معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الله حرم على النار من قال: لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله تعالى)، وقوله: (لا يدخل النار من قال: لا إله إلا الله)، وما جاء من هذا النوع من الأحاديث التي أشكلت على كثير من الناس، حتى ظنها بعضهم منسوخة، وظنها بعضهم قبل ورود الأوامر والنواهي، وحملها بعضهم على نار المشركين والكفار، وأول بعضهم الدخول بالخلود، ونحو ذلك].
ينبغي أن يفهم أن هذه النصوص ما أشكلت فعلا إلا على المرجئة، فالخوارج بالغوا في الأخذ بها، فما

أشكلت عليهم، فهم يعتبروها هي المحكمة، ويعتبرون نصوص الوعد هي المتشابهة، لكن المرجئة هم الذين أشكلت عليهم نصوص الوعيد، أما بقية أهل العلم فما أشكلت عليهم، هذا أمر.." (١)

"احتجاج أهل السنة ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم لمعنى الإيمان

قال رحمه الله تعالى: [وقالوا: إن الرسول قد وافقنا على معاني الإيمان، وعلمنا من مراده علما ضروريا أن من قيل إنه صدق ولم يتكلم بلسانه بالإيمان مع قدرته على ذلك، ولا صلى ولا صام ولا أحب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ولا خاف الله، بل كان مبغضا للرسول معاديا له يقاتله؛ أن هذا ليس بمؤمن، كما علمنا أنه رتب الفوز والفلاح على التكلم بالشهادتين مع الإخلاص والعمل بمقتضاهما، فقد قال صلى الله عليه وسلم: (الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق)].

هذا الدليل من أقوى أدلة أهل السنة والجماعة على أن الأعمال تدخل في مسمى الإيمان؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم جعل الإيمان شعبا، وجعل هذه الشعب تشمل الأعمال القلبية وغير القلبية، وأعمال الجوارح، بل إن الشعب بدأت بعمل اللسان، وانتهت بعمل الأركان، فقول لا إله إلا الله، وإماطة الأذى مثالان متعلقان بالعمل، ومع ذلك سماهما إيمانا، وهذا دليل قاطع بين على أن الأعمال تدخل في مسمى الإيمان؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم مبين ولا ينطق عن الهوى، ولسانه أيضا عربي، ولا يتكلم إلا بما يفهمه المخاطبون العرب، ولا يمكن أن يكون في لفظه وكلماته إيهام، ولسان النبي صلى الله عليه وسلم أفصح الألسنة بالعربية، فلا يمكن أن يرد احتمال باضطراب الكلام أو اضطراب اللغة.

فالنبي صلى الله عليه وسلم سمى هذه الأعمال إيمانا، وقال: (الإيمان بضع وسبعون شعبة، أفضلها) أي: أفضل ما سماه الإيمان (قول لا إله إلا الله، وأدناها) أي: أدنى ما سماه الإيمان (إماطة الأذى عن الطريق)، وهذه الأمثلة كلها أعمال.

قال رحمه الله تعالى: [وقال أيضا صلى الله عليه وسلم: (الحياء شعبة من الإيمان)، وقال أيضا صلى الله عليه وسلم: (أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا)، وقال أيضا صلى الله عليه وسلم: (البذاذة من الإيمان)].

الخلق كثير منه أعمال، والبذاذة ترجع إلى التواضع، يعني: عدم التكلف في اللباس، وهذا عمل.

قال رحمه الله تعالى: [فإذا كان الإيمان أصلا له شعب متعددة وكل شعبة منها تسمى إيمانا؛ فالصلاة من الإيمان وكذلك الزكاة، والصوم، والحج، والأعمال الباطنة؛ كالحياء، والتوكل، والخشية من الله والإنابة إليه،

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ١٣/٧٠

حتى تنتهي هذه الشعب إلى إماطة الأذى عن الطريق فإنه من شعب الإيمان، وهذه الشعب منها ما يزول الإيمان بزوالها، كشعبة الشهادة، ومنها ما لا يزول بزوالها كترك إماطة الأذى عن الطريق، وبينهما شعب متفاوتة تفاوتا عظيما، منها ما يقرب من شعبة الشهادة ومنها ما يقرب من شعبة إماطة الأذى، وكما أن شعب الإيمان إيمان فكذا شعب الكفر كفر، فالحكم بما أنزل الله -مثلا- من شعب الإيمان، والحكم بغير ما أنزل الله كفر، وقد قال صلى الله عليه وسلم: (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان) رواه مسلم، وفي لفظ: (ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل)، وروى الترمذي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (من أحب لله وأبغض لله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان)، ومعناه -والله أعلم-: أن الحب والبغض أصل حركة القلب، وبذل المال ومنعه هو كمال ذلك، فإن المال آخر المتعلقات بالنفس، والبدن متوسط بين القلب والمال، فمن كان أول أمره وآخره كله لله كان الله إلهه في كل شيء، فلم يكن فيه شيء من الشرك، وهو إرادة غير الله وقصده ورجاؤه، فيكون مستكملا الإيمان، إلى غير ذلك من الأحاديث الدالة على قوة الإيمان وضعفه بحسب العمل، ويأتي في كلام الشيخ رحمه الله في شأن الصحابة رضي الله عنهم: (وحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان) فسمى حب الصحابة إيمانا وبغضهم كفرا.

وما أعجب ما أجاب به أبو المعين النسفي وغيره عن استدلالهم بحديث شعب الإيمان المذكور وهو: أن الراوي قال: بضع وستون أو بضع وسبعون، فقد شهد الراوي بغفلة نفسه حيث شك فقال: بضع وستون أو بضع وسبعون، ولا يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم الشك في ذلك! وأن هذا الحديث مخالف للكتاب].

أبو المعين النسفي من شيوخ الماتريدية، والماتريدية مرجئة، وكثير من أهل الكلام المتأخرين من الماتريدية والأشاعرة إذا عارض الحديث أصولهم ذهبوا إلى الطعن في الحديث بأي وسيلة، فاستهدفوا إما الرواة وإما الكلام في متن الحديث، أو ذهبوا إلى أنه خبر آحاد إذا كان خبر آحاد ونحو ذلك، وهذا منهج منتشر في الأشاعرة والماتريدية، وليس هو من منهج الأولين.

قال رحمه الله تعالى: [فطعن فيه بغفلة الراوي ومخالفته الكتاب، فانظر إلى هذا الطعن ما أعجبه! فإن تردد الراوي بين الستين والسبعين لا يلزم منه عدم ضبطه، مع أن البخاري رحمه الله إنما رواه: (بضع وستون) من غير شك،." (١)

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ١٩/٧١

"رد أهل السنة على المرجئة في احتجاجهم بزوال الإيمان المركب بزوال جزئه

قال المصنف رحمه الله تعالى: [وقالوا أيضا: وهنا أصل آخر، وهو أن القول قسمان: قول القلب وهو الاعتقاد، وقول اللسان وهو التكلم بكلمة الإسلام، والعمل قسمان: عمل القلب وهو نيته وإخلاصه، وعمل الجوارح، فإذا زالت هذه الأربعة زال الإيمان بكماله، وإذا زال تصديق القلب لم تنفع بقية الأجزاء؛ فإن تصديق القلب شرط في اعتبارها وكونها نافعة، وإذا بقي تصديق القلب وزال الباقي فهذا موضع المعركة!!.

ولا شك أنه يلزم من عدم طاعة الجوارح عدم طاعة القلب، إذ لو أطاع القلب وانقاد لأطاعت الجوارح وانقادت، ويلزم من عدم طاعة القلب وانقياده عدم التصديق المستلزم للطاعة، قال صلى الله عليه وسلم: (إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد، وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد، ألا وهي القلب)، فمن صلح قلبه صلح جسده قطعا، بخلاف العكس. وأما كونه يلزم من زوال جزئه زوال كله فإن أريد أن الهيئة الاجتماعية لم تبق مجتمعة كما كانت فمسلم، ولكن لا يلزم من زوال بعضها زوال سائر الأجزاء، فيزول عنه الكمال فقط].

يقصد بذلك أن الذين قالوا: إن الإيمان يزول بزوال جزئه، وهم طائفة من الذين قالوا: لا يزيد ولا ينقص، هذا من جانب، ومن جانب آخر أيضا هو قول المعتزلة والخوارج، ليس فقط قول طوائف بعض المرجئة، فالذين قالوا: إن كونه يلزم من زوال جزئه زواله كله هم بعض المرجئة، وهم أيضا الخوارج والمعتزلة، والخوارج والمعتزلة هم عكس المرجئة في كثير من الأمور، ومع ذلك يلتقون في بعض المستلزمات وبعض الأقوال.

وهو هنا يريد أن يرد على الذين قالوا: إن الإيمان يزول بزوال جزئه، وإنه إذا زال جزء منه زال كله، يريد أن يرد عليهم بأن هذا الكلام كلام مجمل، يقول: إذا قلتم: إن الإيمان يزول كله بزوال شيء منه؛ فهذا لا يصح.

وقوله: [فإن أريد أ ن الهيئة الاجتماعية] يقصد كل أفراد الإيمان، فهو يقول: إنه لا يصح أن الإيمان يزول كله بزوال الجزء، أما إذا أرادوا أن الإيمان إذا زال شيء منه لم يبق مجتمعا فهذا صحيح، فنحن نعرف أن الإيمان بمجموعه إذا زال جزء منه لم يبق سليما في الجملة، فيختل شيء منه بقدر خلل هذا العمل، ولا يبقى كاملا أيضا، فإنه ينقص بقدر نقص هذا العمل، لكن لا يصح أن نقول: إنه إذا اختل منه شيء أو زال جزؤه أو ذهب بعضه فقد ذهب مسمى الإيمان عن المؤمن أو زال كله، بمعنى أنه لا ينعدم بزوال جزء منه، بل يبقى أصله حتى ولو كثر النقص فيه، فلو افترضنا أن النقص في أكثر أجزاء الإيمان فإنه يبقى أصله، هذا جانب.

والجانب الآخر: أننا لو افترضنا أن النقص جاء من شيء عظيم في الدين -كارتكاب بعض الكبائر- فإنه مع ذلك قد يختل خللا عظيما، لكن يبقى أصله، وقد يرتفع معنى الإيمان عن المسلم في لحظة ما، لكنه مع ذلك لا ينفك عنه مسمى الإسلام ولا مسمى الإيمان، إنما قد يرتفع في تلك اللحظة التي حدث للمسلم فيها عارض، كأن يشك في شيء من الدين أو يضطرب اعتقاده أو يحصل له شيء من النزغات العظيمة التي تستوجب زوال الإيمان في لحظة ما، لكنه لا يلبث أن يعود، بل ربما يرتكب من الكبائر والفواحش العظام ما يمكن أن نقول: إنه بذلك لم يكن مؤمنا في تلك اللحظة التي حصل منه فيها ذلك الفعل، بمعنى أنه لا يستحق أن يكون ممن وفى بالإيمان، لكن يبقى أصل الإيمان ثابتا.

فعلى هذا فإن قول الذين يقولون: إن الإيمان يزول كله بزوال جزئه لا يصح، وإذا كان قصدهم أنه يزول كماله فنعم، لكن هذا لا يسمى زوالا، بل يسمى نقصا، ويسمى تقصيرا، ويسمى خللا، ويسمى عدم كمال إلى آخر ذلك من الألفاظ التي يعبر بها أهل العلم، والآن سيبدأ في الاستدلال على تقرير زيادة الإيمان أو نقصانه.." (١)

"أدلة الكتاب على زيادة الإيمان ونقصانه

قال رحمه الله تعالى: [والأدلة على زيادة الإيمان ونقصانه من الكتاب والسنة والآثار السلفية كثيرة جدا، منها: قوله تعالى: ﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا﴾ [الأنفال:٢]].

هنا صرح تعالى بزيادة الإيمان، فزيادة الإيمان بسبب الجمع بين العمل والمعرفة، أو العمل والتطبيق، أو تلاوة آيات الله، زادتهم إيمانا، ولا شك أنه يلزم منها أنها زادتهم يقينا وزادتهم عملا؛ لأن من زاد يقينه زاد عمله.

قال رحمه الله تعالى: [﴿ويزيد الله الذين اهتدوا هدى﴾ [مريم:٧٦]، ﴿ويزداد الذين آمنوا إيمانا﴾ [المدثر:٣١]، ﴿هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم﴾ [الفتح:٤]، ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ [آل عمران:١٧٣]].

هذه خمسة أدلة من كتاب الله عز وجل كلها صريحة صراحة واضحة لا لبس فيها ولا غموض في أن الإيمان يزيد، وعلى أنه يزيد بمجموعة من الأمور القلبية والعملية، وليس في الأمور القلبية التصديقية فقط.

قال رحمه الله تعالى: [وكيف يقال في هذه الآية والتي قبلها: إن الزيادة باعتبار زيادة المؤمن به؟! فهل في

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٢/٧٢

قول الناس: (قد جمعوا لكم فاخشوهم) زيادة مشروع؟! وهل في إنزال السكينة على قلوب المؤمنين زيادة مشروع؟!].

هنا أشار إلى اعتراض قال به المرجئة، وهو أنهم قالوا في الزيادة المذكورة في هذه الآيات وفي غيرها: إن هذه الزيادة باعتبار زيادة المؤمن به، أي: بزيادة الشرائع، فقالوا: إن زيادة الإيمان للمؤمنين بزيادة ما يرد إليهم من الله عز وجل من أوامر ونواه وأخبار، فكلما زادت الأخبار عندهم -بزعمهم- وصدقوا بها زاد إيمانهم بذلك، وكلما زادت الأعمال وصدقوا بها زاد إيمانهم، فكأنهم أعادوا الزيادة إلى مجرد التصديق بالقلب، ثم أجابوا على هذا: بأن قولهم هذا لا يصح وإن كان ضمن الزيادة الواردة في النصوص الشرعية، فلا شك أن زيادة المؤمن به واقعة، بمعنى أن الشرائع تزيد في وقت تنزل الوحي، وفي وقت نزول هذه الآيات، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم ينزل عليه أشياء من الأعمال والاعتقادات تزيد في مسمى الإسلام، وفي شرائعه، هذا معنى صحيح، لكن ليس هذا فقط هو معنى الزيادة.

إذا: فالذين قالوا بأن الزيادة زيادة المؤمن به يقصدون به زيادة الأعمال المشروعة، فرد عليهم بقوله: فهل في قول الناس ﴿قد جمعوا لكم فاخشوهم﴾ [آل عمران:١٧٣] زيادة مشروع؟! يعني: هل جاء فيه تشريع جديد؟! نعم إن الله عز وجل أمرهم بأن يثبتوا في الإيمان، لكن لا يعني ذلك أنه جاءهم أمر جديد في الدين، إنما أمرهم الله عز وجل بأن يثبتوا على ما هم عليه، فكذلك بقية الآيات، فليس فيها زيادة عمل مشروع، إنما فيها إشارة إلى أن المؤمنين الذين حصل لهم ذلك زاد إيمانهم، وزاد يقينهم، وزاد عملهم، وزاد أخذهم بالأسباب، وكل مستلزمات الزيادة معروفة، وأقل ذلك أنهم لما قيل لهم: إن الناس قد جمعوا لكم؛ قالوا: حسبنا الله ونعم الوكيل، وهذا دليل على أنهم جمعوا بين يقين القلب وبين العمل، وهو نطق اللسان في الاحتساب وفي مسألة اللجوء إلى الله عز وجل.

قال رحمه الله تعالى: [وهل في إنزال السكينة على قلوب المؤمنين زيادة مشروع؟! وإنما أنزل الله السكينة في قلوب المؤمنين مرجعهم من الحديبية ليزدادوا طمأنينة ويقينا، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان﴾ [آل عمران:١٦٧]، وقال تعالى: ﴿وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون * وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون﴾ [التوبة:١٢٤ - ١٢٥]].

الآيات التي تتنزل ويزداد بها المؤمنون إيمانا تتضمن العقائد والأمور القلبية، وتتضمن الأعمال، هذا شيء.

الشيء الآخر: أن الله عز وجل نسب الزيادة إلى الإيمان نسبة صريحة لا لبس فيها كما ذكرت، إذا: فمحاولة تأول هذا الأمر فيه نوع تناقض وتكلف.." (١)

"انتفاء الترادف بين الإسلام والإيمان حال اجتماعهما

قال رحمه الله تعالى: [وينتفي بعد هذا التقدير والتفصيل دعوى الترادف، وتشنيع من ألزم بأن الإسلام لو كان هو الأمور الظاهرة لكان ينبغي ألا يقبل إلا ذلك، ولا يقبل إيمان المخلص! وهذا ظاهر الفساد؛ فإنه قد تقدم تنظير الإيمان والإسلام بالشهادتين وغيرهما، وأن حالة الاقتران غير حالة الانفراد.

فانظر إلى كلمة الشهادة، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله)، الحديث، فلو قالوا: لا إله إلا الله، وأنكروا الرسالة؛ ما كانوا يستحقون العصمة، بل لابد أن يقولوا: لا إله إلا الله قائمين بحقها، ولا يكون قائما بـ (لا إله إلا الله) حق القيام إلا من صدق بالرسالة، وكذا من شهد أن محمدا رسول الله، لا يكون قائما بهذه الشهادة حق القيام إلا من صدق هذا الرسول في كل ما جاء به.

فانتظمت التوحيد، وإذا ضمت شهادة أن لا إله إلا الله إلى شهادة أن محمدا رسول الله كان المراد من شهادة أن لا إله إلا الله إثبات التوحيد، ومن شهادة أن محمدا رسول الله إثبات الرسالة.

وكذلك الإسلام والإيمان: إذا قرن أحدهما بالآخر -كما في قوله تعالى: ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات﴾ [الأحزاب:٣٥]، وقوله صلى الله عليه وسلم: (اللهم لك أسلمت وبك آمنت) - كان المراد من أحدهما غير المراد من الآخر، وكما قال صلى الله عليه وسلم: (الإسلام علانية، والإيمان في القلب)، وإذا انفرد أحدهما شمل معنى الآخر وحكمه.

وكما في الفقير والمسكين ونظائره، فإن لفظي الفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا، فهل يقال في قوله تعالى: ﴿إطعام عشرة مساكين﴾ [المائدة:٨٩] أنه يعطى المقل دون المعدم أو بالعكس؟ وكذا في قوله تعالى: ﴿وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم﴾ [البقرة:٢٧١]؟ ويندفع أيضا تشنيع من قال: ما حكم من آمن ولم يسلم، أو أسلم ولم يؤمن في الدنيا والآخرة؟ فمن أثبت لأحدهما حكما ليس بثابت للآخر ظهر بطلان قوله.

ويقال له في مقابلة تشنيعه: أنت تقول: المسلم هو المؤمن، والله تعالى يقول: ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات﴾ [الأحزاب:٣٥] فجعلهما غيرين، وقد قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما لك

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٤/٧٢

عن فلان؟! والله إني لأراه مؤمنا.

قال: أو مسلما؟! قالها ثلاثا)، فأثبت له اسم الإسلام، وتوقف في اسم الإيمان، فمن قال: هما سواء كان مخالفا، والواجب رد موارد النزاع إلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.

وقد يتراءى في بعض النصوص معارضة ولا معارضة بحمد الله تعالى، ولكن الشأن في التوفيق، وبالله التوفيق.

وأما الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ [الذاريات:٣٥ - ٣٦] على ترادف الإسلام والإيمان فلا حجة فيه؛ لأن ،البيت المخرج كانوا موصوفين بالإسلام والإيمان، ولا يلزم من الاتصاف بهما ترادفهما.

والظاهر أن هذه المعارضات لم تثبت عن أبي حنيفة رضي الله عنه، وإنما هي من الأصحاب، فإن غالبها ساقط لا يرتضيه أبو حنيفة رضي الله عنه! وقد حكى الطحاوي حكاية أبي حنيفة مع حماد بن زيد، وأن حماد بن زيد لما روى له حديث: (أي الإسلام أفضل) إلى آخره، قال له: ألا تراه يقول: (أي الإسلام أفضل؟ قال: الإيمان)، ثم جعل الهجرة والجهاد من الإيمان؟ فسكت أبو حنيفة، فقال بعض أصحابه: ألا تجيبه يا أبا حنيفة؟ قال: بم أجيبه؟ وهو يحدثني بهذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟!].

هذا دليل على أن أبا حنيفة رحمه الله كان يعتني بالنصوص الشرعية، لكن قد يحدث أحيانا شيء من سوء الفهم أو تشرب لبعض الأقوال التي تلتبس حتى على العالم الكبير مثله، أقول: فلاشك أن أبا حنيفة رحمه الله رجاع للحق، ويؤثر عنه أنه رجع عن الإرجاء بالكلية، وإن لم يرجع فإن قوله لا شك أنه مخالف لأهل السنة والجماعة، لكن هذا لا يقدح في أمانته وفي قدره كما هو معروف في ميزان أهل السنة والجماعة، فهو لا يوافق على زلته إن كان مصرا على القول بالإرجاء، لكن نظرا لإمامته ونظرا لعلمه وتقواه وصلاحه وقبوله عند عامة المسلمين يبقى له قدره من الإمامة والعلم والاعتبار، والراجح أنه لم يقل بجميع أقوال المرجئة التي شنعها السلف.

وفي المقطع التالي أحب قبل أن يبدأ أن أشير إلى مسألة مهمة، فهو سيتكلم عن ثمرات الاختلاف بين الناس في مسألة الإيمان والإسلام، وهي فرع عن الاختلاف في مسمى الإيمان، فإذا كان هناك ثمرات فهذا دليل على أن الخلاف بين أهل ال." (١)

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٥/٧٣

"دليل القائلين بوجوب الاستثناء في الإيمان

قال رحمه الله تعالى: [أما من يوجبه فلهم مأخذان: أحدهما: أن الإيمان هو ما مات الإنسان عليه، والإنسان إنما يكون عند الله مؤمنا أو كافرا باعتبار الموافاة وما سبق في علم الله أنه يكون عليه، وما قبل ذلك لا عبرة به، قالوا: والإيمان الذي يتعقبه الكفر فيموت صاحبه كافرا ليس بإيمان، كالصلاة التي أفسدها صاحبها قبل الكمال، والصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب، وهذا مأخذ كثير من الكلابية وغيرهم، وعند هؤلاء أن الله يحب في الأزل من كان كافرا إذا علم منه أنه يموت مؤمنا.

فالصحابة ما زالوا محبوبين قبل إسلامهم، وإبليس ومن ارتد عن دينه ما زال الله يبغضه وإن كان لم يكفر بعد! وليس هذا قول السلف].

هذا القول عند الكلابية فرع عن اعتقادهم أن أفعال الله عز وجل -ومنها المحبة والرضا والنزول والكلام وغير ذلك- أزلية قائمة بالذات غير مرتبطة بالمشيئة. فلذلك قالوا بهذه اللوازم، فجعلوا الحب والبغض لله عز وجل والكلام من الصفات اللازمة التي لا يحدث لله منها شيء، وأوضح ما يكون هذا في الكلام، فإنهم زعموا أن الكلام قائم بالنفس وأنه غير مرتبط بالمشيئة، وهذا يعني عندهم أن الله لا يتكلم متى شاء ولا كيف شاء، إنما كلامه معنى قد يعبر عنه بتعبيرات ترجع إلى تفسيرات كثيرة عندهم، فمن هنا قالوا: هو معنى قائم بالنفس، والذي يسمى كلام الله -كالقرآن- إنما هو عبارة عن كلام الله.

فالتزامهم لهذا الأصل هو الذي جعل بعضهم يقولون بعدم جواز الاستثناء في الإيمان وبملازمة المحبة للشخص منذ نشأته إلى وفاته، حتى وإن انقلب من الإيمان إلى الكفر أو من الكفر إلى الإيمان، فبحسب خاتمته تكون المحبة والبغض؛ لأنهم يرون أن الله عز وجل لا ترتبط محبته بمشيئته، فهم يرون أن تعلق أفعال الله بالمشيئة يعني أن الله يطرأ له شيء لم يكن، وهذا قياس لله عز وجل على خلقه، فالخلق هم الذين تطرأ عليهم هذه الطوارئ، ويطرأ عليهم البداء ونحو ذلك، وهذا لاشك أنه منفي عن الله عز وجل.

فالمهم أن الذين يوجبون الاستثناء في الإيمان -ومنهم بعض الكلابية- التزموا ذلك بسبب ما التزموه أصلا من قولهم بأن الأفعال غير مرتبطة بالمشيئة، وهذا يذكرنا بما سبق تقريره من أن الأهواء تتجارى بأصحابها كما يتجارى الكلب بصاحبه، فيقولون بمقولة في جزئية معينة فيلزم من هذه المقولة أن تجرهم إلى أشياء أخرى في كثير من مسائل الدين، فالكلابية ما تكلموا إلا في مسألة كلام الله عز وجل وفي مسألة أزلية الصفات، أرادوا بذلك أن يقولوا: إنها أزلية غير مقترنة بالمشيئة ولا متعلقة بالمشيئة، وحينما التزموا ذلك ما توسعوا فيها أول الأمر، بل كان عندهم شيء من الحذر، لكن جاءت أجيال بعدهم من الأشاعرة والماتريدية

فأخذت هذه القاعدة فنفت بها جميع صفات الله عز وجل، حتى إنها لم تثبت من الصفات إلا سبعا، وهذه السبع أيضا قالوا بأنها عقلية، وسموها الصفات العقلية.

وقد يقول قائل: ما صلة مسألة الاستثناء في الإيمان بمسألة أفعال الله وصفاته؟ أقول: حينما زعموا أنه لا يجوز أن تتعلق أفعال الله بمشيئته، وأنه لا يفعل كما شاء، وإنما فعله دائم ملازم له أبدا وإلى ما لا نهاية؛ قالوا: من ذلك ما يتعلق بإيمان المؤمن وكفر الكافر، فنظرا لأن المؤمن عند الله مؤمن حتى وإن كان في أول حياته كافرا؛ فإن محبة الله لازمة له حينما كان كافرا وحينما أسلم، كما أن المؤمن لا نجزم بمصيره، فقد يكون بغيضا عند الله لأنه ربما يموت على الكفر، نسأل الله العافية، فنظرا لأننا لا نجزم بمصيره، وأن الله ربما كتب له البغض والكره لا يجوز له أن يقول: أنا مؤمن، بل لابد أن يستثني وجوبا، فيقول: أنا مؤمن إن شاء الله.

قال رحمه الله تعالى: [وليس هذا قول السلف، ولا كان يعلل بهذا من يستثني من السلف في إيمانه، وهو فاسد؛ فإن الله تعالى قال: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ [آل عمران:٣١] فأخبر أنه يحبهم إن اتبعوا الرسول، فاتباع الرسول شرط المحبة، والمشروط يتأخر عن الشرط، وغير ذلك من الأدلة.

ثم صار إلى هذا القول طائفة غلوا فيه حتى صار الرجل منهم يستثني في الأعمال الصالحة، يقول: صليت إن شاء الله! ونحو ذلك، يعني القبول، ثم صار كثير منهم يستثنون في كل شيء، فيقول أحدهم: هذا ثوب إن شاء الله! هذا حبل إن شاء الله! فإذا قيل لهم: هذا لا شك فيه! يقولون: نعم، لكن إذا شاء الله أن يغيره غيره!].

هذا نوع من الوسواس، والذين قالوا بهذا القول إنما هم من المتأخرين، ولا يعرف هذا القول في القرون الثلاثة، إنما نسب إلى ابن شريك وأظنه كان في القرن السادس أو الخامس، وصار له بعض الأتباع، فصاروا يقولون في كل شيء: إن شاء الله، حتى المشاهد أمامهم يقولون: هذا فلان إن شاء الله، وهو نوع من الوسواس.

قال رحمه الله تعالى: [المأخذ الثاني: أن الإيمان المطلق يتضمن فعل ما أمر الله به عبده كله، وترك ما نهاه عنه كله، فإذا قال الرجل: أنا مؤمن بهذا الاعتبار فقد شهد لنفسه أنه من الأبر." (١)

"صفات أولياء الله وأقسامهم

قال رحمه الله تعالى: [وأما أولياء الله الكاملون فهم الموصوفون في قوله تعالى: ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٧/٧٣

عليهم ولا هم يحزنون * الذين آمنوا وكانوا يتقون * لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم﴾ [يونس:٦٢ - ٦٤].

والتقوى هي المذكورة في قوله تعالى: ﴿ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين﴾ [البقرة:١٧٧]، إلى قوله: ﴿أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾ [البقرة:١٧٧].

] في هذه الآية ذكر تعالى صفات أهل الولاية الكاملة أهل التقوى الذين قاموا بحق الله عز وجل، ذكر منها عشر خصال: الإيمان بالله، والإيمان باليوم الآخر، والإيمان بالملائكة، والإيمان بالكتب، والإيمان بالنبيين، ثم ذكر بعد ذلك إيتاء المال على حبه، ثم إقامة الصلاة، ثم إيتاء الزكاة، ثم الوفاء بالعهد، ثم الصبر في البأساء والضراء.

فهذه الخصال العشر إذا اجتمعت في إنسان على وجه شرعي فهو صاحب الولاية الكاملة لله عز وجل، نسأل الله تعالى أن يجعلنا جميعا من هذه الصنف.

قال رحمه الله تعالى: [وهم قسمان: مقتصدون ومقربون، فالمقتصدون: الذين يتقربون إلى الله بالفرائض من أعمال القلوب والجوارح.

والسابقون: الذين يتقربون إلى الله بالنوافل بعد الفرائض، كما في صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (يقول الله تعالى: من عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة، وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته)].

في هذا الحديث وردت كلمة التردد، وهذه من الأمور التي تكثر إثارتها في الأيام الأخيرة، خاصة عندما أثار بعض الناس هذه المسائل على غير منهج السلف، كمسألة التردد ومسألة الهرولة، وإن كانت الهرولة لها خصوصية أكثر، لكن مثل هذه الأفعال التي وردت في حق الله عز وجل يؤمن بها كما جاءت على ظاهرها على ما يليق بجلاله عز وجل، ومن غير أن يورد المفهوم السلبي الناقص الذي يتبادر أحيانا إلى عقول بعض الناس، فباب الأخبار والأفعال أوسع من مسألة الصفات والأسماء، فليس كل فعل من أفعال الله يقصد به صفة، وليس كل خبر عن الله عز وجل يقصد به صفة، ومن ذلك ما في هذا الحديث.

فمسألة التردد يؤمن بها كما هي خبر عن الله عز وجل على ما يليق بجلاله، مع نفي ما يرد إلى الذهن من

معنى التردد عند البشر؛ لأن البشر يتردد عن جهل وعن تقصير وعن ضعف.

فهذا المذكور عن الله تعالى إشارة إلى محبته لوليه، هذا هو المقصود، ومع ذلك لا تؤول كما يصنع المؤول، بل يؤمن بها كما هي وتثبت على حقيقتها كما وردت في السياق، ولكن لا نستنتج منها صفة، فلا يقال: من الصفات التردد؛ لأننا نعرف من السياق أن المسألة راجعة إلى ما بين الرب عز وجل وبين عبده، فإذا كنا نفهم هذا من السياق فإن المفهوم الكامل لهذه العبارة هو أن الله عز وجل يحب عبده ويكره له ما ينغصه، فيبقى اللفظ كما هو من دون أن يقال: إنه صفة؛ لأن إثبات الصفة يلزم منه لوازم أخرى زائدة عن مجرد إثبات السياق بما يكتنفه من قرائن وأحوال ومفهوم في المعنى العام.

ولذلك ما كان السلف يخوضون في هذه الأمور، يقولون: هذا الكلام حق ويبقى على ظاهره، ويثبت على ما يليق بجلال الله عز وجل، فقوله: (ما ترددت في شيء أنا فاعله) هذا كلام الله عز وجل الذي ذكره عنه رسوله صلى الله عليه وسلم، ويبقى كما جاء من دون أن يؤخذ منه اسم ولا صفة؛ لأنه من باب الأفعال ومن باب الأخبار، والأفعال والأخبار أوسع من الصفات، وهذا يعني أنه ليس كل ما يرد من فعل أو خبر نقول: إنه يثبت منه صفة، وليس كل صفة لله عز وجل يثبت منها اسم، فالأسماء توقيفية، والصفات أوسع منها، والأفعال أوسع من الصفات، والأخبار أوسع من ذلك كله.

قال رحمه الله تعالى: [والولي: خلاف العدو، وهو مشتق من الولي: وهو الدنو والتقرب، فولي الله: هو من والى الله بموافقته في محبوباته والتقرب إليه بمرضاته، وهؤلاء كما قال الله تعالى فيهم: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا * ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾ [الطلاق:٢ - ٣].

قال أبو ذر رضي الله عنه: لما نزلت الآية قال النبي صلى الله عليه وسلم: (يا أبا ذر! لو عمل الناس بهذه الآية لكفتهم).

فالمتقون يجعل ا." (١)

"إبطال الشرك في الربوبية بقوله: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)

قال رحمه الله تعالى: [وقريب من معنى هذه الآية قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء:٢٢]، وقد ظن طوائف أن هذا دليل التمانع الذي تقدم ذكره، وهو أنه لو كان للعالم صانعان إلى آخره، وغفلوا عن مضمون الآية، فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهة غيره، ولم يقل: أرباب].

أي: لو كان فيهما معبود، هذا معنى تقرير القول، فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهة، يعني: من يعبد

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٨/٧٥

غير الله أو يستحق العبادة غير الله، ولم يقل: أرباب؛ لأن مسألة الربوبية بدهية عند سائر العقلاء حتى الذين لا يقرون بالنبوات قد يقرون بضرورة وجود الرب الخالق، لكن المسألة التي هي محل نزاع، وهي التي خالف فيها البشر هي مسألة العبادة.

فإذا: معنى الآية: لو كان فيهما معبود يستحق العبادة غير الله لكان الأمر كذلك.

قال رحمه الله تعالى: [وأيضا: فإن هذا إنما هو بعد وجودهما، وأنه لو كان فيهما وهما موجودتان آلهة سواه لفسدتا، وأيضا: فإنه قال: ﴿لفسدتا﴾ [الأنبياء:٢٢]، وهذا فساد بعد الوجود، ولم يقل: لم يوجدا.

ودلت الآية على أنه لا يجوز أن يكون فيهما آلهة متعددة، بل لا يكون الإله إلا واحدا، وعلى أنه لا يجوز أن يكون هذا الإله الواحد إلا الله سبحانه وتعالى، وأن فساد السموات والأرض يلزم من كون الآلهة فيهما متعددة، ومن كون الإله الواحد غير الله، وأنه لا صلاح لهما إلا بأن يكون الإله فيهما هو الله وحده لا غيره، فلو كان للعالم إلهان معبودان لفسد نظامه كله، فإن قيامه إنما هو بالعدل، وبه قامت السموات والأرض.

وأظلم الظلم على الإطلاق الشرك، وأعدل العدل التوحيد، وتوحيد الإلهية متضمن لتوحيد الربوبية دون العكس؛ فمن لا يقدر على أن يخلق يكون عاجزا، والعاجز لا يصلح أن يكون إلها، قال تعالى: ﴿أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون﴾ [الأعراف:١٩١]، وقال تعالى: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون﴾ [النحل:١٧]].." (١)

"الخلاف في موت الروح

قال رحمه الله تعالى: [واختلف الناس: هل تموت الروح أم لا؟ فقالت طائفة: تموت؛ لأنها نفس، وكل نفس ذائقة الموت، وقد قال تعالى: ﴿كل من عليها فان * ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [الرحمن:٢٦ - ٢٧]، وقال تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨].

قالوا: وإذا كانت الملائكة تموت؛ فالنفوس البشرية أولى بالموت.

وقال آخرون: لا تموت الأرواح؛ فإنها خلقت للبقاء، وإنما تموت الأبدان.

قالوا: وقد دل على ذلك الأحاديث الدالة على نعيم الأرواح وعذابها بعد المفارقة إلى أن يرجعها الله في أجسادها.

والصواب أن يقال: موت النفوس هو مفارقتها لأجسادها وخروجها منها، فإن أريد بموتها هذا القدر فهي

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ١١/٨

ذائقة الموت، وإن أريد أنها تعدم وتفنى بالكلية؛ فهي لا تموت بهذا الاعتبار، بل هي باقية بعد خلقها في نعيم أو في عذاب، كما سيأتي إن شاء الله تعالى].

وعموم النصوص يدل على أن المقصود بتوفي الأرواح أو توفي الأنفس هو خروجها من الأجساد، والنفس تطلق ويراد بها الجسد، ولا شك أن الأجساد تموت وتضمحل، يعني: تفنى، وأما الأرواح فإن التوفي والموت لا يعني أنها تنعدم، إنما تخرج من الجسد، وإذا خرجت من الجسد فقد ورد في النصوص أن أرواح المؤمنين -أسأل الله أن يجعلنا جميعا منهم- ترتفع وتصعد إلى السماء، وأما أرواح الكفار -نسأل الله العافية- فتبقى في أسفل سافلين، وتوصد أمامها أبواب السماء.

فإذا قصد بموت الروح التحول عن الجسد، بحيث تنفصل الروح عن الجسد؛ فهذا صحيح، وإن قصد بالفناء والموت ما يقصده كثير من الذين يتفلسفون ولا دليل عندهم على أنها تنعدم، فالصواب خلافه، وهو أن النفس أو الروح لا تنعدم، والله أعلم.

قال رحمه الله تعالى: [وقد أخبر سبحانه أن أهل الجنة: ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾ [الدخان:٥٦]، وتلك الموتة هي مفارقة الأرواح للأجساد.

وأما قول أهل النار: ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ [غافر:١١]، وقوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾ [البقرة:٢٨]؛ فالمراد أنهم كانوا أمواتا وهم نطف في أصلاب آبائهم وفي أرحام أمهاتهم، ثم أحياهم بعد ذلك، ثم أماتهم، ثم يحييهم يوم النشور، وليس في ذلك إماتة أرواحهم قبل يوم القيامة، وإلا كانت ثلاث موتات، وصعق الأرواح عند النفخ في الصور لا يلزم منه موتها، فإن الناس يصعقون يوم القيامة إذا جاء الله لفصل القضاء وأشرقت الأرض بنوره، وليس ذلك بموت، وسيأتي ذكر ذلك إن شاء الله تعالى.

وكذلك صعق موسى عليه السلام لم يكن موتا، والذي يدل عليه أن نفخة الصعق -والله أعلم- موت كل من لم يذق الموت قبلها من الخلائق، وأما من ذاق الموت أو لم يكتب عليه الموت من الحور والولدان وغيرهم، فلا تدل الآية على أنه يموت موتة ثانية، والله أعلم].." (١)

"أدلة القائلين ببقاء النار وعدم فنائها

قال رحمه الله تعالى: [ومن أدلة القائلين ببقائها وعدم فنائها].

قوله: (ببقائها وعدم فنائها) فيه نوع من الغلو؛ لأن بعض أصحاب القول الأول ما قال بفناء النار، وإنما

---

(١) شرح الطحاوية لناصر ا لعقل، ناصر العقل ١١/٨٤

قال بانقطاع عذاب أهلها، فتداخلت الأقوال، ولذلك القول بفناء النار بنفسها قول شنيع عند الجميع بالإجماع، وإن نسب إلى بعض أهل العلم والفضل، لكن ربما من زلة العالم أو من التوهم أو الاجتهاد الخاطئ، بينما القول بانقطاع العذاب أو بخروج أهل النار منها بعد أبد الآباد هذا قول أخف من القول بنفائها بنفسها، والقول بانقطاع العذاب أو بخروج أهل النار بعد آباد وآماد طويلة لا يلزم منه القول بفناء النار بنفسها.

وهنا سرد أدلة القائلين ببقائها، وبعضها لا يتضمن القول ببقاء النار، إنما يتضمن فقط القول ببقاء عذاب أهل النار، وعدم انقطاع عذاب أهلها.

قال رحمه الله تعالى: [ومن أدلة القائلين ببقائها وعدم فنائها، قوله: ﴿ولهم عذاب مقيم﴾ [التوبة:٦٨].

وقوله: ﴿لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون﴾ [الزخرف:٧٥].

وقوله: ﴿فلن نزيدكم إلا عذابا﴾ [النبأ:٣٠].

وقوله: ﴿خالدين فيها أبدا﴾ [الجن:٢٣].

وقوله: ﴿وما هم منها بمخرجين﴾ [الحجر:٤٨].

وقوله: ﴿وما هم بخارجين من النار﴾ [البقرة:١٦٧].

وقوله: ﴿ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾ [الأعراف:٤٠].

وقوله: ﴿لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها﴾ [فاطر:٣٦].

وقوله: ﴿إن عذابها كان غراما﴾ [الفرقان:٦٥] أي: مقيما لازما.

وقد دلت السنة المستفيضة أنه يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وأحاديث الشفاعة صريحة في خروج عصاة الموحدين من النار، وأن هذا حكم مختص بهم، فلو خرج الكفار منها لكانوا بمنزلتهم، ولم يختص الخروج بأهل الإيمان.

وبقاء الجنة والنار ليس لذاتهما، بل بإبقاء الله لهما.

وقوله: وخلق لهما أهلا، قال تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس﴾ [الأعراف:١٧٩].

وعن عائشة رضي الله عنها، قالت: (دعي رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جنازة صبي من الأنصار، فقلت: يا رسول الله! طوبى لهذا، عصفور من عصافير الجنة، لم يعمل السوء ولم يدركه، فقال: أو غير ذلك يا عائشة؟ إن الله خلق للجنة أهلا خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم، وخلق للنار أهلا خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم) رواه مسلم وأبو داود والنسائي.

وقال تعالى: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا * إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا﴾ [الإنسان:٢ - ٣] والمراد الهداية العامة، وأعم منها الهداية المذكورة في قوله تعالى: ﴿الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ [طه:٥٠].

فالموجودات نوعان: أحدهما مسخر بطبعه، والثاني متحرك بإرادته، فهدى الأول لما سخره له طبيعة، وهدى الثاني هداية إرادية تابعة لشعوره وعلمه بما ينفعه ويضره.

ثم قسم هذا النوع إلى ثلاثة أنواع: نوع لا يريد إلا الخير، ولا يتأتى منه إرادة سواه، كالملائكة.

ونوع لا يريد إلا الشر، ولا يتأتى منه إرادة سواه، كالشياطين.

ونوع يتأتى منه إرادة القسمين، كالإنسان، ثم جعله ثلاثة أصناف: صنفا يغلب إيمانه ومعرفته وعقله هواه وشهوته، فيلتحق بالملائكة.

وصنفا عكسه، فيلتحق بالشياطين.

وصنفا تغلب شهوته البهيمية عقله، فيلتحق بالبهائم.

والمقصود أنه سبحانه أعطى الوجودين: العيني، والعلمي، فكما أنه لا موجود إلا بإيجاده فلا هداية إلا بتعليمه، وذلك كله من الأدلة على كمال قدرته، وثبوت وحدانيته، وتحقيق ربوبيته سبحانه وتعالى.

وقوله: (فمن شاء منهم إلى الجنة فضلا منه، ومن شاء منهم إلى النار عدلا منه) إلى آخره.

مما يجب أن يعلم أن الله تعالى لا يمنع الثواب إلا إذا منع سببه، وهو العمل الصالح، فإنه: ﴿ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما﴾ [طه:١١٢] وكذلك لا يعاقب أحدا إلا بعد حصول سبب العقاب، فإن الله تعالى يقول: ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفوا عن كثير﴾ [الشورى:٣٠]؟ وهو سبحانه المعطي المانع، لا مانع لما أعطى، ولا معطي لما منع، لكن إذا من على الإنسان بالإيمان والعمل الصالح، لا يمنعه موجب ذلك أصلا، بل يعطيه من الثواب والقرب ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر." (١)

"أصل الرفض من منافق زنديق

وإنما قال الشيخ رحمه الله: (فقد برئ من النفاق)؛ لأن أصل الرفض إنما أحدثه منافق زنديق؛ قصده إبطال دين الإسلام، والقدح في الرسول صلى الله عليه وسلم، كما ذكر ذلك العلماء، فإن عبد الله بن سبأ لما أظهر الإسلام، أراد أن يفسد دين الإسلام بمكره وخبثه، كما فعل بولس بدين النصرانية، فأظهر التنسك،

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٥/٩٠

ثم أظهر الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، حتى سعى في فتنة عثمان وقتله، ثم لما قدم علي الكوفة أظهر الغلو في علي والنصر له؛ ليتمكن بذلك من أغراضه، وبلغ ذلك عليا فطلب قتله، فهرب منه إلى قرقيسا، وخبره معروف في التاريخ.

وتقدم أنه من فضله على أبي بكر وعمر جلده جلد المفتري].

مسألة إرجاع الرفض إلى النفاق، هذا أمر صحيح، لا شك أن الرفض منشؤه النفاق والمنافقون؛ لأن الرفض في الحقيقة عبارة عن ديانات كثيرة تقمصت مذاهب التشيع، هذه الديانات منها: اليهودية، ومنها: الصابئية، ومنها: المجوسية، وهي الأغلب، ومنها: النصرانية؛ ولذلك وجدت سمات هذه الديانات في الرافضة، فصارت الرافضة خليطا من ديانة المجوس أولا؛ لأن أغلب سمات الرافضة مجوسية في عقائدها، وفي عباداتها، وفي عاداتها وفي عوائدها، وفي مظاهر أعيادها، كما أنها مجوسية من حيث النزعة الشعوبية، أو النزعة العنصرية، فالرافضة مجوس قديما وحديثا، وينزعون إلى نصرة المجوس، وهم في أي وقت تقوم لهم دولة ينصرون تقاليد المجوس، ويتمسكون بآداب المجوس، حتى في أنماط إدارة الأمور، حتى في الشئون السلطانية، كما أنهم يقدسون المجوس تقديسا واضحا، فعندهم العرق المجوسي هو العرق الأول المفضل.

إذا: لا شك أن الذين بذروا الرفض هم المنافقون من شتى الديانات، وأغلبهم أصحاب الديانات المشهورة، أولا: الصابئة المجوسية، ثم اليهودية، ثم الصابئة، ثم النصرانية، وكل هذه الديانات موجودة في الرفض، وأصولها واضحة من خلال أصول الرافضة المشهورة.

أما الأمر الآخر فيما يتعلق بهذا الموضع، هو القول بأن ابن سبأ هو الذي بذر بذور الرفض، هذا الأمر عند التحقيق العلمي قد يكون محتملا، ولا سبيل إلى الجزم به؛ لأنه لا يلزم من إرجاع الرفض إلى أصوله الكفرية أن يكون من رجل واحد عمل ما عمل، مع أن الراجح أن ابن سبأ فعل ذلك، وإن لم يكن في وقت تصرفاته تلك مشهورا بـ ابن سبأ، وإنما كان مشهورا بـ ابن السوداء، وبعضهم يلقبه بـ عبد الله بن وهب، ولا يقصدون عبد الله بن وهب الراسبي الخارجي، إنما يقصدون عبد الله بن وهب الحميري السبائي، وله أسماء أخرى نظرا لتقلبه في كل بلد، فهو في كل بلد يظهر بشكل، فلقب بألقاب، وأهم صفاته التي اشتهر بها في عهد الصحابة أنه كان يسمى: ابن السوداء، وهذا يجرنا إلى الحديث عما ورد عند بعض الباحثين المتأخرين من إنكار أن يكون ابن سبأ حقيقة، ودعواهم أنه أسطورة.

وإنكارهم هذا مبني على تعليق الأحداث بلفظة عبد الله بن سبأ، لكن لو رجعنا إلى ألقابه وأوصافه الأخرى لوجدنا له أصولا، ورواة الرافضة وعلى رأسهم سيف بن عمر هم الذين أشهروا قصص عبد الله بن سبأ،

وأكثرها عن طريقهم، لكن لا يعني أن القصة غير صحيحة؛ لأنهم يروون الصحيح وغير الصحيح، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن شهرة الاسم كانت متأخرة، فقد كان يسمى: ابن السوداء، ويسمى بأسماء أخرى، ولا شك أن علي بن أبي طالب طارد رجلا فعل هذه الأفاعيل، وادعى هذه الدعاوى، وبذر بذور الإلحاد والكفر الصريح، وادعى عند قوم أن عليا إله إلى آخر القصة، وقام بنشر الرفض الغالي، وهذا معلوم، وقيل: إن علي بن أبي طالب تمكن منه، وقيل: إنه لم يتمكن منه، وقيل: إنه جلده، وقيل: إنه قتله، لكن لا يهمنا هذا بقدر ما يهمنا أصل الحدث والعبرة منه، وهو أن الرفض من صنع المنافقين، ولا يلزم أنه يرجع إلى رجل، ولذلك لما بذرت بذور التشيع دخله كل كائد للإسلام، ولا يلزم أن يكون من خلال ابن سبأ أو تتلمذ على يده، ومن الطبيعي أنه إذا وجدت أفكار تشق عصا المسلمين، وتفارقهم في العقائد، فإن هذه الأفكار يعتنقها أناس كثيرون، ممن يضمرون الكيد للإسلام والمسلمين، أيضا هذه الأفكار تتناسب مع أناس لهم ديانات معينة، ويحبون أن يبثوا دياناتهم من خلال هذه الأصول الكفرية أو الأصول البدعية، كما أن الذين وضعوا هذه الأصول لا شك أنهم ليسوا بشخص واحد، قد يكون بدأها شخص واحد، لكن لما بدأها توافرت جهود آخرين من الزنادقة والمنافقين، فكل وضع ما يناسب، ولذلك تجدون تطور الرفض من خلال العصور، حتى بعد ابن سبأ، فقد جاء على حسب رغبات الشعوب، وعلى حسب التأقلم مع الديانات الموجودة دا." (١)

"(والبراءة من الشرك وأهله) ولا شك أن من طاعة الرب جل وعلا ترك الشرك وترك أهل الشرك، حينئذ صار داخلا، وإنما نص عليه لأن بعض الآيات كما سيأتي أنه قد ينص على نفي الشرك مع كونه داخلا فيما سبق. قال تعالى: ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا﴾ [النساء: ٣٦] لا شك أن قوله: ﴿ولا تشركوا به شيئا﴾ داخل في قوله: ﴿واعبدوا الله﴾ لأن المراد هنا بالعبادة القائمة على الإخلاص والمتابعة حينئذ لا بد من انتفاء الشرك، وهذا يلزم منه انتفاء الشرك صرح بما دخل ضمنا في قوله: ﴿واعبدوا الله﴾ لأنه لا تقوم العبادة ولا تصح العبادة إلا بانتفاء الشرك، فاجتناب الشرك شرط في صحة العبادة، ولذلك المصنف هنا نص عليه من باب التأكيد والاهتمام بهذا الشرط العدمي وليس بشرط وجودي، ... (والبراءة) براءة أي البغض وأصلها في القلب، ويتبع ذلك ما يكون على اللسان ومجانبتهم في المكان، فأصل البراءة البغض في القلب ويتبع ذلك معاداتهم أو معاداتهم وتكفير من كفره الله ورسوله، ومقاتلتهم عند مشروعية ذلك. يعني عند مشروعية القتال، إذا شرع القتال حينئذ تجب المقاتلة. ... (والبراءة من الشرك وأهله) يعني البراءة

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٥/٩٩

منهم في الاعتقاد والعمل والمسكن، بل من كل خصلة من خصالهم ولا يتشبه بهم، ولذلك جاء في الحديث («من تشبه بقوم فهو منهم») إذا الإسلام عرفه المصنف رحمه الله تعالى بهذه الأصول الثلاثة (الاستسلام لله بالتوحيد، والانقياد له بالطاعة، والبراءة من الشرك وأهله) حينئذ يكون مسلما، من أتى بما ذكر، وقد سبق تعريف المسلم من أتى بالشهادتين وعمل بمقتضاهما ولم يأت بناقض. هذا الذي يعبر عنه بأنه مسلم، ويقابله الكافر فمن أتى بالشهادتين ولم يأت أو لم يعمل بمقتضى الشهادتين فليس بمسلم، من أتى بالشهادتين وعمل بمقتضاهما الشهادتين في الجملة وارتكب ناقضا فليس بمسلم، من لم يأت الشهادتين وهو قائم على كفره حينئذ ليس بمسلم، فهما متقابلان فالإسلام والكفر نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، لا يجتمعان في شخص واحد فيقال هو مسلم من وجه كافر من وجه، ولا يرتفعان بأن يكون ثم شخص لا يوصف بكونه مسلما ولا كافرا، ولذلك يحال شرعا أن يكون الشخص موصوفا بالإسلام متلبسا بالشرك، فيقال إنه موحد. هذا محال ولا يكون في الشرع البتة.

(وهو) أي الدين (ثلاث مراتب)، (مراتب) جمع مرتبة، والرتبة هي المنزلة العالية، يقال: رتب الشيء ترتيبا نظمه وقارن بعضه ببعض وجعله في مرتبته.

وكونها ثلاثة للحديث الوارد الذي سيذكره المصنف وهو حديث جبرائيل المشهور قال: ما الإسلام؟ ما الإيمان؟ ما الإحسان؟ ثم قال في آخر الحديث: «هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم». سمى ما ذكر من الإسلام والإيمان والإحسان سماه دينا، وهذه مراتب ثلاث حينئذ صار الدين محصورا في هذه الثلاث، وهذا التقسيم تقسيم شرعي، بمعنى أنه لا يجوز الزيادة عليه كما أنه لا يجوز النقص منه البتة. (الإسلام، والإيمان، والإحسان) والدليل ما ذكرناه.." (١)

"قال: (﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾ [آل عمران: ١٨]) هذا محل الشاهد من الدليل (﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾) شهد تأتي في لسان العرب بمعان وكلها مرادة هنا، شهد بمعنى أخبر وبين وأعلم وحكم وقضى هذه خمسة معان تأتي للفظ شهد وكلها مرادة هنا (﴿شهد﴾) أي أخبر وبين وأعلم وحكم وقضى ماذا؟ أن ما سواه ليس بإله، يعني نفي الإلهية عما سوى الله عز وجل، وأن إلهية ما سواه باطلة، فلا يستحق العبادة سواه جل وعلا كما لا تصلح الإلهية لغيره، إذا ﴿شهد﴾ أخبر وبين وأعلم وحكم وقضى بأن الله عز وجل هو المستحق للعبادة، وهذا يستلزم ماذا؟ يستلزم أمرا وهو الأمر باتخاذه وحده جل وعلا إلها يعبد، لأن معنى ﴿شهد﴾ قلنا: قضى، وقضى في لسان العرب بمعنى أمر، ويأتي كذلك بمعنى وصى فحينئذ إذا

---

(١) شرح الأصول الثلاثة المختصر، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٥

شهد الله بأنه لا إله إلا هو يلزم من ذلك أمر المخلوقين بأن يتخذوه إلها، فلا تصرف العبادة لسواه جل وعلا، وهذا مأخوذ من لفظ ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾ أخبر وبين وكذلك ألزم الخلق لأنه لا يستحق العبادة سواه، وكذلك النهي عن اتخاذ غيره معه إلها، يعني نفي الشرك عن الله عز وجل، بمعنى أنه لا يتخذ مع الله عز وجل شريك يعبد وتصرف له أنواع من العبادة، وهذا مأخوذ من لفظ ﴿شهد﴾ فالآية أو الشاهد من الآية دلت على أنه وحده جل وعلا المستحق للعبادة، فإذا أخبر أنه هو وحده المستحق للعبادة تضمن هذا الإخبار أمر العباد وإلزامهم بأداء ما يستحقه الرب تعالى عليهم، وأن القيام بذلك هو خالص حقه عليهم. إذا هو إخبار وإلزام، إخبار منه وهو أصدق القائلين بأنه لا معبود حق إلا هو، وهو إلزام للخلق بأن لا يتخذوا معه إله البتة، واضح هذا؟ ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾ إذا الشهادة لله عز وجل بكونه هو الذي يستحق العبادة وحده، وأن ما عدى الله عز وجل لا يستحق شيء من العبادة، ولذلك قال بعض أهل العلم: الشهادة هي الاعتقاد الجازم بمدلول كلمة التوحيد، ويعبر عن هذا الاعتقاد اللسان، لأن الأصل في الاعتقاد محله القلب، وحينئذ لا بد من شيء يدل على ما في القلب، لأن ما في القلب هذا أمر غيبي كيف يحكم بإسلامه في الدنيا فيما يحكم بإسلامه في الدنيا نقول: لا بد من شيء يعبر عن ذلك، وهذا الشيء الذي يعبر عن ما في القلب أمران:

الأول: اللسان.

والثاني: العمل بالجوارح والأركان.." (١)

"وقيل: أن الإماء تلدن الملوك في آخر الزمان، فتكون أم الملك أمه أمة، وحينئذ تكون محكومة هي وغيرها، يعني: الأمة تلد ربتها يعني سيدها، حينئذ تكون هي محكومة وهو ملك، تكون هي محكومة وغيرها حينئذ صارت الأم محكومة، كل ملك يحكم أمه وغيرها («أن تلد الأمة ربتها، وأن ترى الحفاة العراة العالة») ترى ببصرك يعني هذا الأصل فيها أنها رؤية بصرية («الحفاة») جمع حاف وهو الذي لا نعال عليه، («العراة») جمع عار وهو الذي لا ثياب عليه، («العالة») جمع عائل وهو الفقير، («رعاء الشاء») أي الغنم («رعاء») جمع راع ويجمع على رعاة بالتاء («رعاء الشاء يتطاولون في البنيان») المراد أنهم يتطاولون في البنيان بمعنى تكثير طبقات البنيان، يعني أدوار كما هو الشأن الآن، لكن لا يلزم منه إذا كان الشيء علما وشرطا للساعة أن يكون محرما، يعني: هذه علامة على قرب الساعة كون الناس يبنون بيوتهم على طبقات الدور الرابع الخامس العاشر وصلوا إلى المائة هل معنى ذلك أنه لكونه من علامات الساعة

(١) شرح الأصول الثلاثة المختصر، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٩

أنه محرم؟ لا، لا يلزم من ذلك، قد يكون مباحا في نفسه، والمراد أنهم يتطاولون في البيان بمعنى تكثير طبقات البنيان، والمعنى أن هؤلاء في آخر الزمان يقوى أمرهم وتكثر أموالهم فيتطاولون في البنيان تفاخرا بعضهم ليس كلهم تفاخرا على بني قومه، (قال: فمضى) أي: ذلك الرجل (فلبثنا زمنا مليا) وفي رواية ((ثلاثا))، ... (فلبثنا مليا) أي زمنا، وفي رواية ثلاثا (فقال النبي – صلى الله عليه وسلم –: «يا عمر أتدري من السائل؟») من هذا السائل: (قلت: الله ورسوله أعلم) يعني من غيرهما (قال: «هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم»)، «يعلمكم دينكم»، «يعلمكم أمر دينكم» حينئذ أطلق النبي – صلى الله عليه وسلم – الدين على هذه المراتب الثلاث، لأنه سأل ثلاثة أسئلة ما الإسلام؟ ما الإيمان؟ ما الإحسان؟ ثم أطلق النبي – صلى الله عليه وسلم – بأن هذه هي الدين، ولذلك قال المصنف: وهو على ثلاث مراتب. وهو أي: الإيمان وهو أي الدين دين الإسلام العام على ثلاث مراتب: الإسلام والإيمان والإحسان حينئذ استقام للمصنف رحمه الله تعالى على ذكر هذا الأصل الثاني بأدلته من الكتاب والسنة. والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أجيب على ما يتعلق بالدرس.

س: هل هذا القول صحيح ظاهر القدر شر وباطنه فيه الخير؟

ج: لا، ليس بصحيح. المسائل التي لا يذكرها المصنف لا نذكرها هو لم يذكر القضاء فلا نذكره.

س: أعرف رجلا قد ترك صلاة أو الصلاة لعلها لكن هو يصلي يوم الجمعة أو صلاة العيدين هل أقول له بأنه كافر أم لا؟." (١)

"٢٨ – الثبات للعدو وترك الفرار من الزّحف.

٢٩ – أداء الخُمس من المغنم إلى الإمام، أو نائبه على الغانمين.

٣٠ – العتق بوجه التقرّب إلى الله – عز وجل –.

٣١ – الكفّارات الواجبة بالجنايات، وهي في الكتاب والسنة أربع: كفّارة القتل، وكفّارة الظهار، وكفّارة اليمين، وكفّارة المسيس في صوم رمضان.

٣٢ – الإيفاء بالعقود.

٣٣ – تعديد نعم الله – عز وجل –، وما يجب من شكرها.

٣٤ – حفظ اللسان عمّا لا يُحتاج إليه.

---

(١) شرح الأصول الثلاثة المختصر، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٢٩

٣٥ – حفظ الأمانات، ووجوب أدائها إلى أهلها.

٣٦ – تحريم قتل النفس، والجنايات عليها.

٣٧ – تحريم الفروج وما يجب فيها من التعفّف.

٣٨ – قبض اليد عن الأموال المحرّمة، ويدخل فيها: تحريم السرقة، وقطع الطريق، وأكل الرّشاء، وأكل ما لا يستحقّه شرعاً (١).

٣٩ – وجوب التورّع في المطاعم والمشارب، واجتناب ما لا يحلّ منها.

٤٠ – ترك الملابس والزّيّ والأواني المحرّمة والمكروهة.

٤١ – تحريم الملاعب والملاهي المخالفة للشريعة.

٤٢ – الاقتصاد في النفقة، وتحريم أكل المال بالباطل.

٤٣ – ترك الغلّ والحسد.

٤٤ – تحريم أعراض الناس، وما يلزم من ترك الوقوع فيها.

٤٥ – إخلاص العمل لله – عز وجل –، وترك الرّياء.

---

(١) هذه الشعب من رقم ٢٦ – ٣٨، في المجلد الرابع من شعب الإيمان للبيهقي، ٤/ ٣ – ٣٩٨.."
(١)

"أول سورة الحديد، وسورة طه، وآخر سورة الحشر، وأول سورة آل عمران، وسورة الإخلاص بكاملها، وغير ذلك (١).

النوع الثالث: توحيد الإلهية، ويقال له: توحيد العبادة، وهو الاعتقاد الجازم – مع العلم والعمل والاعتراف – بأن الله ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين، وإفراده وحده بالعبادة كلها، وإخلاص الدين كله لله، وهو يستلزم توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات ويتضمنهما؛ لأن الألوهية التي هي صفة تعمُّ أوصاف الكمال، وجميع أوصاف الربوبية والعظمة؛ فإنه المألوه المعبود لما له من أوصاف العظمة والجلال، ولما أسداه إلى خلقه من الفواضل والإفضال، فتوحُّدُهُ سبحانه بصفات الكمال، وتفرّدُه بالربوبية، يلزم منه أن لا يستحقّ العبادة أحد سواه.

---

(١) نور الإيمان وظلمات النفاق في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ص/٢٨

وتوحيد الألوهية باختصار: هو إفراد الله تعالى بعبادة العباد.

وتوحيد الألوهية: هو مقصود دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام من أولهم إلى آخرهم. وه ذا النوع قد تضمنته سورة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا
الْكَافِرُونَ﴾، و ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (٢)، وأول سورة السجدة وآخرها، وأول سورة غافر ووسطها وآخرها، وأول سورة الأعراف

(١)) انظر: فتح المجيد، ص١٧، والقول السديد في مقاصد التوحيد لعبد الرحمن السعدي، ص١٤ – ١٧، ومعارج القبول، ١/ ٩٩.

(٢)) سورة آل عمران، الآية: ٦٤.." (١)

"عنه؛ فإنه يلزم من الموافقة على ذلك مفاسد، هي:

المفسدة الأولى: اعتماد العوام على ما جاء في فضلها وتكفيرها، فيحمل كثيراً منهم على أمرين:

أحدهما: التفريط في الفرائض.

والثاني: الانهماك في المعاصي، وينتظرون مجيء هذه الليلة ويصلون هذه الصلاة، فيرون ما فعلوه مجزئاً عما تركوه، وماحياً ما ارتكبوه، فعاد ما ظنه واضع الحديث في صلاة الرغائب حاملاً على مزيد الطاعات: مكثراً من مزيد ارتكاب المعاصي والمنكرات.

المفسدة الثانية: أن فعل البدع مما يغري المبتدعين في إضلال الناس إذا رأوا رواج ما وضعوه، وانهماك الناس عليه، فينقلونهم من بدعة إلى بدعة، أما ترك البدع ففيه زجر للمبتدعين والواضعين عن وضع البدع.

المفسدة الثالثة: أن الرجل العالم إذا فعل هذه البدعة كان موهماً للعامة أنها من السنن، فيكون كاذباً على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بلسان الحال، ولسان الحال قد يقوم مقام لسان المقال، وأكثر ما أُوتي الناس في البدع بهذا السبب.

المفسدة الرابعة: أن العالم إذا صلَّى هذه الصلاة المبتدعة كان متسبِّباً إلى أن تكذب العامة على رسول الله

(١) نور التوحيد وظلمات الشرك في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ص/١٢

- صلى الله عليه وسلم -، فيقولون هذه سنة من السنن.

الوجه الثالث: أن هذه الصلاة البدعية مشتملة على مخالفة سنن الشرع في الصلاة لأمور:." (١)

"اعتقاد ثبوت كمال الضد لله تعالى

الأصل السادس: منهج السلف في نفي النقص عن الله اعتقادهم ثبوت كمال الضد، إذا أثبتنا أن الله تعالى لا يظلم يلزم من ذلك أن نثبت له كمال العدل؛ لأن العدل هو المقابل للظلم، فإذا كان الله تعالى لا يظلم فإنه متصف بكمال العدل، إذا كان الله تعالى لا يتصف بالسنة والنوم، فلابد أن نثبت الضد وهو كمال الحياة والقيومية لله عز وجل.

فنفي صفات النقص تستلزم ثبوت كمال الضد لله عز وجل، وهذه طريقة السلف رضي الله تعالى عنهم.." (٢)

"إثبات مشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة

أما المرتبة الثالثة من مراتب الإيمان بالقدر فهي: مرتبة إثبات مشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة، لكنك لابد أن تعلم أن مشيئة الله وإرادته منها ما هو كوني قدري، ومنها ما هو شرعي ديني، وهذا بيت القصيد في هذه المرتبة، ومن خفي عليه هذا التقدير لإرادة الله خفي عليه القدر كله؛ ولذلك صنف علماء السنة الإرادة إلى إرادتين: إرادة كونية قدرية، أي: تقع في الكون بقدرة الله عز وجل.

أما الإرادة الشرعية الدينية فهي الأوامر التي أمر الله بها عباده، من الطاعات والإيمان وغير ذلك من سائر ما يحبه الله عز وجل ويرضاه، وليس بلازم أن يقع، خلافا للإرادة الكونية القدرية التي لابد أن تقع على مراد الله تعالى ومشيئته الكونية القدرية، أما المشيئة الشرعية الدينية كالصلاة فإن الله تعالى أحب الصلاة وأمر بها، وكذلك سائر الطاعات، لكن لا يلزم من ذلك الوقوع؛ ولذلك أمر الله تعالى بالصلاة والصيام والزكاة والحج وسائر الطاعات، ونجد في المسلمين من لا يصلي ولا يصوم ولا يزكي ولا يحج مع القدرة، ولا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر، فالإرادة الشرعية الدينية مبناها على المحبة والرضا، لكن لا يلزم منها الوقوع.

والإرادة الكونية القدرية ليس مبناها المحبة، وإنما مبناها وقوع الفعل على مراد الله، والفعل منه ما يقع على مراده تعالى إرادة شرعية وكونية قدرية كالطاعة، ومنها ما يقع من معاص في الكون فذلك على مراد الله عز

---

(١) نور السنة وظلمات البدعة في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ص/٦١

(٢) أصول أهل السنة والجماعة، حسن أبو الأشبال الزهيري ٩/٥

وجل الكوني القدري، وليس يعني (على مراد الله): أن الله يحب ذلك أبدا، أو أن الله تعالى رخص للعباد أن يقعوا في هذه الذنوب والمعاصي، وإنما لا يقع في كون الله إلا ما أذن الله تعالى فيه؛ لحكمة عظيمة كما قلنا آنفا؛ ولذلك قال الله عز وجل: ﴿وما كان الله ليعجزه من شيء في السموات ولا في الأرض إنه كان عليما قديرا﴾ [فاطر:٤٤]، وقال الله تعالى: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ [الأنعام:١٤٩]، وقال تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾ [هود:١١٨]، وقال تعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر﴾ [البقرة:٢٥٣]، فوقوع الإيمان في الكون إرادة شرعية، ووقوع الكفر في الكون إرادة كونية قدرية.

قال تعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا﴾ [البقرة:٢٥٣]، وقال تعالى: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان:٣٠].

قال العلماء: لا يكون في ملك الله إلا ما أراد وقدر، أي: إرادة كونية قدرية، لا إرادة شرعية؛ ولذلك قد ورد في الإرادة الكونية التي هي بمعنى المشيئة قول الله عز وجل على لسان نوح: ﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم﴾ [هود:٣٤]، فأثبت أن الغواية بيد الله عز وجل، وقال الله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ [يس:٨٢]، وقال النبي عليه الصلاة والسلام: (لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولأتى بقوم غيركم يذنبون فيستغفرون الله فيغفر الله عز وجل لهم).

أما الإرادة الشرعية التي بمعنى المحبة فقول الله عز وجل: ﴿والله يريد أن يتوب عليكم﴾ [النساء:٢٧]، ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ [البقرة:١٨٥]، فهذه إرادة شرعية دينية؛ لأن مبناها على المحبة، فالله تعالى يحب اليسر، ويحب أن يتوب على عباده، فهذا فارق بين الإرادة الكونية القدرية، والإرادة الشرعية الدينية.

ورب قائل يقول: هل المعاصي يريدها الله عز وجل؟ نقول: نعم.

لكن ليست إرادة شرعية دينية؛ لأنه لم يأمر بها، بل نهى عنها سبحانه وتعالى، إلا أنه أذن في وقوعها لحكمة، فكل شيء الله قادر عليه وجودا وإعداما، فإن الله تعالى على كل شيء قدير، أثبت لنفسه القدرة والمشيئة، وأثبت كذلك للعبد القدرة والمشيئة، فما من مخلوق في الأرض ولا في السماء إلا الله تعالى هو خالقه، فلا خالق غيره ولا رب سواه.." (١)

"نقد تقسيم التوحيد عند أهل الكلام

أهل الكلام خالفوا أهل السنة والجماعة في أقسام التوحيد، فأقسام التوحيد عندهم ثلاثة أقسام، لكنها

---

(١) أصول أهل السنة والجماعة، حسن أبو الأشبال الزهيري ٦/٩

مختلفة عن أقسام التوحيد عند أهل السنة، فيقولون: الله عز وجل واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له.

وهذا التقسيم عند أهل الكلام عليه ملاحظات شرعية: الملاحظة الأولى: هو أن هذا التقسيم ناقص؛ لأن هذه التقسيمات الثلاث في مدلولها تشمل نوعين من التوحيد، هما: توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، بينما توحيد الألوهية لا ذكر له عندهم.

فقولهم: واحد في ذاته، حسب فهمهم لقضية الذات، هذا تابع لباب الصفات، وواحد في صفاته تابع أيضا لباب الصفات، وواحد في أفعاله تابع لباب الربوبية، وهذا التقسيم ناقص فلا ذكر للألوهية فيه، ولهذا جاء المتأخرون منهم وقالوا: إن توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية واحد، وأنه لا فرق بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية أبدا كما سيأتي الإشارة إليه بإذن الله تعالى.

الملاحظة الثانية: هو أن هذه الأقسام الثلاثة تتضمن معاني باطلة، فهم يقولون: الله واحد في ذاته لا قسيم له، فهل لله عز وجل ذاتا مجردة عن الصفات؟ فقالوا: إن ذاته واحدة، فإذا أثبت صفة من الصفات قالوا: إنك بهذه الطريقة تثبت شريكا مع الله، ولهذا قالت المعتزلة في مسألة تعدد القدماء: إن القديم هو الذات، فإذا أضفت صفة من الصفات سواء كانت من الصفات الخبرية، أو الصفات الثبوتية العقلية الأخرى مثل العلم والإرادة والسمع والبصر والكلام والعينين واليد ونحو ذلك، قالوا: أنت إذا أضفت قدماء آخرون، فيلزم من هذا حصول الشرك ونحن ندعو إلى التوحيد، والتوحيد يقتضي تجريد الله عز وجل من الصفات، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا! ولهذا نفوا الصفات.

أما أهل السنة فإنهم يقولون: إنه لا يتصور لله عز وجل ذات بدون صفات، بل لا يمكن أن توجد ذات بدون صفات إلا في الذهن، وأما في خارج الذهن فإنه لا توجد ذات إلا مقرونة بالصفات، وهذا لا يمنع أن تكون له أوصاف متعددة وهو واحد، فهو الله مع أنه عليم حكيم رحيم غفور، له يدان، وعينان، وله علم وسمع وبصر، فهذا التعدد لا يمنع من كونه واحدا، وهذا أمر متفق عليه عند سائر بني آدم.

فأنت تقول: فلان، الرجل الصالح الكريم الأبيض الطويل، القصير الذي فيه كذا وفيه كذا، وأنت تقصد واحدا، بل حتى في غير الإنسان، فتقول في الثوب -مثلا-: هذا الثوب ثخين، طويل، أبيض، فيه كذا وكذا، مع أنه ثوب واحد، والعرب يسمون الشيء الواحد واحدا مع أن له أوصافا متعددة، فالله عز وجل يقول عن المغيرة: ﴿ذرني ومن خلقت وحيدا﴾ [المدثر:١١]، فسمى المغيرة وحيدا، يعني: خلقه الله وحيدا، مع أن له صفات متعددة يدين ورجلين وعينين وعقلا وأحشاء.

ففهمهم للصفات فاهم فاسد، وقولهم: إن الله عز وجل واحد في ذاته لا قسيم له، يدل على فهم ناقص وفاسد.

أيضا: فهمهم لنفي الشبيه، عندما قالوا: وهو واحد في صفاته لا شبيه له، فهذا يتضمن نفي الصفات، فإذا أثبت لله عز وجل يدين أو عينين، فأنت شبهته بمخلوقاته، ونحن نقول: إن هذا لا يستلزم، فلله عز وجل صفاته الخاصة به، وللمخلوق صفاته الخاصة به، ولا يستلزم الاتفاق في الأسماء التماثل في المسميات، وليس هناك ارتباط بين هذين الأمرين.

الملاحظة الثالثة: أنهم قالوا: إن الله واحد في أفعاله لا شريك له، وجعلوا حقيقة الشرك في شرك الربوبية فقط، فقالوا: إن المشرك هو الذي يدعي أن هناك خالقا ورازقا ومحييا ومميتا مع الله عز وجل، وحصروا الشرك في هذا الباب، وأما الشرك في الألوهية فإنهم لا يرونه.." (١)

"قواعد في الأسماء والصفات

هذه الفقرة تتعلق بقاعدة الإثبات والنفي فيما يتعلق بالله عز وجل في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، وهذه القاعدة أشار الشيخ إلى شيء منها ثم ضرب لها أمثلة، ومن خلال كلامه أشار إلى بعض المناهج والقواعد عند السلف تجاه هذه الأمور الغيبية، ويمكن أن نلخص القواعد في هذا قبل أن نستعرض هذه الأمثلة التي ذكرها.

أولا: أن كل ما جاء في القرآن أو ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من الأخبار عن الله تعالى في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، يجب أن يسلم به المسلم، ويثبت لله عز وجل على الحقيقة كما يليق بجلال الله سبحانه.

ثانيا: لابد من التصديق والتسليم لهذه الأخبار؛ لأنها أخبار غيب ولأنها جاءت عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه وسلم الذي لا ينطق عن الهوى، ولأنها جاءت بلسان عربي مبين، ولأننا خوطبنا بها ولا يمكن أن نخاطب بها إلا إذا كانت معانيها وحقائقها تحت مدارك البشر.

ثالثا: لابد من الجزم بنفي المماثلة، أي عندما نثبت هذه الأمور لله عز وجل في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله فإننا نعتقد أن الله ليس كمثله شيء، وأن المعنى معلوم لكن الكيفية غير معلومة، ولاشك أن هذه الأسماء والصفات والأفعال تشتمل على معاني الكمال لله عز وجل، والكمال يلزم منه نفي المماثلة ونفي توهم ما يرد في الخاطر أو ما يرد في القلب من تصور وتوهمات.

---

(١) أصول العقيدة - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٣/٣

رابعا: هذه الأمور كلها وغيرها مما ثبت عن الله تعالى فإن الله خاطبنا به؛ لأننا نعرف حقيقته على المعنى الذي يليق بالله عز وجل من وجه، وهو أنه حق وأن له معاني حقيقية، وأن هذه المعاني مدركة في الجملة، ولا نعرفه من وجه وهو الكيفيات، وهذا مما لم نطالب به أصلا في مجرد التصور، فضلا عن البحث والتنقيب والسؤال والشك والجدل والمراء والتقرير، فكل ذلك محرم علينا، بل من كبائر الذنوب أن نخوض فيما لا يدخل في مداركنا من كيفيات الأمور الغيبية، وأعلاها وأجلها ما يتعلق بذات الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، وقد ورد النهي الشديد عن الخوض في هذه الأمور.." (١)

"إثبات النزول لله تعالى

وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الله تبارك وتعالى ينزل إلى سماء الدنيا)، هذا حق، والنزول لله سبحانه نزول حقيقي؛ لأن الله لا يخبرنا إلا بالحق ولا يتكلم عن نفسه ولا عن غيره إلا بالحق، فيلزم إثبات ذلك على معناه اللائق بجلال الله، والنزول يستلزم الكمال لله عز وجل ولا يستلزم معاني النقص، فإذا كان للنزول لوازم تشعر بالنقص فهي منفية قطعا، ولا يجوز العدول عن إثبات صفة النزول لمجرد وجود لوازم؛ لأن اللوازم إنما هي مأخوذة من واقع تصورات البشر، وهي لا تحكم في صفات الله عز وجل في شيء.

والتكلم في لوازم صفة النزول التي يرى أهل التأويل أنها لوازم باطلة مثل قولهم يلزم من النزول الحركة، نقول: كلمة الحركة كلمة مجملة تشتمل على معنى حق يثبت به الكمال، وعلى معنى باطل لا يليق بالله عز وجل.

ثم يقولون: يلزم من النزول إخلاء مكان وشغور مكان آخر، أقول: إذا كان هذا يلزم في حق المخلوق فلأن المخلوق محدود محكوم ناقص والله عز وجل منزه عن هذه الأمور، فاللوازم التي قلتم بها وأولتم النزول لوازم باطلة.

قد يقولون: إننا نفهم من السياق أن الله عز وجل ينزل الرحمة، نقول: نعم، من لوازم نزول الله عز وجل الرحمة بالعباد، لكن لا يعني قصر الصفة على لازمها، فإنا نعرف أن كثيرا من الصفات لها لوازم إيجابية وهي كمال وأنها تثبت لله عز وجل من الكمالات؛ لكن لا يعدل إليها عن إثبات الصفة، فالصفة تثبت لله عز وجل كما جاءت في القرآن وكما ثبتت عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وأن التشبيه والتمثيل منفي، وأن هذه الصفات تشتمل على معان صحيحة نثبتها، لكنا لا نحمل الصفة على بعض معانيها وبعض لوازمها.

---

(١) التعليق على شرح السنة للبربهاري – ناصر العقل، ناصر العقل ٣/٥

وكذلك قوله: (ينزل يوم عرفة) و (ينزل يوم القيامة) و (جهنم لا يزال يطرح فيها حتى يضع عليها قدمه) هذا فيه إثبات القدم لله عز وجل على ما يليق بجلاله من غير معرفة للكيفية ولا تحكم بها.." (١)

"حكم تفسير اليد بالقدرة

Q يقول السائل: إنه سمع في الإذاعة أحد الذين يتكلمون يفسر قول الله عز وجل: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح:١٠] بأن المقصود به القدرة والهيمنة، وأن الذين يفسرون هذه الآية بأن لله يدا جانبوا الصواب؛ لأنهم يفسرون الآية بظاهرها، وكيف يقولون في قوله عز وجل: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨] يقول: هل يفسرون ذلك أنه سيهلك ويبقى وجهه إلى آخره؟

A هذا جهل مركب، فالذين يثبتون لله اليد هم السلف، وهو القول الحق، فيثبتونها لأنها وردت في الكتاب والسنة ويثبتون ما ذكره من القدرة والهيمنة؛ ولأن اليد وردت كما تعلمون بسياقات كثيرة، منها أنها وردت مثناة ومفردة ووردت بدلالات كثيرة مختلفة فكلها تدل على إثبات الصفة وإثبات ما يلزم منها من القدرة والنعمة والكرم والسخاء إلى آخر ما يلزم من الكمالات، وأن إثبات اليد ليس من الأمور التي هي رأي أو وجهة نظر لبعض الناس، ولا يفسرون الآية بظاهرها على المعنى الذي يريده هو إذا قصد بظاهرها التشبيه، إنما يفسرونها بالمعنى الحق.

أما استدلاله بقول الله: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨] فإن هذا استدلال ناقص؛ لأن ثبوت الوجه لله عز وجل ثابت في عدة نصوص، وفي هذه الآية، ومعلوم عند العرب أنهم يعبرون بالوجه عن الكل، فالله عز وجل لا يقال يفنى كله إلا الوجه؛ لأنه لا شك أن المقصود بذلك ذات الله عز وجل، وأن التعبير بالوجه عن الذات أمر معهود تقتضيه اللغة ويقتضيه السياق ومفهوم بالضرورة، فهذا دليل على جهل من قال بمثل هذا الكلام نسأل الله العافية.." (٢)

"من سمات المبتدعة التعطيل بذريعة التنزيه

قال رحمه الله تعالى: [وإذا سمعت الرجل يقول: إنا نحن نعظم الله إذا سمع آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاعلم أنه جهمي يريد أن يرد أثر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويدفعه بهذه الكلمة، وهو يزعم أنه يعظم الله وينزهه، إذا سمع حديث الرؤية وحديث النزول وغيره، أفليس قد يرد أثر رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وإذا قال: إنا نحن نعظم الله أن يزول من موضع إلى موضع فقد زعم أنه أعلم بالله من غيره، فاحذر

---

(١) التعليق على شرح السنة للبربهاري - ناصر العقل، ناصر العقل ٥/٥

(٢) التعليق على شرح السنة للبربهاري - ناصر العقل، ناصر العقل ١٧/٥

هؤلاء، فإن جمهور الناس من السوقة وغيرهم على هذا الحال، وحذر الناس منهم].

يشير هنا إلى علامة من علامات الجهمية والمعتزلة وأهل الكلام عموما، خاصة فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته وبعض السمعيات التوقيفية، فإن من شبهاتهم أنهم إذا وردت النصوص التي فيها إثبات لأسماء الله وصفاته وأفعاله أو بعض السمعيات قالوا: إن هذا يشعر بالتشبيه، أو يشعر بالأمور المعروفة المعهودة في عالم الشهادة، وقالوا: إنه يجب إذا شعرنا بهذا الأمر أن نعظم الله عز وجل، يقصدون بذلك ألا يثبتوا له شيئا، فجعلوا تعظيم الله عز وجل ذريعة للتعطيل.

وهذه الشبهة موجودة في أذهان أكثرهم، بمعنى أنهم لم ينكروا أسماء الله وصفاته والسمعيات إلا حينما انقدح في أذهانهم المشابهة والمماثلة، فلما انقدحت في أذهانهم المماثلة فروا منها لكن لا إلى الإثبات اللائق أو إلى إثبات المعاني اللائقة، إنما فروا منها إلى التعطيل فصارت سمة لهم، بمعنى أنهم إذا سمعوا بآيات الله عز وجل التي فيها أسماء الله وصفاته وأفعاله، أو سمعوها في الأحاديث استشعروا أن هذا يوهم التشبيه، فانتقلوا من التشبيه إلى التعطيل وقالوا: إنما فعلنا ذلك لنعظم الله عز وجل.

فإذا سمع المعطل قول الله عز وجل: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ [المائدة:٦٤] قال: أنا أعظم الله، يقصد بذلك نفي صفته، زعما منه أن إثبات اليد يقتضي المشابهة، وهكذا بقية الأمور، ولذلك ضرب الشيخ مثلا لهذا بحديث الرؤية وحديث النزول، وأتى بنموذج لكلامهم فقال: (وإذا قال) أي: هذا المؤول المعطل (إنا نحن نعظم الله أن يزول من موضع إلى موضع، فإنه يقصد بذلك نفي النزول ونفي الاستواء)، فأشار إلى الشبهة وبنى عليها التعطيل فزعم أن إثبات النزول يعني إثبات الانتقال من موضع إلى موضع، أو زوال الله عز وجل من موضع إلى موضع على الوضع المعهود في المخلوقات، وإلا فهذا الكلام مجمل -أعني زواله من موضع إلى موضع- فهو مجمل لا ننفيه ولا نثبته، لكنا نثبت النزول؛ لأنه صريح كلام الله عز وجل وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم والنزول في حق الله لا يلزم منه ما يلزم في نزول الخلق.

فالمهم أن هذا منهج لأهل الكلام، يدخلون به على العوام وأشباه العوام، فيثيرون الشبهات حول النصوص ويزعمون أن من مقتضى تعظيم الله عز وجل إثارة هذه الشبهات، فيبنون عليه التعطيل والنفي، ويسمون النفي تعظيما لله عز وجل، ويسمون التأويل تعظيما لله عز وجل لأنه ناتج عن شبهات في أذهانهم، وهذه الشبهات لو التزمت قد تكون باطلا، لكن ليست هي معاني النصوص، وهم فسروا النصوص بتفسير خاطئ وجعلوا هذا التفسير الخاطئ ذريعة إلى الإنكار وإلى التحريف والتعطيل في أسماء الله وصفاته.." (١)

---

(١) التعليق على شرح السنة للبربهاري - ناصر العقل، ناصر العقل ٧/٢١

"الإيمان برسوله صلى الله عليه وسلم واتباعه ظاهرا وباطنا دليل على ولاية الله تعالى

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [ومن حين بعثه الله جعله الله الفارق بين أوليائه وبين أعدائه، فلا يكون وليا لله إلا من آمن به وبما جاء به، واتبعه باطنا وظاهرا، ومن ادعى محبة الله وولايته وهو لم يتبعه فليس من أولياء الله، بل من خالفه كان من أعداء الله وأولياء الشيطان، قال تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ [آل عمران:٣١].

قال الحسن البصري رحمه الله: ادعى قوم أنهم يحبون الله فأنزل الله هذه الآية محنة لهم].

أي: امتحانا لهم إن كانوا صادقين في حب الله فليتبعوا النبي صلى الله عليه وسلم.

قال المؤلف رحمه الله: [وقد بين الله فيها أن من اتبع الرسول صلى الله عليه وسلم فإن الله يحبه، ومن ادعى محبة الله ولم يتبع الرسول صلى الله عليه وسلم فليس من أولياء الله].

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وإن كان كثير من الناس يظنون في أنفسهم أو في غيرهم أنهم من أولياء الله ولا يكونون من أولياء الله، فاليهود والنصارى يدعون أنهم أولياء الله، وأنه لا يدخل الجنة إلا من كان منهم، بل يدعون أنهم أبناء الله، وأحباؤه، قال تعالى: ﴿وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ولله ملك السموات والأرض وما بينهما وإليه المصير﴾ [المائدة:١٨].

وقال تعالى: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين * بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [البقرة:١١١ - ١١٢]].

قال المؤلف رحمه الله: [وكان مشركوا العرب يدعون أنهم أهل الله لسكناهم مكة ومجاورتهم البيت، وكانوا يستكبرون به على غيرهم كما قال تعالى: ﴿قد كانت آياتي تتلى عليكم فكنتم على أعقابكم تنكصون * مستكبرين به سامرا تهجرون﴾ [المؤمنون:٦٦ - ٦٧].

وقال تعالى: ﴿وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين * وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين * وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم * وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون * وما لهم ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ [الأنفال:٣٠ - ٣٤].

فبين سبحانه أن المشركين ليسوا أولياءه ولا أولياء بيته إنما أولياؤه المتقون].
وهذه القضية مهمة جدا، وهي: أن ظن الإنسان أنه ولي لله عز وجل لا يلزم منه أن يكون وليا في الحقيقة.
قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وثبت في الصحيحين عن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول جهارا من غير سر: (إن آل فلان ليسوا لي بأولياء) -أي: طائفة من أقاربه- (إنما وليي الله وصالح المؤمنين)، وهذا موافق لقوله تعالى: ﴿فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير﴾ [التحريم:٤].
وصالح المؤمنين هو من كان صالحا من المؤمنين وهم المؤمنون المتقون أولياء الله، ودخل في ذلك أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وسائر أهل بيعة الرضوان الذين بايعوا تحت الشجرة وكانوا ألفا وأربعمائة كلهم في الجنة كما ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة)، ومثل هذا الحديث الآخر: (إن أوليائي المتقون من كانوا وحيث كانوا)].." (١)
"شروط لا إله إلا الله لم يحددها الشارع وإنما هي من باب التعليم للناس
إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يحدد هذه الشروط ولم يجعلها سبعة، ولم يثبت في الكتاب والسنة زيارتها على سبعة، فمن الممكن أن تجعلها شرطا واحدا ثم تفرع منها باقي الشروط، فالناس يعرفون أن مقتضاها على الإجمال، ولكن لا يعرفونها حقيقة على التفصيل، وأبو طالب يعرف أن كلمة لا إله إلا الله معناها: ألا يعبد إلا الله ولا إله غيره، إذا: فما كانت آلهة من دونه فيلزم ألا تسمى آلهة، والناس في هذا الزمان يعرفون ذلك، لكن قد لا يعرفون أنهم عندما يتحاكمون مثلا إلى قانون يخالف الشريعة أن هذا ألوهية، وقد لا يعرفون أنهم عندما يذهبون إلى قبر ولي ويقولون له: أغثنا يا فلان! أو يشكون له شكوى، أو ينذرون له نذرا أن هذا ألوهية، فلو كان هؤلاء يؤاخذون على ذلك من باب الإيمان مفصلا فإنهم مناقضون للا إله إلا الله في التفصيل الذي فصلوه، ولكنهم إجمالا يقولون: إنه لا إله إلا الله، ولو قلت لأحدهم: أنت تعبد غير الله، فسيقول لك: أعوذ بالله، أعبد غير الله؟!! ولذلك أقول تصريحا للذي يقول: إن هناك آلهة غير الله تصح عبادتها من دونه: إنه خارج من الملة ابتداء؛ لأنها مسألة لا يتصور الجهل بها؛ فهو يعلم أنه لا إله إلا الله.
لكن من الممكن أن يكون لا يعرف أن هذه عبادة وأنها بهذا الشكل تكون عبودية، إذا: فيحتاج أن يعرف التفصيل، وهذه هي النقطة الأساسية التي عملت خللا كبيرا جدا لدى المتأخرين، فقد فهموا كلام بعض

---
(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ياسر برهامي ٧/١

أهل العلم غلطا، وبالتالي عمموا الحكم على الناس أنهم في هذا الزمان لا يفهمون لا إله إلا الله، وإذا كانوا لا يفهمون لا إله إلا الله فكأنهم لا يقولونها، وكل الفرق الضالة أتيت من هذا الجانب، من جانب قضية الإجمال والتفصيل، ويقولون: إن أبا طالب وأبا جهل يعرفان كلمة لا إله إلا الله، وكانا يقولان: اللات والعزى آلهة، قال تعالى: ﴿أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب﴾ [ص:٥]، ولم يقولا: إنها إله وسنصرف إليها أنواعا من العبادات، وكذلك الموجودون في هذا الزمان فهم لا يعرفون أن ما يعملونه عبادة، ولو كانوا يسمونه عبادة لانتهى الموضوع، أي: لو قال: أنا أعبد البدوي أو أعبد الحكام مثلا لانتهى الموضوع، وخرج من الملة ونقض لا إله إلا الله، ولا يوجد مسلم يجهل هذه القضية، ولا يوجد مسلم يقول: إني لا أعرف أن الرسل جاءت بألا يعبد إلا الله، فلو كان لا يعرف ذلك فهو جاهل، إذا: نبين له دعوة الرسل؛ وأن كلمة لا إله إلا الله معناها: أنه لا يوجد شيء يعبد غير الله، فلو قال: نعم، أنا مقر بألا يعبد غير الله، ثم يأتي يناقشنا في هذا العمل الذي عمله عند القبر أو في المحكمة، أو في حب الكفرة أو في الاحتفال بأعيادهم، وهل كل هذه موالاة وعبادة أم ليست موالاة؟ إذا: فهو كافر خرج من الملة، فإذا: لابد من التفريق بين قضية الإجمال والتفصيل، فالذي يثبت به أصل الدين: هو الإجمال، كما قال شيخ الإسلام: أصل الإيمان والتقوى الإيمان برسل الله، وجماع ذلك الإيمان بخاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم، ولذلك لو أن شخصا شهد أن محمدا رسول الله ودخل في الإسلام وأخبرناه أن الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بلا إله إلا الله، ثم فهم ذلك وقال: أنا لست على لا إله إلا الله فسيكون خارجا مرتدا، وهذا افتراض نظري محض؛ إذ كيف يكون عرف أن محمدا رسول الله من غير أن يعرف لا إله إلا الله؟ إن هذا الذي يعبد غير الله إما أن يصرح ويقول: أنا أعبد غير الله، وإما أن يقول: هناك آلهة غير الله، فهذا فيه تناقض صريح، وإما أن يعمل عملا هو عبادة، ثم يقول: هذه ليست عبادة، فعلينا أن نقيم عليه الحجة على أن هذا العمل عبادة، فإن أصر بعدما أعطيناه الحجة فهو مصر على أن يعبد غير الله، فهو خارج عن الملة؛ لأن الحجة أقيمت عليه، فالتفصيل في ذلك: أنه قال: أنا أصدق بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ثم قالوا له: إن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: إن هناك ملكا اسمه جبريل جاءه بكتاب، فقال: فأخذوا يبينون له الأدلة من القرآن فقالوا: قال تعالى: ﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق﴾ [النحل:١٠٢] ثم قال: لا، حتى لو ظل يقول: محمدا رسول الله، ومصدق أنه رسول الله، ولكنه غير مصدق بأن جبريل جاء بالقرآن، فهو كافر، وإذا قال: إن القرآن حق، هذا إجمال، ثم يأتي إلى التفصيل فيقول: ولكن في المواريث: يجب أن يكون الذكر مثل الأنثى، ولابد أن تأخذ الأنثى مثل الذكر، لأن هذا

ظلم وتخلف ورجعية، نقول له: ولكن الله يقول: ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ [النساء:١١]، فقال: لا أعترف بذلك، وأصر على ما هو عليه، فهو كافر، مع أنه يقول: محمد رسول الله، ومع أنه يقول: لا إله إلا الله والقرآن حق، ولكن بالتفصيل أقيمت عليه الحجة، وكذلك الذي يقول: إن أحكام القطع والرجم أعمال وحشية، نقول له: هذه موجودة في القرآن قال تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة:٣٨]، يقول لك: أنا أعرف، لكن هذا كان في العصور الوسطى، فهذا تخلف ورجعية، فهو بذلك خارج من الملة مرتد، مع أنه يقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله، لكن التفصيل بلغ به ما بلغ، فنقول: لو أقر بهذا التفصيل يكون مسلما وإذا لم يقر به يكون كافرا؛ لأنه عرف أن القرآن جاء بها، والرسول صلى الله عليه وسلم جاء بها، فلو عرف أن الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بالسواك، ثم قال: إني أستحبث السواك والعياذ بالله فلا بد أن تقام الحجة عليه، ونوضح له الحديث، واللحية كذلك، فمعظم الناس في هذه الأيام لا يعرفون حكم اللحية، فلا نستطيع أن نقيم الحجة عليهم؛ لأن هذا الأمر لم ينتشر ولم يعلم، وقد يشكون في أن الأحاديث التي وردت بتحريم حلق اللحية أحاديث ضعيفة، فلو تواتر لديهم ذلك، فهم مخطئون عندما يقولون: أحاديث ضعيفة في البخاري ومسلم وليست ضعيفة، وليس فيها نقاش مثلا، ومع ذلك لا نستطيع أن تحكم عليه أنه يكذب القرآن أو يكذب حديثا؛ لأن الحديث غير متواتر، لكن لو كذب بالصلاة في رمضان وبالحج إلى الكعبة، وبالأحاديث المتواترة في ذلك، فهذا قطعا غير متأكد بأن هناك فريضة حج، ومن قال بتوزيع الحج على شهور السنة مع إقامة الحجة عليه، فهذا خروج من الملة، فالذين يقولون: لا بد أن يحج الناس في صفر من أجل الزحمة، فهذا في الحقيقة خروج من الملة فعلا؛ لأن هذا معلوم من الدين بالضرورة، والملايين من المسلمين يعرفون أن الناس يحجون في ذي الحجة، فإذا قيل: إن الحج في غير ذي الحجة وفي غير عرفة، فهو تكذيب للقرآن؛ لأنه أمر متواتر.

ومن يقول: إن الحج هذا عبادات وثنية، وبقايا الجاهلية التي كانت موجودة من قبل، وإن الناس تطوف بأحجار، وتضرب أحجارا في أحجار وغير ذلك، فإن هذه تصرفات لا يقبلها العقل، مع أن المسلمين بالملايين يعرفون أن الحجر الأسود يقبل، وأن الجمرة ترجم مثلا، فإن هذه العبادات في الحج متواترة يعرفها الملايين جيلا بعد جيل، إذا: فهذا نفس القرآن تماما، وبالتالي فالإنسان الذي يكذب مثل هذا خارج من الملة.

وقال عز وجل: ﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ [المائدة:٥١]، فهذا محتاج إلى بيان أن هذا الشيء أو ذاك يدخل في ضمن معنى الموالاة؛ لأجل أن يتبين الشخص أن هذا من الموالاة، فلا يقعد يتمدح فيمن

يدعي حب الصليب؛ فإن الله عز وجل يقول: ﴿وما قتلوه وما صلبوه﴾ [النساء:١٥٧].

إذا: نحتاج إلى تفصيل لإقامة الحجة على من يوالي الكفار.

وأما التهنئة فإنها محتملة، لأن التهنئة قد تكون متضمنة للإقرار، وهو لم يصرح بالإقرار بذلك، فإنه عندما يقول لك: هذا عيدهم هم، وأنا أقول لهم مثل آلاف المسلمين؛ لأجل أنهم يهنونا في عيدنا، فهو من باب المجاملة، فلهذا لا نقدر أن نجزم بأن تفصيل العلم في ذلك بلغ كل المسلمين.

والمعلوم من الدين بالضرورة: هو الذي اشترك في معرفته الجاهل والعالم، وأنا أجزم بأن المسلمين يعتقدون أن النصراني كافر، والذي يقول: إنه ليس بكافر، يكون مكذبا للقرآن.

والمعلوم من الدين بالضرورة يتفاوت من زمن لآخر، ومن مكان لآخر، ومن شخص لآخر إذا كان هناك قرينة؛ لأن كلمة (الضرورة) معناها: انتشر علمه، يعني: انتشر علمه وسط المسلمين، فعرفه الخاص والعام، فشرط كلمة: بالضرورة: أن يكون قد انتشر حتى علمه العالم والجاهل.

ونحن نعلم أن الإسلام دين يقول: لا نعبد إلا الله، فهذا العلم جزما منتشر، فمن صرح بأنه يعبد غير الله فهذا يستثنى من المعلوم من الدين بالضرورة، وما كان الجهل بها يصير المسألة غير معلومة، فتعريف المعلوم من الدين بالضرورة: هو ما انتشر علمه، فلو أن مسألة لم تنتشر فإنها لا تكون معلومة من الدين بالضرورة، إذا: لا بد أن أتوقف فيها.

فمن فهم حكم الله في مسألة بعد أن فصلت له فقد قامت عليه الحجة، وقامت عليه الحجة بالتفصيل هذا، إذا: فقد لزمه الأمر، ولو ردها لأصبح كافرا.

ولو كان يعتقد صحة عقيدة النصارى في الصليب فإنه لا يعذر؛ لأن قوله تعالى: ﴿وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم﴾ [النساء:١٥٧]، لا تحتمل؛ لأن المعلوم من الدين بالضرورة لا يحتاج إلى تفكير.

وفي التهنئة لو كانت الألفاظ التي هنأهم بها متضمنة الإقرار بهذه العقيدة، فإن هذا الكلام يصبح كفرا مخرجا من الملة.

والتهنئة من لوازمها: الإقرار، لكن ليس كل لازم بلازم، يعني: من الممكن أن نلزمك حينما تهنئه بأنك تصحح عقيدتهم، ولكنه يقول لك: لا يلزم الكلام هذا؛ فإن الكلام الذي قلته قد حصل عند عشرات وآلاف المسلمين؛ فإنه يعرف فساد عقيدتهم، وهو لم يلتزم اللازم هذا، وليس عنده أن التهنئة يلزم منها الإقرار بهذه العقيدة الفاسدة، ولو التزمها لخرج من الملة، لكنه يقول: إنها مجرد مجاملة.." (١)

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ياسر برهامي ٦/٣

"أفضل الأمم أمة محمد صلى الله عليه وسلم

يقول المؤلف رحمه الله تعالى: [وأفضل الأمم أمة محمد صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [آل عمران:١١٠]، وقال تعالى: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا﴾ [فاطر:٣٢].

وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث الذي في المسند -الحديث الصحيح-: (أنتم توفون سبعين أمة أنتم خيرها وأكرمها على الله) وأفضل أمة محمد صلى الله عليه وسلم القرن الأول، وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه أنه قال: (خير القرون القرن الذي بعثت فيه، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم)، وهذا ثابت في الصحيحين من غير وجه].

وفي رواية: (خير الناس قرني) وهذا عام يشمل كل الناس، إذا: الأمم السابقة واللاحقة خير القرون منها جملة هو قرن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وبالتالي إذا قلنا: خير أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر فهو خير الناس بعد الأنبياء.

يقول المؤلف رحمه الله تعالى: [في الصحيحين أيضا عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: (لا تسبوا أصحابي، فو الذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه).

والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار أفضل من سائر الصحابة].

وهذا لا شك فيه، فالسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار أفضل من سائر الصحابة، وبالتالي هم أفضل من كل من يأتي بعدهم، لا يبلغ أحد منزلتهم، لكن لا يلزم من هذا أن كل واحد من الصحابة أفضل من كل واحد ممن يأتي بعد ذلك، والظاهر أنه كان فيهم من قال الله عنهم: ﴿قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ [الحجرات:١٤]، فإذا: كان هناك مسلمون وليسوا بمنافقين النفاق الأكبر، وكان منهم من ارتكب الكبائر، فلا يصح أن يقال: إن كل واحد من الصحابة أفضل من كل من يأتي بعدهم، لكن كل واحد من السابقين الأولين أفضل من كل من يأتي بعدهم؛ لأن الله إنما مدح الذين جاءوا من بعدهم باتباعهم لهم، قال تعالى: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ [التوبة:١٠٠].

والصحابي هو: كل من لقي النبي صلى الله عليه وسلم ولو لحظة، فـ محمد بن أبي بكر معدود في الصحابة، وهو ولد في حجة الوداع قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم ببضعة وثمانين يوما، ومع هذا فإنه معدود ضمن الصحابة رضي الله عنهم.

فالصحابي كل من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا ومات على ذلك؛ لأجل ذلك نقول: هذا الأمر الصحيح فيه ما ذكرنا، قال تعالى: ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى﴾ [الحديد:١٠]، وهذا أحسن حد، يعني: التحديد بالفتح الذي هو صلح الحديبية هو أفضل ما قيل في الفرق بين السابقين الأولين وبين من أتى بعدهم، فمن أسلم وقاتل قبل صلح الحديبية -وهو الفتح الذي سماه الله فتحا مبينا- فهو أعظم وأفضل من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا، وكلا وعد الله الحسنى.

يقول: [والسابقون الأولون: هم الذين أنفقوا من قبل الفتح وقاتلوا، والمراد بالفتح: صلح الحديبية، فإنه كان أول فتح في مكة، وفيه أنزل الله تعالى: ﴿إنا فتحنا لك فتحا مبينا * ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾ [الفتح:١ - ٢]، (فقالوا: يا رسول الله! أوفتح هو؟! قال: نعم).

وأفضل السابقين الأولين: الخلفاء الأربعة، وأفضلهم أبو بكر ثم عمر، هذا هو المعروف عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمة الأمة وجماهيرها، وقد دلت على ذلك دلائل بسطناها في (منهاج أهل السنة النبوية في نقض كلام أهل الشيعة والقدرية)].

كتاب المنهاج هذا من أفضل ما كتب في الرد على الشيعة والمعتزلة، والشيعة أصلا هم معتزلة في العقائد.

يقول المؤلف رحمه الله تعالى: [وبالجملة اتفقت طوائف السنة والشيعة على أن أفضل هذه الأمة بعد نبيها واحد من الخلفاء].

الشيعة يقولون: هو علي، وأهل السنة جميعا يقولون: هو أبو بكر الصديق.." (١)

"التَّاسِعُ:

التَّصريحُ بأنَّهُ تعالى في السَّماءِ.

قالَ اللهُ سبحانه وتعالى: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ *أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ *﴾ [الملك: ١٦ - ١٧].

والمرادُ بقولِهِ عزَّ وجلَّ: ﴿مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]: اللهُ عزَّ وجلَّ (١)، لقولِهِ سبحانه وتعالى: ﴿أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ [الإسراء: ٦٨]، ولقولِهِ عزَّ وجلَّ: ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَشْعُرُونَ *﴾ [النحل:

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ياسر برهامي ٥/٥

.[٤٥

قالَ ابنُ القيّم رحمه الله:

وَلَقَدْ أتَى فِي سُورَةِ المُلْكِ التِي ... تُنْجِي لِقَارِئِهَا مِنَ النِّيرَانِ

نَصَّانِ أنَّ الله فَوْقَ سَمَائِهِ ... عِنْدَ المُحرِّفِ مَا هُمَا نَصَّانِ (٢)

وقالَ شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميَّةَ رحمه الله: وقولهُ: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ *﴾ [الملك: ١٦]، مِنْ تَوَهَّم أنَّ مقتضى هذهِ الآيةِ أنْ يكونَ اللهُ في داخلِ السَّمواتِ فهو جاهلٌ بالاتِّفاقِ، وإنْ كنَّا إذا قلنَا: إنَّ الشَّمسَ والقمرَ في السَّماءِ يقتضي ذلكَ، فإنَّ حرفَ «في» متعلِّقٌ بما قبلهُ وما بعدهُ فهو بحسبِ المضافِ والمضافِ إليهِ.

فلو قالَ قائلٌ: العرشُ في السَّماءِ أمْ في الأرضِ؟ لقيلَ: في السَّماءِ. ولو قيلَ: الجنَّةُ في السَّماءِ أمْ في الأرضِ؟ لقيلِ: الجنَّةُ في السَّماءِ، ولا يلزم من ذلكَ أنْ يكونَ العرشُ داخلَ السَّمواتِ بلْ ولا الجنَّةِ.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٩/ ٧)، طبعة دار الفكر - بيروت.

(٢) الكافية الشافية (ص١٤٠).." (١)

"وفي هذهِ المسألةِ أدلَّةٌ مِنَ الكتابِ والسنَّةِ يطولُ بذكرهَا الكتاب.

ومُنْكِرُ أَنْ يَكُونَ اللهُ في جِهَةِ العُلُوِّ بعدَ هذهِ الآياتِ والأحاديثِ مُخَالِفٌ لكتابِ اللهِ، مُنْكِرٌ لِسنَّةِ رسولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم» (١).

١٠٣ - القرطبيُّ (٦٧٧هـ)

قالَ الإمامُ القرطبيُّ رحمه الله في تفسيرِ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: «هذهِ مسألةُ الاستواءِ، وللعلماءِ فيها كلامٌ وإجراءٌ .. والأكثرُ مِنَ المتقدّمينَ والمتأخّرينَ أنَّه إذا وجبَ تنزيهُ الباري سبحانهُ عَنِ الجهةِ و [التحيزِ] فمنْ ضرورةِ ذلكَ ولواحقهِ اللازمةِ عليهِ عندَ عامةِ العلماءِ المتقدمينَ وقادتهم مِنَ المتأخرينَ تنزيههُ تبارك وتعالى عَنِ الجهةِ، فليسَ بجهةِ فوق عندهم، لأنَّه يلزم من ذلكَ عندهم متَّى اختصَّ بجهةٍ أنْ يكونَ في مكانٍ أو حَيِّزٍ، ويلزم على المكانِ و الحَيِّزِ الحركةُ والسكونُ للمُتَحَيِّزِ، والتغيرُ والحدوثُ. هذا قول المُتَكَلِّمِينَ. وقدْ كانَ السَّلفُ الأولُ رضي الله عنهم لا يقولونَ بنفيِّ الجهةِ ولا ينطقونَ

---

(١) الكلمات الحسان في بيان علو الرحمن، عبد الهادي بن حسن وهبي ص/١٩

بذلكَ، بلْ نطقوا هم والكآفَّةُ بإثباتها لله تعالى كمَا نطقَ كتابهُ وأخبرتْ رسلهُ. ولم ينكرْ أحدٌ مِنَ السَّلفِ الصَّالحِ أنَّه استوى على عرشهِ حقيقةً وخصَّ العرشَ بذلكَ لأنَّه أعظمُ مخلوقاتهِ، وإنَّما جهلوا كيفية الاستواءِ فإنَّه لا تُعلم حقيقتهُ» (٢).

وقالَ فِي «الأسنى» – بعد أن حكى أربعةَ عَشَرَ قولًا فِي معنى الاسْتِوَاءِ –:

(١) الاقتصاد فِي الاعتقاد (ص٨٠ – ٩٤).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٧/ ٢١٩).." (١)

"قيلَ: إذا لم يكنْ إلَّا خالقٌ أو مخلوقٌ، والخالقُ بائنٌ مِنَ المخلوقِ، كانَ هو الظاهرُ الذي ليسَ فوقهُ شيءٌ.

وإذا قالَ القائلُ: هُوَ سُبْحَانَهُ فَوْقَ سَمَاوَاتِهِ عَلَى عَرْشِهِ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ؛ فهذا المعنى حقٌّ سواء سمَّيت ذلكَ مكانًا أوْ لمْ تسمِّه.

وإذا عُرف المقصودُ فمذهبُ أهلِ السنَّةِ والجماعةِ ما دلَّ عليهِ الكتابُ والسنَّةُ واتَّفقَ عليه سلفُ الأمَّةِ، وهو القول المطابقُ لصحيحِ المنقولِ وصريحِ المعقول (١).

قالَ شيخُ الإسلامِ رحمه الله: «وحقيقةُ الأمرِ في المعنى أنْ يُنظرَ إلى المقصودِ، فَمَنِ اعتقدَ أنَّ المكانَ لا يكونُ إلَّا ما يفتقرُ إليهِ المتمكنُ، سواءُ كانَ محيطًا به، أو كانَ تحتهُ، فمعلومٌ أنَّ الله سبحانه ليسَ في مكانٍ بهذا الاعتبارِ، ومَنِ اعتقدَ أنَّ العرشَ هو المكانُ، وأنَّ الله فوقهُ، مع غناه عنهُ، فلا ريبَ أنَّهُ في مكانٍ بهذا الاعتبارِ.

فممَّا يجبُ نفيهُ بلا ريبٍ افتقارُ الله تعالى إلى ما سواه، فإنَّهُ سبحانهُ غنيٌّ عنْ ما سواهُ، وكلُّ شيءٍ فقيرٌ إليهِ، فلا يجوزُ أن يُوصفَ بصفةٍ تتضمَّنُ افتقارَهُ إلى ما سواه» (٢).

ثمَّ نقولُ: لا نسلِّمُ كونَ الباري على عرشهِ فوقَ السَّماواتِ يلزم منهُ أنَّهُ في حيِّزٍ وجهةٍ، لأنَّ العرشَ سقفُ جميعِ المخلوقاتِ، فما فوقهُ لا يسمَّى جهةً، وما دونَ العرشِ يقالُ فيهِ حيِّزٌ وجهاتٌ، وما فوقهُ فليسَ هوَ كذلكَ، والله فَوْقَ عَرْشِهِ كما أجمعَ عليهِ الصَّدرُ الأوَّلُ ونقلهُ عنهم الأئمَّةُ.

ولو سلَّمنا أنَّه يلزم من إثباتِ العلوِّ إثباتُ الجهةِ، فلازمُ الحقِّ حقٌّ، فما استلزمهُ صريحُ الآياتِ والأحاديثِ فهوَ حقٌّ بلا خلافٍ عندَ أهلِ السنَّةِ.

(١) الكلمات الحسان في بيان علو الرحمن، عبد الهادي بن حسن وهبي ص/١٥٢

(١) منهاج السنة (٢/ ١٤٤ - ١٤٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٤٩).." (١)

"الشُّبْهَةُ الثَّالِثَةُ

لَوْ كانَ اللهُ فِي السَّمَاءِ لكانَ محصورًا.

هؤلاءِ النُّفاةِ يوهمونَ عامَّةَ المسلمينَ أنَّ مقصودَهم تنزيهُ الله عنْ أنْ يكونَ محصورًا في بعضِ المخلوقاتِ، [أو مفتقرًا إلى مخلوق]، ويفترونَ الكذبَ على أهلِ الإثباتِ أنَّهم يقولونَ ذلكَ، كقولِ بعضهم أنَّهم يقولونَ إنَّ الله في جوفِ السَّمواتِ، إلى أمثالِ هذهِ الأكاذيبِ التي يفترونها على أهلِ الإثباتِ، فيخدعونَ بذلكَ جهَّالَ النَّاسِ، فإذا وقعَ الاستفصالُ والاستفسارُ، انكشفتِ الأسرارُ، وتبيَّنَ الليلُ مِنَ النَّهارِ، وتميَّزَ أهلُ الإيمانِ واليقينِ منْ أهلِ النِّفاقِ المُدَلِّسِينَ، الذين لَبَّسُوا الحقَّ بالباطلِ، وكتموا الحقَّ وهمْ يعلمون (١).

والردُّ على الشبهةِ المذكورةِ أنْ يقالَ:

من توهَّمَ أنَّ كونَ اللهِ في السَّمَاءِ بمعنى أنَّ السَّمَاءَ تحيطُ بهِ وتحويهِ فهوَ كاذبٌ - إنْ نقلهُ عنْ غيرِه - وضالٌّ - إن اعتقدهُ في ربِّهِ - ومَا سمعنا أحدًا يفهمُ هذا مِنَ اللَّفظِ، ولا رأينَا أحدًا نقلهُ عنْ واحدٍ، ولوْ سئلَ سائرُ المسلمينَ هل تفهمونَ مِنْ قولِ اللهِ ورسولهِ «إنَّ الله في السَّماء» أنَّ السَّماءَ تحويهِ لبادرَ كلُّ واحدٍ منهم إلى أنْ يقولَ: هذا شيءٌ لعلَّهُ لمْ يخطرْ ببالنَا.

وإذا كانَ الأمرُ هكذا: فَمِنَ التكلُّفِ أنْ يُجعلَ ظاهرُ اللَّفظِ شيئًا محالًا لا يفهمهُ النَّاسُ منهُ، ثمَّ يريدُ أنْ يتأوَّلهُ، بلْ عندَ النَّاسِ «إنَّ الله في السَّماء» «وهو على العرشِ» واحدٌ، إذِ السَّماءُ إنَّما يرادُ بهِ العلوُّ، وكلُّ مَا علا فهوَ سماء. يقال: سما، يسمو، سموًّا، أي: علا، يعلو، علوًّا.

فإذا قيلَ: نزلَ المطرُ مِنَ السَّماءِ، كانَ نزولهُ مِنَ السَّحابِ.

وإذا قيلَ: العرشُ والجنَّةُ في السَّماءِ، لا يلزم من ذلكَ أنْ يكونَ العرشُ داخلَ السمواتِ، بلْ ولا الجنَّةِ.

(١) الفتاوى الكبرى (٦/ ٣٥٣).." (٢)

(١) الكلمات الحسان في بيان علو الرحمن، عبد الهادي بن حسن وهبي ص/١٨٧

(٢) الكلمات الحسان في بيان علو الرحمن، عبد الهادي بن حسن وهبي ص/١٩٣

"والجوابُ عَنِ الشُّبهة المذكورةِ منْ وجهين:

أحدُها:

أنْ يقالَ: القائلونَ بأنَّ العالمَ كرةٌ يقولونَ: إنَّ السَّماءَ عاليةٌ على الأرضِ منْ جميعِ الجهاتِ، والأرضُ تحتها منْ جميعِ الجهاتِ، والجهاتُ قسمان: حقيقيَّةٌ ولها جهتان: العلوُّ والسُّفلُ فقط، فالأفلاكُ وما فوقهَا هو العالي مطلقًا، وما في جوفهَا هوَ السَّافلُ مطلقًا، وإضافية: وهي الجهاتُ الست بالنِّسبةِ للحيوانِ، فما أمامهُ يقالُ لهُ أمامٌ، وما خلفهُ يقالُ له خلفٌ، وما عنْ يمينهِ يقالُ لهُ اليمينُ، وما عنْ يسارهِ يقالُ لهُ اليسارُ، وما فوقَ رأسهِ يقالُ لهُ فوقُ، وما تحتَ قدميهِ يقالُ لهُ تحتُ.

أرأيتَ لوْ أنَّ رجلًا علَّقَ رجليهِ إلى السَّماءِ ورأسهُ إلى الأرضِ أليستِ السماءُ فوقَهُ وإنْ قابلهَا برجليهِ؟! (١).

وإذا كانَ كذلكَ، فالملائكةُ الذينَ في السَّماءِ، هم باعتبارِ الحقيقةِ كلُّهم فوقَ الأرضِ، وليس بعضهمْ تحتَ شيءٍ مِنَ الأرضِ، وكذلكَ السَّحابُ وطيرُ الهواءِ، هوَ منْ جميعِ الجوانبِ فوقَ الأرضِ وتحتَ السَّماءِ، ليسَ شيءٌ منهُ تحتَ الأرضِ. وكذلكَ ما على ظهرِ الأرضِ مِنَ الجبالِ والنَّباتِ والحيوانِ والأناسيِّ وغيرهم، همْ منْ جميعِ جوانبِ الأرضِ فوقَها، وهمْ تحتَ السَّماءِ، وليسَ أهلُ هذهِ النَّاحيةِ تحتَ أهلِ هذهِ الناحيَّةِ، ولا أحدٌ منهم تحتَ الأرضِ ولا فوقَ السَّماءِ البتةَ.

وإذا كانتْ هذهِ المخلوقاتُ لا يلزم من علوّها على ما تحتَها أنْ تكونَ تحتَ ما في الجانبِ الآخرِ مِنَ العالمِ، فالعليُّ الأعلى سبحانه أولى أنْ لا يلزم من علوّهِ على العالمِ أنْ يكونَ تحتَ شيءٍ منهُ.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٥/ ١٩٦ - ١٩٧).." (١)

"الشُّبْهَةُ الخَامِسَةُ

لو كانَ مَوْصُوفًا بالعُلُوِّ لكانَ جسمًا، ولو كانَ جسمًا لكان مماثلًا لِسَائِرِ الأَجْسَامِ، واللهُ قد نَفَى عنه المِثْلَ (١).

أقول وبالله التوفيق: هنا ثلاثُ مقدّماتٍ حصلَ فيها التَّلبيسُ:

أحدُها: كونُ كلّ عالٍ جسمًا.

والثاني: كونُ الأجسامِ متماثلةٌ.

والثالثُ: كونُ هذا التماثلِ هو المرادُ بالمثلِ في لغةِ العربِ التي نزلَ بها القرآن (٢).

---

(١) الكلمات الحسان في بيان علو الرحمن، عبد الهادي بن حسن وهبي ص/١٩٧

والجوابُ على الشُّبهةِ المذكورةِ منْ وجوهٍ:

الأولُ:

قَدِ ادَّعيتَ أيُّها الجهميُّ أنَّ ظاهرَ القرآنِ، الذي هوَ حجَّةُ الله على عبادِه، والذي هو خيرُ الكلامِ، وأصْدقُهُ، وأحْسنُهُ، وأفْصحُهُ، وهوَ الذي هدى الله بِهِ عبادَهُ، وجعلَهُ شفاءً لما في الصُّدورِ، وهدًى ورحمةً للمؤمنينَ، ولمْ ينزلْ كتابٌ مِنَ السَّماءِ أهدى منهُ، ولا أحْسنَ ولا أكْملَ، فانتهكْتَ حرمتَهُ، وادَّعيتَ أنَّ ظاهرَهُ يستلزم التشبيهَ والتَّجسيم (٣). وهذا الإلزامُ إنَّما هوَ لمنْ جاءَ بالنُّصوصِ الدَّالةِ على علوِّ الله على العرشِ، وتكلَّم بهَا، ودعَا الأمَّةَ إلى الإيمانِ بهَا ومعْرفتِهَا، ونهاهم عنْ تحْريفِهَا وتبديلِهَا.

يَا قَوْمُ واللهِ العَظِيمِ أَسَأْتُمُ ... بِأَئِمَّةِ الإِسْلَامِ ظَنَّ الشَّانِ

مَا ذَنْبُهُمْ وَنَبِيُّهُمْ قَدْ قَالَ مَا ... قَالوا كَذَلكَ مُنْزِلُ الفُرْقَانِ

مَا الذَّنبُ إلاّ للنصُوصِ لَديكمُ ... إِذْ جَسَّمَتْ بَلْ شَبَّهت صِنْفَانِ

---

(١) قال شيخ الاسلام رحمه الله في «مجموع الفتاوى» (٥/ ٢١٤): «لا يلزم من إثبات الاستواء على العرش أن يكون جسدًا، وهو الجسم اللغوي. فإنا نعلم بالضرورة أن الهواء يعلو على الأرض وليس هو بجسد؛ والجسد هو الجسم اللغوي. فقول القائل: لو كان مستويًا على العرش لكان جسمًا. والجسم هو الجسد والجسد منتف بالشرع: كلام ملبّس».

(2) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١ – ١١٢).

(٣) راجع: الصواعق (ص٢٣٩).." (١)

"لاَ يلزم من استواءِ الله عَلَى عرشِهِ، أنْ يكونَ جسمًا بالمعنى الَّذي اصطلحوا عليهِ، لاَ عقلًا وَلاَ سمعًا إلَّا بالدَّعاوى الكاذبةِ. فدعوى هَذَا اللُّزومِ عينُ البهتِ والكذبِ الصُّراحِ؛ بل العرشُ خلقٌ مِنْ خلقهِ، ولا يلزم من كونِهِ فوقَ السَّمواتِ كلِّها أنْ يكونَ مركَّبًا مِنَ الجواهرِ الفردةِ ولا مِنَ المادَّةِ والصُّورةِ ولا مماثلًا لغيرِه مِنَ الأجْسامِ، وكذلكَ جبريلُ مخلوقٌ مِنْ مخلوقاتِهِ وهوَ ذو قوَّةٍ وحياةٍ وسمعٍ وبصرٍ وأجنحةٍ ويصعدُ وينزلُ ويُرى بالأبصارِ، ولا يلزم من وصفهِ بذلكَ أنْ يكونَ مركَّبًا مِنَ الجواهرِ الفردةِ، ولا مِنَ المادَّةِ والصُّورةِ، ولا أنْ يكونَ جسمهُ مماثلًا لأجْسامِ الشياطينِ، فدعونَا منْ هَذَا الفشرِ (١) والهذيانِ، والدَّعاوى الكاذبةِ. والتَّفاوتُ الذي بينَ اللهِ وخلقهِ أعْظمُ مِنَ التَّفاوتِ الذي بينَ جسمِ العرشِ وجِسمِ الثرى والهواءِ والماءِ، وأعْظمُ مِنَ التفاوتِ

---

(١) الكلمات الحسان في بيان علو الرحمن، عبد الهادي بن حسن وهبي ص/٢٠٢

الذي بينَ أجْسامِ الملائكةِ وأجْسامِ الشياطينِ، والعاقلُ إذا أطلقَ على جسمٍ صفةً مِنْ صفاتِهِ – وعندهُ منْ كلِّ وجهٍ موصوفٌ بتلكَ الصِّفةِ – لمْ يلزم من ذلكَ تماثلهَا؛ فإذا أطْلقَ على الرجيعِ، الذي قدْ بلغَ غايةَ الخبثِ، أنَّهُ جسمٌ قائمٌ بنفسهِ ذو رائحةٍ ولونٍ، وأطلقَ ذلكَ على المسكِ، لمْ يقلْ ذو حسٍ سليمٍ ولا عقلٍ مستقيمٍ، إنَّهما متماثلانِ، وأينَ التَّفاوتُ الذي بينهمَا مِنَ التَّفاوتِ الذي بين اللهِ وخلقهِ، فكمْ تلبِّسونَ وكمْ تدلِّسونَ وتموِّهونَ؟!

---

(١) الفشر: فشر فشرًا كذب وبالغ فِي الكذب والادِّعاء.." (١)

"إنَّ الله سبحانه وتعالى الموصوفَ بصفاتِ المجدِ والكبرياءِ والعظمةِ والجلالِ، «أكْبرُ منْ كلِّ شيءٍ ذاتًا وقدْرًا ومعنًى وعزَّةً وجلالةً، فهوَ أكْبرُ مِنْ كلِّ شيءٍ في ذاتهِ وصفاتهِ وأفْعالهِ كمَا هوَ فوقَ كلِّ شيءٍ، وعالٍ على كلِّ شيءٍ، وأعظمُ مِنْ كلِّ شيءٍ، وأجلُّ منْ كلِّ شيءٍ في ذاتهِ وصفاتهِ وأفْعالهِ (١). فهوَ الحيُّ القيُّومُ الذي ليسَ كمثلهِ شيءٌ في حياتهِ وقيُّوميَّتهِ، العليُّ الذي ليسَ كمثلهِ شيءٌ في علوِّهِ بلْ هوَ منفردٌ بذاتهِ وصفاتهِ عنْ مماثلةِ مخلوقاتهِ، فلهُ أعظمُ المباينةِ وأجلُّها وأكملُها كما لهُ منْ كلِّ صفةِ كمالٍ أعظمُها وأكملُها» (٢).

والقائلُ الذي قالَ: لو كانَ الله فوقَ العرشِ للزم إمَّا أنْ يكونَ أكبرَ مِنَ العرشِ أو أصغرَ أو مساويًا، وكلُّ ذلكَ مِنَ المحالِ، ونحو ذلكَ مِنَ الكلامِ: فإنَّه لمْ يفهمْ منْ كونِ الله على العرشِ إلّا ما يثبتُ لأيِّ جسمٍ كانَ على أيِّ جسمٍ كانَ، وهذا اللازمُ تابعٌ لهذا المفهومِ، أمَّا استواءٌ يليقُ بجلالِ الله تعالى ويختصُّ بهِ، فلا يلزمهُ شيءٌ مِنَ اللَّوازمِ الباطلةِ، التي يجبُ نفيهَا، كما يلزم من سائرِ الأجسامِ. وصارَ هذا مثلُ قولِ الممثِّلِ: إذا كانَ مستويًا على العرشِ فهوَ مماثلٌ لاستواءِ الإنسانِ على السريرِ أو الفلكِ، إذْ لا يُعلمُ الاستواءُ إلَّا هكذا فإنَّ كليهما مثَّلَ وكليهما عطَّلَ حقيقةَ ما وصفَ بهِ نفسَهُ، وامتازَ الأوَّلُ بتعطيلِ كلِّ اسمٍ للاستواء الحقيقيِّ، وامتازَ الثاني بإثباتِ استواءٍ هوَ منْ خصائصِ المخلوقينَ (٣).

---

(١) الصواعق (ص١٣٧٩).

---

(١) الكلمات الحسان في بيان علو الرحمن، عبد الهادي بن حسن وهبي ص/٢٠٦

(٢) الصواعق المرسلة (ص١٣٣٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٧ - ٢٨).." (١)

"وذلكَ أنَّ الله معنا حقيقةً، وهوَ فوقَ العرشِ حقيقةً، كمَا جمعَ اللهُ بينهمَا في قولهِ سبحانه وتعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]. فأخبرَ أنَّه فوقَ العرشِ يعلمُ كلَّ شيءٍ، وهوَ معنا أينما كنَّا.

وذلكَ أنَّ كلمةَ (مع) في اللُّغةِ إذا أطلقتْ فليسَ ظاهرهَا في اللُّغةِ إلَّا المقارنةَ المطلقةَ؛ منْ غيرِ وجوبِ مماسةٍ أو محاذاةٍ عنْ يمينٍ أو شمالٍ؛ فإذا قيّدتْ بمعنًى مِنَ المعاني دلَّتْ على المقارنةِ في ذلكَ المعنى. فإنَّه يقالُ: ما زلنا نسيرُ والقمرُ معنَا أو والنَّجمُ معنا. فاللهُ مَعَ خلقهِ حقيقةً، وهو فوقَ عرشهِ حقيقةً.

ثمَّ هذهِ «المعيةُ» تختلفُ أحكامُهَا بحسبِ المواردِ فلمَّا قالَ: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾ [الحديد: ٤] إلى قولِه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]. دلَّ ظاهرُ الخطابِ على أنَّ حكمَ هذهِ المعيَّةِ ومقتضاهَا أنَّه مطَّلعٌ عليكمْ؛ شهيدٌ عليكم ومهيمنٌ عالمٌ بكمْ، وهذا معنى قولِ السَّلفِ: إنَّه معهم بعلمهِ، وهذا ظاهرُ الخطابِ وحقيقتهُ.

وَكَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الصَّاحِبُ فِي السَّفَرِ وَالْخَلِيفَةُ فِي الأَهْلِ» (١). فهو سبحانهُ مَعَ المسافرِ في سفرهِ ومع أهلهِ في وطنهِ، ولا يلزم من هذا أن تكونَ ذاتهُ مختلطةً بذواتهم، كمَا قالَ: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ [الفتح: ٢٩] أي: معهُ على الإيمانِ، لا أنَّ ذاتهم في ذاتهِ، بل همْ مصاحبونَ لهُ، وقوله: ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١٤٦] يدلُّ على موافقتهم في الإيمانِ وموالاتهم.

---

(١) رواه مسلم (١٣٤٢).." (٢)

"الثالثُ عَشَرَ:

إنَّ الجهميَّةَ المعطّلَةَ معترفونَ بوصفهِ تَعَالَى بعلوِّ القهرِ وعلوِّ القدرِ، وإنَّ ذَلِكَ كمالٌ لاَ نقصٌ، فإنَّهُ منْ لوازمِ ذاتهِ، فيقالُ: مَا أثبتم بِهِ هذينِ النوعينِ مِنَ العلوِّ والفوقيَّةِ هُوَ بعينهِ حجةُ خصومكم عليكم فِي إثبات علوِّ الذَّاتِ لَهُ سُبْحَانهُ، وَمَا نفيتمْ بِهِ علوَّ الذَّاتِ يلزمكم أَنْ تنفوا بِهِ ذينك الوجهينِ من العلوِّ، فأحدُ الأمرينِ لازمٌ

---

(١) الكلمات الحسان في بيان علو الرحمن، عبد الهادي بن حسن وهبي ص/٢١٠

(٢) الكلمات الحسان في بيان علو الرحمن، عبد الهادي بن حسن وهبي ص/٢٢١

لكم وَلاَ بدَّ، إمَّا أَنْ تثبتوا لَهُ سبحانه وتعالى العلوَّ المطلقَ منْ كلِّ جهةٍ ذاتًا وقهرًا وقدرًا، وإمَّا أَنْ تنفوا ذَلِكَ كلَّهُ، فإنَّكم إنَّما نفيتم علوَّ ذاتهِ سبحانه وتعالى بناءً عَلَى لزومِ التَّجسيمِ، وَهُوَ لازمٌ لكم فيما أثبتموهُ منْ وجهي العلوِّ، فإنَّ الذَّاتَ القاهرةَ لغيرهَا الَّتِي هِيَ أعلى قدرًا منْ غيرهَا إنْ لَمْ يُعْقَلْ كونها غيرُ جسمٍ لزمكم التَّجسِيمُ، وإنْ عقلَ كونها غير جسمٍ فكيفَ لاَ يعقل أَنْ تكونَ الذَّاتُ العاليةُ عَلَى سائرِ الذَّواتِ غيرَ جسمٍ؟! وكيفَ لزم التَّجسيمُ مِنْ هَذَا العلوِّ ولَمْ يلزم من ذَلِكَ العلوِّ؟! (١).

الرابعُ عَشَرَ:

لَوْ كانتْ فوقيَّةُ الرَّبِّ تبارك وتعالى مجازًا لا حقيقةَ لها، وأنَّ الحقَّ فِي أقوالِ النُّفاةِ المعطِّلينَ، وأنَّ تأويلاتهم هي المرادةُ منْ هذهِ النُّصوصِ، يلزم من ذلكَ أحدُ محاذيرَ ثلاثةٍ لا بدَّ منها أو منْ بعضِها وهيَ: القدحُ فِي علمِ المتكلِّمِ بها. أو فِي بيانِهِ. أو فِي نصحِهِ.

وتقريرُ ذلكَ أنْ يقالَ:

إمَّا أنْ يكونَ المتكلِّمُ بهذه النُّصوصِ عالمًا أنَّ الحقَّ فِي تأويلاتِ النُّفاةِ المعطِّلينَ أوْ لا يعلمُ ذلكَ.

فإنْ لم يعلمْ ذلكَ، كانَ قدحًا فِي علمهِ.

---

(١) الصواعق (ص١٣٢٤ – ١٣٢٥).." (١)

"قال شيخُ الإسلامِ رحمه الله: وعبدُ الله بنُ طاهرٍ – وهوَ منْ خيارِ منْ وليَ الأمرَ بخراسان – كانَ يعْرفُ أنَّ اللهَ فَوْقَ العَرْشِ، وأشْكلَ عليهِ أنَّهُ ينزلُ لتوهمهِ أنَّ ذلكَ يقْتضي أنْ يخْلوَ منهُ العرشُ، فأقرَّهُ الإمامُ إسحاقُ على أنَّهُ فوقَ العرشِ، وقالَ لهُ: يقدرُ أنْ ينزلَ منْ غيرِ أنْ يخلوَ منهُ العرشُ؟ فقالَ لهُ الأميرُ: نعمْ. فقالَ لهُ إسْحاق: لمَ تتكلَّمْ في هذا؟

يقولُ: فإذا كانَ قادرًا على ذلكَ لمْ يلزم من نزولهِ خلوُّ العرشِ منهُ، فلا يجوزُ أنْ يعترضَ على النزولِ بأنَّه يلزم منهُ خلوُّ العرشِ، وكان هذا أهْونَ من اعْتراضِ منْ يقولُ: ليسَ فوقَ العرشِ شيءٌ، فينكرُ هذا وهذا (١).

وممَّا ذكرنا يتضحُ لكَ أنَّهُ لا تعارضَ بينَ نزولِ الله تبارك وتعالى واستوائهِ على العرشِ.

السؤالُ الرابعُ:

ما يستفادُ مِنْ حديثِ النزولِ؟

---

(١) الكلمات الحسان في بيان علو الرحمن، عبد الهادي بن حسن وهبي ص/٢٥٢

يستفادُ منْ حديثِ النزولِ ما يلي:

أولًا: إثْباتُ العلوِّ لله مِنْ قولِهِ: «ينزلُ».

ثانيًا: إثْباتُ الأفْعالِ الاخْتياريةِ التي هِيَ الصِّفاتُ الفعليةُ مِنْ قولِهِ: «ينزلُ حينَ يبقى ثلثُ الليلِ الآخرِ».

ثالثًا: إثْباتُ القولِ للهِ منْ قولِهِ: «يقولُ».

رابعًا: إثْباتُ الكرمِ للهِ عزَّ وجلَّ مِنْ قولِهِ: «منْ يدْعوني ... منْ يسألني ... منْ يستغفرني .. ».

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٣٧٧).." (١)

"ولا يخفى على أحدٍ أنَّ الذي يقول: إنَّ الأخذَ بظاهرِ قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى *﴾ [طه: ٥] يلزم منهُ الكفرُ والتشبيهُ والضَّلالُ. أنَّ إلزامهُ هذا اعتراضٌ صريحٌ على منْ أخبرَ بالاستواءِ وهو الله جلَّ وعلا (١).

الوجهُ الثاني:

لا شكَّ أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم، عالمٌ كلَّ العِلْمِ، بأنَّ الظاهرَ المتبادرَ ممَّا مدحَ الله بهِ نفسه، في آياتِ الصِّفاتِ هو التنزيهُ التَّامُّ عنْ صفاتِ الخلقِ، ولو كان يخطرُ في ذهنهِ أنَّ ظاهرهُ لا يليقُ، لأنَّهُ تشبيهٌ بصفاتِ الخلقِ، لظهرَ التحذيرُ منهُ ومنْ أصحابهِ وتواترَ أعظمَ ممَّا حذَّروا مِنَ الدَّجالِ الأعورِ الكذَّابِ، ولبادرَ كلَّ المبادرةِ إلى بيانِ ذلكَ، لأنَّه لا يجوزُ في حقِّهِ تأخيرُ البيانِ عنْ وقتِ الحاجةِ إليهِ، ولا سيَّما في العقائدِ، ولا سيَّما فيما ظاهرهُ الكفرُ والتشبيهُ. ولو أخَّرَ البيانَ لكانَ قدْ كلَّفَ العبادَ ما لا سبيلَ إليهِ (٢).

ألا ترى أنَّ المتكلِّمينَ لمَّا اعتقدوا قبحَ هذه الظواهرِ تواترَ عنهمُ التَّحذيرُ عنهَا والتأويلُ لها وصنَّفوا في ذلكَ وأيقظوا الغافلينَ، وعلَّموا الجاهلينَ، وكفَّروا المخالفينَ، وأشاعوا ذلكَ بينَ المسلمينَ؛ بل بينَ العالمينَ. فكانَ أحقَّ منهم بذلك سيِّدُ المرسلينَ، وقدماءُ السابقينَ، وأنصارُ الدِّينِ (٣).

الوجهُ الثالثُ:

لوْ علمَ الأئمَّةُ أنَّ حملَ النُّصوصِ على ظاهرهَا كفرٌ لوجبَ عليهم تبيينُ ذلكَ، وتحذيرُ الأمَّةِ منهُ؛ فإنَّ ذلكَ من تمامِ نصيحةِ المسلمينَ، فكيفَ كانوا ينصحونَ الأمَّةَ فيما يتعلَّقُ بالأحكام العمليةِ ويَدَعونَ نصيحتهم فيما يتعلَّقُ بأصولِ الإعتقاداتِ!! هذا من أبطلِ الباطلِ (٤).

---

(١) الكلمات الحسان في بيان علو الرحمن، عبد الهادي بن حسن وهبي ص/٣١٢

(١) انظر: منع جواز المجاز (ص٦١).

(٢) أضواء البيان (٧/ ٤٤٩).

(٣) إيثار الحق على الخلق (ص١٣٨ - ١٣٩).

(٤) فتح الباري (٧/ ٢٣١)، لابن رجب الحنبلي.." (١)

"٤ - إنَّ الله لا يماثلُ غيرهُ في شيءٍ مِنَ الأشياءِ حتَّى يتساويا في حكمِ القياسِ، بل هو سبحانهُ أحقُّ بكلِّ حمدٍ، وأبعدُ عنْ كلِّ ذمٍّ، فمَا كانَ منْ صفاتِ الكمالِ المحضةِ التي لا نقصَ فيهَا بوجهٍ مِنَ الوجوهِ، فهو أحقُّ به منْ كلِّ ما سواهُ، وما كانَ منْ صفاتِ النَّقصِ فهوَ أحقُّ بتنزيهِهِ عنهُ منْ كلِّ مَا سواهُ (١).

٥ - الرُّوحُ توصفُ بأنَّها تعرجُ إذا نامَ الإنسانُ، وهيَ مَعَ هذا في بدنِ صاحبها لمْ تفارقهُ بالكليَّةِ ... فهذا الصُّعودُ الذي توصفُ به الرُّوحُ لا يماثلُ صعودَ المشهوداتِ، فإنَّها إذا صعدتْ إلى مكانٍ فارقتْ الأوَّلَ بالكليَّةِ، وحركتهَا إلى العلوِّ حركةُ انتقالٍ منْ مكانٍ إلى مكانٍ، وحركةُ الرُّوحِ بعروجهَا وسجودهَا ليسَ كذلكَ. فالرَّبُّ سبحانهُ إذا وصفهُ رسولهُ صلى الله عليه وسلم بأنَّهُ ينزلُ إلى سماءِ الدنيا كلَّ ليلةٍ، وأنَّهُ يدنو عشيةَ عرفةَ إلى الحجَّاجِ: لم يلزم من ذلكَ أنْ تكونَ هذه الأفعالُ منْ جنسِ ما نشاهدهُ منْ نزولِ هذهِ الأعيانِ المشهودةِ، حتَّى يقالَ: ذلكَ يستلزم تفريغَ مكانٍ وشغلَ آخر، فإنَّ نزولَ الرُّوحِ وصعودها لا يستلزم ذلكَ فكيفَ بربِّ العالمينَ؟! وكذلكَ الملائكةُ لهم صعودٌ ونزولٌ منْ هذا الجنسِ.

فلا يجوزُ نفيُ ما أثبتهُ الله ورسولهُ مِنَ الأسماءِ والصِّفاتِ، ولا يجوزُ تمثيلُ ذلكَ بصفاتِ المخلوقاتِ، لا سيَّما ما لا نشاهدهُ مِنَ المخلوقاتِ. فإنَّ ما ثبتَ لمَا لا نشاهدهُ مِنَ المخلوقاتِ مِنَ الأسماءِ والصفاتِ ليسَ مماثلًا لما نشاهدهُ منها فكيفَ بربِّ العالمينَ الذي هو أبعدُ عنْ مماثلةِ كلِّ مخلوقٍ منْ مماثلةِ مخلوقٍ لمخلوقٍ؟! وكلُّ مخلوقٍ فهوَ أشبهُ بالمخلوقِ الذي لا يماثلهُ مِنَ الخالقِ بالمخلوقِ سبحانه وتعالى عمَّا يقولُ الظالمونَ علوًّا كبيرًا (٢).

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٥٤).

(٢) مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٤٩ - ٣٥٠).." (٢)

(١) الكلمات الحسان في بيان علو الرحمن، عبد الهادي بن حسن وهبي ص/٣٢٢

(٢) الكلمات الحسان في بيان علو الرحمن، عبد الهادي بن حسن وهبي ص/٣٤٨

"شبهة المعطلة النفاة والرد عليها

شبهة المعطلة النفاة الذين نفوا صفات الله عز وجل هي: أنهم قالوا: إذا أثبتنا الصفات فإنه يلزم منها مشابهة المخلوقات، فأرادوا تنزيه الله عز وجل فنفوا صفات الله سبحانه وتعالى، ولا شك أن هذا خطأ باطل، وبدعة ضالة منحرفة، سببها عدم معرفة أحكام الله عز وجل؛ فإن قولنا بإثبات الصفات لا يعني أننا نشبه الله عز وجل بالمخلوقات، وإنما ننفي عنه مشابهة المخلوقات، وهذا هو التوحيد الخالص: أن تعطي الله عز وجل صفات الكمال، وأن تنفي عنه مشابهة المخلوقات.

وفي الحقيقة أن شبهة المعطلة أعمق مما أشرت إليه، وأعمق مما يدركه كثير من الناس؛ لأن مشكلتهم بدأت من الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى، فاستدلوا على وجود الله عز وجل بدليل سموه حدوث الأجسام، وهذا الدليل طويل له مقدمات متعددة أرادوا من خلاله أن يصلوا إلى إثبات أن العالم حادث بعد أن لم يكن موجودا، وأرادوا بالتوصل لهذه النقطة أن يتوصلوا إلى أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لهذا الحادث -أي: العالم- ولا يمكن أن يكون الخالق حادثا مثله، بل هو قديم سبحانه وتعالى.

هذا الدليل الذي استدلوا به له مقدمات متشعبة لا أريد عرضها بالتفصيل ولا تهمنا، لكن هذا الدليل -دليل حدوث العالم- صارت له لوازم التزموها، فلما التزموها نفوا صفات الله عز وجل، وترتب على هذه اللوازم القول بفناء الجنة والنار عند الجهمية، وبنفي الأسماء عند المعتزلة، وأما الأشاعرة فإنهم اضطربوا ووقعوا في حيرة، وهكذا كل أحد يتبع غير الكتاب والسنة دائما يقع في حيرة ويتردد، فهم وقعوا في حيرة حينما أثبتوا سبع صفات، ولم يثبتوها بالوجه الشرعي، وإنما أثبتوها أسماء فقط، فسألهم المعتزلة الذين ينفون الصفات جميعا، فقالوا لهم: أنتم الآن أثبتم سبع صفات ونفيتم الباقي، إذا: أنتم متناقضون، إما أن تثبتوا الباقي، وإما أن تنفوا الباقي؛ لأن ما أثبتموه نظير ما نفيتموه، وما نفيتموه مثل ما أثبتموه، ليس هناك فرق، فوقعوا في الانحراف والضلال.

القاعدة الثانية هي: تنزيه مشابهة الله عز وجل عن مشابهة المخلوق بأي وجه من الوجوه سواء بتخيل أو قول، كما قالت المشبهة: بأن الله عز وجل يشبه خلقه.

وهنا نرد على جزء آخر من المعطلة، وهم أهل التفويض وهم الذين قالوا: نحن ننفي مشابهة الله للمخلوقات، لكن هذه الصفات ليس لها معان ندركها، وإنما هي مثل الألغاز والأحاجي والكلام الذي لا معنى له.

يعني: لو أن إنسانا ركب كلمة من خمسة حروف لا معنى لها في لغة العرب يقولون: صفات الله عز وجل مثلها أنت لا تدرك لهذه الكلمة معنى وكذلك صفات الله لا ندرك لها معنى.

ولا شك أن هذا ضلال وانحراف.

وسيأتي الإشارة إلى كلامهم في موضعه والرد عليه.

هذا هو الأمر الأول.

الأمر الثاني: ما هي شبهة المشبهة الذين شبهوا الله بخلقه؟ شبهتهم أنهم قالوا: إن الله عز وجل أثبت لنفسه الصفات، ولا يمكن أن يخاطبنا بما لا نعقله، ونحن لا نعقل هذه الصفات الموجودة بيننا مثل اليد والقدم ونحو ذلك، فأثبتوا أن الله عز وجل مثل خلقه، ولهم كلام قبيح جدا ذكره عدد من أهل العلم في إثباتهم للتشبيه، فهم يشبهون الله عز وجل بخلقه وكأنه فرد من أفراد خلقه -والعياذ بالله- وهذا ضلال وانحراف.

والتشبيه ينقسم إلى قسمين: تشبيه الخالق بالمخلوق، وهذا الذي وقع فيه المشبهة الضالون الذين قالوا: لله يد كأيدينا، ونزول الله كنزولنا ونحو ذلك.

وهناك نوع آخر من التشبيه وهو: تشبيه المخلوق بالخالق، وهذا الذي وقع فيه غلاة الصوفية الذين شبهوا المخلوق بالخالق، فهم يشبهون أولياءهم بأن لهم قدرات خارقة، وأنهم يستطيعون تصريف الكون، ويسندون إليهم أعمالا وصفات لا تكون إلا للخالق سبحانه وتعالى، وهذا ضلال مبين أيضا.." (١)

"معنى دلالة الاسم على معناه بالمطابقة وعلى الذات بالتضمن وعلى الصفة الأخرى بالالتزام

Q ما معنى قول العلماء: للاسم من أسمائه تعالى ثلاث دلالات: دلالة بالمطابقة، ودلالة على الذات بالتضمن، وعلى الصفة الأخرى بالالتزام، مع المثال؟

A نأخذ المثال في اسم الله عز وجل العليم؛ فإن العليم يدل على اسمه العليم، وهذه هي دلالة المطابقة، ويدل على ذاته الموصوفة بالعلم بدلالة التضمن، وهو فرد من أفراد المطابقة، وعلى الصفة الأخرى وهي الحياة بالالتزام، فإنه لا يمكن أن يكون عليما وهو غير حي، والالتزام خارج المسألة نفسها، لكن يلزم منها عندما أثبتنا أنه عليم أنه حي؛ لأنه لا يمكن أن يكون العليم غير حي.." (٢)

"ما يلزم من يصعب عليه معرفة أقوال أهل الكلام في الصفات

Q يصعب علي معرفة أقوال أهل الكلام في الصفات، فما الواجب علي؟

A لا يلزم أن تعرفها، لكننا ننبه عليها اتقاء لشرهم، فنحن لسنا في حاجة إلى ذكر كلام أهل الكلام،

---

(١) شرح العقيدة الواسطية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ١٠/٢

(٢) شرح العقيدة الواسطية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ١٨/٤

ومناقشة أهل الكلام، وإنما نحن نذكرهم من أجل الرد عليهم، ولكثرة الفساد الذي سببوه بسبب العقائد التي عندهم.." (١)

"أقوال أهل البدع في صفتي السمع والبصر

أهل البدع ينقسمون إلى قسمين في صفتي السمع والبصر: أما المعتزلة فإن عامتهم لا يثبتون صفة السمع والبصر بناء على أصلهم في التوحيد؛ فإنهم يعتقدون أن التوحيد يلزم منه نفي الصفات، ويوجد من المعتزلة من يثبت صفة الإدراك، وبعضهم: يثبت صفة السمع والبصر، لكن يقول: له سمع وبصر هي ذاته، فهو في الحقيقة ينفيها.

أما الأشاعرة فإنهم يتظاهرون بإثبات صفة السمع والبصر، وهم يثبتون سبع صفات، ويسمونها صفات المعاني، ومن هذه الصفات: السمع والبصر، ولكنهم يفسرونها بغير معناها الصحيح، فبعضهم يقول: إن السمع البصر هما: العلم، أو الإدراك، ولهذا التزم بعضهم بأن الله عز وجل يرى المسموعات ويسمع المبصرات؛ لأنها بمعنى واحد عنده كالعلم، وهذا باطل، وسبق في كلام شيخ الإسلام رحمه الله في شرح العقيدة الأصفهانية: أن العلم غير السمع، ولهذا فرق الله عز وجل بينهما عندما قال: ﴿سميع عليم﴾ [البقرة:١٨١]، فلو كان معناهما واحدا لما فرق بينهما سبحانه وتعالى، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإنه قد سبق أن أشرنا إلى أن العليم قد يعلم وهو لا يرى، وقد يعلم وهو لا يسمع، فلا يلزم من العلم وجود السمع والبصر، وهذا يدل على أن العلم صفة، وأن السمع والبصر صفتان تختلف عن العلم.." (٢)

"أقوال أهل البدع في تعلق الصفات بالمخلوقات

أهل البدع عندما يأتون إلى تعلق الصفات بالمخلوقات، يقولون: إرادة الله عز وجل واحدة وقديمة لا تتعدد، وتعلقها بالمخلوقات هو من جهة تنوع المخلوقات فقط، ويسمونه: تعلقا اعتباريا، يقولون: تعلق اعتباري إضافي، ولا يعتقدون أنه وجودي ثبوتي.

وكذلك في السمع والبصر؛ فعندما يدعو داع من الذين يدعون الله عز وجل يسمعه، وقد كان قبل أن يسمعه سميعا، فلما دعاه سمعه سبحانه وتعالى، وهم يقولون: إن هذا يلزم منه حدوث السمع، فإذا كانوا يقصدون: أنه يحدث لله سمع، ولم يكن من قبل سميعا فهذا باطل لا يريده أهل السنة، وإن كانوا يقصدون أنه يسمع

---

(١) شرح العقيدة الواسطية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ١٨/٥

(٢) شرح العقيدة الواسطية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٩/٦

دعاء الداعي عندما يدعوه في ذلك الوقت، فهذا حق تثبته الأدلة وهم ينفونه، فيقولون: إن المبصرات والمسموعات الموجودة تتنوع، وقد رآها الله عز وجل من قبل برؤية واحدة، وبسمع واحد، وهم يعتبرون السمع والبصر مثل العلم، كأنه علمها بعلم واحد، وأنه لا يتجدد لله عز وجل سمع أو بصر، ويسمون هذا: حدوثا.

وهذه الألفاظ لا ينبغي للمسلم أن يستعملها؛ لأنها ألفاظ اصطلاحية؛ كما أنه لا ينبغي للإنسان أن ينفيها نفيا مطلقا، يعني: أن لفظ الحدوث والحيز والجهة، ونحو ذلك من الألفاظ التي يستعملها أهل الكلام ألفاظ مبتدعة مخترعة تتضمن معاني صحيحة وباطلة، فلا يصح للإنسان أن ينفيها؛ لأنه قد ينفي معها شيئا من الحق، ولا يصح أن يثبتها؛ لأنه قد يثبت معها شيئا من الباطل.

والصحيح: أن يستفصل عن مراد القائل بها، فإذا قال: إن هذا يلزم منه الحدوث، نقول: بين لنا معنى الحدوث؟ وماذا تقصد بالحدوث؟ فإن كنت تقصد أنه إذا وجد الأمر المبصر، أو المسموع، والله عز وجل سمعه وأبصره، فهذا يحدث لله صفة لم تكن موجودة من قبل، بمعنى: أن الله لم يكن سميعا ولا بصيرا حتى وجدت المسموعات والمبصرات، فهذا باطل لا نقره، فالله عز وجل سميع بصير سبحانه وتعالى، وعندما يحدث المخلوق يراه ويسمعه سبحانه وتعالى.

وإن كنت تعني بالحدوث أنه عندما يوجد المخلوق يسمعه الله ويراه، وقد حدث قريبا، ثم إذا حدث مخلوق آخر سمعه الله أو رآه، فهذا معنى حق لا ننكره، فالله عز وجل يسمع ويرى الأشياء حتى مع تأخرها وحدوثها، فهو سبحانه وتعالى يراها ويسمعها.

وهكذا كلمة الجهة؛ فإن أهل البدع ينفون صفة العلو لله عز وجل، ويقولون: إن هذا يلزم منه أن نثبت الجهة، فنقول: ما معنى كلمة الجهة عندكم؟ إن كنتم تقصدون أن الله في العلو؛ فنحن نثبت أن الله عز وجل في العلو سبحانه وتعالى، حتى لو سميتموها أنتم جهة فلا تعكر على إثباتها تسميتكم لها بالجهة، وأما إن كنتم تقصدون أنه في جهة محددة محصورة، فهذا معنى باطل لا نقره.

ولهذا في بعض الأحيان قد يأتي بعض هؤلاء المبتدعة فيطرحون على بعض أهل السنة مصطلحات، وقد يتفاعل معها بعض أهل السنة فينفيها مطلقا، فإذا نفاها مطلقا نفى شيئا من الحق، أو قد يثبتها فإذا أثبتها أثبت شيئا من الباطل.

والصحيح هو: أن نقف عند المصطلحات الشرعية، فالعلو يسمى: علوا، والسمع يسمى: سمعا، والبصر

يسمى: بصرا؛ فإذا جاءتنا ألفاظ من هؤلاء نستفصل عن معناها، فنثبت المعنى الحق، وننفي المعنى الباطل. هذه هي القاعدة في الألفاظ التي ترد من عند هؤلاء.." (١)

"الفرق بين الجهمية والمعتزلة في نفي الأسماء

Q ما هو الفرق بين الجهمية والمعتزلة في نفي الأسماء؟

A المعتزلة يقولون: له أسماء، ويثبتون أنه عالم قادر وهكذا، لكن الجهمية يقولون: لا نسميه بهذه الأسماء مطلقا؛ لأنه يلزم منها التعدد.." (٢)

"أدلة إثبات علو الله عز وجل

والأدلة التي تثبت علو الله على خلقه أنواع، وكل نوع يشتمل على مجموعة من الأدلة، وقد ذكر ابن القيم رحمه الله في (الصواعق المرسلة) أكثر من ثلاثين نوعا من الأنواع التي تدل على إثبات علو الله عز وجل على خلقه، ومن ذلك الاستواء، فإن الآيات الواردة في الاستواء والأحاديث الواردة في الاستواء تدل على إثبات علو الله على خلقه، وكذلك النزول والمجيء والإتيان، ونزول الملائكة ونزول القرآن، وصعود الملائكة وصعود الأعمال الصالحة إلى الله، وكذلك الإسراء والمعراج، وغيرها من النصوص الكثيرة الدالة على إثبات علو الله عز وجل، مثل حديث الجارية، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم لما سأله معاوية بن الحكم عن هذه الجارية بعد أن لطمها: أيعتقها؟ فقال لها: (أين الله؟ قالت: في السماء، وأشارت إلى السماء، قال: من أنا؟ قالت: رسول الله، قال: أعتقها؛ فإنها مؤمنة)، وفي أكبر مجمع وأكبر مكان اجتمع فيه أهل الإسلام في زمن النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (اللهم اشهد! ويشير إلى السماء وينكتها إليهم) وفي هذا إثبات صفة العلو عن طريق الفعل.

الشاهد: أن إثبات صفة العلو لله عز وجل موجود حتى في العقل والفطرة، أما الفطرة فإن الإنسان عندما يدعو الله عز وجل يجد في قلبه ضرورة تتجه إلى العلو، وهذا دليل فطري، وقد كان إمام الحرمين الجويني يدرس طلابه في المسجد نفي العلو عن الله عز وجل ويقول: إنه يلزم منه الجهة، فجاءه أحد الحضور وهو الهمداني رحمه الله، فقال: دع ما قلت، أخبرني عن الضرورة التي يجدها الإنسان في قلبه، فكلما دعا الله عز وجل أحد العارفين وجد في نفسه ضرورة ملحة تتجه نحو العلو، فصار الجويني يضرب على رأسه ويقول: حيرني الهمداني، حيرني الهمداني.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ١١/٦

(٢) شرح العقيدة الواسطية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٢١/٧

ويقول ابن تيمية رحمه الله: جاءني رجل من نفاة العلو، وكانت له حاجة عندي، فكنت أماطله حتى ضاق صدره فلما ضاق صدره ونظر إلى السماء، فقلت له: إلى أين تنظر وأنت لا تثبت أن في السماء إلها وإنما هو في كل مكان أو لا هو خارج العالم ولا هو داخل العالم؟ فكان هذا من أعظم الأسباب التي جعلته يتراجع عن هذه العقيدة؛ لأنه شعر أنها تخالف الفطرة التي خلقه الله عز وجل عليها.

وقد ذكر الإمام أحمد رحمه الله في الرد على الزنادقة والجهمية دليلا عقليا على إثبات علو الله عز وجل؛ فإنه قال لخصومه: الله عز وجل عندما خلق العالم إما أنه خارج العالم أو أنه خلق العالم ودخل فيه، فإن قلتم: دخل في العالم، فقد كفرتم؛ لأنكم جعلتم الله عز وجل داخلا في الأماكن القذرة في كل مكان، وإن قلتم: إنه لا داخل العالم ولا خارج العالم، فقد ضللتم؛ لأنه مخالف للعقل، فإذا كان لا داخل العالم ولا خارج العالم، فأين هو؟! وإن قلتم: خارج العالم، وصلتم إلى الإثبات، وهو إثبات العلو لله عز وجل، وهذا لا شك أنه دليل عقلي دقيق في إثبات علو الله سبحانه وتعالى على خلقه.." (١)

"معنى الزندقة

Q ما معنى الزنادقة؟

A الزنديق هو: المنافق الذي يظهر الإسلام ويبطن الكفر، وهو الذي يتلون، وقد يكون معنى الزنديق: الخارج عن السنة، ولهذا قال الإمام أحمد: (أهل الكلام زنادقة) يعني: من أهل البدع، فكلمة زنديق في حد ذاتها لا يلزم منها التكفير؛ لأنها قد تستخدم للخارج عن السنة، وقد تطلق على بعض أهل البدع، وإن كان أكثر شيء استخدم كلمة زنديق على المنافقين.." (٢)

"دفع شبهة منكري العلو في احتجاجهم بآيات المعية

وقد استدل الجهمية -كما سبق- بهذه الآيات على نفي العلو، واستدلالهم باطل؛ فإن القرآن لا يمكن أن يتناقض أبدا، فالآيات والأحاديث التي فيها إثبات العلو يقال: إن هذا العلو ثابت لله عز وجل، وإنه سبحانه وتعالى عال على الخلق بقهره وقدرته سبحانه وتعالى، وهو عال ذاته أيضا، وهو كذلك مع الخلق بعلمه وقدرته، ومع بعضهم بتأييده ونصره بل إن هذه المعية التي أثبتها الله عز وجل لا تقتضي المخالطة بأي وجه من الوجوه، ويدل على هذا عدة أمور: الأمر الأول: أن الله عز وجل أثبت لنفسه العلو، فدل هذا على أنه عال على خلقه بعلمه وقدرته.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٥/١٠

(٢) شرح العقيدة الواسطية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٢٧/١٠

والأمر الثاني: أن هذه النصوص التي فيها إثبات أن الله مع خلقه لا يلزم منها المخالطة لا عقلا ولا لغة.
فأما عقلا أو حسا: فإنك تقول: سرنا والقمر معنا، وهو في العلو، وليس مخالطا لك.
وأما في اللغة: فإن المعية لا تقتضي المخالطة أبدا بأي وجه من الوجوه، فإنه يصح كما قلت لغة أن تقول: سرت والقمر معنا، وهذا صحيح لغة، مع أنه غير مخالط لك.
وقد تحدث أهل العلم كثيرا عن هذه الصفة من صفات الله عز وجل، أعني: صفة المعية، وسيأتي لها حديث إن شاء الله مستقلا بعد مجموعة من الصفات.
وبعد الحديث عن وسطية هذه الأمة، وسنتكلم عن هذه الصفة بشكل أكبر.." (١)

"الجمع بين اعتقاد حقيقة المعية ونفي مقالة الجهمية أن الله في كل مكان

Q هل المعية حقيقة أم كناية عن العلم؟ وكيف الجمع بين قول شيخ الإسلام: إنها معية حقيقة، وقول الجهمية: إنه مع الناس في كل مكان؟

A المعية حقيقية، وليس معناها حقيقية بذاته، وإنما حقيقية في معناها الصحيح، ومعناها الصحيح: أنه مع عباده بعلمه وقدرته وسلطانه، ومع بعض عباده بما سبق وبزيادة العناية والتمكين والنصرة.
إذا: هي معية حقيقية على هذا المعنى الذي سبقت الإشارة إليه، ولا يلزم من كلمة (حقيقية) أن يكون مع عباده بذاته؛ فإن هذا هو قول الجهمية الضالين المنحرفين، فهناك فرق بين أن يقال: معية الله معية حقيقية، وبين أن يقال: معية الله: مع عباده بذاته، فالأول قول صحيح لا إشكال فيه، ولا يلزم منه أن يكون مع الخلق مخالطا لهم بذاته، والقول الثاني هو قول الحلولية الضالين المنحرفين.
السؤال: كيف الرد على من يQول: إن أهل السنة يؤولون المعية بالعلم؟ الجواب: لا شك أن هذا فهم خاطئ لكلام أهل السنة، فإن المعية في أصل اللغة لا يلزم منها المخالطة، بل قد تطلق المعية وتدل على المخالطة، وقد تطلق ولا تدل على المخالطة، فنحن نقول: إن معية الله عز وجل من النوع الثاني، وهي التي لا تقتضي المخالطة، وأما ما هو الدليل على أنها لا تقتضي المخالطة؟ فهناك أدلة كثيرة جدا، منها: إثبات علو الله عز وجل واستوائه على عرشه وتنزيهه سبحانه وتعالى وتقديسه، ثم إن العلو والمعية تجتمع في آية واحدة، وهذا يدل دلالة صريحة على أن المعية هنا المقصود بها: معية العلم والإحاطة، ولا يصح

---

(١) شرح العقيدة الواسطية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٤/١١

أبدا أن يقال: إن هذا تأويل لصفة المعية، فليس هذا تأويلا، وإنما التأويل هو صرفها عن ظاهرها، وهذا هو ظاهرها، ظاهرها: أن الله مع العباد بعلمه وقدرته.." (١)

"الرد على مدعي تأويل أهل السنة لصفة المعية

Q هل المعية حقيقة أم كناية عن العلم؟ وكيف الجمع بين قول شيخ الإسلام: إنها معية حقيقة، وقول الجهمية: إنه مع الناس في كل مكان؟

A المعية حقيقية، وليس معناها حقيقية بذاته، وإنما حقيقية في معناها الصحيح، ومعناها الصحيح: أنه مع عباده بعلمه وقدرته وسلطانه، ومع بعض عباده بما سبق وبزيادة العناية والتمكين والنصرة.

إذا: هي معية حقيقية على هذا المعنى الذي سبقت الإشارة إليه، ولا يلزم من كلمة (حقيقية) أن يكون مع عباده بذاته؛ فإن هذا هو قول الجهمية الضالين المنحرفين، فهناك فرق بين أن يقال: معية الله معية حقيقية، وبين أن يقال: معية الله: مع عباده بذاته، فالأول قول صحيح لا إشكال فيه، ولا يلزم منه أن يكون مع الخلق مخالطا لهم بذاته، والقول الثاني هو قول الحلولية الضالين المنحرفين.

السؤال: كيف الرد على من يقول: إن أهل السنة يؤولون الرمعية بالعلم؟ الجواب: لا شك أن هذا فهم خاطئ لكلام أهل السنة، فإن المعية في أصل اللغة لا يلزم منها المخالطة، بل قد تطلق المعية وتدل على المخالطة، وقد تطلق ولا تدل على المخالطة، فنحن نقول: إن معية الله عز وجل من النوع الثاني، وهي التي لا تقتضي المخالطة، وأما ما هو الدليل على أنها لا تقتضي المخالطة؟ فهناك أدلة كثيرة جدا، منها: إثبات علو الله عز وجل واستوائه على عرشه وتنزيهه سبحانه وتعالى وتقديسه، ثم إن العلو والمعية تجتمع في آية واحدة، وهذا يدل دلالة صريحة على أن المعية هنا المقصود بها: معية العلم والإحاطة، ولا يصح أبدا أن يقال: إن هذا تأويل لصفة المعية، فليس هذا تأويلا، وإنما التأويل هو صرفها عن ظاهرها، وهذا هو ظاهرها، ظاهرها: أن الله مع العباد بعلمه وقدرته.." (٢)

"إنكار المعتزلة للرؤية والرد عليهم

* أما الفرقة الأولى: فهم المعتزلة المحرومون.

فقد قالوا: إن الله لا يرى يوم القيامة بالعين.

وأولوا جميع الآيات وجميع الأحاديث الواردة في رؤية الله عز وجل بالمعرفة وأن المراد بهذه الآيات

---

(١) شرح العقيدة الواسطية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ١١/١١

(٢) شرح العقيدة الواسطية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ١٢/١١

والأحاديث زيادة المعرفة والإكثار منها وهو مشهور عن المعتزلة.

والمعتزلة في الحقيقة لم يستدلوا بالأدلة الشرعية على إنكار رؤية الله عز وجل، وإنما كان منطلقهم في الاستدلال على إنكار رؤية الله عز وجل منطلق عقلي محض.

فقالوا: إذا كان الله يرى فمعنى هذا أنه في جهة، ولا يكون في جهة إلا ما كان جسما منقسما.

وهذه الألفاظ لا بد أن يستفصل عن معناها، فإذا كانت معان صحيحة قبلت، وإذا كانت معان باطلة ردت، وإذا كانت مشتملة على معنى صحيح ومعنى باطل قبل الصحيح ورد الباطل.

وهذه الاصطلاحات متأخرة ظهرت بعد الاصطلاحات الشرعية، وأراد بها أصحابها أنواعا من العقائد التي تشتمل على الحق والباطل.

فهم مثلا يقولون: إن إثبات العلو لله، وإثبات رؤيته عز وجل يلزم منه أن يكون الله في جهة.

ونحن نقول: ماذا تريدون من كلمة جهة؟ فإذا كنتم تريدون من كلمة جهة أن الله عز وجل في جهة العلو، وأن المؤمنين يرونه يوم القيامة ولا يحيطون برؤيتهم له إحاطة تامة، كما قال الله عز وجل: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [الأنعام:١٠٣] فهذا معنى حق أثبته الشرع، فلا عبرة بنفيكم.

وإن كنتم تقصدون بالجهة: أن الله في جهة، يعني: أنه محصور في جهة فهذا معنى باطل لا نقول به.

وإنما نقول: إن الله عز وجل في جهة العلو، وهو سبحانه وتعالى يرى يوم القيامة بالأبصار.

فلما رأى المعتزلة أن أهل السنة أصحاب عقيدة صحيحة، وأن منطلقهم النصوص بدءوا يتلمسون في النصوص ما يحاولون أن يستدلوا به على إنكار الرؤية، وهذه طريقة أهل البدع.

فأهل البدع يقررون العقيدة أولا كما يشاءون، ثم بعد ذلك يحاولون يأخذوا من النصوص ما يظنون أنه يوافق عقيدتهم ويستدلون بها، ويتركون الواضحات البينات.

فجاءوا إلى قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [الأنعام:١٠٣]، فقالوا: إن معناها: أنه لا يرى.

وهذا كلام باطل؛ لأن الله عز وجل في هذه الآية لم ينف الرؤية وإنما نفى الإدراك.

والإدراك معناه: الإحاطة.

ونحن لا نقول: إن الله عز وجل نراه يوم القيامة ونحيط به، وإنما نقول: نراه ولا نحيط به كما فسرتموها بالعلم، فإن علمه لا يحاط به، كما قال الله عز وجل: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ [البقرة:٢٥٥] ومعنى هذا إذا: أننا لا نعرف الله عز وجل، لأننا لا نحيط به علما، وهذا إلزام لهم.

وإلا فالمعنى الصحيح لهذه الآية: أن الله عز وجل نفى عن العباد أن يدركوه، فلا يمكن للعبد أن يدرك الله عز وجل حتى مع نظره إليه.

وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في التدمرية عند حديثه عن القدر المشترك بين صفات الله وصفات خلقه: أن الله عز وجل يقول: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [الأنعام:١٠٣] فهذه الآية فيها إثبات للرؤية؛ لأنه قال: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام:١٠٣] وهذا يدل على أنها تراه.

فنفى الإدراك ففيه تضمين لإثبات الرؤية.

فيكون هذا دليل إضافيا إلى تلك الأدلة التي تدل على رؤية الله عز وجل يوم القيامة.." (١)

"الرد على استدلال منكري عذاب القبر بآية سورة فاطر

ومما استدلوا به قوله تعالى: ﴿وما أنت بمسمع من في القبور﴾ [فاطر:٢٢].

فقالوا: إن الله عز وجل نفى أن يكون أحد يسمع من في القبور.

ولو كان أهل القبور أحياء ويعذبون وينعمون لسمعوا.

وهذا المعنى باطل؛ لأنه لا يلزم من وجود الحياة وجود السمع.

فبعض الأحيان قد ينام النائم بجانبك وتتكلم أنت مع شخص آخر وهو لا يسمع مع أنه حي قطعا.

وبعض الأحيان لا يسمع الإنسان لبعد مكانه.

فمثلا: من يعيش الآن في المغرب الإسلامي لا يسمع كلامنا الذي نتكلمه.

فعدم السماع ليس دليلا على عدم الحياة.

والله عز وجل لما خلق الخلق وخلق الحياة الدنيا جعل لها طبيعة خاصة بها، وجعل للبرزخ طبيعة خاصة به، وجعل للحياة الآخرة طبيعة خاصة بها.

وجعل بين هذه الثلاث فروقا وحواجز.

ومسألة هل الأموات في قبورهم يسمعون أو لا يسمعون مسألة مشهورة عند أهل العلم، اختلف فيها أهل العلم بناء على الأدلة الواردة فيها.

وقد كان اختلاف السلف رضوان الله عليهم في هذه المسألة اختلافا بسيطا لا يترتب عليه ما رتبه عليه أهل البدع، وذلك لوجود أدلة تنفي السماع وأخرى تثبته؛ ولهذا أعدل الأقوال في هذه المسألة هو ألا يقال: إنهم يسمعون مطلقا، أو لا يسمعون مطلقا.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ١٤/١٣

وإنما يقال: إنهم يسمعون في ما ورد النص فيه بأنهم يسمعونه، كرد السلام مثلا، وكأهل قليب بدر لما وقف عليهم النبي صلى الله عليه وسلم وقال: (هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فإني وجدت ما وعدني ربي حقا.

قالوا: يا رسول الله! تكلم جيفا قد بليت؟ قال: ما أنتم بأسمع لكلامي منهم، لكنهم لا يجيبون).

ووردت أيضا بعض الأحاديث التي تدل على أن بعض الموتى يسمعون.

ولكن هذا لا يعني أن هذا السماع سماع مطلق.

وهذا هو الصحيح من كلام أهل العلم.

ثم جاء أهل البدع ورتبوا على هذه المسألة أمرين: الأمر الأول: أن بعضهم أنكر عذاب القبر ونعيمه؛ لظنهم بأنهم لا يسمعون.

وليس في هذا أي وجه لنفي عذاب القبر.

وإذا افترض أنهم لا يسمعون فهذا لا يعني أنهم لا يعذبون في قبورهم، فقد يكون بيننا وبينهم حاجز فلا يسمعون، كحاجز البعد مثلا، وهكذا.

وجاءت طائفة أخرى من أهل البدع أثبتوا أنهم يسمعون ورتبوا على ذلك أنه يستغاث بهم، ويدعون من دون الله، فاصبحوا يقولون: مدد يا فلان، أو يقولون: إن فلانا يشفع لنا عند الله عز وجل.

ونحو ذلك من الشركيات.

وليس بين هذا وذاك أي ارتباط.

فإنهم إذا سمعوا في قبورهم فهذا لا يعني بالضرورة أنهم لا بد أن يدعوا ويستغاث بهم!! بل لو كانوا أحياء في الدنيا لما جاز أن يدعوا فكيف إذا كانوا أمواتا في القبور؟!! فإذا قيل: إنه في قبره له علاقة بالدار الآخرة، قلنا: وإذا كان له علاقة بالدار الآخرة فلا يلزم من هذا أن يستغاث به ويطلب منه المدد، ونحو ذلك؛ لأن هذا من الشرك.." (١)

"الرد على المنكرين لحياة البرزخ بدعوى انتفاء حركة أجساد الموتى

Q كيف نرد على العقلانيين في قولهم: إن الأجساد لا تتحرك؟

A الغيبيات لا يصح أن تحاكم إلى الحسيات.

بل لا بد فيها من التصديق الجازم بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ١٦/١٢

فإذا كان الإنسان مؤمنا بالنبوة فلا شك أنه سيصدقها حتى ولو لم ير بعينه.

وهناك ردود تفصيلية أخرى ذكرها بعض أهل العلم وهي: أنه لا يلزم من عدم الحركة الآن في الدنيا عدم ما يترتب عليها من العذاب.

فالنائم مثلا: يحلم بأحلام مزعجة ومؤذية، ويشعر أنه مطارد وأنه سيقتل، وهو نائم لا يتحرك.

ثم إذا استيقظ أخبر الناس بذلك وهم لم يروا شيئا يدل على هذا.

فالشاهد: أن العمدة الأساسية في الرد هو أن نقول: هل تثبتون النبوة أو لا؟ فإن أثبتوا النبوة لزمهم الإقرار مباشرة؛ فكيف يكذبون النبي الذي أخبر بذلك؟ وإذا كانوا لا يثبتون النبوة فيقال لهم: نبوة النبي ثابتة بالأدلة، وهي كذا وكذا وما يتبع ذلك.." (١)

"العلاقة بين المشيئة والأمر والنهي الشرعيين

وهناك من خلط بين مشيئة الله عز وجل وبين أوامر الله عز وجل الشرعية.

فبعضهم يظن أن كل ما خلقه الله من الأشياء القبيحة والحسنة قد شاءه سبحانه وتعالى، وما دام أنه شاءه فمعنى هذا أنه يقره ويبيحه.

وهذا باطل.

قال: إن عندنا نصوصا واضحة في القرآن والسنة تدل على أن الله عز وجل ينهى عن الكفر وعن المعاصي وعن الذنوب وعن القبائح وعن الظلم والزنا والفجور وشرب الخمور، ونحو ذلك وما دام أن هذه الآيات واضحة، وهي أوامر الله عز وجل فما يحدث في الكون ليس بمشيئة الله؛ لأنه إذا شاءه فمعنى هذا أنه يقره.

فأصل الشبهة فاسدة، لأنه لا يلزم من خلق الله لهذه الأشياء أن يقرها، وإنما خلقها للابتلاء والامتحان.

فلا يمكن أن يوجد في الكون شيء لم يرده الله.." (٢)

"ذكر نواقض الإسلام

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [ولا يخرج أحد من أهل القبلة من الإسلام حتى يرد آية من كتاب الله عز وجل، أو يرد شيئا من آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو يذبح لغير الله أو يصلي لغير الله، وإذا فعل شيئا من ذلك فقد وجب عليك أن تخرجه من الإسلام، وإذا لم يفعل شيئا من ذلك فهو مؤمن مسلم بالاسم

---

(١) شرح العقيدة الواسطية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٢٤/١٦

(٢) شرح العقيدة الواسطية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ١٨/١٨

لا بالحقيقة].

يقول: لا نخرج أحدا من الإسلام إلا إذا فعل مكفرا، كأن يرد آية من كتاب الله عز وجل أو يجحد آية من آيات الله، كأن يرد آية الاستواء وهي قوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ [الأعراف:٥٤]، لا متأولا بل جاحدا، وهناك فرق بين المتأول والجاحد، فالمتأول يقول: (استوى) بمعنى: استولى وهذا عاص مبتدع؛ لأنه يعتقد أنها آية، ولا ينكرها ولكنه يؤولها.

أما الجاحد فهو ينكر ويعتقد أنها ليست آية، والجاحد يكفر بينما المتأول لا يكفر؛ ولهذا قال المؤلف: (لا يخرج أحد من أهل القبلة من الإسلام حتى يرد آية من كتاب الله، أو يرد شيئا من آثار رسوله صلى الله عليه وسلم)، كأن يرد حديثا ثابتا من الأحاديث المتواترة بعد علمه أنه حديث ثابت متواتر.

(أو يذبح لغير الله) إن ذبح لغير الله صار مشركا كافرا.

(أو يصلي لغير الله) إذا فعل شيئا من ذلك فقد وجب عليك أن تخرجه من الإسلام إذا رأيت أحدا يدعو غير الله يقول: يا رسول الله اشفع لي، أو يقول: مدد يا بدوي! مدد يا دسوقي! مدد يا عبد القادر! خذ بيدي، أو يذبح أو عجلا أو دجاجة للبدوي أو للحسين، أو للرسول أو للنجم أو للقمر، أو ينذر إن شفا الله مريضه ليذبحن خروفا على روح السيد البدوي، أو على روح الرسول أو يطوف في القبر تقربا إليه فهذا كافر مشرك، وإذا صلى لغير الله فهو مشرك.

إذا فعل الإنسان شيئا من ذلك وجب عليك أن تخرجه من الإسلام أي: تعتقد جازما أنه كافر؛ لأنه من لم يكفر المشركين أو شك في كفرهم فهو كافر مثلهم؛ لأنه لم يكفر بالطاغوت، والتوحيد لا بد له من شيئين: كفر بالطاغوت، وإيمان بالله، قال تعالى: ﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾ [البقرة:٢٥٦]، ومن لم يكفر الكافر لم يكفر بالطاغوت، وكلمة التوحيد: لا إله إلا الله فيها كفر وإيمان، لا إله: كفر بالطاغوت، إلا الله: إيمان بالله، ومن لم يكفر الكفار والمشركين ويقول: إن النصارى على الحق، ويقول: اليهود على دين، والنصارى على دين، والمسلمين على دين وكل هذه الأديان نزلت من السماء فقد وقع في الكفر، ومن لم يكفره أو شك في كفره فهو كافر مثله، ومن لم يكفر اليهود أو النصارى أو شك في كفرهم فهو كافر مثلهم؛ لأنه لم يكفر بالطاغوت، فإذا فعل شيئا من ذلك فقد وجب عليك أن تخرجه من الإسلام، وإذا لم يفعل شيئا من ذلك فهو مؤمن مسلم، يعني: نسميه مسلما وتجري عليه أحكام الإسلام.

(لا بالحقيقة) فلا يكون مؤمنا حقا إلا إذا أدى الفرائض وانتهى عن المحرمات، وإذا كان موحدا لله يؤدي

الصلوات والواجبات ويترك المحرمات؛ ولكنه يترك بعض الفرائض أو يقصر فيها أو يفعل بعض المحرمات فنقول: هو مؤمن ناقص الإيمان وليس مسلما حقا.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وكل ما سمعت من الآثار مما لم يبلغه عقلك نحو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن عز وجل)، وقوله: (إن الله تبارك وتعالى ينزل إلى السماء الدنيا) (وينزل يوم عرفة) (وينزل يوم القيامة) (وجهنم لا يزال يطرح فيها حتى يضع عليها قدمه جل ثناؤه)، وقول الله تعالى للعبد: (إن مشيت إلي هرولت إليك) وقوله: (إن الله تبارك وتعالى ينزل يوم عرفة)، وقوله: (إن الله خلق آدم على صورته) وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (رأيت ربي في أحسن صورة)، وأشباه هذه الأحاديث؛ فعليك بالتسليم والتصديق والتفويض والرضا، لا تفسر شيئا من هذه بهواك، فإن الإيمان بهذا واجب، فمن فسر شيئا من هذا بهواه أو رده فهو جهمي].

يقول المؤلف رحمه الله: (وكل ما سمعت من الآثار -يعني: من الأحاديث- مما لم يبلغه عقلك فعليك بالتسليم والتصديق) فإذا سمعت شيئا من الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وأنت لا تعرف معناه فقل آمنت بالله وبما جاء عن الله على مراد الله، وآمنت برسول الله وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله، وتسلم فتقول: سلمت وصدقت وآمنت، وأما الكيفية فأفوضها إلى الله ولا تفسرها بهواك، فإن الإيمان بها واجب، ومن فسر شيئا بهواه أو رده فهو جهمي.

وإذا بلغك شيء من الأحاديث وأنت لا تعرف معناه، فعليك أن تسلم بما جاء وتصدق وترضى، وتقول: آمنت وصدقت ورضيت، وأما كيفيتها فأفوضها إلى الله (ولا تفسر شيئا منها بهواك، فإن الإيمان بهذا واجب ومن فسر شيئا منها بهواه أو رده فهو جهمي) ومثل المؤلف رحمه الله لهذه الأحاديث بمثل قول النبي صلى الله عليه وسلم: (قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن)، إذا أراد أن يقلب قلب عبد قلبه، فقل: آمنت بالله وتثبت الأصابع لله بنص الحديث السابق على الوجه اللائق به والله أعلم بالكيفية.

وقوله: (بين أصبعين) فلا يلزم من البينية المماسة فالسحاب قال الله عز وجل فيه: ﴿والسحاب المسخر بين السماء والأرض﴾ [البقرة:١٦٤]، إذا السحاب بين السماء والأرض، والسحاب ليس ملاصقا للسماء وليس ملاصقا للأرض، ولا يلزم منها المماسة.

وقوله عليه الصلاة والسلام (إن الله تبارك وتعالى ينزل إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له) فنؤمن من خلال هذا الحديث بأن الله ينزل، ولكن الله أعلم بكيفية النزول كما قال الإمام مالك لما سئل في الاستواء: الاستواء معلوم، والكيف

مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

فنعتقد أن الله ينزل ولا نعلم كيف ينزل، فهو ينزل نزولا يليق بجلاله وعظمته ليس مثل نزول المخلوق، ومن اعتقد أن الله يكون بين طبقتين، وأن السماء تكون فوقه والأرض تحته فقد شبه الله بخلقه، والله تعالى لا يكون فوقه أحد من خلقه فهو فوق المخلوقات سبحانه وتعالى، وسقف المخلوقات ونهايتها عرش الرحمن والله تعالى فوق العرش.

وكذلك قوله: (ينزل يوم عرفة إلى سماء الدنيا فيباهي بأهل الموقف ملائكته، يقول: يا ملائكتي! انظروا إلى عبادي أتوني شعثا غبرا، من كل فج عميق، أشهدكم أني قد غفرت لهم) وينزل يوم القيامة كذلك.

وفي حديث جهنم قال عليه الصلاة والسلام: (لا يزال يطرح فيها) وجاء في لفظ الحديث: (لا يزال يلقى فيها)، والمؤلف روى الحديث بالمعنى ولفظ الحديث: (لا تزال جهنم يلقى فيها من أهلها، وتقول: هل من مزيد هل من مزيد، حتى يضع فيها رب العزة قدمه- وفي لفظ: رجله- فينزوي بعضها إلى بعض وتقول: حسبي، حسبي) أي: يكفيني يكفيني، وهذا فيه إثبات القدم لله كما يليق بجلاله وعظمته، وإثبات الرجل لله عز وجل.

وقول الله تعالى للعبد: (إن مشيت إلي هرولت إليك) وهذا الحديث رواه المؤلف بالمعنى، وهو قوله عليه الصلاة والسلام (إن الله لا يمل حتى تملوا، ومن أتى إلي يمشي أتيته هرولة)، وهذا كما يليق بجلال الله وعظمته، ومن آثار هذه الصفة أن الله لا يقطع الثواب عن العبد حتى يقطع العبد العمل.

وقوله عليه الصلاة والسلام: (خلق الله آدم على صورته، طوله في السماء ستون ذراعا) أي: طول آدم، وهذا فيه إثبات الصورة لله عز وجل، فقوله: (خلق الله آدم على صورته) الضمير يعود إلى الله، لما جاء في الحديث الآخر: (خلق الله آدم على صورة الرحمن).

وقال بعض الجهمية: إن الضمير يعود إلى آدم، ولهذا لما سأل عبد الله بن الإمام أحمد قال: قلت لأبي: خلق الله آدم على صورة آدم، قال: هذا قول الجهمية.

وقيل: إن الضمير يعود إلى المضروب وهو الوجه فقد جاء في الحديث: قال: (لا تضرب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته) وهذه أقوال باطلة، والصواب أن الضمير يعود إلى الله، وهذا فيه إثبات الصورة لله عز وجل كما يليق بجلاله وعظمته.

وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (رأيت ربي في أحسن صورة)، وهذا ثابت، وقد جاء هذا الحديث في رؤيا النوم، ورؤيا الأنبياء وحي، قال عليه الصلاة والسلام: (رأيت ربي في أحسن صورة فقال: يا محمد، في

أي شيء يختصم الملأ الأعلى؟ فقلت: لا أدري يا رب! فوضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله بين ثديي فعلمت، فقلت: يختصم في نقل الأقدام إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة) إلى آخر الحديث.

يقول المؤلف: (وأشباه هذه الأحاديث عليك بالتسليم والتصديق والتفويض) والمقصود بالتفويض أن تفوض علم الكيفية ولا تفسر شيئا منها بهواك، أما المعنى فهو معروف ولا نفوضه، ومن فسر شيئا من الكيفية أو رده فهو جهمي.." (١)

"ثبوت رؤية الله في المنام

Q هل صحيح أن الإمام أحمد رأى ربه في المنام؟

A لا أعلم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية إن رؤية الله في المنام متفق عليها بين أهل الملل جميعا وليس هناك أحد أنكرها إلا الجهمية، فمن شدة إنكارهم لرؤية الله أنكروا رؤية الله في المنام، ولكن لا يلزم من ذلك التشبيه، فهو يقول: إن رؤية الإنسان لربه على حسب اعتقاده، فإن كان اعتقاده في ربه وعظمته صحيحا رأى ربه في صورة حسنة، وإن كان اعتقاده دون ذلك رأى ربه في صورة تناسب حاله وعمله، ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم أصح الناس اعتقادا قال: (رأيت ربي في أحسن صورة).

ولا يلزم أن يشابه الله ما رآه في منامه.." (٢)

"التحلل من المظالم شرط في التوبة

Q عندي مظالم كثيرة لأشخاص يعسر علي الاتصال بهم، ويصعب علي التحلل منهم وقد تبت منها، فهل هذا كاف مع الدعاء الكثير؟

A ليس بكاف، فلابد أن ترد المظلمة إلى أهلها إذا كنت تعرف صاحب المظلمة وكانت المظلمة مالا مثلا، فلا تبرأ ذمتك، ولا تصح توبتك إلا بإيصال المال إليهم، سواء سرقته أو غششته أو اختلسته أو أخفيته، ولا يلزم من ذلك أن تأتي بنفسك وتقول: هذا مال سرقته منكم، وإنما تقول: عندي لك استحقاق من شخص، وأنت صادق في ذلك، أو تعطي رجلا وكيلا يوصل المال إليه ويقول له: هذا استحقاق من شخص، والمهم هو إيصال المال بأي طريقة سواء بنفسك أو بوكيل، ثم تتوب من ذلك، فهذا إذا عرفته.

وأما إذا لم تعرفه وعجزت وأيست فإنك تتصدق عنه بنيته، أو تنفقه في المساجد والمصالح العامة بالنية

---

(١) شرح كتاب السنة للبربهاري - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٤/٧

(٢) شرح كتاب السنة للبربهاري - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٢٩/٧

عنه، والله تعالى يوصله إليه، وكذلك إذا كانت المظلمة غيبة فإنك تستحله، فإن كان يترتب على هذا شر فادع له في ظهر الغيب ويكفي ذلك.

وكذلك الاعتداء على بدن شخص فإنك تسلم نفسك إليه تستحله، أو تعطيه مالا حتى يسمح عنك، أو يقتص منك بأخذ حقه منك، وأما إذا كانت معصية بينك وبين الله فيكفي فيه التوبة، وأما حقوق الخلق فلابد من أدائها.." (١)

"وصية المؤلف بالأخذ بما في هذا الكتاب وتبليغه

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [فاتق الله رحمك الله وانظر لنفسك، وإياك والغلو في الدين، فإنه ليس من طريق الحق في شيء.

وجميع ما وصفت لك في هذا الكتاب فهو عن الله تعالى، وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعن أصحابه، وعن التابعين، وعن القرن الثالث إلى القرن الرابع.

فاتق الله يا عبد الله! وعليك بالتصديق والتسليم والتفويض والرضا بما في هذا الكتاب، ولا تكتم هذا الكتاب أحدا من أهل القبلة، فعسى الله أن يرد به حيرانا عن حيرته، أو صاحب بدعة عن بدعته، أو ضالا عن ضلالته؛ فينجو به.

فاتق الله، وعليك بالأمر الأول العتيق، وهو ما وصفت لك في هذا الكتاب، فرحم الله عبدا ورحم والديه قرأ هذا الكتاب وبثه وعمل به ودعا إليه واحتج به، فإنه دين الله ودين رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه من استحل شيئا خلاف ما في هذا الكتاب؛ فإنه ليس يدين لله بدين، وقد رده كله، كما لو أن عبدا آمن بجميع ما قال الله تبارك وتعالى إلا أنه شك في حرف فقد رد جميع ما قال الله تعالى وهو كافر، كما أن شهادة أن لا إله إلا الله لا تقبل من صاحبها، إلا بصدق النية وإخلاص اليقين، كذلك لا يقبل الله شيئا من السنة في ترك بعض، ومن ترك من السنة شيئا فقد ترك السنة كلها، فعليك بالقبول، ودع عنك المحك واللجاجة؛ فإنه ليس من دين الله في شيء، وزمانك خاصة زمان سوء فاتق الله].

هذه نصيحة من المؤلف، يقول: (اتق الله رحمك الله)، أي: اجعل بينك وبين غضب الله وسخطه وناره وقاية تقيك، وهذا لا يكون إلا بتوحيد الله وإخلاص العبادة له والعمل بالسنة وترك البدعة، وطريق التقوى أن تعبد الله مخلصا له الدين، وأن تعمل بكتاب الله وسنة رسوله، وحينئذ تكون قد اتقيت الله.

(وانظر لنفسك) أي: انظر لنفسك الشيء الذي يخلصك من عذاب الله وسخطه، وهو لزوم الكتاب والسنة،

---

(١) شرح كتاب السنة للبربهاري - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٩/١٠

والبعد عن البدع.
(وإياك والغلو في الدين)، لا تغل بأن تتجاوز الحد في الأقوال والأفعال، قال الله: ﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق﴾ [النساء:١٧١].
(فإنه ليس من طريق الحق في شيء)، أي: أن الغلو ليس من طريق الحق.
(وجميع ما وصفت لك في هذا الكتاب فهو عن الله، وعن رسول الله، وعن أصحابه، وعن التابعين، وعن القرن الثالث، وعن القرن الرابع)، وهذا الكلام فيه مبالغة من المؤلف رحمه الله؛ لأن هناك بعض المسائل ضعيفة كما مر معنا، وليس لها دليل في الكتاب، أو ليس لها دليل في السنة، فالمراد أغلب ما وصفت لك، فأغلب ما في هذا الكتاب له دليل من الكتاب، أو من السنة، أو من الصحابة، أو من التابعين.
(فاتق الله يا عبد الله!) فكرر الأمر بالتقوى لأهميتها، والتقوى هي وصية الله للأولين والآخرين، قال الله تعالى: ﴿ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله﴾ [النساء:١٣١]، وكلامه عام، فكل مؤمن هو عبد الله.
(وعليك بالتصديق والتسليم وعدم الاعتراض) أي: التصديق لكلام الله وكلام رسوله، والتسليم لأمر الله وأمر رسوله.
(والتفويض)، أن يفوض الإنسان علم ما لا يعلم إلى الله، كتفويض كيفية الصفات وكيفية أمور الآخرة إلى الله.
(والرضا بما في هذا الكتاب، ولا تكتم هذا الكتاب أحدا من أهل القبلة فعسى يرد الله به حيرانا عن حيرته، أو صاحب بدعة عن بدعته، أو ضالا عن ضلالته فينجو)، المؤلف يأمر ببث هذا الكتاب.
(فاتق الله وعليك بالأمر الأول العتيق، وهو ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وهو ما وصفت لك في هذا الكتاب)، وهذا أيضا مبالغة من المؤلف؛ لأن هذا الكتاب فيه بعض الأمور التي ليس لها دليل، والمراد أغلب ما في هذا الكتاب.
ثم قال: (فرحم الله عبدا ورحم والديه قرأ هذا الكتاب، وبثه) أي: نشره.
(وعمل به ودعا إليه واحتج به فإنه دين الله ودين رسوله)، وهذا غلط من المؤلف، فهذا الكتاب ليس دين الله ودين رسوله، فدين الله ورسوله ما جاء في القرآن العزيز، وسنة رسوله، أما هذا فكلام المؤلف رحمه الله، وفهمه من نصوص الكتاب والسنة، وهو من وضع البشر، والبشر يخطئون ويصيبون.
ثم قال المؤلف: (فإنه من استحل شيئا خلاف ما في هذا الكتاب فإنه ليس يدين لله بدين)، وهذا فيه

مبالغة من المؤلف، فقد مرت معنا أشياء ضعيفة تخالف الصواب، وليس معنى ذلك أن الإنسان لو خالف في مسألة أو مسألتين أو بعض المسائل أنه يخرج من الدين، ولا يدين لله بدين، فلا يكون ذلك إلا إذا أشرك وفعل ناقضا من نواقض الإسلام.

ومن الخطأ أن يجزم المؤلف فيقول: (من استحل شيئا خلاف ما في هذا الكتاب فإنه ليس يدين لله بدين)، فقد ذكر في الكتاب مثلا مسألة تحريم زواج امرأة بغير ولي، والحنفية يرون جواز ذلك، فلا يعني هذا كفرهم.

(وقد رده كله) فمن استحل شيئا خلاف ما في هذا الكتاب ألزمه المؤلف بأنه ليس يدين لله بدين، وقد رده كله، وهذا ليس بصحيح، بل قد يخالف الإنسان شيئا من هذا الكتاب مما ليس عليه دليل، أو مستندا إلى حديث ضعيف، فيخالفه، ولا يلزمه أنه رده كله، فإذا رد الأشياء الضعيفة لا يلزم من هذا أنه رده كله.

ثم شبه ذلك فقال: (كما لو أن عبدا آمن بجميع ما قال الله تبارك وتعالى، إلا أنه شك في حرف فقد رد جميع ما قال الله تعالى وهو كافر) وهذا صحيح، فمن آمن بجميع ما قال الله ثم شك في حرف متعمدا وليس له شبهة، أو شك في حرف من كلام الله فقد رد القرآن كاملا.

قال (كما أن شهادة أن لا إله إلا الله لا تقبل من صاحبها إلا بالنية، وإخلاص اليقين)، لا بد أن يقولها الإنسان عن صدق وإخلاص، كما جاء في الحديث: (من قال لا إله إلا الله خالصا من قلبه)، وفي لفظ: (مخلصا)، وفي لفظ: (غير شاك، دخل الجنة).

(كذلك لا يقبل الله شيئا في ترك بعض)، وهذا ليس بصحيح، بل إذا ترك بعض المسائل الفرعية لا يلزم من ذلك أن يكون قد ترك الدين.

(ومن ترك شيئا من السنة فقد ترك السنة كلها)، هذا أيضا ليس بصحيح، بل قد يترك الإنسان بعض السنة، فيترك من السنة مثلا إعفاء اللحية، فلا يلزم أنه إذا حلق اللحية قد ترك الدين كله، وترك السنة كلها، بل إنه عاص.

(فعليك بالقبول، ودع عنك المحك واللجاجة)، أي: اترك اللجاجة والخصومة والجدال، (فإنه ليس من دين الله في شيء)، يعني: الجدال والخصومة، (وزمانك خاصة زمان سوء)، وهذا في زمان المؤلف، في القرن الرابع الهجري، فكيف لو رأى القرن الخامس عشر؟! (فاتق الله)، أي: بالاستقامة على دين الله، وإخلاص العبادة لله، وحتى تسلم من غضب الله.." (١)

---

(١) شرح كتاب السنة للبربهاري - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٦/١٢

"تكفير الخوارج

Q بوب الشيخ محمد بن عبد الوهاب أن البدعة أشد من الكبائر، ثم ذكر الخوارج، فهل يرى الشيخ تكفيرهم؟

A لا، ما يلزم أنه يرى تكفيرهم، والذي أعرف أن الشيخ لا يرى تكفيرهم عموما، والخوارج ليسوا كفارا، ولكنهم من أهل البدع، ولا يلزم من قتال المبتدع أن يكون كافرا، ولذلك قاتلهم الصحابة وعلى رأس الصحابة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ولما سئل عنهم، قال: هم إخواننا بغوا علينا، ثم قيل له: أكفار هم؟ قال: من الكفر فروا، فينبغي أن نفهم أنه لا يلزم من القتال الكفر، فقتال أهل البغي والخارجين عن الإمام وقد يكونون من الصالحين، لكنهم تأولوا ويقاتلون، ولذلك جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم كما في صحيح مسلم وغيره أن من خرج على إمام له بيعة وله عهد أو خرج عن الجماعة فإنه يقاتل كائنا من كان، وإن كان ظاهره الصلاح، فأمره إلى الله عز وجل، وأيضا أهل الذنوب الذين تقتضي ذنوبهم قتلهم مثل المرجوم الزاني إذا استحق الرجم، فهذا لا يخرج من الملة وإن قتل في ظاهر الأمر قتلة فيها نوع من التعزير الشديد، لكن لله في ذلك حكمة بالغة.

فهذا علي رضي الله عنه والصحابة معه اجتهدوا في تنفيذ القتل متى يكون، وكأن الإمام عليا والله أعلم وتخصيص علي بالإمام دون بقية الصحابة هذا من سمات الرافضة والشيعة، فهو خليفة من الخلفاء الراشدين، والمهم أن علي بن أبي طالب وغيره من الصحابة الذين قاتلوا الخوارج كانوا يرون أن قتالهم محل خلاف، لكن علي الذي هو إمام المسلمين في ذلك الوقت، كان لا يرى قتالهم حتى يحدثوا ويقاتلوا، وهذا ظن غالب عندي، أنه يقصد أننا لا نتحقق من بدعتهم حتى يعملوا بمقتضاها، لأننا لا نستطيع أن نلزمهم بأنهم ارتكبوا بدع التكفير، لأنه قد يكون قول بعضهم، أو لهم في التكفير معاذير لجهل أو تأويل نحو ذلك، فلما قاتلوا عليها تبين إصرارهم على بدعة التكفير التي ہ ي فعلهم للقتال واستباحهم للدم، ودليل على أن هذه البدعة تعمقت فيهم، وأنها ليست مجرد عوارض أو قول البعض، بل هي إجماعهم وقد اتفقوا عليها، فمن هنا استباح علي قتالهم؛ لأن بدعتهم ظهرت وتأكدت من خلال أفعالهم، أما الأحاديث فهي مطلقة، فبعضها رد في الخوارج القدامى، وبعضها في الخوارج المتأخرين الذين ذكرهم النبي صلى الله عليه وسلم في حديث البخاري وغيره: (سيخرج في آخر الزمان أناس حدثاء الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية، -ثم سرد صفاتهم والقول فيهم إلى أن قال:- فإذا لقيتموهم فاقتلوهم فإن لمن قتلهم الجنة)، فهذا الذي جاء في سياق الحديث هو في خوارج يخرجون في آخر الزمان، وهم على القول الراجح في

كلام كثير من المحققين من أهل العلم أنهم غير الخوارج الأولين؛ لأن هؤلاء جاءت فيهم نصوص، وهؤلاء جاءت فيهم نصوص، وكلهم خوارج.

إذا: قتل الخوارج لا يدل على خروجهم من الملة، وىا أن بدعتهم بدعة مكفرة.." (١)

"الأمر بطلب الوسيلة والفضيلة والمقام المحمود للرسول صلى الله عليه وسلم

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [ومن ذلك أمره بطلب الوسيلة والفضيلة والمقام المحمود، كما ثبت في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثلما يقول، ثم صلوا علي، فإنه من صلى علي مرة صلى الله عليه عشرا، ثم سلوا الله لي الوسيلة فإنها درجة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون أنا ذلك العبد، فمن سأل الله لي الوسيلة حلت عليه شفاعتي يوم القيامة).

وفي صحيح البخاري عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة، آت محمدا الوسيلة والفضيلة، والدرجة الرفيعة، وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته إنك لا تخلف الميعاد، حلت له شفاعتي يوم القيامة).

فقد رغب المسلمين في أن يسألوا الله له الوسيلة، وبين أن من سألها له حلت له شفاعته يوم القيامة، كما أنه من صلى عليه مرة صلى الله عليه عشرا، فإن الجزاء من جنس العمل].

هذا كله من باب الدعاء للنبي صلى الله عليه وسلم، سواء الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم، أو طلب الوسيلة له، وأن يبعث في المقام المحمود.

وقد فسر النبي صلى الله عليه وسلم الوسيلة بأنها درجة في الجنة، وبعضهم قال: يدخل فيها ما دون ذلك من الأمور التي ميزه الله بها.

أما المقام المحمود فقد فسر بتفسيرين: أولهما: أن المقصود بالمقام المحمود شفاعته صلى الله عليه وسلم للخلائق أن يفصل الله بينهم يوم القيامة، ومنها شفاعته صلى الله عليه وسلم لأهل الجنة بأن يدخلوها، وقد جاء تفسيره في النص الصريح بأنه هو المقام المحمود.

وفسر بعض السلف المقام المحمود بصورة أخرى، وهو ما ورد في بعض الآثار من أن الله عز وجل يجلس نبيه على العرش، وهذه مسألة قال بها بعض السلف وأنكرها آخرون، فبعضهم جعلها مسألة من مسائل العقيدة والأصول، وبعضهم جعلها من الأمور التي تحتاج إلى تحقيق ونظر، وبعضهم أنكرها، وعلى هذا

---

(١) شرح كتاب فضل الإسلام لمحمد بن عبد الوهاب - ناصر العقل، ناصر العقل ٩/٦

فإن تفسير المقام المحمود بالشفاعة العظمى هو التفسير القاطع الذي لا شك فيه، لكن هل من المقام المحمود أن الله يجلس نبيه على العرش؟ هذه المسألة لا يمنع منها العقل، بعض الناس يستهولها عقلا، ويقول: كيف يكون على العرش؟ فنقول: العرش مخلوق والرسول صلى الله عليه وسلم مخلوق، والله عز وجل يقدر ما يشاء ويفعل ما يشاء، لكن لا يلزم من هذا أن يقف الإنسان عند ما يتخيله خياله من لوازم تتعلق باستواء الله على عرشه، فالله ليس كمثله شيء، والله قادر على أن يفعل ذلك، كما أن الله عز وجل رفع مقام النبي صلى الله عليه وسلم في المعراج إلى أن وصل سدرة المنتهى، ووصل إلى مقام لم يصله أحد قبله من الخلق، ولن يصله أحد بعده، قادر على أن يجلسه على العرش كما يليق بفعل الله عز وجل، وليس ذلك بممتنع، لكن أقول: إن هذه المسألة ليست متفقا عليها عند السلف، بل بعضهم عدها من غرائب الأقوال.

والله أعلم.." (١)

"كيفية تسليم السلف على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد موته والرد على المبتدعة في ذلك

قال رحمه الله تعالى: [وقال نافع: كان ابن عمر يسلم على القبر، رأيته مائة مرة أو أكثر يجيء إلى القبر فيقول: السلام على النبي صلى الله عليه وسلم، السلام على أبي بكر، السلام على أبي، ثم ينصرف.

ورئي واضعا يده على مقعد النبي صلى الله عليه وسلم من المنبر ثم وضعها على وجهه.

قال: وعن ابن أبي قسيط والقعنبي، كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إذا خلا المسجد جسوا برمانة المنبر التي تلي القبر بميامنهم، ثم استقبلوا القبلة يدعون.

قال: وفي الموطأ من رواية يحيى بن يحيى الليثي أنه -يعني ابن عمر - كان يقف على قبر النبي صلى الله عليه وسلم فيصلي على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى أبي بكر وعمر.

وعند ابن القاسم والقعنبي: ويدعو لـ أبي بكر وعمر.

قال مالك في رواية ابن وهب: يقول: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته.

وقال في المبسوط: ويسلم على أبي بكر وعمر.

قال أبو الوليد الباجي: وعندي أن يدعو للنبي صلى الله عليه وسلم بلفظ الصلاة، ولـ أبي بكر وعمر بلفظ السلام؛ لما في حديث ابن عمر من الخلاف.

وهذا الدعاء يفسر الدعاء المذكور في رواية ابن وهب، قال مالك في رواية ابن وهب: إذا سلم على النبي

---

(١) شرح كتاب قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، ناصر العقل ١١/٥

صلى الله عليه وسلم ودعا، يقف ووجهه إلى القبر لا إلى القبلة، ويدنو ويسلم ولا يمس القبر.

فهذا هو السلام عليه والدعاء له بالصلاة عليه كما تقدم تفسيره، وكذلك كل دعاء ذكره أصحابه كما ذكر ابن حبيب في الواضحة وغيره، قال: وقال مالك في المبسوط: وليس يلزم من دخل المسجد وخرج من أهل المدينة الوقوف بالقبر، وإنما ذلك للغرباء، وقال فيه أيضا: ولا بأس لمن قدم من سفر أو خرج إلى سفر، أن يقف على قبر النبي صلى الله عليه وسلم فيصلي عليه، ويدعو له ول أبي بكر وعمر.

قيل له: فإن ناسا من أهل المدينة لا يقدمون من سفر ولا يريدونه، يفعلون ذلك في اليوم مرة أو أكثر، وربما وقفوا في الجمعة أو الأيام المرة والمرتين أو أكثر عند القبر، فيسلمون ويدعون ساعة، فقال مالك: لم يبلغني هذا عن أهل الفقه ببلدنا وتركه واسع، ولا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها، ولم يبلغني عن أول هذه الأمة وصدرها أنهم كانوا يفعلون ذلك، ويكره إلا لمن جاء من سفر أو أراده].

وفي هذا رد على كثير من أهل البدع الذين يزعمون أن السلف تركوا الناس على اجتهاداتهم، وأن في التوسل البدعي سعة، وأن هناك من يفعل هذه الأمور والسلف يسكتون عنه، وإن لم يفعلوا فإنهم لم ينكروا، ففي مثل هذا الكلام رد عليهم، فإن الإمام مالكا رحمه الله نبه على مثل هذه الظواهر التي فيها مبالغة أو فيها توسلات بدعية أو فيها فعل ما لم يشرع، فإنه لم يسكت، وبين أن هذا لم يكن من عمل فقهاء البلد، ولذلك حذر وقال: لا يصلح هذه الأمة إلا ما أصلح أولها.." (١)

"إلزام من يجيز السؤال بالمخلوقات أن يسأل بكل مخلوق

قال رحمه الله تعالى: [فإن قال: بل يسأل بالمخلوقات المعظمة كالمخلوقات التي أقسم بها في كتابه، لزم من هذا أن يسأل بالليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلى، والذكر والأنثى، والشمس وضحاها، والقمر إذا تلاها، والنهار إذا جلاها، والليل إذا يغشاها، والسماء وما بناها، والأرض وما طحاها، ونفس وما سواها ويسأل الله تعالى ويقسم عليه بالخنس الجواري الكنس، والليل إذا عسعس، والصبح إذا تنفس، ويسأل بالذاريات ذروا، فالحاملات وقرا، فالجاريات يسرا، فالمقسمات أمرا، ويسأل بالطور، وكتاب مسطور في رق منشور، والبيت المعمور، والسقف المرفوع، والبحر المسجور، ويسأل ويقسم عليه بالصافات صفا، وسائر ما أقسم الله به في كتابه، فإن الله يقسم بما يقسم به من مخلوقاته لأنها آياته ومخلوقاته فهي دليل على ربوبيته، وألوهيته، ووحدانيته، وعلمه، وقدرته، ومشيئته، ورحمته، وحكمته، وعظمته، وعزته، فهو سبحانه يقسم بها لأن إقسامه بها تعظيم له سبحانه، ونحن المخلوقون ليس لنا أن نقسم بها بالنص والإجماع.

(١) شرح كتاب قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، ناصر العقل ٢٠/٤

بل ذكر غير واحد الإجماع على أنه لا يقسم بشيء من المخلوقات، وذكروا إجماع الصحابة على ذلك، بل ذلك شرك منهي عنه، ومن سأل الله بها لزمه أن يسأله بكل ذكر وأنثى، وبكل نفس ألهمها فجورها وتقواها، ويسأله بالرياح، والسحاب، والكواكب، والشمس، والقمر، والليل، والنهار، والتين، والزيتون، وطور سينين، ويسأله بالبلد الأمين مكة، ويسأله حينئذ بالبيت، والصفا، والمروة، وعرفة، ومزدلفة، ومنى، وغير ذلك من المخلوقات، ويلزم ذلك أن يسأله بالمخلوقات التي عبدت من دون الله، كالشمس، والقمر، والكواكب، والملائكة، والمسيح، والعزير، وغير ذلك مما عبد من دون الله ومما لم يعبد من دونه.

ومعلوم أن السؤال لله بهذه المخلوقات أو الإقسام عليه بها من أعظم البدع المنكرة في دين الإسلام، ومما يظهر قبحه للخاص والعام].

يقصد بذلك أنه قد اتفق الخاص والعام على أن الإقسام بهذه المخلوقات من أعظم البدع، إذا فتخصيص بعضها لا دليل عليه، لأنه قد يوجد من يقسم ببعض المخلوقات التي أقسم الله بها، أو التي عظمها الله عز وجل، فيقول: ما دام هناك اتفاق على أن كثيرا من هذه الأمور لا يجوز الإقسام بها، فما الدليل الذي خصص به هؤلاء المبتدعة الإقسام ببعضها دون بعض.

قال رحمه الله تعالى: [ويلزم من ذلك أن يقسم على الله تعالى بالأقسام والعزائم التي تكتب في الحروز والهياكل التي تكتبها الطرقية والمعزمون.

بل ويقال: إذا جاز السؤال والإقسام على الله بها فعلى المخلوقات أولى، فحينئذ تكون العزائم والأقسام التي يقسم بها على الجن مشروعة في دين الإسلام، وهذا الكلام يستلزم الكفر والخروج من الإسلام بل ومن دين الأنبياء أجمعين].

يقصد الشيخ هنا أن كثيرا من الذين يضعون العزائم ويضعون المعلقات التي يعلقون بها تمائم وغيرها، يضعون من ضمن عباراتها الإقسام على أحد من الخلق بأن ينفع هذا الشخص أو يدفع عنه الضر، أو يشفيه من مرضه إلى آخره، فبعض الإنس يقسمون على بعض الجن أو على بعض الإنس والعكس كذلك، ويكتبون ذلك ضمن هذه الأمور سواء عزائم أو غيرها.." (١)

"معنى الظل في حديث: (سبعة يظلهم الله)

Q ورد في الصحيحين: (سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله)، ما المراد بالظل هنا؟

A هذه المسألة مختلف فيها، فمنهم من قال: المقصود بالظل على ظاهره، وأن نسبة الظل إلى الله عز

---

(١) شرح كتاب قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، ناصر العقل ٨/٢٧

وجل على ما يليق بجلاله، وهذا من الألفاظ التي تكون من باب الخبر، وخبر الله صدق وحق.
ومنهم من قال: إن المقصود به ظل عرشه، وهذا نوع من التأويل ليس عليه دليل، وإن كان قال به بعض الأئمة، والصحيح أنه يمر كما جاء على ما يليق بالله عز وجل، هذه مسألة غيبية، ومع ذلك تمر كما جاءت، وينسب الظل إلى الله عز وجل على وجه لا نعلمه؛ لأنه هكذا جاء في الحديث عن المعصوم صلى الله عليه وسلم الذي لا ينطق عن الهوى، ولا يلزم من ذلك تشبيه ولا يلزم من ذلك حرج، بل العكس، ينبغي توقير مثل هذا الكلام وتعظيمه، والوقوف عنده دون تأويل، ودون تكلف ولا تعسف، مثل بقية النصوص التي وردت في نسبة أشياء إلى الله عز وجل، فإنها تثبت كما جاءت.
فإن كان المقصود ظل العرش فهذا ليس عندنا دليل على نفيه ولا على إثباته، لكن كما قلت: يترجح الإقرار بأنه من الأخبار عن الله عز وجل التي تمر كما جاءت دون تأويل، والله أعلم.
وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.." (١)
"بيان أن التوسل بالذات النبوية الكريمة لم تكن من هدي الصحابة والتابعين
قال رحمه الله تعالى: [فأما التوسل بذاته في حضوره أو مغيبه أو بعد موته، مثل: الإقسام بذاته أو بغيره من الأنبياء، أو السؤال بنفس ذواتهم لا بدعائهم، فليس هذا مشهورا عند الصحابة والتابعين، بل عمر بن الخطاب ومعاوية بن أبي سفيان ومن بحضرتهما من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين لهم بإحسان، لما أجدبوا استسقوا، وتوسلوا واستشفعوا بمن كان حيا ك العباس وك يزيد بن الأسود، ولم يتوسلوا ولم يستشفعوا ولم يستسقوا في هذه الحال بالنبي صلى الله عليه وسلم لا عند قبره ولا غير قبره، بل عدلوا إلى البدل ك العباس وك يزيد، بل كانوا يصلون عليه في دعائهم، وقد قال عمر: اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا؛ فجعلوا هذا بدلا عن ذاك لما تعذر أن يتوسلوا به على الوجه المشروع الذي كانوا يفعلونه.
وقد كان من الممكن أن يأتوا إلى قبره فيتوسلوا به ويقولوا في دعائهم في الصحراء بالجاه ونحو ذلك من الألفاظ التي تتضمن القسم بمخلوق على الله عز وجل، أو السؤال به، فيقولون: نسألك أو نقسم عليك بنبيك، أو بجاه نبيك ونحو ذلك مما يفعله بعض الناس].
نعم، لكنهم لم يفعلوا ذلك، وهذا من أقوى الردود وأقوى الحجج؛ في أن الصحابة رضي الله عنهم حينما استسقوا، لو كان يجوز التوسل بذات النبي صلى الله عليه وسلم لاستسقوا عند قبره، أو لجعلوا القبر أمامهم

---

(١) شرح كتاب قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، ناصر العقل ١٥/٢٨

ليتوجهوا إلى ذات النبي صلى الله عليه وسلم، لكن لم يفعلوا.
قد يقول قائل: الاستسقاء به أو التوسل به المقصود به التوسل بجاهه.
يقول: كذلك الصحابة لما خرجوا إلى الصحراء، فلو كان التوسل بجاه النبي صلى الله عليه وسلم فإن الأيسر لهم والأسهل أن يتوسلوا بجاهه وهم بالصحراء، فإن التوسل بالجاه لا يلزم منه غير ذكر ذلك في اللسان أو التوجه به إلى الله عن التصريح بالجاه، فلم يفعلوا ذلك أيضا، وعدلوا عن التوسل بالذات والتوسل بالجاه لأنه ليس بمشروع، إلى أن توسلوا بالموجودين من الصحابة، وطلبوا منهم الدعاء، ولذلك تجدون الشيخ استعمل العبارات كلها، من أجل أن يسد منافذ الفهم الخاطئ، يقول في السطرين الأخيرين: (ولم يتوسلوا ولم يستشفعوا ولم يستسقوا)، وقال قبلها: (لما أجدبوا استسقوا وتوسلوا وتشفعوا واستشفعوا)، لأنه لو قال: لم يتوسلوا، لقالوا: نحن نقصد الاستشفاع، أو نقصد الاستسقاء.." (١)

"الله تعالى لا يأمر بالشرك ووسائله

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وقال تعالى: ﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون * ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾ [آل عمران:٧٩ - ٨٠].
فبين سبحانه أن من اتخذ الملائكة والنبيين أربابا فهو كافر.
وقال تعالى: ﴿قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير * ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾ [سبأ:٢٢ - ٢٣].
وقال تعالى: ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ [البقرة:٢٥٥].
وقال تعالى: ﴿ما من شفيع إلا من بعد إذنه﴾ [يونس:٣].
وقال تعالى: ﴿ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع﴾ [السجدة:٤].
وقال تعالى: ﴿ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ [يونس:١٨].
وقال تعالى عن صاحب يس: ﴿وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون * أأتخذ من دونه آلهة إن يردن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون * إني إذا لفي ضلال مبين * إني آمنت بربكم فاسمعون﴾ [يس:٢٢ - ٢٥].

---

(١) شرح كتاب قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، ناصر العقل ٤/٣٠

وقال تعالى: ﴿ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾ [سبأ:٢٣].

وقال تعالى: ﴿يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولا﴾ [طه:١٠٩].

وقال تعالى: ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون﴾ [الأنبياء:٢٨].

فالشفاعة نوعان: أحدهما: الشفاعة التي نفاها الله تعالى كالتي أثبتها المشركون ومن ضاهاهم من جهال هذه الأمة وضلالاهم، وهي شرك.

والثاني: أن يشفع الشفيع بإذن الله، وهذه التي أثبتها الله تعالى لعباده الصالحين، ولهذا كان سيد الشفعاء إذا طلب منه الخلق الشفاعة يوم القيامة يأتي ويسجد، قال: (فأحمد ربي بمحامد يفتحها علي لا أحسنها الآن، فيقال: أي محمد، ارفع رأسك، وقل يسمع، وسل تعطه، واشفع تشفع).

فإذا أذن له في الشفاعة شفع صلى الله عليه وسلم لمن أراد الله أن يشفع فيه].

الشفاعة المنفية التي ذكرها الشيخ المقصود بها: كل شفاعة زعمت لمن ليس بشفيع، أو كل شفاعة لم يأذن بها الله عز وجل، أي: لم تكن برضا الله وإذنه، فمن لم يكن بشفيع مثل الأصنام والأوثان والكواكب والنجوم والكفار الذين يعبدون من دون الله برضاهم وغير ذلك كل هؤلاء ليسوا شفعاء، وكل ما يستشفع به المشركون فإن شفاعتهم منفية؛ إما لأن الذين استشفعوا بهم ليسوا شفعاء، أو أنهم شفعاء، -ومن هنا تأتي الصورة الثانية- لكن الله عز وجل لم يأذن بهذا النوع من الشفاعة، فالمشركون وأهل البدع الذين يطلبون من الأنبياء أن يشفعوا لهم، لا شك أن الأنبياء شافعون عند الله، لكن لم يأذن الله عز وجل بأن يشفعوا للكفار، بما فيهم أهل البدع الذين يعملون الأعمال الشركية، فهؤلاء ليسوا من المشفوع لهم.

فإذا: مثال الشفاعة المنفية: هي التي تطلب ممن ليس من أهل الشفاعة، من حجر أو شجر أو جماد أو طير أو غير ذلك، أو كانت من صاحب شفاعة، لكنها طلبت لمن لا يستحق الشفاعة، كالمشرك والمنافق الخالص والكافر وغيرهم ممن لم يأذن الله بأن يشفع لهم.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [قال أهل هذا القول: ولا يلزم من جواز التوسل والاستشفاع به -بمعنى أن يكون هو داعيا للمتوسل به- أن يشرع ذلك في مغيبه وبعد موته، مع أنه هو لم يدع للمتوسل به، بل المتوسل به أقسم به أو سأل بذاته، مع كون الصحابة فرقوا بين الأمرين؛ وذلك لأنه في حياته يدعو هو لمن توسل به، ودعاؤه هو لله سبحانه أفضل دعاء الخلق، فهو أفضل الخلق وأكرمهم على الله، فدعاؤه لمن دعا له وشفاعته له أفضل دعاء مخلوق لمخلوق، فكيف يقاس هذا بمن لم يدع له الرسول صلى الله عليه

وسلم ولم يشفع له؟].

قوله: (بمن لم يدع له النبي صلى الله عليه وسلم)؛ أي: لأنه غائب وميت، إما أنه غائ." [1]

"بيان أن سؤال الميت لا ينفع

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وحينئذ فسؤال السائل للميت لا يؤثر في ذلك شيئا، بل ما جعله الله فاعلا له هو يفعله وإن لم يسأله العبد، كما تفعل الملائكة ما تؤمر به، وهم إنما يطيعون أمر ربهم لا يطيعون أمر مخلوق، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون * لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾ [الأنبياء:٢٦ - ٢٧] فهم لا يعملون إلا بأمره سبحانه وتعالى.

ولا يلزم من جواز الشيء في حياته جوازه بعد موته، فإن بيته كانت الصلاة فيه مشروعة، وكان يجوز أن يجعل مسجدا، ولما دفن فيه حرم أن يتخذ مسجدا، كما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد، يحذر ما فعلوا، ولولا ذلك لأبرز قبره، ولكن كره أن يتخذ مسجدا).

وفي صحيح مسلم وغيره عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن من كان قبلكم كانوا يتخذون القبور مساجد، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد فإني أنهاكم عن ذلك).

وقد كان صلى الله عليه وسلم في حياته يصلى خلفه؛ وذلك من أفضل الأعمال، ولا يجوز بعد موته أن يصلي الرجل خلف قبره، وكذلك في حياته يطلب منه أن يأمر وأن يفتي وأن يقضي، ولا يجوز أن يطلب ذلك منه بعد موته وأمثال ذلك كثير.

وقد كره مالك وغيره أن يقول الرجل: زرت قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأن هذا اللفظ لم يرد، والأحاديث المروية في زيارة قبره كلها ضعيفة، بل كذب، وهذا اللفظ صار مشتركا في عرف المتأخرين يراد به الزيارة البدعية التي في معنى الشرك، كالذي يزور القبر ليسأله أو يسأل الله به أو يسأل الله عنده.

والزيارة الشرعية هي أن يزوره لله تعالى للدعاء له، والسلام عليه كما يصلي على جنازته، فهذا الثاني هو المشروع، ولكن كثير من الناس لا يقصد بالزيارة إلا المعنى الأول، فكره مالك أن يقول: زرت قبره؛ لما فيه من إيهام المعنى الفاسد الذي يقصده أهل البدع والشرك.

الثالثة: أن يقال: أسألك بفلان أو بجاه فلان عندك ونحو ذلك الذي تقدم عن أبي حنيفة وأبي يوسف وغيرهما أنه منهي عنه، وتقدم أيضا أن هذا ليس بمشهور عن الصحابة، بل عدلوا عنه إلى التوسل بدعاء

---

(١) شرح كتاب قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، ناصر العقل ٩/٣١

العباس وغيره].

إذا: الشيخ هنا استكمل المراتب الثلاث للدعاء المشروع والدعاء غير المشروع، وهي: المرتبة الأولى: أن يدعو غير الله سواء كان ميتا أو حيا دعاء عبادة، فإذا دعاه فإنه يقع في الشرك.

والثانية: أن يطلب من الميت أن ينفعه بالدعاء أو نحو ذلك، أو يطلب من الميت أي طلب، لا على سبيل الدعاء، أو يتوجه إليه، أو يدعو الله متوجها إلى الميت، كل هذه الصور تدخل في المرتبة الثانية، وهذا كله بدعة إذا ما قصد به عبادة المدعو أو سؤاله من دون الله.

المرتبة الثالثة: السؤال بالغيب، وهذه مر التفصيل فيها، إن قصد القسم فهي حلف بغير الله وهذا لا يجوز، وإن قصد التوسل فهذا بدعي؛ وإذا قصد الجاه أو جاه فلان أو عمل فلان أو رتبة فلان أو فضله، فإن فضل الإنسان لا ينفع غيره ولا يستطيع الإنسان أن ينتفع بفضل غيره ولا بجاه غيره إلى آخره مما ورد تفصيله. والله أعلم.." (١)

"وعن قتادة رحمه الله تعالى في قوله: ﴿شياطين الإنس والجن﴾. قال: " من الجن شياطين. كأنه لم يجعله مرادفا له من الجن شياطين ومن الإنس شياطين ﴿يوحي بعضهم إلى بعض﴾ وقوله: ﴿يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا﴾. أي: يلقي بعضهم إلى بعض القول المزين المزخرف. وسيأتي المصنف هنا رحمه الله تعالى ينص على أن من صفة هؤلاء الأعداء أو منهم من هو أهل فصاحة وحجج وعلم - كما سيأتي - يلقي بعضهم إلى بعض القول المزين المزخرف وهو المذوق الذي يغتر سامعه من الجهلة بأمره، يعني: من سمعه «إن من البيان لسحرا». يعني: إذا سمعه وما قد يكون حلاه بكلمات وزخرفه بمنطقه ونحو ذلك الجاهل يظن أنه حق لذلك الأمر، ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه﴾ أي: وذلك كله بقدر الله وقضائه وإرادته ومشيئته أن يكون لكل نبي عدوا من هؤلاء الإنس والجن، ﴿فذرهم﴾ أي: فدعهم. ﴿فذرهم وما يفترون﴾ أي: يكذبون. أي دع أذاهم وتوكل على الله في عداوتهم فإن الله كافيك وناصرك عليهم.

إذا استدل المصنف هنا رحمه الله تعالى بآية واحدة من عشرات الآيات التي تدل على أن الأنبياء قد جعل الله عز وجل لهم أعداء من البشر من الإنس وكذلك من الجن، والحكمة من ذلك كما ذكرناه هي الابتلاء والتمحيص، وليكون ثم حزبين: حزب الله جل وعلا وهم أهل توحيده، وحزب الشيطان وهم أولياء الشيطان وناصروه.

(وقد يكون لأعداء التوحيد علوم كثيرة وحجج) هذا بيان عرفنا كأنه قعد لك أو أصل لك أصلا عام وهو:

---

(١) شرح كتاب قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، ناصر العقل ٩/٣٤

وجود الأعداء. ثم هؤلاء الأعداء هل هم عوام مقلدون فقط أم بعضهم علماء لأن الذي يورد الشبه ويجادل ويدافع ويؤلف ويكتب ويحذر إنما الأصل فيه إنما يكون من أهل العلم، حينئذ كونه من أهل العلم لا يلزم منه أن يكون محقا، قد يكون من أهل العلم ويكون مشركا، قد يكون من أهل العلم ويكون مبتدعا، قد يكون من أهل العلم ويكون في ضلال مبين، إذا قد يكون لأعداء التوحيد علوم كثيرة وحجج، قد يكون، وقد لا يكون، حينئذ الأعداء قسمان:

رؤساء، وأتباع.

رؤساء وهم: العلماء الذين يؤصلون الشبه ويردونها على أهل الحق.

وأتباع: وهم المقلدون، أتباع كل زاعق وناعق الذين يأخذون هذه الشبه ويروجونها بين الناس. نقول: هؤلاء كذلك ويكونون أعداء، فالحكم عام فليست العداوة للتوحيد أو للرسل والأنبياء والتوحيد وأهل التوحيد ليست خاصة بأهل العلم وإنما هي عامة في كل من أتى بقول مخالف سواء كان مؤصلا لهذا القول أو ناشرا له يعتبر عدوا للأنبياء، إذا أعداء التوحيد ... نوعان:

نوع مقلد فليست عنده حجج ولا بينة، وهذا شأن العوام، وهم أعداء يسمون أعداء.

والنوع الثاني: نوع على علم وحجج.." (١)

"(وقد صح عن رسول الله أنه قال: «إذا رأيتم الذين يتبعون المتشابه») هذا تحذير، إذا ليست قضية فقط تقسيم ثم أنت مخير أو مسألة اجتهادية ترد المحكم للمتشابه وتعكس، لا، أنت مأمور شرعا بأن ترد المتشابه إلى المحكم؛ لأن الوقوف مع المتشابه هذا من علامة أهل الزيغ ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه﴾ [آل عمران: ٧] يجعلونه أصلا يقفون معه ويتركون ذلك المحكم، وهنا النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: («إذا رأيتم الذين») وهذا متفق عليه («إذا رأيتم الذين يتبعون المتشابه») المتشابه ضد المحكم ويتركون المحكم حينئذ قال: («فأولئك الذين سمى الله في كتابه»). ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة﴾ يعني: قصد الفتنة أو كل من اتبع المتشابه فهو مبتغ للفتنة قصد أو لا؟

الثاني، وهو: أن كل من وقف مع المتشابه سواء قصد الفتنة لنفسه أو لغيره أو هما فهو مبتغ للفتنة لماذا؟ لأنه قد ترك الطريق الشرعي المأمور به في التعامل مع هذا المتشابه، وهو أنه لا يقف معه، فلما خالف ولو لم يقصد الفتنة - انتبه! - ولو لم يقصد الفتنة فإذا خالف هذا الأمر ووقف مع المتشابه وترك المحكم

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/١٠

حينئذ نقول: هو مبتغ للفتنة شاء أم أبى رضي أم لم يرض («فأولئك الذين سمى الله في كتابه فاحذروهم») احذروهم في ماذا؟ فيما ذكرناه عمم هنا («فاحذروهم») يعني: في أي شيء؟

نعم.

.

(«فاحذروهم»). يعني: لا ترونهم.

..

لفظ عام يشمل عدم مجالستهم، ويشمل عدم السماع لهم، وإن أمكن عدم الرؤية أليس كذلك، لأنك قد لا تجالسهم قد تشاهدهم في الفضائيات، فهو عام فالنص حينئذ يكون عام، («فاحذروهم») مطلقا يعني: لا تجالس المبتدع ولا تسمع لقوله أبدا، وهو منهي كذلك يعني: النص شامل للمجادلة والمناقشة أيضا، كما ذكرناه عن النووي ولذلك قال النووي: فيه دلالة على أنه يجب الحذر من أهل الشرك وأهل البدع والهوى. - كما ذكرناه - أن إتباع المتشابه ليس من خصائص المشركين فحسب، لا، كل مبتدع حينئذ لا بد أن يستمسك بنص، وهذا النص يكون صادقا عليه هذا الوصف أنه من المتشابه، ثم الوقوف مع ذلك النص لا من حيث المراد قطعا وإنما من حيث ماذا؟ إذا استمسك المبتدع بنص قرآني قال الله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام: ١٠٣]. إذا نفى الرؤية، استمسك بدليل أو لا؟

استمسك بدليل معه نص قرآني، لكن وجه الاستدلال حق أو باطل؟

باطل، وكون الاستدلال بالنص الشرعي باطلا لا يلزم منه بطلان الأصل، وهو: دليل. لأنه حق قرآن، حينئذ نقول: هذا الذي استمسك بالنص القرآني مستدلا به على نفي الرؤية مثلا هل نفى الرؤية بمراد الرب من الآية أو بالوقوف مع المفردات والتراكيب؟." (١)

"نقول: هو زاد على ذلك الفهم شيئا من عنده، وهذا الذي زاده هو الذي حصل به الشرك، وإلا الآية دلت على أن الأولياء - وهم من قام بحقوق الله جل وعلا وحقوق عباده - وهي قد تكون تامة كاملة، وقد تكون ناقصة، يدخل فيها الأنبياء والصديقون والشهداء، وكذلك كل موحد ولو كان عنده ذنوب، يعني: مقصر. مطلق الإيمان، والإيمان المطلق وهو داخل في هذا النص. حينئذ نقول: هذا العموم لا شك أنه ثابت بالنص (﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾) ولذلك قال: ﴿الذين آمنوا وكانوا يتقون * لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾ [يونس: ٦٣، ٦٤]. هذا فضل في الدنيا التزكية لهم، وكذلك

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/١١

الثواب لهم في الآخرة، حينئذ نقول: هذا دل عليه، وهو يثبت ذلك بأن الأولياء لهم مكانة ولهم قدر ولهم جاه، لكن إذا فسر الجاه بأنه يسأل ذلك الولي ثم لا يرد عند الله تعالى، حينئذ نقول: هذه زيادة على النص حصل بسببها مفهوم للنص عنده هو، وإلا النص لا يدل على ما ذهب إليه (أو إن الشفاعة حق) وهذه ثابتة (أو أن الأنبياء لهم جاه عند الله) وهذا داخل في نص الآية، (أو ذكر كلاما للنبي – صلى الله عليه وسلم – يستدل به على باطله، وأنت لا تفهم معنى الكلام الذي ذكره) يعني: لا تفهم معناه الصحيح، لا تعرف ما المراد بهذا النص، بهذه اللفظة من الآية، ولا تعرف ما مراد النبي – صلى الله عليه وسلم –، هذا جهل نسبي وعدم للفهم بالنسبة إليك أنت، وإلا لو رجع إلى كلام أهل العلم لوجد الجواب. قال: (أجبه بقولك: إن الله ذكر أن الذين في قلوبهم زيغ يتركون المحكم ويتبعون المتشابه). وهذه طريقة أهل الزيغ أهل الميل عن الاستقامة، فأنت تركت المحكم وهو قوله تعالى: ﴿فلا تدعوا مع الله أحدا﴾ [الجن: ١٨]. وهذا محل وفاق وإجماع قطعي، وهو أعلى درجات الإجماع لأن الشرك مناقض للتوحيد، وقلنا: إن الأنبياء إنما جاءوا بماذا؟ بدعوة التوحيد ﴿ألا لله الدين الخالص﴾ [الزمر: ٣] وهذا أمر متفق عليه بين الأنبياء، حينئذ إذا فهم من نص ما يعارض ذلك الإجماع حينئذ نقول: هذا عند المستدل مشتبه يفسره بماذا؟ بقوله: ﴿فلا تدعوا مع الله أحدا﴾. حينئذ إثبات الولاية للشخص لا يلزم منه دعاؤه لماذا؟ لأن الله تعالى قال في محكم كتابه: ﴿فلا تدعوا مع الله أحدا﴾. وقال سبحانه: ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا﴾ [النساء: ٣٦]. حينئذ نقول: هذا الذي أنت ذهبت إليه وهو: إثبات الوساطة بالأولياء هذا شرك أكبر مخرج من الملة، إن كان فهمك يفهم من هذه الآية هذا الفهم السقيم، حينئذ نقول: باعتبارك أنت هذا متشابه فوجب رده إلى المحكم ولذلك قال: (وما ذكرت لك من أن الله ذكر أن المشركين يقرون بالربوبية، وأنه كفرهم بتعلقهم على الملائكة أو الأنبياء أو الأولياء مع قولهم: ﴿هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾ [يونس: ١٨] وهذا أمر محكم، لا يقدر أحد أن يغير معناه). إذا هذا مثال لرد المتشابه إلى المحكم.." (١)

"عناصر الدرس

* شبهة الخلل في مفهوم العبادة والرد عليها.
* شبهة الاتهام بانكار شفاعة النبي –صلى الله عليه وسلم– والرد عليها.
* الشفاعة وشروطها.

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/١٢

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين.

أما بعد:

قد شرع المصنف رحمه الله تعالى في ذكر الجواب المفصل، وذكر أن ثم شبه ثلاث هي أكبر ما عند القوم.

قلنا: هذه من وعاها وعى ما بعدها، من أدركها أدرك ما بعدها.

قلنا: الشبه الأولى مضمونها.

....

نعم.

...

أي.

...

إذا الطلب من الأموات الصالحين على أنهم شفعاء ووسطاء، طيب مقدمتهم الأولى ذكروا مقدمتين المقدمة الأولى.

نحن مذنبون هذه الأولى.

..

ما هي الأولى؟ نعم يا سلطان.

.

نحن لا نشرك بالله شيئا، نفوا الشرك عن أنفسهم، وهذه سيما كل من اتهم بأمر قيل: أنت مبتدع؟ يقول: لا. أنت مشرك؟ لا، أنت صوفي؟ لا، ... إلى آخره، كل ما نسب إلى شيء ولو كان هو واقعا فيه لا بد أن ينفيه، (نحن لا نشرك بالله شيئا) ما مراده بالشرك هنا؟ نعم.

.

شرك الربوبية، ما الدليل؟ ما الدليل على .... قالوا: (نحن لا نشرك بالله شيئا). إذا قلت: مرادك شرك الربوبية دون دليل من كلامه .. ، هاه يا نجيب.

.

أي نعم لذلك قال: (بل نشهد أنه لا يخلق ولا يرزق) .. إلى آخره،

وأن النبي – صلى الله عليه وسلم – (لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا) وكذلك عبد القادر .. إلى آخره.

إذا هذه المقدمة الأولى وهي: نفي الشرك عن أنفسهم ومرادهم به الشرك في الربوبية. قلنا: هذه نردها من ثلاثة أوجه: ... [هذه المقدمة قبل المقدمة الثانية] ردها من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول:

.

لا نحن في المفصل الآن.

.

بيان حقيقة الشرك، لأنه لما وقع في الشرك ونفى عن نفسه الشرك وأراد به الشرك في الربوبية، حينئذ وقع لبس في فهم حقيقة الشرك. إذا الأول: توضيح الحقيقة الشرعية للشرك، نقول له: الشرك هو كذا وكذا .. إلى آخره، تجعل لله ندا في الإلوهية أو الربوبية أو الأسماء والصفات. وأنت قد وقعت في الشرك في الإلوهية ونفيت الشرك عن نفسك بإثبات مفردات توحيد الربوبية هذا الأول.

الثاني – مما ترد به هذه المقدمة –:

بيان حال المشركين ... صحيح؟

أي .. باعتبار ماذا؟

طيب لا بأس، بيان حال المشركين، ولك أن تقول: بيان أنواع الشرك التي جاءت في القرآن، لأنه لما نفى الشرك عن نفسه وأثبت أنه يقر بمفردات توحيد الربوبية معناه أنه ما فهم الشرك، وأن الشرك أنواع إذا نفى عن نفسه الشرك في الربوبية لا يلزم منه ألا يقع الشرك في الإلوهية. إذا لجهله بأقسام الشرك الواردة في القرآن

نقول: الشرك في الإلوهية، والشرك في الربوبية، والشرك في الأسماء والصفات كل واحد من هذه أما شرك أكبر وإما شرك أصغر. إذا نبين له أنواع الشرك التي جاءت في القرآن.

الثالث: – وهو مهم أهم هذه الأنواع – الثالث: يرد هذه المقدمة هاه يا عبد الله.

..

لا لا الآن في قوله: (لا نشرك بالله شيئا). وقع عنده لبس في فهم الشرك، السؤال: ما سبب وقوع اللبس

في فهم حقيقة الشرك الشرعية؟ نعم.

..." (١)

"إنه ﴿من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة﴾ [المائدة: ٧٢]، هنا عندنا اسم ومعنى، والأصل فيما سماه الله عز وجل أن يبقى على حاله فلا يغير ولا يبدل، فما وصفه الله عز وجل أو وسمه بأنه شرك فيبقى على ما وصفه الله عز وجل وسماه به، فحينئذ يكون لفظا شرعيا، هل له معنى؟ نعم. نضع هذا اللفظ بإيذاء معنى خاص، حينئذ لو بدلت الألفاظ وغيرت تبقى الحقائق على ما هي عليه، فيبقى الكفر كفر ولم سمي توسلا وتشفعا، وسمي قربى أو زلفى .. إلى آخره، مهما بدلت الأسماء فتبقى الحقائق على ما هي عليه، ولذلك قال ابن القيم: " فالشرك والكفر هو شرك وكفر لحقيقته ومعناه لا لاسمه ولفظه ". وإلا لا يلزم منه التغيير يعني: لا يلزم منه أنه يجوز أن تغير وتبدل ونسمي الشرك الذي هو المعنى بألفاظ أخر، لا، نقول: ما سماه الله تعالى شركا حينئذ يجب أن يلتزم هذا اللفظ، كما سمى الصلاة صلاة، والزكاة زكاة، والصيام صيام. حينئذ: لا يجوز أن نبدل ونغير، فكذلك لفظ الشرك والإيمان ونحو ذلك فتبقى الألفاظ على ما هي عليه، حينئذ لو بدلت نقول هذا خطأ وهو جور وظلم وتعدي، لأنه حرف أو بدل ما سماه الله تعالى باسم خاص، ولو وقع وأبدل اللفظ بلفظ حينئذ نقول: الأحكام لا تتغير ولا تتبدل بتبدل الأسماء. فالحكم يكون معلقا بالحقائق. قال ابن القيم: " الشرك والكفر هو شرك وكفر لحقيقته ومعناه لا لاسمه ولفظه "، فمن سجد لمخلوق وقال: ليس هذا بسجود له - نفى أن يكون سجودا هذا خضوعا وتقبيل الأرض بالجبهة أو هذا إكرام سمى بأسماء أخر تكريم أو تقبيل للأرض - لم يخرج بهذه الألفاظ عن كونه سجودا لغير الله. لأن العبرة بالحقائق لا بالألفاظ، وكون العبرة بالحقائق لا بالألفاظ لا يلزم منه جواز تغيير وتبديل الألفاظ، لأنه تغيير للشرع، لأنك إذا بدلت وغيرت وقلت هذا جائز حينئذ مع مرور الأيام والأزمان إذا قرأ القارئ ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ يقول: ما يوجد شرك، وما هذا الموجود ليس بشرك هذا توسل. حصل انحراف أو لا؟

حصل انحراف، أي، ولذلك لا يجوز التبديل، وكذلك من ذبح للشيطان ودعاه واستعاذ به وتقرب إليه بما يحب فقد عبده، وإن لم يسم ذلك عبادة. إذا: الدعاء عبادة فصرفه لغير الله شرك، ولو سميت هذا الصرف صرف العبادة لغير الله توسلا وشفاعة والالتجاء للصالحين، نقول: هذه الأسماء لا تبدل ولا تغير الحقائق، فهو مشرك شاء أم أبى، واضح هذا؟

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/١

إذا قوله: (وهذا الالتجاء إليهم، ودعاءهم ليس بعبادة). ماذا سماه؟ إنما هو توسل وتشفع بهم والتجاء إليهم ونحو ذلك، تبديل، وتحريف للألفاظ نقول: تحريف الألفاظ لا يخرج الشيء عن حقيقته فهو شرك.." (١)

"هذا تحاور يعني: إذا أرادوا أن يردوا اتهموه بما هو بريء منه، إذا هذه الشبهة متضمنة الادعاء بأن المصنف ينكر شفاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - ويتبرأ منها، لماذا؟ لأن من أنكر طلب الشفاعة من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والصالحين فهو منكر لشفاعة النبي عليه الصلاة والسلام وغيره، عندهم تلازم إذا أنكرت وقلت: إن طلب الشفاعة من النبي - صلى الله عليه وسلم - في البرزخ وهو ميت أنه شرك حينئذ لزم منك أن تنكر شفاعة النبي - صلى الله عليه وسلم -، هذا تلازم عندهم هو تلازم فاسد، ولذلك إذا أنكر عليهم بأن فعلكم هذا طلب الشفاعة من النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو في قبره أن هذا شرك أكبر مخرج من الملة لأنه نوع دعاء -كما سيأتي - فهو صرف دعاء لميت، حينئذ يكون شركا أكبر. قالوا: إذا يلزم من هذا إنكار الشفاعة، فيلزم المجيب حينئذ أن يبين موقفه من الشفاعة أولا، أن يبين موقفه من الشفاعة، فأول خطوة في رد هذه الشبه أن يبين حقيقة الشفاعة وهي: شفاعة النبي - صلى الله عليه وسلم -. ولذلك قال المصنف في مقام آخر من مؤلفاته: يزعمون أننا نكر شفاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - فنقول: ﴿سبحانك هذا بهتان عظيم﴾ ... [النور: ١٦]. افتراء كما قالوا: وهابية. قالوا: ينكر شفاعة النبي - صلى الله عليه وسلم -. ولا يحبون النبي عليه الصلاة والسلام، (بل نشهد) هكذا يقول المصنف رحمه الله تعالى - بل نشهد أن رسول الله (الشافع المشفع) صاحب المقام المحمود نسأل الله رب العرش أن يشفعه فينا. نسأل الله إذا السؤال موجه لله عز وجل أن يشفعه فينا، وهذا هو طريق الشرع في طلب شفاعة النبي - صلى الله عليه وسلم - وأن يحشرنا تحت لوائه هذا اعتقادنا، وهذا الذي مشى عليه السلف الصالح وهم أحب الناس لنبيهم وأعظمهم في إتباع شرعه.

إذا إذا قيل: أتنكر شفاعة النبي - صلى الله عليه وسلم - وتبرأ منها؟." (٢)

"يلزم أن يقول ماذا؟ نعم (فلا بد أن يقول: نعم) لأن عين الشيء المطلوب من الله تعالى ومن النبي أو غيره ممن أشرك به ربه هو شيء واحد. لو قال: رب اغفر لي. ثم وقف عند القبر قال: يا عبد القادر اغفر لي. شيء واحد، الأول رب اغفر لي عبادة أو لا؟

يقول: عبادة. غصب عنه يقول: عبادة. طيب يا عبد القادر اغفر لي؟ هو عينه هو يقول: ليس بعبادة.

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/١٣

(٢) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/١٣

نقول: هذا تفريق بين متماثلين تفريق بين متماثلين، هل أشركت في تلك العبادة التي سألت ربك تلك الحاجة وألححت عليه وصرفتها لذلك النبي أو ذلك الضريح هل أشركت أو لا؟

الفعل واحد، والحاجة واحدة، وإنما اختلف المدعو حينئذ نقول: لا بد وأن يقول: نعم. أنه أشرك اعترف، لأن عين الشيء سأله الله عز وجل ودعاه خوفا وطمعا ليلا ونهارا، ثم توجه به إلى غير الله في الحاجة بعينها نفسها، أما شيء آخر يمكن أن يلتبس عليه يقول: هذا شيء وهذا شيء. لكن يمثل له بمثال واحد: رب اغفر لي هذا دعاء وسؤال الرب جل وعلا طلب المغفرة، لو قال: يا عبد القادر اغفر لي. نقول: هذا عين تلك الحاجة، إذا أشركت بربك غيره وهو عبد القادر الجيلاني.

(فقل له: قال الله تعالى) ولذلك يقال له أيضا: أنت إذا دعوت ربك على جهة العموم هل عبدته أو لا؟ أنت تدعو في سجودك، وتدعو في قنوتك، هل عبدته أو لا؟ نعم عبدته، طيب نفس العبادة هذا الدعاء إذا صرفته لغير الله تعالى أيا كان ذلك المدعو هل عبدته أو لا؟

قطعا سيقول: عبدته. حينئذ يلزم بالحجة.

مثال آخر وهو: النحر. الذبح، وهذا يكثر عند أهل القبور أصحاب الأضرحة (قال الله تعالى: ﴿فصل لربك وانحر﴾ [الكوثر: ٢]) أي: انحر لربك لا لغيره، لأنه خصه هنا قال: (﴿فصل لربك﴾). الصلاة تكون لمن؟ أولا الصلاة عبادة لقوله: صل. أمر والأمر يقتضي الوجوب وهذا الأصل أو إن شئت قل: مأمور به، وكل مأمور به فهو عبادة. قال: (﴿لربك﴾). يعني: لا لغيره، حينئذ من الذي يصلى له؟ الرب جل وعلا (﴿لربك﴾) يعني: لمعبودك. قلنا: إذا أطلق الرب حينئذ يشمل أو يفسر بالمعبود -كما سبق- في توحيد الربوبية والإلوهية، إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا، ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا﴾، ﴿قالوا ربنا الله﴾ يعني: أتوا بتوحيد الربوبية فحسب؟ لا، قالوا: معبودنا الله. ﴿ثم استقاموا تتنزل عليهم﴾ [فصلت: ٣٠] حينئذ الثواب المرتب لمن أتى بتوحيد الإلوهية، فإذا جاء الرب لوحده لفظ الرب يفسر بالمعبود ﴿قل أعوذ برب الناس * ملك الناس * إله الناس﴾ [الناس: ١ - ٣] اجتمعا إذا افترقا، طيب وأما إذا قيل: الإله هو الله. هذا واضح أنه يلزم منه الربوبية، هنا قال: (﴿فصل لربك﴾). يعني: لمعبودك. إذا لا صلاة إلا لله تعالى، فلو توجه بالصلاة لغير الله ماذا حصل؟

أشرك بالله، هذا واضح الكل يسلم به (﴿وانحر﴾) هنا ينازع ... (﴿وانحر﴾) يعني: اذبح لربك. من أين زدنا لربك؟

نقدر أو معنى؟

من جهة المعنى أو التقدير؟ هاه يا نحاة البصرة معنى أو تقدير؟

..." (١)

"ثم انتقل إلى شبهة أخرى وهي: خاصة بالنبي – صلى الله عليه وسلم –. وهي: الاستغاثة به. ومعلوم أن شفاعة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ثابتة وهي حق وهو أمر مجمع عليه جملة وتفصيلا عند السلف، فحينئذ نقول شفاعة الرسول – صلى الله عليه وسلم – ثابتة، وهذا لا يلزم منه إذا أقر بشفاعة النبي – صلى الله عليه وسلم – أن يسأل عليه الصلاة والسلام مباشرة وهو في البرزخ وهو في الدنيا، لأن زمن الشفاعة إنما يكون في الآخرة، فإذا سأل النبي – صلى الله عليه وسلم – وهو ميت في زمن لم يأت بعد فحينئذ نقول: هذا شرك. ووجه كون طلب الشفاعة من النبي – صلى الله عليه وسلم – قبل الآخرة في البرزخ شركا هو أن الشفاعة هي نوع من أنواع الدعاء، فهو داخل فيما سبق الدعاء جنس تحته أنواع، ولذلك سبق كلام ابن تيمية أن الاستغاثة والاستجارة والاستعاذة كلها ألفاظ متقاربة، والدعاء جنس لها. ولذلك كثير من أهل العلم يفسرون كلمة دعا بدعاء المسألة ودعاء العبادة، فهو شامل للنوعين، حينئذ الدعاء جنس وتحته أفراد، من هذه الأفراد طلب الشفاعة لأنها سؤال، والسؤال نوع دعاء، فحينئذ كل الدعاء أو الدعاء كله لا يكون إلا لله عز وجل، [فإن قال] (١) إذا هذه الشبهة متعلقة بدعاء النبي – صلى الله عليه وسلم – والاستغاثة به، وقد تضمنت اتهام المصنف بأنه ينكر الشفاعة، لأن من أنكر أن تطلب الشفاعة من النبي – صلى الله عليه وسلم – وهو في قبره عليه الصلاة والسلام، من أنكر ألزموه لازما باطنا، إذا قال بأنه لا تدعوا النبي – صلى الله عليه وسلم – اسألوا ربكم الشفاعة أن يشفع فيكم نبيه عليه الصلاة والسلام قالوا: إذا أنت تنكر الشفاعة. إلزام باطل، فرق بين المسألتين، بين إثبات الشفاعة ونقول: هي حق والنبي – صلى الله عليه وسلم – أعطاه ربه الشفاعة بالشرطين المذكورين، وبين أن نطلب منه الشفاعة في الدنيا، فرق بين المسألتين، وإذا نهي عن الثاني وحكم عليه بأنه شرك أكبر مخرج من الملة لا يلزم منه أن ينكر الشفاعة، ففرق بين المسألتين، حينئذ يكون هذا إلزام باطل من أصله، ولذلك احتاج المصنف أن يبين موقفه من الشفاعة وأثبت أنها حق وفصل فيها في كثير من كتبه، وأشار هنا إلى قوله: (فإن قال أتنكر شفاعة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وتبرأ منها). لأن اللجأ في الشبهة السابقة، ودعاء الصالحين يدخل فيه الاستغاثة بالنبي – صلى الله عليه وسلم –، هو عام لأنه دعاء، حينئذ إذا عممنا الصالحين وفيهم النبي عليه الصلاة والسلام إذا أنت تنكر الشفاعة مباشرة لماذا؟ لأننا قلنا أنه من الشرك الأكبر المخرج من

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/٧

الملة، فمن ينكر طلب الشفاعة من الرسول – صلى الله عليه وسلم – فهو منكر لشفاعة الرسول عليه الصلاة والسلام، هذا في فهم من؟ عند السلف أو عند المشركين؟

---

(١) سبق.." (١)

"(فقل له) إذا يسأل أولا ما هو الشرك هذا الخطوة الأولى في الرد، نسأله فسر لنا الشرك، إذا قلت: لا أشرك بالله شيئا، أنت نفيت الشرك عن نفسك إذا فسر لنا ما هو هذا الشرك؟ (فقل له: إذا كنت تقر وهو يقر (أن الله حرم الشرك أعظم من تحريم الزنا) أعظم الكبائر أعظم المحرمات الشرك (وتقر أن الله لا يغفره) وهذا واضح ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ [النساء: ٤٨]، ﴿إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة﴾ [المائدة: ٧٢] إذا: لم يرد في ذنب مثل هذا الذنب، عظيم عظمه الله عز وجل، وبين أن من أتى به أنه ليس داخلا تحت المشيئة غير مغفور له، وأنه خالد مخلد في النار، أليس كذلك؟ وحرمت عليه الجنة، وفي الدنيا أبيح دمه وسبي نسائه وماله .. إلى آخره، حينئذ هذا أمر عظيم ما تسأل عنه، كيف تنتسب للإسلام (وتقر أن الله لا يغفره فما هذا الأمر الذي عظمه الله وذكر أنه لا يغفره) حينئذ بعضهم يقول: لا أدري. فإنه لا يدري، وهذا شأن طائفة بعضهم قد لا يدري عوام ما يعرف، يشرك بالله عز وجل كونه عاميا لا ينفي عنه الشرك، يعني: لا يلزم من كونه لا يدري أن لا يكون مشركا، لا، لا تدري وأنت مشرك، واضح هذا؟

(فقل له: كيف تبرئ نفسك من الشرك) تقول: لا أشرك بالله شيئا (وأنت لا تعرفه؟ وكيف يحرم الله عليك هذا، ويذكر أنه لا يغفره ولا تسأل عنه ولا تعرفه) هذا تفريق (أتظن أن الله عز وجل يحرمه ولا يبينه لنا؟!) حاشا وكلا أمرنا بما هو أدنى من ذلك وبينه لنا، أمر بالصلاة وبينت الصلاة من أولها إلى آخرها، واجبتها وسننها، الأقوال والأفعال، أليس كذلك؟ كذلك الصيام، وكذلك الزكاة، والأنصبة، والحولان، والشروط .. إلى آخره، كله أمر بها وبينها في كتابه وأعظم أمر وهو التوحيد، وأعظم نهي وهو الشرك، يأمر بالتوحيد وينهى عن الشرك ثم لا يبينه؟! نقول: لا، وهذا من أعظم الأدلة على أن التوحيد له حقيقة شرعية، يعني: أمرنا بالتوحيد بلا إله إلا الله وبين تكفل الله عز وجل ببيان التوحيد الذي لا يقبل غيره، ونهانا عن الشرك وبين ما هو الشرك، العقول هنا لا مجال لها، حينئذ نقول: هذه حقيقة شرعية، أنت كيف تترك ما عظم الله شأنه أمرا، وتحريما ولا تسأل عنه ثم تقول: لا أعبد إلا الله ولا أشرك به شيئا، هذا تناقض ولا يقبل. (فإن

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/ ١٠

قال) أعرف الشرك ما هو هذا الشرك؟ (قال: الشرك عبادة الأصنام) هذا تفسير للشرك التام أو ببعض أفراده؟

ببعض أفراده، هل نقول له هذا باطل؟

إذا قال: الشرك هو عبادة الأصنام. هل نقول: هذا باطل أو لا؟

أريد نعم، لا، هل هذا باطل أو لا؟

باطل؟

أي

هو ظاهر العبارة ما هو (الشرك) هذا محلى بأل (عبادة الأصنام) مضاف إلى المحلى بأل

باطل نعم، لأنه حصر الشرك في عبادة الأصنام، وهذا الحصر باطل وعلى طريقتهم نقول: هذا التعريف ليس جامعا لماذا؟." (١)

"لأن ثم أفراد لم تدخل في الحد فليس بجامع، لا بد الحد أن يكون ماذا؟ أن يكون جامعا (فإن قال: الشرك عبادة الأصنام ونحن لا نعبد الأصنام) هذا التعريف تعريف الشرك ببعض أفراده، بل قصر للشيء على بعض أنواعه، هكذا عبر بعضهم تعريف للشيء ببعض أفراده، أكثر الشروح على هذا، والظاهر #١,٠٩,٢٣ الله أعلم أنه قصر للشيء على بعض أفراده، وفرق بينهما، إذا قيل: تعريف للشرك ببعض أفراده لا يلزم منه أن ينفي الفرد الذي لم يدخل في الحد، وإذا قيل: قصر الشرك على بعض أفراده حينئذ يلزم منه أنه ينفي الفرد الذي لم يدخل، واضح؟ الآن إذا قيل: الشرك عبادة الأصنام. طيب اللجأ إلى الصالحين هل هو داخل في عبادة الأصنام؟ لا.

إذا قلنا: تعريف الشيء ببعض أفراده لا يلزم الحكم على أن الذبح للأولياء ليس بشرك، بل قد يكون شركا عندهم، وإذا قلنا: قصر اللفظ على بعض أفراده. بمعنى أنه لا يتعدى حينئذ صار الذبح للأضرحة ليس

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٠/١٤

بشرك، على كل التعبير الصحيح أن يقال هنا: قصر للشيء على بعض أفراده وأنواعه. حينئذ نحكم على الحد بأنه باطل، ولو كنا نسلم نحن بأن عبادة الأصنام من الشرك الأكبر لا شك في هذا، إذا قلنا: التعليل باطل ليس معنى أن عبادة الأصنام ليس بشرك، لا هي شرك لا شك، لكن لما كان المقام مقام مجادلة ومناظرة حينئذ لا بد من تحديد مفهوم للشرك في ذهن المشرك الذي يجادلنا، ما هو هذا الشرك؟ قال: (عبادة الأصنام). إذا لا شرك إلا في عبادة الأصنام، نقول: هذا قصر للشرك على بعض أفراده. حينئذ الحد صار باطلا، ولا يلزم منه إنكار عبادة الأصنام أن تكون من الشرك، وإذا قلنا: تعريف للشيء ببعض أفراده. لا، لأن الفرد الذي لم يدخل لا يلزم منه أن لا يحكم عليه بأنه ليس بشرك، بل هو شرك عندهم – لازم تكون واضحة – (ونحن لا نعبد الأصنام) وإنما يعبدون الأضرحة يتوجهون إلى الأموات.

(فقل) له إذا إبطال قوله يكون ببيان أن عبادة الأصنام شرك، ولا شك في هذا والمعنى الموجود في عبادة الأصنام موجود في غيرها، ولذلك يسأله المصنف هنا (ما معنى عبادة الأصنام؟) ماذا تفهم من كون الأصنام معبودة؟ هل يتوجه إليها لأنها تخلق وترزق وتحي وتميت وتدبر الأمر أم من أجل أن تشفع وتتوسط بين الذابح والرب جل وعلا؟." (١)

"تكذيب، نعم تكذيب لو قال: الله عز وجل أحد له نظير وهو ولد. كذب الآية كذب النص، ﴿الله الصمد﴾ المقصود في الحوائج يلزم منه إذا كان له ولد أن يكون مقصودا معه، إذا كذب النص، لو ولد قال: له ولد. كذب النص فهو كافر.

(وقال الله تعالى ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله﴾ [المؤمنون: ٩١]) (﴿ما اتخذ الله من ولد﴾) هذا نفي، (﴿ما﴾) هذه نافية (﴿اتخذ﴾) فعل ماضي (﴿ما اتخذ الله﴾) فاعل (﴿من ولد﴾).

..." (٢)

"قلنا: الإيجاب صفة الخطاب. صفة للخطاب نفسه قول الرب جل وعلا ﴿أقيموا الصلاة﴾، ﴿أقيموا الصلاة﴾ نفسه إيجاب، مدلوله وجوب الصلاة، فالوجوب مدلول النص مدلول الأمر ﴿أقيموا الصلاة﴾ نقول: ﴿أقيموا الصلاة﴾ نفسه هذا قرآن أو لا؟ قرآن، هو إيجاب يسمى ماذا؟ إيجابا صفة للخطاب نفسه، وأما الوجوب فهو مدلول ﴿أقيموا الصلاة﴾، (﴿ولله على الناس﴾)، (﴿على الناس﴾) إيجاب مدلوله وجوب الحج على الناس (﴿على الناس﴾) قال: ... (﴿من استطاع﴾). إيش إعراب (﴿من استطاع﴾) بدل بعض

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/١٤

(٢) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/١٥

من .. كل من كل أو بعض من كل أو اشتمال؟

بعض من كل، هل له فائدة؟ التخصيص، يفيد التخصيص لأنه قال: (﴿ولله على الناس﴾) يشمل المستطيع وغير المستطيع، فلما قال: (﴿من استطاع إليه سبيلا﴾). الزاد والراحلة على المذهب (﴿ومن كفر فإن الله﴾) من كفر بهذا الحكم ولم ينقد له (﴿فإن الله غني عن العالمين﴾).

(ومن أقر بهذا كله) بـ: التوحيد، ووجوب الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج. (وجحد) أنكر (البعث كفر بالإجماع) كل المسائل المذكورة الأمثلة كلها الكفر فيها بالإجماع، إلا لمن كان حديث عهد بإسلام أو ببلد لا يصلها العلم، حينئذ يفرق بين الشرك الأكبر وبين هذه المسائل، الشرك الأكبر قلنا: لا يعذر أحد بجهله البتة. لأننا إذا قلنا بالعذر بالجهل فيه حينئذ جوزنا اجتماع التوحيد مع الشرك، وهذا منافي، هذا بينهما تناقض، وأما الجحد المذكور للأشياء المذكورة هذه لمن كان حديث عهد بإسلام، أو ببلد نائية، حينئذ يعتبر عذرا مع التوحيد مع الإتيان بالتوحيد. (ومن أقر بهذا كله وجحد البعث) هذا فيه نص فيه إجماع ونص، كما أن الحج فيه إجماع ونص، ﴿زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا﴾ [التغابن: ٧] قال: ... ﴿كفروا﴾. كفرهم لأنه علق الحكم هنا بالتكفير في شيء معين، ﴿زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا﴾، إذا كفرهم لكونهم اعتقدوا عدم البعث، وهذا بالإجماع والنص، (وجحد البعث كفر بالإجماع وحل دمه وماله)، (وحل دمه وماله)، لأن لا إله إلا الله تعصم من قالها تعصم نفسه وماله ودمه، حينئذ إذا وقع في هذه المحاذير الشرعية وحكمنا عليه بالكفر انتبه أنه لا يحكم عليه بالكفر إلا حاكم، أما آحاد الناس فلا، حكم عليه بالكفر حينئذ نقول: لا أثر لـ لا إله إلا الله معه. ... (كما قال تعالى: ﴿إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا * أولئك هم الكافرون حقا﴾).

قال ابن كثير رحمه الله تعالى: والمقصود من كفر بنبي من الأنبياء فقد كفر بسائر الأنبياء، إذا آمن بنبي. وهذا يزاد على ما سبق، آمن بكل ما جاء به محمد - صلى الله عليه وسلم - قال: لكن لا أؤمن بنبي اسمه موسى. كفر أو لا؟

كفر، لماذا؟ لكونه أنكر نبوة موسى عليه السلام ورسالته، فيلزم منه إنكار نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - أليس كذلك؟." (١)

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/١٦

"إذا أظهر الإسلام، إذا إظهار الإسلام لا يلزم منه أن يكون في الباطن كذلك، إذا ليس كل من أظهر الإسلام يكون باطنه مؤمنا، هذا الذي أراده رحمه الله تعالى، وليس كل من أظهر الإسلام يكون مؤمنا في الباطن، إذ قد عرف في المظهرين للإسلام المؤمن والمنافق، إذا كل من أظهر الإسلام فإما أن يكون مؤمنا وذلك إذا وافق باطنه ظاهره، وقد يكون كافرا وذلك إذا خالف باطنه ظاهره، أليس كذلك؟ إذا كونه أظهر الإسلام لا يستلزم الإيمان الباطن. قال تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨]. ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر﴾ يعني: أتوا بما يدخلهم في الإسلام، حكم الله تعالى عليهم بقوله: ﴿وما هم بمؤمنين﴾. لأنهم منافقون وهؤلاء قوم - يقصد به العبيدين - وهؤلاء القوم يشهد علماء الأمة وأئمتها وجماهيرها أنهم كانوا منافقين زنادقة وإن أظهروا الإسلام، فهم منافقون زنادقة، يظهرون الإسلام ويبطنون الكفر، إذا كونهم يقولون: لا إله إلا الله. ويصلون ويقيمون الجمعة والجماعات ويأذنون ليس بمناع عن الحكم عليهم بالكفر والردة عن الإسلام .. إلى أن قال: " وكذلك النسب قد علم أن جمهور الأمة تطعن في نسبهم ويذكرون أنهم من أولاد المجوس أو اليهود ". ليسوا فاطميين ولا من الآل.

قال الذهبي رحمه الله تعالى: قال القاضي عياض: أجمع العلماء بالقيروان أن حال بني عبيد حال المرتدين والزنادقة. إذا مع كونهم أظهروا الإسلام، إذا الشاهد من كلام المصنف أن بني عبيد القداح أظهروا الإسلام وقالوا: لا إله إلا الله. وأجمع العلماء على كفرهم، إذا لا يحتج بكل من قال: لا إله إلا الله. بأنه لا يمكن أن يخرج من الملة، (فلما أظهروا مخالفة الشريعة) يعني: عدم الالتزام وجهل الشريعة (في أشياء دون ما نحن فيه) ما هو الذي نحن فيه؟

مسائل الشرك، دون المسائل الشركية التي نحاج فيها أصحاب الشرك، (أجمع العلماء على كفرهم وقتالهم، وأن بلادهم بلاد حرب) مع كونهم يرفعون تحكيم الكتاب والسنة، (بلاد حرب، وغزاهم المسلمون حتى استنقذوا ما بأيديهم من بلدان المسلمين) وبقيت دولتهم مائتي سنة وثمانيا وستين سنة.." (١)

"الجواب الثاني: الاستدلال عليهم بما يقرون به ويعتقدونه وهو أن التوحيد أعظم الفرائض. هذا أمر متفق عليه، «وليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله، فإن هم أجابوك لذلك فأخبرهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة». فدل على أن منزلة الصلاة بعد منزلة التوحيد، وهم قد أقروا بأن من جحد الصلاة وجوب الصلاة فهو كافر مرتد عن الإسلام، ومن جحد التوحيد، حينئذ إذا أقررتم

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/١٦

واعتقدتم بأن من جحد وجوب الصلاة كافر فمن باب أولى وأحرى أن من جحد التوحيد فهو كافر. إذا نستدل عليهم بما يعتقدونه، وهذا من باب قياس الأولى، إذا ثبت في الأدنى وهو الصلاة والزكاة والصوم والحج أن من جحد واحدا منها، وكذلك البعث كما أورده المصنف، من جحد شيئا من هذه فحكمه أنه كافر بإجماع، وهذا أمر متفق بين الطرفين. حينئذ محل الخلاف وهو التوحيد. نقول: هذا أعظم الفرائض بإجماع حينئذ يلزم منه أن من جحده يكفر من باب أولى وأحرى.

فالجواب الثالث: ذكر المصنف أمثلة لمن أتى بلا إله إلا الله ومع ذلك حكم عليه بالكفر أو بالمقاتلة، القتل من جهة الصحابة بل من جهة النبي – صلى الله عليه وسلم – كما هو الشأن في المنافقين، إذا نرد عليهم ببعض الأمثلة والوقائع التي حصلت إما في زمن النبي – صلى الله عليه وسلم –، وإما في زمن الصحابة ومن بعدهم، وهذه الأمثلة سردها المصنف رحمه الله تعالى سردا وهي:

أولا: المثال الأول: بنو حنفية أتباع مسيلمة الكذاب هؤلاء أجمع الصحابة على كفرهم وقتلهم لأنهم شهدوا أن مسيلمة نبي، إذا رفعوا بشرا مخلوقا ليس بنبني إلى رتبة النبي محمد – صلى الله عليه وسلم –، وحكم الصحابة كلهم بأنهم كفار مرتدون عن الإسلام، حينئذ وجب قتلهم وقتالهم، فمن رفع مسيلمة إلى مرتبة النبوة كفر وإن قال: لا إله إلا الله. وإن صلى وصام وزعم أنه مؤمن مسلم، فمن جعل بشرا مخلوقا في مرتبة الخالق يكون كفره من باب أولى وأحرى هذا واضح بين.

المثال الثاني: الذين اعتقدوا في علي رضي الله تعالى عنه والاعتقاد هنا إما في جعله إلها – وهذا هو المشهور –، وإما في كون النبي – صلى الله عليه وسلم – قد عهد إليه بالرسالة والنبوة، والأول أشهر، ولذلك أجمع الصحابة على قتلهم وكفرهم، وهذا محل وفاق وإن كان الخلاف في كيفية قتلهم.

المثال الثالث: العبيديون بنو عبيد القداح، وهذا أولاء قد أجمع أهل العلم على كفرهم مع كونهم بعضهم وليس جميعهم يقولون: لا إله إلا الله. يعني: يشهدون بالشهادتين. ويدعون الإسلام ظاهرا ويصلون الجمعة والجماعة، إذا أظهروا شعائر الإسلام وارتكبوا ناقضا من النواقض، أو نواقض عدة فمع كونهم نطقوا بـ لا إله إلا الله لا ينفعهم ذلك النطق مع وجود تلك النواقض، ولذلك أجمع العلماء على كفرهم وقتالهم.." (١)

"ثم قال الشيخ هنا رحمه الله: (ولكن للمشركين شبهة يدلون بها عند هذه القصة). (يدلون) هذا من الإدلاء وهو ذكر الشيء على جهة التقرير له، (عند هذه القصة) يعني: قصة أبي واقد الليثي حديث أبي واقد الليثي، وكذلك قصة موسى مع قومهم (وهي أنهم يقولون: إن بني إسرائيل لم يكفروا بذلك) طلبوا من

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/١٧

موسى ولم يكفرهم موسى، بل ... ﴿قال إنكم قوم تجهلون﴾ وهذا لا يلزم منه التكفير فلم يكفرهم موسى عليه السلام، وكذلك النبي – صلى الله عليه وسلم – لما قال لهم: قالوا له: (اجعل لنا ذات أنواط). لم يحكم بكفرهم، بل قال: «لتتبعن سنن من كان قبلكم». فدل على أنهم ليسوا كهم يعني: ليسوا مثلهم في ماذا؟ في كفرهم (إن بني إسرائيل لم يكفروا بذلك) يعني: بذلك الطلب. (وكذلك الذين) سألوا النبي – صلى الله عليه وسلم – أن يجعل لهم ذات أنواط، إذا لم يكفروا، هل يلزم من ذلك عدم كفرهم وتكفيرهم أن ما طلبوه ليسوا كفرا؟ هل بينهما تلازم؟ هم جعلوه متلازما بين الطرفين، كون النبي – صلى الله عليه وسلم – موسى عليه السلام أو محمد عليه الصلاة والسلام لم يكفر قومه، دل على أنه ليس بكفر، وهذا لا يلزم، لأنه ليس كل كفر يقع على صاحبه، بل بعضه لا بد من إقامة الحجة، يعذر بالجهل وبعضهم لا يعذر بالجهل كما ذكرناه سابقا، ليس كل كفر يقع على صاحبه يعني: لا يعذر بالجهل، بل بعضه – إذا قلنا بأن مرادف للشرك، الكفر والشرك مترادفان، وهو الظاهر [من السنة والكتاب] (١) من الكتاب والسنة حينئذ نقول: بعض الكفر لا يعذر أحد بجهله، وبعضه يعذر بالجهل. إذا عدم التكفير لا يلزم منه أنه ليس بكفر، (فالجواب أن تقول: إن بني إسرائيل لم يفعلوا) وإنما طلبوا باللسان بالقول طلبوا باللسان والقول قالوا: ﴿اجعل لنا إلها﴾ فلم يكفروا لا لأجل أن المسلم إذا قال: لا إله إلا الله. لا يكفر – لأنهم استدلوا به على هذا النحو – لأنه قال: لا إله إلا الله. إذا مهما فعلوا حينئذ لا ينقض إسلامهم، وهم قد قالوا: ﴿اجعل لنا إلها﴾. إذا طلبوا إله مع الرب جل وعلا، هل كفرهم موسى عليه السلام؟ لا، لماذا؟ لكونهم قالوا: لا إله إلا الله. فجعلوا لا إله إلا الله عاصمة مطلقا من إباحة الدم والمال، (إن بني إسرائيل لم يفعلوا) فلم يكفروا لا لأجل أن المسلم لا يكفر، ولكن لأجل أنهم لم يفعلوا، لا لكون المسلم لم يكفر أو لا يكفر وإنما لكونهم لم يفعلوا (وكذلك الذين سألوا النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يفعلوا) إذا انتفى الشرك، والقول طلب فعل الشرك أو طلب فعل الكفر وخاصة الكفر العملي هذا محل وفاق بين أهل العلم وهو حكاه المصنف فيما سيأتي أنه بمجرد الطلب لا يكفر، ولذلك قال: (ولا خلاف). هذا حكاية إجماع بين العلماء، (ولا خلاف) بين العلماء أن بني إسرائيل لو فعلوا ذلك لكفروا مع قولهم: لا إله إلا الله. لأنهم في الواقع قالوا: لا إله إلا الله أو لا؟ هم قالوا: لا إله إلا الله. حكمنا بإسلامهم مسلمون مع موسى عليه السلام، حينئذ لو فعلوا ما طلبوه لكفروا مع كونهم قالوا: لا إله إلا الله.

(١) سبق.." (١)

"العمل، لأن العلم الذي يتعلق بالقلب لا يكون علما صحيحا إلا إذا ظهر أثره على الجوارح، العلم الذي يكون في القلب من التصديق والإقرار والمعرفة بالرب جل وعلا وبالدين والشريعة .. ونحو ذلك جملة وتفصيلا لا يكون له أثره ولا اعتبار به إلا إذا ظهر أثره على الجوارح، فإن لم يظهر له أثر على الجوارح فحينئذ هذا العلم وجوده وعدمه سواء، لا فرق بينهم، فنقول: لا خلاف أن التوحيد لا بد أن يكون بالقلب واللسان والعمل، يعني: عمل الجوارح، لا خلاف هذا نقل لإجماع، ومعلوم أن الأمة اختلفت في مفهوم الإيمان، ولكن عند أهل السنة والجماعة قول واحد وقع الإجماع عليه، حينئذ قول المصنف: (لا خلاف) لأهل السنة والجماعة عند أهل السنة والجماعة (لا خلاف) بين فرق الأمة؟ لا، وقع الخلاف المرجئة لهم تعريف والمعتزلة والخوارج والجهمية كل يدلي بما عنده، وأما أهل السنة والجماعة فلهم قول واحد وإن اختلف التعبير في الدلالة على هذا القول، يعني: منهم من عبر بكذا، ومنهم من عبر بكذا، واتفقت هذه الأقوال على أن التوحيد والإيمان والإسلام لا يكون معتبرا إلا باجتماع ثلاثة أركان أو ثلاثة أجزاء، وهي التي قال المصنف فيها: (لا خلاف أن التوحيد لا بد أن يكون بالقلب) توحيد القلب، (واللسان) توحيد اللسان، (والعمل) توحيد العمل توحيد الجوارح، فهذه الأركان الثلاثة لا بد من اجتماعها، وكما ترى أن هذا تعريف الإيمان المشهور عند أهل السنة والجماعة: اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح والأركان. اعتقاد بالقلب أو بالجنان، وقول باللسان، وعمل بالجوارح والأركان، هذه ثلاثة أركان، ثلاثة أجزاء، لا يكون الشخص مسلما مؤمنا إلا إذا اجتمعت في حقه كلها الثلاث، فإن وجد منها اثنان دون الثالث، أو واحد دون اثنين لا يصدق عليه أنه مسلم، ولذلك قال: (فإن اختل شيء من هذا) هذه الأجزاء الثلاثة المذكورة (لم يكن الرجل مسلما). يعني: لا يحكم عليه بأنه مسلم لماذا؟ لانتفاء ركن من أركان الإيمان. إذا: اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح والأركان. هذا ما تضمنه تعريف الأركان، والمصنف هنا لم يعبر بالإيمان لأن المقام هنا مقام ذكر ما يتعلق بالتوحيد، وذكرنا فيما سبق أن هذه الألفاظ الشرعية: التوحيد، والإسلام، والإيمان والتقوى، وطاعة الله تعالى، وطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم -، والإحسان كلها إذا أفرد واحد منها دخل فيه جميع الدين كل أفراد الدين. حينئذ صار الإيمان مرادفا للإسلام مرادفا للإحسان مرادفا للتقوى مرادفا للطاعة لطاعة الرب جل وعلا ونحو ذلك فهي مترادفة، فحينئذ ذكر التوحيد هنا لا يلزم

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٩/١٧

منه أن يكون للتوحيد تعريف، وللإيمان تعريف آخر بل هو داخل فيه. إذا: هذه ثلاثة أركان.

الأول: قول القلب وعمله. قول القلب وعمله، فأما قول القلب، قول القلب، القلب له قول وله عمل، واللسان له عمل. وهل له قول أو لا؟ الظاهر لا ليس له قول لأنه هو قول، فإن سمي عمل وإنما وقع خلاف هل يطلق عليه أنه فعل أو لا والجوارح لا شك أنها عمل.

إذا: القلب له قول وله عمل. ما قوله وما عمله؟." (١)

"قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى ابن تيمية: أما توحيد الربوبية فقد أقر به المشركون. وهذا محل وفاق، أقر به المشركون، وكانوا يعبدون مع الله غيره، ويحبونهم كما يحبونه فكان ذلك التوحيد الذي هو من توحيد الربوبية حجة عليهم، وهو دليل على إثبات توحيد الألوهية، ولذلك ذكرنا أن توحيد الربوبية دليل وتوحيد الألوهية مدلول عليه، فمن أقر بالأول لزمه أن يقر بالثاني.

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: والإلهية التي دعت إليه الرسل أممهم إلى توحيد الرب بها هي العبادة والتأليه توحيد العبادة وليس من يكون هو الخالق أو الرازق، ومن لوازمها توحيد الربوبية الذي أقر به المشركون فاحتج الله عليهم به، فإنه يلزم من الإقرار به الإقرار بتوحيد الإلهية، إذا اعتقد أنه لا خالق إلا الله ولا رازق إلا الله ولا محيي ولا مميت إلا الله، ولا يملك السموات ومن فيهن إلا الله، ولا يملك الأراضين السبع ومن فيهن إلا الله، لماذا يتوجه إلى غيره؟

إذا كان الله عز وجل هو المتصف بهذه الصفات العظيمة الجليلة إذا كيف يتوجه بالعبادة إلى غير الله؟!

هذا نقص في العقل قال في ((الدرر)): لم يقال أحد من الكفار أن أحدا يخلق أو يرزق أو يدبر أمرا، بل كلهم يقرون أن الفاعل لذلك هو الله، وهم يعرفون الله بذلك، وهذا الإقرار لم يدخلهم الإسلام، ولا أوجب الكف عن قتالهم وتكفيرهم فهم كفار ويجب قتالهم.

وقال الإمام محمد الوهاب رحمه الله تعالى: فأما توحيد الربوبية فهو الأصل ولا يغلط في الإلهية إلا لمن لم يعطه حقه كما قال تعالى فيمن أقر بمسألة منه: ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فأنى يؤفكون﴾ [الزخرف: ٨٧].

وقال شيخ الإسلام كذلك في ((الدرر)): ومن المعلوم أن لله تعالى أفعالا وللعبيد أفعالا، الله عز وجل له أفعال خلق ورزق وتدبير ونفع وإحياء وإماتة ونحو ذلك، والعباد لهم أفعال ذبح ونذر وركوع وسجود، فأفعال الله الخلق والرزق والنفع والضر والتدبير وهذا أمر لا ينازع فيه لا كافر ولا مسلم، وأفعال العبد العبادة كونه

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/١٨

ما يدعو إلا الله، ولا ينذر إلا لله، ولا يذبح إلا له، ولا يخاف خوف السر إلا منه، ولا يتوكل إلا عليه. فالمسلم من وحد الله بأفعاله سبحانه وأفعاله بنفسه، من جمع بين التوحيدين في الفعلين، فعل الله تعالى وفعلك أنت، المسلم من جمع بين التوحيدين وحد الله في أفعاله ووحد الله تعالى في أفعاله هو بنفسه، ولذلك قال رحمه الله: فالمسلم من وحد الله بأفعاله سبحانه وأفعاله هو بنفسه، والمشرك الذي يوحد الله بأفعاله سبحانه ويشرك بأفعاله بنفسه. يعني: لم يجمع بين التوحيدين، ونقل الشيخ الإجماع على هذا كما في ((الدرر)).

إذا نقول: هذا التوحيد مع كونهم يقرون به إلا أنه لم يدخلهم في الإسلام ولا رفع عنهم السيف، بل أحل دماءهم وأموالهم.

إذا أصل من الأصول المتقررة في مقدمة هذا الكتاب أن توحيد الربوبية لا يدخل صاحبه في الإسلام، فمن ادعى أنه موحد باعتقاد أن الله موجود أو أن الله هو الخالق نقول: هذا هو توحيد أبي جهل.." (١)

"س - هل نفهم من حديث: «تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة» الحديث. ج: أن جميع المذاهب المخالفة لأهل السنة والجماعة من الأشاعرة والجهمية والصوفية وغيرهم - أما الجهمية كفار بإجماع السلف، وليس فيهم قولان إجماع من السلف أنهم كفار، وأما المعتزلة فأكثر السلف على أنهم كفار، والأشاعرة أكثر السلف على أنهم من أهل الإسلام - وغيرهم في النار أم هناك تفصيل؟

النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «كلها في النار إلا واحدة». ماذا تريد؟ النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «كلها في النار إلا واحدة». هل نقول: بعضها لا يدخل في النار؟ النبي يقول: «كلها». كل لفظ عموم.

صيغه كل أو الجميع ... وقد تلا الذي التي الفروع

هذه صيغة عموم كلها إلا واحدة، هذا استثناء، وهذا يدل على ماذا؟ ولذلك الاستثناء من معيار العموم، إذا كلها في النار، لكن يبقى السؤال هل هي مخلدة في النار؟

ما كانت بدعته مكفرة فهو خالد مخلد في النار، وما أجمع السلف على تكفيره كذلك، وما لم يكن كذلك حينئذ نقول: الأصل أن دخول النار لا يلزم منه التخليد.

س: على شبهة من يقول أننا لو قلنا بأن الفاسق يعني: أخف ضررا ممن وقع في البدعة، وهذا لا شك

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٤

الفاسق هذا مرده إلى الوقوع في الشبهات ولا الشهوات؟

الشهوات وأما الشبهات هذه متعلقة بالعقيدة، والخلل في العقيدة أشد، فهل نقول: أئمة مثل السيوطي وغيرهم وقعوا بأنهم أشر.

ج: إلا لا بد أن تنزل على المعين، الآن عندنا قاعدة عامة الخلل في الشبهات أضر وأشد من الخلل في الشهوات، هذه قاعدة عامة، والأموات ما لك وما لهم انتهوا أفضوا إلى ما قدموا، لكن تبقى المسألة في كتبهم وينبه على ما عندهم من أخطاء، الكلام في الحي، الحي الذي تتعلق به أحكام الهجر هجر المبتدع لما تكون بالأحياء، وأما الأموات فالحكم على المعين ليس من شأنك، لأنهم أفضوا إلى ما قدموا وما عندهم من كتب يبين أن هذا أخطأ في كذا أو ابتدع في كذا، تصنف يحشى عليها يكتب مثلا أو شيء من هذا القبيل، أما كونه فاسق، كونه في النار هذا ليس إليك هذا.

س: هل إذا أقر الشخص بأن الله هو الخالق الرازق هل يكون عند الأشاعرة مسلما أم موحدا أم أن تعريفهم نظري؟

ج: أجيبوا، لو جاء نصراني قال: أريد أن أدخل في الإسلام. فوقع عند أشعري فأقر لا إله إلا الله، لا قادر على الاختراع إلا الله، لا خالق إلا الله أسلم أو لا؟

ما أسلم، ما دخل في الإسلام، لو قال الكافر: لا إله إلا الله. وفسر له قال له: اعتقد أن المراد بـ لا إله إلا الله لا خالق إلا الله ما دخل في الإسلام لأن المراد من قول لا إله إلا الله –كما سيأتي درسنا الليلة– أن ليس المراد بها مجرد اللفظ لا بد من تحقيق معناها الذي دلت عليه، والعمل بمقتضاها لا بد من هذا، وأما مجرد القول وهذا لا يقول به إلا الضال كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى.

س: ما حكم من اعتقد اعتقاد الأشاعرة الماتريدية الذي ذكرته؟." (١)

"إذا إله المراد به هنا المعبود، وهذا معناه في اللغة ومعناه في الشرع، ولذلك قال ابن عباس: الله ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين. فدل على أنه يفسر بالمعبود، (لا إله إلا) أين الخبر؟ (لا إله إلا) أداة استثناء (الله) بالرفع ويجوز النصب والرفع أشهر وأرجح، وهو بدل من الضمير المستكن في الخبر، وقلنا: حق هذا مصدر حق يحق حقا، حق هذا هو الخبر النحاة والمشهور عندهم أنه يقدر بموجود، وهذا باطل لأنه يلزم منه الاتحاد، لا إله موجود إلا الله، وسبق معنا تقرير أن الإله يطلق على كل ما اتخذ معبودا سواء كان بحق أو بباطل، إذا كل ما عبد في الوجود فهو الله، هذه عقيدة من؟ الاتحاد الذين يرون أن الله تعالى

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٧

متحد في الوجود كله، فالوجود هو عين وجوده تعالى الله عما يقولون، لا إله موجود نقول: هذا التقدير باطل ولو اشتهر عند النحاة، وإنما يقدر لا إله حق فهو نفي لاستحقاق الألوهية عن جميع المعبودات إلا الله، إثبات العبادة أو الألوهية لله جل وعلا، فهذان ركنان لا بد منهما، الإثبات المحض ليس بتوحيد، والنفي المحض ليس بتوحيد، بل هو تعطيل محض، فلا بد من الأمرين ولا يتم الإفراد إفراد العبادة لله جل وعلا المفهوم من هذا النص لا إله إلا الله إلا بهذين الأمرين، لا إله نافيا جميع ما يعبد من دون الله إلا الله مثبتا جميع العبادة لله جل وعلا، حينئذ أخذنا حصر العبادة من قوله: (لا) (إلا). لأن لا وإلا أعلى صيغ الحصر، كما إذا قلت: ما قام إلا زيد. هذا فيه حصر القيام في زيد، وهنا فيه حصر الألوهية الحقة في لله عز وجل، وأن ما عداه - وإن عبد، وإن اتخذ إلها - هذا لا ينفى - كما ذكرناه سابقا - بدليل أن الله تعالى سماها آلهة -وهم سموها آلهة، إذا نثبت كونها آلهة ولكن ننفي استحقاق كونها آلهة، واضح هذا؟ فالذي ينفى ليس كونها آلهة لأن الإله في لسان العرب هو من اتخذ معبودا، ثم الذي يعبد قد يعبد بحق وهو الله جل وعلا، وقد يعبد بباطل، فحينئذ إذا نفينا الألوهية عنها من جهة تسميتها آلهة نقول: هذا خالفنا الواقع، لأن الواقع أن ثم من عبد من دون الله جل وعلا، هي معبودة نعم وهي آلهة عندهم، لكن هل هذه الآلهة بحق أو بباطل؟

لا شك أنها بباطل. إذا لا إله المنفي هو استحقاق العبادة، لا وجودها بل هي موجودة الآلهة موجودة ونحن لا ننفي وجودها، وهذا يدل عليه أيضا ماذا؟." (١)

"الوضع الشرعي الحقيقة الشرعية دلت على أن المراد بالإله هو المعبود، وهذا يستلزم أن يكون المعبود الذي استحق أن يعبد هو الذي تفرد بالخلق، وهو الذي تفرد بالرزق وهو الذي تفرد بسائر التصرف والتدبير في الملكوت، هذا يلزم منه وإلا صار ناقصا، إذا كان هو المعبود وغيره يخلق معه هذا نقص وعجز، إذا صار هو المخلوق وغيره يدبر ويتصرف معه هذا صار عجز ونقص، فإذا نقول: لا إله إلا الله المراد بها لا معبود حق إلا الله عز وجل، (والحاذق منهم) كما قال المصنف هنا: من يظن أن معناها لا يخلق ولا يرزق ولا يدبر إلا الله، وهذه لا تنفعه لا إله إلا الله، من اعتقد أن معنى لا إله إلا الله هو هذا المراد حينئذ لا فرق بينه وبين المشركين الذين بعث فيهم محمد - صلى الله عليه وسلم - لأنهم أقروا بذلك، بل إبليس أقر بذلك، ومع ذلك فهو كافر كفر إباء واستكبار، وكذلك المشركون أقروا بذلك ومع ذلك نحكم عليهم بالشرك والكفر، وثم مذاهب أخرى إما أنه يتلفظ بها ويثبت لها معنى لكن ما يدري هذا المعنى ما هو،

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/٧

يعني يقول لا إله إلا الله ولها معنى لكن ما هو هذا المعنى؟ لا يدري، أو يظن أن التوحيد المطلوب من الخلق هو أن يقولوا لا إله إلا الله وهذا مذهب الكرامية ومن على شاكلتهم من أهل الفرق المنحرفة، من قال لا إله إلا الله دخل الجنة.." (١)

"لأن المقصود هو اعتقاد معنى هذه الكلمة والعمل بمقتضاها، أما مجرد حروف ولفظ يكرر فهذا ليس المراد، (بل يظن أن ذلك التلفظ بحروفها من غير اعتقاد القلب لشيء من المعاني) من المعاني من المعاني المنسجمة أو المستلزمة لعمل الظاهر، لأن المصنف هنا قال: (التلفظ بحروفها من غير اعتقاد القلب لشيء من المعاني) اعتقاد القلب لا بد وأن يلزم منه العمل الظاهر، ولذلك تقول: العمل بمقتضى هذه الكلمة، ثم المقتضى هذا قد يكون باطنا وقد يكون ظاهرا، هل ينفك الظاهر عن الباطن؟

نقول: لا، لا ينفك. فإذا وجد الباطن دون الظاهر نقول: هذا ليس بمسلم. إذا وجد الباطن دون الظاهر نقول: ليس بمسلم. وإذا وجد الظاهر دون الباطن نقول: هذا ليس بمسلم.

إذا الأقسام كم؟

أربعة؟ ما هي؟

ظاهرا وباطنا هذا الموحد الحق والصدق.

باطنا لا ظاهرا. لا يوجد [أحسنت نعم] يوجد عقلا وهو الذي أراد المرجئة إثباته أن يؤمن باطنا لا ظاهرا

بقي ماذا؟

ظاهرا لا باطنا، هذا المنافق.

والكافر ...

إذا الأقسام من حيث العقل أربعة، ومن حيث الشرع ثلاثة، ولذلك جاء تقسيمه في أول سورة البقرة ﴿إن الذين كفروا﴾ [البقرة: ٦] ثم قال ﴿ومن الناس من يقول﴾ [البقرة: ٨] وقبل ذلك قدم حال المؤمنين، فالقسمة ثلاثية:

مؤمن ظاهرا وباطنا.

كافر ظاهرا وباطنا. وهذا لا إشكال فيه.

مؤمن ظاهرا كافر باطنا. هذا المنافق.

أما مؤمن باطن وكافر في الظاهر، نقول: هذا لا وجود له إلا عند المرجئة.

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٨

(والحاذق منهم يظن أن معناها لا يخلق ولا يرزق ولا يدبر إلا الله، فلا خير في رجل جهال الكفار أعلم منه بمعاني لا إله إلا الله) فلا خير في رجل يعني يدعي الإسلام يفهم أن لا إله إلا الله لا خالق إلا الله، لا رازق إلا الله، لا قادر على الاختراع إلا الله، تقول: هذا جاهل أو عالم؟

جاهل، [نعم] جاهل، والكافر فهم من لا إله إلا الله لا معبود بحق إلا الله. قل: الذي علم المعنى الصحيح هو الكافر المشرك الأول، ولذلك كما ذكرنا أنه لم يسلم بها لفظا فضلا عن أن يعتقد معناها وأنه صحيح، بخلاف المتأخر فإنه سلم بها لفظا وخالف معناها. (إذا عرفت ما قلت لك معرفة قلب) بصيرة قلب يعني هو محل العلم أي فهم وعلم إذ يعبر بالقلب عن المعاني التي تختص به من الروح والعلم والشجاعة وغير ذلك، لذلك جاء قوله تعالى ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ [ق: ٣٧] يعني هو الأصل، العلوم إنما تكون في الأصل محلها القلب، ثم تنبثق على الجوارح.." (١)

"فإنك إذا عرفت كذلك معرفة قلب وبصيرة لأن العلم محله القلب، هذا هو الأصل ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ [ق: ٣٧] فالإدراك إنما يكون محله القلب، ثم يفيض على الجوارح. (فإنك إذا عرفت أن الإنسان) من حيث هو إنسان (يكفر بكلمة يخرجها من لسانه) يعني قد يقع الكفر بكلمة، ولذلك نقول: الكفر هذا نقيض الإيمان. وإذا قلنا بالفرق بين الشرك والكفر حينئذ نقول: الشرك نقيض التوحيد. والكفر نقيض الإيمان. وإن قلنا بالترادف حينئذ كل من الشرك والكفر نقيض للإيمان والتوحيد ولا إشكال، وكما ذكرنا سابقا أن الصواب أن الكفر والشرك بمعنى واحد، إلا إنه يغلب استعمال الشرك في صرف العبادة لغير الله، والكفر فيما عدا ذلك، ولذلك جاء إطلاق الشرك في مقام الكفر عند من فرق، وجاء إطلاق الكفر في صرف العبادة لغير الله تعالى.

الكفر لغة الستر والتغطية، ووصف الليل بالكافر لستره الأشخاص، والزراع كذلك وصف بالكفر لستره البذر في الأرض، وفي الشرع الكفر ضد الإيمان، والمراد بالضدية هنا النقيض، [لأن الضد ضدان] (١) لأن الضدين لا يجتمعان وقد يرتفعان، فإذا قلنا: الكفر ضد الإيمان، حينئذ لا يجتمعان هذا واضح، لكن هل يرتفعان؟

لا يرتفعان. يعني هل يقال بأن هذا الإنسان ليس بكافر ولا مؤمن، لا، وجود أحدهم على وجه الكمال ينفي أو يلزم منه نفي الآخر، والعكس بالعكس، وأما أن يجتمعان معا يكون مؤمنا كافرا هذا على التفصيل، قد يكون لكن الكفر لا يكون كفرا أكبر، وأما ألا يكون مؤمنا ولا كافرا هذا لا وجود له.

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٩

إذا مراده وهذه عبارة شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: الكفر ضد الإيمان. المراد بالضد هنا النقيض، لأن النقيض مع النقيض لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلا يكون مؤمنا كافرا كفرا أكبر في وقت واحد، ولا يرتفع وصف الإيمان أصله ولا وصف الكفر من حيث الأصل، حينئذ نقول: لا يجتمعان ولا يرتفعان. هذه حقيقة الإيمان مع الكفر من حيث التلازم والوجود، يعني تلازم في الوجود والانتفاء، فضد الإيمان إذا هل هذا تعريف؟ قل: نعم تعريف، لأنه إذا كان نقيضه حينئذ معرفة النقيض إنما يدرك بمعرفة نقيضه، وما هو الإيمان؟ الإيمان عند أهل السنة والجماعة هو: اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح والأركان. هذه ثلاثة أركان كل واحد منها ركن، الكفر ضده نقيضه، إذا الكفر نقيض الاعتقاد الذي هو إيمان كفر اعتقادي، ونقيض القول باللسان الذي هو إيمان كفر باللسان، ونقيض العمل الذي هو الركن الثالث من الإيمان كفر العمل، ولذلك كل جزء من هذه الأجزاء الثلاثة يقابلها نوع من أنواع الكفر، أما الإيمان من حيث الوجود فلا يوجد الثاني والثالث إلا مع الأول، ولا الثاني إلا مع الأول والثاني، ولا الثالث إلا مع الأول والثاني، يعني هذه متلازمة في الوجود اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح والأركان، هل يوجد اعتقاد دون قول باللسان؟

الجواب: لا.

هل يوجد اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، دون عمل بالجوارح؟

لا يوجد.

هل يوجد عمل بالجوارح دون اعتقاد بالقلب أو قول باللسان؟

لا.

---

(١) سبق.." (١)

"المعطلة وأقسامهم

القاعدة الرابعة التي قعدها الشيخ، وهي نبراس لكل طالب علم حتى يرد الفرع إلى الأصل، ومن ضبط هذه القواعد فقد تعلم العقيدة، قال: القاعدة الرابعة: بم نرد على المعطلة؟ والمعطلة قسمان: معطلة تعطيلا كاملا محضا، ومعطلة تعطيلا ناقصا، والمعطلة تعطيلا كاملا هم الجهمية، وهم الذين عطلوا الذات والاسم والصفة، يقولون: ليس اسمه السميع ولا عنده سمع ولا بصير ولا بصر، ولا كريم ولا كرم ولا قدير ولا قدرة، والتعطيل

---

(١) شرح كشف الشبهات للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٩

يساوي النفي، فهم يعبدون عدما حتى الصنم لم يحصلوا عليه والعياذ بالله! والمعطلة تعطيلا ناقصا هم المعتزلة، وهم يثبتون لله الأسماء، وينفون الصفات، فيقولون: الله عزيز، لكن بلا عزة.

حاشا لله! ويقولون: سميع بلا سمع، معأنه لو قلت: إن محمدا سميع، فأنا أقصد بالسميع أنه يسمع الكلام، ولذلك كانت عائشة تقول: سبحان الذي وسع سمعه الأصوات كلها، المرأة تشتكي زوجها للرسول صلى الله عليه وسلم وأنا في ناحية البيت يخفى علي بعض حديثها، فأنزل الله سبحانه وتعالى: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها﴾ [المجادلة:١]، فهم يقولون: سميع بلا سمع، قدير بلا قدرة، كريم بلا كرم.

وما هو الفرق بين المعطلة تعطيلا كاملا -وهم الجهمية- وبين المعطلة تعطيلا ناقصا وهم المعتزلة؟ الفرق: أن الجهمية نفوا الاسم والصفة فقالوا: لا سميع ولا سمع، والمعتزلة نفوا الصفة دون الاسم فقالوا: سميع لكنه بلا سمع.

فالشيخ يقول القاعدة الرابعة التي نرد بها عليهم أنهم خالفوا ظاهر النصوص، وقد قعد القاعدة الأولى وهي أننا لا بد أن نأخذ بظاهر النصوص، فقالوا: اليد هي النعمة، وظاهر اللفظ يقول: ليست بنعمة، وقالوا: معنى أن الله يحب فلانا أي: يريد ثوابه، وهذا خلاف الظاهر، فهم خالفوا ظاهر القرآن وظاهر السنة، وإجماع الصحابة.

ويلزم من قولهم التنقيص من قدر الله جل في علاه كما سنبين.." (١)

"الرد على المنكرين لصفة اليد

وأما أهل البدعة فقالوا: قول الله تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ [المائدة:٦٤] وقول الله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح:١٠] وقول الله تعالى: ﴿مما عملت أيدينا﴾ [يس:٧١] اليد هنا بمعنى النعمة، قالوا: وعندنا في ذلك دليل، ففي صلح الحديبية عندما قال عروة لرسول الله: ما أرى حولك إلا أوباشا -أو أشوابا- من الناس سيفرون عنك عما قريب، فقال أبو بكر: امصص بضر اللات! نحن نفر عن رسول الله؟! فكانت هذه مسبة شديدة عليه، فقال: من هذا؟ فقالوا: أبو بكر، فقال: لولا يد لك عندي لم أكافئك بها لرددت عليك، أي: لولا نعمة أكرمتني بها لم أردها إليك.

وقالوا: اليد معناها: القدرة، والدليل على ذلك أنك إذا قلت: ضرب على الأمة بيد من حديد، كان فيه دلالة على القدرة والقوة، فقالوا لنا: في اللغة مساغ، فيد الله فوق أيديهم، أي: قدرة الله فوق أيديهم، فنقول لهم:

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٦/١

لقد خالفتم ظاهر القرآن، وظاهر السنة، وإجماع الصحابة، فالله يقول: ﴿يد الله﴾ [الفتح:١٠] وأنتم تقولون: نعمة الله، فأنتم تقدحون في بيان الله، وقد قال: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا﴾ [النحل:٨٩] وهذا تبيان يدل على أن اليد يد حقيقية، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: (يمين الله ملأى) وقال: (كلتا يدي ربي يمين) فقد أثبت لله اليد وأنتم تنفونها، ويلزم من ذلك القدح في بلاغ رسول الله، ثم خالفتم الإجماع، ومخالف الإجماع مبتدع.

القاعدة الرابعة التي نرد عليهم بها أن نقول: يلزم إذا أولنا أو حرفنا اليد إلى النعمة أو القدرة لوازم باطلة: أولها: أننا سنجزئ قدرة الله، وسنقول: (بيدي) أي: بقدرتي، وهذا لا يقوله عاقل، فإن قدرة الله عامة وشاملة لكل شيء.

ثانيها: أنه يلزم من ذلك أن نقول: (يد الله فوق أيديهم) أي: نعمة الله فوق أيديهم، ويلزم من ذلك نقول: (لما خلقت بيدي) أي: لما خلقت بنعمتي وهل هما نعمتان فقط، أم أن نعائم الله لا تعد ولا تحصى؟ فهذه من اللوازم الباطلة.

ومن اللوازم الباطلة: أنهم سيجعلون لإبليس على الله حجة، وكأن الأشاعرة يعلمون الشيطان كيف يتشيطن، فقد أمره الله أن يسجد لآدم فاعترض على ربه وقال: ﴿أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ [الأعراف:١٢] فرد الله عليه بقوله: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص:٧٥]، وكأن الله يقول له: إن فضل آدم عليك أنني باشرت خلقه بيدي وأنت خلقتك بالقدرة وبالنعمة، قال له كن فيكون، فلو كان المراد باليد النعمة والقدرة لقال الشيطان لربه: يا رب! أنت لم تخلق آدم بيدك، ولم تشرفه بمباشرة اليد، وإذا خلقته بنعمتك أو بقدرتك فقد خلقتني بقدرتك، وخلقت الكون كله بقدرتك، فلا فضل لآدم علي.." (١)

"موقف أهل البدع من صفة النزول والرد عليهم

أهل البدعة والضلالة ما تركونا نهنأ بهذه الصفة، ولا ندري كيف أن حلاوة الإيمان وبشاشته تدخل إلى هذه القلوب الخربة التي أولت صفات ربنا وحرفتها.

فقالوا: معنى: (ينزل ربنا)، أي: ينزل أمر ربنا، وتنزل رحمة ربنا.

وعندنا أدلة بذلك كثيرة.

منها: أن الله خلق مائة رحمة، فأنزل واحدة من هذه الرحمات، فينزل ربنا يعني: تنزل رحمة ربنا، أو ينزل

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد – محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٤/٦

أمر ربنا، كما قال تعالى: ﴿أتى أمر الله فلا تستعجلوه﴾ [النحل:١].
ونقول لهم: خالفتم ظاهر الكتاب، وخالفتم ظاهر السنة، وخالفتم إجماع الصحابة.
وكفى بهذه المخالفات تضييع لكم.
والدين هو ما جاء به الرسول وجاء به الصحابة رضوان الله عليهم.
ثانيا: إذا خالفتم النص النبوي فقد اتهمتم رسول الله بالتقصير في البيان، والله قد أمره بالتبيين، فقال: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ [المائدة:٦٧]، وقال: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل:٤٤]، فلو كان النزول نزول الرحمة، أو نزول الأمر، ولم يبين النبي فقد قصر في البلاغ، وقصر في النصح للأمة، وهو أنصح الأمة للأمة صلى الله عليه وسلم بأبي هو وأمي.
ثالثا: إن تأويل النزول بأنه نزول الرحمة هذا لازم لصفة نزول الله جل في علاه، فنحن نثبت النزول، ونثبت الرحمة؛ لأن لازم نزول الله أنه سيرحم، كما في حديث النزول أنه يقول: (هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من سائل فأعطيه؟ هل من مستشف فأشفيه؟)، إذا: فلازم نزول الله جل في علاه أنه يلزم من ذلك رحمات الله.
رابعا: إن تنزلنا معكم وقلنا بقولكم فإنه ينتج لنا لوازم باطلة، منها: إن رحمة الله ستقول: (هل من سائل فأعطيه؟ هل من سائل فأعطيه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟).
ونحن ليس عندنا صكوك غفران، والذي يعفو ويمنح ويعطي ويشفي ويمرض هو الله، وليس الرحمة أو الأمر، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وإذا مرضت فهو يشفين﴾ [الشعراء:٨٠].
هذا على التفصيل.
ومن الإجمال قوله تعالى: ﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير﴾ [الأنعام:١٧].." (١)
"تأويل أهل البدع لصفة استواء الله على العرش والرد عليهم
إن أهل البدع خالفوا أهل السنة والجماعة في هذه الصفة الجليلة العظيمة، فقد قالوا في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]: إن الله لم يستو على العرش؛ لأنه لو استوى فقد احتاج إلى العرش، وكل شيء يحتاج إلى العرش، ولو استوى حقيقة يكون قد جلس كما يجلس المرء والعياذ بالله، وهذا فيه تشبيه الخالق بالمخلوق، فإذا قلنا: إذا قال الله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] فما

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٦/٧

المراد من هذا القول؟ قالوا: مراد الله من هذا القول: الرحمن على العرش استولى، لا استوى، قالوا: وعندنا من اللغة ما يعضد ما نقول، وهو قول الشاعر: استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق أي: ما أهريق دم في أخذه للعراق، قالوا: استوى بشر على العراق من غير سيف يعني: استولى، فقالوا: هذه لغة تدل على أن استوى بمعنى: استولى، واللغة هي لغة العرب، والقرآن نزل بها، إذا: ليس المراد استوى؛ لأننا لو أثبتنا لله الاستواء لشبهنا الخالق بالمخلوق، وأيضا: لنا لازم باطل في هذا التشبيه حيث إننا لو أثبتنا هذه الصفة لله فإن الله يحتاج إلى العرش، والله لا يحتاج إلى أحد بل كل الخلق يحتاجون إليه.

نقول: إذا قال قائل: ما الاسم الذي يدل على أن كل الخلق يحتاجون لله جل في علاه؟ ف

A الصمد، أي: يصمد إليه الخلائق في حوائجهم، وبذلك يكون الرد على أهل البدعة والضلالة كالأشاعرة الذين أولوا الاستواء بالاستيلاء كالتالي: نقول: إنكم خالفتم ظاهر الكتاب؛ لأن الله قال: ﴿استوى﴾ [طه:٥] وأنتم قلتم: استولى، أأنتم أعلم أم الله؟ وخالفتم ظاهر السنة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (والله فوق العرش ويعلم ما نحن عليه) وكأنكم تدعون أنكم أعلم بالله من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا كذب وزور، وخالفتم بذلك إجماع أهل السنة والجماعة.

وكذلك نقول: هن ا ك لوازم باطلة لو قلنا بقولكم، فلو قلنا: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] بمعنى: استولى يلزم من ذلك أن هناك من هو أقوى من الله قد استولى على العرش ثم حدث الصراع والعراك ثم بعد ذلك استرد ملكه والعياذ بالله، وهذا من أكفر الكفر، فإن الله مالك كل شيء ورب كل شيء، وإذا أراد شيئا ﴿قال له كن فيكون﴾ [آل عمران:٥٩]، فمعنى قولكم: استوى أي: استولى، كأنه أخذ منه، وفي هذا دلالة على الضعف، وفيه قدح في الربوبية، إذ من لوازم الربوبية أن الله القادر القاهر فوق عباده، فأنتم هكذا قدحتم في ربوبية الله جل في علاه.

أيضا من اللوازم الباطلة أنكم إذا قلتم: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] بمعنى: أنه استولى، معنى ذلك: أن الله يحدث عباده بما لا يفقهون، هو يقول: استوى، وأنتم تقولون: لا، استولى، وكأن الله يخاطبنا بما لا نعقل، وكأن ظاهر القرآن كفر حاشا لله من ذلك، فإن الله قال عن القرآن أنه أ نزله: ﴿بلسان عربي مبين﴾ [الشعراء:١٩٥] فهو يخاطبنا بما نعلم فهذا لازم باطل من اللوازم الباطلة أيضا.

وكذلك نقول: إذا خصمناكم بهذه اللوازم فلا بد علينا أن نرد هذه الشبه التي أتيتم بها، فقد قلتم: عندنا من اللغة ما يثبت أن استوى بمعنى: استولى، واحتججتم ببيت شعري، فنقول لكم: أولا: القاعدة عند العلماء: أن المعنى إذا تردد بين أن يكون شرعيا أو أن يكون لغويا فإننا نقدم الشرع على اللغة، أي: إذا تردد المعنى

بأن كان بوضع الشرع له معنى، وفي وضع اللغة له معنى آخر، فنحن نقدم وضع الشرع والدلالة على ذلك، نظير ذلك في الشرع قول الله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ [البقرة:٤٣] والصلاة في اللغة معناها: الدعاء، ومعنى ذلك: أن الله يأمر كل إنسان أن يقف، أو يجلس، أو ينام، أو يقوم على أنه يدعو الله جل في علاه، وليس ﴿وأقيموا الصلاة﴾ [البقرة:٤٣] معناها: تدعو الله جل في علاه، بل ﴿وأقيموا الصلاة﴾ [البقرة:٤٣] تعني: الخمس الصلوات التي بينها رسول الله، فالصلاة معناها في الشرع: هذه الألفاظ المخصوصة والحركات المخصوصة في أوقات مخصوصة، وإن كانت في اللغة معناها: الدعاء، فإذا تردد المعنى بين الأمرين فإنا نأخذ بالشرع، وهنا تردد الأمر في الشرع بالاستواء وبين الاستيلاء فنقدم الاستواء وهو العلو والاستقرار.

ثانيا: نقول لكم: هذا البيت ليس بيتا عربيا، وليس هذا الكلام من كلام أهل اللغة، بل هو بيت لشاعر نصراني ليس من العرب، فهذا البيت أيضا ليس من لغة العرب.

ثالثا: نقول: عند علماء اللغة قاعدة لغوية تقول: الأصل بقاء اللفظ على ظاهره ما لم تأت قرينة تصرفه من الظاهر إلى المؤول، بمعنى: إذا قال النبي صلى الله عليه وسلم مثلا: صل فأنت ستقول: أصلي يعني: أقوم فأصلي على الأقل ركعتين أو ركعة الوتر، أما إذا جاءت قرينة بمعنى: صل للدعاء فسأصرفه من الوضع الشرعي إلى الوضع اللغوي.

مثال ذلك: حديث النبي صلى الله عليه وسلم عندما كان صائما ودعي لطعام، فقال: (من دعي إلى طعام فليأكل وإلا فليصل) فليصل هنا بمعنى: فليدع للذي دعاه للطعام، فالقرينة صرفت الظاهر من الوضع الشرعي إلى الوضع اللغوي.

فنقول: استوى بشر على العراق الأصل فيها علا واستقر لكن البيت يصح تأويله بالسياق؛ لأن القاعدة عند اللغويين أيضا أن السياق والسباق واللحاق من المفسرات، فالسياق في قول الشاعر: استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق فقوله: (من غير سيف) مفسر لقوله: استوى، بمعنى: أنه استولى من غير أن يعمل فيهم القتل، فأصبحت القرينة في نفس البيت أن استوى بمعنى: استولى؛ لأنه ذكر السيف، وذكر عدم إراقة الدماء، فهذه قرينة تثبت أن المقصود: هو الاستيلاء وليس العلو والاستقرار، فأين هذه القرينة في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]؟ أين القرينة التي تصرفه؟ ليس ثمة قرينة،

فإن لم يكن هناك قرينة فلا بد أن يبقى اللفظ على ظاهره، وهو أن: (استوى) يعني: علا واستقر، فهذا معنى الاستواء.." (١)

"اعتقاد أهل البدع في صفة الكلام، وشبهاتهم حولها والرد عليهم

إن بعض أهل البدعة والضلالة لم يقروا بهذه الصفة لله، وقالوا: إن الله لا يتكلم.

ثم أوردا شبهة شديدة جدا، فقالوا: لو قلتم بأن الله يتكلم فإن ذلك يستلزم لوازم باطلة.

وهي: أنه لا كلام إلا بمخرج، فتكونون قد شبهتم الخالق بالمخلوق، ولذلك قالوا: إن الله لا يتكلم.

والجواب على ذلك بأن نقول: إن الأصل أنه تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] ولا يستلزم من الكلام المخرج.

وأيضا: لم يرد في الشرع أن لله فما، ونحن لا نثبت لله صفة إلا إذا أثبتها لنفسه، فنحن نسكت عن هذا.

وأما ما أوردوه من إلزام فنقول: إن هذا اللازم باطل؛ لأننا لو قلنا بقولكم فقد كيفنا الصفة، والكيف مجهول بالنسبة لنا، ونحن نفوض الكيفية.

بل إن في المخلوقات ما يتكلم ونحن لا نعرف كيفية كلامه.

مثال ذلك: السماوات والأراضين، فعندما خلقهما الله قال لهما: ﴿ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين﴾ [فصلت:١١].

وأيضا: تكلمت الجنة وتكلمت النار، ففي الصحيحين: (أن الجنة والنار احتجتا عند الله جل في علاه، فقالت النار: يدخلني المتكبرون، وقالت الجنة: يدخلني الضعفاء).

فتكلمت الجنة وتكلمت النار.

ولا نعرف كيفية كلامهما، وإن كان هذا في المخلوق فمن باب أولى ألا نعلم كيفية كلام الله جل في علاه، لكنه يتكلم، ويسمع من يشاء بكلامه، فقد أسمع الملائكة، فجبريل عليه السلام سمع صوت الله، بل وملائكة السماء سمعوا صوت الله جل في علاه كما في الحديث الصحيح: (أن الله إذا أراد أن يوحي بالأمر تكلم بالوحي، فيسمعون صوت الله، وتأخذ السماء منه رجفة أو رعدة شديدة)، فهذه دلالة على أنهم يسمعون صوت الله جل في علاه، وجبريل قد سمع صوت الله بتلاوة القرآن، وأخذ القرآن ونزل به إلى محمد صلى الله عليه وسلم.

إذا: الله يتكلم، ولا نعلم كيفية كلام الله جل في علاه، فنحن نثبت الصفة بلا تشبيه ولا تكييف ولا

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٩/٣

تمثيل.

ويزيد من بطلان إلزامهم بأن الكلام يستلزم المخرج، أن هذا تكييف، والكلام في اللغة معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

ثم إنكم أيها المبتدعة خالفتم ظاهر القرآن وظاهر السنة وإجماع الصحابة، وهذا يلزم منه لوازم باطلة لا يمكن أن نقر بها.

إذا فنقول في الرد عليهم: إن هذا اللازم الذي قلتم عليه أنه لازم باطل وليس بلازم، فإن هناك مخلوقات تتكلم ولا يستلزم من وجود الكلام وجود المخرج، ولا نعلم كيفية هذا الكلام، فمن باب أولى نقول: إن الله جل في علاه يتكلم ولا نعرف كيفية هذا الكلام.." (١)

"اعتقاد أهل البدع في القرآن وأدلتهم والرد عليها

أما أهل البدع والضلالة فقد نظروا إلى كتاب الله وقرآن الله، فقالوا: هذا ليس من كلام الله؛ لأن الأصل عندهم أن الله لا يتكلم.

فإذا قلت: إن الله تكلم بالقرآن.

قالوا: الأصل أن الله لا يتكلم.

وأن هذا القرآن مخلوق وليس بكلام الله.

واستدلوا على ذلك بأن قالوا: قال الله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا﴾ [الزخرف:٣]، والجعل أصله: الخلق، فيكون الجعل هنا أصله: الخلق.

فقوله تعالى: (إنا جعلناه قرآنا عربيا)، يعني: خلقناه قرآنا عربيا.

فقالوا: هذا دليل واضح جدا على أن القرآن مخلوق، وليس بكلام الله جل في علاه.

وعندنا الأدلة الكثيرة التي أثبتنا بها أن القرآن هو كلام الله، قال تعالى: ﴿تنزيل من رب العالمين﴾ [الواقعة:٨٠] ﴿نزل به الروح الأمين * على قلبك لتكون من المنذرين * بلسان عربي مبين﴾ [الشعراء:١٩٣ - ١٩٥].

وأيضا الأدلة الكثيرة من السنة على أن القرآن هذا وحي من الله، قال الله تعالى: ﴿إن هو إلا وحي يوحى * علمه شديد القوى﴾ [النجم:٤ - ٥].

وعندما أنكر النبي صلى الله عليه وسلم على الشبعان الجالس على أريكته بقوله: (يأتيه الأمر من أمري،

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٧/١١

فيقول: ننظر في كتاب الله) كأن المبتدع هذا يرى أن هذا كلام الله وهؤلاء لا يقرون بهذا، فيقول: ننظر في كتاب الله فإن وافق الحكم ما في كتاب الله أخذنا به، وإلا لم نأخذ به، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (ألا وإني قد أتيت القرآن)، يعني: وحيا من الرب سبحانه وتعالى (ألا وإني قد أتيت القرآن ومثله معه)، يعني: السنة التي هي قرينة أو صنو القرآن.

إذا: فالأدلة من الكتاب والسنة تثبت أن القرآن كلام الله، وهم يعاندون رسول الله، ويقولون: إن الله لا يتكلم، وإن القرآن ليس بكلام الله، وهو مخلوق.

والرد عليهم أولا: قال تعالى: ﴿تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم﴾ [الزمر:١]، فهذه الآية ظاهرة جدا في أن الكتاب من الله جل في علاه، سمعه جبريل، ونزل به لمحمد صلى الله عليه وسلم.

وقال تعالى: ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده﴾ [الفرقان:١].

وقال تعالى: ﴿الرحمن * علم القرآن * خلق الإنسان﴾ [الرحمن:١ - ٣].

وقال تعالى: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾ [القدر:١].

وقال تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن﴾ [يس:٨٢]، والأمر من قول الله جل في علاه.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (اقرءوا القرآن، فإن لكم بكل حرف حسنة، والحسنة بعشر أمثالها.

لا أقول: ألم حرف، ولكن أقول: ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف).

وأيضا ورد عن الصحابة بأسانيد صحيحة أنهم كانوا يصفون الله بالكلام، ويقولون: القرآن كلام الله.

كما جاء عن أبي بكر وعمر رضي الله عنها وأرضاهما، فـ عمر رضي الله عنه كان يقول: القرآن كلام الله غير مخلوق.

وأيضا أبو بكر رضي الله عنه عندما رأى أن الروم ستغلب الفرس، قالوا: هذا من كلامك أم من كلام شاعر؟ أي: النبي صلى الله عليه وسلم.

فقال: بل هو من كلام الله، فنسب الكلام لله جل في علاه.

وعائشة رضي الله عنها عندما قالت: (والله إن شأني في نفسي لأحقر من أن يتكلم الله بي)، أي: بقرآن من فوق سبع سماوات.

ويقول عثمان بن عفان رضي الله عنه كما في شعب الإيمان للإمام البيهقي رحمه الله بسند صحيح: لو طهرت قلوبنا ما شبعت من كلام الله جل في علاه.

وأيضا روي عن ابن مسعود رضي الله عنه بسند صحيح أنه كان يقول: من أراد أن يختبر حبه لله فليعرض

نفسه على كلام الله، فإن أحب كلام الله فقد أحب الله جل في علاه؛ لأنه قد أحب صفة من صفات الله جل في علاه.

وقال بعض السلف: لا يتعبد لله بأفضل مما خرج منه، والذي خرج منه هو القرآن، فهذا إثبات بأن القرآن كلام الله جل في علاه.

وأما الرد على شبهتهم بأن الجعل هو الخلق، فنقول قال الله تعالى: ﴿وجعل منها زوجها﴾ [الأعراف:١٨٩]، فهل خلق منها زوجها؟!! وأيضا إن جعل: تحتمل الخلق وتحتمل التحويل، قال الله تعالى: ﴿ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل * ألم يجعل كيدهم في تضليل * وأرسل عليهم طيرا أبابيل * ترميهم بحجارة من سجيل * فجعلهم كعصف مأكول﴾ [الفيل:١ - ٥] فهل خلقهم كعصف مأكول، أم خلقهم بشرا مثل سائر بني آدم؟ فجعلهم هنا ليست بمعنى: خلقهم.

إذا: فقوله تعالى: ﴿جعلناه قرآنا عربيا﴾ [الزخرف:٣]، أي: جعل هذا الكلام عندما أنزل به جبريل باللسان العربي المبين، فإن الله تكلم مع موسى بالعبرية، وتكلم مع عيسى بالسريانية، وتكلم مع كل نبي بلغة قومه. فلما تكلم بالقرآن تكلم باللغة العربية، قال تعالى: (فجعلناه قرآنا عربيا)، يعني: تكلمنا به بلغة العرب لا باللغة العبرانية، ولا باللغة السريانية.

فهذه فيها دلالة واضحة على أن الجعل أيضا يكون بغير الخلق وهذا رد على هذه الشبهة.

فالقرآن ليس بمخلوق وإنما هو كلام الله.

ومن قال بأن القرآن مخلوق، فنقول له: لقد خالفت ظاهر القرآن، وخالفت ظاهر السنة، وخالفت إجماع أهل السنة والجماعة.

وأيضا نقول له: لقد رددت القول على الله؛ لأن الله فرق بين الخلق والكلام وأنت جمعت بينهما، قال الله تعالى: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ [الأعراف:٥٤]، فعطف الخلق على الأمر بالواو العاطفة، والأصل في العطف: المغايرة.

فعلمنا أن الخلق غير الأمر، فالأمر صفة من صفاته، والخلق فعل من أفعاله جل في علاه، فإذا أضيف الخلق إلى الله فتكون الإضافة إضافة تشريف، وأما بالنسبة للأمر فهو صفة من صفات الله، تكلم به جل في علاه.

وأيضا قال الله تعالى: ﴿الرحمن * علم القرآن * خلق الإنسان﴾ [الرحمن:١ - ٣]، فغاير بين تعليم القرآن وبين خلق الإنسان، ولو كان القرآن مخلوقا لقال الله تعالى: الرحمن خلق القرآن وخلق الإنسان.

ولكن قال: ﴿الرحمن * علم القرآن * خلق الإنسان﴾ [الرحمن:١ - ٣] فغاير بين تعليم القرآن وبين خلق الإنسان.

أيضا نقول: يلزم من قولكم بأن القرآن مخلوق لوازم باطلة، وهي: أولا: أن موسى عليه السلام عندما جاء لميقات ربه إلى الشجرة قال الله تعالى: ﴿إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى﴾ [طه:١٢]، وهل المخلوق يتجرأ ويقول لموسى: إني أنا ربك؟ وهل الله جل وعلا يأمر موسى أن يعبد غيره؟ وهل يصح هذا في الأذهان؟ فهذا لازم باطل، فلو كان القرآن مخلوقا فالمخلوق هو الذي يأمر موسى، ويقول له: ﴿إني أنا ربك فاخلع نعليك﴾ [طه:١٢] وهذا لازم باطل؛ لأن الله لا يأمر بالكفر، وإنما يأمر بالإيمان وبالتوحيد.

وأيضا من اللوازم الباطلة: أن موسى عليه السلام لما جاء لميقات ربه قال: ﴿قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا﴾ [الأعراف:١٤٣]، فهل المخلوق يحجب عن موسى ويقول: ((لن تراني))؟ هذه هي الردود على أهل البدعة والضلالة الذين يقولون: بأن القرآن مخلوق.

ونحن نقول لهم: القرآن كلام الله، وصفة من صفات الله جل في علاه، وقد تكلم الله بهذا القرآن، وسمعه جبريل، ونزل به إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم وحيا.." (١)

"فوائد من حديث أول ما خلق الله القلم

ونستدل بهذا على عدة مسائل في العقيدة، فنستدل به على أن القلم يتكلم وفائدة ذلك أنه لا يلزم من إثبات الكلام أن يكون له فم ولسان وأسنان وإلا قلنا: أين فم القلم وأسنانه ولسانه؟ مع أننا نعلم أنه لا مخرج له، فهذه دلالة على أن هناك مخلوقات تتكلم ولا نعلم كيفية كلامها ولا مخرج كلامها أيضا، فمن باب أولى أن الله جل وعلا يتكلم ولا نعلم كيفية كلامه، فهذه هي المسألة الأولى.

المسألة الثانية: أن الله تعالى تكلم بحرف وصوت مسموع؛ لأنه قال: قال للقلم: اكتب.

المسألة الثالثة: أن جعل جمادا يتكلم، إذا لا تقولون بالمجاز، ولا تقولون: إن الجبل يحب أي: أهل الجبل، ولا تقولون: إن الجدران في القرية تريد، أي: أهل القرية يريدون، فلا مجاز في القرآن على الراجح الصحيح.

وأما قول الله تعالى: ﴿يريد أن ينقض فأقامه﴾ [الكهف:٧٧]، فهذا بالصريح الصحيح هو الجدار، وقد

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ١٠/١١

أفهم الله الخضر ذلك، ولم لا، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (أحد جبل يحبنا ونحبه)، فإن الجبل يحب النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يلزم أن يكون له قلب، كما أن الجذع بكى وسمعه النبي صلى الله عليه وسلم وسمعه الصحابة عندما كان يخطب النبي صلى الله عليه وسلم ويده على الجذع، فلما اعتلى المنبر أن الجذع أنينا شديدا، ولم يسكت حتى وضع النبي صلى الله عليه وسلم يده عليه.

أيضا الطعام تكلم بالتسبيح، فنحن لا نقول بالمجاز، بل نقول: قد يتكلم الجماد ويشعر كما ورد في النصوص، وقد قال تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ [الإسراء:٤٤].

إذا: الكتابة هي: أن الله كتب كل شيء قبل أن يخلق الخلق بخمسين ألف سنة، وقد فرغ ربنا من أهل الجنة، ومن أهل النار، نقول هذا إجمالا، أما التفصيل: فإن على المؤمن أن يؤمن بأربع كتابات: الكتابة الأولى: الكتابة الأزلية.

الكتابة الثانية: الكتابة السنوية.

الكتابة الثالثة: الكتابة العمرية.

الكتابة الرابعة: الكتابة اليومية.

والكتابة العمرية هي الكتابة التي تكتب في الرحم بعد مرور الأربعة أشهر للجنين في الرحم، حيث يأتي الملك فيقول: أي رب! ذكر أم أنثى؟ أي رب! شقي أم سعيد؟ أي رب! كم أجله؟ أي رب! ما رزقه؟ فيكتب كل ذلك بأمر الله جل وعلا، والمرء لا يزال في بطن أمه.

وقد قال ابن مسعود: (السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه) جاء أن بعض الناس طرقوا الباب على إبراهيم بن أدهم فوجدوه يبكي، فقالوا: ما يبكيك؟ إنك رجل على صلاح إنك تفعل كذا وكذا وكذا، قال: إليكم عني، فإني لا أعلم كتبت في بطن أمي شقيا أم سعيدا.

فهذه هي الكتابة الأزلية وأصلها حديث ابن مسعود رضي الله عنه وأرضاه.

الكتابة الثانية: الكتابة السنوية، وهذه تكون في ليلة القدر من كل سنة كما قال الله تعالى: ﴿فيها يفرق كل أمر حكيم﴾ [الدخان:٤]، قال ابن عباس: يكتب أهل الحجيج، ويكتب من يموت في هذا العام، ويكتب من يحيا ومن يولد، ويكتب الرزق ويكتب كل شيء في هذه الليلة، وهذه الكتابة على قول ابن عباس اسمها: كتابة عامية.

الكتابة الثالثة: الكتابة اليومية، والكتابة اليومية على أقسام: كتابة الملكين اللذين لا يفارقان ابن آدم بحال من الأحوال، كما قال تعالى: ﴿ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾ [ق:١٨] يعني: يكتب هذا

الحسنات، ويكتب هذا السيئات، وهناك قسم آخر وهم ملائكة يكتبون الطاعات، ويسيحون في الأرض بحثا عن مجالس العلم، فيكتبون أسماء من يجلس فيها بأسمائهم وأسماء آبائهم ويصعدون إلى الله، فيقول الملك: يا رب إن فلانا هذا جاء لغرض، ولم يأت لطلب العلم، فيقال: (هم القوم لا يشقى بهم جليسهم).

وأيضا يقول النبي صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح: (يتعاقبون فيكم ملائكة يتقابلون في العصر، ويتقابلون في الفجر)، فالذين كانوا في الفجر يصعدون في العصر، فتخلفهم ملائكة يصعدون في الفجر يكتبون ما يفعل ابن آدم، فهذه كتابة يومية.

ومما يجدر التنبيه إليه في هذه المرتبة أن الكتابات لا تتغير في اللوح المحفوظ، فما كتب في اللوح المحفوظ لا يتغير بحال من الأحوال، ولكن هل يمكن أن يتغير شيء من الكتابة في غير اللوح المحفوظ؟

A نعم، فهذا هو الراجح، وقد بين المؤلف الأدلة التي تدل على ذلك، وبهذا فلا إشكال في القدر.

ولذلك فإن الناس يسألون الله تعالى ما يريدون، فإذا بالدعاء والقدر أقواهما يرفع الآخر، يعني: أنه يمكن للدعاء أن يرفع القدر، ولكن كيف يرفع القدر وقد قلنا: إن الله كتب كل شيء في اللوح المحفوظ؟ نقول: نعم الدعاء يرفع القدر المكتوب في أيدي الملائكة لا المكتوب في اللوح المحفوظ.

أما الإشكال الثاني: فهل يكتب رجل في بطن أمه شقيا ويكون سعيدا؟ الجواب: نعم، فقد يكتب في بطن أمه شقيا، ولكن في اللوح المحفوظ يكون الله قدر أنه سيختم له بالصالحات فيكون سعيدا، فالذي يغير هو ما في يد الملك فقط، والدليل على ذلك.

حديث (الدعاء والقدر يعتلجان)، يعني: يتعارضان؛ وأيضا كلام عمر بن الخطاب بسند صحيح أنه طاف حول الكعبة فكان يبكي ويقول: اللهم إن كنت قد كتبتني شقيا -يعني: في بطن أمه- فامحها واكتبني عندك سعيدا.

فهو طلب تغيير ما كتب عليه في بطن أمه فقط؛ لأن اللوح المحفوظ لا يتغير أبدا، والدليل على أن عمر يريد ذلك نهاية قوله، إذ قال في نهايته: فاكتبني عندك سعيدا، ثم يقرأ قول الله تعالى: ﴿يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾ [الرعد:٣٩].

والمعنى: يمحو الله ما يشاء مما في يد الملك، وعنده ﴿أم الكتاب﴾، يعني: اللوح المحفوظ فإنه لا يتبدل ولا يتغير، فالآية هنا ظاهرة جدا في أن الذي يمحي هو ما في يد الملائكة.

وكذلك لو أن رجلا سرق وستقطع يده، فإذا كان ذلك مكتوبا في اللوح المحفوظ فلن يتغير ذلك، وأما إذا كتب في يد الملائكة فقط بأنه سارق، فإنه سيمحى من كتاب الملائكة إن قدر الله ذلك.

فإذا الكتابات أربع: كتابة في اللوح المحفوظ وهذه لا تتبدل ولا تتغير، وكتابة عمرية، وكتابة سنوية، وكتابة يومية، والتغيير والتبديل يكون في هذه الكتابات لا في اللوح المحفوظ.." (١)

"أفضلية الصحابة على غيرهم

Q قبل الدرس دار نقاش بيني وبين أحد الإخوة فقال: إن الأتقياء في هذا العصر أفضل من الصحابة؟

A أول شيء لماذا تتناقشون في مسألة ليس عندكم فيها علم، فإنه يظهر لي أنكم تناقشتم بغير علم، فمثل هذه القضايا الغيبية أو العلمية الخطيرة التي تتعلق بمصير المسلمين: هل الصحابة أفضل أم بعض أفراد الأمة الآن؟ هذه مسائل كبيرة تتعلق بما يسمى بالأسماء والأحكام، والعلماء المتبحرون يتورعون عن الكلام فيها، وإذا تكلموا تكلموا بحذر، فكيف تدور في مجالس الشباب ابتداء.

الذي أعرفه في هذه المسألة أن الصحابة هم أفضل الأمة على الإطلاق بجملتهم ثم التابعون ثم تابعوهم.

ثم بعد ذلك الأمة فيها فضلاء إلى قيام الساعة، لكن بعد القرون الثلاثة الفاضلة ليس هناك ما يدل على أن هناك عصرا أفضل من عصر ولا مكانا أفضل من مكان بإطلاق، تفضيل الأمكنة والأزمنة جاء دون تحديد وقت، وجاءت تفضيلات معينة لكن ليس على سبيل الدوام إلى قيام الساعة؛ فهذا المكان الفاضل قد يصبح مفضولا في يوم من الأيام، والمكان المفضول قد يصبح فاضلا في يوم من الأيام وهكذا، وسائر النصوص التي فيها تفضيل لا يمكن أن تؤخذ على الإطلاق إلا بدلالة شرعية أخرى كتفضيل الصحابة والذين يلونهم والقرون الثلاثة هذه جاءت مطلقة ومفسرة ومبينة بأنها هذه العصور وما عداها فيس هناك دليل عليه.

مسألة: هل يوجد أفراد من أتقياء الأمة في هذا العصر يفضلون عموم الصحابة؟ الجواب: لا.

كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره: فلا يمكن أن يوجد ممن جاءوا بعد القرون الثلاثة من يكون أفضل من عموم الصحابة، لكن قد يوجد فاضل بعد القرون الثلاثة يفضل بعض أفراد القرون الثلاثة أو بعض أفراد الصحابة في جانب وليس من جميع الجوانب؛ لأن الصحابة لهم فضل الصحبة، بل الصحبة لا يمكن أن تأتى إلا لمن صحب النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا فضل آتاه الله هذا الجيل، والله يؤتي فضله من يشاء فليس لأحد هذه الأفضلية.

لكن الفضل من حيث العمل قد يوجد، فقد يوجد من يعمل عملا أفضل من عمل بعض الصحابة، كما ورد في الحديث أنه قد يوجد من هذه الأمة من يأتي في آخر الزمان ويكون أجره أجر خمسين من الصحابة،

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٩/١٢

فهذا يتعلق بالأجر، والأجر لا يلزم منه مطلق الأفضلية كما ذكر شيخ الإسلام، واتفق أهل العلم في ذلك.." (١)

"قواعد في الأسماء والصفات

هنا قواعد مهمة تضبط لنا هذه الأسماء: أولها: كل هذه الأسماء حسنى؛ لأنها تتضمن صفات كمال، وباب الأسماء أضيق من باب الصفات، وباب الصفات أوسع؛ لأن كل اسم يحمل صفة ولا عكس، فليست كل صفة تحمل اسما، فالعزيز يتضمن صفة العزة، والرءوف يتضمن صفة الرأفة، وهكذا الكريم والرحيم والرحمن، وأما الصفات فلا تستطيع أن تشتق من كل صفة اسما، قال الله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] فصفة الاستواء لا نستطيع أن نشتق منها اسما وهو المستوى، وهذا يدلك على أن باب الأسماء أضيق من باب الصفات.

ثانيها: أسماء الله لا تنحصر، فهي كثيرة وعديدة ولا تنحصر في عدد، ودليل ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: (اللهم إني عبدك وابن عبدك وابن أمتك، ناصيتي بيدك، ماض في حكمك، عدل في قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو علمته أحدا من خلقك).

إذا: فهناك بعض الخلق يعلمون من أسماء لله ما لا يعرفها الآخرون.

ثم قال: (أو أنزلته في كتابك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك)، فهناك أسماء لله كثيرة يعلمها الله ولا يعلمها أحد من خلقه، فهذه دلالة على أن أسماء الله كثيرة جدا وليست محصورة بعدد.

وأيضا حديث النبي صلى الله عليه وسلم في الشفاعة العظمى وفيه: أن آدم يقول: اذهبوا إلى نوح، اذهبوا إلى إبراهيم، اذهبوا إلى موسى، حتى تحال إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيقول: (أنا لها أنا لها، فيذهب تحت العرش فيسجد يقول: فيعلمني الله جل وعلا محامد أحمده بها) أي: محامد الآن تعلمتها، والحمد ثناء على الله جل وعلا بما هو أهل له، فيثني على الله بأسمائه الحسنى وصفاته العلا، إذا: ففيها أسماء لا يعلمها النبي صلى الله عليه وسلم إلا عندما يسجد عند العرش، ويدلك ذلك على أن أسماء الله لا تنحصر.

ولا يشكل علينا حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة)، فالإجابة يسيرة جدا وهي: أن هذه الأسماء التسعة والتسعين لها ميزة خاصة عن بقية الأسماء كلها، وهذه الميزة هي: (من أحصاها دخل الجنة)، ومعنى أحصاها أي: حفظها عن ظهر قلب، وتعبد بها لله، يعني:

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد - ناصر العقل، ناصر العقل ٢/٢١

ما يتوسل إلا بها، فقد حفظ اسم الكريم فيقول: يا كريم! أكرمني برضاك عني، وحفظ اسم القدير فيقول: يا قدير! أنجني من الظالمين، يا عزيز أعزني بطاعتك، فيتعبد لله بهذه الأسماء.

وأيضا أن يتخلق بآثار هذه الصفات، فالله جل وعلا رءوف يحب كل رءوف، وكريم يحب كل كريم، فأنت من تعبدك لله بالاسم أو بالصفة أن تتخلق بأثر هذا الاسم، فاسم الله الكريم فأنت تكون كريما، واسم الله العفو، فهو عند المقدرة يعفو، فأنت إن كنت قادرا على ظالم فاعف عنه إلا أن يكون في هذه مساءة، أو يكون هذا فيه زيادة كبر لهم، وإن كنت تعلم أن الله عزيز فاعتز أنت بطاعته، وتخلق بآثار هذه الصفات.

فالتسعة والتسعون اسما من أحصاها دخل الجنة، فهذه هي الميزة لها، ولا يخفى علينا أن لله أسماء كثيرة كما في هذه الأحاديث.

وقبل أن ننتقل إلى الكلام في الصفات أضبط لطالب العلم قاعدة مهمة جدا وهي: أن الاشتراك في الاسم لا يستلزم الاشتراك في المسمى، فإذا قلت: الله الرحيم، أو الله الكريم، وسمي أحد الناس كريما، فهذا الاشتراك هو بالنسبة للاسم والصفة، وهو لا يدل على الاستواء، فكرم الله جل وعلا فيه الكمال المطلق، وكرم هذا المخلوق ناقص ولو كان كرمه ككرم حاتم الطائي.

وأيضا قال الله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح:١٠] فالله له يد، والإنسان له يد، فاشتركا في الاسم، فهذه يد وهذه يد، لكن لا يلزم من ذلك أن تتساوى يد الله ويد المخلوق أبدا، ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١].." (١)

"أنواع الكفر

الكفر كفران: كفر أكبر وكفر أصغر، كما أن الشرك شركان: شرك أكبر وشرك أصغر.

فالكفر الأكبر: هو الذي يخرج به صاحبه من الملة، ويخلد في نار جهنم، والكفر الأصغر صاحبه على شفا هلكة لكنه أيضا تحت مشيئة الله جل وعلا، والكفر الأصغر: مثل الحلف بغير الله، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (من حلف بغير الله فقد أشرك)، أو من اتخذ سببا لم يشرعه الله كالتمائم، وإذا اعتقد أن السبب ينفع ويضر من دون الله فهذا شرك أكبر وكفر أكبر.

والفرق بينهما أن صاحب الشرك الأكبر والكفر الأكبر في نار جهنم خالد مخلدا، وأما صاحب الشرك الأصغر والكفر الأصغر فهو تحت المشيئة، فقد يدخل الجنة من أول وهلة، وقد يعذب بخطيئته ثم بعد ذلك يدخل الجنة.

---

(١) شرح كتاب التوحيد لابن خزيمة - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٤/٢

ولا يمكن لإنسان بحال من الأحوال أن يكفر أحدا إلا الجهال المتجرئون، فهم الذين يطلقون التكفير، فلا يمكن لأحد أيا كان أن يكفر أحدا من المسلمين حتى يكون معه دليل أوضح من شمس النهار، خوفا على نفسه من أن يقع في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (من قال لأخيه: يا كافر! فقد باء بها أحدهما)، فإن كان كافرا بحق ثبتت عليه، وإن لم يكن حارت ورجعت على هذا المكفر الجاهل الذي تكلم بما لا يعي ولا يعلم، فلا يصح لأي إنسان أن يتجرأ على مسألة التكفير، فإذا كان هناك دليل كشمس النهار على التكفير فهذا مخرج.

ولا يلزم من الوقوع في الكفر تكفير الفاعل، فالقول قد يكون كفرا، والفعل قد يكون كفرا، ومع ذلك لا يكون القائل والفاعل كافرا حتى تقام عليه الحجة وتزال عنه الشبهة، إلا فيما هو معلوم من الدين بالضرورة، كرجل يقوم في وسط الطريق فيسب الله جهارا نعوذ بالله من ذلك، فهذا كفر وفاعله كافر ولا يلزم إقامة الحجة عليه ولا إزالة الشبهة؛ إذ إن هذا معلوم من الدين بالضرورة، أو رجل يسب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهذا لابد أن يقتل، وهو كافر، ولابد على ولي الأمر أن يقتله، وحتى ولو تاب فلابد على ولي الأمر أن يقتله، فهذا كفر معلوم من الدين بالضرورة.

وهنا أمر وهو: أن المعلوم من الدين بالضرورة أمر متفاوت، فقد يكون الحكم معلوما من الدين بالضرورة في بلد، ولا يكون معلوما من الدين بالضرورة في بلد آخر، فالذي نشأ ببادية بعيدة ولم يعلم من أحكام الشرع شيئا لا نطبق عليه هذه القاعدة.." (١)

"الفوائد المستنبطة من الأحاديث التي تدل على فضل الذكر

الفوائد المستنبطة من هذه الأحاديث الخمسة التي ذكرناها في فضل الذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم لما جاءه الرجل بعدما كبر سنه يستنصحه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (اجعل لسانك رطبا بذكر الله)، ولو لم يكن لفضل الذكر إلا أن الله سيذكرك لكفى بها نعمة وفضلا، فيلزم من أن الله جل وعلا يذكرك أن يحبك، وإذا أحبك نادى في السماء: يا جبريل! إني أحب فلانا فأحبه، فينادي جبريل بعدما يحبه: يا أهل السماء! إني أحب فلانا فأحبوه، ثم يكتب له القبول في الأرض، ويستلزم من ذكر الله جل وعلا لك أن يرحمك، وأن يثني عليك في الملأ الأعلى.

ومن الفوائد المستنبطة من هذا الحديث العظيم في فضل الذكر: المعية.

يقول الله تعالى: (فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم)،

---

(١) شرح كتاب التوحيد لابن خزيمة - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ١٢/٢

وقال: (أنا مع عبدي ما ذكرني وتحركت بي شفتاه) ومعية الله جل وعلا معيتان: معية عامة للمؤمن والكافر، ومعية خاصة.

أما المعية العامة فهي معية العلم والإحاطة، قال الله تعالى: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم﴾ [المجادلة:٧]، السياق والسباق بالمقدمة والنتيجة يثبت أنه معهم بعلمه وقد أحاط بكل شيء علما.

ومعية خاصة: هي معية التسديد، ومعية التوفيق، والعبد الموفق هو العبد الذاكر لله جل وعلا، فلا تجعل وقتا يمر عليك إلا وأنت تذكر الله جل وعلا، وفي كتاب شعب الإيمان أثر ضعيف جدا أنه قال: (اذكر الله حتى يقولوا: مجنون)، والمعنى أنك لا تنشغل إلا بذكر الله جل وعلا، فالعبد الذاكر هو عبد مسدد، وعبد موفق من الله جل وعلا، عبد يستجلب معية الله، ومن كان مع الله كان الله معه، فالله جل وعلا يكون معك إذا ذكرته، وإذا ذكرته جل وعلا فإن الله جل وعلا يسددك ويوفقك، لا تسمع إلا به، ولا تبصر إلا به، ولا تبطش إلا به، فهو معك بالتسديد والتوفيق، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مبينا لنا هذه المعية مع الله عز وجل: (يا أبا بكر! لا تحزن فإن الله معنا) فالله جل وعلا جاءه بالنص، وأيضا موسى عليه السلام ﴿قال كلا إن معي ربي سيهدين * فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق﴾ [الشعراء:٦٢ - ٦٣].

إذا: معية الله هنا: معية التسديد والتوفيق والنصرة والثبات، وموسى عليه السلام وهارون خافا عندما ذهبا إلى فرعون من بطشه وجبروته، فقال الله تعالى: ﴿قال لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى﴾ [طه:٤٦]، ويستلزم ذلك أن أسددكما وأكون معكما بالتوفيق والنصرة والثبات.

آخر الفوائد المستنبطة من هذا الحديث: أن الملائكة خير من بني آدم، عند من يقول بذلك، وفصلنا القول فيها، واختلف العلماء فيها على قولين: القول الأول: الملائكة خير من البشر، وعمدة أدلتهم هذا الحديث؛ لأن الله جل وعلا قال (ذكرته في ملأ خير منهم) وهذا الملأ صرح به في رواية أخرى قال: (في ملأ من الملائكة) فهذا بالتنصيص أن ملأ الملائكة خير من ملأ البشر.

وقوله: (ذكرني في ملأ) ليس فيه حجة لأهل البدع الذين يتحلقون ويذكرون الذكر الجماعي، فالمقصود بـ (ذكرني في ملأ) مجالس العلم، وتعليم القرآن وتعليم السنة أو الفقه، والحديث يفسر الحديث عندما تأتي الملائكة السياحة وتنظر إلى مجالس العلم وتجلس وتحفهم حتى تصعد إلى الله جل وعلا إلى آخر الحديث فالله جل وعلا يقول (هم القوم لا يشقى بهم جليسهم) فهنا معنى (ذكرني في ملأ) أي: مجالس العلم،

فيكون في مجالس العلم الثناء في الملأ الأعلى، أنت الآن منتشر اسمك بين الملائكة، وكل ملك يعرف اسمك ويعرف اجتهادك ومجلسك في حلقات الذكر وحلقات العلم.

إذا: يستدلون بقوله: (في ملأ من الملائكة)، يعني: خير من هذا الملأ وهو نص صريح.

القول الثاني: جمهور من أهل العلم قالوا: صالحوا البشر خير من الملائكة، ويستدلون بأدلة كثيرة، وعمدة هذه الأدلة تفضيل الله لآدم على الملائكة حيث أمرهم بالسجود له، وأيضا فضله عليهم بالعلم، فتمسكوا بالعلم قدر الإمكان؛ لأن آدم ارتفع على الملائكة قاطبة بالعلم، قال تعالى: ﴿قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم﴾ [البقرة:٣٣]، فعلم آدم ورفعه على الملائكة.

والراجح في هذه المسألة ما رجحه شيخ الإسلام ابن تيمية بالتوفيق بين هذين القولين: قال: إذا نظرنا للأولية قلنا بقول الأولين، وإذا نظرنا للآخرية قلنا بقول الآخرين، والمعنى: إذا نظرنا للأولية يعني: في الدنيا، قلنا بقول الأولين: يعني الملائكة أفضل؛ لأنهم يسبحون ويحمدون ويركعون ويسجدون ويفعلون ما يؤمرون ولا يعصون الله جل وعلا، وهذا في الدنيا، أما الإنسان فيخطئ ويعصي ويذنب، وهو ينيب ويستغفر، لكن يفعل المعاصي وليس كالملائكة في هذه الطهارة.

أما إذا نظرت إلى الأخروية فنقول: قد استوى البشر مع الملائكة فأهل الجنة يلهمون التسبيح، فإذا دخلوا الجنان ارتقوا إلى مرتقى عال جدا فتفوقوا على الملائكة، وهذا من أبدع ما يجمع به، ففي الدنيا تكون الملائكة أفضل من البشر؛ لأن الإنسان يخطئ ويذنب في الدنيا، وفي الآخرة يكون البشر الذي يدخلون الجنة أفضل من الملائكة؛ لأن البشر في الجنة يلهمون التسبيح، فيستوي الملك مع البشر في ذلك.

أقول قولي هذا وأستغفر الله العظيم.

وصل اللهم وسلم وبارك على محمد وصحبه أجمعين.." (١)

"الرد على بدعة نفي صفة الوجه

يرد على من نفى صفة الوجه بالإجمال ثم بالتفصيل، أما الرد عليهم إجمالا فنقول: لقد خالفتم كتاب الله جل وعلا في قولكم: الله ليس له وجه، فقد قال عن نفسه: ﴿إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى﴾ [الليل:٢٠]، فقد خالفتم ظاهر القرآن وخالفتم أيضا ظاهر السنة، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أثبت لله وجها وقد تقدم الحديث قريبا، وخالفتم إجماع السلف، وقد خالفتم قول الله تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء:٣٦]، ولا علم لكم بهذا، هذا الرد إجمالا.

---

(١) شرح كتاب التوحيد لابن خزيمة - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٨/٤

أما الرد تفصيلا فنقول: أولا: زعمكم أن المقصود بالوجه هنا هو الذات كلام مردود بالكتاب وبالسنة، أما بالكتاب فقد قال الله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال﴾ [الرحمن:٢٧]، وجعل الوجه مضاف إلى الرب، ويقصد بالرب هنا الذات، فلا يمكن أن نقول: إن الله جل وعلا أنزل لنا الكتاب بلسان عربي مبين يكرر الذات مضافا للذات، إذ إن هذا منكر في لغة العرب، وبذلك علم أن الوجه صفة مضافة إلى الذات، وأيضا في قوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [الرحمن:٢٧] كلمة: (ذو) مرفوعة لأنها صفة لوجه، وبذلك يعلم أن الوجه يخالف الذات؛ لأن الرب هنا مضاف إليه مجرور، فلو نعت بذي لقال: ذي الجلال والإكرام، لكنه لما قال: ذو دل ذلك على أنها صفة للوجه لا للرب.

أما السنة فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (أعوذ بالله العظيم، وبوجهه الكريم)، ومعلوم أن الأصل في العطف المغايرة، والنبي صلى الله عليه وسلم قد استعاذ بالذات فقال: أعوذ بالله العظيم، ثم استعاذ مرة ثانية بالصفة فقال: وبوجهه الكريم، ولو كان الوجه بمعنى الذات لكان التكرار لا معنى له، وكانت الجملة الثانية لغوا، والنبي صلى الله عليه وسلم قد أوتي جوامع الكلم فيتعين أن معنى: أعوذ بالله العظيم: الاستعاذة بالذات المقدسة، ثم غاير وقال: (وأعوذ بوجهه الكريم)، فاستعاذ بالصفة.

ويبقى عليه لازم باطل وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم عندما يقول: (أعوذ بوجهه الكريم)، استعاذ بغير مخلوق، فيرد عليهم بأن هذه الصفة مخلوقة؛ لأن الاستعاذة بالمخلوق شرك، فقد استعاذ بصفة من صفات الله جل وعلا.

أما قولكم بأن الوجه في الآية بمعنى الثواب، وأن المعنى: يبقى ثواب ربك، أو: كل شيء هالك إلا الثواب فهذا مخالف لظاهر القرآن والسنة ويلزم من هذا القول لوازم باطلة هي كالتالي: اللازم الأول: أن يوصف الثواب بأنه ذو جلال وإكرام، وهذا لا يمكن بحال من الأحوال، فوصفه بذلك باطل معلوم البطلان؛ لأن الله جل وعلا قال: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [الرحمن:٢٧].

فوصف الوجه بذو الجلال والإكرام ولا يمكن أن يوصف الثواب بأنه ذو الجلال والإكرام.

اللازم الثاني: يلزم من قولكم أن الوجه معناه الثواب أن الثواب له بصر وله أنوار جلية تحرق البشر، ويفهم هذا من قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه) فلو أن الوجه بمعنى الثواب لكان معنى الحديث: لأحرقت سبحات ثوابه ما انتهى إليه بصره من خلقه! وهذا يدل على بطلان قولهم.

اللازم الثالث: يلزم من القول بأن الوجه هو الثواب أن النبي صلى الله عليه وسلم يستعيذ بمخلوق وحاشاه،

فهو لا يستعيذ إلا بالخالق جل وعلا؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (وأعوذ بوجهه الكريم)، فلو وضع الثواب موضع الوجه، لكان معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: وأعوذ بثوابه العظيم، وبهذا القول نجعل النبي صلى الله عليه وسلم يبيح الاستعاذة بغير الله وهذا شرك، وبذلك يرد على المعتزلة النفاة الذين ينفون الصفة، وتصفوا لنا الأدلة بأن لله وجها، ووجه الله جل وعلا ذو جلال وإكرام وذو أنوار ولا يسأل بوجه الله إلا الجنة.

أما اعتراضهم بقول الله تعالى: ﴿فأينما تولوا فثم وجه﴾ [البقرة:١١٥]، فإن هذه الآية كما ذكر علماء التفسير نزلت خاصة في السفر، ومعلوم أن السياق من المخصصات؛ فإنهم إذا كانوا على الراحلة في السفر صلوا إلى غير القبلة، فحيثما توجهت الراحلة فثمة القبلة، والنبي صلى الله عليه وسلم إذا كان في سفر، وكان على راحلته لم يشترط استقبال القبلة، بل حيثما توجهت به الراحلة صلى، فنزلت الآية لترفع الحرج عن المؤمنين في السفر وتبيح لهم أن يصلوا حيثما توجهت بهم الراحلة أو ما يقوم مقامها اليوم من طائرة أو عربة أو غيرهما، قال الله تعالى: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ [البقرة:١١٥] وفي هذه الآية قولان للسلف: القول الأول: أن معنى ((وجه الله)): قبلة الله، ويستدلون على ذلك بأن السياق الذي نزلت فيه الآية يفسر المقصود من الآية.

القول الثاني وهو القول الراجح من أقوال السلف: أن قول الله تعالى: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ أي: هناك وجه الله؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إن العبد إذا قام يصلي فإن الله قبل وجهه)، ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يبصق المصلي أمامه أو عن يمينه؛ لأن الملك عن يمينك، قال النبي صلى الله عليه وسلم: (فإما في ثيابه أو عن يساره) فنهى أن يبصق المصلي أمام وجهه؛ لأن الله قبل وجهه، فقول الله تعالى: ((فأينما تولوا فثم وجه الله)) معناه: أنك لو كنت في صحراء وحضرت الصلاة وأنت مأمور أن تقصد الكعبة، وما استطعت أن تعرف اتجاه الكعبة، ثم اجتهدت في الجهة فصليت وأخطأت هذا المقصد أو هذا الاتجاه، وقد اجتهدت قدر استطاعتك عملا بقوله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ [التغابن:١٦]؛ فإن الله جل وعلا يقبل صلاتك وهو قبل وجهك، فيكون معنى قوله تعالى: ((فأينما تولوا فثم وجه الله)): إثبات لصفة الوجه لله جل وعلا وزيادة إخبار بأن الله يكون قبل وجهك حتى لو اجتهدت ولم تستطع تحديد الجهة الصحيحة للكعبة.." (١)

---

(١) شرح كتاب التوحيد لابن خزيمة - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٥/٧

"اللوازم الباطلة من تفسير الاستواء بالاستيلاء

لو فسرنا الاستواء بالاستيلاء، يلزم من ذلك لوازم باطلة: أولها: أن العرش لم يكن تحت ملك الله جل وعلا، ثم استولى عليه بعد ذلك، وهذا كفر مبين، فلو قال قائل: إن شيئا قيد أنملة أو شجرة أو ورقة شجر ليست في ملك الله فقد كفر بذلك، إذ أحاط الله جل وعلا بكل كونه ملكا وقدرة وعزة وقهرا سبحانه وتعالى.

إذا من أول اللوازم الباطلة: إذا قلنا بأن الاستواء بمعنى الاستيلاء، أن العرش لم يكن في ملك الله، ثم استولى عليه، فهذا أول لازم من اللوازم الباطلة، وهذا كفر مبين.

ثانيها: القول بأن هناك أربابا من دون الله، فلو قلنا: الرحمن على العرش استولى، لزم أن يكون هنالك رب آخر كان مستوليا على العرش، وحصلت المغالبة بين هذا الرب وهذا الرب، أو هذا الإله وهذا الإله، واستولى بعد ذلك الرحمن على العرش، بعدما أخذه منه، والله جل وعلا يقول: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء:٢٢] فهذا اللازم الباطل أكفر من اللازم الأول، لأنه يلزم منه وجود أرباب من دون الله تنازع الله في ملكه سبحانه وتعالى.

فإن قالوا: هذه اللوازم نرفضها، وأنتم تريدون أن توقعونا في شر أعمالنا، وسنخرج منكم بكلام لطيف وهو أن معنى استولى: تم ملكه، أو مطلق التمليك، وليس الاستيلاء بالمغالبة، فنقول: الرحمن على العرش استولى، يعني: الرحمن دخل في ملكه العرش.

قلنا: لم خص الله جل وعلا العرش بالتمليك؟ فالشجر ملكه وكذلك البحر والسماء والشمس والنجوم، إذا: لم لم يقل الله جل وعلا: الرحمن على الشمس استوى أو الرحمن على الشجر استوى، أو الرحمن على البحار استوى؟ فالبحر ملك لله، والشمس ملك لله، والأرض ملك لله، والجبال ملك لله، فلا مزية بين الجبال وبين العرش، ولا بين البحر وبين العرش، فيلزم التساوي بينها وبين الآية، وهذا من أبطل الباطل، فبذلك يظهر لنا بطلان تأويلهم من أجل اللوازم الباطلة.

ثم نقول: نفرض أن هذا البيت عربي أصيل وأنه مسوغ لذلك، ونحن لم نكفره، فالتكفير للنوع دون العين، فمن حرف الكلمة عن موضعها بدون مسوغ من اللغة، هذا كفر؛ لأنه تكذيب لقول الله جل وعلا.

فمن قال في قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح:١٠] بمعنى: رحمة الله فوق أيديهم، أو قدرة الله فوق أيديهم، وهذا قول أهل البدع والضلالة، فهذا كفر مبين؛ لأنه مكذب، ولا يوجد مسوغ في اللغة.

فمن قال: هنالك مسوغ من اللغة، وهو أن اليد بمعنى النعمة، كقولهم: لولا يد لك عندي ما كافأتك عليها، وأيضا في اللغة مسوغ بأن اليد هي القدرة، فالعرب يقولون: قبض على البلدة بيد من حديد، يعني: بقدرة

أي: قدر على أهلها.

الغرض المقصود: أن اليد بمعنى القدرة لها مسوغ من اللغة، فإذا قالوا: بأن الاستواء بمعنى الاستيلاء وليس لهم مسوغ كفروا، وإن قالوا: المسوغ هذا البيت، قلنا: هذا البيت ليس بعربي أصيل، إذ إنه لشاعر نصراني قال: استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق.

ونحن نقول لهم: استوى بشر على العراق، بمعنى استولى بشر على العراق، هل هذا أصل فيها أم هناك قرائن تحيل اللفظ من ظاهره إلى المؤول؟ استوى بمعنى علا واستقر، والقرينة قوله: من غير سيف ولا دم مهراق، أي: حصلت هناك مغالبة ثم استولى على مقاليد الحكم في العراق، فنقول: هنا قرينة أولته، وفي الآية ليس ثمة قرينة، فبطل استدلالهم بذلك.." (١)

"الرد على الاعتراضات على تفسير الاستواء بمعنى العلو

قالوا: إن أبطلتم لنا الاستدلال، فعندنا لوازم باطلة نلزمكم بها إذا قلتم بأن الاستواء معناه العلو.

قلنا: هاتوا اللوازم هذه لعلنا نرجع عما اعتقدنا.

فقالوا: اللازم الأول: أنكم إذا قلتم: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] بمعنى: علا واستقر، لزم من ذلك أن العرش يمس الرحمن، ويحده، وكأن العرش أحاط بالله.

فإذا قلتم: إن لله حدا فهذا كفر.

فاللازم الأول أن الله جل وعلا إذا علا أو استوى على العرش، يحدث في ذلك المماثلة مع المخلوق، وأحاط العرش بالله جل وعلا، فإذا أحاط به فإن له حدا، فهذا أول لازم باطل، ونعوذ بالله من ذلك.

اللازم الثاني: قالوا: إذا قلتم ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] لزم من ذلك أن الله يحتاج إلى عرش، فإن العرش يقل الرحمن سبحانه وتعالى.

فعندما نقول: محمد استوى على الكرسي وهو يعطي الدرس، فلو سحب رجل الكرسي من تحته فإنه سيقع؛ لأنه محتاج إلى كرسي، فكذلك لو قلتم: استوى الرحمن على العرش، فإن العرش يقل الرحمن، والرحمن يحتاج للعرش، وحاشا لله من ذلك.

فنقول لكم: هذه اللوازم الباطلة نحن لا نعتقدها ولا نقول بها، نحن نقول بظاهر القرآن، ولا يمكن أن تكون لوازمه باطلة.

أما قولكم: إنه يلزم من معنى الاستواء أن العرش يحد الرحمن، فإننا نتعامل مع الألفاظ المبهمة في العقيدة،

---

(١) شرح كتاب التوحيد لابن خزيمة - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٥/١٨

بأن نتوقف فيها فلا ننفي الحد ولا نثبته، فإن كان معنى استوى على العرش، بأنه علا على العرش وهو بائن من خلقه، ومنفصل عنهم، ويعلم ما هم عليه، فهذا حق.

وإذا قلتم: إن العرش أحاط بالله، نقول: حاشا لله، لأن الله أكبر من أن يحاط به، فهذا كفر مبين، والذي جركم لهذا تشبيهكم الخالق بالمخلوق، وتكييفكم لصفة العلو، لأنكم بهذه الطريقة كيفتم صفة العلو، ونحن قلنا: الكيف مجهول، فنفوضه لله جل وعلا، والله جل وعلا لم يره أحد، حتى يخبركم بهذه الكيفية.

فأصبح اللازم الأول باطلا والثاني باطل والثالث أبطل ما يكون، فيرد عليكم هذا اللازم ولا نقول به.

فالله جل وعلا علا على العرش بكيفية يعلمها، وهي صفة كمال وجلال وعظمة وبهاء لله جل وعلا، والله يحيط بكل شيء، ولا شيء يحيط بالله سبحانه وتعالى.

أما اللازم الثاني فنقول: كل المخلوقات أحوج ما تكون لله، والله لا يحتاج لأحد، وهذا من لوازم اسمه الصمد.

والصمد: هو الذي يحتاج إليه كل العباد وهو لا يحتاج إلى أحد، قال الله تعالى: ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد﴾ [فاطر:١٥].

فالعرش أحوج ما يكون لله جل وعلا، والعرش لا يحمل الله، بل العرش نفسه محمول، يحمله ثمانية من الملائكة، فبطل هذا اللازم وبطلت أدلته.

ونقول: الله جل وعلا عال على عرشه، وهو فوقه، ويعلم ما العباد عليه، لا تخفى عليه خافية سبحانه وتعالى، ﴿يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور﴾ [غافر:١٩]، وهذا آخر الرد على الأشاعرة.

ونكون قد انتهينا من باب العلو.." (١)

"عقيدة أهل البدع في صفة الغضب والرد عليهم

إن أهل البدعة والضلالة ألحدوا في هذه الصفة، ولم يتعبدوا لله بها، لذلك تراهم يحارون، مع أنهم لو اعتقدوا الاعتقاد الصحيح أن الله له الجلال والكمال، لما تعبوا ولا أتعبوا الناس، ولآمنوا بهذه الصفة، لكن حيرهم الشيطان فاحتاروا وضاعوا وضلوا وأضلوا، فقالوا: إن الله لا يغضب؛ لأنه لو غضب لكان له قلب يتغير ووجه يتمعر، والإنسان إذا غضب تغير قلبه وتمعر وجهه، فلو قلنا: إن الله يغضب فقد شبهنا الخالق بالمخلوق.

وقد انقسموا إلى طوائف، فمنهم من قال: لم يغضب الله أبدا، والغضب لا ينسب إلى الله، ومنهم من قال:

---

(١) شرح كتاب التوحيد لابن خزيمة - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٦/١٨

الغضب ينسب إلى الله، لكن معناه الانتقام، فحرفوا معنى الغضب إلى الانتقام، فبدل أن يقولوا: إن الغضب صفة من صفات الله تعالى قالوا: هو الانتقام.

والرد عليهم: أولا: نقول: نحن نستيقن في ربنا أنه يغضب غضبا له كيفية يعلمها هو ونجهلها، فنحن نفوض الكيفية لربنا، وإذا سألنا سائل وقال: هل يغضب ربنا؟ نقول: نعم نؤمن برب يغضب، فإن قال: كيف يغضب ربنا؟ نقول: الغضب في اللغة معلوم، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، والكيف مجهول، وهوعند الله لا نعلمه، فالله يغضب بكيفية تليق بجلاله وبكماله، أما قولكم: بأن الله إذا غضب يكون كالبشر، فالجواب أن هناك قاعدة مهمة لا بد من ضبطها وهي: أن الاشتراك في الاسم لا يستلزم التساوي في المسمى، فقولنا: يغضب الله ويغضب محمد استويا واشتركا في الاسم، وهذا الاشتراك لا يستلزم التساوي في المسمى؛ فإن غضب الله يليق بجلاله وكماله وعظمته، وغضب محمد أو غضب زيد هو غضب يليق بعجزه ونقصه وفقره.

ولا مقارنة بين الغضبين، حاشا لله، فإن غضب الله يليق بجلال الله وكمال الله جل في علاه، وقد أثبت لعبده الغضب وأثبت لنفسه الغضب، وما لنا لا نثبت ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم.

أما الذين قالوا: إن الغضب هو الانتقام فهؤلاء هجموا على شرع الله وهدموا المعاني؛ فالله يكلمنا باللغة العربية بلسان عربي مبين، وبلغة نفهمها ونعقلها، وحاشا لله أن ينزل علينا قرآنا لا نعقله ولا نفهمه ولا نتدبره، فالله جل وعلا أنزل علينا القرآن لنتدبر ولنعقل، وما أنزل علينا القرآن لنتخبط ونفهم خلاف ما يريده منا، فهو أخبرنا أنه يغضب، وأيضا الرسول صلى الله عليه وسلم وكله الله بمهمة عالية بعد التبليغ وهي البيان، فكان على الرسول صلى الله عليه وسلم أن يبين إن كان الغضب هو الانتقام ويقول: إن قول الله: ((غضب الله عليه)) معناه: انتقم الله منه، لكن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقل ذلك، وقد قال الله له: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ [المائدة:٦٧]؛ وقال: (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾ [النحل:٨٩] وقال: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل:٤٤].

إذا: هذا اتهام صريح بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد فرط وقصر؛ لأنه لم يبين لنا أن الغضب معناه الانتقام، وهذا الاعتقاد منقصة في حقكم؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بلغ وبين أتم البلاغ وأتم البيان.

ثانيا: أنتم خالفتم الكتاب وخالفتم السنة وخالفتم إجماع الأمة على أن الغضب صفة من صفات الله.

ثالثا: الانتقام لازم من لوازم الغضب، إذ لو غضب الله فإنه يلزم من غضبه أن ينتقم ممن غضب منه، وأنتم آمنتم بأن الله له انتقام ونحن آمنا بأن الله له انتقام، لكن قبلها أثبتنا أن له غضبا يلزم منه الانتقام من المغضوب عليهم، وهنيئا لمن يقرأ كل يوم في الخمس الصلوات: (غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة:٧] فيستلزم ذلك أن الله سينتقم من المغضوب عليهم؛ لأن الله إذا غضب على عبد انتقم منه سبحانه جل في علاه، فنحن نثبت لله صفة الغضب، وأيضا نثبت لازم الصفة وهو الانتقام.." (١)

"أدلة أهل الحق على عدم كفر أصحاب الكبائر

إن من نزل عن درجة الإيمان إلى درجة الإسلام لا نقول: إنه كافر بحال من الأحوال، وعندنا في ذلك من الأدلة ما يثبت ذلك، فمنها: الحديث المذكور من أحاديث الشفاعة، وهذه الفوائد من هذه الأحاديث في باب الشفاعة، وقد بينا أن الشفاعة ثابتة لأهل الإيمان، وملغاة عن أهل الكفر، والدليل على أن الشفاعة ملغاة عن أهل الكفر: هو مقدمة أولى لنتيجة مهمة، وهي أن العاصي له شفاعة، فإذا قلت: إن الشفاعة لا تجوز للكافر، وأن النبي صلى الله عليه وسلم سيشفع في الزاني وفي السارق، فيلزم من ذلك أن الزاني ليس بكافر، والسارق ليس بكافر.

ولكننا نتكلم أولا عن المقدمة وأدلتها: قال تعالى عن الكفار: ﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾ [المدثر:٤٨]، وقال على لسانهم: ﴿فما لنا من شافعين * ولا صديق حميم﴾ [الشعراء:١٠٠ - ١٠١]، وجاء في سورة البقرة في أكثر من آية قوله تعالى: ﴿ولا هم ينصرون﴾ [البقرة:٤٨]، فالكفرة لا شفاعة لهم، ولا شفاعة تنفعهم، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم يثبت أن أهل الكبائر تنفعهم الشفاعة، فالمقدمة الأولى: أن الشفاعة ملغاة عن الكفار، والمقدمة الثانية: أن أهل الكبائر لهم شفاعة، وليست ملغاة عنهم، ونتيجة المقدمتين: أن أهل المعاصي من أهل القبلة مؤمنون وليسوا من الكفار.

وأول دليل في ذلك: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)، ووجه الدلالة في الحديث أمران: الأمر الأول: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (شفاعتي لأهل الكبائر)، إذ سماهم: أهل الكبائر، وجعل لهم الشفاعة، والثاني قوله: (من أمتي)، فجعلهم من أمة الإسلام، وأنا أقول ذلك؛ لأنه جاء حديث في مسند أحمد بسند صحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ما من أمة إلا وفيهم أهل الجنة، وأهل النار)، أو قال: (ما من أمة إلا وبعضهم في الجنة، وبعضهم في النار)، أي: أن بعضهم اتبعوا الرسل، وبعضهم كفروا بالرسل، ونهاية الحديث: (ما من أمة إلا وبعضهم في الجنة، وبعضهم في النار، إلا أمتي

---

(١) شرح كتاب التوحيد لابن خزيمة - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ١٠/٣٠

فكلهم في الجنة)، وهذا الإشكال في حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم ويحتاج إلى حل، إذ أن معناه: أن كل أمته في الجنة؛ لعموم قوله: (أمتي) والجواب أن المقصود بقوله: (أمتي) هنا: أمة التوحيد الذين أجابوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد يكون هناك من اسمه مسلم، ولكنه من الكفر بمكان، فهذا ليس من أمة محمد حقيقة، وإن أكل مع المسلمين، وتزوج من المسلمين، وإن ورث المسلمين، لكنه ليس من أهل الإسلام حقيقة، فقول النبي صلى الله عليه وسلم (وأمتي كلهم في الجنة)، يعني: الذين استجابوا لي، فهم من أهل الجنة.

وهذا يعضد القول بأن الشفاعة تقع لأهل الكبائر، وأن أهل الكبائر ليسوا من الكافرين.

ومن الأدلة على ذلك أيضا: إخبار الله جل في علاه أن كل ذنب كائن من سرقة، أو كذب، أو ربا، أو عقوق الوالدين، وغير ذلك من الكبائر، فكله تحت مشيئة الله، وأن الله قد يغفره إلا الشرك، قال تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ [النساء:٤٨]، ثم قال: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء:٤٨]. فما دون الشرك من كل الذنوب والكبائر فهو تحت مشيئة الله جل في علاه.

وكذلك: إن أسعد الناس بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم الذين قالوا لا إله إلا الله، وهناك أدلة كثيرة جدا تثبت أن من قال: لا إله إلا الله، فإنه من أهل الجنة، إما من أول وهلة، وإما أن يعذب ثم يدخل الجنة، وفي ذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: (من كان آخر كلامه: لا إله إلا الله دخل الجنة، ولو كان يوما من الدهر).

وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث معاذ بن جبل: (وحق العباد على الله ألا يعذب من لا يشرك به شيئا)، وقال صلى الله عليه وسلم: (من قال لا إله الله خالصا من قلبه دخل الجنة)، وقال النبي صلى الله عليه وسلم أيضا: (من قال أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، وأن الجنة حق، وأن النار حق، دخل الجنة على ما كان من عمل)، أي: على أي عمل أتى به؛ لأنه أتى بالتوحيد، فهذه الأدلة قاضية بأن من أتى بالتوحيد ولو كان من أهل الكبائر، فإنه من أهل الجنة، وإن كان مآله الأول إلى النار فإن آخر مآله هو الجنة.

ومن الأدلة التي تثبت أن أهل الكبائر ليسوا من الكفار: تنصيص النبي صلى الله عليه وسلم على أن من أهل الكبائر من يكون من أهل الجنة، وذلك في حديث أبي ذر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (بشرني جبريل عليه السلام فقال: يا محمد! من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، فتعجب أبو ذر فقال: يا رسول الله! وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق).

ومعلوم أن الزنا والسرقة كبيرتان، لكن النص يؤكد هنا أن المرء وإن زنى وإن سرق فهو من أهل الجنة، وفي الحديث: (قال: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق، وإن رغم أنف أبي ذر).

فهذا فيه دلالة صريحة على أن صاحب الكبيرة يدخل الجنة رغم أنف من يقول بغير ذلك، وهذه البشارة من جبريل عليه السلام إنما هي وحي من ربه جل في علاه.

ثم قد جاء أن فعل السيئات غفرانها داخل في المشيئة؛ لقول الله تعالى: ﴿وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا﴾ [التوبة:١٠٢]، ثم قال الله تعالى: ﴿عسى الله أن يتوب عليهم﴾ [التوبة:١٠٢]، إذا: هم في مشيئة الله جل في علاه.

وفي حديث عبادة في الصحيحين قال: (بايعنا النبي صلى الله عليه وسلم على ألا تشركوا بالله شيئا، ولا تزنوا ولا تسرقوا، ثم قال: فمن ارتكب من ذلك شيئا فعوقب به، فهو كفارة له، وإن ستره الله فأمره إلى الله، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له).

فأهل الكبائر تحت مشيئة الله، ورحمة الله قد سبقت غضبه، فهم إلى رحمة الله أقرب منهم إلى عقابه جل في علاه، وهذا يستدل به على أن الحدود كفارات، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (فعوقب به فهو كفارة له) أي: من عوقب على الزنا، أو على السرقة، بأن جلد مائة جلدة، أو قطعت يده بالسرقة، فهذه الحدود كفارة له، وفي هذا دلالة على أن فاعل الكبيرة ليس بكافر، ووجه الدلالة: أن الكفر لا كفارة له، ولا شيء يكفره أبدا، بل لا بد على صاحبه أن يتوب من الكفر، فإذا رأينا أن الله قد جعل للرجل كفارة للمعصية، فإننا نعلم بذلك أن تلك المعصية ليست بكفر، وأن صاحبها ليس بكافر.

والذي يوضح لنا هذا جليا حديثان: الحديث الأول: حديث المرأة الغامدية التي زنت، فقد جاءت إلى رسول الله وقالت: (يا رسول الله! طهرني، فإني حبلى من الزنا، فأرجعها النبي صلى الله عليه وسلم حتى تلد، ثم أرجعها حتى ترضع، وبعد أن انتهت من الرضاعة أخذها النبي صلى الله عليه وسلم فأقام عليها الحد، فكان خالد يرميها بالحجر، فتناثرت الدماء على ثوبه فقال: لعنة الله عليك، أو سبها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تسبها، فإنها قد تابت توبة لو وزعت على أهل المدينة لوسعتهم).

وفي هذه القصة دلالة على أنها كانت عاصية بزناها، وأن الرجم كان لها كفارة، فليست بكافرة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس -يعني: صاحب ربا- لقبلت منه)، وهذه دلالة على عظم إثم صاحب المكس.

الحديث الثاني: حديث الغامدي: (عندما جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم واعترف بالزنا، فرجمه صحابة

رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعندما قال: لا ترجموني وخذوني إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكأنه يريد أن يرجع عن قوله، فألقموه الحجارة حتى قتل رضي الله عنه وأرضاه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لو تركتموه لتاب وتاب الله عليه)، ثم بعد ذلك بين النبي صلى الله عليه وسلم أنه في أنهار الجنة يسبح فيها، مع أنه قد فعل كبيرة وهي الزنا؛ وذلك لأن القتل أو الرجم حتى الموت قد نحى عنه هذا الزنا، فلا يسأل عنه أمام ربه جل في علاه.

وهذه دلالة قاطعة دامغة على أن صاحب الكبيرة ليس بكافر، وأنه من أهل الإيمان، لكنه مؤمن ناقص الإيمان، وهو في دائرة الإسلام لا في دائرة الإيمان، فإذا اعتقدنا هذا الاعتقاد الصحيح وجب علينا أن نرد على الشبه التي قالها أهل الضلالة من الخوارج والمعتزلة.." (١)

"شرح كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب - موضع العرش والكلام عليه

من الصفات الفعلية لله صفة الاستواء على العرش، فالله مستو على عرشه بائن عن خلقه محيط بهم، والإيمان باستواء الله على عرشه يلزم منه الإيمان بأن لله عرشا يستوي عليه، وأن عرشه تعالى كان على الماء قبل خلق السماوات والأرض وبعد خلقهن صار العرش فوق السماء.." (٢)

"عناصر الدرس

* ترجمة مختصرة لابن قدامة المقدسي.
* استنباط طريقة السلف في تلقي العلم من ترجمة المؤلف.
* هل عرف السلف ما يسمى بالتخصص في فن معين؟
* بيان أسماء أخرى للكتاب.
* قوله: لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد.
* قوله: بسم الله الرحمن الرحيم.

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن نبينا محمد عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

---

(١) شرح كتاب التوحيد لابن خزيمة - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ٦/٣٢

(٢) شرح كتاب التوحيد لابن خزيمة - محمد حسن عبد الغفار، محمد حسن عبد الغفار ١/٣٤

أما بعد.

فهذه فرصة سعيدة أرحب بإخوان لي من طلبة العلم ومشايخ في هذا البلد وهو محافظة الطائف في باكورة، نسأل الله عز وجل أن ينفع بها إخواني من طلاب العلم الذين حرصوا أن يكون ثم درس في هذه المنطقة، ولا شك أن قدوم من هو خارج عن بلد ما قد يكون فيه يعني: لا يلزم منه أن لا يكون في البلد من هو أولى منه بتدريس متن معين، لكن فيه كما هو المعتاد النفوس تحب التجديد وترغب في شيء جديد حينئذ كانت الموافقة على ما ذكر، وإلا فأهل البلد أعلم بطلابه، ومتن العقيدة الذي معنا ((لمعة الاعتقاد)) متن مختصر وجل أهل العلم على قدرة تامة بإذن الله تعالى على تدريسه، ولكن كما ذكرت الحكمة من افتتاح هذا الدرس في هذه المنطقة أن يكون ثم تجديد لبعض طلاب العلم إذ النفوس ترغب في ذلك.

((لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد)) هذا متن مختصر في المعتقد هو ذكر فيه نبذ من العقيدة، واشتملت على مجمل عقيدة أهل السنة والجماعة، وقبل الدخول في ثنايا هذا المتن نقدم بمقدمة تتعلق بترجمة مختصرة لهذا الإمام العلم شيخ الإسلام الإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامه المقدسي رحمه الله تعالى.

ومرادي من ذكر المختصرات في تراجم من ندرس له المراد به أن يكون ثم اقتباس واقتداء من طلاب العلم بالأئمة المتقدمين، فأما العلم يختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان، وكما أن الدين يدخله نوع من الغربة كذلك طلب العلم والمنهجية في طلب العلم يدخلها شيء من الغربة، ولذلك ذكر بعض أهل العلم أن العلم كما هو معلوم رفعه في آخر الزمان من أشراط الساعة، ولا يمكن أن يرفع العلم إلا بارتفاع طرق تحصيل العلم، فترفع أولا طرق تحصيل العلم، ويبذل الساعي ما يبذل لكنه لا يحصل شيئا من العلم، ثم بعد ذلك يكون العلم على جهة الثقافات وتنويع المعارف كما هو موجود في كثير في الساحة الآن، وقل من يوجد من أهل العلم لمن كان على سنن المتقدمين ومن كان على طريقة الأئمة الأعلام كشيخ الإسلام ابن تيمية، ومن قبله ومن بعده.

شيخ الإسلام أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر بن عبد الله المقدسي ثم الدمشقي الصالحي الفقيه الزاهد الإمام شيخ الإسلام وأحد الأعلام موفق الدين أبو محمد، هكذا تجد في كثير من تراجم أهل العلم مصدرة بمثل هذه الألقاب، وإن كان في بعض من يترجم لهم قد يكون ثم مبالغة، ولكن في كثير من أحوال المترجم لهم إنما تكون على وجه الحقيقة.." (١)

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١/١

"((لمعة الاعتقاد)) هذا مضاف ومضاف إليه، والإضافة هنا على معنى من، يعني: لمعة من الاعتقاد الصحيح، كقولهم: هذا ثوب خز. يعني: هذا ثوب من خز، وخاتم حديد، تقدير هذا خاتم من حديد، وعلى مذهب جماهير النحاة لأن أكثر النحاة لا يرون أن الإضافة إلا على معنى اللام وما عداه فهو مرفوض عندهم، فالجماهير على أن الإضافة لا تكون إلا على معنى اللام، ثم أقل منهم من يروا أن الإضافة تكون على معنى اللام وقد تأتي على معنى من على قلة وأقل من ذلك، ونسب إلى أنه من اختراع ابن مالك رحمه الله تعالى أنها قد تأتي على معنى فيه، وهذا ليس بصحيح أنه انفرد به ليس بصحيح، وهذا قد بينته فيما مضى ما شرحته من الألفية وغيرها، إذا على مذهب جماهير النحاة أن الإضافة لا تكون إلا بمعنى اللام فالتقدير لمعة للاعتقاد، إذا على الوجهين، والاعتقاد المضاف إليه افتعال من العقد، وهو ربط الشيء، يقال: عقد الحبل شد بعضه ببعض نقيض حله. وأرجو من الطلاب أن لا ينزعجوا من طريقتي في الشرح أنا أحب أن أقف مع كل لفظة لفظة، وهذه هي الطريقة الصحيحة التي تأصل طالب العلم بأن ينظر طالب العلم إلى المتن ويقلب كل كلمة منه بكلام يستفيد منه دون أن يؤتى بالاعتراضات التي قد لا يكون لها وجه، وإنما ينظر فيها من جهة معنى اللغوي وما ينطوي تحتها من معنى شرعي صحيح، وخاصة في باب المعتقد، لأن المختصرات ينطوي تحت كل كلمة قاعدة أو أصل من أصول أهل السنة والجماعة، وبعضها قد ينكر اللفظ ولا ينكر المخالف، وحينئذ بهذا اللفظ يكون فيه رد على المخالف فيلزم منه ذكر القول المخالف، لكن نحن لن نسير على هذه الطريقة، يعني: لن نذكر أقوال المخالفين في هذه العقيدة ولا في غيرها إن شاء الله تعالى كل ما صنف في معتقد أهل السنة والجماعة يجب شرحه على ما يوافق معتقد أهل السنة والجماعة، والعقيدة ليست بفقه، يعني: الفقه لا شك أنه قد يأتي الشارح فيقول: المسألة فيها .. المياه ثلاثة فيها قولان .. إلى آخره، ويذكر قول ودليل كل قول ويرجح .. إلى آخره، لا نجري بدروس العقيدة مجرى الفقه، فنقول: اليد ثابتة لله عز وجل وذهب الأشاعرة وذهب المعتزلة والجهمية، هذا ليس بسديد، وإن سلكه كثير من أهل العلم هذه نظرة خاصة به، فليس بسديد أن تشرح كتب المعتقد وخاصة لمن لم يؤصل في مذهب أهل السنة والجماعة ويعرض له كأنه خلاف فقهي، لا، ليس ثم توافق بين الطريقتين الفقه الخلاف فيه خلاف تنوع وقد يكون خلاف تضاد والمسألة كلها داخلة في باب الاجتهاد، إذا اجتهد الحاكم فأصاب .. إلى آخر ما هو معلوم في محله، وأما هنا لا، هنا تقابل حق مع باطل، بدعة وسنة، حينئذ لا تذكر البدعة في مصاف السنة، وإنما يذكر القول الحق فقط، وأما النظر في أقوال أهل البدع فهذا يؤخذ من جهتين: أما أن يعاد الكتاب مرة أخرى فيكون تقرر عند طالب العلم معتقد أهل السنة

والجماعة بأصوله وأدلته، لأنها تحتاج إلى تأمل، يعني: القواعد التي يذكرها أهل العلم في باب الأسماء والصفات ليست مفهومة بعضها [على] (١)

---

(١) سبق ..." (١)

"وقد يجمع بين هذين النوعين في صفة واحدة باعتبارين يعني: من جهتين منفكة وليس في محل واحد، فيقال باعتبار أصل الصفة فالله جل وعلا متصف بصفة الكلام، بمعنى أنه لم يزل متكلما سبحانه وتعالى، متى أراد أن يتكلم تكلم بما شاء كما شاء، وأما آحاد الكلام فهذه يعني: كونه يوجد شيئا فشيئا فهذا نقول: حادث ولا يلزم من وصفه بالحدوث أن يكون مخلوقا، لأن الحادث يطلق عند السلف ويراد به معنيان، قد يكون مخلوقا، وقد لا يكون مخلوقا، فإذا أضيف إلى صفة من صفات الرب جل وعلا لا يلزم منه أن يكون مخلوقا، وهو صفة ذاتية فعلية باعتبارين، يعني: باعتبار أصل الصفة صفة ذاتية، وباعتبار الآحاد صفة فعلية، وهو كلام حقيقي يليق بالله تعالى يعني: ليس ككلام المخلوقين ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشوى: ١١] يتعلق بمشيئته، ولذلك يقول أهل السنة: يتكلم متى شاء كيف شاء بما شاء. يتكلم متى شاء هذا يتعلق بماذا؟ بالزمن باعتبار الزمن، يعني: سواء كان في الليل أو في النهار، قبل خلق السماوات بعد خلق السماوات، يوم القيامة قبل يوم القيامة، متى شاء، في الزمن الذي يريده الله عز وجل تكلم، وبما شاء يعني: باعتبار الكلام نفسه، لأن الكلام أنواع قد يكون أمرا، وقد يكون نهيا، وقد يكون خبرا، وقد يكون إنشاء إلى غير ذلك. هذه أنواع، تكلم بما شاء. كيف شاء يعني: على الكيفية والصفة التي يريدها سبحانه وتعالى سواء أراد أن يكلم مباشرة كفاحا، أو أن يكون بواسطة ملك ونحو ذلك. بحروف وأصوات مسموعة لأنه كلام، وقلنا: الكلام هو اللفظ، ولا يكون لفظا إلا إذا كان مركبا من كلمات، وهذه الكلمات مؤلفة من حروف. وقوله جل وعلا ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ كلم هذا فعل ماضي وهو كلم، والله كذلك كلمة هو اسم، وكل من الفعل والفاعل هنا مؤلف من حروف، ثم سمعه النبي - صلى الله عليه وسلم - وبلغه، ومن استمع إلى هذا الكلام علم أنه كلام الله عز وجل.

إذا بحروف وأصوات مسموعة والأدلة هذه سيأتي ذكرها في كلام المصنف رحمه الله تعالى.." (٢)

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/١

(٢) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/١٠

"(يسمعه منه) يعني: جل وعلا، (من شاء من خلقه) يسمعه من شاء، (من) هذه فاعل، و (يسمعه) الضمير يعود على الكلام، (منه) الرب جل وعلا، (من شاء من خلقه)، (من خلقه) متعلق بقوله: (شاء). فيه إثبات أن كلام الله تعالى مسموع (يسمعه منه من شاء)، إذا كلام الله تعالى مسموع، وإذا كان كذلك لا بد أن يكون بصوت وحرف لا يماثل أصوات المخلوقين، (سمعه موسى عليه السلام منه من غير واسطة)، هذا كمثال، يعني: إذا قيل: من سمعه من الله عز وجل؟ يعني: مباشرة. نقول: سمعه موسى عليه السلام من غير واسطة. والواسطة ما يتوصل به، أو يتوصل به إلى الشيء قال تعالى: ﴿وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى﴾ [طه: ١٣]. ﴿فاستمع لما يوحى﴾، يعني: استمع ما يوحى، ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾، ثم قال المصنف: (وسمعه جبريل عليه السلام). وهو الملك الموكل بالوحي، قال تعالى: ﴿قل نزله روح القدس من ربك﴾ [النحل: ١٠٢]. وهو: جبرائيل عليه السلام. سمعه من الله تعالى مباشرة، وما شاع عند بعض المتأخرين من الأشاعرة وغيرهم أن الله عز وجل أنزل القرآن في اللوح المحفوظ وأخذه جبريل عليه السلام من اللوح المحفوظ غلط، هذا غلط، وما أورده عن ابن عباس في هذا المعنى ضعيف لم يثبت، قال: (ومن أذن له من ملائكته ورسله). أما الملائكة فلقوله - صلى الله عليه وسلم -: «ولكن ربنا إذا قضى أمرا سبح حملة العرش ثم يسبح أهل السماء الذين يلونهم حتى يبلغ التسبيح أهل السماء الدنيا، فيقول الذين يلون حملة العرش لحملة العرش: ماذا قال ربكم؟ فيخبرونهم». الحديث رواه مسلم، وأما الرسل فكما سبق كلم موسى عليه السلام، وكلم محمد - صلى الله عليه وسلم - ليلة المعراج، كلمه ربه جل وعلا، ثم قال المصنف: (وأنه سبحانه يكلم المؤمنين في الآخرة ويكلمونه). وهذا لحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «يقول الله لأهل الجنة»، «إذ يقول الله لأهل الجنة». والكلام والقول بمعنى واحد، الكلام هو: اللفظ المفيد، والقول هو: اللفظ الدال على المعنى. فهما بمعنى واحد، «يقول الله». فيه إسناد القول إلى الرب جل وعلا، وقد يطلق القول ويراد به المعنى النفسي، لكن يجب تقيده، ولذلك قال تعالى: ﴿ويقولون في أنفسهم﴾ [المجادلة: ٨]. إذا أراد هنا حديث النفس، وأما إذا أطلق القول كالكلام فإنما يراد به اللفظ ومعناه، وإذا أريد المعنى حينئذ نقيده ﴿ويقولون في أنفسهم﴾ يكون استعمال اللفظ في بعض مدلولاته، وهو المعنى دون اللفظ وأريد به حديث النفس كما في الآية، هنا قال - صلى الله عليه وسلم -: «يقول الله لأهل الجنة: يا أهل الجنة». هذا فيه نداء، فدل على أنه مسموع، لأن النداء نوع من أنواع الكلام، ولا يكون إلا بصوت وحرف، لا تناديه بحديث النفس ما كلمته ولا ناديته، وإنما يكون نداء إذا كان مسموعا، فيقال: يا موسى، يا فلان، يا أهل الجنة. حينئذ نقول: هذا

نوع من أنواع الكلام وهو نداء، والنداء يلزم منه الحرف والصوت، «يا أهل الجنة، فيقولون: لبيك ربنا». [أو «ربنا وسعديك»]. ربنا يا ربنا وسعديك.." (١)

"ودل الدليل على أن القرآن من الأمر، إذا القرآن ليس بمخلوق، هذا وجه تقريب النص القرآني بكون القرآن ليس مخلوقا، لأنه من الأمر لا من الخلق، والدليل العقلي نقول: القرآن من كلام الله، وكلامه تعالى صفة من صفاته، وتقدم أن صفاته جل وعلا غير مخلوقة، إذا الكلام ليس بعين قائمة بنفسها، بل أضافها الله تعالى كما ذكرنا في الآية السابقة ﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾، وكلام الله من صفاته، وصفاته جل وعلا قائمة به ليست بمخلوقة، إذا كلام الله تعالى ليس بمخلوق ومنه القرآن، إذا القرآن من كلام الله، وكلامه تعالى صفة من صفاته، وصفاته غير مخلوقة، إذ الكلام ليس عينا قائمة بنفسها فحينئذ يكون بائنا من الله تعالى إذ لو كان كذلك لصار مخلوقا، لكن الكلام صفة للمتكلم به والله غير مخلوق وكذلك صفاته، إذا الكلام صفة للمتكلم وإذا كان المتكلم مخلوقا فكلامه مخلوق هذا الأصل فيه، وإذا كان المتكلم ليس بمخلوق وهو الله عز وجل، فصفاته ومنها كلامه ليست مخلوقة، ودليل أنه منه بدأ هذا قيد لا بد منه وهو واجب الزيادة هنا (منه بدأ)، بدأ منه، يعني: لا من غيره، بدأ منه، هذا الأصل، وقدم الحرف الجار والمجرور منه ومن هنا ابتدائية، قدم على العامل لإفادة القصر والاختصاص، أي: منه لا من غيره، (منه بدأ)، أي: هو الذي ابتدأ به وتكلم به أولا، ولو حكاه حاك، لو قال: قال الله عز وجل: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾. أو تلا تال، حينئذ لما تسمع مني ﴿حم * والكتاب المبين﴾، أقول: هذا ليس بكلامي، وإنما هو كلام الله عز وجل. لأن الكلام ينسب إلى المتكلم والذي صدر منه الكلام أولا، ولذلك إذا قلت: مبتدأ زيد وعاذر خبر، هذا كلام من؟ ابن مالك رحمه الله تعالى.

مبتدأ زيد وعاذر خبر ... إن قلت زيد عاذر من اعتذر

الصوت والحروف صوتي أنا، لكن الكلام لمن؟ لمن تكلمه به أولا فيقال: هذا كلام ابن مالك وأنت حكيته وليس كلاما لك. حينئذ نقول: فرق بين أن يكون الكلام صادرا من الشخص نفسه فينسب إليه، وبين أن يكون حاكيا، وإذا حكى إنما ينسب الكلام إلى من صدر منه أولا، فإذا قرأ القارئ حينئذ لا يخرج بكونه قد تلاه بحروفه هو، وحروفه مخلوقة لا يلزم منه أن يكون ماذا؟ أن يكون الكلام منسوبا إليه، بل هو إلى الله عز وجل، ولذلك قال السلف: (منه بدأ). يعني: من الله تعالى صدر وهو الذي تكلم به أولا، وإذا

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/١١

تلاه تالي لا يخرج بتلاوته عن كونه منسوبا إلى الله عز وجل، لأنك إذا قلت: هذا كلام الله. أنت ما تسمعه، ما تسمع الله عز وجل يتكلم بهذا، وإنما تسمع القارئ، أو يسمع النبي - صلى الله عليه وسلم - ، نقول: هذا مبلغ وحاك للقول، والقول إنما ينسب لقائله ابتداء.." (١)

"لا نبي ولا غير نبي، وهذا يوافق ما حكاه الدارمي من الإجماع إجماع الصحابة على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يرى ربه في الدنيا، إذا ما يحكيه المتأخرون من الخلاف نقول: هذا خلاف حادث، وإذا نقل الإجماع عن الصحابة ونقل قول أبي ذر وهو نص في المسألة هل رأيت ربك؟ قال: «نور أنى أراه». «أنى» هذا استبعاد، يعني: لا يرى، حينئذ حجبت الأنوار بينه وبين ربه، وكذلك ما حكاه ابن تيمية رحمه الله تعالى من اتفاق أهل السنة، وابن تيمية رحمه الله تعالى يعتبر حجة فيما يحكيه في مقام العقائد من إجماعات عن أهل السنة دل ذلك على أن الخلاف المتأخر الموجود عند المتأخرين خلاف حادث، وإنما المسألة محل إجماع، إذا هل رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - ربه؟ نقول بإجماع الصحابة: لا لعموم قوله: ﴿لن تراني﴾. لأن الخطاب لموسى عليه السلام ولغيره، لأن مقام العقيدة ليس خاصا بنبي دون غيره من الأنبياء، فكما أن موسى لن يرى ربه في الدنيا مع كونه من أولي العزم من الرسل كذلك غيره من الأنبياء فمن دون الأنبياء من باب أولى وأحرى، حينئذ خرافات الصوفية التي يذكرونها في كتبهم، تراجمهم من أن ذاك قد رأى ربه .. إلى آخره فإنما رأوا الشياطين ولم يروا ربهم، وإثبات الرؤية عند أهل السنة والجماعة إنما هو نظر بالبصر حقيقة، البصر الذي هو محل العين، العين محل لإصدار البصر، ولا يلزم منه الإدراك، أليس كذلك؟ لأن الإدراك هو الإحاطة فهو ينظر إلى وجه ربه جل وعلا ولا يلزم من ذلك أنه يحيط، يعني: يرى ذات الرب جل وعلا كلها لقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [الأنعام: ١٠٣]. إذا لا يلزم من إثبات الرؤية وهي رؤية ثابتة بالبصر حقيقة لا يلزم من ذلك الإدراك لقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾. فالرؤية أخص من الإدراك، لا يلزم من إثبات الرؤية إثبات الإدراك، لماذا؟ لأن الرؤية أخص، وهنا قد نفي ماذا؟ ﴿لا تدركه الأبصار﴾، يعني لا تحيط به الأبصار لعظمة الرب جل وعلا، إذا الرؤية أخص من الإدراك، فالمعنى لا تحيط به إذا رأته لعجزها عن إدراك كنهه، ففي الآية إثبات الرؤية يعني ﴿لا تدركه الأبصار﴾ نفي للإدراك لا نفي للرؤية، لما نفى الإدراك أثبت الرؤية، وهذا النص حجة على المخالفين الذين استندوا إليها في نفي الرؤية، نقول: هي عليكم لا لكم، لأنه نفى الأعم ولا يلزم منه نفي الأخص، كما أن العلم بالقلب أيضا لا يلزم منه الإدراك لقوله تعالى: ﴿ولا يحيطون به علما﴾ [طه: ١١٠].

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/١١

مع كون المرء يعلم ربه بقلبه، يعلم أن له ذاتا لا تشبه الذوات، ويعلم أن له صفة العلم، وأن له صفة الحلم، وصفة الكرم، إلى آخره من الصفات، لكن لا يلزم من هذا العلم الإحاطة بالرب جل وعلا من كل وجه، ولذلك قال: ﴿ولا يحيطون به علما﴾.." (١)

"ولكنه ما شاء بدليل وقوع الكفر والشرك، والطاعة مأخوذة من طاع يطوع وهي موافقة الأمر، وكل قربة طاعة ولا عكس، لأن القربة يشترط فيها النية، فما لم ينو القربة ليست بقربة، ولا يلزم من نفي القربة أن تكون طاعة بل هي طاعة لكنها ليست بقربة، إذا قد يكون العمل من العبد من المسلم طاعة وليس من القربة لعدم النية، مثل ماذا؟ مثل لو أنفق على زوجته وأولاده، نقول: النفقة واجبة، قد لا ينوي القربة ينسى حينئذ نقول: هذه طاعة، لأنه لا يأثم، لكن هل هي قربة يثاب عليها؟ لا، لا يثاب عليها إلا إذا نوى الامتثال حينئذ إذا أنفق على أهله وزوجه وأهل بيته من طعام وكسوة دون سرف ولا تبذير لا يثاب على ذلك البتة إلا إذا نوى أنه أنفق طاعة لله عز وجل، بمعنى أنه استحضر ثواب الله تعالى، وأما إذا لم يستحضر فلا لا يثاب عليها البتة، وكم يفرط الناس في مثل هذه المواضع، إذا الطاعة موافقة الأمر، وكل قربة طاءة ولا عكس، والمخالفة هي المعصية وهي ضد الطاعة، وهي: الذنب، والإثم. ألفاظ مترادفة، والمعصية هي مخالفة الأمر.." (٢)

"ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقدر أرزاقهم وآجالهم). قدر أي: الله عز وجل، (أرزاقهم وآجالهم) الأرزاق جمع رزق، وهو لغة أو لغة الحظ والنصيب، وهو لغة الحظ والنصيب، وشرعا هو ما ينفع من حلال وحرام، كل ما يأكله العبد ويتقوم به سواء كان حلالا أو حراما يسمى رزقا، ولا يختص الرزق بالحلال كما ادعاه بعض أهل البدع، لأنه يلزم منه أنه من عاش على الحرام أن الله تعالى لم يرزقه، والله عز وجل قال: ﴿والله خلق كل دابة﴾ [النور: ٤٥]، ﴿وما من دآبة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ [هود: ٦]. ﴿وما من دآبة﴾ هذا من أعلى صيغ العموم كل دابة ويدخل فيها الإنسان، ﴿وما من دآبة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ تكفل الله عز وجل برزقها، حينئذ الرزق هو ما يقوم به البدن، يعني: الذي يعيش به، وقد يعيش بحلال وقد يعيش بحرام، إذا: ما دام أنه وصل إليه الرزق وأكل وشرب حينئذ يسمى رزقا والله رازقه، وحينئذ نقول: الرزق ما ينفع وما يضر. يعني لا يختص أو لا يختص بالحلال دون الحرام، قال تعالى: ﴿وما من دآبة في الأرض إلا على الله رزقها﴾. فلا بد لكل مخلوق من استكمال رزقه، كما في حديث

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/١٢

(٢) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٤/١٢

حذيفة أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: «هذا رسول رب العالمين». يعني جبرائيل «نفث في روعي أنه لا تموت نفس حتى تستكمل رزقها». والله عز قدر الأرزاق بأن لزيد من الناس كذا من الرزق لن يموت إلا وقد استكمل هذا الرزق، فلا يخاف الإنسان على نفسه من أن يموت جوعا، لذلك لا يموت الإنسان جوعا، الإنسان لا يموت جوعا أبدا ولا عطشا لماذا؟ لأن هذا الرزق الذي هو طعام مثلا قد انتهى، فإذا انتهى حينئذ صار سببا في الموت، وليس الموت نتيجة للجوع نفسه، يعني: لذاته، وإنما لكون الرزق قد انتهى وانقطع عنه، ولذلك قال: ... «نفث في روعي أنه لا تموت نفس حتى تستكمل رزقها». رواه البزار، بمعنى أنه لا يموت ويبقى شيء لم يأتيه البتة، وفي حديث ابن مسعود المتفق عليه قال: «ثم يرسل» أو «فيرسل الملك فيأمر بأربع كلمات بكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد». ... الحديث، والآجال، أي: أن الله تعالى قد علم رزقه وأجله قبل خلقه وإيجاده، يعني: علم كم سيعيش من المدة، قال الله تعالى: ﴿فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ [الأعراف: ٣٤]. والأجل هو غاية الوقت في الموت ومدة الشيء، وفي صحيح مسلم عن عبد الله قال: قالت أم حبيبة زوج النبي – صلى الله عليه وسلم –: اللهم أمتعني بزوجي رسول الله – يعني: أطل في عمره – وبأبي أبي سفيان، وبأخي معاوية. فقال النبي – صلى الله عليه وسلم –: «لقد سألت الله لآجال مضروبة، وأيام معدودة، وأرزاق مقسومة، لن يعجل شيئا قبل أجله، أو يؤخر شيئا عن أجله، ولو كنت سألت الله أن يعيذك من عذاب في النار أو عذاب في القبر كان خيرا أو أفضل».." (١)

"المرتبة الثالثة من مراتب الإيمان بالقدر هي: المشيئة، المشيئة علم فكتب ثم شاء، وهي: إثبات المشيئة النافذة، أي: الماضية التي لا راد لها من نفذ السهم نفوذا إذا خرق الرمية فهي نافذة، ونفذ الأمر مضى فهذه المرتبة هي إثبات نفوذ قدرته ومشيئته وشمول قدرته وهي الإيمان بأن ما شاء الله كان، كل شيء شاءه الله وأراده لا بد أن يقع، إذا مشيئة نافذة، يعني: تنفذ لا بد أن تقع قدرة شاملة لا يعجز عن شيء البتة، هذه المرتبة تضمنت المشيئة النافذة الماضية التي لا يقف في وجهها شيء البتة، وكذلك قدرته الشاملة لكل شيء لا يعجزه شيء البتة جل وعلا، وهي الإيمان بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه ما في السماوات وما في الأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئة الله، ولا يكون في ملكه ما لا يريد البتة، وهذه المرتبة ثابتة بالكتاب والسنة وأجمع عليها سلف الأمة، قال الله تعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا﴾ [البقرة: ٢٥٣]. ﴿اقتتلوا﴾، ﴿ولو شاء الله﴾ أراد الله عز وجل أن لا يقتتلوا لما اقتتلوا، ﴿فلو شاء

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٥/١٢

لهداكم أجمعين﴾ [الأنعام: ١٤٩] ولم يشأ، أليس كذلك؟ ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾، أي: كل الناس، ولم يشأ بدليل ماذا؟ وقوع الكفر، هذا كافر وهذا مؤمن، إذا شاء أن يكون البعض مؤمنا فوقع وحصل، وشاء أن يكون البعض كافرا جاحدا معاندا فقد وقع، ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾ ... [هود: ١١٨] هذه الآيات تدل على أن أفعال العباد متعلقة بمشيئة الله وأن مشيئته نافذة، وقال تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠]. إذا كان الله عز وجل لا يقع شيء في الأرض إلا بمشيئته، هل يلزم من ذلك أن يكون العبد ليست له مشيئة بل هو مهجور؟ نقول: لا، له مشيئة وجعل الله عز وجل له اختيارا وله قدرة بها يستطيع إنفاذ الأعمال والأفعال، ولكن هذه المشيئة تابعة لمشيئة الله ليست مستقلة، يعني: يشاء كما يشاء الله عز وجل؟ لا، وإنما لك مشيئة، وهذا من رحمة الله عز وجل بالعباد أن جعل لهم مشيئة لكنها تابعة لمشيئة الخالق جل وعلا، ولذلك قال: ﴿وما تشاؤون﴾. هنا أثبت المشيئة بمعنى أنه أسند الفعل إلى الواو، ولا يسند الشيء إلى الفاعل إلا إذا اتصف به، إذا قيل: صام زيد. هل يصح أن تقول: صائم. دون أن يتصف بالصيام؟ الجواب: لا، صلى القوم كذلك، فحينئذ ﴿ما تشاؤون﴾ أفاد أن المشيئة ثابتة لهم، لكن قال: ﴿إلا أن يشاء الله﴾.دد." (١)

"الخير والشر ليس المراد به تقدير الله عز وجل، وإنما المراد به الشيء المخلوق المقدر الذي يوجد، حينئذ قد يكون فيه للإنسان العبد خير وقد يكون فيه شر، ثم الشر ليس شرا محضا، وإنما هو في ظاهره شر، لكن يترتب عليه ما هو خير، ولذلك اختلف أهل العلم هل يوجد في الدنيا أو شيء خلقه الله عز وجل هو شر محض من كل وجه؟ الصحيح لا، حتى إبليس فيه خير، لكن لا لذاته وإنما لما يترتب عليه من المنافع والحكم كمثلا إذا أضر أو أضل زيدا من الناس، ثم يتنبه فإذا به قد رجع إلى الله عز وجل، فيعين العبد على الوقوع في الذنب ثم يحصل له رجعة وأوبة إلى الله عز وجل وحينئذ نقول: إبليس دله على هذه المعصية ثم بعد ذلك تاب ورجع. إذا لا يوجد عندنا شيء مخلوق هو شر محض من كل وجه، بل لا بد أن يكون فيه خير من وجه دون وجه.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: إثبات الشر في القضاء إنما هو بالإضافة إلى العبد والمفعول إذا كان يقدر عليه بسبب جهله وظلمه وذنوبه لا إلى الخالق فله في ذلك من الحكم ما تقصر عنه إفهام البشر. يعني: قد يقول قائل: لم يظهر لي وجود مثلا الكفار، وكونهم مكنوا بهذا التمكين أو نحو ذلك نقول: هذا الشيء هو شر بالنسبة للمسلمين مثلا، لكن فيه خير قد يدرك الإنسان هذه الخيرية وقد يخفى عليه، عدم إدراكه

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/١٣

لا يلزم منه نفي الخيرية والنفع للمسلمين من هذا الوجود، حينئذ قد تفهم تلك الحكم التي رتبها الله عز وجل على وجود هذا الشر وقد لا تفهم، ولذلك قال: فله في ذلك من الحكم ما تقصر عنه إفهام البشر، فهو شر بالإضافة إلى العبد، وأما بالإضافة إلى الخالق فكله خير وحكمة، فإنه صادر عن حكمة وعلم. يعني نقول ماذا؟ الله عز وجل علم أولا وهو صادر عن علمه فحينئذ هو حكيم جل وعلا متصف بالحكمة حينئذ هو صادر عن حكمة وعلم، وما كان كذلك فهو خير محض بالنسبة إلى الرب إذ هو موجب أسمائه وصفاته، يعني: أثر كل ما في الكون هو أثر من آثار أسماء الله عز وجل وصفاته، ولذلك قال ابن القيم في فائدة له في موضع آخر قال: إن الحق لا يجوز رده ولو على الكافر. فتقبل الحق ولو كان من كافر، لماذا؟ هذا الذي دلت عليه النصوص، ولذلك نقول: الحكمة ضالة المؤمن، أنا وجدها أخذها ولو على لسان كافر، لماذا؟ لأنه لا حق في هذا الوجود في السماوات وفي الأرض إلا وهو أثر من آثار اسم الله عز وجل الحق، فإذا رددته فقد رددت على الله عز وجل. إذا إذ هو موجب أسمائه وصفاته ولا تعارض بينه وبين قوله: والشر ليس إليك. لأن معناه أنه يمنع إضافة الشر إليك بوجه من الوجوه. يعني: لا يضاف الشر إلى الله عز وجل وإنما يضاف إلى من؟ إلى المخلوق، يضاف إلى المخلوق فلا يضاف الشر إلى ذاته ولا إلى أسمائه وصفاته وأفعاله، فإن ذاته منزهة عن كل شر وصفاته كذلك إذ كلها صفات كمال ونعوت جلال لا نقص فيها بوجه من الوجوه، إذا نؤمن بالقدر خيره وشره هذان الوصفان راجعان إلى المفعولات. دد." (١)

"إذا اللازم يتعدى، لكن يتعدى بماذا؟ بحرف الجر أو بسواه، إذا يقال: أقر به. كما تقول: آمن به. وأقر له كما تقول: آمن له. في كلا النوعين عدي بحرف الجر الباء في الأولى والثاني باللام، وهذا هو الأصل أن الكلمة إذا كانت بمعنى كلمة أخرى حينئذ تفسرها بماذا؟ إذا قيل: الإيمان لا يتعدى بنفسه والتصديق يتعدى بنفسه، صدقته صدقت زيدا، لا تقل: آمنت زيدا وآمنته. لماذا؟ لأن آمن لا يتعدى بنفسه، فإذا جئت تفسر فعلا لازما أو ما لا يتأتى منه الفعل المتعدي لا تفسره بمتعدي، وإنما يفسر اللازم باللازم والمتعدي بالمتعدي، وهنا إذا قيل: الإيمان هو التصديق، والتصديق متعد والإيمان غير متعد لم يتطابقا فحينئذ لا بد من مراعاة المعنى من حيث التعدي واللزوم، وهذا اعتراض الشيخ رحمه الله تعالى في شرح ((الواسطية)) وغيرها، قال: وهذا الأصل. أن الكلمة إذا كانت بمعنى كلمة أخرى فإنها توافقها في التعدي واللزوم، وهنا التصديق يتعدى بنفسه، والإيمان لا يتعدى بنفسه، حينئذ لا يفسر الإيمان بالتصديق فتقول:

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/١٨

صدقته. ولا تقول: آمنته. لم يسمع في لسان العرب آمنته، بل تقول: آمنت به، أو آمنت له. فلا نفسر فعلا لازما لا يتعدى إلا بحرف الجر لفعل متعد ينصب المفعول به بنفسه، إذا على المشهور الإيمان هو التصديق، وعلى رأي الشيخ رحمه الله تعالى وهو مضمون كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: أن الإيمان هو الإقرار، والإقرار لا يكون إلا بتصديق. حينئذ يكون أعم من قولنا: التصديق. وعلى هذا أو ذاك إذا فسر التصديق لأن بعضهم من أهل البدع قالوا: الإيمان الشرعي هو التصديق فقط. حينئذ إذا عرف ربه آمن إيمانا شرعيا، وهذا مذهب الجهمية أن الإيمان هو التصديق بالقلب، فإبليس يعرف ربه وعليه فهو مؤمن، وفرعون يعرف ربه ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾ [النمل: ١٤] حينئذ نقول: فرعون كذلك مؤمن، إذا عرفنا ا لإيمان الشرعي بما جاء في لسان العرب للإيمان بأنه التصديق لزم منه لوازم، وعليه نقول: حتى لو كان الإيمان في لسان العرب بمعنى التصديق نقول: قد جعل له الشارع معنى مخالف للمعنى اللغوي، كما نقول: الصلاة في اللغة هي الدعاء، وإذا جئت تصلي الصلاة الشرعية ترفع يديك وتدعو فقط؟ أم أنك تتوضأ وتستقبل القبلة و .. و .. إلى آخره؟ حينئذ نقول: أصل معنى الصلاة في اللغة الدعاء، لكن الشارع أطلقها وجعل لها حقيقة شرعية، وهي: أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم. حينئذ الشأن واحد فكما أنهم يسلمون أهل البدع يسلمون في الفروع أن ثم حقائق شرعية ك: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج. كذلك في باب المعتقد عندنا حقائق شرعية، فلو سلم بأن الإيمان في لسان العرب هو التصديق وليس الإقرار لا يلزم منه أن يفسر الإيمان الشرعي بالتصديق فحسب، حينئذ لو [قيل] (١)

---

(١) سبق .. دد." (١)

"جودل في قضية الإقرار، نقول: هب أنه بمعنى التصديق، لكن لا يلزم من ذلك أن يفسر الإيمان الشرعي بالتصديق فحسب، بل هو شيء زائد على ذلك، والإيمان شرعا فكما عرفه المصنف هنا وهو ما اشتمل على هذه الأركان الثلاثة، (قول باللسان، وعمل بالأركان، وعقد بالجنان)، أما حكمه (يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان) هذا خارج عن الماهية، وإنما أراد به أنه متفاضل أنه يتفاضل في نفسه وفي أهله.

(قول باللسان) هذا الركن الأول، (قول باللسان) ومعلوم أن القول هو: اللفظ الدال على معنى. وعند كثير أو عند بعض النحاة القول والكلام بمعنى واحد بمعنى أنهما مترادفان، حينئذ القول هو الكلام اللفظ المفيد، وكذلك القول هو اللفظ المفيد فترادفا، وعلى المشهور بأنه أعم من الكلام فالمراد بالقول هنا

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/١٤

الكلام، بمعنى أنه أخص فأطلق الأعم وأريد به الأخص، حينئذ يقال بأن القول هو اللفظ الدال على معنى، فزيد قول أليس كذلك؟ زيد كلمة واحدة قول، وإلى قول وهي كلمة واحدة، وقام قول وهي كلمة واحدة، هل المراد بها هنا (قول باللسان) أو المراد به الجملة الاسمية والجملة الفعلية قول لا إله إلا الله، وسبحانه الله وبحمده، ونحو ذلك هل المراد به الأول أم الثاني؟ نقول: المراد به الثاني، حينئذ إما أن يقال في قولنا: (قول باللسان). بأن القول هنا مرادف للكلام، والكلام إما جملة اسمية وإما جملة فعلية، حينئذ يكون الكلام هو اللفظ المفيد، وإما أن يراد بالقول على ما اشتهر عند النحاة بأنه اللفظ الدال على معنى فيكون أعم من الكلام، ولذلك يقولون: كل الكلام قول ولا ينعكس. قال ابن مالك:

والقول عم

يعني عم الكلام وعم الكلمة وعم الكلم، (قول) أي كلام (باللسان) وهو النطق، (قول باللسان)، لأن (باللسان) هذا جار ومجرور متعلق بقوله: (قول). وهو مصدر، وهو التكلم بالشهادتين، والشهادتان: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله. جملتان فعليتان أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن محمدا رسول الله، ولا شك أن الجملة الفعلية قسم من أقسام الكلام، والقيام بذكره سبحانه وتبليغ أوامره والدعوة إليه ونحو ذلك، كل ما يكون من العبادات القولية فهو داخل في مسمى الإيمان، لأنه (قول باللسان) فكل عبادة قوليه حينئذ نقول: هي داخلة في مسمى الإيمان ولا تخرج من الإيمان البتة، وعليه نقول: (قول باللسان) فوات هذا الركن من أصله فوات للإيمان، فوات هذا الركن نحن نبحث هذا الركن الأول (قول باللسان) إذا لم يأتي بالقول باللسان بالكلية أبدا ولم ينطق بحرف واحد حينئذ نقول: فات الإيمان. لماذا؟ لفوات ركن من أركانه وهو القول باللسان، ثم اعلم أن القول باللسان يشمل نوعين: دد." (١)

"أي: بسبب الطاعة، بسبب فعل الطاعة موافقة الأمر زاد المرء في إيمانه، وبسبب فعل المعصية، والمعصية هي مخالفة الأمر، يعني: إما ترك لواجب أو فعل لمحظور، وأما ترك المستحبات هذا لا يسمى معصية، إذا (بالعصيان)، أي: ينقص الإيمان بسبب الوقوع في المعصية، سواء كانت هذه المعصية بالقلب ك: الحسد، والغل، والحقد، ونحو ذلك، أو باللسان ك: سب، والشتم، واللعن، ونحو ذلك، أو بالجوارح ك: ترك الصلاة، مثلا على القول بأنه لا يكفر، أو ترك الزكاة، أو ترك الصوم، أو ترك صلة الرحم، ونحو ذلك، وذكر لهذا الأصل ثلاثة أدلة هذه من الأصول التي يذكرها أهل السنة والجماعة، أن الإيمان يزيد وينقص، وهذا لو لم ينصوا عليه فهو مأخوذ بدلالة الالتزام من حد الإيمان، ما هو الإيمان؟ (قول باللسان)،

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/١٤

والقول منه ما هو واجب، ومنه ما هو مستحب، (وعمل بالأركان) ومنه ما هو واجب، ومنه ما هو مستحب، إذا المرء بطبيعته قد يأتي بكل الواجبات وقد ينقص من الواجبات، فإذا نقص أتى بكل الواجبات حينئذ ماذا؟ كمل إيمانه، وإذا نقص من الواجبات لزم منه النقصان في الإيمان، وكذلك عمل الجوارح والأركان، منه ما هو واجب ومنه ما هو مستحب، فإذا أتى بكل الواجبات كمل إيمانه، وإذا نقص حينئذ نقص في الإيمان، لو وقع في محظور، وهذا المحظور لا يعود عليه بالنقض للإيمان من أصله كسب الله مثلا أو نحو ذلك، نقول: إذا فعل أو وقع في محظور معصية، ولم تكن هذه المعصية بكفر ناقض حينئذ نقول: نقص إيمانه، لو نظرنا في الحد نفسه في حقيقة شرعية لزم منه القول بالزيادة والنقصان، ولذلك من عرف الإيمان بأنه التصديق عنده الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ويلزم من قال بأن الأعمال شرط كمال أنه لا يزيد ولا ينقص، لماذا؟ لأنها شرط كمال المراد به الكمال المستحب، والعبرة هنا بالزيادة والنقصان في فعل الواجبات وارتكاب المحظورات، هذا الذي يقال بأن نقص وزاد، متى يزيد؟ قد يزيد بالمستحبات، لكن المراد هنا بفعل الواجبات، وكذلك النقص قد يترك ماذا؟ يترك المستحبات أو شيئا منها، لكن لا يعبر عنه بالنقص الذي يريده الشارع إلا إذا فعل محظورا، وهذا كما سيأتي في كلام أهل العلم، إذا (يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان)، وذكر لهذا الأصل ثلاثة أدلة، وهذا مجمع عليه بين السلف لا خلاف بينهم أن الإيمان يزيد وينقص.

إيماننا يزيد بالطاعات ... ونقصه يكون بالزلات

الأول: ما ذكره المصنف في قوله: (وقال تعالى: ﴿فزادتهم إيمانا﴾)، ﴿فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون﴾ [التوبة: ١٢٤] صرح بالزيادة زادتهم إيمانا، إذا ازداد الإيمان عندهم بالتصديق بهذه الآيات.

الثاني: (﴿ليزدادوا إيمانا﴾ [الفتح: ٤])، وهذا صريح في ثبوت الزيادة.

الثالث: الحديث الذي أورده في قوله: (وقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله. وفي قلبه مثقال برة أو خردلة أو ذرة من الإيمان». فجعله متفاضلا).دد." (١)

"هذا الحديث بهذا اللفظ الجمع بينها غير محفوظ، ولعل المصنف اختصر ثلاث روايات في رواية واحدة، ولذلك قال هنا البدر: لما أره بهذا اللفظ في المصادر التي اطلعت عليها مجموعا بقوله: «برة أو خردلة أو ذرة». وأقرب ما فيه ما أخرجه البخاري من حديث أنس «يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله.

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/١٤

وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله. وفي قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله. وفي قلبه وزن ذرة من خير». واللفظ للبخاري، والمقصود بالخير المذكور في الحديث هو الإيمان كما نوه بذلك ابن حجر رحمه الله تعالى في الإيمان، وهنا التنبيه على ابن حجر رحمه الله تعالى عند الخلط في مسائل الإيمان ومسائل التوحيد، والنقل عنه هذا يحتاج إلى تحرز، إذا (فجعله متفاضلا)، وهذا المراد بالزيادة والنقصان، كونه متفاضلا في نفسه هو قابل للزيادة والنقصان لأنه عبارة عن مجموعة أركان، وهذه الأركان تزيد وتنقص، فإذا زادت زاد الإيمان، وإذا نقصت نقص الإيمان، يلزم منه أن أهله متفاضلون، فلا شك أن الذي يأتي بالواجبات على وجه الكمال ويبتعد عن المحرمات على وجه الكمال أنه أكمل إيمانا ممن يترك شيئا من الواجبات أو يقترف شيئا من المحظورات هذا واضح بين؟ واضح، إذا أهله متفاضلون فيه (فجعله متفاضلا)، يعني: النبي – صلى الله عليه وسلم – جعل الإيمان متفاضلا، وهذا هو المراد بالزيادة والنقصان، فتفاضل الناس في الدين بحسب كثرة العمل وما يقوم بالقلب، تفاضل الناس في الدين بحسب كثرة العمل وما يقوم بالقلب، قولهم إدخال برة، البرة هي الحبة من البر الذي يسمى الحنطة الآن، أو خردة، يعني: حبة خردلة، شجر معروف يشبه حب الرشال لأنه أصغر منه، أو ذرة واحدة الذر، وهو صغار النمل المعروف، إذا دل هذا النص على قوله: («يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله»). يعني: لا يخلد، إذا لو كان إيمانه كاملا هل دخل النار؟ لا، فدخوله النار ثم خروجه مع بقاء شيء من الإيمان دل على أنه أهله متفاضلون فيه، إذا ذكر المصنف رحمه الله تعالى ثلاثة أدلة على الزيادة. دد." (١)

"ونحو ذلك من العبارات، أكره هذا، لماذا؟ لأن التصريح بالتحريم هذا شيء كبير على النفس لأنك تجزم بأن الله تعالى حرمه ولم يرد نص فيه، حينئذ يتوقف الإنسان من حيث التعبير، وأما المعنى وما يدل عليه فهو كذلك، إذا إثبات الزيادة يستلزم إثبات النقص، فكل نقص يدل على زيادة الإيمان فإنه مستلزم للدلالة على نقصه، كل ما قبل الزيادة قبل النقص، وهذا أمر مدرك بالحس، ولذلك الإنسان يشعر من نفسه لأن الإيمان منه ما هو شعور نفسي وجداني كالشعور بالعطش والجوع ونحو ذلك، الإنسان يشعر من نفسه أنه حصل عنده شيء من جفاء القلب ونحو ذلك، فالإيمان يزيد وينقص والمؤمنون يتفاضلون في الإيمان، هذا لا بد يلزم منه أن أهل الإيمان ليسوا على مرتبة واحدة، منهم الكامل في الإيمان، ومنهم من هو دون ذلك، بينهم مراتب كما بين السماء والأرض، ولذلك فالإيمان يزيد وينقص والمؤمنون يتفاضلون

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/٢٢

في الإيمان فبعضهم أكمل إيمانا من بعض، كما قال تعالى: ﴿فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله﴾ [فاطر: ٣٢]. هذه الآية قيل: أرجى آية في القرآن. أرجى آية، على خلاف في أرجى آية في القرآن، بعض المفسرين وبعض أهل العلم قالوا: هذه الآية أرجى. لماذا؟ لأنه قسم الناس إلى ثلاث طوائف: ظالم لنفسه، مقتصد، سابق بالخيرات. وقدم من؟ قدم الظالم لنفسه، إذا له حظ من الشرع، بمعنى أنه لا يكون بفعله الذي هو الظلم بترك الواجبات أو فعل المحظورات قد خرج من الدين، بل له باب مفتوح وهو الرحمة وقبول التوبة من الله عز وجل، فحينئذ تقديمه على غيره، والشارع لا يقدم إلا ما هو مهم بالنسبة إليه جل وعلا، حينئذ كما قال النبي – صلى الله عليه وسلم – في الصفا والمروة ﴿إن الصفا والمروة﴾ [البقرة: ١٥٨]، قال: «ابدأ بما بدأ الله به». لأن الله تعالى إذا بدأ بالشيء دل على أن له مكانة على غيره، وهنا بدأ بالظالم لنفسه، فدل على أنه قريب، فدلت هذه الآية أن المؤمنين ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: سابقون، ومقتصدون، وظالمون لأنفسهم. دد." (١)

"(وروى أبو الدرداء عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: «ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أفضل من أبي بكر»). المعنى صحيح ولكن الحديث ضعيف، رواه الطبراني في الأوسط من حديث جابر، وعنه أبو نعيم في الحلية بلفظ مقارب، وابن حبان في المجروحين، وابن الجوزي في العلل، وقال الهيثمي: إسماعيل بن يحيى التيمي وهو كذاب. قال ابن الجوزي: إسماعيل ضعيف وغيره يرويه عن عطاء عن أبي الدرداء، والحديث غير ثابت. يعني: ضعيف فإذا كان كذلك لا يلزم منه عدم ثبوت ما دل عليه الحديث لأنه ثابت من جهة أخرى.

(وهو) أي: أبو بكر رضي الله تعالى عنه (أحق خلق الله بالخلافة)، ما الفرق بين هذه المسألة والسابقة؟ المسألة السابقة في بيان الأفضلية، والمسألة الثانية في بيان الخلافة، هل ترتيبهم في الخلافة كترتيب في الأفضلية أم لا؟ استقر الإجماع، وترتيبهم في الخلافة مجمع عليه أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، ومن نازع فهو مبتدع، من قال: بأن عليا أولى بالخلافة من عثمان فهو مبتدع يضلل، وأما من أقر بالخلافة ونازع في الأفضلية فهذا محل نزاع عند أهل السنة والجماعة، ولكن [استقر الخلاف] (١) استقر القول كما قال ابن تيمية [على تقديم علي] (٢) على تقديم عثمان على علي رضي الله تعالى عنه، ولذلك نقول: ترتيب الخلفاء الراشدين رضي الله تعالى عنه أجمعين في الفضل كترتيبهم في الخلافة، لا فرق بين المسألتين، لكن من قدم عليا على عثمان في الأفضلية لا في الخلافة لا يضلل لا يبدع، وإنما يقال: الخلاف الحق. وأن

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٤/١٤

المسألة فيها نزاع في الصدر الأول لكن استقر الإجماع على أن عثمان أفضل من علي، أما في الخلافة فهذا إذا قدم عليا على عثمان إنما يكون ضالا مبتدعا لأنه في تضليل للصحابة، أجمعوا على أن عثمان مقدم على علي وهو أولى بالخلافة، فإذا قال: بأن عليا أولى بالخلافة إذا بدع الصحابة. فقد اجتمعوا على ضلالة، وهذا باطل.

---

(١) سبق.

(٢) سبق. دد." (١)

"إذا فذنبه عليه، وأما أنت فتصلي خلفه، وصلاة الجمعة خلفهم جائزة. قال في شرح الطحاوية: واعلم أنه يجوز للرجل أن يصلي خلف من لم يعلم منه بدعة ولا فسقا، لأن الظلم هنا أو فاجرا يحتمل أن الفجور من جهة الاعتقاد، فيكون بدعة، كمن اعتقد خلق القرآن مثلا، قد وجد المعتزلة وغيرهم، أو يعتقد بدعة عملية، كالمولد مثلا ولو لم يفعله حينئذ نقول: أو فاجرا أعم من أن يكون مبتدعا وفاسقا، فيشمل النوعين، لأن الفسق قد يكون ببدعة، وقد يكون بدون بدعة، إذا قد يكون فاسقا مبتدعا، وقد يكون مبتدعا، والحكم هنا عام في النوعين، يعني لو كان الإمام مبتدعا ببدعة عند بعضهم ولو مكفرة كقوله بخلق القرآن، وإن كان أولى الاحتراز عن هذا، ومن باب الأولى أن يكون فاسقا. هنا قال أنه يجوز للرجل أن يصلي خلف من لم يعلم منه بدعة ولا فسقا باتفاق الأمة، وليس من شرط الإئتمام أن يعلم المأموم اعتقاد إمامه، ولا أن يمتحنه فيقول لهم: ماذا تعتقد، بل يصلي خلف مستور الحال، إذا من كان مستور الحال باتفاق الأئمة تجوز الصلاة خلفه، ولا يمتحن ماذا تعتقد؟، وماذا تفعل وما عندك من البدع ونحو ذلك؟ بل هذا السؤال عند بعض أهل العلم يعتبر من البدعة. ولو صلى خلف مبتدع يدعو إلى بدعته أو فاسق ظاهر الفسق وهو الإمام الراتب، هنا الإمام الراتب الذي لا يمكنه الصلاة إلا خلفه كإمام الجمعة والعيدين والإمام بصلاة الحج بعرفة ونحو ذلك، فإن المأموم يصلي خلفه عند عامة السلف والخلف، يجب أن يصلي خلفه، لكن بهذين الشرطين أن يكون راتبا يعني أن يكون هو ولي الأمر، أو نصبه ولي الأمر، ثانيا لا يمكن الصلاة خلف غيره حينئذ يجب أن يصلي خلفه، فلو ترك الصلاة صلاة الجمعة والجماعات خلف هذا النوع لكونه مبتدعا فهو المبتدع، لماذا؟ لأنه لو فتح الباب في هذه الجهة خاصة ما بين الصحابة لأدى ذلك إلى رفع الجمعة والجماعات، وهذا باطل وما يلزم من الباطل فهو باطل. إذا والإمام كذلك في صلاة في الحج عرفة ونحو

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/١٦

ذلك فإن المأموم يصلي خلفه عند عامة السلف والخلف، ومن ترك الجمعة والجماعة خلف الإمام الفاجر فهو مبتدع عن أكثر العلماء، والصحيح أيضا أنه يصليها ولا يعيدها لأن ابن عمر صلى خلف الحجاج ولم يعد، وكذلك أنس صلى خلف الحجاج ولم يعد، فإن الصحابة كانوا يصلون الجمعة والجماعة خلف الأئمة الفجار ولا يعيدون، كما كان عبد الله بن عمر يصلي خلف الحجاج وكذلك أنس وعبد الله بن مسعود وغيره يصلون خلف الوليد بن عقبة بن أبي معيط وكان يشرب الخمر، ما كان يصلي، ومع ذلك كانوا هم الأئمة فحينئذ إذا كان هو الإمام أو لم يكن هو الإمام، وإنما نصبه الإمام وكان هو الإمام الراتب ولم يمكن أن يصلى خلف غيره فحينئذ لا تترك الصلاة خلفه، إن وجد غيره حينئذ لا يفرط الإنسان في غيره، بمعنى أنه يكون الأفضل في حقه بل قد يتعين أن يصلي خلف غيره، فإن صلى خلفه مع وجود غيره، فثم قولان لأهل العلم هل يعيد الصلاة أم لا؟ ولذلك في المذهب: ولا تصح خلف فاسق تكاسل. دد." (١)

"ثانيا: أن يسب جميع الصحابة أو جمهورهم سبا يقدح في دينهم وعدالتهم دون اعتقاد الإباحة يعني: الفرق بين هذا النوع الثاني والأول، أن الأول اعتقد أنه مباح حلال كشرب الماء وأنه ليس محرما نقول: هذا كمن أحل أو استحل الربا والزنا ونحو ذلك فهو كافر. النوع الثاني سب ولم يعتقد الحلية أن يسب جميع الصحابة أو جمهورهم أكثرهم سبا يقدح في دينهم وعدالتهم، كأن يرميهم بالكفر الكفار مثلا كل الصحابة أو أكثرهم أو الفسق أو الضلالة فحينئذ كافر بإجماع أهل السنة والجماعة. يقول القاضي ابن عياض: (وكذلك نقطع بتكفير كل قائل قولا يتوصل به إلى تضليل الأمة وتكفير جميع الصحابة وهذا الكفر مقطوع به). قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: وأما من جاوز ذلك إلى أن زعم أنهم ارتدوا بعد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – إلا نفرا قليلا كالرافضة يعتقدون أن الصحابة ارتدوا بعد النبي – صلى الله عليه وسلم – إلا نفر ستة أو سبعة إلا نفر قليل لا يبلغون بضعة عشر نفسا أو أنهم فسقوا عامتهم، فهذا لا ريب في كفرهم، لا شك في كفرهم من سب كل الصحابة اعتقد أنهم كفروا ارتدوا بعد النبي – صلى الله عليه وسلم – إلا بضعة عشر نفسا فهذا لا ريب في كفره، لماذا؟ لأنه مكذب لما نصه القرآن في غير موضع من الرضا والثناء عليهم، القرآن ما ذكر الصحابة إلا وأثنى الله تعالى عليهم، بل من يشك في كفر مثل هذا فإن كفره متعين، يعني: لا شك في كفر من يكفرهم، بل من يشك في كفر مثل هذا فإن كفره متعين، فإن مضمون هذه المقالة ما الذي ينبني عليه؟ ينبني عليه أن نقلة الكتاب والسنة كفار أو فساق هذا باطل، حينئذ الشريعة لن تنقل إلينا سنرد الشريعة لأن طريق الموصل إلى الخبر الحق لا بد أن يكون منقول عن العدول، فإذا نقل

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/١٦

عن طريق فسق أو كفار حينئذ سقطة الشريعة كلها من أصلها، وهذا يلزم منه نفي الشريعة، فإن مضمون هذه المقالة أن نقلة الكتاب والسنة كفار أو فساق وأن هذه الآية التي هي ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [آل عمران: ١١٠] وخيرها هو القرن الأول كما جاء في الحديث السابق «خير الناس قرني» كان عامتهم كفارا أو فساقا، ومضمونها أن هذه الأمة شر الأمم ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ إذا أفضلها وخيرها صدرها فإذا كانوا كفار فغيره من باب أولى، إذا الأمة هذه من شر الأمم وهذا باطل، وأن سابق هذه الأمة هم شرارها، والكفر هذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام. يعني: معلوم من الدين بالضرورة هذا من موجبات لتكفير الرافضة الآن، لأنهم يعتقدون هذا المذهب، وتعلم أن من يدعو إلى التقريب إن لم يكفر فهو ضال مضل، الذي يدعو إلى التقارب مع الرافضة الآن نقول: هذا إن لم يكفر - هذا ظاهر كلام ابن تيمية لأنهم عندهم نواقض حديثة منها ما هو مجمع عليه إن لم يكفؤ فهو فاسق وضال. دد." (١)

"والمجادلة كما تكون للكافر تكون كذلك للمبتدع، ومن هجر أهل البدع ترك النظر في كتبهم، يعني: المبتدع في نشر بدعته قد يكون هو آلة للكلام لسانه وهيئته وفعله، ثم قد لا تلتقي بهذا المبتدع فلا تقتدي به من جهة اللسان أو الفعل، لكن ثم ما يدل على هذه البدعة وهو كتابتها، إذا يلزم من هجران وترك البدعة ترك المبتدع نفسه بذاته، ثم إذا سطر بدعته وأصلها حينئذ النظر في هذه الكتب يكون الحكم واضح فيه أنه لا يجوز لأنها موصلة إلى الوقوع في البدعة وما أدى إلى محرم أو كان وسيلة إلى محرم فحكمه حكمه، ترك النظر في كتبهم خوفا من الفتنة بها أو ترويجها بين الناس فالابتعاد عن مواطن الضلال واجب عموما، ولذلك أماكن الفسق أماكن لو وجد فسقه ممثلون يغنون ونحوهم هل للإنسان أن يأتي ويجلس بينهم؟ الجواب: لا، لماذا؟ لأنهم أهل منكر ودعاة منكر ودعاة فتنة فحينئذ الجلوس معهم قد يوصل بالشخص إلى الوقوع في معصية الله، وهم تمثيل وغناء فكيف إذا كان بدعة؟ فمن باب أولى وأحرى، فالابتعاد عن مواطن الضلال واجب لقوله - صلى الله عليه وسلم - في الدجال كما سبق: «من سمع به فلينأ عنه». يبتعد عنه ما يأتيه معه شبه، جنة ونار وسماء تمطر وأرض تنبت والقلوب بين يدي الله عز وجل حينئذ نقول: هذا لا يأمل أن يقع في شباك هذا الدجال. إذا هذا النص «فلينأ عنه». لأنه معه فتنة، وهذه قد تكون في يد الدجال كما أنها تكون في يد غيره، لأن من أهل البدع من هو صاحب لسان سليط قد يكون عنده شيء من البيان حينئذ قد يكون شباكا للوقوع في البدعة، «من سمع به فلينأ عنه فو الله إن الرجل ليأتيه وهو يحسب أنه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات». رواه أبو داود، إذا النظر في كتب أهل

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٢/١٦

البدع محرم لأنها وسيلة إلى الوقوع في البدع، وكل وسيلة للوقوع في البدع فهي محرمة، لكن من أراد أن يرد هذا كسابقه كالمجالسة حينئذ يكون مستثنى، وهذا محل وفاق بين أهل العلم، قال هنا: (وترك النظر في كتب المبتدعة والإصغاء). يعني: الاستماع (إلى كلامهم وكل محدثة في الدين بدعة)، هذا ضابط كل محدثة في الدين فهي بدعة حينئذ كل من وقع وعمل بمحدثة في الدين فهو مبتدع، وهنا من هو المبتدع؟ متى نقول: هذا مبتدع؟ هل نقول كما نقول في الكفر ليس كل من وقع في الكفر وقع الكفر عليه؟ أم نقول: بأن كل من وقع في البدعة وقعت البدعة عليه؟ في باب الكفر الذي هو دون الشرك، أما الشرك الأكبر فمحل إجماع من وقع في الشرك الأكبر وقع وصف الشرك عليه فتقول: هذا مشرك. ما فيه إشكال، لكن ما دون ذلك الذي يشترط فيه إقامة الحجة كما إذا أنكر معلومة من الدين بالضرورة ولا يكون معروفا عنده، حينئذ أسلم كافر ولم يسمع بوجاب صلاة قال: لا، الرسول ما قال فيه شيء اسمه صلاة.." (١)

"ج: كيف يبين؟ يذكر الوصف إن لم يكن وصفا خاصا، يعني: لا يتلبس به إلا هو، هذا لا يجوز ذكره حتى بعدم ذكر اسمه، وهذا حتى بين الناس بين العوام أنت لو كنت في مجموعة بين الناس تنظر هذه بتلك، لأن النصوص عامة، أما التفريق الذي يقع عند طلاب والشباب هذا التفريق حادث إنما أدخل من جهة بعض الطوائف الحسبية ونحوها، وأما النصوص فهي عامة، فحينئذ نقول: قال أهل العلم: إنكار المنكر إنما يكون سرا بين المنكر والمنكر عليه. فلا يذكر أمام الملأ لا باسمه ولا بوصف يختص به، يعني: إذا أطلق الوصف عرف أنه فلان، تكون في مجموعة فلان فعل كذا، واحد فعل كذا وكذا، شخص فعل كذا وكذا، وهم يعلمون كلهم أنه لا يوجد إلا ذاك نقول: هذا فضحته ما سترت عليه إنما فضحته، وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «ما بال أقوام يقولون» أو يفعلون «كذا وكذا». هذا لم يكن خاصا، وإنما بلغه ثم هم في جو عام، أو بين أشخاص عام، يعني: لم يعرفوا بهذه الوصفية حينئذ نقول: هذا الوصف إن كان خاصا إذا أطلق على المنبر وفهم الناس أن المراد به ولي الأمر أمتنع صار محرما لأنه داخل في الغيبة، وإن لم يكن خاصا حينئذ لا بأس به، لأنك حذرت من وصف وإنما تذكر الأوصاف على جهة الخصوص، وبعضها يلتبس على طلاب العلم في ماذا؟ الربا، نحن نجد مثلا البنوك موجودة، وإقامة البنوك لا شك أنه بأمر من جهتهم، حينئذ كيف ننكر هذا؟ هل نطلع على الناس على المنابر؟ عندنا أمران: نبين حرمة الربا وسبل الربا وما رتبه الشارع على الربا ويكفي، مسألة أخرى لماذا وجدت هذه البنوك؟ هذا الخطاب الثاني لا يكون لعامة الناس، إنما يخاطب الناس بما يدركون وبما يعقلون وبما يحتاجون، فحينئذ تبين لهم أن الربا

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/١٧

محرم، تبين لهم حقيقة الربا، أنواع الربا، الربا الذي انتشر، لا يجوز الدخول هذه البنوك مثلا ربوبية لا يجوز الإيداع إلى غير ذلك، وأما تخاطب الناس لماذا وجدت؟ وكان الواجب عليهم نزعها إلى آخره نقول: هذا خطاب ليس بمحله، وإنما يخاطب به ولي الأمر، حينئذ لا يلزم من عدم ذكر لا يلزم من التحذير أن يذكر الولاة على المنابر أن لا يحذر من المعاصي، فيبين خطر الإعلام، ويبين خطر الربا وانتشار الزنا، وانتشار الأمور التي تكون هتكا للإعراض ونحو ذلك، لكن دون تعرض هذا لا بأس به وإنما هو واجب، إذا على ما ذكرنا أنه لا يكون تشهيرا إلا إذا كان وصفا خاصا نعم.

..." (١)

"لا، هذا كما ذكرنا، البدعة إنما يحذر منها خشية الوقوع فيها، فإذا أمن اللبس حينئذ انتفى المحظور، فإذا قيل مثلا تفسير الزمخشري فيه بدع وضلالات هذا نقول: إذا كان الرجل طالب العلم مسلح بالمعتقد جاز له أن يقرأ فيه، إن كان عارفا بمذهب الزمخشري وعارفا بالمعتقد الذي عليه المعتزلة وعنده ما يدفع هذه الشبهة جاز له النظر فيه، إن لم يكن كذلك حينئذ يمتنع، حتى طلاب العلم لا يجوز أن يقرأ في كتاب أشعري إذا لم يكن عارف بأصول الأشاعرة ليس في حكم العوام فقط حتى طلاب العلم، ثم إذا جاز لك أن تنظر في الكشاف مثلا لا تطلع على المنبر تقول: الكشاف والكشاف والكشاف، أليس كذلك؟ إذا جاز لك النظر أنت في الكشاف لا يلزم منه أن تحث غيرك من الناس، لأن المحظور موجود، أنت ارتفع عنك لعدم الوجود السبب المقتضي للوقوع في البدعة نفسها، فإذا أمنت أنت كل كتب التفسير أو كتب شروحات الحديث على مرحلة واحدة مستوى واحد، فإذا حرم النظر في كتاب فلان فالحكم سواء، لا يفرق بين متماثلين، ما حرم لأجل البدعة فأينما وجدت البدعة وجد الحكم الشرعي، إذا انتفى لأجل العلم بها ودفع شبهتها حينئذ انتفى في حقك أنت فلا تحث غيرك من الناس ولا على منبر ولا الشباب ولا غيرها ولا يذكر أصلا، لا يذكر الزمخشري لئلا تعلق القلوب به.

هذا المعنى قاله الزمخشري وهو عالم جليل و .. إلى آخره، وما فسر القرآن مثل الزمخشري ونحو ذلك، نقول: هذا كله يعتبر من تضليل الناس، تريد أن تقرأ أنت بنفسك أقرأ لكن لا تحث غيرك بشرط أن تكون سالما أو تكون متسلحا بالعلم الشرعي، والله أعلم.

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/١٧

..

أي نعم بدعة، أنا قلت: بدعة.." (١)

"الإخوان المسلمون؟ هذه من الفرق المباينة لأهل السنة والجماعة، أصولهم تختلف مع أصول أهل السنة والجماعة، أصولهم تختلف مع، يعني: مثل الأشاعرة ومثل المعتزلة، فليسوا في الجملة من أهل السنة والجماعة ولذلك عندهم مخالفات، ولذلك من أصولهم ما ذكرناه سابقا عبارة حسن البنا وهي: أنه نجتمع فيما اجتمعنا عليه، يعني: نتفق فيما اجتمعنا عليه، أو نجتمع فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه، هذه من آكد أصولهم، ولذلك جمعت الصوفي مع الأشعري مع اللبرالي مع العلماني مع الرافضي مع ما بقي أحد، ما بقي إلا إبليس يدخل معهم، حينئذ جمعت الكل، نقول: هذا كيف؟ صار ذوابان ليست عندنا فوارق، ولذلك هؤلاء ليس عندهم مبتدع أصلا، لا يوجد مبتدع، ولذلك بعضهم يقول وسمعت يقول: الأعداء ثلاثة: الكفار، والمنافقون، والشيطان. أعداء المسلمين ثلاثة فقط الكفار، والشيطان، والمنافق، بقي رابع من؟ المبتدع، إذا إذا أسقطنا المبتدع إذا ما صاروا أعداءنا، الجهمية ولا الرافضة انظر كيف دخل شيء كبير جدا، فالأمر يعني فالخلاف معهم خلاف جوهري أصلي، فالمنابذة تكون في عدادهم بالأشاعرة ونحوهم، ولذلك عندهم التوحيد يفرق ولا يجمع، ومن ادعى أن التوحيد الدعوة إلى توحيد لا إله إلا الله يفرق ولا يجمع فهو كافر مرتد عن الإسلام ولا يعذر بجهل، من قال: هذه العبارة أن التوحيد يفرق. نقول: هذا كافر مرتد عن الإسلام، لأن هذا من المعلوم بالدين بالضرورة، كيف يجهله؟ أسس الدعوة السلفية القائمة على مفهوم لا إله إلا الله، فالمباينة والمفاصلة منذ أن خلق الله عز وجل البشر إلى يومنا هذا إلى أن تقوم الساعة إنما الخلاف في لا إله إلا الله، الخلاف إنما وقع في توحيد الألوهية لا في توحيد الأسماء والصفات ولا في توحيد الربوبية ولا فيما يسمى بتوحيد الحاكمية، الخلاف لم يقع إنما وقع في مفهوم لا إله إلا الله، فإذا قلنا خلاف هذا أذبناه وجعلنا المسألة مندمجة بين الفريقين ومن دعى إلى لا إله إلا الله بالمفهوم السلفي فرق بين الناس صار مذموما ونحذر منه خرج من الملة، وينبغي إتباع لمثل هذه مجازا، نعم آخر شيء هذا.

لا، هذا يلزم منه الطعن في العدالة، يعني: هو يريد بهذا أنهم ليسوا أهل جهاد، يعني مثل ما يقال الآن المطاوعة مفطحات تسمع هذا أو لا؟ مثله إذا كان المراد به النقص في الدين هذا صار استهزاء، وهذا

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٢٠

ظاهر النص بسوابق وأعمال المنافقين ليس المراد به، هذا قد يقال في شأن الرافضة أما ما نقل من شأن المنافقين فثم ملابسات أخرى، واضح؟ لأن هذا منافق معلوم النفاق قبل أن يطعن في الصحابة، قبل أن يطعن في الصحابة وهو معلوم النفاق، نعم.." (١)

"هذا في ولي الأمر يعني، لا ولي الأمر له خصوصية بالشرع نعم كل الأحاديث الواردة مطلقة في إنكار المنكر إلى آخره مقيدة بهذه الأحاديث، أي نعم، ولذلك قال: أفلا نقاتلهم؟ قال: «لا إلا أن ترو كفرا بواحا». مع أن غير ولي الأمر قد يقاتل لو تركوا سنة، أو تركوا الأذان، أو تركوا الإقامة، أو تركوا صلاة العيد تقاتلوه بإجماع أهل العلم، لكن ولي الأمر يختلف شأنه يختلف ثم القواعد العامة التي تتعلق بالغيبة والإنكار ونحوها هذا على جهة العموم، ويستثنى منها ولي الأمر لما يترتب عليه من المفاسد، ولذلك كما يقول أهل العلم: منذ أن خرج الخوارج على عثمان إلى هذه الساعة. إلى هذه الساعة ولم تسلم الأمة من ذاك الخروج، ليس الخروج مقصود لذاته، إنما المراد به مقصود لما يترتب عليه من إقامة شرع الله عز وجل، وهذا الكلام فيما إذا كان الوالي مسلما، أما الكافر فهذا شأنه آخر، لكن ينبغي ضبط هذه المسائل، الكثير الآن وقع اللبس فيها، الكل يجتهد ما يرجعون إلى كتب أهل السنة والجماعة مع أنها تذكر في كل كتاب، ثم قد يطبقون بعض المسائل التي تتعلق بحاكم قد يكون كافر، نحن لا نقول: الحكام كلهم على الإسلام، وإنما في مثل هذه البلاد يعلن فيها الشرع تحكيم الشرع، نحن لا نحكم هنا إلا الكتاب والسنة، إذا كان هذا المبدأ العام وهذا الذي يعرفه القاصي والداني، إذا وقوع بعض الشبه في بعض المسائل لا تستلزم أن ننزل الحكم العام، فالتقصير الوارد والتقصير الذي يحصل لا يلزم منه الخروج، ثم ما قد يقع أو يشوش به البعض أنه كفر أو نحو ذلك يقول هذا أصلا فيه نوع تشويش وفيه خلاف، فإذا كان فيه خلاف حينئذ أقل الأحوال أن يكون من الكفر الذي وقع فيه نزاع فلا يترتب عليه الخروج لا يترتب عليه الخروج، ولذلك من السفه ما يفعل الآن، يعني: بعضهم لا يرتأي أو ما يرتضي أن يكون بين بلاد المسلمين يخرجون إلى بلاد الغرب هذا غريب يعني سعد الفقيه ومن على شاكلته يعني لم يرضوا أن يكونوا تحت رأيت آل سعود هنا وهم يحكمون الشرع ويصلون مع المسلمين وظاهرهم ظاهر مسلمين ويتركون عباد الله يصلون ويصومون إلى آخره ويرضى بحكم بلير وغيره، هل هناك مقارنة؟ ما فيه مقارنة أبدا ما فيه مقارنة، ليس هناك مقارنة البتة، تعلم أن هؤلاء الذين يدعون إلى تحكيم الشريعة بمثل هذه الصور كأنهم أصحاب هوى وهذا خوارج هذا نبراس يعني مثال إذا قلت الخوارج منهم من يخرج باللسان دون السنان هذا واحد منهم أخرج بالمظاهرات

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٢/١٧

والاعتصامات ونحو ذلك كل هذا مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف، ولذلك لا يورد أحد من أهل العلم الكبار عندنا من يؤيد مثل هذه الأشياء، إذ يرون أن المظاهرات من وسائل الدعوة البدعية إن صح أنها وسائل دعوة، وهذا يرى الاعتصمات أنها مما يدعى به إلى الله عز وجل، إنما هي يقلدون الغرب فيخرجون إلى بلاد الكفر ثم يءيشون بينهم مثل إخوانهم حبا لهم ورضاء بما عندهم ويحرسونهم ويدعمونهم بالمال ونحو ذلك ثم يقولون: نريد حكومة إسلامية.." (١)

"صيغه كل، إذا كل هذا لفظ يدل على العموم، يعني: استغراق الإفراد بالحكم المرتب عليه، جاء كل الناس، إذا كل فرد من أفراد الناس قد وقع منه المجيء، أليس كذلك؟ هنا (المحمود بكل لسان)، إذا كل لسان سواء كان بلسان المقال أو بلسان الحال وقع منه الحمد، كما تقول: جاء كل الناس. إذا كل الناس، كل فرد من أفراد الناس هذه كلية، بمعنى أن المفهوم كلي لا يخرج فرد من أفراد المضاف إليه، الذي أضيف له لفظ كل عن الحكم الذي ترتب عليه، سواء كان فاعلا أو غيره، إذا الذي معنا هنا ... (الحمد لله المحمود بكل لسان)، يعني: كل لسان من ألسنة المخلوقين وغيرهم، فهو حامد لله عز وجل، فالكلية على عمومها فيشمل حينئذ لسان الحال، كما يدخل فيه دخولا أوليا لسان المقال، لأن الكلام قد يكون من جهتين: من جهة اللسان، يعني: الناطق الآلة الجارحة يتكلم، وقد لا يفهم منه أو قد لا يتقول بلسانه وإنما يفهم من حاله، وشأنه ما قد لو طلبه بلسانه لدل عليه، فحينئذ إذا رأيت شخصا مثلا هندامه فيه ما فيه وجالس مثلا كما هو الشأن في المساجد، حينئذ تقول: هذا يطلب شيئا من المسلمين. بلسان حاله قد طلب منك، ولكن بلسان مقاله قد لا يكون الأمر كذلك، هنا الحمد قد يكون بلسان الحال وقد يكون بلسان المقال، بلسان المقال أن يقول: الحمد الله. وبلسان الحال أن يقول بحاله: الحمد الله. فيشكر الله تعالى ويحمده على نعمه، وقد ورد ذلك في التسبيح، يعني: التسبيح يكون بلسان الحال وبلسان المقال، هذا وارد في الكتاب والسنة وهو واضح وبين خلافا لمن أوله، وقد ورد ذلك في التسبيح كما في قوله تعالى: ﴿تسبح له السماوات﴾ [الإسراء: ٤٤]. ﴿السماوات﴾ هنا فاعل فعلت التسبيح، إذا أسند التسبيح إلى السماوات، فإذا قيل لك: هل السماوات مسبحة لله أم لا؟ نعم، بالنص، بالقرآن ﴿تسبح له السماوات﴾، إذا السماوات السبع مسبحة لله عز وجل فهي تسبح، تسبح بماذا؟ بلسان المقال أو بلسان الحال؟ ﴿تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾، ﴿وإن﴾ هذه شرطية، ﴿من شيء﴾، ﴿يسبح﴾، ﴿وإن من شيء﴾ حينئذ نقول: ﴿شيء﴾

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٤/١٧

هذه نكره في سياق الشرط فتعم، فكل ما يصدق عليه أنه شيء سواء كان له لسان جارحة أو غيره فهو من المسبحين لله عز وجل بنص القران، ومن هنا زائدة لتأكيد العموم، كقوله تعالى: ﴿هل من خالق غير الله﴾ [فاطر: ٣]. ﴿خالق﴾ هذه بالجر وهو مبتدأ لكن من هنا نقول: هذه زيدت للتأكيد، يعني: صلة. ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ إسناد التسبيح هنا للجمادات، إسناده لبني آدم واضح، وأما إسناده لغير بني آدم هذا واضح أو ليس بواضح؟ عند بعضهم ليس بواضح، لماذا؟ لأنه يلزم من التسبيح أن يكون ثم لسان حركة جارحة فإذا لم يكن كذلك حينئذ لا تسبيح، والسماوات ليس لها لسان، ليس لها لسان جارحة ليس لها شفتان ومخارج ...." (١)

"إلى آخره، كيف تقول: تسبح سبحان الله لا بد للتسبيح من لسان ولا بد من مخارج للحروف ولا بد من اعتماد ... إلى آخره، فهذا لا يوجد في الظاهر في السماوات ولا في الأرض ولا في الجمادات ولا في الحصى ولا في الشجر ولا في غيره، حينئذ أولوا التسبيح، أولوه بماذا؟ قالوا: السماوات المبدعة في خلقها أبدعها الله عز وجل، حينئذ إذا رآها من له لسان قال: سبحان الله. إذا ليست هي مسبحة وإنما هي الداعية إلى التسبيح من نظر فيها وتأمل خلق الله العجيب ونظر في الأرض ونظر في البحار حينئذ يقول: سبحان الله. أليس كذلك؟ هذا وارد، لكن هذا تأويل تحريف، لماذا؟ لأن الأصل في الإسناد إذا أسند الفعل إلى شيء الأصل فيه الحقيقة ولا يصرف إلى ما أول إليه إلا بقرينة هنا ليست عندنا قرينة، بل عندنا قرائن تدل على أن السماوات والأرضون وكل ما بينهما من الجمادات يسبح بالفعل وليس أنها داعية للفعل، ولذلك جاء تسبيح الجمادات وأنه حقيقي ليس مجازي لكن لا نعلم كيفية ذلك كما ورد في تسبيح الحصى، أما سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - الحصى يسبح بحروف؟ أو أنه دعى بحاله وخلقه النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال النبي: «سبحان الله». لا سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - الحصى يسبح، إذا الحصى سبح، كيف سبح؟ الله أعلم، لا يلزم من ذلك أن يكون له لسان قد ينطق ويقول: سبحان الله. ولا يكون له لسان، يمكن؟ يمكن نعم نحن لا نتدخل في مخلوقات الله عز وجل، إذا أثبت الله عز وجل للحصى تسبيح وقال يسبح وسمعه النبي - صلى الله عليه وسلم - نقول: يسبح على رغم أنوفنا، لماذا؟ تسليما وقبولا للنص، فما جاء في الكتاب والسنة من هذه الأمور لأنها غيبية، يعني: قد يدرك هو في الظاهر تراه حجر مثلا مثل الآن تراه حينئذ لكن ثم ما هو غيب عنك، قد يكون ينطق قد يكون يتكلم قد يكون يحب كما جاء في النص «أحد جبل يحبنا ونحبه». »يحبنا». أثبت له المحبة أو

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٢

لا؟ أثبت له المحبة، وهذه لا تتعقل في الأصل إلا من قلب، إذا هل له قلب أو لا؟ نقول: الله أعلم لكن نثبت له المحبة، وأن هذه المحبة كما تكون من بني آدم تكون كذلك من الجمادات ونثبتها لجبل أحد على جهة الخصوص ونتوقف فيما عداها ولا ننفيها، وإنما نتوقف فيما عداها لأن هذه الأمور غيبية تتعلق بخلق الله عز وجل وبكمال قدرته وسلطانه جل وعلا حينئذ لا نثبت إلا ما أثبته الكتاب والسنة كما ورد في تسبيح الحصى وسماع النبي - صلى الله عليه وسلم - لذلك وحنين الجذع وما فعله الحجر مع موسى عليه السلام يا حجر ثوبي ثوبي يا حجر، أخذه الحجر وطار مشي به، أليس كذلك؟ صحيح أو لا؟ ورد هذا، ثابت في السنة، ليس من أخبار بني إسرائيل، خلع ثيابه ليغتسل فإذا بالحجر يأخذ الثياب ووراءه موسى عليه السلام، [ها] هذا له رجلان؟ فنقول: حينئذ نثبت ما جاء في الكتاب والسنة، وهذا حق ونقبله ولا نؤوله فدعوى المجاز في كل صغيرة وكبيرة دعوى باطلة، وإن كان المجاز قد يقبل في أصله لكن كونه يحرف به النصوص لعدم عقل ذلك الشخص الذي لم يفهم النص على وجهه نقول: هذا ليس بمسلم.." (١)

"ولسان المقال فإنه سبحانه المحمود بجميع الألسنة الناطقة على اختلاف لغاتها، وهذا واضح وفي قوله: (بكل لسان). إثبات ما هو من خصائص الربوبية والإلوهية التي لا تكون لأحد إلا لله تعالى. يعني: من الذي يحمده كل لسان؟ الله عز وجل، أنت مخلوق ضعيف قد يحمدك زيد ويذمك عمرو، قد يحمدك زيد اليوم وغدا يذمك، لكن (المحمود بكل لسان) الله عز وجل، هذا من خصائصه خصائص الربوبية وخصائص الألوهية، وقال بعضهم: تسبيح البهائم والجمادات هو ما في تركيبهم وخلقهم من عجيب الصنع الذي يستنطق الألسن بالحمد والتسبيح لمن أنشأه على غير مثال سابق. وهذا باطل يرده ما سبق، يعني: هذا تحريف، (الحمد الله المحمود بكل لسان) سواء كان لسان المقال ولسان الحال، والنطق يكون حقيقيا في ما جاء إثباته في الكتاب والسنة، (المعبود في كل زمان، الذي لا يخلو من علمه مكان)، ابن قدامه رحمه الله تعالى ذكر في هذه المقدمة قبل الشروع فيما يتعلق بالأسماء والصفات جمل، لكن هذه الجمل تدل على المقصود، وهذا ما يسمى عند البيانيين ببراعة الاستهلال، أن يأتي في مقدمته بشيء يدل على مقصوده، يعني: في الخطبة، يعني: أن يأتي الخطيب مثلا ويقول: الحمد الله الذي حرم الربا، وحرم .. نعرف أنه سيتكلم اليوم عن الربا، أو يأتي بحرم الفواحش نعلم أنه سيتكلم اليوم في فاحشة أو على جهة العموم، هذا يسمى براعة الاستهلال، كذلك هنا قال: (المعبود في كل زمان، الذي لا يخلو من علمه

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٢

مكان). وضمن هذه المقدمة قبل الشروع وهذه فائدة مهمة ضمنها أصولا وقواعد من معتقد أهل السنة والجماعة، ولذلك قال: (لا يخلو من علمه مكان). هذا فيه رد. (ولا يشغله شأن عن شأن، جل عن الأشباه والأنداد، وتنزه عن الصاحبة والأولاد، ونفذ حكمه في جميع العباد لا تمثله العقول بالتفكير ولا تتوهمه القلوب بالتصوير ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١])، هذه كلها قواعد وكلها ينبني عليها ما سيأتي، لأنه سيأتي موصوف بما وصف به نفسه، إذا على هذه المقدمة ﴿ليس كمثله شيء﴾. فإذا قال: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ [المائدة: ٦٤]. تأتي إلى القاعدة هذه ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾. لا تتوهمه القلوب بالتصوير ولا تمثله العقول بالتفكير، إذا لا يكيف لا من جهة الصفة ولا من جهة حقيقته، يعني: لا من جهة كمالها من حيث المعنى ولا من جهة حقيقتها، (المعبود في كل زمان) هذا يتعلق بجملة من توحيد الربوبية فالله تعالى هو المعبود، و (في كل زمان) هذه كذلك كلية على عمومها، والزمن يلزم منه المكان، كأنه قال: في كل زمان وفي كل مكان. المعبود اسم في المفعول يدل على ذات وقعت عليها العبادة على المعنى الذي ذكرناه سابقا، وأل في المعبود موصول الاسم، كل مشتق دخلت عليه أل فهو، أل حينئذ تكون موصولة.

وصلة صريحة صلة أل

وصلة صريحة التي هي اسم الفاعل، واسم المفعول. واختلف في الصفة المشبهة والصحيح أنها داخلة عليها.

وكونها بمعرب الأفعال قل

وأل موصول اسمي، أي: الذي يعبد في كل زمان، فالله تعالى له العبودية وأصل العبودية الذل والخضوع، وهذه نوعان:." (١)

"إذا (له الأسماء) نقول: أسماء جمع قلة ودخلت عليه أل، حينئذ يستوي فيه القلة والكثرة، والخلاف إنما هو في النكرة كما أشار إلى ذلك الشيخ الأمين في شرح ... ((المراقي)) فهو إن كان جمع قلة أفعال إلى أن المراد به جمع كثرة، إذ أسماء الله تعالى لا حصر لها لحديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه عند أحمد وغيره عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «ما أصاب أحد قط هم ولا حزن فقال: اللهم إني عبدك ابن عبدك وابن أمتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضائك أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٥

عندك». فهو غيب، إذا أسماء الله تعالى لا حصر لها لهذا النص، وهذا واضح، إذا ما استأثر الله تعالى في علم الغيب لا يمكن أحدا حصره البتة ولا الإحاطة به، وأما حديث «إن لله تسعة وتسعين اسما». هذا لا يدل على الحصر وإن قال به بعض أهل العلم فالجمع بينه وبين حديث ابن مسعود نقول: هذا الحديث لا يدل على حصر الأسماء في هذا العدد حيث لم يقل إن أسماء الله تعالى تسعة وتسعون «إن لله تسعة وتسعين». له تسعة .. وهذا لا يلزم منه الحصر، كما تقول: زيد عنده مائة ريال، أو لزيد مائة ريال.، تقول: لزيد مائة ريال، هل يلزم ما يكون لزيد ألف ريال؟ ما يلزم، وإنما أخبرت عن بعض وسكت عن بعض آخر، أليس كذلك؟ أما إذا قلت: ليس عندي إلا مائة. هذا صار حصر ونفي، حينئذ ليس عندك إلا مائة، ولذلك يمكن أن يوري شخص يقول: ليس معي إلا عشرة ريال. وهو في جيبه [ها ها] كثير هذا مقام التورية، حينئذ نقول: هذا الحديث لا يدل على الحصر، لأنه لم يقل إن أسماء الله تعالى تسعة وتسعون، ومعنى الحديث حينئذ أن هذا العدد من شأنه أن من أحصاه دخل الجنة، تسعة وتسعون اسما اختر من الكتاب والسنة تسعة وتسعين اسما أحصها على المعنى المراد تدخل الجنة، ولذلك لا يفهم منه أنه لا يوجد في القرآن والسنة إلا تسعة وتسعين كما يظنه البعض، فيذهب ويجمع في القرآن تسعة وتسعين، قال: هي أكثر، أكثر بكثير من تسعة وتسعين في القرآن وفي السنة، ولذلك يختلفون هذا يعد تسعة وتسعين، وهذا يعد تسعة وتسعين، أكثر، نصف هذا مخالف لكل هذا، والعكس بالعكس، سببه ماذا؟ أنه ظن أنه لا يوجد في القرآن والسنة إلا تسعة وتسعين اسما وهذا غلط، بل هي أكثر من تسعة وتسعين، ولكن تخير أنت منها لأن الحديث أطلق أنت اجمع تسعة وتسعين وأحصها على المعنى المراد إحصائه شرعا حينئذ تدخل الجنة هذا المراد، إذا معنى الحديث أن هذا العدد من شأنه أن من أحصاه وهذا كلام للشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله تعالى أنه القول بأن القرآن ليس فيه إلا تسعة وتسعين هذا غلط، بل هي أكثر، أضعاف يقول تسعة وتسعين، حينئذ تجمع منها تسعة وتسعين ويأتي أو يصدق عليك النص بالمعنى المذكور، ولا يفهم من هذا النص أنه لم يخبرنا الله عز وجل إلا عن تسعة وتسعين، لأنه إذا كان كذلك صارت محصورة بالنسبة إلينا وأما بالنسبة لما استأثر به الرب جل وعلا فهذا لا مدخل لنا فيه، أن هذا العدد من شأنه أن من أحصاه دخل الجنة فيكون قوله: «من أحصاها دخل الجنة».." (١)

"فمن صيغ العموم الجمع المحلى بأل كما أن من صيغ العموم المفرد المحلى بأل له الصفات، إذا كل الصفات، كل الصفات الواردة في الكتاب والسنة، وكذلك صفاته تعالى لا حصر لها كما أن أسمائه

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٢/٢

جل وعلا لا حصر لها لا تنحصر في تسع وتسعين وذكرنا هذا في وجه أو مسألة سابقة، الصفات العلى العلى جمع تأنيث الأعلى وهو العلياء، الأعلى هذا مفرد صفة مذكر، مؤنثه العلياء، العلى جمع العلياء، ﴿والسماوات العلى﴾ [طه: ٤] الذي يدل على أن العلى هنا جمع أن السماوات موصوف ولا بد من التطابق بين الصفة والموصوف إفرادا وتثنية وجمعا، ﴿والسماوات العلى﴾ فالعلا حينئذ يكون ماذا؟ يكون جمعا لأن من شرط النعت والمنعوت التطابق في الإفراد والتثنية والجمع، وأصل العلو في اللغة ضد السفلي، فالعلو الارتفاع، والعلي هو: الرفيع القدر، وصفاته العلى صفات الرب جل وعلا موصوفة بكونها العلى، أي: في الرفعة والشرف وذلك يتضح بالمسألة الآتية وهي المسألة السابعة أن صفات الله تعالى كلها صفات كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه، يعني: لا يتطرق إليها النص بوجه من الوجوه البتة، لا من حيث الإفراد ولا من حيث ما يتعلق بها من حيث الإضافة أو الصفة، فصفات الله تعالى كلها صفات كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه، قال تعالى: ﴿ولله المثل الأعلى﴾ [النحل: ٦٠]. يعني: الوصف الأعلى، ﴿ليس كمثله﴾ [الشورى: ١١]. نقول: هذا نفي يتضمن إثبات صفة. ﴿ليس كمثله شيء﴾ لماذا؟ لكمال صفاته، لكمال صفاته ... ﴿ليس كمثله شيء﴾، ولذلك إذا كانت الصفة تحتمل الكمال وتحتمل النقص لا يوصف الله تعالى بها، يعني: إذا تقرر بأن صفات الرب جل وعلا على، يعني: بلغت الغاية في الشرف والقدر وذلك لكونها كلها كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه يلزم من ذلك أن ما كان فيه وهم النقص لا يوصف به الرب جل وعلا، ومن ذلك ما أحدثه مبتدعة متأخرون من لفظ الجسم والحيز والجهة والعرض هذه تحتمل حقا وباطلا، ولذلك لم يأت بها الشرع حينئذ ينظر في اللفظ ويتوقف فيه عدم وروده في الشرع ويستفصل في المعنى فإن كان حقا أثبت المعنى دون اللفظ وإن كان باطلا رد على صاحبه، فكل لفظ لم يرد في الكتاب والسنة وصف الرب جل وعلا ك: الحيز، والجهة، والجوهر، والعرض. اللفظ يوقف فيه، يعني: يتوقف فيه لا يثبت ولا ينفى، وأما المعنى فهذه الألفاظ كلها تحتمل معنى حقا وتحتمل معنى باطلا، فيستفصل ماذا تعني بلفظ الجهة؟ قد يعني: به العلو مثلا، حينئذ نقول: هذا المعنى صحيح حق وهو مقبول وليس بمردود، ولكن يعبر عنه بما جاء في الشرع، وأما لفظ الجهة فهذا لم يرد في الشرع فيتوقف في اللفظ ويستفصل في المعنى فإن كان حقا قبل وإلا رد، وإذا كانت الصفة نقصا لا كمال فيها فهي ممتنعة في حق الرب جل وعلا ك: الموت، والظلم، والجهل، والعجز، والصمم، والعمى. ونحو ذلك فهذه لا كمال فيها

بوجه من الوجوه حينئذ لا تثبت للرب جل وعلا لأن الله تعالى قال: ﴿ولله المثل الأعلى﴾ [النحل: ٦٠].." (١)

"ولذلك استعمل البخاري وغيره لفظ التواتر، جاء في جزء القراء خلف الإمام: تواتر عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب». قال: تواتر. هكذا نصه وهو موجود لكن من حيث القبول وعدمه وترتيب أحكام هذا يفيد العلم اليقيني، وهذا يفيد الظن، هذا يدخل العقائد، هذا لا يقبل. هذا التفصيل هو الذي يعتبر بأنه بدعة، وإذا قلنا: هذا بدعة لأنه جاء به أهل البدع لا نرجع إلى الأنصاص ونبطلها. يعني نفصل نقول: التقسيم صحيح، وننظر في الشروط فما عمل أو قاله أهل الحديث فهو مقبول، وما زاده الأصوليون وأهل البدعة فهو مرفوض، وأما الأحكام المترتبة على التفريق بين المتواتر والآحاد نقول: هذه أحكام حادثة وهي مردودة. ولا يلزم من ذلك أن نقول: السنة ليس فيها متواتر وآحاد. لا هذا غلط هو موجود لكن الذي أنكره ابن القيم وغيره هو الأحكام المترتبة على هذا التقسيم، وأما التقسيم فلا غبار عليه.

وإثبات العقائد والأحكام بحديث الآحاد مجمع عليه بين أهل السنة والجماعة دون تفريق بينهما. قال ابن عبد البر رحمه الله: (ليس في الاعتقاد كله في صفات الله وأسمائه إلا ما جاء موصوفا في كتاب الله أو صح عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أو أجمعت عليه الأمة). نص ابن عبد البر على أن الإجماع تثبت به الأسماء والصفات. وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يسلم له ولا يناظر فيه.

لا نقول: هذا حديث آحاد فلا يقبل في العقائد لأنه لم يروه إلا فلان. نقول: لا ما دام أنه اشتمل على صفات القبول وصح نسبته للنبي - صلى الله عليه وسلم - حينئذ نقول: تثبت به العقيدة.

وقال الخطيب البغدادي: (وعلى العمل بخبر الواحد كان كافة التابعين ومن بعده من الفقهاء الخالفين في سائر أمصار المسلمين إلى وقتنا هذا، ولم يبلغنا عن أحد منهم إنكار لذلك ولا اعتراض عليه، فثبت أن من دين جميعهم وجوبه). يعني وجوب العمل بخبر الواحد، إذ لو كان فيهم من كان لا يرى العمل به لنقل إلينا الخبر عنه بمذهبه فيه، والله أعلم.." (٢)

"والقسم الأول ممن وقف على ظاهر العبارة هؤلاء على نوعين: منهم من نزل العبارة على المصنف وحكم عليه بأنه مفوض، ومنهم من حكم على العبارة بأنها تفويض ونزه المصنف عن هذا المذهب الرديء.

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٢

(٢) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٢

إذا من وقف مع العبارة وقد حكم على العبارة بأنها مذهب المفوضة، ثم هل يلزم من ذلك أن يكون ابن قدامة مفوض أو لا؟ منهم من حكم بذلك ومنهم من فرق، فالقسم الأول ممن وقف على ظاهر العبارة على نوعين: منهم من حكم على اللفظ بأنه تفويض مع تبرأت المصنف من هذا المذهب، ومنهم من نزل ظاهر العبارة على المصنف وحكم عليه بأنه مفوض، ولذلك ذهب الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله تعالى إلى أن هذه الجملة هي تفويض ولكنه برأ المصنف فقال رحمه الله تعالى: وأما كلام صاحب اللمعة فهذه الجملة وجب الإيمان به لفظا مما لوحظ في هذه العقيدة وقد لوحظ فيها عدة كلمات أخذت على المصنف ... إلى أن قال رحمه الله: أما ما ذكره في اللمعة فإنه ينطبق على مذهب المفوضة وهو من شر المذاهب وأخبثها. يعني: هذه الجملة لا ينبغي الاعتذار عن المصنف فيها من حيث التركيب من حيث اللفظ، بل نقول: هي مذهب المفوضة، وجب الإيمان به لفظا وترك التعرض لمعناه هذا تصريح، وليس ثم ما هو أصرح في بيان مذهب المفوضة من هذه الجملة التي ذكرها المصنف رحمه الله تعالى، ولذلك حكم الشيخ رحمه الله تعالى بأن هذه الجملة هي مذهب المفوضة، ثم قال: والمصنف رحمه الله إمام في السنة، وهو أبعد الناس عن مذهب المفوضة وغيرهم من المبتدعة. هذا ذكره في الفتاوى الجزء الأول صفحة مائتين واثنين، فكما ترى أن الشيخ رحمه الله تعالى جزم بأن هذا مذهب المفوضة ولكنه برأ المصنف، ومنهم من نزل مدلول العبارة على المصنف وحكم عليه بأنه مفوض باعتبار هذه الرسالة اللمعة وبالنظر إلى بقية كتبه، ولذلك سئل الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمه الله تعالى عن هذه الجملة فقال: مذهب السلف هو التفويض في كيفية الصفات لا في المعنى. يعني: الصفات كما سبق الرحمن العلم القدرة الاستواء له معنى وله كيفية حقيقة، لأنه إذا أثبت المعنى فكل معنى لا بد أن يكون له شيء في الواقع، فإذا أثبت الاستواء حينئذ لا بد أن يكون له كيفية، فأهل السنة والجماعة يثبتون المعنى ويفوضون الكيفية، يعني: تفويض أن يقول: الله أعلم بالمراد بكيف استوى، فعلمنا ربنا جل وعلا وأعلمنا أنه استوى، ومعنى استوى واضح، علو خاص لكنه لم يخبرنا كيف استوى، علمنا أنه قدير ويخلق وإلى آخره وينزل إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من كل ليلة، ولم يخبرنا كيف ينزل وكيف يخلق وكيف قدرته، فمذهب السلف أنهم يفوضون في كيفية الصفات، وأما المعنى فيثبت على ظاهر اللفظ، ولذلك لو قال قائل: بأن السلف لا يفوضون مطلقا. نقول: هذا الإطلاق غلط، وإنما فيه تفصيل، إن كنت تعني لا يفوضون مطلقا حتى في الصنفين في الكيفية فهذا غلط عليك، بل الصواب أنهم يفوضون لكن في علم الكيفية، فيقولون: الله أعلم بحقيقة تلك الصفة. وأما المعنى

فيثبت على ظاهره من لسان العرب، قال الشيخ هنا: مذهب السلف هو التفويض في كيفية الصفات لا في المعنى، وقد غلط ابن قدامة في لمعة الاعتقاد وقال بالتفويض.." (١)

"هذا يعمل ولو لم يحدث، يعني: ينشئ البدعة ابتداء من عنده، فهو عمل ولا يلزم منه أن يكون محدثا «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد». من أحدث ولو لم يعمل، حينئذ الحديثان شمل كلا من النوعين لأنه قد يحدث ولا يعمل وقد يعمل مقلدا لغيره، («وإياكم ومحدثات الأمور فإن») هذا تعليل للحكم («فإن كل محدثة بدعة»)، («بدعة») هي مرادفة للإحداث، («وكل بدعة ضلالة») عرفنا المراد بالضلالة الذهاب عن الحق وضياع عن الدين، إذا دل هذا الحديث على وجوب التمسك بالسنة، وأراد المصنف هنا أن يبين أن في هذا الباب باب المعتقد ما يعبر عنه بالسنة، ويقابله ماذا؟ البدعة، فبين لك طريق السلف في التعامل مع نصوص الصفات سواء كانت آيات أو أحاديث، هذا أمر مجمع عليه إن خالفهم مخالف فقد أحدث وابتدع وضل الطريق، إذا يقابل السنة ماذا؟ البدعة فهما متقابلان، والسنة في اللغة قوله: («عليكم بسنتي»). السنة في اللغة الطريق والسيرة، ومنه قوله - صلى الله عليه وسلم -: «لتتبعن سنن من كان قبلكم». يعني طريقته في الدين، «سنن» طريقة في الدين، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: «من سن في الإسلام سنة حسنة». يعني سيرة، وشرعا السنة عند علماء الحديث ما أضيف للنبي - صلى الله عليه وسلم - من قول، أو فعل، أو تقرير، أو وصف، كل ما أضيف ونسب ورفع إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - من هذه الأمور الأربعة إما قولا فهو سنة، وإما فعلا فهو سنة، وإما تقريرا بأن يفعل أو يقال في حضرته أو في عصره سواء اطلع عليه أم لا يسمى تقريرا، أو وصف، يعني: صفة خلقية من طول وشعر ونحو ذلك، فهذه كلها يعتبر من السنن، بقي شيء واحد وقل من ذكره أو تركه، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد يفعل تشريعا وقد يترك تشريعا، فقد يترك شيئا حينئذ يكون السنة هو تركه وفعله هو البدعة، ولذلك ابن تيمية رحمه الله تعالى في الاقتضاء وفي غيره قعد قاعدة في معرفة البدع كل ما وجد سببه في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - فامتنع عن فعله ففعله بعده يعتبر بدعة، مثل ماذا؟ مثل المولد، مولد النبي - صلى الله عليه وسلم - أولى الناس بأن يفعل المولد، أليس كذلك؟ علم متى ولد ومع ذلك ترك، ترك قصدا أو غفلة؟

..

قصدا، نعم قصدا، لا تقل: غفلة. يعني: بمعنى أنه اتفاقا لم يأتي في نفسه أنه قد ترك المولد، حينئذ نقول:

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٤

ترك النبي – صلى الله عليه وسلم – فعل المولد وهو أولى الناس به، وكذلك الصحابة تبعوه على ذلك، إذا ترك النبي ووجد السبب وهو مولده، ووجد القطع ففعله بعده الذي هو المولد بعد وفاة النبي – صلى الله عليه وسلم – يعتبر بدعة، لماذا؟ لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – يشرع بالفعل ويشرع بالترك، فكل ما تركه النبي – صلى الله عليه وسلم – يعتبر بدعة، بعضهم يقول: إذا المكبرات هذه بدعة، لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – ما صلى في٥١، ولا وجدت، خطب ولا غيرها؟ دد." (١)

"وهذا تقسيم للصفات الثبوتية، ثم قد تكون الصفة ذاتية فعلية باعتبارين كالكلام باعتبار أصله هو صفة ذاتية، وباعتبار تعلقها بالمشيئة فهي صفة فعلية، وبعضهم يجعل الإرادة كذلك أنها صفة ذاتية فعلية باعتبار كون الرب جل وعلا متصفا بصفة الإرادة فهي ذاتية، ثم هذه لها آحاد، الإرادة إرادة كون فلان يموت، كون فلان يحيى، فلان يولد له، فلان يرزق، هذه إرادات آحاد وهي لم تكن ثم كانت، فدل على أنها فعلية، إذا الإرادة عند بعضهم هي صفة ذاتية فعلية باعتبارين باعتبار كون الرب جل وعلا متصفا بهذه الصفة فهي صفة ذاتية، وباعتبار آحادها لأنه ما من مخلوق إلا والله عز وجل أراده إما وجودا وإما عدما، حينئذ تعددت الإرادات في هذا الاعتبار، والصفات الفعلية يعبر عنها بأنها قديمة النوع حادثة الآحاد، قديمة النوع وهذا قديم سيأتي البحث فيه، والأولى أن يعبر بـ أزلية النوع، لكن الشائع عند أهل السنة المتأخرين قديمة النوع حادثة الآحاد، قديمة النوع بمعنى أن الله تعالى لم يزل متصفا بها أزلا أي: في الزمن الماضي ولا يزال متصفا بها أبدا، أي: في المستقبل يعني: لا ينفك عنها البتة، بمعنى النزول مثلا النزول هذه صفة فعلية الله عز وجل متصف بصفة النزول، بمعنى أنه إذا أراده قدر عليه وليس عاجزا عنه، كونه قادرا على النزول ولم ينزل نقول: هذا صفة ماذا؟ أزلية قديمة النوع نوعها قديم أزلي لأنه لم يأت وقت والله تعالى ليس قادرا على النزول، لكن نزوله بالفعل نقول: هذا حادث، والحادث عند أهل السنة لا يلزم منه أن يكون مخلوقا، انتبه! الأشاعرة عندهم كل ما هو حادث فهو مخلوق، ولذلك ينفون عنه الصفات الفعلية الاختيارية لأنها حادثة وكل حادث فهو مخلوق، هذا باطل وإنما نقول: الحادث قد يكون مخلوقا وقد لا يكون، فإذا أطلق هذا الوصف باعتبار الرب جل وعلا لا يدل على أنه مخلوق، فإذا قيل: نزوله حادث، كلامه الآن حادث لا يلزم منه أن يكون مخلوقا، لأنه ليس ثم ترادف بين لفظ الحدوث وبين الخلق، إذا قديمة النوع بمعنى أن الله تعالى لم يزل متصفا بها أزلا ولا يزال متصفا بها أبدا في الماضي وفي المستقبل، وحادثة الآحاد، أي: فعل أفرادها شيئا فشيئا، حادثة الآحاد يعني: فعل أفرادها شيئا فشيئا، يقع

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٧

شيئا فشيئا، النزول الإلهي، لا يقع مرة واحدة كل العام أو كل شهر أو كل أسبوع يقع دفعة واحدة؟ لا، إنما متى ما جاء ثلث الليل نقول: الله تعالى نزل. ومتى ما انتهى نقول: الله عز وجل انتهى نزوله. وكذلك في اليوم الذي يليه، وفي اليوم السابق .. وهكذا، حينئذ نقول: هذا النزول المتعدد هذا حادث ولا يلزم منه أن يكون مخلوقا فباعتباره حينئذ نصفه بالحدوث، باعتبار السابق ما ذكرناه بأنه قابل مطلقا للنزول نقول: هو قديم أزلي، إذا وحادثة الآحاد، أي: فعل أفرادها شيئا فشيئا حسب ما تقتضيه مشيئته جل وعلا، ثم نقول: والصفات الذاتية نوعان، إذا الترتيب الآن تنقسم صفات الرب جل وعلا ثبوتية وسلبية، ثم الثبوتية نوعان: ذاتية، وفعلية. وقد يجتمعان لا باعتبار واحد.

والصفات الذاتية نوعان، هذا التقسيم تحت التقسيم:

معنوية.

وخبرية.." (١)

"فالمعنوية مثل الحياة، والعلم، والقدرة، ونحوها، العلم هذه صفة معنوية، وليس المراد بأنها معنوية بمعنى أنها ليست زائدة على الذات عند أهل السنة والجماعة كل الصفات جميع الصفات بأنواعها قدر زائد على مجرد الذات، يعني: لا نقول بأن الله تعالى يسمع لكن بذاته، فنثبت صفة السمع لله عز وجل، فنقول: لله عز وجل سمع يسمع به يدرك المسموعات، هل هذا السمع جزء من الذات أو قدر زائد على الذات؟ عند أهل السنة والجماعة قدر زائد عن الذات، فالذات شيء وصفاتها شيء آخر، وإنما هي لازمة لها لا يلزم منه أن تكون مخلوقة، وإنما نقول بهذا لأن بعضهم كالمعتزلة وغيرهم قد يثبتون بعض الصفات، والله عز وجل يسمع لكن يسمع بذاته، انظر قال: يسمع قد يظن الظان بأنه وافق أهل السنة والجماعة، نقول: لا إطلاق اللفظ فقط لا يكفي، يسمع بماذا؟ يسمع بذاته، بمعنى أن الذات هي التي تدرك المسموعات، وعند أهل السنة والجماعة نقول: الله عز وجل يسمع لكن هذا السمع قدر زائد على الذات، ففرق بين القولين، هذه المعنوية الحياة والعلم والقدرة وكلها صفات وهي زائدة على الذات.

والخبرية ك: اليدين، والوجه، والعينين ونحوها، وهذه عنون لها البعض من أجل إدراك الفهم فقط، يعني: التمثيل هنا من أجل إدراك الفهم، هي التي مسماها بالنسبة إلينا أبعاض وأجزاء، يعني: انظر العلم هذا أمر معنوي، والحياة أمر معنوي، يعني: يدرك بالعقل، وأما اليدان والوجه والعينان هذه مسماها بالنسبة إلينا نحن البشر لأن الله عز وجل خاطبنا بما نعقل وندرك، فحينئذ نقول: مسماها باعتبار البشر أبعاض وأجزاء، هذه

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٨

تسمى ماذا؟ صفات خبرية وهي محصورة وهي التي مسماها بالنسبة إلينا أبعاض وأجزاء ولا نقول: من الصفات المعنوية. لماذا؟ لأننا لو جعلناها معنوية لوافقنا قول الأشاعرة ومن حرفها قول المحرفة، وسميت ذاتية لأنها ملازمة للذات لا تنفك عنها.

إذا الصفات الذاتية نوعان: صفات معنوية، وصفات خبرية. والفعلية نوعان باعتبار ماذا؟ باعتبار وجوده، ما له سبب، وما ليس له سبب.

ما له سبب معلوم إلينا، يعني: أخبرنا الله عز وجل بأنه يكون بسبب، الرضا ذكرنا أنه صفة فعلية، هل يرضى الله عز وجل مطلقا أو بسبب؟ بسبب إما عن العمل وإما عن العامل ﴿وإن تشكروا يرضه لكم﴾ [الزمر: ٧] ﴿يرضه لكم﴾، إذا علق الرضا هنا بماذا؟ بالشكر وهو عمل، ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ [البينة: ٨]، ﴿رضي الله عنهم﴾ عن العاملين، إذا رضي مطلقا أو لما قاموا به من حقه وطاعته؟ الثاني، إذا نقول: الرضا علق في الشرع بسبب وهو صفة فعلية، إذا ما له سبب معلوم كالرضا إذا وجد سبب الرضا رضي، رضي الله تعالى، إذا وجد سبب الرضا ﴿وإن تشكروا يرضه لكم﴾.

وما ليس لسبب معلوم كالنزول إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، هذا لا نقول: ليس له حكمة. وإنما نقول: له حكمة، لكن قد ل ا ننابها، يعني: السبب هنا لم يظهر لنا، وسميت فعلية لأنها من فعله سبحانه وتعالى، من فعله جل وعلا.

إذا هذه قواعد لا بد من فهمها قبل الدخول في تفاصيل ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى.." (١)

"ثم ذكر المصنف مجموعة من الصفات وذكر لكل صفة دليلا واحدا إما من كتاب أو سنة، لأن الحكم الشرعي لا يلزم منه تعدد الأدلة الحكم الشرعي سواء كان عقيدة أو فقها لا يلزم منه أن يكون ماذا؟ أن تتعدد الأدلة حتى في مسائل الفقه ما يحتاجه الناس لا نقول: لو كان هذا الأمر مما قاله النبي – صلى الله عليه وسلم – أو فعله وكانت الحاجة إليه ماسة لبينه بيانا عاما، هذا يكثر عند البعض ونقول: هذا ليس بصواب، بل يكفي دليل واحد سواء دل على الحكم الشرعي بالمنطوق أو بالمفهوم استدل بدلالة التضمن المطابقة، التضمن اللزوم ثبت الحكم الشرعي، سواء كان تعلق بفرد أو تعلق بأمة، هذه قاعدة مهمة، أنت تقرأ في مسائل الفقه قد تجد في أوائل المسائل المياه ثلاثة أقسام، أو قسمان الماء المتغير بالنجاسة، بعضهم في مثل هذا الباب أو هذا المقام يقول: لو كان الأمر كذلك لبينه النبي – صلى الله عليه وسلم –

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/٨

بيانا عاما فيجعل من ضمن الأدلة التي يرد بها. نقول: لا، ليس بصحيح، بل متى ما ثبت الحكم الشرعي بدليل واحد منطوقا كان أو مفهوما ثبت ولا يعترض على المخالف بمثل هذه العلل.." (١)

"هذا لابد منه، لأن العرب لا تزيد حرفا إلا لمعنى، كذلك زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، وهنا زادوا حرفين وهي .. وهما .. ياء النسبة وتاء التأنيث المربوطة، وكل منهما هل هو حرف مبنى أو حرف معنى؟ حرف مبنى أو حرف معنى؟ ما الفرق بينهما؟ حرف المبنى الذي تتألف منه الكلمة، زه يه ده، (زيد) مؤلف من ثلاثة أحرف، زه يه ده، زه نقول هذا حرف مبنى لأنه تألفت منه الكلمة، هو جزء كلمة، يه هذا جزء كلمة إذا هو حرف مبنى بنيت منه الكلمة، ده هذا حرف مبنى لأنه جزء الكلمة، وأما لم ولن وهمزة الاستفهام وإن وأن هذه حروف معاني، وحرف المعنى هو المقابل للاسم والفعل وهو كلمة، وهو .. وهو كلمة، إذا حرف المبنى حرف هجاء، وحرف المعنى كلمة، لأنه .. لأن الكلمة قول مفرد، مؤلفة من ثلاثة أنواع، اسم وفعل وحرف، حرف هذا الذي يسمى حرف معنى، لأنه يدل على معنى، يدل على .. على معنى، في وعن وإلى ومن .. هذه حروف معاني، تسمى حروف معاني جمع حرف معنى، وهنا ياء النسبة حرف مبنى أو معنى؟ حرف معنى .. حرف معنى، ولا يلزم من حرف المعنى أن ينطق به لوحده مباشرة، ولذلك همزة الاستفهام حرف معنى، وهل توجد لوحدها مثل في ومن وعن ينطق بها؟ لا، وإنما تقول أزيد أقبل، أزيد أليس كذلك؟ فتأتي بالهمزة ثم زيد، بمعنى أن حرف المعنى هنا لا ينفك عن الكلمة، كذلك ياء النسبة لا تنفك عن الكلمة، كذلك التاء المربوطة تاء تأنيث تدل على أن مدخولها مؤنث حينئذ هي حرف معنى، إذا اجتمع عندنا هنا في المصدر الصناعي حرفان وهما حرفا معنى، حينئذ قبل الزيادة وبعد الزيادة هل يستويان في المعنى؟ الجواب لا، إذا جاهل، جاهلي، جاهلية، لابد أن يكون جاهلية فيه معنى دالا على معنى لم يدل عليه قبل دخول ياء النسبة وكذلك تاء التأنيث المربوطة، إذا فائدة هذه الياء المشددة هو التاء ليدل .. ليصير بعد الزيادة .. بعد الزيادة دالا على معنى لم يكن يدل عليه قبل الزيادة، وهذه قاعدة العرب، ويصاغ من اسم ذات مثلا ك (إنسان) فيقال إنسانية، إنسان وإنسانية، إنسان إنسانية إنسانية، ومثله (قوم) وقومية و (حزب) وحزبية ونحو ذلك، هذه كلها ألفاظ زيدت على أصل الكلمة، هل الكلمة قبل الزيادة هي عينها بعد الزيادة؟ الجواب لا، وإنما تدل بعد الزيادة على صفات زائدة على مدلولها قبل الزيادة، فإنسان يدل على ماذا؟ يدل على حيوانيا ناطقيا، حيوان ناطق، هذا المشهور عند المناطقة، و (إنسانية) يدل على ذلك المعنى والزيادة، وهي الصفات التي يتصف بها الإنسان من العبودية والرحمة

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٨

والمحبة والعطف، ولذلك يقال (ما عندك إنسانية!) ما الذي يراد به؟ ليس المراد به أنت نفي عنك كونك حيوانا ناطقا، لا، وإنما المراد الصفات التي هي مجتمعة في .. في الإنسان، إذا دل على معنى بعد الزيادة لم يدل عليها اللفظ قبل الزيادة، كإنسان فيقال إنسانية، وهذا ا لمعنى اللاحق هو مجموعة الصفات الخاصة بذلك اللفظ، فإنسان هو الحيوان الناطق، وإنسانية يدل على مجموعة من الصفات التي يختص بها الإنسان كالعبادة والرحمة والعطف والرأفة والمحبة ونحو ذلك من المسائل المتعلقة بـ ..." (١)

"ما كان في الفترة قبل الإسلام، ولذلك قال (المراد) يعني الذي يعنى، ولم يأتي بحد جامع مانع مشتمل على فصل، على جنس ونوع وفصل ونحو ذلك، وإنما قال: ما كان في الفترة قبل الإسلام. وهذه هي الجاهلية المطلقة، الجاهلية، كما سيأتي، على نوعين، جاهلية مطلقة، وجاهلية مقيدة، مطلقة هي التي قبل الشرع، قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، والجاهلية المقيدة، هي النسبية التي تكون في زمن دون زمن وفي مكان دون مكان وفي شخص دون شخص، هذه مقيدة، وهذه واردة بعد شرع النبي صلى الله عليه وسلم، وأما المطلقة فقد انتهت ببعثة النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يجوز أن يدعى بأن العالم كله في جاهلية، ولذلك من الخطأ أن يقال (جاهلية القرن العشرين) هذا باطل فاسد، لماذا؟ لأنه مبطل لدعوة النبي صلى الله عليه وسلم، هم ما قصدوا هذا، لكن يلزم من هذا التعبير، هذا مبطل لدعوة النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه إذا قيل جاهلية مطلقة يعني أطبقت الأرض، والنبي صلى الله عليه وسلم بين أنه (لا تزال طائفة من على الحق ظاهرين) فأين كانت هذه الجاهلية؟ هذا فاسد، إذا مراد من عرف الجاهلية هي الجاهلية التي قبل الإسلام وهي الجاهلية المطلقة وهي التي عناها النووي رحمه الله تعالى بقوله: ما كان في الفترة قبل الإسلام، وهذه هي الجاهلية المطلقة وهي الغالب في استعمال الشرع، الغالب .. في استعمال الشرع هي الجاهلية المطلقة، قيل يؤخذ على هذا التعريف أنه غير جامع، غير جامع، يعني خرجت منه بعض الأفراد يصدق عليها أنها جاهلية وليست داخلة في .. في الحد، وهذا يتضح من معرفة القسمين، إذا كان التعريف خاصا بالجاهلية قبل الإسلام، إذا ماذا خرج؟ الجاهلية التي بعد الإسلام؟ ، وهي الجاهلية النسبية أو الجاهلية المقيدة، نقول الأصل في التعريف أنه يعرف بأصله، وأما القيد الزائد على مطلق الماهية فهذا إنما يعرف بمعرفة حده المصاحب للحقيقة، فالأصل إطلاق اللفظ (الجاهلية) ، فإذا أطلق اللفظ انصرف إلى الجاهلية التي هي قبل .. قبل الإسلام، إذا أردنا أن نطلق هذا اللفظ بعد الشرح حينئذ لابد من .. من التقييد، حينئذ لا يجب على المصنف أو على النووي يرحمه الله تعالى كونه أراد الجاهلية المطلقة

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/١

ولم يرد الجاهلية النسبية أو المقيدة، لماذا؟ لأن الثانية فرع الأولى، لا يمكن أن نعرف الجاهلية، لو قيل إنك امرؤ فيك جاهلية ولم تعرف الجاهلية التي قبل الإسلام، كيف يعرف المقيدة؟ كيف يعرف أن هذه نسبية؟ فلابد من الرجوع إلى أصل .. إلى ما أطلقه الشارع، حينئذ تحمل على الجاهلية المطلقة، وذلك أن الجاهلية جاء إطلاقها حتى بعد البعثة، كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: سمعت أبي يقول في الجاهلية: اسقنا كأسا دهاقا.." (١)

"وعرفها ابن الأثير بقوله: هي الحال التي كانت عليها العرب قبل الإسلام. الحال يعني الصفة، من عادات وتقاليد وأحوال ونحو ذلك، فالنظر هنا إلى الحال لا إلى ذي الحال، واضح؟ ، النظر هنا إلى الحال، الصفة، أحوالهم، لا إلى أصحابها، لا إلى .. أصحابها، ولذلك قال: هي الحال التي كانت عليها العرب قبل الإسلام، إذا على الجاهلية المطلقة، من الجهل بالله، هذه هي الحال، من الجهل بالله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم وشرائع الدين والمفاخرة بالأنساب والكبر والتجبر وغير ذلك. وغير ذلك دخل تحته ما حصل من الصفات، وهو تعريف صحيح ولا غبار عليه، والمقصود به الجاهلية المطلقة، فلا يرد أن الجاهلية أطلقت بعد الإسلام لأنها نسبية مطلقة، وذكر العرب هنا هل يلزم منه ألا يكون اليهود والنصارى أهل جاهلية؟ ، إذا قيل: الحال التي كانت عليها العرب قبل الإسلام، هل وصف الجاهلية يكون خاصا بالعرب؟ الجواب لا، وإنما ذكر العرب مثالا، لأن النبي صلى الله عليه وسلم عربي وبعث إلى قوم هم عرب في الأصل وكانت دعوته عامة، فذكر العرب ليس بالتخصيص وإنما هو مثال، كما قال سيبويه: الاسم ك (زيد) ، قال هذا للتخصيص؟ لا يوجد عندنا اسم إلا (زيد)؟ لا، إنما المراد مثال، حينئذ العرب هم أكثر من فشت فيهم أشياء من .. أشياء من .. من أمور الجاهلية، إذا تخصيص العرب هنا أو ذكر العرب مثال، ولا يعتبر تخصيصا للفظ (الجاهلية) ، يدل على ذلك وصف الحال من الجهل، لقوله: من الجهل بالله سبحانه ورسوله. هذا وصف عام يشمل العرب وزيادة، حينئذ يكون ذكر تعليلا وهو أعم من .. من العرب، فهو عام في العرب وغيرهم، وقال ابن حجر في الفتح في الجزء الأول صفحة ٨٥: والجاهلية ما قبل الإسلام. الجاهلية .. ما قبل الإسلام، هذا الأصل فيها، وقد يطلق في شخص معين أنه في حال جاهليته، الأصل فيها أنها ما قبل الإسلام وهي الجاهلية المطلقة، وقد يطلق .. هذا على قلة، في شخص معين .. أي في حال جاهليته، وهذا تعريف صحيح كذلك، والحاصل أن الجاهلية الأصل فيها أنها ما قبل الإسلام، ما قبل .. الإسلام، والأصل فيها أنها مطلقة، أنها .. مطلقة، وأكثر إيرادها في الشرع مراد بها .. أو مرادا

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١/ ١٨

بها هذا المعنى، أنها إذا جاءت في نصوص الشرع فيراد بها الجاهلية المطلقة وهي التي قبل الإسلام، ولذلك لا تحمل على الجاهلية النسبية إلا بقرينة، فلما قال (إنك امرؤ فيك جاهلية) ، (إنك) خطاب لمسلم ومعلوم أنه ليس في جاهلية مطلقة لأنها قد ارتفعت ببعثة النبي صلى الله عليه وسلم، فدل ذلك على أن المراد بها الجاهلية النسبية، إذا أكثر ما ترد في الشرع مراد بها هذا المعنى وهو الجاهلية المطلقة أي ما كانت قبل الإسلام.

بل نص النووي رحمه الله تعالى كما نقل عنه في (الفتح) أنها تفسر بهذا في أي نص وردت فيه، بمعنى أنها محمولة على الجاهلية المطلقة، وهذا فيه شيء من النظر، فيه شيء من .. من النظر، بل قد يراد بها النسبية، ومما يدل على أن الأصل هي المطلقة، إذا جاءت في نصوص الشرع، ولا تحمل على النسبية إلا بقرينة، أنها قد وردت هذه اللفظة في القرآن في أربعة مواضع، في أربعة مواضع.." (١)

"الأول في سورة آل عمران في قوله تعالى ﴿يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية﴾ وهذه مطلقة، ﴿ظن الجاهلية﴾ هذه الجاهلية المطلقة.

الثاني في سورة المائدة في قوله تعالى ﴿أفحكم الجاهلية يبغون﴾ وهذه الجاهلية المطلقة.

الموضع الثالث في سورة الأحزاب ﴿ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾ وهذه المطلقة ليست النسبية .. ولا شك.

الرابع في سورة الفتح في قوله تعالى ﴿إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية﴾ وهذه المطلقة، فجاءت في أربع مواضع في القرآن .. في أربعة مواضع المراد بها الجاهلية المطلقة وهي .. ماذا؟ ظن الجاهلية، حكم الجاهلية، تبرج الجاهلية، حمية الجاهلية.

ظن بعض المعاصرين أن هذه نسبية لكونه قيدها بوصف وليس الأمر كذلك، ظن الجاهلية، الجاهلية قلنا حال أو [...] منها ما يتعلق بالظن، وهذا ظن الجاهلية، ومن أحوالهم الحكم بغير ما أنزل الله، ﴿أفحكم الجاهلية﴾ إذا هذا ليس تقليدا، هذا ذكر وصف من أوصاف أهل الجاهلية، الجاهلية المطلقة، وكذلك الحمية وكذلك التبرج، هذه قيود ليست نسبية، بمعنى أنها جاءت بعد الإسلام، لا، وإنما المراد بها أوصاف تتعلق بالجاهلية المطلقة، لأن الجاهلية المطلقة كما ذكرنا مجموعة أوصاف وأخلاق وأعمال، حينئذ عمل

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٠/١

وعمل وعمل، حال وحال وحال منها الظن، إذا اليقين ظن الجاهلية لا يفهم منه التخصيص، وإذا قيل من أحوالهم الحكم بغير ما أنزل الله، وهذا لا شك أنه كفر، حينئذ نقول حكم الجاهلية، لا يلزم منه أن يكون ماذا؟ جاهلية نسبية، فانتبه لهذا.." (١)

"دون تفصيل، ومنه ﴿يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية﴾ وقوله ﴿ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾ ومنه أكثر أحاديث الباب، يعني العشرين حديثا أكثرها قال ابن حجر المراد بها الجاهلية المطلقة، وأما جزم النووي في عدة مواضع من شرح مسلم أن هذا هو المراد حيث أتى ففيه نظر، مسلم رحمه الله تعالى رأى أن أكثر ما جاء من النصوص في لفظ (الجاهلية) المراد به الجاهلية المطلقة، حينئذ قال مادام هذا المعنى هو المراد حينئذ القليل نحمله على الكثير، فكلما جاء لفظ الجاهلية فيحمل على الجاهلية المطلقة، لكن هذا فيه نظر، لأن بعض النصوص واضحة بينة أن المراد بها الجاهلية النسبية وعلى رأسها حديث أبي ذر (إنك امرؤ فيك جاهلية) وإن كان لفظ الجاهلية لا يلزم منه التكفير، فإن هذا اللفظ، وهو (الجاهلية) يطلق على ما مضى والمراد ما قبل إسلامه، وضابط آخره غالبا فتح مكة، ومنه قول ابن عباس: سمعت أبي يقول في الجاهلية: اسقنا كأسا دهاقا. هذا .. يقول ابن حجر: قد يطلق لفظ الجاهلية على ما مضى، ويدخل تحته قبل إسلام الشخص ولو كان بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، وآخر هذا النوع متى؟ ضابطه؟ فتح مكة، فقبل فتح مكة كان يسمى الشخص إذا لم يسلم جاهليا، ولذلك قال ابن عباس: سمعت أبي يقول في الجاهلية يعني قبل إسلامه، آخره .. آخر هذا النوع فتح مكة، والتقييد بفتح مكة هذا فيه .. فيه نظر، وأما قول عمر (نذرت في الجاهلية) فهو محتمل، فهو .. محتمل، وهذا تعريف للجاهلية المطلقة، وتذكر لأجل أن نعرف أو نعرف الجاهلية المقيدة ولهذا بوب البخاري في الصحيح فقال: باب (المعاصي من أمر الجاهلية) ، المعاصي .. من أمر الجاهلية، ولا شك أن المعاصي حال من أحوال الجاهلية، فيدخل فيها الزنا ويدخل فيها الربا ويدخل فيها شرب الخمر ويدخل فيها قطيعة الرحم ويدخل فيها القتال و .. إلى آخره، وهذه لا شك أنها معاصي وهي من أمر الجاهلية، ولذلك هذه مقيدة، ماعدا الشرك، هذه .. مقيدة، ولذلك قال باب (المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك) بمعنى أن مجرد وقوعه في أمر أو في صفة جاهلية لا يلزم منه التكفير، بل لابد من إقامة دليل يدل على أنه كافر مرتد، وهذا يحتاج إلى دليل منفصل لا لمجرد الوصف، لقول النبي صلى الله عليه وسلم (إنك امرؤ فيك جاهلية) ، وقول الله تعالى ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ ، انظر إلى البخاري رحمه

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/١

الله تعالى أورد النص (إنك امرؤ فيك جاهلية) هذا دل على ماذا؟ على أن المعاصي من أمر الجاهلية، هل يكفر كل من وقع في معصية، قال إلا الشرك، لا يكفر بارتكابها إلا الشرك، ودلل على ذلك بقوله ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ انظر وتأمل صنيع الإمام البخاري رحمه الله تعالى لما قال: المعاصي من أمر الجاهلية.." (١)

"عناصر الدرس

يبدأ من:

* المسألة الثانية والخمسون: القدح في حكمة الله تعالى.

وينتهي إلى:

* المسألة السابعة والستون: رمي الكفار المؤمنين بانتقاص الملك.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

قال المصنف رحمه الله تعالى:

(الثانية والخمسون) أي: المسألة الثانية والخمسون، جوزنا في الدرس الماضي إعرابه وقلنا: مبتدأ أو خبرا لمبتدأ محذوف، أو صفة لموصوف محذوف هذا الموصوف هو خبره، وهذه المسألة الثانية والخمسون، هذا يجوز، ويجوز أن يكون معطوفا على المسألة الأولى، يعني: المسألة الأولى هذه تعرب الإعراب هذا، ثم المسألة الثانية يجوز فيها وجهان إما القطع وإما العطف يجوز فيها الوجهان والعطف أولى من القطع.

(الثانية والخمسون: القدح في حكمة الله تعالى) من قدح في عرض أخيه عابه، القدح بمعنى العيب، التنقص نقول وصف الله تعالى نفسه بالحكمة، ثم قال تعالى: ﴿وهو الحكيم العليم﴾ [الزخرف: ٨٤] من أسمائه تعالى الحكيم، وأسماؤه جل وعلا أعلام وأوصاف، وسمى نفسه بالحكيم وهو متضمن لصفة الحكمة، حينئذ نقول: وصف نفسه بالحكمة وسمى باسمه وسمى نفسه بالحكيم، والحكمة هي وضع الشيء في موضعه، الحكيم هو الذي يضع الأشياء في مواضعها اللائقة بها، وضع الشيء في مواضعها اللائقة بها. قال في المفردات: والحكمة إصابة الحق بالعلم والعقل. العقل هذا وصف للمخلوق، أما الله عز وجل لا يوصف بذلك. الحكمة إصابة الحق بالعلم والعقل، فالحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء علمه

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٣/١

بالأشياء هذا واضح بين، وإيجادها على غاية الإحكام، وهو المراد بقولنا: وضع الشيء في موضعه اللائق به، ومن الإنسان حكمة معرفة الموجودات وفعل الخيرات، وهذا هو الذي وصف به لقمان في قوله عز وجل ﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة﴾ [لقمان: ١٢] ونبه على جملتها على مما وصفه بها، يعني: الحكمة هي التي شرحها بعد ذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انتهى كلامه رحمه الله تعالى.

والله تعالى وصف نفسه بالحكمة وأنه الحكيم وأن له الحكمة البالغة، والقدح كما مر الطعن والعيب، ولذلك قال في ((المختار)): من قدح في عرض أخيه عابه. فأهل الجاهلية من خصالهم وأوصافهم القبيحة أنهم قدحوا في حكمة الله تعالى إما بالطعن والتنقص، يعني: لمن أثبت شيئا من الحكمة لكنه أثبتها لا على وجه الكمال هذا يسمى ماذا؟ طعنا وتنقصا لا يلزم منه نفي الحكمة، وإما بالنفي لها مطلقا فهم على نوعين:." (١)

"وقال تعالى: ﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾ [الزخرف: ٣١]. هذا من الاعتراض على شرعه، الله عز وجل يصطفي من خلقه من يشاء وينزل وحيه على من يشاء ﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾ وهذا من الاعتراض على شرع الله تعالى ولذلك قال ابن كثير: ﴿وقالوا﴾ أي: كالمعترضين بل هم معترضون ﴿وقالوا﴾ أي: كالمعترضين على الذي أنزله تعالى وتقدس .. إلى آخر كلامه رحمه الله. فهم اعترضوا على حكمة الله تعالى التي اقتضت وضع النبوة في من يرونه ليس أهلا لها لكونه من الضعفاء كما مر معنا، ولم يضعها في أحد هذين الرجلين العظيمين في نظرهم وهذا اعتراض على شرعه. وقال تعالى: ﴿يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله﴾. [آل: عمران: ١٥٤]. قال ابن القيم رحمه الله تعالى: وقد فسر هذا الظن ﴿يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية﴾ فسر هذا الظن الذي لا يليق بالله بأنه سبحانه لا ينصر رسوله، وهذا باطل ظن أنه لا ينصر رسوله هذا ظن باطل [لا ينصر] بأنه سبحانه لا ينصر رسوله وإن أمره سيضمحل، وأنه يسلمه للقتل، وهذا فاسد. وقد فسر بظنهم أن ما أصابهم لم يكن بقضائه وقدره إذا أصيب بمصيبة ثم لم يردها إلى قضاء الله تعالى وقدره هذا قد ظن ظن السوء بربه، لم يكن لقضائه وقدره ولا حكمة له فيه، ففسر بإنكار الحكمة وإنكار القدر وإنكار أن يتم أمر رسوله - صلى الله عليه وسلم - ويظهر على الدين كله هذه كلها من الظنون السيئة، والآيات في هذا المعنى كثيرة جدا وتضمنت الآيات السابقة الرد عليها، وقد أثبت الله تعالى لنفسه وصف الحكمة كما مر معنا، واسمه تعالى الحكيم وقال تعالى: ﴿حكمة بالغة﴾

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١/١١

[القمر: ٥] أي: لا يفعل إلا لحكمة، وشرعه وأمره ونهيه كله حكمة ولا يأمر بشيء إلا وفيه مصلحة خالصة، وهو مقرر عند أهل العلم أن الله عز وجل لا يأمر بشيء إلا وفيه مصلحة خالصة، يعني: لا يشوبها مفسدة بوجه من الوجوه، أو راجحة يكون فيه شيء من المفسدة لكن هذه المصلحة راجحة على المفسدة، ولا ينهى عن شيء إلا ومفسدته خالصة، يعني: ليس فيه شيء من المصلحة، أو راجحة بمعنى أن يكون فيه مصلحة إلا أنه نهى عنه لكون مفسدته أغلب وأرجح، بل ما خلق شيئا إلا وهو مبني على حكمة، كل خلقه جل وعلا لحكمة، فالسماوات لحكمة، وخلق الأراضين السبع لحكمة، بل وخلق إبليس لحكمة، وخلق الجبال والسماء والأرض والماء كل ذلك لحكمة، علمها من علمها وجهلها من جهلها، وعدم العلم بالحكمة لا يلزم منه نفي الحكمة، إذا لم يظهر لك الشيء لأن الله تعالى خلقه لحكمة كذا لا تقل هذا خلق لا لحكمة، ولذلك يقول ابن القيم رحمه الله تعالى: لا يوجد شيء شر من جميع الوجوه حتى إبليس.." (١)

"(تسمية إتباع الإسلام شركا)، يعني: قذفوا الإسلام بأنه شرك، ويلزم منه أن من اتبع الإسلام فهم المشركون، وهذا يعتبر من الحيل، المسألة هذه تعتبر من الحيل، وهذه من حيل أهل الجاهلية التي يعملونها لدفع ما جاء به الرسل، وهي تسمية الإسلام والتوحيد والإيمان وإتباع الحق شركا، والشرك معلوم أنه مذموم، ولذلك هم يدعون أنهم على ملة إبراهيم ويعلمون أن إبراهيم قال عليه السلام ﴿وما كان من المشركين﴾، ﴿وما أنا من المشركين﴾ حينئذ نقول هذه التسمية لكونهم يعتقدون أنهم على الحق وأن من خالف دينهم فهو على الشرك، وإتباع الحق شركا، ويلزم منه أن أتباعه مشركون، وهذا من قلب الحقائق وذلك لانتكاس الفطر إذ الإسلام والشرك نقيضان، النبي - صلى الله عليه وسلم - الأنبياء إنما بعثوا بالتوحيد حينئذ إتباعهم لا يكون شركا، وما جاؤوا به لا يمكن أن يقال بأنه شرك، وهذا من قلب الحقائق وما ذاك إلا لانتكاس الفطر، فالإسلام والشرك نقيضان، وإنما أرادوا تنفير الناس بذلك عن قبول الحق، دائما أهل الباطل يرمون أهل الحق بالألقاب الشنيعة من أجل ماذا؟ من أجل التنفير عنهم .. وهابية .. رجعيون .. أصوليون .. إلى آخره في كل زمان وفي كل مكان، واستدل المصنف لذلك بقوله تعالى: (﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله﴾ [آل عمران: ٧٩] الآيتين). هكذا في النص ﴿ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾ (تدرسون)، ﴿ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٥/١١

قال: قال أبو رافع القرظي حين اجتمعت الأحبار من اليهود والنصارى من أهل نجران عند رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ودعاهم إلى الإسلام، نصارى نجران اجتعوا مع النبي – صلى الله عليه وسلم – فدعاهم إلى الإسلام فقال أبو رافع نصراني: أتريد يا محمد أن نعبدك كما تعبد النصارى عيسى بن مريم. يعني: دعوتك للإسلام وهذه الدعوة وهذا المذهب الذي يرونه جديدا هل هو مبني على دعوة الناس لعبادتك أنت كما عبدت النصارى عيسى بن مريم؟ فقال رجل من أهل نجران نصراني يقال له الرئيس: أو ذاك تريد منا يا محمد وإليه تدعونا؟ يعني إلى عبادة نفسك أو كما قال، فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: «معاذ الله أن نعبد غير الله أو أن نأمر بعبادة غير الله، ما بذلك بعثني ولا بذلك أمرني». وإنما بعثه بالتوحيد وإفراد الله جل وعلا بالعبادة أو كما قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فأنزل الله الآيتين ﴿ما كان لبشر﴾ وهو النبي – صلى الله عليه وسلم – ﴿أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة﴾ وغيره ﴿ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله﴾ يعني: لا يدعون الناس إلى عبادة أنفسهم يعني: يتوجهون إليهم بالعبادة.." (١)

"(التكذيب) تفعيل من كذب كذبته إذا نسبته إلى الكذب، كذبته أنت إذا نسبته إلى الكذب صادقا كان أو كاذبا، كذبت زيدا يعني: وصفت زيد ونسبت إلى الكذب سواء كان صادقا أو كاذبا، يعني لا يلزم من وصفه بالكذب أن يكون كذلك من نفس الأمر، وقد تنسبه إلى الكذب وهو صادق، إذا نسبته إلى الكذب صادقا كان أو كاذبا، وما جاء في القرآن ففي تكذيب الصادق، يعني يجوز فيه الوجهان من حيث اللغة، وأما في القرآن فلا، ... ﴿كذبوا بآياتنا﴾ إذا لا يكون تكذيبا إلا بالحق، وما جاء في القرآن فبتكذيب الصادق نحو قوله تعالى: ﴿كذبوا بآياتنا﴾، ﴿بل كذبوا بالحق﴾ [ق: ٥]، ﴿كذبت قبلهم قوم نوح﴾، ﴿فكذبوا عبدنا﴾. نسبوه إلى الكذب، ونسبوا الآيات إلى الكذب، وهذا تكذيب الصادق، فأهل الجاهلية أميون وكتابيون من خصالهم التكذيب بالحق، فلم يؤمنوا به ولم يصدقوا به بل نسبوه إلى الكذب، ويلزموا من كذب بالحق أن يؤمن بنقيضه وهو الباطل، كل من ترك الحق ولا بد أنه يتلبس بالباطل، كل من ترك سنة لا بد من أن يتجه إلى البدعة، وهذا أمر معلوم من الدين بالضرورة، وهو كذلك قال تعالى: ... ﴿فماذا بعد الحق إلا الضلال﴾ فمن كان مشركا انتفى عنه التوحيد، ومن كان موحدا خالصا انتفى عنه الشرك بحذافيره، ومن كان سنيا خالصا انتفت عنه البدعة بحذافيرها .. وهكذا، والحق يقال على أوجه يعني: يحمل في الشرع، في استعمال الشرع على أوجه والذي يعنينا منه أمران:

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/١١

الأول: يقال لموجد الشيء بحسب ما تقتضيه الحكمة. الموجد يعني: الخالق عز وجل ولذلك من أسمائه الحق ﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل﴾ [الحج: ٦٢] يقال لموجد الشيء بحسب ما تقتضيه الحكمة ولهذا قيل في الله تعالى هو الحق، قال تعالى: ﴿وردوا إلى الله مولاهم الحق﴾ [يونس: ٣٠]. وقيل بعيد ذلك: ﴿فذلكم الله ربكم الحق﴾. وقال تعالى: ﴿فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون﴾ [يونس: ٣٢]. وقال تعالى: ﴿أن الله هو الحق المبين﴾ [النور: ٢٥]. وقد كذب بالحق تعالى طائفة يعني: بالله عز وجل، فإذا قيل هنا التكذيب بالحق ومن أسمائه جل وعلا الحق إذا كذبوا بماذا؟ بوجود الله عز وجل وهذا مر معنا أنه طائفة كذبوا بوجوده وهم الدهرية كما سبق بيانه. ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ [الجاثية: ٢٤]. وصرفت أنواع من العبادة لغيره تعالى فعبد معه شركاء قال تعالى ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل. ومر معنا قولهم ﴿وهم يكفرون بالرحمن﴾ [الرعد: ٣٠]. قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿وهم يكفرون بالرحمن﴾. كفروا باسم من أسمائه جل وعلا، ومر معنا كذلك قوله تعالى: ﴿ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيرا مما تعملون﴾ [فصلت: ٢٢]. نسبة أو نفي العلم عن الله عز وجل، هذا النوع الأول من إطلاق لفظ الحق.." (١)

"[نحن حكمنا] الله عز وجل ليس نحن الله عز وجل يقول: ﴿وإن كثيرا ليضلون﴾ إذا هم ضالون في أنفسهم وغيرهم ضالون بسببهم، قال: ... ﴿بغير علم﴾ سماهم ماذا؟ سماهم ضالين، ولذلك الأسماء لا يشترط فيها العلم انتبه يعني: الوصف بالشرك أو بالكفر أو بالضلالة أو بالفسق لا يشترط فيه أن يكون من نزل عليه الوصف أنه عالم، قد يفعل الكفر ولا يدري أنه كفر فتقول: كافر، يفعل الشرك ولا يدري أنه شرك ولو قيل أنه شرك لأبتعد لكن تصفه بالوصف، والقرآن كله من أوله إلى آخره، ولذلك الله عز وجل قبل أن يذهب موسى عليه السلام إلى فرعون قال: ﴿اذهب إلى فرعون إنه طغى﴾ [طه: ٢٤] وصفه بماذا؟ بالطغيان هل قامت عليه الحجة بعد ما أرسل إليه موسى ﴿اذهب إلى فرعون﴾ الآن أرسله ﴿إنه طغى﴾ إذا وصفه بماذا؟ بالطغيان وهو جاهل، إذا الجهل وعدم العلم لا يلزم منه عدم إنزال الوصف عليه، كذلك قوله تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ [التوبة: ٦]، ... ﴿وإن أحد من المشركين﴾ وصفه بالشرك قبل أن يسمع كلام الله، إذا الوصف بالشرك هذا لا يلزم منه ماذا؟ الوصف بالشرك لا يلزم منه العلم، وأما دخول الجنة والنار فهذه مسألة أخرى، نحن لنا حكمان في هذه المسألة، مسألة في الدنيا، ومسألة في الآخرة.

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٢/١١

المسألة في الآخرة اقطع عنها الأمل والطمع، ليس لك فيها مطمع، لأنها إلى الله عز وجل، فما جاء النص بكونه من أهل الجنة أو من أهل النار فقل به، وما لم يأت فليس الأمر في شأنك، وإنما البحث يكون ماذا؟ في الدنيا، من تلبس بالكفر فهو كافر وتنزل عليه الأحكام، ومن تلبس بالشرك فهو مشرك وتنزل عليه الأحكام ولا يشترط فيه العلم البتة، والآيات واضحة وبينة.

هنا قال الشوكاني رحمه الله تعالى: فإنهم بهذه الأفعال المبنية على الجهل كانوا يضلون الناس فيتبعونهم ولا يعلمون أن ذلك جهل وضلالة، لا يرجع إلى شيء من العلم، ومع ذلك حكم الله عز وجل بأن فعلهم ضلالة وبأنهم ضالون، وقال تعالى: ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد *كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير﴾ [الحج: ٣، ٤]. قال ابن كثير رحمه الله تعالى: يقول الله تعالى ذاما لمن كذب بالبعث وأنكر قدرة الله تعالى على إحياء الموتى معرضا عن ما أنزل الله على أنبيائه متبعا في قوله وإنكاره وكفره كل شيطان مريد من الإنس والجن، وهذا حال أهل البدع والضلال المعرضين عن الحق، المتبعين للباطل، يتركون ما أنزله الله على رسوله من الحق المبين، ويتبعون أقوال رؤوس الضلالة الدعاة إلى البدع بالأهواء والآراء، ولهذا قال في شأنهم وأشباههم ﴿ومن الناس﴾ يعني: فريق من الناس ﴿من يجادل في الله بغير علم﴾ أي: علم صحيح، هو معه علم لنكح علم فاسد، إذ العلم علمان:

- علم صحيح نافع، وهو ما كان مبنيا على الكتاب والسنة.." (١)

"وهذا الذي ذكره السدي كما قال ابن كثير أعم مما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنها حيث قال، ابن عباس قال رضي الله تعالى عنه: وليس قوله يسمعون التوراة كلهم قد سمعها، ولكن هم الذين سألوا موسى رؤية ربهم فأخذتهم الصاعقة فيه. يعني: خص الوصف هنا بعضهم دون جميعهم، واختار ابن جرير قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لظاهر السياق، فإنه ليس يلزم من سماعه كلام الله أن يكون منهم، ثم ﴿يسمعون كلام الله﴾ هل سمعوه مباشرة لا يلزم، [لظاهر نعم] فإنه ليس يلزم من سماع كلام الله أن يكون منهم، كما سمعه الكليم موسى بن عمران عليه الصلاة والسلام. وقال قتادة: هم اليهود كانوا ﴿يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه﴾ ووعوه. وقال مجاهد: الذين يحرفونه والذين يكتمونه هم العلماء منهم. وقال السدي: ﴿وهم يعلمون﴾ أي: أنهم أذنبوا. وقال ابن كثير رحمه الله تعالى في قوله: ﴿ومنهم أميون﴾ هذا النوع الثاني، ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني﴾ أي: ومن أهل الكتب. قاله مجاهد، والأميون جمع أمي وهو الرجل الذي لا يحسن الكتابة أمي يعني: لا يحسن الكتابة، وهو ظاهر

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/١٢

في قوله: ﴿لا يعلمون الكتاب﴾ أي: لا يدرون ما فيه إلا أماني. عن ابن عباس ﴿إلا أماني﴾ الأحاديث، وعنه: إلا قولا يقولون بأفواههم كذبا. إذا أماني فسرها بالكذب. وعن مجاهد ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني﴾ قال: أناس من اليهود لم يكون يعلمون من الكتاب شيئا، وكانوا يتكلمون بالظن بغير ما في كتاب الله، ويقولون هو من الكتاب، أماني يتمنونها. وقال قتادة ﴿إلا أماني﴾ يتمنون على الله تعالى ما ليس لهم. وقال مجاهد: إن الأميين الذين وصفهم الله تعالى أنهم لا يفقهون من الكتاب الذي أنزله الله تعالى على موسى شيئا، ولكنهم يتخرصون الكذب، ويتخرصون الأباطيل كذبا وزورا. والتمني في هذا الموضع هو تخلق الكذب وتخرصه. وقيل المراد بقوله: ﴿إلا أماني﴾ سواء كان بالتشديد أو بالتخفيف أيضا أي: إلا تلاوة ﴿لا يعلمون الكتاب إلا أماني﴾ كذبا تخرصا، أو إلا تلاوة، يعني ليس لهم إلا قراءته فقط، أي: إلا تلاوة، فعلى هذا يكون استثناء منقطعا، واستشهدوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته﴾ [الحج: ٥٢] تمنى يعني تلا ﴿ألقى الشيطان في أمنيته﴾، وقال مجاهد: ﴿وإن هم إلا يظنون﴾ يكذبون. وقال قتادة: يظنون بالله الظنون بغير الحق. إذا الله تعالى في هذه الآية قسم اليهود إلى قسمين:
- العلماء الفجار وهم الذين يعلمون ولا يعملون وذكرهم بقوله: ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾.." (١)

"الحديث على ما مر، وقد علم - صلى الله عليه وسلم - شيئا مما سأل عنه لمنعه - يعني: لماذا بين له النبي - صلى الله عليه وسلم - بهذين السؤالين - لما علم أنه لم يكن ثم عيد ولم يكن ثم وثن يعبد من دون الله أذن له، لو علم لكان مانعا ... له - صلى الله عليه وسلم - صيانة لحمى التوحيد وقطعا لذريعة الشرك، فلا يجوز الذبح عند القبور مطلقا ولو لم يعتقد الذابح شيئا فيها لأنها وسيلة إلى الوقوع في الشرك.

(السادسة والثمانون: التبرك بآثار المعظمين، كدار الندوة، وافتخار من كانت تحت يده بذلك، كما قيل لحكيم بن حزام: بعت مكرمة قريش؟! فقال: ذهبت المكارم إلا بالتقوى).

وهذه المسألة بعضهم جعلها مسألتين ولكن جعلها مسألة واحدة من باب الاختصار أولى، وهذه المسألة بيان صورة من صور الغلو في الصالحين وفي آثار المعظمين، ومن ذلك التبرك بها قال: (التبرك بآثار المعظمين) وهو أي: التبرك التيامن بها، وطلب حصول الخير منها، والبركة كما هو مشهور ثبوت الخير الإلهي في الشيء، بمعنى أنه لا يتبرك بشيء إلا إذا دل الدليل على أن الله عز وجل جعل بركة فيه، والبركة

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٢/١٢

قد تكون في المواضع الأماكن، وقد تكون في الأزمان، وقد تكون كذلك في الأشخاص، وفيه معنى الزوم ولذلك قيل: ابتركوا في الحرب أي: ثبتوا ولازموا موضع الحرب، ويلزم من ذلك القرب منها وملابستها والعكوف عندها وفيها، فكانوا يتبركون بآثار معظميهم من علمائهم أو ملوكهم أو كبرائهم، ويرجون حصول الخير الإلهي منها وبالقرب منها، وكانوا مع ذلك يفتخرون بها كما قال المصنف هنا: (وافتخار من كانت تحت يده بذلك) وقد مثل المصنف للتبرك بدار الندوة، وهي دار بناها قصي بن كلاب، وكانت قريش تأتمر فيها حيث كانوا يتيامنون بأمره، فهو مكان يجتمع فيها أكابر قريش للتشاور فيما ينتابهم، فلما جاء الإسلام وزالت الجاهلية بقي مبني، بقي. يعني: دار الندوة أو مبنى دار الندوة على حاله إلى زمن معاوية رضي الله تعالى عنه تمتلك وينتفع بسكناها وتحويلها عن هيئتها، وقال عبد الله بن الزبير لحكيم بن حزام لما ابتاع منه معاوية دار الندوة بمائة ألف درهم: (بعت مكرمة قريش) وقد سماها (مكرمة) يعني: مما تكرم به الفئة أو الطائفة أو القبيلة، مما يدل على عظم شأن من كانت تحت يده في الجاهلية، وهذه التسمية باعتبار ما مضى، يعني ليس ابن الزبير هنا يرى أنها مكرمة في حال الإسلام وإنما باعتبار ما مضى، فهي مجاز، وأما باعتبار بعد الإسلام فليس الأمر كذلك، وهذه التسمية باعتبار ما مضى مما كانت تعده قريش مكرمة ... (فقال: ذهبت المكارم إلا بالتقوى). وهذا مما جاء به الإسلام قال تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات: ١٣]. والتبرك فيه تفاصيل كثيرة عند يأتي في موضعه في كتاب التوحيد إن شاء الله تعالى.

السابعة، والثامنة، والتاسعة والثمانون، والتسعون:." (١)

"عناصر الدرس

* لفظ الجاهلية قد يكون اسما للحال، وقد يكون وصفا لصاحب الحال.
* هل يصح أن تطلق الجاهلية المطلقة بعد بعثة النبي - صلى الله عليه وسلم -؟
* وصف الجاهلية نفسه مذموم، لكن لا يلزم منه أن يكفر صاحبه.
* معنى الجاهلية الأولى في قوله تعالى: ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى".

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد ...

فشرعنا فيما سبق في مقدمة في شرح كتاب (مسائل الجاهلية) لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى وقلنا هذه المقدمة تعتبر أصلا لفهم هذا الكتاب وهي مشتملة على ثلاثة أصول أو ثلاث مسائل،

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/١٣

المسألة الأولى فيما يتعلق بمعرفة حد الجاهلية من حيث الاشتقاق ومن حيث المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لها، والمسألة الثانية في أقسام الجاهلية عند أهل العلم باعتبار النظر في نصوص الوحيين، المسألة الثالثة ـ وهي مهمة جدا ـ وهي الأصل الذي انبنت عليه هذه المسائل، هذه المسائل متفرعة عن أصل، هي فرع في .. في نفسها، وما هو هذا الأصل؟ هو الذي دل عليه الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وهو مخالفة الكفار، فكل مسألة من هذه المسائل التي ذكرها شيخ الإسلام رحمه الله تعالى ومما زاد عليه غيره ومما لم يذكره كذلك هو ولا غيره إنما هي مبنية على أصل من أصول الدين وهو مخالفة الكفار.." (١)

"ثم اعلم أن ما سبق وصف للجاهلية من حيث المحل، من حيث .. المحل، يعني الشخص، ومن حيث الحال، وهو الصفة، يعني النظر هنا إلى الشخص نفسه وإلى .. ماذا؟ الشيء الذي حل في الشخص، فيقال (جاهلي) ويقال (فيك جاهلية) هل ثم فرق؟ فرق؟ ما هو الفرق؟ إذا قيل (جاهلي) ، يعني شخصك متصف بصفات الجاهلية، (فيك جاهلية) يعني أنت الصفات فيك صفات أهل الإسلام لكن هذه الصفة أو الصفتان جاهلية، هل تعرضنا لمسألة كفر أو معصية؟ الجواب لا، لأن الصفة قد تكون موجبة للكفر، والصفة قد تكون موجبة للفسق دون الكفر، ويلزم منه أن يكون الشخص إما فاسقا وإما .. وإما كافرا، هذا على حسب المسألة بنفسها، يعني ليس كل من اتصف بصفة في الجاهلية هي كفر حينئذ ينزل الحكم عليه، ليس كل من وقع في الكفر وقع الكفر عليه، هذا في غير مسائل الشرك والتوحيد، أما مسائل الشرك والتوحيد، المنافي للتوحيد، فكل من وقع في الشرك وقع الشرك عليه، وأما ما عدا ذلك كمن أنكر شيئا معلوما من الدين بالضرورة، وقد يكون يخفى عليه فهذا لابد من إقامة الحجة، وما ورد من كلام أهل العلم من السلف وغيرهم في إقامة الحجة المراد به هذا النوع، وهو أن يكون الشيء قد يخفى على بعض الناس، أو يكون الشخص الذي أنكر حديث عهد بإسلام ونحوه، حينئذ لابد من إقامة الحجة ولا ينزل الحكم عليه مباشرة، أما الشرك الأكبر، الاستغاثة بالأولياء والطواف حول القبور والذبح والنذر ونحو ذلك نقول هذا يعتبر مشركا منذ أن فعل هذه الفعلة، ولا نحتاج إلى إقامة الحجة، والقول بإقامة الحجة في هذا النوع قول محدث لا أصل له عند السلف، يعني قول محدث لم يعرف إلا من جهة كلام ابن تيمية رحمه الله تعالى ولم يسبق بـ .. بهذا القول إن لم يوجد، إذا أن ما سبق وصف للجاهلية من حيث المحل يعني الشخص من حيث الحال وهو الصفة، ولا يلزم من ذلك الحكم بالكفر على العموم ولكن يدل على أنه مذموم مطلقا، الوصف نفسه (جاهلية) لم يطلقه الشارع إلا وقد ذمه، إذا هو مذموم وإذا كان مذموما فالكفر

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١/٢

مذموم والمعصية التي هي دون الكفر كذلك مذمومة، إذا الذم هذا وصف يلحق الكفر كما أنه يلحق ما دون .. ما دون الكفر، فإذا ورد بأن الشارع قد ذم هذا الفعل أو هذا الوصف ووصفه بكونه جاهلية ورتب عليه أحكاما في الدنيا والآخرة لا يلزم منه الوقوع في .. في الكفر، لماذا؟ لأنه يفيد الذم مطلقا ولا يلزم منه أنه قد وعـ .. أنه قد وقع فيما يخرجه من .. من الملة.." (١)

"قال ابن تيمية رحمه الله تعالى في (الاقتضاء) ، (اقتضاء الصراط المستقيم) ألفه شيخ الإسلام في هذه المسألة (لمخالفة أصحاب الجحيم) يعني مخالفة المشركين والكفار من أهل الكتاب وغيرهم في عباداتهم وعاداتهم وأعيادهم وما هم عليه من الزي واللباس ونحو ذلك، ألفه رحمه الله تعالى لتأصيل هذه القاعدة، وهي قاعدة مجمع عليها بين السلف، قاعدة .. مجمع عليها بين السلف ولا خلاف بينهم في منابذة المشركين من حيث العبادات والأعياد ونحو ذلك، قال رحمه الله تعالى بعد ذكر بعض الأحاديث ومنها حديث (أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن ...) الحديث، قال رحمه الله: ذم في الحديث، ذم .. في الحديث من دعا بدعوى الجاهلية، وأخبر أن بعض أمر الجاهلية لا يتركه الناس كلهم، كل الناس لا يتركونه، ذما لمن لا يتركه وهذا كله يقتضي أن ما كان من أمر الجاهلية وفعلهم فهو مذموم في دين الإسلام، أن ما كان من أمر الجاهلية وفعلهم .. فهو مذموم في دين الإسلام، لأنه قال (أربع في أمتي من أمر الجاهلية) هذا ذكره على وجه الذم، حينئذ كونه جاهلية هذا ذم، هذا .. ذم، لكن هل يكفر أو لا؟ هذه مسألة .. مسألة أخرى، فهو مذموم في دين الإسلام وإلا لم يكن في إضافة هذه المنكرات إلى الجاهلية ذم لها، لماذا وصفها النبي صلى الله عليه وسلم بكونها جاهلية؟ هل أراد الحث أم الكف؟ أراد الكف، بماذا عبر عن إرادة الكف؟ بإضافتها إلى الجاهلية، إذا يقتضي ماذا؟ يقتضي ذمها ووجوب ترك هذه الأفعال لأنها منسوبة إلى .. إلى الجاهلية، فانظر هنا الاستنباط من كون النبي صلى الله عليه وسلم أضاف هذه الأوصاف الأربعة إلى لفظ الجاهلية وهو معنى أو لفظ ما ترتب عليه من الذم في الشرع معلوم، حينئذ أخذنا من هذا الحديث أن هذه الأربعة أمور مذمومة في الشرع، كيف أخذنا بأنها مذمومة في الشرع؟ لأن الشارع - النبي صلى الله عليه وسلم - أضافها إلى هذا اللفظ، وإلا لم يكن في إضافة هذه المنكرات إلى الجاهلية ذم لها، ومعلوم أن إضافتها إلى الجاهلية خرج مخرج الذم، وهذا كقوله تعالى ﴿ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾ التبرج الذي هو التزين التبختر ونحو ذلك هذا من عادات الجاهلية، حينئذ قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كانت المرأة تتبرج، بعد مبعث النبي صلى الله عليه وسلم صار الأمر محرما، فإذا

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/١١

وقعت المرأة في التبرج حينئذ نقول هذه وقعت في أمر أو في وصف جاهلي وهو منسوب إلى الجاهلية، قال ﴿ولا تبرجن تبرج الجاهلية﴾ نأخذ منه أن إضافة التبرج إلى الجاهلية مذموم شرعا وإذا كان كذلك حينئذ صار محرما لكن لا يلزم منه الكفر لأن التبرج ليس .. ليس بكفر، قال رحمه الله تعالى: فإن في ذلك ذما للتبرج وذما لحال الجاهلية الأولى، ذما للتبرج لأنه أضافه إلى الجاهلية، ثم قال: وروى مسلم في صحيحه عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (اثنتان في الناس هما بهم كفر) كفر هكذا نكرة، (الطعن في النسب والنياحة على الميت) فقوله (هما بهم كفر) هما بهم ..." (١)

"كفر أي هاتان الخصلتان هما كفر قائم بالناس، يعني هذه الخصلة .. أو الخصلة وصف من أوصاف الكافرين، هي في نفسها مذمومة ولذلك وصفها بماذا؟ بكونها كفرا، وهل الكفر ممدوح؟ الجواب لا، بل هو مذموم من كل وجه، كذلك وصف الجاهلية إذا أسند إلى الشخص أو إلى الوصف اقتضى ماذا؟ اقتضى الذم، أي هاتان الخصلتان هما كفر قائم بالناس فنفس الخصلتين كفر حيث كانتا من أعمال الكفار وهما قائمتان بالناس، لكن ليس كل من قام به شعبة من شعب الكفر يصير كافرا الكفر المطلق، يعني المعاصي كلها من شعب الكفر، كما أن الطاعات كلها من شعب الإيمان، هل إذا انتفى شعبة من شعب الإيمان مما لا يعود على أصل الإيمان بالنقض يلزم منه نقض الإيمان من أصله؟ الجواب لا، كذلك من قام به شعبة من شعب الكفر لا يلزم منه أن يكون كافرا كفرا أكبر، بمعنى أن عندنا كفر مطلق وعندنا مطلق الكفر، فمن وقع في صفة من صفات الكفار لا يلزم م نه الصدق الكفر المطلق عليه، ولذلك قال: لكن ليس كل من قام به شعبة من شعب الكفر يصير كافرا الكفر المطلق يعني المخرج من .. من الملة، حتى تقوم به حقيقة الكفر، كما أنه ليس كل من قام به شعبة من شعب الإيمان يصير مؤمنا حتى يقوم به أصل الإيمان، وفرق بين الكفر المعرف باللام .. بـ (ال) كما في قوله صلى الله عليه وسلم (ليس بين العبد وبين الكفر أو الشرك إلا ترك الصلاة) ، وبين كفر منكر في الإثبات، يعني فرق بين اللفظين .. إلى آخر كلامه رحمه الله تعالى، فإذا أطلق الكفر فالأصل فيه أنه محمول على الكفر المطلق ولذلك جاء بـ .. بـ (ال) ، لأن (ال) تفيد الحقيقة، والحقيقة إنما تكون كذلك إذا كانت مستجمعة لجميع أجزائها، فإذا قال: (العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة) ، أو قال هنا (ليس بين العبد وبين الكفر إلا ترك الصلاة) دل ذلك على أن تارك الصلاة يعتبر كافرا كفرا مطلقا يعني مخرجا من .. م ن الملة، لماذا؟ لأنه عبر بـ (ال) ، عبر .. بـ (ال) ، ما وجهه؟

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/١٢

تقول (ال) هذه دخلت على كفر، حينئذ تقتضي إثبات الحقيقة من كل وجه، وإذا كان كذلك ليس عندنا الحقيقة .. حقيقة الكفر من كل وجه إلا الكفر المطلق وهو المخرج من .. من الملة، ولذلك استند أهل العلم إلى هذا الحديث أنه من الأدلة الدالة على كفر تارك الصلاة، وأما كفر هكذا كما قال في الحديث السابق (اثنتان في الناس هما بهم كفر) هذا لا يلزم منه أن يكون الكفر مخرجا من .. من الملة، بل المراد به مطلق الكفر، المراد به .. مطلق الكفر، إذا إذا جاء في الشرع الكفر حمل على الكفر المخرج من الملة وإذا جاء كفر هكذا بالتنكير .. نكرة في سياق الإثبات حينئذ يحمل على مطلق الكفر الذي لا يلزم منه الخروج من الملة.." (١)

"والمقصود ليس كل من تلبس بعد البعثة من أهل الإسلام بفعل أو قول من الجاهلية أن يكون كافرا بل فيه تفصيل، فيه .. تفصيل، فينظر إلى الفعل نفسه وإلى القول نفسه هل دل دليل شرعي على أنه كفر أم لا، إن دل الدليل الشرعي على أنه كفر حين .. كفر أكبر يعني .. حينئذ ينزل الحكم عليه، وأما مجرد كونه من أفعال الجاهلية، هذا لا يقتضي الكفر وإنما ينظر على حسب الدليل وعلى حسب الوصف الذي قام به، فقد يكون هذا الوصف الجاهلي إن قام به خرج من الإسلام وقد لا يكون كذلك، فالتبرج من أمور الجاهلية ولكن إذا قام بالمسلم لا يلزم منه أن يكون كافرا، وكذلك مثلا الإشراك بالله، عبادة القبور هذه من سيما أهل الكفر، سيما أهل الجاهلية حينئذ إذا فعلها شخص من أهل الإسلام حينئذ نقول هذه جاهلية وهي مخرجة له من الدين، ولهذا مر معنا تبويب البخاري رحمه الله تعالى بقوله باب (المعاصي من أمر الجاهلية) ، فكل معصية إما بترك واجب أو فعل محذور فهو من أمر الجاهلية، فهو من .. من أمر الجاهلية، لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما جاء مبينا لشريعة الله تعالى، كما الدين ما يحبه الله تعالى من أقوال وأعمال فكل ما ينافي هذه العبادة القولية والعملية، فهو يكون من مقتضيات أو أوصاف الجاهلية، باب (المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها) أو (ولا يكفر صاحبها) يحتمل هذا وذاك، (ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك) إلا بـ .. بالشرك، لقول النبي صلى الله عليه وسلم (إنك امرؤ فيك جاهلية) وهو مسلم، أبو ذر رضي الله تعالى عنه بل صحابي، وقول الله تعالى ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ فهنا علق الكفر وعدم المغفرة بماذا؟ بالشرك وما كان في حكمه، ليس المراد الشرك فحسب وما عاداه لا يعتبر مكفرا، لا، نواقض الإسلام معروفة عند أهل العلم، ما عدا الشرك والكفر ما هو دونهما حينئذ نقول هذا مما هو داخل تحت المشيئة وكونه داخلا تحت المشيئة دل على أنه ليس

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٢

واصل إلا حد الكفر المخرج من .. من الملة، وإن سمي كفرا من حيث الإطلاق، ولهذا قال الحافظ رحمه الله تعالى: إن كل معصية تؤخذ من ترك واجب أو فعل محرم فهي من أخلاق الجاهلية والشرك أكبر المعاصي، فأخلاق وعادات وعبادات الجاهلية قد تكون كفرا وقد لا .. لا تكون كفرا والله أعلم.." (١)

"مسألة وهي أنه جاء تقييد في سورة الأحزاب بقوله ﴿الجاهلية الأولى﴾ فهل هناك جاهلية مقابلة لها؟ جاهلية أخرى؟ قال ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى في قوله تعالى ﴿ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾ قيل التبرج في هذا الموضع التبختر والتكسر وقيل إن التبرج هو إظهار الزينة وإبراز المرأة محاسنها للرجال، هذا مراد وهذا مراد، ثم قال: وأما قوله ﴿تبرج الجاهلية الأولى﴾ فإن أهل التأويل اختلفوا في الجاهلية الأولى، يعني ما المراد بها؟ ، ما المراد بها؟ إذا قيل الجاهلية الأولى يلزم منه أن يقابلها أخرى، هذا الأصل، حينئذ نحتاج إلى تفسير الجاهلية الأولى، فاختلفوا في الجاهلية الأولى فقال بعضهم: ذلك ما بين عيسى ومحمد عليهما السلام، ما بين عيسى ومحمد هو الجاهلية الأولى، وقال آخرون: ذلك ما بين آدم ونوح، ما بين آدم ونوح جاهلية أولى ثم ما قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم يكون جاهلية أخرى، وقال آخرون: بل كان ذلك بين نوح وإدريس، وهو قول ابن عباس رضي الله تعالى عنه، ثم قال ابن جرير: وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب أن يقال إن الله تعالى ذكره نهى نساء النبي صلى الله عليه وسلم أن يتبرجن تبرج الجاهلية الأولى وجائز أن يكون ذلك ما بين آدم وعيسى فيكون معنى ذلك ﴿ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾ التي هي قبل الإسلام، التي هي قبل .. قبل الإسلام، فإن قال قائل: أوفي الإسلام جاهلية حتى يقال عنى بقوله ﴿الجاهلية الأولى﴾ التي قبل الإسلام؟ قيل فيه أخلاق من أخلاق الجاهلية، فيه أخلاق .. من أخلاق الجاهلية، قال ابن زيد في الآية ﴿الجاهلية الأولى﴾ قال: يقول: التي كانت قبل الإسلام، يعني الجاهلية الأولى المراد بها قبل الإسلام وهي الجاهلية العامة وهي الجاهلية المطلقة ويقابلها المقيدة الخاصة الأخرى، حينئذ صارت الأخرى مقابلة لـ .. للأولى، الأولى قبل الإسلام والأخرى بعد .. بعد الإسلام، قال: يقول: التي كانت قبل الإسلام، قال: وفي الإسلام جاهلية، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي الدرداء وقال لرجل وهو ينازعه: يا ابن فلانة، لأم كان يعير بها في الجاهلية، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (يا أبا الدرداء، إن فيك جاهلية) ، قال أجاهلية كفر أو إسلام، يعني هذه الجاهلية جاهلية كفر أو إسلام؟ ، قال (بل جاهلية كفر) ، قال فتمنيت أن لو كنت ابتدأت إسلامي يومئذ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال .. قال له: أرأيت قول الله تعالى لأزواج

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/ ١٤

النبي صلى الله عليه وسلم ﴿ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾ هل كانت إلا واحدة؟ ، يعني عمر رضي الله تعالى عنه لم يفهم من الآية إلا جاهلية واحدة وهي الجاهلية المطلقة وهو على ما ذكرناه سابقا، أنه ليس عندنا جاهلية إلا مطلقة وهي قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، ففهم عمر .. قال هنا: هل كانت إلا واحدة؟ فقال ابن عباس: وهل كانت من أولى إلا ولها آخرة؟ ، هذا خلاف لفظي، بمعنى أن الله عز وجل قال ﴿أولى﴾ وإذا كان أولى إذا لابد من ..." (١)

"بل فائدة العلم والإيمان أعظم فائدة من مجرد العمل الذي لم يغتنم به علمه، فإن الإنسان إذا عرف المعروف وأنكر المنكر كان خيرا من أن يكون ميت القلب لا يعرف معروفا ولا ينكر منكرا، وإنكار القلب هو الإيمان بأن هذا منكر وكراهته لذلك، فإذا حصل ذلك كان في القلوب إيمان وأيضا فقد يستغفر الرجل من الذنب مع إصراره عليه، يعني قد يكون عنده نوع طاعة من حيث الاستغفار أو يأتي بحسنات تمحوه أو بعضه وقد تقلل منه ذلك، يعني حسنات تقلل منه ذلك الذنب وقد تضعف همته في طلبه إذا علم أنه منكر، ثم لو فرض أنا علمنا أن الناس لا يتركون المنكر ولا يعترفون بأنه منكر لم يكن ذلك مانعا من إبلاغ الرسالة وبيان العلم، يعني إذا شاع عند الناس أمر ما وفيه مشابهة لليهود والنصارى عدم علمهم أو إذا علموا ولم يعملوا لا يلزم منه ترك البلاغ والتعليم، فلابد من إنكار المنكر ولابد من بيان الحجة في ذلك، بل ذلك لا يسقط وجوب الإبلاغ ولا وجوب الأمر والنهي في إحدى الروايتين عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، وهو قول كثير من أهل العلم وهذا أمر عام في كل منكر أخبر الصادق بوقوعه، ومما دل أو ما دل عليه الكتاب جاءت به سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنة خلفاءه الراشدين التي أجمع الفقهاء عليها بمخالفتهم وترك التشبه بهم، ففي الصحيحين (خالفوا المشركين) هنا علق الحكم بماذا؟ بمخالفة المشركين، ثم قال (احفوا الشوارب وأوفوا اللحى) فأبدلوا الجملة الثانية من الأولى، أمر بالمخالفة عاما ثم خاصا فقدمه عموما ثم خصوصا من باب التأكيد في النهي، كما يقال: أكرم ضيفك أطعمه وحادثه. وقال صلى الله عليه وسلم (خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في نعالهم لا خفافهم) رواه أبو داوود، (خالفوا اليهود) علقه بالمخالفة، إذا أمر بالصلاة في النعل مخالفة لـ .. لليهود، وقال (فصل ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحر) رواه مسلم، فدل على أن الفصل بين العبادتين أمر مقصود وقد صرح بذلك في قوله (لا يزال الدين ظاهرا ما عجل الناس الفطر لأن اليهود والنصارى يؤخرون) ، وإنما المقصود بإرسال الرسل، يقول رحمه الله تعالى، أن يظهر .. أن يظهر دين الله على الدين كله فنفس مخالفتهم من أكبر مقاصد البعثة، من أكبر مقاصد

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٢

بعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم مخالفة اليهود والنصارى، وكذا قال (لا تزال أمتي بخير . أو قال على الفطرة . ما لم يؤخروا المغرب إلى أن تشتبك النجوم) رواه أحمد وابن ماجة، وقوله صلى الله عليه وسلم (اصنعوا كل شيء غير النكاح) فقالت اليهود: ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئا إلا خالفنا فيه. رواه مسلم، وقد نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها معللا بأنها تسجد لها الكفار حينئذ وأنها تطلع بين قرني شيطان، ففيه تنبيه على أن كل ما يفعله المشركون من العبادات ونحوها مما يكون كفرا أو معصية بالنية ينهى المؤمنون عن ظاهره، ينهى المؤمنون ..." (١)

"ج: هذا اجتهاد، هذا رأي خاص بك، الشرع .. فلا .. فلا تنسب إليه، ينبغي أن ينظر كل وصف على حدة، فيقال هذا الوصف كفر أكبر مخرج من الملة وهذا الوصف لا يخرج من الملة، ثم قد .. على كلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، (من تشبه بقوم فهو منهم) أن أقله الكراهة، بمعنى أن التشبه بأهل الجاهلية قد يكون مكروها وقد يكون محرما، ولذلك السدل في الصلاة علل عند كثير من أهل العلم بأنه مشابهة للكفار لكنهم اختلفوا فيه، منهم من قال مكروه ومنهم من قال محرم، ولذلك من قال بأنه مكروه وعلله بالتشبه، حينئذ لا يلزم من وجود التشبه التحريم، بل قد يكون ماذا؟ قد يكون مكروها.

س: هل ما يفعله الكفار الآن ولم يعمله أهل الجاهلية السابقين ينطبق عليه أنه وصف جاهلي؟

ج: نعم جاهلية ما في بأس، جاهلي هذا ما فيه بأس، يوصف به لكن تأكد أنه لا يوجد وصف موجود الآن إلا وله أصل فيما سبق.

س: ما رأيك بقول القائل: عالم بعلمه لم يعملن ... معذب من قبل عباد الوثن؟

ج: عالم بعلمه لم يعملن .. هذا المراد به الإشارة للحديث (أول من تسعر بهم النار).

س: هل يسامح في لبس البدلة والكرافتة التي أصبحت لباسا أو زيا عالميا دوليا ولا يختص بشعب .. بشعب معين؟

ج: هذا يأتي إن شاء الله تفصيلها، الزي واللباس هذا يحتاج إلى مزيد تفصيل

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٢٢

والله أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد." (١)

"بالرفع لأن (أهل الجاهلية) قلنا: هذا مرفوع بالرفع أهل الجاهلية (ما عليه أهل الجاهلية) الذي أهل الجاهلية عليه (أهل الجاهلية) هذا مبتدأ مؤخر، و (عليه) هذا خبر مقدم، والجملة لا محل لها من الإعراب صلة الموصول، إذا الذي أهل الجاهلية عليه، من هم؟ الكتابيون، هذا الأصل إن كان بدلا أو عطف بيان، لكنه في النسخة المشهورة بالجر أو بالياء حينئذ بالياء إن ذكرت من فهو مجرور بها، وإن لم تذكر حينئذ يتعين أن يكون له إعراب واحد وهو أنه مفعول به أعنى أو أقصد بأهل الجاهلية الكتابيين والأميين، وهذا تفسير من المصنف لأهل الجاهلية الكتابيين والأميين هذا جرى في على جهة البيان والتوضيح، من الذي عنيت بهذا الوصف؟ هم الكتابيون والأميون، فإنه لا يلزم من وصفهم بهذا الوصف أهل الجاهلية أن لا يكونوا أهل كتاب، لأنه قد يفهم بأن الجاهلية معناه أنه ليس عندهم كتاب منزل، وليس الأمر كذلك بل يشمل الكتابيين كما أنه يشمل الأميين الذين ليس عندهم كتاب، ولذلك أبدل المصنف أو جاء بهذا اللفظ ... (الكتابيين والأميين) بيانا للفظ (أهل الجاهلية) بأنه لا يختص بقوم لم ينزل عليهم كتابهم العرب، لا بل يشمل اليهود ويشمل النصارى، فاليهود أهل جاهلية، والنصارى أهل جاهلية، وإن كانوا أهل كتاب وأصحاب كتاب منزل عليهم من جهة ربهم جل وعلا، إذا التفسير هنا له فائدة من المصنف رحمه الله تعالى هو الإشارة إلى أنه لا يلزم من وصفهم لأهل الجاهلية أن لا يكونوا أهل كتاب بل الوصف يشمل النوعين، من كان صاحب كتاب أو لا، يعني: من كان ذا دين سماوي أو لم يكن ذا دين سماوي، فمن خالفهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من أهل الجاهلية وهم كفار على نوعين:." (٢)

"(وعندها)، يعني: لأجل تفرق الناس إلى طائفتين، لزم من ذلك وقوع العداوة، وقعت العداوة بين الطائفتين، لماذا؟ لأن من استجاب للأنبياء ودعوة الأنبياء لا يمكن أن يكون موافقا ومصالحا وحبيبا وجليسا لمن رفض وكذب الأنبياء والمرسلين، وهذا أمر مدرك بالشرع كما أنه مدرك بالنظر (فعندها وقعت العداوة)، كما قال تعالى: ﴿قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه﴾. أي: على دينه من إخوانه المرسلين كما قال ابن جرير رحمه الله تعالى، ﴿إذ قالوا لقومهم إنا براء منكم﴾ [الممتحنة: ٤]، لا بد من البراءة لا بد من تحقيق معنى لا إله إلا الله من البراءة من المشركين ومن دين المشركين، حينئذ المخالفة [في أصل

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٢٩

(٢) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٥

التوحيد] في أصل الشرك لا يكفي، بل لا بد أن نخالف المشركين في ما هم عليه من دينهم ثم لا بد من العداوة، ولا بد من إظهار هذه العداوة، ولا بد من بيانها وإيضاحها أتم بيان، ﴿إذ قالوا لقومهم إنا براء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء﴾ هذا نص واضح بين يلزم من المسلم أن يكون معاديا لأهل الشرك بالله عز وجل وإلا ففي إسلامه نظر، ﴿وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده إلا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك وما أملك لك من الله من شيء ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير﴾، وذكر الله تعالى عن خليله أنه قال لأبيه آزر: ﴿وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربي﴾ [مريم: ٤٨]. ﴿وأعتزلكم وما تدعون من دون الله﴾، إذا لا بد من اعتزال الشرك، ولا بد من اعتزال أهل الشرك، إلى قوله: ﴿فلما اعتزلهم وما يعبدون من دون الله وهبنا له إسحاق ويعقوب وكلا جعلنا نبيا﴾ [مريم: ٤٩]. وقال عز وجل: ﴿لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله﴾ [المجادلة: ٢٢]. لا تجده أبدا، لا يمكن أن يجتمع المسلم مع الكافر أيا كان هذا النوع إلا ما أذن به الشارع من المعاملة الظاهرة الدنيوية فحسب، فهذا هو تحقيق التوحيد وهو البراءة من الشرك وأهله، واعتزالهم، والكفر بهم، وعداوتهم، وبغضهم، فلا بد من الولاء، ولا بد من البراء، وهو شرط في صحة لا إله إلا الله، وقال تعالى: ﴿وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون * إلا الذي فطرني فإنه سيهدين * وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم يرجعون﴾ [الزخرف: ٢٦ - ٢٨]. إذا (وعندها)، أي: عند تفرقة الناس لأجل التوحيد، لأجل معنى لا إله إلا الله افترق الناس إلى فرقتين: موحدون، ومشركون.." (١)

"ج: نعم «الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها»، حينئذ إذا نظر العالم أو من هو أهل في ما عليه أهل الباطل فعلم وميز، حينئذ له أن ينظر وله أن يميز، لكن ليس له أن يدل كل من هب ودب، فكتب أهل البدع مثلا إذا استطاع القارئ أن يقرأ ويميز بين الحق والباطل والسنة والبدعة والهدى والضلال حينئذ هذا حكم خاص به، ولا يلزم منه أنه يقف على رؤوس الناس ويثني على هذا الكتاب أو على هذا قائل، أليس كذلك؟ ليس بلازم، وإنما الحكم يكون خاصا، لماذا؟ لأنه وجدت فيك أهلية التمييز بين الحق والباطل، فمن كان مثلك فحينئذ له هذا الحكم الخاص، ومن لم يكن كذلك وهم السواد الأعظم من العامة

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٢١

وأشباههم حينئذ ليس له النظر في التوراة ولا في الإنجيل ولا في كتب أهل البدع البتة، والله أعلم. وصلى الله وسلم على نبينا محمد [وعلى آله وصحبه أجمعين]..." (١)

"هذه هي المسألة الثانية من المسائل التي خالف فيها رسول - صلى الله عليه وسلم - أهل الجاهلية، وهي: أن أهل الجاهلية كانوا متفرقين في دينهم ودنياهم، لا يجمعهم لا دين، وكذلك لا يجمعهم الدنيا، فهم ضائعون في دينهم كما أنهم ضائعون في دنياهم، وهذا وصف لازم لهم التفرق والاختلاف، فمن لوازم وصف أهل الجاهلية أنهم متفرقون في أمرين كل منهما لازم للآخر، فالفرقة الحاصلة في الدين يلزم منها حصول الفرقة في الدنيا، والعكس بالعكس فهما متلازمان، إذا حصلت الفرقة في الدنيا ترتب عليها حصول الفرقة في الدين والعكس بالعكس، فهما متلازمان وهذا الوصف لازم لهم التفرق والاختلاف، وفي المفردات: والتفريق أصله للتكفير. التفريق تفعيل، والتفعيل صيغة مبالغة ويدل على التكفير، ويقال ذلك في تشتيت الشمل والكلمة، التفريق يعني: يطلق ويستعمل في لسان العرب وكذلك في الشرع، يقال في تشتيت الشمل والكلمة، نحو: ﴿يفرقون به بين المرء وزوجه﴾ [البقرة: ١٠٢]، وكذلك قوله تعالى: ﴿فرقت بين بني إسرائيل﴾ [طه: ٩٤]. وقوله: ﴿لا نفرق بين أحد منهم﴾، ﴿لا نفرق بين أحد من رسله﴾ [البقرة: ٢٨٥]. إنما جاز أن يجعل التفريق منسوبا إلى أحد من حيث إن لفظ أحد يفيد الجمع في النفي، يعني: أصل التفريق يكون بين شيئين فأكثر، أليس كذلك؟ فرق بين أمرين، إذا لا يكون شيئا واحدا، وإنما يكون شيئين فأكثر، واستعمل ﴿لا نفرق بين أحد﴾، والأحد مأخوذ من الواحد، نقول: هذا من جهة اللفظ، وإنما من جهة المعنى إذا وقع أحد في سياق النفي فحينئذ يعم، حينئذ حصل التفريق من جهة المعنى، إنما جاز أن يجعل التفريق منسوبا إلى أحد من حيث إن لفظ أحد يفيد الجمع في النفي، وقال تعالى: ﴿إن الذين فرقوا دينهم﴾ [الأنعام: ١٥٩]. وقرأ (فارقوا)، والفراق والمفارقة تكون بالأبدان أكثر، ﴿إن الذين فرقوا دينهم﴾، إذا حصل التفريق في الدين، ولزم منه حصول المفارقة، ولذلك قرأت الآية: (إن الذين فارقوا). والفراق والمفارقة كما قال في المفردات تكون بالأبدان أكثر، وإذا حصلت حينئذ لزم منه حصول المفارقة في الأديان، ﴿قال هذا فراق بيني وبينك﴾ [الكهف: ٧٨]، والاختلاف مر معناه فيما سبق.." (٢)

"أي: تركوه وراء ظهورهم، وهؤلاء كاليهود والنصارى والمجوس وعبدت الأوثان وسائر أهل الأديان الباطلة من ما عدا أهل الإسلام، فأهل الأديان قبلنا اختلفوا فيما بينهم على آراء ومثل باطلة، وكل فرقة منهم

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٨/٣

(٢) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٤

تزعم أنهم على شيء وتكفر مقابلها، يعني: ممن يخالفها، وهذه الأمة كذلك أمة محمد – صلى الله عليه وسلم – أمة الإجابة اختلفوا فيما بينهم على نحل كلها على ضلالة إلا واحدة وهم أهل السنة والجماعة المتمسكون بكتاب الله وسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، وبما كان عليه صدر الأول من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين في قديم الدهر وحديثه، كما رواه الحاكم في مستدركه أنه – صلى الله عليه وسلم – سئل عن الفرقة الناجية منهم فقال: «من كان على ما أنا عليه اليوم وأصحابي». ولذلك جاء في الحديث: «تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة». أو قال: «اثنتين وسبعين فرقة، والنصارى مثل ذلك، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة». وسئل عن هذه الواحدة وهي الطائفة المنصورة، وهي كذلك الفرقة الناجية وهم السلفيون، وهم أهل السنة والجماعة، وقال: «من كان ما أنا عليه اليوم وأصحابي». وبعضهم تكلم في هذه الرواية لكنها من حيث المعنى هي صحيحة، (﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾) (﴿كل حزب﴾) كل لفظ عام وأضيف إلى حزب، فدل على لا أنهم أحزاب متعددة، (﴿كل حزب﴾)، إذا له أفراد لا عدد ولا حصر لها، فهم أحزاب متعددة وليست حزبا واحدا، وهذا هو حقيقة التفرق، (﴿كل حزب بما لديهم﴾)، أي: بما عندهم، (﴿فرحون﴾) بباطنهم ويعتقد أنه على الحق ويكفر مقابله، قال: (وكذلك في دنياهم). (وكذلك) أي: مثلما تفرقوا في دينهم واختلفوا فهم مختلفون في دنياهم، كما ضيعوا دينهم ضيعوا دنياهم، وهما متلازمان التفريق والاختلاف في الدين يلزم منه حصول الاختلاف في الدنيا، والعكس بالعكس. قال المصنف: (وكذلك في دنياهم). فإن الحروب بينهم كانت قائمة، فتراق الدماء، وتنتهك الأعراض، وتنتهب الأموال لأحقر وأتفه الأسباب، فدنياهم كدينهم اختلاف وتفرق، القوي يأكل الضعيف، (ويرون أن ذلك هو الصواب). (ويرون)، يعني: يعتقدون، رأى هنا علمية يعتقدون بقلوبهم، (أن ذلك) الذي هو التفرق والاختلاف وكل واحد على دينه، (أن ذلك هو الصواب)، والصواب ضد الخطأ، (فأتى بالاجتماع)، إذا صفة أهل الجاهلية التفرق والاختلاف في الدين والدنيا كما ذكرناه آنفا.." (١)

"قال ابن كثير في تفسير هذه الآية السابقة: والمقصود من هذا النداء الذي أراده الله عز وجل مخاطبة المؤمنين (﴿يا أيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار﴾) من علماء اليهود، (﴿والرهبان﴾) من عباد كثير وليس بقليل، (﴿ليأكلون أموال الناس بالباطل﴾)، إذا أكل أموال الناس حرام وهو كبيرة من الكبائر في كل ملة من الملل، يعني: ما جاء نبي إلا وحرم أكل أموال الناس بالباطل، وهؤلاء علماء ويأكلون أموال الناس بالباطل، إذا هم فسقة، (﴿ويصدون عن سبيل الله﴾) هذه كبيرة أخرى، حينئذ يكون فاسقا، فالذي يصد عن الحق

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٦

قد ارتكب كبيرة من كبائر الذنوب حينئذ يكون فاسقا، فقد جمعوا بين مزيتين وصفتين أخذنا منهما أن هؤلاء الأحبار والرهبان إنما هم فسقه وقد اقتدى بهم من اقتدى وحينئذ يكون مقتديا بأولئك.

قال ابن كثير: المقصود التحذير من علماء السوء. وهذا مما ينتبه له وإن كانت النفوس قد لا تقوى على أن تصف عالما بأنه عالم سوء، أو بأنه فاسق، لأنه قد يقع في نفسه أنه قد أوتي علما، فيستدل بالعلم على الحق، لا ليس كل من أوتي علما وحفظا وفهما وإن حفظ ما حفظ، أو وصل إلى المنازل ما وصل لا يلزم من ذلك أن يكون مطيعا لربه، لا يلزم من ذلك أن لا ينفى عنه وصف الضلال، أو وصف البدعة، أو وصف الفسق، بل قد يكون عالما مبتدعا، وقد يكون عالما ضالا، بل قد يكون عالما ويرتد عن الإسلام، والعياذ بالله، لماذا؟ لأنه قد ارتكب ناقضا من نواقض الإسلام ومجرد التزكية بإيتاء العلم بالنظر إلى العلم والمحفوظ وما تلقاه عن أهل العلم نقول: هذا الحكم فيه شبه من الجاهليين، لأن الذي يقف مع العلم والحفظ والفهم دون نظر إلى النتيجة هو على طريقة أهل الجاهلية فانتبه إلى هذا، حينئذ يقوى في نفسك أنه لا مانع أن يوصف عالم بأنه عالم سوء، أو يوصف داعية بأنه داعية ضلالة، أو أنه فاسق، أو أنه مبتدع، لماذا؟ لأنه لا يلزم من ثبوت العلم نفي ذلك الوصف الذي ذكرناه.

قال ابن كثير: والمقصود التحذير من علماء السوء وعباد الضلال، كما قال سفيان بن عيينة: من فسد من علمائنا – يعني: من علماء الإسلام، وهذا في عهد سفيان كيف به في زماننا هذا؟ الذي يبيع الفتاوى بيعا من أجل ماذا؟ من أجل الأموال – من فسد من علمائنا كان فيه شبه من اليهود، ومن فسد من عبادنا كان فيه شبه من النصارى. إذا قد يكون عالما من علماء هذه الأمة يؤتى علما ولا ينظر إلى عمله، لأن النظر هنا يكون إلى العلم، ومع ذلك فهو فاسد، ومع ذلك فهو مرتكب لناقض من نواقض الإسلام، ومع ذلك فهو مبتدع، ولذلك نحو قول الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، والأباضية، وقل في الرافضة، وقل ما شئت من الطوائف والفرق، هؤلاء لهم علماء أم لا؟ لهم علماء، لكن منهم الكفار، ومنهم المبتدعون، ومنهم من دون ذلك، ومع ذلك حكمنا عليهم بكونهم علماء، من فسد من علمائنا كان فيه شبه من اليهود، ومن فسد من عبادنا كان فيه شبه من النصارى، فاحذروا يا طلاب العلم، وفي الحديث الصحيح: «لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة». قالوا اليهود والنصارى؟ قال: «فمن».." (١)

"هذا قياس، (﴿إن أنتم﴾) أيها الرسل والأنبياء (﴿إلا بشر مثلنا﴾) هذا قياس، جعلوا أنفسهم أصلا والأنبياء فرعا والجامع البشرية في كل، والنتيجة أنه لا يمكن أن تكونوا رسل، لأن البشرية لا تجامع الرسالة،

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٥/١٦

وإنما لو أراد الله عز وجل أن يبعث رسولا لأنزل ملائكة، هذه القاعدة أو الأصل الذي بنو عليه حينئذ لما كنتم بشرا هذا وصف يلزم منه انتفاء الرسالة، فدل على أنهم ماذا؟ على أنهم قاسوا قياسا فاسدا، جعلوا أنفسهم أصلا والأنبياء فرعا والجامع البشرية في كل والحكم هو عدم صحة رسالته، لأنهم بشر فلا تصح أنهم يدعوا أو لا يصح أن يدعوا الرسالة، أنتم كذلك مثلنا، إذا الحكم يستصحب عليكم كما هو الشأن في حالنا، ونسوا الفارق بين الرسل مع كونهم بشرا وبينهم هم مع كونهم بشرا، وهو ما نص الله عز وجل عليه على لسان الأنبياء ﴿إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده﴾ [إبراهيم: ١١] بالإيحاء، إذا نحن بشر لكننا لسنا ككل البشر إذ البشر نوعان:

بشر من الله عليهم بالإيحاء والوحي.

وبشر لم يمن الله عليهم بالوحي.." (١)

"الكبر العظمة والتجبر، وتكبر تعظم وامتنع عن قبول الحق معاندة، إذا الكبر هو العظمة والتجبر، وتكبر تعظم وامتنع عن قبول الحق معاندة، والأنفة عطفها المصنف على التكبر يقال: أنف الشيء ومنه أنفا وأنفة تنزه عنه وكرهه، فمن خصال أهل الجاهلية ترك الدخول في الحق، يعني: في الإسلام في الدين الذي جاءت به الرسل أنهم يأنفون ويكرهون ويتعاظمون ويمتنعون عن إتباع الحق إذا سبقهم إليه الضعفاء - هذا مر معنا فيما سبق - فليس لهم حجة في تركهم إلا هذه العلة العليلة أن الضعفاء سبقونا، حينئذ لما كان الضعفاء دليلا على أن المتبوعين ليسوا على حق تركوا الدخول في الدين، وهذا مقياس فاسد كما ذكرنا، فليس المقياس في معرفة الحق وعدمه هو الأتباع مطلقا لا يلتفت إليهم البتة لا في كونهم ضعفاء ولا في كونهم سفهاء ولا في كونهم قليلي الفهم ونحو ذلك ولا في كونهم قد يقعون في الأخطاء والأفعال السيئة والأقوال القبيحة ونحو ذلك، فلا يستدل على الحق إلا بالنظر في دليل من أتى بالحق، حينئذ يتفكر ويتأمل الأدلة التي جاءت بها الرسل حينئذ يكون الإتباع، فهذه حجة عليلة وذلك أنهم يزدرون الفقراء ويحتقرون الفقراء ويأنفون من مجالستهم والحديث معهم ويلزم من ذلك أنهم لا يتبعون ما اعتقده الفقراء من دين، فقد استدل المصنف على النهي عن هذه المسألة بقوله تعالى: ﴿ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه﴾. عن سعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه أنه قال: نزلت هذه الآية في ستة أنا وابن مسعود منهم وكان المشركون قالوا: تدني هؤلاء. يعني هؤلاء الفقراء، إذا لا نتبعك، وعنه قال رضي الله تعالى عنه: كنا مع ... النبي - صلى الله عليه وسلم - ستة نفر. يعني: من الفقراء ضعفاء، ستة نفر، فقال

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٢٣

المشركون للنبي – صلى الله عليه وسلم –: أطرد هؤلاء. يعني: لا يكون معنا هؤلاء المساكين الفقراء الضعفاء لا نجلس نحن كبراء الملأ مع هؤلاء الضعفاء، أطرد هؤلاء يجترئون علينا، يعني: بالجلوس معنا، وكنت أنا وابن مسعود ورجل من هذيل وبلال ورجلان لست أسميهما، فوقع في نفس رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ما شاء الله أن يقع، يعني: كأنه أراد أن يوافقهم، يعني: أن يطرد هؤلاء بالتي هي أحسن، فحدث نفسه النبي – صلى الله عليه وسلم – فأنزل الله تعالى معاتبا له ﴿ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه﴾، وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: مر الملأ من قريش على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وعنده خباب بن الأرت وصهيب وبلال وعمار قالوا: يا محمد أرضيت بهؤلاء؟ – يعني: الضعفاء، – أتريد أن نكون تبعا لهؤلاء، فأنزل الله تعالى: ﴿ولا تطرد﴾ ...." (١)

"ج: جعلته فنا ومراجع، المراجع هي الصحف والمجلات ونحوها، فقه الواقع المراد به الموجود الآن الفقه السياسي، يعني: متابعة السياسة.

س: الحق يقبل من أي أحد مهما كان حاله، لأنه ليس أحد معصوم بعد النبي – صلى الله عليه وسلم –، فتعمل بما يقول من حق ولا يضرك حاله.

ج: نعم هذه هي القاعدة، أن الإنسان يدور مع الحق وجودا وعدما، لكن يبقى قضية ماذا؟ من تكلم بالحق إن كان الوصف العام أنه مبتدع حينئذ لا يذكر، كونك تتبع الحق الذي معه الشيء وكونك تجله وتعظمه لهذا الحق هذا شيء آخر، وكون كتبه ونحوها اشتملت على هذا الحق شيء، وكون تمديد هذه الكتب هذا شيء آخر، يعني: لا يلزم من هذه القاعدة تمجيد القائل، وإنما يقبل الحق ولو كان من كافر، ولذلك قال ابن القيم رحمه الله تعالى كلام له عن اسم الله تعالى الحق قال: لا يجوز، الحق ضالة المؤمن ولا يجوز رده البتة ولو كان على لسان كافر. لماذا؟ قال: لأنه ما من حق في هذه الدنيا في السماوات أو في الأرضيين، ما من حق إلا وهو أثر من آثار أسماء الله تعالى الحق فإذا رددته فقد رددت على الله تعالى. لكن هذا شيء وكون القائل المتكلم وهو مبتدع، يعني: تأتي إلى أشعري وقد تتكلم بحق ثم تأخذ هذا الحق وتمجده وتجله نقول: هذا شيء مخالف لما ذكرناه. لأن الأصل أنه إذا كان مبتدع أن يهجر وأن لا يؤخذ منه على جهة النشر والتعميم، وإنما يستفاد في نفسك وخاصتك، والله المستعان.

س: على كل منهج السلف في مناصحة أهل البدعة هل يكون بإرسال رسائل لهم ومكالمتهم والجلوس معهم؟

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٢٧

ج: على كل هو من باب النصيحة، والنصيحة لها وسائل، فمتى ما أمكن فحينئذ يكون هو المتعين.
س: طبعا الشخص بأنه سلفي هل هذه تزكية للنفس؟
ج: نعم هي تزكية، إلا إذا كان في مجتمع كله مبتدعة من مخالفين ونحوها، فلا إشكال، أما في مجتمع لا يعرف فيه إلا منهج السلف فلا يقال مثل هذه الكلمة.
س: من يفرق بين الفرقة الناجية والطائفة المنصورة هل له أصل في الكتاب والسنة وأقوال السلف؟
ج: الجواب: لا، إنما هو اجتهاد مبناه على معنى اللغوي.
س: النجاة والنصرة أو النصرة هل بينهما فرق أم لا؟
ج: الناجي منصور، والمنصور ناجي، هذا الذي تدل عليه النصوص، وأما التفرقة هذا ادعاه بعضهم من أجل إدخال جماعة الإخوان ونحوها في الفرقة المنصورة أو الناجية دون المنصورة، هذا قول فاسد، والله أعلم.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.." (١)

"عناصر الدرس

يبدأ من:

* المسألة الحادية والأربعون: نسبة النقائص إليه سبحانه كالولد والحاجة.

وينتهي إلى:

* المسألة السادسة والأربعون: مسبة الدهر.
* فائدة: ما حكم قول: " لم تسمح لي الظروف "؟.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في رسالته ... ((مسائل الجاهلية)):
(الحادية والأربعون). قد وقفنا عند هذه المسألة، (نسبة النقائص إليه سبحانه ك: الولد، والحاجة، والتعب. مع تنزيه رهبانهم عن بعض ذلك)، وهذه المسألة أو هذا الوصف من خصال أهل الجاهلية أنهم ينسبون، يعني: يضيفون، نسبة هنا بمعنى الإضافة إلى الله تعالى النقائص، أي: ما لا يليق به من صفات النقص، (النقائص) جمع نقيصة، وصفة النقص ضد صفة الكمال، والله عز وجل موصوف بصفات الكمال، وهؤلاء

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/٢٧

يصفون الله عز وجل بما لا يليق به من صفات النقص، ومع هذه النسبة والإضافة ينزهون رهبانهم وكبرائهم ورؤسائهم عنها فدل ذلك على أنهم أضافوا تلك النقائص إلى الله عز وجل مع علمهم أنها صفات نقص، أليس كذلك؟ إذ لولا أنهم يعلمون أنها صفات نقص لما نزهوا رهبانهم وعلمائهم عن هذه الأوصاف، فهم يصفون الله تعالى بهذه الصفات وهي صفات نقص وينزهون علمائهم ورهبانهم عنها والعياذ بالله، إذا (نسبة النقائص إليه سبحانه)، (نسبة) يعني إضافة النقائص، يعني الصفات التي لا تليق بالرب جل وعلا، (إليه سبحانه كالولد) الكاف هنا للتمثيل، بمعنى أنه أراد أن يمثل وذكر المصنف هنا ثلاثة أمثلة: الولد، والحاجة، والتعب. وليس المراد هنا الكاف أنها استقصائية وإنما هي تمثيلية، بمعنى أن ما ذكره المصنف لا يلزم منه الحصر فيه في هذه الثلاثة الأشياء وإنما ثم ما يزاد عليه (كالولد)، وذلك (كالولد)، أي: كنسبة الولد إليه جل وعلا، لأن الوالد يحتاج إلى الولد فهو افتقار ونوع نقص وهو يشبهه، فاليهود قالوا: ﴿عزير ابن الله﴾. والنصارى قالوا: ﴿المسيح ابن الله﴾. إذا كل من اليهود والنصارى أضافوا ونسبوا الولد إلى الله عز وجل، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا، كما قال سبحانه: ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهؤون قول الذين كفروا من قبل﴾.." (١)

"يعني: يشابهون، ﴿قاتلهم الله أنى يؤفكون﴾ [التوبة: ٣٠]، مع أن النصارى ينسبون الولد إلى الله عز وجل ينزهون أحبارهم عن الأولاد والزوجات، لأنه إذا كان ثم ولد لا بد من صاحبة ولا بد من زوجة، مع أن النصارى ينزهون أحبارهم عن الأولاد والزوجات، لأن هذا نقص في حقهم يعتقدون أن هذه الصفات نسبة الولد والزوجة نقص في حق أحبارهم، فالرهبان عندهم لا ولد له لأن من سعى في تحصيل الكمال لا بد وأن يترفع عن دنس التمتع بالنساء هكذا علل الألوسي في شرحه، لأن من سعى في تحصيل الكمال والرهبان يسعون في ماذا؟ في تحصيل الكمالات لا بد، يعني: يلزم من تحصيل الكمال أن يترفع عن دنس التمتع بالنساء اقتداء بالمسيح عليه السلام ومع هذا فهم لا ينزهون الله تعالى عما ينزهون عنه رهبانهم هذا من شأن أهل الكتاب، وكذلك العرب يكرهون البنات ويئدون البنات وينسبونها يئدون البنات وينسبونها إلى الله تعالى، فينسبون إلى الله تعالى ما يكرهونه لأنفسهم ويعدونه عيبا ونقصا، قال تعالى: ﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم﴾ [النحل: ٥٨]. وقال سبحانه: ﴿ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون﴾ [النحل: ٥٧]. إذا العرب نسبت البنات للرب جل وعلا وأولئك نسبوا الأبناء، بل وزعموا أن الملائكة بنات الله تعالى كما قال سبحانه: ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا أشهدوا خلقهم

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١/٩

ستكتب شهادتهم ويسألون﴾ [الزخرف: ١٩]. وقال سبحانه: ﴿أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملآئكة إناثا إنكم لتقولون قولا عظيما﴾ [الإسراء: ٤٠]. فرد ذلك أو تلك النسبة بأنها قول عظيم على الله عز وجل وافتراء عليه كما قال في الآية الأخرى: ﴿ألا إنهم من إفكهم ليقولون * ولد الله وإنهم لكاذبون﴾ [الصافات: ١٥١، ١٥٢]، ﴿وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون * بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم﴾ [الأنعام: ١٠٠، ١٠١] قال الألوسي رحمه الله تعالى: وهذا يعم جميع الأنواع التي تذكر في هذا الباب عن بعض الأمم كما أن ما نفاه من اتخاذ الولد يعم أيضا جميع الأنواع أنواع الاتخاذات لاصطفائه، إذا ﴿ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء﴾ إذا إذ لو كان له ولد لكان له صاحبة، ولم تكن له صاحبة إذا لا ولد له جل وعلا، قال المصنف: (والحاجة). (كالولد والحاجة).." (١)

"صفات الله وآثارها في إيمان العبد - شرح صفة الحكم والحكمة لله عز وجل

إن من أعظم ما يزيد إيمان العبد أن يعلم صفات الله تعالى ويتعبده بما فيها من المعاني الجليلة، ومن هذه الصفات صفة الحكم لله جل وعلا، والتي معناها: أن الأمر كله يرجع لله في الدنيا والآخرة، فلا راد لأمره ولا معقب لحكمه العدل، وقوله الفصل، والعلم بذلك يلزم منه رد التنازع والتحاكم إليه في كل ما يختلف فيه الناس، ومن صفات الله الجليلة: صفة الحكمة والتي معناها: أن الخالق الحكيم يضع الشيء في موضعه، فإذا نظر العبد في أفعال الله تعالى علم أنها لا تكون إلا عن حكمة، فيعيش راضيا بأقدار الله، مطمئن البال سعيدا، يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه.." (٢)

"أنواع دلالات النصوص على الأحكام

عندما نقول: هذا الشيء لازم له كذا، يعني: مترتب عليه، ودلالة الاقتضاء مثل: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) فليس المعنى رفع الخطأ والنسيان؛ لأن هذه الأمور واقعة لا محالة، لكن المراد شيء مضمر فنقدره هنا ونقول: رفع عن أمتي المؤاخذة على الخطأ والنسيان والإكراه، وهذه هي دلالة الاقتضاء وهي من دلالات اللزوم.

وكذلك في حديث سهو النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة فسأله الأعرابي: (أقصرت الصلاة؟ أم نسيت؟ فقال: كل ذلك لم يكن)، لا بد أن نقدر: لم يكن في ظني أو في وهمي، وإلا كان الكلام مخالف للحقيقة؛

---

(١) شرح مسائل الجاهلية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٩

(٢) صفات الله وآثارها فى إيمان العبد، محمد حسن عبد الغفار ١/١٠

ولذلك سأل النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه (أكما يقول ذو اليدين؟ قالوا: نعم.

فرجع النبي صلى الله عليه وسلم إلى الصلاة وصلى ركعتين وسجد للسهو).

قال: (لاستدعائه التوحيد بالاقتضاء، واستدعائه إثبات الرسالة باللزوم)، المعنى: أنه من أجل أن توحد الله سبحانه ومن أجل أن تعبده؛ لا بد أن يبين لك كيف تكون العبادة التي يريدها الله سبحانه، ويلزم من ذلك أن الذي علمك هذه العبادة أن يكون رسولا لرب العالمين سبحانه.

إذا: معنى كلامه (استدعاء إثبات الرسالة باللزوم) أي: اللازم في توحيدك لله سبحانه أنك عرفت كيف توحده عن طريق النبي صلى الله عليه وسلم إذ هو الذي علمك العبادة فكان اللازم بذلك إثبات الرسالة للرسول صلوات الله وسلامه عليه.

قال: (وهو كقولك: من توضأ صحت صلاته)، أي: لا يمكن أن تصح الصلاة بالوضوء وحده، ولكن معنى ذلك: أنه توضأ وصلى وأتى في الصلاة بالأركان والشروط والهيئات المطلوبة.

إذا: هنا اكتفى بذكر شيء عن غيره من الأشياء اللازمة له.

وهذه دلالة اللزوم.

ومن المعلوم أن أنواع دلالة اللفظ ثلاثة: دلالة مطابقة ودلالة تضمن ودلالة التزام.

فالدلالة بالمطابقة: أن يطابق اللفظ الصورة الموجودة، فإذا قلنا: إنسان؛ عرف أن له وجها وجسدا.

وكذلك إذا قلنا: بيت فلا بد أن توجد أرض وحيطان.

إذا: ودلالة التضمن كأن نقول: إن هذا بيت، فالسقف داخل في البيت ضمنا ونقول: البيت يتضمن السقف.

فإذا أشرت للسقف وقلت: هذا بيت، معناه: أنه من ضمن أجزاء البيت هذا السقف.

ودلالة الألتزام كأن أقول: هذا سقف، فيلزم من ذلك وجود الحائط؛ لأن السقف لن يرفع إلا على حائط موجود.." (١)

"الرؤية في الجنة

رؤية المؤمنين لربهم أعظم النعيم، ولا يدانيها شيء؛ لأن الله عز وجل وصفها بذلك وهي معلوم أمرها بالضرورة، فلا يعقل أن يتصور أحد أن هناك أعظم نعيم من التمتع برؤية الله عز وجل، ولذلك وصفها الله عز وجل بمثل هذه الأوصاف، قال سبحانه عن المؤمنين الذين يدخلون الجنة: ﴿لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد﴾ [ق:٣٥] فلا تحد بحد، بل كل ما يمكن أن يتمناه المؤمن في الجنة من النعيم يدركه ويحدث

(١) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد - حطيبة، أحمد حطيبة ٩/٦

له.

ثم بعد ذلك قال الله عز وجل: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ [يونس:٢٦]، وقال سبحانه ممتنا على المؤمنين: ﴿وجوه يومئذ ناضرة﴾ [القيامة:٢٢] أي: يعني بهية مستبشرة ﴿إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة:٢٣] بعد أن نضرت بأعمالها الصالحة ونجت وزكت متعها الله بالنظر إلى وجهه الكريم، نسأل الله أن يجعلنا ممن يتمتعون بذلك.

فرؤية المؤمنين لربهم في الجنة من الحقائق التي تواترت بها النصوص، وهي غيبية، ولذلك فإن الذين استعملوا عقولهم في الخوض في هذه الأمور وقعوا في هلكة؛ لأنهم خاضوا في أمور هم في عافية منها، وقاسوا رؤية الخالق عز وجل برؤية المخلوقين، وقالوا: لأنه يترتب على الرؤية كذا ويلزم منها إثبات الجهة لله عز وجل، مع أن الجهة لا نجعلها وصفا لله ولا نقول بها حتى نفصل، فإن قصدتم بالجهة العلو فالمؤمنون يرون ربهم من فوقهم كما هو نص حديث النبي صلى الله عليه وسلم، فلماذا تنزعجون من الحق، وإلا لماذا تقولون: هذا يلزم منه جهة العلو والعلو كمال؟ وكل عاقل يدرك بعقله، وفكره وفطرته وبالحس والمشاهدة أن العلو كمال، إذا: لماذا يتهيبون من إثبات العلو لله عز وجل، ولذلك نفوا الرؤية زعما منهم أنه يلزم منها الجهة، وهربوا من إثبات العلو لله عز وجل.

إذا: الرؤية حق، لكن ولا نتكلم فيها بأكثر مما ورد به النص، كيف تكون؟ وهل كذا؟ هذه أمور لا يجوز أن نخوض فيها؛ لأنها تطلع إلى الغيب المحجوب، ومما لا يعلمه إلا الله عز وجل خاصة فيما يتعلق بالله، فما يتعلق بالله عز وجل بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله والرؤية هذه أمور متعلقة بالله يجب على المسلم أن يتهيب ويتورع عن أن يخوض فيها أو يفتح لنفسه باب الأسئلة والإشكالات، فإن جاءته وساوس أو خواطر عارضة سيدفعها الإيمان بإذن الله، وإلا فإنه يسأل أهل العلم عل الله عز وجل يفتح عليه جوابا ينقذه من الوساوس، أما أن يبتدئ بالتوهمات فهذا من الغلط.." (١)

"هل يلزم من الكلام الرؤية؟

Q قول النبي صلى الله عليه وسلم: (ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان) هل يلزم رؤية الله سبحانه وتعالى؟

A الذي ورد أن الكلام بينه وبين الله بأن يكلمه كفاحا ليس بينه وبينه ترجمان، لكن هل يتضمن هذا الرؤية أو لا يتضمن؟ ليس هناك دليل يقيني، لكن ورد أن الله عز وجل يكلم كل واحد من عباده، ويكلمه كفاحا

---

(١) مجمل أصول أهل السنة، ناصر العقل ٧/٥

ليس بينه وبينه ترجمان، ولكن هل يلزم من هذا الرؤية أو لا يلزم؟ هناك دلائل على أن الكلام يكون معه رؤية لكن ليست قطعية، فتبقى المسألة محتملة وليست من الأمور اليقينية.." (١)

"من أصول العبادة المحبة

المحبة، ومعناها أن محبة التعظيم والتقديس لا تكون إلا لله عز وجل، فالواجب على العباد أن يحبوا الله سبحانه، وتمتلئ قلوبهم بمحبة الله تعظيما وإجلالا وتقديسا وتأليها وانجذابا إلى الله عز وجل، وأن يكون الله عز وجل أحب إلى العبد من كل شيء، محبة التقديس والتعظيم والكمال.

ثم لا بد بعد ذلك من الركنين الأساسيين، وهما: الرجاء من جانب والخوف من جانب آخر، وهما لا يفترقان، بل لا بد أن تعلق كل منهما بالمحبة؛ ولذلك شبه بعض أهل العلم العبادة بالطير، فالمحبة رأسه، والرجاء جناحه الأيمن، والخوف جناحه الأيسر، ولا يمكن أن يطير الطير إلا بهذه الكيانات الثلاث، فعلى هذا لا بد أن يتعلق قلب المسلم برجاء الله، وأن يكون راجيا لله عز وجل، لا يتطرق إليه اليأس، والرجاء لا بد أن تقترن به الأسباب.

وكذلك الخوف لا بد أن يكون الإنسان خائفا من الله، فيجمع بين المحبة والرجاء والخوف، ويوازن بينها، فلا يطغى جانب على جانب، وعلى هذا فإن من لوازم المحبة والرجاء والخوف العمل بشرع الله عز وجل؛ لأن مسألة المحبة إذا لم ينبثق عنها رجاء وخوف ثم عمل؛ تصبح مجرد دعوى، والله عز وجل قال على لسان نبيه: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ [آل عمران: ٣١]، فلا بد من الاتباع، والاتباع يجمع بين الوعد والوعيد والخوف والرجاء والعمل بالأحكام.

فالمسلم لا بد أن يجمع بين هذه الأصول الثلاثة: أن يكون محبا لله، ثم راجيا لثواب الله، ويعمل بالأسباب، وخائفا من عقاب الله ويدرأ هذا العقاب باجتناب النواهي، فيعمل بالأوامر رجاء فضل الله، وينتهي عن النواهي خوفا من الله، ومع ذلك كله لا بد أن يحب الله، وأن يعظم الله في المحبة، وأن يحب ما يحبه الله، ويحب من يحبهم الله.

وهذه الأمور إذا ضعف فيها جانب اختل الإيمان، وإذا فقد جانب فقد يفقد الإيمان كله، فالنقص في هذه الأصول الثلاثة أو في أحدها نقص في الإيمان، مع أنه يلزم من وجود بعضها وجود البعض الآخر، بمعنى أن من اكتملت محبته لله؛ اكتمل رجاؤه وخوفه، والعكس كذلك؛ ولذلك فإن من نقص أو اختل عنده أصل من هذه الأصول نقص إيمانه واختل إيمانه، وقد يفقد الإيمان بالكلية.

---

(١) مجمل أصول أهل السنة، ناصر العقل ١٦/٥

وقوله: (من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق)، معنى ذلك: أنه يوجد من المتفلسفة وبعض المتعبدة الجهال الذين ينتسبون للإسلام، من يزعم أنه يكفيهم التعلق القلبي بالله، وأن الإنسان إذا وصل إلى هذه الدرجة فإنه يستغني عن العمل بالشرع، ولا يعول على الرجاء ولا على الخوف، ويزعم أنه بالمحبة حقق كمال العبادة وكمال المطلوب، وهذا خلاف قطعيات النصوص، والله عز وجل طلب من عباده أن يرجوه ويخافوه، وجعل ذلك هو أصل الدين والعبادة.

وأيضا قد يترتب على هذه النزعة الاستهانة بشرع الله، فالذين زعموا أنهم يعبدون الله بالمحبة وتعلق القلوب بالله بـالتقديس فحسب، سواء كان هذا عن طريق التفكر، أو عن طريق الرياضة القلبية أو الرياضة العقلية، أو تحت أي شعار من الشعارات التي عليها عباد الأمم وكثير من الفلاسفة؛ كل ذلك ضلال، مهما كانت المسالك المؤدية إليه؛ لأنه لا يمكن أن تكتمل المحبة إلا بتعلق القلب برجاء الله والعمل بأسباب الرجاء، وتعلق القلب بالخوف من الله والعمل بأسباب ذلك.

فعلى هذا فإن من عبد الله بالحب وحده تزندق، لأنه وقع في الاستهتار في الدين، وأقرب عبارة في عصرنا لمفهوم التزندق: الاستهتار، وهو اللامبالاة، لا يعمل بالأوامر ولا ينتهي عن النواهي، ويزعم أنه وصل إلى درجة فوق مستوى أن يلتزم الشرع.

وهناك مقولة خطيرة قال بها بعض العباد، ومن خلالها انغرست هذه المناهج الباطلة عند بعض الطرق الصوفية، وهي قول القائل: اللهم إني لا أعبدك طمعا في جنتك ولا خوفا من نارك، ونحن نعبد الله رجاء وخوفا، نعبد الله محبة له سبحانه، لكن نجمع مع ذلك رجاء الثواب والنعيم، وعلى رأس الثواب الجنة كما يلزم من محبتنا لله عز وجل الخوف من ناره ومن عقابه، نسأل الله أن يعيذنا من النار؛ فعلى هذا لا بد للمسلم أن يجمع بين هذه الأصول.." (١)

"قاعدة التسليم والرضا والطاعة المطلقة لله ولرسوله

قال المؤلف حفظه الله تعالى: [رابعا: التسليم والرضا والطاعة المطلقة لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم، والإيمان بالله تعالى حكما من الإيمان به ربا وإلها، فلا شريك له في حكمه وأمره، وتشريع ما لم يأذن به الله، والتحاكم إلى الطاغوت، واتباع غير شريعة محمد صلى الله عليه وسلم، وتبديل شيء منها كفر، ومن زعم أن أحدا يسعه الخروج عنها فقد كفر].

هذه قاعدة عظيمة تنبني على الأعمال القلبية أولا، ثم ثمار الأعمال القلبية التي هي جزء من الإيمان، فمن

---

(١) مجمل أصول أهل السنة، ناصر العقل ٦/٦

العبودية لله عز وجل توحيد الألوهية، فإن الأساس الأول للعبودية يبدأ من القلب من الضمير من المضغة التي وصفها النبي صلى الله عليه وسلم بأنها في الجسد: (ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب)، فالقلب لا بد أن يسلم لله عز وجل ويرضى، والتسليم ہو الإذعان والاستعداد لما جاء عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه وسلم، وأن يمتلئ قلب العبد بالتعلق بمراد الله، وما يريد الله منه.

وأن يكون قصده بذلك الاستجابة لأمر الله، فإن كان أمرا أخذ به، وإن كان نهيا انتهى عنه، وهذا التسليم يبدأ بالقلب، فالعبودية تنبني على التسليم أولا، ثم الرضا.

وما بعد التسليم لا بد أن يلتزم الإنسان بالشرع، والالتزام قد يثقل أحيانا على النفس خاصة إذا سيطر عليها الهوى أو الشبهات أو الشهوات أو الجواذب والموانع والقواطع التي تصرف الإنسان عن العمل الحق والقول به وفعله، فهذه الصوارف تجعل عنده نوعا من الاستثقال للدين، أو لبعض مفردات الدين، وهذا ينافي العبودية أو يخل بها.

فمن مقتضى العبودية بعد التسليم: الرضا والاستعداد والإذعان والطمأنينة، بحيث أن لا يتذمر الإنسان أو يستثقل أوامر الشرع، بل يرضى ويسلم للشرع والقدر.

ثم يلزم من ذلك الطاعة الہطلقة لله عز وجل، والطاعة المطلقة هي الاستعداد للعمل، أما التنفيذ فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها بحسب المستطاع، وبعض الناس يظن أن معنى الطاعة المطلقة أن تطبق كل ما تؤمر به، وفي فرائض الدين وواجباته ما يستطيع تطبيقه عامة الناس، وفيها ما هو مبني على الاستطاعة، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

فالطاعة المطلقة: طاعة انقياد وطاعة استعداد، ثم بعد ذلك العمل بالمستطاع، والطاعة المطلقة تكون لله عز وجل، ولرسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأن طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم من طاعة الله: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [الحشر:٧]، فأمر الله بأن نطيع رسوله صلى الله عليه وسلم.

ثم يلزم من ذلك كله: الاعتقاد والجزم بأن الله عز وجل هو الحكم، والحكم أن ترضى بحكمه وقضائه وشرعه، كما رضيت به ربا وكما استسلمت له بأنه إله، لأن من مقتضى إيمانك بأن الله رب ومعبود أن ترضى بحكم الله في كل شيء، في الشرع والقدر، وحكم الله أحيانا يخصك، وأحيانا فيما بينك وبين العباد، والأحكام التي تكون بينك وبين العباد كثير منها لا يقضى إلا بالأسس الشرعية وأسس التعامل مع الخلق، فإذا: يجب أن تستعد للرضا بحكم الله عليك، أي: حكم شرع الله وقدره.

ثم يتبع ذلك أنه عز وجل لا شريك له في حكمه، والحكم حكمان: حكم قدري وحكم شرعي، وأمره أمرنا: أمر قدري وأمر شرعي.

وقوله: (وتشريع ما لم يأذن به الله) أي: إذا قلنا: إنه لا بد أن يكون الله عز وجل هو وحده الحكم، وهو الحاكم، وهو سبحانه الذي إليه التحاكم، وهو سبحانه المشرع؛ إذا: تشريع أي شرع لم يأذن به الله، ولم يكن في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، أو التحاكم إلى غير دين الله، أو اتباع أي شرع غير شرع محمد صلى الله عليه وسلم كل ذلك كفر.

وتشريع ما لم يشرعه الله، والتحاكم إلى غير دين الله تحاكم إلى الطاغوت، أو اتباع غير شريعة محمد صلى الله عليه وسلم حتى في أمر جزئي كما يقول بعض المفتونين: لماذا لا نأخذ بعض أحكامنا من الديانات الأخرى؟ كيف نأخذ والله عز وجل قد أكمل لنا الدين، ونسخ الديانات السابقة، وقد يكون عند كثير من الديانات شيء من الحق، لكنه موجود عندنا وزيادة، ولا يمكن أن ينفرد اليوم دين من الديانات بشيء من الحق وهو لا يوجد في الإسلام، وهذه قاعدة حتمية قطعية، ولا يمكن أن ينفرد دين ولا مبدأ في العالم سواء من الأديان المنزلة التي حرفت، أو أديان من التي وضعها البشر أو النظم، لا يمكن أن ينفرد دين أو مبدأ بحق أو بشرع صالح للناس يستقل به عن الإسلام.

فلا بد أن يتضمن الإسلام كل ما يمكن أن يخطر على بال بشر من معالم الحق جملة وتفصيلا، فلا يمكن أن ينفرد مبدأ بالحق من دون الإسلام، وإن وجد عند كثير من المبادئ بعض الأمور الجميلة في تشريعاتها. وفي نظمها، فهذا أمر قد يعترف لهم فيه، لكن يوجد في الإسلام ما هو أكمل منه، وإنما التقصير يكون من المسلمين أنفسهم في كثير من الأحوال.

وكذلك التبديل بأن يوضع نظام وضعي بدل نظام شرعي، وسواء كان هذا التبديل في الأحكام الجزئية أو الكلية، فالأصل فيه أ." (١)

"قاعدة في الحكم بغير ما أنزل الله

قال المؤلف حفظه الله تعالى: [خامسا: الحكم بغير ما أنزل الله كفر أكبر، وقد يكون كفرا دون كفر.

فالأول: التزام شرع غير شرع الله، أو تجويز الحكم به.

والثاني: العدول عن شرع الله في واقعة معينة لهوى مع الالتزام بشرع الله].

هذه من القضايا التي تحتاج إلى مزيد من التقعيد؛ لأن الكثير من صورها من النوازل والمستجدات، ففي

(١) مجمل أصول أهل السنة، ناصر العقل ٩/٦

عهد السلف في القرون الثلاثة الفاضلة وإلى قبل قرنين والمسلمون لا يعرفون النظم الشاملة التي يحكم فيها بغير الإسلام، ما عدا ما حدث من التتار وهو أمر جزئي في ظروف لم يستقر فيها نظام غير نظام الإسلام، إنما جاء في وقت هيمنة التتار.

وما عدا ذلك فلا يعرف المسلمون التبديل الشامل للنظم التي توضع بدلا عن شرع الله، بل هذا لم يعرف إلا في العصر الحديث؛ ولذلك فهذه الأمور تحتاج إلى مزيد من التقعيد، وتكون في الصور الآتية: أولا: الحكم بغير ما أنزل الله الأصل فيه أنه كفر، لكن مع ذلك قد يكون كفرا أكبر مخرجا من الملة، وقد يكون كفرا أصغر غير مخرج من الملة، ويدخل فيه الفسق والظلم كما ورد في سياق الآيات.

ثانيا: أن الحكم على المعين يختلف عن الحكم العام، فالحاكم إذا حكم بغير ما أنزل الله فلا بد أن ننظر في الحكم عليه باعتبارات كثيرة: أولها: أن الذين يحكمون هم العلماء الراسخون.

وثانيها: أنه لا بد من التثبت من ذلك.

وثالثها: لا بد من تطبيق شروط التكفير وانتفاء الموانع، وإن كان الحال كفرا، وهذا ينطبق على كثير مما يحدث من صور في العالم الإسلامي؛ فلذلك لا يجوز الاستعجال في تكفير دولة أو مؤسسة أو نظام أو حزب أو جماعة أو هيئة أو شخص ما لم تطبق هذه الشروط.

كما يجب أن نفرق بين الحكم على المعينين والحكم العام الشرعي، فالحكم الشرعي العام واضح، لكن تطبيقاته هي التي وقع فيها كثير من الخلل والخطأ والزلل والافتيات على العلماء، والتسرع، فترتب على هذا أحكام حادة في التعامل مع الآخرين.

ثالثا: الكفر الأكبر هو التزام شرع غير شرع الله، بمعنى أن الإنسان أو المسلم أو حتى غير المسلم يأخذ بشرع قصدا، أو بنظام قصدا، بأن يبعد شرع الله ويبدله، أو يجوز الحكم بغير شرع الله؛ فهذا كفر.

رابعا: أن يعدل عن الشرع بسبب هوى أو جهل أو إفراط، أو بسبب التباس، وكثير ما يقع الالتباس على كثير من الناس خاصة في هذا العصر، فالعدول عن شرع الله عز وجل بهذه الأسباب، أو في واقعة معينة جزئية كأن يرد الإنسان حكما قضائيا، أو مسألة حكم بها عالم وردها لهوى، فهذه الجزئيات وإن كانت قد تصل إلى أن تسمى حكما بغير ما أنزل الله، إلا أنه لا يلزم منها تكفير صاحبها؛ لأنه قد يكون ذلك من الظلم أو الفسق أو الفجور أو الضلال.." (١)

---

(١) مجمل أصول أهل السنة، ناصر العقل ١٠/٦

"التوسل الشركي

النوع الثالث: التوسل الشركي: وهو صرف نوع من أنواع العبادة لغير الله عز وجل وأكثر ما يقع فيه المشركون وهو الذي عليه أكثر أهل الجاهلية الذين بعث فيهم النبي صلى الله عليه وسلم وعدهم من المشركين هو اتخاذ الوسائط في العبادة من دون الله، كما قال الله عنهم: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ [الزمر:٣]، زعما منهم أن هذه الوسائط أقرب إلى الله من ملائكة أو نبيين أو صالحين أو حتى أشجار أو أحجار أو مزارات أو مشاهد أو غيرها، ويزعمون أن لها مكانة عند الله عز وجل فيوجهون العبادة لها لتقربهم إلى الله ولتتوسط لهم عند الله، فهذه الوسائط هي معبودات، وفعلهم شرك، لأنهم حينما قالوا: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ [الزمر:٣]، حكم الله بشركهم بنص كتاب الله عز وجل وبأنهم أشركوا بهذه الوسيلة.

فالتوسل الشركي أو أكثر ما يقع هو في اتخاذ الوسائط من دون الله، وكثير من المشركين يزعمون أنهم لا يعبدون هؤلاء عبادة خالصة لكن يعبدونهم من أجل أن يقربوهم إلى الله أو يدعونهم دعاء فيما لا يجوز إلا لله من أجل أن يقربوهم إلى الله، ومنهم من يقصر العبادة على هؤلاء، ومنهم من يشرك في العبادة بأن يعبد الله من وجه، ويعبد هذه المعبودات من وجه آخر، وهذا كله شرك، سواء وجه العبادة لهذه المخلوقات من دون الله أو أنه يعبد الله أحيانا ويعبد هذه المخلوقات أحيانا كما هو حال المشركين، إذا مسهم الضر دعوا الله وحده وإذا أمنوا أشركوا به، فهذا صنف من أصناف الشرك.

كما يكون الشرك بدعائهم من دون الله وطلب الحوائج من جلب نفع أو دفع ضر مما لا يقدر عليه إلا الله من الاستعانة بهم ونحو ذلك، ومن أنواع الشرك التي يقع فيها كثير من الأمم ويقع فيها أفراد من أصحاب الفلسفات والعباد الذين يسلكون مسالك العبادة يكون عبر التفكر لا عبر الممارسات، كأن يوجهوا عقولهم وقلوبهم إلى غير الله ولو لم يعملوا بطقوس أو عبادات مباشرة وذلك كله من شرك أصحاب الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وشرك كثير من مشركي الفلاسفة وكثير من أصحاب الاستكبار عن التوجه إلى الممارسات التي تمثل الطقوس، والطقوس هي ممارسة العبادة العملية.

ولا يلزم من الشرك أن يكون بممارسة عملية فقط، إما دعاء لساني أو عمل سجود أو ركوع لغير الله ونحو ذلك بل قد يكون الشرك بأن تتوجه القلوب والعواطف إلى غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله.

وقد يقع في الشرك بعض الفرق وبعض الأفراد الذين ينتسبون للإسلام، ولذلك يجب على المسلمين أن يناصحوا هذا الصنف ويبينوا لهم خطورة هذا المسلك حينما يدعون الموتى من دون الله أو يدعون الأحياء

أو الأموات أو المزارات والآثار والمشاهد ويدعونها من دون الله أو يصرفون لها نوعا من العبادة كالسجود أو الركوع أو الصلاة أو الطواف، وهذا من الشركيات الظاهرة في بعض بل ا د المسلمين التي قد يغفل عنها من يشاهدون هذه الشركيات، إما لأنهم اعتادوها واستمرءوها فلم يعتقدوا أنها شركيات، أو أنه لم يقع في خلدهم أن هذا من أنواع الشرك، فمن جهل المسلمين اليوم من يظن أن هذه الأمور ليست شركا فيقع فيها أو يقرها جهلا منه، فينبغي التنبه لمثل هذه الأعمال أو عندما يوجه أي إنسان العبادة لغير الله سواء بلسانه مثل الدعاء أو بجوارحه من سجود أو ركوع أو طواف أو غيره، فإنه ينبغي أن ينكر هذا الشرك ويبين خطورته، وقد يكون بعض الجهلة لو نبه لانتهى عن ذلك، بل ما أظن مسلما يعرف أن هذه الأعمال خطيرة على دينه وعقيدته وأنها قد توقعه في الشرك إلا وسينتهي إذا أنكر عليه بالرفق.

وهناك أمر يقع فيه كثير ممن ينكرون هذه المنكرات وهو أنهم قد يستعملون أساليب فيها نوع من الاستفزاز والتنفير بدعوى أن هذا الشرك شنيع، وهذا لا يبرر أن ينكر عليه بالعنف؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إن الله ليعطي بالرفق ما لا يعطي بالعنف)، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ما كان الرفق في شيء إلا زانه، ولا نزع من شيء إلا شانه)، فأهيب بكل مسلم يرى من بعض المسلمين بعض هذه المظاهر وإن كانت شديدة وشنيعة أن يرفق بهم ويبين لهم وجه الحق بأسلوب لين ناصح مشفق، وأن يغير من الأساليب إذا وجد أن أسلوبه لا يناسب أو لا يطاع فينبغي أن يغير ويوجه الناس بشيء من الرفق والرزانة والهدوء، فليس عليه أن يهدي الخلق لأن الهداية بيد الله عز وجل وإنما عليه النصح والبيان.." (١)

"قواعد في التكفير

قال المؤلف حفظه الله تعالى: [سابعا: الكفر الوارد ذكره في الألفاظ الشرعية قسمان: أكبر مخرج من الملة، وأصغر غير مخرج من الملة، ويسمى أحيانا بالكفر العملي.

ثامنا: التكفير من الأحكام الشرعية التي مردها إلى الكتاب والسنة، فلا يجوز تكفير مسلم بقول أو فعل، ما لم يدل دليل شرعي على ذلك، ولا يلزم من إطلاق حكم الكفر على قول أو فعل ثبوت موجبه في حق المعين إلا إذا تحققت الشروط وانتفت الموانع، والتكفير من أخطر الأحكام فيجب التثبت والحذر من تكفير المسلم].

أولا: الكفر حكم إلهي من الله عز وجل وليس إلى العباد.

ثانيا: الكفر نوعان: النوع الأول: الكفر الخالص، وهذا ليس لنا فيه خيار، ولا يجوز لنا أن نخوض فيه،

---

(١) مجمل أصول أهل السنة، ناصر العقل ٦/٧

فمن لم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فهذا كفره متقرر بالكتاب والسنة، ولا يجوز أن يخوض الناس في مفردات هذه الأمور، بل الخوض فيها بدعة وإثم عظيم في الدين؛ لأن هذا حكم الله الذي لا يتبدل ولا يتغير وليس لنا فيه اجتهاد.

النوع الثاني: وهو الذي يكون فيه الخطورة، ويخوض فيه الناس بشكل أدى إلى كثير من الأهواء والبدع قديما وحديثا، وهو الكفر دون كفر، أو الكفر الأصغر، أو تكفير المسلم، مع أننا نعلم أن في الشك في تكفير من كفرهم الله عز وجل من الكفار الخلص إثم عظيم، وربما يكون ردة أو كفرا، لكن ومع ذلك قل من المسلمين من يقع في ذلك، إلا في الآونة الأخيرة عندما كثرت الشبهات، ومع ذلك نعتبر هذا لا يزال من البدهيات عند عامة المسلمين.

فالأمر الذي يحتاج إلى تقعيد هو ما يقع فيه المسلم من الكفريات، وهو نوعان: كفر مخرج، وكفر لا يخرج من الملة، وهو الأكثر، وهذا يحتاج إلى قواعد مهمة: أولا: الكفر هو حكم الله عز وجل في العباد، وعلى هذا فإن أي قول فيه بلا دليل بين من الله وبدون برهان من الله عز وجل، فهو قول خطير على صاحبه.

ثانيا: أن التكفير ورد فيه الوعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إذا قال الرجل لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما)، فولوج واقتحام الناس في التكفير خطر عليهم، وبعض الناس يظن أن هذا واجب عليه، وأنه ينظر في الخلق ماذا عملوا، وفي الناس ماذا ارتكبوا من الأقوال والاعتقادات والمواقف الكفرية فيحكم عليهم، ويظن أن هذا واجبه، مع أن المسألة عكسية، فيجب عليك أن تتورع، والله عز وجل يقول: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾ [الإسراء:٣٦]، ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم قد حذر وجعل الكفر حكما إلهيا، إذا لم يقع على من تكفره وقع عليك، وكيف تجزم بأنه يقع على من تكفره، فالأمر خطير.

ثالثا: أن تكفير الناس بأفعالهم من اختصاص الراسخين في العلم؛ لأنه خطير، وهو من قضايا الدين الكبرى؛ ولأنه حكم على العباد أشبه بالحكم القضائي الذي لا يصدر ألا من قاض، تتوافر فيه شروط القضاء، بل التكفير أشد من الحكم القضائي؛ لأنه حكم بحكم الله على العباد، وهذا لا يمكن أن يتأتى إلا لعالم راسخ في العلم مستوعب لشروط التكفير وضوابطه وموانعه، ويكون ممن عنده القدرة على التثبت وإقامة الحجة على الأفراد والجماعات والهيئات التي يكفرها الناس، وأنى يتهيأ هذا إلا لقلة، وبعض الناس يظن أن التكفير في ذمته، فيجازف ويبدأ يحكم على الخلق.

رابعا: أن أغلب ما وصفه النبي صلى الله عليه وسلم من أعمال المسلمين بالكفر هو الكفر الذي لا يخرج

من الملة، بل يندر أن يكون مما وصفه النبي صلى الله عليه وسلم من أعمال الكفر التي تقع من المسلمين من الكفر المخرج.

فالنبي صلى الله عليه وسلم وصف أشياء كثيرة بأنها كفر، أقوالا وأفعالا، وممارسات ومواقف، لكنها كلها -إلا النادر والنادر لا حكم له- من الكفر الذي لا يخرج من الملة.

فمثلا: الطعن في الأنساب سماه النبي صلى ا الله عليه وسلم كفرا، والنياحة على الميت سماه كفرا، وقتال المسلم سماه كفرا، والنبي صلى الله عليه وسلم قال: (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر)، فهل هذا كفر مخرج من الملة؟ وإتيان الكاهن سماه كفرا، وأشياء كثيرة من الأعمال سماها كفرا.

بل نفى الإيمان أحيانا (لا يؤمن من لا يأمن جاره بوائقه)، (من تشبه بقوم فهو منهم)، (من غشنا فليس منا)، نصوص عظيمة لو أخذنا بظاهرها لأخرجنا كثيرا من المسلمين من الملة، بل هذا الذي يكفر هو يقع في مكفرات لو هو حاسب نفسه.

خامسا: أن التكفير له شروط ويقابلها الموانع، وهذه الشروط لو وعاها كثير من الذين وقعوا في غوائر التكفير لأحجموا، ولما اقتحموا هذا الباب الخطير، ولذلك فإن الذين اقتحموا هذا الباب الخطير بغير فقه، ولا علم، وما تورعوا، أوقعوا أنفسهم قبل غيرهم في حرج شديد في الدين، وكثير منهم يستبيح قتل نفسه؛ لأنه حينما كفر الآخر بنى على هذا أحكاما في تعامله مع الآخر، وأراد أن يتخلص من هذه الأحكام بأن يقتل نفسه، لئلا ي." (١)

"الإيمان المطلق ومطلق الإيمان

Q ما حكم استخدام مصطلح الإيمان المطلق ومطلق الإيمان؟

A مثل هذه الألفاظ الإيمان المطلق ومطلق الإيمان من الألفاظ الفلسفية التي لا طائل من ورائها، ولم يرد فيها الشرع، فبينها عموم وخصوص، فبعضها يتعلق في العمل، وبعضها يتعلق بالعمل والتصديق، فالإيمان المطلق أو مطلق الإيمان كله له لوازم، وكله يلزم منه العمل، فعلى هذا فإن العمل لا ينفك من الإيمان.

فعلى هذا فإن الارتقاء في درجات الإيمان هو في الحقيقة سهل من جانب وصعب من جانب آخر، فهو سهل من حيث أنه يتناسب مع ما فطر الله عليه الإنسان، ويتناسب مع التركيبة النفسية والعقلية والقلبية لبني آدم، فإذا صدق الإنسان وصدق قلبه للارتقاء بالأعمال وجد ذلك سهلا، لكن مع ذلك ونظرا إلى أن القلب والنفس والعقل يعتريها الأهواء والشبهات والعوارض والموانع والقواطع وما أكثرها، من وساوس الشيطان

---

(١) مجمل أصول أهل السنة، ناصر العقل ١٢/٨

وجلساء السوء وال بيئة والواقع الذي يدفع الإنسان إلى ما يضعف إيمانه، فهذه أمور تحتاج إلى جهاد، وفعلا فإن الارتقاء بدرجة الإيمان ليس سهلا.

وهناك حكمة أقرها السلف وتنسب للحسن البصري يقول: (الإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل) وهذه ليست مجرد دعوى، فإن ظهر العمل مصدقا للدعوى، فإن الدعوى تكون صحيحة، وإلا فإنها تبقى مجرد دعوى.

ومن هنا فهناك دعوى لبعض الناس وهي: أنه إذا قيل له: لم تفعل ولم لا تفعل، إذا أمر بمعروف أو نهى عن منكر، ضرب صدره بيده، وقال: التقوى هاهنا، وهذه مقولة خطيرة، ودعوى أن التقوى هاهنا تحتاج إلى تطبيق، والله عز وجل يحاسبك على العمل، فماذا عملت تجاه هذه الدعوى، وإلا فتبقى مجرد خدعة، إما أن يخدع بها الإنسان نفسه، أو يخدعه الشيطان ويخدع الآخرين.." (١)

"الصورة الثالثة: المعطلة

أيضا من هذه الصور: أهل التعطيل الذين عطلوا أسماء الله وصفاته، ويرون أن الذين يعتقدون الاعتقاد الصحيح في ربهم جل في علاه أنهم مجسمة ومشبهة وكفرة.

فمن قال بأن لله يدا تصديقا بقول الله سبحانه: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح:١٠]، أو قال: لله ساق كما قال الله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون﴾ [القلم:٤٢]، أو قال: لله عين كما قال الله تعالى: ﴿تجري بأعيننا﴾ [القمر:١٤]، أو أثبت لله نزولا يليق بجلاله وكماله، أو أثبت بأن الله جل في علاه استوى على العرش، وأثبت لله ما أثبته لنفسه وأثبته رسوله، فإنهم يقولون عنه: مشبه، وأنه شبه الخالق بالمخلوق، وأن هذا هو محض الكفر.

فجعلوا الباطل حقا والحق باطلا، والتوحيد شركا والشرك توحيدا، وهذه من سمات أهل الجاهلية.

والمعطلة فرقتان: الفرقة الأولى: الجهمية، وهم يرون أن أهل السنة والجماعة حشوية م شبهة، وأنهم على كفر مبين، وذلك لأنهم شبهوا الخالق بالمخلوق، وقالوا: إن لله يدا وللعبد يدا إذا فيلزم من ذلك أن يد الله شبيهة بيد العبد، فشبهتم الخالق بالمخلوق.

والجواب عليهم هو أن يقال لهم: أأنتم أعلم من رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي وصف ربه بأن له يدا وأعلم من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي الذين وصفوا لله بأنه مستو على العرش، وأن له عينا ورجلا وساقا ﴿أأنتم أعلم أم الله﴾ [البقرة:١٤٠]، وأهل التعطيل من الجهمية هم الذين عطلوا الاسم والصفة، فيقولون:

---

(١) مجمل أصول أهل السنة، ناصر العقل ١٥/٨

لا كريم ولا كرم، ولا سميع ولا سمع، ولا قدير ولا قدرة.

الفرقة الثانية: المعتزلة، وهم أرقى منهم منزلة، وهم الذين قالوا: إن الله سميع لكن بلا سمع، وبصير بلا بصر، وقدير بلا قدرة، وعزيز بلا عزة.

وعلى هذا فهم يعبدون عدما ليس له ذات ولا صفات، وهؤلاء أيضا قلبوا الحقائق وقالوا: بأن أهل السنة والجماعة الذين يثبتون لله ما أثبته ل نفسه وأثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم مشبهة مجسمة كفرة؛ لأنهم أنزلوا الخالق منزلة المخلوق.

وأما القدرية فهم الذين يقولون: إن الأمر أنف، ومعنى ذلك: أن الله جل وعلا لم يعلم بالأمر حتى وقع، وأنه لا علاقة بين إرادته وإرادة العبد، فالعبد له إرادة مستقلة يفعل الفعل دون أن يتحكم الله في إرادته.

وأما أهل السنة والجماعة فقد أثبتوا للعبد مشيئة وإرادة، ولكنهم جعلوا هذه المشيئة والإرادة تحت إرادة الله ومشيئته، الله قال الله تعالى: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان:٣٠] ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات:٩٦]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الله خلق كل صانع وصنعته)، فأثبتوا للعبد مشيئة لكنها تحت مشيئة الله، وأثبتوا العلم الشامل الكامل، فهو سبحانه يعلم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون.

فالقدرية لما سمعوا ذلك من أهل السنة والجماعة وهم الذين عضوا بالنواجذ على سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وعلى كتاب ربهم جل في علاه، وعلى اعتقاد وفهم السلف الصالح قالوا: هؤلاء جبرية يحرفون الكلم عن مواضعه؛ قلبا للحقائق.

وصوت هؤلاء الآن مسموع وعال، وأما أهل السنة والجماعة فهم في قلة وإلى قل، كما قال سفيان الثوري وهو يترحم على أهل السنة والجماعة: هم إلى قل -يعني: سيقلون- فطوبى للغرباء الذين يصلحون ما أفسد الناس.

وأيضا الروافض الذين يتشيعون لـ علي وآل البيت يقولون عن أهل السنة والجماعة الذين يتقربون إلى الله بحب أبي بكر وحب عمر وعثمان وعلي والصحابة أجمعين، يقولون: هؤلاء نواصب، أي أنهم نصبوا العداء لـ علي بن أبي طالب رضي الله عنه وأرضاه.

بل ارتقوا فوق ذلك وقالوا: إن أهل السنة أدخلوا في الإسلام من خرج منه؛ لأنهم يعتقدون أن أبا بكر وعمر

ارتدا بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، حتى إنهم يقولون في يوم عاشوراء دائما: اللهم العن صنما قريش، يقصدون بذلك أبا بكر وعمر.." (١)

"مسائل خالف فيها رسول الله أهل الجاهلية - سب الدهر

لقد نهى الشرع عن سب الدهر؛ لأن الدهر هو الليل والنهار، والليل والنهار لا دخل لهما في تصريف الأمور ولا فيما يحصل في هذا الكون، فسب الدهر والحوادث التي تحصل فيه يلزم منه سب فاعل ذلك حقيقة وهو الله تعالى، لذا نهي الشرع عن ذلك.

وأما من كان يعتقد أن الدهر هو المتصرف في الأمور لذا فهو يسبه، فقد أبعد النجعة ومرق من الدين مروقا بينا لا مرية فيه، وخالف العقل والنقل.." (٢)

"حكم الاعتقادات الجاهلية السابقة

بعد بياننا هذه الأقوال فما حكم من قال ذلك؟

و A أن الحكم يتفرع على التأصيل الذي أصلناه في أن الجاهلية كانوا على فرقتين في ذلك، إذا فالحكم سيكون حكمين؛ لأن السب سبان: سب عن اعتقاد، وسب عن غير اعتقاد.

فالأول -هو السب عن اعتقاد- أن يعتقد أن الأيام والليالي هي التي تأتي بهذه النوائب، وهي التي تأتي بهذه الكوارث، فيسب الدهر بناء على هذا الاعتقاد، فيقول: بؤسا للدهر، وخيبة للدهر ما يأتينا إلا بالشر، وما نرى منه إلا البلايا والحوادث، فهذا السب نابع عن اعتقاد، وحكم هذا السب أنه كفر يخرج من الملة، وهو سوء أدب.

فإذا اعتقد في غير الله ما لا يعتقد إلا في الله فهذا كفر، فقد اعتقد هنا في الأيام والليالي أنها هي التي تتحكم في هذه الكوارث وهذه البلايا، وأنزل المخلوق منزلة الخالق، فهذا كفر.

فهم يقولون: غضب الطبيعة، ويعتقدون هذا، فالدهريون يقولون: ﴿وما يهلكنا إلا الدهر﴾ [الجاثية:٢٤]، والشيوعيون يعتقدون هذا الاعتقاد فينسبون الأمر إلى الطبيعة؛ لأنهم لا يعتقدون أن هناك ربا يتحكم في الكون، ويميت ويحيي.

وأما الاعتقاد الثاني: فحكمه أنه كفر، وهو كفر أصغر ومحرم، لكن الصحيح الذي أدين الله به أن هذا شرك أصغر، فالسب للأيام والليالي مع الاعتقاد بأن الله هو الذي يقلب الأيام والليالي، وأن الله جل في

---

(١) مسائل خالف فيها رسول الله أهل الجاهلية، محمد حسن عبد الغفار ٥/٣

(٢) مسائل خالف فيها رسول الله أهل الجاهلية، محمد حسن عبد الغفار ١/١٢

علاه هو الذي ينزل البلايا، وهو الذي يرفع البلايا لكنه يسب ويقول: يوم نحس عندما رأيتك، ولما ولدت كان يوم بؤس علينا، فهذه الكلمات كلها شرك أصغر من شرك الألفاظ، ولو اعتقد فيها صارت كفرا أكبر، وإن لم يعتقد فهي شرك أصغر.

وأظهر نظير له في الشرع قول: ومحمد، وحياتك، ورحمة أمي، فهو يقسم ولا يعتقد أن أمه أو رحمة أمه، أو أن النبي صلى الله عليه وسلم يتحكم في الكون أو يعظمه كتعظيم الله جل في علاه، ومع ذلك فإن النبي صلى الله عليه وسلم وسمه بأنه مشرك فقال: (من حلف بغير الله فقد أشرك)، فهذا من شرك الألفاظ.

وأيضا هو من باب الشرك الأصغر الذي هو وسيلة إلى الشرك الأكبر، فكلما نزلت به مصيبة سب الدهر، فيتدرج قلبه حتى يعتقد أن الدهر هو الذي يتحكم فيما يصل إليه أو يمتنع عنه.

إذا فتحريم سب الأيام والليالي لا لكونها تشعر بذالك فتحزن منك، ولكن سب الأيام والليالي يلزم منه السب لمسببها وهو الله سبحانه.

فكأنه يريد أن يسب الذي قدر عليه هذا البلاء لكنه لا يستطيع ذلك فيسب الريح والأيام والليالي، ويلزم من ذلك السب لله، والسب لله الأصل فيه أنه شرك أو كفر أكبر يخرج من الملة، لكن قلنا هنا: إنه شرك أصغر؛ لأنه لم يسب الله مباشرة.." (١)

"منهج المتكلمين في تقرير الدين والعقيدة

الملقي: الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وإنما عمدة الكلام عندهم ومعظمه: هو تلك القضايا التي يسمونها العقليات وهي أصول دينهم، وقد بنوها على مقاييس تستلزم رد كثير مما جاءت به السنة، فلحقهم الذم من جهة ضعف المقاييس التي بنوا عليها ومن جهة ردهم لما جاءت به السنة].

الشيخ هنا قعد قاعدة ذهبية جيدة عظيمة رد بها على المتكلمين، فقد ذكر أن عمدة الكلام عند أهل الكلام الذين يزعمون أنهم يقررون التوحيد بالمصطلحات الفلسفية والعقلانية الكلامية قال: (عمدتهم في ذلك قضايا يسمونها العقلية) يعني: هذه القضايا هي أوهام وتخرصات، ومع ذلك سموها عقلية.

ثم قال: (وهي أصول دينهم) يعني: هم يعتمدون في أصول دينهم على مسألة المصطلحات الفلسفية، وذلك بالبدء بالحديث عن الأعراض والجواهر وما تستلزمه من معان عندهم، وهذه الأصول والقضايا بنوها على مقاييس وهمية، ونحن لا نذم على الإطلاق استعمال العقليات، بل لابد من توظيف العقل لفهم كلام الله

---

(١) مسائل خالف فيها رسول الله أهل الجاهلية، محمد حسن عبد الغفار ٤/١٢

عز وجل، والعقل نعمة من الله عز وجل، وهو وسيلة لفهم الشرع، ووسيلة إدراك نعمة الله وتعظيم الله عز وجل، لكن العقل له مدارك محدودة، فالعقل لا يدرك الغيب، وكل ما تحدث به المتكلمون في مسائل العقيدة، في تقرير التوحيد، في وجود الله ووحدانيته وخلقه وربوبيته وأسمائه وصفاته سبحانه، كل ما تكلموا به خلاف ما جاء في الكتاب والسنة، فإنما هي أوهام وتخرصات؛ لأنها غيب، وأنى لهم أن يطلعوا على الغيب، فمن هنا ذكر الشيخ أن أصول دينهم إنما هي قضايا يسمونها العقليات وبنوها على مقاييس عقلانية ووهمية؛ لأنها غيبية تستلزم رد كثير مما جاءت به السنة، وهذا هو الذي حصل حينما قاسوا الله بخلقه، تعالى الله عما يزعمون، اضطروا أن ينكروا صفات الله؛ لأنهم قاسوا الله على الخلق، ولأضرب لذلك مثالا: أهل الأهواء الجهمية والمعتزلة ومتكلمة الأشاعرة والماتريدية أنكروا استواء الله على عرشه، ليس عندهم ما يقولونه إلا شبهة وهي أن الاستواء يستلزم حاجة الله عز وجل إلى العرش واتكاءه عليه، واعتماده عليه، من أين هذا؟ هذا من قياس الخالق على المخلوق، وإلا من أين أتوا بأن الله لا يمكن أن يستوي على العرش إلا إذا كان محتاجا إليه؟ لولا القياس لما جاءوا بهذا الأمر، لا يمكن أبدا أن يأتوا بهذه الشبهات إلا بقياس. إذا: هم اعتمدوا على مقاييس تستلزم رد كثير مما جاءت به السنة، فلحقهم الذم من جهة ضعف المقاييس التي بنوا عليها، ومن جهة ردهم لما جاءت به السنة.

قال رحمه الله تعالى: [وهم قسمان: قسم بنوا على هذه العقليات القياسية الأصول العلمية دون العملية كالأشعرية، وقسم بنوا عليها الأصول العلمية والعملية كالمعتزلة].

الأمور العلمية هي الاعتقادية، والأمور العملية هي الأحكام.

قال رحمه الله تعالى: [حتى إن هؤلاء يأخذون القدر المشترك في الأفعال بين الله وبين عباده، فما حسن من الله حسن من العبد، وما قبح من العبد قبح من الله؛ ولهذا سماهم الناس: مشبهة الأفعال].

أي: المعتزلة في صفات الله عز وجل في مسألة أفعال الله، ومسألة التحسين والتقبيح قالوا بكلام تشمئز منه النفوس، وتنفر منه الطباع السليمة، لو قيل هذا الكلام الذي قالوه في حق الله سبحانه حتى عند العوام لاشمأزت نفوسهم منه، يقولون: يجب على الله أن يفعل كذا، ويلزم من الله أن يفعل كذا، ويجب عليه ألا يفعل، ويلزمه ألا يفعل، من أين هذا؟ من باب قياس الخالق على المخلوق، ولذلك أنكروا أفعال الله عز وجل، بل أنكروا صفات الله؛ لأنهم قاسوا الخالق سبحانه على المخلوق، فلما قاسوا وقعوا في معضلة، فبدل أن يسلموا لله عز وجل بالكمال المطلق ويتركوا القياس بناء على قوله عز وجل: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١]، بدلا من ذلك وقعوا في إنكار كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم أو تأويله.

قال رحمه الله تعالى: [ولا شك أن هؤلاء هم المتكلمة المذمومون عند السلف؛ لكثرة بنائهم الدين على القياس الفاسد الكلامي، وردهم لما جاء به الكتاب والسنة].

يعني: الجهمية والمعتزلة.

قال رحمه الله تعالى: [والآخرون لما شاركوهم].

الآخرون هم الأشاعرة والماتريدية والكلابية والسالمية والكرامية ومن سلك سبيلهم.

قال رحمه الله تعالى: [والآخرون لما شاركوهم في بعض ذلك لحقهم من الذم والعيب بقدر ما وافقوهم فيه، وهو موافقتهم في كثير من دلائلهم؛ التي يزعمون أنهم يقررون بها أصول الدين والإيمان، وفي طائفة من مسائلهم التي يخالفون بها السنن والآثار وما عليه أهل العقل والدين.

وليس الغرض هنا تفصيل أحوالهم فإنا قد كتبنا فيه أشياء في غير هذا الموضع].

من أكثر ما كتب الشيخ في هذا الموضوع في (درء التعارض) وفي (تلبيس الجهمية) وفي (منهاج السنة).." (١)

"حكم الخوارج عند شيخ الإسلام رحمه الله

Q في تبويب شيخ الإسلام في فضل السلامة من البدعة والشرك والكبائر، ثم ذكر الخوارج، فهل يرى الشيخ تكفيرهم؟

A ما يلزم أنه يرى تكفيرهم، بل الذي أعرف أن الشيخ لا يرى تكفيرهم عموما، الخوارج ليسوا كفارا، ولكنهم من أهل البدع، ولا يلزم من قتال المبتدع أن يكون كافرا، ولذلك قاتلهم الصحابة وعلى رأس الصحابة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ولما سئل عنهم قال: هم إخواننا بغوا علينا، ثم لما قيل له: هم كفار؛ قال: لا والله من الكفر فروا.

فينبغي أن نفهم أنه لا يلزم من القتال الكفر، فقتال أهل البغي والخارجين عن الإمام، أحيانا يكون من الصالحين، لكن يقاتلون متأولين، ولذلك جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح في مسلم وغيره أنه من خرج على الإمام المسلم الذي له بيعة وعهد وعلى الجماعة فإنه يقاتل كائنا من كان.

وأهل الذنوب الذين تقتضي ذنوبهم قتلهم، مثل الزاني إذا استحق الرجم، هذا ما يخرج من الملة، مع أنه يقتل قتلة فيها نوع من التعزير الشديد، لكن لله في ذلك حكمة، فالمهم أنه لا يلزم من قول الشيخ في سياق حديثه عن الخوارج وقتالهم أنه يرى كفرهم.

---

(١) شرح باب توحيد الربوبية من فتاوى ابن تيمية، ناصر العقل ٢/٢

المهم أن علي بن أبي طالب وغيره من الصحابة الذين قاتلوا الخوارج لم يقاتلوهم حتى بدءوا هم، وهذا اجتهاده وبعض الصحابة، لكن بعض الجيش مع علي رضي الله عنه من المسلمين المجتهدين كانوا يرون أن يقاتلوا قبل أن يبدءوا، علي رضي الله عنه إمام المسلمين في ذلك الوقت كان لا يرى قتالهم حتى يحدثوا وحتى يقاتلوا.

يعني: أنه يقصد أنا لا نتحقق من بدعتهم حتى يعملوا بمقتضاها، فلا نستطيع أن نلزمهم بأنهم ارتكبوا بدعة التكفير، فربما يكون قول بعضهم، أو لهم في التكفير أعذار من جهل أو نحو ذلك.

فلما قاتلوا تبين إصرارهم على بدعة التكفير، واستباحتهم للدم دليل على أن هذه البدعة تعمقت، و أنها ليست مجرد عوارض، وأنها ليست قول البعض، بل أجمعوا واتفقوا عليها، فمن هنا استباح علي رضي الله عنه قتالهم؛ لأن بدعتهم ظهرت وتأكدت من خلال تصرفهم.

أما الأحاديث فهي مطلقة، وردت في الخوارج القدامى، ووردت في الخوارج المتأخرين الذين ذكرهم النبي صلى الله عليه وسلم كما في حديث البخاري وغيره: (سيخرج في آخر الزمان أناس حدثاء الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية)، ثم سرد صفاتهم والقول فيهم إلى أن قال: (فإذا لقيتموهم فاقتلوهم؛ فإن لمن قتلهم الجنة).

هذا فيما جاء في سياق الحديث عن الخوارج الذين يخرجون في آخر الزمان، والراجح من كلام كثير من المحققين من أهل العلم أنهم غير الخوارج الأولين؛ لأن هؤلاء جاء فيهم نصوص وهؤلاء جاء فيهم نصوص، وكلهم خوارج.

إذا: فقتل الخوارج لا يلزم منه خروجهم من الملة، ولا أن بدعتهم بدعة مكفرة.." (١)

"الجواب الثاني لأهل السنة على المتكلمين فيما يتعلق بصفات الله الفعلية

قال رحمه الله تعالى: [والثاني: أن ذلك وإن اقتضى تحولا من حال إلى حال، ومن شأن إلى شأن، فهو مثل: مجيئه وإتيانه ونزوله وتكليمه لموسى، وإتيانه يوم القيامة في صورة ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص، وقال به أكثر أهل السنة والحديث، وكثير من أهل الكلام، وهو لازم لسائر الفرق].

يعني: الثاني مما يرد به السلف على أهل البدع والأهواء: أن أفعال الله عز وجل وإن سماها أهل الكلام تحولا من حال إلى حال فإن ذلك دليل الكمال؛ لأن هذا لا يعني النقص، والنقص منفي عن الله جزما، ثم التحول من حال إلى حال إذا كان نقصا عند المخلوقات، فليس هذا لازما في حق الله؛ لأن الله ليس

---

(١) شرح باب توحيد الربوبية من فتاوى ابن تيم ية، ناصر العقل ٤/٧

كمثله شيء، فنحن نعلم يقينا أن كثيرا من أحوال العباد التي يكون فيها قدرة على التحول من حال إلى حال أنها إلى الكمال أقرب، فلماذا لا يكون الله عز وجل أولى بالكمال، وعلى سبيل المثال: أليس الإنسان الذي يقدر أن يتكلم متى شاء أكمل وأقدر من الذي لا يستطيع أن يتكلم أبدا، أو أحيانا يتعثر في الكلام؟ فلماذا تنسب الكمال للمخلوق وتنفيه عن الله عز وجل، وهذه التعبيرات الأحوال وغيرها تعبيرات يجب أن نتفاداها، لكن لما وقعوا فيها نلزمهم بها؛ نلزمهم بالقواعد العقلية، نقول: الأحوال إذا كانت تدل على كمال واتفقت مع نصوص الكتاب والسنة، فلا شك أن وصف الله بها عز وجل هو الحق بدون تأويل، فالاستواء على العرش كمال، والقدرة على النزول والمجيء أكمل من عدم القدرة عليه، والقدرة على الكلام أكمل، وكون القادر على الكلام يتكلم متى شاء أكمل ممن يقدر، لكن لا يستطيع أن يتكلم إلا أحيانا وهكذا.

فإذا: وصف الله عز وجل بالصفات الفعلية وإن اقتضى تحولا من حال إلى حال ومن شيء إلى شيء، فإنه كمال وليس نقصا، لكن نثبته لله كما يليق بجلاله، واللوازم التي تلزم في التحولات عند المخلوقات لا تلزم في حق الله؛ لأن الله ليس كمثله شيء، ولأن له الكمال المطلق سبحانه، وكذلك اللوازم التي تلزم من الصفات الفعلية، من بعض الجوانب التي يعتبرونها نقصا، مثل: الحدوث بعد العدم وهكذا، هذه أمور أيضا بالنسبة لله تدل على الكمال لا على النقص، لكن إذا كانت للمخلوق نقصا، فالجانب الذي فيه نقص ينفى عن الله، ولا ينفى أصل الصفة التي هي كمال كما يتوهمه هذا المتوهم، يعني: جوانب النقص ينفى عن الله، ولا تنفى عن الله الصفة بذاتها، فالمجيء والإتيان والنزول والتكليم إلى آخره، هذه كلها شئون لله عز وجل، والله هو كل يوم في شأن، والذي يكون كل يوم في شأن أكمل ممن تنقطع الشئون في حالة من الأحوال.

قوله: (وهو لازم لسائر الفرق): هذه مسألة مهمة، وهو أن كل فرقة لابد أن تقر بجانب من هذه الجوانب فتلزم به، وببقية الأمور الأخرى.

فنبدأ بأخف الفرق: الأشاعرة والماتريدية التزموا إثبات سبع صفات لله عز وجل، منها: السمع، والبصر لله سبحانه وهذا حق، بالنسبة لله عز وجل يتعلق بالسمع والبصر المطلق الذي هو الكمال، ويتعلق أيضا بالمسموعات والمبصرات، والمسموعات والمبصرات تتجدد.

فهم أثبتوا السمع والبصر وفيه الأحوال والشئون والتجدد، فلما جاءوا إلى الاستواء والنزول والمجيء نفوه بدعوى أن هذا يقتضي التجدد والحدوث، نقول: أيضا السمع والبصر يستلزم التجدد والحدوث، قد يكون السمع والبصر له صفاته المعينة، فنقول: حتى الإرادة، إرادة الله عز وجل إرادة مطلقة وإرادة خاصة بالمرادات

وهي المخلوقات، فالله عز وجل إذا أراد شيئا قال له: كن فيكون، كذلك الأشياء تتجدد، والله عز وجل يتجدد له من الشئون في خلقه ما لا يحصى.

إذا: الإرادة تتجدد لله، تتجدد في مفرداتها لا في كونها صفة لله، في كونها صفة هذه لازمة، لكن متعلقها بالمرادات يتجدد، فلماذا نفيتم تعلق مشيئة الله بالمجيء والاستواء والنزول والصفات الفعلية والكلام لله عز وجل ونحو ذلك، ثم أثبتموها في الصفات الأخرى؟ وهكذا بقية الفرق كالجهمية الذين لا يثبتون لله عز وجل إلا مجرد الوجود، نجد عندهم ما يلزمهم بأن الوجود في حد ذاته يلزم منه أن الموجود لابد أن يكون حيا وقادرا وإلى آخره، أما وجود بدون صفات فيكون عدما، ويكون نقصا، فحتى الجهمية الذين لا يقرون إلا بالوجود، نلزمهم من خلال إثبات الوجود، فنقول: أليس من الكمال للموجود أن يكون كذا وكذا وكذا؟ الموجود الحي أكمل من الموجود الميت، أليس كذلك؟! إذا: إذا اعترفوا بأنه موجود بأنه حي، فالحي من كماله أن يكون قادرا، والقادر من كماله أن يكون مريدا، والمريد من كماله أن يكون سميعا وبصيرا وهكذا.

قال رحمه الله تعالى: [وقد ذكرنا نزاع الناس في ذلك في قاعدة الفرق بين الصفات والمخلوقات، والصفات الفعلية.

وأما هؤلاء الجهمية الاتحادية فقالوا: وهو الآن على ما عليه كان، ليس معه غيره كما كان في الأزل ولا شيء معه، قالوا: إذ الكائنات ليست غيره ولا سواه، فليس إلا هو، فليس معه شيء آخر لا أزلا ولا أبدا؛ بل هو عين الموجودات ونفس الكائنات، وجعلوا المخلوقات المصنوعات هي نفس الخالق البارئ المصور. وهم دائما يهذ." (١)

"وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون (٢٤) فانتقمنا منهم فانظر كيف كان عاقبة المكذبين (٢٥)﴾ (١) إلى غير ذلك.

ونحن من جهتنا لا نحب أن نثير هنا الجدال والإكثار من قيل وقال. فالصبح واضح لكل ذي عينين، وإنما نقول لهم: ارجعوا إلى كتاب ربكم وسنة نبيكم - صلى الله عليه وسلم -، فهما الأصلان الأولان لهذا التشريع الإسلامي الحكيم؛ الصالح لكل زمان ومكان وشخص. إذ فيهما من الأسرار الإلهية ما هو كفيل بإسعاد البشرية، وفيهما ما بينه رسول الله عليه السلام، امتثالا لقوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون (٤٤)﴾ (٢) ومن جملة ما بينه شروط سائر العبادات؛ فمن أداها بشروطها فقد امتثل الأمر، ومن لم يطبقها فلا عبادة له؛ إذ من المعلوم أن الشرط يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من

(١) شرح باب توحيد الربوبية من فتاوى ابن تيمية، ناصر العقل ٩/٥

وجوده وجود ولا عدم لذاته. ففي الصلاة مثلا بينها بأقواله وطبقها بأفعاله وأكد ذلك قائلا: «صلوا كما رأيتموني أصلي» (٣)، ومن جملة أقواله النهي عن الصلاة في المقابر كما وضحه صاحب الرسالة، وفي الصوم قال: «كم من صائم ليس له من صيامه إلا الجوع والعطش» (٤)،

(١) الزخرف الآيات (٢٢ - ٢٥).

(٢) النحل الآية (٤٤).

(٣) أخرجه أحمد (٥/ ٥٣) والبخاري (٢/ ١٤٢/ ٦٣١) من حديث مالك بن الحويرث.

(٤) رواه ابن ماجة (١/ ٥٣٩/ ١٦٩٠) والنسائي في الكبرى (٢/ ٢٣٩/ ٣٢٤٩) من حديث أبي هريرة. وصححه الحاكم (١/ ٤٣١) على شرط البخاري، ووافقه الذهبي. وابن خزيمة (٣/ ٢٤٢/ ١٩٩٧).." [١]

"موقفه من الجهمية:

له كتاب 'الباقيات الصالحات في شرح الأسماء والصفات'.

- قال رحمه الله: قلت: فما بال الذين يقولون -والعياذ بالله- (إن الله في كل مكان) ولا يخفى ما في هذا الكلام من معاني الحلول والاتحاد والوحدة تعالى الله عن ذلك، وهناك من يقول: (أن الله ليس فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف وليس هو في داخل الكون ولا في خارجه) وهذا كما لا يخفى، وصف للمعدوم والعياذ بالله، والقولان من دسائس اليهود لعنهم الله. (١)

- وقال عند قوله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ (٢): قلت: وهذه الآية من جملة الآيات الدالات على أن ذات الله في السماء؛ ولا يلزم من قوله: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ أن يكون الله داخل السماء، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. فالله أكبر من السموات ومن كل شيء. وليس معنى الآية أن السماء تحتويه سبحانه وتعالى لأن (في) ليست الظرفية، إنما هي تفيد العلو. أي بمعنى (على) ومثل هذا وارد في القرآن كقوله تعالى على لسان فرعون: ﴿ولأصلبنكم في جذوع النخل﴾ (٣) أي في أعالي جذوع النخل لا في داخلها. وعقيدة علو ذات الله، هي عقيدة السلف الصالح بخلاف عقيدة

(١) هامش تيسير العلي القدير (١/ ٤٢٢).

(١) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ٧٧/١٠

(٢) الملك الآية (١٦).

(٣) طه الآية (٧١).." (١)

"- وقال رحمه الله ردا على سؤال في صفة النزول: هذا كلام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فهو القائل عليه الصلاة والسلام: «ينزل ربنا تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له، حتى ينفجر الفجر» متفق على صحته (١)، وقد بين العلماء أنه نزول يليق بالله وليس مثل نزولنا، لا يعلم كيفيته إلا هو سبحانه وتعالى، فهو ينزل كما يشاء، ولا يلزم من ذلك خلو العرش فهو نزول يليق به جل جلاله، والثلث يختلف في أنحاء الدنيا، وهذا شيء يختص به تعالى، لا يشابه خلقه في شيء من صفاته كما قال سبحانه: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (١١)﴾ (٢)، وقال جل وعلا: ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما (١١٠)﴾ (٣)، وقال عز وجل في آية الكرسي: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ (٤)، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وهو سبحانه أعلم بكيفية نزوله، فعلينا أن نثبت النزول على الوجه الذي يليق بالله، ومع كونه استوى على العرش، فهو ينزل كما يليق به عز وجل ليس كنزولنا إذا نزل فلان من السطح خلا منه السطح، وإذا نزل من

---

(١) تقدم من حديث أبي هريرة ضمن مواقف حماد بن سلمة سنة (١٦٧هـ).

(٢) الشورى الآية (١١).

(٣) طه الآية (١١٠).

(٤) البقرة الآية (٢٥٥).." (٢)

"موقفه من بدعة القبورية:

- جاء في المدخل لابن الحاج: وقال مالك في المبسوطة: وليس يلزم من دخل المسجد وخرج منه من أهل المدينة الوقوف بالقبر، وإنما ذلك للغرباء. فقيل له: إن ناسا من أهل المدينة لا يقدمون من سفر ولا يريدونه إلا يفعلون ذلك في اليوم مرة أو أكثر، فيسلمون ويدعون ساعة. فقال: لم يبلغني هذا عن أحد من أهل الفقه ببلدنا، ولا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها ولم يبلغني عن أول هذه الأمة وصدرها أنهم

---

(١) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ٢٢٧/١٠

(٢) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ٣٥٢/١٠

كانوا يفعلون ذلك، ويكره ذلك إلا لمن جاء من سفر أو أراده. قال ابن القاسم: ورأيت أهل المدينة إذا خرجوا منها أو دخلوها أتوا القبر فسلموا. قال: وذلك دأبي. (١)

- وجاء في الاعتصام: قال ابن وضاح: وكان مالك بن أنس وغيره من علماء المدينة يكرهون إتيان تلك المساجد وتلك الآثار للنبي - صلى الله عليه وسلم - ما عدا قباء وحده.

وقد كان مالك يكره كل بدعة وإن كانت في خير.

وجميع هذا ذريعة لئلا يتخذ سنة ما ليس بسنة، أو يعد مشروعا ما ليس معروفا.

وقد كان مالك يكره المجيء إلى بيت المقدس خيفة أن يتخذ ذلك سنة، وكان يكره مجيء قبور الشهداء، ويكره مجيء قباء خوفا من ذلك مع ما جاء في الآثار من الترغيب فيه. ولكن لما خاف العلماء عاقبة ذلك تركوه.

---

(١) المدخل (١/ ٢٥٦).." (١)

"- عن محمد بن يسر بن بشر بن أبي طاهر البلدي أحد الأصحاب قال أبو بكر الخلال: سمعته يقول: سألت أبا عبد الله عن النظر في الرأي؟ فقال: عليك بالسنة. فقلت له: يا أبا عبد الله، صاحب حديث ينظر في الرأي إنما يريد أن يعرف رأي من خالفه؟ فقال: عليك بالسنة. (١)

- قال أبو طالب: أخبروني عن الكرابيسي أنه ذكر قول الله: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ (٢) قال: لو أكمل لنا ديننا ما كان هذا الاختلاف. فقال: -يعني أحمد بن حنبل- هذا الكفر صراحا. (٣)

- سألت أبا عبد الله -يعني أحمد بن حنبل- عن الكرابيسي، وما أظهر، فكلح وجهه، ثم قال: إنما جاء بلاؤهم من هذه الكتب التي وضعوها، تركوا آثار رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه، وأقبلوا على هذه الكتب. (٤)

- وجاء في طبقات الحنابلة: قرأت في كتاب أبي جعفر محمد بن أحمد ابن صالح بن أحمد بن محمد بن حنبل حدثني عمي زهير بن صالح قال: قرأ علي أبي صالح بن أحمد هذا الكتاب وقال: هذا كتاب عمله أبي رضي الله عنه في مجلسه، ردا على من احتج بظاهر القرآن، وترك ما فسره رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ودل على معناه، وما يلزم من اتباعه - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه رحمة الله عليهم.

---

(١) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ٣/ ٢٠

قال

---

(١) طبقات الحنابلة (١/ ٣٢٧).

(٢) المائدة الآية (٣).

(٣) طبقات الحنابلة (١/ ٤٠).

(٤) شرف أصحاب الحديث (٦).." [١]

"قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

وقالت الجسمية معناه الاستقرار، وقال بعض أهل السنة معناه ارتفع، وبعضهم معناه علا، وبعضهم معناه الملك والقدرة ومنه استوت له الممالك، يقال لمن أطاعه أهل البلاد، وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من فعل الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿ولما بلغ أشده واستوى﴾ (١) فعلى هذا فمعنى استوى على العرش أتم الخلق، وخص لفظ العرش لكونه أعظم الأشياء وقيل أن "على" في قوله على العرش بمعنى: إلى، فالمراد على هذا انتهى إلى العرش أي فيما يتعلق بالعرش لأنه خلق الخلق شيئا بعد شيء، ثم قال ابن بطال: فأما قول المعتزلة فإنه فاسد لأنه لم يزل قاهرا غالبا مستوليا، وقوله: ﴿ثم استوى﴾ يقتضي افتتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن، ولازم تأويلهم أنه كان مغالبا فيه فاستولى عليه بقهر من غالبه، وهذا منتف عن الله سبحانه، وأما قول المجسمة ففاسد أيضا، لأن الاستقرار من صفات الأجسام ويلزم منه الحلول والتناهي، وهو محال في حق الله تعالى، ولائق بالمخلوقات لقوله تعالى: ﴿فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك﴾ (٢) وقوله: ﴿لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه﴾ (٣) قال: وأما تفسير استوى: علا فهو صحيح وهو المذهب الحق، وقول أهل السنة لأن الله سبحانه

---

(١) القصص الآية (١٤).

(٢) المؤمنون الآية (٢٨).

(٣) الزخرف الآية (١٣).." [٢]

---

(١) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ١٥/٤

(٢) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ١٨٨/٦

"يدع إلى الاستدلال بما تمسكوا به من الجوهر والعرض، ولا يوجد عنه ولا عن أحد من أصحابه من ذلك حرف واحد فما فوقه، فعرف بذلك أنهم ذهبوا خلاف مذهبهم، وسلكوا غير سبيلهم، بطريق محدث مخترع لم يكن عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا أصحابه رضي الله عنهم، ويلزم من سلوكه العود على السلف بالطعن والقدح، ونسبتهم إلى قلة المعرفة، واشتباه الطرق، فالحذر من الاشتغال بكلامهم، والاكتراث بمقالاتهم فإنها سريعة التهافت كثيرة التناقض، وما من كلام تسمعه لفرقة منهم إلا وتجد لخصومهم عليه كلاما يوازنه أو يقاربه فكل بكل مقابل، وبعض ببعض معارض، وحسبك من قبيح ما يلزم من طريقتهم أنا إذا جرينا على ما قالوه، وألزمنا الناس بما ذكروه، لزم من ذلك تكفير العوام جميعا لأنهم لا يعرفون إلا الاتباع المجرد، ولو عرض عليهم هذا الطريق ما فهمه أكثرهم، فضلا عن أن يصير منهم صاحب نظر، وإنما غاية توحيده م التزام ما وجدوا عليه أئمتهم في عقائد الدين، والعض عليها بالنواجذ والمواظبة على وظائف العبادات وملازمة الأذكار بقلوب سليمة طاهرة عن الشبه والشكوك، فتراهم لا يحيدون عما اعتقدوه ولو قطعوا إربا إربا، فهنيئا لهم هذا اليقين، وطوبى لهم هذه السلامة.

فإذا كفر هؤلاء وهم السواد الأعظم وجمهور الأمة فما هذا إلا طي بساط الإسلام وهدم منار الدين والله المستعان. (١)

التعليق:

---

(١) الفتح (١٣/ ٥٠٧).." (١)

"عيسى بن مريم. وقد خالف في ذلك بعض الخوارج والمعتزلة والجهمية فأنكروا وجوده وردوا الأحاديث الصحيحة، وذهب طوائف منهم كالجبائي إلى أنه صحيح الوجود، لكن كل الذي معه مخاريق وخيالات لا حقيقة لها، وألجأهم إلى ذلك أنه لو كان ما معه بطريق الحقيقة لم يوثق بمعجزات الأنبياء، وهو غلط منهم، لأنه لم يدع النبوة فتكون الخوارق تدل على صدقه، وإنما ادعى الالهية وصورة حاله تكذبه لعجزه ونقصه، فلا يغتر به إلا رعاع الناس إما لشدة الحاجة والفاقة، وإما تقية وخوفا من أذاه وشره مع سرعة مروره في الأرض، فلا يمكث حتى يتأمل الضعفاء حاله، فمن صدقه في تلك الحال لم يلزم منه بطلان معجزات الأنبياء، ولهذا يقول له الذي يحييه بعد أن يقتله، ما ازددت فيك إلا بصيرة. (١)

---

(١) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ٣٨٥/٦

قلت -أي ابن حجر-: ولا يعكر على ذلك ما ورد في حديث أبي أمامة عند ابن ماجه أنه يبدأ فيقول أنا نبي، ثم يثني فيقول أنا ربكم (٢) فإنه يحمل على أنه إنما يظهر الخوارق بعد قوله الثاني. (٣)

---

(١) الفتح (١٣/ ١٠٥).

(٢) رواه ابن ماجه (٢/ ١٣٥٩ - ١٣٦٠/ ٤٠٧٧) بسند منقطع فيحيى بن أبي عمرو السيباني روايته عن الصحابة مرسلة. ورواه موصولا: أبو داود (٤/ ٤٩٧/٤٣٢٢) ولم يسق لفظه. والآجري في الشريعة (ص.٣٧٥ - ٣٧٦)، وليس عنده موضع الشاهد. وعبد الله بن أحمد في السنة (٢/ ٤٤٩/١٠٠٨). وابن أبي عاصم في السنة رقم (٣٩١) و (٤٢٩). واللالكائي (٣/ ٥٤٥ - ٥٤٦/ ٨٥١). ورجاله ثقات. وعمرو بن عبد الله الحضرمي وثقه ابن حبان (٥/ ١٧٩) والعجلي (٢/ ١٧٩) والفسوي (٢/ ٤٣٧). ورواه ابن خزيمة في التوحيد (٢/ ٤٥٩/٢٧٠) والحاكم (٤/ ٥٣٦ - ٥٣٧) وصححه على شرط مسلم وأقره الذهبي وفيه عطاء بن مسلم الخراساني وهو ضعيف من قبل حفظه، لكن تابعه ضمرة بن ربيعة عند أبي داود وغيره.

(٣) الفتح (١٣/ ١٠٥).." (١)

"بالشهادتين كاف في الإيمان، وأحاديث هذا الباب تدل على فساده، بل هو مذهب معلوم الفساد من الشريعة لمن وقف عليها، ولأنه يلزم منه تسويغ النفاق، والحكم للمنافق بالإيمان الصحيح، وهو باطل قطعا. (١)

وقال أيضا: وقوله في حديث معاذ: «ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله إلا حرمه الله على النار» (٢) هكذا وقع هذا الحديث في كتاب مسلم عن جميع رواته فيما علمته، وقد زاد البخاري فيه: «صدقا من قلبه» وهي زيادة حسنة تنص على صحة ما تضمنته الترجمة المتقدمة، وعلى فساد مذهب المرجئة كما قد قدمناه. (٣)

وقال: قوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن أفضل الأعمال: «الإيمان بالله» يدل على أن الإيمان من جملة الأعمال وهو داخل فيها، وهو إطلاق صحيح لغة وشرعا، فإنه عمل القلب وكسبه، وقد بينا أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وأنه منقسم إلى ما يكون عن برهان وعن غير برهان، ولا يلتفت لخلاف من قال: إن الإيمان لا يسمى عملا؛ لجهله بما ذكرناه، ولا يخفى أن الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال كلها؛ لأنه متقدم عليها، وشرط في صحتها، ولأنه من الصفات المتعلقة، وشرفها بحسب متعلقاتها، ومتعلق

---

(١) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ١٣٩/٧

الإيمان هو الله تعالى وكتبه ورسله. ولا أشرف من ذلك، فلا أشرف في الأعمال من الإيمان ولا أفضل منه. (٤)

---

(١) المفهم (١/ ٢٠٤).

(٢) أخرجه البخاري (١/ ٣٠٠ - ٣٠١/ ١٢٨) ومسلم (١/ ٣٢/٦١).

(٣) المفهم (١/ ٢٠٨).

(٤) المفهم (١/ ٢٧٥).." (١)

"والصبح إذا تنفس، ويسأل بالذاريات ذروا، فالحاملات وقرا، فالجاريات يسرا، فالمقسمات أمرا، ويسأل بالطور، وكتاب مسطور، في رق منشور، والبيت المعمور، والسقف المرفوع، والبحر المسجور، ويسأل ويقسم عليه بالصافات صفا، وسائر ما أقسم الله به في كتابه.

فإن الله يقسم بما يقسم به من مخلوقاته لأنها آياته ومخلوقاته. فهي دليل على ربوبيته وألوهيته ووحدانيته، وعلمه وقدرته، ومشيئته ورحمته، وحكمته وعظمته وعزته. فهو سبحانه يقسم بها لأن إقسامه بها تعظيم له سبحانه. ونحن المخلوقون ليس لنا أن نقسم بها بالنص والإجماع. بل ذكر غير واحد الإجماع على أنه لا يقسم بشيء من المخلوقات وذكروا إجماع الصحابة على ذلك؛ بل ذلك شرك منهي عنه.

ومن سأل الله بها، لزمه أن يسأله بكل ذكر وأنثى، وبكل نفس ألهمها فجورها وتقواها، ويسأله بالرياح، والسحاب، والكواكب، والشمس، والقمر، والليل، والنهار، والتين، والزيتون. وطور سينين، ويسأله بالبلد الأمين مكة، ويسأله حينئذ بالبيت، والصفا والمروة، وعرفة، ومزدلفة، ومنى، وغير ذلك من المخلوقات، ويلزم أن يسأله بالمخلوقات التي عبدت من دون الله؛ كالشمس، والقمر، والكواكب، والملائكة، والمسيح، والعزير، وغير ذلك مما عبد من دون الله، ومما لم يعبد من دونه.

ومعلوم أن السؤال لله بهذه المخلوقات، أو الإقسام عليه بها من أعظم البدع المنكرة في دين الإسلام، ومما يظهر قبحه للخاص والعام. ويلزم من ذلك أن يقسم على الله تعالى بالإقسام والعزائم التي تكتب في الحروز." (٢)

---

(١) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ٣٧٩/٧

(٢) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ٣٨/٨

"وحياة، وكلاما، كدلالتها على أن له رحمة، ومحبة، وغضبا، ورضى، وفرحا، وضحكا، ووجها، ويدين، فدلالة النصوص على ذلك سواء، فلم نفيت حقيقة رحمته، ومحبته، ورضاه، وغضبه، وفرحه، وضحكه، وأولتها بنفس الإرادة. فإن قلت: لأن إثبات الإرادة، والمشيئة لا يستلزم تشبيها وتجسيما، وإثبات حقائق هذه الصفات يستلزم التشبيه، والتجسيم، فإنها لا تعقل إلا في الأجسام، فإن الرحمة رقة تعتري طبيعة الحيوان، والمحبة ميل النفس لجلب ما ينفعها، والغضب غليان دم القلب طلبا للانتقام، والفرح انبساط دم القلب لورود ما يسره عليه. قيل لك وكذلك الإرادة هي ميل النفس إلى جلب ما ينفعها، ودفع ما يضرها، وكذلك جميع ما أثبته من الصفات إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد، فإن العلم انطباع صورة المعلوم في نفس العالم، أو صفة عرضية قائمة به، وكذلك السمع، والبصر، والحياة، أعراض قائمة بالموصوف، فكيف لزم التشبيه وال‍تجسيم من إثبات تلك الصفات ولم يلزم من إثبات هذه. فإن قلت: لأني أثبتها على وجه لا يماثل صفاتنا ولا يشابهها، قيل لك: فهلا أثبت الجميع على وجه لا يماثل صفات المخلوقين ولا يشابهها، ولم فهمت من إطلاق هذا التشبيه والتجسيم، وفهمت من إطلاق ذلك التنزيه والتوحيد، وهلا قلت أثبت له وجها ومحبة وغضبا ورضى وضحكا ليس من جنس صفات المخلوقين. فإن قلت هذا لا يعقل، قيل لك: فكيف عقلت سمعا وبصرا وحياة وإرادة ومشيئة ليست من جنس صفات المخلوقين.

فإن قلت: أنا أفرق بين ما يتأول وبين ما لا يتأول، بأن ما دل العقل على ثبوته يمتنع تأويله كالعلم والحياة والقدرة والسمع والبصر، وما لا يدل عليه." (١)

"- وفيها: وهذا الحديث من دلائل النبوة حيث أخبر صلوات الله وسلامه عليه عن عمار أنه تقتله الفئة الباغية (١)، وقد قتله أهل الشام في وقعة صفين وعمار مع علي وأهل العراق كما سيأتي بيانه وتفصيله في موضعه. وقد كان علي أحق بالأمر من معاوية، ولا يلزم من تسمية أصحاب معاوية بغاة تكفيرهم كما يحاوله جهلة الفرقة الضالة من الشيعة وغيرهم، لأنهم وإن كانوا بغاة في نفس الأمر فإنهم كانوا مجتهدين فيما تعاطوه من القتال، وليس كل مجتهد مصيبا، بل المصيب له أجران والمخطئ له أجر؛ ومن زاد في هذا الحديث بعد «تقتلك الفئة الباغية»: «لا أنالها الله شفاعتي يوم القيامة» فقد افترى في هذه الزيادة على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإنه لم يقلها إذ لم تنقل من طريق تقبل والله أعلم. وأما قوله: «يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار»، فإن عمارا وأصحابه يدعون أهل الشام إلى الألفة واجتماع الكلمة. و أهل

---

(١) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ٨/٣٣٦

الشام يريدون أن يستأثروا بالأمر دون من هو أحق به، وأن يكون الناس أوزاعا على كل قطر إمام برأسه، وهذا يؤدي إلى افتراق الكلمة واختلاف الأمة، فهو لازم مذهبهم وناشئ عن مسلكهم، وإن كانوا لا يقصدونه والله أعلم. (٢)

- وفيها: وفي الصحيحين أيضا من حديث الأعمش عن إبراهيم التيمي عن أبيه. قال: خطبنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه. فقال: "من زعم أن عندنا شيئا نقرأه ليس في كتاب الله وهذه الصحيفة -لصحيفة معلقة في سيفه فيها أسنان الإبل وأشياء من الجراحات- فقد كذب". وفيها قال: قال رسول

---

(١) تقدم تخريجه ضمن مواقف الإمام أحمد سنة (٢٤١هـ).

(٢) البداية (٣/ ٢١٦).." [1]

"وجهه﴾ والمراد بالوجه الذات ... (١)

- كما تردد في الصوت بين التفويض والتأويل. (٢)

- تنبيه لقول الأشاعرة في القرآن ونفيه الصوت والحرف. (٣)

موقفه من الخوارج:

- قال الحافظ عقب حديث أبي بكرة «إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما من أهل النار» (٤): قال العلماء: معنى كونهما في النار أنهما يستحقان ذلك ولكن أمرهما إلى الله تعالى إن شاء عاقبهما ثم أخرجهما من النار كسائر الموحدين، وإن شاء عفا عنهما فلم يعاقبهما أصلا. وقيل هو محمول على من استحل ذلك، ولا حجة فيه للخوارج ومن قال من المعتزلة بأن أهل المعاصي مخلدون في النار لأنه لا يلزم من قوله: "فهما في النار" استمرار بقائهما فيها. (٥)

- وقال في شرح حديث ابن عمر أنه لما خلع أهل المدينة يزيد بن معاوية جمع ابن عمر حشمه وولده فقال: إني سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة (٦)، وإنا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله

---

(١) انظر الفتح (١٣/ ٤٠٢).

---

(١) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ٨/٣٨٧

(٢) انظر الفتح (١٣/ ٤٥٨).
(٣) انظر الفتح (١٣/ ٤٩٣ - ٤٩٤).
(٤) أحمد (٥/ ٤٣) والبخاري (١/ ٣١/١١٥) ومسلم (٤/ ٢٨٨٨/٢٢١٤ (١٥)) وأبو داود (٤/ ٤٢٦٨/٤٦٢) والنسائي (٧/ ٤١٣٢/١٤٢). وأخرجه ابن ماجه (٢/ ٣٩٦٥/١٣١١) بمعناه. عن أبي بكرة. وورد أيضا عن عدة من الصحابة.
(٥) الفتح (١٣/ ٣٣).
(٦) أحمد (٢/ ٤٨،٩٦) والبخاري (١٣/ ٧١١١/٨٥) ومسلم (٣/ ١٧٣٥/١٣٦٠ (١٠)) وأبو داود (٣/ ٢٧٥٦/١٨٨) والترمذي (٤/ ١٥٨١/١٢٢) وقال: "هذا حديث حسن صحيح".." [١]

"- وله رسالة 'الإنصاف في حقيقة الأولياء وما لهم من الكرامات والألطاف'، وهي رسالة جيدة في بابها بين فيها شطط أهل التصوف وغلوهم في باب الكرامات.

موقفه من الجهمية:

قال: إذا عرفت هذا. فقد سمع الصحابة ومن بعدهم هذه الصفات الشريفة مدحوه بها وأجروها عليه كما أجراها على نفسه وتمدح بها، ساكتين عن التأويل والمناقشة لم يقولوا: يلزم من إثبات صفة السميع الصماخ، ومن صفات البصير الحدقة وغير ذلك غير سائلين لمن أرسل إليهم ليبين لهم ما أنزل إليهم عن ذلك ... (١) ثم استرسل في الرد على المؤولة من كلام أهل العلم.

موقفه من القدرية:

وقد حكى في كتابه إيقاظ الفكرة (٢) ما دار بينه وبين أحد علماء المدينة في القدر، قال: لقد اتفق لشيخنا عبد الرحمن بن أبي الغيث ونحن نأخذ عنه في صحيح مسلم في المدينة النبوية سنة أربع وعشرين ومائة وألف أنه أملى في أول حديث القضاء والقدر منه بعد أن سئل عن الكسب وحقيقته فكأنما نشط من عقال فقال: المعتزلة قالت إنها خالقة لأفعالها والله يقول: ﴿الله خالق كل شيء﴾ (٣) فردوا قول الله تعالى، فقلت له: هل القرآن شيء؟

---

(١) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ٥١٩/٨

(١) إيقاظ الفكرة (ص.٨٢).

(٢) (ص.٢٥٧ - ٢٥٨).

(٣) الزمر الآية (٦٢).." (١)

"آدم عليه السلام إلى عيسى عليه السلام، والخاصة: هي من سيد الوجود - صلى الله عليه وسلم - إلى الختم، والمراد بالخاصة هي من اتصف صاحبها بأخلاق الحق الثلاثمائة على الكمال ولم ينقص منها واحد، إن لله تعالى ثلاثمائة خلق من اتصف بواحد منها دخل الجنة، وهذا خاص بسيد الوجود - صلى الله عليه وسلم - ومن ورثه من أقطاب هذه الأمة الشريفة إلى الختم .. هكذا قال، ونسبه للحاتمي رضي الله عنه. ثم قال سيدنا رضي الله عنه: لا يلزم من هذه الخصوصية التي هي الاتصاف بالأخلاق على الكمال أن يكونوا كلهم أعلى من غيرهم في كل وجه، بل قد يكون من لم يتصف بها أعلى من غيره في المقام، وأظنه يشير إلى نفسه رضي الله عنه وبعض الأكابر، لأنه أخبره سيد الوجود - صلى الله عليه وسلم - بأن مقامه أعلى من جميع المقامات ... انتهى من إملائه علينا رضي الله عنه". (١)

- ادعاؤه أنه الخاتم المحمدي:

"قال مؤلف بغية الم‍ستفيد: فقد ثبت عنه من طريق الثقات الأثبات من ملازميه وخاصته، أنه أخبر تصريحا على الوجه الذي لا يحتمل التأويل أن سيد الوجود أخبره يقظة بأنه هو الخاتم المحمدي المعروف عند جميع الأقطاب والصديقين، وبأن مقامه لا مقام فوقه في بساط المعرفة بالله". (٢)

" .. ومعنى كونه خاتما لمنصب الولاية المحمدية ألا يظهر أحد في ذلك المنصب بمثل الظهور الذي ظهر به فيه، فهو خاتم لكمال الظهور في ذلك

---

(١) التجانية (ص.١٧٥).

(٢) التجانية (ص.١٧٦).." (٢)

"فإنهم يحملونها على ما عرف من المجازات، والمذهب الأول وهو مذهب أهل الحديث هو الذي كان عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه والأئمة المجتهدون بعده ولا يلزم من إثبات صفة العلو والفوقية لله تعالى على مذهب أهل الحديث القول بالجهة المستلزمة للحد والجسمية؛ فإن أهل الحديث

---

(١) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ٥٨٩/٨

(٢) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ٦٤/٩

يفرون من ذلك وينزهون الباري جل جلاله عن الجهة والجسمية وعن مشابهته تعالى للحوادث، وإن ألزمهم المؤولة ذلك يلزم من قبلهم من باب أولى وأحرى؛ لأن مستند أهل الحديث هو ما يروى عن النبي – صلى الله عليه وسلم – وعن أصحابه الذين لم يكن يخطر ببالهم عند ذكر تلك الصفات تشبيه أو تشكيك؛ بل كانوا يعلمون أن الحق سبحانه لم يكن مشابها للمخلوقات كما في القرآن ﴿ليس كمثله شيء﴾ (١)، فكذلك صفاته لا تماثل ولا تشابه صفات المخلوقات، فكانوا يؤمنون بها كما وردت، لأن الله تعالى وصف بها نفسه وهي لائقة بذاته القديمة الكريمة، ولم ينقل عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أو عن أحد من أصحابه أنهم أولوا أو أخرجوا تلك النصوص عن ظواهرها، بل ثبت أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال للجارية السوداء: «أين الله؟» فأشارت بأصبعها إلى السماء، فقال: «إنها مؤمنة» (٢).

فهل يقدر أحد ينتمي إلى الإسلام أن يقول إنها مجسمة، أو تعتقد الجهة لما يلزم عليه من كون النبي – صلى الله عليه وسلم – أقرها على معتقدها الباطل؟ ومعاذ الله أن يقع ذلك؛ لأنه – صلى الله عليه وسلم – ما بعث إلا لتقديس الله تعالى وتوحيده، فشيء أقره –

(١) الشورى الآية (١١).

(٢) أحمد (٥/ ٤٤٧) ومسلم (١/ ٣٨١ – ٣٨٢/ ٥٣٧) وأبو داود (١/ ٥٧٠ – ٥٧١/ ٩٣٠) والنسائي (٣/ ١٩ – ٢٢/ ١٢١٧) من حديث معاوية بن الحكم.." (١)

"وقال أيضا رحمه الله تعالى: وهذا. يعني: الآية السابقة ﴿ليس كمثله شيء﴾، ومثلها كذلك ﴿هل تعلم له سميا﴾ من أعظم الأدلة على كثرة صفات كماله ونعوت جلاله. لأن صفات البارئ جل وعلا ليست منحصرة في ما ذكر أو لا؟ إذا قيل: بأننا لا نصف البارئ إلا بما وصف به نفسه في الكتاب أو السنة، هل معنى ذلك أن الأوصاف أوصاف الباري محصورة في الكتاب والسنة؟ الجواب: لا، كما قلنا في ماذا؟ في الأسماء، الأسماء ليست محصورة وإن كان جاء النص «إن لله تسعة وتسعين اسما». هذا المراد به أن منها هذا العدد، وهو موجود في الكتاب والسنة لكن لا يلزم منه ماذا؟ أن لا يكون في الكتاب والسنة إلا هذه التسعة والتسعون، لا، بل هي أكثر، أكثر من تسعة وتسعين في الكتاب والسنة، فيفهم البعض ماذا؟ أنه لا يوجد إلا هذه التسعة والتسعون، ولذلك إذا عدها ابن حجر وعدها الآخر وعدها الثالث قد يختلفون في بعض الأسماء ويكون هذا مختلف فيه هو اسم كذلك تنطبق عليه الشروط، لكن لا يلزم الاتفاق، أنها

(١) موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المغراوي ٤٣٢/٩

لو كانت بالفعل محصورة في تسعة وتسعين لا بد أن يكون ماذا؟ النتيجة واحدة، لكن قد يختلفون في بعضها هذا ينظر إلى أنه اسم وهذا ينظر إليه إلى أنه ليس باسم والنتيجة أن الأسماء أكثر من ذلك، كذلك صفاته جل وعلا ليست محصورة فيما ذكر، ولذلك قال: من أعظم الأدلة على كثرة صفات كماله ونعوت جلاله، وإنها لكثرتها وعظمتها وسعتها لم يكن له مثل فيها، وإلا لو أريد بها نفي الصفات لكان العدم المحض أولى بهذا المدح منه. يعني: هل المراد بالنفي هنا النفي المحض، أو النفي المتضمن لكمال ضده؟ قد يراد في لسان العرب قد يراد به هذا وذاك، تقول: زيد لا يعلم. ويكون جاهلا أليس كذلك؟ أو زيد لا يجهل وقد لا يكون ماذا؟ عالما، فغير البارئ جل وعلا قد يراد النفي على أصله أو لكمال ضده فهو محتمل، لكن هذا الاحتمال لا يوجد فيما نفي عن البارئ جل وعلا، بل يتعين أن يكون المراد بالنفي هنا إثبات كمال ضده، فإذا نفي المثيل حينئذ يكون لماذا نفي المثيل هنا؟ لأي شيء؟ لكونه لا يوجد من اتصف بصفات تؤهله أن يكون في منزلة البارئ جل وعلا، حينئذ كان الإنفراد هنا بالكمال في الصفات، لأن هذه الآية لم تتعلق بصفة معينة ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ هذه صفة معينة، حينئذ يثبت بنقيض ما ذكر إثبات كمال الحي القيوم، وأما ﴿ليس كمثله شيء﴾ إثبات نقيض أو ضده ماذا؟ كمال صفاته، وهذا الذي عناه رحمه الله تعالى، ولذلك قال: من أعظم الأدلة على كثرة صفات كماله. الكثرة لا يحيط بها البشر لأنهم يعجزون عن ذلك، من أعظم الأدلة على كثرة صفات كماله ونعوت جلاله وإنها لكثرتها وعظمتها وسعتها لم يكن له مثل فيها، وإلا لو أريد بها نفي الصفات لكان العدم المحض أولى بهذا المدح منه، ثم قال: وكلما كثرت أوصافه ونعوته فات أمثاله، وبعد عن مشابهة أضرابه فقوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١]. من أدل شيء على كثرة نعوته وصفاته.." (١)

"إذا يدل على أنها أفضل من بعض القرآن، والقرآن بعضه أفضل من بعض، كما أن صفات الله جل وعلا بعضها يفضل بعضا. قال - صلى الله عليه وسلم -: «أعوذ برضاك من سخطك». ماذا نفهم؟ أن السخط [ليس مفضولا] (١) ليس فاضلا، أليس كذلك؟ مع كونه صفة للبارئ جل وعلا «أعوذ برضاك من سخطك». قال أيضا مخبرا عن ربه جل وعلا: «إن رحمتي سبقت غضبي». إذا ليست في منزلة واحدة، الرحمة أفضل من الغضب، أليس كذلك؟ هذا واضح من المعنى، وفي رواية: «تغلب غضبي». وهذا يدل على أن بعض الصفات أفضل من بعض، وأيضا بعض الصفة قد يكون أفضل من بعضها الآخر، وهذا يترتب عليه أن يكون بعض القرآن أفضل من بعضه الآخر، ولهذا صارت الفاتحة هي أعظم سورة في القرآن، ودل

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٢/١٢

النص على ذلك، وآية الكرسي أعظم آية في القرآن، وسورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن، هذا مذهب أهل السنة والجماعة في تفضيل بعض صفات الباري جل وعلا على بعض، وتفضيل بعض القرآن على بعض، والمراد هنا أن هذه السورة تعدل - كما ذكر الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى - أنها تعدل ثلث القرآن، يعني: في الجزاء لا في الإجزاء، يعني: لو قيل هي ثلث القرآن، طيب يقرأها ثلاث مرات، إذا لو كبر للصلاة وقرأها ثلاث مرات أجزأت عن الفاتحة؟ يقول: ختمت. قرأها ثلاث مرات وختم القرآن هل تجزئ عن الفاتحة؟ الجواب: لا، إذا هي في الجزاء، يعني: فيما يترتب عليها من ثواب، كذلك من حيث المعنى هو مراده أنها لا تجزئ عن الفاتحة هذا المراد، بمعنى أنه لو كررها ثلاث مرات حينئذ قرأ المرة الأولى ثلث القرآن، والمرة الثانية فيما يقابل ثلث القرآن ثلثان، والمرة الثالثة ختم القرآن هل تجزئ هذه عن قراءة الفاتحة؟ الجواب: لا، ولذلك لو جاء رمضان وقرأ كل خمس دقائق ثلاث مرات وختم ألف مرة في رمضان يختم أو لا؟ الثواب نعم، لكنه لا يكون مثل ماذا؟ مثل من قرأ، ولذلك لو قرأها مرة واحدة وأقيمت مقام ثلث القرآن وذاك جلس يقرأ عشرة أجزاء فهو أفضل منه، وإنما هي فاضلة باعتبار من لم يقرأ أو باعتبار نفسه هو، أما من قرأ بالفعل فلا شك أنه أفضل، على كل المراد هنا أنها تعدل ثلث القرآن في الجزاء لا في الإجزاء، فلا يلزم من المعادلة في الجزاء المعادلة في الإجزاء. قالوا: ولهذا لو قرأ سورة الإخلاص في الصلاة ثلاث مرات لم تجزئه عن قراءة الفاتحة. قال الزركشي - وهذه مسألة مهمة مسألة تفاضل القرآن لأنها عند المتأخرين مسألة عقدية، تفاضل القرآن يفضل بعضه أو لا؟ هذه مسألة عقدية - ولذلك الزركشي نص على ذلك في ((البرهان)) لأن مبناها على كلام الباري جل وعلا يتنوع أو لا يتنوع؟ عند الأشاعرة لا يتنوع، ولذلك الجمهور على أنه ماذا؟ لا يتفاضل، وكل نص جاء في بيان أن القرآن آية الكرسي أفضل من حيث الثواب لا من حيث الذات، لماذا؟ لأنه من حيث الذات يعني الكلام نفسه، فإذا كان كذلك فحينئذ نقول: بعضه أفضل من بعض.

(١) سبق.." (١)

"في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقول: «أعوذ بعزتك الذي لا إله إلا أنت الذي لا يموت والجن والإنس يموتون». إذا «الذي لا يموت» هذه صفة كاشفة بمعنى أن من مقتضيات إثبات الحي من معانيه ماذا؟ أن هذه الحياة لا يلحقها عدم وزوال، بل هو

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/١٣

باقي جل وعلا، ولذلك من أسمائه [الباقي] من أسمائه الآخر، الباقي لم يثبت وإن جاء في بعض الروايات، لكن الصواب أنه لم يثبت. قال: «أعوذ بعزتك الذي لا إله إلا أنت». انظر قال فيما سبق مر معنا: «الله لا إله إلا هو». قلنا: «هو» ليس بعلم ليس باسم هناك هو هو، لو قلت: هناك هو أنه اسم لقلنا هنا ماذا؟ أنت اسم، وليس كذلك، لم يقل حتى الصوفية لا يقول: أنت أنت، إنما بقول: هو هو. هنا قال ماذا؟ «أعوذ بعزتك الذي لا إله إلا أنت». هذا خطاب كناية، كناية عن اسمه أو كناية عن ذات الباري جل وعلا فليس بعلم «الذي لا يموت والجن والإنس يموتون» فصفة الحياة الباقية مختصة به تعالى دون خلقه فإنهم يموتون، ولذلك قال – صلى الله عليه وسلم –: «والجن والإنس يموتون». وأما نحو قوله تعالى: ﴿يخرج الحي من الميت﴾ [الأنعام: ٩٥]. ﴿يخرج الحي﴾ هذا مخلوق ... ﴿من الميت﴾ هذا مخلوق، نقول هنا ماذا؟ على القاعدة: وإن أطلق لفظ الحي على المخلوق إلا أن الحي ليس كالحي، كالعلم ليس كالعلم، والرحمة ليست كالرحمة، والقدرة ليست كالقدرة، وإنما التشابه في ماذا؟ في الألفاظ فحسب، واتحاد الأسماء أو توافق الأسماء لا يستلزم توافق المسمى اتحاد المسمى حينئذ نقول: نعم بعض الأسماء التي أطلقها الباري جل وعلا وسمى به نفسه قد يطلق على المخلوق، لكن نقول: ليس الحي كالحي، وليس العليم كالعليم، ولا الرحيم كالرحيم، وإن كان ثم تشابه في اللفظ فحسب وأما المعنى أو المضمون والمصدق ونحو ذلك فهذه لا تماثل فيها البتة، فيطلق اللفظ على غير الله تعالى ولكن ليس الحي كالحي، إذ لا يلزم من اشتراكه في الاسم التماثل في المسمى (﴿الحي القيوم﴾) أي القائم بنفسه المقيم لما سواه، القائم بنفسه يعني: معنى القيوم يدخل تحته جميع صفات الأفعال كما سيأتي، القائم بنفسه هذه يستلزم ماذا؟ يستلزم استغناءه عن كل شيء، يعني لا يفتقر ولا يحتاج إلى أحد، لكمال غناه جل وعلا، فهو قائم بنفسه، هذا يستلزم استغناءه عن كل شيء لكمال غناه جل وعلا، المقيم لما سواه هذا يستلزم أن يكون غيره قائما به، السماوات قائمة بأمر الله عز وجل، والأرضون قائمة بماذا؟ بأمر الله عز وجل، وجميع الإنس والجن والملائكة كذلك قائمة بأمر الله عز وجل، فما من مخلوق إلا وهو مفتقر ومحتاج إلى الباري جل وعلا، فالله تعالى من خصائصه أنه قائم بنفسه مقيم لما سواه، وقيل: القائم على كل نفس بما كسبت وهو داخل فيما سبق. وقيل: القائم بتدبير الخلق وحفظه. وهو داخل فيما سبق، وقيل: هو الذي لا ينام. وهذا من مستلزمات ماذا؟ كونه قيوما وليس هو المعنى المرادف له، لكن من معانيه، ولذلك قال: (﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾).." (١)

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/١٤

"قال ابن القيم رحمه الله تعالى: هذه الأسماء الأربعة متقابلة، اسمان لأزليته وأبديته سبحانه وهما: الأول، والآخر. اسمان لأزليته وأبديته سبحانه، أزلية، يعني لم يزل، كلمة منحوتة من لم يزل، وهي بمعنى الأول، أبديته هذا بمعنى الآخر، واسمان لعلوه وقربه وهما: الظاهر، والباطن. لعلوه يعني الذاتي، فأوليته سبحانه سابقة على أولية كل ما سواه، وآخريته سبحانه ثابتة بعد آخرية كل ما سواه، فأوليته سبقه لكل شيء، وآخريته بقاؤه بعد كل شيء، وظاهريته فوقيته وعلوه على كل شيء، هكذا قال، فسره حينئذ بالعلو الذاتي، فوقيته وعلوه على كل شيء، وهذا لا يلزم منه أن يكون ماذا أن يكون منافيا للاستواء، يعني: هذا عام، وأدلة الاستواء خاصة، حينئذ لا تعارض بين عام وخاص، فهو فوق كل شيء وفوق عرشه، ولذلك عندنا العلو علو عام فوق المخلوقات كلها، وعلو خاص وهو استواؤه على عرشه، فلا تنافي بين الموضعين. قال هنا: ومعنى الظهور يقتضي العلو. هكذا قال ابن القيم، وظاهر الشيء هو ما علا منه وأحاط بباطنه، وبطونه سبحانه إحاطته بكل شيء، بحيث يكون أقرب إليه من نفسه، وهذا قرب الإحاطة العامة، يعني تفسر بالعلم والقدرة والشمول ونحو ذلك، وأما القرب المذكور في الكتاب والسنة فقرب خاص من عابديه وسائليه ليس عاما، وهو ثمرة التعبد باسمه الباطن، ذكر البيهقي عن مقاتل قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾. هو الأول قبل كل شيء، والآخر بعد كل شيء، والظاهر فوق كل شيء، والباطن أقرب من كل شيء. وإنما يعني القرب بعلمه وقدرته – هكذا حمله رحمه الله تعالى – وهو فوق عرشه وهو بكل شيء عليم، انتهى كلامه عليه رحمة الله.." (١)

"الأول: وجوده على صورته المعينة. يعني: حكمة في كون الشيء على كيفيته وحاله التي هو عليها، كما لو قيل: الصلاة خمس فروض في اليوم، لم كانت خمسة؟ لحكمة أو لا؟ نحن لا نعلمها الحكمة قد نعلمها وقد نجهلها، لم كانت خمس صلوات في اليوم والليلة، حكمة أو لا؟ لحكمة قطعا، لم كان الحج مرة [في العام] (١) في العمر لم؟ نقول: لحكمة. لم كان شهر رمضان شهرا واحدا في السنة؟ لم كان ثلاثين يوما؟ لم لا يزيد؟ لم لا ينقص؟ فكون الشيء على صورة معينة نقول: هذه حكمة، كحال الصلاة فهي عبادة عظيم تسبق بطهارة من الحدث والخبث وتؤدى على هيئة معينة من قيام وقعود وركوع وسجود وهكذا كونها على هذه الحال نقول: هذا حكمة علمناه أم جهلناها، فعدم علمنا بالحكمة لا يلزم منه نفي الحكمة عن العبادة.

الثاني: فيما يترتب على تلك العبادة، في غايته المحمودة التي يترتب عليها.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/١٥

فالحكمة وضع الشيء في موضعه الموافق للغاي ا ت المحمودة منها. فما يترتب على العبادات ما يترتب على جميع الأحكام الشرعية نقول: هذه غايات، فلم يشرع الله عز وجل الأحكام الشرعية إلا لما يترتب عليها من غايات محمودة، إن فعلت حينئذ ترتب عليها ذلك، ولذلك نقول: الحكمة وضع الشيء في موضعه الموافق للغايات المحمودة منه، وأما وضع الشيء في موضعه دون نظر إلى الغايات المحمودة منه إما عجزا أو عدم رعاية فهذا لا يسمى حكمة، وضع الشيء في موضعه مع - لا بد من القيد - مراعاة ما يترتب على ذلك الشيء، وأما وضع الشيء في موضعه دون مراعاة حينئذ نقول: هذا لا يسمى حكمة، فوضع الشيء في موضعه عدل، والظلم وضع الشيء في غير موضعه، والحكمة عدل وزيادة. العدل وضع الشيء في موضعه. الظلم وضع الشيء في غير موضعه. الحكمة عدل وزيادة، ما هي الزيادة مراعاة المصالح أو الغايات التي تترتب على فعل العبادات.

إذا: الثاني في غايته المحمودة التي يترتب عليها. يعني الحكمة في الغاية من الحكم، ما الغاية من هذا الحكم؟ نقول: ما يترتب عليه هو مراعى من جهة الباري جل وعلا حيث إن جميع أحكام الله تعالى لها غايات حميدة وثمرات جليلة، فانظر إلى حكمة الله تعالى في حكمه الكوني الشرعي هذا جاء معللا، إما طلب رضوان الله تعالى الجنة النجاة من النار، كل هذه حكم، حيث يصيب الناس المصائب العظيمة لغايات حميدة كقوله تعالى: ﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس﴾ [الروم: ٤١]. قال: ﴿ليذيقهم﴾ هذا حكم كوني أو لا؟ ﴿ظهر الفساد في البر والبحر﴾ هذا حكم كوني، قال: ﴿ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون﴾ ففيها رد لقول من يقول: إن أحكام الله تعالى ليست لحكمة بل هي لمجرد مشيئته.

وأما حكمه سبحانه وتعالى فينقسم إلى قسمين:

---

(١) سبق.." (١)

"قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: أجمع المسلمون على وصفه سبحانه بالحكمة وتنازعوا في تفسير ذلك، المسلمون لم يقل: أهل السنة والجماعة، إنما قال: المسلمون لأن الحكمة عند الأشاعرة منفية، فكل لام لام التعليل لام كي في القرآن فهي لام الصيرورة عندهم. فقال الجمهور من أهل السنة وغيرهم: هو حكيم في خلقه وأمره والحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٢٢

والجمهور يقولون: لام التعليل داخلة في أفعال الله وأحكامه. إذا التعليل هذا مقارن لحكم الله الشرعي والقدري، فما من حكم لله شرعي إلا وهو معلل علمناه أم جهلناه، وما من حكم قدري إلا وهو معلل علمناه أم جهلناه، فاسمه الحكيم فيه إثبات الحكمة، والحكمة تتضمن كمال علمه وخبرته وأنه أمر ونهى وخلق وقدر لما له في ذلك من الحكم والغايات الحميدة التي يستحق عليها كمال الحمد والإحكام الذي في مخلوقاته دليل على علمه، وإنما يدل إذا كان الفاعل حكيما يفعل الحكمة. انتهى من كلام شيخ الإسلام رحمه الله تعالى.

والحكم كما مر معناه المعنى، وشرعا هو خطاب المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا فيدخل فيه الحكم الشرعي بنوعيه: الوضعي، والتكليفي.

وينقسم الحكم بالنسبة إلى الرضا به وعدمه إلى أقسام:

قسم يجب الرضا به والانقياد والاستسلام له، وهو الحكم الديني الشرعي، يجب الإيمان بأنه من عند الله تعالى والتسليم له مع القبول، فإذا لم يكن كذلك فحينئذ انتفى عنده الاستسلام للباري جل وعلا. قال سبحانه: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ [النساء: ٦٥]. فنفى أصل الإيمان. إذا كل حكم شرعي ديني في الكتاب والسنة وجب الإيمان به ولا يجوز رده ولا يتخلف هذا، لو لم ينتسب لا يلزم منه ماذا؟ عدم الإيمان، فالإيمان شيء بالحكم الشرعي والتصديق به شيء والعمل به شيء آخر، ولذلك لو وقع من وقع في الزنا مثلا عنده شيئان:

الشيء الأول اعتقاد أنه محرم ولو وقع في المحرم، فكونه يقع في المحرم شيء هذا مخالف لكنه يجب أن يعتقد أنه محرم، فلو اعتقد أنه مباح كفر، لأنه مما يعلم من الدين بالضرورة أنه محرم، وكذلك الربا قد يقع في الربا لكن لا يلزم من ذلك أن يعتقد أنه مباح، إذ لو اعتقد أنه مباح لكفر لأنه يعتبر ماذا؟ رادا لحكم الله تعالى مما هو معلوم من الدين بالضرورة، فوقع المسلم في المعصية شيء، واعتقاده فيما يتعلق بذلك الحكم شيء آخر، لأنه يجب الرضا بحكم الله تعالى، ويجب قبوله والتسليم له والانقياد له ولو لم يمتثل، فيعتقد أن الصلاة واجبة ويجب حينئذ الامتثال، وليس كما سبق. هذا الحكم الشرعي يجب الرضا به والانقياد للاستسلام له.

وأما الحكم الكوني من الأمراض والفقر ونحو ذلك فمنه ما يستحب الرضا به كالرضا بالفقر مثلا والعاهة والأمراض ونحو ذلك هذا مما يستحب الرضا به، يعني لا يجب، ومنه ما يحرم الرضا به كالرضا بالكفر والمعصية ونحو ذلك.

وأما اسمه ﴿الخبير﴾. فمعناه الذي انتهى علمه إلى الإحاطة ببواطن الأشياء وخفاياه على ما هي عليه كما أحاط بظواهرها. انتهى من ((الصواعق)).." (١)

"﴿العليم﴾ هذا اسم من أسمائه جل وعلا، دل على ماذا؟ على ذات متصفة بصفة العلم، إذا ثبت العلم عن طريق ثبوت الاسم وهو العليم، (﴿يعلم ما يلج﴾) حينئذ نقول: يعلم أسند إلى فاعل وهو الباري جل وعلا، دل على أنه متصف بصفة العلم، من أين أخذنا في هذه الآية صفة العلم؟ من الفعل ﴿إن الله عنده علم الساعة﴾ [لقمان: ٣٤]، فإن كان متعلق العلم هنا الساعة لكن العلم هذا مصدر فدل على أن الباري جل وعلا متصف بصفة العلم، إذا قد يأتي المصدر، وقد يأتي الفعل، وقد يأتي الاسم، حينئذ الثلاثة تكون متواردة على إثبات صفة العلم، وهذا تنوع في الأدلة، ولا يلزم من إثبات الصفة أن يأتي عدة أدلة لا، إنما يكفي دليل واحد، بمعنى أنه إذا جاءت آية واحدة تدل على إثبات صفة للباري جل وعلا وجب التسليم والقبول، ولا نحتاج إلى ماذا؟ إلى تكاثر الأدلة، كذلك إذا جاء النص عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وصح سنده ولا نشترط التكاثر ولا التواتر حينئذ نقول ثبت ماذا؟ ثبت مدلول النص، وهو وصف الباري جل وعلا بما دل عليه. إذا (﴿يعلم﴾) نقول: فعل يدل على حصول الحدث وهو المصدر، وهو هنا العلم، ودل اسمه العليم كذلك على إثبات صفة العلم، والصفة المجردة مصدر ﴿إن الله عنده علم الساعة﴾ حينئذ كيف نفسر العلم، بماذا نفسر العلم؟ نقول: العلم هو العلم لا يحتاج إلى تفسير لأنه معلوم، ومر معنا أن ما لم يأت في الشرع بيان حقيقة الصفة حينئذ نحمله على المعنى اللغوي، والمعنى اللغوي نقول: العلم هو العلم، والمحبة هي المحبة، والرضا هو الرضا، والغضب هو الغضب، فالذي يدركه المرء عند سماع هذا اللفظ هو المعنى أو المدلول اللغوي له، حينئذ يبقى ماذا؟ يبقى عدم التشبيه أو عدم التمثيل لئلا يحمل مدلول اللفظ على ما يعقله من نفسه، فالعلم إذا أردنا تعريفه نقول: هو إدراك المعلومات. وإن لم يكن ثم ما يتعلق بالمعلومات كيف نقول: المعلومات اسم مفعول، حينئذ ما هو العلم؟ هو إدراك المعلومات يلزم منه الدور، نقول: هذا فلسفة منطقية غير واردة هنا، إنما نقول: إدراك المعلومات سواء كانت هذه المعلومات مفردات أو كانت مركبات هو الذي يسمى بالعلم، فالإدراك حينئذ هو مدلول العلم لغة.

العلم إدراك المعاني مطلقا." (٢)

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٤/١٥

(٢) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/١٦

"فمن الأول، الذي هو سمع إدراك، قوله تعالى (﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها﴾ [المجادلة: ١]). هذا سمع إدراك متعلقه المسموع الذي هو الصوت (﴿لقد سمع الله قول الذين قالوا﴾ [آل عمران: ١٨١]) هذا سمع إدراك متعلقه الأصوات يعني وقع صوت فأدركه الباري جل وعلا، ومن الثاني، الذي هو سمع فهم وعقل ومتعلقه المعاني ﴿لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا﴾ [البقرة: ١٠٤] وهذا متعلق بمن هنا ﴿واسمعوا﴾ متعلق بالخلق وليس بالخالق جل وعلا، ليس المراد سمع مجرد الكلام بل سمع الفهم والعقل، وهو في المعنى – هذا النوع – وإن كان مثال ذكره ابن القيم هنا يتعلق بالخلق إلا أنه داخل في الأول سمع إدراك بمعنى يسمع الباري الصوت يعني: اللفظ، حينئذ المعنى تابع للفظ فهو داخل في معناه، حينئذ فصله يعتبر بماذا؟ بمعنى أنه تأكيد للمعنى الأول وإلا قد يسمع اللفظ يدرك اللفظ فقط دون الفهم وقد يحصل هذا بين خلقه لكن باعتبار الباري جل وعلا؟ لا، إنما يقول حصل السمع الذي هو إدراك المسموع الذي هو إدراك الأصوات ويلزم منه ذلك إدراك المعاني فلا فرق بين هذا الثاني أو الثالث الذي عناه ابن القيم الثاني والأول، لا فرق بينهما باعتبار الباري جل وعلا، بل هو لازم له، قال: ومن الثاني قوله: ﴿لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا﴾ ليس المراد سمع مجرد الكلام بل سمع الفهم والعقل، ومنه ﴿سمعنا وأطعنا﴾ [البقرة: ٢٨٥]، ومن الثالث: الذي هو سمع إجابة وعطاء لما سئل سمع الله لمن حمده، وفي الدعاء المأثور ((اللهم اسمع)) أي أجب واعط ما سئلت، ومنه قوله: ﴿إن ربي لسميع الدعاء﴾ [إبراهيم: ٣٩]؟ أي لمجيب الدعاء ﴿إن ربي لسميع الدعاء﴾ يسمع الدعاء ليس المراد هنا إدراك الأصوات لا، لأنه لازم له حينئذ نقول: ﴿إن ربي لسميع الدعاء﴾. المراد به مجيب الدعاء. ومن الرابع الذي هو سمع قبول وانقياد ﴿سماعون للكذب﴾ [المائدة: ٤١] أي قابلون له ومقادون غير منكرين، ومنه على أصح القولين والكلام ابن القيم رحمه الله تعالى: ﴿وفيكم سماعون لهم﴾ [التوبة: ٤٧]. أي قابلون ومنقادون، إذا هذه أربع معان كلها ثابتة للباري جل وعلا، وإن كان الثاني لم يثبت له ابن القيم مثالا يتعلق بصفة الباري جل وعلا إلا أنه داخل في الأول، لكن لا نقول بأنه سمع عقل لأنه لم يرد هذا المعنى، وإنما نقول: سمع فهم وإدراك

لمدلول اللفظ إذ هو لازم له.

النوع الأول: سمع إدراك ومتعلقه الأصوات، هذا أقسام ينقسم إلى أقسام:." (١)

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٥/١٧

"ففيه عموم وإثبات هذا المعنى، دل هذا الاسم البصير على إثبات صفة البصر لله تعالى كما دل السميع على إثبات صفة السمع لله تعالى، من القاعدة السابقة أن الأعلام أعلام الباري جل وعلا هي أعلام وصفات. وهذا محل وفاق عند أهل السنة والجماعة، دل هذا الاسم على إثبات صفة البصر لله تعالى على ما يليق به من غير تمثيل ولا تعطيل، لأنه وصف نفسه بذلك، وهو أعلم بنفسه وهي صفة ذاتية وهو أعلم بنفسه أثبت السمع كما أن للمخلوق سمع، وأثبت لنفسه البصر كما أن للمخلوق بصرا، وقال: (﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾). جمع بين النفي والإثبات فلا تمثيل ولا تعطيل. حينئذ نقول: اللفظ مشترك لكن الحقائق مختلفة، فالسمع هو من حيث هو نقول: إدراك المسموع. وهذا يتصف به الباري جل وعلا ويتصف به المخلوق، لكن إذا أضيف سمع الباري جل وعلا حينئذ انفصل من حيث الحقيقة لا من حيث المعنى الكلي. ولذلك قرر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أن الاشتراك في الأسماء لا يلزم منه التماثل في الحقائق، أليس كذلك؟ فأنت لك سمع والنمل له سمع والبقر له سمع، وقل ما شئت، لكن الحقيقة غير الحقيقة، وهو صفة ذاتية صفة البصر من صفات الكمال، فالمتصف بها أكمل ممن لا يتصف بها. قال تعالى: ﴿قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون﴾ [الأنعام: ٥٠] يعني لا يستويان، وقد أنكر إبراهيم الخليل عليه السلام على أبيه عبادته ما لا يبصر ولا يسمع فقال: ﴿إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا﴾ [مريم: ٤٢]. وقال تعالى في شأن عباد الأصنام: ... ﴿ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها﴾. هذا كمال أم لا؟ هذا كمال في المعبود ﴿أم لهم آذان يسمعون بها قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون﴾ [الأعراف: ١٩٥]، في هذه الآية إثبات اسمين من أسماء الله تعالى هما: السميع، والبصير. وثلاث صفات وهي: السمع، والبصر، ونفي المماثلة. (﴿ليس كمثله شيء﴾) هذه نفي، [نعم] وهي كمال صفاته من نفي المماثلة، نفي المماثلة يستلزم ماذا؟ إثبات كمال ضده وهو كمال صفاته جل وعلا مع صفة السمع وصفة البصر.." (١)

"الأول: قلنا ماذا؟ أنه يفعل بإرادته، هنا العكس، إذا أراد شيئا فعله، والمراد بالإرادة هنا الإرادة الكونية، المراد بها الإرادة الكونية التي يلزم منها ماذا؟ الفعل بخلاف ماذا؟ الإرادة الشرعية فلا يلزم منها الفعل، إذا أراد شيئا فعله، فإن ما موصولة عامة أي: يفعل كل ما يريد أن يفعله، وهذا في إرادته المتعلقة بفعله هو جل وعلا، أراد أن يفعل هو بخلاف إرادته من العبد أن يفعل فرق بين الإرادتين، فالباري جل وعلا يريد من نفسه أن يفعل فلا تتخلف الإرادة، وأما إذا أراد من العبد أن يفعل فقد تتخلف. قال: وأما إرادته المتعلقة

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٩/١٧

بفعل العبد فلها شأن آخر، فإن هنا إرادتين: إرادة أن يفعل العبد، وإرادة أن يجعله الرب فاعلا. أن يفعل العبد وحينئذ جعل له إرادة ومشيئة، أليس كذلك؟ وهي تابعة لمشيئة الباري جل وعلا، يعني العبد له إرادة وله قدرة، وكل منهما تابع إلى قدرة الباري جل وعلا وإرادته، ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ فإرادته أن يفعل العبد، وإرادة أن يجعله الرب فاعلا، وليستا متلازمتين، وإن لزم من الثانية الأولى من غير عكس، أن يجعله الرب فاعلا حينئذ وجد ماذا؟ إرادة العبد، قد يريد العبد ولا يقع، أليس كذلك؟ لكن إذا أراد الباري جل وعلا من العبد أن يفعل، إذا لزم منه وجود إرادة العبد وإلا صار ماذا؟ صار الفعل قهريا اضطراريا وليس الأمر كذلك.

الرابع: أن إرادته وفعله متلازمتان، فما أراد أن يفعله فعله، وما فعله فقد أراده. المراد الإرادة الكونية هنا بخلاف المخلوق فما ثم ﴿فعال لما يريد﴾ إلا الله.

الخامس: إثبات إرادات متعددة بحسب الأفعال. ﴿فعال لما يريد﴾، إذا كل فعل له إرادة مختصة به، إذا له إرادات وإن كان الجنس قدر مشترك هنا، إثبات إرادات متعددة بحسب الأفعال وأن كل فعل له إرادة تخصه، هذا هو المعقول في الفطر وكلام ابن القيم.

السادس: أن كل ما صالح أن تتعلق به إرادته جاز فعله. انتهى كلامه رحمه الله تعالى.." (١)

"(﴿ما يريد﴾) فيه إثبات صفة الإرادة، وجهه أنه فعل أسند إلى الباري جل وعلا، (﴿ما يريد﴾) أين الفاعل؟ ضمير مستتر تقديره يعود إلى الباري، يريده هو الباري جل وعلا، فيه إثبات الإرادة لله سبحانه وتعالى كما يليق بجلاله، وأنه لم يزل مريدا بالإرادات أو بإرادات متعاقبة فنوع الإرادة قديم، وأما إرادة الشيء المعين إنما يريده في وقته، إذا عندنا قدر مشترك الذي يوصف بكونه قديما، وهو نوع الإرادة، وأما باعتبار المتعلق، حينئذ نقول: المتعلق يكون حادثا، إذا يختلف ويتعدد، فنوع الإرادة قديم، وأما إرادة الشيء المعين إنما يريده في وقته فالمراد يكون حادثا، فالإرادة من صفات الفاعل وهي تنقسم إلى قسمين:

إرادة كونية قدرية، وهذه مرادفة للمشيئة، ولذلك اتفق أهل السنة والجماعة أن المشيئة لا تنقسم، ليس عندنا إلا مشيئة كونية عامة شاملة، فلا تنقسم إلى مشيئة متعلقة بالشرع أو متعلقة بالكون، إنما الذي ينقسم ماذا؟ الإرادة، الإرادة مطلقة ينقسم إلى قسمين، الإرادة الكونية والمشيئة مترادفان، كل منهما بمعنى واحد.

قال هنا: وهي تنقسم إلى قسمين:

إرادة كونية قدرية وهذه مرادفة للمشيئة، وما أراده سبحانه كونا وقدرا فلا بد من وقوعه، كل ما أراده يلزم منه

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/١٧

الوقوع، فهذه الإرادة هي المتعلقة بالخلق وهو أنه يريد سبحانه أن يفعل هو.
الثاني: إرادة شرعية دينية، وهذه الإرادة متعلقة بماذا؟ بالأمر، وهي أن يريد من عبده أن يفعل، وهذه مرادفة للمحبة والرضا قد تقع وقد لا تقع، فتجتمع الإرادتان في حق المخلص المطيع، يعني إذا فعل إذا قام فصلى وآمن وجد منه الإيمان، اجتمع فيه الإرادتان لأنه وجد أنه مسلم مؤمن حينئذ وقع في الكون ما أراده الباري جل وعلا، وافق إرادته ماذا؟ الدينية الشرعية فتجتمع في ماذا؟ في حق المخلص المطيع، وتنفرد الإرادة الكونية في حق العاصي، حينئذ كفره وجد بماذا؟ بإرادته الكونية، فهل يحبه ويرضاه؟ الجواب: لا، إذا تخلفت الإرادة الدينية الشرعية، ومن لم يفرق بين النوعين فقد ضل كالجهمية والقدرية، فالإرادة الكونية كقوله تعالى: (﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾ [الأنعام: ١٢٥]). [وهذه دينية $ سبق] هذه ماذا؟ كونية، هذه كونية، والدينية كقوله: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾ [المائدة: ٦] كالآية التي معنا، فالمحبة والرضا أخص من الإرادة، صحيح؟ المحبة والرضا أخص من الإرادة، لماذا؟ لماذا أخص؟ لأن الإرادة عامة تشمل الكونية والشرعية، والمحبة هذه شرعية خاصة بما أراده شرعا، فالمحبة والرضا أخص من الإرادة، فأهل السنة والجماعة يقولون: إن الله لا يحب الكفر ولا يحب الفسوق ولا يرضاه، صحيح؟ لكنه قد يقع، فإذا وقع حينئذ وقع بماذا؟ بإرادته الكونية، فما لا يحبه ويرضاه يقع في الكون ولا إشكال فيه، لكن وقع بماذا؟ بالإرادة الكونية، إن وجد مع المحبة والرضا حينئذ اجتمع فيه الإرادتان.." (١)

"ففي هذه الآية أن الهداية والإضلال بيد الله تعالى، وفيها أن العبد مفتقر إلى ربه في كل شيء، وأن العباد لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا، وأن من تفرد بخلق العبد ورزقه هو المستحق أن يفرد بالألوهية والعبادة والسؤال، وأنه ليس عند أحد من هداية القلوب وتفريج الكروب شيء من ذلك لا الأنبياء ولا الملائكة ولا غيرهم، وفيه الرد على من زعم ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم - فضلا عن غيره، بل جاء النص فيه كما قال سبحانه: ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾ [القصص: ٥٦].
وفي هذه الآية كغيرها دليل على إثبات العلة والحكمة في أفعال الله تعالى لأنه قال ماذا؟ (﴿كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾)، إذا لعدم إيمانهم، فيفيد تعليل، إذا فيه ماذا؟ إثبات العلة والحكمة في أفعال الله، إذ لا يعقل مريد إلا إذا كان المريد قد فعل الحكمة يقصدها بالفعل، وإثبات الحكمة في أفعاله سبحانه هو قول السلف وجمهور المسلمين وجمهور العقلاء كما قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى.
وفي هذه الآية كسابقها إثبات الإرادة لله كما يليق بجلاله، وعلم مما تقدم أن الإرادة تنقسم إلى قسمين،

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/١٧

وأن المشيئة لا تنقسم – انتبه لهذا الضابط – أن الإرادة تنقسم إلى قسمين: إرادة دينية شرعية، وإرادة كونية قدرية، وأما المشيئة فلا تنقسم، وأنها مرادفة للكونية يعني المشيئة مرادفة للإرادة الكونية كما علم أن المحبة والرضا أخص من مطلق الإرادة لأن الإرادة عامة، والمحبة والرضا هذه مرادفة للإرادة الدينية الشرعية، وأن الأدلة دلت على الفرق بين المشيئة والمحبة والرضا وأن من جمع بينهما فقد ضل ضلالا مبينا، لأنه يلزم منه ماذا؟ أن الله تعالى أحب الكفر والفسوق وهذا باطل، وأن من جمع بينهما فقد ضل ضلالا مبينا، وصادم أدلة الكتاب والسنة وجمع بين ما فرق الله تعالى. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: فالإرادة الكونية هي المشيئة لما خلقه، وجميع المخلوقات داخلة في مشيئته وإرادته الكونية، والإرادة الدينية الشرعية هي المتضمنة للمحبة والرضا، المتناولة لجميع ما أمر به وجعله شرعا ودينا، وهذه مختصة بالإيمان والعمل الصالح، وقد دل على الفرق بين المشيئة والمحبة الكتاب والسنة والفطرة الصحيحة، أما نصوص المشيئة والإرادة فكقوله سبحانه: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ [السجدة: ١٣]، ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض﴾ [يونس: ٩٩]. وأما نصوص المحبة والرضا، فكقوله: ﴿والله لا يحب الفساد﴾ [البقرة: ٢٠٥]. وقوله: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ [الزمر: ٧]. مع كونه موجودا، إذا وجد بماذا؟ بالإرادة الكونية لا بالإرادة الشرعية.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى في ((المدارج)): ومراده سبحانه نوعان:

– مراد يحبه ويرضاه ويمدح فاعله ويواليه، فموافقته في هذا المراد هي عين محبته، وإرادة خلافه رعونة ومعارضة واعتراض.." (١)

"وحاصل ما ذكر أن الإرادة عند أهل السنة والجماعة صفة قائمة بالله تعالى وهي من الصفات الذاتية، فالله تعالى لم يزل مريدا ولم يزل شائيا فلا ينفك عن هذا الوصف، يعني: بالإرادة والمشيئة وهي متعلقة بكل المرادات فهي قديمة النوع متجددة الآحاد.

ثم هي نوعان: إرادة قدرية كونية خلقية، وإرادة دينية أمرية شرعية.

فالإرادة الشرعية هي المتضمنة للمحبة والرضا.

والكونية هي المشيئة الشاملة في جميع الحوادث التي لا بد لكل شيء منها، ولا محيص ولا محيد لأحد عنها، وهي مشيئة الله تعالى الشاملة، وقدرته النافذة فما شاء الله تعالى كان، وما لم يشأ لم يكن فهو سبحانه فعال لما يريد، ولا نفوذ لإرادة أحد إلا أن يريد، وما من حركة ولا سكون في السماوات ولا في

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/١٧

الأرض إلا بإرادته ومشيئته، ولو شاء عدم وقوعها لم تقع، وورود ذلك في نصوص الكتاب والسنة أكثر من أن يحصى، وهذا كقوله تعالى: (﴿فمن يرد الله أن يهديه﴾ [الأنعام: ١٢٥]). الآية السابقة وقوله تعالى عن نوح عليه السلام لقومه: ﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون﴾ [هود: ٣٤]. وقوله تعالى: ﴿ولكن الله يفعل ما يريد﴾ [البقرة: ٢٥٣]. ﴿فعال لما يريد﴾ [البروج: ١٦]. ومر كلام ابن القيم رحمه الله تعالى وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين»، وقوله: «من يرد الله به خيرا يصب منه». وأما الإرادة بالدينية الشرعية فكقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ [التوبة: ١٨٥]، ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم﴾ [النساء: ٢٦]، وقوله: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾ [المائدة: ٦] في آيات كثيرة في كتابه، وكذلك ما جاء في السنة عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، فالإرادة الكونية ما وجد فيها شيئان: الأول: ربما تكون محبوبة إلى الله تعالى، وربما لا تكون محبوبة. يعني: الإرادة الكونية لا يلزم منه ماذا؟ المحبة والرضا، الإرادة الكونية لا بد أن يقع مرادها ولا يمكن أن يتخلف عنها البتة، فصار الفرق بين إرادتين من وجهين:

الأول: الإرادة الكونية يلزم فيها وقوع المراد، والإرادة الشرعية لا يلزم.

الثاني: الإرادة الشرعية تختص فيما يحبه الله تعالى ويرضاه، والإرادة الكونية عامة فيما يحبه وما لا يحبه. فأراد كونا بمعنى شاء، وأراد شرعا بمعنى أحب، أراد كونا بمعنى شاء فما مترادفان، وأراد شرعا بمعنى أحب، هذا ما يتعلق بالإرادة.

ثم قال رحمه الله تعالى: (وقوله سبحانه: ﴿وأحسنوا إن الله يحب المحسنين﴾ [البقرة: ١٩٥].). هذا شروع من المصنف في ذكر صفة المحبة، قلنا: ذكرها بعد آيات المشيئة والإرادة للدلالة على أن بينهما فرقا، وذكر سبع آيات:." (١)

"ومن يقتل هو مؤمنا، حال كونه مؤمنا، (﴿ومن يقتل مؤمنا﴾)، ... (﴿مؤمنا﴾) هذا مفعول لـ (﴿يقتل﴾) و (﴿متعمدا﴾) هذا حال من فاعل يقتل، حينئذ الحال وصف لصاحبها قيد لعاملها، لذلك حصل الاحتراز به، إذا المراد بالعمد هنا في الشرع أن يقصد، يعني القاتل من يعلمه آدميا معصوما، فدخل الذمي ونحوه فيقتله بما يغلب على الظن موته به، واحترز به عن قتل الخطأ وكذلك من لا قصد له معتبر ولا عمد كالصغير وغير العاقل، فإنه إذا قتل الصغير فلا يقتل، وإذا قتل المجنون كذلك لا يقتل، لا بد أن

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٢٤

يكون مكلفا وهؤلاء ليس مكلفين، (﴿فجزآؤه﴾) الفاء واقعة في جواب الشرط، أي عقابه (﴿جهنم﴾) علم على طبقة من طبقات النار، أو هو اسم من أسماء النار (﴿خالدا فيها﴾) أي مقيما، والخلود هو المكث الطويل في لسان العرب الخلود هو المكث الطويل، ولا يلزم منه التأبيد، وقوله: (﴿وغضب الله عليه﴾) هو الشاهد من ذكر الآية هنا، لأن الغضب صفة من صفات الباري جل وعلا، وهي صفة ثابتة لله تعالى على الوجه اللائق به، وهي من صفاته الفعلية متعلقة بمشيئته جل وعلا، (﴿ولعنه﴾) أي طرده عن رحمته، واللعن هو الطرد والإبعاد عن رحمة الله تعالى، (﴿وأعد له عذابا عظيما﴾) أعد، أي هيئ له ذلك العذاب العظيم، وذلك لعظيم ذنبه، في هذه الآية الوعيد الشديد لمن تعاطا هذا الذنب العظيم، وهو قتل المؤمن بشرطه السابق، ويروى عن ابن عباس لغلظ هذا الذنب أنه قال: (قاتل المؤمن معتمدا لا تقبل له توبة). اشتهر عن ابن عباس وهو قول أو أحد قوليه: (قاتل المؤمن متعمدا لا تقبل له توبة)، ويقول: هذه الآية من آخر ما نزل ولم ينسخها شيء.." (١)

"ونأتي عليها في الدرس القادم. إن شاء الله تعالى، والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أنا أنبه إلى أن الأسئلة تكون متعلقة بالدرس. أي سؤال خارج عن الدرس فلن أجيب عليه، لأن بعضها سيأتي، مسألة الاستواء آتية، والبعض يستعجل الفوائد.

س: لو قال قائل: ما الفائدة أن يوحي الله إلى نبي بشرع ولم يؤمر. يؤمر - الهمزة على واو - بتبليغه فما فائدة هذا الشرع؟

نقول: إذا وقفنا على ظاهره فيه فائدة، وهو أن من حوله ينظرون إليه ويتأسون ويقتدون به، فيه فائدة، ثم مراد من قال: بأنه لم يؤمر يعني لم يؤمر بقتالهم، ولا يلزم من عدم الأمر بقتالهم عدم دعوتهم ففرق بين الأمرين.

ولم يؤمر بتبليغه؟ يعني يدعوهم لكن لا يقاتلهم، واضح هذا؟ يدعوهم إلى الشرع ولا يقاتلهم، والذي نفي الحد ما هو؟ ولم يؤمر بتبليغ، يعني لم يؤمر بالقتال على الدعوة. إذا لا ينفي ما ذكرناه من أن للشرع فائدة.

هذا سيأتي يتعلق بالإيمان والدين القائم بالقلب من الإيمان علما وهو الأصل، والأعمال الظاهرة يرفعها ..

ج: هو يشير المسألة الأعمال الظاهرة بالإجماع أن الأعمال الظاهرة داخلة في مسمى الإيمان بالإجماع

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/١٩

لا خلاف بين السلف في هذه المسألة، وأن الأعمال ركن في مسمى الإيمان وليست بشرط الصحة فضلا عن أن تكون شرط كمال، أما من قال: بأنه شرط كمال فهو مرجئ شاء أم أبى، رضي أم لم يرض، وأما من قال: بأنه شرط صحة فالخلاف كما نص ابن تيمية رحمه الله تعالى في ((الإيمان الكبير)) أن الخلاف معه لفظي. لأن من قال بأنه شرط صحة انتفى عنده الإيمان لانتفاء الشرط كما أن الصلاة تنتفي لانتفاء الطهارة وهذا المراد.." (١)

"الثاني: متابعته وهو أن يكون العمل على سنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - كما قال تعالى: ﴿بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن﴾ [البقرة: ١١٢] ﴿من أسلم﴾ هذا إشارة إلى الإخلاص ﴿وهو محسن﴾ هذه إشارة إلى المتابعة، لا تصح عبادة إلا باجتماع هذين الشرطين، وهما ركنان والتعبير عنهما بكونهما شرطين هذا من باب التجوز فقط يعني المراد ماذا؟ المراد أن العبادة متوقفة، لأن الشيء يتوقف على شرطه وركنه من حيث الوجود العدم، الشيء يتوقف على شرطه وركنه من حيث ماذا؟ الوجود العدم حينئذ نقول: تنتفي العبادة بانتفاء شرطها كانتفاء الصلاة بانتفاء الطهارة، وتنتفي الصلاة أو تنتفي العبادة بانتفاء ركنها كانتفاء الصلاة بانتفاء الركوع مثلا، إذا اتفقا لكن ثم فرق بين الشرط والركن، وهو أن الشرط خارج عن الذات

والركن جزء الذات والشرط خرج

والركن جزء الذات، إذا الشرط خارجا عن الذات متقدم عليها، والركن هذا داخل في الماهية، فرق بين الطهارة بالنسبة للصلاة وبين ماذا؟ وبين الركوع بالنسبة للصلاة، هنا انتبه، إذا قيل: العبادة يشترط لها الإخلاص والمتابعة هل هما خارجان أم جزء من الذات؟ جزء من الذات. إذا قيل: لا إله إلا الله يشترط لها سبعة شروط أو ثمانية أو تسعة لا إشكال، خارجة أو داخلة؟ داخلة انتبه التعبير بالشرط هنا بعضهم إذا جاء يشرح سمعته يقول: والشروط جمع شرط والشرط في اللغة وفي الاصطلاح ما يلزم من عدمه العدم .. إلى آخره غلط هذا، ليس بصحيح، وإنما المراد هنا إطلاق الشرط قد يتوسع فيه بعض الفقهاء فيطلقه على الركن بجامع أن كلا منهما تتوقف عليه العبادة وجودا وعدما، وليس المراد هو حقيقة الشرط لأنك لو قلت: حقيقة الشرط. حينئذ كان الإخلاص سابقا عن العبادة ليس جزءا من العبادة وهذا غلط، بل الإخلاص جزء من العبادة، بل لبها وروحها كيف يكون خراجا عنها؟ وكذلك الشأن في ماذا؟ في المتابعة حينئذ تكون داخلة، من ذلك القول في مسألة الإيمان هل الأعمال شرط أو ركن؟ ها؟ إن قلت: شرط سلمت بأنها

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٢٦

خارجة حتى شرط الصحة غلط هذا التعبير، لا نقول: شرط الصحة، لأنك لو قلت: شرط الصحة ماذا؟ صارت الأعمال خارجة عن مسمى الإيمان، لكن الإيمان كل متوقف على الأعمال كتوقف العبادة على شرطها، ولكن نحن نقول ماذا؟ العمل الجوارح أعمال الجوارح ركن في الإيمان يعني جزء داخل في الإيمان ليس خارجا عنه، انتبه إلى هذه الألفاظ، بعضهم يتوسع في الشرط ويراد به الركن. هنا قال: للعبادة شرطان: الإخلاص، والمتابعة.

قال الفضيل بن عياض في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾ [هود: ٧]. قال: أخلصه وأصوبه. قيل: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصا ولم يكن صوابا لم يقبل، وإذا كان صوابا ولم يكن خالصا لم يقبل حتى يكون خالصا صوابا، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على سنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم –. وهذا يدل على أن عبادة ينتفي عنها واحد من هذين الأمرين فليست بعبادة، ليست بعبادة.

وللعبادة ثلاثة أركان هي المحبة والخوف والرجاء.." (١)

"إذا خالف ابن كثير وإن قيل بأن تفسيره مختصر لتفسير ابن جرير خالفه في الاختيار، ابن جرير فسر ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ علا وارتفع على الأصل، وهذا لا يلزم منه أن ينكر معنى التضمين، [وابن جرير لاحظ ماذا؟] (١) ابن كثير لاحظ (إلى) فحينئذ دل ذلك على أن اللفظ لم يستعمل في معناه الأصلي وهو العلو والارتفاع، ففسره بما دل عليه اللفظ الملفوظ به وهو (إلى) وهذا ما ذهب إليه ابن كثير رحمه الله تعالى ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ أي قصد إلى السماء، والاستواء هنا مضمن معنى القصد والإقبال لأنه عدي بـ (إلى). انتهى كلامه رحمه الله تعالى.

والصواب أن نقول: أن الاستواء هنا بمعنى العلو والارتفاع على الأصل في استعمال لسان العرب، ومضمن معنى القصد ودل على ذلك لفظ (إلى) وهذا أجود.

الثاني: مقيد بـ (على) كقوله: ﴿لتستووا على ظهوره﴾ [الزخرف: ١٣] وقوله: ﴿واستوت على الجودي﴾ [هود: ٤٤] هنا عداه بماذا؟ بـ (على) وهذا يدل على الظهور، فدل على أنه في الأصل يستعمل بمعنى العلو والارتفاع. وهذا أيضا معناه العلو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة.

قال الجوهري: استوى على ظهر دابته أي استقر. وهذا أيضا معناه العلو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/١٥

الثالث: المقرون بواو المعية. يعني استوى الماء والخشبة. وحينئذ نقول: والخشبة. هنا عدي بماذا؟ عدي من حيث المعنى، يعني اقترن به حرف ليس بـ (إلى) ولا بـ (على) وإنما هو واو يدل على المعية والمصاحبة. حينئذ الاستواء هنا يكون بمعنى ماذا؟ بمعنى سواها استوى الماء والخشبة، يعني ساوى الماء الخشبة. ليس الخشبة ملقاه هكذا، الخشبة هكذا والماء يصعد، يصعد يرتفع ففيه معنى العلو، حينئذ على أصله لكن لما جاءت الواو دل على أن الماء ارتفع ارتفع حتى ساوى الخشبة فاستويا، هذا المراد به.

فهذه معاني الاستواء في لسان العرب.

إذا الاستواء فسره السلف بإجماع بمعنى العلو والاستقرار، دليلهم أنهم نظروا في لسان العرب فوجدوا أن الاستواء إما مطلق، وإما مقيد، مطلق يعني عن حرف الجر، ومعناه التمام والكمال، والذي معنا ليس مطلقا بل هو مقيد، فإن كان مقيدا، فإما بواو، وليس مرادا هنا، بقي ماذا؟ (على) و (إلى) وباتفاق أن معناهما ماذا؟ العلو والاستقرار. إذا يفسر بهذا المعنى.

---

(١) سبق.." (١)

"قوله يعني في العدد كونه لا مفهوم له (﴿إلا هو معهم﴾) المراد هنا المعية العامة لأنه لم يقيده بوصف، بل أطلق عامة ما من نجوى ثلاثة، حينئذ نقول: هذا عام يشمل المؤمن ويشمل الكافر أقل من ثلاثة أكثر من ستة .. إلى آخره، فحينئذ نقول: هذه المعية المراد به المعية العامة، لماذا؟ لانتفاء الوصف الخاص والشخص الخاص، فلما انتفيا حينئذ رجعنا إلى الأصل وهو عموم اللفظ، ولذلك قال: (﴿أين ما كانوا﴾). هذه من صيغ العموم، أليس كذلك؟ من صيغ العموم، ماذا تفيد؟ متى تفيد العموم في الأزمان؟ وما في الأشخاص غير العاقلين؟ ومن في الأشخاص العاقلين؟ وأين في الأمكنة؟ يعني العموم هنا بمعنى ماذا؟ أنه لا يخلو من علمه مكان البتة، مهما بلغت الأمكنة فوق أو تحت نقول: لا يخلو من علمه البتة ففيه عموم، (﴿إلا هو معهم﴾) أي مطلع عليهم يسمع كلامهم ويعلم سرهم ونجواهم، ورسله مع ذلك تكتب ما يتناجون به مع علمه وسمعه، لأنه قد يقول قائل إذا كان يعلم لماذا تكتب الملائكة؟ ﴿لا يسأل عما يفعل﴾ [الأنبياء: ٢٣] أمر الملائكة بالكتابة، وهو يعلم بعلمه وسمعه ويرى ويبصر ونحو ذلك، حينئذ ظهرت لنا حكمة أو لم تظهر نقول ﴿لا يسأل عما يفعل﴾ إنما نقول: سمعنا وأطعنا. قال هنا: كما قال سبحانه: (﴿أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون﴾ [الزخرف: ٨٠]). أثبت

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٢٣

السمع للنجوى والرؤية وأثبت أن الرسل تكتب وهذا لا تنافي بينه البتة، فالكتابة لا تقتضي أنه لا يعلم، وعلمه لا يلزم منه أن لا يكتب.

قال ابن كثير رحمه الله تعالى: ولهذا حكا غير واحد الإجماع على أن المراد بهذه الآية معية علمه سبحانه. يعني تفسر بالمعية العامة. ولا شك في إرادة ذلك ولكن سمعه أيضا مع علمه بهم، وبصره نافذ فيهم فهو سبحانه مطلع على خلقه لا يغيب عنه من أمرهم شيء، أراد ابن كثير ماذا؟ رحمه الله تعالى أراد أنه إذا قيل مع م بعلمه لا يقتضي التخصيص بهذا الوصف فحسب، ولا نقول بأنه معهم بسمعه وبصره وقدرته، لا، معهم بعلمه وسمعه وبصره هذا الذي أراده أن كثير رحمه الله تعالى.

(﴿ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة﴾) أي يخبرهم يوم القيامة بجميع أعمالهم، قال تعالى: ﴿ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا﴾ [الكهف: ٤٩] ﴿أحدا﴾ نكرة في سياق النفي فيعم، و ﴿يظلم﴾ هذا نكرة في سياق النفي فيعم، يعني لا يقع أدى ما يطلق عليه أنه ظلم ﴿إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون﴾ [يونس: ٤٤].." (١)

"إذا (﴿وكلم﴾) قال الفراء هنا: ارتفع المجاز وثبتت الحقيقة. على إمامته في اللغة رحمه الله تعالى نقول: هذا التركيب فيه نوع من التساهل، لماذا؟ لأن قوله: ارتفع المجاز. كأنه ثبت (﴿وكلم الله موسى﴾) ثبت المجاز، لا، لم يثبت المجاز.

متى يثبت المجاز؟

لا بد من تحقق الشروط التي ذكرها أهل البيان، وهي وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المنقول إليه، وكذلك القرينة. إذا هو خلاف الأصل.

وقررنا فيما سبق أن الأشاعرة أنفسهم قرروا ذلك في كتب الأصول وكتب البيان.

وحيث ما استحال الأصل ينتقل ** إلى المجاز ...

إذا متى ننتقل إلى المجاز عند عدم إمكان حمل اللفظ على حقيقته. إذا لا نقول: [ثبت المجاز وارتفع] لا نقول: ارتفع المجاز وثبتت الحقيقة. بل نقول: أكد أن المراد الأصل على حقيقته، وهو الحقيقة.

ويروى أن رجلا قال لأبي عمرو بن العلاء القارئ المشهور أريد أن تقرأ رجل جهمي ﴿وكلم الله موسى﴾، ﴿وكلم الله﴾ بالرفع هو الذي أحدث الكلام ﴿موسى﴾ مفعول به، قال أريد أن تقرأ (وكلم الله موسى تكليما) يعني: جعل موسى هو المكلم والله مكلم يعني يسمع فقط لا يتكلم ظنا هذا فيه تنزيه للباري جل

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٢٤

وعلا، وهو تنقص الباري جل وعلا، إذا لو رفع ونصب وغير حينئذ تغير المعنى لكن هذا تحريف لو صنعه لكفر، وكلم الله موسى تكليما، بنصب لفظ الجلالة فقال له، أبو عمرو: هب أني قرأت ذلك. يعني: كما تريد فكان موسى هو المكلم والله مكلم هل يلزم من انتفاء النص الخاص انتفاء الصفة؟ أم قد يأتي نص آخر يثبت، قد يأتي نص آخر يثبت ذلك، هب أني جعلت المرفوع منصوبا، والمنصوب مرفوعا، وجعلت الله تعالى مكلم وموسى هو المكلم، هب أني قرأت ذلك فما تقول في قوله: (﴿وكلمه ربه﴾ [الأعراف: ١٤٣]). فبهت المعتزلي ﴿فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ [البقرة: ٢٥٨]. (﴿وكلمه ربه﴾) هنا لا تحتمل لماذا؟ (﴿ربه﴾) بالرفع لأنه لا يحتمل أن يقول: وكلمه ربه لأن لو قلت: وكلمه ربه صار الضمير المتصل بكلم فاعلا، وباتفاق أهل اللغة أن الضمير المتصل الهاء لا يأتي فاعلا وإنما يأتي ماذا؟ إذا اتصل بالفعل يأتي مفعولا به قولا واحدا. إذا (﴿وكلمه﴾) من المكلم هنا الضمير يعود إلى موسى، ما إعرابه يا نحاة! ما إعرابه؟ نقول: في محل نص مفعول به، هل يحتمل آخر؟ هل يحتمل أن يكون مرفوعا في محل الرفع؟ لا، لا يأتي في لسان العرب. إذا رب ليس لها إلا الرفع فهو الفاعل، لو قرأت وكلم الله موسى وكان الله تعالى مكلم وموسى مكلم قد يأتي النص لا إشكال فيه، لكن إذا أراد به النفي فحينئذ هنا تأتي أو يأتي الإشكال فيرد عليه بالآية الأخرى التي فيها (﴿وكلمه ربه﴾) إذ لا يمكن أن يقلب فالمكلم هنا تعين أن يكون هو الباري جل وعلا (﴿وكلمه ربه﴾) القول فيها كقوله: (﴿وكلم الله﴾) إذ فيها إسناد فعل إلى الفاعل، ورب فاعل، وكلم هذا فعل والذي أحدث هذا الفعل هو الباري جل وعلا.." (١)

"وفيها دليل على أن نوع الكلام أزلي قديم، وإن لم يكن الصوت المعين قديما، يعني الله تعالى متصف بصفة الكمال في الأزل قديما، أليس كذلك؟ قبل خلق السماوات والأرض، طيب الكلام الذي وقع لموسى هذا آحاد فرد كلام معين وهذا ليس بقديم، بل هو حادث ليس المراد بحادث أنه مخلوق، ومن هنا جاء الاعتراض على الدليل المشهور العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث. نقول: كل متغير حادث إن أردت به مخلوق وأنه عام في كل مخلوق غلط من أصله. حينئذ نقول: حادث قد يراد به المخلوق، وقد يراد به شيء لم يكن ثم كان ولا يلزم منه أن يكون مخلوقا، ولذلك الباري جل وعلا قد يكون الكلام منه حادثا نقول: حادث. ولذلك نقول: الشيء الحديث معناه لم يكن ثم كان ولا يلزم منه الخلق، فصفة الكلام من حيث النوع من حيث الجنس نقول: هذه قديمة أزلية، ولكن من حيث الآحاد يعني الأفراد فهذه لا يلزم أن تكون قديمة قد يكون بعضها قديم وقد يكون بعضها حادث، ومنه وجود

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/٢٥

موسى عليه السلام ثم تكليمه، وإن لم يكن الصوت معين قديما، فكلام الله سبحانه وتعالى قديم النوع حادث الآحاد. وتقدمت الإشارة إلى أن كلامه سبحانه وتعالى نوعان:

- كوني قدري به توجد الأشياء كما قال سبحانه ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ [يس: ٨٢]، ﴿يقول له كن﴾، ... ﴿كن﴾ هذه كلمة (﴿وتمت كلمة ربك﴾) إذا هي داخلة إذا ﴿كن فيكون﴾، ﴿فيكون﴾ هذا المخلوق و ﴿كن﴾ هذه كلمة من الباري جل وعلا.

-الثاني كلام ديني شرعي، ومنه كتبه المنزلة على رسله فهو الذي تكلم به حقا وليست مخلوقة، بل هي من جملة صفاته، وصفاته سبحانه وتعالى ليست مخلوقة غير مخلوقة كمل تقدم في حديث خولة. وبه استدل الإمام أحمد وغيره على أن كلام الله غير مخلوق الاستعاذة بكلمات الله، لأنه أمر بالاستعاذة بكلمات الله، والاستعاذة بالمخلوق شرك، فلو كانت الكلمات مخلوقة لكان هذا أمر بالشرك فهو باطل، وهذا واضح بين. فدل على أن كلام الله غير مخلوق وتكليمه سبحانه وتعالى لعباده نوعان:

الأول: بلا واسطة كما كلم موسى بن عمران، وكما كلم الأبوين، وكذا نادى نبينا ليلة الإسراء هذا تكليم بلا واسطة. يعني سمعه موسى عليه السلام بحرف وصوت من الباري جل وعلا يعني سمع كلام الله تعالى.

الثاني: تكليمه سبحانه لعباده بواسطة، إما بالوحي الخاص للأنبياء ك جبريل، وإما بإرساله إليهم رسولا يكلمهم من أمره جل وعلا بما شاء. إذا قد يكون بواسطة، وقد يكون بلا واسطة.

وفي الآيات المتقدمة أيضا دليل على أن الكلام المضاف إليه سبحانه وتعالى من صفاته الذاتية، من حيث تعلقها بذاته واتصافه بها، ومن صفاته الفعلية حيث كانت متعلقة بقدرته ومشيئته، يعني لها اتجاهان، لها إضافتان، إضافة إلى كونها ذاتية لكون الذات لا تنفك عنها فهو قديم النوع، ومن كونها ماذا؟ من كونها توجد بعد أن لم تكن وتعلقت بالمشيئة فهي فعلية.." (١)

"وفي الآية دليل على عظمة هذا الكتاب وهيمنته على الكتب السابقة لأنه إذا وقع خلاف في الكتب السابقة فبيانه في القرآن وتوضيحيه لما وقع فيها من إشتباه وإضافة القصص والتوضيح إليه وتضمن وجوب الرجوع إليه وتباعه. إذا كان القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هو فيه مختلفون هذه آية تضمن الأمر، الأمر بماذا؟ بوجوب الرجوع إلى القرآن وتحكيم القرآن. قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله: ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك﴾ [الأنعام: ١٥٥]). ذكر المؤلف رحمه الله تعالى هذه الآية كذلك ما بعدها التي فيها إثبات أن القرآن منزل من الله تعالى، وإذا كان منزل حينئذ التنزيل يأتي على ثلاثة أنواع كما سيأتي،

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٥/١٠

حينئذ نقول: كونه منزلا من علو إلى سفل يدل على إثبات صفة العلو، ويدل على أنه كلام الباري جل وعلا، (﴿وهذا كتاب﴾) أي القرآن، وعرفنا أنه هو القرآن (﴿وهذا كتاب﴾) فعال بمعنى معفول أي مكتوب سمي بذلك، من حيث المعنى الشرعي سمي بذلك لأنه مكتوب في اللوح المحفوظ، ومكتوب في الصحف التي بأيدي السفرة، ومكتوب في المصاحف التي تأتي بأيدينا صار كتابا الكتاب المعهود لكن من حيث المعنى اللغوي نقول: لأن مادة الكتب تدل على الضم والجمع، فضم الحرف إلى الحرف أدى إلى كلمة، وضم الكلمة إلى كلمة أدى إلى الكلام، لذلك سمي كلاما، ومنه الكتاب كذلك سميت كتاب لأن فيه معنى الضم والجمع، يضم حرفا إلى حرف. أما من حيث المعنى الشرعي فسمي الكتاب كتابا لأنه مكتوب في اللوح المحفوظ، قد يراد به وهذا محل توقف قد يراد به أنه مكتوب على جهة التفصيل، القرآن كله مسرود سردا في اللوح المحفوظ، وقد يراد به ماذا؟ أنه مذكور بالاسم فقط على جهة الإجمال، وهو محتمل ويحتاج إلى نص، وجبريل عليه السلام لم يأخذ القرآن من اللوح المحفوظ لكن هذا إخبار من الباري جل وعلا لأنه ما من شيء يفعله هو جل وعلا أو خلقه إلا وهو في الوح المحفوظ، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون جبرائيل عليه السلام قد أخذه من اللوح المحفوظ، بل سمعه مباشرة من الباري جل وعلا ونزل به إلى محمد – صلى الله عليه وسلم –، وأما قول الأشاعرة في كون جبريل أخذه من اللوح المحفوظ، ثم نزل به إلى محمد هذا أردوا به التوصل أنه ليس بكلام الباري جل وعلا، وإنما قرأه جبريل في اللوح المحفوظ ثم نزل به على محمد وهذا باطل، وإفادة أن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ لا يلزم منه نفي أنه كلام الباري جل وعلا، لأننا قررنا بالأمس ماذا؟ أنه لو كتب في المصاحف التي بين أيدينا لا يخرج عن كونه كلام الله، كذلك لو كتب في اللوح المحفوظ لا يخرج عن كونه كلام الباري جل وعلا، فليس في الاستدلال بأثر ابن عباس – إن صح في هذا الموضع – على نفي صفة الكلام عن الله عز وجل.

(﴿مبارك﴾) أي كثير المنافع والخير، والشاهد في قوله: (﴿أنزلناه﴾) وثبوت نزوله من الله دليل على أنه كلامه جل وعلا.." (١)

"معنى التبديل رفع الشيء مع وضع غيره مكانه هذا الأصل فيه، رفع الشيء مع وضع غيره مكانه، وتبديل الآية رفعها بأخرى غيرها، وهو نسخها بآية سواها، يعني يسمى في الشرع ماذا؟ بالنسخ، وحقيقته التبديل يعني تغير آية موضع آية أخرى، قد ترفع الآية على التقسيم المشهور عند الأصوليين وغيرهم، قد ترفع الآية ولا يبدل مكانها، يعني تنسخ ولا يأتي بدل عنها، لكن في الجملة النسخ في معناه اللغوي أو

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/٢٦

التبديل هو هذا الذي، ذكرناه رفع الشيء مع وضع غيره مكانه، ليس بلازم لكنه هذا الأصل فيه تبديل الآية رفعها بأخرى غيرها وهو نسخها بآية سواها. إذا بدلنا آية مكان آية يعني جعلنا آية مكان آية، يعني نسخناها وأنزلنا غيرها لمصلحة العباد، إذ النسخ مبناه على المصالح، فقد يشرع الله عز وجل حكما ما في وقت ما لمصلحة ثم يغيره، لماذا؟ لأن الأحكام تتبع الأزمان، يعني قد تختلف الفتوى بتغير الأحوال والأزمان، بل و ا لأشخاص، حينئذ إذا رفع الحكم الشرعي لكونه ماذا؟ لكونه صالحا في وقت لا يلزم من ذلك صلاحيته في كل وقت، بل رفعه جل وعلا وأبدله بحكم آخر، وقد لا يبدله ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ [الأنبياء: ٢٣]، ﴿والله أعلم بما ينزل﴾ هذه جملة معترضة لأنه قال: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية﴾ [النحل: ١٠١]، ﴿قالوا إنما أنت مفتر﴾ هذا الأصل فيه يعني اعترضوا على ماذا؟ على النسخ بأن هذا كيف يكون شرعا من عند الله عز وجل ثم يأتي يوما ما يقول الله عز وجل أمر بكذا، ثم يأتي بعده يقول: الله أمر بخلافه كأنه شعروا أن هذا تناقض بجهلهم بالمصالح التي تترتب على التبديل والتغير، واضح هذا؟ إذا ﴿والله أعلم بما ينزل﴾ هذه جملة معترضة أي هو سبحانه وتعالى أعلم بما هو أصلح لخلقه فيما يغير وينسخ من أحكامه، وهو كذلك. ولذلك العقل لا مجال له في التشريع، ولذلك أمر الباري جل وعلا بالرجوع إلى شرعه، وبين أنه لا حكم إلا له جل وعلا وأمر بطاعة رسوله - صلى الله عليه وسلم -، وحصر أفعال المكلفين مطلقا الظاهرة والباطنة، وأنه لا حكم لفعل أو قول أو اعتقاد لمكلف إلا بالشرع، وأما غير الشرع فهذا لا يحكم البتة ﴿إن الحكم إلا لله﴾ [يوسف: ٤٠]، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ [المائدة: ٤٤] وفي الآية دليل على وقوع النسخ في القرآن وهو واقع وأنه لحكمة ومصلحة يعلمها سبحانه فهو أعلم بمصلحة عباده، ولذلك قال: ﴿والله أعلم بما ينزل﴾ أعلم ممن؟ من خلقه الذين يؤمرون وينهون فهو أعلم بمصلحة عباده.

وفيها أيضا أن هذا التبديل ليس من عمل الرسول - صلى الله عليه وسلم -، بل هو من الله أنزله بعلمه، وأبدل آية مكان آية بعلمه، وليس منك أيه الرسول - صلى الله عليه وسلم -.." (١)

"لما ذكر المؤلف رحمه الله تعالى أدلة الكتاب أتبعها بأدلة السنة. جريا على عادة السلف الصالح رحمهم الله تعالى وأتباعهم فإنهم كانوا يذكرون الآيات في الباب، ثم يتبعونه بالأحاديث الموافقة لها كما فعل الإمام البخاري رحمه الله تعالى، ومن قبله ومن بعده في الكتب المصنفة في السنة، يحتجون على أحاديث النزول والرؤية والتكلم والوجه واليدين والإتيان ونحو ذلك بما في القرآن، يعني ما جاء في القرآن،

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٦/١٠

وأما النزول لم يرد في القرآن، حينئذ يذكر ما دل على إثبات الصفة العلو من القرآن، ثم يتبعه بما دل على إثبات العلو من السنة ليدل على أن كل منهما جاء بما جاء به الآخر، فما جاء به القرآن جاءت به السنة، وما جاءت به السنة جاء به القرآن وكلاهما وحي كلاهما حق وكلاهما لا يتناقضان، فدل على أن هذا تأكيد على أن ذلك الأمر حق في نفسه، ويثبتون بذلك اتفاق دلالة القرآن والسنة عليها كما ذكرنا، وأنهما من مشكاة واحدة ولا ينكر ذلك من له أدنى معرفة وإيمان فإن السنة كالكتاب في إفادة العلم واليقين، وفي وجوب القبول واعتقاد ما تضمنته، ويجب قبول ما جاءت به السنة، نعم الكتاب دل على حجية السنة ولا إشكال، لكن لا يلزم من ذلك ألا تكون السنة مصدرا من مصادر التشريع كما مر معنا.

قوله: ثم في سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - السنة في اللغة الطريقة والسيرة حميدة كانت أو ذميمة، ومنه قوله - صلى الله عليه وسلم - («لتركبن سنن [سنن] من كان قبلكم») يعني طريقتهم والسنة تأتي بمعنى الطريق والطريقة، وعرفا هي أقوال النبي - صلى الله عليه وسلم - وأفعاله وتقريراته هذا ما يعتني به أهل الأصول، يعني الذين يرتكزون على السنة من حيث كونها تفيد الأحكام الشرعية سواء كانت في باب المعتقد أو كانت في باب الفروع، يعني في العلميات وفي العمليات، ولذلك مر معنا أن أصول الفقه هو قواعد الشريعة، بمعنى أن تلك القواعد ليست خاصة بالأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، إنما هي عامة بالشريعة ما يتعلق بالقلب من حيث الاعتقاد، وما يتعلق بالظاهر من حيث العمل، وحينئذ نقول: الأولى أن يسمى أصول الفقه بأصول الشريعة أو قواعد التشريع، ولا يختص بالفقه، وإنما الذين تكلموا فيه قرنوه بالفقه وصار أصول الفقه وإلا هو ليس أصولا للفقه فحسب، وإنما هو أصول للتفسير وأصول للاعتقاد لأنه يأتي أن الشرك محرم، وأن هذا واجب، والتوكل ما حكمه .. كله أعمال قلبية، والذي يعتني في القلبيات هو من هو الذي يتكلم عن التوحيد ومتعلقات التوحيد. إذا أقوال النبي - صلى الله عليه وسلم - وأفعاله وتقريراته، ومن أقواله عليه الصلاة والسلام ما يتعلق بالمغيبات، وهو الذي يعتني به أهل الاعتقاد في هذا الموضع، فحينئذ السنة على هذا التعريف تشمل الواجب والمستحب، وهو كذلك من أعمال القلوب ما هو واجب ومن أعمال القلوب ما هو مستحب ليست على درجة واحدة، ولذلك نقول: التوحيد له أصل، ما لم يوجد لا يوجد التوحيد، فانتفائه انتفاء للإسلام، ومنه كذلك كمال ثم الكمال على مرتبتين: كمال واجب، وكمال مستحب.." (١)

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٢٧

"قوله: وتدل عليه. يعني السنة تدل على القرآن، يعني بما وافق فيه السنة القرآن، وإن كان اللفظ يعم التفسير والتبيين والتعبير كلها متداخلة لكن الشراح ذكروه هكذا، تدل عليه يعني السنة تدل على القرآن، وذلك بما وافقت السنة القرآن، وهذا مأخوذ من الدلالة بكسر الدال وفتحها مثلث الدال دلالة دلالة وأردأها الضم كما قال الشنقيطي في المقدمة وهو ما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه، يعني الدلالة معنى يقتضيه اللفظ عند إطلاقه عند النطق باللفظ، فإذا دل اللفظ على شيء ما واستفيد المعنى نقول: اللفظ دال والمعنى مدلول عليه، أليس كذلك؟ زيد دل على ذات مشخصة مشاهدة في الخارج، حينئذ نقول: [زيد دال، نعم] اللفظ زيد دال، والذات المشخصة مدلول عليه، أليس كذلك؟ استفدت المعنى، قام زيد، قام دال، والمعنى الذي هو القيام الذي يتصوره العقل ووجوده في الخارج مدلول عليه، حينئذ نقول: اللفظ يقتضي معناه، ولذلك عبر هنا بماذا؟ ما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه ليس عندنا إلا أمران:

لفظ، ومعنى.

يطلق اللفظ فيقتضي المعنى، حينئذ إذا اقتضى اللفظ المعنى لا يلزم أن يكون المعنى مغاير للفظ أو مغاير اللفظ ليس شيء آخر، وإنما هو من حيث الدلالة دال ومدلول عليه، ومن هنا نقول: المعية في كلام السلف تقتضي العلم، ولا يلزم أن نقول: المعية ذاتية. وإنما نقول هنا: التفسير تفسير لما دل عليه اللفظ، وهذا محل وفاق بين السلف، فسروا المعية بالعلم والسمع والبصر كما ذكرناه سابقا، حينئذ نقول: المعية تقتضي العلم، لا يلزم من ذلك أن يكون ثم شيء آخر يقتضيه اللفظ غير العلم، لماذا؟ لأننا نقول: عندنا لفظ ومعنى، فإذا أطلق اللفظ حينئذ اقتضى يعني طلب المعنى فدل عليه حينئذ لا تغاير بينهما، فإذا قيل: المعية تقتضي العلم. لا نقول: المقتضي غير المقتضى، نقول: المقتضي غير المقتضى فيما إذا دل عليه لا باللفظ، وأما اللفظ هنا هو الذي دل كما اقتضى قام إثبات القيام في الزمن الماضي هل بينهما تغاير بالحقيقة؟ الجواب: لا، كذلك المعية تقتضي العلم فليس بين اللفظين تقارب، ويأتي معنا في فصل خاص بإذن الله تعالى.

لكن الشاهد هنا أن تعريف الدلالة ما يقتضيه، يعني معنى (ما) تصدق على معنى، يقتضيه اللفظ عند إطلاقه، فالمعنى مقتضى واللفظ مقتضي، إذا وكلاهما متلازمان وليس اللفظ غير المعنى ولا المعنى غير اللفظ، بل هو رديف له، واسم الفاعل دال ودليل وهو المبين والكاشف، ودلالة اللفظ الوضعية لا العقلية، تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

دلالة مطابقة، ودلالة تضمن، ودلالة الالتزام.

وهذه من الأمور التي ينبغي العناية بها لأنه ينبني عليها كلام في مقام التفسير، وكلام في مقام الاعتقاد، وكلام في مقام الأحكام الشرعية، بل القرآن كله من أوله إلى آخره والسنة من أولها إلى آخرها لا تخرج عن هذه الدلالات الثلاث: إما مطابقة، وإما تضمن، وإما الالتزام.." (١)

"قال رحمه الله تعالى: وتعبر عنه. أي تبين وتعرب، ويقال هو عبارة عن كذا بمعناه ومساوي له في الدلالة، والسنة حينئذ نقول: تأتي بأحكام مستأنفة جديدة ليست في الكتاب، ليست في القرآن ولها حكم القرآن، لأن الذي دل على حجية السنة هو القرآن، قال الله تعالى: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ [النساء: ٨٠]. وقال تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [الحشر: ٧]. فظهر مما تقدم أن السنة تفسر القرآن وتبين مجمله وتقيد مطلقه إلى غير ذلك.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: السنة مع القرآن على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون موافقة له من كل وجه، هذه تسمى السنة المؤكدة، فيكون توارد الكتاب والسنة على الحكم من باب توارد الأدلة وتضافرها يعني اجتماع الأدلة، ولا شك أن الحكم إذا دل عليه دليلان ليس كما لو ثبت بدليل واحد، نحن نسلم، إذا ثبت بدليل واحد وجب القبول وجب الإيمان، لكن لو جاء في موضعين ازداد اليقين وازداد الإيجاب، لو جاء في ثلاثة مواضع .. وهكذا، حينئذ ما دل عليه بالكتاب وجاءت السنة بالدلالة عليه كذلك حينئذ نقول: تواردت الأدلة. لكن هذا لا يلزم منه أن نصوب ما يذكره الفقهاء فيقولون: هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والقياس. أحيانا يكون قياس، كيف يكون قياس وهو ثابت بالكتاب والسنة؟ القياس لا يكون إلا عند ماذا؟ عند الجهل بالحكم، أليس كذلك؟ فلم يأت حكمه في الكتاب والسنة، ولذلك من شرط صحة القياس أن يكون الفرع مجهول الحكم، فإذا دل عليه بالكتاب والسنة كيف صح القياس؟ لا يصح. لكن هذا من باب الافتراض - انتبه لذلك - ف المتون الفقهية والشروحات يأتي عند كثير من المسائل يقولون: ثابت بالكتاب والسنة والإجماع والقياس. نقول: القياس هنا لا وجه له، القياس باطل أصلا، وإنما يذكرونه إذا أورد عليهم قالوا: من باب تضافر الأدلة. نقول: تضافر الأدلة قد يكون على وجه صحيح، وقد لا يكون على وجه صحيح، وذكر القياس هنا ليس على وجه صحيح.

إذا أن تكون السنة موافقة للقرآن من كل وجه، حينئذ يكون من توارد الأدلة.

الثاني: أن تكون بيانا لما أريد بالقرآن تفسيرا له، وهي السنة المبينة لما أوجب لها من القرآن.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٢٧

الثالث: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه، أو تحريم ما سكت القرآن عن تحريمه، ولا تخرج عن هذه الأقسام.

يعني السنة الاستقلالية المؤسسة جاءت بحكم لم يرد في الكتاب والسنة، ومن ذلك الصفات، الصفات جاءت أحاديث تثبت صفة الكلام نقول: هذا من باب التوارد، كذلك جاءت أحاديث تثبت صفة العلو نقول: هذا من باب التوارد، جاءت أحاديث تثبت صفة الضحك لله عز وجل، نقول: هذه استقلالية، إذا كما يكون في الأحكام يكون كذلك في ماذا؟ في باب المعتقد.

قال رحمه الله تعالى: (وما وصف الرسول به ربه – عز وجل – من الأحاديث الصحاح التي تلقاها أهل المعرفة بالقبول وجب الإيمان بها كذلك).." (١)

"وأما في الاصطلاح فالحديث: هو ما أضيف إلى النبي – صلى الله عليه وسلم –. يعني أسند إضافة بمعنى الإسناد، ما أضيف إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – قولا، أو فعلا، أو تقريرا،. قوله (من الأحاديث الصحاح)، (الصحاح) هذا مأخوذ من الصحة جمع صحيح، وهو مأخوذ من الصحة، وهي لغة ضد السقم، واصطلاحا هو ما نقله العدل الضابط عن مثله من غير شذوذ ولا علة، وهذا بحثه في كتب المصطلح، لكنه تواطؤا كذلك على ذكر قولهم: من غير شذوذ، وهذا فيه نظر، والأولى اسقاطه، لأنه لا يلزم من الصحيح أن لا يكون شاذا، بل قد يجامع الشذوذ الصحة، ولذلك بعض الألفاظ في صحيح البخاري وهو محكوم عليه بكونه صحيح الأحاديث ونقول: هذا اللفظ شاذ، بمعنى أنه انفرد به فلان عن غيره. فالوصف بالشذوذ لا ينافي الصحة على الصحيح، وقد بين ذلك ابن حجر في ((النكت على مقدمة ابن الصلاح)) فليرجع إليه.

فهو ما جمع خمسة شروط: (عدالة الرواة، وضبطهم، واتصال السند، وأن لا يكون فيه شذوذ – وعرفنا ما فيه – وأن لا يكون فيه علة). وهذه الشروط شروط الصحيح لذاته، أما الصحيح لغيره فهو ما اختل فيه شرط من هذه الشروط، ولكن انجبر بمجيئه من طرق أخرى، وحكم الصحيح القبول، بل حكم الصحيح وجوب القبول، ليس القبول مطلقا، يعني لا قد يندب القبول وقد يجب، الصواب أن نقول: وجوب القبول.

وقول شيخ الإسلام هنا: (من الأحاديث الصحاح). هل أراد بالصحيح هنا يقابل الحسن فتثبت الأسماء والصفات بالحديث الصحيح الذي يعبر عنه أهل الحديث بأنه صحيح، فخرج الحديث الحسن لذاته ولغيره؟ أو أراد بالصحاح هنا ما يقابل الضعاف؟ الثاني، أراد به الثاني، لأن الصواب أن الحسن لذاته

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٢٧

كالصحيح تثبت به الأحكام الشرعية سواء كانت علميات أو عمليات، فأراد هنا في هذا المقام أن كل ما صح وقبل عن النبي – صلى الله عليه وسلم – يعني ثبت من جهة السند أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قاله سواء كانت الثبوت قطعيا أو ظنيا فلا خلاف بين أهل السنة والجماعة في كون السند لو كان قطعيا كالمتواتر أو ظنيا كالآحاد على قول – إن سلمنا به – بأنه يفيد الظن ولا يفيد العلم، والصواب أنه يفيد العلم لكن على قول بأنه يفيد الظن نقول: لا فرق بينهما عند أهل السنة والجماعة، فكل ما ثبت عن النبي – صلى الله عليه وسلم – وجب اعتقاد مدلوله.." (١)

"ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله صلى الله عليه وسلم: «يضحك الله إلى رجلين؛ يقتل أحدهما الآخر؛ كلاهما يدخل الجنة». متفق عليه).

هذا هو الحديث الثالث، وفيه إثبات صفة الضحك «يضحك الله» أسند الفعل المضارع إلى الفاعل، إلى فاعله «يضحك الله» فالله ضاحك، حينئذ نقول: هذه صفة للباري جل وعلا، ولما قال: «إلى رجلين يقتل أحدهما» علقه بسبب فدل على ماذا؟ على أنه صفة فعلية، هكذا تأخذ من النص «يضحك الله» فيه إسناد وإضافة الفعل الذي تضمن الحدث وهو الضحك إلى الباري جل وعلا فهو فاعله، فالله ضاحك، حينئذ لما علقه بسبب «إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر» دل على أنه لم يكن ثم كان، ثم هذا المذكور في الحديث يعتبر سببا، وإذا كان سببا فكل صفة علقت أو رتبت على سبب تكون صفة فعلية متعلقة بالمشيئة. متفق عليه أي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وتمامهم «يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل ثم يتوب الله على القاتل فيستشهد» كل منهما قتل الآخر وكلاهما يدخلان الجنة، [هذا مسلم قتل كافرا]، هذا مسلم قتله كافر، حينئذ هو شهيد بإذن الله تعالى، ثم هذا الكافر يسلم ثم يجاهد فيقتل حينئذ كلاهما دخلا الجنة. وروى هذا الحديث أحمد ومالك والنسائي وابن ماجة وابن حبان، ورواه البيهقي في ((الأسماء والصفات)).

في هذا الحديث فوائد منهما:

إثبات الضحك لله سبحانه وتعالى كما يليق بجلاله وعظمته، وهذا لا نحتاج إلى تفسير كالفرح فيما سبق، وإنما يذكر بالآثار، وإلا المعنى يدركه كل من سمع كلمة ضحك حينئذ يقوم به المعنى بقلبه، لكن لا يلزم من الضحك هو معنى قائم بالقلب كالفرح حينئذ الابتسامة وفتح الفم ونحو ذلك هذه آثار ليست هي داخلة في مسمى الضحك، ولذلك لا تثبت للباري جل وعلا وإلا صار تكييفا، ولذلك بعضهم نفى هذه

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٢٧

الصفة بناء على ماذا؟ على أنه يستلزم فتح الفم وإظهار السنون والنواجز ونحو ذلك، وهذا كله لا يلزم، لأنه ليس هو الضحك، وإنما هو ماذا؟ هو أثر من آثار الضحك وحينئذ لا يلزم تفسيره به، وإنما المعنى الذي يدرك منه ما جاء في لسان العرب.

ومنها: فيه فضل الجهاد في سبيل الله وعظم أجر المجاهد، لأنه قال: يدخل الجنة «كلاهما يدخل الجنة» وهذا دل على فضيلة الجهاد في سبيل الله، وقد تكاثرت الأدلة في الحث على الجهاد في سبيل الله.

ومنها فيه فضل القتل في سبيل الله، وأن المقتول في سبيل الله بهذا القيد – في سبيل الله – يعني لم يرد إلا إعلاء كلمة الله تعالى لا لأمر آخر يدخل الجنة وهذا فضل عظيم.

قال ابن عبد البر: يستفاد من الحديث أن كل من قتل في سبيل الله يدخل الجنة. بهذا القيد وليس بالهين [وعليكم السلام ورحمة الله] كل من قتل في سبيل الله يعني خالصا مخلصا لله عز وجل لم يخرجه لا مال ولا أرض ولا غيرها، وإنما خرج لأجل الله جل وعلا ولإعلاء كلمة الله تعالى حينئذ يدخل الجنة.

ومنها أن القتل في سبيل الله يكفر الذنوب.

ومنها أن التوبة تأتي على سائر الذنوب حتى ذنب القتل.." (١)

"إذا ترجمان ترجمان لغات ثلاثة، ووجه الدلالة من قوله: («ترجمان») أن الترجمان وظيفته نقل ما يسمع من لغة إلى لغة («إلا سيكلمه») طيب هذا كلام يلزم منه ماذا؟ أن يكون بصوت لأن المترجم لا بد أن يسمع، لو لم يسمع لما صح أنه ترجمة، يترجم ماذا؟ المعنى النفسي هو لا يسمع، فإذا كان كذلك فحينئذ قوله: («سيكلمه») وقوله: («ترجمان») دل على أن هذا الكلام بحرف وصوت وإلا ما فائدة الترجمان، إذا هنا نقول وجه الدلالة من قوله: («ترجمان») أتى الترجمان وظيفته نقل ما يسمع من لغة إلى لغة ففيها إثبات أن كلام الله جل وعلا لمن سيكلمه مسموع وهو كذلك، وهذا من باب التأكيد يعني الاستدلال بترجمان من باب التأكيد وإلا («سيكلمه») يدل على أنه بحرف وصوت بإجماع أهل اللغة وبإجماع السلف على ذلك، ولا يحتاج فيما بينه وبينه إلى ترجمان، يعني إلى من يسمع وينقل العبارة، فالمكلم يسمع كلام الله، والله جل وعلا متكلم ويتكلم مع كل أحد يوم القيامة فيقرره على أعماله. إذا هذا فيه إثبات صفة الكلام لله جل وعلا بالطرق التي ذكرناها بصوت يسمع.

أفاد هذا الحديث إثبات صفت الكلام لله سبحانه وتعالى فإن الكلام صفة كمال.

وأفاد هذا الحديث أيضا أنه يكلم جميع الناس لقوله: («ما منكم») الخطاب للصحابة ولغيرهم. وقوله:

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٢٨

(«من أحد») دل على العموم على أنه لا يخرج عنه فرد البتة. إذا يكلم جميع الناس.

وأما قوله سبحانه وتعالى: ﴿ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم﴾ [البقرة: ١٧٤] فحينئذ يحمل على إما أنه في بعض المواضع دون بعض، فالنفي ليس مطلقا يوم القيامة، أو لا يكلمه كلاما يسرهم، فلا بد من تأويله ﴿ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم﴾، ﴿ولا يكلمهم﴾ هذا يحمل على بعض المواضع ويكلمهم في بعض آخر، أو لا يكلمهم بما يسرهم، فحينئذ يكون نفيا للكلام الذي يسر، وليس نفيا لمطلق الكلام، يعني كلام الخاص فهو محتمل. إذا في الحديث إثبات صفة الكلام.." (١)

"أمر كوني القدري. ومن قوله سبحانه: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ [يس: ٨٢]، ﴿كن﴾ هذه كلمة من كلام الباري جل وعلا، ﴿فيكون﴾ هذا مخلوق قال لعيسى: ﴿كن﴾ [آل عمران: ٥٩] فكان عيسى بكن، فحينئذ عيسى مخلوق لأنه هو محل يكون، وقال الله عز وجل له: ﴿كن﴾ حينئذ الخلق صفة للباري جل وعلا، وهنا ﴿كن﴾ يعتبر كلاما. وقوله سبحانه: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها﴾ [الإسراء: ١٦] وهنا أمر شرعي؟ لا، لماذا؟ ﴿أمرنا مترفيها ففسقوا فيها﴾ والله تعالى لا يأمر بالفسق أمرا شرعيا وإنما يأمر به أمرا كونيا قدريا لحكمة لما يترتب على ذلك.

ثاني الأمر الديني الشرعي كقوله: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ [النحل: ٩٠] والعدل كله واجب، أليس كذلك؟ كل عدل فهو واجب، والإحسان؟ كل واجب؟ ليس كله واجب، منه واجب، ومنه مستحب. هذا يفيدنا في قاعدة أصولية وهو أن قوله: ﴿يأمر﴾ لفظ مشترك ﴿يأمر بالعدل﴾، ﴿بالعدل﴾ العدل مأمور به لقوله: ﴿يأمر﴾، ... ﴿والإحسان﴾ مأمور به، ومنه واجب ومنه مستحب إذا قوله: ﴿يأمر﴾ هذا ليس خاصا بالواجب، بل يشمل المندوب، ومن هنا جاءت جاء القول الراجح عند الأصوليين - وهو صحيح - أن المندوب مأمور به، صحيح؟ المندوب هل هو مأمور به أو لا؟ فيه خلاف عند الأصوليين، والصواب أنه مأمور به، وذلك قال هنا ﴿إن الله يأمر بالعدل﴾، ﴿يأمر﴾ يعني هل يصح أن يقال أمر الله تعالى بشيء ثم يكون ندبا؟ نعم، بدليل الذي معنا ﴿يأمر﴾ هذا أمر حينئذ تتعلق بالواجب وتتعلق بالمندوب، وهذه مسألة أصولية. فأمره سبحانه الكوني نافذ لا راد له. («في السماء والأرض») فلا راد لأمره ولا معقب لحكمه.

وأما أمره الشرعي فقد يمتثل وقد لا يمتثل («كما رحمتك في السماء») الكاف للتعليل هنا («كما رحمتك في السماء») الكاف للتعليل والمراد بها التوسل، توسل إلى الله تعالى الذي جعل رحمته في السماء أن

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٢٨

يجعلها في الأرض، وهذه لا يلزم منه أن لا تكون الرحمة في الأرض، بل هي في الأرض لكن المراد هنا رحمة خاصة، يعني تتعلق بهذا المريض لأن وجود الرحمة في الأرض هذا وجود عام لا يستلزم أن يكون زيدا بذاته بعينه من الناس مرحوما نالته تلك الرحمة، لكن الرحمة موجودة في الأرض، والذي أراده هنا في قوله: («كما رحمتك في السماء») أن يجعل رحمته في الأرض على هذا المريض على جهة الخصوص، ولذلك نقول: المراد رحمة خاصة هنا بالمريض، وإلا فرحمته في الأرض كما هي في السماء.." (١)

"قال بعض العلماء: ووجه مناسبة ذكر هاتين الصلاتين عند ذكر الرؤية أن الصلاة أفضل الطاعات، وقد ثبت أن لهاتين الصلاتين من الفضل على غيرهما ما ذكر من اجتماع الملائكة فيهما ورفع الأعمال وغير ذلك، فهما أفضل الصلوات فناسب أن يجازى عليهما بأفضل العطايا، وهو النظر إلى وجه الله سبحانه وتعالى.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (إلى أمثال هذه الأحاديث) بعدما ذكر شيئا، قلنا: هذه الأحاديث لم يستوعب المصنف رحمه الله تعالى كل ما جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مما تضمن اسما للباري جل وعلا أو صفة له كما أنه لم يستوعب ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على إثبات الأسماء والصفات، ولذلك قال: (إلى أمثال هذه الأحاديث التي يخبر فيها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ربه بما يخبر به؛ فإن الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة يؤمنون بذلك، كما يؤمنون بما أخبر الله به في كتابه من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل) وهذا في جملته أعاد ما بدأه في هذا الفصل بأن ما وصف النبي - صلى الله عليه وسلم - به ربه وجب الإيمان به كذلك كما وجب الإيمان بالقرآن.

قوله: (إلى أمثال هذه الأحاديث) يعني انظر إلى أمثال هذه الأحاديث أي أشباه هذه الأحاديث التي أوردها المصنف رحمه الله تعالى، فما كان مثلها ثبوتا ودلالة فحكمه حكمها، مثلها ثبوتا يعني لا بد أن يكون ثابتا - هذا شرط - دلالة أنه يصح الاستدلال به لأن النص لا يلزم منه في الاستدلال على الحكم أن يكون صحيحا فحسب، وإنما لا بد من النظر في ماذا؟ هل النص ثابت أم لا؟ ثم إذا ثبت حينئذ هل الاستدلال به على هذا الحكم الشرعي صحيح أم لا؟ ولذلك قال: يستدل بعض أهل العلم في العمليات ببعض النصوص ولا يسلم له، لماذا لا يسلم له؟

مع كون هذا النص آية، فالآية ثابتة ولا إشكال فيه، ومع كونه هذا النص قد يكون حديثا عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو صحيح ولا يسلم له، لأن الخطأ كائن في ماذا؟ في الاستدلال به، فحينئذ لا يلزم

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/٢٨

في كل قول أن يكون مستندا في ظاهره إلى وحي أن يكون القول صحيحا، ولذلك مر معنا مرارا أن كل مبتدع في الإسلام لا بد وأن يقوم بدعته بنص من كتاب أو سنة، لا يأتي المبتدع يقول: هذه بدعة ودليلها عقلي، أو دليلها العادات والتقاليد. لأن الذي يؤصل إنما هم أهل العلم، فيأتي حينئذ بالبدعة ولا بد أن يأتي بشيء يشبه ذلك اللفظ فحينئذ يدخله في النص. وذلك من قال بأن القرآن مخلوق استدل بالقرآن، من نفى الرؤية استدل بالقرآن، من نفى كلام الباري جل وعلا استدل بالقرآن، فكل صاحب بدعة لا بد وأن يتوج بدعته بماذا؟ بنص من كتاب أو سنة، فليس كل من استدل بنص قلنا الحكم مسلم له، لا، بل لا بد أن يستقيم الدلالة، والدلالة إنما تكون بواحد من الأدلة السابقة: إما دلالة مطابقة، وإما دلالة تضمن، وإما دلالة التزام.." (١)

"قال المصنف: (المنصورة) الفرقة. ثم وصفها بكونها ناجية قال: ... (الناجية). إذا الناجية يعني السالمة، سلمت في الدنيا من البدع والشبهات في باب المعتقد لأن الكلام هنا في الاعتقاد، وسلمت في الآخرة من النار سلمت من النار، لا يلزم من ذلك سلامتها في بعض أفرادها من الوقوع في المعاصي التي هي دون البدع، ولا يلزم من ذلك سلامتها من دخول النار المترتب على الوقوع في المعاصي، وإنما الشأن هنا في تقابل السنة مع البدعة. (المنصورة إلى قيام الساعة) منصورة أي: التي أعانها سبحانه وأيدها وقواها على من خالفها وعاداها، وجعل العاقبة لها لتمسكها بما كان عليه الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه، يعني نأخذ من هذا الوصف أن الفرقة الناجية التي اعتقدت ما عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه سينصرها الله عز وجل، هذا وعد وجعل العاقبة لها لتمسكها بما كان عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه كما في الصحيح من حديث المغيرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «لا تزال» يعني لن تزال، وهذا يدل على الديمومة («لا تزال طائفة من أمتي» يعني أمة الإجابة «ظاهرين على الحق حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون»، «ظاهرين على الحق») الظهور المراد به الانتصار، يعني المنتصرين لقوله تعالى: ﴿فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين﴾ [الصف: ١٤] يعني منتصرين. وفي حديث جابر بن سمرة وجابر بن عبد الله أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم حتى تقوم الساعة». رواه مسلم وغيره. هذا اللفظ دل على ماذا؟ على أن الفرقة الناجية التي اعتقدت ما اعتقده النبي - صلى الله عليه وسلم -، وسلمت من البدع في الدنيا ووعدها النبي - صلى الله عليه وسلم - بالنجاة من النار في الآخرة

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٢٩

أنها منصورة، وأن الله عز وجل سيظهرها في أي زمان وفي أي مكان. قال البخاري وغيره: هذه الطائفة هم أهل العلم «لا تزال طائفة». وقال أحمد: إن لم يكونوا أهل الحديث فلا أدري من هم. يعني: إن لم يكونوا أهل الحديث المراد بهم من اشتغل بالحديث رواية ودراية وقبول من أهله، فيشمل حينئذ كل من بلغه الحديث فعمل به، وليس المراد به التخصيص بمن اشتغل به من حيث الإسناد وغيره، وإنما المراد به من جعل الحديث حجة له في الاعتقاد وكذلك في العمل فهو من أهل الحديث، ولذلك نقول: عامة الناس الذين لا يدرون ما الأسانيد وغيرها هؤلاء من الفرقة الناجية إذا سلموا من الوقوع في البدع المعتقد، هؤلاء من الطائفة المنصورة، هؤلاء من أهل الحديث، من أهل السنة والجماعة، كيف وهم عوام؟ نقول: وجد المعتقد وإن لم يعلموا كيفية الاستدلال عليه. وكذا قال يزيد بن هارون.." (١)

"إرادة جازمة، أما غير الجازمة هذه لا تتقدم كثيرا.

ثانيا: قدرة تامة، أنك تستطيع على هذا الفعل.

حينئذ إذا وجد عند العبد إرادة جازمة وقدرة تامة نشأ منه ما بترکب هذين الأمرين بعد مشيئة الله تعالى ماذا؟ الفعل، فالفعل ينسب إليه وخالق السبب خالق للمسبب، بمعنى أن الفعل هنا ينسب إلى الله تعالى خلقا وإيجادا، وينسب إلى العبد لكونه ترتب على مشيئته وقدرته، حينئذ نقول: القاعدة هنا أن الله تعالى خلق في العبد إرادة، وخلق في العبد قدرة وجعل له مشيئة واختيارا، فإذا نشأ العمل والفعل عن العبد المرتب على هذين الأمرين حينئذ يكون مسببا مرتب على سبب، حينئذ يكون خلق الله تعالى للمسبب باعتبار خلقه للسبب، عند الجبرية لا، فكل ما ينشأ عن العبد إنما هو فعل الله تعالى، وأنكروا أن يكون للعبد إرادة وقدرة ونحو ذلك، ولذلك قالوا: فأفعال العباد كحفيف الأشجار. يعني ما تسمعه، الهواء عندما يأتي للشجر يتحرك، الشجر لا يتحرك بذاته على قولهم لا يتحرك بذاته، وإنما الذي حركه ماذا؟ الريح، فالذي حرك العبد هو الله عز وجل ولا فعل له البتة، كذلك حركة المرتعش إذا خاف الشخص وتحرك اضطرابا دون إرادة منه حينئذ الذي فعل ذلك يقال هو الله عز وجل، فلا فرق بين حركة المرتعش وبين غيره والكل فعل الله تعالى، إذا كل فعل للعبد هو فعل الله تعالى سواء كان طاعات أو كان من المعاصي، ولذلك قالوا على هذا القول يلزم منه أن سائر الأفعال كلها تعتبر طاعة كل ما يفعله العبد فهو طاعة لله عز وجل ولو كان باعتبار الشرع يعتبر ماذا؟ يعتبر شركا وكفرا وبدعة ومعصية لأن الفاعل حقيقة من؟ هو الله عز وجل، قالوا: لأنها موافقة لإرادة الله الكونية القدرية، ومر معنا الفرق بين الإرادتين، وأن الإرادة الكونية لا يلزم منها المحبة

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/٣

والرضا، فقد لا يرضى الله تعالى ويكون الشيء لا يحبه كالكفر والشرك ونحو ذلك، قالوا: الزنا هذا يعتبر ماذا؟ يعتبر طاعة إذا فعله العبد قالوا يعتبر طاعة لأنه فعل الله تعالى الله عن قولهم، وكذلك اللواط والقتل وشرب الخمر على هذا القول كلها طاعات لأنها موافقة للإرادة الكونية القدرية، حينئذ إذا فعل العبد فعلا ما نسب إلى الباري جل وعلا ولم ينسب إلى العبد، ويكون طاعة لأنه موافق للإرادة الكونية، ولذلك قال بعضهم:

أصبحت منفعلا لما يختاره ... مني ففعلي كله طاعات

منفعلا بمعنى أن ثم فاعل قد أوجد فيه الفعل فصار منفعلا، كما تقول: كسرت الزجاج فانكسر. صار الزجاج ماذا؟ منفعلا، والفاعل أنت، كذلك قالوا: بأن الله تعالى هو الذي خلق فعل العبد وليس للعبد فيه شيء البتة، فصار العبد منفعلا بمعنى أنه قبل هذه الإرادة من الله تعالى ولا شك في فساد هذا المذهب وأدلة الكتاب والسنة بل والعقل متواطئة على رده وإبطاله بل لا يمكن - كما قاله شيخ الإسلام ابن القيم رحمه الله تعالى - لا يمكن أن تعيش أمة على هذا المذهب الخبيث أو تنتظم أمورها، ولا شك أن هذا المذهب مخالف لجميع أديان الأنبياء وهو كفر وردة عن الإسلام.." (١)

"إذا الجبرية رأوا ماذا؟ أن كل ما يفعله العبد فهو مجبور عليه، هذا خلاصة مذهبهم أنه مجبور عليه، ولذلك يقال: الجبر. وإن كان هذا اللفظ بدعة، لكن يقال: بالجبر. بمعنى أن العبد ليس له إرادة ومشيئة وقدرة البتة، وإنما الفعل هو فعل الله تعالى، يلزم من ذلك أن جميع أفعاله تكون طاعات، لأن الفاعل هو الله عز وجل، والطاعة عندهم هي موافقة الأمر الكوني القدري، وهذا قلنا: هذا باطل، (والجبرية) سموا بذلك لأنهم يقولون: إنا مجبورون على أفعالنا، فغلوا في إثبات القدر، وزعموا أن العبد لا فعل له البتة. قال في ((التعريفات)): الجبرية من الجبر وهو إسناد فعل العبد إلى الله، والجبرية اثنان متوسطة تثبت للعبد كسبا في الفعل كالأشعرية، الأشعرية أرادوا دائما الأشعرية في عقائدهم يريدون أن يتوسطوا بين الجهمية والمعتزلة لأنهم سبقوا بماذا؟ بالجهمية والمعتزلة، فكلما ردوا عليهم نشأت منهم بدعة أو عندهم بدعة فجاءوا ببدعة الكسب والأشعري نفسه لا يدري ما الكسب، بمعنى أنه لا تفسير له البتة ولا يمكن إدراكه بالعقل، ما هو الكسب لا يدري عنه، [حينئذ هذا] لذلك صار من المستحيلات الأربعة أو الخمس، فحينئذ قالوا: الجبرية اثنان متوسطة - وإلا في الحقيقة واحدة -، الأشاعرة جبرية بمعنى أنهم يعتقدون أن الفعل ليس بفعلهم

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٣٠

البتة، وإنما هو ماذا؟ مسند إلى الله تعالى، وإنما أنشئوا واسطة بين فعل الله تعالى بين أن يسند إلى الباري جل وعلا وبين أن يسند إلى أفعالهم قالوا بالكسب. فهنا قال: الجبرية اثنان متوسطة تثبت للعبد كسبا في الفعل كالأشعرية، وخالصة لا تثبت كالجهمية، يعني منهم من يصرح بأن الفعل فعل الله تعالى، ومنهم من لا يصرح وإنما يأتي بواسطة كما قالوا في القرآن اعتقدوا أنه مخلوق لكن يقولوا: لا نقول ذلك في مقام الكلام مع العامة تأدبا مع الباري جل وعلا، فيعتقدون أن القرآن كلام الله ،المخلوق وليس صفة للباري جل وعلا، والكلام عندهم هو الكلام النفسي لكن كذلك توسطوا فجاءوا بلفظ عبارة أو حكاية كما قالوا في الكسب، ولفظ (جبر) هذا لفظ مبتدع أنكره السلف كالثوري والأوزاعي وأحمد وغيرهم، وقالوا: الجبر لا يكون إلا من عاجز، الذي جبرهم يكون عاجزا وهذا باطل، أشار بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية، وكذلك ابن القيم رحمهما الله تعالى.." (١)

"ثم يختلفون لهم فرق متعددة حيث زعموا أن مرتكب الكبيره غير فاسق، يعني يلزم من ذلك أن مرتكب الكبيرة ليس بفاسق وهذا غلاة المرجئة، وأن الناس في الإيمان سواء كأسنان المشط الواحد، أليس كذلك؟ أسنان المشط مستوية أو لا؟ كل مسلم هكذا بجوار أخيه، ولو كان هذا تقي من أتقى عباد الله وهذا من أفجر وأفسق عباد الله، بل لو كان من أفجر عباد الله وبجوار نبي من أنبياء الله فهما سواء كأسنان المشط الواحد هكذا يعبرون، فإيمان أفسق الناس كإيمان الأنبياء، وأن الأعمال الصالحة ليست من الإيمان، ويكذبون بالوعيد والعقاب بالكلية، وهذا المذهب باطل ترده أدلة الكتاب والسنة، ولا شك أن هذا المذهب من أخبث المذاهب وأفسدها إذ يدعو إلى الانسلاخ من الدين، وإهمال جميع الأعمال واستباحة جميع المنكرات، وهؤلاء أحد فرق المبتدعة، يعني لم يكفروهم كما اشتهر عند أهل السنة والجماعة، لكن الخلاف هنا خلاف ليس خلاف، فقهيا، وإنما خلاف عقدي، يعني النظر فيه يكون باعتبار الأصل دائما النظر هنا في التبديع وخاصة في النسبة إلى الفرق هذا أشعري أو جهمي إلى آخره الخلاف يكون في النظر إلى الأصل، فمن وافق في أصل من أصول الجهمية ألحق بهم، ومن وافق في أصل من أصول المرجئة ألحق بهم، هذا المراد، ولا نجعل الخلاف هنا خلافا سائغا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: لا تختلف نصوص أحمد أنه لا يكفر المرجئة، فإن بدعتهم من جنس اختلاف الفقهاء في الفروع - وهذا فيه نظر - كونه لا يكفر المرجئة مسألة التكفير وعدمها هذه مسألة اجتهادية، قد يكفر إمام ولا يكفر آخر، أما قوله فيما نقله عن الإمام أحمد: فإن بدعتهم من جنس

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٣٠

اختلاف الفقهاء في الفروع. فهذا فيه نظر ليس بصواب، لأنهم خالفوا أصلا من أصول أهل السنة والجماعة وهو فهم الإيمان، ومر معنا مرارا إن الإسلام وأن الإيمان وأن الإحسان وأن التوحيد وأن الشرك هذه حقائق شرعية بمعنى أن المخالف فيها مخالف في أصله، فمن فسر لا إله إلا الله بلا خالق إلا الله قل: هذا خالف في أصل، أليس كذلك؟ لأنه خالف في حقيقة شرعية بل خالف في تفسير الإيمان كذلك يكون مخالفا في أصل، ولذلك نقول: هذا الخلاف خلاف بدعي بقطع النظر عن مسألة التكفير، ولا نجعله كالخلاف الفقهي، لماذا؟ لأن الخلاف الفقهي لا ينبني عليه التبديع، هذا هو الأصل فيه، لا ينبني عليه التبديع البتة، وأما هذه المسائل لا، وإنما يبدع، ولذلك قالوا: هؤلاء أحد الفرق المبتدعة. فكيف يكون من جنس اختلاف الفقهاء؟ هذا الكلام في نقله عن الإمام أحمد فيه نظر.

والمرجئة فرقتان على جهة الإجمال وإلا هي أكثر من ذلك:." (١)

"ثانيا: لو جئنا إلا اللفظ وناقشناه من ناحية المعنى اللغوي الذي قررنا في ما سبق أن الأصل في فهم نصوص الكتاب والسنة على ما اقتضته اللغة، حينئذ ننظر في معنى (مع) هل توجب أنه إذا قيل زيد مع عمرو أنه مختلط به أو لا؟ الجواب: أنها لا توجبه. فإذا كان كذلك حينئذ لا نلزم المعنى في قوله: (﴿وهو معكم﴾) أنه مختلط فنحتاج إلى التأويل، هذا الذي عناه رحمه الله تعالى، وليس معنى قوله جل وعلا (﴿وهو معكم﴾) أنه مختلط بالخلق كما فهمه بعض الجهمية وأذنابهم بأن مع تقتضي المخالطة نقول: لا، ليس هذا المراد، لأن هذا المعنى نقص، كون الباري جل وعلا داخل العالم مع العباد نقول: هذا نقص، والواجب أن ينزه الباري جل وعلا عن صفات النقص، لأنه يلزم منه أن تعلوه ماذا؟ السماوات، وقلنا: هذا باطل، لا يمكن أن تقله السماوات أو أن تظله، فإذا كان كذلك لازم على هذا القول وصف الباري جل وعلا بالنقص وهو ممتنع. وكذلك يلزم منه إما تعدد الخالق وإما تجزؤه، إذا كان مع زيد في بلد، ما ومع عمرو في بلد آخر، فحينئذ إما أن يتعدى وإما أن يتبعض، وكلاهما باطل، إذا كان مع الخلق فهو مع زيد بكامله جل وعلا، ومع عمرو وهذا في بلد وهذا في بلد، فحينئذ يقول: يلزم منه إما التعدد، وإما التبعض والتجزء، وكلاهما باطلان، فانتفى القول بالاختلاط، لأنه يلزم منه إما تعدد الخالق، وإما تجزؤه مع ما في ذلك أيضا من كونه الأشياء تحيط به وهذا كذلك ممتنع وهو سبحانه محيط بالأشياء بل المعنى حينئذ يكون أنه معهم بعلمه واطلاعه ومشاهدته، وتقدم طرف من ذلك في شرح الآيات والأحاديث.." (٢)

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٣/٣٠

(٢) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٣١

"قوله: (فإن هذا لا توجبه اللغة)، (هذا) أشار به إلى ماذا؟ إلى كونه مختلطا بالخلق (لا توجبه اللغة) في فهم لفظ (مع) يعني لا يلزم منه، هي محتملة له لكنه ليس بلازم، فلا يتعين حينئذ يعني في لغة العرب لا توجب أن (مع) تفيد اختلاطا أو امتزاجا أو مجاورة، بل (مع) في لسان العرب لمطلق المصاحبة ومصاحبة كل شيء بحسبه هذا الذي يفهم من لسان، العرب أن لفظ (مع) تدل على ماذا؟ على المصاحبة، والمراد مطلق المصاحبة، ثم قد تكون المصاحبة بممازجة، وقد تكون بلا ممازجة قد تكون بمجاورة وقد تكون بلا مجاورة، وأما أن يتعين حمل اللفظ على الممازجة والمجاورة فهذا غلط على اللغة، لا يفهم من لسان العرب والحكم حينئذ هو الاستقراء والتتبع لما نقل عن العرب فإن هذا لا توجبه اللغة فلا يتعين، أي لغة العرب لا توجب أن مع نفيد اختلاطا أو امتزاجا أو مجاورة، فإن (مع) في كلام العرب للصحبة اللائقة يعني كل شيء بحسبه لا تشعر بامتزاج ولا اختلاط ولا مماسة ولا مجاورة، فتقول: زوجتي معي. لو قال قائل الآن منكم: زوجتي معي. هل يقتضي المجاورة الآن؟ لا يقتضي، وإنما المراد به معي يعني في العصمة، إذا معية كل شيء بحسبه، هل المصاحبة موجودة؟ نقول: نعم اللفظ دل على مطلق المصاحبة، لكن لا يلزم من ذلك المجاورة أن تكون معه، فلو قال: زوجتي معي، وهي في مكان وأنت في مكان، فحينئذ لا يقتضي المجاورة، كذلك يقول القائل: ما زلنا نسير والقمر معنا. القمر في ليلة واحدة هذا في جدة وذاك في مكة وذاك في الطائف كل منهما يسير ويقول: القمر معنا، معنا يعني معنا نازل على الأرض؟ لا، وإنما ثم مصاحبة بينهما هذه المصاحبة لا تقتضي أن يكون مجاورة ومازجة ومخالطة، وهذا معنى صحيح منقول عن العرب لا زلنا نسير والقمر معنا. ومع ذلك لم يقتض الممازجة، وكذلك قال الله تعالى: ﴿وكونوا مع الصادقين﴾ ... [التوبة: ١١٩]، ﴿كونوا مع الصادقين﴾ أنتم ﴿مع الصادقين﴾ وأنتم مع الصادقين وأعلى الصادقين من. محمد - صلى الله عليه وسلم -، ثم الصحابة، ثم من بعدهم. فحينئذ إذا جاء كن مع الصادق، تكون معه في ماذا؟ في طريقة في منهجه ومحمد - صلى الله عليه وسلم - بينك وبينه مفاوز، وكذلك الصحابة بينك وبينهم مفاوز، والمعية لا تقتضي المجاورة، ولا الاختلاط، ولا الممازجة، والعبارة صحيحة وجاءت في كتاب الله جل وعلا ﴿وكونوا مع الصادقين﴾ يعني كونوا معهم يعني في صحبتهم ومن الصادقين صحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونحن معهم مع تفاوت ما بيننا في الزمان، والتفاوت فيما بين الأبدان.." (١)

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/٣١

"الكتاب، والسنة، والإجماع وهو قطعي، والفطرة وهو دليل حسي لا يمكن إنكاره البتة. كلها قطعية فذكر أولا دليل الكتاب، قال: أخبر الله به في كتابه، وهذا تواتر النقل به، تواتر النقل به معلوم، كذلك تواتر السنة، والإجماع، ثم ذكر الفطرة. قال: (وخلاف ما فطر الله عليه الخلق) وهذا الذي يسمى الدليل الفطري.
ثم ضرب المصنف بعد ما بين أنه لا تنافي بين إثبات العلو وإثبات المعية، أراد أن يبين من المثال الحسي لينتقل به إلى المعنى المطلوب والأصل المقصود. ثم ضرب المصنف مثلا تقريبا للمعنى فقال: (بل (القمر) آية من آيات الله، من أصغر مخلوقاته، وهو موضوع في السماء، وهو مع المسافر، وغير المسافر أينما كان) هل يلزم من ذلك أن يكون مختلطا بهم؟ لا، فإنما يقول: المسافر ما زلنا نسير والقمر معنا، ويقول: المقيم القمر معنا. وكلاهما صادقان، ولفظ المعية هنا لا يقتضي الاختلاط، فحينئذ نقول: هذا الذي يقتضيه معنى (﴿وهو معكم﴾).
قوله رحمه الله تعالى: (بل (القمر) آية من آيات الله) بل هنا للإضراب الانتقالي، والآية لغة العلامة، والآية والدليل والبرهان والسلطان والحجة ألفاظ متقاربة، والمراد أن القمر من الآيات الدالة على وجوده سبحانه وعظيم قدرته، لأنه آية أي علامة، علامة على ماذا؟ على وجود الخالق جل وعلا. إذا السماوات آيات، والأراضون آيات، والقمر آية. إذا آية على ماذا؟ على وجود الخالق.
وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه واحد

إذا القمر من الآيات الدالة على وجوده سبحانه وعظيم قدرته وأنه مستحق للعبادة كما قال سبحانه: ﴿ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر﴾ [فصلت: ٣٧]، ﴿الليل﴾ هذا مبتدأ ﴿ومن آياته﴾ هذا خبر مقدم، وقد أقسم الله سبحانه بالقمر الذي هو آية الليل، وفيه من الآيات الباهرة الدالة على ربوبية خالقه وبارئه وحكمته وعلمه ما هو معلوم بالمشاهدة، ومعلوم أن الآيات تنقسم إلى قسمين:
- آيات مشاهدة مرئية، كالسموات والأرض والشمس والقمر، ونحو ذلك.
- وآيات مسموعة وهي متلوة كالقرآن.
وكذلك السنة فإنها مبينة ومقررة لما دل عليه القرآن فآياته العيانية في خلقه تدل على صدق آياته المسموعة متلوة كما قال سبحانه: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣].
أي أن القرآن حق فأخبر أنه يدل بآياته المرئية على صدق آياته المتلوة المسموعة.

إذا الآيات نوعان:

مرئية مشاهدة، ومسموعة متلوة.." (١)

"قوله رحمه الله تعالى: (وهو سبحانه فوق عرشه). كما مر معنا مرارا ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] في سبع مواضع من القرآن وقال تعالى: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ [النحل: ٥٠]، ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام: ١٨]. وسبق ذلك في إثبات أدلة العلو في الكتاب والسنة وهي متواترة، وتواطأ على ذلك دليل العقل والفطرة. قوله: (رقيب على خلقه). سبحانه فوق عرشه، ومع ذلك رقيب على خلقه. قال الله سبحانه: ﴿إن الله كان عليكم رقيبا﴾ [النساء: ١]. أي أنه سبحانه مراقب لأحوالكم وأعمالكم لا يخفى عليه خافية. إذا الرقابة صفة لله عز وجل، ولا تقتضي مخالطة فهو مستو على عرشه وهو رقيب يراقب خلقه، فيه تنافي؟ لا تنافي البتة عند ما آمن بالله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، وفي ذلك إرشاد وحث على مراقبة الله واستحضار قربه كما في الحديث الذي مر معنا ... (أفضل الإيمان أن تعلم أن الله معك حيثما كنت) إذا رقيب على خلقه مهيمن عليهم. قال ابن عباس وغير واحد: المهمين أي الشاهد على خلقه بأعمالهم، بمعنى هو رقيب عليهم يعني متقاربان من حيث المعنى، كقوله: ﴿والله على كل شيء شهيد﴾ [المجادلة: ٦] يقال: هيمن يهيمن فهو مهيمن إذا كان رقيبا على الشيء وهو كذلك بمعنى قوله: (مطلع إليهم). فالألفاظ متقاربة المعاني (إلى غير ذلك من معاني ربوبيته)، فإن ربوبيته سبحانه إنما تتحقق بكونه فعالا مدبرا متصرفا في خلقه يعلم ويقدر ويسمع ويبصر، فإذا انتفت أفعاله وصفاته انتفت ربوبيته. إذا لا تنافي بين هذه المعاني كلها. قوله: (وكل هذا الكلام الذي ذكره الله من أنه فوق العرش، وأنه معنا، حق على حقيقته). وأراد به الرد على من اتهم أهل السنة والجماعة بأنهم يتهمون المخالف بالتحريف وهم كذلك يقعون في التحريف، فبين رحمه الله تعالى أن معنى مع لا يلزم منها المخالطة، أهل البدع قالوا: تقتضي المخالطة، ثم صرفتم اللفظ عن ظاهره فسرتموه بماذا؟ بالعلم وهذا تحريف وتأويل تنكرون علينا التحريف والتأويل وأنتم تقعون في التحريف والتأويل. قال: (حق على حقيقته). فيجب اعتقاده والإيمان به لتواطؤ الأدلة على إثباته، والحق في اللغة هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره. وفي اصطلاح أهل المعاني: هو الحكم المطابق للواقع. يطلق على الأقوال والأديان والعقائد والمذاهب باعتبار اشتماله على ذلك ويقابله الباطل.." (٢)

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٣١

(٢) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٠/٣١

"بمعنى أن اللفظ إذا كان عاما وله سبب، سواء كان في الأحاديث أو في الآيات، ما الفائدة من معرفة سبب النزول؟ قلنا: القاعدة أن سبب النزول يعين على فهم الآية، ثم فائدة أخرى وهي أن النص إذا ورد عاما على سبب لا يمكن إخراج صورة السبب من اللفظ العام، لو كان عندنا لفظ عام هكذا، كل صورة تحت العام يجوز عقلا أن يأتي نص فيخرجها إلا في حالة واحدة، إذا كان هذا اللفظ العام على السبب الخاص، فهذه الصورة الآحاد لا يمكن إخراجها من اللفظ العام، حينئذ نقول: هي داخلة قطعا وليست ظنا خلافا لما روي عن الإمام مالك رحمه الله تعالى فدخولها قطعي، بمعنى أنه لا يصح أن يدعي مدع بأن هذا اللفظ لا يشمل هذا السبب، حينئذ نقول: كلام الشوكاني هذا صحيح، وهذا هو الظاهر أن السؤال هنا عما هو أعم من ذلك، وهذا هو الظاهر مع قطع النظر عن السبب، وليس المراد إهمال السبب لا وإنما لا نقيد الآية بالسبب، بل نجعل اللفظ عاما وهذا هو الصحيح في هذه المسألة، كما إذا جاء تفسير عن صحابي بل عن النبي - صلى الله عليه وسلم - «ألا إن القوة الرمي» فسر القوة، ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾ [الأنفال: ٦٠] القوة الرمي فقط؟ لو قال قائل النبي - صلى الله عليه وسلم - فسر القوة بالرمي وأنت تقول: القوة الصواريخ؟ اعترض معترض نقول: هذا جمود، بل المراد كل ما يتقوى به المسلم في حرب الكافر وإبادة الكافر، حينئذ يشمل ما لا يمكن حصره ويتعدد ويختلف باختلاف الأزمان والأعصار، الرمي هذا فرد من أفراد القوة، لا يمكن إخراجها عن النص ولا يدل على تخصيص النص بما ذكر من المثال، ولذلك كثيرا ما يذكر ابن تيمية وغيره أن كثيرا من السلف إذا فسروا الآي من القرآن وهذا ينتبه له لأن البعض يفهم الحصر حينئذ ينفي فيقع في إشكال، فيذكر الصحابي مثالا الآية يقول الآية كذا مثالها كذا، لا يلزم من ذلك أن غير هذا المثال ألا يكون داخلا في النص، فذكرهم للتفاسير في الغالب في الأغلب الأعم إنما هو ذكر لمفردات تدخل تحت اللفظ، فحينئذ إذا أريد الإلحاق إما بفهم لسان العرب، وإما بالقياس الواضح البين فلا يعترض بأن الصحابي أو النبي - صلى الله عليه وسلم - فسر الآية بكذا وكذا نقول: هذا لا يدل على الحصر، بل يدل على ذكر مثال يفهم من تحت هذا اللفظ. وقوله: (﴿فإني قريب﴾) قيل: بالإجابة، وقيل: بالعلم، ومعنى الإجابة هو معنى ما في قوله: ﴿ادعوني أستجب﴾ وقيل: معناه أقبل عبادة من عبدني بالدعاء، إذا معنى الإجابة هو معنى قوله: ﴿ادعوني أستجب لكم﴾ قلنا: طلب ماذا؟ فيما مر معنا السؤال يكون بالمقال فجوابه يكون بالمقال، والقرب الخاص قرب من داعيه بالإجابة، وقد يكون بالإثابة، اللفظ هنا (﴿فإني قريب أجيب دعوة الداع﴾) معلوم أن الدعاء هو العبادة، والعبادة بالأفعال والجوارح هي عبادة ولا إشكال فيه، حينئذ (﴿أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾) هل يشمل النوعين؟ نقول: نعم يشمل النوعين.

ولذلك قال ابن القيم وغيره: قربه من داعيه بالإجابة هذا قسم من القرب الخاص، وقرب من عابده بالإثابة.." (١)

"قال ابن القيم رحمه الله تعالى في قوله: [وأنت الباطن] يقول النبي – صلى الله عليه وسلم –: «وأنت الباطن فليس دونك شيء». قال: فهذا قرب الإحاطة العامة، وهذا يلزم منه إثبات القرب العام، لكنه أراد أن يفسر لفظا بمعنى ماذا؟ بمعنى قرب وفسره بالعموم، يعني أراد أن يفسر قول النبي – صلى الله عليه وسلم – «أنت الباطن فليس دونك شيء» هل هذا الوصف خاص بأهل الإيمان؟ الجواب: لا، بل هو عام، فسره بماذا؟ قال: هذا قرب الإحاطة العامة. إحاطة تكون خاصة، وتكون عامة، وهذا قرب الإحاطة العامة، إذا رجعنا إلى التقسيم السابق وإن لم يصرح به رحمه الله تعالى، وأما القرب المذكور في الكتاب السنة فقرب خاص، والسابق مذكور في الكتاب والسنة كذلك، أليس كذلك؟ وأما القرب المذكور في الكتاب والسنة فقرب خاص من عابديه وسائليه وداعيه، وهو من ثمرة التعبد باسمه الباطن، قال تعالى: (﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب﴾ ... الآية)، وفي الصحيح «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد» فهذا قرب خاص غير قرب الإحاطة وقرب البطون. انتهى كلامه رحمه الله تعالى.

والشاهد أن الله تعالى وصف نفسه في هذه الآية بأنه قريب جل وعلا، ووصف نفسه بأنه يجيب دعوة الداعي إذا دعاه، فدل ذلك على أن القرب المذكور في الآية هو قرب الإجابة ممن دعاه على ما ذكره الشارح، وقلنا: الأولى التعميم. قوله: (مجيب). أي مجيب لدعاء الداعين وسؤال السائلين وإجابته سبحانه وتعالى نوعان، وهذا هو الصواب للتعميم.

الأول: إجابة عامة لكل من دعاه دعاء عبادة أو دعاء مسألة، فشمل النوعين وهذا الذي أراده الشوكاني رحمه الله تعالى في كون الإجابة المراد بها المعنى اللغوي، إجابة عامة لكل من دعاه دعاء عبادة أو دعاء مسألة كما قال: ﴿وقال ربكم ادعوني أستجب لكم﴾ فهذا يقع من البر والفاجر لأن العموم لا يتعلق بخاصة المؤمنين، ويستجيب الله سبحانه لكل من دعاه بحسب الحال المقتضية، وبحسب ما تقتضيه حكمته سبحانه بمعنى أن الإجابة ليست لازمة فيحصل الدعاء، ثم يجيب الله تعالى باعتبارين:." (٢)

"(فإنه سبحانه ليس كمثله شيء) الفاء هنا للتعليل، و (إن) للتعليل وهذا تعليل للحكم السابق (ليس كمثله شيء) هذا في إثبات نفي المثلية (في جميع نعوته) يعني الباب واحد دون تفريق، فلا يفرق في نفي

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٣٢

(٢) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٣٢

المثلية بين بعض الصفات وبعضها الآخر، فلا نثبت صفة الكلام ونقول: (﴿ليس كمثله شيء﴾)، وإذا جئنا إلى القرب والعلو حينئذ نفينا هذه الصفة لم نأت بها، نقول: هذا يعتبر من التناقض، كل صفة تثبت للباري جل وعلا نثبت معها نفي المثلية، أليس كذلك؟ سميع ليس كسمعه شيء بصير ليس كبصره شيء قريب ليس كقربه شيء، عال ليس كعلوه شيء، إذا كل صفة تثبت لا نفرق بين صفة وصفة أخرى فنأتي بنفي المثلية دون الأخرى، وهذا قد يراد به أنه رد على الأشاعرة، لأن الذين أثبتوا بعض الصفات ونفوا البعض الآخر هم الأشاعرة على نزاع في إثبات هذه الصفات، حينئذ أثبتوا هذه الصفات، فقيل: ما أثبتموه لله عز وجل من صفات هي موجودة في المخلوق، لماذا تدعوا المثلية؟ حينئذ قالوا ماذا؟ ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١]، ونفوا ما نفوه بحجة ماذا؟ أنهم لا يفهمون منها إلا المثلية، طيب أين نفي المثلية؟ نقول: الباب واحد فما أثبتم حينئذ نفيتم المثلية وما نفيتموه أثبتوه وكذلك أثبتوا نفي المثلية فهو لازم له، ولذلك قال: ليس كمثله شيء في جميع نعوته، أي في صفاته، والوصف والنعت مر معنا أن الصواب أنهما مترادفان وقيل: متقاربان، فالوصف للذات والنعت للفعل، لكن عند أهل اللغة الأصل الصفة والنعت بمعنى واحد - قررناه فيما سبق -، وهو (علي في دنوه)، أي قربه، الدنو هو القرب، (قريب في علوه) جل وعلا، ومن ادعى التناقض بين هذه الصفات فهو ممثل كما ذكرنا لأنه ما نفى ذلك ولا ادعى المعارضة بين القرب والعلو إلا لأنه مثل أولا بما يشاهده من الخلق ولا يمكن أن يكون المخلوق قريبا وعاليا في نفس الوقت، فادعى ذلك بأنه يلزم من ذلك التناقض وأن العقل لا يمكن أن يدرك إثبات هاتين الصفتين، نقول: لا هذا لفساد في علقك وتصورك للمسألة ولا تناقض والحمد لله.

ثم قال رحمه الله تعالى بعد ما أنهى هذا الفصل عقد فصلا آخر يتعلق بإثبات صفة الكلام لله تعالى مع شيء من التفصيل والرد على المخالف.

(فصل: ومن الإيمان بالله وكتبه الإيمان بأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود)، (كلام الله)، (بأن القرآن كلام الله) هذا أول وصف.

ثانيا: (منزل).

ثالثا: (غير مخلوق).." (١)

"قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: ولم يقل أحد من السلف إن القرآن مخلوق أو قديم. وعنى بالسلف من؟ الصحابة ومن تبعهم من الأئمة، وأما من وجد في عهد ثلاثة القرون الثاني أو الثالث وقال:

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٣٢

مخلوق. هذا ليس من السلف لأن المراد بالسلف من اتبع الصحابة، وهذا القول غير معروف، بل اعتقدوا ضده وهو أن كلام الباري جل وعلا صفة من صفاته. قال: ولم يقل أحد من السلف إن القرآن مخلوق أو قديم، بل الأثر متواترة عنهم، لأنهم يقولون: القرآن كلام الله. ولا يزيدون يعني يكتفون بما ذكر في الكتاب، كلام الله القرآن كلام الله ﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ إذا هذا كلام الله، زيد منزل غير مخلوق مع أنها أوصاف دلت عليه النصوص كما مر زيد في مقام الرد على أهل البدع، ولذلك قال: يقولون القرآن كلام الله. يعني يكتفون إلى هنا. ولما ظهر من قال: إنه مخلوق. قالوا: ردا لكلامه إنه غير مخلوق. إذا التصريح بهذا الوصف يكون في مقام الرد على أهل البدع، هذا المراد به، وكونه لا يطلق اعتقادا – يعني في اللفظ – لا يطلق إلا في مقام الرد لا يلزم منه أن يكون معناه غير معتقد، بل يعتقده في قلبه لأنه صفة من صفات الباري جل وعلا، وأول من عرف أنه قال: القرآن مخلوق. الجعد بن درهم كما سبق وصاحبه الجهم بن صفوان، وأول من عرف أنه قال: إنه قديم. هو عبد الله بن سعيد بن كلاب. إذا هؤلاء أهل البدع.

وأما أفعال العباد، إذا عرفنا القرآن صفة الباري جل وعلا فإذا نطق به المخلوق وإذا كتبه بالمداد بالحبر، والحبر مخلوق، واللفظ أنت مخلوق، ولسانك مخلوق. إذا كيف نعتقد ذلك قالوا: أفعال العباد كأصواتهم – ولا شك أن الصوت مخلوق – ومدادهم – يعني ما يكتب به – الذي يكتبون به القرآن، والورق الذي يكتبون عليه فإن ذلك من جملة المخلوق لا شك في ذلك، لا ندعي أنه ليس بمخلوق، بل هو مخلوق لأن القلم تكتب به، بل أنت الناطق وصوتك والقلم أنت لم تكن ثم كنت، ولذلك يقولون الكلام كلام الباري والصوت صوت القارئ، وفي الحديث: «زينوا القرآن بأصواتكم». إن صح قال: «بأصواتكم». «زينوا قرآن بأصواتكم». بأصواتكم أضافه لمن؟ للمخاطب، والمخاطب مخلوق.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى:

وكذلك القرآن عين كلامه المـ ... سموع منه حقيقة ببيان

هو قول ربي كله لا بعضه ... لفظا ومعنى ما هما خلقان

تنزيل رب العالمين وقوله ... اللفظ والمعنى بلا روغان

لكن أصوات العباد وفعلهم ... كمدادهم والرق مخلوقان

رق الورق ﴿في رق منشور﴾ [الطور: ٣]

فالصوت للقارئ ولكن الكلا ... م كلام رب العرش ذي الإحسان

إذا أفعال العباد مخلوقة، فالصوت صوت القارئ، لكنما المتلو قول الباري هذه هي القاعدة.." (١)

"قال رحمه الله تعالى بعد تلك الصفات أراد أن يؤكد تلك المعاني بعبارة أفصح، وأن يبين غلط من حرف معنى كلام الباري جل وعلا وإن أثبت اللفظ لكنه من جهة المعنى حرف، فقال رحمه الله تعالى: (وأن الله تكلم به حقيقة). يعني بالقرآن (حقيقة) يعني لا مجازا، فكل من ادعى المجاز في القرآن بأنه كلام الله سمي مجازا فدعواه باطلة وهو كذب على الكتاب والسنة، وأن هذا القرآن الذي أنزله على محمد – صلى الله عليه وسلم – هو كلام الله حقيقة، كذلك من باب التأكيد لا كلام غيره كما يدعيه المخالف، ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله أو عبارة، فلا يجوز أن يقال بأن القرآن حكاية يعني مماثلة عن كلام الله تعالى، بل هو عينه، ولا يقال بأنه عبارة، والعبارة عبارة الأشاعرة، والحكاية عبارة الكلابية، والمعنى متقارب ولا فرق بينهما من جهة الحقيقة. قوله: [وإن الله]، (وأن الله) بفتح الهمزة ... (وأن الله تكلم به حقيقة) كما قال تعالى: ﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ [التوبة: ٦]. دل على أنه من كلام الله تعالى، والآيات والأحاديث في إثبات كلامه سبحانه وأنه تكلم بالقرآن كثيرة جدا، وهي قطعية الثبوت قطعية الدلالة – انتبه لهذا الوصف لأنه يلزم منه أن من أنكر ذلك حينئذ يكون مكذبا لما هو ثابت ومعلوم من الدين بالضرورة – وكلها دالة على أنه سبحانه تكلم حقيقة لا مجازا، بل حقيقة الإرسال تبليغ كلام المرسل، كون محمد – صلى الله عليه وسلم – رسولا من رب العالمين دل على أن هذا الرسول جاء برسالة، لأن الرسول فعول مأخوذ من ماذا؟ مشتق من ماذا؟ من الرسالة، وما هي الرسالة؟ تبليغ كلام المرسل، فإذا لم يكن ثم كلام حينئذ يبلغ ماذا؟ هل يعقل وأن يوصف بكونه رسولا ولم يكن ثم رسالة من المرسل، هذا لا يعقل، فدل ذلك على أن زعمهم باطل، وإذا انتفت عنه حقيقة الكلام انتفت عنه حقيقة الرسالة والنبوة، والرب جل وعلا يخلق بقوله وكلامه، فإذا انتفت عنه حقيقة الكلام انتفى عنه الخلق، ومر معنا قوله تعالى: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ [الأعراف: ٥٤]. ﴿الخلق﴾ مبتدأ و ﴿له﴾ خبر مقدم، والأمر معطوف على الخلق، حينئذ قدم ما حقه التأخير فأفاد القصر والحصر لا خالق إلا الله، ولا آمر إلا الله، فحينئذ إذا قيل: بأنه لا يخلق بكلامه انتفى صفة الخلق، وإذا قيل: القرآن ليس بكلامه انتفى صفة الأمر، فليس له الخلق وليس له الأمر، وهذا مراد الشارح، وإذا انتفت عنه حقيقة الكلام انتفت عنه حقيقة الرسالة والنبوة، والرب يخلق بقوله وكلامه، فإذا انتفت عنه حقيقة الكلام انتفى عنه الخلق، وقد عاب الله آلهة المشركين بأنها لا

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٧/٣٢

تتكلم ولا تكلم عابديها، وهو كذلك، أليس كذلك؟ عاب الباري جل وعلا، وكذلك إبراهيم عليه السلام ﴿يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا﴾ [مريم: ٤٢] فدل على أن الذي يعبد هو الذي يسمع وهو الذي يبصر وهو الذي اتصف بصفات الكمال، حينئذ تعاب هذه الآلهة.." (١)

"وهذه لا شك أنها مختلفة، أليس كذلك؟ فلها معان مختلفة، هل هذه المعاني متحدة في شيء واحد أم أنها متعددة؟ فالأمر له معنى يغاير معنى النهي، والوعيد له معنى يغاير معنى الوعد، هل هي متغايرة أم أنه شيء واحد؟ والتعدد حينئذ يكون باعتبار المتعلق لا باعتبار المتعلق، المتعلق الذي هو المعنى النفسي، إن تعلق بطلب إيجاد الشيء سمي أمرا، وإن تعلق بإعدام الشيء والنهي عنه سمي نهيا، إن تعلق بما يدل على الثواب إن فعل الشيء أو ترك سمي وعدا، والعكس بالوعيد فثم قولان عند الأشاعرة: منهم من يرى التعدد، ومنهم من يرى الوحدة وعدم التجزأ، لذلك قال هنا: وهي معنى واحد وهذا المشهور عند الأشاعرة، لأنهم ينسبون إلى أبي الحسن الأشعري قولين في هذه المسألة، وهذه المسألة تتعلق بها المسألة الأصولية التي تمر معكم، وهي: هل الأمر هو عين النهي أم لا؟ مر معكم أو لا؟ الأمر بالشيء هل هو عين النهي أم لا؟ ثلاثة أقوال يحكون عند الأصوليين ومبناها على هذه المسألة، فمن قال: بأن الأمر هو عين النهي هو عينه بذاته وإنما اختلف في ماذا؟ باعتبار المتعلق، ما هو المتعلق؟ الإيجاد والترك هذا المقصود به، يعني أنت أيها المكلف طلب منك الإيجاد، أو طلب منك الترك، بكونه تعلق بك، عندنا متعلق وعندنا متعلق، فإن كان شيئا واحدا فالأمر هو عين النهي، هو عين العام، هو عين الخاص، هو عين المطلق، هو عين المقيد، وهذه كلها متحدة شيء واحد، فمن رجح هناك عند الأصوليين بأن النهي هو عين الأمر لزم منه أن يقول بأن المعنى النفسي هنا غير متعدد، والصواب أن نقول: بأن كلام الله تعالى لفظ ومعنى، ويلزم من ذلك أن معنى الأمر غير معنى النهي، يلزم من ذلك ماذا؟ أن معنى الأمر غير معنى النهي، وكل عاقل يعلم لسان العرب يدرك أن الأمر له لفظ ومعنى يدل عليه، وأن النهي له لفظ وله معنى يدل عليه، ولا يستوي الأمر والنهي مطلقا، ولذلك باعتبار الألفاظ اتفقوا على أن الأمر غير النهي.

الحاصل: أن قوله هنا: أن المعاني قديمة قائمة بالنفس وهي معنى واحد لا تبعض فيه ولا تعدد. حينئذ ماذا يترتب باعتبار الكلام عندنا هنا كتب الباري جل وعلا إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة، أو بالسريانية كان إنجيلا، لأنه شيء واحد، إن عبر عنه جبريل بلسان العرب سماه قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرانية سماه ماذا؟ توراة. إذا القرآن هو عين التوراة يلزم منه ذلك، ولذلك قال أهل السنة والجماعة:

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٣٣

هذا القول تصوره يغني عن نصب الأدلة على فساده. يعني بمجرد أن تعقل بأنه يلزم أن القرآن هو التوارة، والتوراة هي الإنجيل، وهي صحف إبراهيم، وهي الزبور .. إلى آخره كونها متحدة هذا يدل على بطلان هذا القول.." (١)

"قوله: (من ربك؟) السؤال هنا (من ربك؟) ما المراد به؟ يعني هل السؤال هنا والاختبار عرفنا أن هنا اختبار امتحان هل الامتحان في كون الباري جل وعلا ربا، أو في كونه معبودا إلها يعبد؟ لا شك أنه الثاني حينئذ لا بد من تفسير قوله: (من ربك؟) أي من معبودك؟ لأن الابتلاء والفتنة إنما تحصل بماذا؟ في توحيد الإلوهية الذي بعث الرسل من أجله (من ربك؟) أي من معبودك؟ أو من ربك الذي خلقك وتعبده وتخصه بالعبادة، والرب يطلق في الوحيين على السيد المتصرف المطاع، ويطلق على المعبود يعني في استعمال الشرع فله حقيقة شرعية، الرب له حقيقة شرعية بمعنى أنه يطلق على السيد المطاع، ويطلق ويراد به في بعض المواضع في نصوص الوحيين المعبود، حينئذ يكون مرادفا لله ويكون مرادفا للإله بمعنى المألوه بهذا المعنى صارا مترادفين، وهو في حق الله تعالى يحمل على معنيين قال تعالى: ﴿ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا﴾ [آل عمران: ٨٠]. أي معبودين، فالأرباب هنا المراد به ماذا؟ كونهم معبودين، وقوله تعالى: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا﴾ [فصلت: ٣٠]. ﴿ربنا﴾ أي معبودنا لأن الاستقامة إنما تكون على أساس ألا وهو توحيد الإلوهية، وهذا يدل على أن الربوبية قد يراد بها الإلوهية، إما بدلالة الالتزام يعني يلزم من الربوبية الألوهية، وهذا يدل على أن الربوبية قد يراد بها الألوهية إما بدلالة الالتزام لأنه يلزم من كان ربا أن يكون معبودا وحده دون ما سواه، إذا كان هو الرب بمعنى المالك الخالق المتصرف المدبر لكل شيء فحينئذ يلزم من ذلك ماذا؟ أن يكون هو المعبود هذا بدلالة الالتزام، وإما بطريق الاجتماع والافتراق وهذا أشهر.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى: إن لفظ الإله والرب والألوهية والربوبية في الكتاب والسنة تدخل في الألفاظ التي إذا اجتمعت افترقت وإذا افترقت اجتمعت كالإسلام والإيمان، فإذا قيل: الإله فقط دخل فيه الرب، وإذا قيل: الرب فقط دخل فيه الإله، وإذا قيل: الإله والرب افترقا، وكذلك الربوبية والألوهية تتداخل وتفترق، وهذا المعنى الصحيح.

والحاصل أن المقصود من السؤال في القبر بـ: (من ربك؟) من معبودك هذا الذي حصل فيه النزاع، ودليل ذلك أن بعثة الرسل إنما هي تحقيق العبودية لله وحده دون ما سواه لا في الاعتراف بالربوبية (وما دينك؟)

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٣٣

أي ما يلتزمه من دين. (ومن نبيك؟) وبعد بعثة النبي - صلى الله عليه وسلم - السؤال عن ... محمد - صلى الله عليه وسلم - إذا هذه الثلاثة الأسئلة هي التي عناها شيخ الإسلام بـ ((الأصول الثلاثة)) التي عنون لتلك الرسالة الشهيرة.

نقف على هذا، والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

_ _ _." (١)

"الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه.

فلا زال الحديث مع شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في بيان ما يتعلق بالإيمان باليوم الآخر، فشرع رحمه الله تعالى في بيان ما يتعلق بالفتنة حيث قال: (فأما الفتنة فإن الناس يمتحنون في قبورهم). يسأل فيقال للرجل من ربك؟ ما دينك؟ من نبيك؟ قوله: (فإن الناس يمتحنون في قبورهم) الناس لا شك أنه لفظ عام، حينئذ يطلق على المؤمن ويطلق وعلى الكافر والمنافق يشمل الصغير غير المكلف والمكلف، هل العموم على ظاهره؟ ظاهره أن السؤال في القلب عام للمؤمن والفاسق والكافر كما اختاره الشيخ تقي الدين وابن القيم وجمهور العلماء، حينئذ الذي يسأل من ربك ما دينك من نبيك هو المؤمن والفاسق والكافر، خلافا لابن عبد البر رحمه الله تعالى حيث قال: لا يسأل إلا مؤمن أو منافق كان منسوبا لدين الإسلام بظاهر الشهادة. يعني خلاف الكافر، فالكافر عند ابن عبد البر لا يسأل، والكتاب والسنة يدلان على خلاف هذا القول، قال الله تعالى: (﴿يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين﴾ [إبراهيم: ٢٧]). (﴿الظالمين﴾) هذا لفظ عام فيشمل [الفاسق ويشمل المؤمن ويشمل، نعم] يشمل المنافق والكافر، وهذه الآية نزلت في فتنة القبر على جهة الخصوص، وهذا اللفظ ليس خاصا بالمسلم والمنافق، بل هو عام. وفي البخاري، «وأما الكافر والمنافق فيقول: لا أدري». بالواو، دل على أن الكافر حينئذ يسأل فيجيب لا أدري، كما أن المنافق يسأل فيجيب فيقول: لا أدري. ورجحه أيضا ابن حجر، ويفيد أيضا، إذا السؤال هنا يعم الكافر والمسلم والفاسق، وكذلك يفيد أن السؤال عام للأمم كلها ليس خاصا بهذه الأمة لعموم الآية (﴿يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾) كما اختاره ابن القيم وعبد الحق الأشبيلي وغيره، فالآية عامة، وجزم به القرطبي رحمه الله تعالى

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٧/٣٤

لأنه إذا كانت هذه الأمة وهي أشرف الأمم تسأل حينئذ من دونها من باب أولى وأحرى، فيكون القياس الأولى، وأما حديث «إنه أوحي إلي أنكم تفتنون في قبوركم». هذا خطاب للأمة لكن لا يلزم منه القصر والحصر، إنما خطاب للأمة فهو خطاب لهذه الأمة ولا يدل على التخصيص، فهم يفتنون في قبورهم لبعث النبي – صلى الله عليه وسلم – وليس فيه أن غيرهم لا يفتن، إنما دلت النصوص على ماذا؟

على أن الفتنة تكون عامة لهذه الأمة وغيرها، فغيرهم كذلك يفتن، ويدل عليه أيضا قوله تعالى: (﴿ويضل الله الظالمين﴾). هو عام، حينئذ يكون في كل زمان ومكان.." (١)

"وإذا سئل الكافر والمشرك: من ربك؟ قال: الصنم كذا وكذا وحينئذ يسمي ما ذكرهم.

قوله: (وأما المرتاب) أي الشاك والمنافق هذا الذي جاء في حديث البراء، أما المرتاب فهو المنافق، أما الكافر وهذا واضح شافي (وأما المرتاب) أي الشاك والمنافق الشاك لا يكون مسلما البتة، من شك في إيمانه زال إيمانه لأن الإيمان لا يكون إيمانا إلا إذا كان مع الجزم، وهو ممكن أن يكون في حق العامة بلا دليل شرعي يعني لا يشترط أن يطلب الدليل على ذلك بل الجزم كاف. (وأما المرتاب؛ فيقول: هاه هاه) هي كلمة توجع والهاء الأولى مبدلة من همزة آه وهو الأليق بمعنى هذا الحديث (يقول: هاه هاه؛ لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئا فقلته) هذا لم يلج الإيمان قلبه، وإنما كان يقول كما يقول الناس من غير أن يصل الإيمان إلى قلبه، فإيمانه قول فقط ولم يخالط الإيمان قلبه، ولا يلزم من ذلك أن يكون عامة الناس كذلك لأن هذا يقول: (سمعت الناس) هكذا يعني وافق الناس، فدينه مع الناس لكن الذي يأخذ دينه عن أهل العلم عاميا كان أو غيره حينئذ لا يقال بأنه يقال: سمع الناس فقال مثل ما قال الناس إلا إذا كان شأن بعض الناس كذلك فحينئذ الحكم واحد. قال: (فيضرب بمرزبة من حديد)، (يضرب) يعني من؟ الذي لم يجب (هاه هاه)، (سمعت الناس) حينئذ تأتيه العقوبة في القبر أي الذي لم يجب سواء كان الكافر أو المنافق، والضارب له الملكان هذا ظاهر النص يسأل فلا يجيب فيضرب وليس ثم إلا الملكان، والضارب له الملكان اللذان يسألانه [بمرزبة] (بمرزبة) مفعلة (بمرزبة من حديد) قال في النهاية: المرزبة بالتخفيف المطرقة الكبيرة التي للحداد، يعني من حديد، الله أعلم بكيفيتها قال: (فيصيح صيحة) أي صياحا مسموعا (يسمعها كل شيء؛ إلا الإنسان)، (يسمعها كل شيء) يعني مما حوله مما يسمع صوته ليس يضرب هكذا في مكة فيسمعه الذي في الغرب؟ لا، ليس هذا المراد، وإنما لو كان حيا وصرخ لسمعه من كان ممكن الإسماع له، أليس كذلك؟ وليس المراد كل شيء على وجه الأرض هذا لا يتأتى ... (يسمعها كل شيء)

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١/٣٥

وجاء النص بذلك، (يسمعها كل شيء إلا الإنسان) (يسمعها كل شيء) هذا عام أراد به الخصوص كقوله: ﴿وأوتيت من كل شيء﴾ [النمل: ٢٣]. مما حوله مما يسمع صوته، وليس (كل شيء) في أقطار الدنيا ليس هذا المراد (إلا الإنسان) فلا يسمع هذا الصياح لقوله – صلى الله عليه وسلم –: «لولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر» رواه مسلم. ولكن خشي ماذا؟ «أن لا تدافنوا» وفي حديث آخر: «فيصيح صيحة يسمعها من يليه غير الثقلين»، «من يليه» يعني من كان قريبا بحيث لو كان هذا حيا لسمعه من سمعه، وأما الذي لا يمكنه وهذا ليس داخلا في النص إذا: «فيصيح صيحة يسمعها من يليه» هو هذا القيد الذي ذكرناه «غير الثقلين» استثنى الثقلين وهما الجن والإنس، قيل لهم ذلك لأنهم كالثقل على وجه الأرض.." (١)

"الإيمان في اللغة على ما اشتهر التصديق، المشهور عند من عرف الإيمان بأنه التصديق، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وما أنت بمؤمن لنا﴾ [يوسف: ١٧] أي: مصدق لنا ﴿وما أنت بمؤمن لنا﴾ أي مصدق لنا وهذا هو المشهور، فالتصديق المراد به قول القلب، التصديق إنما يكون بالقلب، وقد يكون بالأعمال كما سيأتي كلام شيخ الإسلام رحمه الله تعالى في محله بمعنى أن التصديق في اللغة يراد به في أصله تصديق القلب، فهو عمل القلب، أو إن شئت قل قول القلب، وهل العمل يصدق أو لا؟ أكثر أهل اللغة على أن العمل لا يطلق عليه تصديق، وسيأتي أن الشرع أطلق عليه أنه تصديق.

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى وهذا القول لا يصح، يعني: تفسير الإيمان في اللغة بأنه التصديق فقط لا يصح، بل الإيمان في اللغة الإقرار بالشيء عن تصديق به. بمعنى أن التصديق الذي يكون في القلب قد يثمر شيئا على اللسان والجوارح، وقد لا يثمر.

الثاني: هو الذي أطلق فقيل: الإيمان والتصديق، بمعنى أنه لا يلزم منه أن يكون ثم ثمرة تظهر على اللسان أو تظهر على الجوارح، بمعنى أنه لا تلازم بين التصديق وبين عمل الجوارح، هل هذا المعنى هو المعنى اللغوي، الشيخ رحمه الله تعالى يأبى ذلك ويقول: لا. وإنما هو الإقرار مع التصديق، بمعنى أن هذا التصديق لا بد وأن يستلزم شيئا ظاهرا، فإن لم يستلزم فلا عبرة بهذا التصديق بل لا يسمى تصديقا، وسيأتي أن هذا هو الحق إن شاء الله تعالى في محله.." (٢)

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٩/٣٥

(٢) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٤

"قال ابن رجب رحمه الله تعالى: والإيمان بالرسل يلزم منه الإيمان بجميع ما أخبروا به من الملائكة والأنبياء والكتب والبعث والقدر وغير ذلك من صفات الله وصفات اليوم الآخر كالصراط والميزان والجنة والنار ونحو ذلك. هذا إذا بلغنا الشيء وثبت أنه مما قالوه حينئذ نقول: صدقنا. ولكن لا نصدق إلا ما جاء عن طريق شرعنا يعني: ما ذكره الله عز وجل في كتابه أنه أوحاه إلى موسى أو عيسى أو نحو ذلك حينئذ نقول: جاء شرعنا به. إذا لم نعلم بأنه شرع لمن قبلنا إلا من جهة الوحي، وأما ما جاء من طريق بني إسرائيل فحينئذ لا نصدق ولا نكذب، فالعقائد لا تؤخذ مما نقله بني إسرائيل، يعني من الإسرائيليات، وإنما نأخذها من جهة الشرع فما أخبر الله عز وجل به عن نبي من الأنبياء بأنه وصف الله تعالى بشيء ما حينئذ نقول: هذا شرع لنا لأنه ما أخبرنا به إلا من أجل ماذا؟ أن نعتقد ما اعتقده هذا النبي، وحينئذ ما أخبر الله تعالى به في القرآن أو أخبر النبي – صلى الله عليه وسلم –، إما أن يؤيد، وإما أن يخالف، وإما أن يسكت. والمسألة الثالثة هي التي وقع فيها النزاع بين الأصوليين، هل شرع من قبلنا شرع لنا أم لا؟ وصحيح أنه شرع لنا، وأما إذا أيد الشرع حينئذ شرعنا مقدم فيكون من باب ماذا؟ من باب تواطأ الأدلة يعني تكاثر الأدلة، وإذا خالف شرعنا شرع من قبلنا لا إشكال أنه ليس بحجة هذا محل إجماع، وإنما إذا سكت إذا أخبر وسكت الشارع لم يعقب لم ينكر لم يبين لم يخالف حينئذ شرع من قبلنا شرع لنا إذ ما أخبر الله عز وجل إلا من أجل التأسي.

وأفضل الخلق على الإطلاق نبينا محمد – صلى الله عليه وسلم –، والأفضل بعده أول العزم من الرسل، ثم بقية الرسل، ثم الأنبياء، ولا يبلغ الولي مهما بلغ من الجد والاجتهاد بطاعة الله درجة الأنبياء عليهم السلام، هذا من عقائد أهل السنة والجماعة أن صفوة الرسل لا يلحق بهم أحد من البشر البتة إلا أن يوحى إليه، لماذا؟ لأن درجة النبوة والرسالة أعلى الدرجات البشرية حينئذ لا يلتحق بهم ولي البتة، فما يدعيه بعض الصوفية ونحوهم نحن نقول: هذا من المغالطات المخالفة لعقيدة أهل السنة والجماعة.

وقد شنع الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى على من يزعم ذلك ورد عليه أسوء رد وقال: إن ذلك مخالف لدين الإسلام واليهود والنصارى.

قوله: (والبعث بعد الموت) هذا خامس من الأصول الستة، البعث بمعنى الإخراج أي: إخراج الناس من قبورهم بعد موتهم، وهذا من معتقد أهل السنة والجماعة وثابت بالكتاب والسنة والإجماع إجماع المسلمين، بل إجماع اليهود والنصارى حيث يقرون بأن هناك يوما يبعث الله عز وجل فيه الناس يحاسبهم على أعمالهم،

إن خيرا فخير وإن شر فشر، وسيأتي تفصيله في محله سيعقد له شيخ الإسلام فصلا فيتوسع فيه على جهة التفصيل.." (١)

"لكن من وقع وانتهى أمره كابن حجر والنووي ونحوهم، فهؤلاء لا يبدعون، وإنما ينظر في القول، ويقال: هذا بدعة، وهذا ضلال، هذا .. إلى آخره، يرد عليهم فيما ذكروه في كتبهم سواء ((شرح النووي على مسلم)) أو ((فتح الباري)) فينص على أن هذا مخالف لعقيدة السلف، وأما الشخص نفسه فهذا قد أفضى إلى ما قدم، والحكم عليه بكونه أشعريا أو لا، لا أرى أنه ثم مناسبة أو أن فائدة تنبني عليها، لكن هل هو أشعري فيدافع عنه لأشعريته، أو نقول: يدافع عنه لمكانته في الدين وإقبال أهل العلم على كتبه ونحو ذلك؟ لا شك أن التسليم بالثاني لا بالأول، يعني إذا أثني على ابن حجر لا يثنى عليه من جهة عقيدته وما وقع فيه من انحراف، وإنما يثنى عليه من جهة اهتمامه بالنص، ويختلف عن الأشاعرة، الأشاعرة الأصل عندهم في تقرير المعتقد ماذا؟ العقل، ولا يلتفتون إلى أي شيء من نص لا قرآن ولا سنة، ونجد الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى يعتبر أمير المؤمنين في الحديث. إذا ثم مباينة مفصلة في الطريقة العامة التي يسلكها الأشاعرة، وبين الطريقة العامة التي يسلكها الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى، بل أكثر من النقل عن شيخ الإسلام رحمه الله تعالى كثيرا في الفتح، وجعل من المثالب التي ثلبت عليه من جهة الأشاعرة أنه يعني استراح لكلام ابن تيمية رحمه الله تعالى وإعجابه بكلام ابن القيم في ((الهدي)) ولذلك يقول: قال في ((الهدي)) كثيرا في ((فتح الباري)) دل على أنه من حيث الباطن له إقبال على مذهب أهل السنة والجماعة، وهو عند اضطراب ولم يسلم للأشاعرة من حيث الأصول، وإنما وافقهم من حيث الفروع، وعدم التسليم للفرقة من حيث الأصل مع الموافقة بالفرع هذا لا يلزم منه إخراج شخص عن أهل السنة والجماعة، لأننا قلنا فيما سبق أن أهل البدع لهم أصول من وافق المبتدعة في أصل من أصولهم ألحق بهم، من خالفهم في الأصول وقد يفرع في أصول أهل السنة والجماعة على طريقة الأشعرية يعني يزل في بعض الألفاظ أو في بعض الصفات فينفي أو يؤول، لا نقول: هذا أشعري مباشرة وإنما نقول وافق الأشاعرة في هذه الصفة، ولا ننسبه إلى الأشعرية.

وأما الأشاعرة الموجودون الآن هؤلاء إن أقيمت عليهم الحجة بأن بعض مذهبهم ما هو كفر ويخرج من الملة كإنكار الاستواء وإنكار العلو حينئذ إذا أقيمت الحجة عليهم الحجة الواضحة البينة ننزل عليه الحكم وإلا فلا.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الح ا زمي ٤/١٣

س: هل يوجد دليل على أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يجد شرعنا .. .

ج: مسألة أصولية ترجع إلى ما قرر في ((شرح الورقات))، و ((القواعد والأصول)) وغيرهما. س: وتعسر علي فهم الشر أنه في المقدورات وليس في القدر نرجو التوضيح؟

ج: هذا يأتينا إن شاء الله في محله. نحن قلنا: لعلنا نتجاوزها لكن نشير إليها ببعض فك العبارة، وأما في محله ستبسط المسألة على أوسع مما ذكرناه. والله أعلم. وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

ـ ـ ـ." (١)

"الاسم قد يشتق من مصدر متعدي، وقد يشتق من مصدر لازم. فإذا كان مشتقا من مصدر متعد حينئذ لا بد له من ارتباط بالمخلوقات جامدات أو غيرها، وإذا كانت مشتقة من مصدر لازم فلا يتعدى الذات، فالعظيم يدل على ماذا؟ على العظمة، والعظمة وصف ذاتي لله عز وجل لا يتعلق بالمخلوقات. وأما الرحيم فهو مشتق من صفة الرحمة وهي متعدية، إذا لها أثر من حيث تعلقها بماذا؟ بالمخلوق، من حيث إرادة الإحسان ونحو ذلك، فالرحمن علم لدلالته على الذات متضمن لصفة وهي الرحمة، ثم متضمن لأثر يتعلق هذا الأثر بالمخلوق وهو إيصال هذه الرحمة إليه، العظيم يدل على ماذا؟ على صفة العظمة لكن ليس له أثر يتعلق بالمخلوقات، ولذلك قالوا: كذلك يثبتون - يعني أهل السنة والجماعة - ما دل عليه الاسم من الأثر إن كان الاسم مشتقا من مصدر متعد. والتعدي هنا المراد به من حيث المعنى - يعني بعض الصفات متعلقة بالغير - قام زيد. نقول: القيام هنا يتعلق به ولا يتعلق بالغير، ضرب زيد. الضرب يتعلق بالغير، إذا ثم ما يتعدى وثم ما يلزم محله. فمثلا: الرحيم من أسماء الله تعالى فيؤمون بكونه اسما على أنه اسم من أسمائه، ويؤمنون بما تضمنه من صفة الرحمة، وأن الرحمة صفة حقيقة ثابتة لله تعالى دل عليها اسم الرحيم، وليست إرادة الإحسان ولا الإحسان، وإنما إرادة الإحسان أو الإحسان نفسه هذا من آثار هذه الرحمة، يعني من اتصف بالرحمة لا بد أنه يحسن إلى الغير، وهذا في شأن المخلوق وفي شأن الخالق من باب أولى وأحرى، إذا الإحسان نقول: هذا أثر من آثار اسم الرحيم من صفة الرحمة، لكن لا يفسر الرحيم بأن المراد به إرادة الإحسان؟ لأن [هذا تأويل] هذا تحريف، نقول: تحريف وليس بتأويل. كذلك لا يفسر الرحيم بأنه الإحسان وإن كان هو أثر - يعني هو حق - إرادة الإحسان حق، والإحسان نفسه حق

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٢٦

لكن ليس هو معنى اللفظ مطابقة، وإنما يدل اللفظ عليه بالاستلزام، يعني يلزم منه، لأنه أثر من آثاره، وليست إرادة الإحسان ولا الإحسان نفسه، وإنما إرادة الإحسان والإحسان نفسه من آثار هذه الرحمة، كذلك يؤمنون بأثر هذه الرحمة يعني من يستحقها كما قال تعالى: ﴿يعذب من يشاء ويرحم من يشاء﴾ [العنكبوت: ٢١]. إذا تعلقت بالأشخاص. هذه قاعدة أهل السنة والجماعة بالنسبة للأسماء يؤمنون بأنها أسماء لله تعالى يسمى الله تعالى بها فيدعون الله بها.

ثانيا: يؤمنون بما تضمنته الأسماء من الصفات لأن جميع أسماء الله تعالى مشتقة، والمشتق ما هو معلوم ليكون دالا على المعنى الذي اشتق منه.

ثالثا: يؤمنون بما تضمنه الاسم من الأثر إذا كان الاسم متعديا كالعليم لا بد له من معلوم يتعلق به، والرحيم لا بد من مرحوم، والسميع لا بد من شيء مسمع، وكذلك البصير لا بد من شيء يبصر. إذا هذه هي الصفات كلها متعلقة بالخلق.." (١)

"قال رحمه الله تعالى: فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء، وقد أخطأ أقبح خطأ من اشتق له من كل فعل اسما وبلغ بأسمائه زيادة على الألف. من عدد الأسماء نظر بعضهم إلى الأفعال واشتق من كل فعل اسما لله عز وجل، وهذا فاسد لأنه لا يلزم من إطلاق الفعل على الله تعالى في الكتاب والسنة أن يؤخذ منه اسم وإنما يؤخذ منه وصف، فسماه الماكر، والمخادع، والفاتن، والكائن .. ونحو ذلك، وكذلك باب الإخبار عنه بالاسم أوسع من تسميته به، فإنه يخبر عنه بأنه شيء، وموجود، ومذكور، ومعلوم، ومراد، ولا يسمى بذلك، فأما الواجد فلم تجئ تسميته به إلا في حديث تعداد الأسماء الحسنى، والصحيح أنه ليس من كلام النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومعناه صحيح - يعني ما جاء التعداد ليس ثابت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأما في الجملة ما ذكر في الأسماء أو من الأسماء فهي ثابتة في الكتاب والسنة. إذا باب الأسماء أضيق من باب الصفات، وباب الصفات أوسع من باب الأسماء، وباب الأفعال أوسع من باب الأسماء، وباب الإخبار أوسع من باب الأسماء. - هذه قواعد اضبطوها -.

قال بعضهم: الذي يدل على الصفة من جهة الكتاب والسنة ثلاثة أشياء - يعني كيف نثبت أن هذا صفة لله عز وجل - الصفات توقيفية من حيث المعنى، والأسماء توقيفية، عرفنا الفرق بين الاسم والصفة، حينئذ كيف نثبت أن هذه الصفة لله عز وجل، فالصفات الكلام فيها كالكلام في الأسماء من حيث أنه أو إنه لا يثبت لله تعالى إلا ما أثبته لنفسه في كتابه أو أثبته له نبيه - صلى الله عليه وسلم -، ما وجه دلالة

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/٥

الكتاب والسنة على الصفات؟ نقول:

الوجه الأول: التصريح بالصفة. يصرح ينطق بالصفة كالعزة، لقوله تعالى: ﴿فلله العزة﴾ [فاطر: ١٠]. هذا مصدر، حينئذ نطق بالمصدر أصلا فلم يأت بمشتق، لأن ما جاء في الكتاب والسنة من صفات الله عز وجل إما أن يصرح بالأصل، وإما أن ينطق بالفرع، الأصل المراد به المصدر ك: العلم، والعزة، والقوة، والبطش .. ونحو ذلك، وقد يصرح بماذا؟ بالفرع، إما المشتق من جهة كونه اسما كالعليم. أو من جهة كونه فعلا ... ﴿علم الله﴾ [البقرة: ١٨٧]، ﴿يعلم الله﴾ [النساء: ٦٣]. أليس كذلك؟ حينئذ النظر يكون من جهتين:

- إما من جهة الأصل.

- وإما من جهة الفرع.

فنقول: الوجه الأول التصريح بالصفة كالعزة لقوله تعالى: ﴿فلله العزة﴾، والقوة: ﴿أن القوة لله جميعا﴾ [البقرة: ١٦٥]، والرحمة ﴿وربك الغني ذو الرحمة﴾ [الأنعام: ١٣٣]- يعني صاحب الرحمة -، واليدين ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ [المائدة: ٦٤]، والبطش ﴿إن بطش ربك لشديد﴾ [البروج: ١٢].." (١)

"عناصر الدرس

* قوله " من غير تحريف ولا تعطيل ".

* معنى التعطيل لغة، واصطلاحا، وأنواعه.

* الفرق بين التحريف والتعطيل، والتفويض وأنواعه.

* قوله " ومن غير تكييف ولا تمثيل ".

* معنى التكييف لغة، واصطلاحا.

* معنى التمثيل لغة، واصطلاحا.

* الفرق بين التمثيل والتشبيه.

* لماذا عبر المصنف بالتمثيل دون التشبيه؟

* الفرق بين التكييف والتمثيل.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٥

فلا زال الحديث في كلام المصنف رحمه الله تعالى بعد ما ذكر صفة الإيمان أو ذكر إيمان أهل السنة والجماعة بالصفات ذلك الأسماء قال: (من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل) قلنا: هذا أو هذه الجملة فيها بيان صفة إيمان أهل السنة والجماعة بصفات الله تعالى، فأهل السنة والجماعة إنما يؤمنون بها إيمانا - يعني بالأسماء والصفات - خاليا من هذه المحاذير الأربعة وهي: التحريف، والتعطيل، والتكييف، والتمثيل. وهذه الأربعة لا يوجد لها مثال عند أهل السنة والجماعة حينئذ هي أصل من أصول أهل السنة والجماعة، لكن لا يمكن فهمها إلا بفهم ما عليه أهل البدعة في الجملة فيفهم معنى التحريف، ثم مثال مما جرى عليه أهل التحريف، وكذلك الشأن في التعطيل، والتكييف، والتمثيل، إذ يتعذر أن يوجد مثال للتحريف عند أهل السنة والجماعة لأنهم لا يؤمنون إيمانا إلا وقد سلم من هذا المحذور، وكذلك الشأن في التعطيل والتكييف والتمثيل، وسبق الحديث عن المحذور الأول وهو التحريف وعرفنا معناه لغة واصطلاحا، وأما في الاصطلاح فهو الأهم أنه تغيير النص لفظا أو معنى، وهذا عام فيشمل باب المعتقد وكذلك ما يتعلق بالفروع، وأما ما يتعلق بهذا الباب فنقول: هو التغيير لألفاظ الأسماء والصفات، أو تغيير معانيها، حينئذ انحصر التحريف في نوعين على جهة الإجمال:

- إما أنه يتعلق باللفظ.
- وإما أنه يتعلق بالمعنى.

وابن القيم رحمه الله تعالى حصر التحريف في هذين النوعين، حيث قال: التحريف نوعان:
تحريف اللفظ، وتحريف المعنى.
ثم بين أن تحريف اللفظ: يكون بزيادة أو نقصان أو بتغيير حركة إعرابية أو غير إعرابية وهذه أربعة أنواع.

ومن أشهر ما يذكره أهل السنة والجماعة في هذا المقام هو قوله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ [النساء: ١٦٤]. إذ أراد بعض الجهمية أن يجعل موسى فاعلا والله عز وجل مفعولا ﴿وكلم الله﴾ بالرفع على أنه فاعل وهو الذي أحدث الكلام أوجده فأراد أن ينصبه ليكون مفعولا به فينفي عنه صفة الكلام. إذا لو قال: كلم الله موسى. على هذا الإعراب وهو باطل يكون كلم موسى الله، حينئذ موسى متكلم، والله عز وجل مكلم، ولا يلزم من المكلم أن يتكلم. إذا فيه تحريف للفظ.." (١)

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١/٦

"والمعطل لا يمكن أن يكون محرفا المفوض، المفوض دائما يكون معطلا لكن لا يكون محرفا، لماذا؟ لأن التحريف فرع إثبات المعنى، أليس كذلك؟ التحريف فرع إثبات المعنى، يقول: لها معنى، لكن ليس المعنى الذي دل عليه اللفظ، وإنما معنى آخر. لكن المفوض يقول: الله أعلم بها. هي من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله عز وجل. إذا لا يتصور في المفوضة أن يكونوا محرفة، ولذلك المفوضة يردون على الأشاعرة الذين يؤول، و ((ذم التأويل)) لابن قدامة رحمه الله تعالى منصب على هذه الجهة.

قوله رحمه الله تعالى: ولا (تكييف) مصدر كيف يكيف تكييفا وهو المحذور الثالث الذي أخلى السلف عن عقيدتهم الإيمان بالله عز وجل بأسمائه وصفاته، والمراد به هنا تعيين كنه الصفة (تكييف) يعني يبين حقيقة الصفة كيف تكون؟ على أي وجه؟ لا شك أن كل صفة من حيث هي سواء أسندت إلى المخلوق، أو أسندت إلى الخالق، كل صفة وصف بها الموصوف لا بد أن يكون لها كيفية، فأنت جالس جلوسك له كيفية، أنت تمشي مشيك له كيفية، أنت تنام نومك له كيفية. إذا تأكل وتشرب له كيفية، إذا كل وصف تتصف به له كيفية.

الله عز وجل صفاته لا شك أن لها كيفيات، استواءه له كيفية، وعلمه كذلك له كيفية، ونزوله له كيفية.

إذا كونه له كيفية نقول: لا يلزم من ثبوت الكيفية لصفات الرب جل وعلا أن نكون عالمين بها. ومراد السلف هنا (من غير تكييف) يعني لا نذكر كيفية لصفات الرب جل وعلا، وليس المراد أنه ليس له كيفية؟ لا، ليس المراد هذا، بل له كيفية قطعا لكن ماذا؟ نجهل تلك الكيفية، ولذلك يعرفون التكييف الذي هو المحذور الشرعي هنا يقولون: هو تعيين كنه الصفة. ولا يقولون: إثبات كنه الصفة. فرق أم لا؟." (١)

"الثاني: أن يقال كيف يكون الرب الخالق الكامل من جميع الوجوه مشابها ومماثلا في صفاته للمخلوق المربوب الناقص المفتقر إلى من يكمله؟ وهل اعتقاد ذلك إلا تنقص بحق الخالق فإن تشبيه الكامل بالناقص يجعله ناقصا، فمن سوى بينهما في الصفات حينئذ شبه الكامل من كل وجه بالناقص من كل وجه.

الثالث: أننا نشاهد في المخلوقات ما يتفق في الأسماء ويختلف في الحقيقة والكيفية، المخلوقات قد تتحد في الأسماء وحينئذ يكون الاشتراك في الاسم وفي أصل المعنى، وأما ما أضيف إلى كل ذات فينفصل عن الذات الأخرى، فنشاهد أن للإنسان يدا ليست كيد الفيل، وله قوة ليست كقوة الجمل مع الاتفاق في الاسم فهذه يد وهذه يد، وهذه قوة وهذه قوة وبينهما تباين في الكيفية والوصف، فعلم بذلك أن الاتفاق

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/١٦

في الاسم لا يلزم منه الاتفاق في الحقيقة. فالممثلة إنما وقعوا فيما وقعوا فيه لأنه لما أضيفت اليد للخالق جل وعلا ومعلوم أن المخلوق له يد فحينئذ لم يفهموا من يد الله عز وجل إلا هذه اليد التي يرونها ويشاهدونها، بناء على ماذا؟ على أن الاسم واحد، حينئذ نقول: الاتفاق في الأسماء لا يستلزم الاتفاق في الحقائق. فنجد يدا للبعير، ونجد يدا للنملة، ونجد يدا للذبابة، ونجد يدا للإنسان، وحينئذ الأسماء متفقة والحقائق مختلفة.

إذا التباين في الصفات ما يضاف إلى خالق جل وعلا وما يضاف إلى المخلوق وإن اشتركت في الاسم اللفظ وفي أصل المعنى الذي هو القدر المشترك لا يلزم من ذلك أنها تكون في الكيفية والحقيقة كذلك متفقة، والتشبيه كالتمثيل كما مر معنا وقد يفرق بينهما بأن التمثيل التسوية في كل الصفات، والتشبيه التسوية في أكثر الصفات لكن التعبير بنفي التمثيل أولى لموافقة القرآن ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾. وأما التكييف - كما مر معنا - فهو أن يعتقد المثبت أن كيفية صفات الله تعالى كذا وكذا من غير أن يقيدها بمماثل، أو قيدها بمماثل. لكن كلام شيخ الإسلام رحمه الله تعالى لما عطف التمثيل على التكييف دل على أنه أراد به ماذا؟ ألا يقيدها بمماثل، وإلا التكييف عام، ولذلك كل ممثل مكيف من غير عكس، كل ممثل مكيف ولا عكس، لماذا؟ لأن التكييف أعم بمعنى أنه قد يكيف هذه الصفة على حسب ما يشاهده في الخارج، فحينئذ يكون مقيدا، وقد يطلق بحيث إنه يكيف الصفة على مثال في الذهن لا وجود له في الخارج، ومراد شيخ الإسلام الثاني لأنه قال: من غير تكييف ولا تمثيل، عطف التمثيل على التكييف، ولا مانع أن يقال أنه أراد الاثنين فيكون التمثيل حينئذ من باب التأكيد أو من باب عطف الآحاد على ما هو أعم من ذلك.." (١)

"يعني إذا جاءت المقارنة بين السيف والعصا قل: السيف لا يقارن بالعصا، إذا قرنته فحينئذ أنت هونت من شأن السيف أنزلت من قدره، وإنما يقارن الشيء بمثله أو بما هو أعلى، أما بالعصا قل: السيف هذا لا يقارن به، فإثبات المثيل لله عز وجل يلزم منه تنقص الخالق جل وعلا، إثبات المثيل لله عز وجل يستلزم ماذا؟ التنقص للخالق جل وعلا، فلهذا نقول: نفى الله عن نفسه مماثلة المخلوقين، لأن مماثلة المخلوقين نقص وعيب، لأن مخلوق من حيث هو مخلوق هو ناقص، وتمثيل الكامل بالناقص يجعله ناقصا، بل ذكر المفاضلة بينهما يجعله ناقصا. استثنى بعضهم إذا كان في مقام التحدي فحينئذ لا يكون نقصا قد جاء عليه قوله تعالى: ﴿آلله خير أما يشركون﴾ [النمل: ٥٩] هنا فيه مفاضلة لكنه في مقام

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٧

التحدي والإبطال حينئذ ساغ الإتيان به، وقوله تعالى: ﴿قل أأنتم أعلم أم الله﴾ [البقرة: ١٤٠] هنا فيه مفاضلة لكنه في مقام التحدي والإبطال، هذه الآية ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ فهمها يعين الناظر في باب الأسماء والصفات على فهم عقيدة أهل السنة والجماعة، ولذلك هي أصل وقاعدة ينتمي أو ينطوي تحتها كثير من القواعد التي ذكرها أهل السنة والجماعة، ولذلك قال الشوكاني رحمه الله تعالى في ((الفتح القدير)): إذا فقه هذه الآية قال: ما أبردها على القلب. بمعنى أن العقيدة تطمئن في نفس المؤمن.

هذه الآية فيها نفي وإثبات أو لا؟ فيها نفي وإثبات.

- نفي لقوله: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ لأن ﴿ليس﴾ هذه من أدوات النفي.

- وأثبت بقوله: ﴿وهو﴾ أي الله ﴿السميع البصير﴾.

إذا نفى وأثبت، هذه قاعدة. قاعدة عظيمة أخبر الله عز وجل بها عن نفسه فحينئذ يكون باب الصفات دائرا بين النفي والإثبات، هل هو اجتهاد من أئمة أهل السنة؟ الجواب: لا، بل هو نص قرآني واضح بين، لا يرده إلا مكابر حينئذ نقول: هذه قاعدة عظيمة أخبر الله جل وعلا بها، ومعنى ذلك أن الإيمان بالصفات مبني على النفي والإثبات، نفي كما نفى الله بقوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾، وإثبات كما أثبت الله بقوله: ﴿وهو السميع البصير﴾.." (١)

"والآخر: أن يكن معناه ليث مثله شيء وتكون الكاف هي المدخلة في الكلام. أكثر المفسرين لا يحكون إلا هذين القولين: إما القول بأن الكاف هي الزائدة، وإما أن المثل هو الزائد، واختار البغوي ماذا؟ أن مثل هو الزائد، وظاهر الترجيح أن ابن جرير أن الكاف هي الزائدة وهو أصح الأقوال.

الوجه الثالث في الكاف أن تكون المثل بمعنى النفس يعني: الوجه الثالث في الآية تفسير الآية ﴿ليس كمثله شيء﴾ عرفنا أننا لو حملنا الكاف على أصلها حينئذ أثبتنا المثيل، ففر بعضهم من قوله مثل بأن نجعل المثل بمعنى النفس والعين وإذا جعلناه بمعنى النفس والعين فسرناه بالذات، فصار التقدير كيف؟ ليس كذاته شيء، أن تكون المثل بمعنى النفس أو بمقامها، فإذا انتفي الأمر عن المثل انتفى الأمر عن الذات، وهذا الذي عناه الشوكاني رحمه الله تعالى ورجحه في تفسيره ((فتح القدير)) بأنه من باب المبالغة. العرب إذا أرادت أن تنفي الشيء عنك أثبتته للمثيل، مثلك لا يفعل ذلك. يعني ذاتك أنت لا تفعل ذلك، تنزيها لك عن تقع في هذا الحدث فيثبتون لك المثيل من باب التنزل وينفون عنك، تقول: ليس أو مثلك

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٧

لا يبخل، مثلك لا يفعل كذا. العرب تقول: مثلك لا يفعل كذا. يعنون المخاطبة نفسه، حينئذ أرادوا بالمثل ماذا؟ الذات أو العين أو النفس، لأنهم يريدون المبالغة في نفي الوصف عن المخاطب، يعني لا يمكن أن تتصف أنت بما أسند إليك في هذا، وإنما يسند إلى ماذا؟ إلى مثيلك، وهذا الفعل لا يصدر منك أبدا، وإنما يصدر من مثيل، فحينئذ إثبات المثل هنا من باب المبالغة، فلا حقيقة له، يريدون المبالغة في نفي الوصف عن المخاطب فينفونها في اللفظ عن مثله فيثبت انتفاؤها عنه بدليلها. يعني ينفى الوصف عن المثيل الذي وضع جدلا وذهنا يلزم منه ماذا؟ نفيها عن ما جعل المثل مثيلا له. ما الدليل؟ هو لفظ المثل. أشبه ما يكون بالقرينة التي تدل على أن اللفظ استعمل في غير ما وضع له، فهذا مرادهم. ومنه قول الشاعر:

على مثل ليلى يقتل المرء نفسه ... وإن بات من ليلى على اليأس طاويا

الله أكبر.

على مثل ليلا يعني على ليلى نفسها أو مثلها، محبوبته ليلى، وليست مثيلة ليلى حينئذ على مثل ليلى يقتل المرء نفسه. وحمل عليه قول الشاعر السابق:

ليس كمثل الفتى زهير ... خلق يوازيه في الفضائل

وكقول:

سعد بن زيد إذا أبصرت فضلهم ... فما كمثلهم في الناس من أحد

قالوا: هنا استعمل المثل ليس المراد به المماثلة أو المشابهة، لا، ليس على بابها، وإنما تجوز به في الذات، فأطلق المثل أريد به الذات، حينئذ النفي عن المثل نفي عن أصل ما جعل المثل له مثيلا.

قال ابن قتيبة: العرب تقيم المثل مقام النفس، فتقول: مثلي لا يقال له هذا. أي: أنا لا يقال لي. حينئذ استعمل المثل مرادا به النفس، ورجح هذا الشوكاني في ((فتح القدير)) حيث قال: والمراد بذكر المثل هنا المبالغة في النفي بطريق الكناية، فإنه إذا نفى عمن يناسبه كان نفيه عنه من باب أولى، كقولهم: مثلك لا يبخل، وغيرك لا يجود.." (١)

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٧

"هذه قاعدة أهل السنة والجماعة في فهم النصوص بخلاف أهل البدعة عكسوا الأمر.

قال هنا: وطريقة أهل السنة والجماعة في النفي الإجمال، وفي الإثبات التفصيل. ليس المراد في النفي الإجمال أنهم لا يفصلون في النفي لا قد يفصل لكنه ليس هو الغالب وليس هو الأصل، وإنما الغالب هو الإجمال وقد يأتي التفصيل. وفي الإثبات التفصيل وقد يأتي الإجمال. قوله تعالى: ﴿ولله المثل الأعلى﴾. كما جاء في الكتاب والسنة فأثبتوا له سبحانه الأسماء والصفات ونفوا عنه ممثالة المخلوقات، ومن خالفهم من المعطلة والمتفلسفة وغيرهم عكسوا القضية، فجاءوا بنفي مفصل وإثبات مجمل، فيقول: ليس كذا، وليس كذا، وليس كذا .. إلى آخره ذكر معناه في ((التدمرية)) وغيره. هذا باعتبار الصفات واضح، يعني التقسيم ما أثبته الله عز وجل لنفسه من الصفات إلى صفات المثبتة والصفات المنفية واضح، لكن ابن تيمية رحمه الله تعالى جمع بين الأسماء والصفات، قد جمع بين ماذا؟ بين ما (وصف وسمى به نفسه بين النفي والإثبات) عرفنا ما يتعلق بالوصف بين النفي والإثبات، لكن الأسماء كلها مثبتة، لو نفي الاسم كان ماذا؟ ليس من أسماء الله عز وجل، حينئذ الباقي نقول: ليس من أسمائه جل وعلا، إذا نفي الاسم خرج هنا عن كونه اسما لله عز وجل فيكف يكون الباري جل وعلى جاء بالنفي والإثبات في أسمائه، وإذا نفي الاسم خرج عن كونه اسما؟

نقول: النظر في الأسماء من حيث الإثبات والنفي إلى المعنى، يعني بعض معاني الأسماء ثبوتية كالعليم دل على علم وهو الوجود يعني وجود العلم، وقد يكون ماذا؟ قد يكون مدلول الاسم تنزيها كالسلام هذا اسم من أسمائه جل وعلا ما مدلول معناه سلامته من النقائص والعيوب، معناه مدلوله سلبي أو إيجابي؟ سلبي. إذا النفي باعتبار الأسماء باعتبار المدلولات لا باعتبار الألفاظ، فلا يتسلط حرف النفي على الاسم، وإنما يأتني حرف النفي أو الفعل الدال على النفي في الصفات ﴿ليس كمثله﴾ جاء الفعل ﴿لا تأخذه﴾ جاء الحرف وغير ذلك، وأما الأسماء فلا تدخل هذه الأدوات على لفظ الاسم، بل لا يكون إلا مثبتا، وإنما من جهة المعنى كالسلام كذلك القدوس معناهما متشابه متقارب وهو السلامة من العيب والنقص، يعني تنزيه الباري عن كل عيب ونقص، والتنزيه كما قلنا: هو إعدام. ولذلك قلنا: جمع بين التسبيح وبين الحمد، التسبيح هذا فيه ماذا؟ تخلية، والحمد فيه تحلية، وأما السلام والقدوس فمؤداهما مؤدى التسبيح. إذا هذا ما يتعلق بالصفات، وأما باعتبار الأسماء فحينئذ كلها مثبتة كما قلنا، لكن أسماءه تعالى باعتبار المعنى منها ما يدل على معنى إيجابي ثبوتي، ومنها ما يدل على معنى سلبي أي منفي، وهذا مورد التقسيم عند ابن تيمية رحمه الله تعالى في باب الأسماء لأنه يرد إشكال، ولا تصحح العبارة إلا بهذا التركيب.

فنقول: النفي والإثبات مراد باعتبار الصفات اللفظ ويلزم منه المعنى، وأما باعتبار الأسماء فالمراد به مدلولات الأسماء وليس المراد به الاسم، لأنه إذا نفي خرج هنا عن كونه اسما.." (١)

"أعطي ماذا؟ حذف الجار والمجرور للدلالة على العموم قد يحذف القيد وقد يذكر إذا أريد التخصيص ذكر وإذا أريد العموم حينئذ نقول: حذف محذوفه لعله [إذا أعطي شكر] أعطي ماذا؟ أعطي كل شيء كل نعمة في الدنيا وفي الآخرة كل نعمة حسية أو معقولة معنوية، كل نعمة ظاهرة أو باطنة فهي من الله تعالى، ولذلك جاء في الحديث أذ النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: " وإنما أن قاسم والله يعطي " وإنما أنا قاسم يعني الأحكام التي يتعلمونها من النبي - صلى الله عليه وسلم - هذه قسمة ظاهرية ظاهرة يعني والمعطي في الحقيقة هو الله عز وجل، فإذا أسديت النعمة على يد بشر فحينئذ تكون هذه وسيلة فقط في إيصال النعمة من عند الله تعالى إلى ذلك المعطي وإلا فهو وسيلة، والشكر حينئذ له وإليه يكون تابعا لا استقلالا، فإذا قيل بأن المعطي هو الله حقيقة لا يلزم من ذلك أن تكفر الناس وأن نجافي الناس! لا، نشكرهم على ما كان ما أجراه الله تعالى على أيديهم ثم الشكر يكون تبعا لهم وليس استقلالا، والشكر حقيقة إنما يكون لله تعالى [ممن إذا أعطي شكر] أعطي شكر حذف المعطي ليدل على العموم إذ هو عطاء مطلق فيشمل العطاء الدنيوي والديني فكل نعمة ظاهرة أو باطنة محسوسة أومعقولة دينية أو دنيوية فهي من الله تعالى وحده حينئذ إذا أعطي البشر قد يقابلون ذلك بماذا؟ أحد رجلين إذا أنعم إلى الإنسان لا يخلو عن أحد حالين إما أن يشكر وإما أن يكفر والحال التي يثنى عليه بها هو الشكر لذلك قال إذا أعطي شكر، شكر من؟ الله. شكر الله، حذف المفعول به لماذا؟ للعلم به لأنه إذا تقرر حقيقة أن المعطي هو الله فانحصر العطاء في الرب جل وعلا فقابلنا هذا العطاء والإعطاء بالشكر إنما يكون للمعطي حقيقة وهو الله تعالى وشكر الناس لا مانع منه بل ورد الشرع به لكنه تبعا لا استقلالا. [شكر] هذه جملة قال في القاموس: والشكر بالضم عرفان الإحسان ونشره يعني ذكره على اللسان وذكره بين الناس ولا يكون إلا عن يد. ما المراد بيد هنا؟ النعمة يعني وليس هذا بتأويل، النعمة قد يعبر عنها في لسان العرب باليد وليس كل موضع جاء في القرآن يفسر بالنعمة، وليس كل موضع جاء إطلاق اليد في القرآن يفسر بأنه الصفة فينظر في كل آية على حدة. إذن الشكر بالضم عرفان الإحسان ونشره ولا يكون إلا عن يد يقال شكره تعدى بنفسه وله شكرا وشكورا وشكرانا وشكر الله ولله وبالله ونعمة الله يعني شكر نعمة الله وتشكر له بلاءه كشكره، والشكور الكثير الشكر ﴿إنه كان عبدا شكورا﴾ يعني كثير الشكر. قال ابن القيم - رحمه

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٩

الله تعالى ـ في المدارج: وأصل الشكر في وضع اللسان ظهور أثر الغذاء في أبدان الحيوان ظهورا بينا، ظهور ماذا؟ أثر العلف تأكل فيظهر هذا أصل الشكر في لسان العرب ظهور أثر الغذاء في أبدان الحيوان ظهورا بينا. يقال شكرت الدابة شكرت كفرح تشكر شكرا إذا ظهر عليها أثر العلف وهذا ذكره صاحب القاموس أيضا، ثم قال ـ رحمه الله ـ: هذا في لسان العرب، عرفنا أم المراد بالشكر.." (١)

"فإذا اتبع هواه في معصية أو نحوها (ممن) مما هو، مما هو دون الشرك حينئذ يحكم يحكم أهل السنة والجماعة أنه فاسق بكبيرته لكنه مؤمن بإيمانه فلا ينفى عنه الإيمان من أصله بمجرد إتباع الهوى، بمجرد إتباع الهوى، وإذا كان كذلك، حينئذ هل يصح إطلاق التعبد على من اتبع هواه أم لا؟ جاءت السنة " تعس عبد الدينار " ومعلوم أن هذا لا يستلزم خروج من من الملة؛ لأن من كان ديناره ودرهمه يحركانه صباح مساء وشغل نفسه بجمع المال، وقدم المال على كثير من الوجبات ونحو ذلك لاشك انه قد (اتخذ) قد عبد الدنيار، لكن لا يلزم من ذلك أنه قد خرج به من، من الملة، فإطلاق التعبد على مثل هذه الأمور، إطلاق جزئي ونسبي وإضافي ولا يراد به التعبد الذي هو صرف العبادة لغير الله، فيكون مشركا بـ بذلك، انتبهوا لهذا، إذن قوله كفار يراد به أن الكفار مشركي العرب الذين قاتلهم النبي – صلى الله عليه وسلم – ومن كان على، على شاكلتهم، ولذلك اختلف أهل العلم في اليهود والنصارى هل هم مشركون أم لا؟ الصواب أنه أنهم مشركون ﴿سبحانه عما يشركون﴾ التوبة٣١ قال تعالى في شأنهم. [أن الكفار] على اختلاف أنواعهم [الذين قاتلهم] النبي – صلى الله عليه وسلم – أو [قاتلهم رسول الله – صلى الله عليه وسلم –]، بل أمر بقتالهم " أمرت " والآمر هنا الله عز وجل، إذا قال النبي – صلى الله عليه وسلم –: " أمرت " حينئذ لا يحتمل غير الرب جل وعلا، فلا يكون مأمورا إلا من جهة الوحي فهو الله تعالى، فأما قول الصحابة فهذا يحمل على أن الآمر هو النبي – صلى الله عليه وسلم – ومن عداه فلا من عداهم يعني من عدا الصحابة فلا؛ لأنه يحتمل أنه أمر للخليفة ونحو ذلك " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ـ أو حتى يقولوا لا إله إلا الله ـ فإذا فعلوا ذلك .... " إلى آخر الحديث " أمرت حتى " نقول هذا الأمر المغيب هذا الأمر ليس على الإطلاق، " أمرت أن أقاتل الناس " الناس هنا لفظ عام أريد به الخصوص ليس كل الناس، لأن منهم من استجاب، فمن استجاب ليس داخلا في هذا اللفظ من حيث الحكم، وإن دخل من حيث اللفظ " أمرت أن أقاتل الناس " أبو بكر من الناس، هل مأمور بقتاله؟ نقول: لا، المراد بالناس هنا لفظ عام أريد به الخاص وهو من لم يستجب للنبي – صلى الله عليه وسلم –؛ لأن

---

(١) شرح القواعد الأربع للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/١

الأمر بالقتال لا يكون أول الدعوة، إنما يعرض الأمر أولا، ثم إذا عاند، ها؟ وجابه حينئذ (يؤمر بـ) أو أمر بالقتال، وأما قبل ذلك فلابد من عرض الدعوة باللسان ثم بعد ذلك يكون بـ بالسنان، " أمرت " " والآمر هو الله تعالى " أن أقاتل الناس حتى يشهدوا "، حتى يشهدوا، حتى يقولوا فإذا قالوا حينئذ ارتفع الأمر، ارتفع الأمر، لماذا؟ لأن الأمر إذا غي بغاية حينئذ نقول ما بعد الغاية ليس داخلا فيما، فيما قبله، ﴿سلام هي حتى مطلع الفجر﴾ القدر٥ إذن بعد طلوع الفجر، هل هي موجودة؟ لا ليست موجودة لماذا؟ (لأن لها نهاية من جهة) لأن لها حدا من جهة النهاية وهو طلوع الفجر ﴿سلام هي حتى مطلع الفجر﴾ القدر٥ دل على أن الفجر إذا طلع حينئذ انتفت أن تكون الليلة من ليالي القدر.." (١)

"﴿ومن يدبر الأمر﴾ أي: يقضي الأمر، كل أمر ﴿ومن يدبر الأمر﴾ الأمر (ال) هذه للجنس تفيد كل ما يصدق عليه أنه أمر، أي: يقضي الأمر ﴿فسيقولون الله﴾ يعني هو الذي يفعل هذه الأشياء كلها، ﴿فقل أفلا تتقون﴾، فقل لهم أيها النبي - صلى الله عليه وسلم -، أفلا تتقون، أفلا تخافون عقابه في شرككم، أفلا تخافون عقابه في شرككم، يعني في إثبات أو في صرف هذه العبادة لغير مستحقيها، وهو الذي رزقكم من السماء والأرض والذي يدبر الأمر، والذي يخرج الحي من الميت، ويخرج الميت من الحي؛ لأن الأمر في التلازم بين التوحيديين ظاهر كما سيأتي من أقر بهذه المفردات، حينئذ تعين ولزمه عقلا وشرعا أن يصرف العبادة كلها لله جل وعلا، فحينئذ إذا صرف العبادة لغير الله كلها أو جزءا منها مع الإقرار السابق حينئذ صار مخالفا للعقل ومخالفا للشرع ، لماذا؟ لأن قبح الشرك دل عليه العقل ووالشرع ، والعقل دل على قبح الشرك في الجملة كما دل على إثبات التوحيد في في الجملة ، وأما مفردات التوحيد ومفردات الشرك هذه لا لا تعرف إلا بـ بالشرع وقيل أفلا تتقون الشرك مع هذا الإقرار ، ثم قال تعالى: ﴿فذلكم الله ربكم﴾ يونس٣٢ ﴿فذلكم الله ربكم﴾ أي الذي يفعل هذه الأشياء هو ربكم الحق، ﴿فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون﴾ يونس٣٢ أي فأين تصرفون عن عبادته، وأنتم مقرون به، وهذا من طريقة القرآن في إثبات توحيد الإلهية أنه يحتج على المشركين بإقرارهم بتوحيد الربوبية؛ لأنه يلزم منه كما، كما سيأتي، الشرك في الربوبية، قد يظن ظان أنه قد لا يقع الشرك في الربوبية مطلقا، نحن الآن قررنا قاعدة وهي أن توحيد الربوبية لا يستلزم الحكم بالإسلام، والشرك إنما يكون ماذا؟ في الألوهية هذا هو الأصل، وشرك المشركين الذين بعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما هو في الألوهية لكن هل يلزم من ذلك أن لا يقع شرك في توحيد الربوبية؟ الجواب: لا، الجواب: لا، فإذا كان المقصود من نفي الشرك

---

(١) شرح القواعد الأربع للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٩

في الربوبية إثبات خالقين متماثلين من كل وجه، هذا قلنا ماذا؟ لم يقل به أحد، إلا من شذ، إثبات الظلمة والنور، هؤلاء شواذ، فحينئذ إذا كان المقصود من وقوع من وقع في الشرك في الربوبية أنه جعل إلها يستوي مع الخالق جل وعلا، وهذا الإله مساوي له من كل وجه في هذه الصفات المذكورة، هذا لم يقع قط في الأمم كلها، لم يقع قط في الأمم كلها، فإذا كان المقصود منه إثبات خالقين متماثلين من كل وجه هذا لم يقل به أحد من بني آدم قط، بل الفطر مفطورة على الإقرار بإثبات خالق واحد، ولذلك قلنا أتي المصنف بقوله: هو بأن الله تعالى هو الخالق أي لا لا غيره لنفي إثبات صفة الخلق عن غير الله تعالى، وهذا أمر مفطور عليه الخلق، ولم يقل به أحد من إثبات خالقين متماثلين في درجة واحدة، وإنما المقصود من الشرك في الربوبية الشرك في بعض خصائص الربوبية في بعض خصائص الربوبية ثم القول بأن المشركين مقرون بتوحيد الربوبية ليس المراد به أنهم أقروا بهذا النوع من التوحيد على وجه الكمال، ولذلك نقول أقروا بتوحيد الربوبية في الجملة ولا نطلق القول هكذا أقروا." (١)

"بتوحيد الربوبية، لماذا؟ لأنهم لم يأتوا به على وجه الكمال، وهذا أمر مقطوع به، لأن التوحيد علاقة بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية والأسماء والصفات، هذه من حيث الوجود هي متلازمة، وكذلك من حيث الانتفاء هي متلازمة، فإذا وجد توحيد الربوبية على وجه الكمال استلزم وجود توحيد الألوهية، وإذا وجد توحيد الألوهية قلنا هذا يتضمن توحيد الربوبية، إذن كل منهما يلزم منه وجود الآخر، وجوده يلزم منه وجود الآخر، حينئذ السؤال الذي أوردناه في الدرس الماضي إذا قيل بأنه أقروا بتوحيد الربوبية ونحن نقول توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية عقلا وشرعا فإذا وجد توحيد الربوبية لزم منه وجود توحيد الألوهية، وهنا قررنا قاعدة أنهم مقرون بتوحيد الربوبية، لماذا لم يوجد توحيد الألوهية؟ لأن إثبات توحيد الربوبية للمشركين ليس على وجه الكمال، على وجه النقص، ولذلك نقول: أثبتوه في بعض الأفراد، وقاعدتنا الصحيحة أن توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية، هذه مقطوع بها بمعنى أن توحيد الربوبية إذا وجد على وجه الكمال والتمام في كل الأفراد على الوجه الشرعي لابد أنه يوجد معه توحيد الألوهية، فإذا لم يوجد توحيد الألوهية دل على أن ثم غلطا في توحيد الربوبية، حينئذ لا يرد هذا الاعتراض على من قرر بأن التوحيد بأن المشركين أقروا بتوحيد الربوبية يقول أنتم تتناقضون، لأنه وجد التوحيد ولم يوجد صرف العبادة لله جل وعلا، نقول وجوده من المشركين ليس على وجه الكمال، وقاعدتنا أنه على وجه الكمال، فحينئذ صارت الجهة منفكة لا يستوي الناقص مع مع التام، القول بأن المشركين مقرون بتوحيد الربوبية ليس المراد به أنهم أقروا بهذا

---

(١) شرح القواعد الأربع للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٣

النوع من التوحيد على وجه الكمال، فهذا لا يقول به أحد من أهل العلم، إلا الصوفية ومن على شاكلتهم لا يقول به أحد من أهل العلم أنهم أقروا بتوحيد الربوبية على وجه الكمال؛ لأنه انتفى في حقهم توحيد الألوهية، فدل على النقص في، في الأول وإنما مرادهم بهذه الجملة أنهم أقروا بتوحيد الربوبية تقرير ما ثبت في القرآن عن المشركين من اعترافهم بالخالق الرازق المدبر، فهذه من صفات الربوبية، وخصائصها، وقد آمن به المشركون، آمن المشركون بهذه الخصائص، ثم هل كل المشركين على هذا؟ لا، ليس الحكم مطرد بل بعض المشركين على قلة قد وقعوا في الشرك في في الخالقية، ووقعوا في الشرك في الرازقية كذلكم في الإحياء والإماتة، ولكن جمهورهم أقروا بهذه الأصول، ثم هذا ليس بحكم مطرد على جميع المشركين إذ وجد منهم من أشرك في الربوبية، ومنهم من فرق بين خصائص الربوبية فآمن ببعضها دون بعض، قلنا هذه تتلازم التوحيد الثلاث من حيث الوجود، وتتلازم أيضا من حيث، هاه؟ النقض؛ لأن من وقع في، في الشرك في الإلهية لزمه أن يقع في الشرك في ماذا؟ في الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، كيف هذا؟ إذا استغاث بغير الله تعالى، استغاث، نقول هذا شرك، شرك في ماذا؟ الاستغاثة عبادة أو لا؟ هاه؟ عبادة، إذا استغاث بغير الله (على وجه لا) على شيء لا يقدر عليه إلا الله، استغاث بالنبي – صلى الله عليه وسلم – وهو ميت عليه الصلاة والسلام نقول هذا أشرك أو لا؟ وقع في الشرك في الإلهية، لزم منه." (١)

"قال تعالى: ... ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ البقرة٢١ ﴿الذي جعل﴾ البقرة٢٢ وبدأ يعدد بعض مفردات توحيد الربوبية ثم قال: ﴿فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون﴾ البقرة٢٢ (الفاء) هذه ﴿فلا تجعلوا﴾ (فاء) هذه للتفريع، يعني يتفرع عما سبق من الإقرار بكون الله تعالى هو الخالق وما إلى ذلك، لا ﴿تجعلوا لله أندادا﴾ البقرة٢٢ لأن جعل الند لله يستلزم ماذا؟ يستلزم أن تجعل له من خصائص الربوبية، وأنت قد أقررت أولا بأن الله تعالى منفردا بالخلق والرزق والإحياء والإماتة، حينئذ وقع التناقض من جهة العقل ووقع مخالفة الشرع، قال الطبري وابن كثير في هذه الآية، ﴿فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون﴾ البقرة٢٢ أي: لا تشركوا بالله غيره من الأنداد التي لا تنفع ولا تضر، وأنتم تعلمون أنه لا رب لكم يرزقكم غيره لا رب يرزقكم غيره والآيات هذه التي تذكر في هذا المقام كثيرة لكن ما ذكره المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ في فيه الكفاية، ولذلك قال ابن كثير في بيان هذه الآية يحتج تعالى على المشركين باعترافهم بوحدانية ربوبيته على وحدانية ألوهيته وهذا قلنا من طريقة القرآن في إثبات توحيد الألوهية أنه يحتج عليه بتوحيد الربوبية، أي: فكيف تصرفون عن عبادته إلى عبادة ما سواه وأنتم

---

(١) شرح القواعد الأربع للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/٣

تعلمون أنه الرب الذي خلق كل شيء ومتصرف كل شيء ومنه قوله تعالى: ﴿قل من رب السماوات والأرض قل الله﴾ الرعد١٦ قال ابن كثير: يقرر تعالى أنه لا إله إلا هو لأنهم معترفون، معترفون أي: المشركون معترفون بأنه هو الذي خلق السماوات والأرض وهو ربها ومدبرها، قال ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ أما توحيد الربوبية فقد أقر به المشركون، أقر به المشركون، وقلنا هذا لا خلاف فيه في الجملة، وهو أمر قطعي دل عليه ما تواتر من الآيات والسنة، وكانوا يعبدون مع الله غيره، أقر به المشركون، وكانوا يعبدون مع الله غيره، ويحبونهم كما يحبونه يعني محبة ثابتة لله وثابتة لمعبوداتهم، بل هي غاية المحبة، قدموا أرواحهم من أجل الدفاع عن أوثانهم وأصنامهم، فدل على أن المحبة هنا قد بلغت الغاية، ويحبونهم كما يحبونه، فكان ذلك التوحيد الذي هو توحيد الربوبية حجة عليهم، حجة عليهم، يعني في إثبات توحيد الألوهية، وقال ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ: والإلهية التي دعت إليه الرسل أممهم إلى توحيد الرب بها هي العبادة، والتأليه هي العبادة والتأليه يعني الخلاف والنزاع بين الرسل وأقوامهم في توحيد الإلهية وليس في كون الرب جل وعلا منفردا بصفة الخلق أو نحو ذلك، ومن لوازمها توحيد الربوبية الذي أقر به المشركون فاحتج الله عليهم به فإنه يلزم من الإقرار به، الإقرار بتوحيد الإلهية، وقال في الدرر: لم يقل أحد من الكفار أن أحدا يخلق، لم يقل أحد من الكفار أن أحدا يخلق أو يرزق أو يدبر أمرا، بل كلهم يقرون أن الفاعل لذلك هو الله، يعني أقروا بجملة من مفردات توحيد الربوبية، وهم يعرفون الله بذلك وهذا الإقرار لم يدخلهم الإسلام ولا أوجب الكف عن قتالهم." (١)

"وكل مسألة اجتهادية فيها نظر خلاف لأهل العلم إذا رجحت مسألة يحتمل أن القول الآخر هو الحق، قلت المياه قسمان، أو قلت المياه ثلاثة أقسام، قد تقول في بعض حياتك أنهما قسمان وتنصر هذا القول وتجيب عن أدلة المخالفين ست سنوات، سبع سنوات، وإذا بك تعكس، تقول: الصواب أنها ثلاثة أقسام، وترد على ـ هذا ماذا نسميه ـ؟ هذا موجود عند أهل العلم عند أبي حنيفة ومالك والشافعي يقال في المسألة روايتان عن مالك، إيش معنى روايتان؟ يعني قولان في زمنين ليس بقول واحد نقول حرام جائز ليس معناه روايتان عن الإمام مالك وأبي حنيفة ولا أحمد ولا الشافعي، قديم وجديد أنه في وقت واحد؟ لا. قاله في وقت وأفتى به ونصره وناظر وجادل عليه وألف فيه وكتب إلى آخره، وبعده فإذا به يرجع عن هذا القول ويذمه ويبطله ويقيم الأدلة على كسره وعلى قبحه، ثم ينصر القول الذي كان أبطله من قبل، هذه سنة .. هذه سنة، نفهم من هذا: أن مثل هذه المسائل يقع فيها نزاع في الشخص نفسه الواحد، تارة يقول بهذا

---

(١) شرح القواعد الأربع للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/٣

القول وتارة يقول بذاك القول، فإذا قال بقول فنصره ثم رد على بقية الأدلة حينئذ لو كانت الردود . على القول المخالف . يقينية قطعية لما استطاع أن يرجع إليه هو فيما .. فيما بعد، لكن لما كانت الأدلة محتملة صح حينئذ أن يتغير فهمه فيرجع عن القول الأول إلى القول الآخر، واضح هذا؟ . تنبهوا لهذا . لأن الفقه هو هذا ... ليس الفقه أن يقف مع كل مسألة ويحفظ أقوال وردود إلى آخره، لا. خذ القول الراجح واهتم بالأحاديث الصحيحة الثابتة إن كانت المسألة في القرآن انظر أقوال المفسرين وما كان ظاهره نص من وحيين كتابا أو سنة فقل به ولا تلتفت إلى المخالف أيا كان المخالف، وليس هذا فيه قدح في الأئمة، لا. وإنما هو تعظيم للحق أن يقدم على الأشخاص نحن نحب الأئمة ونجل الأئمة ولاشك، والطعن فيهم من أجل إسقاطهم هذا باطل، والطاعن مطعون هو في نفسه مطعون بطعنه إذا أراد إسقاط إمام من الأئمة؛ لكن نقول الكلام في القول، إذا قال أبو حنيفة قولا أو مالك أو الشافعي لا يلزم من ذلك أنه إمام من أئمة الدين أن يكون كل ما ينطق به هو الحق، لا. تقول هذا القول لا آخذ به، وهذا القول أعتقد أنه باطل لسنة كذا أو لقول الله تعالى كذا، سواء كان قال به مالك أو الشافعي أو أحمد أو أيا كان من أهل العلم، لماذا؟ لأنك نظرت إلى القول نفسه هل وافق الحق أم لا؟ ثم كون القائل به فلان أو فلان هذا لا يعنيك ثم إذا عرفت أن هذا حق وأن ظاهر السنة كذا وظاهر النص القرآني كذا حينئذ لا تنظر في القول المقابل إلا على جهة التأكيد بما رجحته أنت، لماذا؟ وبضدها (تتميز الأشياء) تتبين الأشياء، يعني يزيدك اليقين يقينا إذ عرفت هذا القول معتمده هو هذه السنة ثم تنظر في السنة فإذا به إما حديث منكر، إما حديث موضوع وما أكثره في كتب الفقه عند المتأخرين حينئذ إذا عرفت دليله عرفت أن القول ساقط من أصله لا يحتمل، لماذا؟ لأن هذا الحديث الذي هو الدليل المعتمد عليه حديث باطل من أصله إما موضوعا أو منكرا إلى آخره ...." (١)

"نقول: هذا المراد به (القياس) المراد به الاستقراء الناقص .. الاستقراء الناقص، نوع من أنواع القياس، ولذلك عقده من فصل لواحق القياس، ما يلحق به، ولا يفيد القطع، إذا لم يفد لا يلزم منه أنه لا يفيد الظن؛ لأنه إذا نفي القطع وهو أعلى، لا يلزم منه نفي ماذا؟ ما هو أدنى، حينئذ القاعدة الأولى، والقاعدة الثانية، والقاعدة الثالثة، قلنا: هذه قطعية يقينية، دليلها: هو الاستقراء الذي هو النظر في الكتاب والسنة .. النظر في الكتاب والسنة، ولا يكون قطعيا إلا إذا كان استقراء تاما، فأهل العلم ممن قعدوا وأصلوا العقيدة الصحيحة على منهج السلف، تتبعوا نصوص الوحيين، فوجدوا أن الله تعالى أثبت أن المشركين أقروا بتوحيد الربوبية

---

(١) شرح القواعد الأربع للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٥

بجملة منه، وأيضا بتتبعهم أثبتوا أن المشركين لهم حجة، ولهم شبهة في صرف العبادة لغير الله تعالى، وهي التي قعدها في القاعدة الثانية، إذن [القاعدة الثانية]: نقول: هذه يقينية قطعية، ومدارها وبحثها في بيان شبهة المشركين، ما هي شبهتهم؟ عندما أقروا بتوحيد الربوبية ـ بأن الله تعالى هو الخالق، هو الرازق، هو المدبر، لا خالق غيره، ولا رازق غيره، ولا مدبر ومصرف غيره ـ حينئذ توجهوا ببعض العبادات لغير الله، وذكرنا أن الأصل فيمن أقر بالخلق والرزق والتدبير أنه يصرف العبادة لمن أثبت له هذه الأوصاف في .. في الجملة ـ هذا هو الأصل ـ إذن لماذا هؤلاء الذين يدعون العقل ويدعون تمام الذكاء، لماذا صرفوا نوعا من أنواع العبادة لغير الله تعالى؟ لهم شبهة؛ ولذلك كل صاحب باطل لابد وأن له شبهة، له دليل، والمشركون من ذاك الزمان بعد النبي – صلى الله عليه وسلم – إلى يومنا هذا وهم يستدلون حتى بالكتاب ووالسنة في إثبات شركهم، الذي هو يعتبر أشد شركا من شرك أبي جهل وأبي لهب، لماذا؟ لأن لهم شبهة، وحينئذ إذا لم يكن لهم شبهة .. إذا لم يكن لهم شبهة من السهولة بم كان أن يفضحوا، وأن يكشف أمرهم، ولكن يأتون إلى الكتاب والسنة ويقفون مع الآيات المحتملة ـ التي ذكرنا أن بعض الآيات لو وقف معها الواقف لقد أتى ماذا؟ أتى بابا من أبواب البدعة ـ نعم؛ ولذلك الخوارج والمعتزلة وغيرهم لهم أدلة، حتى في مسائل التكفير بالكبيرة ونحوها، ولذلك نقول: لابد من رد المتشابه والمحتمل إلى ماذا؟ إلى المحكم، لابد من رد المحتمل والمتشابه إلى .. إلى المحكم، وهذه ..." (١)

"وهذه طريقة السلف في الاستدلال بالكتاب والسنة، إذن شبهتهم أنهم مع إقرارهم بمفردات توحيد الربوبية، قالوا: [ما دعوناهم وتوجهنا إليهم إلا لطلب القربة والشفاعة إلا لطلب القربة والشفاعة] قاسوا الله ـ جل في علاه ـ على ملوك الدنيا، قالوا: ملوك الدنيا إذا أردنا أن نرفع حوائجنا إليهم لابد ممن يعرفهم وممن لهم تأثير عليهم، فحينئذ قالوا: عن طريق هؤلاء نستطيع أن نصل إلى ملوك الدنيا، قاسوا الخالق ـ جل في علاه ـ على هؤلاء البشر الضعفاء، فجعلوا وسطاء بينهم وبين الله تعالى في التقرب إليه برفع حوائجهم إليه، ولذلك قال هنا: [ما دعوناهم] يعني هذه المعبودات الباطلة، [وتوجهنا إليهم] بالعبادات من النذر والذبح والطواف ونحو ذلك، [إلا لطلب القربة] إلى الله بهم، [والشفاعة] عند الله تعالى بهؤلاء، فحينئذ هم أرادوا ما عند الله تعالى، وهم جمعوا بين عبادة الله تعالى وبين عبادة غيره، فيلزم من هذا أن المشركين قد عرفوا شيئا من توحيد الألوهية. أثبتنا في القاعدة الأولى أنهم عرفوا ماذا؟ أقروا بتوحيد الربوبية في الجملة، في هذه القاعدة نستفيد أنهم أقروا أيضا بأن الله معبود، وصرفوا أنواعا من العبادات لله ـ جل وعلا ـ إذن أتوا بماذا؟

(١) شرح القواعد الأربع للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٥

أتوا بشيء من توحيد الإلهية، ولكن وقع عندهم الشرك في تسوية غير الله بالله ـ جل وعلا ـ ولذلك عرف بعضهم الشرك بأنه تسوية الخالق بالمخلوق، أو تشبيه الخالق بالمخلوق، أو تشبيه المخلوق ب بالخالق، إذن الشرك فيه معنى ماذا؟ معنى التسوية ومعنى التشبيه، ﴿إذ نسويكم برب العالمين﴾ الشعراء٩٨ هنا التسوية، نفهمها بالآيات التي أقروا فيها بتوحيد أو بجمل من توحيد الربوبية، ﴿إذ نسويكم برب العالمين﴾ [الشعراء٩٨] في كونكم خالقين كما يخلق الله، أو رازقين كما يرزق الله، أو مدبرين كما يدبر الله؟ لأ؛ لأن الله تعالى أثبت أنهم ماذا؟ يقرون بهذه المفردات، إذن لم يبقى إلا ﴿إذ نسويكم برب العالمين﴾ [الشعراء٩٨] في كونكم معبودين كما يعبد الله ـ عز وجل ـ، حينئذ سووا بين الخالق والمخلوق في صرف العبادة لغير الله ـ جل وعلا ـ، وهذا فيه إثبات لتوحيد الإلهية، لكنه ليس (معتبر) شرعا .. ليس معتبرا شرعا؛ لأن توحيد الإلهية لا يتبعض .. لا يتبعض ـ لا يأتي يصلي الخمس صلوات يوم السبت لله، ويوم الأحد لغير الله ـ، نقول هذا فيه تبعيض، وإذا كان كذلك عاد على أصله ب بالنقض، ولذلك لا يسمى توحيد إلهية، أو توحيد عبادة إلا باعتبار ظنه هو لا شرعا؛ لأن العبادة من شرط صحتها الإخلاص، وهذا منتف، وإذا انتفى شرط من شروط صحة العبادة حينئذ عاد على العبادة بماذا؟ بالإبطال، كمن صلى وهو ..." (١)

"في الدنيا تحكم عليه، أما يدخل نار، يدخل جنة، هذا ليس إليك، وليس فيه تعارض، يعني إذا قيل بأن فلان كافر، ولم تنفعه لا إله إلا الله؛ لأنك حكمت الشرع، هذا لا يلزم من أنك حكمت إيه؟ عليه بأنه من أهل النار خالدا مخلدا، لا ما يلزم، قد يكون بينه وبين تاب وما تدري عنه، لكن في الظاهر، والأمر محكوم عليه بالظاهر أنه لم يسلم، لم يشتهر أنه قد رجع إلى الدين، أو تبرأ من الكفر والطاغوت ونحو ذلك، حينئذ نبقى على الأصل، فالأصل في الكافر أنه كافر؛ لأنه يقين، واليقين لا يزول بالشك ولا بالتردد ولا بالشائعات ولا بالأقاويل ولا بالرؤى ولا مثل هذه الأمور وآراء وأهواء. نقول: الأصل أنه يبقى كافر على كفره، ويحكم بخاتمته على حسب حياته، وما عدا ذلك ليس الأمر إلينا، كذلك أهل الفترة، فما كان في الدنيا ينزل عليه أحكام أهل الكفر، إن كان ماذا؟ إن كان متلبسا ب بالشرك، وإن لم يكن كذلك، فحينئذ حكمه حكم أهل الإسلام، فلا يلتبس عليكم مثل هذه المسائل.

س / هل النبي – صلى الله عليه وسلم – حي؟ نحن في ربيع الأول يعني ولا ... ، حي حياة برزخية .. حياة برزخية، ليست كحياة الدنيا، تصورتها لم تتصورها ليس إليك، هاه؟ ليس إليك، هذه الغيبيات ما تدرك بالعقل، كيف؟ تقول: كيف هذه عند العوام يقولون: اجعلها عند العطار، ليست في الشرعيات .. ليست

---

(١) شرح القواعد الأربع للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٤

في الشرعيات، كيف؟ نقول: لا هذا ليس إليك الأمر، ولذلك العقل، لو الإنسان يعني تجرد وحكم للعقل بقدره فيما أباح الله ـ عز وجل ـ له من استنباط ونحو ذلك، الأمر سهل، وأما أن يتعدى حدوده، ويدخل في مثل هذه الأمور، نقول: الأصل المنع؛ لأن العقل لا يدرك هذه الأمور البتة، أبدا لا يمكن، تؤمن بنزول الله نزولا يليق بجلاله، ثم ما يأتي من عوارض، اختلاف الثلث الأخير، في أمريكا كذا، وهنا في ك .... كلها أقاويل، وكلها إذا رجعنا إلى تصور العقل الصحيح مع النقل الصريح نقول: هذه كلها من الأهازيج التي لا ينبغي الإلتفات إليها، ولا ينبغي الولوج فيها أصلا، ولا يشيع مثل هذه الأمور وينشرها بين الناس إلا أهل البدع وأهل الأهواء، أما أهل السنة المتحققين طريقة السلف فيقفون مع النص، والكلام في الغيبيات والكيفيات هذا ليس إليهم. وهل في المسألة خلاف عند أهل السنة؟ لا. ليس بينهم خلاف وأهل السنة لا تعتبرهم بالمتأخرين لا أنظر الصحابة هل اختلفوا أم لا؟ اختلفوا في مسألة هل رأى ربه أم لا؟ وليست مسألة أصلية ينبني عليها ماذا؟ بقية الأمور؛ لأنها مسألة فرعية.

س / ما المقصود بالشفاعة الحسنة والشفاعة السيئة؟ وما الفرق بينهما كما في آية النساء ﴿من يشفع شفاعة حسنة .... ﴾ [النساء٨٥] هذا في حق المخلوق، قد تشفع لإنسان أمر خير، وقد تشفع له في أمر شر، الأولى حسنة، والثانية سيئة.

هذا إيش الكلام؟ هذا يقول يا بارعا في العلم من جد وجد، ماذا كذا: زوجت سبعين زوجة في البلد ... ، ويش سبعين زوجة ... طيب وصلى الله وسلم على ..... غدا إن شاء الله.." (١)

"أي ﴿ولا يأمركم﴾ الله ﴿أن تتخذوا﴾ أي: بأن ﴿تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا﴾ وهذا موجود في النصارى، يعظمون الأنبياء والملائكة حتى يجعلوهم لهم أربابا ﴿أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾ [آل عمران٨٠] هذا استفهام على طريقة الإنكار والتعجب ﴿أيأمركم بالكفر﴾، ﴿أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا﴾ هذا شرك أكبر فسماه ماذا؟ سماه كفرا فأطلق الكفر على .. على الشرك الأكبر، وهذا دللنا عليه بالأمس أنه يعتبر من أدلة القول بالترادف، وإذا قيل بالترادف لا يلزم منه أن يكون استعمال لفظ الشرك أكثر في التشريك ولفظ الكفر يكون استعماله الأكثر في الجحود ونحوه، لا فرق بين هذا وذاك ﴿ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا﴾ جمع رب، أي: ولا يأمركم بعبادة أحد غير الله ـ سواء رفعنا أو نصبنا ـ لا يأمركم الله ولا يأمركم رسله بعبادة أحد غير الله ـ عز وجل ـ لا نبي مرسل ولا ملك مقرب ﴿أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾ أي: لا يفعل ذلك إلا من دعا إلى عبادة غير الله، ومن دعا إلى عبادة غير الله فقد

---

(١) شرح القواعد الأربع للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٢/٥

دعا إلى الكفر، والأنبياء إنما بعثوا بالدعوة إلى .. إلى التوحيد لا إلى الكفر، والإيمان والتوحيد هو عبادة الله وحده لا شريك له. ثم قال: [ودليل الأنبياء] [دليل الأنبياء] يعني الدليل على أن من بعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم - منهم من يعبد الأنبياء والرسل وهذا كقوله الذي ذكره هنا [﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريمءأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب﴾ الآية [المائدة: ١١٦]]. والشاهد قوله: ﴿قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين﴾ إذن من المشركين الذين بعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم - وفيهم النصارى واليهود؛ لأنهم من أمة محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ أمة الدعوة ـ فيهم من عبد الأنبياء وهو عيسى - عليه السلام -، وسيأتي النص الذي يليه عام فيهما. ﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم﴾ هذا مما يخاطب الله به عبده ورسوله عيسى ابن مريم - عليه السلام - قائلا له يوم القيامة هذا الحديث، وهذا السؤال. اختلف فيه هل هو في الدنيا أم في الآخرة؟ الصواب أنه يوم القيامة؛ بدليل سابق وهو قوله: ﴿يوم يجمع الله الرسل﴾ [المائدة١٠٩] هذا متى يكون؟ يوم القيامة، وقال بعده: ﴿هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم﴾ [المائدة١١٩] هذا يكون متى؟ يوم القيامة، فبدلالة السياق والسابق واللاحق نأخذ ماذا؟ أن هذا السؤال إنما يكون يوم القيامة لا في الدنيا، ـ وقد قيل به أنه يكون في الدنيا ـ قائلا له يوم القيامة بحضرة من اتخذه وأمه إلهين من دون الله.." (١)

"﴿يا عيسى ابن مريمءأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله﴾ وهذا تهديد للنصارى وتوبيخ وتقريع على رؤوس الأشهاد؛ لأنهم صرفوا العبادة لرسولهم ـ على أصح قولي المفسرين إنما يقال له هذا يوم القيامة ـ القول السابق، لقوله: ﴿يوم يجمع الله الرسل﴾ [المائدة١٠٩] وعليه تكون ﴿إذ﴾ بمعنى (إذا) في الآية ﴿وإذ قال الله﴾ ﴿إذ﴾ للماضي و (إذا) للمستقبل، إذا عرفنا إن هذا القول إنما يكون للمستقبل؛ لأن يوم القيامة مستقبل حينئذ استعمل الماضي هنا مرادا به .. استعمل الماضي هنا مرادا به المستقبل ﴿وإذ قال الله﴾ يعني وإذا قال الله؛ لأن (إذا) تدل على أن ما بعدها لم يقع و ﴿إذ﴾ تدل على ما بعدها قد وقع وانقضى، هذا الأصل، هذا هو الأصل وعليه تكون ﴿إذ﴾ بمعنى (إذا) كقوله تعالى: ﴿ولو ترى إذ فزعوا﴾ [سبأ٥١] يعني إذا فزعوا هذا سيكون في يوم القيامة (فإذ) يراد بها المستقبل فتكون بمعنى (إذا)، وهل يأتي العكس؟ الجماهير على لا تأتي (إذا) بمعنى (إذ) والصواب أنها تأتي فعبر عن المستقبل بلفظ الماضي؛ لأنه لتحقيق أمره وظهور برهانه كأنه قد وقع مثل: ﴿أتى أمر الله﴾ [النحل١] وغيرها ذكرناه

---

(١) شرح القواعد الأربع للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/١٦

مرارا، وقيل السؤال هنا المقصود به تعريفه أن قومه غيروا بعده وادعوا عليه ما لم يقله .. ما لم يقله، النصارى اتخذوا عيسى – عليه السلام –، والنص هنا قال: ﴿وأمي إلهين﴾ أثبت أنهم اتخذوا مريم ـ عليها السلام ـ إلها مع عيسى، والنصارى ينكرون هذا، وإنما اتخذوا عيسى – عليه السلام – وأمه لا، فإن قيل فالنصارى لم يتخذوا مريم إلها فكيف قال سبحانه ذلك فيهم؟ قيل جوابا: لما كان من قولهم إنها لم تلد بشرا وإنما ولدت إلها والبعضية حينئذ تتحتم أن يكون الخارج بعضا من المخرج منه .. أليس كذلك؟ إذا كان الولد بعض أمه وهو إله يلزم منه أن الأم إله فهم أثبتوا حقيقة ـ دعواهم يعني ـ أن عيسى – عليه السلام – إله، يلـزمهم لزوما أن أمه أيضا إله؛ لأن الولد بعض أمه والإله لا يكون بعض البشر مخلوق، وإنما يكون بعض إله فلا يقال في الولد إنه إله وتنفي عن أمه ـ هذا تناقض ـ بل يلزمهم إذا أثبتوا الإلهية لعيسى أن تكون أمه كذلك، ولذلك قال القرطبي هنا: إنها لما كان من قولهم إنها لم تلد بشرا وإنما ولدت إلها لزمهم أن يقولوا؛ إنها لأجل البعضية بمثابة من ولدته ـ هي مريم ـ بمثابة من ولدته؛ لأنها إذا ولدت إلها لزم أن تكون إلها لا تلد هكذا بشرا إله يلد إله، والبشر يلد بشر هذا على التنزل ..." (١)

"على التنزل، فصاروا حين لزمهم ذلك بمثابة القائلين له وهل يقال بدلالة اللزوم لازم الحق حق ولازم الباطل باطل لكن قد يلزم الباطل من الباطل فيكون لازما له في الوجود لابد من القول به يلزم من هذا القول وهو باطل أن يقال بكذا فحينئذ إذا كان الأصل الملزوم باطلا لا يلزم أن ينفى عنه أن يلازمه بل قد يكون له لازم لكنه يكون باطلا مثله؛ لأن لازم الحق حق، ولازم الباطل باطل، فإذا كان ادعاء أن عيسى – عليه السلام – مولود وهو إله، إذن من أتى به من باب أولى فأمه من باب أولى أن تكون إلها، فيلزمهم هذا سواء رضوا أم لم يرضوا، ولو نفوا نقول: لا. إذا نفيتم أنها إله يلزمكم النفي عن عيسى بأنه إله فاللازم لازم والنظر هو عين النظر. [﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريمءأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال﴾ عيسى – عليه السلام – ﴿سبحانك﴾ قدم التنزيه تنزيه الخالق ـ جل وعلا ـ على الدفاع عن نفسه ﴿قال سبحانك﴾ ما قال: لا ما قلت لهم مباشرة، قال لا ﴿سبحانك﴾ لأن الدفاع عن الخالق مقدم على الدفاع عن .. عن المخلوق؛ لأن هذا يعتبر من إلصاق النقص بالله ـ عز وجل ـ ﴿قال سبحانك﴾ أسبح سبحانك مصدر، بدأ بالتسبيح قبل الجواب لأمرين: لما ذكرته، وزاد القرطبي تنزيها له عما أضيف إليه، تنزيها له ـ يعني لله عز وجل ـ عما أضيف إليه، ثانيا: خضوعا لعزته وخوفا من سطوته، وأيضا كما قال ابن كثير الأدب الكامل مع الرب ـ جل وعلا ـ من أنبيائه ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فإنه لم يقدم الدفاع عن نفسه قبل الدفاع

---

(١) شرح القواعد الأربع للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٦

عن خالقه . جل وعلا . ﴿سبحانك﴾ أنزهك عن هذا القول، وهذا الافتراء ﴿ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق﴾ ﴿ليس لي بحق﴾ الألوهية ليست للبشر مطلقا لا للأنبياء ولا لغيرهم، أي أن أدعي لنفسي ما ليس من حقها، يعني أنني مربوب، ولست برب . عيسى مربوب لاشك وليس برب . فحقه أنه مربوب وما ليس من حقه أنه رب، وهو عابد وليس بمعبود، إذن من حقه أنه عابد وليس من حقه أنه يدعي أنه معبود، فنفى هذا وأثبت ذاك، ولست برب، وعابد ولست بمعبود، ﴿إن كنت قلته فقد علمته﴾ ﴿فقد علمته﴾ ولذلك أصل السؤال الله . عز وجل . قاله ويعلمه سبحانه، فحينئذ ذكرنا العلة أنه تهديد للنصارى وتخويف سطوة من الله سبحانه، ﴿إن كنت قلته فقد علمته﴾ فرد ذلك إلى علمه . جل وعلا . وقد كان عالما به أنه لم يقله، الله . عز وجل . يعلم أنه ما قاله، ولكنه سأله تقريعا لمن اتخذ عيسى إلها ﴿تعلم ما في نفسي﴾ تعلم أنت يا رب ما في نفسي، فإنه لا يخفى عليك شيء ﴿ولا أعلم ما في نفسك﴾ هذا فيه إثبات للنفس لله . عز وجل . ولا نقول إنه من قبيل المشاكلة، بل الصواب ..." (١)

"هذا ما هو بصحيح، وجب عليك أن تعتقد في قلبك أن من يدعو مثل هذه الدعوات الباطلة أو من يجيش الأدلة للانتصار إلى عبادة القبور وعبادة الأولياء والأضرحة أو من ينادي باستغاثة النبي – صلى الله عليه وسلم – أو من يدعي بأن الولي يخلق ما في الأرحام ونحو ذلك، هذا لاشك أن نقول كافر خارج من الملة، هذا يخشى على إسلامنا نحن أن نخرج من الملة؛ لأن الكفر المجمع عليه يجب اعتقاد أنه كفر، هذا واجب ولذلك ابن تيمية . رحمه الله تعالى . في كثير من المسائل يقول: لاشك في كفر من لم يكفره، ليس هو كافر، لاشك في كفر من لم يكفره، وهذا منه أن تكون هناك مؤتمرات، تكون هناك صحف وإذاعات وفضائيات ثم النتيجة مؤتمر في وحدة الأديان، هذا لاشك أنهم كلهم عن بكرة أبيهم مرتدون عن الإسلام، نقول: هذا ولا نبالي ولا يجوز أن نسكت في مثل هذه الأمور، هذه القواعد تأملها وتدبرها تعينك على مثل هذه المسائل، من صلى وصام ودكتور ..... وإلى آخره وعالم ويحفظ هذه كلها لا تغني عن الحق شيئا.

والله أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

والكتاب المختار هو كشف الشبهات إن شاء الله تعالى يوم السبت القادم.

. المشرك للمشرك أو الشفاعة للمشرك هذه مستحيلة لا تقع محال شرعا، فإذا كان كذلك صار الحديث عمن؟ عمن؟ عن الموحدين، أما المشركين فليسوا بداخلين.

---

(١) شرح القواعد الأربع للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٦

. هل هناك كافر ليس بمشرك؟ هذا على الخلاف الذي ذكرناه، أن الكافر البعض يخصه بالجحود، وإذا كان كذلك من جحد الصلاة فهو كافر وليس بمشرك، لا يقال بأنه مشرك؛ لأن الشرك هو فيه معنى التشريك دعوة غير الله معه، لكن الصواب أنهما بمعنى.

. يا شيخ أنا كيف الجمادات لا تخاف الله؟ لا. لا. المقصود الخوف الذي يكون من البشر أما التسبيح ويهبط من خشية الله، ليس هذا مرادي، خوف البشر، وما يكون منه الوجل وما يترتب عليه، أما أولئك لا نكيفهم لا يكون مثل خوف البشر، ﴿وإن منها لما يهبط من خشية الله﴾ [البقرة٧٤] الخشية هنا كالخشية في قوله: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ [فاطر٢٨]؟ قل: لا. ليست هي، ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ [الإسراء٤٤] نقول: تسبح قطعا، جمادات تسبح، لكن كيف التسبيح؟ هل يلزم منه اللسان والشفتين وسبحان الله .... كذا، ما يلزم هذا.." (١)

"عقيدة المعتزلة والمعطلة في صفات الله

قال المصنف رحمه الله تعالى: [وإنما قلنا بأنها أعلام وأوصاف لدلالة القرآن عليه كما في قوله تعالى: ﴿وهو الغفور الرحيم﴾ [يونس:١٠٧]، وقوله: ﴿وربك الغفور ذو الرحمة﴾ [الكهف:٥٨]، فإن الآية الثانية دلت على أن الرحيم هو المتصف بالرحمة، ولإجماع أهل اللغة والعرف أنه لا يقال: عليم إلا لمن له علم ولا سميع إلا لمن له سمع ولا بصير إلا لمن له بصر، وهذا أمر أبين من أن يحتاج إلى دليل].

وعقيدة المعتزلة، وأهل التعطيل الذين عطلوا الصفات أن الله تعالى سميع بلا سمع وبصير بلا بصير وعزيز بلا عزة وهكذا، حيث إنهم فرغوا أسماء الله سبحانه وتعالى من الصفات، كما ذكر ذلك القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني في كتابه شرح الأصول الخمسة، وقال: إنه يحسن إجراء الأسماء على الله تعالى من غير إذنه، وهذا يدل على أنه يرى أنه يصح أن يطلق على الله عز وجل أنه السميع وأنه العزيز وأنه الكريم، لكنه يجرد هذه الأسماء من معانيها، ويقولون -أعني المعتزلة-: إن أسماء الله عز وجل جامدة لا تدل على صفات، فهم يقولون: إنه السميع لكن بدون سمع، وإنه البصير لكن بدون بصر، وإنه الكريم لكن بدون كرم، وإنه العلي لكن بدون علو، وهكذا، فهم يفرغون أسماء الله سبحانه وتعالى من مدلولاتها ومعانيها، ويجعلونها أعلاما محضة لا تدل على صفة، وعقيدتهم ذكرها القاضي عبد الجبار في كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد، وفي كتاب شرح الأصول الخمسة، وقد نسب الشهرستاني في الملل والنحل هذه العقيدة إلى المعتزلة، وكذلك البغدادي في الفرق بين الفرق.

---

(١) شرح القواعد الأربع للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣٢/٦

واحتجوا بشبهة ذكرها الشيخ، وهي قوله: وعللوا ذلك بأن ثبوت الصفات يستلزم تعدد القدماء، وهذه العلة عليلة بل ميتة بدلالة السمع والعقل على بطلانها).

فهم احتجوا بأن إثبات الصفات يستلزم منه تعدد الواحد وتعدد القدماء، يقول أبو الحسين الخياط في كتابه الانتصار على ابن الراوندي: إذا قلنا: إن الله هو السميع وله سمع فلا يخلو هذا السمع من أمرين: إما أن يكون محدثا أو يكون قديما، فإذا كان محدثا فيلزم حدوث الحوادث في ذاته تعالى، وإذا كان قديما فليزم تعدد القدماء، حيث إن الإله قديم وصفته قديمة.

وهذا مبطل للتوحيد، ونحن نبطله بدليل الكلام، فهم يقولون: إن إثبات الصفات يستلزم منه تعدد الآلهة، ويظنون بقولنا: الله عز وجل له سمع أن هذا إله السمع، وإذا قلنا: إن له بصر، قالوا: هذا الإله الثاني، وإذا قلنا: إن له سبحانه وتعالى يد قالوا: هذا إله ثالث ورابع وهكذا، ولهذا أدخلوا نفي الصفات في مسمى التوحيد، وقالوا: وحدانية الله عز وجل وتوحيده تقتضي نفي الصفات؛ لأنه إذا أثبتنا الصفات فمعنى هذا أننا عددنا الآلهة وجعلناها أكثر من واحد، وهذا لا شك أنه باطل وأنهم ضالين في هذا القول، وهم يرددون أن إثبات الصفات يستلزم إبطال التوحيد، ويقولون: يجب علينا أن نثبت التوحيد لله تعالى، ويظنون أن إثبات التوحيد يستلزم نفي الصفات وردها، وقد شرح ذلك -كما قلت- القاضي عبد الجبار شرحا مستفيضا في الأصل الأول من الأصول الخمسة وهو التوحيد، وكلامه باطل، فإن الموصوف في الدنيا يوصف بعدة صفات وهو واحد، أي: الإنسان في الدنيا يوصف بأن له يد وعين، وأنه يسمع ويرى، ويذكر له صفات كثيرة متعددة مع أنه واحد، فلا يتصور أن الإله إذا قلنا: إن له صفات وأن له سمع وبصر وعلم وحكمة وإرادة أنه يلزم من كل صفة من هذه الصفات أن تكون إلها مستقلا، هذا خطأ وضلال وانحراف.

وقد أصابتهم هذه الانحرافات في العقيدة بسبب علاقتهم بالفلاسفة.

والأدلة على بطلان هذه الشبهة أدلة كثيرة من النصوص الشرعية ومن العقل، فأما من النصوص فقد سبق أن بينا أن الله عز وجل أثبت الصفات لنفسه، وهو أعلم بنفسه سبحانه وتعالى ولا يحيطون بعلمه فنسب العلم إليه، ولو كان العلم إلها مستقلا لما نسبه إليه، وكما يقول الله عز وجل: ﴿فاعلموا أنما أنزل بعلم الله﴾ [هود:١٤]، ويقول الله عز وجل: ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾ [الذاريات:٥٨]، فأعطى نفسه صفة وهي القوة، والقوة غير العلم، وقال تعالى: ﴿وربك الغفور ذو الرحمة﴾ [الكهف:٥٨]، والرحمة غير القوة وغير العلم، ولا يلزم من هذا تعدد الآلهة كما يقولون، وإنما هو إله واحد، وأصل شبهتهم هو دليل الحدوث كما سبق أن ذكرنا أنهم استدلوا على وجود الله بدليل حدوث الأجسام، وحاولوا أن يثبتوا بدليل

الحدوث وجود الله عز وجل، واستخدموا بذلك طريقة عقلية محددة وهي باطلة، فلما استخدموها التزموا بلوازم، كان من هذه اللوازم أن إثبات الصفة يستلزم تعدد الآلهة، فأخذوا هذه الشبهة من هذا الدليل الذي أرادوا به إثبات وجود الله تعالى.

وكذلك سبق أن بينا أن هذه الشبهة باطلة، والأدلة من القرآن تردها كم." (١)

"الرد على أهل التعطيل القائلين بأن ثبوت الصفات يستلزم تعدد القدماء

قال المصنف رحمه الله تعالى: [وبهذا علم ضلال من سلبوا أسماء الله تعالى معانيها من أهل التعطيل وقالوا: إن الله تعالى سميع بلا سمع وبصير بلا بصر وعزيز بلا عزة وهكذا، وعللوا ذلك بأن ثبوت الصفات يستلزم تعدد القدماء، وهذه العلة عليلة، بل ميتة؛ لدلالة السمع والعقل على بطلانها].

والمقصود بالسمع: أدلة القرآن والسنة، وسميت سمعا؛ لأنها تتلقى عن طريق السماع، وأدلة القرآن والسنة تنقسم إلى قسمين: أدلة عقلية تتضمن البراهين العقلية.

وأدلة خبرية: تتضمن الخبر المجرد عن الله سبحانه وتعالى.

فأصل قوله (بالسمع)، أي: ما ورد عن الله من الخبر عن صفاته، وأبطل هذه العلة أيضا بالعقل، والذين عطلوا الصفات يعتبرون أنفسهم أرباب المعقولات، وهم في الحقيقة أرباب الجهالات وليس لهم معقولات، ومعقولاتهم هي الأهواء فقط، فإنهم يأتون إلى النصوص ويحرفون معانيها ويعبثون بها، ثم يظنون أن هذا من العقل وهم في الحقيقة أبعد الناس عن العقل، بل هي أهواء وشهوات نفسية تجعلهم يعبثون بالنصوص، ثم يسمونها معقولات، وإنما أهل العقل هم أهل السنة؛ لأنهم وافقوا النصوص، ولا يمكن أبدا أن يكون هناك خلاف بين العقل والشرع؛ لأن صاحب الشريعة هو الله سبحانه وتعالى، والذي خلق العقل هو الله سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ [الملك:١٤]، فلا يمكن حدوث تضارب بين شرعه وخبره وبين العقل، إلا أن يكون الخبر ضعيفا، أو يكون العقل باطلا، فالعقل الصحيح لا يعارض النقل الصحيح الصريح بأي وجه من الوجوه.

قال المصنف رحمه الله تعالى: [أما السمع: فلأن الله تعالى وصف نفسه بأوصاف كثيرة مع أنه الواحد الأحد، فقال تعالى: ﴿إن بطش ربك لشديد * إنه هو يبدئ ويعيد * وهو الغفور الودود * ذو العرش المجيد * فعال لما يريد﴾ [البروج:١٢ - ١٦].

وقال تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى * الذي خلق فسوى * والذي قدر فهدى * والذي أخرج المرعى *

---

(١) شرح القواعد المثلى - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٦/٢

فجعله غثاء أحوى﴾ [الأعلى:١ – ٥].

ففي هذه الآيات الكريمة أوصاف كثيرة لموصوف واحد ولم يلزم من ثبوتها تعدد القدماء.

وأما العقل: فلأن الصفات ليست ذواتا بائنة من الموصوف حتى يلزم من ثبوتها التعدد].

معنى قوله: (ليست ذواتا بائنة أي: ليست منفصلة عن الموصوف، وإنما هي صفات متعلقة بالموصوف، فلا يلزم منها ثبوت التعدد كما يظنون.

قال المؤلف رحمه الله: [وإنما هي من صفات من اتصف بها فهي قائمة به، وكل موجود فلابد له من تعدد صفاته، ففيه صفة الوجود، وكونه واجب الوجود أو ممكن الوجود وكونه عينا قائما بنفسه أو وصفا في غيره].

قوله: (واجب الوجود، وممكن الوجود) هي في الأصل ألفاظ فلسفية، أتى بها الفلاسفة وقسموا ما يمكن، أو ما يتخيل أن يوجد إلى ثلاثة أقسام: واجب الوجود، وممكن الوجود، ومستحيل الوجود.

فواجب الوجود: هو الذي لابد أن يكون ويجب أن يوجد، وهو الإله.

وممكن الوجود: هي المخلوقات، فإن هذه المخلوقات ممكن أن تكون موجودة وممكن ألا تكون موجودة، فقبل مائتين سنة كان بالإمكان ألا نكون وكان بالإمكان أن نكون، فكنا كما أراد الله سبحانه وتعالى، فهذا ما يسمونه ممكن الوجود، أي: أن وجودنا ليس لازما وإنما هو ممكن وأراده الله عز وجل فكان.

وأما المستحيل أو ممتنع الوجود: فهو الأمور التي يستحيل وجودها مثل اجتماع النقائض، كاجتماع الحركة والسكون في جسم واحد، فهذا مستحيل، ولا يمكن أن توجد حركة وسكون في جسم واحد، وهذا ما يسمونه ممتنع الوجود، ولهذا ذكرها الشيخ على أنها من الصفات.." (١)

"قاعدة: دلالة أسماء الله على ذاته وصفاته تكون بالمطابقة وبالتضمن وبالالتزام

القاعدة الرابعة هي أوجه دلالة أسماء الله سبحانه وتعالى.

فالدلالة لها ثلاثة أنواع: النوع الأول: دلالة المطابقة.

والنوع الثاني: دلالة التضمن.

والنوع الثالث: دلالة الالتزام.

فأما دلالة المطابقة: فهي دلالة اللفظ على تمام وكمال معناه الذي وضع له، مثل: دلالة البيت على الجدران والسقف، فإذا قلنا: بيت فإنه يدل على وجود الجدران والسقف.

ودلالة التضمن: هو دلالة اللفظ على جزء معناه الذي وضع له، كما لو قلنا: البيت وأردنا السقف فقط، أو

---

(١) شرح القواعد المثلى – عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٨/٢

قلنا: البيت وأردنا الجدار فقط، فإذا أردنا واحدا منهما فهذا يسمونه المتضمن، يعني: فردا واحدا من أفراد المعنى الآخر.

ودلالة الالتزام: هي دلالة اللفظ على معنى خارج اللفظ يلزم منه هذا اللفظ.

فإذا قلنا: كلمة السقف مثلا، فالسقف لا يدخل فيه الحائط فإن الحائط شيء والسقف شيء آخر، لكنه يلزم منه؛ لأنه يتصور وجود سقف لا حائط له يحمله، فهذه هي دلالة الالتزام أو اللزوم.

يمكن أن نستفيد من هذه الدلالات الثلاث في فهم أي لفظ من الألفاظ سواء كانت ألفاظ شرعية أو ألفاظ لغوية، أو أيا من الألفاظ.

ومن هذه الألفاظ: الألفاظ الشرعية فإنها تارة تدل على معنى، وتارة تدل على جزء من معنى، وتارة تدل على أمر خارج المعنى، لكنه لا يكمله، ومن ذلك أسماء الله تعالى، فإن أسماء الله عز وجل ينطبق عليها هذه الدلالات الثلاث.

مثال ذلك: الخالق -كما ذكر الشيخ- فإنه يدل على ذات الله سبحانه وتعالى وعلى صفة الخلق بدلالة المطابقة؛ لأنه إذا قلنا: خالق فنفهم من هذا ذاتا وهي الله سبحانه وتعالى، فهذه دلالة المطابقة، وهذا هو المعنى الشامل لكلمة الخالق.

ويمكن أن نأخذ دلالة التضمن من اسمه الخالق وهي صفة الخلق، فعندما يقول لك إنسان: اثبت صفة الخلق لله تعالى، فتقول: إن الخالق اسم من أسمائه، فيقول: بأي دلالة أثبتها، فنقول له: بدلالة التضمن؛ لأنه يتضمن معنى واحدا من معاني أخرى، والمعنى الثاني هو ذات الله سبحانه وتعالى.

وأما دلالة اللزوم أو الامتناع فهو أن اسم الله الخالق يدل على صفة العلم والقدرة، فإنه لا يتصور خلق بغير علم وقدرة، فلابد أن يكون هناك علم وقدرة، لكن العلم والقدرة ليست مأخوذة من لفظ الخالق أو من الصفة، وإنما أخذت من معنى يلزم من معنى الخالق، وهذه هي دلالة الالتزام، وقد ذكر الشيخ في هذه القاعدة: أن لازم قول الله وقول رسوله حق، ثم استطرد بعد ذلك وذكر لازم القول عموما في كلام الناس، هل لازم القول قول لصاحبه أو أنه ليس بقول لصاحبه.

ويمكن أن نذكر كلام ابن القيم رحمه الله عن هذه الدلالات في النونية، يقول رحمه الله: ودلالة الأسماء أنواع ثلا ث كلها معلومة ببيان دلت مطابقة كذاك تضمنا وكذا التزاما واضح البرهان أما مطابقة الدلالة فهي أن الاسم يفهم منه مفهومان ذات الإله وذلك الوصف الذي يشتق منه الاسم بالميزان يعني: يفهم منه

معنيان: دلالة المطابقة، وهي ذات الإله، والمعنى الذي هو صفة من صفات الله تعالى.

وهو الوصف الذي يشتق منه الاسم بالميزان.." (١)

"الفرق بين دلالة المطابقة والالتزام

Q ما هو الفرق بين التضمن والالتزام؟

A المطابقة هي دلالة الاسم على معنى واحد فقط من المعاني.

وأما دلالة الالتزام فهي دلالة الاسم على أمر خارج اللفظ، لكن يلزم من هذا اللفظ معنى آخر، مثل اسم الله سبحانه وتعالى القدير، فهو يدل على القدرة ويلزم من إثبات القدرة إثبات العلم، ويلزم من إثبات القدرة كذلك إثبات الحياة؛ لأنه لا يتصور أن قديرا ليس بحي، ولا يتصور أن قديرا ليس عنده علم، فهذه من اللوازم، وهذه هي دلالة الالتزام.." (٢)

"وصنف رحمه الله في توحيد الأنبياء والمرسلين والرد على من خالفه من المشركين، ومن جملتها ((كتاب التوحيد))، وهو كتاب فرد في معناه. واحد لا نظير له – واحد دهره كما يقال، لم يسبقه إليه سابق ولا لحقه من؟ فيه لاحق، ولا لحقه فيه لاحق، لماذا؟ هذا المراد به في التصنيف ليس في المادة، المادة موجودة مأخوذة من الكتاب والسنة، ولذلك من كان قبله وهو قد تفقه على كتب ابن تيمية رحمه الله تعالى، ابن تيمية ما قرأ ((كتاب التوحيد)) لمحمد بن عبد الوهاب أليس كذلك؟ ولا ابن القيم ولا غيرهما من أهل العلم الذين كانوا على الجادة في فهم التوحيد على طريقة السلف. إذا المراد به المادة وليس المراد به نفس الكتاب المعين، لم يسبقه فيه سابق لأنه لم يؤلف في توحيد الألوهية كتاب مستقل يعتني بإبراز أدلة التوحيد وتفسيره وبيان ما يضاد من جهة الأصل أو الكمال هذه خصيصة ادخرها الله عز وجل للإمام رحمه الله تعالى، وإلا التوحيد موجود، ومدحنا لـ ((كتاب التوحيد)) لا يلزم منه أنه من لم يدرسه ليس على الجادة، انتبه لهذا، أليس كذلك؟ لأن المراد الموافقة في المفهوم المضمون، هل أنت على فهم السلف في معنى لا إله إلا الله؟ معنا انتهينا، درست ((كتاب التوحيد))؟ ما درسته. لست على الجادة. لا، لا يمكن أن يقال بهذا، لأن من درس التفسير على طريقة الأثر والحديث ونظر في الكتاب والسنة على طريقة السلف، ونظر في أقوال السلف لا بد أن يصل إلى نتيجة، بل من عكف على كتب ابن تيمية حينئذ خرج بـ ((كتاب التوحيد))، لكن خرج من جهة المضمون لا من جهة الكتاب، حينئذ لا تعارض بين هذا، ليس

---

(١) شرح القواعد المثلى – عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ١١/٢

(٢) شرح القواعد المثلى – عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٩/٣

ثم تلازم، إذا انتفى دراستك ((كتاب التوحيد)) لست سلفيا، لا، نقول: هو سلفي متى؟ إذا إذا كان موافقا لمضمون ((كتاب التوحيد)). يعني فهم لا إله إلا الله على الجادة، وأما إذا خلط ما نفعه ولو درس ((كتاب التوحيد))، الآن كم من دارس ((كتاب التوحيد)) على كبار أهل العلم، ومع ذلك لم يفهم التوحيد على الوجه الصحيح، ما أفاده شيء كونه درس ((كتاب التوحيد))، ثم تقريب مع أشاعرة وصوفية .. إلى آخره، وقد درس ((كتاب التوحيد))، نقول: هذا ما أفاده شيء أليس كذلك؟ فليست المسألة معلقة بالأمر من حيث هو.." (١)

"والظاهر أنه جرى على عادته في الاختصار وتعجيل الفائدة والله أعلم. هذا من كيسي. الظاهر أنه ترك هذه الخطبة تعجيلا للفائدة واختصارا لا لكونه أدبا لأننا لو قلنا: أدب. هو معنى جميل، لكن هذا يلزم منه شيء آخر وهو أن الأئمة كتبوا في التفسير وهو عظيم، والتفسير كذلك في التوحيد بل القرآن كله كما ذكرنا في التوحيد وذكروا مقدمات، قد يذكرون مجلدا كاملا في المقدمة، هل نقول ما تأدب؟ وكذلك الإمام مسلم قدم مقدمة لصحيحه ما تأدب؟ حينئذ نقول: هذا يلزم منه شيء وهو الخدش في السابقين. وقال حفيده الثاني: وقع لي نسخة بخطه رحمه الله تعالى بدأ فيها بالبسملة، وثنى بالحمدلة والصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

إذا ثم نسخة أخرى بخط المصنف أنه قدم، حينئذ ينتفي الكلام الذي ذكرناه عن بعض المعاصرين. قال في ((التيسير)): فإن قلت: هلا أتى المصنف رحمه الله تعالى بخطبة تبنئ عن مقصده كما صنع غيره، قيل: كأنه والله أعلم اكتفى بدلالة الترجمة الأولى على مقصوده. لأنه قال: (((كتاب التوحيد))). وأجراه مجرى الأبواب الآتية، (باب فضل التوحيد)، (باب تفسير التوحيد)، (باب الخوف من الشرك) .. إلى آخره ... ((كتاب التوحيد))، أجرى العنوان، عنوان الكتاب مجرى الترجمة، حينئذ هل فهم الخطبة أو مدلول الخطبة من اللفظ أو لا؟ لو قال ((كتاب التوحيد)) هل نحتاج إلى أن يقول: وأما بعد هذا كتاب ألفته في تقرير توحيد رب العالمين من أجل، يحتاج؟ ما يحتاج، إذا العنوان يكفي ... ((كتاب التوحيد))، وهذا شيء جيد أن يكون العنوان بارز يدل على فحوى المقصود، فإنه صدره كأنه - والله أعلم - اكتفى بدلالة الترجمة الأولى على مقصوده، فإنه صدره بقوله: ((كتاب التوحيد)). وبالآيات التي ذكرها، وما تبعها من ما يدل على مقصوده، فكأنه قال: قصدت جميع أنواع توحيد الإلهية التي وقع أكثر الناس في الإشراك فيها وهم لا يشعرون، وبيان شيء مما يضاد ذلك من أنواع الشرك، فاكتفى بالتلويح عن التصريح. وهذا معنى

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١/١٥

جميل جيد أحسن من القول السابق. والألف واللام. يعني: (أل) في ((التوحيد)) للعهد الذهني، والمراد به المعهود هنا توحيد الألوهية.

((كتاب التوحيد)). قال المصنف: (((كتاب التوحيد))). ثم سرد الآيات ولم يقل باب كما قال فيما بعده: (باب فضل التوحيد). وذكرنا أن عدد الأبواب سبع وستون بابا، والباب الأول هذا يعتبر معدودا أو نجعله كالمقدمة وما بعده الباب، هذا محل خلاف بين الشراح. إذا قال المصنف: ((كتاب التوحيد)) ثم سرد الآيات ولم يقل باب، كما قال فيما بعده: (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب). فأيهما الباب الأول؟ هذا أو ذاك؟ وهذا هو سبب الخلاف في عدد الأبواب ((كتاب التوحيد)). هل هذا الذي ابتدأ به المصنف مقدمة وما بعده هو الباب الأول؟ أم هذا هو الباب الأول؟ وترك الباب للاستغناء عنه بالكتاب؟ قولان للشراح والأقرب أن المصنف اعتبر هذا هو الباب الأول:." (١)

"من لم يكن آتيا بهذا المقتضي حينئذ دخل النار. إذا النصارى من أهل النار إذا ماتوا على ما هم عليه.

ثامنا: إضافة الرسولين الكريمين محمد وعيسى عليهما الصلاة والسلام إليه إضافة تشريف تدل على مكانتهما عنده جل وعلا.

هذا اختصار ما يتعلق بالحديث الأول. وذكر حديث آخر نمر عليه مرور لأنه متعلق بما سبق.

قال: (ولهما في حديث عتبان: «فإن الله حرم على النار من قال: لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله»).

(ولهما) أي وللبخاري ومسلم في الصحيحين، وهذا الحديث طرف من حديث طويل أخرجه الشيخان.

وعتبان بكسر العين المهملة ابن مالك بن عمرو بن العجلان الأنصاري، من بني سالم بن عوف صحابي مشهور مات في خلافة معاوية.

قوله: («فإن الله حرم على النار من قال: لا إله إلا الله») هذا مقابل لما سبق، إذا قالها أدخله الله الجنة، قد يكون بالمقابل وهو التحريم، إذا لفظ: («فإن الله حرم على النار») مواز لقول: («أدخله الله الجنة»). إذا الحكم واحد أو مختلف؟ الحكم واحد، لماذا؟ لأنه ليس عندنا إلا جنة أو نار، إذا حكم الله بدخول الجنة لزم منه تحريمه على النار، فإذا حرمه على النار لا يدخلها البتة لزم منه أن يدخل الجنة، ليس عندنا وقت واسط، وكلام الأعراف هذا مختص بشيء معين.

إذا («فإن الله حرم على النار») يمكن أن يقال تصريح بما يلزم من النص السابق («أدخله الله الجنة»)

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١/٢٠

يلزم منه بدلالة الالتزام أن يحرم على النار. («فإن الله حرم على النار») الحرام الممنوع منه، حرم هذا فعل ماضي حرم مأخوذ من الحرام، والحرام هو الممنوع منه إما بتسخير إلهي، وإما بمنع قهري، وإما بمنع من جهة العقل أو من جهة الشرع أو من جهة من يتسم أمره. إذا هو منع، ويتنوع باختلاف المانع إما شرع أو غيره. وهذه الأقسام التي ذكرها في ((المفردات)).

وقوله تعالى: ﴿إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة﴾ [المائدة: ٧٢] فهذا من جهة القهر بالمنع، وكذلك قوله: ﴿إن الله حرمهما على الكافرين﴾ [الأعراف: ٥٠] والمحرم بالشرع كتحريم بيع الطعام متفاضلا ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ وهذا تحريم بالشرع. وقوله: («حرم على النار»). أي منع على النار، أو منع النار أن تمسه، («فإن الله حرم على النار»). أي منع على النار، أو منع النار، إما هذا وإما ذاك، أو منع النار أن تمسه.

قوله: («من قال: لا إله إلا الله»). وقوله فيها من حيث التقييد كالقول السابق، كالقول فيما سبق («شهد») أن يكون عالما، لا بد أن يكون صادقا، لا بد أن يأتي بجميع الشروط المتعلقة بصحة هذه المقولة، فإن لم يأت فحينئذ لا يحرم على النار. من قال: لا إله إلا الله. أي بشروطها، ومنها الشرط المنصوص عليه في هذا الحديث وهو الإخلاص، فهذا الحديث نص على شرط واحد وهو الإخلاص، وكذلك العمل بوجه آخر بشروط ومنها الإخلاص لقوله: («يبتغي بذلك وجه الله»). يعنى يطلب بذلك أي بذلك القول وهو قول: لا إله إلا الله، وجه الله، أي يطلب بهذا القول إذ أصل البغي [نعم] يبتغي أي يطلب، إذا أصل البغي طلب تجاوز الاقتصاد فيما يتحرى، تجاوزه أو لم يتجاوزه، فتارة يعتبر في القدر الذي هو الكمية، وتارة يعتبر في الوصف الذي هو الكيفية، يقال: بغيت الشيء إذا طلبت أكثر ما يجب. يعنى فيه حرص، بغيت الشيء إذا طلبت أكثر ما يجب ليس مجرد طلب وإنما تحقيق للمطلوب حينئذ يعبر بهذا التعبير، إذا («يبتغي بذلك وجه الله») بمعنى أنه اجتهد في الإخلاص وليس المراد مجرد الإخلاص فحسب، بل لا بد أن يأتي به على جهة الكمال، وابتغيت كذلك. إذا («يبتغي بذلك») أي قول: لا إله إلا الله. («وجه الله») الوجه معلوم معروف في لسان العرب هو وصف لله عز وجل وهو صفة من صفات الله تعالى الذاتية، نؤمن بها ونثبتها دون تعرض لتكييف ولا تمثيل ولا تعطيل، فهو موصوف بهذه الصفة وقد أثبتها لنفسه جل وعلا. والمعنى أنه يطلب بقوله ذلك وجه الله، ومن طلب وجها فلا بد أن يعمل ما في وسعه للوصول إليه. إذا يؤخذ من حيث التنصيص شرط الإخلاص.." (١)

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/١٠

"إذا (ارتباط إيمان القلوب بأعمال الجوارح) عند أهل السنة والجماعة العلاقة بينهما التلازم، لا يوجد أحدهما دون الآخر البتة، إن وجد الظاهر قد ينفك عنه الباطن نعم ولكن الظاهر يكون كاسمه ظاهرا ولا يسمى عبادة إلا باعتبار ظن صاحبه كما مر معنا مرارا، وإن وجد الباطن حينئذ لا بد وأن يوجد الظاهر، وأما دعوى وجود الباطن دون الظاهر نقول: هذه دعوى باطلة وليست مقبولة.

(ولكن ينبغي أن يعلم ارتباط إيمان القلوب بأعمال الجوارح، وتعلقها بها) يعنى العلاقة بينهما، (وإلا لم يفهم مراد الرسول صلى الله عليه وسلم، ويقع الخلط والتخبيط. فاعلم أن هذا النفي العام للشرك) في النص («لا تشرك بي شيئا») نفي عام قلنا: هذا من صيغ العموم («تشرك») مصدر ودخل عليه النفي فحينئذ عم كل أنواع الشرك الظاهر والباطن الأكبر والأصغر والخفي – إن قلنا به وجعلناه مفردا عن الأكبر والأصغر – (أن هذا النفي العام للشرك – أن لا يشرك بالله شيئا البتة – لا يصدر من مصر على معصية أبدا، ولا يمكن مدمن الكبيرة والمصر على الصغيرة أن يصفو له التوحيد، حتى لا يشرك بالله شيئا، هذا من أعظم المحال) من أعظم المحال عنده رحمه الله تعالى أن لا يأتي بالشرك البتة من حاذفيره ينفى عنه ثم بعد ذلك يدمن على كبيرة أو أنه يصر على صغيرة، وسيفسر ذلك رحمه الله تعالى: (هذا من أعظم المحال، ولا يلتفت إلى جدلي لا حظ له من أعمال القلوب، بل قلبه كالحجر أو أقسى، يقول: وما المانع؟) ما المانع ألا يشرك بالله شيئا وتقع منه ذنوب؟ سماه جدليا، ومنعه من أن يكون له حظ من أعمال القلوب (وما وجه الإحالة؟ ولو فرض ذلك واقعا لم يلزم منه محال لذاته!).

إذا تصور رحمه الله تعالى أن ثم من يجادله في هذه القضية وهو أن من نفي عنه الشرك لا يمكن أن يكون مدمنا على كبيرة أو مصرا على صغيرة، وأعتقد أن هذا من المحال أن يجمع بينهما (فدع هذا القلب المفتون بجدله وجهله، واعلم أن الإصرار على المعصية يوجب من خوف القلب من غير الله) أراد أن يبين لماذا من لم يقع في الشرك بحاذفيره يمتنع أن يقع في معصية، ما وجه التوافق بينهما. قال: (واعلم أن الإصرار على المعصية يوجب من خوف القلب من غير الله، ورجائه لغير الله، وحبه لغير الله، وذله لغير الله، وتوكله على غير الله ما يصير به منغمسا في بحار الشرك). إذا إيمان القلوب وعلاقته بأعمال الجوارح أن الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى يرى أنه كلما نقص من أعمال القلوب من الخوف والمحبة والرجاء حينئذ كما ذكرناه سابقا لا بد أن يتعلق بغير الله عز وجل، حينئذ هل هذا التعلق يوصف مطلقا بكونه شركا أو لا، ظاهر كلامه أنه يعتبره شركا، واعتباره ذلك شركا يأتي من وجه أنه من جنس الشرك، ولذلك سيأتي في (باب تحقيق التوحيد) (١) أن منهم من يرى – وهذا كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى

وابن القيم – أن المعاصي كلها تعتبر من الشرك، كل المعاصي كبيرها وصغيرها، ولكن يعبر عن ما جاء النص فيه بأنه شرك أكبر أو أصغر بأنه شرك أكبر أو أصغر، يعنى لا يتجاوز النص، وما لم يكن كذلك فلورود هذه التعلقات بغير الله عز وجل حينئذ يعبر عنه بأنه من جنس الشرك وليس بشرك، يعنى لا يجعل في مصاف المشركين بالله عز وجل سواء إن كان شركا أكبر أو أصغر، وإنما يطلق عليه بأنه قد أشرك بالمفهوم العام، حينئذ نقول: الشرك له مفهومان:

– مفهوم عام.

– ومفهوم خاص.

---

(١) الباب اسمه (باب من حقق التوحيد).." (١)

"لو قيل بالتلازم من حيث أن أصل التوحيد يلزم منه التحقيق حينئذ من لم يحقق ينف عنه التوحيد. وليس الأمر كذلك، نعم لا يكون محققا إلا من جاء بأصل التوحيد، أما من جاء بأصل التوحيد فلا يلزم أن يكون محققا، وعدم التحقيق لا يلزم منه نفي التوحيد، من هو موحد وعامة الناس مخلطين إنما هم أتوا بأصل التوحيد، يعنى أتوا بحقيقة التوحيد ولم يتلبسوا بالشرك الأكبر فهم مسلمون موحدون، ولكن ينفى عنهم التحقيق. ونفي التحقيق كما ذكرنا لا يستلزم نفي أصل التوحيد.

إذا فهما شيئان متغايران، لكن لا يفهم منه أن الثاني يمكن إيجاده دون الأول، يعنى لا يحقق التوحيد إلا بأصله وهذا واضح بين، والعكس قد يوجد الأصل ولا يوجد التحقيق فهما شيئان متغايران والنظر فيهما لما ذكرنا.

قوله: (باب) كما سبق بالرفع خبر لمبتدأ محذوف، وفيه أوجه. ومعنى الباب لغة واصطلاحا مر معنا، باب مضاف و (من) هذه شرطية في محل خبر، وهي (من) صيغ العموم وللعاقل غالبا، يعنى تطلق على العاقل، وهو المراد هنا لأن المخاطب من البشر هم العقلاء (من حقق)، (حقق) فعل شرط وهو فعل ماض في محل جزم، وجوابه جواب الشرط (دخل). وقوله: (بغير حساب) جار ومجرور متعلق بجواب الشرط والجملة الشرطية هنا لها حكمان:

– حكم من جهة المنطوق.

– وحكم من جهة المفهوم.

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/١٢

لأن مفهوم الشرط معتبر عند أهل العلم، وجماهير الأصوليين أن مفهوم الشرط حجة من حجج التي يثبت بها الحكم الشرعي. إذا الجملة الشرطية لأن الشرط هو تعليق شيء على شيء هذا المراد، إن جاء زيد فأكرمه، حينئذ مفهومه إن لم يأت لا تكرمه.

بالمنطوق دل على الإثبات، وبالمفهوم دل على العكس وهو النفي، أكرمه إن حصل منه مجيء هذا إثبات، وهذا مأخوذ من المنطوق.

لا تكرمه إذا لم يأت، وهذا نفي، نفي الجواب لعدم وجود تحقق الشرط، وهذا مأخوذ من المفهوم. (من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب) إذا دخول الجنة بغير حساب لمن حقق هذا الشرط، وتحقيق هذا الشرط هو الإتيان بتحقيق التوحيد، لا يدخل الجنة بغير حساب إذا لم يحقق التوحيد، لكن انتبه! لا نقول: لا يدخل الجنة. نقول: لا يدخل الجنة بغير حساب. فالمنفي هنا الدخول مع متعلقه، لا يدخل الجنة بغير حساب. إذا لا يدخل الجنة بغير حساب إذا لم يحقق التوحيد لكنه سيدخل الجنة، فالدخول قد يفهم من هذا التعبير. عند المصنف رحمه الله تعالى الدخول نوعان:

- دخول بحساب.
- ودخول بغير حساب.

المنفي عند عدم تحقيق التوحيد هو النوع الأول دخول بغير حساب، حينئذ نقول: هذه الجملة الشرطية لها حكمان، حكم وهو إثبات مأخوذ من ماذا؟ من المنطوق، وهو من حقق التوحيد حصل له الجواب وهو دخول الجنة بغير حساب.

والمفهوم الحكم الثاني: النفي وهو مأخوذ من المفهوم لا يدخل الجنة بغير حساب. ولا تقل لا يدخل الجنة إذا لم يحقق التوحيد خالفت معتقد أهل السنة والجماعة، وإنما تقييد هذا كما ذكرناه مرارا بان ما جاء متعلقا بصيغة من صيغ الأمر أو النهي فهو داخل في مفهوم الأمر والنهي، وهذا يخطئ فيه كثير من طلاب العلم، ما جاء مقيدا لصيغة من صيغ الأمر أو النهى فهو داخل في المأمور، كما مثل بعضهم بقوله: صم يوم الاثنين. صم هذا أمر، حينئذ لك نظران:

- نظر إلى الفعل دون متعلقه وهو مجرد الصوم.
- ونظر للفعل مع متعلقه.

حينئذ تقول: هل المأمور به هنا مجرد صومه في أي يوم من الأيام أو صوم مقيد؟

الثاني، وهو صوم مقيد. إذا، إذا قال: صم يوم الاثنين. وصام يوم الثلاثاء هل هو ممتثل أو لا؟ صام، هل

هو ممتثل أو لا؟ غير ممتثل، لماذا؟ لأنه لم يؤمر بمطلق صوم، وإنما أمر بصوم مقيد، حينئذ المأمور به شيئان:

- أن يصوم.

- وأن يكون هذا الصوم في يوم الاثنين.

حينئذ إن وجد أحد الأمرين بأن صام لا في يوم الاثنين لا يعتبر ممتثلا، هنا جاء النص بماذا؟ من حقق التوحيد. وهذا الذي ذكره في الحديث («لا يكتوون») .. إلى آخره دخل الجنة بغير حساب.

إذا الدخول هنا مقيد، حينئذ إذا نفي عن من لم يحقق التوحيد ينفى بقيده لا بمطلق الدخول، وإنما يقال لا يدخل الجنة بغير حساب، لا بد من ذكر هذه اللفظة وإلا كنت مخطئا.." (١)

"قوله: (من حقق)، (حقق) هذا فعل ماضي كما ذكرنا أصل الحق في لسان العرب المطابقة، والموافقة هكذا في ((المفردات)) أصل الحق المطابقة والموافقة كمطابقة رجل الباب في حقه لدورانه على استقامة، فكل شيء طابق شيئا آخر من وجه الكمال سواء كان قولا أو فعلا حينئذ يعتبر ذاك الشيء محققا، ويقال الحق على أوجه، يعني يحمل على أو يطلق على أوجه منها للفعل والقول. يقال: قولك حق وفعلك حق، حينئذ الحق يوصف به القول، ويوصف به الفعل على أوجه منها للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب، وبقدر ما يجب، وفي الوقت الذي يجب كقولنا: فعلك حق، وقولك حق. ويقال: أحققته كذا. يعنى أثبته حقا كما مر معنا.

قوله: (من حقق التوحيد). (حقق) الفاعل هنا ضمير مستتر يعود على (من)، وأفرده باعتبار لفظ (من) وإلا يصح أن يقال: باب من حققوا التوحيد دخلوا. يصح لأنه ليس واحدا وإنما هم جمع، ولذلك سبعون ألف، حينئذ لو جاء بواو ال جمع لصح، فيكون الجمع باعتبار المعنى، معنى (من) ولك أن تفرد باعتبار لفظ (من) وقد صنعه المصنف هنا.

(التوحيد) قلنا: هذا الباب مكمل لما سبق. وما سبق (باب فضل التوحيد) عرفنا أن (أل) هنا للعهد العهد الذهني أو الذكري كما قيده في ((قرة عيون الموحدين)) لأن المراد بالتوحيد في قوله: (باب فضل التوحيد) هو توحيد الألوهية، وإذا ذكر الفضل في توحيد الألوهية وخص به الحكم لا يلزم منه أن لا يكون للنوعين الآخرين فضل كذلك، فتوحيد الأسماء والصفات هو جزء وبعض من توحيد الألوهية، وكذلك توحيد الربوبية جزء أو بعض من توحيد الألوهية، فما ثبت لتوحيد الألوهية فهو ثابت لوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٥/١٣

والصفات للعلاقة والتلازم والتضمن كما سبق ذكره، حينئذ التنصيص على نوع واحد لا يلزم منه نفى الفضل لغيره، كذلك هنا (من حقق التوحيد) المراد به توحيد الألوهية لأن هذا الباب مكمل للباب السابق فلا زال الحديث عن توحيد الألوهية، بل هذا الكتاب كما ذكرنا ((كتاب التوحيد)) عرفنا أن مراد المصنف فيما سبق المراد به توحيد الألوهية لأن الخصومة التي وقعت بين الرسل وأممهم في توحيد الألوهية لا في غيره من أنواع التوحيد، وكما سيأتي في (تفسير التوحيد) مزيد بحث.

قوله: (التوحيد) أي توحيد الألوهية، فـ (أل) للعهد الذكري لأن هذا الباب مكمل للباب السابق، وتقدم أنه في توحيد الألوهية، أي (من حقق) توحيد الألوهية دخل الجنة بغير حساب، من حقق توحيد الألوهية يعنى إفراد الله تعالى بالعبادة بأن بلغ بعبادته وإفراده لربه الغاية القصوى، وأتقن هذا الأفراد وحققه دخل الجنة بغير حساب ولا عذاب، كما جاء في النص. وكذلك الأدلة من الآيتين والحديث المذكورين تحت التبويب كلها في توحيد الألوهية، وسيأتي مزيد بيان في ما يتعلق بمعنى التحقيق.

قوله: (دخل) هذا جواب شرط كما سبق، (دخل)، (من حقق)، (دخل الجنة) الدخول نقيض الخروج ويستعمل ذلك في المكان والزمان والأعمال، يعنى الدخول يوصف به المكان، ويوصف به الزمان، ويوصف به الأعمال. يقال: دخل مكان كذا، قال تعالى: ﴿ادخلوا الجنة بما كنتم﴾ [النحل: ٣٢]، ولا شك أن لجنة شيء محسوس مكان، وهذا في المكان. ويقال: دخل وقت العصر، دخل وقت العشاء، دخل وقت كذا. ويقال: دخلت في الصلاة. هذا في العمل، أو دخلت في الصوم.

إذا الدخول قد يكون في الفعل العمل، وقد يكون في الزمان، وقد يكون في المكان، والمراد هنا المكان لأن الجنة شيء محسوس. وهنا الفعل (دخل) فعل ماضي، و (حقق) فعل ماضي (حقق) لا شك أن المراد به معناه الأصلي في لسان العرب لأن الفعل الماضي لفظ دال على زمن قد مضى، ولأن الدخول هنا حكم أخروي، حينئذ لا بد أن يكون العمل الذي يترتب عليه الثواب والعقاب يكون في الدنيا إذ لا تكليف في الآخرة، حينئذ كونه حقق على وجه هذا لا إشكال فيه، بل هو الذي ينضبط، وأما (دخل) فهو من حيث اللفظ ماض، أما من حيث المعنى والزمن لا، المراد به المستقبل لأن الدخول دخل الجنة هذا حكم أخروي وإنما يكون في بعد مضي وقضاء الدنيا. إذا الفعل هنا ماضي لفظا مستقبل معنى.

ومنه ماض عن مضارع وضع ... لكونه محققا نحو فزع." (١)

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٦

"الحساب في الأصل استعمال العدد، يقال: حسبت أحسب حسابا وحسبانا. قال تعالى: ﴿لتعلموا عدد السنين والحساب﴾ [يونس: ٥]. والمراد هنا ما يحاسب عليه فيجازى بحسبه، وهذا قد جاء نص صريحا في قوله تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين﴾ [الأنبياء: ٤٧] هذا واضح بين في مقام الحساب، والحساب هنا منفي أو مثبت؟ (بغير حساب) نفي أو لا؟ غير للنفي؟ نعم للنفي قطعا (بغير حساب) ولذلك عطف عليه (لا)، («بغير حساب ولا عذاب») فدل على ماذا؟ على أن المعطوف والمعطوف عليه كلاهما منفيان («بغير حساب ولا عذاب»)، فإذا أشكل عليك بغير هل هي للنفي أو لا؟ قل: نعم للنفي، ويؤكد ذلك أنه قال في الحديث («ولا عذاب»). عطف عليه بـ (لا)، و (لا) هنا زائدة، تؤكد النفي السابق (لا)، في قوله: («ولا عذاب») هذه زائدة، فدل على أن المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة واحدة. والحساب هنا منفي لكن هل نفي والحساب يستلزم ألا يعذب أم قد لا يحاسب ويعذب.

المصنف باعتبار الترجمة لم يذكر (ولا عذاب) فأتى بالجملة الأولى (بغير حساب) هل نفى الحساب يستلزم أن لا يعذب؟ أم قد لا يحاسب ويعذب؟

إني سائل، قوله: (بغير حساب) هذا نفى للحساب. المصنف ترك (ولا عذاب) هل نفي الحساب يستلزم أن لا يعذب؟ أم قد يعذب؟

[نعم أحسنت] يستلزم أن لا يعذب، ولذلك اقتصر المصنف رحمه الله تعالى على هذا، وإن كان زادها الشراح من باب موافقة النص الحديث فقط، كلهم قالوا: (باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب) أي ولا عذاب، هكذا في ((التيسير)) و ((فتح المجيد)) و ((إبطال التنديد)) وغيرها، فذكروا: أي ولا عذاب. هذا من باب مطابقة الترجمة للنص، لأنه جاء في الحديث أن الثواب بغير حساب دخلوا الجنة بغير حساب ولا عذاب مطابقة كعادة المصنف رحمه الله تعالى أن يأتي بالألفاظ كما هي في الكتاب والسنة قالوا: أي ولا عذاب. وإن كان نفي الحساب يستلزم نفى العذاب قطعا بأنه إذا قيل: لا يحاسب مطلقا، لا حساب تقرير ولا نقاش ولا تعذيب حينئذ يلزم منه أن لا يعذب.

إذا هل نفى الحساب يستلزم ألا يعذب؟ أم قد لا يحاسب ويعذب؟

نقول: الجواب قطعا ولا شك أنه إذا نفي الحساب أن لا يعذب، ولا شك أن نفي الحساب أبلغ من نفى العذاب، نفي الحساب أبلغ من نفي العذاب، صحيح هذه؟

وجهه لو قال: بغير عذاب. هل يلزم منه نفى الحساب؟ [أحسنت] لا يلزم منه نفي الحساب. إذا كون

المصنف اقتصر على اللفظ الأول دون الثاني لأن اللفظ الأول نفيه يستلزم الثاني الذي هو ولا عذاب، ولم يعكس بأن يقول من حقق التوحيد دخل الجنة بغير عذاب لأن نفى العذاب لا يستلزم نفى الحساب، يعنى قد لا يعذب ويحاسب، وهنا الذي جاء النص في شيئان: " بغير حساب، ولا عذاب ". إذا لا شك أن نفي الحساب أبلغ من نفي العذاب، فنفي الحساب يستلزم أن لا يعذب، فإذاكان لا يحاسب فمن باب أولى ألا يعذب. والعكس صحيح وهو أنه نفي العذاب قلنا: يمكن أن يحاسب. ولهذا قال الشراح: (بغير حساب) أي ولا عذاب. قوله: ... (بغير حساب)، (حساب) هذا نكرة في سياق النفي، ومعلوم أن الحساب قسمان عند أهل السنة والجماعة:

الأول: حساب يسير. وهو الذي جاء فيه النص ﴿فسوف يحاسب حسابا يسيرا﴾ [الانشقاق: ٨].

الثاني: حساب مناقشة. ففي ((الصحيحين)) من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قوله – صلى الله عليه وسلم –: «من نوقش الحساب عذب». هل هذا هو الذي جاء في ﴿فسوف يحاسب حسابا يسيرا﴾؟ قطعا لا، بينهما فرق «من نوقش الحساب عذب». فقلت: يا رسول الله أليس الله جل وعلا يقول: ﴿فسوف يحاسب حسابا يسيرا﴾. قال: «ذلك العرض». وهذا في حق المسلم. أما الكافر فشأنه آخر.

أما حساب التعذيب هل ينفى عمن أتى أو حقق التوحيد أو لا؟ الحساب النوع الثاني قال: (بغير حساب). يعنى بغير حساب مناقشة؟ هل هذا مسلم به؟

نعم، «من نوقش الحساب عذب». ونحن ماذا نقول؟ («بغير حساب ولا عذاب»).." (١)

"إذا نظر صاحب ((التيسير)) رحمه الله تعالى إلى أن التحقيق المراد به هنا بلوغ الغاية القصوى في إفراد الله تعالى بالعبادة، وأن لا يكون شيء مما ذكره وكذلك غيره مما لم يذكره من أعمال القلوب وأعمال الجوارح إلا وقد بلغت الغاية القصوى في تعلقها بالرب جل وعلا. وكما سبق أن هذه الأعمال أعمال القلوب توجد في القلب انتفاؤها انتفاء بعضها كالمحبة والإخلاص .. إلى آخره مخرج من الملة، ووجودها ثم إما أن يكون وجودها على وجه الكمال، أو على وجه النقص، ووجه النقص هنا قد يكون النقص مخرج له من الملة وقد لا يكون. إذا الناس مراتب في هذه الأعمال يتفاضلون فيها كما يتفضلون في أعمال الجوارح، وهي أصل لأعمال الجوارح.

وإذا تأملنا ما ذكره رحمه الله تعالى فإذا به يصدق على أعلى درجة محققي التوحيد، أعلى درجة الذي لا زيادة بعده، وهؤلاء هم أهل المرتبة الثالثة من آية فاطر، يعني نجعل آية فاطر هذا أصل هنا ﴿ومنهم سابق

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٩/١٣

بالخيرات﴾ هؤلاء هم الذين عناهم المصنف بهذه المعاني.

وقال في الفتح ((فتح الباري))؟ قال في الفتح يعنى ((فتح المجيد)) قلت: تحقيقه تخليصه وتصفيته من شوائب الشرك والبدع والمعاصي. تخليصه وتصفيته من شوائب الشرك وهى الأخلاط التي تمازجه وتغير صفوه.

قوله: من شوائب الشرك. إذا نظرنا إلى الشرك بالمعنى العام الذي ذكرنا أن ابن تيمية رحمه الله تعالى وكذلك ابن القيم يجعلون الذنب جنس داخل فيه مطلق الذنب داخل في جنس الشرك فيشمل حينئذ الذنوب فقوله البدع والمعاصي فهي داخلة في شوائب الشرك. لأن من شوائب الشرك البدع، ومن شوائب الشرك المعاصي على هذا المعنى، وقد ذكرنا أنه يحتاج إلى تفصيل. إذا قوله: تخليصه وتصفيته من شوائب الشرك والبدع والمعاصي. هنا في ((الفتح)) أطلق المعاصي. قال: والمعاصي. والوقوع في المعصية لا يلزم منه أن لا يكون الواقع في ذنب من محققي التوحيد، يعنى الوقوع في المعصية قد يكون ممن حقق التوحيد، والذي ينفي تحقيق التوحيد هو الإصرار على الذنب. إذا فرق بين شيئين:

- ذنب.
- وبين إصرار على ذنب.

هل يجتمع الذنب مع تحقيق التوحيد؟ أنا أسألكم: هل يجتمع الذنب الوقوع في المعصية مع تحقيق التوحيد؟

نعم يجتمعان.

هل يجتمع الإصرار على الذنب مع تحقيق التوحيد؟

لا، إذا هل يدخل الوقوع في المعصية في مفهوم تحقيق التوحيد؟

الجواب: لا.

قال: المعاصي فقط. ولم يقيده بالإصرار، حينئذ نقول: هذا كلام فيه دخن. لا بد من التقييد أطلق المعاصي هنا في ((الفتح)) وقال في قرة عيون الموحدين: تحقيقه تخليصه وتصفيته من شوائب الشرك والبدع والإصرار على الذنوب. قيده في ((القرة)) حينئذ يحمل كلامه في ((الفتح)) على ما قيده هناك في ((القرة)) واضح هذا؟ فالمراد بالمعاصي الإصرار عليها لا الوقوع فيها، فإن مجرد الوقوع في الذنب والمعصية لا ينافي تحقيق التوحيد، والذي ينافيه هو الإصرار على المعاصي. إذ الإصرار عليها يدل على محبته لها وتقديمها على محاب الله ورضاه، حينئذ إذا أصر على المعصية حينئذ لم يأت بالمحبة لله عز وجل على وجه الكمال.

إذا لم يكن من محققي التوحيد، ولا يكون كذلك إلا إذا أتى بهذه الأعمال على وجه الكمال.

إذا ثم قولان لصاحب ((التيسير)) و ((الفتح))، وإذا نظرنا في القولين فإذا بهما مختلفان كل منهما نظر إلى جهة أخرى، ولذلك نقول: الخلاف هنا خلاف تنوع لا خلاف تضاد. وعليه نقول: تحقيق التوحيد على مرتبتين:

المرتبة الأولى: وهي ما ذكرها صاحب ((التيسير)) وهي أعلى المرتبتين، وهذه هي المعبر عنها في الآية ﴿ومنهم سابق بالخيرات﴾.

المرتبة الثانية: ما ذكره صاحب ((الفتح)) تخليصه وتصفيته من شوائب الشرك والبدع والمعاصي، وهي دون تلك.

ويؤكد هذا الفهم أن كل منهما نظر إلى جهة معينة محقق الكتابين من حيث الألفاظ كما ذكرنا وهو ((حاشية ابن القاسم)) رحمه الله تعالى، ((حاشية ابن القاسم)) قيد ما قد أطلق في ((التيسير)): وما قد أطلق في الفتح، وغير وبدل في بعض العبارات مقارنة بين هذه الحاشية مع ((التيسير)) علم قيمة هذه ((الحاشية)). ولذلك عبر بكلام لا يوجد لا في ((التيسير)) ولا في ((الفتح)) ولا في ((إبطال التنديد)).." (١)

"(﴿إن إبراهيم كان أمة﴾) لئلا يستوحش سالك الطريق من قلة السالكين. (﴿قانتا لله﴾)، (﴿لله﴾) هذا فيه تأكيد يعني إذا ذكر المعبود فيكون ماذا؟ يكون فيه تنصيصا على الإخلاص، (﴿قانتا لله﴾) لا للملوك ولا للتجار المترفين، ولا لغيرهم مطلقا، قد يكون المصنف راعى شيئا في زمانه حينئذ لا تؤخذ هذه كقواعد عامة، إنما فسر ببعض الشيء، ذكر بعض الأفراد لا يلزم منه حصر دلالة اللفظ على ما ذكر، فكونه (﴿قانتا لله﴾) لا لغيره مطلقا بقطع النظر عن التجار ولا ملوك ولا وزراء، لا للملوك وللتجار المترفين (﴿حنيفا﴾) لا يميل يمينا ولا شمالا كفعل العلماء المفتونين، لأن بعض أهل العلم ليس كل من كان عالما فهو على الجادة، وليس الميزان في العلم أو الحكم على الشخص بكثرة ما عنده من علم؟ لا، ليس هذا هو الميزان، وإنما الميزان بكونه وافق الحق، وإن قلت محفوظاته وقل علمه، ومن خالف حينئذ وإن كثرت محفوظاته فلا يبتهج أو الإنسان تصيبه رهبة لكثرة محفوظات زيد أو عبيد وهو مع ذلك يكون من دعاة الشرك ونحو ذلك، فقد وجد من دعاة الشرك من يكون على الجادة في العلوم الشريعة سواء كانت علوم آلية أو مقاصد، لا يميل يمينا ولا شمالا كفعل العلماء المفتونين الذين يزينون للناس الشرك الأكبر، ويتأولون

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/١٣

القرآن على ذلك وهم يزينون البدعة والانحراف عن المنهج الصحيح، وكل هؤلاء يعتبرون من المفتونين، فتنوا أنفسهم وفتنوا غيرهم.

(﴿ولم يك من المشركين﴾) خلافا لمن كثر سوادهم وزعم أنه من المسلمين، هنا قصر مدلول اللفظ على شيء واحد، ولا شك أن قوله: (﴿ولم يك من المشركين﴾) عام لا بقلبه ولا بلسانه ولا ببدنه، لكن المصنف هنا ذكر شيئا واحدا وهو كونه معهم ببدنه، حلافا لمن كثر سوادهم يعني جالسهم وأحبهم وآنسهم وأكل معهم وشرب كأنه لم يكن ثم فرق بينه وبينهم، هذا فيه تكثير لسواد المشركين خلافا لمن كثر سوادهم وزعم أنه من المسلمين، وقد وصفه ربه بامتناعه عن الشرك استمرارا في قوله: (﴿حنيفا﴾)، وابتداء في قوله: (﴿ولم يك من المشركين﴾) بدليل جعله إماما في العلم والعمل، ولا يجعل الله عز وجل للناس إماما من لم يحقق التوحيد أبدا.

قوله: (﴿ولم يك من﴾)، (﴿من﴾) هذه قيل: للتبعيض، (﴿ولم يك من المشركين﴾) لم يكن بعضا منهم حينئذ صارت المجانبة والمباعدة هنا بالأجسام، (﴿ولم يك من المشركين﴾) يحتمل أنها بيانية، ليس من جنس المشركين، وهذه أعم، لكن على تفسير المصنف خلافا لمن كثر سوادهم، تكثير السواد إنما يكون بالبدن، حينئذ يكون المعنى في (﴿من﴾) هنا أنها للتبعيض، لم يكن بعضا منهم، والبعضية هنا تقتضي أن يكون مجالسا لهم. ولكن ظاهر النص من حيث الدلالة اللغوية (﴿من﴾) هنا بيانية، لم يكن من جنس المشركين، وكون المصنف استدل بهذه الآية على بعض هذا له سلف أن يستدل بعض الأئمة الأعلام باللفظ العام والنص العام ءلى بعض أفراده، هذا سيأتي في قول ابن مسعود وغيره ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف: ١٠٦] استدل به على الشرك الأصغر. نقول: الآية عامة للنوعين، حينئذ الاستدلال به يكون من الاستدلال بالعام على بعض أفراده. وقوله: (﴿ولم يك من المشركين﴾) خلافا لمن كثر سوادهم فاعتبر (﴿من﴾) هنا للتبعيض لا يلزم ذلك، وإنما تكون (﴿من﴾) بيانية ويكون بالاستدلال بالعام على بعض الأفراد، وهذا له سلف.

مسألة: هل مقصود المصنف هنا في هذه الآية الصفة الأخيرة فقط، أم كل الصفات المذكورة؟

هذا أجبنا عليه، وقد ذكر بعض من شرح الكتاب بأن المراد هو الصفة الأخيرة، وهذا ليس بجيد، لأن تحقيق التوحيد يكون بأمور ثبوتية لا بد من وجودها، لا بد من النطق بـ (لا إله إلا الله) هذا ليس بنفي، ولا بد من تحقيق معاني شروط (لا إله إلا الله) وهذه كلها وجودية، والبراءة من الشرك وأهله وبغضهم هذه أمور

عدمية، حينئذ لا بد من الجمع بين المرين، ولا يكون محققا إلا بذلك، قد يقول قائل: نحن الآن ليس الحديث في أصل التوحيد وإنما في تحقيق التوحيد، وفرق بينهما.." (١)

"الآية الثانية: أشار إليها المصنف بقوله: (وقال - أو وقوله -: ﴿والذين هم بربهم لا يشركون﴾)، (﴿والذين﴾) الواو عاطفة جملة على جملة، أثنى الله عز وجل على المؤمنين السابقين إلى الخيرات في الصفات، وقال جل وعلا: ﴿إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون﴾ [المؤمنون: ٥٧] أي خائفون وجلون ﴿والذين هم بآيات ربهم يؤمنون﴾ [المؤمنون: ٥٨] أي يؤمنون بآياته، وهذا عام، يشمل الآيات الكونية والشرعية، ثم أثنى على أعمالهم الصالحة بأنها على الإخلاص، وهو السلام من الشرك قليله وكثيره. وقال: (﴿والذين هم بربهم لا يشركون﴾) يعني لا يعبدون معه غيره، بل يوحدونه.

إذا هذه عطف على ما سبق، وفيها الثناء أو أن الله تعالى وصف المؤمنين السابقين إلى الخيرات في صفات أعظمها الثناء عليهم بأنهم بربهم لا يشكرون، يعني لا يقع منهم شرك البتة، ولذلك قال: (﴿لا يشركون﴾)، (﴿لا﴾) نافية، و (﴿يشركون﴾) فعل مضارع منسبك من مصدر، والمصدر نكرة، والنكرة في سياق النفي تعم.

إذا لا يشركون مطلقا، لا شركا أكبر، ولا شركا أصغر بأنهم (﴿بربهم لا يشركون﴾) أي شيئا من الشرك في وقت من الأوقات، فإن الإيمان النافع مطلقا لا يوجد إلا بترك الشرك مطلقا كبيره وصغيره، جليه وخفيه، إذ قوله: (﴿لا يشركون﴾) نفي سلط على نكرة فيعم كل ذلك، كما سبق بيانه، ولما كان المؤمن قد يعرض له ما يقدح في إسلامه من شرك جلي أو خفي نفى ذلك عنهم، ويلزم من ترك الشرك على الوصف المذكور تحقيق التوحيد، لأن النفي هنا في مقام الثناء، كونهم (﴿لا يشركون﴾) يعني أتوا بأصل التوحيد، لماذا؟

لماذا لا يشركون بربهم؟

لكونهم حققوا التوحيد.

إذا مراد بالنفي هنا إثبات صفة مناقضة للصفة المذكورة، كما هو الشأن في ما سبق في الآية السابقة.

قال ابن كثير: (﴿والذين هم بربهم لا يشركون﴾). أي لا يعبدون مع الله غيره، بل يوحدونه، ويعلمون أنه لا إله إلا الله أحد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وأنه لا نظير له.

انظر تفسير ابن كثير حمل الآية على ما هو أعم. يعني أتى بمعنى يدل على تحقيق أصل التوحيد، ويلزم منه إذا جيء به على وجه الكمال أن يكون محققا للتوحيد. حينئذ النصوص التي نذكرها المصنف من

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٩/١٤

الآيات هنا في نفي الشرك تحمل على أصلها، ثم كمالها هو الذي يكون محققا للتوحيد. وعلى القول بأن المعاصي بالمعنى الأعم الشرك، لأنها صادرة عن هوى فقوله: (﴿لا يشركون﴾) يراد به الشرك بالمعنى الأعم، ليدخل ماذا؟ ليدخل البدع التي هي دون الشرك، البدع منها ما هي مكفرة وهي مرادفة للشرك، ومنها ما دون ذلك، والمعاصي ليست من قبيل الشرك لا الأكبر ولا الأصغر، وحينئذ (﴿لا يشركون﴾) هذا دليل على تحقيق التوحيد، وتحقيق التوحيد لا يكون إلا بترك البدع التي هي دون الشرك وبترك المعاصي الإصرار على المعاصي.." (١)

"على هذا القول بأن المراد جنس الشرك الشامل للمعاصي واضح لا إشكال فيه، يراد به الشرك بالمعنى الأعم، إذ تحقيق التوحيد لا يكون إلا باجتناب الشرك بالمعنى الأعم بأن لا يصر على معصية، وما قبلها هو من باب أولى وأحرى، فالأعمال من حيث هي لا تصح مع الأكبر، الأعمال الصالحة لا تصح مع الأكبر، لماذا؟ لأن الشرك الأكبر كالحدث إذا دخل العبادة أفسدها كما يفسد الحدث الطهارة، فإن سلم من الأكبر فإنها لا تزكو ولا تنمو إلا بالسلامة من الأصغر، وقوله: (﴿لا يشركون﴾) الذي لا يشرك هو الموحد، إذ ما ترك الشرك إلا لتوحيده ولذلك هنا انظر علق الوصف بالربوبية لا بالألوهية، قال: (﴿بربهم لا يشركون﴾)، التقديم هنا للاهتمام، التقديم (﴿بربهم لا يشركون﴾) إما من أجل رؤوس الآي، وإما أن يقال: بالاهتمام، لكن الفائدة هنا والنكتة في كونه علق نفي الشرك على وصف الربوبية، لماذا؟ ما قال بإلههم لا يشركون، قال: (﴿بربهم لا يشركون﴾) لأن الربوبية تستلزم الألوهية، إذ الإله كما سبق ويأتي هو المعبود المطاع، فعدم الإشراك في الربوبية يلزم منه عدم الإشراك في الطاعة والعبادة، فإذا نفي الشرك بحذافيره على صيغة العموم في الربوبية لزم منه عدم الشرك بحذافيره في الألوهية، والأول يستلزم الثاني، لكن لو وجد أو انتفى الشرك عن الألوهية لا يلزم أن لا يكون ثم شرك الأصغر في الربوبية، ليس بعكس، نفي الشرك بحذافيره الربوبية يستلزم نفي الشرك بحذافيره عن الألوهية. فعدم الإشراك في الربوبية يلزم منه عدم الإشراك في الطاعة والعبادة، وهذا وصف من حقق التوحيد لأن يلزم من عدم الإشراك أن لا يشرك هواه، لأن من شرك هواه بمعنى أنه اتبعه وأتى بالبدع والمعاصي حينئذ صار نفي الشرك هنا نفيا للشرك بأنواعه. يعني يمكن أن يقال: بأن قوله ... (﴿بربهم لا يشركون﴾) المراد هنا التشريك في الطاعة كذلك، وإذا كان كذلك حينئذ لا يطيع غير ربه جل وعلا، ومعلوم أن الطاعة قد تكون للهوى، وأن مصدر البدع والإصرار على المعاصي إنما هو الهوى، حينئذ لا يشرك، لا يطيع غير الله عز وجل أبدا حينئذ لزم منه النفي على جهة العموم، ولا نحتاج

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/١٤

أن نقول: المراد بالشرك هنا الجنس. إذا لأنه يلزم من عدم الإشراك إلا يشرك هواه لأنه إن أشرك هواه أتى بالبدع والمعاصي فصار نفي الشرك بأنواعه، ونفيا للبدعة بأنواعها، ونفيا للمعصية بأنواعها، وهذا يعني للإصرار وهذا هو تحقيق التوحيد على الوجه المذكور.

ثم بعد ما ذكر الآيتين، شرع في الحديث الآتي وهو حديث فرد، لكنه حديث طويل يحتاج إلى وقفة. نقف على هذا. والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.." (١)

"وموضع ما النصب على الظرفية هذه تفتح أن بعدها، والأنسب هنا في هذا الموضع أن تكون بمعنى ألا، ولذلك تكسر الهمزة بهدها (أما إني لم أكن في صلاة)، لأنه أراد التنبيه لما قال: (أنا) يعني: أنا رأيته فكأنه أراد أن ينبه من حوله. وقال: (أما إني لم أكن في صلاة) كأنه قال ألا إني لم أكن في صلاة، وهذه كما ذكرنا تفتح أن بعدها، الثاني التي ذكرها ابن هشام، والأولى تكسر إن بعدها، والأنسب هنا الأول وهو أن تكون بمنزلة ألا، والقائل هنا (أما إني لم أكن في صلاة) كما ذكرنا هو حصين خاف أن يظن الحاضرون أنه رآه وهو يصلي فنفى عن نفسه إيهام العبادة، هذا هو الأصل في المسلم أنه إذا توهم أنه على أمر ما مما ينسب إلى الشرع وهو ليس كذلك تعين عليه أن يبين، إذا ظن أنه من أهل العلم وليس كذلك تعين عليه أن ينبه.

هنا نفى عن نفسه إيهام العبادة، وأنه كان يصلي مع أنه لم يكن فعل ذلك، وهذا يدل على فضل السلف الصالح وحرصهم على الإخلاص وشدة ابتعادهم عن الرياء والتزين بما ليس فيها، وصلاة هنا نكرة في سياق النفي فيعم، يعني: صلاة الفرض وصلاة النفل، لكن المراد هنا صلاة النفل لأنه رأى الكوكب في آخر الليل وليس وقت لصلاة الفريضة، فدل على أنه المراد به صلاة النفل، وقيد الصلاة وإن كان القائم قد يكون بغير صلاة لأنه الغالب في فعل الناس، المسلم إذا قام الليل فالأصل في قيامه أن يكون في صلاة، وإلا يحتمل أنه يسبح وأنه يستغفر وأنه يتلو القرآن، هذه كلها أعمال وتكون من أعمال الليل وهي داخلة عند بعض الفقهاء في مفهوم قيام الليل، يقام الليل بالصلاة وبغيرها، إنما عين هنا الصلاة لكونها هي الغالب.

ثم قال حصين: (ولكني لدغت)، يعني: بين سبب الذي من أجله كان مستيقظا في ذلك الوقت، ليس بعبادة ليس بصلاة وإنما ثم سبب حسي آخر قد أزعجه عن نومه فأيقظه وهو كونه قد لدغ، (ولكني لدغت) لكن حرف استدراك وهو تعقيب الكلام لرفع ما يتوهم ثبوته أو نفيه، يعني: قد تقول جملة: زيد عالم،

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/١٤

توهم أنه عامل وليس كذلك، تقول: لكنه فاسق. لا يلزم من وجود العلم وجود العمل بالعلم، زيد شجاع حينئذ يظن أنه كريم، تقول: لكنه ليس بكريم. فتنفي ما يتوهم ثبوته بالجملة السابقة.

على كل لكن حرف استدراك يستدرك به في أثناء الجملة، لذلك لا تقع في أول الكلام إنما تكون تالية.

وقوله: (لدغت) فعل ماض مغير الصيغة بضم أوله وكسر ثانيه، وحذف الفاعل هنا للعلم به أو لكونه لا تتعلق به الناس.

اللدغ إنما يكون بعقرب ونحوه، إما إذا كان الدغ خاصا بالعقرب حينئذ حذف الفاعل للعلم به، أو إذا كان بالعقرب وغيرها حينئذ لا فائدة من ذكر الفاعل، المراد هو حصول الفعل، وهو اللدغ. إذا حذف الفاعل هنا يحتمل أنه للعلم به، أو لا فائدة من ذكره. يقال: لدغته العقرب وذوات السموم، تلدغه لدغا: لسعته. اللسع واضح معروف أي إصابته بسمها وذلك بأن تأمره بشوكتها العقرب بشوكتها، يعني: فأوجب لي اللدغ الاستيقاظ لا أني كنت في صلاة، ولذلك قال: (لكني لدغت). (قال: فما صنعت؟) قال له سعيد: (فما صنعت) فما الذي صنعت، ما هنا بمعنى الذي يعني: ما الذي فعلته لما لذعت، لأنه عنده شيء آخر عنده علم في ذلك، فقال: حصين (ارتقيت) يعني فعلت الرقية، ولفظ مسلم استرقيت، أي: طلبت من يرقاني، أو طلبت من يرقيني، أو طلبت الرقية، ثلاثة أوجه للشراح، والمراد به أنه قد طلب الرقية، وإذا طلب الرقية، الرقية لا بد من فاعل، حينئذ يكون قد طلب راقيا، إذا ثم لفظان:." (١)

"ويأتي شرك بفتح فكسر، ويقال: أشركته أي جعلته شريكا، ويطلق حينئذ على المخالطة والمصاحبة والمشاركة. قال في ((اللسان)): الشركة، والشركة سواء مخالطة الشريكين. وقال ابن فارس: الشركة هو أن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما. وهذا موجود في المعنى الشرعي تكون العبادة بين اثنين جعلها بين الله تعالى وبين غيره من المعبودات. إذا الشركة هو أن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما، ويقال: شاركت فلانا في الشيء إذا صرت شريكه، وأشركت فلانا أشركته تعدى بالهمزة إذا جعلته شريكا لك، قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ﴿وأشركه في أمري﴾ [طه: ٣٢] أي اجعله شريكا فيه، يعني النبوة، ويطلق أيضا على النصيب والحظ والحصة يقال: شريك وأشراك، والأشراك أيضا جمع الشرك وهو النصيب، كما يقال: قسم وأقسام، شرك وأشراك، قسم وأقسام، حمل وأحمال، يعني فعل يجمع على أفعال. ومنه الحديث: «من أعتق شركا في عبد». أي حصة ونصيبا، ويطلق أيضا على التسوية يقال طريق مشترك أي يستوي فيه الناس، واسم مشترك تستوي فيه معان كثيرة هذه إطلاقات وكلها مرادة في معنى الشرك

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/١٥

الشرعي.

ويطلق الشرك على الكفر أيضا، ولذلك قلنا مرارا: أن الصحيح من أقوال أهل العلم أن الشرك والكفر بمعنى واحد، لفظان معناهما واحد، ولا فرق بينهما في استعمال الشرع، إلا أنه غلب استعمال لفظ الشرك فيمن صرف العبادة لغير الله، وغلب استعمال لفظ الكفر فيمن كفر بغير ذلك، فقيل: هذا كافر، وهذا مشرك، وإلا هما بمعنى واحد. ولذلك قال الزبيدي: والشرك أيضا الكفر. يعني كما يطلق على ما مضى يطلق على الكفر، فالكفر هو الشرك، والشرك هو الكفر. وفي ((القاموس)): وأشرك بالله كفر. فسر الشرك بماذا؟ بالكفر فهو مشرك ومشركي والاسم المشرك فيهما، وهذه المعاني كلها مترابطة هنا وهي مرادة، كلها مرادة في معنى الشرك الشرعي: التسوية والحصة والنصيب والمخالطة والمصاحبة كلها موجودة في معنى الشرك الشرعي. فالمشرك قد جعل غير الله مشاركا له في حقه لأن الشركة هي الشيء الذي يجعل بين اثنين لا ينفرد به أحدهما عن الآخر، وهذا موجود المشرك قد جعل غير الله مثل الله في ماذا؟ في العبادة، جعل العبادة مشتركة لم يفرد الله تعالى بالعبادة عن هذه الأصنام مثلا ولم يفرد هذه الأصنام عن الله عز وجل، ولذلك من اسم اللفظ الشرعي تأخذ أن المشركين الذين عبر الله عز وجل عنهم بلفظ الشرك أنهم قد شركوا بين اثنين، من لفظ الشرك، اختاره الرب جل وعلا وجعله حقيقة شرعية في معنى ما إلا أن هذا الاختيار فيه تشريك بين اثنين، حينئذ لا يقال بأن الشرك لا يكون إلا إذا صرف كل العبادة لغير الله، نقول: لا، لفظ الشرك من لفظه المعنى اللغوي فيه تشريك بين اثنين بحيث أحدهما لا ينفرد بذلك الذي جعل شريكا له عن الآخر، فحينئذ العبادة مشتركة أو شرك هذا المشرك بين الرب جل وعلا وبين تلك المعبودات أو الآلهة، فلم يفرد الله تعالى بالعبادة دون هذه المعبودات، ولم يفرد هذه المعبودات بالعبادة دون الرب جل وعلا. إذا المشرك قد جعل غير الله مشاركا له في حقه، فالمعنى اللفظي موجود أو المعنى اللغوي موجود في المعنى الشرعي، فله نصيب مما هو مستحق لله تعالى من العبادة، وقد سوى بين الله تعالى وبين من أشركه في حق الله تعالى [نعم] سيأتي أن الشرك مبناه على التشبيه تشبيه المخلوق بالخالق، وهذا هو معنى التسوية سوى بينهما، فجعل غير الله تعالى مقصودا بشيء من العبادة، والتسوية لا يلزم أن تكون المساواة من كل وجه، لا، بل ولو في بعض الوجوه دون بعض، ولا يلزم من ذلك المساواة من كل وجه، بل يكفي أن يكون في وجه من الوجوه، وهذه كلها معان لغوية كما ذكرنا، وأما معنى النصيب والحظ والحصة هذه

واضحة بينة، فقد جعل المشرك لهذه المعبودات الباطلة حظا ونصيبا وافـرا من العبادة التي هي حق لله عز وجل.." (١)

"إذا مقصودي من هذا البحث أن الشرك يسمى كبيرة ويسمى معصية ويسمى ذنبا كما أن سائر .. ، والبدعة تسمى ذنبا والعقوق يسمى ذنبا وكبيرة ومعصية فالأسماء لا يلزم منها اتحاد الحكم، كما أنها في الحقائق مختلفة كذلك في الحكم، حينئذ يدل ذلك على أن المراد في الآية هو التقسيم باعتبار المغفرة وعدمها، وليس المراد من كونه كبيرة أو دون ذلك أو نحو ذلك، كما قاله بعضهم.

قال ابن الجوزي في ((تفسيره)): والمراد من الآية لا يغفر لمشرك مات على شركه. يعني حمله على الشرك الأكبر، وأنا تعنيت أن أبحث في كتب التفسير من جوز إطلاق الشرك الأصغر هنا في هذه الآية فلم أقف على قول واحد، وأمهات التفاسير على حمل الآية على الشرك الأكبر فحسب، وليس ثم قول بأنه يشمل الشرك الأصغر كما قال بعض المتأخرين.

قال ابن الجوزي رحمه الله تعالى: والمراد من الآية لا يغفر لمشرك مات على شركه. ولا شك أن المراد به الشرك الـأكبر. وفي قوله – هذا كلام ابن الجوزي – ﴿لمن يشاء﴾ نعمة عظيمة. قوله: ﴿لمن يشاء﴾ فيه نعمة عظيمة من وجهين:

– أحدهما أنها تقتضي أن كل ميت على ذنب دون الشرك لا يقطع عليه بعذاب. نعم كل من مات دون الشرك لا يقطع عليه بعذاب، يعني لا نحكم عليه بالنار تحت المشيئة، رأيته على خمرة فمات مباشرة ماذا تقول: في النار؟ لعنه الله أخزاه الله؟ نقول: هذا تحت المشيئة. إن شاء الله عفا عنه وإن شاء آخذه. هذه عقيدة أهل السنة والجماعة.

إذا لا يقطع عليه بعذاب وإن مات مصرا.

والثاني أن تعليقه بالمشيئة فيه نفع للمسلمين وهو أن يكونوا على خوف وطمع، وهذا الذي عناه الإمام هنا بقوله: (باب الخوف من الشرك). قال: ﴿لمن يشاء﴾. إذا قد لا تكون أنت داخلا تحت المشيئة فيجب تعليقه بالمشيئة فيه نفع للمسلمين من حيث ماذا؟ من حيث أن يكونوا على خوف وطمع لأنك لا تجزم بالمغفرة، وإذا لم يكن كذلك تكون خائفا، هذا الـذي أراده المصنف رحمه الله تعالى. وقوله: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ أي يغفر ما دون الشرك الأكبر من الذنوب ﴿لمن يشاء﴾ من عباده، ما دون يعني ما هو أقل، وليس المراد ما سوى الشرك لأنه قد يساويه عندما فرق بين الشرك والكفر، لكن المراد ﴿ما

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/١٧

دون ذلك﴾ يعني ما هو أقل من الشرك الأكبر، فدخل فيه الشرك الأصغر، لماذا؟ لأننا قلنا: بأن المراد ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ الشرك الأكبر ﴿ويغفر ما دون ذلك﴾ ما هو أقل من الشرك الأكبر حينئذ دخل فيه دخولا أوليا الشرك الأصغر وهذا هو المراد، حينئذ نقول: الصحيح من قولي العلماء بأن الشرك الأصغر داخل تحت المشيئة مثله مثل غيره من الذنوب، وإنما اختص عدم المغفرة هنا بالشرك الأكبر فحسب. وقوله: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ أي يغفر ما دون الشرك الأكبر من الذنوب ﴿لمن يشاء﴾ من عباده. فدل على أن الأصغر تحت المشيئة.

وفي ((الصحيح)) أنه – صلى الله عليه وسلم –: أعطي ثلاثا منها، وغفر لمن لم يشرك بالله من أمته شيئا المقحمات أو المقحمات. يعني الكبائر، فتبين بهذه الآية ونحوها أن الشرك أعظم الذنوب لأن الله تعالى أخبر أنه لا يغفره لمن لم يتب منه، وأما ما دونه من الذنوب فهو داخل تحت المشيئة إن شاء غفر لمن لقيه به، وإن شاء عذبه، ولا يجوز أن يحمل قوله: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ على التائب، هل يجوز؟ لا يجوز ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ رتبه على المشيئة لأن التائب مغفور له وإنما هنا علقه بالمشيئة لكونه قد مات على معصية ولم يتب. إذا المعاصي من ارتكب الشرك الأكبر أو الكفر الأكبر وتاب قبل موته فهو مسلم إن ارتكب الشرك الأكبر أو الكفر الأكبر ومات دون توبة لا يغفر الله له البتة، من وقع في ذنب من الذنوب دون الشرك الأكبر وهو الشرك الأصغر أو البدعة غير المكفرة أو ما هو دونها حينئذ إما أن يتوب حينئذ مرده إلى التوبة من حيث القبول وعدمها، وإما أن يموت دون توبة وهو الذي عناه الرب جل وعلا بهذه الآية.." (١)

"عناصر الدرس

* أدلة من ذهب إلى أن قوله تعالى: "إن الله لا يغفر أن يشرك به" تعم نوعي الشرك، والرد عليها.
* ما يستفاد من الآية.
* قوله تعالى: "واجنبني وبني أن نعبد الأصنام".
* هل تجب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم؟
* أقوال أهل العلم في تعريف الصنم.
* ما يستفاد من الآية.

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/١٨

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

فلا زال الحديث في بيان ما يتعلق بباب الخوف من الشرك، وذكرنا أن الترجمة: باب وجوب الخوف من الشرك، وذكر المصنف رحمه الله تعالى آيتين وثلاثة أحاديث، وأما الآية الأولى وهي قوله عز وجل: (﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [سورة النساء: ٤٨]). وسبق الحديث عن شيء مما يتعلق بمفردات هذه الآية وأنها أصل في هذا الباب خاصة عند المتأخرين حيث نص شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في أحد القولين بأن هذه الآية شاملة لنوعي الشرك الأكبر والأصغر، وعرفنا أن الصحيح أنها خاصة بالأكبر دون الأصغر لأنه صار حقيقية شرعية في الشرك الأكبر، حيثما أو حيثما أطلق الشرك حينئذ انصرف إلى الأكبر، فذكر الآية الأولى وهي تدل على أن الله لا يغفر الشرك وإذا كان الشرك لا يغفر فيجب الخوف منه هذا مناسبة الآية للباب، بمعنى أنه إذا كان لا يغفر، لا يغفر الله عز وجل حينئذ يجب على المرء أن يخاف هذا النوع من الذنب، وهذا مقيد بالإجماع فيما إذا مات على الشرك، وأما إذا تاب منه في حال الحياة قبل الممات حينئذ ينطبق عليه أن التوبة تجب ما قبلها، ومعلوم أن الشرك الأكبر لا يغفر الله لصاحبه إلا بالتوبة، وهذا الذنب على جهة الخصوص لا يتجاوز الله عز وجل عمن ارتكبه ووقع فيه إلا بأن يتوب التوبة الصادقة التوبة النصوحة، قال الله تعالى: (﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾).

وأما الشرك الأصغر فهل يغفر بغير التوبة أو لا؟ هذا بناء على هل هو داخل في مفهوم قوله: (﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾) أو لا؟ ففيه مذهبان للمتأخرين:

الأول: أن الشرك الأصغر يغفر بغير توبة. حينئذ يكون داخلا في قوله تعالى: (﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾)، (﴿ما دون ذلك﴾) يعني ما هو أقل من الشرك الأكبر ومعلوم أن الشرك الأصغر أقل من الشرك الأكبر فيغفر حينئذ بكثرة الحسنات والمصائب وغير ذلك، والشرك الأصغر حكمه كسائر الكبائر كما نقول: بأن الكبائر من مات على كبيرة مرده إلى المشيئة، إن شاء الله عز وجل غفر له وإن شاء أخذه وعذبه، حينئذ يكون الشرك الأصغر من جنس الكبائر من حيث ما يترتب عليه من الحكم، وهذا لا يلزم منه التساوي في الحكم على الحقيقة لأن المراتب ثلاث: شرك أكبر، وشرك أصغر، وكبائر. هذا من حيث الحقيقية، وأما من حيث الأحكام وما يترتب عليها من المغفرة وعدمها فهذه الآية ظاهرها التقسيم ذنب لا يغفر إلا بالتوبة، وذنب يغفر بالتوبة، [نعم] ذنب لا يغفر إلا بالتوبة وذنب داخل تحت المشيئة. النوع

الأول خصه الله عز وجل بالشرك الأكبر ما عداه داخل في قوله: (﴿ويغفر ما﴾)، (﴿ما﴾) اسم موصول بمعنى الذي حينئذ يكون من صيغ العموم، فمن وقع في الشرك الأصغر فالصحيح أنه داخل في قوله: (﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾) حينئذ إما بكثرة الحسنات أو بالمصائب أو نحو ذلك أو يغفره الله تعالى ابتداء رحمته أوسع من كل شيء حينئذ يكون داخلا تحت المشيئة، فالشرك الأصغر كسائر الكبائر وهذا أحد أقوال ابن تيمية رحمه الله تعالى وهو المذهب عند الحنابلة.." (١)

"القول الثاني أو المذهب الثاني: أن الشرك الأصغر لا يغفر إذا مات صاحبه مصرا عليه ولم يتب منه واستدلوا بالآية السابقة بأنها عامة (﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾) ووجه العموم أن (﴿أن﴾) هنا مصدرية دخلت عن الفعل المضارع، حينئذ (﴿أن﴾) وما دخلت عليه بتأويل مصدر، والمصدر نكرة، والنكرة في سياق النفي من صيغ العموم، حينئذ يعم كل شرك يشمل الشرك الأكبر والشرك الأصغر والشرك الخفي، فلا يغفره الله تعالى إلا بالتوبة، قالوا: ولا يلزم من عدم المغفرة دخول النار لأنه قد يرد راد بأنه إذا كان لا يغفر لمن وقع في الشرك الأصغر مات من غير توبة يلزم من ذلك أنه يدخل النار. نقول: لا، لا يلزم، وإنما الكلام في ماذا؟ يغفر أو لا يغفر؟ حينئذ قد يؤاخذ في قبره، قد يؤاخذ في النزع، قد يؤاخذ في العرصات عرصات المحشر أو غير ذلك، الله أعلم به، لكن لا يلزم - على هذا القول - بأنه [غير قابل] ليس داخلا تحت المشيئة فلا بد فيه من التوبة، نعم لا يلزم من المعاصي عموما إذا أخذ الله عز وجل بها العبد إلا ويدخل النار، نقول: لا، ليس المراد هذا، وإنما قد يؤاخذه إذا لم يعفو عنه ويكون ذلك إما في القبر أو في العرصات ونحو ذلك. قالوا: ولا يلزم من عدم المغفرة دخول النار لأن المغفرة معناها الستر والتجاوز ومحو الذنب مأخوذة من المغفر الذي يستر به الناس الرأس. وهذا كما سبق في أول الأبواب، فهو يعذب لكن لا يلزم أن يعذب في النار، بل قد يعذب في القبر أو في العرصات أو غير ذلك.

إذا قالوا: بأنه لا بد فيه من التوبة لهذا العموم، وهذا الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى بأنه داخل في عموم النص حينئذ ليس قابلا للتوبة. وقد حشد بعض المعاصرين من السنة بعض الأدلة التي قد يفهم منها أنها تدل على ما ذهب إليه شيخ الإسلام رحمه الله تعالى. وعند التأمل نجد أن هذه الأدلة ليست بظاهرة وإنما أرادوا بها تقوية هذا القول وأنه أقرب إلى ظاهر النصوص في الكتاب والسنة، بل هو كما ذكرنا فيما سبق على حد علمي لم يسبق شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى بهذا القول، بحثت في التفاسير المشهورات هل ثم من قائل بالعموم الذي هو ظاهر الآية، ولم أقف على أحد نص على ذلك،

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١/١٩

حتى ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى وابن كثير والشوكاني وغيرهم لم يذكر أن هذه الآية عامة في الشرك الأصغر والأكبر، بل خصها ابن كثير على جهة التنصيص بأنها خاصة بالأكبر لأن سائر العمومات على هذا: ﴿إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة﴾ المائدة: ٧٢]. ﴿من يشرك﴾ يقال فيها من العموم ما يقال في قوله: (﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾). إذا لماذا نفرق بين متماثلين؟ إن قلتم: هذه خاصة بالشرك الأكبر وقد وجد فيها صيغة العموم كذلك هذه نقول: وجدت فيها صيغة العموم وهي خاصة بالأكبر، وأما حشد النصوص من أجل تقوية ما هو مرجوح نقول: هذا فيه نظر. يقول قائل هنا: فالذي يظهر من صنيع المصنف – يعني شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى – أنه أراد بكلمة (﴿أن يشرك به﴾) أي الشرك الأكبر، المراد به الشرك الأكبر، لذلك عمم في الترجمة (باب الخوف من الشرك) وذكر الحديث: («أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر»، فسئل عنه فقال: «الرياء») فظاهر صنيع المصنف كصنيع ابن جرير وابن كثير وغيرهما بأن المراد بهذه الآية هي التنصيص على عدم المغفرة لمن وقع في الشرك الأكبر ولم يتب منه يعني مات وهو مشرك شركا أكبر، ظاهر صنيع المصنف أنه أراد بكلمة (﴿أن يشرك به﴾) أي الشرك الأكبر، وتابعه على ذلك الشراح الثلاثة بدون استثناء، ولذا نقل الحفيدان في ((التيسير)) وفي ((الفتح)) شرح ابن كثير لهذه الآية على أنها في الشرك الأكبر، وهذا واضح بين وهذا الذي ينبغي أن يعتمد وليته وقف إلى هنا، وكلامه صحيح ويدل على ذلك أدلة أنها في الأكبر.." (١)

"الدليل الخامس: ما رواه ابن أبي عاصم في ((السنة)) وحسنه الألباني رحمه الله تعالى: عن ابن عمر قال: (كنا نوجب لأهل الكبائر النار) هذا الذي ذكرناه في سبب النزول. وفي رواية (ما زلنا نمسك عن الاستغفار لأهل الكبائر حتى نزلت: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾). بمعنى أن الصحابة في أول الأمر لم يعلموا الحكم فكان من مات على كبيرة أمسكوا عن الاستغفار بمعنى أنه يحتمل ويحتمل، توقفوا عن الاستغفار له، لم يستغفروا لهم حتى نزلت هذه الآية: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ حينئذ قال ابن عمر: (ما زلنا نمسك عن الاستغفار لأهل الكبائر حتى نزلت: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾) فعدم المغفرة متعلق بذنب واحد وهو الشرك الأكبر وما عداه حينئذ داخل تحت المغفرة إذن استغفروا لمن مات على كبيرة. والشاهد أن قوله: ﴿ويغفر ما دون ذلك﴾ أن هذه في الكبائر أما ما قبلها ففيما فوق الكبائر وهو الأكبر والأصغر. أن قوله: ﴿ويغفر ما دون ذلك﴾ في الكبائر وهذه كما ذكرنا أنها نزلت بسبب إمساك ابن عمر ومن معه عن الاستغفار لمن وقع في الكبيرة، حينئذ ما الذي يخص الكبيرة من هذه الآية: ﴿ويغفر

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/١٩

ما دون ذلك لمن يشاء﴾ هذا خاص بالكبائر. إذا يقابل الكبائر ماذا؟ الشرك الأكبر والشرك الأصغر، فدخل في الجزء الأول: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ وهذا فهم سقيم، لماذا؟ لأن ظاهر الآية متعلقة بالمغفرة، عدم المغفرة ووجود المغفرة، فالآية ظاهرها التقسيم بين ذنبين بقطع النظر عن نوع الذنب، قلنا: الذنب قد يكون شركا أكبر وقد يكون شركا أصغر وقد يكون كبيرة وقد يكون ما دون ذلك، من حيث الحقيقة هي متابينة، ومن حيث الحكم هي على نوعين، إن تاب منها كلها في حال الحياة أو من بعضها إذا وقع في بعضها حينئذ مرده إلى التوبة إن مات على ما هو عليه حينئذ نقول: من مات على الشرك الأكبر داخل في قوله: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ وما عداه فالحكم على ما مضى، هذا باعتبار ماذا؟ باعتبار ما يترتب على الذنب، واختلاف حقائق الذنوب من حيث المتعلقات لا يستلزم اختلاف الأحكام، ولذلك مضى معنا أن الشرك الأكبر يطلق عليه ذنب. أي الذنب أكبر أو أعظم؟ قال: «أن تجعل لله ندا». إذا ما قال الشرك، ما سماه شركا سماه ماذا؟ ذنبا ووصفه بكونه أكبر لأنه أكبر الذنوب، كذلك قوله: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر»، قال: «الإشراك بالله». إذا من حيث كونه كبيرة هو كبيرة، ومن حيث كونه ذنبا هو كذلك ذنب، هذا من حيث الوصف له، أما من حيث ما يترتب عليه من الأحكام هذه لها مظانها، فهذه الآية ليست في حقائق الذنوب وإنما فيما يترتب على الذنوب من المغفرة وعدمها، فلا يلزم من اختلاف الحقائق اختلاف الأحكام كما قد ظنه من ظن، فلما كانت الشرك الأصغر مباين للشرك الأكبر مباين للكبائر قال: لا بد أن يكون له حكم خاص غير الكبائر وغير الأكبر وهذا خطأ في الفهم. قال: والشاهد أنه قوله: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ أن هذه في الكبائر أما ما قبلها ففيما فوق الكبائر وهو الأكبر والأصغر وهذا فهم الصحابة كما قال ابن عمر: (كنا) وهذا ليس بصحيح.

جوابه: ليس فيه أن الفهم هنا مطابقي ليس فيه أن الفهم مطابقي، هنا ابن عمر يقول: (كنا نمسك) هذا سبب نزول الآية.

هل الآية جاءت مطابقة لكل ما حصل ووقع أم أنها أعم؟ هي أعم قطعا، وإذا كانت أعم حينئذ لا نخصص العام بفهم بعض الصحابة، وهذا ما يسمى بماذا؟ تخصيص العام بالسبب، بمعنى أن مدلول العام هو مدلول الفهم الذي فهمه الصحابي، وهذا ما يسمى بالفهم المطابقي حينئذ نقول: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟ بعموم اللفظ، ولا نخصه بالسبب. حينئذ يكون اللفظ عاما والسبب تعرض لبعض مفردات الذنوب وهي الكبائر لا يمنع أن يزيد الله عز وجل حكما بيانا لحكم إنه هو الشرك الأصغر بأنه يضاف إلى الكبائر ويؤفره، ما في مانع وأما تخصيص بأن هذا فهم الصحابي حينئذ نقيد به الحكم عن

مفهوم النص؟ نقول: لا، ليس بصحيح، ليس فيه أن الفهم هنا مطابقي، بل هو بعض مدلول النص، هذا الجواب، ثم اللفظ عام والسبب خاص والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.." (١)

"الدليل السادس: قول ابن مسعود رضي الله عنه: لأن أحلف بالله كاذبا أحب إلي من أن أحلف بغيره صادقا. هذا بعيد، ثم هو قول صحابي، وقد دلت النصوص إن كان ظاهره التفريق بين الشرك الأصغر والكبائر من حيث ما يترتب عليه لا من حيث الحقيقية من حيث ما يترتب عليه بالمغفرة وعدمها نقول: هذا مخالف للنص، ومتى يعتبر قول الصحابي حجة؟ إذا لم يكن مخالفا للنص، هنا قد وقع نص بين واضح بأن الشرك الأصغر داخل في عموم قوله: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ فإن وجد مفهوم لبعض الصحابة يخالف ذلك إن كان لم يحفظ له مخالف صار إجماعا سكوتيا لكن هنا فيه مخالف كما سيأتي قال الخفيد سليمان في ((التيسير)): ذكره ابن جرير غير مسند في التفسير وقد جاء عن ابن عباس وابن عمر نحوه ورواه الطبراني بإسناده، هو ثابت عن ابن مسعود. والشاهد أنه جعل الحلف بغير الله وهو شرك أصغر أعظم من الكبائر وهذا لا نزاع فيه، جعل ابن مسعود الشرك الأصغر الحلف بغير الله جعله أكبر من الكبائر. نقول: هذا لا نزاع فيه هذا بحث في الحقيقة، ومن حيث الذم عظيم كبير صغير وسط إلى آخره تختلف الذنوب، الذنوب مراتب ليست على مرتبة واحدة كما أن الدين من حيث الأركان الخمسة وغيرها مراتب، أليس كذلك؟ كونها مراتب تجتمع في كونها طاعة. إذا قيل: الصلاة طاعة وبر الوالدين طاعة، هل يلزم منه التساوي؟ لا، لا يلزم، تارك الصلاة كافرة وتارك بر الوالدين ليس بكافر بالإجماع. إذا كونهما طاعة كونهما قربة لله عز وجل لا يلزم التساوي، فالأسماء شيء وما يترتب على الأسماء شيء آخر فلا يلتبس عليكم الأمر. أنه جعل الحلف بغير الله وهو شرك أصغر أعظم من الكبائر وهذا بالإجماع ومعلوم أن مذهب أهل السنة والجماعة أن الكبائر تحت المشيئة والشرك الأصغر أعظم من الكبائر فكيف يعطى حكمها؟ هنا وقع اللبس كيف يعطى حكمها؟ نقول: هنا الحكم هل هو حكم شرعي أو اجتهادي؟ حكم شرعي حينئذ لا بد من نص، وأما مجرد الاجتهاد ومحاولة مفارقة الذنوب بعضها عن بعض وأن نجعل لكل ذنب حكم يخصه نقول: هذا يعتبر اجتهادا فكيف يعطى حكمها؟ نقول: الشرع فهو حكمها وهو أعظم منها كما أن الشرك الأكبر أعظم منه فلم يعط حكمه لأن الشرع فرق بينهما، حينئذ إذا جمع الشرع بين ذنبين فأعطاهم حكم واحد ولو كان مختلفين مرتبة من حيث ما يتعلق به إلا أنه مرد إلى الشرع، وإذا فرق الشرع بين ذنبين ولو كان مشتركين في جنس؟ نقول: الشرع فرق، أما قلنا: بأن الشرك هو اتخاذ الند مع الله! هذا جنس

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٧

دخل فيه الشرك الأكبر والشرك الأصغر. إذا الحقيقة من حيث هي واحدة هل يلزم التساوي في الأحكام؟ لم يلزم التساوي في الأحكام. وقد قال النبي – صلى الله عليه وسلم – لما قال له ذاك الرجل: ما شاء الله وشئت. بالإجماع هذا اللفظ بظاهره شرك أصغر: «أجعلتني لله ندا» ها نعطيه حكمه نخرجه من الملة؟ قال: «أجعلتني لله ندا» حينئذ فسر أو حكم على هذه المقولة بأنها من باب التنديد، وإذا وجد التنديد حينئذ لا يلزم منه وجوده على وجه الكمال وهو أن يكون تنديدا من كل وجه حينئذ يكون خارجا من الملة، فالشرك الأصغر في منزلة بين المنزلتين؟ نعم، من حيث الحقيقة هو في منزلة بين المنزلتين، أما من حيث الأحكام والمغفرة وعدمها، فلا فرق بينهما الشرع، وهو جنس مستقل بنفسه فليس هو مثل الأكبر فيعطى حكمه، وكذلك ليس هو مثل الكبائر فيعطى حكمها فاستقل بحكم خاص وهو أن الله لا يغفره هذا حكم الأكبر سحبته على الأصغر لكن لا يكفر فاعله ولا يخلد في النار هذا محل إجماع، وهذا اجتهاد في مقابلة النص. ثم الكبائر ليست على مرتبة واحدة فهل كلما عظمت المرتبة أعطيناها حكما خاصا؟ نقول: لا، هل كلما عظمت المرتبة أعطيناها حكما خاصا؟ الجواب: لا، الشرك الأصغر أعظم مرتبة من الكبائر لا يلزم أن أعطيها مرتبة حكما ءاصا بها بكونه داخلا في جنس الشرك من حيث لا يغفره الله عز وجل.." (١)

"وقال في ((التيسير)): الصنم ما كان منحوتا على صورة البشر – خصه بصورة البشر – والوثن ما كان منحوتا على غير ذلك. ثم قال: والظاهر أن الصنم ما كان مصورا على أي صورة. ليس خاصا بالبشر. القول الأول الذي حكاه في ((التيسير)) أن الصنم ما كان منحوتا على صورة بشر. إذا إذا كان منحوتا على غير صورة البشر لا يسمى صنما بل يسمى وثنا. ثم قال: والظاهر أن الصنم ما كان مصورا على أي صورة، ما كان جسما أو صورة كما قال في اللسان، والوثن بخلافه كالحجر والبنية ونحوه، الشجرة مثلا ليست صورة تسمى وثنا ولا تسمى صنما، إذا أردنا التفريق بينهما، وإن كان الوثن قد يطلق على الصنم حينئذ كل صنم وثن من غير عكس، قد يكون وثنا ولا يسمى صنما. إذا ما كان على أي صورة فهو صنم وثن، وما لم يكن على صورة فهو وثن لا صنم. حينئذ نقول: ما كان على صورة ولي صالح كما يقال: يسمى صنما ووثنا، وإذا كان مجرد قبر يعبد من دون الله فهو وثن لا صنم، واضح؟ فقد يسمى الصنم وثنا كما قال الخليل: ﴿إنما تعبدون من دون الله أوثانا وتخلقون إفكا﴾ [العنكبوت: ١٧] وهنا قال: (﴿واجنبني وبني أن نعبد الأصنام﴾). فالموجود في زمنه والذين دعاهم يعبدون غير الله تعالى، فإما أن يجعل النص واحدا

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٨

وهو الظاهر أن القصة واحدة فحينئذ (﴿واجنبني وبني أن نعبد الأصنام﴾) هي الأوثان التي ذكرها في هذه الآية، ﴿إنما تعبدون من دون الله أوثانا﴾ فحينئذ الأوثان هي الأصنام، والأصنام هي الأوثان. وإن جعلا محملين كل منهما له محمل خاص حينئذ قد يقال: بأن إبراهيم دعا قوما منهم من يعبد الأصنام ومنهم من يعبد الأوثان، هذا أو ذاك الخلاف لفظي كل من عبد صنما أو وثنا سميناه بهذا أو ذاك هو مشرك خارج من الملة فالحكم واحد، وإنما من باب فهم النصوص فحسب، فالأصنام أوثان كما أن القبور بالنص أو ثان: «اللهم لا تجعل قبري وثنا يعبد» سماه وثنا. فالوثن أعم. قال في ((الفتح)): وهو قوي. ((فتح المجيد)) قال: وهو قوي. يعني التفريق. والقول بأن الوثن أعم من الصنم. وفي ((القاموس)): الصنم الوثن يعبد. يعني الصنم هو الوثن والوثن هو الصنم، يعني مترادفان. وفي ((حاشية ابن قاسم)). وقال بعض العلماء: كل ما عبد من دون الله فهو صنم. والمراد هنا العبادة التي يحكم على فاعله بأنه قد صرف شيئا من العبادة لغير الله تعالى، فيسمى صنما في الشريعة وهذا واضح بين بنصوص الوحيين. ثم قال: بل كل ما يشغل عن الله يقال له: صنم. كل ما يشغل عن الله يسمى صنما. هكذا أطلقه في ((الحاشية)) لكن هذا يفتقر إلى دليل، لماذا؟ لأنه إذا قيل: الصنم. فالأصل في الأصنام أنها تعبد من دون الله، حينئذ يلزم أن كل ما شغل عن الله عز وجل ولو كان بأمور ملهيات وسمي صنما أن يكون كافرا، قد يفهم هذا لكن هذا باطل. على كل تسمية كل ما يشغل عن الله صنما يحتاج إلى دليل. فقوله عليه السلام: (﴿واجنبني وبني أن نعبد الأصنام﴾)، (﴿واجنبني﴾) أي اجعلني وبني في جانب عن عبادة الله الأصنام وباعد بيني وبينها، (﴿واجنبني﴾) أي باعد بيني وبينها، اجعلني في جانب وهي في جانب آخر، اجعلني في حيز وهي في حيز آخر، ثم مفاصلة تامة بين الجنسين، يعني إبراهيم عليه السلام وبنيه وبين هذه الأصنام، وهذا أبلغ مما لو قال: امنعني. بمعنى أنه قد يكون بجوارها ولكنه ممنوع لكن إذا قال: ... (﴿واجنبني﴾) أي أبعدني، اجعلني في جانب وهي في جانب، أنا في واد وهي في واد آخر هذا المراد، أنا في بلد وهي في بلد آخر، لكن امنعني لا يلزم منه عدم الاجتماع في المكان قد يمنع وهو بجوارها وليس هذا المراد هذا أبلغ أعم، وهذا أبلغ مما لو قال: امنعني وبني من عبادة الأصنام. لأنه إذا كان في جانب عنها كان أبعد. قوله: (﴿وبني﴾) قيل: أراد بذلك بنيه وبناته من صلبه، ولم يذكر البنات لدخولهن تبعا في البنين.." (١)

"إذا عرفنا التوحيد لغة في اللغة هو جعل الشيء واحد، أين هذا الجعل؟ نقول: هذا الجعل أصله في القلب، له وفرع وهو العمل وهو ولا يتخلف عنه البتة، إذا صح الجعل في القلب على الوجه الصحيح

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/١٩

المشروع حينئذ ثبت فرعه وهو العمل بالجوارح، وأما دعوى وجود هذا الجعل في القلب دون الجوارح فهذه دعوى باطلة، إذ التوحيد هنا بمعنى الإيمان. كما أن الإيمان قول وعمل، قول بالقلب وعمل بالقلب والجوارح والأركان كذلك التوحيد مثله فهما سيان، إذ هذه الألفاظ مترادفة من حيث المصدق، الإيمان والإسلام والإحسان إن اجتمعت افترقت، وإذا افترقت حينئذ صار مصدقها واحد.

إذا عرفنا أن التوحيد لغة هو جعل الشيء واحدا، وهذا لا يتحقق إلا بنفي وإثبات جعل الشيء واحدا، حتى نفهم المعنى الشرعي لا بد من فهم المعنى اللغوي أولا، ما المراد بالمعنى اللغوي للتوحيد جعل الشيء واحدا، طيب جعل الشيء واحدا في اللغة هل يتصور أن يجعل الشيء واحدا بإثبات محض، أو نفي محض؟ نقول: هذا لا يتصور لغة قبل الشرع، لا يتصور في اللغة أن يجعل الشيء واحدا بإثبات محض فلو قيل: زيد قائم، هل أفردت زيدا بالقيام هنا؟ لا، لأنك تقول: زيد قائم، ويحتمل ألف أيضا قائمون، واضح؟ لو قلت: الله معبود [ها] هل فيه انفرد؟ لا يلزم منه، لو قلت: ما زيد قائم، هذا نفي محض، ما زيد قائم، ويحتمل أن عمرو كذلك ليس بقائم، ومحمد ليس بقائم، وخالد ليس بقائم، إذا النفي المحض في اللغة ليس بتوحيد، والإثبات المحض ليس بتوحيد، لا يكون التوحيد لغة وهو جعل الشيء واحدا إلا إذا اجتمع فيه الركنان وهو (النفي والإثبات)، وأما الإثبات المحض كما لو قلت: زيد قائم، نقول: هذا ليس فيه إفراد زيد بالقيام، بل لا بد أن تقول: ما قام إلا زيد، إن قلت: ما قام إلا زيد، حينئذ أفردت زيد بالقيام، يعني لم يقم أحد إلا زيد، ففيه حصر، والمراد بالحصر إثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه.

إثبات الحكم وهو القيام في المذكور وهو زيد، ونفيه عما عداه، يعني نفي القيام عما عدا زيدا، واضح هذا؟." (١)

"قوله: إفراد هذا هو معنى التوحيد لغة، إذا المعنى اللغوي لا بد وأن يكون مأخوذا أصله في المعنى الشرعي - انتبه نقول: أصله لا كله - لماذا؟ لأن المعنى الشرعي لا بد من نظر إلى الموحد من هو؟ الله عز وجل، وأما التوحيد اللغوي فهذا أعم يشمل الآلهة كلها، ولذلك يصدق على التوحيد الشرعي وزيادة، إذا قوله: إفراد في هذا الحد نقول: هذا إشعار بالمعنى اللغوي لهذه المادة وهو الإفراد، إذ المعنى اللغوي لا بد وأن يكون مأخوذا أصله في المعنى الشرعي - أصله - انتبه، والإفراد مصدر أفرد يفرد إفرادا من باب الإكرام، أكرم يكرم إكراما، بابه الإفعال، يعبر عنه الصرفيون بالأفعال، أي جعله واحدا فردا، وهذا هو المعنى اللغوي، فلا إشكال، [عبر عنه بالتوحيد لأنه] (١) عبر عنه بالإفراد لأنه لا يمكن أخذ لفظ التوحيد في

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٢

الحد، لأنه يلزم منه، ماذا؟ يلزم منه الدور، فجئنا بلفظ إفراد وإن كان المؤدى والنتيجة و احدة، إفراد الله، هنا إضافة، فخصص المعنى اللغوي، خرج بالإضافة إفراد غيره سبحانه، فالإضافة هنا للتقييد والاختصاص، إضافة إفراد الله بما يختص، لو قال: إفراد دخل كل إله سواء كان بحق أو بباطل، فلما قال: إفراد الله. حصل تقييد واختصاص بالإضافة، والإضافة قد تأتي للتخصيص والتقييد، وإفراد الله تعالى كما ذكرنا يتضمن إثبات العبادة لله ونفيها عما سواه إذ هذا هو المعنى اللغوي، يعني لا يمكن، المعنى اللغوي من حيث الإثبات والنفي، ليس المعنى اللغوي المرادف له، لا، وإنما المراد أن الإفراد لا يتم إلا بإثبات ونفي، وأما الإثبات المحض قلنا: هذا ليس فيه إفراد، والنفي المحض ليس فيه إفراد، ولا يكون إفرادا صحيحا إلا إذا اجتمع فيه الركنان وهما الإثبات والنفي، وحينئذ نفسر الإفراد هنا إفراد الله تعالى ونحن نفسر التوحيد حينئذ نفسره بماذا؟ إثبات، وإفراد الله تعالى يتضمن إثبات العبادة لله ونفيها عما سواه، وإن كان هذا قد يكون مختص بنوع واحد وهو توحيد الألوهية، لكنه يتضمنه الجنس، إفراد الله نقول: يتضمن إثبات العبادة لله وحده ونفيها عما سواه، وقوله: بما يختص به عبر بعضهم بما يستحقه وهما متقاربان، إذ الاختصاص والاستحقاق هذا قد دل عليه الدليل اللغوي، وكذلك جاءت في الشرع، ولذلك تقول: الحمد لله، لله الحمد لله، اللام هذه تحتمل أنها للاختصاص، وتحتمل أنها للاستحقاق، أليس كذلك؟ حينئذ التعبير بالله مع إثباته شرعا وجاء مطلقا، واللام في لسان العرب تستعمل بمعنى الاختصاص وتستعمل بمعنى الاستحقاق حينئذ لا بأس أن يوصف الله عز وجل بالاختصاص أو بالاستحقاق، وقد استعمل ابن تيمية رحمه الله تعالى هذه اللفظة وهي الاختصاص والخصائص. قال ابن تيمية رحمه الله تعالى كما في الجزء الأول من ((الفتاوى)) صفحة ٣٤: ولهذا لما كان وجوب الوجود من خصائص رب العالمين.

---

(١) سبق.." (١)

"إذ قد علمنا - يقول ابن عكبري -: إذ قد علمنا أن كثيرا ممن يقربه ويوحده بالقول المطلق قد يلحد في صفاته - هذا واضح كالجهمية والمعتزلة وغيرهم - فيكون إلحاده في صفاته قادحا في توحيده، وهذا سيأتي العلاقة بين الأنواع الثلاثة -سيأتي مسألة مستقلة - ولأنا نجد الله تعالى قد خاطب عباده بدعائهم إلى اعتقاد كل واحده من هذه الثلاث والإيمان بها.

إذا في الجملة العكبري رحمه الله تعالى: أقر بوجود هذا التنويع ونسبه إلى الشرع فحينئذ صار حقيقة شرعية.

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٢

وهذا صريح من كلام ابن بطة، وهو من علماء السلف المتقدمين في تقسيم التوحيد، ومثله عن الحافظ ابن مندة والطبري وابن تيمية وابن القيم، فإنكار التقسيم حينئذ يكون مكابرة ومعاندة وليس مع من أنكر أي مستند شرعي ولا نقل سلفي.

العلاقة بين هذه الأقسام الثلاثة: هذه الأنواع الثلاثة هي بمجموعها الركن الأول من أركان الإيمان، وهو الإيمان بالله عز وجل، أن نؤمن بالله، هذا عند التفصيل نؤمن بروبيته، بألوهيته، بأسمائه وصفاته، وهو الإيمان بالله الذي نسميه التوحيد فلا يكمل لأحد توحيده إلا باجتماع هذه الأنواع الثلاثة، فهي متلازمة وجودا وانتفاء، يعني إذا وجد توحيد الربوبية على وجه الكمال وجد معه توحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات. إذا عدم توحيد الربوبية من أصله لزم منه انتفاء توحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات. إذا وقع خلل في توحيد الربوبية لزم منه وقوع الخلل في توحيد الأسماء والصفات وتوحيد الألوهية. إذا هي متلازمة ومترابطة متلازمة وجودا وانتفاء كمالا ونقصا لأنه قد يكون ثم خلل في توحيد الربوبية لا يخرجه من الإسلام لكنه يلزم منه وقوع الخلل والنقص في توحيد الألوهية. إذا هي متلازمة وجودا وانتقاء كمالا ونقصا، يكمل بعضها بعضا، والخلل والنقص والانحراف في أي نوع منها هو خلل في التوحيد كله.." (١)

"لا يدخل الجنة، هذا إن سلمنا بأنه يمكن ألا يشرك ولا يوحد، بمعنى أنه ترك التوحيد وترك الشرك. إن سلم، إن سلم أنه موجود حينئذ نقول: لا يدخل في النص. اقتصر على نفي الشرك وإلا لا يتصور اجتماع الشرك في شخص واحد مع التوحيد، ونفي الشرك أو ترك الشرك وترك التوحيد معا في شخص واحد، إما هذا وإما ذاك، فهما نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، إما موحد وهذا لا يوصف بكونه موحدا إلا إذا تخلص من الشرك الأكبر بحذافيره، فإن لم يكن كذلك فحينئذ فهو مشرك شركا أكبر. قال غيره: اقتصر على نفي الشرك لاستدعائه التوحيد بالاقتضاء. بمعنى أنه لا يمكن أن يأتي بترك الشرك إلا إذا أتى بالتوحيد، فحينئذ دلالة الاقتضاء هنا معتبرة، دل هذا النفي («من لقي الله لا يشرك به شيئا») أنه جاء بالتوحيد فدل على ذلك بالاقتضاء، واستدعائه إثبات الرسالة باللزوم لأنه لا يمكن أن يكون موحدا وهو غير مؤمن بالنبي – صلى الله عليه وسلم – أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله متلازمتان، من آمن بالأولى لزمه الإيمان بالثانية والعكس بالعكس، وأما أن يؤمن بالأولى ولا يؤمن بالثانية هذا لا وجود له، في الشرع لا وجود له، حينئذ نقول: من كذب بالنبي – صلى الله عليه وسلم – ولم يقبل رسالته فهو غير موحد، حينئذ دل ذلك على استلزام بطلان الشهادة الأولى. واستدعائه إثبات الرسالة باللزوم إذ من كذب رسل الله

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٢٤

فقد كذب الله، ومن كذب الله فهو مشرك، وهو كقولك: من توضأ صحت صلاته. من توضأ صحت صلاته. ولو صلى هكذا؟ مع شروطها. إذا يذكر الحكم معلقا على شيء ولا يلزم منه النفي لجميع الشروط والأركان الباقية، وهو كقولك: من توضأ صحت صلاته. أي مع سائر الشروط، فالمراد: من مات حال كونه مؤمنا بجميع ما يجب الإيمان به إجمالا في الإجمال وتفصيلا في التفصيل.

مناسبة الحديث للباب فيه التغليظ في النهي عن الشرك مما يوجب شدة الخوف منه.

[ودل الحديث] أما الجملة الثانية فهي واضحة كما سبق («ومن لقيه يشرك به شيئا دخل النار»)، («يشرك به شيئا») إن كان المراد به الشرك الأكبر فالدخول على التأبيد، وإن كان الشرك الأصغر فهو تحت المشيئة.

دل الحديث على أمور:

أولا: وجوب الخوف من الشرك. لأن النجاة من النار مشروطة بالسلامة منه، لأنه قال: («لقي الله لا يشرك به شيئا»). لا بد أن يسلم من الشرك من أجل أن يسلم من النار («دخل الجنة»)، («ومن لقيه يشرك به شيئا دخل النار»).

ثانيا: ليست العبرة بكثرة العمل وإنما العبرة بالسلامة من الشرك.

ثالثا: بيان معنى كلمة التوحيد وأنه ترك الشرك وإفراد الله بالعبادة، فمن لم يترك الشرك فليس بموحد لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – نص على الشرك هنا («لقي الله لا يشرك به شيئا»). وقال: («لقيه يشرك به شيئا دخل النار»). إذا ولو كان من أعلم الناس، ولو كان من أعبد الناس ووقع في الشرك الأكبر عبادته لا تنفعه البتة.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل: الأولى: الخوف من الشرك). وهذا واضح بين لأنه هو عين الترجمة، وهذا لقوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ [النساء: ٤٨] وهذا فيه خوف من الشرك ولقوله عن إبراهيم عليه السلام (﴿واجنبني وبني أن نعبد الأصنام﴾ ... [إبراهيم: ٣٥]) ولقوله – صلى الله عليه وسلم –: («أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر». فسئل عنه فقال الرياء»). كلها دلت على هذه النصوص والأحاديث التالية دلت على وجوب الخوف من الشرك، فبين الرب أنه لا يغفره لمن لم يتب منه، وهذا يوجب الخوف والذعر والحذر منه، بل الباب كله يدل على هذه المسألة وهي الخوف من الشرك. وقوله: (الخوف من الشرك) أي بنوعيه الأكبر والأصغر، ولذا نوع المصنف بالأدلة للدلالة على أن الواجب هو الخوف منهما معا.

المسألة (الثانية: أن الرياء من الشرك). لقوله (فسئل عنه، فقال: «الرياء»). [الثالثة] ولكن المصنف هنا

رحمه الله تعالى وافق النص لأنه قال أن الرياء من الشرك. يعني من جنس الشرك بقطع النظر عن كونه أصغر أو أكبر.

ثم قال في (الثالثة: أنه من الشرك الأصغر). والمراد به يسير الرياء. قد يأتي باب خاص بذلك.." (١)

"المسألة الأولى: قال رحمه الله تعالى المسألة الأولى (أن الدعوة إلى الله طريق من اتبع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) الدعوة إلى الله وأعظمها وأجلها الدعوة إلى التوحيد، طريق من اتبع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وهذا لنص الآية وإن كانت الدعوة إلى الله هي طريق الرسل وأتباعهم لكن لما كان التابع تابعا لا يكون كذلك إلا إذا كان المتبوع داعية كذلك، نص المنصف عن التابع وسكت عن المتبوع والخطب سهل، لأن المصنف ماذا قال؟ (أن الدعوة إلى الله طريق من اتبع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) يعني: نص على الأتباع، ولم يذكر الرسول - صلى الله عليه وسلم -، حينئذ هل نقول بأنه أسقط ما يخل به المعنى؟ نقول: لا، لأنهم إذا كانوا أتباعا للرسول وقد اقتدوا به في الدعوة يلزم من ذلك أن يكون الرسول - صلى الله عليه وسلم - داعية إلى التوحيد، إذا، وإن كانت الدعوة إلى الله تعالى هي طريقة الرسل وأتباعهم لكن لما كان التابع تابعا لا يكون كذلك لا تتحقق المتابعة إلا إذا كان المتبوع داعية كذلك، فنص المنصف على التابع وسكت عن المتبوع والخطب سهل فالدعوة هي طريقة الرسل وأتباعهم فلا بد أن يدعو إلى الله تعالى، وأول هذه الدعوة هي الدعوة إلى التوحيد وسيذكر هذا المصنف في حديث معاذ الآتي وما بعده فيكون كالتوضيح أو الشرح لقوله: (﴿أدعو إلى الله﴾). وهو قوله: «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله». وحينئذ إذا كانت الدعوة هي طريقة النبي - صلى الله عليه وسلم - حينئذ من أين نأخذها؟ نقول: إما أن يأتي النص، وإما أن ننظر في السيرة النبوية، وتعتبر السيرة النبوية مبينة وموضحة لهذه الدعوة على جهة التفصيل وركائزها تقوم على أمور:

أولا: تصحيح العقيدة، عقيدة التوحيد، ومحاربة الشرك بجميع أنواعه دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم - مفتحة بالدعوة إلى التوحيد ومختتمة بالتوحيد، وأما ما شاع على ألسنة بعض أهل العلم أن النبي - صلى الله عليه وسلم - دعا إلى التوحيد في مكة، ثم ذهب إلى المدينة وبين الشرائع ويسكتون عن دعوتهم في المدينة للتوحيد، نقول: هذا غلط ليس بصحيح، بل بدأ دعوته بالتوحيد، ومات عليه الصلاة والسلام وهو يقول: «لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد». وهذا يدل على ماذا؟

وهذا قاله في مرض موته عليه الصلاة والسلام، حينئذ بدأ دعوته بالتوحيد وختمها بالتوحيد، وما يذكر من

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/٢٠

الأحكام من الواجبات وترك النواهي هذا يكون متعلقا بالتوحيد، إذا تصحيح عقيدة التوحيد هو أهم معلم من معالم الدعوة النبوية التي تسمى بالدعوة السلفية.

ثانيا: الدعوة إلى هذه العقيدة.

ثالثا: الصبر على الأذى فيها.

الرابع: البراءة من الكفار والطاغوت وإظهار ذلك.

خامسا: الجهاد ومقاتلة الكفار والمشركين لكن على الوجه المشروع.

وهذه المسألة ذكر المصنف فيها أن الدعوة إلى الله، وهذا أعم من الباب كما ذكرنا [لأن الآية خاصة] (١) لأن الآية عامة (﴿أدعو إلى الله﴾) والباب خاص (الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله) وهو استدلال بالأعم أو باللفظ العام على الخاص وهو استدلال سليم.

إذا القاعدة الأولى من قواعد الدعوة أن الدعوة طريقة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأتباعه، فانظر في نفسك هل أنت داعية إلى التوحيد أم لا؟

إن كنت كذلك فاحمد لله وإلا فانتبه.

---

(١) سبق.." (١)

"يعني: فحين نجاكم إلى البر أعرضتم، ولا يمنع أن تكون مضمنة معنى الشرط، وأما الأولى وهي كونها شرطية فهي رابطة لوجود شيء بوجود غيره وهذا لا يتأتى المعنى هنا وإن حمله بعض الشراح على أنها شرطية، لكن ليس بظاهر لما جاءني أكرمته توقف الإكرام على المجيء، وهنا (لما بعث معاذا) (قال له) هذا لا يتوقف على بعث معاذ رضي الله تعالى عنه، وإنما المراد حين بعث معاذا قال له حينئذ صارت ظرفية. وقول من قال بأنها شرطية الظاهر أنه سهو ظاهر، بل هي ظرفية بمعنى حين ﴿فلما نجاكم إلى البر أعرضتم﴾ وعلى القول بأنها شرطية فهي رابطة لوجود شيء بوجود غيره نحو لما جاءني أكرمته توقف مضمون أكرمته على وجود مضمون لما جاءني يعني: المجيء، فإنها ربطت وجود الإكرام بوجود المجيء أي: دالة على ارتباط تحقق مضمون الجملة التالية بتحقق مضمون الجملة الأولى، هذا المشهور عند النحاة ارتباط السببية يعني: الثاني سبب لأول، فتكون شبيهة بحرف الشرط، واختلف في هذه فقال سيبويه: إنها حرف وجود لوجود. وقال الفارسي وغيره: أنها ظرف بمعنى حين. وقال ابن مالك: بمعنى إذ ففيه معنى

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٢١

الشرطية. يحتمل هذا وذاك، لكن الشرطية ليست بظاهرة (لما بعث معاذا) المراد بالبعث هنا البعث البشري كما سبق في قوله تعالى: ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا﴾ [النحل: ٣٦]. وأن الراغب الأصبهاني يرى أن البعث على مرتبين أو ضربين بعث إلهي وبعث بشري، وهنا المراد به البعث البشري كبعث البعير، وبعث الإنسان في حاجة، إذا أصل البعث إثارة الشيء وتوجيهه، يقال: بعثته فانبعث. فبعث أي: أرسل ومر معنا ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا﴾ نحو أرسلنا رسلنا فمثله في المعنى، بعث بمعنى أرسل. قوله: (فقال له). أي: قال النبي – صلى الله عليه وسلم – لمعاذ («إنك تأتي قوما من أهل الكتاب»). وفي رواية عند البخاري «إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب» وتأتي وتقدم بمعنى واحد، («قوما من أهل الكتاب») («من») هذه بيانية و («أهل الكتاب») قال القرطبي: يعني: به اليهود والنصارى لأنهم كانوا في اليمن أكثر من مشركي العرب أو أغلب، فهم الغالب على تلك البلد. وهذا لا يمنع وجود غيرهم، وتخصيص النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه بعثه إلى أهل اليمن وهم أهل الكتاب لا يلزم منه أن لا يوجد معهم من هو مشرك من عبدة الأوثان وإنما ذكر من هو غالب على تلك البلد، لأنهم كانوا في اليمن أكثر من مشركي العرب أو أغلب، وإنما نبه على هذا ليتهيأ بمنظراتهم، ويعد الأدلة أو يعد الأدلة لامتحانهم لأنهم أهل علم سابق بخلاف المشركين وعبدة الأوثان، يعني: عندهم ماذا؟ عندهم علوم سابقة وعندهم شبه وعندهم ما يستدلون به ويظنون أنه من كلام الله عز وجل، أو أنه من شريعة موسى وعيسى عليهما السلام، حينئذ عندهم شبه فلا بد أن الناظر معهم أو الداعي على بينة بما هم عليه، ولا يأتي هكذا ويقدم ويجادل اليهود أو يجادل النصارى أو يجادل الرافضة أو يجادل الصوفية أو يجادل الجماعات المختلفة وهو لا يدري ما عندهم من الباطل وما اعتمدوا عليه من الشبه، هذا غلط وليس موافقا للمنهج الصحيح، أو المنهج النبوي الذي عليه سلف الأمة، ولذلك قلنا: هذا الباب باب قواعد في الدعوة إلى الله تعالى، فمن القواعد ما نص عليه في مقدمة الحديث («إنك تأتي قوما من أهل الكتاب») لماذا؟ لأنهم أصحاب علم وأصحاب شبهة. إذا: ليس كل داعية يقدم على دعوة من كان صاحب شبهة سواء كان كافرا أو مسلما وعنده شبهة بدعة ونحوها، حينئذ لا بد أن يكون على علم بهذه الشبه، وعلى علم بأدلتهم وعلى علم بما يرد تلك الشبه، وأما الإقدام هكذا دون أن تكون له خلفية علم بما هم عليه ولو كان باطلا ولو كان ما عندهم باطلا، إذا أراد أن يدعوهم لا بد أن يعرف ما هم عليه من دين أو ضلال أو بدعة ونحو ذلك، ثم بعد ذلك يجادلهم

ب التي هي أحسن، وأما الإقدام هكذا دون أن يكون له سابق علم بشبهة هؤلاء نقول: هذا مخالفة للهدي النبوي.." (١)

"إذا نبه النبي – صلى الله عليه وسلم – معاذا في أول الأمر على هذا ليتهيأ لمناظرتهم ويعد الأدلة لامتحانه ولذلك قال: لمنظارتهم. هذه عبارة صاحب ((التيسير)) لمنظارتهم. لأنهم قد يجادلوه، ولا شك أن أهل الكتاب أهل جدل فحينئذ نحتاج إلى مناظرتهم ويعد الأدلة لامتحانهم لأنهم أهل علم سابق بخلاف المشركين وعبدة الأوثان، المشركون وعبدة الأوثان حتى الشبه التي عندهم هي هزيلة من أصلها، يعني: ليس عندهم ما يتمسكون به من نصوص يظن أنها من شرع الله عز وجل، فأولئك قد يستدلون بالإنجيل مثلا ويرون أنه صحيح عندهم، وأولئك كذلك قد يستدلون بالتوراة ويرون أنه صحيح عندهم إذا عندهم ما هو شبهة فيما يتمسكون به من انتسابه إلى الشرع، ولذلك سموا أهل كتاب، أهل كتاب لماذا؟ لأنهم ينتسبون ويعتمدون في إقامة دينهم على كتاب يظنون أنه من عند الله، وإن كان أصله من عند الله تعالى، قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: هو كالتوطئة للوصية. يعني: هذا تؤطئة قبل أن يبين له ما الذي يدعوهم إليه، قال: «إنك تأتي قوما» هذا توطئة، كالتوطئة للوصية ليستجمع همته عليها، وليس فيه أن جميع من يقدم عليهم من أهل الكتاب لأنه يجوز أن يكون فيهم من غيرهم، ولذا خصهم النبي – صلى الله عليه وسلم – بالذكر لما ذكرنا سابقا من أنهم أصحاب كتاب يعني: أصحاب علم، حينئذ لا يلزم من تخصيص النبي – صلى الله عليه وسلم – بأن معاذا قد بعثه على اليمن وهم أهل الكتاب أن لا يكون فيهم من هو من العرب المشركين، هذا لا يلزم بل هو الغالب فيهم، ثم تخصيصه لهم دون غيرهم هذا لمزيتهم، يعني: لهم فضل لأنهم منتسبون إلى كتاب ويظنون أنه منزل من عند الله تعالى فالنبي – صلى الله عليه وسلم – قال ذلك لمعاذ مرشدا له وموجها، وبين أن عند أهل الكتاب علوم وليسوا بأميين كسائر العرب كأنه قال له خذ أهبتك لهم فإنهم أهل علم وليسوا كغيرهم من المشركين وعبدة الأوثان. وقوله: («من أهل الكتاب»). («من») هنا بيانية وفيه دليل على أن النبي – صلى الله عليه وسلم – على معرفة بأحوال الناس، وهذه المعرفة والعلم إما أن تكون عن طريق الوحي، وإما عن طريق العلم والتجربة فأخبره النبي – صلى الله عليه وسلم – بذلك لأمرين:

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٢٢

الأول: أن يكون بصيرا بأحوال من يدعو.

والثاني: أن يكون مستعدا لهم لأنهم أهل كتاب وعندهم علم كما سبق.." (١)

"نقول: لا، موجود كونه لم يذكر في القرآن من حيث اللفظ وإنما ذكر من حيث المعنى، بل القرآن كله في التوحيد، من حيث المعنى لا يختلف اثنان من من سلمت عقولهم فضلا عن دينهم بأن القرآن كله في التوحيد، وأما لفظ التوحيد فلم يرد في القرآن ولا يمنع من ذلك أنه قد ورد في السنة، وإذا ورد بالسنة حينئذ السنة وحي، وإذا كان كذلك فكون المعنى يرد في الكتاب والسنة والتعبير باللفظ يرد في السنة دون القرآن هذا شرع ونقول: سمعنا وأطعنا. حينئذ لا نعترض على هذا اللفظ بكونه لم يرد في القرآن، بل كذلك أحكام الصلوات، وأحكام الزكاة، وبعض تفصيلات الحج، وبعض ما يتعلق بالأحكام التي تتعلق بالعامة هذه لم يرد تفصيلها في القرآن، فمجيئها في السنة لا يلزم من عدم مجيئها في القرآن ردها في السنة، كذلك لفظ التوحيد حينئذ نقول: لفظ التوحيد لفظ شرعي وجاءت به السنة وإن لم يرد لفظه في القرآن ولا يمنع من قبوله. هذا أولا، إذا إطلاق لفظ التوحيد وأنه لفظ شرعي، ولذلك ألف الأئمة كتاب التوحيد استقلالا، وكذلك البخاري في آخر في ((الصحيح)) كتاب التوحيد، دل على أنه لفظ مستعمل بل جاء النص نفسه في حديث جابر في صفة الحج: فأهل بالتوحيد. جاء المصدر، وجاء هنا ... («إلى أن يوحدوا الله») فجاء بالفعل، ولو لم يرد المصدر لأخذنا من الفعل المصدر، قلنا التوحيد مصدر لوحد يوحد توحيدا حينئذ اللفظ شرعي، بمعنى أنه جاءت به الشريعة.

ثانيا: تفسير هذا اللفظ، وأن له حقيقة شرعية فسرها النبي - صلى الله عليه وسلم - بقوله: («شهادة أن لا إله إلا الله»). («إلى أن يوحدوا الله») ما هو التوحيد؟ هو شهادة أن لا إله إلا الله، ما هو التوحيد؟ عبادة الله تعالى وحده، حينئذ فسرت التوحيد، لو لم يكن معنا إلا هذا الحديث النص باختلاف رواياته لجزمنا وقطعنا بأن التوحيد فسره النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهذا لا إشكال فيه، ولذلك نقول: هذه حقيقة شرعية التوحيد والشرك لفظان شرعيان حقيقتهما مأخوذة من الكتاب والسنة.

إذا الفائدة الثانية في تنوع هذه العبارات فيها تفسير هذا اللفظ التوحيد وأن له حقيقة شرعية فسرها النبي - صلى الله عليه وسلم - بقوله: («شهادة أن لا إله إلا الله»)، و «عبادة الله». التوحيد هو الشهادة وهو بمعنى عبادة الله عز وجل. إذا معنى الشهادة هو توحيد الله بالعبادة وترك عبادة ما سواه، وهذا هو الكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى.

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/٢٢

حينئذ هذه يرد السؤال هذه القصة واحدة وتعددت الألفاظ، هل النبي – صلى الله عليه وسلم – عدد الألفاظ أم أنها من جهة الرواة؟ القصة واحدة، لا شك أنها واحدة بعث معاذا مرة واحدة، حينئذ هل قال له («فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله»)، («إلى أن يوحدوا الله»)، «إلى عبادة الله»؟ أو قال جملة واحدة والصحابة حكوها بالمعنى؟

فالخلاف هنا هل هو خلاف ألفاظ تعبير من النبي – صلى الله عليه وسلم –، أو أنه من جهة الرواة، فإن كانت هذه الألفاظ يعني: ألفاظ الحديث المختلفة صدرت من النبي – صلى الله عليه وسلم – حينئذ قد بين معنى الشهادة وأن المراد بها توحيد العبادة، لكن هذا يبعده أن القصة واحدة، حينئذ نجزم بأن النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يلفظ إلا بحرف واحد. يعني: بجملة واحدة، وإن كان الصادر منه – صلى الله عليه وسلم – أحد هذه الألفاظ وهو الصحيح فالصحابة حينئذ قد بينوا معناها بأن التوحيد هو الشهادة وهو العبادة عبادة الله تعالى وترك عبادة ما سواه، حينئذ يكون التعبير هنا من جهة الرواة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، فعبروا عن الشهادة بمعناها وهو التوحيد، وعبروا عن التوحيد بمعناه وهو عبادة الله تعالى، وإذا جاء اللفظ الشرعي مفسرا من جهة الصحابي فهو حجة وهذه المسألة ليست كمسألة حجية قول الصحابي من حيث الحكم الشرعي، إذا قال الصحابي حرام أو واجب أو مستحب أو مكروه حينئذ تأتي المسألة، هل قول الصحابي حجة أم لا؟ هذه المسألة ليست هي عين المسألة التي معنا، وهي إذا جاء لفظ في الشرع وفسره الصحابي بأن المراد به كذا حينئذ هذا حجة، لأنه يحتمل أمرين:

إما أن يكون أخذ هذا المعنى من النبي – صلى الله عليه وسلم – فله حقيقة شرعية.." (١)

"إذا بوب البخاري لهذا الحديث وبهذه الزيادة التي قوله: («إلى أن يوحدوا الله») بقوله: باب ما جاء في دعاء النبي – صلى الله عليه وسلم – أمته. يعني: أمة الدعوة إلى توحيد الله تبارك وتعالى، وفي الرواية التي ذكرها المصنف اقتصر فيها «على شهادة أن لا إله إلا الله»، وفي بعض الروايات «فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله» هنا ليس فيها الشهادة الثانية عندنا شهادتان، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله هل تجزئ الأولى عن الثانية في النطق؟ الجواب: لا تجزئ حينئذ إذا قال هنا: («فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله») ولم يذكر أن محمدا رسول الله، أكثر الروايات جمعت بين الشهادتين، فاقتصر بعض الرواة على الشهادة الأولى دون الثانية لأنها تستلزمها يعني: لا تصح هذه إلا بالشهادة الثانية، فكونها مستلزمة لها حينئذ الاقتصار عليها من حيث النطق وبيان الحكم لا

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٢٢

إشكال فيه، ولذلك الرواية التي ذكرها المصنف اقتصر فيها «على شهادة أن لا إله إلا الله»، وفي بعض الروايات جمع بينهما «شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله»، وفي بعضها «وأن محمدا رسول الله» بالتنصيص عليه عليه الصلاة والسلام. قال ابن حجر: وأكثر الروايات فيها الدعوة إلى الشهادتين. يعني: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فالمراد بالعبادة كما سبق توحيده، والمراد بالتوحيد الشهادة، لمن؟ لله عز وجل وذلك يستلزم الشهادة لنبيه – صلى الله عليه وسلم – بالرسالة، حينئذ اقتصار البعض كما ذكره المصنف هنا في إحدى الروايات اقتصار البعض «على شهادة أن لا إله إلا الله» لأنها مستلزمة للشهادة الثانية، لأن العبادة هي التوحيد، والمراد بالتوحيد الشهادة له بذلك لله عز وجل ولنبيه – صلى الله عليه وسلم – بالرسالة، ووقعت البداءة بهما، قال الحافظ ابن حجر: ووقعت البداءة بهما بالشهادتين في أول حديث معاذ لأنهما أصل الدين الذي لا يصح شيء غيرهما إلا بهما، فهي أصل بعدهما من العبادات، فمن كان منهم غير موحد فالمطالبة متوجهة إليه بكل واحدة من الشهادتين على التعيين، لأنه قال: («إنك تأتي قوما من أهل الكتاب»). ولا شك أن اليهود والنصارى منهم من يقول: لا إله إلا الله، حينئذ إذا كان من دينه أنه يقول لا إله إلا الله فهل يطالب بقول الشهادة فحسب؟ الجواب: لا، وبعضهم لا يرى القول بشهادة أن لا إله إلا الله، وبعضهم لا يرى القول بشهادة أن محمدا رسول الله. حينئذ هم متنوعون منهم من لا يلفظ بالشهادة، ومنهم من يلفظ بالشهادة الأولى دون الثانية وينكر الثانية، وحينئذ كيف يوجه الخطاب العام هنا لهم كلهم؟ قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: فمن كان منهم غير موحد يعني: لم يأت الشهادتين مشرك فالمطالبة متوجهة إليه بكل واحدة من الشهادتين على التعيين. بمعنى أنه لا بد أن يأتي بالشهادة الأولى مع الشهادة الثانية، ومن كان موحدا فالمطالبة بين الإقرار بالوحدانية هو الإقرار بالرسالة، وإن كانوا يعتقدون ما يقتضي الإشراك أو يستلزمه كمن يقول بنبوة عزير أو يعتقدوا التشبيه فتكون مطالبتهم حينئذ بالتوحيد للنفي ما يلزم من عقائدهم، بمعنى أن أهل الكتاب قد يقولون لا إله إلا الله حينئذ إذا قالوا لا إله إلا الله لا بد أن يكون قول النبي – صلى الله عليه وسلم – لمعاذ: («فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله»). ينفي ما عندهم من الشرك حينئذ إما أن يكون النفي بدلالة المطابقة إذا لم يكونوا موحدين، أو بدلالة الاستلزام إن كانوا قائلين بلا إله إلا الله، ولا أقول موحدين لأنهم مشركون في الأصل.." (١)

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٢٢

"قال في ((التيسير)) رحمه الله تعالى: فلله ما أفقه من روى هذا الحديث بهذه الألفاظ المختلفة لفظا المتفقة معنى. كأنه يرى استحسانا رحمه الله تعالى، وهذا حقيقة يدل على فقه الصحابة، وأنهم أعلم الخلق بدين الله عز وجل، وأنهم المرجع في فهم العقيدة على جهة الأصل، وكذلك في الفروع، ولذلك إذا اتفقوا على حكم شرع في الفروع وجب إتباعهم ولا يحل الخروج عنهم البتة. يقول رحمه الله تعالى: فلله ما أفقه من روى هذا الحديث بهذه الألفاظ المختلفة لفظا المتفقة معنى. فعرفوا أن المراد من («شهادة أن لا إله إلا الله») هو الإقرار بها علما ونطقا وعملا يعني: فهموا من التوحيد أنه لا بد من علم وعمل وهو معرفة الإيمان، إيمان قول وعمل، التوحيد قول وعمل، إذا لا بد من هذه الشهادة أن تثمر، تثمر في ماذا؟ أولا: اعتقاد في الجنان، ثانيا: نطق باللسان. ثالثا: عمل بالجوارح والأركان. فلو فعل الأول دون الثاني والثالث لم يكن موحدا ولم يكن شاهدا لله تعالى بالوحدانية، وإذا أتى بالأول والثاني الاعتقاد دون الإقرار باللسان ولم يأت بالعمل كذلك لا يكون موحدا، ولذلك قال هنا: هو الإقرار بها علما ونطقا وعملا. وهذا هو حقيقة الإيمان خلافا لما يظنه بعض الجهال أن المراد من هذه الكلمة هو مجرد المنطق بها، وإذا كان كذلك لا فرق بين المنافق والموحد، المنافقون يقولون لا إله إلا الله، والموحدون يقولون لا إله إلا الله، حينئذ ما الفرق بينما؟ لو كان المطالبة هو بمجرد بالنطق فقط دون اعتقاد وعمل بالجوارح ما الفرق بينهما؟ بل المنافق يفعل بالجوارح كذلك يصلي ويزكي وجاهدوا مع النبي - صلى الله عليه وسلم - .. إلى آخره، أو الإقرار بوجود الله كما فسرها بعض أهل البدع أو ملكه لكل شيء من غير شريك فإن هذا القدر يعني تفسير لا إله إلا الله بالإقرار بوجود الله أو بالملك أو بما هو فرد من أفراد توحيد الربوبية، هذا ما الفرق بين هؤلاء وبين عباد القبور المشركين الذين المشركين الذين بعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ لا فرق، ولذلك مر معنا أن أول القواعد الأربعة التي ذكرها المصنف رحمه الله تعالى أن المشركين كانوا مقرين بتوحيد الربوبية فإذا فسر لا إله إلا الله لا قادر على الاختراع إلا الله، أو نحو ذلك، لا خالق إلا الله، لا مالك إلا الله، لا فرق بينه وبين المشركين لأن هذا المعنى الذي حمل عليه معنى لا إله إلا الله هذا هو دين المشركين وهذا هو الخلل الذي وقع عندهم أنهم ظنوا أن من أقر بخالقية الله أو ملكية الله أو نحو ذلك حينئذ جاء بالدين الإبراهيمي إن صح التعبير، وأنه لا يلزم من صرف العبادة لغير الله أنهم وقعوا في مخالفة النبي - صلى الله عليه وسلم - وليس الأمر كذلك، ولذلك قال: فإن هذا القدر قد عرفه عباد الأوثان وأقروا به فضلا عن أهل الكتاب ولو كان كذلك لم يحتاجوا إلى الدعوة إليه. يعني: لو كان المراد شهادة أن لا إله إلا الله أن يقر أهل الكتاب بأنه لا خالق إلا الله، لا مالك إلا الله، لا مدبر، لما احتاج

النبي – صلى الله عليه وسلم – أن يبعث إليهم معاذا لأنهم يعتقدون هذا، فلما بعث معاذا ثم الصحابة فهموا من شهادة أن لا إله إلا الله أن المراد بها التوحيد وأن المراد بها عبادة الله تعالى وترك عبادة ما سواه دل ذلك على أن الصحابة قد بلغوا الفقه غايته، وأنهم قد فهموا عن النبي – صلى الله عليه وسلم – مراده، وأن المرد بلا إله إلا الله لا معبود بحق إلا الله، وليس المراد أن تفسر بأفراد توحيد الربوبية.." (١)

"أولا: الكفار بالإجماع مخاطبون بالتوحيد، وهذا النص واضح بين ... («فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله») إذا مخاطبون بالتوحيد، وهم أهل كتاب («إنك تأتي قوما من أهل الكتاب») إذا بماذا تدعوهم؟ إلى أي شيء تدعوهم؟ نقول: إلى شهادة أن لا إله إلا الله، ... «فإن هم أجابوك لذلك» إذا جعل الدعوة إلى الصلاة فرعا عن قبول التوحيد، فلو كانوا مخاطبين بالصلاة والزكاة كالتوحيد لما جعلها مرتبا على قبول ما سبق، واضح تدعوهم أولا إلى شهادة أن لا إله إلا الله «فإن هم أجابوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم» فإن هم لم يجيبوك فلا تعلمهم أن الله افترض، إذا ليس مخاطبا بفروع الشريعة أليس كذلك؟ هذا الحديث استدل به على ما ذكر، واستدل به على أن الكفار غير مخاطبين بالفروع حيث دعوا أولا إلى الإيمان فقط، ثم دعوا إلى العمل ورتب ذلك عليها بالفاء أليس كذلك؟ وأيضا فإن قوله: («فإن هم أطاعوك»)، ... «فأخبرهم» يفهم منه أنهم لو لم يطيعوا لا يجب عليهم شيء من الصلاة ولا الزكاة، وفيه نظر. يعني هذا الاستدلال فيه نظر. ولذلك حكي إجماع السلف على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، وإنما الخلاف وقع عند المتأخرين، وإن كان بعضهم يشكك في هذا الإجماع على كل ظاهر الكتاب والسنة أن الكفار مخاطبون بالدين كله فروعه وأصوله، وإن قيل بهذه التقسيم، إذا فيه نظر، وجوابه عن الأول بأنه استدلال ضعيف يعني حيث دعوا أولا إلى الإيمان فقط ثم دعوا بعد ذلك إلى العمل هذا استدلال ضعيف لأن الترتيب في الدعوة لا يستلزم الترتيب في الوجوب، كما أن الصلاة والزكاة هذا قول ابن حجر رحمه الله تعالى: كما أن الصلاة والزكاة لا ترتيب بينهما في الوجوب، الصلاة واجبة والزكاة واجبة، وكذلك النبي – صلى الله عليه وسلم – رتب الثاني على الأول، هل يفهم منه على القول – وهذا ظاهر صنيع ابن حجر رحمه الله تءالى على القول بأن تارك الصلاة لا يكفر – هل يلزم منه إذا لم يمتثل الصلاة أن لا يقال لهم: لا تزكوا، إذا قيل تارك الصلاة لا يكفر حينئذ لا يلزم من عدم امتثالهم من عدم فعلهم للصلاة وامتثالهم للصلاة أليس قبول؟ قبول هذا ما دخل في الإسلام يعني: أقروا بالصلاة من حيث الاعتقاد لكنهم لم يمتثلوا من حيث الفعل هل يلزم من عدم امتثالهم للصلاة أن لا يوجب عليهم الزكاة؟ الجواب: لا،

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٢٢

حينئذ عدم امتثالهم للصلاة لا يلزم أن لا يذكر لهم وجوب الزكاة وهذا واضح بين مع أن كلا منهما واجب. قال هنا: لأن الترتيب في الدعوة لا يستلزم الترتيب في الوجوب كما أن الصلاة والزكاة لا ترتيب بينهما في الوجوب، وقد قدمت إحداهما على الأخرى في هذا الحديث ورتبت عليها الأخرى بالفاء، «فإن هم أجابوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض» .. إلى آخره ولا يلزم من عدم الإتيان بالصلاة إسقاط الزكاة، هل يلزم أو لا يلزم؟ إذا قيل: لا، إنه ليس بكافر. لا يلزم من عدم الإتيان بالصلاة إسقاط الزكاة حينئذ الوجوب شيء والترتيب في الدعوة شيء آخر، فالاستدلال بهذا الحديث على أن الصلاة ليست بواجبة على الكفار حينئذ نقول: هذا استدلال ضعيف لأنك تقر وهذا قول الجماهير المتأخرين قول الجماهير من المتأخرين تقر بأن تارك الصلاة ليس بكافر ومع ذلك يلزمه ماذا؟ الزكاة، نقول له: زكي. هل عدم إتيانه الصلاة بالصلاة يسقط وجوب الزكاة؟ الجواب: لا، إذا لا يستدل بترك التوحيد أن الصلاة ليست بواجبة، بل هي واجبة ويأثم عليها كما يأثم على عدم الامتثال بالتوحيد وهذا واضح بين وسبق تقريره مرارا، والصحيح كما سبق قول: تارك الصلاة يعتبر كافرا بالإجماع وهذا المثال فيه نظر.." (١)

"وعن الثاني: («فإن هم أطاعوك») إن لم يطيعوك عن الثاني فهو مفهوم شرط ومختلف في الاحتجاج به، نازع الأحناف في الاحتجاج بمفهوم الشرط، والصحيح الذي عليه جماهير الأصوليين وغيرهم أنه معتبر أن له مفهوما ﴿وإن كن أولات حمل﴾ [الطلاق: ٦] إن لم يكن الحكم يختلف، ولذلك ذكر الشوكاني في ((إرشاد الفحول)) إنه لا ينكره إلا العجمي العجم، وأما العربي الذي مارس لغة العرب فلا يمكن أن ينكر بمفهوم الشرط، حينئذ حجته لغوية الحجة هنا من جهة الشرع ومن جهة اللغة، وهنا غير معتبر إذا قلنا: بأنه حجة هل هو معتبر أو لا؟ نقول: لا، ليس معتبر لماذا؟ لأنه عارض منطوقات أخر، والمفهوم الخاص إذا عارض منطوقا خاصا قدم المنطوق على المفهوم. واضح؟ إذا عارض المفهوم خاص منطوقا خاصا حينئذ يقدم المنطوق الخاص على المفهوم الخاص، لماذا؟ لأنه لا يمكن الجمع، إذا أمكن الجمع لا إشكال، فإذا رجعنا إلى الترجيح كما هو الشأن مخاطب أو ليس مخاطب هنا لا يمكن الجمع، حينئذ نقول: لا، هو مخاطب والمنطوقات الواردة ﴿ما سلككم في سقر﴾ [المدثر: ٤٢] .. إلى آخره نقول: هذه منطوقات خاصة وهي مقدمة على هذا المفهوم، حينئذ يكون هذا المفهوم غير معتبر، وإذا كان المفهوم غير معتبر حينئذ لا يصلح الاستدلال به. وأقول: هنا مفهوم خاص عارض منطوقا خاصا بخلاف ما إذا عارض منطوقا عاما، فحينئذ يكون مخصصا له كما سبق معنا في حديث ابن عمر القلتين: «إذا كان الماء

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٢٣

قلتين لم يحمل الخبث» أو «إذا بلغ الماء قلتين» مع حديث أبي سعيد: «إن الماء طهور لا ينجسه شيء». هذا عام وهذا مفهوم خاص، بعضهم يرى أنه يقدم المنطوق مطلقا لقوته على المفهوم الخاص، وهذا ضعيف، هذا مسلك ضعيف، لماذا؟ لأنك تثبت أن المفهوم الخاص دليل شرعي تثبت به الأحكام، يعني تصور أن المنطوق لم يعارض هذا المفهوم الخاص، هل تثبت به أحكاما شرعية أو لا؟ وهو دليل شرعي إذا كان دليلا شرعيا وتثبت به الأحكام الشرعية عند عدم التعارض كذلك حجيته وشرعيته باقية عند التعارض، حينئذ نسلك ماذا؟ نسلك الجمع أو الترجيح، فإذا أمكن الجمع حينئذ صير إليه، وإذا لم يمكن الجمع حينئذ نقول: المنطوق مقدم على المفهوم لقوته، ولا شك أن النص الذي ينطق به النبي - صلى الله عليه وسلم - في بيان حكم هذا مقدم على الشيء الذي يستنبط ويفهم، هذا واضح بين، فالنص أو النطق مقدم على المفهوم، هذا إذا كان خاصا مع خاص، وأما في المثال الذي ذكرناه نقول: حديث أبي سعيد «إن الماء طهور لا ينجسه شيء». عام، ومفهوم حديث ابن عمر خاص ولا تعارض بينهما، حينئذ نقول حديث أبي سعيد مخصوص بمفهوم حديث ابن عمر فيخص فنقول: ما دون القلتين ينجس بمجرد الملاقاة، لماذا؟ جمعا بين الأدلة، لأن هذا دليل شرعي كيف تسقطه، بمجرد القوة والتعارض، التعارض لا يستلزم الإسقاط أحد الدليلين، مجرد التعارض لا يلزم منه إسقاط أحد الدليلين، حينئذ نقول: لا بد من الجمع.

هنا تعارض مع هذا النص الذي هو مفهوم خاص تعارض معه منطوقات أخرى وهي خاصة وسبق معنا: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما * يضاعف﴾ [الفرقان: ٦٨، ٦٩]، ﴿ومن يفعل ذلك﴾ ما ... هو؟ ﴿لا يدعون﴾ يدعون. ﴿لا يقتلون﴾ يقتلون ﴿لا يزنون﴾ يزنون ذكر ثلاثة أشياء شرك ومعصيتين قال: ﴿ومن يفعل ذلك﴾ أي المذكور كله ولا تخصه بالشرك فقط لأنه مشار إليه مجموع ما ذكر ﴿ومن يفعل ذلك يلق أثاما * يضاعف﴾ إذا المضاعفة عن أي شيء هنا على الشرك نفسه له عذاب خاص، وعدم امتثال النهي عن القتل له عذاب خاص، وكذلك الزنا عذاب خاص، فإذا لم يمتثل بترك هذه المنهيات ﴿يضاعف له العذاب﴾ فالشرك ذنب ومعصية ولها عذابها الخاص وكل كبيرة من الكبائر فهي معصية وذنب ولها عذاب خاص ﴿يضاعف له العذاب﴾ حينئذ نقول: دل هذا النص على أن الكافر يؤاخذ في الآخرة بتركه للواجبات وكذلك بفعله للمنهيات، وسائر النصوص الدالة على هذا الأمر مقدمة على هذا المفهوم.." (١)

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٢٣

"وعن الثاني هو مفهوم شرط مختلف الاحتجاج به، والصحيح أنه حجة خلافا للأحناف وهنا غير معتبر لمخالفته لمنطوقات كثيرة صريحة، بل هي نص في المسألة بل حكي الإجماع عليها.

قوله – صلى الله عليه وسلم –: («فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة») استدل به على أن الوتر ليس بفرض، لأنه لو كان الوتر فرضا وكان كل يوم لأنه مشروع في كل ليلة لصارت الفرائض كم؟ ستة، وهذا النص دل على أن الفرائض خمسة – يعني الفرائض التي تكون في اليوم والليلة – لا تزيد على خمس فرائض، حينئذ نقول: هذا الحديث يدل على أن من زاد سادسة وهي الوتر قد أحدث قولا مخالف للنص وفيه أن الصلاة أعظم واجب بعد الشهادتين فهي أعظم الواجبات بعد التوحيد والإقرار بالرسالة، والمراد هنا: أعلمه بأنهم مطالبون بالصلوات وغيرها في الدين، والمطالبة في الدنيا لا تكون إلا بعد الإسلام – يعني: هم مخاطبون بالصلاة كما أنهم مخاطبون بالزكاة ومخاطبون كذلك بالتوحيد – وإنما جاء الترتيب من أجل ماذا؟ بيان أولوية الدعوة، ما الذي يدعى إليه؟ وأما كونهم مخاطبين بهذه كلها هذا لا إشكال فيه مأخوذ من نص آخر، لكن إذا جيء في الدعوة أو بيان أمور الدعوة تخاطبهم بما هو أوجب الواجبات وهو التوحيد، ثم بعد ذلك إذا أسلموا حينئذ الصلاة لا تصح إلا بالإسلام، هي شرط من شروط صحة الصلاة فحينئذ نأتي بالذي بعده وهو الصلاة، ثم بعد ذلك الزكاة فالترتيب هنا ترتيب أولوي في مقام الدعوة وليس في مقام الواجبات، والمطالبة في الدنيا لا تكون إلا بعد الإسلام ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مخاطبين بها، ويزاد في عذابه بسببها في الآخرة كما ذكرنا سابقا.." (١)

"قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: أجاب بعضهم – يعني به ابن الصلاح – أجاب بعضهم أو أجاب بعض الناس أن الرواة اختصر بعضهم الحديث وليس الأمر كذلك فإن هذا طعن في الرواة، لأن إنما هذا يقع في الحديث الواحد. الحديث الواحد يمكن أن يقال رواه زيد بزيادة الحج والصوم وتركه عمر حينئذ يجمع بينهما يقال: اختصر بعض الرواة أو اقتصر، وأما الحديث الواحد الذي لم يرد ذكر الحج والصوم في رواية أخرى ونقول: اختصره يعني: حذفه ولم يرد هذا طعن في الرواة، وهو كذلك كما قال رحمه الله تعالى: فإن هذا طعن في الرواة الحديث الواحد مثل حديث عبد القيس حيث ذكر بعضهم الصيام وبعضهم لم يذكره – يعني بعضهم روى الصيام، وجاءت رواية أخرى لم يذكر فيها الصيام حينئذ نقول: هذا مثبت وهذا لم يذكر ساكت عن الشيء والمثبت مقدم على المسكوت عنه، ولا إشكال فيه، فصار النص محفوظا، وأما أنه لم يحفظ البتة لا باختصار هذا طعن في الرواة، فإما الحديثان المنفصلان فليس الأمر

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٢٣

فيهما كذلك. وأجاب الكرماني بأن اهتمام الشارع بالصلاة والزكاة أكثر يعني: فرض الصوم والحج لكن اهتمام الشارع بالتوحيد والصلاة وكذلك الزكاة أكثر، ولهذا كررا في القرآن، فمن ثم لم يذكر الصوم، يعني: النبي – صلى الله عليه وسلم – والحج في هذا الحديث مع أنهما من أركان الإسلام، يعني الاختصار من النبي – صلى الله عليه وسلم – ليس من الرواة على كلام الكرماني رحمه الله تعالى أن الاختصار والاقتصار إنما كان من جهة النبي – صلى الله عليه وسلم – فهو لم يذكره لأن اهتمام الشارع إنما هو بالصلاة والزكاة، ولذلك تارك الصلاة كافر بالإجماع وأما تارك الزكاة فهذا محل نزاع والقول بتكفيره قوي جدا.

قال الحافظ رحمه الله تعالى: وقال شيخنا شيخ الإسلام. الحافظ إذا قال: قال شيخنا شيخ الإسلام – يعني: به البلقيني رحمه الله تعالى – إذا كان الكلام في بيان الأركان لم يخل الشارع منه بشيء – يعني: النبي – صلى الله عليه وسلم – المتكلم قد يريد بيان الأركان – إذا هنا عندنا تأسيس وبيان للأركان، إذا كان هذا المقصد لم يخل النبي – صلى الله عليه وسلم – من ذكر الأركان الخمسة فلا بد أن يذكرها، وإن كان المقام مقام دعوة فقد يترك بعض ويترك بعض، ولذلك قال هنا: إذا كان الكلام في بيان الأركان لم يخل الشارع منه بشيء كحديث ابن عمر «بني الإسلام على خمس» فإذا كان في الدعاء إلى الإسلام اكتفى بالأركان الثلاثة، الشهادة والصلاة والزكاة ولو كان بعد وجود فرض الصوم والحج وأورد مثالا قويا على ذلك كقوله تعالى: ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [التوبة: ٥] هذه جاءت في براءة في موضعين وبراءة من آخر ما نزل يعني بعد فرض الصوم والصلاة، ولم يذكر الصوم مذا؟ والحج مع كونهما مفروضين. كقوله تعالى: ﴿فإن تابوا وأقاموا﴾ تابوا من الشرك ﴿وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ في موضعين من براءة مع أن نزولها بعد فرض الصوم والحج قطعا وحديث ابن عمر أيضا رضي الله تعالى عنهما: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة» وغير ذلك من الأحاديث، يعني: هذا في مقام الدعوة وليس في مقام بيان الأركان فاقتصر على الشهادتين وإقام الصلاة والزكاة. قال رحمه الله تعالى – يعني البلقيني –: والحكمة في ذلك أن الأركان الخمسة اعتقادي وهو الشهادة يعني: منها اعتقادي وهو الشهادة، وبدني وهو الصلاة. لكن الاعتقادي الشهادة هذه من باب المقابلات فقط يعني: لا ينبني عليها أن الشهادتين لا تقتضي أو لا تستلزم العمل البدني، لا، ليس هذا المراد، ولو كان هذا المراد لقلنا: القول باطل، لكن يريدون به ماذا؟ التقابل بين أن بعض العبادات قد يكون بالأصل المراد به الباطن وهو الشهادتان ولا إشكال، لكن يلزم منه وجود الفرع الذي لا ينفك عن أصله وهو العمل الظاهر، ولذلك تعبيرات ابن تيمية رحمه الله تعالى في بعض مواضع كلامه عن الإيمان والعمل والتلازم بينهما أن يعبر بأن الإيمان الأصل

في القلب والعمل الظاهر فرع له، ليس المراد الفرع الذي يمكن أن ينفك عن أصله ولا يؤثر في فواته، لا، ليس هذا المراد بل الفرع فرعان:
- فرع له تأثير في زوال الأصل.." (١)

"(الثامنة: أن يبدأ به قبل كل شيء، حتى الصلاة). يعني: التوحيد قبل الصلاة وهذا واضح هذه المسألة شارحة للمسألة السابقة ومكملة، وهذا لقوله - صلى الله عليه وسلم -: («فإن هم أطاعوك لك بذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات»).

المسألة (التاسعة: أن معنى: «أن يوحدوا الله»، معنى شهادة: أن لا إله إلا الله.) ولذلك جاء به المصنف («إلى أن يوحدوا الله») بعد قوله: («شهادة أن لا إله إلا الله»)، (أن معنى: «أن يوحدوا الله»، معنى شهادة: أن لا إله إلا الله) هذه تؤخذ من إحدى الروايتين، فعبر الصحابي - على ما مضى - بقوله: («إلى أن يوحدوا الله») والصحابي عبر بلفظ مرادف للفظ مرادف، بمعنى أن المؤدى واحد، فمعنى الشهادة هو معنى التوحيد، وفي الرواية المشهورة التعبير بالشهادة، فدل ذلك على أن معناه إفراد الله تعالى بالعبادة ليس باللسان فقط، فبين المصنف رحمه الله تعالى: أن مقصوده من الترجمة السابقة لما قال: (باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله الله). أي إلى التوحيد هذا الذي أوزعه إلى أن يأتي بهذه الرواية إلى أن يوحدوا الله، وإنما رحمه الله تعالى لم يأت بها في النص مع أن البخاري أتى بها في التبويب كما ذكرناه سابقا موافقة لأكثر الروايات، لما قال: (باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله الله) أي إلى التوحيد ولذا جاء بالرواية المشهورة وقدمها وبوب لها، وجاب بالرواية الثانية موضحة وشارحة، فلله دره رحمه الله تعالى.

المسألة (العاشرة: أن الإنسان قد يكون من أهل الكتاب، وهو لا يعرفها) (يكون من أهل الكتاب) اليهود والنصارى (لا يعرفها) لا إله إلا الله، (أو يعرفها) لكن (ولا يعمل بها)، إذا علم بلا عمل أو انتفاء العلم من أصله، وأيهما أقبح (يعرفها ولا يعمل) أو (لا يعرفها)؟

(يعرفها ولا يعمل) هذا أقبح صحيح أيهما أقبح؟

أيهما أقبح؟ من حضر أمس؟

الذي لا يعرفها أقبح، لأنه ترك شيئين، علم وعمل، والذي يعرف ترك العمل، وتارك لشيئين مشروعين أشد قبحا من تارك لشيء واحد هذا واضح بين.

إذا المسألة (العاشرة: أن الإنسان قد يكون من أهل الكتاب، وهو لا يعرفها) ضمير في (يعرفها) يعود إلى

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٢٣

الشهادة، وهذا لقوله: («فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله») إذ لو كانوا يعرفوا الشهادة ويعملون بها ما احتاجوا إلى الدعوة إليها، وهذا واضح بين، وهذا مع كونهم أهل كتاب. وقال في ((التيسير)): وفيه أن الإنسان قد يكون قارئا عالما وهو لا يعرف معنى لا إله إلا الله، أو يعرفه ولا يعمل به، وهذا موجودا عند كثير من أرباب الشركيات من دعاة الشرك من الصوفية ومن على شاكلتهم.

قال ابن حجر في موضع آخر: فمن كان منهم غير موحد فإن المطالبة متوجهة إليه بكل واحدة من الشهادتين على التعيين، إذا لم يكن موحدا منهم حينئذ طولب بمقتضى الشهادتين على جهة التعيين، ومن كان موحدا فالمطالبة بين الإقرار بالوحدانية والإقرار بالرسالة، قد يقر بشهادة أن لا إله إلا الله ولا يقر بشهادة أن محمدا رسول الله حينئذ يطالب بالإقرار بالثانية، ويكون عدم إقراره بالثانية ساقطا لإقراره بالأولى، وإن كانوا يعتقدون ما يقتضي الإشراك أو يستلزمه كمن يقول ببنوة عزير مثلا، أو يعتقد بالتشبيه فتكون مطالبتهم حينئذ بالتوحيد لنفي ما يلزم من عقائدهم.

المسألة (الحادية عشرة: التنبيه على التعليم بالتدريج). وهذه تؤخذ من أمره معاذا بالتوحيد، يدعو إليه أولا، ثم الصلاة، ثم الزكاة ولم يأمره أن يدعوهم إليه جميعا دفعة واحدة مرة واحدة، وهذه قاعدة من قواعد التعليم أي الشرعي وهو من الدعوة، إذ لا فرق بين التعليم والدعوة، وهي التدرج، وأول ما يبدأ به تعليم التوحيد والكفر بالطاغوت، ثم إلى الصلاة .. وهكذا، والتدرج هنا على حسب ما قدمه الشارع لا على ما تمليه الأحزاب والجماعات المخالفة لمنهج السلف.." (١)

"إذا لا إشكال في النص، فتبين أن أصل الإسلام هو التوحيد ونفي الشرك في العبادة، وهو دعوة جميع المرسلين وهو الاستسلام لله بالتوحيد، والانقياد له بالطاعة فيما أمرهم به على ألسن رسله كما قال تعالى عن أول رسول أرسله: ﴿أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعون﴾ [نوح: ٣]. طاعة الله عز وجل، وطاعة رسوله – صلى الله عليه وسلم – ملازمة للتوحيد، فليس التوحيد عملا قلبيا فحسب، بل لا بد من عمل ظاهر، فإن جيء بالعمل الظاهر صح توحيده وإلا فلا، فلفظ التوحيد ولفظ الإسلام ولفظ الإيمان إذا أفرد كل واحد منها شمل الدين كله ظاهره وباطنه، ثم الظاهر والباطن منه ما يخرج المرء بتركه، ومنه ما لا يخرج المرء بتركه، يعني يخرج من الملة. ولذلك أول رسول أمر بعبادة الله تعالى ﴿أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعون﴾، إذا لا بد من الطاعة، فأول ما يدعى الناس إلى توحيد الله وطاعة الله عز وجل، فطاعة الله تعالى داخلة في مفهوم التوحيد، وتبين أيضا أن الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله المراد بها الدعوة إلى الإخلاص بها،

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٢٣

وترك الشرك وإلا فاليهود يقولونها، اليهود يقولون: لا إله إلا الله. ولذلك هنا المعركة مع من؟ مع أهل خيبر وهم يهود ومع ذلك قال: («ادعهم إلى الإسلام»). وأول ما يدخل في الإسلام هو قول: لا إله إلا الله. إذا يدعون إلى قول: لا إله إلا الله. لماذا؟ لأن لا إله إلا الله لم تنفعهم، لا بد من الإخلاص، ولم يفرق النبي – صلى الله عليه وسلم – في الدعوة إليها بينهم بين اليهود الذين يقولون: لا إله إلا الله. وبين من لا يقولها من مشركي العرب كما مر معنا في حديث معاذ مع أنه قال: («إنك تأتي قوما أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله»). إذا كونهم أهل كتاب لا يلزم منه أن لا يطالبوا بالشهادتين، ولم يفرق ... النبي – صلى الله عليه وسلم – في الدعوة إليها بينهم وبين من لا يقولها من مشركي العرب، فعلم من هذه الكلمة هو اللفظ بها واعتقاد معناها والعمل به، لا بد من هذا ليس اللفظ مجردا، وإنما اللفظ مع اعتقاد المعنى الصحيح، ثم العمل بذلك المقتضى، لا بد من هذه الأركان الثلاثة:

- اللفظ وحده لا يكفي.
- واللفظ والمعنى دون العمل لا يكفي.
- والعمل دون اللفظ أو المعنى لا يكفي.

لا بد من اجتماعها معا.

فإذا انتفى واحد منها حينئذ لا يقبل منه ولا يحكم بإسلامه إلا ما ذكرناه من الإسلام الحكمي إذا قال: لا إله إلا الله. كف عنه حتى يأتي ويصدق تلك الكلمة. وذلك معنى قوله: («ادعهم إلى الإسلام»). الذي هو الاستسلام لله تعالى والانقياد له بفعل التوحيد وترك الشرك.

وفيه مشروعية الدعوة قبل القتال، لأنه قال: («حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلى الإسلام»). حينئذ فيه مشروعية الدعوة إلى الإسلام قبل القتال قبل القتال، قد يكون هذه المشروعية واجبة إذا لم تبلغهم الدعوة، وقد تكون مندوبة، وهنا بلغهم لا إله إلا الله، حينئذ تكون مندوبة لا واجبة، لكن إن كانوا قد بلغتهم الدعوة جاز قتالهم ابتداء وصارت دعوتهم مستحبة إن بلغهم، لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – أغار على بني مصطلق وهم غارون وتستحب دعوتهم لهذا الحديث وما في معناه، وإن كانوا لم تبلغهم الدعوة وجبت دعوتهم.

إذا الدعوة دعوتان:

- واجبة وهي دعوة التبليغ. دعوة تبليغ، يعني ما بلغوا من الإسلام – ليست التبليغ هذه –، إنما دعوة التبليغ يعني من لم يصله الإسلام حينئذ يبلغ.

- ومندوبة وهي تبليغهم قبل القتال كما في مقتل علي رضي الله تعالى عنه قبل القتال هنا في خيبر [نعم في خيبر].." (١)

"يعني قد يطلق لفظ التفسير إطلاقا غير ما سبق أن يكون متعلقه الألفاظ الغريبة التي هي مفردات، فإذا فسر كلمة واحدة يقال فسرها، لماذا؟ لأن إظهار المعنى هنا متعلق بلفظ المفرد أو بغريب من غرائب الألفاظ، والتفسير قد يقال، يعني قد يحمل ويطلق فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها، ومعلوم أن إظهار المعاني إنما في الأصل متعلق بماذا؟ بالمركبات هذا الأصل.

وقد يطلق التفسير ويراد به المفردات، إذا التفسير له إطلاقان في لسان العرب أو في استعمالات أهل العلم:

- قد يراد به إظهار المعنى المعقول من التراكيب وهو ما تفيده الجمل الاسمية والفعلية.

- وقد يراد به أو يطلق في بيان مفهوم الألفاظ سواء كانت هذه الألفاظ غريبة أم لا، وفيما يختص بالتأويل، ولهذا يقال تفسير الرؤيا وتأويلها، قال تعالى: ﴿وأحسن تفسيرا﴾ [الفرقان: ٣٣]. يعني يطلق التفسير ويراد به التأويل، هذه ثلاث اطلاقات يستعملها أهل اللغة.

ويقال كذلك في لسان العرب: فسر الشيء وضحه، والتفسير الشرح والبيان. أي باب بيان وإيضاح وشرح التوحيد، هذا الذي أراده بهذه الجملة.

(باب تفسير التوحيد) (أل) هنا في (التوحيد) للعهد الذهني إذ المراد به توحيد الألوهية على جهة الخصوص لأنه هو المقصود بالذات من تصنيف الكتاب كما سبق معنا مرارا، والآيات الأربع [أربع نعم] والآيات الأربع التي أوردها المصنف تحت الترجمة كلها في توحيد الألوهية، وكذلك الحديث الذي أورده في الباب هو كذلك في توحيد الألوهية، ونص الشراح على ذلك، فمراد المصنف تفسير توحيد الألوهية والعبادة ما المراد؟ لأن الخصومة فيه هي التي وقعت بين الأنبياء والرسل وأقوامهم من الذي يستحق العبادة على جهة الخصوص وتنفى هذه العبادة عما سواه؟ هذا محل المعركة بين الرسل وأقوامهم.

وأما نوعا التوحيد الآخران توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات فهذا كما مر معنا أنه مما دعت إليه الأنبياء، قد يظن طلاب العلم الآن إذا قيل: الأنبياء. إنما بعثوا من أجل توحيد الألوهية، كأنهم لم يدعوا وليس من دعوتهم توحيد الربوبية ولا الأسماء والصفات هذا غلط، غلط على الشريعة لماذا؟ لأن النصوص الكتاب والسنة من أولها إلى آخرها فيها ذا وذاك، وإنما بين الله عز وجل أن الخصومة إنما وقعت في أحد أنواع هذه الثلاثة الأنواع الثلاثة وهو توحيد الألوهية، حينئذ لا يلزم منه أن لا تكون الأنبياء والرسل قد دعت

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٢٤

إلى توحيد الربوبية وصححت بعض المفاهيم الخاطئة الواقعة عند الناس، ولذلك وقع بعضه كما سيأتي معنا في الرقى وغيرها أن بعضهم قد وقع في مفردات شرك توحيد الربوبية، إما أن يكون على جهة الشرك الأكبر، أو على جهة الشرك الأصغر، فالشرك واقع في توحيد الربوبية، وكذلك واقع في توحيد الأسماء والصفات، لكنه لم تكن الخصومة فيه بين الرسل وأقوامهم، حينئذ عقد المصنف هذا الباب لبيان هذا النوع وليس فيه تجاهل لسائر الأنواع، بل سيأتي بعض الأبواب ترجم المصنف لبعض مفردات توحيد الربوبية على جهة الإثبات، وبعض مفردات الشرك الأكبر أو الأصغر ما يناقض توحيد الربوبية، وكذلك الشأن في الأسماء والصفات، ولذلك سيأتي (باب من جحد شيئا من الأسماء)، وهذا متعلق بتوحيد الأسماء والصفات.

إذا مراد المصنف هنا في التوحيد توحيد العبادة وتوحيد الألوهية، وهذا كما سبق أن موضوع ((كتاب التوحيد)) في بيان ما بعث الله به رسله من توحيد العبادة وبيانه بالأدلة من الكتاب والسنة وذكر ما ينافيه من الشرك الأكبر أو ينافي كماله الواجب من الشرك الأصغر ونحوه وما يقرب من ذلك أو يوصل إليه، فبين التوحيد على جهة الخصوص توحيد العبادة، ثم ما يناقض هذا التوحيد.

وبضدها تتبين الأشياء

ثم الوسائل والطرق الموصلة إلى الوقوع فيما يناقض توحيد الألوهية الباب أو الكتاب كله عقده المصنف رحمه الله تعالى لهذا المعنى العظيم الجليل.." (١)

"سبق أن حرف الزائد هنا في هذا الباب لا يدخل إلا في سياق النفي، وأما في الإيجاب فلا، فلو قلت: ما زيد بشيء إلا شيء. أدخلت الباء على المثبت، والباء الزائدة لا تكون إلا في سياق النفي، واضح؟ إذا لا يمكن هنا أن يبدل من اللفظ، لأنك لو أبدلته من اللفظ صار العامل في البدل هو عينه العامل في المبدل منه، والعامل في المبدل منه ما هو؟ الباء الزائدة، والباء الزائدة إنما تزاد في النفي. وما بعد (إلا) إيجاب، إذا لا تزاد فكيف تعمل؟ إنما تعمل في سياق النفي، وأما على لغة الحجازيين وهي أن (ما) تعمل عمل (ليس) حينئذ بشيء إيش إعرابه؟ ما زيد، زيد اسم (ما)، بشيء الباء حرف جر زائد، وشيء خبر (ما) منصوب. [أي نعم هو منصوب ما فيه إشكال]، إلا شيء هذا بدل من بشيء وإن كان منصوبا، لأن البدل هنا بدل في المعنى، عند ابن عصفور أن هذا الباب الذي معنا (لا إله إلا الله)، (الله) على أنه بدل قال: كذلك قولهم ما زيد بشيء إلا شيء. فكوننا نعربه بدلا من اسم (لا)، لا يلزم منه أن يكرر العامل، لماذا؟ لأن البدل قد يكون على اللفظ فيلزمه التكرار، وقد يكون على المعنى فلا يلزمه، وهنا الباب الذي ذكره هو

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/٢٥

بدل في المعنى.

قال: وهذا فيه تأمل يظهر بما ذكره النحويين في مسالة ما زيد بشيء إلا شيء لا يعبأ به، من أن إلا شيء بالرفع لا غير. على اللغتين، يعني تميم والحجازيين.

أما عند بني تميم فلأن بشيء في محل رفع، لأنه خبر و (ما) لا تعمل عندهم والباء زائدة، وتعذر حمله على اللفظ، يعني: لم يخفض بـ إلا شيء، وتعذر حمله على اللفظ لأن الباء لا تزاد في الإيجاب، لا تزاد في الإيجاب وإنما تزاد في النفي.

وأما عند أهل الحجاز فلأنهم وإن أعملوا (ما) وبشيء في محل نصب عندهم فإعمالها مشروط بعدم انتقاض النفي، فما بعد (إلا) لا يمكن تقدير عملها فيه، يعني (ما)، والبدل على نية التكرار، ولذلك قال سيبويه:

وتستوي اللغتان.

أي الاستواء في ما بعد (إلا) لا في ما بعد المجرور، يعني شيء هذا ما استوت فيه اللغتان، لأنه مرفوع عند تميم، ومنصوب عند الحجازيين، وإنما كلامه محمول على ما بعد (إلا)، [وقول من قال] حينئذ قول سيبويه: استوت اللغتان في الرفع محمول على ما بعد (إلا)، وقول من قال: لا يبدل مرفوع من منصوب. على رأي الحجازيين على إعراب الحجازيين جوابه أن البدل هنا بالحمل على المعنى وليس بالحمل على اللفظ، فإن الشرط في البدل تقدير تكرار العامل، فإن العامل يتكرر على أن البدل مرفوع، ويظهر البدل هنا، يعني بدل المرفوع من المنصوب في أنه لا يعمل فيه اللفظ المتقدم العامل في المبدل منه، بل الابتداء، وقولهم: (لا إله إلا الله). ألا ترى أنه بدل على تقدير ما لنا أو ما في الوجود، ولا يجوز تقدير لا في الوجود إلا الله لأن (لا) لا تلغى إلا مكررة. يعني لو قيل بأنه (لا إله إلا الله) إذا أبدلت ونويت تكرار حينئذ تلغى (لا) الأولى، يعني: يجب إعمالها، لأن (لا) إنما يجب إعمالها متى؟ إذا لم تكرر، وأما إذا كررت فحينئذ لا يجب إعمالها، لكن هذا متى يأتي؟ يأتي إذا اشترطنا نية تكرار العامل بلفظه، وأما إذا أردنا المعنى، فهذا لا يتأتى البتة، ثم قال: وكأن ... (ما) لها عملان:

عمل فيما بعد (إلا)، وهو: الرفع، ما زيد بشيء إلا شيء.

وعمل فيما قبلها، وهو: النصب، هذا على مذهب الحجازيين.

فترك الأول على أحد العملين وهو النصب، وحمل الثاني وهو ما بعد (إلا) على العمل الآخر وهو الرفع.

انتهى كلام ابن عصفور تأتيكم الأوراق تتأملونه إن شاء الله.

قال ابن هشام: وفي كلامه نظران:." (١)

"قال ابن القيم: والإلهية التي دعت إليها الرسل أممهم إلى توحيد الرب بها هي العبادة والتأليه، ومن لوازمها توحيد الربوبية الذي أقر به المشركون، فاحتج الله به عليهم فإنه يلزم من الإقرار به الإقرار بتوحيد الألوهية. من اعتقد بتوحيد الربوبية على الوجه الصحيح حينئذ يلزمه أن يقر بتوحيد الألوهية، فإن انتفى الثاني دل على أن ثم خللا في الأول، يعني بأنه لم يكن على وجه الكمال والتمام.

قال في ((الدرر السنية)): لم يقل أحد من الكفار - هذا شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب - لم يقل أحد من الكفار أن أحدا يخلق أو يرزق أو يدبر أمرا، الكفار الذين بعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يقل أحد منهم: أن ثم رازقا مع الله، أو أن ثم خالقا مع الله عز وجل، أو أن ثم مدبرا مع الله عز وجل، بل يقرون بهذه الأصول العامة، بل كلهم يقرون أن الفاعل لذلك هو الله. وهم يعرفون الله بذلك، وهذا الإقرار لم يدخلهم في الإسلام، ولا أوجب الكف عن قتالهم وتكفيرهم. يعني الحكم باق فلا يحكم بإسلام البتة حتى يأتوا بلازم ومدلول توحيد الربوبية. وقال في ((الدرر)) كذلك - شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب -: فأما توحيد الربوبية فهو الأصل ولا يغلط في الإلهية إلا من لم يعطه حقه كما قال الله تعالى فيمن أقر بمسألة منه ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فأنى يؤفكون﴾ [الزخرف: ٨٧]. إذا لا يقع الغلط في توحيد الإلهية إلا لمن لم يعط توحيد الربوبية حقه، فإن أتى بشيء منه كالإقرار بأصل الوصف الخلق والرزق والتدبير لا على وجه التمام ولم يوجد لازمها فحينئذ يكون خللا في الإقرار بالتوحيد.." (٢)

"قوله جل وعلا (﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾) قيل في معنى الآية: إن هذا خاص بالمؤمنين، يعني خاص فيما سبق في علم الله أنه يعبده، لأن ثم إشكالا في الآية وهو قوله: (﴿الجن والإنس﴾) هذان اللفظان عامان يعني فيهما عموم، فكل فرد من أفراد الجن داخل في هذا النص، وكل فرد من أفراد الجن فهو داخل في هذا النص، وأثبت الرب جل وعلا أنه ما خلق إلا من أجل العبادة فحينئذ قوله: (﴿ليعبدون﴾) هل المراد به التعليل العقلي الذي يلازم فيه المعلول العلة؟ أو المراد به التعليل الشرعي الذي لا يلزم منه ملازمة المعلول للعلة؟ ثم نزاع مبناه على تفسير هذه اللام، وهذا يجري على عقيدة أهل السنة والجماعة من إثبات التعليل في أفعال الرب جل وعلا - كما سيأتي بيانه -. قيل: في معنى الآية

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٢٧

(٢) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٣

(﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾) إذا جعلنا العبادة هنا لازمة بأن الإنس لا بد أن يعبد والجن لا بد أن يعبد، إذا لا بد من تقدير، وهو ما خلقت الجن والإنس ممن علم الله عز وجل بسابق علمه أنه يعبده إلا ليعبده.

حينئذ يستقيم معنى الآية فيخرج الكافر ومن لم يكن مكلفا من كونه قد خلق ووجد على هذه البسيطة ولم يعبد الله عز وجل.

هل كان إنسي عبد الله؟

الجواب: لا.

هل كل جني عبد الله؟

الجواب: لا.

كيف وهذا مخالف في الظاهر؟ في الظاهر أقول: مخالف للنص (﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾) هنا إثبات ونفي أن هذا الإنسي الذي لم يعبد الله لم يخلق إلا للعبادة فقد يكون ثم تعارض في الذهن. فقال بعض المفسرين: المراد هنا أن هذا خاص يعني الجن والإنس خاص بمن؟ فيمن سبق في علم الله أنه يعبده، يعني يمتثل أمر الرب جل وعلا، ويمتثل ما نهى الله عز وجل عنه، يعني يجتنب، فجاء بلفظ العموم ومعناه الخصوص، وهذا ما يعبر عنه الأصوليون بماذا؟ عام أريد به الخاص، إذا وما خلقت الجن، هو في الأصل أنه عام فيشمل كل جني وال إنس فالأصل أنه عام فيشمل كل إنسي كل فرد يدخل تحت هذا النص ﴿إلا ليعبدون﴾ ما خلق إلا من أجل العبادة بالمعنى الشرعي، حينئذ يلزم منه أن كل إنسي ولا بد أن يعبد الله عز وجل. قالوا: لا، هذا عام أريد به الخاص، من هو الخاص هنا؟ الذي حقق العبودية لله عز وجل. حينئذ لا يقع التعارض بين الواقع وبين المفهوم النص، بل لا يقع تعارض بين نص ونص آخر كما في قوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس﴾ [الأعراف: ١٧٩] ولا شك أن الذي خلق لجهنم لا يكون مخلوقا للعبادة حينئذ لا يحصل تعارض في الظاهر بين النصوص فيحمل على القول قوله: ﴿الجن والإنس﴾ بأنه عام أريد به الخاص.." (١)

"والجن عالم غيبي مخفي، وأصل المادة تدل على الاستتار والخفاء كما سبق معنا في ((الأصول))، ومنه الجنة والجنة والجنة كلها تدل على معنى الاستتار، فهم مخلوقون من نار كما قال تعالى: ﴿وخلق الجان من مارج من نار﴾ [الرحمن: ١٥] سموا جنا من اجتنانهم يعني استتارهم عن العيون - هذا الأصل

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٥

- وإن ظهروا لبعض الناس هذا الظهور لا ينفي عن كونهم جنا، يعني إذا قيل بأنه جني لماذا هو جني؟ لكونه مستترا، فإن ظهر رأيته أنت مثلا يظهر لبعض الناس، نقول: ظهوره لبعض الناس لا يلزم منه نفي علة التسمية عنه، سموا جنا لاجتنانهم أي استتارهم عن العيون.

وقوله: (﴿والإنس﴾) أي البشر، الإنس المراد به البشر، سموا بذلك لأن بعضهم يأنس ببعض، الإنس من الأنس، يعني الإنسان لا يستطيع أن يعيش لوحده (مدني بالطبع) كما يقال. حينئذ لا بد وأن يأنس إلى غيره، من ذلك سموا إنس، لأن بعضهم يأنس ببعض، فهم لا يعيشون بدون إيناس، ففيه معنى الإيناس هكذا قيل، والحركة أيضا لأن بعضهم يتحرك إلى بعض، يعني لا بد من ارتباط العلاقة بعضهم ببعض، إذا فيه معنى الحركة وفيه معنى الإيناس، ولا بأس أن يقال بهما في لفظ واحد (﴿إلا ليعبدون﴾)، (إلا) استثناء وإيجاب و (اللام) للتعليل والمراد به التعليل الشرعي كما ذكرناه سابقا والنون (﴿ليعبدون﴾) للوقاية، النون هنا للوقاية لأن اللام هذه ينصب الفعل بعدها بأن مضمره جوازا حينئذ كيف ذكرت النون، نقول: هذه النون ليست نون الرفع، نون الرفع حذفت أصلها ليعبدونني، حذفت نون الرفع وحذفت الياء، الياء هنا حذفها، حذف الياء هنا (ياء المتكلم) تخفيفا لغة فيها، يعني ليس لعلة صرفية حذفت هكذا، مثل ... ﴿فبشر عباد﴾ أصله عبادي، عباد بالكسرة تقف عليها بالسكون بالكسرة، لو لم تكن ياء لقال فبشر عباد، صح؟ لو لم تكن الياء مقدرة والكسرة قبلها دليل عليها لقال: فبشر عباد، بالنصب على أنه مفعول به لكان تقول: ﴿فبشر عباد * الذين يستمعون القول﴾ [الزمر: ١٧، ١٨] فدل على أن ثم ياء محذوفة وهذه الكسرة دليل عليها. إذا (﴿إلا ليعبدون﴾) النون هنا نقول: ثابتة، ولكنها ليست نون الرفع، فلا تعارض بأن يقال: فعل مضارع ينصب بعد اللام (لام التعليل) فكيف ثبتت النون هنا؟ نقول: رحمك الله! اذهب وتعلم، هذه النون ليست نون الرفع حتى يورد هذا الاعتراض، وإنما هذه النون نون الوقاية.

وقبل يا النفس مع الفعل التزم ... نون وقاية وليسي قد نظم

وليسي، ليسني هذا هو الأصل." (١)

"قوله: (فإنه لا وفاء لنذر في معصية الله). قلنا: هذه جملة فيها عموم، دليل على أن هذا نذر معصية، يعني لو كان في وثن، حينئذ صار نذر معصية، لو كان فيه عيد حينئذ صار نذر معصية، لا يجوز الوفاء به إجماعا، حكي الإجماع على ذلك أنه لا يجوز الوفاء به، وعلى أن نذر المعصية لا يجوز الوفاء به محل

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/٤

إجماع بين أهل العلم، واختلفوا هل تجب فيه الكفارة أم لا؟

على قولين هما روايتان عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، ومسألة طويلة الذيل، ولكننا نختصر على ما ذكره الشراح.

أحدهما: تجب، وهو المذهب عند الحنابلة. يعني نذر المعصية، لو نذر أن يذبح في مكان لله في مكان يذبح فيه لغير الله ما حكمه؟ نقول: هذا نذر معصية. هل يجوز الوفاء به؟ الجواب: لا. طيب ماذا يصنع؟ هل تجب عليه الكفارة؟

المذهب نعم يكفر، عليه كفارة يمين. تجب وهو المذهب، وروي عن ابن مسعود وابن عباس، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه لحديث عائشة مرفوعا: «لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين». صححه بعض أهل العلم، رواه أحمد وأهل السنن واحتج به أحمد وإسحاق.

والرواية الثانية والقول الثاني: لا كفارة عليه. روي ذلك عن مسروق والشعبي والشافعي لحديث الباب. وحديث عائشة ولم يذكر فيه كفارة، حديث عائشة الآتي في الباب الآتي: «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه». ولم يذكر كفارة، في رواية أنه قال: ويكفر كفارة يمين لكن فيها شيء من الضعف. وحديث عائشة ولم يذكر فيه كفارة، وجوابه أن عدم الكفارة أو عدم ذكر الكفارة لا يدل على عدم وجوبها. يعني إذا جاء النص في موضع بأنه يجب عليه أن يكفر، وجاءت نصوص أخرى ليس فيها ذكر الكفارة، حينئذ عدم الذكر لا يلزم منه أنه لم يرد، أليس كذلك؟ عدم الذكر بموضع لا يلزم منه أنه لم يرد، ولذلك في مواضع في صفة الوضوء وصفة الصلاة قد يرد في بعضها ولا يرد في كثير منها، جلسة الاستراحة وردت في بعض الروايات ولم ترد في أكثر الروايات، حينئذ نقول: هل عدم ذكرها يدل على أنها ليست مشروعة؟ الجواب: لا. إذا عدم الذكر ليس دليلا على عدمها، وذكر في حديث عائشة والمطلق يحمل على المقيد.

وروى مسلم في ((صحيحه)) من حديث عمران بن حصين مرفوعا: «لا نذر في معصية الله».

وروى مسلم في ((صحيحه)) من حديث عقبة بن عامر مرفوعا: ... «كفارة النذر كفارة يمين». هذا عام لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – سماه نذرا قال: «من نذر أن يطيع الله». قال ماذا؟ «فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله». قال: «فلا يعصه». سماه نذرا أو لا؟ سماه نذرا، لو لم ينعقد لم يقل فلا يعصه، لقال: فلا نذر له. أو قال: فلا ينعقد. لكن لما قال: «فلا يعصه». يعني لا يفعل المعصية، ثم جاءت الكفارة في موضع آخر.

إذا الحديث قسم لنا النذر إلى نوعين:

- «من نذر أن يطيع الله». هذا نذر طاعة.

- «ومن نذر أن يعصي الله». هذا نذر معصية.

إن لم إن عجز عن نذر إطاعة أو مطلقا في نذر المعصية جاء الحديث هذا حديث عقبة ابن عمر مرفوعا: «كفارة النذر». أطلق فهو مفرد دخلت عليه (أل) فيحمل النوعين «كفارة اليمين».." (١)

"كل ما حكي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من أمر الصلاة قولا أو فعلا فهو داخل في «صلوا»، إذا يكون ماذا؟ مأمورا به، هذا أصل لا إشكال فيه، لكن فيه تفاصيل الصلاة لا نجعل هذا حاكم على هذا، فنقول: هنا نقلت الاستراحة الجلسة، وهنا ما نقلت، هذا أصل إذ لو كان فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - لنقلت، ولما لم تنقل حينئذ لا يدل على شرعيته، نقول: لا، هذا غلط ليس بصحيح، وإنما نأخذ الصلاة وكيفية الصلاة من مجموع الأحاديث، فننظر هذا إلى ذاك، حتى في باب المعتقد، وهنا مثال، وهو الذي جعلنا نذكر هذه القاعدة، لكن هذه القاعدة تنبهوا لها، لأن كثير من المتأخرين شراح الأحاديث والكتب المتون الفقهية يأتون إلى النصوص يمزقونها تمزيقا، فيقع الطالب في هوس كلما أورد عليه حديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ثابت في البخاري ومسلم يقول: لا يدل على هذا. لماذا؟ لو كان لنقلت في حديث كذا، سبحان الله هذا الحديث الذي جعلته أصلا عن النبي - صلى الله عليه وسلم - والحديث الذي قلته أنا عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، كم نبي هو؟ واحد، الذي قال حديثك هو الذي قال بحديثي، إذا تجعل هذا بجوار هذا، كما أن الآية بجوار الآية تأخذ آية تقيد بما يكون في آخر القرآن، وآخر القرآن يقيد بأوله، إذا القاعدة في باب المعتقد أن النصوص لا تمزق، لا نقف مع آية ونهجر سائر النصوص، بل نقول: نجمع كل ما يتعلق بهذا الباب وننظر فيه، ولذلك أهل الحديث حتى في الحكم على الأسانيد يقول: لا ينفرد حديث بسند ما، لا بد أن ينظر في الباب كاملا، في الباب على جهة الكمال، هنا كذلك نقول: قوله تعالى: ﴿وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا﴾. ليس فيه لفظ الشرك وحكمنا عليه بماذا؟ بكونه شركا، من أين جئنا زيادة من عند أنفسنا؟ نقول: لا، الآية الأخرى، وحينئذ كونها آية مستقلة لا يلزم منها أن لا يكون الحكم متعلقا بما ذكر، بل هذا وحي وهذا وحي والعمل واحد، وقالوا: ﴿ولن نشرك بربنا أحدا﴾. ثم ذكروا بعد ذلك على وجه الاستنكار الآية السابقة (﴿وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن﴾) .. الآية، قال المصنف كما سيأتي في مسائل:

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٤١

وفيه: (أن كون الشيء يحصل به منفعة دنيوية من كف شر أو جلب نفع لا يدل على أنه ليس من الشرك). وهو كذلك، يعني: إذا قيل هذا محرم، ثم تبين أن فيه منفعة، هل المنفعة تدل على عدم التحريم؟ الجواب: لا، ولذلك قد يشرب الخمر فيستفيد منه في أي شيء ما، الله أعلم في أي شيء ما، حينئذ نقول: هذه المنفعة لا تدل على ماذا؟ على كونه ليس محرما، وهنا كانوا يستفيدون، فإذا كان كذلك حينئذ نقول: كون المنفعة موجودة لا ترفع الحكم الشرعي، ولذلك لا ينظر إلى أثر الشيء دون ماذا؟ دون الحكم الشرعي، لا ينظر إلى أثر الشيء دون الحكم الشرعي، فإذا قلنا: بأن القاعدة أن ما لم يجعل سببا شرعيا ولا كونيا حينئذ لا يلتفت إليه، أليس كذلك؟ طيب لو جربه إنسان، قال: وجدت فيه فائدة.." (١)

"إذا ينهى عن الشرك ولا يلزم من ذلك أنه ممكن الوقوع، وإذا لم يكن ممكن الوقوع لا يلزم منه ألا ينهى صحيح، حينئذ نهي ولا يلزم من النهي ماذا؟ أنه ممكن الوقوع، وإذا كان ممتنع الوقوع لا يلزم منه ألا ينهى عنه عليه الصلاة والسلام.

قال هنا: وكون الخطاب موجها إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - لا يقتضي أن يكون ممكنا منه. قال تعالى: ﴿ولقد أوحي إليك وإلى الذين من قبلك﴾ [الزمر: ٦٥] من المرسلين ﴿لئن﴾ لأنه قيده بالوحي وإنما الوحي إلى الأنبياء والرسل ﴿ولقد أوحي إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾ فالخطاب له هنا ولجميع الرسل ولا يمكن أن يقع منه باعتبار حاله لا باعتبار كونه إنسانا وبشرا لما ذكرناه سابقا، أن الأنبياء على جهة العموم لهم جهتان:

- جهة النبوة والرسالة.
- وجهة الإنسانية والبشرية.." (٢)

"فقوله: (﴿ولا تدع﴾) نهي والنهي للتحريم، وقلنا: إذا قيل محرم لا يلزم منه أن لا يكون شركا، أليس كذلك؟ فالمحرم جنس يعم الشرك وما دونه، والشرك هو أكبر الكبائر، وما دونه هو الشرك الأصغر والخفي والمعاصي الأخرى، حينئذ إذا قيل هذا منهي عنه لا يلزم أن لا يكون شركا، وإذا قيل بأنه شرك لا يلزم أن لا يكون كبيرة بل هو كبيرة وشرك وهو معصية وذنب لكن اختص في الشرع استعمال ما يدل على هذا المعنى الخاص وهو صرف العبادة لغير الله أو أن تجعل لله ندا سمي وإن كان ذنبا ومعصية خص باسم خاص وهو الشرك الأكبر، حينئذ إذا أطلق الشرك هو ذنب ومعصية، لكن يدل على حقيقة، ولذلك له

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٤٣

(٢) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/٤٥

حقيقة شرعية، بمعنى أن الشرك لم يدع الباري جل وعلا ولا رسوله - صلى الله عليه وسلم - العباد أن يقوموا بتفسيره، إنما نهى عن الشرك قبل ذلك أمر بالتوحيد وتكفل ببيان معنى التوحيد، لم يأمر بالتوحيد ويكل الأمر إلى المخلوقين أو للمأمورين أو للعباد أن يفسروا التوحيد، أليس كذلك؟ كذلك نهى عن الشرك وفسر معنى الشرك، ولم يكل معنى الشرك إلى العباد، ولذلك السلف الصالح من الصحابة ومن بعدهم لم يختلفوا قط في معنى التوحيد الذي بعث به الرسل، ولم يختلفوا قط في معنى الشرك الذي نهى عنه الرسل، وإنما وقع الخلاف متى؟ عند من لم يرجع إلى معنى التوحيد للكتاب والسنة، وعند من لم يرجع إلى معنى الشرك إلى الكتاب والسنة، وفسر التوحيد بعقله ورأسه وأهوائه وطرائقه وشيوخه، وكذلك الشرك لم يرجع فيه إلى الكتاب والسنة إنما فسره بهواه، هنا وقع الخلاف، ولذلك التوحيد فيه مذاهب الجهمية عندهم مذهب، والمعتزلة مذهب، وكل من خرج عن السنة فله مذهب خاص في ماذا؟ في معنى التوحيد وكذلك الشرك، أما السلف فهو محل إجماع، ولذلك نحن نقول: أعلى درجة في دعوى الإجماع هو إجماع الرسل، إجماع قطعي جاء الخبر به في كتاب ربنا جل وعلا وهو قطعي الدلالة، ثم أجمعوا وحكاه الله تعالى، ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾ [النحل: ٣٦]، ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾ [الأنبياء: ٢٥].." (١)

"ثالثا: أن أصلح الناس لو دعا غير الله صار من الظالمين أو لا؟ لأنه خوطب به النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو أصلح الناس وأكمل الخلق، فإذا وقع منه ذلك كان من الظالمين أي: المشركين فكيف بغيره؟ من باب أولى وأحرى. قال في ... ((التيسير)): والآية نص في أن دعاء غير الله والاستغاثة به شرك أكبر وقد نهى عنه. ولهذا قال - وهي الآية الثانية التي أرادها المصنف -: ﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا رآد لفضله﴾ [يونس: ١٠٧] لماذا؟ بعد هذه الآية ذكر هذه؟ قال: لأنه المتفرد بالملك والقهر والعطاء والمنع دون كل ما سواه، فيلزم من ذلك إفراده بتوحيد الإلهية، ﴿ولا تدع﴾ هذه مركبة، ﴿ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك فإن فعلت فإنك إذا من الظالمين﴾ إذا من الذي يرفع يجلب النفع ويدفع الضر هو الله عز وجل، ولذلك قال: ﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو﴾ فهو المستحق للعبادة، فحينئذ هذه الآية الثانية تدل على مضمون الآية الأولى، أليس كذلك؟ يعني: يمكن أن يؤخذ هذا المعنى من الآية السابقة لأنه إما توحيد وإما شرك، وقد نهي عن الشرك وبين أنه دعاء ما لا ينفع ولا يضر. إذا ما هو التوحيد؟ دعاء من بيده النفع ومن بيده الضر، وإذا كان كذلك

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٤٥

فحينئذ دلت على التوحيد. ولذلك الشوكاني قال: ﴿وإن يمسسك﴾ هذا تصريح بمضمون الجملة السابقة، يعني: دل عليها ما سبق ﴿فلا رآد لفضله﴾ لأنه المتفرد بالملك والقهر والعطاء والمنع دون كل ما سواه، فيلزم من ذلك إفراده بتوحيد الإلهية لأنهما متلازمان، وإفراده بسؤال كشف الضر وجلب الخير، لأنه لا يملك ذلك إلا الله، لأنه لا يكشف الضر إلا هو ولا يجلب الخير إلا هو فهو المستحق للعبادة وحده دون من لا ينفع ولا يضر. قال تعالى: ﴿قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون﴾ [الزمر: ٣٨] وقال: ﴿ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وهو العزيز الحكيم﴾ [فاطر: ٢] إذا النفع والضر حقيقة هو بيد الله جل وعلا وهو المستحق لأن يعبد دون ما سواه.." (١)

"قال هنا: وروى الطبراني بإسناده أنه كان في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - منافق يؤذي المسلمين، فقال بعضهم: قوموا بنا نستغيث برسول الله - صلى الله عليه وسلم - من هذا المنافق، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إنه لا يستغاث بي، وإنما يستغاث بالله». روى الطبراني، والطبراني هو سليمان بن أحمد بن أيوب المطيري اللخمي الطبراني صاحب المعاجم الثلاثة الصغرى وغيرها أحد الحفاظ المكثرين الجوالين، أخذ على أكثر من ألف شيخ منهم أبو زرعة وطبقته، ألف شيخ، وعنه أبو نعيم وغيره، توفي سنة ستين وثلاثمائة من الهجرة، كانوا يتوسعون في المشيخة، يعني: لا يلزم منه أنه ماذا؟ لو سمع منه حديثا عده من شيوخه، أليس كذلك؟ كل ما سمع من شيخ ولو حديثا واحدا حينئذ يعده من شيوخه، ولذلك يقول: ألف شيخ، كيف درس ألف شيخ، إذا كان سيلزم شيخا واحدا خمس سنين وعشر سنين كم يحتاج؟ أليس كذلك؟ يحتاج إلى زمن طويل لا يكفي العمر، لا عمره ولا عمر عشرة مثله، حينئذ نحتاج إلى أن نفهم ماذا أرادوا بالمشيخة، أرادوا به أنه لو روى حديثا واحدا فحينئذ يقال ماذا؟ أنه شيخه.." (٢)

"وروى الطبراني بإسناده، يعني: إسناده الخاص، وقد رواه الطبراني في ((المعجم الكبير)) كما في ((معجم الزوائد)) عن عبادة بن الصامت، ولم يسمه المصنف هنا عن عبادة بن الصامت قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح غير ابن لهيعة، فهو حسن الحديث، مختلف فيه، منهم من ضعفه ومنهم من حسن حديثه. قوله: رجاله رجال الصحيح. هذا لا يلزم منه ماذا؟ لا يلزم منه الصحة، لأنه يشترط في ما كان على شرط مسلم والبخاري أن يكون الرجال هم الرجال، وأن تكون الصفة هي الصفة التي اعتمدها البخاري ليس

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٤٥

(٢) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٤٦

مطلق الرجال، حينما يقال رجاله رجال الصحيح معناه أنه في حكم ما رواه البخاري على شرط البخاري ومسلم. وقال ابن مفلح في ((الآداب الشرعية)): وإسناده ضعيف. يعني: هذا الأثر الذي معنا. وأخرجه أحمد في ((المسند))، وابن سعد في ((الطبقات)) بغير هذا اللفظ الذي ذكره المصنف من حديث عبادة بن الصامت، وفيه «إنه لا يقام لي ولكن يقام لله». قال ابن مفلح: الرجل مجهول، وابن لهيعة ضعيف. الرجل مجهول لأن في سنده أن رجلا سمع عبادة، فيه مبهم ولم يبين، لو كان من الصحابة لقلنا ماذا؟ الصحابة كلهم عدول ولا يضر أن الراوي لم يسم، لكن غير الصحابة لا يقبل، لا يقال صحيح، إن رجلا سمع عبادة بن الصامت يقول .. إلى آخره. قال ابن تيمية في الاستغاثة الرد على بكري، وهذا يعتبر كالشرح لهذا الباب، ولذلك من أراد إتقان هذا الباب عليه بما ذكرناه سابقا، أن يعرف حال المشركين، الذين بعث فيهم النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهذا موجود في القرآن وموجود في كثير من التفاسير، ثم وفي بعض السنة، ثم يعرف حال هؤلاء المشركين الذين في عصرنا، ماذا يصنعون؟ فيجد أن الفعل هو الفعل، العلة هي العلة، والحكم هو الحكم، والقول بأنهم يعذرون بالجهل هذا بدعة حادثة، حينئذ نلحق هذا بذلك ولا إشكال فيه، فلا بد من النظر بهذا المعنى، ثم تمعن النظر في هذه الأدلة المذكورة يجمع طالب كل ما قيل في هذه المسألة من الأدلة المذكورة هنا وفي الشرحات ويتقنها، لأن مدار عباد القبور في هذا الزمان كسابقهم على هذا الباب (الاستغاثة). فإذا فهمه الطالب وعلم ما تورد عليه من الشبه فحينئذ أتقن ما يدافع به عن التوحيد، هو يعتقد في نفسه أنه لا يستغاث إلا بالله يأتي بالتوحيد، لكن إذا أراد السلاح في وجوه هؤلاء المشركين كيف يفعل؟ كيف يصنع؟ لا بد من معرفة القواعد التي تعين على فهم ما يرد به على المخالف يعني النظر في الشبهة والنظر في دليلها، الشبهة تكون من طرف المخالف المشرك، وإجابتها تكون من طرف الموحد، الشبهة قد تكون مركبة قد تكون مأخوذة من الكتاب أو سنة على فهمه هو السقيم، وإلا لا يدل الكتاب والسنة على إثبات الشرك البتة هذا محال، حينئذ نحتاج إلى الإجابة الصحيحة لأن كل من انحرف عن الحق وهذه القاعدة - والله أعلم مطردة حتى في أهل البدع قديما وحديثا - لا بد أن يأتي إلى نص من كتاب أو سنة، كل مخالف لا بد أن يأتي بلفظ من القرآن أو من السنة فيستدل به، ولذلك تجد المبتدعة من أصحاب الموالد تقول: «ذاك يوم ولدت فيه». فيمسك هذه «ذاك يوم ولدت فيه».." (١)

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٤٦

"الآية الثانية قوله تعالى: (﴿والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير﴾ [فاطر: ١٣] ... الآية).

أول الآية ﴿ذلكم الله ربكم له الملك﴾ يعني الآية السابقة فيها إثبات الخلق، وهذه الآية دليل آخر من مفردات توحيد الربوبية، وهو إفراد الله تعالى بالملك فلا مالك إلا الله، كما أنه لا خالق إلا الله، لا رازق إلا الله، فكل فرد من أفراد توحيد الربوبية يجب أن يكون على هذا الإطار نفي وإثبات على وزان لا إله إلا الله، يظن البعض من طلاب العلم وقد وجدتهم أنه لا ينفى إلا العبادة فقط لا معبود بحق إلا الله، وإذا جئت لا حاكم إلا الله بدأ يتردد، نقول: لا هذا لا حاكم إلا الله كقوله: لا رازق إلا الله. نعم لا نجعل مدلول لا إله إلا الله لا حاكم إلا الله لا هذا غلط، وإنما نجعل من مقتضيات لا إله إلا الله لا حاكم إلا الله، كما نقول: لا رازق إلا الله، لا خالق إلا الله، أليس كذلك؟ حينئذ نقول: لا إشكال في هذه المسألة النفي والإثبات، أما لا حاكم إلا الله نقف معها وكأننا نريد نفيها؟ نقول: لا، وإن استعملها بضعهم فيما لا يحمد استعمال بعض الأدلة الشرعية أو المسائل الشرعية أو ما جاء به الشرع لأغراض أخرى قد لا توافق الشرع لا يلزم منه نفي الأصل، فإفراد الله تعالى بالحكم والتشريع والتحاكم هذا لا يمكن أن ينازع فيه أحد البتة، فإذا جاء بعض أهل البدعة أو .. إلى آخره فأخذوا هذا الشعار حينئذ نكشفه من أصله لأن قال به بعض الحزبين، وأنهم لا يتكلمون إلا في هذه الجزئية لا حاكم إلا الله فهذا باطل فاسد، إذا استغل بعض الحق لمقاصد ليست شرعية، يبقى الحق كما هو حق، سواء تكلم به مسلم مبتدع تكلم به كافر أيا كان ذلك المتكلم فلا نرجع إلى الأصل فنبطله من أصله، بل نسلم به، ولكن نقول استعمال هذه فيما لا يكون شرعيا هو الذي ينفع، ﴿ذلكم الله ربكم له الملك﴾ [الزمر: ٦] إفراد أو لا؟ ﴿له الملك﴾ إفراد أو لا؟ نعم، ما وجهه؟ [أجيبوا أفيدونا] التقديم والتأخير [أحسنت]، تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر، كل آية تمر معك فيما سبق وفيما يأتي عامل هكذا تتقن التوحيد على وجهه إن شاء الله تعالى وتجادل أكبر عالم، ﴿له الملك﴾ الملك له، الملك ماذا إعرابه؟ مبتدأ، له هذا خبر مقدم الأصل، الملك له لماذا قدم وأخر؟ نقول: هذا خروج عن مقتضى الأصل فلا بد له من علة كما قلنا في (ما) و (من) إذا خرج عن الأصل لا بد له من فائدة، هنا الفائدة إفادة الحصر، وهو إثبات الحكم في المذكور ونفيه عن ما عداه، الملك له لله، وننفيه يعني الملك عن من سوى الله، انظر ﴿له الملك﴾ توحيد ﴿له الملك﴾ تقديم وتأخير، أفاد الحصر إثبات الحكم في المذكور وهو إثبات الملك لله فقط ونفيه عن ما عداه، لا مالك إلا الله هل ثم

فرق؟ ﴿له الملك﴾ لا مالك إلا الله لا فرق، وإنما اختلفت الصيغة فحسب وإن كان لا مالك إلا الله أقوى من حيث الإثبات لكنه داخل في قوله لا إله إلا الله.." (١)

"قوله: (أنه سمع) (أنه) يعني أن ابن عمر (سمع) وهذا أعلى درجات التحمل، السماع هذا ليس ثم مباشرة بينهما (أنه سمع) يعني ابن عمر ... (سمع رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول: إذا رفع رأسه من الركوع في الركعة الأخيرة من الفجر: «اللهم»)، (يقول) قلنا إذا جاء يقول يحمل على ماذا؟ على اللفظ والمعنى، ولذلك هو صوت أو لا؟ بدليل أن ابن عمر سمعه وهو مأموم، فدل على أن النبي – صلى الله عليه وسلم – رفع جهر به يعني هذا الدعاء يجهر به («سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد»)، («سمع الله لمن حمده») لا شك أنه يجهر بها لأنه إمام، و («ربنا ولك الحمد») هذا ليس الأصل فيها الجهر، ولكن قد يجهر ببعض ألفاظ الصلوات، قد يجهر فيسمعه المأموم، قد يكون من باب التعليم، وقد يكون لحكمة أخرى. قال: (سمع رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول: إذا رفع رأسه من الركوع في الركعة الأخيرة من الفجر). هذه تقيدات كلها يؤخذ منها أحكام، فهو تقييد لمكان الدعاء من الصلوات أي صلاة؟ الفجر هذا تقييد، وجاء في حديث ابن عباس أنه عام، فليس التقييد هنا للاحتراز بمعنى أن هذا الدعاء أو دعاء القنوت لا يكون إلا في صلاة الفجر، بل يكون في صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء، واختلف في يوم الجمعة لكن المراد هنا بيان أن هذه الصلاة التي سمع فيها ابن عمر هي صلاة الفجر، ولا يلزم من ذلك أن لا يقنت في غير صلاة الفجر، بل هو في جميع الصلوات على الصحيح، ومكانه من الركعات قال: (الأخيرة) مع أنه في صلاة الفجر وهذا يشمل ماذا؟ إذا قلنا بأن الفجر ليس خاصا من الصلوات في الركعة الأخيرة يحتمل الثانية الثالثة الرابعة أو لا؟ الثانية الثالثة الرابعة، الثانية في صلاة الفجر، وعلى القول بأن الجمعة كذلك يقنت فيها دخلت، الثالثة صلاة المغرب، الرابعة الظهر والعصر والعشاء، ولذلك قال: (في الركعة الأخيرة) ومكانه من الركعة ليس بالسجود ولا بين السجدتين إنما قال ماذا؟ (إذا رفع رأسه من الركوع) بين محل ذلك في الركعة يعني ليس في مطلق الركعة الأخير لأنه قال: (في الركعة الأخيرة). (في الركعة الأخيرة) مطلقة حينئذ نحتمل أنه بعد القراءة قبل الركوع بعد الركوع في السجود بين السجدتين بين ذلك، ومكانه من الركعة بما بعد الرفع من الركوع، ويجهر به ولا يسر لقوله: (سمع)، (يقول) .. إلى آخره، حينئذ نقول: هذا من ما يجهر به. قوله هنا: («اللهم العن فلانا وفلانا»). معلوم أن هذا القنوت إنما كان بعدما شج رأسه عليه الصلاة والسلام، ولذلك نزلت ماذا؟ (﴿ليس لك من الأمر شيء﴾)

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٤٧

فثم مناسبة بين هذا الحديث والحديث السابق. إذا هذا القنوت بعدما شج رأسه، وكسرت رباعيته يوم أحد. قال: («اللهم العن فلانا وفلانا»). اللعن أصله الطرد والإبعاد من رحمة الله، ومن الخلق السب والشتم، ومر معنا في أول الكتاب، ومنهم يقول: من الخلق السب والدعاء.." (١)

"وكلها ثابتة في الصحيحين أو في أحدهما، قال النووي: لا ترجيح لإحداهما على الأخرى. يعني لا نحتاج إلى ترجيح، وإنما نعتبره بماذا؟ نعتبره من تنوع السنن القولية، تارة يأتي بهذا وتارة يأتي بذاك، لا يلزم من ذلك أن يستمسك بلفظ واحد ويهجر البقية، لأنه يكون قد ترك بعض السنة، وإن فعله لا إنكار فيه كذلك، إن فعله فإن تمسك بلفظ وتركه لا إنكار، لكن يكون قد ترك شيئا من السنة والأولى فيه التنويع، لذلك قال النووي: لا ترجيح لإحداهما على الأخرى. قال ابن دقيق العيد: كأن إثباتها - يعني الواو - دال على معنى زائد. وهو لا بد لأن العرب لا تزيد شيئا إلا لفائدة، كون النبي - صلى الله عليه وسلم - ينطق مرة «ربنا لك الحمد»، ويأتي مرة أخرى «ربنا ولك الحمد»، ثم نقول: هما سيان بمعنى واحد، غلط هذا مخالف لسنن العرب، فلا بد من معنى زائد دلت عليه الواو، ولذلك قال ابن دقيق: كأن إثباتها. بل نجزم ول ا نقول: كأن. دال على معنى زائد، لأنه يكون التقدير مثلا ربنا استجب لنا ولك الحمد، جمع بين الجملتين، ربنا استجب هذه جملة دعائية إنشائية، ولك الحمد جملة خبرية جمع بين الأمرين، ربنا استجب لنا ولك الحمد فيشتمل على معنى الدعاء ومعنى الخبر، وهو كذلك، هذا المتعين.." (٢)

"سادسا: إثبات القلوب للملائكة، صحيح؟ (﴿فزع عن قلوبهم﴾) قلوب الملائكة، إذا الملائكة لها قلوب، لقوله: (﴿عن قلوبهم﴾). بعضهم زاد على ذلك قال: كذلك نزيد العقل، لماذا؟ لأن العقل محله القلب. لكن هذا فيه نظر، لماذا؟ لأن نثبت أنها تفهم ولا شك ﴿يسبحون الليل والنهار﴾ [الأنبياء: ٢٠]، والفهم لا يستلزم أن نثبت العقل، لأن [العقل القلب محل] العقل محله القلب هذا في البشر، وكون الملائكة لها قلب وبنو آدم لهم قلوب لا يلزم منه الاتحاد في مثل هذه المواضع، فتسمية العقل للملائكة هذا يحتاج إلى نص، لكن نجزم بأنها تفهم، بدليل ماذا؟ إسناد الأفعال السابقة، ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ الخشية هذه لا تصدر إلا عن من يفهم، كذلك ماذا؟ التسبيح، كذلك الذكر، كذلك الطواف بالبيت المعمور إلى غير ذلك من [أفعال أو] الأفعال التي أسندت للملائكة حينئذ نقول: هي تفهم ولا شك، لكن العقل على جهة الخصوص، هذا يحتاج إلى نص، وإن كان الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى أورد ذلك في

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/٤٨

(٢) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٤٨

شرحه على كتابه التوحيد.

[ثامنا] (١): إثبات العلو لله عز وجل فوق مخلوقاته. هذا كما ذكرنا علو القدر والذات إن كان بعض المخالفين نازع في مسألة علو الذات، لكن لا عبرة بقوله.

تاسعا: إثبات عظمة الله تعالى.

عاشرا: إثبات أن قول الله حق، ﴿والله يقول الحق﴾ [الأحزاب: ٤]، ﴿فالحق والحق أقول﴾ [ص: ٨٤].

---

(١) حدث خطأ في الترقيم، وكذا ما بعده.." (١)

"[إذا فيه] ولذلك قال: وهو صريح في أنها تسمع كلام الله تعالى، كما روى ابن أبي حاتم عن عكرمة قال: إذا قضى الله أمرا تكلم تبارك وتعالى رجفت السماوات والأرض والجبال وخرت الملائكة كلهم سجدا، يعني لله تعالى، («أو قال رعدة - شديدة») شك من الراوي هل قال النبي ع («رجفة»)، («أو قال رعدة - شديدة») رعدة بفتح الراء بمعنى الأول بمعنى الرجفة، أي متحدان في المعنى أو متقاربان، يعني تفسر بما مضى، الحركة والاضطراب، وهذا من شدة حرص السلف على ألفاظ الحديث، وإن كانت تجوز روايته بالمعنى بشروطها المعروفة في محلها. قوله: («خوفا من الله عز وجل»)، («خوفا») إيش إعرابه؟ مفعول [به]؟! لأجله، نعم. أي لأجل الخوف من الله فهو علة («خوفا من الله عز وجل») هذا ظاهر في أن السماوات لها معرفة وإحساس تسمع («خوفا»). إذا من الذي خاف أو ما الذي يخاف، ما الجواب؟ السماوات، هل يلزم من ذلك أن يكون لها قلب؟ لا، لا يلزم، أليس كذلك؟ قال هنا: ظاهر في أن السماوات لها معرفة وإحساس تخاف من الله تعالى بما جعل فيها من الإحساس والمعرفة بمن خلقها. وقد أخبر الله بأن هذه المخلوقات تسبحه وتقدسه كما قال في الآية العامة ﴿تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن﴾ [الإسراء: ٤٤]. هذا عام عموم لا عموم بعده ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾. تفصيل ﴿وإن من شيء﴾ أعم من سابقه، يعني ليس السماوات والأرض ومن فيهم فحسب ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ فلا يلزم من ذلك التساوي بين ما يدركه العقل الإنسان من نظيره بأن يحمل ما ثبت للسماوات على ما ثبت للبشر، خوفا من الله، لا يلزم أن يكون ثم قلب، تسبح يعني تقول: ماذا؟ سبحان الله، يلزم من ذلك أن يكون لها فم ولسان ومخارج؟ لا، لا يلزم. حينئذ القول بأنه لا بد لا يفهم التسبيح إلا بذلك هذا قصور في الفهم، وثبت سماع تسبيح الطعام وهو يؤكل، ثبت ذلك كما في

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٤٩

البخاري من حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه. قال: كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل.

وتسبيح الحصى كما في حديث أبي ذر أن النبي ع أخذ في يده حصيات فسمع لهن تسبيحا كحنين النحل.

وقصة حنين الجذع هذه معروفة كذلك، وهذه المخلوقات تسبح حقيقة لا بلسان الحال، فمن حملها على لسان الحال قد أخطأ.

كذلك قوله تعالى: ﴿فقال لها وللأرض ائتيا طوعا﴾ [فصلت: ١١]. ﴿ائتيا﴾ هذا قول الله تعالى بحرف وصوت، وأمر من؟ أمر للسماوت والأرض ﴿فقال لها﴾، ﴿قالتا أتينا طائعين﴾ القول لفظ وصوت وحرف، ﴿أتينا طائعين﴾ هذا المقول، قالت بذلك: إي والله قالت بذلك. نأول نحرف بلسان الحال؟ لا والله، لماذا؟ لأنه أخبرنا بذلك والأصل حمل اللفظ على حقيقته، ودعوى المجاز هنا ليست بظاهرة، بل هو فاسد الاعتبار ﴿تكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا﴾ [مريم: ٩٠].." (١)

"إذا الجواب قصده للتعظيم لا يدل على أن ذلك تعظيم لله تعالى هذا باعتباره هو، هو الذي ظن أنه تعظيم وليس الأمر كذلك، فكم ممن يقصد التعظيم لشخص ينقصه بتعظيمه، ولهذا قال في ((التيسير)): ولهذا قيل في المثل المشهور يضر الصديق الجاهل ولا يضر العدو العاقل، فإن اتخاذ الشفعاء والأنداد من دون الله هضم لحق الربوبية، وتنقص لعظمة الإلهية، وسوء ظن برب العالمين.

إذا حق الربوبية تنقصه بما ظن أنه تعظيم، وكذلك حق الألوهية تنقصه بما ظن أنه تعظيم، فأي تعظيم هذا؟ عاد على حق الربوبية فتنقصه، وعاد على توحيد الإلوهية فتنقصه. نقول: هذا ليس بتعظيم، وكذلك هو سوء ظن برب العالمين. ووجه ذلك كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى: أن المتخذ للشفعاء والأنداد - العابد الذي اتخذ الشفاعة - أن المتخذ للشفعاء والأنداد إما - الظنون المتواردة عنده - إما أن يظن أن الله سبحانه يحتاج إلى من يدبر أمر العالم معه من وزير أو ظهير أو عوين يحتاج إلى ماذا؟ إلى من يعينه كما هو الشأن في ملوك الأرض لا يمكن أن يستقل بنفسه لا بد من وزراء، أليس كذلك؟ لو أراد أن يبسط عرشه على مملكته ودولته نقول: هذا لا يستطيعه وحده لا بد من ماذا؟ لا بد له من ظهير ووزير وعوين، إما أن يظن أن الله سبحانه يحتاج إلى من يدبر أمر العالم معه من وزير أو ظهير أو عوين وهذا أعظم تنقص لمن هو غني عن كل ما سواه بذاته، وكل ما سواه فقير إليه بذاته، هذا لا يمكن أن يقال من جهة الباري وعلا.

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٣/٤٩

قال رحمه الله تعالى: وإما أن يظن أن الله سبحانه إنما تتم قدرته بقدرة الشفيع، فلا يقدر أن يدخل أو يجلب نفعا أو يدفع ضرا لنقص في قدرته حينئذ يحتاج إلى ماذا؟ إلى ما يتمم قدرته، الأول: طعنا في الغنى لأنه يحتاج إلى وزير وظهير وعوين، وهذا طعن في ماذا؟ في كمال قدرته جل وعلا حينئذ لا تتم قدرته إلا بهذا الشفيع، وهذا باطل، وإما أن يظن أن الله سبحانه إنما تتم قدرته بقدرة الشفيع. وإما هذا الثالث، وإما أن يظن أنه لا يعلم حتى يعلمه الشفيع هذا طعن في علمه جل وعلا، أو لا يرحم حتى يجعله الشفيع يرحم، أو لا يكفي وحده، أو لا يفعل ما يريد العبد حتى يشفع عنده كما يشفع عند المخلوق، أو لا يجيب دعاء عباده حتى يسأل الشفيع أن يرفع حجاتهم إليه كما هو حال ملوك الدنيا، وهذا أصل شرك الخلق. إذا هذه الظنون كلها ظنون سيئة برب العالمين جل وعلا، لأنه طعن في صفاته، إما في كمال غناه، وإما في كمال علمه، وإما في كمال اطلاعه على خلقه، وإما في كمال رحمته .. إلى آخر ما يذكر في هذا الموضع.

قال هنا: أو يظن أنه لا يسمع دعاءهم حتى يرفع الشفيع إليه ذلك، أو يظن أن للشفيع عليه حقا فهو يقسم عليه بحقه ويتوسل إليه بذلك الشفيع كما يتوسل الناس إلى الأكابر والملوك بمن يعز عليهم ولا تمكنه مخالفته، وكل هذا تنقص للربوبية وهضم لحقها. ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى.

إذا مرده إلى ماذا؟ إلى سوء الظن برب العالمين، حينئذ يلزم من ذلك التنقص في صفة من صفاته على ما مر.." (١)

"قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: الكفر عدم الإيمان بالله ورسوله سواء كان معه تكذيب أو لم يكن معه تكذيب. لأن الذي يحصر التكذيب والكفر في التكذيب حينئذ يلزمه ماذا؟ يلزمه أن الإيمان اعتقاد فحسب، لأنهما نقيضان، تقول له: ما يفسر كل منهما بالآخر، فإذا قيل له: لا كفر إلا باعتقاد. يلزم منه ماذا؟ أن الإيمان يحصل بماذا؟ بالاعتقاد فحسب، إذا قول اللسان ليس داخلا في مسمى الإيمان، فإنه أدخله في الإيمان وحصر الكفر في التكذيب تناقض يعتبر ماذا؟ يعتبر متناقضا، حينئذ حصر الكفر في التكذيب نقول: هذا ليس معتقد أهل السنة والجماعة، وإنما هو مذهب الجهم بن صفوان. قال ابن تيمية: سواء كان معه تكذيب أو لم يكن معه تكذيب، بل شك وريب أو إعراض عن هذا حسدا أو كبرا أو إتباعا لبعض الأهواء الصارفة عن إتباع الرسالة.

إذا الكفر كالإيمان متقابلان، يكون بالاعتقاد، ويكون بالقول، ويكون بالعمل بالجوارح.

وعرفنا هذا مرارا وقلنا: يكفي في الحكم بالكفر إذا وجد الكفر العملي ولا يشترط معه القول ولا الاعتقاد.

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٥٠

ويكفي الكفر بالقول ولا يشترط معه اعتقاد. من اشترط حينئذ رد الكفر إلى الاعتقاد وهذا باطل. و (كفر) مضاف (بني) مضاف إليه والإضافية لامية أيضا، و (بني) مضاف، ... و (آدم) مضاف إليه كذلك.

و (بني آدم) عام يشمل ماذا؟ يشمل الذكور والإناث، لأنه إذا قيل بنو فلان وأريد به القبيلة شمل الذكور أو الإناث، وإذا أريد به خاص بنو فلان بنو كذا حينئذ يكون خاصا بالذكور بنو، ولم نقل: بنات. حينئذ إذا قيل: بنو فلان وأريد به القبيلة كالقوم دخل فيه الذكور والإناث، وإذا أريد به شخص معين حينئذ نقول: هذا لا يشمل إلا الذكور فقط.

قال: (وتركهم). بالجر عطفا على المضاف إليه وهو

أين المضاف إليه؟ (كفر) أي (سبب كفر) سبب ترك، إذا عطف على المضاف إليه وهو جائز على الصحيح وإن منعه كثير من النحاة ... ﴿فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه﴾ [العنكبوت: ١٧] ﴿عند الله﴾، ﴿الله﴾ هنا مضاف إليه قال: ﴿واعبدوه﴾ اعبدوا الله تعالى، إذا أعاد الضمير إلى المضاف إليه وهو جائز وما دام أنه استعمل في القرآن حينئذ نقول: الصواب هو الجواز. (وتركهم) بالجر عطفا على المضاف إليه أي: وسبب تركهم دينهم بالنصب مفعول تركه (وتركهم دينهم) ترك مصدر مضاف إلى فاعله، أليس كذلك؟ تركهم، ترك فاعلين، الذين غلو، تركهم ماذا؟ (دينهم) أن يتركوا دينهم تفسر بأن والفعل، و (دينهم) هذا بالنصب على أنه مفعول به للمصدر.

وبعد جره الذي أضيف له ... كمل بنصب أو برفع عمله." (١)

"قال شيخ الإسلام: (ولا تجعلوا قبري عيدا) العيد اسم لما يعود من الاجتماع العام على وجه معتاد عائدا إما بعود السنة أو بعود الأسبوع أو الشهر ونحو ذلك. ومر هذا المعنى. العيد مأخوذ لشيء يعود، إما باعتبار المكان، وإما باعتبار الزمان، سواء كان الاعتياد بسنة من سنة إلى سنة أو من شهر إلى شهر أو من أسبوع إلى أسبوع. ولذلك الجمعة عيد من أعياد المسلمين وهي من أسبوع إلى أسبوع.

قال ابن القيم: العيد ما يعتاد مجيئه وقصده من زمان أو مكان، مأخوذ من المعاودة والاعتياد، فإن كان اسما للمكان فهو المكان الذي يقصد فيه الاجتماع وانتيابه للعبادة أو لغيرها، كما أن المسجد الحرام ومنى ومزدلفة وعرفة والمشاعر جعلها الله عيدا للحنفاء ومثابة، كما جعل أيام التعبد فيها أعيادا.

إذا عيد زماني وعيد مكاني، وكان للمشركين أعياد زمانية فلما جاء الله بالإسلام أبطلها وعوض الحنفاء

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٥٣

منها عيد الفطر وعيد النحر وأيام منى، كما عرضهم عن أعياد المشركين المكانية بالكعبة ومنى ومزدلفة وعرفة والمشاعر.

إذا الأعياد قد تكون زمانية وقد تكون مكانية إذا تبين ذلك فمعنى الحديث نهيه – صلى الله عليه وسلم – عن زيارة قبره على وجه مخصوص واجتماع معهود. إذا لا يخص قبر النبي – صلى الله عليه وسلم – بأي خصيصة سواء كانت مكانية أو زمانية، لا يجعل له وقتا في السنة كذا أزور القبر، أو بعد الفجر، أو نجتمع أنا وفلان .. إلى آخره، حينئذ نقول: هذا التخصيص يجعل ماذا؟ يجعله عيدا، وذلك هو معنى العيد كما مر معنا.

إذا معنى الحديث نهيه – صلى الله عليه وسلم –، والنهي – للتحريم هنا – عن زيارة قبره على وجه مخصوص واجتماع معهود، كالعيد الذي يكون على وجه مخصوص في زمان مخصوص، وذلك يدل على المنع في جميع القبور وغيرها، لأن قبره – صلى الله عليه وسلم – أفضل قبر على وجه الأرض، لكن لا يلزم منه شيء، هذا من جهة الاعتقاد فقط، وأما يترتب عليه شيء آخر لا، وقد نهى عن اتخاذه عيدا فقبر غيره أولى بالنهي كائنا من كان، ولو كان أبا بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما. وفيه النهي عن الإكثار من الزيارة، أي لا ترددوا على قبري وتعتادوا ذلك سواء قيدوه بالسنة أو بالشهر أو بالأسبوع.

الجملة الثالثة قوله: («وصلوا علي، فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم») صلوا أي قولوا: اللهم صل على محمد. وهذا أمر كقوله تعالى: ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما﴾ [الأحزاب: ٥٦] وصلاة الله على عبده ثناؤه عليه في الملأ الأعلى.." (١)

"(﴿وقضى ربك﴾)، ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل﴾. إذا هذا قضاء وهذا قضاء، هل قضاء الله تعالى واحد؟ نقول: لا، بعض الألفاظ التي وردت في الكتاب والسنة منها ما هو كوني، ومنها ما هو شرعي، ومن ذلك الحكم والإسلام كما سبق بيانه في ((شرح الأصول)) ومنه لفظ القضاء لأنه ثم إشكال، في هذه الآية مثلا قوله جل وعلا (﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾)، (﴿قضى﴾) لو كان القضاء كونيا للزم أن لا يتخلف شخص عن عبادة الرب جل وعلا، وهل هذا صحيح؟ نقول: لا. إذا ما المراد بـ (﴿قضى﴾) هنا؟ يعني أمر والمراد بالأمر هنا الأمر الشرعي وليس كذلك الأمر الكوني لأنه ينقسم إلى شرعي والكوني. إذا (﴿قضى ربك﴾) بمعنى أمر، والقضاء هنا يكون شرعيا، الفرق بين النوعين القضاء الكوني والقضاء الشرعي هو الفرق بين الإسلام الكوني والإسلام الشرعي، وكذلك الأمر الكوني والأمر الشرعي، والحكم الشرعي

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٥٨

والحكم الكوني كلها ألفاظ. الكوني لا بد أنه يقع مثل الإرادة الكونية لا بد وأن تقع إذا أراد الله عز وجل شيئا فلا بد أن يقع في الكون، ولا يلزم أن يكون محبوبا إلى الرب جل وعلا، بل قد يكون مبغوضا كالكفر مثلا والمعاصي والبدع والفسق ونحو ذلك، فهذا قضى بها الرب جل وعلا كونا ولذلك وجدت، لما وجدت ووقعت علمنا أن الرب أرادها، أليس كذلك؟ لأنه لا يقع في الكون إلا ما أراده الله عز وجل، فلما وقع الكفر ووقع الشرك، ووقعت المعصية والبدع ونحو ذلك علمنا أن الرب أرادها، لكن هل يلزم من ذلك إذا أرادها الرب جل وعلا أن تكون مرضية محبوبة إليه؟ الجواب: لا. لأن فرقا بين القضاء الكوني والقضاء الشرعي. إذا القضاء الكوني لا بد وأن يقع، مثل الإرادة الكونية المشيئة وهي مرادف لإرادة كونية لا بد وأن يقع المراد، هل يلزم أن يكون ذلك المراد محبوبا إلى الرب جل وعلا؟ الجواب: لا. ومثله القضاء، فهي ألفاظ متقاربة. إذا القضاء الكوني لا بد من وقوعه ولا يتخلف، ودليله وجوده، يعني لا ينسب إلى الرب جل وعلا بأنه أراد شيئا إلا إذا وقع، أما قبل وقوعه فلا ينسب لأنه غيب، وأنت لم تتطلع عليه، حينئذ نسبتك إرادة الرب جل وعلا لشيء ما ولم يقع يكون من القول على الله تعالى بلا علم، وأما إذا وقع فحينئذ لا يكون في الكون إلا ما أراده الله عز وجل، ويعم ما أحبه الله وما لا يحبه، يعني لا يشترط في القضاء الكوني أن يكون محبوبا إلى الرب جل وعلا.." (١)

"والطاعة قد تقوده إلى النار والعياذ بالله يعمل الطاعة يصلي مثلا ولكنه يرائي ويصوم ويرائي يدخله العجب والغرور حينئذ يقوده أو تقوده هذه الطاعة إلى النار، وخاصة إذا أكثر من الطاعات ولم يكن حوله من الناس من يكون على جهته أو على وتيرته لأن الشخص إذا انفرد عن الناس حينئذ يقع في نفسه شيء من الغرور كمن يطلب العلم ولا يطلب غيره العلم، أو يكون حافظا وغيره لا يحفظ قد يقع في نفسه شيء من الغرور حينئذ إذا وقع في هذه الطاعة ثم تلبس بمثل هذه المعايب قادته هذه الطاعة إلى النار والعياذ بالله، والمعصية كذلك تقود صاحبها إلى الجنة. والله المستعان.

إذا الكوني لا بد من وقوعه ويعم ما أحبه الله وما لا يحبه الله عز وجل، والآية التي ذكرناها واضحة بينة ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن﴾ والله لا يحب الفساد، ولا يحب المفسدين، فكيف قضي الله عز وجل بالفساد؟ نقول: قضاه كونا، لماذا؟ نقول: ﴿فعال لما يريد﴾ [البروج: ١٦]، ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ [الأنبياء: ٢٣] ثم نلتمس بعض الحكم التي كما ذكرنا منها ما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى من ظهور آثار أسماء الرب جل وعلا وصفاته، لولا وجود المعاصي من أسمائه التواب يتوب على

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٦

من؟ أليس كذلك، يعفو ويصفح من صفاته، يعفو ويصفح عمن؟ إذا لم يكن ثم معاصي، فالله لا يشرع الفساد ولا يحبه بل لا يحب المفسدين.

والقضاء الشرعي هذا منسوب إلى الشرع هذا يجوز وقوعه ولا يكون إلا فيما يحبه الرب جل وعلا. إذا فرق بين النوعين ومنه الآية التي معنا ... (﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا﴾) نقول: ها هنا القضاء شرعي، لماذا؟ لكونه (﴿قضى﴾) هنا بمعنى أمر ووصى وشرع، وهذا الذي أمر به وهو عبادته جل وعلا وحده بالإخلاص مع الإحسان إلى الوالدين نقول: هذا مما يحبه الله جل وعلا، لكن هل يقع يلزم منه وقوعه؟ الجواب: لا، لا يلزم منه الوقوع، وهذا الشأن هنا القول كالقول فيما سبق في قوله جل وعلا: (﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾) وسيأتي مزيد بيان في كلام القرطبي رحمه الله تعالى في معنى القضاء. ... (﴿وقضى ربك﴾)، (﴿قضى ربك﴾) قضى: قال مجاهد: وقضى يعني. وصى فالقضاء هنا بمعنى الوصية، وكذا قرأ أبي بن كعب وابن مسعود وغيره، قرؤوا (﴿وقضى ربك﴾) (وصى ربك) لكنها قراءة شاذة ليست متواترة، وإن فسر قضى بمعنى وصى وهذا مما يستفاد من القراءة الشاذة أنها في حكم خبر الآحاد، حينئذ إذا وجد في مثل هذه الآيات فسرنا المتواتر بالشاذ فنجعله قولا للصحابي وبعضهم يجعل له حكم الحديث المرفوع، لكن يفسر هنا (﴿قضى﴾) بمعنى وصى.." (١)

"وروى الدارمي: «إن أخوف ما أخاف على أمتي الأئمة المضلين». قوله: (وإذا وقع عليهم السيف لم يرفع إلى يوم القيامة). وفي رواية أبي داود «وإذا وضع السيف». وقع وضع بمعنى واحد «وإذا وضع السيف في أمتي لم يرفع إلى يوم القيامة». والمعنى إذا وقعت الفتنة والقتال بين المسلمين بقي إلى يوم القيامة، وكذلك وقع لما وضع فيهم بقتل عثمان رضي الله تعالى عنه لم يرتفع إلى اليوم، وكذلك يكون إلى يوم القيامة، ولكن يكثر تارة ويقل أخرى، ويكون في جهة ويترفع في جهة. إذا منذ أن وقع السيف بين المسلمين وكان ذلك بمقتل عثمان رضي الله تعالى عنه لم يرفع إلى يوم القيامة، قد يرفع في موضع دون موضع، قد يكثر في جهة ويقل في أخرى، لكن لا بد أن يقع في جنس الأرض.

قال: (ولا تقوم الساعة حتى يلحق حي من أمتي بالمشركين) حي واحد الأحياء وهي القبائل، ويحتمل الحي المراد به الجنس فيصدق على الاثنين والثلاث والأربع. وفي رواية أبي داود «حتى يلحق قبائل من أمتي بالمشركين». والمعنى أنهم يكونون معهم في ديارهم يلحق بالمشركين، لأن الأصل هو الفصل بين المسلمين والمشركين في الديار في الأرض هذا الأصل، حينئذ قد يلحق بعض القبائل بالمشركين، إذا في

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٥

ديارهم هذا الأصل، فيحصل منهم من الردة برغبتهم فيكونون معهم أرضا ودينا، يجتمع فيهم الأمران والمعنى أنهم يكونون معهم في ديارهم ويرتدون برغبتهم عن الإسلام وأهله، وكذلك يلتحقون بأهل الإشراك، قد يكون من جهة البدن دون الدين، قد يكون من جهة الاجتماع بالبدن دون الدين، وهو موجود الآن، لكن قد يصل اللحوق بالدين فيلزم منه الحلوق بالبدن، يعني اجتماع منهم وهو معهم في الأرض، وقد يكون اجتماعا في الأرض لكن لا في الدين. إذا (ولا تقوم الساعة حتى يلحق حي من أمتي بالمشركين) وظاهره أنهم يكفرون يرتدون عن الإسلام قال: (وحتى تعبد فئام من أمتي الأوثان) الفئام الجماعات الكثيرة. قال هو أبو السعادات، وفي رواية أبي داود «حتى تعبد قبائل من أمتي الأوثان». وهذا هو الشاهد للترجمة. وفيه الرد على من أنكر وقوع الشرك وعبادة الأوثان في هذه الأمة مما هو مشاهد وهذا واضح بين نص حديث صحيح إنه قال: (وحتى تعبد فئام من أمتي الأوثان). يعني أمة الإجابة الأوثان. وعرفنا المراد بالوثن كل ما قصد بنوع من أنواع العبادة. إذا سيقع الشرك أخبر النبي – صلى الله عليه وسلم – بذلك، فمن دفعه يكون رادا على النبي – صلى الله عليه وسلم –.

وفي الصحيحين «لا تقوم الساعة حتى تطرب أليات نساء دوس حول ذي الخلصة» قال: وذو الخلص طاغية دوس التي كانوا يعبدون في الجاهلية، والحديث رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه فهو ثابت، إذا خلص، قيل في الشمال في الجزيرة.

وفي صحيح مسلم عن عائشة مرفوعا «لا تذهب الليل والنهار حتى تعبد اللات والعزة». «لا تذهب الليل والنهار» يعني تنتهي الدنيا «حتى تعبد اللات والعزة»، وقيل ذكره صاحب ((التيسير)): إن القبر المنسوب إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنه بالطائف قبر اللات. والله أعلم.." (١)

"قال المصنف: وخط ذلك النبي عدم، لا يوجد من يعرفه. قطعا لا يوجد من يعرفه. («إن العيافة والطرق والطيرة») قلنا: سيأتي باب خاص بها. («من الجبت») قال الشارح في ((التيسير)): أي: من أعمال السحر. من («الجبت»)، ومر معنا أن عمر رضي الله تعالى عنه فسر («الجبت») بماذا؟ بالسحر، وعلى ذلك حينئذ ظهر وجه إدخال هذا النص تحت قوله: (باب بيان شيء من أنواع السحر). لأن الجبت هو السحر، وهنا فائدة تتعلق بمسألة أصولية وهي: أنه شاع أن دلالة الاقتران ضعيفة عن الأصوليين، نقول: نعم ضعيفة لكن إلا في مثل هذا المثال، كيف هذا؟ إذا حكم بحكم عام على متعدد فدلالة الاقتران حجة هنا، رضي الأصوليون أو لم يرضوا لماذا؟ لأن قوله: («إن العيافة والطرق والطيرة من الجبت»). إذا العيافة

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٦٠

من الجبت، والطرق من الجبت، والطيرة من الجبت. حكم جمع بينها بواو العطف وحكم عليها بحكم واحد، فدل على ماذا؟ على استواءها في الحكم. ومن هنا ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس﴾ [المائدة: ٩٠] معنوي. إذا الخمر نجاستها معنوية كما أن الأزلام نجاستها معنوية، فلا نقول: الاستدلال هنا في آية الخمر أنها دلالة الاقتران وهي ضعيفة. نقول: ليست مطلقا ضعيفة، إذا حكم على متعدد بحكم واحد استوى هذا المعتدد في هذا الحكم، فلا فرق بين أن نقول: العيافة من الجبت، والطرق من الجبت، والطيرة من الجبت، كما نقول: الخمر هناك ماذا؟ أنها رجس، والمراد بـ ﴿رجس﴾ أنه رجس معنوي، يؤكد ذلك الأزلام ليست نجاستها حسية، كذلك ﴿رجس من عمل الشيطان﴾، ﴿من عمل﴾ هذا إيش إعرابه؟

صفة نعم، جار مجرور بعد النكرة يعتبر صفة ﴿رجس من عمل﴾، صفته رجس عملي، ورجس العملي العمل هذا الحركة، حينئذ نقول: ليس من النجاسة الحسية إنما المراد به النجاسة المعنوية، وهذا هو المرجح الذي يدل عليه الدليل.

إذا قال هنا: («من الجبت»). قال الشارح: أي: من أعمال السحر. قال القاضي: والجبت في الأصل: الفشل الذي لا خير فيه، ثم استعير لما يعبد من دون الله وللساحر والسحر. فعرفنا أن عمر رضي الله تعالى عنه إنما أراد ماذا؟ أراد نوعا من أنواع الجبت، وهذا على طريقة السلف في تفسير الألفاظ التي لها مفردات متعددة وآحاد مختلفة، يذكرون نوعا يقتضيه المقام، وسكوتهم عن الأنواع الأخرى والآحاد الأخرى لا يلزم منه نفي عدم دخولها تحت اللفظ.." (١)

"ثم أورد المصنف أقوالا لبعض العلماء في تفسير معنى الكاهن وغيره فقال: (قال البغوي)، وهو الحسين بن مسعود بن الفراء المعروف بمحيي السنة الشافعي صاحب التصانيف، وعالم أهل خراسان، وكان ثقة فقيها زاهدا، صاحب ((التفسير)) المشهور، و ((شرح السنة)) و ((المصابيح))، مات سنة ست عشرة وخمسمائة. قال ماذا؟ (البغوي) في تفسير العراف. قال: (العراف الذي يدعي معرفة الأمور بمقدمات يستدل [أو يستدل] بها على المسروق ومكان الضالة ونحو ذلك). قال: (يدعي معرفة الأمور). قيدها ليست كل الأمور، إنما المراد الغيبية أو المغيبات، (بمقدمات) أقيسة ونحوها، (يستدل بها) بهذه (على المسروق). سبق أن العراف أنه فعال كما مر معنا، إما مبالغة، وإما بالنسبة، ظاهر كلام البغوي هنا أن

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/٦٢

العراف هو الذي يخبر عن الواقع لأنه قال: (المسروق)، وقال: (ضالة). (المسروق) شيء وقع بعد السرقة، وكذلك الضالة بهيمة ضاعت حينئذ نقول: وقعت بعد الضالة لا تكون إلا بعد الضلال، والمسروق لا يكون إلا بعد السرقة، حينئذ أخبر عن شيء وقع يعني: عن ماض ليس عن أمور مستقبلية، فعلى هذا القول في ظاهره أن البغوي يرى أن هو مدعي العلم بالمغيبات في الماضي وفي المستقبل، وظاهر كلامه أن العراف هو الذي يخبر عن الواقع كالسرقة وسارقها، والضالة ومكانها وغير ذلك، في أسباب ومقدمات بأقيسة فاسدة يدعي معرفتها بها يعني، معرفة هذه الأمور الغيبية بواسطة هذه الأقيسة، وخيالات شيطانية وربما تنزلت عليه الشياطين فإنها تنزل على الكاهن، والمنجم، والرمال، والساحر، ونحوهم، وكل من ادعى شيئا من هذه الأمور لقوله تعالى: ﴿تنزل على كل أفاك أثيم﴾ [الشعراء: ٢٢٢]. وظاهر كلامه أيضا أنه شامل لمن ادعى معرفة المستقبل والماضي، إذا العراف عند البغوي لا يختص بالعلم بالمغيبات في المستقبل، بل حتى في الماضي، لأن مكان المسروق يعلم بعد السرقة وكذلك الضالة قد حصل الضياع أولا، إذا هذا فيه إطلاق، هذا القول العراف حينئذ يكون أعم من الكاهن، الكاهن خاص بماذا؟ بمن يعلم أو يدعي العلم بالمستقبل، عراف مستقبل وماضي أيهما أعم عنده؟ العراف أعم من الكاهن. فهذا القول عليه يلزم منه أن العراف أعم من الكاهن لأنه يشمل الكاهن وغيره فهو من باب العام والخاص، العراف أعم من الكاهن، والخاص الكاهن. قال المصنف: (وقيل: هو الكاهن). (وقيل) يعني: قال بعضهم: (هو). من؟ العراف (هو الكاهن). إذا كل منهما يدعي العلم بماذا؟ بالمستقبل أي: العراف هو الكاهن فهما، ما العلاقة بينهما؟ مترادفان، على قول البغوي عام وخاص، العراف أعم من الكاهن، على هذا القول ولم ينسبه المصنف العراف هو الكاهن، إذا هما مترادفان، وبعض يرى أن العراف ما اختص بالماضي، والكاهن ما اختص بالمستقبل. وعليه فهما متباينان. قال هنا: ثم قال المصنف: (والكاهن هو الذي يخبر عن المغيبات في المستقبل). وهذا واضح، (وقيل: الذي يخبر عما في الضمير). (في الضمير) يعني أن تضمر شيئا فتقول: ما أضمرته. كما فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - مع ابن صياد، فيقول: أضمرت كذا.." (١)

"إذا [نقول] ولذلك نحن نقول إجماع الصحابة على هذه المسألة، وحكاية إجماع الصحابة هذه يجب على طالب العلم أن يعتني بها، كيف يحكي إجماع الصحابة، إذا كانت النصوص واضحة بينة ومتواترة ومتكاثرة وظاهرها حكم شرعي ثم لم ينقل حرف واحد عن صحابي يخالف ذلك الظاهر فتحكي الإجماع، تحكي الإجماع، لأنه لا يمكن أن يكون ثم قول جائز في عصر الصحابة ثم يكون بعده ويخلو

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٣/٦٣

عصر الصحابة عن ذلك القول، وهذا باطل. ولذلك اتفق أهل العلم على أنه إذا كان ثم قولان في عصر الصحابة لا يجوز إحداث قول ثالث، لأنه يلزم منه أن يكون ذلك العصر قد خلا عن قول الحق وهذا باطل، الصحابة العصر الأول ما اتفقوا عليه فهو حجة، ولا شك، ما اختلفوا فيه حينئذ لا يزاد قول على أقوالهم المختلفة، والترجيح حينئذ يكون بماذا؟ بالكتاب والسنة يعني تعرض أقوالهم على الكتاب والسنة، من بعد الصحابة لا حجة في قوله البتة، فمن احتج بقول الم‍سيب في هذه المسألة نقول: ابن المسيب قوله حجة أم لا؟ إذا كان ثم خلاف بين أهل العلم في قول الصحابي هل هو حجة أم لا؟ ثم اتفاق على أن من بعد الصحابة قوله ليس بحجة، وأما قول بعض الأصوليين كبار التابعين أنه حجة يلحق بالصحابي أو لا، هذه لا يلتفت إليها، إنما النظر في ماذا؟ يكون النظر في الصحابي فقط، ومرت معنا هذه المسألة. إذا [الإجماع] قلنا بالكتاب والسنة والإجماع، وهو أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة خلاف، خلاف ما دلت عليه النصوص والله أعلم، وهذا الطريقة في ادعاء الإجماع بعضهم يرى أنها طريقة ضعيفة، وليس الأمر كذلك، لماذا؟ لأننا نجد أئمة السنة في باب المعتقد يحكون إجماع الصحابة ولم ينقل عنهم حرف واحد في إثبات صفة أو غيرها، ولذلك نقول: ... ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥]. تفسير الاستواء بالاستيلاء باطل بإجماع الصحابة، هل نقل عن أحد من الصحابة أن التفسير هنا بالاستيلاء باطل؟ لم ينقل، هل دعوى الإجماع صحيحة؟ نعم صحيحة ولا إشكال فيها، لماذا؟ لأن الاستيلاء مخالف للفظ، فلو كان معنى هذا اللفظ هو الاستلاء لنقل عن الصحابة وكان أولى ما يستفسر عنه هو ما يتعلق بذات الباري جل وعلا، أولى من السؤال عن النشرة التي أجاب النبي - صلى الله عليه وسلم - أنها ... («من عمل الشيطان») لم يستفصلوا حرفا واحدا لا في معيته، ولا في علوه، ولا في الاستواء، ولا في الرحمة، ولا في غيرها، فدل ذلك على أن الظاهر هو المراد ونحكي الإجماع، إذ لو كان خلاف الظاهر غير مراد لسألوا واستفسروا إذ الحاجة الماسة هنا آكد من حاجتهم إلى معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بالفروع. وهذا كذلك يتعلق بأصل الدين.." (١)

"وإن اعتمد على الله تعالى ولكنه جعل شيئا من الاعتماد ولو على سبب معلوم ظاهر، حينئذ نقول: وقع في الشرك الأصغر، ومر معنا مرارا أن الاعتماد على الأسباب إن كانت صحيحة فهي شرك أصغر، إذا الاعتماد قد يكون كليا من كل وجه، فحينئذ يلزم منه قطع التوكل على الله تعالى فلم يعتمد إلا على هذا السبب فحينئذ يكون شركا أكبر، وإن كان الاعتماد موجودا في أصله لكنه انتفى كماله حينئذ يكون وقع

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٦٤

في الشرك الأصغر.

الثاني: أنه تعلق بأمر لا حقيقة له، بل هو وهم وتخييل، وهو كذلك، وهذا وإن كان لا يلزم منه شركا أكبر لكنه يكون ماذا؟ شركا أصغر بناء على القاعدة في باب الأسباب كل من اتخذ سببا ليس بسبب لا شرعيا ولا قدريا كونيا حينئذ يكون ماذا؟ يكون وقع في الشرك الأصغر كما مر معنا في باب الرقى.

قال في ((التيسير)): واعلم أن من كان متعينا بها قائلا بها كانت إليه أسرع من السيل إلى منحدره وتفتحت له أبو ا ب الوساوس فيما يسمعه ويراه ويعطاه. يعني من علق قلبه بهذه الأسباب سواء كانت أسبابا صحيحة أو لا، لأن التطير قد يكون بسبب صحيح لكنه لا يفيد من حيث هو سبب معلوم ليس بوهم، ولا تخييل، قد يكون سبب معلومة لكن لا ارتباط بينه وبين المسبب، حينئذ يكون ماذا؟ من علق قلبه بهذه الأسباب فمهما سمع شيئا إلا توهم ماذا؟ أنه سيقع له ما تشاءم منه، وما رأى شيئا إلا توهم أنه سيقع له ما تشاءم منه، فمن علق قلبه حينئذ جاءته الأمراض كما ذكرها هنا، أن من كان معتنيا بها قائلا بها كانت إليه أسرع من السيل إلى منحدره، وتفتح له أبواب الوساوس فيما يسمعه ويراه ويعطاه. كلما مر بشيء وهو قبيح تشاءم منه، وكلما مر بشيء يتفاءل به مضى إلى أمره. إذا ستكون حياته ماذا؟ مرتبطة بهذه، من حيث الفرح والسرور، ومن حيث الهم والغم، ويفتح له الشيطان فيها من المناسبات البعيدة والقريبة في اللفظ والمعنى ما يفسد عليه دينه وينكد عليه عيشه. انتهى كلامه.

ويتحصل من الأمرين: أن الواجب على العبد - يعني ما ذكره ابن عثيمين رحمه الله تعالى - أن المتطير قطع توكله، ثم أنه تعلق بأمر لا حقيقة له، يتحصل من ذلك أن الواجب على العبد التوكل على الله تعالى ومتابعة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وأن يمضي لشأنه لا يرده شيء من الطيرة عن حاجته، فيدخل في الشرك بنوعيه على التفصيل السابق.

وفي الصحيح عنه - صلى الله عليه وسلم - حين سئل عنه قال: «ذلك شيء يجده أحدكم فلا يصدنه».
وقال: «إذا تطيرت فلا ترجع». نعم، لأنه يلزم من ذلك أن يكون الاقتران بين التوكل وبين العبادة، ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ ... [الفاتحة: ٥]، ﴿فاعبده وتوكل عليه﴾ [هود: ١٢٣].

فالطيرة محرمة، وهي منافية للتوحيد سواء أحجم المتطير واستجاب لها أو مضى متأثرا بها، يعني من تطير بشيء كسارح مثلا، حينئذ نقول: بطير مثلا، إذا تطير بطير:

- فإما أن يرجع يحجم عن مقصوده.." (١)

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦٥/٥

"وفي رواية ذكرها ابن جرير عنه قال: الأمر من قبل الله. يعني من جهة الله لأنه هو الذي يقضي وهو الذي يقدر فله الحكم الكوني القدري جل وعلا.

وفي رواية: شؤمهم عند الله ومن قبله. أي إنما جاءهم الشؤم من قبله بكفرهم وتكذيبهم بآياته ورسله، فأخبر سبحانه أن طائرهم عنده فقال تعالى: ﴿ألا إنما طائرهم عند الله﴾. أي ليس شؤمهم إلا من عند الله. أي من قبله وحكمه الكوني القدري لذلك قال ابن عباس كما سبق: ﴿طائرهم﴾ ما قضي عليهم وقدر لهم. حينئذ يكون المرد إلى الحكم الكوني القدري.

وقال الزجاج: الشؤم الذي وعدوا به من العقاب عنده، لا ما ينالهم في الدنيا ﴿ألا إنما طائرهم عند الله﴾ وجهان:

﴿طائرهم عند الله﴾ يعني: ما أصابهم في الدنيا من عند الله تعالى.

وجه آخر وهذا هو المقدم عند المفسرين، الوجه الآخر أن ما يكون أو ما ينتظرهم من العقاب يوم القيامة هو طائرهم، وليس المراد به ما أصابهم في الدنيا، لكن الظاهر هو ما قدمه جمهور المفسرين وهو أجود مما ذكره الزجاج.

إذا قال الزجاج: الشؤم الذي وعدوا به من العقاب عنده لا ما ينالهم في الدنيا. وهذا قول آخر فالشؤم العظيم الذي لهم عند الله من عذاب النار لا ما أصابهم في الدنيا، والأول أظهر والعلم عند اله.

﴿ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ أي أن أكثرهم جهال لا يدرون وإذا كانوا جهالا لا يلزم منه نفي الكفر عنهم أصلا، أليس كذلك؟ لأن الجهل والكفر يجتمعان، بل أكثر الكفار والمشركين الذي بعث إليهم الرسل كان كفرهم كفر جهل، وليس كفر عناد واستكبار. ﴿ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ أي أن أكثرهم جهال لا يدرون ولو فهموا وعقلوا لعلموا أنه ليس فيما جاء به موسى عليه السلام شيء يقتضي الطيرة، وكيف يكون ذلك وما جاء به خير محض، والطيرة إنما تكون بالشر لا بالخير، الطيرة هي التشاؤم، فكيف يتشاءم بموسى وهو رسول من أولي العزم من الرسل، وما جاء به إنما هو حي من عند الله تعالى فهو خير محض وبركة محضا، وموسى لا شك أنه سبب للبركة والخير.

إذا طائرهم ما قضي عليهم وقدر لهم مبتدأ وخبر كما ذكرنا، (﴿عند الله﴾) إنما جاءهم الشؤم من قبله وبحكمه الكوني القدري بسبب كفرهم بالله تعالى، فهو الذي قدره ولا علاقة لموسى وقومه بهم.." (١)

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/٦٥

"وقالت طائفة: لم يلزم النبي – صلى الله عليه وسلم – بالشؤم في هذه الثلاث، بل علقه على الشرط كما ثبت ذلك في الصحيح يعني «إن كان ففي الفرس». في رواية في الصحيحين «إن كان» يعني الشؤم إن وجد «ففي الفرس». فحينئذ صار من باب التعليق، التعليق بشرط، ولا يلزم منه ماذا؟ الوقوع. قالوا: لم يجزم النبي – صلى الله عليه وسلم – بالشؤم في هذه الثلاثة بل علقه على الشرط كما ثبت ذلك في الصحيح، ولا يلزم من صدق الشرطية صدق كل واحد من مفردها، الشرطية يعنون بها ماذا؟ الجملة الشرطية عند المناطقة، فالمعلقة على متعدد. فحينئذ إذا علق شيئا على متعدد قد لا يقع الجواب إلا على المجموع الجميع ولا يتبع كل واحد. قالوا هنا: لا يلزم من صدق الشرطية صدق كل واحد من مفردها. قالوا: والراوي غلط. على كل الجواب ضعيف هذا أولا لا يصح تغليط الراوي مع إمكان حمله على الصحة، ورواية تعليقه بالشرط لا تدل على نفي رواية الجزم، لأنه جاء «الشؤم في ثلاث» جزم النبي – صلى الله عليه وسلم –، وجاء في رواية ماذا؟ «إن كان ففي الفرس» .. إلى آخره، إذا هل الثانية قاضية على الأولى؟ الجواب: لا، جاء الشرط، والشرط لا يدل على النفي ولا على ماذا؟ التحقق، وجاء الجزم «الشؤم في ثلاث». إذا لا نغلب أو نقدم رواية الشرط بأنه لم يقع على رواية الجزم، بل جاء الجزم وجاء التعليق على الشرط، وأما تغليط الراوي فهذا من أبعد ما يكون.

إذا جواب هذا القول الثالث أنه: لا يصح تغليطه مع إمكان حمله على الصحة ورواية تعليقه بشرط لا تدل على نفي رواية الجزم.

وقالت طائفة أخرى: الشؤم بهذه الثلاثة إنما يلحق من تشاءم بها، فيكون شؤمها عليه ومن لم يتشاءم بها ها؟ تلذذ بها، صحيح؟ إذا يكون الشؤم في هذه الثلاثة لمن تشاءم بها، ومن لم يتشاءم وتوكل على الله لا يكون ثم شؤم، إن كان الشؤم وحصل ووقع ففي واحد من هذه الثلاث، فيكون شؤمها عليه، ومن توكل على الله ولم يتشاءم ولم يتطير لم تكن مشئومة عليه.

إذا «الشؤم في ثلاث إن كان ففي الفرس».

إذا لا نقول: بأنها مما يتشاءم به مطلقا، وإنما نقول: من تشاءم بها وقع عليه ما تشاءم به، ومن توكل على الله ولم يتشاءم فحينئذ بقي على الأصل. قالوا: ويدل عليه حديث أنس «الطيرة على من تطير». وقد يجعل الله سبحانه تطير العبد وتشاؤمه سببا لحلول المكروه – كما مر – كما يجعل الثقة به والتوكل عليه وإفراده بالخوف والرجاء من أعظم الأسباب التي يدفع بها الشر.

إذا هذا القول اعتمد على ماذا؟ على من تطير، إن تطير بهذه الثلاث وقع، وإلا من توكل على الله تعالى

ووثق به فحينئذ لا يقع.

وقال ابن القيم وهذا هو القول المرجح في هذه المسألة.." (١)

"بقي مسألة ذكرها صاحب ((التيسير)) وهي أن بعض من أجاز علم التأثير استدل ببعض الآيات، استدل بآيتين من القرآن فهمها بفهم فاسد من القرآن. وقد استدل بعض المنجمين بآيات من كتاب الله على صحة علم التنجيم منها قوله تعالى: ﴿وعلامات وبالنجم هم يهتدون﴾ [النحل: ١٦]. والجواب أنه ليس المراد بهذه الآية أن النجوم علامات على الغيب يهتدي بها، ﴿وعلامات﴾ هل المراد به علامات مطلقا على الطريق وعلى علم الغيب وعلى كل شيء، وإلا المراد بعلامات مقيدة، علامات مقيدة، ومر معنا قاعدة مهمة جدا وهي أن كل صاحب بدعة بل وكفر لا بد وأن يتمسك بكلمة من القرآن أو من السنة، فليس كل من قال: قال الله تعالى وقال رسوله – صلى الله عليه وسلم – كما أخرجه البخاري ومسلم أنه صاحب حق، لا قد يأتي بعشرين حديث من البخاري ومسلم ولا يتعداها ويكون كافرا بالله العظيم، أو يكون مبتدعا، أو يكون فاسقا، لا يلزم من ذلك ليس كل من قال الله تعالى معناه جاب دليل، لا، قل: لا، الدليل عندنا أصل الاستدلال بالكتاب والسنة، وعندنا فهم، ومن هنا قال أئمة السلف: فهم السلف. فهم السلف هذه قد يرددها البعض ولا يفهمها، فهم السلف المراد به الصحابة رضي الله تعالى عنه هذا الأصل فيه، وقد يتبعهم القرن الثاني والثالث ونحوهم، لكن أصل فيه فهم السلف فهم الصحابة، لأن الإجماع لا ينعقد أصلا إلا بالصحابة، بل لا إجماع واقع ولا أقول ممكن لا إجماع واقع إلا ما نقل عن الصحابة، وقيده بعضهم بما قبل الفتنة. حينئذ نقول: الكتاب والسنة على فهم سلف الأمة. على فهم سلف الأمم هذه لا بد منها، لا بد منها في ماذا؟ خاصة في باب الأصول، يعني: باب المعتقد باب منهج السلف كيف نفهمه، لا بد من فهم الصحابة، لأن الجهم بن صفوان، بل نقول: الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية والصوفية وكل مبتدع، بل حتى الليبرالية الآن يأتون بآيات من الكتاب والسنة ويستدلون بها على كفرهم وباطلهم.

إذا ما من صاحب بدعة وقل إن شئت كفرا إلا ويتمسك بكلمة أو كلمتين من القرآن والسنة، ومن هنا قال بعض السلف: إن القرآن حمال وجوه. يعني: بعض المواضع يمكن لصاحب الباطل أن يدخل بها على المسلمين. وانتبه لذلك، لا تغتر بمن قال: قال الله تعالى وقال رسوله – صلى الله عليه وسلم –.." (٢)

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/٦٥

(٢) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٦٧

"إذا لا يتركونهن (لا) نافية، ويتركون هذا فعل مضارع مرفوع لتجرده عن الناصب والجازم، والنون هذه علامة الرفع، والهاء مفعول به، والنون هذه حرف يدل على التأنيث، قال هنا: (لا يتركوهن) أي ستفعلها هذه الأمة، يعني أمة الإجابة إما مع العلم بالتحريم بتحريمها، أو مع الجهل بذلك مع كونها من أعمال الجاهلية المذمومة المكروهة المحرمة، ولكنها تارة تكثر وتارة تقل، وذلك لظهور الإسلام أو وذلك بظهور الإسلام وضعفه، إذا («لا يتركوهن») لا يلزم من ذلك العلم بالتحريم أو لا، وإنما المراد به أن هذه الأفعال وهذه المعاصي المذمومة المنسوبة إلى الجاهلية أن هذه الأمة ستفعلها، حينئذ المراد به وقوع الفعل، ولا شك أن وقوع الفعل والمشابهة والمحاكاة أعم من كونه يعلم الفاعل حرمة ذلك أو لا، صحيح؟ ولذلك نعمم هنا لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: («لا يتركوهن») يعني ستفعلها هذه الأمة، إذا أراد الفعل ثم هذا الفعل قد يفعله الفاعل يقلد الكافر ولا يدري أنه محرم، وقد يدري أنه محرم فحينئذ النبي – صلى الله عليه وسلم – أخبر بالوقوع وهذا علم من أعلام النبوة، وأنه رسول الله صدقا وحقا لأنه أعلم عن غيب، ولا يدل ذلك على أنها مباحة، ليس المراد هنا أنها مباحة وإنما أراد ماذا؟ أراد أنها مما يفعلها أهل الجاهلية.." (١)

"أي شخصا رجلا، حينئذ رجلا ليس مفعولا به، ضربت رجلا، رجلا هذا صفة لموصوف محذوف أي ضربت شخصا رجلا، حينئذ نقول: هذا يلزم منه ماذا؟ أن كل فاعل وقع صفة حينئذ نحتاج إلى .. والصفة أعني بها المشتق، حينئذ نحتاج إلى التقدير، بل مؤمن دل على عبد، وكذلك («كافر») دل على عبد، وهذا الإعراب فيه نظر على القواعد المطردة عند النحاة، وأما المعاني فهذه لا يلتفت إليها في مثل هذه المواضع، وإنما يعتني بها البيانيون.

قال هنا: («مؤمن بي وكافر»)، («أصبح من عبادي»)، («أصبح»)، أي دخل في الصباح، هذا إذا فسرناه بأنه تامة، أو أصبح إذا كانت ناقصة دلت على ماذا؟ لأنها من أخوات (كان) تحتاج إلى اسم وخبر («أصبح») بمعنى أن الاسم اتصف بمضمون الخبر في وقت الصبح، أليس كذلك؟ أصبح زيد غنيا، نام فقيرا وما شاء الله أصبح وهو غني بمعنى أنه اتصف بالغنى في وقت الصباح، قبل وقت الصبح في السحر لعله دعا الله في السحر، قبل وقت الصبح فهو فقير، لكن لما أصبح دخل في وقت الصباح صار غنيا. إذا اتصف الاسم بمضمون الخبر. هنا كذلك أعربها بعضهم هنا. قال ماذا في النص؟ («أصبح من عبادي مؤمن») لما رفع مؤمن وجعلنا أصبح أنها من أخوات (كان) لزم أن نجعل ماذا؟ («من عبادي») خبرا

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٦٨

مقدما، ... و («مؤمن بي») هذا اسم أصبح مؤخرا، وهو وجه، خبرها («من عبادي»)، فحينئذ المعنى اتصف بعض العباد بصفة الإيمان، ويكون فيه شيء من الانعكاس. ويحتمل أن اسم أصبح ضمير الشأن، أصبح شأن الناس («من عبادي مؤمن»)، («مؤمن») هذا مبتدأ مؤخر، («من عبادي») هذا خبر مقدم، وهذا أوجه لماذا؟ لأن المعنى على الإعراب السابق لا يتأتى فيما جعلت أصبح من أجله، لأنك إذا قلت: أصبح من عبادي مؤمن، مؤمن هذا الاسم، من عبادي هذا خبر، فأخبرت عن المؤمن بكونه من عبادي، وهذا كما مر معنا في قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا﴾ [البقرة: ٨]، ﴿ومن الناس من يقول آمنا﴾، المشهور ماذا؟ في الإعراب عند كثير، ﴿ومن الناس من يقول﴾، ﴿ومن﴾ هذه مبتدأ، ﴿ومن الناس﴾ هذا خبر مقدم، ﴿الذين يقولون آمنا﴾ كائنون من الناس، ليس من البهائم، الخبر ماذا فيه؟ هل فيه جديد، ليس فيه جديد، لكن ما رشحه الزمخشري في هذا المقام أجود، وهو أن (من) إذا كانت للتبعيض فهي مبتدأ، وحينئذ تكون ماذا؟ من الناس أي بعض الناس يقول آمنا بالله، وهذا أجود من العكس، لأن المراد هنا الإخبار عن بعض الناس بكونهم قائلين بهذا القول، أما من يقول: آمنا بالله من الناس معلوم أنه من الناس، ليس من البهائم وليس من الجمادات، ما الجديد الذي استفدناه من الجملة الخبرية هنا؟ لأن الأصل في الخبر أن يكون مجهولا، ولذلك يشترط في المبتدأ أن يكون معلوما، أليس كذلك؟
والخبر الجزء المتم الفائدة." (١)

"إذا («أصبح من عبادي مؤمن بي») أصبح شأن الناس مؤمن بي من عبادي، إذا صح التركيب هنا، وهذا أجود والعلم عند الله. («مؤمن بي وكافر») المراد بالكفر هنا هو الأصغر، وليس المراد به الكفر الأكبر، وإذا لم يرد به الكفر الأكبر حينئذ لا يلزم منه ماذا؟ ألا يكون من استسقى بالأنواء ألا يكون كفرا أكبر، أليس كذلك؟ مر معنا في الترجمة الاستسقاء بالأنواء أنه على صورتين، شرك أكبر وله صورتان: يدعو يا نوء كذا أغثني هذا مشرك شركا أكبر في الألوهية لأنه صرف العبادة لغير الله تعالى.
والصورة الثانية: أن يعتقد أن المطر قد نزل بنوء كذا بأنه فاعل له، فهو الفاعل، والمطر منفعل، وهذا شرك أكبر كذلك في الربوبية.." (٢)

"وشرك أصغر وهو إذا اعتقد أنه سبب وأن الفاعل هو الله عز وجل، إذا الاستسقاء بالأنواء على صورتين قد يكون شركا أكبر، وقد يكون شركا أصغر، لكن المراد في حديث زيد هنا ما هو؟ المراد الشرك

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/٦٩

(٢) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٦٩

الأصغر، والكفر الأصغر، وليس المراد به الشرك الأكبر، فإذا حملنا هذا النص على أن المراد به الكفر الأصغر لا يلزم منه ماذا؟ نفي الشرك الأكبر في هذا المقام، كما يغلط بعض الناس في قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ [المائدة: ٤٤] يقيدون هذه الآية بقول ابن عباس، طيب لو سلم في هذا الموضوع أن الكفر في هذا الآية كفر أصغر، كفر دون كفر، لو سلمنا من باب التنزل، غيرها من الآيات هل يلزم من ذلك أن نقيدها بهذا النص؟ الجواب: لا. ويأتي في موضعه إن شاء الله تعالى، أردت التمثيل فحسب، إذا و («كافر») المراد به بالكفر هنا هو الكفر الأصغر، وذلك بنسبة المطر إلى غير الله تعالى، نزول المطر إلى غير الله تعالى، وهو كفران النعمة، وإن كان يعتقد أن الله تعالى هو الخالق للمطر المنزل له، بدليل قوله في الحديث: («فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته») إذا طائفتان، طائفة لما نزل المطر قالت: («مطرنا بفضل الله ورحمته») فنسبوا النعمة إلى الله تعالى، وطائفة أخرى لم تنسب النعمة إلى الله تعالى، فأطلق عليها أنها كافرة. إذا بالمقابل هنا لأن التقسيم يدل على الاشتراك في أصل المعنى، إذا قلت: الكلمة: اسم وفعل، لا بد من قيد مشترك بين الاسم والفعل، أليس كذلك؟ فلما بين أن الإيمان هنا المراد به نوع خاص، ليس المراد به الإيمان العام اعتقاد بالقلب إلى آخره، وإنما المراد به إيمان خاص، وهو نسبة النعمة إلى الباري جل وعلا، يقابل هذا الإيمان كفر خاص، وهو ماذا؟ نسبة النعمة لغير الله تعالى، فلما جاء التقسيم دل على أن الكفر هنا كفر أصغر لا أكبر، لأن بعض أهل العلم حمل اللفظ هنا على الكفر الأكبر، فلا بد من بيان توجيه ذلك على ما ذكرناه. إذا المراد بالكفر هنا هو الأصغر، بنسبة ذلك إلى غير الله، وكفران نعمته، وإن كان يعتقد أن الله تعالى هو الخالق للمطر المنزل له جل وعلا، بدليل قوله في الحديث: («فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته») .. إلى آخره، فلو كان المراد هو الأكبر لقال أنزل علينا المطر نوء كذا. يعني نسب الفعل إلى ماذا؟ إلى النوء بذاته، لكن قال: («مطرنا») والممطر هو الله عز وجل («بنوء»)، قلنا: الباء هذه سببية يعني بسبب النوء، إذ الكفر هنا يتعلق بالسببية، ولم يجعل الله عز وجل النوء ولا غيره سببا مما يتعلق به في هذا المقام سببا لنزول المطر البتة. ... («مطرنا») ما قال: أمطرنا نوء كذا، أو أنزل علينا المطر نوء كذا فنسبه مباشرة، وإنما ..." (١)

"لأن لو كان كذلك لكان الكفر هنا أو النسبة إلى النجم نسبة إيجاد لا سببية، ومر معنا نسبة الإيجاد هذه شرك أكبر، لأن الإيجاد المراد به الخلق، فالنوء حينئذ هو خالق المطر، وليس هذا المراد، فلو كان المراد هو الأكبر لقال أنزل علينا المطر نوء كذا، فأتى بباء السببية ليدل على أنهم نسبوا وجود المطر إلى

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦٩/١١

ما اعتقدوه سببا، فدل ذلك على أنه أراد إضافة ذلك إلى غير الله تعالى. وإن كان يعتقد أن الفاعل لذلك هو الله جل وعلا. قال ابن قتيبة كما نقل عنه الشارح: كانوا في الجاهلية يظنون أن نزول الغيث بواسطة النوء، إما بصنعه على زعمهم، بصنعه يعني بإيجاده، وقلنا: أهل الجاهلية على فرقتين باعتبار نسبة المطر إلى النوء طائفة قليلة تعتقد [أن المطر هو] أن النوء هو الذي أنزل المطر. يعني الإيجاد، والأكثر يعتقدون ماذا؟ أنه سبب، ولا يعتقدون أنه خالق للمطر، قال ابن قتيبة: كانوا في الجاهلية يظنون أن نزول الغيث بواسطة النوء، إما بصنعه على زعمهم، وإما بعلامته. يعني بكونه سببا له هذا المراد به، فأبطل الشرع قولهم لأنهم كما مر معنا أنه إذا أبطل السببية فمن باب أولى وأحرى أن يبطل الإيجاد، فقد يقول قائل: إذا أبطل السببية لا يلزم منه ذلك. نقول: لا، المراد به أنه بدلالة الأدنى على الأعلى فأبطل الشرع قولهم، وجعله كفرا، فإن اعتقد قائل ذلك أن للنوء صنعا في ذلك فكفره كفر شرك يعني أكبر. وإن اعتقد أن ذلك من قبيل التجربة يعني ربط السببي بينهما قال: فليس بشرك، يعني ليس بشرك أكبر، لا بد من تأويل كلامه، لكن يجوز إطلاق الكفر عليه وإرادة كفر النعمة، بمعنى أنه ليس بشرك أكبر، ننف عنه، ولكن لماذا؟ لأنه لم ينسب إيجاد المطر إلى النوء، فحينئذ فهو باق على إسلامه، لكن جاء الشرع بإطلاق الكفر عليه فلا بد أن نقول: كافر، كما جاء الشرع بإطلاق الكفر على تارك الصلاة لا بد أن نقول: كافر، ثم بعد ذلك ننظر في المعاني التي يمكن حمل الكفر عليها، وهنا لم يوجد فيه حقيقة الكفر الأكبر وإنما وجد فيه حقيقة كفر النعمة، ومعلوم أن كفر النعمة كفر دون كفر، أو كفر أصغر، حينئذ نطلق عليه أنه كفر، لكنه لا يساوي ذلك الكفر. ولذلك قال: ولكن يجوز إطلاق الكفر عليه وإرادة كفر النعمة، بل ليس المراد أن يجوز أنه يحتمل، لا، يتعين ذلك، لأنه سماه قال: («كافر بي»). وجب أن نقول: كافر. يجب أن نطلق الأوصاف كما أطلقها الشارع، وقلنا مرارا ذلك، أن من أطلق الشارع عليه الإسلام ووجدت فيه حقيقة الإسلام وجب أن يسمى مسلما، ومن وجدت فيه حقيقة الشرك الأكبر سواء كان أصليا أو فرعيا، بمعنى أنه مسلم ثم ارتد بعد ذلك، وجب أن نقول بأنه مشرك، إذا وجدت فيه الحقيقة.." (١)

"قال ابن القيم رحمه الله تعالى: لا تحد المحبة بحد أوضح منها - يعني من لفظ المحبة - فالحدود لا تزيدها إلا خفاء وجفاء، فحدها وجودها، ولا توصف المحبة بوصف أظهر من المحبة، فإذا قيل: ما المراد بالمحبة؟ فهي المحبة، لكن لا بد من توصيفها من حيث ما أراده الشارع، بمعنى أن المحبة ليست محبة فطرية، وإنما المراد بها محبة شرعية، حينئذ إن جاء الشرع بشيء يدل على أن هذه المحبة ليس

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٦٩

المراد بها المحبة اللغوية من حيث المعنى، لأن المحبة ممكن أن يقال بأنها الميل أو أنها المودة أو نحو ذلك، هل المراد مودة الله تعالى ومحبته فحسب؟ نقول: لا، [لا بد من ذلك] لا بد أن يتبع تلك المحبة بأثرها ولازمها وهو الإتباع، إتباع أوامر الله جل وعلا واجتناب نواهيه، حينئذ انتفاء الإتباع دليل على انتفاء المحبة مع إمكان وجود المحبة الطبيعية لكنها لا وزن لها لأن المعتبر هنا المحبة الشرعية، حينئذ إذا ادعى مدع بأنه يحب الله تعالى فينظر إلى عمله هل هو ممتثل لأمر الله تعالى ومجتنب لنهيه؟ إن كان كذلك فالدعوى صحيحة قائمة المحبة في القلب، وإلا إن لم يكن كذلك فدعوى المحبة نقول: هذه باطلة وليست موجودة في القلب، فإن قال: إن ثم مودة أو ميل نقول: هذه محبة طبيعية ولا أثر لها البتة. كما مر معنا في شرح ((الأصول الثلاثة)) أن العلم الشرعي هو معرفة العبد ربه ونبيه ودينه. وقلنا: المعرفة هنا ليست المراد بها المعرفة الفطرية، لماذا؟ لأنه يعرف ربه يعني وجوده، لكن ثم ماذا؟ هل يستقيم على شرع الله جل وعلا؟ هل يستسلم لشريعة الله جل وعلا؟ إن كان كذلك فالمعرفة شرعية وإلا فهي فطرية ووجودها وعدمها سواء، لا يلتفت إليها البتة، فهذه المعاني التي تقوم بالقلب من المحبة والرجاء والخوف والتوكل والإنابة لها حقائق شرعية مع مراعاة المعاني اللغوية، فحينئذ وجودها وعدمها باعتبار موافقة الشرع وعدمه، فمن وافق الشرع حينئذ نقول: هذه دعوى مقبولة وهي موجودة في القلب، وإن لم يوافق الشرع فحينئذ نقول: هذه وجودها وعدمها سواء، وحينئذ يترتب عليه ما يترتب ما جاء في الشرع. إذا لا تحد المحبة، يعني لا نأتي إلى تعريف يبين المراد بالمحبة لأنها أمر معنوي يدركه كل متكلم بل كل إنسان عاقل يعرف بالمراد بالمحبة والحب والبغض ونحو ذلك.

قال رحمه الله تعالى: ببيان بعض ما يلزم من أحكام تتعلق بهذه المحبة، وهي مرادة شرعا. يعني النظر في المعنى اللغوي لا يلزم منه أن لا نلتفت للشرع، والعكس بالعكس، بمعنى أننا إذا نظرنا إلى ضوابط المحبة في الشرع لا يلزم من ذلك أن لا ننظر إلى المعاني اللغوية التي دل عليها لفظ المحبة لأنه جاء (﴿كحب الله﴾)، وجاء يحبون الله، وجاء غير ذلك من الألفاظ التي تدل على أن هذا اللفظ استعمل في الشرع، حينئذ هل المراد به المعنى اللغوي فحسب؟ الجواب: لا، فلا بد من النظر في المعنيين، المعنى اللغوي والمعنى الشرعي.." (١)

"المعنى أن القلب قد وجدت فيه المحبة أحببت فلانا يعني وجد حبه في قلبي، وأحببت فلانا يعني ماذا؟ يعني جعلت قلبي معرضا لحبه، وإن لم يكن الحب موجودا، يعني أخذا بالأسباب التي تورث المحبة،

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٧٠

وسيأتي أن ثم أسبابا تتعلق بالشرع، إن وجدت حينئذ أحب العبد ربه.

قال: لكن في التعارف وضع محبوب موضع محب، محب هذا اسم مفعول، هذا هو الأصل استعمل قليلا كما سيأتي في كلام ابن القيم، لكن وضع محبوب هو المستعمل، أحب فهو يحب محب محبوب، هكذا في لسان العرب، والأصل ماذا؟ محب هذا الأصل أحب يحب محب اسم فاعل، اسم مفعول من أحب محب، هل سمع نقول؟ نعم، سمع لكنه قليل، ووضعوا موضعه ماذا؟ محبوب، ومحبوب لا شك أنه من حب الذي هو مبني للمجهول، ويكون على وزن فعل كضرب مضروب، قتل فهو مقتول، إذا ما كان على وزن مفعول يأتي من الثلاثي مغير الصيغة، وأحب ليس بثلاثي أولا، وليس بمغير الصيغة، بل هو مبني للمعلوم ومع ذلك قال: وفيه محبوب وهذا هو الكثير، ولذلك قال في ((المفردات)) لكن في التعارف يعني الشيء المستعمل عند أهل اللغة وضع محبوب موضع محب، وفي النسخ الموجودة [محب] [وهو] خطأ مطبعي محب يعني بفتح الحاء، واستعمل حببت أيضا في موضع أحببته، وفي القاموس قال: الحب الوداد، وعرفنا أن صفاء الوداد أصل في المحبة. إذا فيه شيء من القصور، وإنما يريدون بهذه التعارف ماذا؟ أرادوا بها التقريب، اللفظ قد لا يأتي مساوي للفظ من كل وجه، وإنما يراد به التقريب، ومن هنا جاءت مسألة الترادف اللغة هل هي موجودة أو لا؟ الصواب: أنها موجودة، لكن لا يلزم منه التساوي في المعاني من كل وجه، إذ كل لفظ من حيث المادة لا شك أنه مغاير للآخر، لكن ثم قدر مشترك، فالإنسان والبشر بمعنى واحد، هذا إنسان وهذا بشر. إذا قلت: هذا إنسان يمتنع أن نقول: هذا بشر؟ وإذا قلت: هذا بشر يمتنع أن نقول: هذا إنسان؟ إذا المصدق واحد، لكن كون الإنسان مشتق يدل على النسيان والبشر من البشرة هذه زوائد فروع في المعنى، وحينئذ لا يوجب هذه أو لا توجب هذه الفروع في المعاني اختلاف مصدق اللفظين، صحيح أو لا؟ يعني كون هذا اللفظ زاد شيئا هل زاد شيئا بمعنى أن المعنى الأصلي الذي وضع له اللفظ مغاير لهذا الشيء؟ الجواب: لا. حينئذ نقول: الترادف موجود خلافا لمن قال بأنه غير موجود، وهو موجود حتى في القرآن، لكن لا يلزم من أنه إذا قيل بالترادف أن يكون ثم التساوي بين اللفظين من كل وجه، هذا لا، ليس بلازم، وإنما نقول: بشر للبشرة، وإنسان للنسيان، فلا إشكال في ذلك.." (١)

"وعنوا بالخاصة محبة التعبد والعبودية لله عز وجل، حينئذ يرد السؤال الكبير الذي يريد أن يعرف نفسه هل يحب الله تعالى أم لا؟ ما علامة هذه المحبة؟ ليست مجرد دعوى. فقال رحمه الله تعالى: إنما تتحقق بإتباع أمره واجتناب نهيه، فعند إتباع الأمر واجتناب النهي تتبين حقيقة العبودية والمحبة، وهذا واضح

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٧٠

بين ودل عليه أكثر من دليل في الكتاب والسنة أن المحبة مرتبطة ارتباطا كليا فهو لازم لها بمعنى أن انتفاء الامتثال والإتباع يدل على انتفاء المحبة، ووجود الامتثال والإتباع دليل على وجود المحبة كالطهارة بالنسبة للصلاة. ولهذا قال رحمه الله تعالى: ولهذا جعل تعالى إتباع رسوله علما عليها - على المحبة - وشاهدا لمن ادعاها فقال تعالى في آية المحنة وهي: ... ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ [آل عمران: ٣١]، ﴿إن﴾ هذه شرطية ﴿إن كنتم تحبون الله﴾ أين فعل الشرط؟ هكذا لو نظرنا إليها على قاعدة أصولية عندنا من القواعد الأصولية النظر في المفهومات، من المفهومات المفهوم مفهوم الشرط وهو معتبر باتفاق أهل اللغة، وذلك لما رده بعض الأحناف قال الشوكاني في ((الإرشاد)): لا ينكره إلا الأعاجم. لأن الذوق يدل عليه يعني من عرف لسان العرب لا يمكن أن ينكره يقول: هذا لا مفهوم له. إن جاء زيد فأكرمه إن لم يأت لا تكرمه. إذا هذا واضح بين. هنا قال: ﴿إن﴾ هذه شرط فعل الشرط ﴿إن كنتم﴾، ﴿كنتم تحبون الله﴾ هذا متعلق بقوله: ﴿كنتم﴾ كنتم أنتم ... ﴿تحبون الله﴾، ﴿تحبون﴾ هذا خبر كان، ومتعلقات الشرط - وهذه فائدة أصولية - متعلقات الشرط داخل في الشرط، يعني المفاعيل، والجار والمجرور، والظرف، كلها إذا كانت متعلقة بفعل الشرط فهي داخل في مفهومه ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني﴾ هنا عندنا شرط وعندما مشروط. إذا ما هو المشروط الذي جعل علامة؟ الإتباع، انتفاء الإتباع الذي هو المشروط دليل على انتفاء الشرط الذي هو المحبة، الإتباع المراد به إتباع الظاهر والباطن أو الباطن فقط؟ الظاهر والباطن، ومن هنا نقول: هذه الآية تدل على أن أعمال الجوارح ركن في مسمى الإيمان واضح أو لا؟ فيه اشتباه؟ ﴿إن كنتم تحبون الله فاتبعوني﴾ قررنا فيما سبه أن المحبة هي العبادة وأن التوحيد إفراد الله تعالى بالمحبة ولم ينازع في هذا، ويلزم منه أن نسلم بما يأتي وأن لا ننازع، لأن التسليم بالأصل يلزم منه التسليم بالفرع اللازم له، حينئذ دلت الآية على أن إتباع النبي ظاهرا وباطنا أنه من الإيمان، ومن الإيمان بمعنى أنه ركن في الإيمان، فانتفاء الظاهر دليل على انتفاء المحبة، وانتفاء المحبة معناه انتفاء التوحيد، وإذا انتفر التوحيد انتفى الإيمان، وإذا انتفى الإيمان لعدم وجود أعمال الجوارح دل على أنه ركن فيه، صحيح أم لا؟ إذا هذه الآية تدل دلالة واضحة على أن أعمال الجوارح تدل على ... ماذا؟ على وجود المحبة.." (١)

"إذا المعنى اللغوي لا إشكال فيه، نظرنا إلى المعنى الشرعي فإذا الإله بمعنى المعبود فتواطآ، فإذا كان كذلك فحينئذ إذا فسر الإله بمعنى الرب أو بمعنى الخالق أو بمعنى الحاكم أو نحو ذلك نقول: هذا

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٧٠

انحراف في تفسير اللفظ من جهة الشرع ومن جهة اللغة، لا تمنع أن ذلك يدل عليه اللفظ إما بدلالة التضمن، وإما بدلالة الالتزام، والنزاع في كونه يدل عليه مطابقة، ولذلك ما يقوله الأشاعرة وغيرهم: أن لا إله إلا الله معناها لا خالق إلا الله، لا ينكر هذا المعنى، أليس كذلك؟ هو حق لا إله إلا الله لا خالق إلا الله ولا حاكم إلا الله ولا رازق إلا الله، ونحن نعتقد ذلك، لكن السؤال هنا هل هذا المعنى المطابقة لكلمة التوحيد لا إله إلا الله؟ إن قالوا: نعم قلنا: لا، هذا خطأ على الشرع، بل المعنى المطابقي الذي دل عليه يعني بدلالة المطابقة هو لا معبود حق إلا الله جل في علاه، وأما لا إله بمعنى لا خلق أو لا رب نقول: هذا تحريف للفظ إن جعل أنه مطابقة، وأما أنه يدل عليه بدلالة التضمن ودلالة اللاتزام. التوحيد الأنواع الثلاثة كلها متلازمة يعني داخل بعضها في بعض، ولا يمكن أن يتصور أنه يوجد نوع دون الآخر بمعنى أن من وحد الله تعالى في ربوبيته على وجه الكمال لزم منه أن يوحد الله تعالى في ألوهيته على وجه الكمال والعكس بالعكس، ولذلك إذا وقع الشرك الأكبر في أحد هذه الأنواع الثلاثة لزم منه الوقوع في الثاني والثالث، وإنما يذكر أهل العلم أن هذا شرك في الربوبية، وأن هذا شرك في الألوهية ليس المراد أنه نفي للآخر؟ لا، إذا قيل: بأن هذا شرك في الألوهية المراد أنه أصابه مباشرة، بمعنى أنه أول من ينزل على إفساده توحيد الألوهية وهو كذلك يلزم منه أنه ماذا؟ أنه شرك في الربوبية، والعكس بالعكس، فهي متلازمة من حيث الوجود، ومتلازمة من حيث الانتفاء، إن وجد واحد منها على وجه الكمال لزم منه وجود الآخرين، وإن انتفى واحد منها وقع في الشرك الأكبر انتفى الآخران وهكذا.." (١)

"إذا المرء هنا يشمل الذكر والأنثى. وقوله: («لا يحبه إلا لله») اللام هنا للتعليل، يعني من أجل الله، يعني لا لغرض آخر أيا كان ذلك الغرض فهو منفي. منفي بماذا؟ لأن عندنا حصرا وقصرا وهو إثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه («لا يحبه») نفي للمحبة كلها، وأثبت نوعا من أنواع المحبة، إذا لا يحبه للمال ولا للنسب ولا لغيره، لا لشهادة ولا صداقة كل ذلك منفي لأنه أمور عرضية طبيعية، قد توافق النفس لا يلزم من ذلك أن يكون في ثبوت بعض أنواع المحبة المنفية أن يكون فيه ماذا؟ فيه محذور شرعي، قد يحبه محبة طبيعية لكن المراد هنا ترتب الثواب وهي حلاوة الإيمان، إذا لم يحبه لله عز وجل وأحبه لصداقته أو لزمالته ونحوها يأثم؟ هل يأثم؟ لا يأثم. إذا وجد بعض أفراد المحبة المنفية، وإنما المراد هنا التحصيل لمنزلة وهي ... («وجد بهن حلاوة الإيمان») وهذه من المسنونات المكملات، يعني من كمال الإيمان المستحب، فانتفاء المحبة التي لأجل الله تعالى وهذه لا تقدح، إلا إذا كان تعامله مع الناس كلهم غلبت

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٩/٧١

حينئذ قد يكون فيه شيء من المحذور. إذا («إلا لله») اللام للتعليل أي من أجل الله، والمراد أن يحب المرء الذي يعتقد إيمانه وعبادته، يعني لكونه مؤمنا تقيا عابدا صادقا صالحا تظهر عليه سمات الإخلاص والصدق. لهذه الأسباب لا لكونه كذا وكذا غرض دنيوي، أن يحب المرء الذي يعتقد إيمانه وعبادته («لا يحبه إلا لله») أي لأجل طاعة الله جل وعلا، وهذا حصر وعرفنا وجه الحصر، لا وإلا، وقد كان الصحابة رضي الله تعالى عنه يؤثر بعضهم بعضا على نفسه محبة لله، وفي الله، وتقربا إليه جل وعلا. قال الله تعالى عنهم: ﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾ [الحشر: ٩] ومن لازم محبة الله محبة أهل طاعته، فانتفاء اللازم انتفاء للملزوم، ومحبة أهل طاعته هذا يدخل فيه الأنبياء والمرسلون والصالحون والعلماء، وكل من اتصف بالإيمان والتعبد فهو داخل فيه، لكن ينبغي تقييده بأن المراد كونه لازما يعني الجنس، ليس المراد كل الأفراد، يعني لو أحب الناس كلهم الصالحين المؤمنين الأتقياء إلا زيدا من الناس مع كونه مؤمنا وحصل بينهم ما حصل فأبغضه وكرهه من كل وجه، حينئذ هل انتفى اللازم؟ الجواب: لا، أليس كذلك؟ نقول: هذا لا يلزم منه ترتب النفي، لا. لا نقول: هذا يدل على أنه لا يحب الله تعالى، لا قد يضعف الإنسان في شأن زيد من الناس دون غيره، لكن السمة الغالبة أنه يحب الأنبياء والمرسلين والعلماء والصالحين وما أكثرهم، لكن عند زيد من الناس تحرج فوقع الحرج، فحينئذ نقول: هذا لا ينفي. نعم هو فيه شيء من الخلل، لكن لا يلزم منه نفي اللازم، لأننا نقول: محبة الصالحين وشمل الأنبياء والمرسلين لازم، ما معنى لازم؟ بمعنى أنه إذا انتفى انتفت المحبة وهذا خطير، فحينئذ لا تنتفي المحبة محبة الله تعالى لكونه كره أو أبغض زيدا من الناس ولو كان من الصالحين، نقول: لا، هذا قد يقع فيه الإنسان ويعتبر معصية لكن لا يلزم منه نفي الملزوم [قال هنا] أو لا يلزم منه نفي اللازم الذي محبة الصالحين.." (١)

"قال: ومن لازم محبة الله محبة أهل طاعته كمحبة أنبيائه ورسله والصالحين من عباده، ومحبة الله، ومحبة من يحبه الله من كمال الإيمان، وحقيقة الحب في الله، قال أهل العلم: ما أكثر الصفات التي إذا أراد أن يعرف أنه يحب الناس أو الطائعين لله عز وجل. وحقيقة الحب في الله قالوا: أن لا ينقص بالجفاء ولا يزيد بالبر. وهذا لو أردنا اعتباره لما قال شخص لشخص أحبك في الله انتفت المحبة أن لا ينقص بالجفاء، يعني تحب الشخص لطاعته، ولو أساء إليك تحبه؟ تبقى المحبة كما هي، وهذا أمر شاق ليس بالهين، كذلك لو أحسن إليك الناس إذا أحسن إليهم ازدادت المحبة، إذا كان يحبه لأجل الله تعالى لو أحسن إليه لا يزيد، لأنه قال: خلاص انتهى. ليس فيه شيء من الزيادة. حينئذ نقول: هذا القيد فيه أمر

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٧٢

يحتاج إلى تأمل. بمعنى أنه ينظر فيه يعني يبحث فيه في الشرع فيه ضوابط المحبة التي تتعلق بالمخلوقين، إن أحب زيدا لديـنه وطاعته سيكون هذا الأصل، قد يعتريه بعض النقص لكن لا يلزم منه ماذا؟ نفي المحبة من أصلها، وإلا هذا الضابط فيه شيء من الصعوبة أن لا ينقص بالجفاء وأن لا يزيد بالبر. هذا أمر طبعي، بمعنى أنه إذا أحسن إليه كلما ازداد الإحسان ازدادت المحبة، محبة طبعية ولها أثر في المحبة الشرعية فاشتراطه فيه شيء من الثقل.." (١)

"قال المصنف رحمه الله تعالى: (وفي رواية: «لا يجد أحد حلاوة الإيمان حتى» .. إلى آخره). يعني إلى آخر النص السابق، هذه الرواية أخرجها البخاري رحمه الله تعالى في ((الصحيح)) في كتاب الأدب ولفظه «لا يجد أحد حلاوة الإيمان حتى يحب المرء لا يحبه إلا لله، وحتى أن يقذف في النار أحب إليه من أن يرجع إلى الكفر». «أن يقذف في النار أحب إليه من أن يرجع» أن يصير في الكفر «بعد إذ أنقذه الله منه، وحتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما» هذه الرواية مؤكدة للمعنى السابق («ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان») التصريح هنا في ماذا؟ في الرواية السابقة («من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان») قلنا: (من) هذه شرطية مفهومه مفهوم المطابقة المنطوق ماذا؟ ترتب الحلاوة على الوجود، مفهوم المخالفة ما هو؟ عدم الحلاوة عند عدم وجودها، كلا أو بعضا، المفهوم دل عليه الحديث السابق انتفاء الحلاوة عند انـتفاء هذه الخصال دل عليه بالمفهوم، والرواية الثانية جاءت بالعكس جاء بالمنطوق قال: («لا يجد أحد حلاوة الإيمان»). هذا نفي، إذا منطوق هذا النص، هو مفهوم النص السابق، فجمع المصنف بينهما كما قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى من باب التأكيد، وإلا ليس فيه فائدة تزيد على المعنى السابق، إلا أنه المنطوق والمفهوم كل منهما دليل يعتبر في إثبات الأحكام، ونعم أن المنطوق أقوى من المفهوم، هذا مسلم به لكن لا يلزم أنه يعامل معاملة المنطوق، يعني المفهوم لا يعامل معاملة المنطوق، بل هو دليل شرعي صحيح فتثبت به الأحكام الشرعية إذا تعارض مع منطوق حينئذ نقول: القاعدة تعارض المنطوق مع المنطوق له قواعده من حيث التقديم والتأخير، كذلك إذا تعارض المفهوم مع المنطوق على الصحيح، فحينئذ يعامل معاملة المنطوق مع المنطوق، وإنما ذكر هذه الرواية الثانية لأن انتفاء وجدان حلاوة الإيمان في الرواية الأولى عن طريق المفهوم مفهوم المخالفة مفهوم الشرط، وفي الرواية الثانية عن طريق المنطوق، ودلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم هذا مسلم به، لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون دلالة المفهوم معتبرة شرعا، لا، تثبت بها الأحكام الشرعية وتخصص العام إذا كان

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٧٢

منطوقا وتقيده إن كان مطلقا هذا لا إشكال فيه، بل قد يقدم المفهوم على المنطوق إذا كان متأخرا، ونحو ذلك فتجري عليه جميع الأحكام، متى نقول: نلجأ إلى قاعدة المنطوق أقوى من المفهوم؟ في حالة واحدة، وهي عند عدم إمكان الجمع بين النصين فنقول: من المرجحات أن المنطوق مقدم على المفهوم لأن المنطوق أقوى من المفهوم، وهذا لا يلزم منه أن المفهوم لا تثبت به الأحكام شرعية، أما نقول: القرآن دلالته أقوى من دلالة السنة؟ أليس كذلك؟ حينئذ نقول: طريقه الثبوت من حيث الدلالة القطعية، ومن حيث الثبوت القطعي، المتواتر أقوى من الآحاد، حينئذ القوة لا تستلزم ماذا؟ هجر ما كان ضعيفا أو دون الأقوى، يعني هو ضعيف نسبي باعتبار الأقوى هذا كذلك في المنطوق والمفهوم.

مناسبة الحديث للباب: أن فيه فضيلة تقديم محبة الله ورسوله محمد – صلى الله عليه وسلم – على محبة من سواهما.." (١)

"وفي الحديث أن الله تعالى يحبه المؤمنون وهو تعالى يحبهم، كما قال تعالى: ﴿يحبهم ويحبونه﴾ [المائدة: ٥٤]. وذكرت بالأمس وقبل أمس أن الحبيب لا يطلق من باب الإخبار، وأنتم في واد وأنا في واد، قلنا: الحبيب لم تأت مادته الصواب أنه جاءت مادته في القرآن ﴿يحبهم﴾ إذا يقال الحبيب من باب الإخبار، أين أنتم؟ من باب الإخبار يصح أن يقال الحبيب، فيطلق على الباري جل وعلا كما يقال الصانع والمتكلم ونحو ذلك لأن المادة موجودة وحينئذ انتبهوا.

ثانيا: فضيلة تقديم محبة الله ورسوله محمد – صلى الله عليه وسلم – على كل شيء، يعني فضيلة المحبة في الله أن من اتصف بهذه الخصال الثلاث فهو أفضل ممن لم يتصف بها ولو كان المتصف بها كافرا فأسلم أو كان مذنبا فتاب من ذنبه، لأن من تاب من الذنب كمن لا ذنب له، وكذلك الإسلام يهدم ما قبله.

خامسا: مشروعية بغض الكفر. يعني سموها مشروعية فحسب، لا، بل هو ركن في الولاء والبراء، بغض الكفر وبغض الكافرين لا بد من الأمرين [لأن من اتصف] لأن من أن أبغض شيئا أبغض من اتصف به، ثم التصريح بذلك فهو لازم، كذلك من كفره الله تعالى كاليهود والنصارى يلزم من ذلك تكفيره، ومن لم يكفره فهو الذي أليق بالحكم منه من ذلك الذي لم يكفر.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: من أحب في الله، وأبغض في الله، ووالى في الله، وعادى في الله). أربعة أشياء (فإنما تنال ولاية الله بذلك، ولن يجد عبد طعم الإيمان،

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٧٢

وإن كثرت صلاته وصومه حتى يكون كذلك، وقد صارت عامة مؤاخاة الناس على أمر الدنيا، وذلك لا يجدي على أهله شيئا. رواه ابن جرير). هذا الأثر رواه ابن جرير بكماله كما قال المصنف هنا، وأخرج ابن أبي شيبة وابن أبي حاتم الجملة الأولى منه فقط، وبعضهم يضعفه لأن مداره على ليث بن أبي سليم عن مجاهد عن ابن عباس، وليث عند الجمهور ضعيف، وإن كان ابن القيم رحمه الله تعالى رجح في ((زاد المعاد)) أن حديثه حسن، حسن الحديث لكن المشهور أنه ضعيف، ثم هو من قول ابن عباس يعني موقوف على ابن عباس، وجعل له بعض أهل العلم حكم المرفوع لأنه ماذا؟ رتب جزاء على عمل، وترتيب الجزاء على العمل هذا ليس اجتهاديا إنما مرده إلى الشرع، فإن صح الأثر والمعاني المذكورة معلومة يعني ليس فيه جديد فائدة، وإنما هو من باب التأكيد فحسب، وهذا قد يجري عليه لو كان المصنف يرى أن الحديث ضعيف وإنما هو من قول ابن عباس، وإنما هو تصريح بما دل عليه ما سبق ضمنا وهي طريقة لكثير من أهل العلم. إذا إن صح فنقول: له حكم المرفوع.." (١)

"قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه وقد صارت عامة مؤاخاة الناس، عامة يعني أكثر ولم يجد العموم من كل وجه مؤاخاة الناس يعني مودتهم ومصاحبتهم على أمر الدنيا، وذلك لا يجدي على أهله شيئا، أي أنه إذا ضعف داعي الإيمان أحب دنياه، وأحب لها وآخى لأجلها وهذا تلازم، من كمل عنده الإيمان كملت عنده محبة الرحمن. إذا لازم ذلك ماذا؟ أنه يحب من يحب أهل الإيمان لذات محبة الله تعالى، وإذا ضعفت المحبة في القلب حينئذ يكون حبه للناس لأي شيء لغرض دنيوي، إذا كانت المحبة في قلبه ضعيفة ضعف الإيمان عنده حينئذ يلزم من ذلك الضعف فيما يتعلق بها، قلنا: من تفريعها، تفريع المحبة ماذا؟ أن يحب المرء لا يحبه إلا لله، فإذا ضعفت حينئذ ضعف هذا أو هذه الخصلة الثانية فتوزعت النيات والإرادات، أي أنه إذا ضعف داعي الإيمان أحب دنياه، وأحب لها، وآخى لأجلها وهذا هو الغالب وعلى أكثر الخلق، في ذاك الزمان والآن أشد، فإنك لا تجد غالبهم إلا وهو يقدم محبة دنياه ويؤثر ما يهواه على ما يحببه الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، فالمؤاخاة على أمر الدنيا كما قال ابن عباس: لا يجدي على أهله شيئا. يعني لا ينفعهم أصلا، بل يحصل العكس وهو الضرر، لا ينفعهم أصلا بل يضرهم كما قال الله تعالى: ﴿الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين﴾ [الزخرف: ٦٧] لم يستثن إلا أهل التقوى ومن عداهم فهم أعداء في الآخرة وإن كان ظاهرهم الصداقة في الدنيا فهذا حال كل خلة ومحبة كانت في الدنيا على غير طاعة الله، فإنها تعود عداوة وندامة يوم القيامة بخلاف المحبة والخلة على طاعة الله تعالى

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٧٢

فإنها من أعظم القربات كما جاء في الحديث حيث السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله قال فيه: «رجلان تحابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا عليه». وفي الحديث القدسي الذي رواه مالك وابن حبان في صحيحه: «وجبت محبتي للمتحابين في، وللمتجالسين في وللمتزاولين في وللمتباذلين في». وهذا كلام قاله ابن عباس في أهل زمانه فإذا كانت هذه البلوى قد عمت بها في زمن ابن عباس وهو خير القرون بشهادة النبي - صلى الله عليه وسلم - فما زاد الأمر بعد ذلك إلا شدة حتى وقعت الموالاة على الشرك والبدع والفسوق والعصيان فوقع ما أخبر به النبي - صلى الله عليه وسلم - من غربة الإسلام، وأنه سيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء.." (١)

"وهي قوله: (﴿قل إن كان آباؤكم وأبنآؤكم﴾) ... إلى قوله: (﴿أحب إليكم من الله ورسوله فتربصوا﴾). أي انتظروا [ما يحل بكم] من عقابه ما يحل بكم من عقابه.

(الثالثة: وجوب محبته - صلى الله عليه وسلم - على النفس والأهل والمال).

هكذا والظاهر أنها وجوب تقديم محبته ع على النفس والأهل والمال لقوله في حديث أنس: («لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين»). قلنا: النفي نفي كمال، النفي هنا نفي كمال للواجب، عدمه وقوع في محظور شرعي وهو كبيرة من الكبائر لذا قال: (وجوب). وجوب ذلك.

(الرابعة: أن نفي الإيمان لا يدل على الخروج من الإسلام).

لأنه قد يراد به عدم الإيمان بالكلية وقد يراد به الكمال، والمراد بالكمال الواجب وعلى ما ذكره شيخ الإسلام وهو الظاهر من استعمال الشرع أنه لا يرد به نفي الكمال المستحب، لكن يذكره بعض أهل العلم (أن نفي الإيمان لا يدل على الخروج من الإسلام)

(«لا يؤمن أحدكم») لا يدل على أنه كافر ولكن يؤخذ منه أنه قد ترك واجبا عليه وتعرض للوعيد بحسبه مع حديث («ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان») وحلاوة الإيمان قدر زائد على أصله مع قول عمر: الآن أنت أحب إلي من نفسي. قال: «الآن يا عمر». دل على أنه وجد ولم يكن وكان عمر لم توجد عنده هذه المحبة، إذا وهو مؤمن، فانتفاء كمال المحبة من النفس لا يلزم منه الوقوع في الكفر.

(الخامسة: أن للإيمان حلاوة قد يجدها الإنسان وقد لا يجدها).

(قد يجدها الإنسان) يعني المؤمن إذا اتصف بالأمور الثلاثة الخصال الثلاث، (وقد لا يجدها) إذا لم يتصف بها على جهة الكمال إذا لم يقع له شيء منها البتة أو وقع ما دون الثلاث. لقوله: («ثلاث من كن

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٣/٧٢

فيه وجد بهن حلاوة الإيمان»). وانتفاؤها عند انتفاء هذه الثلاثة الخصال، وانتفاؤها لا يدل على أنه ماذا؟ على أنه خرج من الملة.

(السادسة: أعمال القلب الأربعة التي لا تنال ولاية الله إلا بها، ولا يجد أحد طعم الإيمان إلا بها).

وهي: الحب في الله، والبغض في الله، والموالاة في الله، والمعاداة في الله. لقول ابن عباس: (ولن يجد عبد طعم الإيمان وإن كثرت صلاته وصومه حتى يكون كذلك).

(السابعة: فهم الصحابي للواقع).

الواقع يعني: حال الناس يسمى واقعا. (أن عامة المؤاخاة على أمر الدنيا) وذلك بسبب ضعف الإيمان كما ذكرنا يوالي لدنياه ويعادي لها كذلك وإذا كان هذا في الوقت العزيز الذي هو مزكى من النبي - صلى الله عليه وسلم - فكيف بعده.

(فهم الصحابي للواقع: أن عامة المؤاخاة على أمر الدنيا.

الثامنة: تفسير: ﴿وتقطعت بهم الأسباب﴾) أي المودة التي كانت بينهم في الدنيا لغير الله خانتهم أحوج ما كانوا إليها، وهذا تفسير بالمثال والآية عامة. يعني كل صلة تختلف من زمان إلى زمن، ومن بلد إلى بلد كل صلة يتألف عليها الناس ولم تكن من الشرع هذه تقطعت بهم الأسباب داخلة في الآية.

(التاسعة: أن من المشركين من يحب الله حبا شديدا)." (١)

"ومر معنا أن مناط العبادة هو غاية الحب مع غاية الذل، وعرفا أن هذين الركنين الثاني يرجع إلى الأول كما قال ابن القيم: أن الركن القائم الذي يقوم أو تقوم عليه العبادة هو المحبة. فالتوحيد هو إفراد الله تعالى بالمحبة حينئذ تكون متلازمة، تكون هذه الأعمال كلها متلازمة يعني بعضها يلزم من بعض، لكن ما هو الأس الأكبر الذي يعتمد عليه سائر الأعمال هو المحبة، ولذلك مناط العبادة هو غاية الحب مع غاية الذل ولا تنفع عبادة بواحد من هذين دون الآخر، لا بد من استيفاء النوعين، غاية الحب مع غاية الذل، لا تنفع العبادة بواحد من هذين دون الآخر، ولذلك قال بعض السلف في كلمة مشهورة: من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق. يعني سيؤدي ذلك يعني دعوى المحبة دون الامتثال سيؤدي إلى الزندقة، لأنه كما مر معنا أنه لا يمكن أن توجد المحبة دون الإتباع، فعلمها وشاهدها هو الإتباع، فإذا كانت المحبة لا تستلزم الإتباع بماذا سيعمل؟ سيدعي كما ادعى الملاحدة أنه يقف مع الأمر الكوني، فإذا كان كذلك فحينئذ كل ما أراده الله تعالى بالإرادة الكونية والشرعية فحينئذ يحبه ويتعلق قلبه به فإذا كفر أو آمن أو

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٦/٧٢

نافق أو زنا أو .. أو إلى آخرة هذا كله مما يحبه الله تعالى ويرضاه عند هذا الزنديق. من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجئ، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري خارجي، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو مؤمن موحد.." (١)

"إذ هذه كلها متلازمة، بعضها يلزم من وجوده وجود الآخر، فأما أن يكون محبا ولا يكون خائفا، أو يكون خائفا ولا يكون محبا هذا لا وجود له في الشرع البتة، وإن ادعاه من ادعى، وبيان كلامهم أن دعوى الحب لله تعالى بلا تذلل ولا خوف ولا رجاء ولا خشية ولا رهبة ولا خضوع دعوى كاذبة، من ادعى المحبة والخوف هكذا دون أن يكون ثم ما يدل على الباطل حينئذ نقول: هذه مجرد دعوى ولا تقبل. ولذا ترى من يدعي ذلك كثيرا ما يقع في معاصي الله عز وجل ويرتكبها ولا يبالي، وإنما المحبة نفس وفاق العبد ربه، هذه المحبة ليست بكما يدعي الصوفية العشق وهيجان القلب كأنه يهز رأسه وبدنه شوقا إلى الله تعالى، ثم يدعي أن هذه المحبة التي أرادها الله تعالى، لا، إنما المحبة هي نفس وفاق ما أراده الله عز وجل من العبد حينئذ نقول: هذا محب لله تعالى وليست مجرد دعوى، وإنما المحبة نفس وفاق العبد ربه فيحب ما يحبه ويرضاه. ويبغض ما يكرهه ويأباه، ويدور مع مراد الرب جل وعلا الشرعي وليس الكوني، وإنما تتلقى معرفة محاب الله ومعاصيه معرفة ما يبغضه الله تعالى من طريق الشرع، يعني الوحي، وإنما تحصل بمتابعة الشارع كما سبق بيانه في الآية الواضحة البينة، ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني﴾ [آل عمران: ٣١] فالإتباع علامة المحبة، انتفاء الإتباع دليل على انتفاء المحبة، فالميزان هو موافقة الشرع، فمتى ما وافق الشرع في الظاهر حينئذ نقول: هذا وافق ما أراده الله عز وجل منه، ثم نظن ظنا ولا نقطع بأنه يحب الله تعالى وهذا الذي أراده وبينه سبحانه وتعالى كما مر معنا فيما سبق، فمن ادعى محبة الله ولم يكن متبعا رسوله - صلى الله عليه وسلم - فهو كاذب، ولذلك قال السلف: من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق. والزنديق هو المنافق على المشهور، وإن كان بعضهم يفرق بين الزنديق والمنافق لكن المشهور أنه هو بعينه، وهل له توبة أو لا؟ الصحيح أنه له توبة تقبل منه التوبة لعموم الدالة على ذلك، وكذلك الرجاء وحده إذا استرسل فيه العبد، يعني نظر إلى عفو الله عز وجل وشمول كرمه وجوده ولم يستحضر إلا ذاك ونسي عذابه وعقابه وناره وما توعد به العصاة لم يلتفت إلى ذلك، وإنما التفت إلى جانب دون آخر ﴿إن الله غفور رحيم﴾ حينئذ نقول: هذا يولد في النفس ماذا؟ الجرأة على المعاصي،

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٧٣

ولذلك قال: إذا استرسل مع الرجاء وحده حينئذ تجرأ العبد على معاصي الله وأمن مكر الله تعالى، وقد قال الله تعالى: ﴿فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون﴾ [الأعراف: ٩٩]..." (١)

"قوله: (﴿ومن الناس﴾) أي بعض الناس ليس كل الناس (﴿من يقول﴾) هذا خبر المبتدأ (﴿فإذا أوذي في﴾)، (﴿في﴾) للسببية (﴿أوذي في الله﴾) في) هنا للسببية أي بسبب الإيمان بالله، أو للظرفية على تقدير محذوف أي في شأن الله، والمقصود أن بعض الناس من يدعي الإيمان بلسانه ولم يثبت في قلبه (﴿فإذا أوذي في الله﴾) أي في شأن الله ولأجله كما يفعله أهل الكفر مع أهل إيمان، لا بد من الأذية، وكما يفعله أهل المعاصي مع أهل الطاعات من إيقاع الأذى عليهم لأجل الإيمان بالله والعمل بما أمر به، حينئذ الأذية ليست منحصرة في ماذا؟ في أن تكون من الكافر للمؤمن، بل قد تكون من أهل العصيان ممن هو مسلم ولكنه أراد ماذا؟ أراد أن يتبع الناس هواه وهذا قد خالفه (﴿جعل فتنة الناس﴾)، (﴿جعل﴾) بمعنى صير والفتنة الإيذاء والامتحان والابتلاء، وسمي فتنة لأن الإنسان يفتتن به فيصد عن سبيل الله، وفتنة الناس من إضافة المصدر إلى فاعله، أليس كذلك؟ فتنة الناس من إضافة المصدر إلى فاعله، فالفتنة هي ما يوقعونه عليه من الأذى، سواء كان بالقول أو [بالعمل] بالفعل يعني لا يشترط أن يكون بالفعل (﴿كعذاب الله﴾) أي جزع من أذاهم فلم يصبر عليه وجعله في الشدة والعظم كعذاب الله فأطاع الناس كما يطيع الله تعالى، والمقصود أن العبد يفر من عذاب الله فيوافق أمره وهذا جعل فتنة الناس كعذاب الله ففر من إيذائهم فوافق أهواءهم. قيل: هو المنافق إذا أوذي في الله رجع عن الدين فكفر، ﴿ولئن جاء نصر من ربك﴾ [العنكبوت: ١٠] أي نصر من الله للمؤمنين وفتح وغلبة للأعداء وغنيمة يغنمونها منهم ليقولون: إنا كنا معكم، أي داخلون معكم في دينكم ومعاونون لكم على عدوكم فكذبهم الله وقال: ﴿أوليس الله بأعلم بما في صدور العالمين﴾ [العنكبوت: ١٠] أي هو سبحانه أعلم [بما في صدور من] بما في صدورهم من خير أو شر أو إن شئت قل من إيمان أو نفاق من خير أو شر إذا عممت أردت التعميم، وبعضهم قال: من إيمان أو نفاق. فحينئذ نخص المراد هنا بالمنافق، فكيف يدعون هذه الدعوى الكاذبة، فثم قولان في الآية:

- قيل: هم قوم ممن كان في إيمانهم ضعف مسلمون لكن كان في إيمانهم ضعف، كانوا إذا مسهم الأذى من الكفار وافقوهم، وإذا ظهرت قوة الإسلام ونصر الله المؤمنين في موطن من المواطن قالوا: إنا معكم. إذا هم مسلمون لكن أصابتهم الفتنة.

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٧٣

– وقيل: المراد المنافقون. وهذا هو الصحيح، والله أعلم. قال مجاهد: نزلت في ناس كانوا يؤمنون بالله – لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون المؤمن المسلم الضعيف أن لا يكون كذلك – يعني إذا قيل: نزلت في الكافر أو نزلت في المنافق ليس المراد أنه لا يستدل بها على المسلم، فقد يكون بعض المسلمين حالهم كحال هؤلاء حينئذ تعمم الآية.

قال مجاهد: نزلت في أناس كانوا يؤمنون بالله بألسنتهم فإذا أصابهم بلاء من الله أو مصيبة افتتنوا.

وقال الضحاك: نزلت في ناس من المنافقين بمكة كانوا يؤمنون فإذا أذوا رجعوا إلى الشرك.." (١)

"– ويقال: وكلته فتوكل لي، وتوكلت عليه بمعنى اعتمدته، وهذا المعنى المراد هنا قال عز وجل: ﴿وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾ يعني يعتمد على الله تعالى ويفوض أموره إليه جل وعلا. وواكل فلان إذا ضيع أمره متكلا على غيره، هنا أمر آخر والمادة واحدة حينئذ لا بد من ذكره. ففرق بين المتوكل وبين المتواكل. المتواكل إذا ضيع أمره واعتمد على غيره، وواكل فلان إذا ضيع أمره متكلا على غيره، وتواكل القوم إذا اتكل كل على الآخر، هذا ما يتعلق بالمعنى اللغوي.

إذا مدار مادة على الاعتماد والتفويض ونحو ذلك. والتوكل عمل القلب قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى: التوكل عمل قلبي. يعني محله في الأصل هو القلب، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون له ثمرة وأثر في القلب كذلك وفي الجوارح. قال ابن القيم رحمه الله تعالى: ومعنى ذلك يعني معنى قول الإمام أحمد الذي ذكره في ((المدارج)) وعلق عليه قال: ومعنى ذلك أنه عمل قلبي ليس بقول اللسان ولا عمل الجوارح، عمل قلبي معناه ماذا؟ أنه ليس بقول اللسان ولا عمل الجوارح، وهذا يدل على أنه في الأصل هو عمل قلبي، وإذا قيل: أعمال القلوب. فالمراد بها أن محلها باعتبار الابتداء والكينونة هو القلب، ولا يلزم من ذلك ألا يكون لها أثر، بل إذا انتفى عمل الجوارح دل على انتفاء أعمال القلوب – كما مر معنا في الخوف والمحبة – لا بد من أثر في الظاهر فإذا لم يكن ثم أثر حينئذ نقول: عدم الأثر يدل على عدم وجود هذا العمل القلبي. فهو عبادة قلبية عظيمة لا يقوم بها على وجه الكمال إلا خواص المؤمنين. على وجه الكمال وإلا وهو فرض في أصله، ويتعلق بكل مؤمن بكل مسلم فانتفاؤه انتفاء للإسلام والإيمان، لا يوجد الإسلام عند انتفاء التوكل من أصله، ولا يوجد الإيمان عند انتفاء التوكل من أصله، فلا بد من وجوده لكن كماله على وجه الكمال حينئذ لا يأتي به إلا خواص المؤمنين. ومر معنا في صفة السبعين الذين يدخلون الجنة بلا حساب ولا عذاب " وعلى ربهم يتوكلون ". ولذلك أمر الله به في غير آية من القرآن العظيم بل جعله شرطا

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٩/٧٤

في الإيمان والإسلام ينتفي الإسلام والإيمان عند انتفائه كما في الآية التي ترجم بها المصنف رحمه الله تعالى وغيره كما سيأتي.." (١)

"- أو لا يحتاج إلى جواب، لقوله: (﴿وعلى الله فتوكلوا﴾). يعني ما قبله يغني عن ما بعده، وهذا مذهب الكوفيين أنه لا نحتاج إلى جواب، حينئذ اكتفي بقوله: (﴿فتوكلوا﴾). وهذا إما أن يجعل هو الجواب على قولهم بأنه يجوز تقديمه، وإما أنه اكتفي به عن الجواب، لكن عند البصريين أنه دليل الجواب، دليل الجواب هذا هو الأصح أنه دليل الجواب، بمعنى أن الجواب هنا محذوف لا بد من تقديره، إذا جعله شرطا هذا المراد هنا، فجعل التوكل على الله شرطا في الإيمان فدل على انتفاء الإيمان عند انتفائه، وفي الآية الأخرى، ﴿وقال موسى إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين﴾ [يونس: ٨٤]. ﴿إن كنتم آمنتم﴾، ﴿إن كنتم مسلمين﴾، إذا ينتفي الإيمان قد لا يلزم منه انتفاء الإسلام أو لا؟ يلزم أو لا يلزم؟ [قولان]؟! لا يلزم، نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم، مر معنا القواعد الأربعة نفي الأخص لا يلزم منه نفي الأعم. حينئذ نحتاج إلى دليل يدل على نفي وانتفاء الإسلام، فجاء الدليل ﴿إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين﴾ جاء تعليق الشرط هنا بالإسلام، وجاء تعليق الشرط بالإيمان، إذا ينتفي الإسلام عند انتفاء التوكل، ينتفي الإيمان عند انتفاء التوكل، هذا المراد.." (٢)

"قال: استدل الصحابة بهذه الآية وأمثالها على زيادة الإيمان ونقصانه، وهذا إجماع من أهل السنة والجماعة، يعني لا خلاف بين السلف في أن أعمال الجوارح داخلة في مسمى الإيمان، كما أنه لا خلاف بينهم في أن الإيمان يزيد وينقص، اتفقوا على هاتين المسألتين [وإنما] وهذا محل إجماع، وإنما حصل خلاف عند المتأخرين، وحكى الإجماع الشافعي وأحمد وأبو عبيد وغيرهم.

قال مجاهد: الإيمان يزيد وينقص وهو قول وعمل. يعني قول باللسان وقول بالقلب، وكذلك عمل بالقلب وعمل بالجوارح، حينئذ هذه داخلة في مسمى الإيمان، قال عمير بن حبيب الصحابي: إن الإيمان يزيد وينقص. فقيل له: وما زيادته وما نقصانه؟ قال: إذا ذكرنا الله وخشيناه فذلك زيادته، وإذا غفلنا ونسينا وضعينا فذلك نقصانه. إذا يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية.

وقوله: (﴿وعلى ربهم يتوكلون﴾) أي لا يرجون غيره، بل يعتمدون عليه بقلوبهم مفوضين إليه أمورهم وحده لا شريك له، وصفهم تعالى بأعلى مقامات الإحسان وهي الخوف وزيادة الإيمان والتوكل على الله وحده

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٧٥

(٢) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٧٥

دون ما سواه، ووصف الله تعالى المؤمنين حقا بثلاث مقامات من مقامات الإحسان، وهذه تقتضي كمال الإيمان وحصول أعماله الظاهرة والباطنة، فإن قيل: إذا كان المؤمن حقا هو الذي فعل المأمور وترك المحظور فلماذا لم يذكر إلا الثلاث أو إلا الخمس باعتبار إقام الصلاة وما بعدها؟ نقول: هذه المذكورات كما مر معنا هناك في قوله: (﴿إنما يعمر مساجد الله﴾) أن هذه المذكورات تستلزم ما عداها، هناك استدل بالأعظم على ما هو دونه الذي أتى بالصلاة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ولم يخش إلا الله يفعل ما دونه، وهنا كذلك الشأن فيه، لأن ما ذكر مستلزم لما ترك، فيذكر بعض الأمثلة، وهذه يستقيم معنا فيما قلناه سابقا أن التفسير سواء كان لمعنى لفظ المؤمن أو نحوه قد يكون بذكر بعض الأفعال، هنا الله تعالى يذكر المؤمنين ويذكر بعض الأفعال، هل يلزم من ذلك أن ما لم يذكر ليس داخلا في مفهوم المؤمن وفعله؟ الجواب: لا، وإنما ينظر فيه هل ذكر الأدنى فمن فعله يفعل الأعلى أو بالعكس؟ ينظر فيه في استفادة نكتة من المقام.

مناسبة الآية للباب:

أنها تدل على أن التوكل على الله وحده من صفات المؤمنين، وهو واضح بين.

ويستفاد مشروعية التوكل على الله وأنه من صفات المؤمنين. أن الإيمان يزيد وينقص.

أن الإيمان بالله يستدعي التوكل عليه وحده.

أن من صفات المؤمنين الخشوع والذل لله تعالى دون ما سواه.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وقوله: ﴿يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾). هذه ساقطة في بعض النسخ الصواب إدراجها الشراح على ذلك (﴿يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾).." (١)

"قال بعضهم: من مكر الله إمهال العبد وتمكينه من أعراض الدنيا مع كونه مصرا على المعصية، فإذا مكن من أعراض الدنيا مع المعصية والإصرار عليها ونقول: الإصرار عليها لأنه لا يلزم منه الوقوع في الذنب أن يحل به ما يكون مكره. قال بعض السلف: من وسع عليه دنياه ولم يعلم أنه مكر به فهو مخدوع عن عقله. وهو كذلك إذا وسع عليه دنياه يعني أوتي من المال والجاه ولم يجعله في طاعة الله تعالى ولم يشكر الله تعالى بل أقام على المعصية حينئذ يأتي الذم له، وأما إذا لم يكن كذلك فلا يذم أصلا.

وأما القنوط فهو اليأس من الخير، يقال: قنط يقنط قنوطا، وقنط يقنط يعني فعل يفعل، ويأتي فعل يفعل يعني بكسر النون وفتحها في المضارع، قنط يقنط من باب فعل يفعل قنوطا، وقنط علم يقنط يعلم، جيء

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٧٥

على البابين. القنوط بأن يعتقد أن الله تعالى لا يغفر له. هكذا قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى: القنوط بأن يعتقد بأن الله لا يغفر له إما بكونه إذا تاب لا يقبل توبته هذا قنوط وهو أشد الخوف، قلنا: الخوف قد يكون مذموما، وإما أن يقول نفسه لا تطاوعه على التوبة بل هو مغلوب معها فهو ييأس من توبة نفسه. القنوط هو اليأس من الخير من رحمة الله تعالى، وهذا كما ذكرنا لا يجوز، بل هو كبيرة من الكبائر. ذكر المصنف رحمه الله تعالى آيتين وحديثا وأثرا، والأثر له حكم المرفوع كما سيأتي. في الآية الأولى وهي ما جعلها ترجمة للباب وهي قوله تعالى: (﴿أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون﴾) معنى الآية: أن الله تعالى لما ذكر حال أهل القرى المكذبين للرسل بين أن الذي حملهم على ذلك هو الأمن من عذاب الله وعدم الخوف منه، ثم بين أن ذلك بسبب الجهل والغلظة لله تعالى فأمنوا مكر الله لما استدرجهم بالسراء والنعم، يعني أمنوا مكره فيما ابتلاهم به من السراء والضراء بأن يكون استدراجا إذا أنعم الله تعالى على العبد ولم يقم بشكر هذه النعمة حينئذ يكون استدراجا. إذا أنعم على العبد النعم ولم يقم بشكرها، والمراد بشكرها أن يعتقد أنها من عند الله تعالى، ويعترف بذلك بلسانه ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾ [الضحى: ١١] وأن يجعلها في طاعة الله تعالى بجوارحه حينئذ يكون ذلك من كفران النعمة، حينئذ إذا أعطاه الله تعالى ومكنه من النعم حينئذ يكون ذلك استدرجا، يعني أمنوا مكره فيما ابتلهم به من السراء والضراء بأن يكون استدراجا. فقال سبحانه: ﴿أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون﴾ [الأعراف: ٩٩]. أي الهالكون، فدل على وجوب الخوف من مكر الله، لأنه قال: ﴿فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون﴾ يعني الذي خسر، والذي خسر وقع في ماذا؟ وقع في أمر محرم، فدل على أن ضده يكون واجبا، لأن التحريم هنا تحريم للأمن من مكر الله. إذا الخوف من مكر الله واجب، والأمن من مكر الله يكون محرما، هما متقابلان.." (١)

"ويشملها الثلاثة قوله تعالى، أصل كلما جاء الإطلاق الذي ذكره الشارح كلما جاء الإطلاق إلا إذا جاء مقيدا حينئذ يحمل عليه، كلما جاء الإطلاق بالأمر بالصبر دخلت فيه الأنواع الثلاثة. إذا عرفنا أن هذه دلت عليها الأدلة الصبر على الطاعة، والصبر عن المعصية، والصبر على أقدار الله المؤلمة، كل واحد من هذه الأنواع الثلاثة دل عليها الدليل والنظر الصحيح، حينئذ نقول: كلما جاء الأمر مطلقا بالصبر شمل ماذا؟ شمل الأنواع الثلاثة، لكن لا يلزم من شموله للأنواع الثلاثة أن يكون ماذا؟ أن تكون في مرتبة واحدة، ولا يلزم العكس أن لا تكون مرتبتها واحدة أنه إذا جاء الإطلاق بالأمر أنه لا يشملها، واضح هذا؟ فإذا قال

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/٧٦

تعالى: ﴿واصبر﴾ حينئذ نقول: شمل الأنواع الثلاثة، وهل هي على مرتبة واحدة؟ الجواب: لا، هذا التقرير صحيح أم لا؟ نقول: نعم صحيح، إذا جعلنا ثم تفرقة بين هذه الأنواع الثلاثة نقول: التفرقة لا يدل على أنه إذا جاء إطلاق الأمر أن يحمل على الأنواع الثلاثة، ولذلك جاء الأمر بالصلاة مثلا أو جاءت أحكام متعلقة بالصلاة فيشمل ماذا؟ الفرض والنفل، أليس كذلك؟ «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب». يشمل الفرض والنفل؟ يشمل الفرض والنفل، هل هما على مرتبة واحدة؟ الجواب: لا، كونه [على مرتبة] ليست على مرتبة واحدة لا يلزم حمل اللفظ على إطلاقه، وهنا كذلك، ويشملها قوله تعالى: ﴿والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم﴾ [الرعد: ٢٢]. ﴿صبروا ابتغاء﴾ صبروا على ماذا؟ أطلق، ومعلوم أن القاعدة هنا أن حذف المتعلق [نعم] حذف المتعلق يؤذن بعموم الحكم، يؤذن يعني يشير ويعلم أن الحكم عام. قال تعالى: ﴿والذين صبروا﴾. عرفنا صبروا على ماذا؟ على الطاعة، عن المعصية، على أقدار الله، أطلق ما قيد، لو قال: صبروا على الطاعة. قلنا: الحكم خاص هنا بالنوع الأول، لكن لما أطلق قلنا: المتعلق محذوف، وإذا حذف المتعلق دل على عموم الحكم، وقوله: ﴿الذين صبروا وعلى ربهم يتوكلون﴾. صبروا على ماذا؟ كذلك أطلق حذف المتعلق حينئذ يعم الأنواع الثلاثة، ولما كان الصبر لا يحصل إلا بالله تعالى كما قال سبحانه: ﴿واصبر وما صبرك إلا بالله﴾ [النحل: ١٢٧]. لا صبر إلا بالله، أرشد تبارك وتعالى إلى الجمع بينهما وقال: ﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾ [الطور: ٤٨]. لما قال: ﴿واصبر لحكم ربك﴾. وعرفنا أن الحكم على نوعين دل هذا النص على ماذا؟ على أنه شمل الأنواع الثلاثة، حينئذ قوله: ﴿والذين صبروا﴾. شمل الأنواع الثلاثة بالمفهوم لا بالمنطوق. فقوله تعالى: ﴿واصبر لحكم ربك﴾. شمل الأنواع الثلاثة بالمنطوق لا بالمفهوم، واضح؟

لأنه نص عليه قال: ﴿لحكم ربك﴾. والحكم حكمان:

شرعي ودخل فيه نوعان.

وكوني ودخل فيه نوع واحد.." (١)

"وقول المصنف رحمه الله تعالى: (من الإيمان بالله الصبر على أقدار الله). خرج قوله: (الصبر على أقدار الله). (على أقدار الله) هذا قيد خرج به ماذا؟ الصبر على الطاعة والصبر عن المعصية، فليسا داخلين معنا هنا، أليس كذلك؟ حينئذ خص نوعا فرتب الحكم عليه، خصه المصنف لماذا؟ قال في ((القول المفيد)): لأنه مما يتعلق بتوحيد الربوبية، لأن

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/٧٧

تدبير الخلق والتقدير عليه من مقتضيات ربوبية الله تعالى. حينئذ خصه دون غيره.

وقال ابن السعدي رحمه الله تعالى: خص بالذكر لشدة الحاجة إلى معرفته والعمل به. وهذا أقرب والله أعلم، بمعنى أن المصنف هنا لم يرد أن الصبر على الطاعة ليس من الإيمان، أو الصبر عن المعصية ليس من الإيمان، وإن كان الصبر على الأقدار قد يورد شيئا مما يتعلق بالنوعين الآخرين لكن سيأتي في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، لكن قد تغفل النفس عن الصبر على المصيبة، فيفعل الطاعة ويترك المعصية، هو يستحضر ماذا؟ الصبر على كل منهما، لكن هذا النوع الثالث يحتاج إلى تنصيص، حينئذ يكون الباب المراد به الأنواع الثلاثة، لكن نص على نوع لشدة الحاجة إليه، وأما النوعان الآخران لم ينص عليه ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مرادا من الباب، لكن للعلم به ولأنه مسلم عند الكل لم ينص عليه، وذكر الشيء للحاجة إليه نقول: هذا مما جاء به الشرع في الكتاب والسنة، فقد ينص على الشيء ويترك بقيته، ومر معنا («ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان») قلنا: هذا لا يلزم منه، لكن هذه الأشياء تعتبر أساسا، وإلا ثم أشياء أخر تزيد على العشر والعشرين مما تورث حلاوة الإيمان، لماذا خص هذه الثلاث؟ لمزيد عناية، لم خص هنا هذا النوع؟ لمزيد عناية، لأن النفس تغفل بالفعل لو نظر الإنسان في نفسه قد يستحضر الصبر على الطاعة والصبر عن المعصية، لكن الصبر على المصيبة قد ينسى أصلا أن ثم صبرا يحتاجه في هذا المقام، حينئذ قال: خص بالذكر لشدة الحاجة إلى معرفته والعمل به. فإن العبد متى علم أن المصيبة بإذن الله، وأن الله أتم الحكمة في تقديرها وله النعمة السابغة في تقديرها على العبد رضي بقضاء الله وسلم لأمره، وصبر على المكاره تقربا إلى الله ورجاء لثوابه وخوفا من عقابه، واغتناما لأفضل الأخلاق فاطمأن قلبه وقوي إيمانه وتوحيده.

إذا النص هنا على هذا النوع ليس المراد به أن النوعين الآخرين ليسا من الإيمان، لا، وإنما لكونهما معلومين، ولذلك قال: الصبر على طاعة الله، والصبر عن معصيته فهو ظاهر لكل أحد. يستحضره المسلم في نفسه ويعلم أنه لا بد من الصبر، لكن إذا جاءت المصيبة قد ينسى أنها أصلا من عند الله يظنها من زيد هو الذي أساء إليه، ومر معنا ذلك، حينئذ قد يسند هذه المصيبة وهذا العيب أو هذا النقص إلى هذا المحسوس المخلوق فينسى أنها من عند الله تعالى فيحتاج إلى تذكير بشيئين:

- أن هذه المصيبة من عند الله تعالى، هو الذي قدرها وكتبها.

- ثم يحتاج إلى أمر ثان ألا وهو الصبر على أقدار الله تعالى، فلشدة الغفلة عن هذا النوع وعن المسبب الحقيقي للمصائب احتاج المصنف رحمه الله تعالى أن ينبه على ذلك، ولذلك قال:." (١)

"فلذاك نرضا بالقضاء ونسخط الـ ... مقضي حين يكون بالعصيان

القضاء والمقضي، القدر والمقدور، القضاء وصف الله تعالى فعل من أفعاله، والقدر وصف لله تعالى وفعل من أفعاله، ووجب التسليم والرضا بهما، وأما المقضي والمقدور فهذا على التفصيل المذكور، قد يكون طاعات، وقد يكون معاصي، إن كان طاعات وجب الرضا، وإن كانت معاصي فلا يجوز الرضا.

(باب من الإيمان بالله الصبر على أقدار الله) ذكر المصنف آية وأربعة أحاديث وأثرا.

قال رحمه الله تعالى: (وقول الله تعالى) أو (وقول الله تعالى: ﴿ومن يؤمن بالله يهد قلبه والله بكل شيء عليم﴾ [التغابن: ١١]). (﴿يهد قلبه﴾) الآية أكمل الآية (﴿والله بكل شيء عليم﴾) أول الآية ﴿ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه والله بكل شيء عليم﴾ [التغابن: ١١] ﴿ما أصاب من مصيبة إلا﴾ ما، ألا، ومصيبة نكرة في سياق النفي فتعم، ودخلت عليها (من) حينئذ كل مصيبة فهي بأمر الله تعالى. وأراد بالأمر هنا الأمر الكوني، بمعنى أنها مخلوقة لله تعالى، وأرادها وشاءها جل وعلا، حينئذ لزم من ذلك الإيمان (﴿ومن يؤمن﴾) بتلك المصيبة حينئذ (﴿يهد قلبه ﴾)،أول الآية: ﴿ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه والله بكل شيء عليم﴾ أخبر تعالى أنه ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في الأنفس لأنه ماذا؟ أطلق من مصيبة، والمصيبة قد تكون في النفس، وقد تكون في الولد، وقد تكون في المال، وقد تكون في البيت .. إلى آخره، أطلق مصيبة، حينئذ مصيبة في نفسك في الأرض، في المال، في الولد يعم أو لا؟ نقول: يعم. وجهه أنه نكرة في سياق النفي حينئذ يفيد العموم ودخلت عليه (من) فهي أصل في العموم، فكل ما يتعلق العبد سواء كانت متصلة أو منفصلة فهي بأمر الله تعالى، ولذلك قال: ﴿إلا بإذن الله﴾ أي بقدره، وأمره كما قال في آية أخرى: ﴿إلا في كتاب من قبل أن نبرأها﴾ [الحديد: ٢٢] الكتاب اللوح، ﴿إن ذلك على الله يسير﴾.

قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله: ﴿إلا بإذن الله﴾ أي إلا بأمر الله، وأمر الله قد يكون شرعيا وقد يكون كونيا، ثم ألفاظ عدها ابن القيم رحمه الله تعالى تنقسم لهذين القسمين، قد يكون شرعيا وقد

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٧٧

يكون أمرا كونيا، الأمر الشرعي يتعلق بالإيجاب والاستحباب، والكوني يتعلق بماذا؟ ما أراده في الكون. الشرعي لا بد أن يكون محبوبا مرضيا، لا يأمر إلا بما أحبه ورضيه، وأما الكوني فلا يلزم منه ذلك.." (١)

"قوله: («بهم») باب معنى (من) يعني منهم أو بمعنى (في) فيهم كلاهما جائز، لو قال فيهم معناه الظرفية فهو حسن، فهو أحسن. قوله: («اثنتان في الناس هما») أي الاثنتان («بهم») أي من الناس أو في الناس («كفر») أي فيهم كفر، يعني ما سيذكره يعتبر من خصال الكفار، هذا الذي عناه، («اثنتان في الناس هما») فيهم («كفر») يعني هي من خصال أهل الكفر، فإذا فعلها المسلم حينئذ نقول: فعل ما فعله الكافر، ولا يلزم من ذلك أن يكون خارجا من الملة، يعني هذا الكفر الذي جاء منكرا في الإثبات هنا لا يدل على أنه ينقل عن الملة، ولذلك نكره كما قال ابن تيمية رحمه الله تعالى، وهي قاعدة صحيحة ثابتة أن الكفر إذا جاء محلى بـ (أل) فـ (أل) محمولة على الحقيقة، على الكمال، فإذا قيل: الكفر المراد به الكمال بمعنى أنه ناقل عن الملة، وإذا جاء كفر حينئذ نكرة، والنكرة تدل على الأصل بشرط ألا يكون في النفي، ولذلك يقيده يعني يقول ابن تيمية: كفر في الإثبات. جاء منكرا في الإثبات، أما إذا جاء في النفي فيعم، النكرة في سياق النفي، وأما إذا جاء في الإثبات فحينئذ نقول: النكرة لا تدل على الكمال. حينئذ يكون الكفر هنا مفسر بماذا؟ كفر دون كفر، فإذا جاء بـ (أل) حمل على العموم الكفر الكامل المخرج من الملة، فقوله: («كفر»). أي فيهم كفر. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: أي هاتان الخصلتان هما كفر قائم بالناس. فنفس الخصلتين كفر حيث كانتا من أعمال الكفار. يعني جاء الوصف هنا من أي حيثية؟ من كون هاتين الخصلتين من صفات الكفار، فبعض الأفعال لا تليق إلا بالمؤمن، وبعض الأفعال لا تليق إلا بالكافر، وبعض الأفعال لا تليق إلا بالمنافق، فإذا فعل المؤمن ما كان من صفات المنافقين قيل: فيه نفاق، وإذا فعل شيئا من صفات الكافرين قيل فيه كفر، لكن لا يلزم النفاق الكامل، ولا يلزم الكفر الكامل. هذا الذي عناه. فنفس الخصلتين كفر حيث كانتا من أعمال الكفار، وهما قائمتان بالناس المسلمين المؤمنين، لكن ليس من قام به شعبة من شعب الكفر يصير كافرا الكفر المطلق، لا يلزم من ذلك أن يكون ماذا؟ أن يكون كافرا خارجا من الملة، وهذا الذي عناه بالكفر المطلق يعني الكامل التام حينئذ يكون خارجا من الملة. حتى تقوم به حقيقة الكفر. الذي هو نقيض الإيمان، فالكفر له حقيقة، والإيمان له حقيقة، الكفر في الكافرين له شعب، هذه تتفاوت الشعب منها ما يخرج من الملة، ومنها ما لا يخرج من الملة، كذلك الإيمان له شعب منها ما يدخل في الملة، ومنها ما لا يدخل، لو قال: لا إله إلا الله

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٧٧

محمد رسول الله، واعتقد معناها، نقول: أتى بشعبة من شعب الإيمان وأدخلته في الإيمان، لو كان كافرا ووقع منه حياء وشجاعة وكرم وإعانة للمستضعفين، نقول: قام به من شعب الإيمان، تنقله للإيمان؟ الجواب: لا.." (١)

"قوله: («أنا أغنى الشركاء»)، («أغنى») اسم تفضيل مضاف لما بعده («شركاء») لذلك هي مجرورة («أنا أغنى الشركاء») أي أن الله تعالى أغنى الشركاء عن المشاركة، فالله تعالى لا يقبل عملا له فيه شرك أبدا، لا يقبل عملا له لله عز وجل فيه شرك أبدا، لأن ظاهر النص أنه جمع بين إرادتين، أراد الله تعالى وأراد غيره، أليس كذلك؟ ولذلك («من عمل عملا أشرك معي») إذا النية فيها ماذا؟ فيها توجه إلى الله تعالى، لكنت حصلت الشركة فالله تعالى غني عن هذا العمل الذي شرك معه غيره فهو أغنى الشركاء، يعني لا ينازع شركاؤه بل يترك العمل لذلك الشريك هذا المراد بالنص، لأن الله تعالى لا يقبل من العمل إلا ما كان صالحا خالصا لوجهه جل وعلا، فالله لا يقبل عمل له فيه شرك أبدا [(«من عمل عملا»)] («أنا أغنى الشركاء عن الشرك») أي عن مشاركة أحد وعن عمل فيه شرك («من عمل عملا») هذه قاعدة («من عمل عملا») («من») شرطية هنا («عمل عملا») نكرة في سياق الشرط فيعم («أشرك معي») مع الباري جل وعلا («فيه») في ذلك العمل («غيري») سوى والغير («تركته وشركه») يعني قصد بعمله غيره من المخلوقين لأي غرض كان، والأغراض تختلف قال: («تركته») هذا جواب الشرط («تركته وشركه»)، («تركته») يعني تركت هذا العمل الضمير المنصوب يعود إلى العمل («وشركه») يعني لم أقبله منه لم يثاب عليه، بل هو عمل باطل كما يدل عليه ظاهر النص.

قوله: («أنا أغنى الشركاء عن الشرك») أي أنا أغنى عن المشاركة وذلك أنه لما كان المرائي قاصدا بعمله الله جل وعلا وغيره كان قد جعل لله شركا وهذا واضح، يعني أراد بعمله الله عز وجل وأراد غيره، إذا جعل الله تعالى شريكا لهذا الذي أراده بسوى الله تعالى، فإذا كان كذلك فالله تعالى هو الغني على الإطلاق، وجميع الخلق فقراء إليه بكل اعتبار فلا يليق بكرمه وغناه التام أن يقبل العمل الذي جعل له فيه شريك، لماذا؟ لأنه غني عن جميع الخلق فلا يكون ثم شريك يعبد من دون الله تعالى فيسوى بينه وبين الخالق في النية، هذا تسوية، هذا فيه تسوية جمع بين إرادتين ونيتين في عمل واحد، حينئذ فالله غني عن الشريك، وجميع الخلق فقراء إليه بكل اعتبار فلا يليق بكرمه وغناه التام أن يقبل العمل الذي جعل له فيه شريك فإن كماله تبارك وتعالى وكرمه وغناه يوجب أن لا يقبل ذلك، ولا يلزم من اسم التفضيل إثبات غنى للشركاء،

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٧٧

أفعل التفضيل دائما تدل على المشاركة، لذا قال الله تعالى: («أنا أغنى الشركاء») إذا دل النص على إثبات صفة الغنى وهو الغني، إذا صفة الغنى الشريك الآخر من المخلوقين هل يثبت له ذلك الوصف؟ لا، إذا أفعل التفضيل ليست على بابها، ولا يلزم من اسم التفضيل إثبات غنى للشركاء، فقد تقع المفاضلة بين الشيئين وإن كان أحدهما لا فضل فيه، وهذا المراد بكونها ليست على بابها كقوله تعالى: ... ﴿آلله خير﴾ خير أفعل تفضيل أصلها أخير.

وغالبا أغناهم خير وشر ... عن قولهم أخير منه وأشر." (١)

"عناصر الدرس

* قوله: (باب من أطاع العلماء والأمراء في تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرم الله فقد اتخذهم أربابا من دون الله).

* مناسبة الباب لكتاب التوحيد.

* بيان قول الصحابي هل هو حجة أم لا؟

* قوله: (وقال ابن عباس: يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقولون: قال أبو بكر وعمر؟!) ....

* قوله: (وقال الإمام أحمد: عجبت لقوم عرفوا الإسناد وصحته، يذهبون إلى رأي سفيان، والله تعالى يقول: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) أتدري ما الفتنة؟ الفتنة: الشرك، لعله إذا رد بعض قوله أن يقع في قلبه شيء من الزيغ فيهلك.

* هل يلزم من صحة السند صحة الحديث؟

* مناسبة ذكر الأثر للباب، وما فيه من فوائد.

* قوله: (عن عدي بن حاتم: أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ هذه الآية: (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) فقلت له: إنا لسنا نعبدهم قال: (أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه ويحلون ما حرم الله، فتحلونه؟) فقلت: بلى. قال فتلك: عبادتهم) رواه أحمد، والترمذي وحسنه.

* أي الأمرين أعظم صيانة الشرع أم صيانة عرض العالم؟

* مناسبة الحديث للباب، وذكر ما يستفاد منه.

* قوله: (فيه مسائل:).

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/٧٨

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

مر معنا الباب السابق (باب من الشرك إرادة الإنسان بعمله الدنيا) والباب الذي قبله (باب ما جاء في الرياء) واستشكل البعض الفرق بين البابين، قلنا: قيل فيه أنه مرادف للباب السابق، وهذا أنكره أكثر الشراح، وصرح صاحب ((التيسير)) أنه خطأ، وعلل في ((القول المفيد)) قال: بعيد أن يكتب المؤلف ترجمتين متتابعتين لمعنى واحد، وقيل: أراد به ما هو أعم من السابق، فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق، وقيل وهو قول صاحب ((القول المفيد)): أن كلا منهما نوع مستقل لا علاقة بينهما البتة، وهذا أضعفها من حيث الجواب لأن قوله تعالى: ﴿من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها﴾ [هود: ١٥]. وروي عن السلف أنها نزلت في المرائين حينئذ يكون فردا من هذا الباب، حينئذ إما أن يقال بأن هذا الباب أعم من الباب السابق، وإما أن يقال بالتكرار.." (١)

"كونه يأمر بطاعة النبي - صلى الله عليه وسلم - في ثلاث وثلاثين موضعا من القرآن مع كونه لو لم يرد حرف واحد بالأمر كونه رسولا، وقول المسلم أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا رسول الله هذا التركيب يدل على وجوب طاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم -، ومع ذلك أكد هل ورد أمر بطاعة الصحابة؟ الجواب: لا، إذا هل خفي على الناس طاعة النبي - صلى الله عليه وسلم - واتضح لهم كالشمس في رابعة النهار طاعة الصحابة؟ فنقول: طاعتهم واجبة ولم يرد نص. هذا يدل على ماذا؟ على ما ذكرنا، ثم جعل يتلو (﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة﴾) ... الآية، وجعل يكررها، يعني يتأملها ويتدبرها، ويحتج بها على المخالف ويقول: (ما الفتنة إلا الشرك لعله إذا رد بعض قوله أن يقع في قلبه شيء من الزيغ، فيزيغ قلبه فيهلكه). وجعل يتلو هذه الآية، ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ ... الآية.

وقال أبو طالب عن أحمد وقيل له: إن قوما يدعون الحديث ويذهبون إلى رأي سفيان. فقال: أعجب لقوم سمعوا الحديث وعرفوا الإسناد وصحته يدعونه ويذهبون إلى رأي سفيان وغيره، قال تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾. وتدري ما الفتنة؟ الكفر، قال الله تعالى: ﴿والفتنة أكبر من القتل﴾ [البقرة: ٢١٧]. فيدعون الحديث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١/٨٠

وتغلبهم أهواؤهم إلى الرأي. ومراد الإمام أحمد هنا ترك الكتاب والسنة والذهاب إلى رأي، ولذا قال: (رأي سفيان) إلى رأي سفيان ظاهره اجتهاد سفيان كغيره من العلماء بمعنى أن فهمه يعرض على الكتاب والسنة، هذه قاعدة، قاعدة شرعية، فهم سفيان كفهم الإمام أحمد يعرض على الكتاب والسنة فالميزان هو الكتاب والسنة، قد يصيب وقد يخطئ لأنه ليس بمعصوم، وكل ما لا ليس بمعصوم لا بد وأن يقع في فهمه الغلط والخطأ، حينئذ إذا قال قولا من قبل نفسه اجتهادا قال الإمام أحمد: يذهبون إلى رأي سفيان. هذا الذي عناه، وأما إذا ذكر المسألة بدليلها من الكتاب والسنة وكان ظاهر الاستدلال فهذا لا إشكال فيه، ولذلك أمر الله تعالى بطاعة العلماء، من هم؟ المتبعون للكتاب والسنة.

قوله: (عجبت لقوم)، (عجبت) أي عجب إنكار لا استحسان كما مر معنا في قوله: (عجبت). ﴿بل عجبت ويسخرون﴾ [الصافات: ١٢] (بل عجبت)، (لقوم عرفوا) أي إسناد الحديث، والمراد ما يتعلق بالسند من رجال وصيغ الأداء ونحو ذلك مما يترتب عليه القبول أو الرد، ولذلك قال: (وصحته) يعني مع صحته، أي عرفوا صحة الحديث بمعرفة رجاله، وهل يلزم من صحة السند صحة الحديث؟ هل يلزم؟ هل يلزم إذا صح السند صحة الحديث؟

الجواب: لا.." (١)

"الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في ضمن أبواب ((كتاب التوحيد)): (باب قول الله تعالى: ﴿فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون﴾)، هذا الباب الثاني والأربعون (باب قول الله تعالى: ... ﴿فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون﴾).

مناسبة الباب لكتاب التوحيد: أنه لما كان من تحقيق التوحيد الاحتراز من الشرك بالله في الألفاظ وإن لم يقصد المتكلم بها معنى لا يجوز، على القاعدة السابقة، أن اللفظ إذا كان محتملا لمعنى باطل قد يكون شركا أو قريبا منه، وقد يحتمل معنى آخر، حينئذ يتميز أحد المعنيين بالنية، حينئذ نمنع من هذا اللفظ.

القاعدة: سدا للذرائع نمنع من هذا اللفظ.

لما كان من تحقيق التوحيد الاحتراز من الشرك بالله في الألفاظ وإن لم يقصد المتكلم بها معنى لا يجوز، بل ربما تجري على لسانه من غير قصد، فمن يجري على لسانه ألفاظ من أنواع الشرك الأصغر لا يقصدها،

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/٨٠

لما كان الأمر كذلك نبه المصنف رحمه الله تعالى على ذلك وبين بعض هذه الألفاظ ليجتنب التلبس بها، أو لتجتنب هي وما ماثلها، حينئذ يكون هذا الباب متعلقا ببيان بعض مفردات الشرك الأصغر، ومر معنا أن شيخ الإسلام رحمه الله تعالى يذكر بعض مفردات الشرك الأكبر، وهذا هو الغالب على الكتاب، وقد ذكر بعضا مما يتعلق بمفردات الشرك الأصغر، وعرفنا أن ما يكون شركا أصغر لا يلزم منه ألا يكون أكبر، وإنما العبرة بحسب القصد، فما يذكر أو يأتي من الألفاظ التي ذكرها ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الأصل فيها أنها شرك أصغر، لكن قد تكون بحسب المعتقد يكون شركا أكبر.

قال ابن السعدي رحمه الله تعالى: الترجمة السابقة على قوله تعالى: ... (﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا﴾) يعني فيما سبق من أبواب يقصد بها الشرك الأكبر، بأن يجعل لله ندا في العبادة والحب والخوف والرجاء، وغيرها من العبادات، يعني التنديد المطلق من كل وجه، المساواة من كل وجه، وهذا شرك أكبر (﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا﴾)، وهنا في الآية التي معنا (﴿فلا تجعلوا لله أندادا﴾) حمل ابن عباس على بعض مفردات الشرك الصغر، حينئذ لا تعارض بينهما، وهذه الترجمة المراد بها الشرك الأصغر، كالشرك في الألفاظ كالحلف بغير الله، وكالتشريك بين الله وبين خلقه في الألفاظ فلولا الله وفلان، وهذا بالله وبك، وكإضافة الأشياء ووقوعها لغير الله، فلولا الحارس لأتانا اللصوص، ولولا الدواء الفلاني لهلكت، ولولا حذق فلان في المكسب الفلاني لما حصل، فكل هذا ينافي التوحيد، ولكن ما جاء في قوله: (لولا) كالتفصيل السابق الذي معنا، بمعنى أنه إذا قصد الخبر المحض حينئذ لا إشكال فيه، وأما إذا أراد به السبب ونسي المسبب الحقيقي وهو الله تعالى حينئذ صار من الشرك الأصغر.." (١)

"وقال الجمهور: وقولهم أصوب لا يكفر كفرا ينقل عن الملة، بمعنى أنه يعتبر كفرا دون كفر، ويعتبر شركا أصغر فلا يكون ناقلا عن الملة، كما نص على ذلك ابن عباس وغيره، وأما كونه أمر من حلف باللات والعزى أن يقول: لا إله إلا الله. هذا يعتبر كفارة، وإذا كان على وجه الكفارة حينئذ نقول: قد يقال بأنه قد نقص شيئا من إيمانه وإسلامه، ولا مانع حينئذ أن يكفر وجاء الشرع ببيان هذه الكفارة، وهي لا إله إلا الله، والاستغفار، ويلزمه التوبة، فإذا كان كذلك لا يلزم من ذلك أن يكون قد خرج من الملة فيحتاج إلى أن يرجع بقول: لا إله إلا الله. وأما كونه أمر من حلف باللات والعزى أن يقول: لا إله إلا الله، فلأن هذا كفارة مع الاستغفار، كما قال في الحديث: «من حلف فقال في حلفه واللات والعزى فليقل: لا إله إلا الله». متفق عليه. وفي رواية «فليستغفر» هذا كفارة له في كونه تعاطى صورة تعظيم الصنم حيث حلف به لا

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٨٣/١

أنه لتجديد إسلامه، وهذا هو الظاهر وجمهور السلف على ذلك أنه كفر دون كفر، أو أنه شرك أصغر، وأن القول بأمره بأنه يقول: لا إله إلا الله فليس المراد به أنه يرجع إلى الإسلام. لكن ما يفعله، قال الشراح: لكن ما يفعله عباد القبور على القاعدة السابقة أن إذا قيل شرك أصغر لا يلزم ألا يكون أكبر وإنما ينظر إلى حال المعتقد، عباد القبور لهم شأن آخر مع الحلف واليمين، ولذلك إذا طلب منهم أن يحلف بالله كذبا حلف مائة مرة، لكن إذا قيل له: احلف بالولي ونحو ذلك ولو كاذبا لا يقدم عليه البتة، هذا يدل على ماذا؟ يدل على أن هذا الولي أعظم وأجل في قلبه من الله تعالى، فثم قرينة تدل على أن حلفه بغير الله تعالى يعتبر شركا أكبر، ولذلك قال: لكن ما يفعله عباد القبور وهو ما إذا طلب منهم اليمين بالله أسرعوا، وإذا طلب منهم اليمين بالشيخ أو حياته أو نحوه لم يقدم عليه إن كان كاذبا، إن كان صادقا يقدم، أما إن كاذبا فلا، فهذا الشرك الأكبر بلا ريب، يدل على أنه شرك أكبر لكن بقرينة، فهذا شرك أكبر لا ريب لأنه صار المحلوف به عنده أخوف وأجل وأعظم من الله عز وجل، وهذا ما بلغ إليه شرك عباد الأصنام، فمن كان جهد يمينه حلف بالشيخ أو حياته ونحوه فهو أكبر شركا منه، والحديث يدل على أنه لا تجب الكفارة بالحلف بغير الله مطلقا، لماذا؟ لعدم ذكر الكفارة، وإذا كان كذلك قوله – صلى الله عليه وسلم –: («من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك»). وجاء في حديث عمرو بن العاص: فليقل لا إله إلا الله. أو يستغفر. حينئذ ليس فيه إلا ماذا؟ إلا هذا القول وهذا الاستغفار، فزيادة شيء آخر يفتقر إلى دليل ولا دليل، والأصل عدم التشريع، حينئذ نقول: لا توجب كفارة إلا ما جاء به النص.." (١)

"قال شيخ الإسلام وهو كما قال، يعني كما قال الخطابي لأن لهم كلام في معنى الأذى هناك، بعضهم يجزم بأنه أذية بدنية كما في ((المفردات)) لكن هنا لأنه تعلق بالخالق جل وعلا، ولذلك إذا جزم بأنه يتعلق بالبدن فحينئذ جاء هذا الموضع لا بد من التأويل والتحريف. قال شيخ الإسلام في كلام الخطابي: وهو كما قال. وهذا بخلاف الضرر. يعني فرق بين الموضعين في الشرع (آذى الله) هنا أثبته، مضرة الله تعالى منفية، فرق بين النوعين، ولذلك قال: وهذا بخلاف الضرر، فقد أخبر سبحانه أن العبادة لا يضرونه كما قال تعالى: ﴿ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر إنهم لن يضروا الله شيئا﴾ [آل عمران: ١٧٦]، ﴿لن يضروا الله شيئا﴾، ﴿شيئا﴾ نكرة في سياق النفي فتعم ﴿إنهم لن يضروا الله شيئا﴾، بل مؤكد ... ﴿إنهم لن يضروا الله شيئا﴾ والتأكيد كما يكون للإثبات يكون للنفي ﴿إنهم لن يضروا الله شيئا﴾ فالخبر هو الذي أكد بـ (أن)، فحينئذ يؤكد بها العدم والوجود، وهنا قال: ﴿إنهم لن يضروا الله شيئا﴾ فبين

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/٨٣

سبحانه أن الخلق لا يضرونه لكن يؤذونه إذا سبوا مقلب الأمور. انتهى كلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.
حينئذ لا يلزم من الأذية الضرر بدليل أن الله تعالى أثبت في القرآن والسنة أن العباد يؤذونه ونفى نفيا مطلقا أن العباد لا يضرونه، دل ذلك على ماذا؟ على أن ثم فرقا بين الأذى وبين الضر، والعباد يؤذون الباري جل وعلا يتنقصونه، وأما الضر والضر فهذا لا يكون البتة، حينئذ لا يلزم من الأذية الضرر، فنثبت الأول الذي هو الأذية، وننفي الثاني الذي هو الضرر، فالإنسان يتأذي بسماع القبيح أو بمشاهدته، ولكن لا يتضرر بذلك، وهو كذلك، فالله تعالى أثبت الأذية في القرآن فقال ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله﴾ [الأحزاب: ٥٧]، ﴿يؤذون الله ورسوله﴾ أوقعوا الأذية على الله تعالى فحينئذ الله يتأذى، وصف؟ قل: وصف، على ما يليق بجلاله ﷻ وعلا. قال: ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذابا مهينا﴾ وسيأتي في الحديث: ... («يؤذيني ابن آدم») ونفى عن نفسه أن يضره أحد كما سبق في الآية ... ﴿إنهم لن يضروا الله شيئا﴾ وجاء في حديث ((مسلم)): «يا عبادي إنكم لم تبلغوا ضري فتضروني».
إذا الضرر والإضرار منفي وأما الأذية فهي ثابتة.
إذا (باب من سب الدهر فقد آذى الله) يعني حيث وصفه بصفات النقص، لماذا؟ لأنهم إذا أضافوا إلى الدهر ما نالهم من الشدائد والمصائب فإنما سبوا فاعله حقيقة، يعني الزمن ليس له من الأمر شيء، فإذا أضيفت الشدائد إلى الزمن حينئذ الفاعل الحقيقي من لهذه المصائب؟ الله عز وجل، فكان مرد المسبة إلى الله تعالى وإن لم تكن مباشرة.
قال هنا: لأنهم إذا أضافوا إلى الدهر ما نالهم من الشدائد فإنما سبوا فاعله حقيقة وهو الله سبحانه، والساب مرتكب أحد الأمرين:
- إما مسبة الله.
- أو الشرك.." (١)

"والاسم ما يعرف به ذات الشيء، بمعنى أنه لا يلزم من ذلك أن يكون علما بالمعنى النحوي، وإنما يكون أعم من ذلك، قاضي القضاة ليس بعلم لكن قد يعامل معاملة العلم إذا أطلق انصرف إلى زيد من الناس، وهو في أصله ليس بعلم أشبه ما يكون باللقب الذي فيه مدح، إذا كان كذلك حينئذ نقول: الاسم هنا ما يعرف به ذات الشيء، فيشمل العلم، ويشمل الكنية، كل وصف فيه ما سيأتي ذكره.
(التسمي بقاضي القضاة) هنا متعلق بالتسمي، التسمي بكذا، وسمى يتعدى بنفسه ويتعدى بالباء، هو

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٥/٨٤

يتعدي إلى مفعولين، يتعدي إلى الأول بنفسه، ويتعدي إلى الثاني بالباء.
(التسمي بقاضي القضاة) جار ومجرور متعلق بقوله: (التسمي). يعني بهذا الاسم، بهذا اللفظ الذي ذكر، وقاضي القضاة، قاضي اسم فاعل من القضاء، قضى فهو قاض، أليس كذلك؟ فهو مضاف، والقضاة مضاف إليه، والمراد بالقاضي الحاكم، والقضاة الحكام، قاضي القضاة، حينئذ حذفت الياء هنا للتخلص من التقاء الساكنين، [قاض القضاة]، قاضي القضاة لا تنطق به، أو لا ينطق بالياء لأنها حذفت للتخلص من التقاء الساكنين، إذا قاضي القضاة المراد به حاكم الحكام، و (أل) فيه للعموم القضاة، جمع محلى بـ (أل) فجاء فيه ماذا؟ جاء فيه المحذوف فشمل جميع القضاة جميع الحكام، هذا تشبه بالله تعالى فقاضي القضاة الوصف هذا لائق بالله جل وعلا، إذا قاضي القضاة، قاضي أي حاكم، والقضاة أي الحكام، و (أل) فيه للعموم، وقاضي القضاة أي الذي يقضي بين القضاة، هذا الأصل، قاضي القضاة في اللفظ لو نظرت فيه معناه ماذا؟ يختلف القضاة ليس هنا الفصل والحكم بين الناس، حاكم المسلمين مثلا، لا، هنا يختص بمن؟ القضاة، حينئذ هذا قاضيهم، هذا الذي يحكم بينهم فيما إذا حصل نزاع بينهم هذا الأصل فيه، قاضي القضاة أي الذي يقضي بين القضاة وإن كان يعني بها المتأخرون غير هذا المعنى، يعني أن هذا الاصطلاح له معنى لغوي وله معنى عرفي، المعنى اللغوي قاضي القضاة يعني حصل نزاع بين القضاة يلجئون إلى من؟ إلى هذا القاضي، لكن في اصطلاح المتأخرين وهذه من الاصطلاحات البدعية التي دخلت على المسلمين قاضي القضاة ونحوه، قاضي القضاة أرادوا به من هو أعلم، من بلغ رتبة أعلى من مرتبة القاضي، وليس النظر هنا إلى كونه يفصل بين القضاة، وإنما النظر إلى كونه يفصل بين المتنازعين مطلقا، كل متنازع يفصل بينهم، هذا في استعمال المتأخرين، ويكثر عند الشافعية وغيرهم قاضي القضاة ونحوه مع كونه فيه نص، يعني فيما دل عليه المعنى، وإن كان يعني بها المتأخرون أنها كبير القضاة أو أعلم القضاة، ولا يعنون بها أنها يقضي بين القضاة، هذا المعنى أو ذاك الأصل فيه ماذا؟ المنع، سواء:
- أرادوا به أنه يقضي ويحكم بين القضاة إذا تنازعوا.
- أو أرادوا به أنه أعلمهم أو أنه كبيرهم ونحو ذلك فحينئذ نقول: هذا اللفظ يمنع منه.
قال:)ونحوه). بالجر عطف على قاضي، ونحوه كـ (حاكم الحكام) كذلك، و (سلطان السلاطين) كذلك فالحكم واحد، و (سيد السادات) ممنوع، وملك الأملاك وما أشبه ذلك مما يدل على النفوذ والسلطان.." (١)

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٨٥

"إذا الذل كما أنه يوصف به المسمى يوصف به الاسم ولا إشكال في ذلك، وقد فسر الخليل أخنع بأفجر إن أخنع الأسماء أفجر الأسماء، ومر معنا أن القاعدة أنه إذا كان الاسم يحتمل معاني عديدة وليس بينها تخالف، وإنما يكون الاختلاف بينها اختلاف تنوع لا تضاد، وحينئذ نحمل اللفظ عليه فنقول: («إن أخنع») أي أوضع وأذل وأفجر .. إلى آخره، لأن اللفظ يحتمله، ولذلك الخليل مما يعتمد قوله في النقل هنا. وقد فسر الخليل أخنع بأفجر فقال: الخنع الفجور، وفي رواية «أخنى الأسماء». من الخنا، وهو الفحش في القول، وفي رواية: «اشتد غضب الله على من زعم أنه ملك الأملاك». رواه الطبراني وغيره. إذا: («إن أخنع») أي أوضع وأذل وأقهر وأفجر («اسم») وهو يلزم من ذلك أن يكون المسمى كذلك أوضع وأفجر .. إلى آخره، رجل («عند الله») لأن الحكم هنا حكم شرعي فهو عند الله، بعضهم قيده عند الله يوم القيامة ولا وجه له لماذا؟ لأنه جاء مطلقا («عند الله») يعني في حكم الله تعالى، وحينئذ يلزم من ذلك أن يكون الوعيد حالا له في الدنيا وما يترتب على ذلك في الآخر، فقول الكثير هنا من الشراح («عند الله») يوم القيامة هذا تقييد يحتاج إلى النص وليس فيه نص، والله أعلم. («رجل تسمى»)، («تسمى») بفتح التاء ماض معلوم من التسمي أي سمى نفسه («رجل تسمى») أي رجل سمى نفسه، وقيل: يسمى يعني مغير الصيغة بضم الياء من سمي يعني يدعى بذلك ويرضى به، وعلى الروايتين ضبطان للرواية على («تسمى») أي سمى نفسه أليس كذلك؟ يسمى. يعني سمي ورضي لأنه لا ينسب إليه شيء ولا يترتب عليه وعيد إلا إذا رضي، فعلى الروايتين وحينئذ نقول: ما مضى لأن («تسمى») هذا يشمل أمرين وحالين: أن يسمي نفسه بنفسه، وهذا واضح بين.

الثاني: أن يسميه غيره ويرضى بذلك، وأما إذا لم يرض حينئذ لا وعيد البتة، وإنما الوعيد على من سمى.." (١)

"(فسمياه عبد الحارث) وكان ذلك شركا في التسمية وإن لم يقصدا تعبيده للشيطان، يعني وافقا في الظاهر، وأما في الباطن فلا، بل قصدا به فيما ظن إما دفع شره عن حواء، وإما الخوف على الولد من الموت. وهذان السببان باطلان، يعني إما دفع شره عن حواء، وهذا فيه توجه إلى غير الله تعالى، وهذا باطل، يعني ما وافقا على التسمية إلا لأحد أمرين. هذا يقوله من يشرح هذ الأثر، إما دفع شره عن حواء، وهل يستدفع الشر بغير الله تعالى؟ هذا باطل، وإما الخوف على الولد من الموت، كيف الموت بيد من؟ بيد إبليس؟ ليس بيد إبليس كيف يقال بأن حواء تعتقد هذا أو آدم يعتقد هذا، هذا باطل، (فذلك قوله

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٨٥

تعالى: ﴿جعلا له شركاء فيما آتاهما﴾).
قال المصنف: (وله بسند صحيح عن) من؟ (عن قتادة قال: شركاء في طاعته، ولم يكن في عبادته). قوله: (عن قتادة قال: شركاء في طاعته). بكونهما أطاعه في التسمية بعبد الحارث ولم يكن في عبادته، أي لا أنهما أطاعه في العبادة، هذا من باب ماذا؟ هذا شيء خارج عن النص، يعني ما جاء في الحديث السابق وأثر ابن عباس ليس فيه ما يدل على ذلك، وإنما الذي يدل عليه خاصة أثر ابن عباس أنهما وقعا في الشرك الأكبر، اعتقاد أن إبليس له القدرة في الإحياء والإماتة وهذا ليس لإبليس، حينئذ هذا من باب الاعتذار، يعني تحويل اللفظ عن ظاهره، ولذلك بعضهم يحكي أن النظر في الحديث السابق أن منهم من صححه، ومنهم من ضعفه، ومن صححه اتفقوا على تأويله، لأنه الظاهر يدل على ماذا؟ على الوقوع في الشرك الأكبر، فلا بد من تأويله إلى ما يذكر أنه شرك في الطاعة وليس شركا في العبادة، وهذا التأويل باطل، وفرق بين كذلك جاءوا إلى مسألة أخرى فرق بين الطاعة والعبادة، لأنه إذا قيل: أنهما أطاعها في الطاعة لا في العبادة. مر معنا أن العبادة هي الطاعة، حينئذ لا بد من الفرق بينهما، قالوا: فرق بين الطاعة والعبادة، فلو أن أحدا أطاع شخصا في معصية الله لم يجعله شريكا مع الله وهو كذلك، يعني في العبادة، لكن أطاعه في معصية الله، وهذا دليل على الفرق بين شرك الطاعة وبين شرك العبادة.
فإن قيل: تفسير العبادة بالطاعة يلزم منه على هذا القول أن يكون شركا في العباد على ما مر تقريره أن الطاعة هي العبادة، والعبادة هي الطاعة يلزم منه أن قول من قال أنه شرك في الطاعة لا في العبادة أن هذا القول باطل، لماذا؟ لأن العبادة هي الطاعة، إذا وقع الشرك في العبادة، فلا فرق بينهما البتة.." (١)

"والحديث السابق جملة واحدة وقوله: «من أحصاها دخل الجنة» صفة لا خبر مستقل، يعني ليس المراد بالحديث هنا الإخبار بكون الباري جل وعلا ليس له إلا تسعة وتسعون اسما، وإنما المراد أن من أسمائه هذا العدد «من أحصاها دخل الجنة» حينئذ «تسعة وتسعين اسما من أحصاها» الجملة هذه صفة وليست بخبر مستقل، لئلا يتوهم الحصر بالتسعة والتسعين اسما فلا تدخل تحت حصر ولا تحد بعدد، والمعنى له سبحانه أسماء متعددة من شأنها أن من أحصاها دخل الجنة، كما تقول: معي مائة ريال، هل معنى ذلك أنه ليس معك أكثر، لا، ليس معنى ذلك. حينئذ نقول: هذا الأسلوب معروف في لسان العرب، فإذا أخبر النبي – صلى الله عليه وسلم – بأن لله تعالى تسعة وتسعين اسما لا يدل ذلك على أنها محصورة في ذلك، فإنما بين أن هذا الفضل الذي هو دخول الجنة مرتب على عدد معين، كم هذا العدد؟ تسعة

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣٠/٨٧

وتسعين «من أحصاها» يعني جمعها وفهم معناها وتعبد دعا الله تعالى بها «دخل الجنة»، وهذا لا يلزم منه ماذا؟ في لسان العرب وظاهر النص لا يلزم منه أن الأسماء محصورة في هذا العدد، بل هي أكثر من ذلك، وقد يظن بعض الطلاب كذلك أن في الكتاب والسنة ليس إلا التسعة والتسعون فقط، هذا خطأ، بل الموجود في القرآن أكثر من ذلك، وكذلك في السنة، وإنما جمع بعض أهل العلم ما جمع باعتبار نظره، ولذلك قد يختلفون في بعض الأسماء وفي بعض الصفات .. إلى آخره.

إذا هذا الحديث قوله: «من أحصاها دخل الجنة» ليس المراد أنه خبر مستقل، وإنما هو صفة لهذه التسعة والتسعين، فالمعنى له سبحانه أسماء متعددة من شأنها أن من أحصاها دخل الجنة، وهذا لا ينفي أن يكون له أسماء غيرها، وأكثر التسعة والتسعين في الكتاب والسنة، بل هي كلها في الكتاب والسنة، وما جاء في ((الترمذي)) وغيره من عدها فذكر جماعة من الحفاظ أن سردها مدرج فيه كما مر معنا كذلك «إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة [هو الله الذي] (١) ... الأول والآخر» .. إلى آخره جاء العد والسرد، نقول: هذا الحديث بسردها الحديث أصله في ((الصحيحين)) فهو ثابت ولا إشكال فيه، [نعم] وإنما ذكر العدد، ذكر العدد هذا مدرج في الحديث، والمدرج هذا من قسم الضعيف، وأن جماعة من أهل العلم جمعوها من القرآن فذكروها مدرجة مع النص.

---

(١) سقط سهوا.." (١)

"عناصر الدرس

* باب: (فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب).

* شرح قوله تعالى: (الذين ءامنوا ولم يلبسوا.) الآية.

س: هذا يقول: هل ترك جنس العمل ناقض من نواقض الإيمان، إذا كان مقرا بالتوحيد بقلبه ولسانه؟

ج: لا يكون مقرا بالتوحيد بقلبه ولسانه أبدا، لا يقال بأنه مقر بالتوحيد وإنما لا بد من الإتيان بالعمل، وهذه كما ذكرنا المسألة ختم بها شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب كتاب ((كشف الشبهات)).

س: هذا يقول: ما إعراب ﴿وما محمد إلا رسول﴾ [آل عمران: ١٤٤]؟

ج: ﴿محمد﴾ مبتدأ، و ﴿رسول﴾ خبر.

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٩/٨٨

س: ماذا نقول: في آية سورة المائدة ﴿يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل﴾ [المائدة: ١٩]؟

ج: يعني عن انقطاع من الرسل، ولا يلزم منه انقطاع الرسالة، ولذلك من يقول بالفترة مثلا يكاد يجمعون على أن ما بين عيسى عليه السلام والنبي ع قرابة أو نحو أربعمائة سنة ومع ذلك بعض آثار ملة إبراهيم عليه السلام باقية في قريش، وكانوا يتعبدون ويطوفون ويحجون إلى آخره، الشريعة باقية.

س: إذا أعد المكان للمسجد ثم دفن في الطرف الآخر ميت، هل تجوز الصلاة إلى القبر؟

ج: لا، لا تجوز الصلاة، أما الصلاة في المسجد إذا لم تكن للقبر فهي صحيحة، بخلاف ما إذا بني المسجد على القبر فيجب إزالته.

س: هل هناك نوع رابع من التوحيد، وهو توحيد المتابعة، يعنى به أو يعني به منهج السلف الذي يتعلق بطاعة ولاة الأمر وعدم الخروج .. ؟

ج: نعم، نعم، من أضاف توحيد المتابعة لم يقصد به هذا النوع، وإنما يقصد به متابعة النبي ع، ولذلك ابن القيم تعرض لهذه الجملة في ((مدارج السالكين)) قال: توحيد المتابع، وتوحيد المتابع.

س: بعد موت النبي ع هل يقول: الله أعلم أم الله ورسوله أعلم؟

ج: كما ذكرنا إن كان من المسائل الشرعية فلا بأس أن يقال: الله ورسوله أعلم، وأما في المسائل الشرعية التي لم تكن موجودة ومثلنا بطفل الأنابيب مثلا، فلا يقال: الله ورسوله أعلم، لأنه جزء لم يقع بعد، فحينئذ حكمه يكون تابعا لوقوعه، وهل النبي ع يعلمه؟ لا، ما يعلم قطعا نقطع بهذا، ما يعلمه النبي ع حينئذ الحكم تابع للشيء نفسه، لا يوجد الحكم ثم توجد القضية والنازلة، بل نقول: الشيء إن وجد أولا ثم يتبعه حكمه، لذلك هذا الحكم اجتهادي بمعنى نزلت ووقعت الواقعة ثم بعد ذلك التمسنا الحكم في الأدلة العامة والقواعد والأصول ونحو ذلك. وأما المسائل التي هي معلومة كالوضوء، حكم الوضوء، لو قال: ما حكم الوضوء للصلاة؟ الله ورسوله أعلم، ما فيه بأس، النبي ع يعلم ذلك، وأما الأمور الكونية قطعا كلها لا إلا ما وقع في عصره، وأما التي تكون بعده كذلك نقطع بعد علمها.

س: ماذا يترجح لكم في المجاز، وهل هو موجود في القرآن؟

ج: هذا ذكرنا كثيرا، يرجع إلى ما سبق. طيب.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

قال المصنف رحمه الله تعالى: (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب، وقول الله تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ الآية). وأغلق القوس كما هو ظاهر.

هذا الباب هو الباب الثاني من أبواب ((كتاب التوحيد))، وسبق أن القطعة السابقة (((كتاب التوحيد)) وقول الله تعالى) هل هي باب مستقل بدأ به أو هو كالمقدمة ذكرنا الخلاف فيه، والظاهر من صنيع المصنف رحمه الله تعالى أنه عني به بابا مستقلا ويكون هو الباب الذي يحمل الرقم الأول، وأما هذا الباب فهو الباب الثاني. (باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب).." (١)

"وإذا كان كذلك يلزم حينئذ أن كل ما أمر الله تعالى به فقد رتب عليه ثوابا، وإذا كان كذالك فحينئذ ذكر الثواب والفضل لا يلزم منه نفي الوجوب، وهذا واضح بين، إذ ما من أمر أمر الله تعالى به في الكتاب أو على لسان رسوله – صلى الله عليه وسلم – إلا وفيه فضل علمناه أو جهلناه، يعني جاءت به السنة بيانه أو لم نعلم بذلك، ولذلك جاءت أوامر كثير ورتب الرب جل وعلا عليها من الفضائل الدنيوية والأخروية، وقد تكون أخروية دون أن تكون دنيوية، حينئذ لا يلزم من ذكر الفضل نفي الوجوب، فلا تعارض بين أن يقال الباب الأول في (وجوب التوحيد) والباب الثاني في (فضل التوحيد) إذا هو واجب وفيه فضل، إذ ما من واجب إلا وله فضائل، وقد يكون فضلا واحدا، وقد يكون له عدة فضائل، وهنا من هذا القبيل، فلا يلزم حينئذ من ثبوت الفضل لشيء أن يكون غير واجب، وهذا مطرد في جميع الواجبات، ما من شيء يرد في الشريعة سواء كان في الكتاب أو في السنة بذكر فضل لا نستدل به على أنه ليس بواجب إلا إذا وجدت قرينه معه تؤيد ذلك، أما بمجرد ذكر الفضل نقول: لا، ليس الأمر كذلك. لذلك الإيمان له فضل حينئذ إن ثبت ذلك خير لكم حينئذ نقول: إن ثبت الخيرية في الإيمان في الدنيا وفي الآخرة لا يلزم منه أن يكون الإيمان ليس بواجب، وكذلك الصلاة، وكذلك الزكاة كذلك الحج «الحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة». حينئذ نقول: ذكر الفضل لا يلزم منه نفي الوجوب، بل هو واجب وفيه فضل، ولذلك جاء في الحديث «صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة». صلاة الجماعة مختلف فيها بين أهل العلم هل هي واجبة أم سنة مؤكدة؟ هي فرض عين أم فرض كفاية؟ بل ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى إلى أنها شرط صحة للصلاة، فمن لم يأت بصلاة الجماعة كمن صلى بدون طهارة، ولكن هذا القول يشبه أن يكون مهجورا قول شاذ، «صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة» استدل

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١/٩

بعضهم على سنية هذه الجماعة بمثل هذا الحديث، لقوله: «أفضل». وفي بعض الروايات «تفضل من صلاة الفذ». حينئذ نرد عليه إذا كان الاستدلال بقوله: «أفضل» من هذه الحيثية ترد عليه بأن إثبات الفضل لا يستلزم نفي الوجوب، بل هي واجبة وفيها فضل، لكن ثم وجه استدلال آخر لبعضهم كونه قارن بين الجماعة والفذ يعني الفرد، ولا شك أن من ترك الواجب أنه ليس بمبتدأ في ذلك الفعل حينئذ يكون فاسقا خاصة إذا كان مصرا وهنا النص جاء مطلقا «صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ». وحينئذ يرد السؤال هل المقارنة بين شيئين أحدهما يكون مطيعا والثاني يكون فاسقا؟ أو كل منهما يكون مطيعا وأحدهما أكثر ثوابا من الآخر؟ هذا محل استدلال لبعضهم من وجه آخر، يعني هذا الحديث تراه يذكره مثلا الشوكاني في ((السيل الجرار)) على أن الصلاة ليست بواجبة صلاة الجماعة ليست الصلاة، على أن صلاة الجماعة ليست بواجبة، لماذا؟ لقوله: «أفضل من صلاة الفذ». ليست القضية أو النظر يكون في إثبات الفضل فنرده بهذه القاعدة لا إشكال وهو واضح، استدلال باطل، وإنما من قوله: «أفضل من صلاة الفذ» يعني صلاة الفرد، هذا إن كان فاسقا حينئذ لا مفاضلة بين من صلى جماعة وبين من صلى فذا لأنه فاسق تارك لواجب قطعا لأنه لن ينال ولا درجة فضلا عن سبع وعشرين درجة. حينئذ كونه أثبت أنه في مقابل من يأت بالصلاة في الجماعة وأن له الفضل لأن أفضل التفضيل يدل على إثبات الفضيلة في فعله، وأن من أتى بالصلاة في الجماعة ثبتت له السبع وعشرين درجة هذا وجه آخر ذكره الشوكاني وغيره في ((السيل الجرار)) والمسألة فيها خلاف بين أهل العلم، فلا يلزم من ثبوت الفضل فيها أن تكون غير واجبة.

ومسألة صلاة الجماعة وإن ترجح عند البعض أو عند كثير من المعاصرين [أنها ليست بواجب] (١) أنها واجبة، ترجح عند المعاصرين أنها فرض عين، بمعنى أنه لو تركها يأثم، لكنها يبقى المحيط الأعظم أن يقال بأنها من المسائل المختلف فيها، فلا ينبغي التشديد في مثل هذه المسائل قط، لأن كلا من أصحاب الأقوال المذكورة:

- إما فرض كفاية وهو قول الشافعية والمرجح عندهم.

---

(١) سبق.." (١)

"إذا ماذا صنع هنا المصنف؟ جعل هذا الباب تابعا للأول، وكثير على هذا المنوال حينئذ لما ذكر التوحيد ذكر فضله، ذكر التوحيد أي توحيد؟ توحيد العبادة، ذكر فضله فصار ثم تخصيص، وعليه نقول:

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٩

(أل) هنا للعهد الذهني أو للعهد الذكري، والمراد بيانه هنا هو توحيد العبادة، وليس المراد هنا إذا قيل بأن الفضل ثابت لتوحيد العبادة أنه يمكن أن يوجد توحيد العبادة دون أخويه، هذا كما ذكرنا سابقا أن ثم علاقة تضمن والتزام بين الأنواع الثلاث. إذا لا يتصور بأنه يمكن أن يوجد توحيد العبادة دون أخويه توحيد الربوبية توحيد الأسماء والصفات. فحينئذ إذا كان كذلك صار الاختلاف هنا من أجل الوصول إلى مراد المصنف فحسب، وإلا ما ثبت لتوحيد العبادة فهو ثابت للربوبية والأسماء والصفات، لماذا؟ لأنه إما دال عليهما بالتضمن أحدهما أو بالالتزام فدخلا فيه، لكن دخلا على جهة التبع لا على جهة الاستقلال، وليس المراد هنا أن الفضل ثابت لتوحيد الألوهية دون أخوية، بل لهما أيضا في التبع، إذ من المحال أن يأتي أحد بتوحيد العبادة دون أخوية لما سبق ذكره أن العلاقة بين هذه الأنواع الثلاثة التضمن والتلازم.

قوله: (فضل التوحيد) الإضافة لامية كما سبق، فالمعنى حينئذ فضل للتوحيد، وهنا المصنف قال: (فضل التوحيد) وعندنا أمران:

- عندنا توحيد.
- وعندنا موحد.

هذه تعرض لها بعض الشراح، عندنا توحيد، وعندنا موحد، عندنا عمل وعامل، أليس كذلك، وهنا الحكم علق على ماذا؟ على العمل أو العامل أو هما؟ على العمل دون العامل، لماذا عدل بتعليق الحكم والفضل على العمل دون العامل؟ نقول: هنا علق المصنف الفضل على العمل وهو التوحيد لا على العامل وهو الموحد إذ لم يقل: باب فضل الموحدين كما قال هناك كتاب ((قرة عيون الموحدين)) سماه باسم العاملين.

هنا قال: (باب فضل التوحيد) ولم يقل باب فضل الموحدين لأمرين:

الأول: لأن الحكم على الأول وهو العمل يتبعه الحكم على العامل، هذا الأصل فيه، إذا حكم على العمل يتبعه الحكم على العامل، إذا قيل بأنه الصلاة من صلى دخل في الإسلام .. إلى آخره حينئذ المصلي ثبت له الحكم قطعا، لماذا؟ لأن الحكم على الأصل وهو العمل دون العامل يستلزم الحكم على العامل إذا تلبس بذلك الوصف، أليس كذلك؟ حينئذ نقول: يتبعه ماذا؟ يتبعه الحكم على العامل، وكذلك يحتمل العكس، وقد ذكرنا فيما سبق في ضابط العبادة أن من ضوابطها أن يثني الله عز وجل على عامل وقد اشتق له اسم فاعل أو نحوه من المصدر، لقوله: ﴿وبشر الصابرين﴾ [البقرة: ١٥٥] لصبره هنا ماذا أثنى على من؟ على العامل، قد يكون العكس فيثني على العامل لما اتصف به من ذلك الوصف فيكون بالعكس، يعني إما أن نثبت الفضل للعمل فيلزم منه ثبوته للعامل، وقد يكون العكس موجود في الكتاب والسنة، قوله تعالى:

﴿وبشر الصابرين﴾ أي لصبره، وكذلك جاء قوله تعالى ﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين﴾ [التوبة: ١١٢]. لماذا هذه الصفات كلها؟ لماذا أثني عليهم؟ لاتصافهم بما اشتق منه ذلك الوصف وهو اسم الفاعل، ﴿التائبون﴾ هؤلاء ممدوحون لماذا؟ لاتصافهم بصفة التوبة، ﴿الحامدون﴾ لاتصافهم بصفة الحمد، ﴿الراكعون﴾ .. ... ﴿الساجدون﴾ ... إلى آخره ﴿وبشر المؤمنين﴾ هذا كقوله ﴿وبشر الصابرين﴾ لاتصافهم بصفة الإيمان، لكن المصنف اختار الأول وهو ذكر الفضل للعمل فيلزم منه العامل، ولا نقول بأن هذه الطريقة هي التي تكون معتمدة، لا جاء في الكتاب عكس ذلك وهو أنه يثبت الفضل للفاعل للعامل ويلزم منه إثباته للعمل، لأنه ما أثني عليه بمجرده ﴿وبشر الصابرين﴾ لذاته، لو قيل: زيد صابر. نمدحه، لماذا؟ لكونه اتصف بصفة الصبر، وهكذا .. .." (١)

"ثم قال: وليس المراد بقوله – صلى الله عليه وسلم –: «إنما هو الشرك». أن من لم يشرك الشرك الأكبر يكون له الأمن التام والاهتداء التام. نعم هذا واضح، كونه خص في هذا النص (﴿بظلم﴾) الشرك الأكبر لا يلزم منه إذا فسرنا مطلق الظلم هنا بالظلم المطلق الذي هو في النص الظلم المطلق الكامل الذي هو الشرك أن نفسر هناك الأمن بالتام الكامل لا يلزم، نعم صحيح. فنقول: المراد بالظلم هنا الشرك الأكبر أو الشرك والمراد بالأمن هنا مطلق. ثم دلت النصوص الأخرى على أنه قد يعذب على فعله للكبائر لذلك قال: فإن أحاديثه الكثيرة مع نصوص القرآن تبين أن أهل الكبائر معرضون للخوف، والخوف ضد الأمن لم يحصل لهم الأمن التام والاهتداء التام من غير عذاب يحصل لهم، بل معهم أصل الاهتداء إلى صراط الله المستقيم الموصل الجنة ومعهم أصل نعمة الله تعالى عليهم ولابد لهم من دخول الجنة. فالظلم الرافع للأمن والهداية على الإطلاق هو الشرك. إذا إذا وجد الشرك لا أمن مطلقا، يعني ليس فيه رائحة أمن البتة ولا اهتداء هذا متى؟ إذا فسر الظلم المطلق بمعنى أنه الشرك. إذا هل يوجد شيء من الأمن؟ لا، ليس فيه أمن. وإذا فسر بمطلق الظلم دخل فيه الثلاثة، حينئذ فسر الأمن بالمعنى التام يعني الكامل الذي يخلص به من الخوف مطلقا لا خوف عليهم أبدا. ولذلك قال هنا ابن القيم: فالظلم الرافع للأمن والهداية على الإطلاق هو الشرك. فالظلم المطلق التام هو الشرك، والأمن والهدى والاهتداء المطلق هو الأمن في الدنيا والآخرة والاهتداء إلى الصراط المستقيم. فالظلم المطلق التام رافع للأمن، والاهتداء المطلق التام ولا يمنع ذلك أن يكون مطلق الظلم مانعا من مطلق الأمن ومطلق الهدى، فالمطلق للمطلق، والحصة للحصة. بمعنى أنه إذا

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٩

فسرنا الظلم المطلق حينئذ نقول هنا مطلق؟ إذا فسرنا الظلم المطلق التام الشرك الأكبر حينئذ الأمن، مطلق الأمن أو أمن مطلق؟ يعني له أمن؟ يحصل له أمن؟ إذا وجد الشرك؟ لا يحصل له.

إذا التام للتام، بمعنى أنه إذا فسر الظلم بالتام حينئذ المنفي ما هو؟ الأمن التام، ليس له رائحة أمن لأنه وقع في ضده، خلط إيمانه بالشرك الأكبر، إذا فسرناه بمطلق الظلم حينئذ صار مطلق الأمن. إذا مطلق لمطلق، التام هو المطلق، الحصة بالحصة كما يقول ابن القيم، المطلق للمطلق، التام للتام، والحصة للحصة، إن نقص من الأول نقص من الثاني .. وهلم جرا.

لكن الظاهر والله أعلم أن المراد هنا الظلم التام، وعليه تمام الأمن. لأنه ... ﴿أولئك لهم الأمن﴾ متى؟ إذ لم يخلطوا إيمانهم بشرك حينئذ لهم الأمن من ماذا؟ من التأبيد في العذاب. وما عداه يؤخذ من النصوص الأخرى لأن أثر ابن مسعود واضح بين.

قال ابن تيمية: وقوله - صلى الله عليه وسلم -: «إنما هو الشرك». هذا واضح أنه أراد به ماذا؟ الشرك، الأكبر ويحتمل أنه يدخل فيه الأصغر على خلاف بينهم، هل إذا أطلق الشرك يشمل الأصغر أو يكون خاصا بالأكبر؟ فيه خلاف. وقوله - صلى الله عليه وسلم -: «إنما هو الشرك». إن أراد الأكبر فمقصوده أن من لم يكن من أهله فهو آمن مما وعد به المشركون من عذاب الدنيا والآخرة هذا على ما جاءت به السنة، إن كان المراد به الأكبر فمقصوده أن من لم يكن من أهله فهو آمن مما وعد به المشركون من عذاب الدنيا والآخرة وهذا هو المراد. نقول: هذا مراد النبي - صلى الله عليه وسلم -.." (١)

"قالوا: وذلك قول جماعة من السلف أن المراد به عموم الظلم وأنه خاص بإبراهيم عليه السلام. قال علي رضي الله تعالى وأورده بسنده ابن جرير: وهذه الآية لإبراهيم خاصة ليس لهذه الأمة منها شيء.

إذا نحتاج إلى إثبات قول وهو أن المراد بالظلم العموم وأنها عام لجماعة الأمة لكل الأمة ليس خاصا بإبراهيم، هذا نحتاج إلى إثباته.

قال ابن جرير: وأولى القولين بالصحة في ذلك ما صح به الخبر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. وهو الخبر الذي رواه ابن مسعود عنه أنه قال: الظلم الذي ذكره الله تعالى في هذا الموضع هو الشرك وهذا واضح بين ولذلك قال ابن القاسم في حاشيته: (﴿ولم يلبسوا﴾) أي ولم يخلطوا توحيدهم بشرك ولبس الشيء بالشيء إذا ماذا؟ إذا أحاطه أو تغطيته به وإحاطته من جميع جهاته، ولا يغطي الإيمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر لأنه (﴿ولم يلبسوا إيمانهم﴾) أفاد ماذا؟ أفاد أن الذي يلبس الإيمان هنا محيطا به من

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٩

جميع الوجوه والجهات، وهذا لا يكون إلا للشرك الأكبر. فحينئذ يكون من العام الذي أريد به الخصوص.
قال في شرح ((الكوكب المنير)): العام الذي أريد به الخصوص كلي استعمل في جزئي، بمعنى أن أصله قبل الاستعمال هو عام، ظلم هذا يشمل الأنواع الثلاثة، ثم لما أريد إدخاله في هذه الجملة بمعنى خاص حينئذ خرج بالنية قبل التكلم، هذا في حق المخلوقين، ولذلك قال: والعام الذي أريد به الخصوص كلي – يعني في أصله – استعمل في جزئي. ومن ثم كان مجازا لنقل اللفظ عن موضوعه الأصل بخلاف العام المخصوص وقرينته عقلية لا تنفك عنه.
وقال السبكي: العام المخصوص أريد عمومه وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لها. يعني داخل فيه ﴿والمطلقات يتربصن﴾ [البقرة: ٢٢٨] كل مطلقة داخلة في هذا النص، ثم جاءت المخصصات وأخرجت بعض الأفراد. إذا اللفظ يتناوله ابتداء ومن حيث دلالة اللفظ عليه لكن من حيث الحكم لا، لماذا؟ لوجود المخصصات التي تثبت إن ثم أفرادا قد دخلوا في اللفظ في قوله: ﴿والمطلقات﴾ قد خالفوا الحكم المذكور. حينئذ يكون العام المخصوص تناول الأفراد كلها من حيث اللفظ لا من حيث الحكم، فالحكم يختلف، ولذلك قال: العام المخصوص أريد عمومه وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لها لا من جهة الحكم والذي أريد به الخصوص لم يرد شموله لجميع الأفراد لا من جهة التناول ولا من جهة الحكم بل هو كلي استعمل في الجزئي، ولهذا كان مجازا قطعا لنقل اللفظ عن موضوعه الأصلي بخلاف العام المخصوص. ومنه ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس﴾، ﴿الذين قال لهم الناس﴾ إذا الناس إذا تكلموا قالوا لمن؟ كلهم يتكلمون، قالوا لأنفسهم؟ لا، إنما يكون الأول المراد به واحد، ولذا قيل: نعيم بن مسعود أو غيره. قوله ﴿أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾ الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف، و ﴿مهتدون﴾ هذا مشتق من الهداية لأنه اسم فاعل مهتد مأخوذ من الاهتداء، (أل) في الأمن على القولين قيل: للجنس.
وعليه فالأمن نوعان:
– أمن مطلق.
– وأمن مقيد.
أمن مطلق، ومطلق أمن.
أمن مطلق الذي هو التام. إذا يكون نوعين: أمن مطلق، ومطلق أمن.
حسب نوع الظلم الذي تلبس به وهذا إن عممنا الآية. قال في ((إبطال التنديد)) والأمن أمنان: أمن مطلق، وأمن مقيد. كل الشراح ذهبوا إلى ما ذهب إليه شيخ الإسلام رحمه الله تعالى بأن المراد بظلم عام، حينئذ

تأتي المطلق للمطلق والحصة للحصة، لكن هذا كما ذكرناه سابقا، وابن جرير الطبري لا يرى هذا وهو إمام المفسرين. لذلك قال في ((إبطال التنديد)): والأمن أمنان: أمن مطلق، وأمن مقيد.

فالأول: هو الأمن من العذاب. وهو لمن مات على التوحيد ولم يصر على الكبائر. هذا أمن مطلق لكن ليس هو المراد في الآية.

والثاني: هو لمن مات على التوحيد مع الإصرار على الكبائر. هذا هو المراد في الآية، لماذا؟ لأننا خصصنا الظلم بأن المراد به الشرك. وإذا قيل: بأنهم لم يخلطوا إيمانهم بشرك لا يلزم منه أنهم قد وقعوا في ظلم آخر وهو ظلم النفس وظلم الآخرين، وحكمهما يؤخذ من النصوص الأخرى. واضح هذا يؤخذ من النصوص الأخرى.." (١)

"قوله: («وإن أصابك شيء»). («شيء») نكرة في سياق الشرط فتعم أدنى شيء، أي شيء يصيبك لو وخذتك إبرة، أليس كذلك؟ لا تتضجر ولا تسب ولا .. إلى آخره، وإنما تقول: الحمد لله. وتسترجع، («وإن أصابك شيء») نكرة في سياق الشرط فيعم أي شيء مما لا تحبه ولا تريده، فغلبك هذا الأمر ويحصل لك المقصود بعد بذل الجهد والاستطاعة فلم يحصل لك المقصود حينئذ بعد بذل الجهد والاستطاعة، («فلا تقل لو أني فعلت كذا») هذا صار ماذا؟ استعمالا لـ (لو) وكان فيها اعتراض على القدر لأن الله تعالى لم يرد ما أردته أنت، لم يشأ ما شئته أنت، فبذلت السبب ولم يقع لأن الله ما شاءه، حينئذ نقول: لا تعترض. لا تقول: لو أني فعلت كذا. كذا هذا كناية عن مبهم وهو مفعول لفعلت، أي شيء كان، («لكان كذا وكذا»)، («لكان») يعني لحصل كان هنا تامة وليست ناقصة، («لكان كذا») كذا هذا فاعل كان، («وكذا») معطوف عليه، والجملة جواب (لو). («وإن أصابك شيء فلا تقل») لا تقل هذا نهي، والنهي يقتضي التحريم («لو أني فعلت لكان كذا») لكان اللام هنا دخلت على (كان) وهي جواب (لو) لأنها مثبت، المنفي الأفصح ترك اللام («لكان كذا وكذا»). قال هنا: فإنه لا يجدي عليك شيئا، لا تقل هذا القول لأنه لا يجدي عليك شيئا، («ولكن قل») ماذا؟ («قدر الله») أي هذا الذي حصل ولم أرده مما لا أحبه («قدر الله»)، حينئذ يكون خبرا لمبتدأ محذوف، أليس كذلك؟ («ولكن قل: قدر الله») ما هو قدر الله؟ هذا الذي لم يحصل لي أو الذي حصل بالعكس، حينئذ نقول: هذا («قدر الله»)، إذا خبر لمبتدأ محذوف، و («قدر») بمعنى مقدور هنا، لأن («قدر») هذا فعل مصدر، ومعلوم أن المصدر يستعمل بمعنى المصدري، فيكون المراد به التقدير، وهذا صفة لله تعالى، وقد يراد به بمعنى اسم المفعول

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٩

حينئذ يكون بمعنى المقدور، والمقدور هو الذي يقع من فعل يعني يكون مخلوقا، فإذا كان كذلك حينئذ هنا («قدر الله») أي هذا مقدور الله شيء قدره الله فقضاه فكان، ف («قدر») بمعنى مقدور فهو المراد هنا لا بمعنى التقدير، لأن التقدير هذا يجب الإيمان به مطلقا، بل يجب الرضا به مطلقا، أما المقدور هذا يستحب الرضا به، قد يكرهه ولا يلزم من ذلك أن يرضى، أليس كذلك قد يموت ابن الشخص هذا مقدور أو لا؟ مقدور هل يلزمه الرضا، لا يجب عليه، نعم يستحب لكنه لا يجب، قد يكرهه من قلبه ويتمنى عدم وقوعه لكنه لا يعترض بلسانه ولا ب .. إلى آخره، نقول: هذا لا يلزم منه ماذا؟ الرضا لكن فعل الله تعالى الذي هو إماتة هذا الشخص نقول: يجب الرضا به. إذا المراد هنا بالقدر المقدور وليس معناه التقدير، فقل: («قدر الله») لأن ما قدره الله تعالى لا بد أن يكون، لا بد أن يقع، لا بد أن يوجد، لأنه متعلق بمشيئته الكونية والإرادة الكونية، وما شاءه الله تعالى كان فلا بد أن يكون، والواجب التسليم للمقدور. قال: («وما شاء فعل»).." (١)

"إذا هذا الحديث قال المصنف فيه رحمه الله تعالى: (عن أبي بن كعب رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تسبوا الريح، فإذا رأيتم ما تكرهون فقولوا: اللهم إنا نسألك من خير هذه الريح وخير ما فيها وخير ما أمرت به، ونعوذ بك من شر هذه الريح وشر ما فيها وشر ما أمرت به». صححه الترمذي). يعني رواه الترمذي وصححه، وإن كان الأصل في هذا التعبير أنه لا يلزم منه أنه أخرجه، لكن هذا الذي جرى عليه الاصطلاح (صححه الترمذي) يعني أخرجه، قد يكون صححه في غير موضعه كما هو الشأن في صنيع البخاري رحمه الله تعالى، قد ينقل عنه الترمذي تصحيحا ولا يكون الحديث في الجامع، إذا لا يلزم إذا قيل: صححه البخاري أن يكون في الجامع، كذلك إذا قيل: صححه الترمذي لا يلزم أن يكون في الجامع. قوله: (عن أبي بن كعب رضي الله عنه). أبي بن كعب أي بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار الأنصاري الخزرجي أبو المنذر صحابي بدري جليل، سيد القراء، شهد العقبة وبدرا والمشاهد كلها مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: «ليهنك العلم أبا المنذر». وقال له - صلى الله عليه وسلم -: «أمرني ربي أن اقرأ عليه». ثم قرأ عليه سورة من القرآن، وكان عمر يسميه سيد العرب، قيل: إنه مات في خلافة عمر، وقيل: في خلافة عثمان سنة ثلاثين من الهجرة. قوله - صلى الله عليه وسلم -: («لا تسبوا الريح»). السب مر معنا أنه الشتم والعيب والنقص والقدح وكذلك يدخل فيه اللعن، ومن لعن الريح فسبها، من تنقصها وعابها فقد سبها، إذا

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٩٠/٣٤

السب بمعنى الشتم والعيب واللعن والقدح وكل ما يفهم منه العيب والنقص، («لا تسبوا الريح»)، والريح معروفة أو الريح معروف بالتذكير، وهي فيما قيل: الهواء المتحرك، هكذا عرفه في ((المفردات)) الراغب الأصفهاني، الهواء المتحرك، وعامة المواضع التي ذكر الله تعالى فيها إرسال الريح بلفظ الواحد فعبارة عن العذاب، يعني يأتي في القرآن (الريح) ويأتي (الرياح)، الغالب إذا قيل: الريح فهي في العذاب، وإذا قيل: (الرياح) فهي في الرحمة، هذا غالب ما .. وأورد لذلك أمثلة كثيرة، وعامة المواضع التي ذكر الله تعالى فيها إرسال الريح بلفظ الواحد فعبارة عن العذاب، وكل موضع ذكر فيه بلفظ الجمع فعبارة عن الرحمة، وذكر أمثلة قال: فمن الريح ﴿إنا أرسلنا عليهم ريحا صرصرا﴾ [القمر: ١٩] ﴿ريحا﴾ عذابا، إذا الريح هذا هو الهواء المتحرك لكن ماذا؟ معه عذاب، فيكون عذابا، وليس المراد أنه عذاب شيء غير الريح، لا بل هي الريح تارة تكون رحمة فتختص بالريح، وتارة تكون رحمة فتسمى رياحا وإلا المصدق واحد، يعني المسمى واحد، لكن يختلف باعتبار ماذا؟ ما يترتب عليه من عذاب ورحمة، ﴿إنا أرسلنا عليهم ريحا صرصرا﴾، ﴿فأرسلنا عليهم ريحا وجنودا﴾ [الأحزاب: ٩] ﴿اشتدت به الريح﴾ [إبراهيم: ١٨].." (١)

"خالق أعمال العباد خيرها وشرها كتبها عليهم في اللوح المحفوظ قبل أن يخلقهم قال الله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات: ٩٦]. يعني وما تعملونه كذلك يعتبر مخلوقا، فالإيمان والكفر من أعمال العباد، أليس كذلك؟ الإيمان هذا وصف للعبد، إذا هو فعل له كذلك الكفر وصف للعبد كذلك هو فعل له، فالإيمان والكفر والطاعة والمعصية كلها بقضاء الله وقدره وإرادته ومشيئته غير أنه يرضى الإيمان والطاعة ووعد عليهما الثواب ولا يرضى الكفر والمعصية وأوعد عليهما العقاب.

إذا كل من الإيمان والكفر يعتبر من أفعال العباد، والله تعالى خالق للإيمان والكفر، ونسبة الإيمان نسبة مباشرة للعبد وهو فعله، ونسبة خلق وهذه تنسب إلى الله تعالى. إذا خالق أفعال العباد خيرها كالإيمان والطاعة، وشرها كالكفر والمعصية الخالق هو الله تعالى، ولا يلزم من ذلك أن يكون العبد مجبورا كما سيأتي.

قال الله تعالى: ﴿ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء﴾ [إبراهيم: ٢٧]. يضل الظالمين، من الذي أضل الظالمين؟ الله عز وجل، إذا بإرادته ومشيئته، والضلال الذي يكون عليه الضالون فعل لهم منسوب لهم، والله تعالى خالقه، يحبه؟ الجواب: لا، لا يحبه ﴿ويفعل الله ما يشاء﴾ يفعل بنفسه، ويفعل بغيره جل وعلا، فما يشاء هنا فيها عموم.

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٩١

قال رحمه الله تعالى: والقدر سر. الكلام للبغوي، والقدر سر من أسرار الله تعالى لم يطلع عليه ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا، ولا يجوز الخوض فيه والبحث عنه بطريق العقل، أما بطريق الشرع فلا إشكال فيه البتة، بل يعتقد أن الله تعالى خلق الخلق فجعلهم فريقين:

- أهل يمين خلقهم للنعيم فضلا منه وإحسانا.
- وأهل الشمال خلقهم للجحيم عدلا منه ولم يظلمهم.

إذا يعتقد ذلك أو لا؟ قل: نعم، يجب أن يعتقد ذلك قال الله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس﴾ [الأعراف: ١٧٩]. ﴿ذرأنا﴾ خلقنا دل ذلك على أن أفعال العباد منسوبة إليهم، وحينئذ يعاقبون أو يثابون، ووجود المعصية لا يحبها الله تعالى وإن كان خالقا لها لعموم قوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات: ٩٦].

ومراتب القضاء والقدر أربع مراتب وهي التي بها يتم أو العلم بالقضاء والقدر كيف يكون، يكون بتحقيق هذه المراتب الأربعة:

الأولى: علم الرب سبحانه بالأشياء قبل كونها، يعني العلم الأزلي السابق، علم بالأشياء قبل خلقها، قال تعالى: ﴿ألم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض إن ذلك في كتاب﴾ [الحج: ٧٠]. ﴿ألم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض﴾، ﴿ما في السماء﴾ كل ما في السماء، ﴿والأرض﴾ كل ما في الأرض فيعلمه الله تعالى حينئذ هذا فيه عموم يعلمه قبل وجوده وبعد وجوده، أليس كذلك؟ يعلمه على جهة الإجمال وعلى جهة التفصيل، خلق السماء وخلق الأرض ويعلم ما في السماء ويعلم ما في الأرض سواء كان سابقا أو لاحقا. وقوله: ﴿إن ذلك في كتاب﴾ يعني محفوظ مكتوب ﴿إن ذلك على الله يسير﴾ فنؤمن بأن الله تعالى علم كل شيء جملة وتفصيلا، فعلم ما كان، وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، فعلمه جل وعلا يتعلق بالجائز، بالواجب، بالمستحيل، يعني بالممكن والمستحيل، كل ما أمكن فعلمه جل وعلا متعلق به، وكل ما امتنع كذلك أو سمي بالمستحيل فكل شيء معلوم لله تعالى سواء كان من أفعاله أو من أفعال العباد.

الثانية: كتابة ذلك عنده في الأزل قبل خلق السماوات والأرض فالآية السابقة دليل عليها ﴿إن ذلك﴾ أي المعلوم ﴿في كتاب﴾ أي مكتوب.." (١)

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٩٢

"الطائفة الأولى المسماة بالجبرية في الجهمية أتباع الجهم بن صفوان، عنون لهم أهل العلم بالجبرية لما سيأتي، هؤلاء غلوا في إثبات القدر، من غلوهم في إثبات القدر نفوا أفعال العباد، يعني العبد ليس له فعل البتة، وزعموا أنهم لا يفعلون شيئا وزعموا أنهم يعني العباد لا يفعلون شيئا البتة ليس لهم فعل، وأفعالهم التي تصدر عنهم فعل لله تعالى ليست أفعالا لهم، إذا لماذا خلقوا؟ لماذا وجدوا؟ هذا الذهاب والإتيان والكبر والصغر والنكاح كل ذلك من أين؟ هذا كله ينسب إلى الله تعالى والعبد ليس له شيء البتة، هؤلاء غلوا في إثبات القدر فجعلوا أن كل شيء خلقه الله تعالى مباشرة، فلا ينسب إلى العبد شيء البتة، نفوا أفعال العباد وزعموا أنهم لا يفعلون شيئا البتة، وإنما الله هو فاعل تلك الأفعال حقيقة، فهي نفس فعله لا أفعاله، يعني لا تنسب إلى العباد، والعبيد ليس لهم قدرة ولا إرادة ولا فعل البتة، و إنما أفعال العباد قالوا: كحفيف الشجر أو كحركة المرتعش والكل فعل الله تعالى. يعني كل ما يصدر عن العبد حينئذ الشجرة إذا جاء الهواء ماذا تصنع؟ تتحرك، أو بالأصح تحرك، أما هي لا تتحرك بنفسها، قالوا كذلك العبد فأفعاله كحركة أو حفيف الشجر، أو حركة المرتعش، كإذا كان مريضا ولم يسيطر على نفسه يخاف إذا خاف من شيئا مثلا ما فإذا ارتعش من شدة الخوف هذا ليس فعلا له هو لا يفعله، وإنما يقوم به ويحصل له، حينئذ يقال وأفعاله كحركة المرتعش، هذا لا ينسب إليه، بل يراه عيبا ونقصا، حينئذ قالوا: هذه ليست باختياره، فإذا لم يكن باختياره فلا ينسب إليه، كذلك ما يحصل للشجر ونحوه، والكل فعل الله تعالى، وعليه إذا تقرر هذا بأن العبد لم يفعل شيئا البتة، وأن الفعل منسوب إلى الله تعالى حقيقة لزمهم قول باطل إن أقروا به كفروا وقد أقروا به، وهو أن كل ما يصدر عن العبد من طاعات ومعاصي فالله تعالى هو الفاعل، فلو أطاع قد يقال بأنه ليس فيه محذور، لكن إن فعل محرما زنا إن لاط إن سرق إن شرب الخمر من الفاعل؟ قالوا: الله تعالى. وهذا كفر وخروج من الملة. ولذلك قالوا عليه سائر الأفعال تعتبر ماذا؟ تعتبر طاعات، يعني بالنسبة إلى الحكم الشرعي لا شك أننا نحكم عليه بماذا؟ بأن ما يفعله يكون محرما، لكن باعتبار ما يقرر عندهم عند الجبرية بأن الطاعة هي موافقة الأمر الكوني، انظر إلى أين وصلوا، أن الطاعة هي موافقة الأمر الكوني، ما المراد بهذا؟ المراد أن كل ما يوجد على وجه الأرض من فعل المخلوق وغيره حينئذ يكون ماذا؟ يعني العبد وغير يكون منسوبا إلى الله تعالى، فيكون العبد قد وافق الأمر الكوني، وإذا وافق الأمر الكوني حينئذ يكون طاعة، فلو شرب الخمر هذا مخلوق أو لا؟ هذا مخلوق، هل يقع في الكون شيء لم يشأه الله تعالى؟ نقول: لا، لا يقع، إذا هذا وافق الأمر الكوني فصار طاعة، إذا شرب الخمر يعتبر ماذا؟ يعتبر طاعة، وهذا كفر.

قال هنا: وعليه فسائر الأفعال طاعة لأنها موافقة لإرادة الله الكونية القدرية فالزنا والخمر والقتل وسائر المحرمات طاعات على هذا القول، وهذا باطل لأنه يلزم منه محال. ولذا قال بعض غلاتهم:

أصبحت منفعلا لما يختاره ... مني ففعلي كله طاعات

أصبحت منفعلا منفعل يعني ماذا؟ يعني استجاب لما أراده الله تعالى هذا الانفعال استجاب لما يختاره ربي، إذا اختاره من؟ الله تعالى، ففعلي كله طاعات فكل ما يصدر عنه فهو طاعات، لماذا؟

لأن هذا الفعل يكون مخلوقا، وإذا كان مخلوقا حينئذ صار بمشيئة الله تعالى

، إذا وافق الإرادة الكونية وكل ما وافق الإرادة الكونية فهو باطل، ... [فهذا الفساد فساد] فهذا المذهب فساده يغني عن إفساده.

فالجبرية غلوا في إثبات القدر فسلبوا العبد اختياره وقدرته، ليس له قدرة وليس له اختيار البتة، وإنما الفعل فعل الله تعالى، والطاعة إنما هي موافقة الأمر الكوني، فلذلك مرقوا من الإسلام، وسموا بذلك لذلك لأنهم يقولون: إنا مجبرون على أفعالنا، فالعبد لا فعل له البتة، العبد ليس له فعل البتة، وكما قلنا: هذا المذهب فاسد باطل يرد إجماع السلف كما مر.." (١)

"ذكر المصنف خمسة أحاديث تحت الترجمة، فقال رحمه الله تعالى: (عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «قال الله تعالى») - إذا هذا حديث قدسي -: («ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي، فليخلقوا ذرة، أو ليخلقوا حبة، أو ليخلقوا شعيرة». أخرجاه) أخرجاه في ((الصحيحين))، قوله: («قال الله تعالى»). هذا حديث قدسي يعني رفعه النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى الباري جل وعلا وأسنده إليه وأضاف القول لله تعالى، حينئذ يأتي القول الراجح في مسألة أن الحديث القدسي قولا لفظا ومعنى هو من الله تعالى لأن القول المراد به اللفظ الدال على معنى، إذا نجمع بين الأمرين اللفظ والمعنى، والقول بأن المعنى من الله تعالى واللفظ من ... النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا ينافي الظاهر، لأن الظاهر هنا الإسناد («قال الله») إذا الله تعالى قائل تلفظ بهذا الكلام، كونه لم يحفظ، كونه تسقط بعض الألفاظ، كونه قد يأتي الضعيف فيروي الموضوع، حينئذ نقول: هذا لا يلزم منه أن يكون قولا منسوبا إلى الباري جل وعلا، وإنما نفرق بينه وبين القرآن بكون القرآن محفوظا عن الزيادة وكذلك عن النقصان، والحديث القدسي ليس محفوظا حينئذ الفرق ثابت بينهما، («قال الله تعالى: ومن

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/٩٢

أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي») أي لا أحد أظلم منه، («ومن أظلم ممن ذهب») أي لا أحد، لا شخص أظلم منه، فإن الله تعالى له الخلق والأمر وهو رب كل شيء ومليكه، وهو خالق كل شيء وهو الذي صور جميع المخلوقات على غير مثال سابق، وهذا هو معنى الإبداع صور جميع المخلوقات يعني شكلها خلقها على غير مثال سابق، وجعل فيها الأرواح التي تحصل بها الحياة كما قال تعالى: ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين * ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين * ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون﴾ [السجدة: ٧ - ٩]. فالمصور لما صور الصورة على شكل ما خلقه الله تعالى من إنسان أو بهيمة، يعني من حيوان على جهة الإجمال ما كان ذا روح، حينئذ لما صور وشكل ذلك الإنسان أو تلك الصورة على شكل إنسان أو بهيمة صار مضاهيا لخلق الله، يعني مشابها بفعله فعل الله تعالى، فصار لا أظلم منه، فكان أشد الناس عذابا يوم القيامة، إذا بفعله صار ماذا؟ صار مضاهيا ومشابها ومشاركا لله تعالى في الخلق والإيجاد، وهذا الفعل إنما يكون من الباري جل وعلا، ومن أسمائه ((المصور)) ومن أسمائه جل وعلا ... (المصور)).

قوله: («ومن أظلم»)، (من) هذه اسم استفهام، والمراد منه النفي كما مر معنا مرارا، أي لا أحد أظلم، وهو أبلغ من النفي الصريح المحض لأنه يكون مشربا معنى التحدي والتعجيز، وهذه صيغة تستعمل كثيرا في الكتاب والسنة.." (١)

"قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: ويؤيد التعميم فيما له ظل، وفيما لا ظل له. عرفنا ما له ظل، وما ليس له ظل يعني المجسمات، هل التصوير الذي جاء في النصوص خاص بالمجسمات لأن النبي قاله في زمن كانت تجسم الأصنام، فحينئذ هذه هي التي عناها النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولذلك بعضهم يدعي أن هذه النصوص منزلة على ماذا؟ على تلك الأصنام التي تعبد، وأما ما عداها فلا، حينئذ نقول: لا، النبي - صلى الله عليه وسلم - عمم الحكم فيبقى على إطلاقه، ولذلك قال الحافظ ابن حجر: ويؤيد التعميم - يعني التحريم تحريم والتصوير مطلقا دون تفصيل - في ما له ظل وفيما لا ظل له ما أخرجه أحمد عن علي قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في جنازة فقال: «أيكم ينطلق إلى المدينة فلا يدع بها وثنا إلا كسره، ولا قبرا إلا سواه، ولا صورة إلا لطخها». يعني أزالها ومحاها. وفيه ثم قال: «من عاد إلى صنعة شيء من هذا فقد كفر بما أنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -». قال المنذري: إسناده جيد، وأعم من ذلك أن يقال بأن النصوص مطلقة ولم يفصل بين ما له ظل وما ليس له ظل، فإذا كان هذا

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٩٣

فيما صور صورة على مثال ما خلقه الله تعالى من الحيوان أنه أشد الناس عذابا، إذا صور مجرد صورة، فكيف بحال من سوى المخلوق برب العالمين وشبهه بخلقه وصرف له شيئا من العبادة؟ لا شك أنه أشد الناس عذابا.

وفي قوله: («أشد الناس عذابا») قلنا: إشكال وهو أن المشركين والكفار أشد عذابا من المصورين، لأن المصور على مرتبتين، قد يكون كافرا وقد لا يكون، عرفنا أنه إذا فعل تصوير لأجل أن تعبد كفر، لأن من جوز الشرك قلنا: اعتقد ولو لم يفعل فهو مشرك. الثاني أنه اعتقد المشابهة أن يفعل مثل فعل الله تعالى قصدا كفر، إذا لم يقصد العبادة لا ذا ولا ذا فيكون ماذا؟ فاعلا كبيرة من الكبائر، فحينئذ كيف يقال بأنه أشد الناس؟

جوابه أن الحديث على تقدير من أي: من أشد الناس. يؤيده رواية: «إن من أشد الناس عذابا». يعني روي بهذا، وروي بذاك، وإذا كان كذلك فحينئذ لا إشكال، أشد الناس عذابا، من أشد الناس عذابا، إن من أشد الناس عذابا، وإذا كان من أشد بمعنى أنه بعض، ولا يلزم أن يكون هو الأشد، أو يقال إن الأشدية نسبية يعني الذين يصنعون الأشياء ويبدعونها أشدهم عذابا الذين يضاهؤون بخلق الله، يعني في هذا النوع كما سبق في الأظلمية، أو يقال: إنه من أحاديث الوعيد فتجرى على ظاهرها وهذا قاله أكثر السلف، أكثر السلف على القول بأن أحاديث الوعيد تجري على ظواهرها، ولا يلزم من ذلك أن ينص على كل حديث أنه يجري على ظاهره، لا، المراد به إذا مرت بك أحاديث الوعيد حينئذ أجرها على ظواهرها، ولا يلزم أنه ينقل في كل حديث أنه كذا وكذا حتى يقال قال به بعض السلف أو لم يقل به بعض السلف.

مناسبة الحديث للباب: أنه يدل على شدة عقوبة المصورين («أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهؤون بخلق الله») هذا يدل على أن هذا الوعيد وعيد شديد، وهي عقوبة متعلقة بالمصورين.

وفيه أن التصوير محرم مطلقا، لماذا؟ لأن قوله: («الذين يضاهؤون») يعني المصورين، لماذا؟ لكونهم صوروا. إذا التصوير جاء مطلقا فيبقى على إطلاقه. وإن شئت قل: داء عاما فيبقى على إطلاقه. وكل تصوير اشتمل على هذه العلة قصد أو لم يقصد، ليس بينها فرق البتة، ففيه أن التصوير محرم مطلقا، وأنه مضاهاة لخلق الله تعالى، وهو محرم، بل كبيرة من الكبائر لثبوت الوعيد عليه، والحكمة من تحريمه المضاهاة بخلق الله تعالى، وفيه أن العذاب يوم القيامة يتفاوت بحسب الذنوب، دليله («أشد»)، إذا هناك من هو أخف من ذلك.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (ولهما عن ابن عباس رضي الله عنهما: سمعت رسول الله – صلى الله

عليه وسلم - يقول: «كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفس يعذب بها في جهنم». (ولهما) أي البخاري ومسلم («كل مصور في النار»)، («كل») هذه لفظ لفظ عام، يدل على العموم («كل مصور») هنا علق الحكم بماذا؟ بالمصور، والمصور مفعل، إذا مشتق أو لا؟ إذا كل مصور لأجل تصويره، العلة لكون ماذا؟ لكونه صور، وعلمنا مما سبق أن التصوير على نوعين:

- تصوير فيه روح.
- وتصوير ما ليس فيه روح.." (١)

"إذا هذه ثلاثة أقوال لا تتركوها بغير تكفير، لا تحلفوا، احفظوا أيمانكم عن الحنث فلا تحنثوا، والمصنف أراد من الآية ما قاله ابن عباس، ما هو قول ابن عباس؟ لا تحلفوا، ولم يرد به ماذا؟ لأنه قال: (ما جاء في كثرة الحلف). إذا في الإقدام على ماذا؟ على الحلف لا تحلفوا، إذا لا تحلفوا بمعنى لا تقدم على الحلف، وهذا في القليل في الأصل، فإذا كان كثيرا من باب أولى وأحرى، فأراد المصنف هنا بهذه الآية معناه ابن عباس (باب ما جاء في كثرة الحلف)، (﴿واحفظوا أيمانكم﴾) أي لا تحلفوا، إذا وافق الترجمة، والمصنف أراد من الآية ما قاله ابن عباس وكلها متلازمة، فإنه يلزم من كثرة الحلف كثرة الحنث مع ما يدل عليه من الاستخفاف بالله تعالى وعدم التعظيم له وغير ذلك مما ينافي كمال التوحيد الواجب.
وحفظ اليمين له ثلاثة معان:
أولا: حفظها ابتداء. وذلك بعدم كثرة الحلف، وهذا ابتداء يعني لا يقدم عليه.
ثانيا: حفظها وسطا. وذلك بعدم الحنث فيها إلا ما استثني لقول ... النبي - صلى الله عليه وسلم - لعبد الرحمن بن سمرة: «إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفر عن يمينك وائت الذي هو خير».
وهذا استثناء من قوله: (﴿واحفظوا أيمانكم﴾) لا تحلفوا إلا إذا كان المحلوف عليه خير، حينئذ باليمين يتركه، وإذا كان كذلك فحينئذ المستحب إن لم يقال بالوجوب بأنه ماذا؟ يكفر عن يمينه ويأتي الذي هو خير، فحفظ اليمين في الحنث أن لا يحنث إلا إذا كان خيرا، هذا الأصل فيها، لا يحنث يعني، إذا حلف على ترك شيء لا يفعله، وإذا حلف على فعل شيء لا يتركه هذا الأصل فيه، إلا إذا كان المحلوف عليه يكون خيرا، وإذا كان كذلك، ومنه ما لو حلف قال: لا أكلم زيدا. وزيد هذا مسلم مهما كان فاسقا فالأصل فيه ماذا؟ أنه يأتي الذي هو خير يكفر عن يمينه أو قال: لا أدخل بيت زيد. وهو مسلم قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا أيا كان ما دام أنه مسلم فالأصل أنه ماذا؟ في مثل هذا الأحوال يكفر، فكل ما يكون فيه ترك

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٩٣

لمواصلة المسلمين أو ما يؤول إلى الألفة فالأصل فيه التكفير ويأتي الذي هو خير.
ثالثا: حفظها انتهاء في إخراج الكفارة بعد الحنث، كما قال ابن جرير رحمه الله تعالى.
قال المصنف رحمه الله تعالى: (عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول: «الحلف منفقة للسلعة ممحقة للكسب») [يرحمك الله] (أخرجاه) («الحلف منفقة للسلعة ممحقة للكسب» أخرجاه) يعني البخاري ومسلم، فالحديث في ((الصحيحين))، قوله – صلى الله عليه وسلم –: ... («الحلف»). أراد به الحلف الكاذب ليست اليمين الصادقة لأنها لا تنفق السلعة ولا تمحق البركة لأن ما كان حقا لا يترتب عليه شر محض وهنا ترتب عليه شر، وإذا كان كذلك فالمراد بالحلف هنا الحلف الكاذب، فقوله: («الحلف») أي الكاذب، وجاء في رواية أحمد «اليمين ال كاذبة»، إذا جاء تفسيرها في رواية أخرى، والمعنى أو السياق يدل على ذلك، وقوله: («منفقة للسلعة ممحقة للكسب»). يدل على أن هذا الحلف كاذب وليس بصدق، ورواية الإمام أحمد «اليمين الكاذبة»، وأما الصادقة فليس فيها عقوبة، الصادقة لا يترتب عليها عقوبة، لأنه إما يكون مباح، وإما أن يكون ماذا؟ أن يكون مستحبا ما قد يصل الأمر إلى الوجوب كما هو الشأن عند القضاة ونحوهم، («الحلف») أي الكاذب، أو اليمين الكاذبة هذا مبتدأ، أين خبره؟ («منفقة») على وزن مفعلة، («منفقة») مفعلة، مأخوذ من النفاق ليس من النفاق مأخوذ من النفاق بفتح النون، وهو الرواج ضد الكساد، الكساد بمعنى أن السلعة تبقى لا تتحرك لا تزول، وأن النفاق العكس بمعنى أنها تروج، قال: («منفقة للسلعة»). جار ومجرور متعلق بقوله: («منفقة»). لأنه على وزن مفعلة، («للسلعة») بكسر السين والمراد به المتاع، أي الحلف نفاق ورواج للسلعة، يعني بالحلف الكاذب قد يروج لسلعته، لكن ما الذي يترتب عليه؟ أنها ماذا؟ أنها ممحقة، يعني تمحق البركة منه، («ممحقة للكسب») إعراب ممحقة؟ خبر بعد خبر.
أخبروا باثنين أو بأكثرا ... عن واحد كهم سراة شعرا." (١)

"قوله: («ثلاثة») هذا مبتدأ، وسوغ الابتداء به لكونه في المعنى مضافا لأن التنوين هذا عوض عن مضاف إليه كما مر معنا مرارا، («ثلاثة») هذا مبتدأ، سوغ الابتداء به لإضافته معنى، («ثلاثة») قال: («لا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم») هذه ثلاث خصال، ثلاث عقوبات تعتري من تلبس بواحد من هؤلاء الثلاثة («لا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم») يعني تجتمع الثلاثة لأنه عطفها بالواو، والواو تدل على ماذا؟ على الجمع («أشيمط زان») هذا لا يكلمه الله ولا يزكيه وله عذاب أليم، فلكل واحد

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٩٤

تجتمع العقوبات الثلاثة، قوله: («لا يكلمهم الله»). التكليم هو إسماع القول كلم يكلم تكليما، بمعنى أسمعه قوله، وجاء هنا الكلام مسندا إلى الباري جل وعلا لكنه في سياق النفي، («لا يكلمهم الله»)، إذا نفى كلام الله، وكونه («لا يكلمهم الله») هنا لا يكلمهم عقوبة، بالمعنى دلالة الالتزام يدل على أن البار ي جل وعلا موصوف بصفة الكلام، لأنه لا يكون كذلك عقوبة إلا إذا كان موصوفا بصفة الكلام، وإذا كان كذلك صح أن يقال: («ثلاثة لا يكلمهم الله»). وإلا لو كان لا يكلم أحدا إذا ما الفرق بين («أشيمط زان») وغيره؟ لا فرق، هذا لا يكلمه الله وهذا لا يكلمه الله، لكن هذه الجملة من النبي - صلى الله عليه وسلم - تدل على أن ما جاء في القرآن من كونه كلم الله موسى تكليما أن المعنى مدرك خلافا للمفوضة أهل البدع الذين يقولون: النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يدري ما يقرأ، وإنما هي ألفاظ يجريها أو يقرأها ويسمعها الصحابة ولا يدري لا هو ولا الصحابة ولا جبرائيل عليه السلام. هذا قول لا يقوله مسلم بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ شيئا لا يدري ما هو، هذا النص يدل على ماذا؟ على أنه يدري ويعلم ما جاء في القرآن.

نفي كلام الرب تعالى عن هؤلاء العصاة دليل على أنه يكلم من أطاعه وهو كذلك، وأن ال كلام صفة من صفات كماله فهو موصوف بصفة الكلام كما هو مقرر في محله، والأدلة على ذلك من الكتاب والسنة أظهر شيء وأبينه، لا تحتاج، كل ما جاء في الكتاب والسنة مما يتعلق بالصفات الباري جل وعلا هو أوضح ما يكون، ليس كالمسائل التي تحتاج إلى ماذا؟ إلى استنباط وإلى آخره وتحتاج إلى علل، وإجراء حكم وقياس وإلحاق فرع بأصل هذا في غالب أصول معتقد أهل السنة والجماعة في الأسماء والصفات وغيرها لا نحتاج إلى ذلك البتة، ولذلك الصحابة رضي الله تعالى عنهم لم يختلفوا في مسائل هذا الباب لأنها واضحة فهي محكمة واضحة بينة بل هي من أحكم المحكم، إذا الأدلة كثيرة على هذا، وهذا الذي عليه أهل السنة والجماعة قيام الأفعال بالله سبحانه، لأن الكلام صفة ذاتية وصفة فعلية، صفة ذاتية باعتبار ماذا؟ الكلام صفة ذاتية باعتبار ماذا؟

باعتبار النوع، بمعنى أنه لا ينفك عن صفة الكلام، لكن آحاد الكلام هذا فعل، فنقول فيه كما يقول أهل السنة والجماعة: قديم النوع حادث الآحاد. قديم النوع بمعنى ماذا؟ أن الذات متصفة به لا ينفك عنه في وقت من الأوقات، حادث الآحاد، هنا هذا جاءت كلمة حادث بمعنى أنه لم يوجد ثم وجد، ولا يلزم من الحادث أن يكون مخلوقا خلافا لأهل البدع، حينئذ حادث الآحاد يدل على أنه صفة فعلية، إذا قام به فعل وهو حادث حينئذ لا إشكال فيه وهذا محل إجماع عند السلف، والمجيء والذهاب والغضب والرضا

كل هذه صفات فعلية بمعنى لم تكن، ثم كانت، وكل صفة جاءت مقيدة بالمشيئة أو بسبب فهي صفة فعلية هكذا في القرآن والسنة كل صفة جاءت مقيدة بالمشيئة أو بسبب حينئذ نقول: هذا يدل على أنه صفة فعلية، ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾ [الفجر: ٢٢] متى؟ يوم القيامة، جاء ربك جاء مقيدا بالسياق بأنه متى؟ يوم القيامة، إذا السبب لم يقع، إذا سيقع لم يكن ثم كان، إذا صفة فعلية، على كل بحث هذا في موضعه.." (١)

"وغالبا أغناهم خير وشر ... عن قولهم أخير منه وأشر

إذا («خير أمتي») أخير أمتي، وأمتي أضافها إليه - صلى الله عليه وسلم -، والمراد بها أمة الإجابة، لأن أمة الدعوة إذا لم يؤمنوا فليس فيهم خير البتة من أصله لأنه كافر، فخير الأمة قرنه - صلى الله عليه وسلم -، لماذا؟ لفضيلة أهل ذلك القرن في العلم والإيمان والأعمال الصالحة، فالخيرية هنا خيرية إيمانية ليست خيرية في الأبدان والمال والجاه .. إلى آخره، بل لو كانت هذه الخيرية لكن المتأخرون أخير من المتقدمين، لكن ليس هذا هو الميزان، الميزان هو الشرع، الميزان هو الامتثال، قال: لفضيلة أهل ذلك القرن في العلم، والإيمان، والأعمال الصالحة لغلبة الخير فيها وكثرة أهله وقلة الشر وأهله، واعتزاز الإسلام وكثرة العلم والعلماء واشتداد الإنكار على من ابتدع كالخوارج والقدرية وغيرهم. وهذا إثبات الخيرية لا يستلزم ماذا؟ لا يستلزم أن لا تقع معصية، ذلك الزمان انظر ذاك الزمان الذي جاء النص هنا وهذه أحاديث متواترة («خير أمتي قرني») قرن النبي - صلى الله عليه وسلم -، إذا زمانه، ومع ذلك وجد النفاق الذي هو شر من الكفر، هل وجود النفاق ينفي الخيرية عن ذلك الزمان؟ الجواب: لا، إذا وجود النفاق لا يجعل المرء ماذا؟ أنه يقع في شيء من اليأس في نصرة الدين ونصرة المسلمين .. إلى آخره، نقول: وجود النفاق وجود أرباب النفاق لا يدل على ماذا؟ على عدم وجود الخير، قد تكون [دولة ما] أو دولة ما فيوجد فيها شيء من المنافقين أو بعض أبواق النفاق، وهذا لا يلزم منه نفي الخيرية عن تلك البلاد، إذا هذا الزمن زكاه النبي - صلى الله عليه وسلم - بهذا اللفظ، ومع ذلك وجد فيه النفاق، ووجد فيه بعض المعاصي، وقع الزنا ولم يكن شائعا، وأقيم الحد على ماعز وعلى غيره، بل وقطع النبي - صلى الله عليه وسلم - يد ذلك السارق .. إلى آخرها، وجود المعاصي لا يدل على انتفاء الخيرية، لكنها لم تكن شائعة، لم تكن ظاهرة لم يتوال الناس عليها، وإنما تقع تارة وتنتفي تارات.

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٩٤/٥

قال: («ثم الذين يلونهم»). («ثم») للترتيب، («ثم الذين يلونهم») إذا مرتبة ثانية، فضل الذين يلونهم، تلاه ويليه بمعنى تبعه، يعني الذين يتبعونه ولذلك نقول: التابعون، فضل الذين يلونهم، يعني يتبعونهم على من بعدهم لظهور الإسلام فيهم، المقارنة هنا لا باعتبار من سبق، وإنما باعتبار من يلحق، أليس كذلك؟ فضل الصحابة على من؟ على من بعدهم يأتي العصر القرن الثاني يفضلون يقارنون بمن؟ بمن بعدهم، لذلك قال: («ثم الذين يلونهم»). إذا التفضيل هنا باعتبار من سيأتي لا باعتبار من سبق، واضح هذا؟ ولذلك، نقول: فضل الذين يلونهم على من بعدهم لظهور الإسلام فيهم في القرن الثاني، وكثرة الداعي إليه والراغب فيه والقائم به وقربهم من نور النبوة وما ظهر فيه من بدع، ووجدت البدع أنكر واستعظم وأزيل لم يقر، وكل معصية لم تقر حينئذ وجودها وعدمها سواء كبدعة الخوارج والقدرية والرافضة وجدوا في بعد الصحابة في آخر عهد الصحابة القرن الثاني، ومع ذلك بقي وصف الأفضلية له، فهذه البدع وإن ظهرت فأهلها في غاية الذل والمقت والهوان والقتل فيمن عاند منهم ولم يتب.

(«ثم الذين يلونهم») هذا القرن الثالث، كذلك («ثم») للترتيب، («ثم الذين يلونهم») يعني يتبعونهم أتباع التابعين وهو القرن الثالث فهو دون الأولين لكثرة ظهور البدع فيه، كثرت كلما بعد الزمن عن عصر النبوة زادت البدع واشتدت الغربة، لكثرة ظهور البدع فيه لكن العلماء كانوا متوافرين، وقد تصدى كثير منهم لإنكارها والإسلام إذ ذاك ظاهر والجاهد قائم.

(قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه مرتين أو ثلاثا)؟ هذا شك من الراوي، راوي الحديث هو عمران بن حصين، والمشهور من الروايات أن القرون المفضلة ثلاثة وليست أربعة، يعني قال عمران: (فلا أدري أذكر بعد قرنه مرتين) المذكور معنا يعني قال ماذا؟ («خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم») مرتين، («ثم الذين يلونهم») هذه الثالثة هذه مشكوك فيها والأصل عدمها، فالمشهور أنها ثلاثة، المشهور من الروايات أن القرون المفضلة ثلاثة، وسيأتي النص كذلك في حديث مسعود الآتي.." (١)

"ففيه إشارة إلى التسارع في الشهادة واليمين لضعف الإيمان وقلة الخوف من الرحمن فيخف أمر اليمين والشهادة عنده تحملا وأداء، وهذا من أعلام النبوة فإنه قد جاء الأمر كذلك يدل على نبوة النبي - صلى الله عليه وسلم -.

قال هنا: (قال إبراهيم: كانوا يضربوننا على الشهادة والعهد ونحن صغار) قال إبراهيم النخعي أراد أن يذكر شيئا مما يتعلق بالسلف قال إبراهيم النخعي: (كانوا يضربوننا) لعله مراده أصحاب عبد الله بن مسعود كما

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٩٤

هي عادته في النقل عنه، كانوا يضربوننا، كانوا يقولون، لم يرد به الصحابة لأنه ليس صحابيا وإنما أراد به ماذا؟ ابن مسعود وأصحابهم (يضربوننا على الشهادة) على .. ضربا غير مبرح وإنما شيء يراد به التأديب لأنه قال: ... (ونحن صغار). إذا شيء يسير (كانوا يضربوننا على الشهادة)، (على الشهادة) هذا يحتمل أوجها إن شهدنا زورا لأنه صغير، قد يشهد ويكذب لا يبالي فيضرب من باب التأديب، أو إذا شهدنا ولم نقم بأدائها، يعني لم نبال بها لم يتحقق من المشهود عليه، قال: ويحتمل أن المراد بذلك ضربهم على المبادرة بالشهادة والعهد، وبه فسره ابن عبد البر كما حكاه ابن عثيمين رحمه الله تعالى، يعني يبادرون ولم يطلب منهم الشهادة، بادر بالشيء يعني تبرع بها، فكانوا يضربون على ذلك. قال: (كانوا يضربوننا على الشهادة والعهد) أي إذا تعاهدوا يضربونهم على الوفاء بالعهد، بأن ماذا؟ يوفي كما سيأتي في الباب الآتي ﴿وأوفوا بعهد الله﴾ [النحل: ٩١] فإذا عاهدوا وجب الوفاء، لكن هؤلاء صغار يحتاجون إلى ماذا؟ يحتاجون إلى تربية إلى تأديب وكانوا يضربون على ذلك. ولذلك قال: (ونحن صغار) الجملة حالية والمراد بالضرب هنا للتأديب.

الحاصل أنهم يضربونهم على ذلك لئلا يعتادوا إلزام أنفسهم بالعهود لما يلزم الحالف من الوفاء، وكذا الشهادة لئلا يسهل عليهم أمرها، وليس في ذلك إلا التأديب، ولا يدل على جواز قبول الشهادة من الصبي لأن المراد هنا ماذا؟ المراد هنا التأديب، والصغير قد يتبرع بالشهادة، قد يشهد زورا لا يبالي حينئذ نقول: يضرب من باب التأديب ولا يلزم من ذلك أن شهادة الصغير تكون مقبولة.

مناسبة الحديث للباب: فيه التحذير من التساهل باليمين والشهادة.

قال المصنف رحمه الله تعالى: (فيه مسائل:

(الأولى: الوصية بحفظ الأيمان) الوصية، ومن الذي أوصى؟ الله عز وجل، (﴿واحفظوا أيمانكم﴾) هذه وصية لقوله تعالى: (﴿واحفظوا أيمانكم﴾). ومعناها لا تحلفوا أو لا تحنثوا أو لا تتركوها بغير تكفير، وهذه المعاني الثلاث فكلها مرادة هنا. إذا (الوصية بحفظ الأيمان) وحفظها ابتداء ووسطا وانتهاء على الوجه الذي مر معنا.

(الثانية: الإخبار بأن الحلف منفقة للسلعة ممحقة للبركة). حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: («الحلف منفقة للسلعة») .. إلى آخره، فإنه إذا حلف أخذت منه السلعة ولكن تمحق بركتها، حينئذ لا خير فيها.

(الثالثة) المسألة الثالثة قال: (الوعيد الشديد فيمن لا يبيع ولا يشتري إلا بيمينه) هنا اليمين والذم ليس في

البائع فحسب، وإنما كذلك في المشتري، فالبائع قد يكون مشتريا، لكن المشتري قد لا يكون بائعا، أليس كذلك؟ البائع قد يكون مشتريا يشتري بضاعة الموزع، حينئذ قد يأتي باليمين، لكن المشتري قد يكون بائعا وقد لا يكون. إذا (الوعيد الشديد فيمن لا يبيع ولا يشتري إلا بيمينه)، وهو كذلك من الثلاثة، أي أنه من الثلاثة الذين لا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم، هذه عقوبة شديدة.." (١)

"والثاني: وهو إحباط عمل الذي كان يفتخر به على هذا الرجل المسلم فحصلت الإساءة في هذا العمل الخاص دون غيره فبطل وحده دون غيره، هكذا وجهه الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى، وليس عندنا هنا عمل خاص في النص، ليس هناك عمل خاص، وإنما هو مقابل رجل برجل، ولكن ظاهر حديث أبي هريرة يرجح المعنى الأول لقوله قول الله فيه: «اذهبوا به إلى النار». لو أحبط عمله الخاص لا يلزم منه ماذا؟ دخول النار أليس كذلك؟ لو أحبط عمله الخاص لا يلزم منه ماذا؟ دخول النار، لكن قول: «اذهبوا به إلى النار». يدل على ماذا؟ على حبوط العمل، وهذا الأصل يعني هذا من المرجحات وقد يجاب عنه لكن نقول قوله: («أحبطت عملك») على ظاهره، وليس عندنا قرينة تدل على أن ثم عمل خاص يتقيد به اللفظ العام، والأصل بقاء العام على عمومه.

قال المصنف في حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: إن القائل رجل عابد الذي قال هذه الكلمة رجل عابد فدل على ماذا؟ على أنه يتعبد الله تعالى وفيه شيء من الإعجاب، («قال أبو هريرة: تكلم بكلمة أوبقت دنياه وآخرته») أهلكت دنياه وآخرته، الدنيا فواضح لأنه ماذا؟ لأن الدنيا مزرعة، فإذا كان العمل الذي يحصده ويكتسبه في الدنيا فاسدا إذا فسدت الدنيا، الدنيا لا تصلح إلا بالعمل الصالح أليس كذلك؟ فمن لم تصلح دنياه بعمل صالح فالعكس ﴿والعصر * إن الإنسان لفي خسر * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [العصر: ١: ٣] فإذا انتفى الإيمان وانتفى العمل الصالح فالدنيا حينئذ ترجع إلى الأصل وهو ﴿إن الإنسان لفي خسر﴾، وأما الآخرة فهي قوله: «اذهبوا به إلى النار». خسر الآخرة.." (٢)

"وفي الحديث: «القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن». قال: ... (والشجر على إصبع) قال: (نجد أن الله يجعل السماوات) يعني السبع (على إصبع) إصبع إصبع (والأرضين على إصبع، والشجر على إصبع) الشجر ما له ساق صلب كالنخل وغيره، قال: (والماء على إصبع، والثرى على إصبع، وسائر الخلق على إصبع) سائر الخلق يعني الباقي فهذا النص موجود عندهم في التوراة، وأقر به، ثم أقره النبي – صلى

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٩٤

(٢) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٩٦

الله عليه وسلم -، فدل على أن هذه ستكون على هذا الوضع، كل واحدة منها على إصبع فأثبت الإصبع لله تعالى، وأثبت تعددها، ومما يدل على ذلك: «القلب بين أصبعين». هذا لا يدل على الحصر في الاثنين فقط، بل هي أكثر من ذلك قال: (والشجر على إصبع، والماء على إصبع، والثرى) وهو التراب الندي، ولعل المراد هنا الأرض (على إصبع، وسائر الخلق) أي وباقي المخلوقات على إصبع، وسائر الشيء باقيه على قول أكثر أهل اللغة، السائر فيها خلاف. لكن أكثر أهل اللغة على أنها بمعنى الباقي قال: (فيقول) الله عز وجل بعد ما يجعل تلك المخلوقات على الأصابع متفرقة (فيقول: أنا الملك) يعني ذو السلطان، وليس مجرد التصرف، بل هو المتصرف فيما يملك على وجه السلطة والعلو، وأما المالك فدون ذلك، وسبق الفرق بينهما كما ذكرنا ذلك فيما يتعلق بالقرائتين ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤] و (ملك يوم الدين). قال: (فيقول: أنا الملك. فضحك النبي - صلى الله عليه وسلم - حتى بدت نواجذه) النواجذ جمع ناجذ، قيل: إنها أقصى الأضراس، وهي أربعة تنبت بعد البلوغ، أي استغرق في الضحك وبالغ فيه حتى بدت يعني ظهرت (نواجذه)، والمراد المبالغة في الضحك يعني من غير أن يراد ظهور نواجذه، إذا فسرت بالأقصى حينئذ المراد به المبالغة لأن هذا غير لائق، لأن الإنسان يضحك حتى تبدأ أضراسه المتأخرة هذا يتحفظ منه الناس فضلا عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإذا كان كذلك حينئذ المراد به المبالغة ولا يلزم من ذلك أن النواجذ بالفعل قد ظهرت، والمراد مبالغته في الضحك من غير أن يراد ظهور نواجذه أو هي الأسنان بين الضرس والناب كما في المصباح، أو الضواحك. وقال ثعلب: المراد الأنياب. وهي التي تبدوا عند الضحك، على كل إذا فسرت بأنها أقصى الأضراس لا بد من التأويل، بأن نقول: بالغ ولم يصل إلى هذا الحد، إذا قيل بقول آخر لا إشكال فيه. قال: (تصديقا) ضحك النبي - صلى الله عليه وسلم - لأي شيء؟ (تصديقا) لأن الضحك قد يكون لا للتصديق إنما يكون على ماذا؟ على السخرية، إذا أراد أن يكذبه ضحك منه ومشى. إذا نقول: هذا تكذيب له، لكن أراد هنا ماذا؟ أراد التصديق بدليل أنه ضحك، وهذا يدل على الإقرار، ثم قال الصحابي: (تصديقا لقول الحبر) ثم تلاوة النبي - صلى الله عليه وسلم - للآية فيدل على إقراره، (تصديقا لقول الحبر) ولو كان منكرا ما ضحك - صلى الله عليه وسلم -، هذا يدل على إقراره له - صلى الله عليه وسلم - واستشهد لقوله بآية من القرآن حيث جاء في القرآن ما يصدق ما وجده هذا الحبر في كتبه، وفرح به النبي - صلى الله عليه وسلم - وسر به، هل معنى ذلك أن القرآن لا يكفي؟ لا، فإنما هذا يكون ماذا؟ من تعارض الأدلة، إذا قويت وكثرت البينات على شيء ما سر به الإنسان، وهذا وجه إسرار النبي - صلى الله عليه وسلم -، أنه هذا مما جاء به من سبقه عيسى عليه السلام

أو موسى عليه السلام، وكذلك جاء به القرآن، وحينئذ تعاضدت البينات، فقوي ذلك وسر به النبي – صلى الله عليه وسلم –. إذا وفرح وسر به – صلى الله عليه وسلم – لتضافر البينات مما يقوي الشيء لأن الرسول – صلى الله عليه وسلم – يعلم علم اليقين أن القرآن حق من عند الله تعالى، وما جاء به القرآن فهو حق لا نحتاج إلى غيره، لكن ما دام أنه هذا جاء وصدقه القرآن فازداد بذلك فرحا.

وقوله: (أنا الملك) يفيد الحصر والقصر بتعريف الجزأين، ففي ذلك اليوم لا ملك لأحد البتة، (أنا الملك)، وإذا لا لغيري.." (١)

"الجواب على من زعم أن الأمة اجتمعت على ضلالة

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [فإن قلت: يلزم من هذا أن الأمة قد اجتمعت على ضلالة حيث سكتت عن إنكارها لأعظم جهالة.

قلت: حقيقة الإجماع اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر بعد عصره، وفقهاء المذاهب الأربعة يحيلون الاجتهاد من بعد الأربعة، وإن كان هذا قولا باطلا وكلاما لا يقوله إلا من كان للحقائق جاهلا، فعلى زعمهم: لا إجماع أبدا من بعد الأئمة الأربعة، فلا يرد السؤال؛ فإن هذا الابتداع والفتنة بالقبور لم يكن على عهد أئمة المذاهب الأربعة، وعلى ما نحققه: فالإجماع وقوعه محال؛ فإن الأمة المحمدية قد ملأت الآفاق، وصارت في كل أرض وتحت كل نجم، فعلماؤها المحققون لا ينحصرون، ولا يتم لأحد معرفة أحوالهم، فمن ادعى الإجماع بعد انتشار الدين وكثرة علماء المسلمين فإنها دعوى كاذبة كما قاله أئمة التحقيق.

ثم لو فرض أنهم علموا بالمنكر وما أنكروه بل سكتوا عن إنكاره لما دل سكوتهم على جوازه؛ فإنه قد علم من قواعد الشريعة أن وظائف الإنكار ثلاثة: أولها: الإنكار باليد، وذلك بتغيير المنكر وإزالته.

ثانيها: الإنكار باللسان مع عدم استطاعة التغيير باليد.

ثالثها: الإنكار بالقلب عند عدم استطاعة التغيير باليد واللسان، فإن انتفى أحدها لم ينتف الآخر، ومثاله: مرور فرد من أفراد علماء الدين بأحد المكاسين وهو يأخذ أموال المظلومين، فهذا الفرد من علماء الدين لا يستطيع التغيير على هذا الذي يأخذ أموال المساكين ولا باللسان؛ لأنه يكون سخرية لأهل العصيان، فانتفى شرط الإنكار بالوظيفتين، ولم يبق إلا الإنكار بالقلب الذي هو أضعف الإيمان.

فيجب على من رأى ذلك العالم ساكتا عن الإنكار مع مشاهدة ما يأخذه ذلك الجبار أن يعتقد أنه تعذر

---

(١) شرح كتاب التوحيد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٩٧

عليه الإنكار باليد واللسان، وأنه قد أنكر بقلبه، فإن حسن الظن بالمسلمين أهل الدين واجب، و التأويل لهم ما أمكن ضربة لازب، فالداخلون إلى الحرم الشريف، والمشاهدون لتلك الأبنية الشيطانية التي فرقت كلمة الدين، وشتتت صلوات المسلمين معذورون عن الإنكار إلا بالقلب كالمارين على المكاسين وعلى القبوريين].

المؤلف رحمه الله أيضا يورد سؤالا ثم يجيب عنه، فيقول: إن قلت: يلزم من هذا أن الأمة قد اجتمعت على ضلالة حيث سكتت عن إنكارها لأعظم جهالة.

أي: أنت تقول: الآن القبور منتشرة والعلماء ساكتون، والمكوس منتشر والعلماء ساكتون، والمقامات في المسجد الحرام ما أنكرت والعلماء ساكتون، فيلزم من هذا أن الأمة قد تجتمع على ضلالة، وقد جاء في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)، فما الجواب عن ذلك؟ نقول: إنهم ما سكتوا، فالعلماء بينوا، ولكن العلماء يختلفون فمنهم من يستطيع الإنكار فينكر، ومنهم من لا يستطيع فيكون معذورا وينكر بقلبه، ومن أنكر قامت به الحجة.

والمؤلف أجاب فقال: حقيقة الإجماع اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر بعد عصره. فهذا هو الإجماع؛ أن يجتمع العلماء المجتهدون بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم على شيء، وأما في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فالحجة في كلام الله وكلام رسوله، لكن بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إذا اجتمع العلماء المجتهدون على شيء صار إجماعا لا يجوز مخالفته.

ويقول المؤلف: وفقهاء المذاهب الأربعة يحيلون الاجتهاد من بعد الأربعة، يعني يقولون: بعد الأئمة الأربعة لا يوجد إجماع، فهذا الإجماع مستحيل؛ لأن العلماء انتشروا في الأمصار، ولا يمكن حصر أقوالهم، فالذي يقول: إنهم أجمعوا فهذا كلام ليس بصحيح؛ لأنك لو حصرت بعض الأقوال في الشام وفي مصر وفي المغرب وفي المدينة وفي مكة وفي نجد وفي كل مكان فلا تستطيع أن تحصر جميع العلماء، فقد يوجد عالم في بيته لا أحد يعلم عنه، ولا أخذ رأيه ورد قوله، فكيف يكون إجماعا؟ ولهذا يقول المؤلف: وإن كان هذا قولا باطلا لا يقوله إلا من كان للحقائق جاهلا، فعلى زعمهم لا إجماع أبدا من بعد الأئمة الأربعة؛ فإن هذا الابتداع والفتنة بالقبور لم يكن على عهد أئمة المذاهب الأربعة.

يقول: القبور إنما حصلت بعد الأئمة الأربعة، والفقهاء يقولون: لا إجماع بعد الأئمة الأربعة، وعلى ما نحققه من أن الإجماع وقوعه محال؛ لأن علماء الأمة انتشروا في كل مكان، فإن الأمة المحمدية قد ملأت الآفاق، وصارت في كل أرض، وتحت كل نجد، فعلماؤها المحققون لا ينحصرون، فمن يحصي العلماء؟

ومن يستطيع أن يأخذ أقوال أهل العلم حتى يحصر الإجماع؟! لا يتم لأحد معرفة أحوالهم، فمن ادعى الإجماع بعد انتشار الدين وكثرة علماء المسلمين فإنها دعوى كاذبة كما قاله أئمة التحقيق.

يعني: هذا قول يقوله أئمة التحقيق، يقولون: إن من ادعى الإجماع بعد انتشار العلماء في كل مكان فهو كاذب.

وبعض العلماء يقول: يمكن وقوع الإجماع، ولهذا الأصوليون ذكروا إجماع مجتهدي العصر، وقالوا: الإجماع يكون في كل زمان، وقد ثبت عن الإمام أحمد رحمه الله أنه قال: من ادعى الإجماع فهو كاذب.

يعني: بعد الصحابة، نقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وقال: إن الإجماع الذي ينضبط هو إجماع الصحابة؛ لأن الصحابة محصورون، أما بعد عصر الصحابة فالعلماء كثروا وانتشروا في الآفاق فلا يمكن حصر أقوالهم، أما في عصر الصحابة فيمكن حصر أقوالهم.

وهناك من أهل العلم من قال: إنه يمكن الإجماع في كل عصر، وقال: إن الإجماع هو اتفاق مجتهدي العصر على أمر، فإذا اتفق أهل العصر ولم يخالف أحد ثبت الإجماع، وهذا يذكره العلماء الأصوليون في الإجماع.

والمؤلف رحمه الله يقول: الإجماع مستحيل، ولا يمكن أخذ آراء جميع العلماء، ونقل عن فقهاء المذاهب أنهم يقولون: الاجتهاد بعد الأئمة الأربعة مستحيل، وأما في زمن الأئمة الأربعة فلا، وأما الإمام أحمد رحمه الله فإنه يرى أن الإجماع الذي ينضبط إنما هو في عصر الصحابة، وأما بعد عصر الصحابة فلا ينضبط، ولهذا قال: من ادعى الإجماع فهو كاذب.." (١)

"موقف أهل البدع من كتاب التوحيد لابن خزيمة

هذا الكتاب شجى في حلوق أهل البدع، ولهذا سماه الرازي في تفسيره عندما فسر قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١]، سماه كتاب الشرك، وفيه يقول: ليس كتاب التوحيد، بل هذا كتاب الشرك، والعياذ بالله، والسبب في هذا أن الرازي على خلاف عقيدة السلف في الصفات وفي الإيمان وفي مسائل كثيرة، فهو عندما يقرأ إثبات الصفات يعتقد أن إثبات الصفات يلزم منه تعدد الآلهة مع الله تعالى، وهذا لا يلزم، فلا يلزم منه إثبات تعدد الآلهة كما يزعم هؤلاء المبتدعة الضالون. ولهذا قلده -أيضا- جهمي في العصر الحاضر، وقد توفي وهلك عام ألف وثلاثمائة وسبعين تقريبا، وهو محمد زاهد الكوثري، فإنه في تعليقه على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ذكر كتاب ابن خزيمة هذا

---

(١) شرح تطهير الاعتقاد للصنعاني - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٤/٦

ونقده نقدا شنيعا، وتكلم عليه كلاما قبيحا وسماه: كتاب الشرك، والعياذ بالله.
ولا شك في أن هذا الكتاب من كتب أئمة السلف، وابن خزيمة إمام مشهور، تلقى عنه العلم البخاري ومسلم، ورويا له في غير الصحيح أحاديث متعددة، ومن تلاميذه ابن حبان البستي، وغيرهم من الأئمة المشهورين في ذلك الزمن.
وهذا الكتاب فيه عناية تفصيلية بإثبات الصفات، ولهذا جاء أحد الأشاعرة - وهو أبو بكر بن فورك - فتتبع هذا الكتاب، وأخذ الصفات المذكورة في هذا الكتاب وقام بتأويلها صفة صفة، وزعم أنها ليست على ظاهرها.
وسمى كتابه: (بيان مشكل الحديث) ثم رد عليه بعد ذلك إمام من أئمة الحنابلة، وهو أبو يعلى رحمه الله تعالى بكتاب سماه: (إبطال التأويلات) فأخذ تأويلات ابن فورك، ورد عليها تأويلا تأويلا، وبين خطأه وضلال المذهب الذي اتبعه في ذلك.." (١)
"الآثار المترتبة على الانحراف الكلامي في مفهوم العبادة
وقد ترتب على هذا الانحراف عند أهل الكلام أن تكون العبادة هي الأفعال والأقوال التي تصرف لمن يعتقد فيه أنه خالق ورازق، فالعبادة عندهم هي الأقوال والأعمال التي تصرف لمن يعتقد فيه الربوبية، فإذا رأى أحدهم رجلا يطوف حول قبر أو يذبح له أو ينذر له أو يستغيث بغير الله، قال: هذا في حد ذاته ليس كفرا؛ إلا إذا كان يعتقد أن هذا الذي صرفت له العبادة خالق ورازق، وحينئذ افترق الناس إلى فرقتين في مفهوم العبادة وفي مفهوم الشرك أيضا، فصار أهل الكلام يعرفون العبادة بتعريف غير تعريف أهل السنة، وصاروا يعرفون الشرك بتعريف غير تعريف أهل السنة، فهم يقولون: العبادة هي الأقوال والأفعال الظاهرة والباطنة التي تصرف لمن يعتقد فيه الخلق والرزق والإحياء والإماتة والربوبية.
أما أهل السنة فإنهم يقولون: العبادة هي الأقوال والأفعال الظاهرة والباطنة التي تجمع بين الخضوع والذل وبين المحبة، حتى لو صرفت لمن يعتقد أنه حجر، أو أنه ولي، أو أنه نبي، أو ملك من الملائكة، فما دام أنها أقوال وأفعال ظاهرة وباطنة اجتمع فيها الذل والخضوع واجتمع معها المحبة كذلك فهي عبادة مصروفة، فإما أن تكون لله فتكون حينئذ توحيدا، وإما أن تكون لغير الله فتكون حينئذ شركا.
وترتب على هذا الخلاف بين السلف رضوان الله عليهم وبين أهل الكلام في مفهوم العبادة ترتب عليه خلاف كبير في الواقع، فأهل السنة يقولون: إن الذين يقفون حول القبور وينذرون لها ويذبحون لها كفار،

---

(١) شرح رسالة العبودية لابن تيمية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٤/١٤

وأهل الكلام يقولون: هم لم يعبدوا غير الله.

ولهذا فإن كتاب: (مفاهيم يجب أن تصحح) لـ محمد علوي المالكي قال فيه صاحبه بالنص: ولا يكفر المستغيث بغير الله ما لم يعتقد الخلق والإيجاد لغير الله تعالى.

فعنده لو أن إنسانا استغاث بولي وهو يعتقد أنه غير خالق بل هو مخلوق، فليس فعله من الشرك، وأنه إذا ذبح لولي أو نذر له فإن هذا ليس من الشرك، إلا إذا اعتقد أن هذا الولي هو الخالق الرازق، وهذا لا شك في أنه لا يقول به أحد في الدنيا، فإنه لا يوجد طائفة تقول: إن هذا الكون أوجده إلهان وصانعان متفقان في الصفات وفي الأفعال، وإنما أكثر الملل وأكثر الأمم على أن الله هو الخالق الرازق، فمن أين دخل عليهم الشرك حتى اقتضى هذا أن يرسل الله إليهم الرسل؟ لقد دخل عليهم الشرك عندما صرفوا العبادات لغير الله، وعندما صرفوا الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة لغير الله عز وجل، وعندما صلوا لغير الله، حتى لو كان من صلوا له يعتقدون فيه أنه مخلوق، وعندما ذبحوا لغير الله ونذروا لغير الله واستغاثوا بغير الله، وعندما أحبوا غير الله حب الذل، وعندما خافوا من غير الله خوف العبادة، وعندما توكلوا على غير الله واعتمدوا عليه حصل فيهم الشرك، وعندما تحاكموا إلى غير الشرع، فبذلك حصل عندهم الشرك والكفر.

وهذا التعريف الباطل الذي يعرف به أهل الكلام العبادة يرده حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (تعس عبد الدينار، تعس عبد الدرهم، تعس عبد الخميصة، تعس عبد الخميلة)، فسماه النبي صلى الله عليه وسلم عبدا للدينار، مع أنه لا يوجد أحد في الدنيا يتصور أن الدينار خلقه، أو أن الدراهم خلقته، أو أن الخميصة أو الخميلة تخلق وترزق.

فالعبادة في مصطلح الشرع لا يلزم منها أن يكون هناك اعتقاد بأن الله عز وجل هو الخالق الرازق فيمن صرفت له، لكن لا شك في أن العبادة الشرعية المقبولة عند الله هي التي تصرف لله عز وجل باعتقاد الربوبية له، ولا يتصور أن يوجد إنسان يصرف العبادات لله عز وجل وهو لا يعتقد فيه أنه خالق ولا رازق ولا محي ولا مميت.." (١)

"القول الثالث: أن تسبيح الكائنات وسجودها على حقيقته كما ورد

وقالت طائفة: إن التسبيح والسجود والقنوت على حقيقته، وإنه تسبيح وقنوت حقيقي، والقنوت معناه: دوام الطاعة، قال تعالى: ﴿كل له قانتون﴾ [البقرة:١١٦] يعني: كل له مطيعون، وجاء هذا عن ابن عباس وعن جماعة من السلف، وهذا القول هو الصحيح.

---

(١) شرح رسالة العبودية لابن تيمية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٨/١٥

فالقنوت على حقيقته، والتسبيح على حقيقته، والسجود على حقيقته، لكن ليس بالضرورة أن تكون حقيقة ذلك هي ما يقوم به الإنسان، فلا يلزم من التسبيح -مثلا- أن يوجد لها لسان تسبح به، ولا يلزم من السجود أن يكون لها رأس مستجيب ينحني في الأرض، فإن السجود والتسبيح والقنوت يعتبر بحسب ما يضاف إليه، فإذا أضيف إلى الإنسان فإنه يتخذ الشكل المعروف الذي نفعله نحن في السجود، والتسبيح كذلك، وإذا أضيف إلى الجبال كان له شكل آخر، وإذا أضيف إلى الشجر كان له شكل آخر، وكذلك إذا أضيف إلى البحار، وهكذا، بل إن الحيوانات سمي بعضها فاسقا، والفسوق هو الخروج عن الطاعة، فالنبي صلى الله عليه وسلم ثبت عنه أنه قال: (العقرب فاسقة، والحية فاسقة، والفأرة فاسقة).

وثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم بين سبب قتل الوزغ، وهو أنه كان ينفخ النار على إبراهيم عليه السلام من أجل أن تزداد اضطراما، وتزداد حرارة، ولهذا شرع صلى الله عليه وسلم قتله، وبين أن فيه أجرا.." (١)

"وحدة الأديان

العقيدة الثالثة: وحدة الأديان.

فالصوفية من الدعاة إلى وحدة الأديان، ولا يلزم من ذكري هذه العقائد أن كل صوفي عنده هذه العقائد، لكن هذا هو منهج التصوف، ففي بعض الأحيان قد يلتزمه الناس جميعا، وفي بعض الأحيان قد يلتزم بعض الناس بعضه ويتركون بعضه، وفي بعض الأحيان قد يلتزم بعضهم الشعار فقط، فيقول: أنا صوفي، ويمشي معهم وهو لا يعلم، فالمخدوعون كثر.

ففي وحدة الأديان يرى أئمة الصوفية الكبار -مثل ابن عربي والحلاج وابن الفارض وغيرهم- أنه ليس هناك فرق بين الأديان، وإنما الأديان جميعا دين واحد، وهو اعتقاد أن هذا الوجود هو الله سبحانه وتعالى.

يقول ابن عربي: لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني فهو يرى أن حب الوجود جميعا هو دينه؛ لأن الوجود جميعه هو الله عز وجل عنده، فهو يحب اليهود والنصارى والوثنيين وكل الفلسفات الموجودة المتناقضة يحبها جميعا؛ لأن الحب هو دينه وإيمانه.

وقد سبق أن نقلنا عن أحد السلف -وهو مكحول رحمه الله- أنه كان يقول: من عبد الله بالخوف وحده فهو حروري، ومن عبد الله بالرجاء وحده فهو مرجئي، ومن عبد الله بالحب وحده فهو زنديق.

ويقصد به هؤلاء، ولهذا سبق أن ذكرت أن التصوف عبارة عن دين من أديان الهند نقلته الزنادقة إلى حياة

---

(١) شرح رسالة العبودية لابن تيمية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٨/١٦

المسلمين، ولهذا فإن السلف كانوا يسمون هذا النوع من أصحاب العقائد زنادقة.
ويمكن أن يراجع كتاب اسمه (التنبيه والرد) للملطي رحمه الله، فإنه ذكر عقائد الصوفية، وهو في كل عقيدة يقول: وتقول الزنادقة كذا، وتقول الزنادقة كذا، ويقصد به هؤلاء الصوفية الكبار.
ومما يمكن في هذا أن أبا يزيد البسطامي مر على مقبرة يهود فقال: معذورون، ومر على مقبرة من مقابر المسلمين فقال: مغرورون، ثم خاطب الله عز وجل فقال: ما هؤلاء حتى تعذبهم؟! حطام جرت عليهم القضايا، اعف عنهم.
وهذه عقيدتهم التي سيأتي الإشارة إليها، وهي أنهم يرون أن العباد مجبورون على أفعالهم، فهم جبرية.." (١)

"كيفية التعامل مع الكفار في محيط العمل

Q أعمل في شركة، ومدير الشركة كافر أمريكي، وأنا أقابله كل يوم، فيقوم بتحيتي ومصافحتي، فماذا يجب علي نحوه؟ وكيف أتعامل معه؟

A تعامل معه بالأسلوب الطيب والحسن، وبالأخلاق الحسنة، وادعه إلى الإسلام، وهذا لا يعني أنك لا تبغضه فيما عنده من الكفر، فإن هذا الشخص معاد لله سبحانه وتعالى، فليس هناك تلازم بين التعامل بحسن الخلق، وبين المحبة القلبية، فأنت يمكن أن تتعامل مع هذا الشخص بأدب، وبحسن خلق، وإذا قابلك وابتسم في وجهك فابتسم في وجهه ابتغاء دعوته إلى الله سبحانه وتعالى، وأن تتعامل معه تعاملا طيبا لطيفا؛ لإعطاء قدوة حسنة ونموذج حسن عن أهل الإسلام.
لكن في نفس الوقت هذا الشخص الذي حاد الله عز وجل، ولم يؤمن بنوة محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يؤمن بهذا الدين الذي يقول الله عز وجل فيه: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه﴾ [آل عمران:٨٥]، هذا الشخص لا شك أنك تبغضه؛ لهذا العمل الذي عنده، وهذا يمكن أن يحصل في وقت واحد، بل أحيانا يمكن أن يوجد في الشخص الواحد بغض من جهة، ومحبة من جهة، فالمسلم الفاسق مثلا، كمن يرتكب المعاصي، أو يشرب خمر، أو يزني، تبغض هذه الأعمال عنده، وتبغضه لأجلها، لكن البغض هنا ليس بغضا كليا، وإنما هو بغض جزي، وأنت تحب هذا الشخص من جهة أخرى، وهو أنه مسلم، فبقاء أصل الإسلام فيه يجعلك تحبه، وهكذا الحال فيما يتعلق بمثل هذه الأحوال.
وهناك مسألة مهمة جدا وهي مسألة الدماء المعصومة، فنحن تكلمنا عن مسألة المحبة، والتعامل الحسن،

---

(١) شرح رسالة العبودية لابن تيمية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٨/١٧

وأن التعامل الحسن لا يلزم منه المحبة، فإن الله عز وجل يقول: ﴿وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا﴾ [لقمان:١٥]، فالمصاحبة بالمعروف تقتضي الرفق واللين، لكن لا يلزم من هذا المحبة القلبية، والركون إلى الكافرين، إذ المذموم شرعا هو المحبة القلبية، والركون إلى الكافرين.

فيجب على المسلم أن يكون دائما في تعامله مع الخلق عموما طيب الأخلاق، حسن الخلق، فلم يكن النبي صلى الله عليه وسلم طعانا، ولا لعانا، ولا فاحشا بذيئا، حتى ولو كان مع الكفار، ولهذا حتى الكفار في المعركة لو أسرنا أحدا منهم فإنا نتعامل معه بآداب عالية جدا، ومع ذلك هو عدونا، لكن لا يعني وجود العداوة البذاءة في الخلق أبدا، فالمسلم من أفضل الناس خلقا، وكان النبي صلى الله عليه وسلم من أحسن الناس خلقا، ويكفي الشخص أن يقرأ قصة أبي سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وقد كان ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم، وكان حبيبه قبل أن تأتيه الدعوة، فلما بعث النبي صلى الله عليه وسلم كان أول من كفر به، وكذبه، وكان شاعرا، وكان أبو سفيان بن الحارث -وهو أبي سفيان صخر بن حارث - يذمه في الشعر ويثلبه، فلما جاء النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة لفتح مكة، أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل سبعة أو ستة، حتى ولو تعلقوا بأستار الكعبة، منهم ابن الزبعري وابن خطل ومنهم جاريتين كانتا تغنيان في ذم النبي صلى الله عليه وسلم، فجاء أبو سفيان ولقي النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يدخل مكة، مع أن دمه قد أهدره النبي صلى الله عليه وسلم؛ لسبه وذمه وشتمه، فلما التقى به وجه لوجه، اعتذر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يسيء النبي صلى الله عليه وسلم إليه بأكثر من الإعراض عنه، حيث أشاح بوجه عنه، مع أنه ذمه، وسبه، وكفر به، وطعنه في دينه، وطعنه في نبوته، ولهذا فإن وجود الكفر لا يقتضي سوء الخلق، إذ بعض الناس يفهم ما جاء في الشروط العمرية ومنها: ردوهم إلى أضيق الطريق فهما خاطئا؛ لأن هذه هي شروط لـ عمر بن الخطاب عملها على أهل الذمة، يعني: ليست لكل الكفار، وأهل الذمة: هم المواطنون في بلاد المسلمين، كوجود: نصارى أو يهود في بلادنا مثلا، فهؤلاء يسمون أهل ذمة، وأهل الذمة هؤلاء يجب على الدولة أن تحميهم من القتل، وتحميهم من الأذى بكل أنواعه، وإذا كان بعضهم فقيرا فتعينه بشرط أن يدفع الجزية عن يد وهو صاغر، والجزية هذه إذا كان أحدهم فقيرا قد تخفف عليه، إذ هي بحسب الحال، فمثل هؤلاء ذكر عمر لهم شروطا معينة؛ حتى يشعرهم عمر بأن ضريبة الكفر هي الذلة؛ وأيضا تطبيقا لحديث النبي صلى الله عليه وسلم: (الإسلام يعلو، ولا يعلى عليه)، فكان منها ردهم إلى أضيق الطريق، لكن هذا لا يعني أنه مع كل كافر.

فينبغي إدراك مسألة مهمة جدا وهي أن الكافر ليس حلال الدم دائما؛ لأن الكفار أنواع، وليس حلال الدم منهم إلا الكافر الحربي المقاتل.

فنحن نعيش في هذا الوقت أزمة وعي وفهم بين طائفتين من الناس، طائفة تقول: يجب قتال الكفار، والتعامل معهم بأقوى أسلوب، وتعمم هذا على كل الكفار، حتى غير المقاتلين، وحتى الأشخاص." (١)

"هذا حصر بل أعلى صيغ الحصر، يعني لا يوجد في لسان العرب صيغة تدل على الحصر وهو إثبات الحكم بالمذكور ونفيه عن ما عداه مثل (ما) و (لا)، أعلاه هو هذا النوع ﴿وما من دابة في الأرض﴾ وهذا دابة يدب قد يكون ممتلئ من الحرام ومع ذلك نقول: الله تعالى رزقه، ولو كان محرما خلافا للمعتزلة، والرزاق كما مر صيغة مبالغة، حينئذ يكون المعنى، أي الرزاق رزقا بعد رزق، والمكثر والموسع له ولا إشكال فيه، وتسميت بعض الأسماء كعليم والرزاق أنه صيغة مبالغة لا يقال منه ماذا؟ المبالغة التي تكون في شأن المخلوق، بعضهم يتحرج يقول: كيف نقول صيغة مبالغة؟ مبالغة يعني عندما تقول تبالغ بمعنى أنه لن يصل إلى هذا الحد، أليس كذلك؟ هذا في شأن المخلوق، واللفظ هنا لفظ لغوي، وصيغة المبالغة هذه اصطلاح عند النحاة وله مدلول، قد يكون حقيقيا وقد لا يكون، عندما تبالغ وتأتي بصيغة تتعلق بالمخلوق لا يلزم منه أنه يكون الشيء منه مرة بعد مرة، يعني على جهة الأمل والأبد، وإنما قد يكون في حال دون حال هذا يكون ادعاء ويكون مبالغة تليق بشأن المخلوق، وأما الباري جل وعلا عندما نقول: رزاق صيغة مبالغة بمعنى أنه ماذا؟ يحصل منه الرزق مرة بعد مرة إلى أبد الآباد حتى بعد دخول الجنة، هذا معنى المبالغة الوقوع مرة بعد مرة، قد يكون له منتهى وقد لا يكون له منتهى، حينئذ لا بأس أن يقال بصفات الباري جل وعلا أنها صيغة مبالغة كما نقول: صيغة مشبهة. هذا اصطلاح نحوي، صفة مشبهة يعني بماذا؟ باسم الفاعل، قال هنا: والرزاق صيغة مبالغة، أي الرزاق رزقا بعد رزق والمكثر الموسع له.

وقال ابن الأثير: الرزاق وهو الذي خلق الأرزاق وأعطى الخلائق أرزاقها وأوصله إليهم.

وقال السعدي رحمه الله تعالى في تفسيره: الرزاق لجميع عباده فما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها، ورزقه لعباده نوعان، كما أن الفقر نوعان: عام وخاص. كذلك الرزق هنا: عام، وخاص. أو إن شئت قل: رزق مطلق، ومطلق الرزق.

عام رزق عام شمل البر والفاجر، كالفقر هناك شمل البر والفاجر والأولين والآخرين وهو رزق الأبدان، فالكافر مرزوق، ورزقه الله تعالى يأكل ويشرب كالبهيمة مرزوق أو لا؟ نعم، البهيمة مرزوقة تأكل وتشرب،

---

(١) شرح رسالة العبودية لابن تيمية - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ١٣/٩

وكذلك هذا يأكل ويشرب، حينئذ ما يقتاته ويحصل به النفع في الأبدان هذا حاصل، لا فرق بين الآدمي سواء كان مؤمنا أو كافرا، إذا كان لا هم له إلا بدنه لا فرق بينه وبين البهيمة هذه تأكل وهذا يأكل، هذا يشرب وهذه تشرب، إذا نقول: هذا رزق يسمى رزقا، إذا رزق عام شمل البر والفاجر والأوليين والآخرين وهو رزق الأبدان.

الثاني: ورزق خاص، وهو رزق القلوب وتغذيتها بالعلم والإيمان، والرزق الحلال الذي يعين على صلاح الدين، وهذا خاص بالمؤمنين على مراتبهم منه بحسب ما تقتضيه حكمته ورحمته.." (١)

"وقال تعالى في سورة مريم: ﴿واذكر في الكتاب موسى إنه كان مخلصا وكان رسولا نبيا * وناديناه﴾ [مريم: ٥١، ٥٢]. النداء ﴿يا موسى﴾ جاء بالتعبير السابق اللفظ الذي حصل به النداء، وهنا عبر بماذا؟ بالمعنى قال: ﴿ناديناه﴾. ما معنى ﴿ناديناه﴾ بماذا تفسرها؟ يعني قال ﴿يا موسى﴾، أليس كذلك؟ عندما تقول: ناديت الرجل يعني قلت: يا رجل ﴿وناديناه﴾ يعني نادينا موسى يعني قلنا: يا موسى. وهذا تركيب وهو مؤلف من جملة، وهي جملة فعلية وهو معروف في محله، ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا﴾ [مريم: ٥٢]. وهو نوع من أنواع الكلام ﴿ووهبنا له من رحمتنا أخاه هارون نبيا﴾ [مريم: ٥٣]. وقال تعالى في سورة طه: ﴿وهل أتاك حديث موسى * إذ رأى نارا فقال لأهله امكثوا إني آنست نارا لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى * فلما أتاها نودي﴾ [طه: ٩، ١١]. ﴿فلما أتاها﴾ انظر علقه على مجيء وإتيان موسى، المجيء والإتيان بمعنى واحد ﴿نودي يا موسى * إني أنا ربك﴾ [طه: ٩، ١٠]. المنادي هو الرب جل وعلا، ولذلك يمتنع، وهذا من المسائل التي رد بها أهل السنة على من قال بأن الذي نادى هو الشجرة. الشجرة تقول: أنا ربك هذا شرك هذا، فأشركت الشجرة وهذا محال. ﴿إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى * وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى * إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾ [طه: ١٢، ١٤]. الشجرة تقول ذلك؟ هذا محال ﴿وأقم الصلاة لذكري * إن الساعة ءاتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى * فلا يصدنك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه فتردى * وما تلك بيمينك يا موسى﴾ [طه: ١٤، ١٧] .. إلى قوله: ﴿ألقها يا موسى﴾ [طه: ١٩]. إلى قوله: ﴿قال خذها ولا تخف سنعيدها سيرتها الأولى﴾ [طه: ٢١] .. إلى آخر الآيات. كل هذه محادثة جمل من الباري جل وعلا أسمعها موسى عليه السلام ولذلك اختصه وصار كليم الرحمن، والقرآن مملوء بذلك.

وفي الصحيحين من حديث احتجاج آدم وموسى عليهما السلام عند ربهما وفيه قول: آدم لموسى المحاجة

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/١٠

معروفة قال آدم لموسى: «أنت موسى الذي اصطفاك الله». هذا يسمى لازم الخبر هو يعلم أنه موسى، أليس كذلك؟ هذا يسمى لازم الفائدة ليس الفائدة، أنت ابني الأب يقول لابنه: أنت ابني وهو يعلم أنه ابنه. من أين جاء؟ أليس كذلك؟ هذا يسمى لازم الفائدة يعني يلزم من اعترافك بأنك ابني .. إلى آخره قال هنا: قال آدم لموسى: «أنت موسى الذي اصطفاك الله تعالى برسالاته وبكلامه». أراد الوصف «الذي اصطفاك» الحديث.." (١)

"هذا ما يتعلق بموسى عليه السلام بمعنى أنه ثبت تكليم موسى، وإذا ثبت تكليم موسى حينئذ يثبت الوصف للباري جل وعلا، فهل غير موسى كذلك يكلمه الله عز وجل؟ نعم فليس الكلام مختصا بموسى وغير موسى منفي عنه؟ لا، ولذلك النصوص السابقة كلها تدل على ماذا؟ على أن الباري نادى وكلم وناجى موسى عليه السلام، يلزم منه اتصاف الباري بصفة الكلام، لكن غير موسى هل هو مكلم أم لا؟ نقول: نعم. بمعنى أن الباري جل وعلا قد يكلم الملائكة فتسمعه الملائكة، قال هنا: فقد ثبت في الكتاب والسنة نداءه جل وعلا الأبوين آدم وحواء عليهما السلام إذ يقول: ﴿وناداهما ربهما﴾ [الأعراف: ٢٢]. ناداهما كلما مر بك لفظ النداء في القرآن فهو دليل على إثبات صفة الكلام، لأنه نوع من الكلام، لا يكون إلا بحرف وصوت لأنه إذا ناداه معنى قال له: يا موسى قال له: يا آدم. وإذا كان كذلك ثبت الكلام وثبت اللفظ وثبت الصوت، إما بدلالة المطابقة، وإما بدلالة تضمن، وإما بدلالة الالتزام. حينئذ هذا نوع وثبوت الأخص يستلزم ثبوت الأعم، أو لا؟ ثبوت الأخص الذي هو النداء يستلزم ثبوت الأعم، لأن صفة الكلام عامة تشمل النداء وغيره النداء، النداء نوع يا موسى، وهل الكلام محصور في النداء؟ الجواب: لا. بل منه أمر ونهي وتمني وترجي .. إلى آخره، حينئذ هي أنواع فإذا ثبت نوع واحد ثبت الأعم الذي هو الكلام. إذا إثبات الأخص يستلزم إثبات الأعم قال: ... ﴿وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين﴾. هذا كلام من الباري جل وعلا أسمعه آدم عليه السلام مباشرة؟ نعم مباشرة، لأنه قلنا: ليس تخصيص موسى عليه السلام وحده أو يلزم منه أن غيره لم يكلم، بل كلم الأبوين كما جاء النص هنا، وأن الملائكة كذلك تسمع كلام الباري جل وعلا بالوحي كما قال تعالى: ... ﴿حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير﴾ [سبأ: ٢٣]. وثبت في الكتاب والسنة كلامه مع الرسل والملائكة وغيرهم يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿يوم يجمع الله الرسل فيقول﴾ [المائدة: ١٠٩]. كلما جاء فيقول مسندا إلى الباري جل وعلا ففيه دليل على إثبات صفة الكلام، فيه دليل على إثبات صفة

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ٩/١١

الكلام، وهذه الصفة التي تتنوع تنوعها هذا يضاف إلى الدلالات القطعية كيف نحكم بأن آيات الصفات قطعية الثبوت أو قطعية الدلالة؟ ذكرنا فيما سبق الإجماع قد يصير الظاهر نصا فلا يحتمل غير ظاهره، كذلك كثرة إيراد الصفة دون سؤال من الصحابة وغيرهم، يعني جاء الكلام وجاء النداء وجاءت المناجاة في غير موضع عشرات الآيات فيها إثبات هذه الصفة، حينئذ نقول: تكرار هذه الصفة بهذه المنزلة دون تقييد في بعض المواضع بأنه كلام نفسي، يدل على ماذا؟ على أن الظاهر هو المراد وهذا قطعي الدلالة، هنا قال: ﴿يوم يجمع الله الرسل فيقول﴾.." (١)

"وكلامه تعالى صفة من صفاته من لوازم ذاته، هذا باعتبار النوع، والصفة تابعة لموصوفها، وصفات الباري تبارك وتعالى قائمة به أزلية بأزليته، باقية ببقائه لم يزل متصفا بها ولا يزال كذلك، بمعنى أن صفة الكلام من حيث الثبوت كصفة العلم أزلية لم يسبقها خرس، ولا يلحقها عدم، بل متى شاء تكلم كيف شاء، لم تجدد له صفة لم يكن متصفا بها، ولا تنفد صفة كان متصفا بها، بل ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾ [الحديد: ٣]، وفيها دليل على نوع الكلام قديم أزلي، هكذا يقول قديم، والأولى التعبير بالأزلي، وإن لم يكن الصوت المعين قديما، إذا عندنا شيئان - انتبه - نوع الكلام، يعني: جنس الكلام نوع الكلام، هذا أزلي قديم، وأما الصوت المعين أو آحاد الكلام كما يعبر بعضهم هذا غير قديم، يكون حادثا فيكون حادثا، بمعنى أنه كما كلم موسى ﴿قال لن تراني﴾ هذا لم يكن قبل موسى لم يقع قطعا نقطع بهذا، نقطع بأن هذا الفرد والآحاد من كلامه لم يقع، لكنه إذا لم يقع هذا الفرد من آحاده ننفي عنه صفة الكلام، لا، بل هو متكلم جل وعلا، ومتصف بصفة الكلام، لكن هذا الفضل لم يقع فهو حادث، والمراد بالحادث عند المحرفين الحادث مرادف للمخلوق، وليس الأمر كذلك، بل الحادث قد يكون مخلوقا، وقد لا يكون مخلوقا، لأن حادث هذا اسم فاعل من حدث الشيء بعد أن لم يكن، لم يكن ثم كان فنقول: هذا حادث، وصفات الباري جل وعلا من حيث الآحاد بعضها لم يكن ثم كان، ولذلك الباري جل وعلا متصف بصفة النزول، ولكن النزول هذا له آحاد، وإذا كان كذلك حينئذ نقول: لم يكن ثم كان، ولذلك نقول دائما مثلا: نحن الآن في هذا البلد الثلث الأخير لم يأت بعد الليلة لم يأت بعد، هل الباري جل وعلا نزل الآن؟ ننفي، لا، لم يحدث، ننفي النزول المعين ننفيه؟ نعم، يجب عليك أن تعتقد هذا لم ينزل الآن جل وعلا، لماذا؟ لأنه جاء مقيدا بالثلث الأخير، إذا جاء الثلث الأخير ماذا تعتقد؟ تعتقد النزول، إذا لم يكن ثم كان، هذا معنى حادث، وبالأمس نزل الثلث الأخير؟ نعم أثبتنا له، ثم نفينا في

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ١١/١١

النهار، ثم في أول الليل قبل الثلث الأخير ننفي ثم نثبته، نقول: هذا معنى الحدوث بمعنى أنه لم يكن ثم كان، ولا يلزم منه أن يكون مخلوقا، ولذلك قول الأشاعرة بدليل الأعراض العالم متغير وكل متغير حادث، كل متغير حادث، يعني: مخلوق، فالعالم دليل مشهور هذا مرارا مئات المرات قلناه، العالم متغير كيف متغير؟ الجبل وسماء .. إلى آخره، حينئذ فيه تغيرات فيه تقلبات كما هو الشأن الآن فيه تقلبات، هذا يموت وهذا يحيى، هذا يهدم بيت، هذا يبني .. إلى آخره، فالعالم متغير، هذا مسلم كل متغير حادث، يعني كل شيء لم يكن ثم كان فهو حادث بمعنى مخلوق نسلم؟ لا، كيف نسلم؟ ولذلك أثبتوا بهذا الدليل أن أفعال الباري الاختيارية منفية، نفوها بهذا، قالوا: لو أثبتنا نزولا لم يكن ثم كان، لو أثبتنا كلاما لم يكن ثم كان، لو أثبتنا مجيئا لم يكن ثم كان أثبتنا ماذا؟ الحدوث، والحدوث هذا من لوازم المخلوق، فنفوا الصفات الاختيارية الأفعال كلها نفوها بناء على هذا الدليل الذي ذكروه.." (١)

"٢. كلام الله هكذا وإذا جلسوا في مجالسهم التعليمية قالوا: هو مخلوق فيصرحون بأنه مخلوق في مجالس التعليم أدبا مع الله لئلا يساء بأن المخلوق هنا كغيره من سار المخلوقات، وصيانة لعقيدة العوام لا يصرحون بذلك، والحق أن المعتزلة والجهمية والأشاعرة في هذا الباب على طاولة واحدة، يعني لا خلاف بينهم في باب كلام الله تعالى، كلهم يعتقدون أنه مخلوق، والقرآن هذا الذي بين أيدينا الأشاعرة وغيرهم يعتقدون أنه مخلوق، فهم في هذا المقام جهمية ويلحقون بسلفهم السيئ وليس الصالح. إذا في هذا الكلام رد لكلام الجهمية والمعتزلة ممن يقول إنه لم ينزل منه، فبين في غير موضع أنه منزل من الله، فمن قال أنه منزل من بعض المخلوقات كاللوح المحفوظ والهواء فهو مفتر على الله تعالى مكذب لكتابه. قال الله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه﴾ [آل عمران: ٧]. وأما القول بأن ما شاع عن ابن عباس – هو لم يثبت - وإن ثبت فهو اجتهاد مخالف بأن جبريل أخذه من اللوح المحفوظ وكان يأتي به على محمد ع، هذا فيه نظر ليس بصواب، وإنما الصواب أن جبريل سمعه من الله تعالى مباشرة، ونزل القرآن منجما على حسب الوقائع، ويسمعه جبريل عليه السلام من الباري جل وعلا ثم ينزل به مباشرة على محمد ع، فالنبي ع سمعه من جبريل، وجبريل سمعه من الله تعالى ولم يأخذه من اللوح المحفوظ، وذكره في اللوح المحفوظ لا يلزم منه أن يكون مفصلا لا يلزم من ذلك أن يكون مفصلا، وإنما يكون فيه ذكر القرآن فحسب. قال تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب﴾. إذا أثبت فيه الإنزال ﴿أنزل﴾ من الذي أنزل؟ الله ﴿أنزل عليك﴾ ماذا؟ ﴿الكتاب﴾، ما هو الكتاب هنا؟ القرآن ﴿منه آيات محكمات﴾ مفصلة يعني بين

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/١١

أن الكتاب هنا هو القرآن وهذا تجعله دليلا يدل على ما سبق أن الكتاب هو القرآن، لأن هناك من ينازع بأن القرآن شيء آخر غير الكتاب - انتبه - ﴿أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾. الآية. وقال: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ [النساء: ١٠٥]. النبي ع حكم بالقرآن فحكم بالكتاب وهو بعينه، فقال: ﴿أنزلنا إليك﴾ و (نا) هنا للتعظيم. وقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل﴾ [النساء: ١٣٦]. هذا فيه إنزال، دل على أنه كلام الباري جل وعلا. وقال: ﴿تنزيل من حكيم حميد﴾ [فصلت: ٤٢]. ﴿تنزيل﴾ تفعيل، فعل يفعل تفعيلا ﴿من حكيم حميد﴾. وقال: ... ﴿قل نزله روح القدس من ربك﴾ [النحل: ١٠٢]. والروح القدس هو جبريل عليه السلام، وهو الروح الأمين المذكور في قوله: ﴿نزل به الروح الأمين﴾ [الشعراء: ١٩٣].." (١)

"إذا (ما قاله) أي الذي قاله جل وعلا (لا يقبل التبديلا) أي التغير مطلقا وإن لم يأت ببدله، قال الله تعالى: ﴿ما يبدل القول لدي﴾ [ق: ٢٩] عندي ﴿ما يبدل القول لدي﴾، وقال: ﴿واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته﴾ [الكهف: ٢٧] لا تبديل ﴿وتمت كلمت ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم﴾ [الأنعام: ١١٥]، وقال: ﴿لا تبديل لكلمات الله﴾ [يونس: ٦٤] إذا نفى جل وعلا التبديل في كلامه جل وعلا، ويحمل على المعنيين سواء جاء بمكانه شيء آخر أو لم يأت، فالمراد به حينئذ التغير، ولا يلزم منه ماذا؟ أن المنهي عنه أنه إذا جاء ببدله، وإذا لم يأت فهو مباح؟ لا، مراده التغير مطلقا، فكل من حرف ﴿يحرفون الكلم من بعد مواضعه﴾ [المائدة: ٤١] حينئذ تحريف الكلم يشمل ذا وذاك، سواء جاء ببدله أو لا، (كلا) هذه كلمة ردع وزجر وإبطال لقول القائل، أي لا يكون ذلك التبديل، لا يكون البتة (ولا أصدق منه قيلا)، (ولا أصدق منه) أي من الله تعالى (قيلا) أي قولا، وهو تميز كما قال الشارح تميز محول عن اسم لا، والأصل في التقدير: لا قيل أصدق من قيله. قال تعالى: ﴿ومن أصدق من الله حديثا﴾ [النساء: ٧٨] يعني: لا أحد أصدق من الله حديثا. وقال تعالى في الآية الأخرى ﴿ومن أصدق من الله قيلا﴾ [النساء: ١٢٢] يعني لا أحد أصدق من الله جل وعلا، أي من أصدق من الله في حديثه وخبره ووعده ووعيده، والجواب: لا أحد.

وفي خطبة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «إن أصدق الحديث كلام الله» إذا يوصف بماذا؟ بالصدق وليس هذا صفة احتراز، وإنما لبيان الواقع، صحيح؟ يعني إذا وصف كلام الله تعالى بالصدق ليس

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ١١/١٢

فيه صدق وما يقابله، لا، حاش وكلا، وإنما المراد أن كلامه كله صدق، وحديثه كله صدق حينئذ تكون هذه الصفة في المعنى صفة لبيان الواقع وليست بالاحتراز «إن أصدق الحديث كلام الله وخير الهدي هدي محمد - صلى الله عليه وسلم -» الحديث.

ثم انتقل المصنف رحمه الله تعالى إلى إثبات صفة النزول فقال:

وقد روى الثقات عن خير الملا ... بأنه عز وجل وعلا

في ثلث الليل الأخير ينزل ... يقول هل من تائب فيقبل

هل من مسيء طالب للمغفرة ... يجد كريما قابلا للمعذرة

يمن بالخيرات والفضائل ... ويستر العيب ويعطي السائل." (١)

"عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا». قلنا فيما سبق: إلى السماء الدنيا قيدناه، لماذا؟ لأن الباري جل وعلا مستو على عرشه، وعرشه فوق السماء السابعة، النزول أين يكون محله؟ السماء الدنيا وهذا لا يقتضي ماذا؟ أن تكون السماوات فوقه لأن لا نعقل معناه من حيث ماذا؟ من حيث الكيفية، وأما من حيث المعنى فنثبت المعنى على ظاهره. قال: «ينزل ربنا» إذا أسند الفعل إلى الفاعل، والفاعل هو الرب جل وعلا، فالله نازل من باب الإخبار، الله نازل والله متصف بصفة النزول، الدليل هو ما تقرأه الآن وتسمعه «ينزل ربنا» فيه إثبات صفة النزول، وجه الاستدلال فعل مضارع أسند إلى الرب جل وعلا وهو فاعله، وإذا كان فاعل له حينئذ هو صفة له. قال: «كل ليلة» إذا ليس بعض الليالي، وإنما كل ليلة، عرفنا المراد بالليلة. قال: «إلى سماء الدنيا» عرفنا المراد بالسماء الدنيا، ولا يلزم من ذلك أن تكون السماء الثانية فوقه جل وعلا، لأنه ينزل جل وعلا وصفة العلو الذاتي باقية لا يعلوه شيء من خلقه البتة، لا بد من هذا، كيف؟ نقول: كيف هذا ليست واردة هنا. «إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل فيقول» الله عز وجل «من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له». أخرجاه في الصحيحين.

وفي رواية لمسلم عن أبي هريرة وأبي سعيد رضي الله تعالى عنهما أنهما شهدا على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال [الحديث في الصحيحين، لا] (١) الحديث في رواية لمسلم، وفي رواية لمسلم أنه قال: «إن الله يمهل حتى إذا كان ثلث الليل هبط إلى السماء». هذا فيه تفسير لمعنى «ينزل ربنا»، فالمعنى اللغوي مراد من اللفظ أليس كذلك؟ المعنى اللغوي مراد من اللفظ لأنه يرد السؤال هنا بماذا نفسر النزول؟

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ٦/١٣

نقول: لا نفسره، لا نحتاج لأنه واضح في لسان العرب، وهذا معروف وكل ما كان مشتهرا معروفا من حيث المعنى وتواتر استحضاره في الذهن؟ فحينئذ نقول: هذا لا يحتاج إلى تعريف. لكن في هذا الرواية جاء مؤكدا للمعنى اللغوي، ولذلك قال: «هبط» جل وعلا. قال: «إن الله يمهل حتى إذا كان ثلث الليل هبط إلى السماء الدنيا فنادى فيقول» فنادى تفسير وتقييد لما سبق، فيقول، النداء أخص من القول، «فنادى هل من مذنب فيتوب، هل من مستغفر، هل من سائل».

---

(١) سبق.." (١)

"إذا هذه قاعدة مفيدة ذكرها المصنف عندكم في الشرح، والله جل وعلا لم يترك ولا نبيه - صلى الله عليه وسلم - بيان ما بالمسلمين إليه الحاجة من أمر دينهم، قطعا هذا، فنحن قائلون مصدقون بما في هذه الأخبار من ذكر النزول كما يشاء ربنا، وعلى ما يليق بجلاله وعظمته عز وجل، غير متكلفين القول بصفته أو بصفة الكيفية، إذ النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يصف لنا كيفية النزول فنسير بسير النصوص حيث سارت ونقف معها حيث وقفت، لا عدوها إن شاء الله ولا نقصر عنها، وهذه طريقة أهل السنة والجماعة قاطبة يسيرون مع النصوص حيث دارت، فما أثبته الباري جل وعلا أثبتناه، وما نفاه نفيناه، وما لم يتعرض له من جهة الكيفية ونحوها حينئذ لا يتعرضون لها البتة.

قال المصنف: وقد تكلفت جماعة من مثبتي المتكلمين فخاضوا في معنى ذلك - يعني: النزول - فخاضوا في معنى ذلك، ومن ذلك الانتقال وعدمه، إذا أثبتنا النزول هل يلزم منه أن ينتقل أو لا؟ نقول: هذا تعرض لماذا؟ تعرض لشيء لم يأت به الخبر، نثبت النزول ولا يلزم منه ماذا؟ أن يكون كالإنسان، أنت إذا نزلت من علو إلى سفل لا بد من الانتقال، أليس كذلك؟ لكن هل يلزم ذلك في شأن الباري جل وعلا، نقول: لا نتكلف في هذه المسألة، لأنه لم يأت خبر بذلك، كذلك في خلو العرش منه وعدمه، هل يخلو العرش منه أو لا؟ هذا محل خلاف عند المتكلمين، نقول: فخاضوا في معنى ذلك، ومن ذلك الانتقال وعدمه وفي خلو العرش منه وعدمه نفيا وإثباتا، وذلك تكلف منهم، ولذلك الصحيح في هذه المسألة أنه إذا قيل: هل يخلو العرش أو لا؟ نقول: التوقف، خلافا لما اختاره شيخ الإسلام أنه لا يخلو عن العرش، وهذا تكلف ويحتاج إلى دليل، وإنما نسكت نقول: نتوقف عن ذلك، لماذا؟ أخبرنا أنه ينزل، وأخبرنا أنه استوى على العرش، ولم يأت أنه هل يخلو إذا نزل إلى السماء الدنيا هل يخلو عن العرش أم لا؟ نقول: الله أعلم،

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/١٣

لماذا؟ أخبرنا بهذا وذاك، ولم يأت خبر يتعلق بماذا؟ هل يخلو عن العرش أم لا؟ وهذا مذهب الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى مع كون شيخ الإسلام ابن تيمية يرى ماذا؟ أنه لا يخلو عن العرش، ونصوص الاستواء محكمة، وكذلك حديث أبي هريرة من ثلاثين طريقا كذلك هو محكم، حينئذ نقول: لا نقدم هذا على ذاك، والله أعلم.." (١)

"قال هنا: وذلك تكلف منه ودخول فيما لا يعنيهم – وهو كذلك – وهو ضرب من التكييف. ينتقل أو لا ينتقل؟ يخلو العرش أو لا؟ هذا تكييف لأن بحثهم في ماذا؟ بحثهم في كيفية، فإذا كان كذلك حينئذ نقول: هذا ضرب ونوع من التكييف، لم يأت في لفظ النصوص ولم يسأل الصحابة النبي – صلى الله عليه وسلم – عن شيء من ذلك حين حدثهم بالنزول فسكتوا، لم يسألوا هل ينتقل أو لا ينتقل؟ يخلو العرش أو لا يخلو؟ هذا تكلف وتنطع، حينئذ نقول: التوقف هو مذهب أهل السنة والجماعة وهو الحق، فنحن نؤمن بذلك ونصدق به كما آمنوا وصدقوا، فإن قال لنا متعنت أو متنطع: يلزم من إثبات كذا كيت وكيت في أي شيء من صفات الله. قلنا له: أنت لا تلزمنا نحن في ما تدعيه. تلزم من؟ نحن نؤمن ونسير مع النصوص إثباتا وعدما، تلزم من؟ تلزم النبي – صلى الله عليه وسلم – وتلزم الباري جل وعلا، حينئذ إن كان حقا فلازم الحق حقا لكن لا نتكلم فيه. فإن كان باطلا فهو مردود على صاحبه، قلنا له: أنت لا تلزمنا نحن فيما تدعيه، وإنما تلزم قائل ذلك وهو رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فإن ذلك لازما لما قاله حقيقة وجب الإيمان به، إذ لازم الحق حق، وهذا يكون في ماذا؟ يكون في مدلولات الألفاظ تضمنا أو التزاما، ومر معنا [لعله ليس هنا في الواسطية] أن صفات الباري جل وعلا تثبت بالدلالات الثلاث: دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام. فإذا دل معنى على معنى بطرق الالتزام أثبتناه لأن لازم الحق حق، فيكون حينئذ داخل في إثبات الصفة، وإن لم يكن ذلك لازما له فأنت معترض على النبي – صلى الله عليه وسلم – كاذب عليه متقدم بين يديه، وهذا هو الذي عليه عامة أهل السنة والجماعة كما قدمنا عنهم في جميع نصوص الصفات، وأن مذهبهم إمرارها كما جاءت فعرفنا المراد [إمرارها كما] إثباتها لفظا ومعنى وعدم التعرض لكيفية ذلك، والإيمان بلا كيف. يعني بلا تكييف، وليس المراد أنها ليست لها كيفية، لا، لها كيفية لكننا نجهلها، ولذلك السلف الصالح لا يفوضون في المعاني وإنما يفوضون في ماذا؟ في الكيفيات، التفويض يعني أن تكل المعنى إلى قائله، الله أعلم بالمعنى هذا مذهب المفوضة وهو شر المذاهب كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، أهل السنة والجماعة هل يفوضون أو لا؟ تقول: فيه تفصيل،

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/١٧

إن كان المراد التفويض في المعاني فهذا كذب عليهم، وإن كان المراد التفويض في الكيفيات فنعم هذا مذهبهم وهو الحق، فنثبت النزول لله حقيقة، وأما كنه نزوله وكيفيته فلا يعلمها إلا الله سبحانه كما قال مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول. وكذلك يقال في النزول والإتيان والمجيء وغير ذلك من صفاته الفعلية والذاتية، وصفة النزول من الصفات الفعلية ودليها النقل كما تقدم.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى:

وأنه يجيء يوم الفصل ... كما يشاء للقضاء العدل." (١)

"قال: والظاهر والمتبادر إلى أذهان المشبهين منفي عن الله عز وجل فإن الله تعالى لا يشبهه شيء من خلقه و ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١]. وهذه هي حجة من حرف ما دل عليه اللفظ من كون إثبات اللفظ يلزم منه ماذا؟ تشبيه ﴿وهو السميع البصير﴾ قال: لا نثبت سمعا ولا بصرا لأننا لا نفهم من السميع البصير إلا ماذا؟ إلا سمع المخلوق وبصر المخلوق؟ نقول: هذا تمثيل والله عز وجل جمع في آية واحدة قال: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾، إذا أثبت له سمعا ﴿ليس كمثله شيء﴾. ﴿ليس كمثله شيء﴾ مما يدركه الإنسان فلا تشبه أو تمثل سمع الباري جل وعلا بسمع المخلوق، وكذلك لا تمثل بصر الباري جل وعلا ببصر المخلوق، فجمع بين الإثبات وبين النفي، ﴿ليس كمثله شيء﴾ نفى المماثلة، إذا ﴿ليس كمثله شيء﴾ في جميع ما أثبته لنفسه جل وعلا، إذا إذا قرأت أي آية وكان اللفظ مشتركا من حيث اللفظ وأصل المعنى بين المخلوق والخالق فحينئذ تقول: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾، فكل صفة تثبتها للباري جل وعلا فحينئذ لا بد من وضع القاعدة الكبرى وهي قاعدة النفي ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ فهو سمع ليس كسمع المخلوقين، وبصر ليس كبصر المخلوقين، واستواء ليس كاستواء المخلوقين، ومجيء .. وهكذا ليس كمجيء المخلوقين. وهذا واضح بين، ولذلك الصحابة لما جمعوا بين نصوص الوحيين لم يحصل عندهم ما حصل عند المتأخرين، لم يقرؤوا بعض القرآن وتركوا الآخر ﴿ولله العزة﴾ [المنافقون: ٨]. قال: عزة لا نعلم إلا عزة المخلوق؟

أين أنتم من قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ ضع هذه بجوار هذه، فإن جمعت بينهما حينئذ ارتفع الإشكال الذي قد يلبسه الشيطان على البعض. ولذلك نقول: الظاهر الذي يدعيه المخالفون من كون الآية تدل على التشبيه لا يسلم لهم، هذا باطل لا يدل على المشابهة ولا على التمثيل، لماذا؟ لأنه سمع ليس كسمع المخلوقين، بصر ليس كبصر المخلوقين، من أين؟ نقول: القرآن كله واحد بعضه يفسر بعضا، فقوله:

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/١٣

﴿ولله العزة ولرسوله﴾. العزة إثبات العزة، وهو القادر، وهو المقتدر، وهو القدير، نقول: هذا ليس كقدرة الإنسان؟ لماذا؟ لأننا نضع هذه الآية ونضع بجوارها ما دل على المماثلة، فمن أين فهمت المماثلة؟ فهمت المماثلة من كونك وقفت مع بعض وأعرضت عن البعض الآخر، لكن إذا جمعت بينهما لا يحصل حينئذ ما يدعيه المخالفون، ومن هنا تستطيع أن تفك المسألة التي تشكل على بعض طلاب العلم وهي مسألة المجاز.

هل في القرآن مجاز أو لا؟

بعضهم ينفي المجاز لأنه لا يجد ردا على المخالفين إلا بنفي المجاز، وهذا ضعف وحاشا شيخ الإسلام ابن تيمية أن ينكر المجاز من أجل أنه لا يجد ردا إلا بإنكار المجاز، لأن هذا ضعف، لماذا؟." (١)

"ليسا متعلقين فقط بتوحيد الألوهية كما يظنها البعض، لا، بل حتى مفردات توحيد الربوبية، حينئذ نقول: توحيد الربوبية على وزان توحيد الألوهية، كما نقول: لا إله إلا الله لا معبود بحق إلا الله، كذلك لا إله إلا الله لا خالق إلا الله، ولا رازق إلا الله، ولا محيي إلا الله وهكذا، فدل ذلك على ماذا؟ على أن توحيد الربوبية يجري فيه من إثبات ونفي ما يجري في توحيد الألوهية، وليس خاصا بتوحيد الألوهية فحسب، وهذا النوع من التوحيد أقر به المشركون، ولم يدخلهم إقرارهم به في الإسلام، يعني: مما اتفق عليه الموافقون والمخالفون الموحدون والمشركون، والمراد هنا ماذا؟ أنه في الجملة، يعني أثبتوا بعض الأصول التي هي من مقتضيات توحيد الربوبية ك: الخلق، والرزق، والملك، والتدبير. هذه أربعة أثبتها المخالفون، لكن قد يخالفون في بعض جزئيات هذه الأصول الأربعة، وقد يخالفون في غيرها، وحينئذ إثباتهم لتوحيد الربوبية ليس على وجه الكمال، لماذا؟ لأننا نقول: توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية. يعني من أقر به لزم منه أن يقر بتوحيد الألوهية، ومع ذلك حصل التخالف عندهم، إذا قلنا بأنهم أقروا بتوحيد الربوبية لزم من ذلك أن يقروا بتوحيد الألوهية لكن لم يكن، لماذا؟ لأن قولنا توحيد الربوبية إثباته يلزم منه إثبات توحيد الألوهية أن من أثبته على وجه الكمال، وهم لم يثبتوه على وجه الكمال، وإنما وقع عندهم النقص، إذا القاعدة صحيحة، وقول أهل السنة في ذلك ثابت وهو محل وفاق أن توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية، يعني من أقر بتوحيد الربوبية لزم منه أن يقر بنفسه أن يقر بتوحيد الربوبية لكن وجدنا المشركين ماذا؟ أقروا وأثبت الباري جل وعلا أنهم أقروا بتوحيد الربوبية، ومع ذلك لم يثبتوا توحيد الألوهية، ما الجواب؟ نقول: التلازم، إنما يكون لمن أقر توحيد الربوبية على وجه الكمال ولم يكن الشأن كذلك عندهم.

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ٦/١٥

والنوع الثاني توحيد الألوهية وهو إفراد الله بالعبادة، وهذا النوع هو الذي فيه الخصومة بين الأنبياء وأممهم.
والنوع الثالث توحيد الأسماء والصفات وهو أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل.
والأول والثالث هو الذي عناه المصنف بالباب السابق، والثاني هو توحيد الألوهية وهو الذي عناه بالفصل الثاني.
ثم تقسيم آخر ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمه الله تعالى أن التوحيد ينقسم باعتبار ما يجب على الموحد، وينقسم إلى قسمين وهو ما اختاره الناظم كما سبق معنا حيث قال: (وهو نوعان أيا من يفهم).." (١)

"والمراد هنا أن دلالة لا إله إلا الله على معنى لا إله إلا الله الذي هو لا معبود بحق إلا الله دلالة مطابقة، حينئذ لا إله إلا الله تدل على توحيد الألوهية مطابقة، وتدل على توحيد الأسماء والصفات تضمنا، ولا نقول بأن لا إله إلا الله خالصة في توحيد الألوهية هذا غلط، وإنما تدل مطابقة على معنى التوحيد توحيد الألوهية، وكذلك تدل على توحيد الربوبية لكنه بدلالة التضمن، ولذلك قلنا فيما مر: أن توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية، يستلزمه بمعنى ماذا؟ لأنه إن وجد لزم منه ألا يصرف العبادة لغير الله تعالى، إن وجد توحيد الربوبية بمعنى أنه أفرد الباري جل وعلا بصفة الخلق، قال: لا خالق إلا الله، ولا رازق إلا الله، ولا محيي ولا مميت إلا الله، ولا نافع إلا ولا ضار إلا الله. إذا هذا الذي أفردته بهذه الصفات العظام هو الذي يستحق العبادة، فإن صرف العبادة لغير من اعترف له بالخلق والرزق والتدبير حينئذ يكون ماذا؟ قد وقع في الخلل، وهو أنه لم يلتزم بما اعتقده ابتداء في حق الباري جل وعلا، فحينئذ نقول: توحيد الربوبية يستلزم توحيد الإلوهية وكذلك الأسماء والصفات، وتوحيد الإلوهية يتضمن توحيد الربوبية يعني بعضه، وعرفنا معنى التضمن أن اللفظ يدل على ماذا؟ على بعض المعنى فهو جزء منه، إذا كان كذلك فحينئذ يرد السؤال الذي نورده دائما: هل الرسل دعت إلى توحيد الربوبية؟ الجواب: نعم، دعت إلى توحيد الربوبية، بعضهم يظن أن قوله جل وعلا ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾ [النحل: ٣٦]. إذا ما دعا الرسل إلى توحيد الربوبية؟ نقول: لا، الآية وغيرها تدل على ماذا؟ على أن الغاية والحكمة من إرسال الرسل هو توحيد الإلوهية، لكن هذا لا يلزم منه ماذا؟ أن لا يكون الرسل قد دعوا إلى توحيد الربوبية والأسماء والصفات. إذا هذه متقاربة، هل دعت الرسل إلى توحيد الربوبية؟ الجواب: نعم.

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/١٥

هل أرسلت الرسل من أجل توحيد الربوبية؟

الجواب: لا، لم ترسل الرسل من أجل توحيد الربوبية من أجل إفراد الباري جل وعلا بصفاته أو بأفعاله، وإنما أرسلت وبعثت وأنزلت الكتب من أجل ماذا؟ من أجل تحقيق توحيد الإلوهية، حينئذ فرق بين المسألتين.

هل دعت الرسل إلى توحيد الربوبية؟

الجواب: نعم، قاطبة.

وهذا محل وفاق، دعت الرسل إلى توحيد الربوبية، ودعت الرسل إلى توحيد الأسماء والصفات، لكن هل أرسلت الرسل من أجل توحيد الربوبية؟

الجواب: لا، فرق بين المسألتين، فلا تلتبس.

قال هنا: (فإن معناها الذي عليه). أي على هذا المعنى الضمير يعود إلى المعنى، (دلت) أي هذه الكلمة، (وهدت) أي أرشدت، (إليه) أي إلى هذا المعنى (أن ليس بالحق إله يعبد)، (فإن معناها الذي عليه ** دلت) ما هو المعنى الذي دلت عليه لا إله إلا الله؟ (دلت يقينا) [هكذا (يقينا)] يعني جزما اعتقادا جازما، وسيأتي شرط اليقين، يعني العلم الذي لا يلحقه شك البتة يسمى يقينا في هذا الموضع، (وهدت) أي أرشدت ... (إليه) أي إلى هذا المعنى، ما هو؟." (١)

"كما قال ابن مالك، حينئذ أين الخبر؟ ليس هو الله، وإنما هو بحق، أو حق سواء قلت بالباء أو بغير الباء لا إشكال فيه، إذا قلت: حق. واضح أنه خبر مرفوع، إذا قلت: بحق. فالباء حينئذ تكون زائدة للتوكيد، و (حق) هذا خبر لا مرفوع ورفعه ضمة مقدرة على آخره منع من ظهوره اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد، فيكون حرفا زائدا، الله بدل من الخبر المقدر، و (إلا) أداة استثناء ملغاة يعني لم تعمل، المشهور لا إله إلا الله، يجوز إلا الله لكنه على ضعف، والأرجح الضم، وأما تقديره بموجود فهذا باطل، لا إله موجود إلا الله هذا باطل لأنه يلزم منه الاتحاد، معناه كل إله هو الله، لا إله إلا الله، لا إله موجود إلا الله، حينئذ أثبت وصف أو اسم أو استحقاق أن يكون الله لكل معبود وهذا باطل، فيفهم منه الاتحاد، فإن الإله هو المعبود، فإن قيل: لا معبود موجودا إلا الله لزم منه أن كل معبود عبد بحق أو بباطل هو الله، فيكون ما عبده المشركون من الشمس والقمر والنجوم والأشجار والأحجار والملائكة والأنبياء والأولياء وغير ذلك هي الله، وهذا باطل، فيكون ذلك كله توحيدا، فما عبد على هذا التقدير (إلا الله) إذ هي هو، أليس

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ٨/١٧

كذلك؟ فما عبد على هذا التقدير وقد قال به كثير من النحاة (لا إله موجود)، لا رجل في الدار، لا رجل موجود لا إشكال فيه، فطردوا هذا التقدير لأنه هو الغالب مراد به ماذا؟ نفي الكينونة وهم لا يعلمون الشرع، فقالوا: لا إله إلا الله. لا إله موجود كما قالوا: لا رجل في الدار.." (١)

"إذا علة بعث الرسل وإرسال الرسل هو كونهم مبشرين ومنذرين، هذا هو الأصل فيه، ويلزم من ذلك تذكريهم بالميثاق الأول، لأنهم إذا جاءوا بدعوة الناس إلى التوحيد، وهي شهادة أن لا إله إلا الله، حينئذ نقول: هذا هو عين الميثاق الأول، فحصل به التذكير كما مر معنا بيانه، إذا (لكي) اللام لام كي، حرف تعليل، وكي مصدرية، فصل بينها وبين مدخولها بالظرف، أين الظرف؟ (بذا العهد) يسمى ظرفا عند النحاة، يعني: (بذا العهد). يسمى جارا ومجرورا، وهذا هو الشائع، ويسمى كذلك ظرفا، (لكي) (يذكروهم) هذا الأصل، (يذكروهم) بذا العهد، إذا فصل بين كي وبين مدخولها الفعل بالجار والمجرور، وفيه خلاف بين النحاة، (بذا العهد) ذا اسم إشارة، والجار والمجرور متعلق بقوله: (يذكروهم). والعهد هذا عطف بيان، أو نعت، أو بدل، والمراد به الميثاق الأول، إذا (لكي) (يذكروهم) بذا العهد، يعني بهذا العهد، وهذه مستنبطة، يعني علة مستنبطة وليست منصوص عليها، وإنما الذي جاء النص به ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء: ١٦٥]، ولا مانع أن يزاد علة قد دل عليها الدليل وهي متضمنة لما سبق، إذا (يذكروهم) المراد به هنا ما دل عليه النص وهو كونهم مبشرين ومنذرين بماذا؟ مبشرين لمن آمن بهم وصدقهم، وهم قد جاءوا بماذا؟ جاءوا بالتوحيد، والتوحيد هو الذي أخذه الله عز وجل حين أخرجهم من ظهر أبيهم آدم، وهم لا يتذكرون هذا الميثاق، حينئذ حصل التذكير، فهي علة لازمة، وإن لم يرد فيها نص نحتاج إلى أن ننص عليها لكونها متضمنة لما سبق، (يذكروهم) حذف النون هنا للناصب، والأصل يذكرونهم، وهي نون الرافع حذفت للناصب وهو كي، أي لتذكيرهم إياهم، لأن كي هنا ليست ناصبة بنفسها، وإنما بأن مضمرة وجوبا بعدها، فحينئذ أن وما دخلت عليه في تأويل مصدر، أي لكي يذكروهم، أي لتذكيرهم إياهم، تشديدا له، وإقامة لحجة الله البالغة عليهم، والذكر تارة يقال لحضور الشيء القلب، أو القول، ولذلك قيل: الذكر الذكران: ذكر بالقلب، وذكر باللسان. وكل واحد منهما ضربان: ذكر عن نسيان، وذكر لا عن نسيان، بل عن إدامة الحفظ، يعني: يكون حافظا ثم ينسى، تذكر ما حفظه سابقا، وليس المراد هنا، أو ذكر يكون عن نسيان، يعني: تطاول العهد بذلك المعلوم فنسيه فجاء التذكير، وهذا المراد هنا في هذا الموضع، ﴿رسلا مبشرين ومنذرين﴾ جاءوا بالدعوة للتوحيد، فدل ذلك على أن الناس

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/١٧

قد نسوا ذلك الميثاق واحتاجوا إلى التذكير، إذا حصل النسيان، ثم جاء التذكير بإرسال الرسل، ولذلك يقال: ذكرته كذا، معناه تعيد ذكره، ذكرته بكذا، يعني أعدت ذكره عنده، هذا إذا كان الذكر عن النسيان، وهو المراد هنا، إذا العلة الأولى، أو الحكمة الأولى التي ذكرها الناظم من إرسال الرسل وبعث الرسل، هو تذكير الناس بذلك الميثاق المنسي.." (١)

"(ومن بهم) من شرطية تفيد العموم كسابقتها (بهم) أي بالرسل، متعلق بقوله: (كذبا). ومن (كذبا) بهم أي بالرسل، (وبالكتاب) كذلك كذب بالكتاب، وهو لازم له، يعني من كذب بالرسل فقد كذب بالكتاب، ومن كذب بالكتاب فقد كذب بالرسل، وإنما ذكر النوعين لذكرهما سابقا (وبالكتاب) أي الكتب التي أنزل الله عليهم ليبلغوها إلى عباده، ويبينوها ليعملوا بما فيها، (كذبا) هذا فعل الشرط، أصول الكلام، ومن كذبا بهم وبالكتاب، والألف للإطلاق، أي نسبهم إلى الكذب صادقا كان أو كاذبا، لأنهم لما كذبوا الرسل لا يلزم من ذلك أن كل من كذب شخصا فهو كذلك، قد ينسبهم إلى الكذب وهو الكاذب، صحيح؟ قد تنسب الشخص إلى الكذب وأنت الكاذب، إذا كذبوا بآيات الله، هل يلزم من ذلك أن آيات الله كذب؟ الجواب: لا. إذا ليس كل ما نسب إلى الكذب كان كذلك، إذا كذب غيره سواء كان المكذب صادقا أم كاذبا هو، أم كاذبا، ولذلك نقول: أي نسبهم إلى الكذب صادقا كان أو كاذبا. يعني ناس، قال تعالى: ﴿كذبوا بآياتنا﴾ [آل عمران: ١١]. وآيات الله عز وجل حق، فقد كذبوا بالحق، ولازم الإعراض عنه، عما أرسل الله عز وجل به رسله، وهذا كذلك وصف ليس بلازم، يقال: أعرض عني ولى مبديا عرضه. (والإبا) قصره للوزن هنا، أصله الإيباء، أبى يأبى إباء، أي ولازم الإباء، وهو شدة الامتناع، الإباء شدة الامتناع، فكل إباء امتناع ولا عكس، يعني الممتنع لا يلزم منه أن يكون شديدا في الامتناع، بل العكس هو اللازم، فكل إباء امتناع وليس كل امتناع إباء، وهم الذين قال الله تعالى فيهم، يعني من كذب بالرسل ولازم الإعراض عنه والإبا قال الله تعالى فيهم: ﴿الذين كذبوا بالكتاب وبما أرسلنا به رسلنا فسوف يعلمون﴾ [غافر: ٧٠]. تهديد .. إلى آخر الآيات، وقال تعالى فيهم: ﴿ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا﴾ [طه: ١٢٤] .. الآيات وغيرها، وهؤلاء أكثر الثقلين، يعني أكثر الجن والإنس مكذبون للرسل، كما قال الله تعالى: ﴿فأبى أكثر الناس إلا كفورا﴾ [الإسراء: ٨٩]. ﴿أكثر الناس﴾ على بابها، فالذين آمنوا بالرسل وبما جاءت به الرسل هم القلة، وأهل الحق في كل زمان وفي كل مكان هم القلة، ولذلك جعل بعض السلف ضابطا قال: انظر أين أنت في عقيدتك ومنهجك إن كنت مع القلة ستكون على الحق إن شاء

(١) شرح سلم ا لوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٣

الله تعالى، وإن كنت مع الكثرة حينئذ تكون على ما يقابل الحق. فقال تعالى: ﴿وما وجدنا لأكثرهم من عهد﴾. ﴿لأكثرهم﴾، ﴿وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين﴾ [الأعراف: ١٠٢]، وقال تعالى: ﴿وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله﴾ [الأنعام: ١١٦]. إذا الكثرة لم تقع في الكتاب والسنة إلا مذمومة، لأن الحق أنصاره قلة، والذين يصدقون بالحق كذلك هم أقل، وغير ذلك من الآيات، وجواب الشرط قوله: (فذاك ناقض كلا العهدين).." (١)

"يعني أخص من العلم، وهي: إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره، وعليه تكون المعرفة أخص من العلم، وهذا أخص من العلم ويضاده الإنكار، ولذلك يقال: فلان يعرف الله. ولا يقال: يعلم الله. وهذا التفريق لأنه لم يستعمل في لسان العرب، ليس كل ما فرق بين لفظين نقول: يدل على التفريق في المعنى، لا، لا يلزم من ذلك، لأنه قد يكون ثم فروق بين الاستعمالين ولا يقتضي الفروق بين اللفظين في مطلق المعنى، ولذلك يقال: فلان يعرف الله، ولا يقال: يعلم الله، ويقال: الله يعلم كذا، ولا يقال: الله يعرف كذا. إذا فرق بعضهم بين المعرفة والعلم، وابن القيم على هذا في ((مدارج السالكين)) ذكر بعض الفروق بين اللفظين، والمعرفة هنا فطرية ضرورية، يعني ليست نظرية كسبية، معرفة العباد لله عز وجل قد تكون نظرية، وقد تكون فطرية، يعني المخلوق على الفطرة، عرف ربه إذا لم تنتكس عنده الفطرة، فحينئذ هي على أصلها وبابها، (ب التوحيد) هذا متعلق بالمعرفة، وهو الذي خلقهم له، وأخذ عليهم الميثاق به، ثم فطرهم شاهدين مقرين به، ثم أرسل به رسله إليهم، وأنزل به كتبه عليهم، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع، أن أول واجب على العبيد هو توحيد الله عز وجل، وهذا محل وفاق، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع، فأما الكتاب، وقد دل في آيات عديدة على أنه ما من نبي بعثه الله عز وجل إلا ودعا قومه إلى توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له، قال تعالى: ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾ [النحل: ٣٦]. دل النص على أنه ما من نبي بعث إلا ودعا قومه إلى التوحيد، إذ قوله: ﴿اعبدوا الله﴾. هذا فيه معنى إلا الله، ﴿واجتنبوا الطاغوت﴾ فيه معنى (لا إله)، إذا أول ما دعا الرسل أقوامهم هو توحيد الله عز وجل، وقال سبحانه: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾ [الأنبياء: ٢٥]. كالآية السابقة، وما من رسول إلا ويقول لقومه: ﴿اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾. بل أول ما يفتتح دعوته بهذه الجملة، فدل ذلك على أن دعوة الرسل واحدة، وهي الدعوة إلى التوحيد، وعلم أن أول واجب على العبد هو التوحيد، وهذا محل وفاق ولا خلاف في توافق الآيات في الدلالة على ذلك،

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ٣/١١

ومن السنة حديث معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه لما بعثه النبي – صلى الله عليه وسلم – إلى اليمن قال له: «إنك تأتي قوما من أهل الكتاب فليكن أول». «أول» يعني الأسبق، هذا نص (أول واجب على العبيد) موافق لحديث معاذ، «أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمسة صلوات في اليوم والليلة» ... الحديث، وهو في مسلم، وفي رواية في الصحيحين: «إلى أن يوحدوا الله تعالى». إذا «ليكن أول ما تدعوهم إليه أن يوحدوا الله»، جاء لفظ التوحيد، «إلى شهادة أن لا إله إلا الله». وفي رواية ثالثة كذلك في البخاري «إلى عبادة الله وحده».." (١)

"ثم قواعد في باب الأسماء لا بد من الوقوف عليها وهي قواعد ثمانية:

القاعدة الأولى: أسماؤه تعالى توقيفية، أي موقوفة على ورود الشرع بها، توقيف يعني موقوف على ورود الشرع بها، هذا هو مذهب أهل السنة والجماعة، فلا يجوز أن يسمى الله بما لم يسم به نفسه، هذا فرع، إذا قلنا: الأسماء توقيفية. يلزم منه ماذا؟ أنك لا تثبت اسما لله عز وجل إلا بنص قرآني، أو من السنة، أو إجماع، ولا قياس ولا اجتهاد ولا عقل ولا رأي، أبدا، وإنما يقال: هذا اسم لله عز وجل لأن الله تعالى قال كذا، أو قال رسوله – صلى الله عليه وسلم – كذا، أو أجمعت الأمة على كذا، وأما ما عداه فلا مجال للرأي ولا للعقل في إثبات اسم لله عز وجل، إذا مذهب أهل السنة والجماعة أن الأسماء توقيفية، فلا يجوز أن يسمى الله بما لم يسم به نفسه، لماذا؟ لأن الله تعالى غيب، أو لا؟ غيب، وأسماؤه وصفاته كذلك غيب، فلا يثبت له من الأسماء إلا بوحي، كما أنه لا يثبت له من الصفات إلا بوحي، فانحصر حينئذ الإثبات في الكتاب والسنة، لأنها من الأمور الغيبية الموقوفة على خبر الصادق – صلى الله عليه وسلم – عن ربه إما قرآنا وإما سنة، فلا يدخلها اجتهاد ولا قياس ولا عقل.

قال الخطابي رحمه الله تعالى في ((شأن الدعاء)) صفحة مائة وإحدى عشر: ومن علم هذا الباب، أعني الأسماء والصفات ومما يدخل في أحكامه ويتعلق به من شرائطه – يعني: هذا الباب موقوف على أركان وعلى شرائط – من ذلك أنه لا يجاوز فيها التوقيف – لا يجاوز، يعني لا يتعدى بها التوقيف – ولا يستعمل فيها القياس. لا يتجاوز بها التوقيف بمعنى أنها موقفة فلا يثبت شيء إلا بكتاب أو سنة أو إجماع، قال: ولا يستعمل فيها القياس. فليس عندنا قياس في باب الأسماء والصفات.

وقال البغدادي في ((بيان الأصول التي أجمع عليها أهل السنة)) ذكر منها قوله قال رحمه الله تعالى: وقالوا

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٣

في الركن الخامس، الكلام السابق وهو الكلام في أسماء الله وأوصافه: إن مأخذ أسماء الله التوقيف عليها. إن مأخذ يعني محل الأخذ، مأخذ مفعل، يعني مما تؤخذ هذه الأسماء، قال: إن مأخذ أسماء الله التوقيف عليها، إما بالقرآن وإما بالسنة، وإما بإجماع الأمة عليه. ولا يجوز إطلاق اسم عليه من طريق القياس. لا قياس هنا، القياس في باب الفقه، وأما العقيدة فلا قياس فيها الأصل، هذا الأصل فيها، حينئذ يكون إطلاق اسم على الله عز وجل لم يسم به نفسه ما حكمه؟ جائز، مباح، أم حرام؟
يكون حراما، لماذا؟." (١)

"الأول: الإحصاء بمعنى العد، والمعنى أن يعدها حتى يستوفيها حفظا ويدعو ربه بها ويثني عليه بجميعها، كقوله تعالى: ﴿وأحصى كل شيء عددا﴾ [الجن: ٢٨]. يدل على هذا أنه جاء في رواية عند البخاري «لا يحفظها أحدا». ليس فيه «من أحصاها». قال: «لا يحفظها». إذا علق الحكم بماذا؟ بالحفظ، وهذا اختيار الإمام البخاري رحمه الله تعالى أن المراد بالإحصاء هو الحفظ، وغيره من المحققين كما قال النووي التحقيق بوصف النووي ورجحه الخطابي، وابن الجوزي، والنووي، وذكر أن عليه الأكثرين، قال الحافظ بـ ((الفتح)): فيه نظر. يعني تفسير الإحصاء بكونه الحفظ قال: فيه نظر. لأنه لا يلزم من مجيئه بلفظ حفظها يعني الحفظ السابق بدل من أحصاها تعيين السرد عن ظهر قلب بل يحتمل الحفظ المعنوي، يعني: «لا يحفظها أحد». هذا عام يشمل الحفظ اللفظي وكذلك الحفظ المعنوي، ثم يحمل بين الروايتين لا نقيد الحفظ أو «من أحصاها». بكونه يحفظها وإنما نقول: من إحصائها حفظها، فليس المراد بالإحصاء العد فقط لأنه قد يعدها الفاجر، هكذا قيل، وهذا فيه نظر قد يعدها الفاجر وقد يصلي الفاجر، أليس كذلك؟ وقد يصوم الفاجر ويزكي ويحج لا يلزم من ذلك أن يكون لكون الفاجر يعدها حينئذ امتازت عن غيرها، على كل هذا المراد وفيه نظر.
قال الناظم: والظاهر أن معنى حفظها وإحصائها هو معرفتها. يعني عدها، والقيام بعبوديتها وهذا لا يتأتى إلا إذا عرف معناها وهو كذلك كما أن القرآن لا ينفع حفظ ألفاظه من لا يعمل به، صحيح؟ القرآن لا ينفع إذا لم يعمل به ﴿فأقيموا الصلاة﴾ يرددها ويحفظها ويراجع ولكن لا يصلي ما الفائدة؟ ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥] ولا يصوم، ﴿وآتوا الزكاة﴾ ولا يزكي.
إذا بل جاء في المراق من الدين أنهم يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم وهذا معنى ما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى حيث قال: إن الإحصاء على ثلاث مراتب:

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٤

أولا: إحصاء ألفاظها وعددها. يعني جمعها.
ثانيا: فهم معانيها ومدلولها.
ثالثا: دعاؤه بها كما قال تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾.
وهو مرتبتان، يعني: الدعاء، دعاء ثناء وعبادة، ودعاء طلب ومسألة. فلا يثنى عليه بأسمائه الحسنى وصفاته العلى.
هذه القاعدة وهي متعلقة بأسماء الله عز وجل وأنها غير محصورة في عدد معين، وعرفنا وجه الإشكال عند ابن حزم رحمه الله تعالى في كونها محصورة في تسعة وتسعين، وأن مذهبه باطل ومردود عليه، ويأتي بقية القواعد، والله أعلم.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أسئلة:." (١)

"(الرحمن) مر معنا أنه دال على شيئين لأنه من أسماء الله عز وجل، دال على ماذا؟ على ذات متصفة بصفة الرحمة، إذا المعنى من حيث المعنى اللغوي - انتبه - من حيث المعنى اللغوي مركب، من حيث ما نفهمه لا باعتبار شيء في نفسه نقول: هو مركب. مركب من ماذا؟ من ذات وصفة لأن الصفات عند أهل السنة والجماعة قدر زائد على الذات فليست هي عين الذات، وإنما هي قدر زائد على الذات، حينئذ نقول: (الرحمن). دل على شيئين الذات والرحمة (الخالق) دل على شيئين الذات وصفة الخلق، العليم دل على شيئين الذات وصفة العلم، إذا أطلق اللفظ الاسم الرحمن وأريد به الأمران الذات مع الصفة حينئذ قلنا: هذه دلالة مطابقة، لأنه استعمال اللفظ فيما وضع له ابتداء، نقول: هذا حقيقة، إذا أطلق لفظ الرحمن وأريد به الذات فقط صارت ماذا؟ تضمن، وإذا أطلق لفظ الرحمن وأريد به الصفة فقط دون الذات فهذا تضمن، دلالة الرحمن على الحياة هل يوجد رحمن متصف بصفة الرحمة وهو ذات وليست متصفة بالحياة؟
نقول: هذا ممتنع، كذلك يكون عالما بمعنى أنه متصف بصفة العلم ومتصف بصفة القدرة، كل هذه الصفات وغيرها دل عليه لفظ الرحمن لكن بدلالة الالتزام.
إذا هذه ثلاثة الأركان التي هي دلالات الدلالات اللغوية معتبرة في باب الأسماء والصفات. قال هنا: مثال ذلك الخالق يدل على ذات الله تعالى وعلى صفة الخلق بالمطابقة، ويدل على الذات وحدها وعلى صفة

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ٢٥/٤

الخلق وحدها بالتضمن، ويدل على صفتي العلم والقدرة بالالتزام، هل يوجد خالق لا يعلم ما يخلق؟ الجواب: لا، هل يوجد خالق ولا يقدر؟ الجواب: لا. إذا يلزم من كونه خالقا أن يكون متصفا بصفتي العلم والقدرة وغير ذلك، ولهذا لما ذكر الله خلق السماوات والأرض قال ماذا؟ ﴿لتعلموا أن الله على كل شيء قدير﴾ [الطلاق: ٢١]. لما ذكر في صفة الخلق خلق السماوات والأرض قال: ﴿لتعلموا﴾ اللام هنا للتعليل ﴿أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما﴾ فالصفة، صفة العلم لازمة لصفة الخلق لكنه يدل عليها بدلالة الالتزام. وأما قول الناظم في ((المعارج)) عندكم: فدلالة اسمه تعالى الرحمن على ذاته عز وجل مطابقة فهو سهو منه رحمه الله تعالى.

[القاعدة الثامنة:]

إذا القاعدة السابعة: دلالة أسماء الله تعالى على ذاته وصفاته تجري فيها أنواع الدلالات الثلاثة: مطابقة، وتضمنا، والتزاما.." (١)

"قال ابن القيم رحمه الله تعالى في ((الصواعق المرسلة)): لا حياة للقلوب ولا نعيم ولا لذة ولا سرور ولا أمان ولا طمأنينة إلا بأن تعرف ربها ومعبودها وفاطرها بأسمائه وصفاته وأفعاله. إذا لا حياة للقلوب ولا نعيم ولا لذة ولا سرور ولا أمان ولا طمأنينة إلا بأن تعرف ربها ومعبودها وفاطرها بأسمائه وصفاته وأفعاله لأن هي المعرفة أنت تعبد ربا مجهولا أو معلوما؟ لا شك أنك تعبر ربا ماذا؟ معلوما. معلوما بماذا؟ بأسمائه وصفاته وأفعاله، إذا كل ما كمل العلم بالله كملت العبادة من جهة العبد، ويكون أحب إليها مما سواها، ويكون سعيها - يعني النفس - فيما يقربها إليه ويدنيها من مرضاته، هذه قاعدة عامة أنه لا يراد من باب الأسماء والصفات ومعرفة الأفعال ألا يكون لها أثر في نفس المكلف، ولذلك اعتنى أهل العلم بشرح الأسماء وما يترتب عليه من الآثار ونحو ذلك. قال ابن القيم: فهو محسن. أراد أن يمثل ببعض الآثار التي يجب أن تكون في نفس كل مسلم فهو محسن يحب المحسنين. إذا الواجب عليك أن تحسن لأن تكون محبوبا عند الله عز وجل، شكور يحب الشاكرين، جميل يحب الجمال، طيب يحب كل طيب، عليم يحب العلماء من عباده، كريم يحب الكرماء، قوي المؤمن القوي أحب إليه من المؤمن الضعيف، بر يحب الأبرار، عدل يحب أهل العدل، حيي ستير يحب أهل الحياء والستر، غفور عفو يحب من يعفو عن عباده ويغفر لهم، صادق يحب الصادقين، رفيق يحب الرفق، جواد يحب الجود وأهله، رحيم يحب الرحماء، وتر يحب الوتر، ويحب أسماءه وصفاته، ويحب المتعبدين له بها، ويحب من يسأله ويدعوه بها،

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٥

ويحب من يعرفها ويعقلها ويثني عليه بها ويحمده ويمدحه بها، كما في ((الصحيح)) عن النبي – صلى الله عليه وسلم – والكلام لابن القيم –: «ليس أحد أحب إليه المدح من الله من أجل ذلك مدح نفسه، وليس أحد أغير من الله من أجل ذلك حرم الفواحش، وليس أحد أحب إليه العذر من الله من أجل ذلك أنزل الكتب وأرسل الرسل». وقال رحمه الله تعالى في ((مفتاح دار السعادة)): فالأسماء الحسنى والصفات العلى مقتضية لآثارها من العبودية، بمعنى أنه إذا وجد العلم وتحقق في القلب إجلال الله عز وجل ترتبت عليها الآثار. قال رحمه الله تعالى: فعلم العبد بتفرد الرب تعالى بالضر والنفع والعطاء والمن والخلق والرزق والإحياء والإماتة يثمر له عبودية التوكل عليه باطنا، فالتوكل إنما يوجد ويكون ثمرة للإيمان بالله عز وجل بكونه هو الضار هو النافع، هو المعطي المانع، هو الخالق، هو الرازق المحي المميت، حينئذ يثمر في نفس المكلف التوكل على الله عز وجل والاعتماد عليه باطنا. ولوازم التوكل وثمراته ظاهرا إذا ما يترتب على التوكل يكون بالجوارح، وهذا هو الأصل أن الأصل أعمال الجوارح هي فرع عن أعمال القلوب، وليس المراد بالفرعية كما هو الشأن في جذع النخلة ونحوه، لا، المراد بها بأنه لازمة أصل وفرع لا يلزم من الفرع أنه يمكن أن ينفصل عن الأصل، ولا يفهم من كلام شيخ الإسلام في بعض المواضع من إطلاق ذلك أنه عنى هذا. قال رحمه الله تعالى: (وعلمه) [يعني علم الله عز وجل] (١)

(١) سبق ..." (١)

"قال هنا: وليس شيء من أسمائه وصفاته متجدا حادثا لم يكن قبل ذلك، كذلك له كمال الربوبية ولا مربوب. واسم الخالق ولا مخلوق، يعني لم يوجد مخلوق قبل أن يخلق الرب جل وعلا السماوات والأرض وكل ما يتعلق باسمه الخالق، هو متصف بصفة الخلق، لأنك لو جعلت هذا الوصف بمعنى أنه حادث لوجود المخلوق تعين أنه قبل المخلوق ألا يوصف بصفة الخلق، تعين ماذا؟ أنه يلزم من ذلك أنه يوصف أنه إذا ربط الوصف بمتعلقه وهو المخلوق، أنه عند عدم المخلوق ألا يوصف بصفة الخلق، إذا ليس بخالق إلا بعد أن وجد المخلوق وكذلك ليس برازق إلا بعد أن وجد المرزوق وهذا باطل. قال هنا: واسم الخالق ولا مخلوق، وهو العليم قبل إيجاده المعلومات، والسميع قبل إيجاده المسموعات، والبصير قبل إيجاده المبصرات، وكذلك سائر أسمائه وصفاته، أزلية بأزلية ذاته، كما أن ذاته جل وعلا لم تسبق بشيء كذلك صفاته لم تسبق بشيء وهي كائنة مع ذاته باقية ببقاء ذاته، لم يزل متصفا بها في أوليته،

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٥

وكذلك لم يزل متصفا بها في سرمديته، ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق. هذه عبارة الطحاوي: ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري، بل هو سبحانه الخالق قبل خلق المخلوقين، والرازق قبل وجود المرزوقين، وهو المحي المميت قبل خلقه الموت والحياة. وكذلك وصفه نفسه تبارك وتعالى فقال: ﴿إنه كان عليما قديرا﴾ كان الأصل فيها ماذا؟ تدل على الزمن الماضي، كان ولم يثبت له ابتداء لهذه الكينونة، حينئذ من حيث الماضي كان تدل على أنه مستمر في وصفه بتلك الأوصاف، لكن في المستقبل الأصل في كان أنه تدل على الانقطاع، لكن يستثنى في كان إذا كان متعلقها أسماء الرب جل وعلا وصفاته حينئذ هي مستمرة، ولذلك يعبر بعضهم بأن كان هنا منزوعة الزمن. منزوعة الزمن يعني تدل على استمرار، كان في الزمن الماضي ثم صار مستمرا، لأن الأصل في وضع فعل الذي هو الفعل الماضي أنه دال على انقطاع، إذا قلت: قام زيد. قام زيد يعني في الزمن الماضي، وصف بالقيام في الزمن الماضي، أحدث القيام في الزمن الماضي، والآن ..." (١)

"عناصر الدرس

* " المهيمن " معناه لغة وشرعا، وورد مرة واحدة في القرآن.

* " العلي " معناه لغة وشرعا، وعدد مرات وروده في القرآن.

* العلو عند أهل السنة والجماعة ثلاثة أنواع وكلها ثابتة لله تعالى.

* قوله: "كذا له العلو والفوقية ... ".

* عطف المصنف بالكذلكة هنا فيه نظر.

* معنى الفوقية وأصلها وقصد المصنف منها.

* قوله: " بلا كيفية " ليس فيه نفيا لوجودها.

* قوله: " ومع ذا مطلع ... ".

* المعية عند أهل السنة نوعان.

* لفظة (مع) في اللغة لمجرد المصاحبة ولا يلزم منها مجاورة ولا ممازجة ولا اختلاط.

* المعية العامة صفة ذاتية والخاصة صفة فعلية.

* العلو الذاتي نوعان.

* قوله: " وذكره للقرب والمعية ... ".

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٧

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد.
فلا زال الحديث فيما يتعلق بتعداد بعض الأسماء والصفات التي تدخل تحت النوع الأول، وهو الذي أراد به المصنف في هذا الفصل وهو توحيد المعرفة والإثبات.

إثبات ذات الرب جل وعلا ... أسمائه الحسنى صفاته العلى

وهذا تعريفه من المصنف رحمه الله تعالى ودخل فيه النوعان: توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات.
ثم شرع في بيان شيء مما يتعلق بسرد الأسماء التي ثبتت عنده رحمه الله تعالى، كذلك هي دالة على الصفات أو بعض الصفات التي لم تفهم من الأسماء، لأن كل اسم هو دال على صفة، وليس كل صفة يؤخذ منها اسم، فالعلي هذا اسم من أسمائه جل وعلا وهو دال على صفة العلو، والمعية هذا صفة من صفاته جل وعلا لكن ليس عندنا اسم دال عليها، وقفنا عند قول المصنف رحمه الله تعالى: (المهيمن العلي). البيت الذي فيه

الأحد الفرد القدير الأزلي ... الصمد البر المهيمن العلي

(المهيمن) بالعطف وتركه كما هو الشأن في سائر الأسماء المذكورة في هذا البيت وفي غيره، وحينئذ يجوز فيه الوجهان أن يقال: المهيمن. وأن يقال: والمهيمن. وبكلا النوعين جاء الكتاب، وهو من أسمائه جل وعلا ورد مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿المؤمن المهيمن﴾ [الحشر: ٢٣]. في آخر سورة الحشر، ثبت حينئذ اسمه المهيمن.
قال ابن عباس ومجاهد وقتادة والسدي ومقاتل: هو الشهيد على عباده بأعمالهم.
يعني معنى المهيمن الشهيد على عباده بأعمالهم، يعني يشهد أعمالهم يراها ويعلمها ويبصرها، يقال: هيمن يهيمن فهو مهيمن، المهيمن هذا اسم فاعل أو صفة مشبهة إذا كان رقيبا على الشيء ففيه معنى المراقبة كما قال تعالى: ﴿والله على كل شيء شهيد﴾ فيه معنى ماذا؟ معنى الهيمنة، وقال سبحانه: ﴿ثم الله شهيد على ما يفعلون﴾ [يونس: ٤٦]. إذا المهيمن فيه معنى الشهيد، وعده بعضهم من أسمائه جل وعلا.." (١)

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ١/٨

"وعرشه فوق سماواته، فقلت: إنه يقول أقول: ﴿على العرش﴾ ولكن قال: لا يدري العرش في السماء أو في الأرض. قال: إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر. هذا أو ذاك كلاهما، عقيدة الكفرية.
وروى المقدسي عنه رحمه الله تعالى أنه قال: من أنكر أن الله عز وجل في السماء فقد كفر. وروى الحاكم عن الأوزاعي رحمه الله تعالى قال: كنا والتابعون متوافرون - إجماع هذا حكاية إجماع - كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله عز وجل فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته.
وعن الإمام مالك بن أنس رحمه الله تعالى قال: الله في السماء، وعلمه في كل مكان لا يخلو منه شيء. سيأتي المعية.
وقال قتيبة بن سعيد: قول الأئمة في الإسلام والسنة والجماعة - يعني هذا حكاية إجماع - نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه كما قال جل جلاله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾. إذا لا خلاف بين المسلمين في إثبات العلو الذاتي، ومن أنكره خرج عن الملة هذا الأصل فيه.
وقال إسحاق بن راهويه: قال الله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾. إجماع أهل العلم أنه فوق العرش استوى، ويعلم كل شيء في أسفل الأرض السابعة جل وعلا.
وقال إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة - وهذه القاعدة هي الصحيحة التي أصلها وإن خالفه بعض المتأخرين لكن ما قال ابن خزيمة هو الحق في هذه المسألة -: من لم يقر بأن الله على عرشه استوى فوق سبع سماواته، بائن من خلقه فهو كافر يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه وألقي على مزبلة لئلا يتأذى برائحته أهل القبلة وأهل الذمة. يعني صان أهل الذمة عن رائحة هذا النجس، وهو كذلك، الصحيح أن من أنكر الاستواء فهو كافر مرتد عن الإسلام يستتاب وإلا ضربت عنقه «من بدل دينه فاقتلوه». من أنكر العلو الذاتي كذلك يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه، ولنا سلف في إمام الأئمة ابن خزيمة رحمه الله تعالى.
ومع ذا مطلع إليهمو ... بعلمه مهيمن عليهمو
وذكره للقرب والمعية ... لم ينف للعلو والفوقية
فإنه العلي في دنوه ... وهو القريب جل في علوه

أشار إلى مسألتين عظيمتين من هذه الأبيات الثلاث.
الأولى: إثبات صفة المعية.
الثانية: أنه لا تنافي بين إثبات العلو الذاتي وصفة المعية.
كونه يعلم كل شيء في الأرض لا يلزم منه أن لا يكون عاليا على خلقه بذاته، لا تنافي بين الأمرين، المعية

هذه معية كالكيفية والفوقية، يعني مصدر صناعي، الياء هذه ياء النسبة، والتاء هذه للتأنيث، فحينئذ نقول: هذا مصدر صناعي، المعية تنقسم إلى قسمين: معية عامة، ومعية خاصة. هذا عند أهل السنة والجماعة قاطبة، المعية نوعان: معية عامة، ومعية خاصة. ونحن قلنا كما سبق: لا نذكر في دروس المعتقد ما عليه أهل البدع، وإنما ما لا بد منه من أجل أن يفهم ما نقرره، معية عامة ومعية خاصة.." (١)

"موجز كلام السلف في أدلة العلو المحكمة والصريحة

الخلاصة: أنه هنا أراد أن يقرر العلو مقترنا بالاستواء والاستواء مقترنا بالعلو وهما متشابهان، وقد ذكر الأئمة أدلة العلو الصريحة ونوجزها الآن؛ لأنه هنا انتهى من مسألة الاستدلال على العلو والعرش، وسيدخل في موضوع جديد نجعله للدرس القادم، لكن أحب أن أوجز كلام السلف في أدلة العلو التي هي محكمة وقوية وذكرها أكثر من واحد من الأئمة، ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية في أكثر من موضع، وابن القيم في رده على الجهمية في الصواعق وفي غيره، وكذلك لخص هذا الرد ابن أبي العز في (شرح العقيدة الطحاوية)، فتتلخص أدلة إثبات العلو والاستواء -خاصة العلو الذاتي لله عز وجل- بما يلي: أولا: التصريح بالفوقية لله عز وجل، فقد ورد التصريح بأن الله فوق عباده، كقوله عز وجل: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام:١٨]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ [النحل:٥٠]، فهذا تصريح بالفوقية لله عز وجل، وأصحاب التأويل يقولون: إن الفوقية تشعر بالجهة، فيقال لهم: ما الجهة التي تهربون منها؟ سيقولون: الفوق والعلو، فهربوا من إثبات الحق ووقعوا فيما وقعت فيه الفلاسفة الملاحدة الذين ينكرون أن يكون لله وجود ذاتي.

وكذلك من أقوى أدلة العلو: ثبوت النزول، سواء نزول الباري عز وجل أو نزول الأشياء منه، فقد أنزل الله القرآن وتنزل الملائكة من عنده، والنزول ثابت بنصوص قطعية، خاصة أحاديث النزول لله عز وجل على ما يليق بجلاله، وخاصة النزول الذي ثبت له في الثلث الأخير من كل ليلة، كما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم: (ينزل ربنا في الثلث الأخير من كل ليلة) ونزوله عز وجل عشية يوم عرفة أو يوم عرفة يباهي بالحجاج ملائكته، فهذا النزول ثبت في مقتضى النص الصحيح الصريح الذي لا يمكن دفعه، ولكن على ما يليق بجلال الله عز وجل، ونحن نعلم قطعا أن النزول لا يلزم منه إخلاء العرش، ولا يلزم منه ما يلزم عند المخلوقات من نوع الحركة ونوع الانتقال، وإلا فالله عز وجل لابد أن يثبت له ما أثبته لنفسه.

فالنزول دليل على إثبات العلو والفوقية، وهو يتضمن معنى الاستواء.

---

(١) شرح سلم الوصول في علم الأصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/٨

ومن ذلك أيضا: صعود الأشياء إليه، قال عز وجل: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ [فاطر:١٠]، وكذلك رفع الأشياء إليه ﴿والعمل الصالح يرفعه﴾ [فاطر:١٠]، وكقوله عز وجل في حق عيسى: ﴿بل رفعه الله إليه﴾ [النساء:١٥٨] فالرفع لا يكون إلا إلى أعلى، ولا يكون إلا لموجود له وجود ذاتي، وإلا فما معنى الرفع لو كان الوجود لله عز وجل -تعالى عما يزعمون- مجرد وجود ذهني مطلق، كما تقول الجهمية وتابعهم الأشاعرة ومن سلك سبيلهم؛ فإنهم قالوا: إن وجود الله عز وجل مجرد وجود عقلي أو مجرد وجود اعتباري أو علو اعتباري فقط، كما قالوا: إن العلو علو القدر، ولاشك أن لله عز وجل علو القدر على وجه الكمال، وكذلك علو الذات، ولو كان مجرد علو القدر لما كان هناك معنى لكل هذه النصوص التي تصرح بالفوقية والنزول والمجيء والصعود والرفع، لا يكون لها معنى وإنما تكون مجرد ألفاظ لا معنى لها.

وكذلك ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه في الدعاء إلى الله عز وجل، وتوجه القلوب الفطري إلى الله عز وجل توجه يجده حتى الكافر، بل حتى الحيوان نجده يشخص ببصره إلى العلو وإلى الفوقية، وهذا أمر فطري.

أيضا: سؤال النبي صلى الله عليه وسلم الجارية وغير الجارية بكلمة: أين الله؟ هذا دليل قاطع على أن الله عز وجل له وجود لا يليق إلا أن يكون بالفوق والعلو، وأن وجود الله عز وجل مباين ومفاصل لوجود مخلوقاته، وأنه مستو على عرشه، إضافة إلى أدلة الاستواء وغير ذلك، كل هذه الأمور أدلة صريحة قطعية تثبت لله العلو الذاتي بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله مع علو القدر والقهر وعلو الاعتبار وعلو المعنى، وهذا ل ا شك فيه.

فالسلف حينما يثبتون شيئا يثبتون لوازمه بالضرورة، فهذه أدلة قاطعة على العلو الذاتي لله عز وجل لا مفك منها، لكن أهل التأويل لا يستطيعون أن يأخذوا بها؛ لأنهم إذا أخذوا بها انهدمت قواعدهم كلها ورجعوا إلى قول أهل السنة، ولو أخذوا بأدلة العلو لزم أن يقولوا بالاستواء، وإذا قالوا بالاستواء لزمهم أن يقولوا بالمجيء والنزول ثم بقية صفات الله عز وجل، وكذلك العكس.

إذا: أهل البدع والتأويل لو أثبتوا أي صفة لزمهم إثبات الباقي، فإن أثبتوا الاستواء لزمهم إثبات العلو والفوقية، وإن أثبتوا العلو والفوقية لزمهم الاستواء، وإذا أثبتوا الجميع لزمهم إثبات المجيء والنزول على ما يليق بجلال الله عز وجل وبقية الصفات، لكن لتسلم قواعدهم الباطلة عمموا الحكم، وهذا مصداق قول النبي صلى الله

عليه وسلم عن أهل الأهواء: (تتجارى بهم الأهواء كما يتجارى الكلب بصاحبه) نفوا شيئا من الصفات فاضطرهم هذا النفي إلى نفي غيرها، ثم إلى نفي البا." (١)

"معنى قول السلف في الصفات: (أمروها كما جاءت)

قال المصنف رحمه الله تعالى: [ويثبت أصحاب الحديث نزول الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا من غير تشبيه له بنزول المخلوقين، ولا تمثيل ولا تكييف، بل يثبتون ما أثبته رسول الله صلى الله عليه وسلم وينتهون فيه إليه ويمرون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره، ويكلون علمه إلى الله].

وهذه قاعدة، لكنها قاعدة تحتاج إلى تفسير، ومن قواعد السلف ومناهجهم: أنهم يمرون الخبر كما جاء، والخبر هو ما جاء في القرآن وما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأول هذه الأخبار وأعظمها وأجلها وأكملها الأخبار عن الله عز وجل، والأخبار عن ذات الله وأسمائه وصفاته وأفعاله.

فالخبر الصحيح إذا ثبت عن الله تعالى يذكر على ظاهره، ومعنى يذكر على ظاهره بأن ظاهره حقيقة لا أن ظاهره ما نتوهمه من التشبيه، ولذلك خلط كثير من الناس في تقرير هذه القاعدة، ووقع عندهم شيء من الخلط، وبعضهم نفاها عن السلف، وبعضهم أثبتها من باب التعيير للسلف أنهم يقصدون بالظاهر التشبيه، فأهل الكلام نقدوا قول السلف في هذه القاعدة، وقالوا: إن عقيدة السلف إثبات الظاهر، ويقصدون بإثبات الظاهر التشبيه والتجسيم، وهذا خطأ، فالسلف حينما أثبتوا ظاهر ألفاظ النصوص يقصدون الحقيقة لا يقصدون الظاهر الذي هو الكيفية أو التشبيه، وكذلك العكس: هناك من تردد في إثبات هذه القاعدة عن السلف؛ ظنا منه أنه يلزم من إثباته إثبات التشبيه، مع أن الصحيح أن السلف قالوا بها، وقالوا: إن ألفاظ نصوص الصفات تثبت على ظاهرها، ويقصدون بالظاهر الحقيقة اللائقة بالله عز وجل، أي: أن ألفاظ أسماء الله وصفاته الواردة في النصوص هي حق على حقيقتها، وهذا هو ظاهرها، أما الظاهر الذي هو التكييف فلا شك أنه منفي بالنصوص القاطعة، مثل قوله عز وجل: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١].." (٢)

"من أدلة إثبات صفة النزول لله عز وجل إلى السماء الدنيا والرد على من أولها

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد: فيقول المصنف رحمه الله تعالى: [عن أبي مسلم الأغر قال: أشهد على أبي سعيد وأبي هريرة أنهما

---

(١) شرح عقيدة السلف للصابوني - ناصر العقل، ناصر العقل ٦/٤

(٢) شرح عقيدة السلف للصابوني - ناصر العقل، ناصر العقل ٥/٥

قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الله يمهل حتى إذا كان ثلث الليل هبط إلى هذه السماء، ثم أمر بأبواب السماء ففتحت، فقال: هل من سائل فأعطيه؟ هل من داع فأجيبه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من مضطر أكشف عنه ضره؟ هل من مستغيث أغيثه؟ فلا يزال ذلك مكانه حتى يطلع الفجر في كل ليلة من الدنيا).

وعن أبي إسحاق عن الأغر أنه شهد على أبي هريرة وأبي سعيد رضي الله عنهما أنهما شهدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إذا كان ثلث الليل نزل تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا، فقال: ألا هل من مستغفر يغفر له؟ هل من سائل يعطى سؤله؟ ألا هل من تائب يتاب عليه؟).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ينزل الله تعالى في كل ليلة إلى السماء الدنيا، فيقول: أنا الملك، أنا الملك، ثلاثا، من يسألني فأعطيه؟ من يدعوني فأستجيب له؟ من يستغفرني فأغفر له؟ فلا يزال كذلك حتى يطلع الفجر).

سمعت الأستاذ أبا منصور على إثر هذا الحديث الذي أملاه علينا يقول: سئل أبو حنيفة عنه فقال: ينزل بلا كيف، وقال بعضهم: ينزل نزولا يليق بالربوبية بلا كيف، من غير أن يكون نزوله مثل نزول الخلق، بالتخلي والتملي].

بدأ بالتخلي والتملي، فالتخلي التخلية، والتملي الملء، بمعنى: ما يلزم من نزول الخلق أو نزول المخلوقات لا يلزم في حق الله عز وجل؛ لأنه سبحانه ليس كمثله شيء، وله الكمال المطلق.

قال المصنف رحمه الله تعالى: [لأنه جل جلاله منزه عن أن تكون صفاته مثل صفات الخلق، كما كان منزها أن تكون ذاته مثل ذوات الخلق، فمجيئه وإتيانه ونزوله على حسب ما يليق بصفاته، من غير تشبيه وكيف].

لو عمل أهل التعطيل والتأويل بهذه القواعد لسلموا مما وقعوا فيه من معارضة كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، ولسلموا مما وقعوا فيه من الاشتباه والتشكيك، وما وقعوا فيه من الحيدة عن الحق والوقوع فيما نهى الله عنه وما نهى عنه رسوله صلى الله عليه وسلم، وذلك لو أنهم اعتقدوا مثل هذه الأمور وأثبتوها على ما يليق بجلال الله، فهي ثبتت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعضها ثبتت في القرآن والسنة قطعا، فما دامت ثبتت فلا داعي للتمحل بتأويلها؛ لأن من اعتقد هذه الأمور على ما يليق بجلال الله، واعتقد أن الله له الكمال المطلق، وأنه سبحانه لا تكون هذه الأمور في حقه كما هي في حق المخلوقات، وأن أفعاله لائقة بجلاله، وهي ثابتة بكلام رسوله صلى الله عليه وسلم الذي بين عن الله وهو

أعرف الناس بربه، لو عرفوا هذه القواعد والتزموها لما وقعوا في التأويل، لكن اشتبهت عليهم الأمور بتفريطهم في هذه الأمور، فلما اشتبهت صار عندهم شيء من القلق والفزع؛ لأن الاشتباه هو الذي استقر في أذهانهم، والتشبيه هو الذي اعتقدوه، فلما اعتقدوه واستقر في قلوبهم، وما وفقوا وسددوا للعمل بمقتضى القواعد الأخرى، لجئوا إلى التعطيل وإلى التأويل.

فالجهمية والفلاسفة وغلاة الصوفية والباطنية ومن سلك سبيلهم هؤلاء لجئوا إلى التعطيل، يعني: إنكار أن تكون هذه أسماء وأفعال وصفات لله عز وجل، فقالوا: إنها مجرد ألفاظ أريد بها معان فسروها كما أرادوا. وأهل الكلام متأخرة الأشاعرة والماتريدية لجئوا إلى التأويل، وهو صرف معاني هذه الألفاظ إلى معان متوهمة؛ لأنهم لما توهموا التشبيه اضطروا لأن يصرفوا ألفاظ كلام الله عز وجل، فمثلا: لفظ (النزول) لما اعتقدوا التشبيه حادوا به عن المعنى الحق إلى معنى آخر لجئوا إليه بتوهماتهم، والمعاني التي لجئوا إليها صارت أشد إضرارا بعقيدة المسلمين من إضرار المعطلة؛ لأن المعطلة أمرهم بين؛ فهم ينكرون، والإنكار بين يعرفه كل ذي فطرة وكل ذي عقل، لكن التأويل أمره ملبس، فلذلك التبست عقائدهم على كثير من عامة المسلمين فاعتقدوها، وقالوا عن النزول بأنه نزول الأمر أو نزول الملائكة أو نزول الرحمة إلى آخره، مع أن نزول الملائكة حق ونزول الأمر حق ونزول الرحمة حق، لكن للباري عز وجل نزوله الذي يليق بجلاله، هذا أمر وذاك أمر آخر.

وقولهم: المقصود بالنزول والمجيء نزول الملائكة، ونزول الأمر، ترد عليهم آيات أخرى ونصوص أخرى تبين نزول الرب، كقوله عز وجل: ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾ [الفجر:٢٢]، فمن هنا أحكمت آيات الله عز وجل بحيث لا يتناولها التأويل، لكنهم اشتبهت عليهم لمرض قلوبهم، ومريض القلب يحجب عن الحق، خاصة إذا حاد عن مذهب السلف؛ لأن مذهب السلف موجود وبين، فمن انتحل غيره ابتلي بأن يعمى عن الحق، ولذلك ثبت أن مؤولة النزول." (١)

"عقيدة السلف أصحاب الحديث في الإيمان

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قال المصنف رحمه الله تعالى: [ومن مذهب أهل الحديث أن الإيمان قول وعمل ومعرفة، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية].

هذه قاعدة عظيمة من قواعد السلف التي خالف فيها المرجئة، وخالفت فيها كثير من الفرق؛ لأن هذه

---

(١) شرح عقيدة السلف للصابوني - ناصر العقل، ناصر العقل ٢/٨

المسألة خالفت فيها المرجئة الأولى مرجئة الفقهاء، وخالفت فيها أيضا الأشاعرة والماتريدية وكثير من الفرق الكلامية، وتسمى هذه المسألة: مسألة حقيقة الإيمان، أو تعريف الإيمان، أو دخول الأعمال في مسمى الإيمان كل هذه المسميات راجعة إلى معنى واحد وهو: أن الإيمان عند السلف تصديق القلب، وقول اللسان، وعمل الجوارح.

وقوله: (إن الإيمان قول وعمل)، هذا أصل مقولة السلف.

قال: (ومعرفة)، يقصد بالمعرفة التفصيل والعلم.

وقوله: (يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية) أما المقصود ب الطاعة فمطلق الطاعة لله عز وجل وليست فقط الطاعة الظاهرة، ويدخل في الطاعة الأعمال القلبية، وهي تسليم القلب وإذعانه لله عز وجل، هذا أعظم معاني الإيمان التي يزيد بها الإيمان، تسليم القلب لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم، والمراد الإسلام بمفهومه الشامل، وكذلك التقوى يزيد بها الإيمان، واليقين يزيد به الإيمان، والمحبة لله عز وجل، والخوف والرجاء، والحمد لله والشكر والذكر هذه الأمور إضافة إلى الأعمال التي تدل عليها كلها يزيد بها الإيمان؛ لأن بعض الناس يفهم من معنى الطاعة الطاعة الظاهرة، بينما المقصود بالطاعة أولا ما يقر في القلب، وما يشتمل عليه القلب من المعاني العظيمة من عبادة الله عز وجل وحبه والتوكل عليه ورجائه إلى آخره، وهي التي ينبثق عنها العمل، فهذه كلها تزيد وتنقص، فالإنسان قد يضعف إيمانه في قلبه، ويظهر ذلك على أعماله.

إذا: الزيادة والنقصان شاملة للمعاني القلبية وشاملة للأعمال؛ لأن بعض الناس يفهم أن الزيادة والنقصان في الأعمال فقط، بل قد يوجد إنسان قد تكون له ظروف فتكون أعماله الظاهرة مناسبة وجيدة، لكن قد يكون في قلبه ضعف، فهذا ينقص إيمانه فيما بينه وبين ربه وإن لم نعلم ذلك ظاهرا، ولذلك ثبت في النصوص أنه قد يكون من عباد الله الأخيار الذين لا يعرف لهم أعمال ظاهرة قد يكون في مقامه عند الله عز وجل أعظم ممن نرى صلاحه ونشهد له جميعا بالصلاح، قد يكون أعظم عند الله عز وجل ولا ندري؛ لأنه قد يكون في قلبه من الإجلال والتعظيم والتقوى والصلاح والاستقامة والاستعانة والرجاء والخوف والتوكل وغيره ما لا نعلمه، وقد يكون عنده من سلامة الصدر وغير ذلك مما هي من أعظم الأعمال ما يجعله من أعظم الناس وأزيدهم إيمانا.

إذا: زيادة الإيمان ونقصانه مرتبطة بالأمرين: بأعمال القلب، وبأعمال الجوارح، وهذا هو الفارق بين فهم السلف وفهم المرجئة ومن سلك سبيلهم فالمرجئة ومن سلك سبيلهم يجعلون التصديق لا يزيد ولا ينقص،

ولا يدخلون الأعمال في مسمى الإيمان، وإن كان بعضهم كمرجئة الفقهاء الأوائل ك أبي حنيفة رحمه الله وشيخه حماد بن أبي سليمان وغيرهم ممن جاء بعدهم وقبلهم يعظمون الأعمال، بمعنى: أنهم يعظمون الواجبات ويستشنعون ترك الواجبات وفعل المعاصي، لكنهم مع ذلك أخطئوا في القضية العقدية في مفهوم الإيمان، لكن ومع ذلك فإن المرجئة المتأخرين قصروا في الأعمال واشتهر عنهم التقصير، وهذه نتيجة لازمة؛ لأن السلف حينما ظهر الإرجاء خافوا من هذه النتيجة وحصل ما خافوا منه؛ فإنهم خافوا من أن يؤدي الإرجاء إلى التساهل والإعراض عن دين الله عز وجل، وكانوا يصرحون بذلك، رغم أن مرجئة الفقهاء لم يظهر منهم التقصير إنما ظهر التقصير من مرجئة الجهمية، لكن ومع ذلك خافوا من الإرجاء كله، ووقع ما خافوا منه، ولذلك أصروا على إثبات هذا التعريف الذي سموه حقيقة الإيمان وسموه تعريف الإيمان، ويدخلون الأعمال في مسمى الإيمان، وهو أن الإيمان قول وعمل، القول يشمل قول اللسان وقول القلب، والعمل يشمل عمل القلب وعمل اللسان، وأحيانا يعرف بمعنى من معانيه الثلاثة التي سبقت الإشارة إليها، وهي التصديق والقول والعمل.

والمعرفة هي تصديق القلب، ولذلك عند التفصيل يشار إلى المعرفة، لكن عند الإجمال تكون المعرفة بمعنى التصديق، وإن كانت كلمة (معرفة) يتفاداها السلف، يعني: لا ينبغي لطالب العلم أن يستعملها، لكن نحن نعلم أن الصابوني رحمه الله استعملها بعقل، فنحملها على المحمل الحسن وإلا لا ينبغي التعبير بالمعرفة؛ لأن المعرفة مجرد الكسب العلمي، قد يكون بتصديق وقد يكون بلا تصديق، ولذلك كان من سمات الجهمية التي ذموا بها أنهم يسمون الإيمان المعرفة فقط، ويسمون تقبل الوحي وطلب العلم معرفة فقط، وهذا خطأ شرعا؛ لأن المعرفة لا تعني التسليم والإذعان، بينما التصديق فيه معنى التسليم والإذعان؛ لأن من صدق أذعن، وإن لم يلزم ذلك في بعض الجزئيات، لكن في المعنى العام تصديق الله عز وجل وتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم يلزم منه التسليم والإذ." (١)

"رد السلف على أهل الإرجاء

قال المصنف رحمه الله تعالى: [وقال الوليد بن مسلم: سمعت الأوزاعي ومالكا وسعيد بن عبد العزيز ينكرون على من يقول: إقرار بلا عمل، ويقولون: لا إيمان إلا بعمل.

قلت: فمن كانت طاعاته وحسناته أكثر فإنه أكمل إيمانا ممن كان قليل الطاعة كثير المعصية والغفلة والإضاعة.

---

(١) شرح عقيدة السلف للصابوني - ناصر العقل، ناصر العقل ٢/١٣

وقال أحمد بن سعيد الرباطي: قال لي عبد الله بن طاهر: يا أحمد إنكم تبغضون هؤلاء القوم جهلا، وأنا أبغضهم عن معرفة، إن أول أمرهم: أنهم لا يرون للسلطان طاعة، والثاني: أنه ليس للإيمان عندهم قدر، والله لا أستجيز أن أقول: إيماني كإيمان يحيى بن يحيى، ولا كإيمان أحمد بن حنبل، وهم يقولون: إيماننا كإيمان جبريل وميكائيل].

هذا لازم قول المرجئة، وقد تفهم أنت فهما خاطئا بأنه يلزم من كلامه كذا، لكن لا يلزم ما دام يمكن أن يفسر كلامه، أما العقيدة التي تستمر وينظر فيها الناس ويواجهها السلف ويواجهون أصحابها ويناظرون فيها، فإن اللازم يلزم فيه حتى لو لم يلتزمه صاحبه، ولذلك بدعوا كل من قال بالإرجاء حتى وإن فهم الإرجاء فهما يخالف فهم المرجئة؛ لأنه يعد مبتدعا بمجرد تعلقه بالإرجاء، وهذه مسألة مهمة جدا يجب أن نفهمها فيما يتعلق بأفعال الناس وأقوالهم.

فنأخذ المرجئة مثالا: إذا كان الإنسان على مذهب المرجئة، أو قال ببعض أقوال المرجئة، أو انتسب للمرجئة انتساب تمذهب ففي كل هذه الأحوال نعده مبتدعا، ومع ذلك قد يفسر الإرجاء بتفسير يخالف المرجئة، لكن كونه وقع في رفع الشعار فقد ابتدع، لكن بدعته أخف، والدليل على هذا أن أئمة السلف أنكروا على أبي حنيفة تعلقه بالإرجاء، مع أنه لم يلتزم ما التزمته المرجئة المتأخرة من التساهل بالأعمال، بل العكس فقد كان أبو حنيفة ومن حوله من الأئمة في ذلك الوقت الذين يقولون بالإرجاء كانوا يعظمون الأعمال، وكان عندهم من الزهد، والورع، والاستقامة، والحرص على الفرائض، وعدم التفريط، والبعد عن المعاصي، ما يجعلنا نجعلهم كسائر أئمة السلف، بل ربما يفوق بعضهم بعض الآخرين، لكن اللازم يلزمهم اعتقادا وعلما بأن هذا لازم المذهب، لا سيما أنه مذهب مقنن ومقرر، له مناهج وأصول وبقي في الناس، فعلى هذا نقول: إن من لازم قول المرجئة، سواء التزمه بعضهم كما صرحوا، أو لم يلتزم كما نفى بعضهم، أنه ما داموا قالوا بأن الإيمان هو التصديق، فيلزم من قولهم هذا أن الناس على حد سواء في إيمانهم، سواء من كان أعظم إيمانا كالملائكة والنبيين والصديقين والصالحين، أو من كان أضعف إيمانا كأصحاب المعاصي والفجور؛ لأنهم كلهم صدقوا، والتصديق في حد ذاته لا يزيد ولا ينقص، إنما قد يزيد اليقين، وبعضهم يخرج اليقين عن مقتضى التصديق، فعلى هذا يعتبر من لوازم قولهم أنه ليس للإيمان عندهم قدر؛ لأنهم قالوا: إيمان أحمد بن حنبل كإيمان جبريل وميكائيل.

والمرجئة في عهد السلف كانوا أكثر إيمانا وأكثر التزاما لعمل الصالحات والبعد عن المحرمات، لكنهم تأولوا، لكن جاء من بعدهم من المرجئة المتأخرين فصدقت فيهم فراسة السلف، فإن أمرهم أدى إلى الإعراض

عن الدين، وفعلا المرجئة الآن من أكثر الناس إعراضا عن الدين، وإن كانوا يتفاوتون.

وأما كونهم لا يرون للسلطان طاعة، ففي الحقيقة هذه مسألة تخفى على كثير من طلاب العلم، وهي مسألة مهمة جدا فيما يتعلق بمناهج أهل الأهواء، فمن السمات والمناهج والأصول المشتركة عند جميع أهل الأهواء أنهم كلهم لا يرون للسلطان طاعة، كالمرجئة، والقدرية، والجهمية، والمعتزلة، وأهل الكلام المتأخرين، وخاصة أهل الكلام بالذات، أما من انتسب للكلام كبعض الأشاعرة والماتريدية فقد يقولون بقول السلف في مسألة السلطان، لكن من أصول مذاهبهم أنهم يرون الخروج على السلطان وعدم طاعة السلطان، كذلك من قبلهم الخوارج والسبئية الرافضة ومن سلك سبيلهم كلهم لا يرون للسلطان طاعة، وهذا مبدأ عام عند جميع الفرق إلا النادر، والنادر لا حكم له؛ فلذلك كان بعض السلف يسمون كل أهل الأهواء -أيا كانت شعاراتهم- خوارج، حتى لو لم يكونوا خوارج خلص، مثل تسميتهم كل من أنكر كلام الله بأنه جهمي، وتسميتهم كل من أنكر الرؤية بأنه جهمي، وقد يكون هذا المنكر لا يعرف الجهمية ولا يدري ما الجهمية.

فالشاهد: أن من سمات المرجئة قديما وحديثا أنهم لا يرون للسلطان طاعة، بمعنى: أنهم يرون الخروج ويستجيزونه، ويخالفون السلف مخالفة جزئية أو كلية في مسألة التعامل مع السلطان.

قال المصنف رحمه الله تعالى: [وقال إسحاق بن إبراهيم الحنظلي: قدم ابن المبارك الري فقام إليه رجل من العباد -الظن به أنه يذهب مذهب الخوارج- فقال له: يا أبا عبد الرحمن! ما تقول فيمن يزني ويسرق ويشرب الخمر؟ قال: لا أخرجه من الإيمان، فقال: يا أبا عبد الرحمن!." (١)

"عقيدة أهل السنة في صفة اليد

فيقولون -يعني أهل السنة والجماعة- إنه خلق آدم بيده أو بيديه كما نص سبحانه عليه في قوله عز وجل: ﴿قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص:٧٥]) هذه الآية فيها إثبات اليدين لله، ونحن نقول: إن لله سبحانه وتعالى يدين لا يشابه فيها أيدي المخلوقين.

قوله: (ولا يحرفون الكلم عن مواضعه؛ بحمل اليدين على النعمتين أو القوتين تحريف المعتزلة والجهمية أهلكهم الله)، هذا دعاء من المؤلف عليهم بالهلاك.

فالمعتزلة والجهمية لما وردت عليهم النصوص التي فيها إثبات الصفات كان موقفهم منها النفي، فلما أوردت عليهم النصوص قيل لهم: ماذا تقولون في قوله تعالى: ﴿يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾

---

(١) شرح عقيدة ا السلف للصابوني - ناصر العقل، ناصر العقل ٣/١٤

[ص:٧٥] وكذلك الآية الأخرى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ [المائدة:٦٤] يعني: فيه صفة اليدين لله عز وجل. وكذلك في الأحاديث التي ذكرها المؤلف خبر محاجة آدم موسى قال: (خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته)، وحديث: (خلق الفردوس بيده)، ﴿تبارك الذي بيده الملك﴾ [الملك:١]، (والذي نفسي بيده). كل هذه فيها إثبات اليد لله، والمراد بيده الجنس، والمراد يدان لله، فأثبت اليدان لله.

أما المعتزلة والجهمية فقالوا: نحن نفسر اليد بالنعمة، أو بالقدرة.

ونحن نقول: الأول باطل؛ لأنه تحريف للكلم عن مواضعه ومعارضة للنصوص، وإبطال لها، وهل الله تعالى عاجز عن أن يقول: لما خلقت بنعمتي أو بقدرتي؟ لو كان مراده سبحانه وتعالى النعمة والقدرة لقال: لما خلقت بنعمتي أو بقدرتي.

الرد الثاني: أن تفسير اليد بالنعمة أو القوة يفسد المعنى؛ لأن الله سبحانه وتعالى أخبر أن له يدان: ﴿لما خلقت بيدي﴾ [ص:٧٥]، ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ [المائدة:٦٤]، فلو لم يأت إلا ذكر يد واحدة لكان لتأويلهم وجه، يعني: ﴿لما خلقت بيدي﴾ [ص:٧٥] يقول اليد معناها: النعمة أو القدرة، لكن لما جاء في النصوص إطلاق اليدين: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ [المائدة:٦٤] إذا فسرت اليد بالنعمة سيكون المعنى: بنعمتي، وهذا يفيد حصر النعمة بنعمتين؟! والله له نعم كثيرة.

وإذا فسرتها بالقوة؛ فإن لله قوتان فقط، فيفسد المعنى.

إذا: تفسير اليد بالنعمة أو القوة يفسد المعنى، أولا: هو إبطال للنصوص، وتحريف لكلام الله عن مواضعه، وثانيا: لأنه جاء إثبات اليدين لله عز وجل، فليست يد واحدة وإنما هي يدان.

قوله: (ولا يكيفونهما بكيف) أي: لا يقولون: إن يد الله كيفيتها كذا، أو تكون على كيفية كذا، وإنما يقولون: الله أعلم كيفية اليد، فله يدان سبحانه وتعالى كريمتان تليقان بجلاله وعظمته لا تماثل أيدي المخلوقين، لا نقول: كيفيتها كذا ولا كذا.

قوله: (أو يشبهونهما بأيدي المخلوقين) كذلك لا يقولون: إن يديه سبحانه تشبه يد المخلوقين، وهذا قول المشبهة الذين يكيفون ويمثلون ويشبهون تشبيه المشبهة خذلهم الله.

قوله: (وقد أعاذ الله أهل السنة من التحريف والتشبيه والتكييف)، فلم يشبهوا أو لم يقولوا: إن صفات الخالق تشبه صفات المخلوقين، ولم يكيفوها فيقولون: إن الكيفية على كذا وكذا.

فأعاذ الله تعالى أهل السنة من التحريف والتكييف والتشبيه الذي وقع فيه أهل البدع.

قوله: (ومن عليهم بالتعريف والتفهيم حتى سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه) يعني: عرفهم وفهمهم الحق، فعلموا

الحق وسلكوا مسلك الأنبياء والمرسلين ومن تبعهم من الصحابة والتابعين والأئمة، فوحدوا الله ونزهوه عن مشابهة المخلوقين.

قوله: (وتركوا القول بالتعليل والتشبيه) أي ما قالوا: إننا نفي اليد لئلا يلزم منه التشبيه، أو لعلة كذا، أو لأجل كذا.

قوله: (واتبعوا قول الله عز وجل: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١]) هذه الآية فيها رد على الطائفتين: المشبهة الممثلة والمعطلة، فقوله: ((ليس كمثله شيء)) رد على المشبهة، ﴿وهو السميع البصير﴾ رد على المعطلة، حيث أثبت لنفسه السمع والبصر، والمعطلة ينفون السمع والبصر، وقوله: ((ليس كمثله شيء)) رد على المشبهة الذين يقولون: إن صفات الخالق تماثل صفات المخلوقين.

قوله: (وكما ورد القرآن بذكر اليدين في قوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾ [ص:٧٥] وقوله: ﴿بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ [المائدة:٦٤].

ووردت الأخبار في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بذكر اليد) يعني: كما ورد القرآن بذكر اليدين وردت السنة بذكر اليدين، فالمؤلف يقول: إن إثبات اليدين جاء في الكتاب العزيز وفي الأخبار الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بذكر اليد.

قوله: (كخبر محاجة آدم وقوله له: (خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته)).

في الحديث يقول النبي صلى الله عليه وسلم: لما لقي موسى آدم، احتج آدم وموسى، فقال موسى عليه الصلاة والسلام لآدم: (أنت آدم الذي خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء، فلماذا أخرجت نفسك من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه، فيكم وجدت مكتوبا علي قبل أن أخلق: وعصى آدم ربه فغوى فقال بكذا وكذا، قال النبي صلى الله عليه وسلم: فحج آدم موسى)، يعني: غلبه بالحجة، ذلك أن آدم احتج عليه بأن هذه المصيبة -وهي إخراجه من الجنة- مكتوبة عليه؛ فاحتج بالقدر، ولهذا حج آدم موسى، والاحتجاج بالقدر على المصائب لا بأس به، لكن الممنوع أن يحتج بالقدر على المعاصي، فهذه طريقة المشركين، أما الاحتجاج بالقدر على المصائب لا بأس به، إذا أصابتك مصيبة قل: إنا لله وإنا إليه راجعون، قدر الله وما شاء فعل.

فهذا آدم وموسى لما في خبر المحاجة قال موسى لآدم: (خلقك الله بيده)، أثبت اليد لله.

قوله: (ومثل قوله صلى الله عليه وسلم: لا أجعل صالح من خلقت بيدي، كمن قلت له: كن فكان)).

هذا الحديث احتج به العلماء على تفضيل الأنبياء وصالح البشر على الملائكة، وهذا يظهر في النهاية عند

دخولهم الجنة حينما يكملهم الله عز وجل ويطهرهم، وهذه المسألة وهي: تفضيل الأنبياء وصالح البشر على الملائكة، أو تفضيل الملائكة على الأنبياء وصالح البشر، مسألة خلافية بين أهل العلم، والصواب كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: الأنبياء وصالح البشر أفضل، ومن الأدلة هذا الحديث، فلما طلبت الملائكة من الله عز وجل أن يجعلهم أفضل من بني آدم قالت: (ربنا جعلت لهم الدنيا يأكلون ويشربون)، والملائكة لا تأكل ولا تشرب، فاجعل لنا الآخرة، فقال الله عز وجل: (لا أجعل صالح ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له: كن فكان).

فآدم خلقه الله بيده، والملائكة قال الله لهم: كن فكانوا، فهذا من الأدلة التي احتج بها المحققون من أهل العلم على أن الأنبياء وصالح البشر أفضل من الملائكة في النهاية، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: عندما يكملهم الله عند دخولهم الجنة.

قوله: (وقوله صلى الله عليه وسلم: (خلق الله الفردوس بيده) هذا الحديث فيه كلام لأهل العلم في صحته، فقد أعل بالإرسال، وسواء صح الحديث أو لم يصح فاليد ثابتة لله عز وجل في القرآن العزيز وفي السنة المطهرة.." (١)

"حكم ترك الصلاة تعمدا

يقول المؤلف رحمه الله تعالى: [واختلف أهل الحديث في ترك المسلم صلاة الفرض متعمدا، فكفره بذلك أحمد بن حنبل].

يعني: في أحد الروايتين، وإلا فالمشهور من مذهب الإمام أحمد: أنه كفر أصغر.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [فكفره بذلك أحمد بن حنبل وجماعة من علماء السلف وأخرجوه به من الإسلام للخبر الصحيح المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (بين العبد والشرك ترك الصلاة؛ فمن ترك الصلاة فقد كفر).

وذهب الشافعي وأصحابه وجماعة من علماء السلف رحمة الله عليهم أجمعين إلى أنه لا يكفر بذلك - يعني: لا يكون كفرا أكبر، لكنه يكفر كفرا أصغر- ما دام معتقدا لوجوبها، وإنما يستوجب القتل كما يستوجبه المرتد عن الإسلام].

يعني: أن طائفة قالت: يقتل حدا مثلما يقتل الزاني المحصن والقاتل.

وتأولوا الخبر في أن المقصود من قوله صلى الله عليه وسلم: (بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة)، هو قوله:

---

(١) شرح عقيدة السلف وأصحاب الحديث - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٥/٣

(من ترك الصلاة جاحدا لها).

ويقولون: لو أراد الرسول كفره لقال جاحدا، والرسول لم يقل جاحدا، وهذا من التأويل السائغ، وهو تأويل أصحاب القول الأول.

وقالت طائفة ثانية: عندنا دليل، وهو أن الله سبحانه أخبر عن يوسف عليه الصلاة والسلام أنه قال: ﴿إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون﴾ [يوسف:٣٧] قالوا: إن المراد بقوله: ((تركت ملة قوم)) يعني: تركتها جاحدا لها، ولا يلزم من ذلك أن يكون تلبس بالكفر، فكذلك قوله: من ترك الصلاة يعني: من ترك الصلاة جاحدا لوجوبها لكن هذا التأويل ليس بظاهر، والصواب القول الأول.." (١)

"الجمع بين قول الله: (أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا) والقول بأن أهل الجنة لا ينامون

Q أهل الجنة لا ينامون فكيف الجمع بين هذا وبين قول الله تعالى: ﴿أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا﴾ [الفرقان:٢٤]؟

A لا يلزم من القيلولة النوم.." (٢)

"أهل السنة وأصحاب الحديث يحرمون المسكرات

قال الإمام المؤلف رحمه الله تعالى: [ويحرم أصحاب الحديث المسكر من الأشربة المتخذة من العنب أو الزبيب أو التمر أو العسل أو الذرة أو غير ذلك مما يسكر، يحرمون قليله وكثيره، ويجتنبونه وينجسونه ويوجبون به الحد].

أي: يحلون ما أحل الله ويحرمون ما حرم الله، ويتأدبون بالآداب الشرعية الواجبة والمستحبة.

وأصحاب الحديث هم في مقدمة أهل السنة والجماعة وهم أهل الحق، وهم الفرقة الناجية، وتشمل هذه الفرقة كل من عمل بالسنة واجتنب البدعة، سواء كان مزارعا أو تاجرا أو صانعا أو حدادا أو جزارا أو خياطا، فأهل السنة والجماعة والفرقة الناجية هم الصحابة والتابعون والأئمة والعلماء وفي مقدمتهم أهل الحديث.

فأصحاب الحديث يحرمون المسكر من الأشربة المتخذة من العنب أو الزبيب أو التمر أو العسل أو الذرة أو غير ذلك مما يسكر، يحرمون قليله وكثيره؛ لأنهم يعملون بالسنة، فقد ثبت في الأحاديث الصحيحة: (أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كل مسكر)، وقال عليه الصلاة والسلام: (كل مسكر خمر وكل

---

(١) شرح عقيدة السلف وأصحاب الحديث - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٥/١٠

(٢) شرح عقيدة السلف وأصحاب الحديث - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٠/١٠

مسكر حرام) وعلى هذا فكل مسكر حرام، وهو من الخمر، سواء كان مأكولا أو مشروبا أو مشموما، وكانت الخمر تتخذ في الأزمنة القديمة من العنب، فيعصر العنب، فإذا مضى عليه ثلاثة أيام وهو في شدة الحر، قذف بالزبد وتخمر وصار خمرا.

وأحيانا يؤخذ من التمر، ويسمونه المريس، فيوضع في الماء لكي يكون حاليا، فإذا جلس ثلاثة أيام في الحر تخمر.

وأحيانا يؤخذ من العسل، وأحيانا من الذرة، ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يعصر له العصير فيشربه اليوم الأول ومن الغد فإذا كان في اليوم الثالث صبه وأهراقه أو سقاه الخادم خشية أن يتخمر، ومعلوم أن الخادم يتأمل وينظر إليه، وذلك في شدة الحر، لكن العصير الآن إذا جعل في الثلاجة لا يتخمر، فإذا ترك في شدة الحر تخمر، وظهرت أنو ا ع جديدة من الخمور منها: المأكول والمشروب، وقد تكون أقراصا، وقد تكون بالشم، فكل ما يسكر فهو حرام لقوله صلى الله عليه وسلم: (كل مسكر خمر)، فهذا من جوامع الكلم الذي أوتيه النبي صلى الله عليه وسلم، وكل من صيغ العموم.

وجمهور العلماء على أن الخمر من كل شراب، وذهب الإمام أبو حنيفة رحمه الله إلى أن الخمر لا تكون إلا من عصير العنب، والصواب: أن الصفة عامة في العنب وفي غيره.

وللخمر أسماء كثيرة كما ذكر العلماء، منها: السكر، وتسمى الجفن، والجعة، والمزر، والبزر، والسكركة، والفضيخ، والطلاء، والباذق.

وفي الحديث يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (ليشربن ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها)، وفي الحديث الذي رواه البخاري معلقا: (ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف)، فقوله: (الحر) أي: الفرج يعني: الزنا.

وقوله: (والمعازف) هي آلات الغناء.

وفي الحديث يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (ليشربن أناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها، يعزف على رءوسهم بالمعازف والقينات والمغنيات يخسف الله بهم الأرض، ويجعل منهم القردة والخنازير) رواه ابن ماجة ولا بأس بسنده.

وقوله: (يحرمون قليله وكثيرة ويجتنبونه) أي: يبتعدون عنه، وفي النسخة الأخرى (ينجسونه) أي: يرون أنه نجس، وهذه مسألة خلافية بين أهل العلم هل الخمر نجس أو ليس بنجس؟! فالجمهور على أنه نجس، واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل

الشيطان فاجتنبوه﴾ [المائدة: ٩٠].

وذهب بعض العلماء إلى أنه ليس بنجس، وقالوا: لا يلزم من التحريم النجاسة، واستدلوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بإراقتها لما حرمت فملأت سكك المدينة، والناس يمشون إلى المسجد حافين، فيطؤونها ولم يأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بغسل أرجلهم، فدل ذلك على أنها ليست نجسة، وعلى كل حال فهي محرمة سواء كانت نجسة أو ليست نجسة.

وقوله: (ويوجبون به الحد) أي: من شرب الخمر وثبت عليه ذلك، فإنه يقام عليه الحد أربعين جلدة أو ثمانين جلدة.

فحد شارب الخمر على عهد النبي صلى الله عليه وسلم أربعين جلدة، وكذلك في عهد أبي بكر، أما في آخر عهد عمر فإنه جلد ثمانين جلدة، وأخذ الناس من بعده بذلك.." (١)

"خصائص اسم الله المعنوية

قال الشارح رحمه الله: [قال العلامة ابن القيم رحمه الله: لهذا الاسم الشريف عشر خصائص لفظية ساقها ثم قال: وأما خصائصه المعنوية فقد قال أعلم الخلق به صلى الله عليه وسلم: (لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك)، وكيف نحصي خصائص اسم لمسماه كل كمال على الإطلاق، وكل مدح وحمد، وكل ثناء، وكل مجد، وكل جلال وكل كمال، وكل عز وكل جمال، وكل خير وإحسان وجود وفضل وبر فله ومنه.

فما ذكر هذا الاسم في قليل إلا كثره، ولا عند خوف إلا أزاله، ولا عند كرب إلا كشفه، ولا عند هم وغم إلا فرجه، ولا عند ضيق إلا وسعه، ولا تعلق به ضعيف إلا أفاده القوة، ولا ذليل إلا أناله العز، ولا فقير إلا أصاره غنيا، ولا مستوحش إلا آنسه، ولا مغلوب إلا أيده ونصره، ولا مضطر إلا كشف ضره، ولا شريد إلا آواه.

فهو الاسم الذي تكشف به الكربات، وتستنزل به البركات، وتجاب به الدعوات، وتقال به العثرات، وتستدفع به السيئات، وتستجلب به الحسنات، وهو الاسم الذي قامت به الأرض والسماوات، وبه أنزلت الكتب، وبه أرسلت الرسل، وبه شرعت الشرائع، وبه قامت الحدود، وبه شرع الجهاد، وبه انقسمت الخليقة إلى السعداء والأشقياء، وبه حقت الحاقة ووقعت الواقعة، وبه وضعت الموازين القسط، ونصب الصراط، وقام سوق الجنة والنار، وبه عبد رب العالمين وحمد، وبحقه بعثت الرسل، وعنه السؤال في القبر ويوم البعث

---

(١) شرح عقيدة السلف وأصحاب الحديث - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٣/١٤

والنشور، وبه الخصام، وإليه المحاكمة، وفيه الموالاة والمعاداة، وبه سعد من عرفه وقام بحقه، وبه شقي من جهله وترك حقه، فهو سر الخلق والأمر، وبه قاما وثبتا، وإليه انتهيا.

فالخلق به وإليه ولأجله، فما وجد خلق ولا أمر، ولا ثواب ولا عقاب إلا مبتدئا منه ومنتهيا إليه، وذلك موجبه ومقتضاه: ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار﴾ [آل عمران:١٩١] إلى آخر كلامه رحمه الله تعالى].

ذكر هنا: المعاني التي دل عليها هذا الاسم، ومن المعلوم أن البحث في أسماء الله وطلب معانيها من أعظم ما ينبغي أن يعتني به الإنسان، وهو الفقه الأكبر في الواقع، ليس قريبا من فقه الأحكام وأفعال المكلفين، بل هو أعظم من ذلك بكثير، والناس يتفاوتون عند الله جل وعلا بالدرجات بفقههم، ويتميزون بمعرفتهم لأسماء الله وأوصافه وعبادة الله جل وعلا وطاعته، وهذا الاسم -الذي هو الله- دل على العبادة، والعبادة خلق من أجلها الناس، كما قال الله جل وعلا: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات:٥٦]، وأرسلت بها الرسل، كما ذكر الله جل وعلا في القرآن أن كل نبي يقول لقومه: ﴿اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾ [الأعراف:٥٩]، قال ذلك نوح، وقاله هود، وقاله صالح، وقاله إبراهيم عليه السلام، وقاله لوط، وقاله شعيب، وقاله موسى وعيسى، وقاله أيضا خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقوىوا: (لا إله إلا الله)، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله)، وهذا معنى كلام ابن القيم، يعني أنه دل على هذه العبادة -عبادة الله جل وعلا- الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين، والعبادة وعدمها خلقت لأجلها الجنة والنار، وكذلك شرع الجهاد، جهاد الكفار، حتى تعلو كلمة الله، فهذا معنى هذا الاسم، حتى يكون عاليا على الأديان، وحتى ترفع درجات من يقاتل في سبيل الله ويقتل من أجل ذلك، وحتى يهلك من هلك، وعلى ذلك يكون الحساب يوم القيامة، وعليه يبعث الناس، وعنه يسأل المقبور في القبر، فإذا وضع في قبره أتاه ملكان يسألانه، أول ما يقولان له: من كنت تعبد؟ من ربك؟ ومعنى (من ربك) هنا: من المعبود من الذي تعبده؟ فإن أجاب وثبت عن اقتناع وإلا عذب في قبره، وكذلك الله جل وعلا أخبر عنه خلق السماوات والأرض بالحق، والحق الذي أخبر أنه هو كون العبادة له وحده، والملك ﻟﻪ وحده، والسلطان له، وهو الذي يتصرف في كل شيء، وكل هذا تابع لكونه الإله جل وعلا، كما سيأتي أن أنواع التوحيد متلازمة، يلزم من الإتيان بواحد منها الإتيان بالبقية، فهذا معنى كلام ابن القيم رحمه الله.." (١)

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٨/١

"زيادة الإيمان ونقصانه

وزيادة الإيمان جاءت في كتاب الله في مواضع كثيرة صريحة، وأن كل ما أنزل الله جل وعلا شيئا ازداد الذين آمنوا إيمانا، ولكن النقص هل جاء صريحا؟ الواقع أنه جاء شبه الصريح، ومن ذلك قوله جل وعلا: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ [المائدة:٣].

ومعلوم أن الذي كمل كان قبل الكمال ناقصا، ولهذا استدل البخاري رحمه الله في صحيحه بهذه الآية على نقصان الإيمان وأنه ينقص، ولا يلزم من هذا أن الصحابة الذين كانوا قبل نزول هذه الآية كانوا ناقصي الإيمان؛ لأنهم آمنوا بما وجب عليهم.

ولأن نفس الدين الذي هو الإيمان ما كمل، ومعلوم أن الذي يأخذه كله ليس كالذي يأخذ بعضه، وكذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم الذي في الصحيح وهو يخاطب النساء: (ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن) خاطبهن بأنهن ناقصات عقل ودين، وكذلك في الحديث الآخر لما خطب النساء صلوات الله وسلامه عليه وأمرهن بالصدقة قال: (إني رأيتكن أكثر أهل النار، فقامت امرأة وقالت: لماذا نحن أكثر أهل النار؟ فقال: لأنكن ناقصات عقل ودين، أما نقصان العقل فشهادة امرأتين بشهادة رجل، وأما نقصان الدين فإن إحداكن تبقى شطر الدهر لا تصلي) يعني: زمن العادة.

وإن كان هذا بغير اختيارها، ولكن هذا دليل على أن الذي يعمل أكثر يكون إيمانه أكمل، فهو دليل على نقصان الدين، وإلا فليس واجبا عليها أن تصلي في وقت العادة.

فالمقصود أن هذا نقص من الإيمان؛ لأن كل ما قبل الزيادة فهو يقبل النقص، فكل شيء يقبل الزيادة بمقتضى العقل فإنه يقبل النقص.

فالأدلة التي تدل على زيادة الإيمان هي دليل على نقصانه، فيكون الذي لم يزدد إيمانا يكون ناقصا.." (١)

"الرد على أهل التعطيل والتشبيه

قال الشارح رحمه الله تعالى: [فإن هؤلاء الجهمية ومن وافقهم على التعطيل جحدوا ما وصف الله به نفسه ووصفه رسوله من صفات كماله ونعوت جلاله، وبنو هذا التعطيل على أصل باطل أصلوه من عند أنفسهم، فقالوا: هذه الصفات هي صفات الأجسام، فيلزم من إثباتها أن يكون الله جسما هذا منشأ ضلال عقولهم لم يفهموا من صفات الله إلا ما فهموا من خصائص صفات المخلوقين، فشبهوا الله في ابتداء أرائهم الفاسدة بخلقه، ثم عطلوه عن صفات كماله، وشبهوه بالناقصات والجمادات والمعدومات، فشبهوه أولا

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٧/١٠١

وعطلوه ثانيا، وشبهوه ثالثا بكل ناقص ومعدود.
فتركوا ما دل عليه الكتاب والسنة من إثبات ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله على ما يليق بجلاله وعظمته، وهذا هو الذي عليه سلف الأمة وأئمتها، فإنهم أثبتوا لله ما أثبته لنفسه، وأثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم إثباتا بلا تمثيل، وتنزيها بـلا تعطيل، فإن الكلام في الصفات فرع عن الكلام عن الذات يحتذي حذوه، فكما أن هؤلاء المعطلة يثبتون لله ذاتا لا تشبه الذوات فأهل السنة يقولون ذلك، ويثبتون ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من صفات كماله ونعوت جلاله، لا تشبه صفاته صفات خلقه، فإنهم آمنوا بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولم يتناقضوا، وأولئك المعطلة كفروا بما في الكتاب والسنة من ذلك، وتناقضوا، فبطل قول المعطلين بالعقل والنقل -ولله الحمد والمنة- وإجماع أهل السنة من الصحابة والتابعين وتابعيهم وأئمة المسلمين.
وقد صنف العلماء رحمهم الله تعالى في الرد على الجهمية والمعطلة والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم في إبطال هذه البدع وما فيها من التناقض والتهافت، كالإمام أحمد في رده المشهور، وكتاب (السنة) لابنه عبد الله، وصاحب (الحيدة) عبد العزيز الكناني في رده على بشر المريسي، وكتاب (السنة) لـ أبي عبد الله المروزي، و (رد عثمان بن سعيد على الكافر العنيد) وهو بشر المريسي، وكتاب (التوحيد) لإمام الأئمة محمد بن خزيمة الشافعي، وكتاب (السنة) لـ أبي بكر الخلال، وأبي عثمان الصابوني الشافعي، وشيخ الإسلام الأنصاري، وأبي عمر بن عبد البر النمري، وخلق كثير من أصحاب الأئمة الأربعة وأتباعهم وأهل الحديث، ومن متأخريهم أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامه، وشيخ الإسلام ابن تيمية وأصحابه، وغيرهم رحمهم الله تعالى، فلله الحمد والمنة على بقاء السنة وأهلها مع تفرق الأهواء وتشعب الآراء.
والله أعلم].
من المعلوم أن كتاب الله جل وعلا هو وحيه وقوله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ لأنه تنزيل من حكيم حميد جل وعلا، يعلم ما يكون ويعلم ما لم يكن لو كان كيف يكون، ويعلم الكائنات السابقة، وعلمه سابق لكل شيء، ولا يفوته شيء، هو محيط بكل شيء جل وعلا، كما قال سبحانه: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾ [الحديد:٣]، وهو الله جل وعلا: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١]، فهو كامل بذاته وبصفاته وبأفعاله لا يتطرق إليه نقص بوجه من الوجوه، تعالى الله وتقدس.
ولكن من حكمة الله جل وعلا أنه جعل لعباده أمورا يختبرهم ويبتليهم بها، وهي أمور غيبية يخبرهم بها

حتى يتبين من يصدق في إيمانه واتباعه ممن يتبع هواه أو يتبع من يعظمه من المخلوقين، وبذلك يتميز الصادق من الكاذب، ويتميز الذي يستحق الثواب ممن يستحق العقاب، وإن كان الله عالما بكل شيء يعلم من الذي سيصدق قبل وجوده، ويعلم من الذي ينحرف ويلحد قبل وجوده، وقد كتب ذلك جل وعلا في كتاب لا يضل ولا ينسى، كتاب لا يغادر شيئا، ولا يقع إلا ما في هذا الكتاب، وذلك من كمال علمه. ولما كان جل وعلا رحيما بعباده صار كل شيء يحتاج إليه العباد وجوده أكثر وأعم وأشهر، ولهذا صار الناس بحاجة ضرورية ماسة جدا إلى الماء، وصار وجوده كثيرا جدا، وكذلك الهواء، وكذلك الملح وغير ذلك، ومن ذلك معرفته جل وعلا، فطرق معرفته جل وعلا كثيرة جدا لا حصر لها، تعرف إلى خلقه بأمور كثيرة، حتى قال القائل: وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد تعالى الله وتقدس.

فالدلائل عليه من أفعاله ومن خلقه ومن آياته الكونية والمنزلة التي نزلها على رسوله صلى الله عليه وسلم كثيرة جدا.

أما الخلقية فهي كثيرة جدا، وهي قريبة جدا، حتى قال جل وعلا: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات:٢١] أي: وفي أنفسكم آيات تدلكم على الله جل وعلا، فذكر صفات الله جل وعلا وأسمائه في كتاب الله جل وعلا كثير جدا، حتى قل آية إلا وتجد فيها اسما من أسماء الله أو صفة من صفاته، وهذا له حكمة، ذلك أن الله جل وعلا بعلمه الأزلي علم أن الناس يحتاجون إلى هذا، وعلم بوجود الذين يحاولون إضلالهم وإخراجهم من دينهم.

وهذا حدث بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، وإلا ففي وقته لم يكن أحد ينكر أسماء الله جل وعلا إلا نوادر وشواذ، كما ذكر في هذا الباب في سبب نزول قوله جل وعلا: ﴿وهم يكفرون بالرحمن﴾ [الرعد:٣٠] ذكر أن طائفة من قريش وليسوا كلهم -عنادا وتكبرا- أنكروا أن يكتب الرسول صلى الله عليه وسلم (بسم الله الرحمن الرحيم)، وقالوا: الرحمان ما نعرفه، وإنما نكتب كما كان آباؤنا يكتبون، وهذا مثل قولهم: لا نعبد إلها واحد وإنما نعبد ما كان آباؤنا يعبدون، وليس معنى ذلك أنهم ينكرون ويلحدون في صفات الله جل وعلا مطلقا، وإنما ذلك للعناد والتكبر، ومع ذلك بين ربنا جل وعلا أن هذا كفر، فإذا كانوا قالوا: ما نعرف أن الرحمن من أسماء الله، وإنما نكتب (باسمك اللهم) كما كان آباؤنا يكتبون فإن هذا عده الله جل وعلا كفرا فقال: ﴿وهم يكفرون بالرحمن﴾ [الرعد:٣٠] فكيف بالذي ينكر معاني الأسماء؟! لأن الأسماء أخذت من المعاني، فالرحمان أخذ من الرحمة، والعزيز من العزة، والحكيم من الحكمة، والعليم من العلم، وهكذا كل اسم اشتق من الصفة، والصفات هي المعاني التي دلت الأسماء عليها؛ لأنها أخذت

منها، فالذي ينكر الصفات أعظم جرما وإثما وكفرا من الذين أنكروا مجرد الأسماء، فالصفات أهل البدع لا يؤمنون بها بل ينكرونها، حتى سرى هذا الوباء وهذا المرض إلى أكثر المسلمين وللأسف، وأقصد بالمسلمين طلبة العلم، أما العوام فالله جل وعلا فطرهم على الحق فهم لا ينكرون ذلك بل يقرون به، وإذا جاءهم الخبر من الله صار مطابقا لما في فطرهم فأقروا وآمنوا به، ولكن المقصود الذين تغيرت فطرهم بالتعليم، الذين تلقوا عن شيوخهم الكفر بالصفات وجحدها.

وهذا الكفر بالصفات أنواع، فمنه جحود وإنكار مطلقا، ومنه طرق ملتوية، كالذين لا يجحدون النصوص ولكن يؤولونها تأويلا يؤول بهم إلى إنكارها، وهؤلاء هم الأشاعرة، وأما الذين أنكروها رأسا فهم المعتزلة ومن سلك طريقهم من الطوائف، وربما يقول قائل: هؤلاء -والحمد لله- لا وجود لهم، فلماذا يذكرون؟ ولماذا تنبش القبور وتذكر بشيء كان فبان ولا داعي إلى ذلك، وإنما الواجب أن يذكر الشيء الذين ينفع المسلمين ويفيد السامعين مما هم فيه وما يحذر ويخشى عليهم منه؟ فنقول: إن لكل قوم وارثا ولاشك، وأولئك لم يذهبوا، فقد ورثهم من ورثهم، وإن اختلفت الأسماء واختلفت الأنظار والطرق حسب اختلاف الزمن، وإلا فالمسألة واحدة فيما تؤول إليه.

والواقع أن أصل الملاحدة الذين ينكرون الآخرة، وينكرون وجود الله، وينكرون أن يكون بعد هذه الحياة حياة تكون حياة جزاء أصلهم مأخوذ من أولئك؛ لأن الإنسان العاقل إذا سمع أولئك يقولون -مثلا-: إن الله ليس فوق وليس تحت، وليس يمينا وليس شمالا، وليس داخل العالم ولا خارج العالم، وليس في مكان ولا يجري عليه زمان، إذا سمع الإنسان مثل هذا القول ماذا يتصور في ذهنه؟ يقول: لا وجود له، وهذا هو العدم تماما، وهذه هي العقيدة الفاسدة الخبيثة التي سلكها أولئك، فينكر وجود الله جل وعلا ثم بناء على ذلك ينكر الجزاء، وينكر الإعادة، وينكر الجنة النار، ويقول: إنما هي حياة مادة فقط، وليس بعد ذلك شيء، وإنما تبقى هذه الأيام وهذه العوالم على ما هي عليه دائما قوم يموتون ثم يرثهم آخرون وهكذا، فيقال لهم: هؤلاء الذين يموتون من أين أتوا؟ ومن الذي جاء بهم؟ وما أصلهم؟ والعجيب أنهم يقولون: إن أصل هؤلاء حيوانات أو نبات من الأرض، ثم تطورت شيئا فشيء إلى أن صارت بهذا الشكل، فإذا كان يتطور فلماذا هذا التطور؟! ولماذا لا يستمر هذا التطور؟! وما الذي يمنعه إذا كان كذلك؟ وكل ما يمكن أن يقوله فهو باطل بالعقل، ولا يمكن أن يقتنع به عاقل أبدا، ولابد أن ينتهي وجود خلق إلى خالق، فالإنسان لا يمكن أن يستوعب في عقله أنه توجد سيارة بغير صانع أبدا، فسيارة بدون صانع وجدت بهذه الدقة وبهذا النظام وبهذا الشكل هذا لا يمكن، ولا يمكن أن يوجد كتاب مرتب على معان وبكلمات وحروف بغير

كاتب أبدا، هذا مستحيل، فالمخلوقات هذه لابد لها من موجد، ولابد لها من خالق، ثم هذه المخلوقات لا يمكن أن يوجدها مخلوق مثلها؛ لأن المخلوق نفسه عاجز عن إيجاد نفسه، فكيف يوجد غيره؟! فلابد أن ينتهي الأمر إلى موجد قادر عليم كامل بنفسه غني بذاته عن كل ما سواه، وهو الله جل وعلا.

ولهذا جاء أن جبير بن مطعم لما سمع قول الله جل وعلا: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ [الطور:٣٥] يقول: أحسست بقلبي كأنه أنخلع، وكأنه شيء مجذوب ثم لم يتمالك أن ذهب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وأسلم، بسبب تأثره بقوله تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء﴾ [الطور:٣٥] يعني: هل وجدوا بلا موجود؟ هذا لا يقبله العقل، فإذا كان هذا باطل جاء التقدير الثاني: هل هم خلقوا أنفسهم؟ وهذا أيضا." (١)

"مراتب الإحصاء

ومراتب الإحصاء في الحديث ثلاث: المرتبة الأولى: حفظ هذه الأسماء التسعة والتسعين ومعرفتها مرتبة.

المرتبة الثانية: أن يعرف معانيها ويفقهها.

المرتبة الثالثة: أن يدعو الله بها ويعبده.

هذا قول من أقوال العلماء.

القول الثاني: أن معنى الإحصاء: العد والحسب، والبخاري رحمه الله كأنه يميل إلى هذا القول؛ لأنه لما ذكر الحديث قال: أحصاها: حفظها، ولكن من المعلوم أن الحفظ بلا معنى لا يفيد شيئا.

والقول الثالث: أن معنى الإحصاء: أن يقول بما يلزم من معانيها، وما دلت عليه، وأن يقوم بالعمل اللازم لها، واستدل أصحاب هذا القول بقوله جل وعلا: ﴿علم أن لن تحصوه﴾ [المزمل:٢٠] وقال: ﴿إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك والله يقدر الليل والنهار علم أن لن تحصوه﴾ [المزمل:٢٠] يعني: أن لن تطيقوه.

أي: لا تطيقون قيام الليل كله، ولكن السدس أو الربع أو ما تيسر، لهذا يقول جل وعلا: ﴿فاقرءوا ما تيسر من القرآن علم﴾ [المزمل:٢٠] فهنا يقولون: (الإحصاء) معناه: أن يطيق الإنسان القيام بما تستوجبه هذه الأسماء والصفات لله جل وعلا، فهذا يكون صعبا على الإنسان.

---

(١) شرح فتح ا لمجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٧/١٠٣

وأقرب الأقوال والله أعلم: القول الأول، أن الإحصاء له ثلاث مراتب: الحفظ، ومعرفة المعنى، ودعاء الله بها، ويكون هذا هو المقصود.." (١)

"سلام الله على عباده في الجنة لا في موقف الحساب

قال الشارح: [وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا انصرف من الصلاة المكتوبة يستغفر ثلاثا ويقول: (اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام!)، وفي الحديث: (إن هذا هو تحية أهل الجنة لربهم تبارك وتعالى)، وفي التنزيل ما يدل على أن الرب تبارك وتعالى يسلم عليهم في الجنة، كما قال تعالى: ﴿سلام قولا من رب رحيم﴾ [يس:٥٨]].

هذا جاء مكررا في القرآن في آيتين من كتاب الله جل وعلا: ﴿تحيتهم يوم يلقونه سلام﴾ [الأحزاب:٤٤]، ولقاء الله جل وعلا يكون في الموقف بين عباده، ولكن الموقف مكان محاسبة، وليس مكان إكرام.

ولهذا لما سئل ابن عمر: كيف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في النجوى؟ أي: مناجاة الله لعبده.

وهذا شيء عظيم جدا، كونه يناجيه جل وعلا، وهذه لا تقاس بما يعرفه الإنسان؛ لأن نجواه تكون لعباده كلهم في آن واحد. كل واحد يتصور أنه لا يكلم إلا هو، وهو يكلم جميع المؤمنين في ذلك الموقف.

يقول ابن عمر: (سمعته يقول: يدني عبده المؤمن فيضع عليه كنفه)، والكنف هو: الستر، يستره عن الذين يشاهدونه في الموقف، لأنه يقرره بذنوبه، ولا يوجد أحد يخلو من الذنوب أبدا.

فإذا قال: (فعلت كذا يوم كذا وكذا)، وتركت كذا من الأمور الواجبة، عندها يخجل كثيرا فيتغير وجهه، فلأجل هذا ستره الله، حتى لا يراه المؤمنون ويقولون: إنه قد هلك.

قال: (فإذا رأى أنه قد هلك؛ قال الله له: أنا سترتها عليك في الدنيا وأغفرها لك اليوم)، فيعطى كتابه بيمينه فيصبح فرحه فوق ما يتصور، حتى يصبح يمد كتابه أمام الناس ويقول: ﴿هاؤم اقرءوا كتابيه﴾ [الحاقة:١٩] يعني: يا هؤلاء! اقرءوا كتابي، كأنه لا يهمهم إلا قراءة كتابه، فالفرح استولى عليه، وكان أولا يظن أنه قد هلك.

فالمقصود أن الموقف وإن كان فيه الكلام، وإن كان فيه اللقاء، فكلام الله جل وعلا في الموقف هو محل مناقشة ومحل مسائلة، فقد يكون الإنسان عنده مواقف حرجة جدا، حتى يرى أنه قد هلك، فإذا أوتي كتابه بيمينه بدأت السعادة تظهر عليه، أما التحية واللقاء فلا تكون إلا في الجنة.

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ١١٦/١٧

ولهذا لما قيل للإمام أحمد: متى يأمن المؤمن؟ قال: يأمن إذا وضع أول قدم له في الجنة.

أما قبل هذا فلا يأمن؛ لأن النار أمامه، فالنار بين الناس الواقفين وبين الجنة، فلا يوجد عبور على الجنة، ولهذا يقول الله جل وعلا: ﴿وإن منكم إلا واردها﴾ [مريم:٧١]، قوله: (وإن) تفيد القسم وأن كل واحد سيرد.

وورود الشيء لا يلزم منه الدخول، فقد يرد عليه ولا يدخله وقد يدخله.

فالسلام الذي يكون من رب العالمين لعباده يكون في الجنة.." (١)

"معنى ظن الجاهلية

قال رحمه الله تعالى: [قال المصنف رحمه الله تعالى: قال العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى في الكلام على ما تضمنته وقعة أحد: وقد فسر هذا الظن الذي لا يليق بالله سبحانه بأنه لا ينصر رسوله، وأن أمره سيضمحل، وأنه يسلمه للقتل، وفسر بظنهم أن ما أصابهم لم يكن بقضاء الله وقدره، ولا حكمة له فيه، ففسر بإنكار الحكمة، وإنكار القدر، وإنكار أن يتم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن يظهره على الدين كله، وهذا هو ظن السوء الذي ظنه المنافقون والمشركون في سورة الفتح، حيث يقول: ﴿ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات الظانين بالله ظن السوء عليهم دائرة السوء وغضب الله عليهم ولعنهم وأعد لهم جهنم وساءت مصيرا﴾ [الفتح:٦]، وإنما كان هذا هو ظن السوء وظن الجاهلية -وهو المنسوب إلى أهل الجهل- وظن غير الحق؛ لأنه ظن غير ما يليق بأسمائه الحسنى وصفاته العليا وذاته المبرأة من كل عيب وسوء، وخلاف ما يليق بحكمته وحمده وتفرده بالربوبية والإلهية، وما يليق بوعده الصادق الذي لا يخلفه، وبكلمته التي سبقت لرسله أنه ينصرهم ولا يخذلهم، ولجنده بأنهم هم الغالبون.

فمن ظن به سبحانه أنه لا ينصر رسله ولا يتم أمره ولا يؤيده ويؤيد حزبه ويعليهم ويظفرهم بأعدائهم ويظهرهم، وأنه لا ينصر دينه وكتابه، وأنه يديل الشرك على التوحيد، والباطل على الحق إدالة مستقرة يضمحل معها التوحيد والحق اضمحلالا لا يقوم بعده أبدا فقد ظن بالله ظن السوء ونسبه إلى خلاف ما يليق بجلاله وكماله وصفاته ونعوته؛ فإن حمده وعزته وحكمته وإلهيته تأبى ذلك، وتأبى أن يذل حزبه وجنده، وأن تكون النصرة المستقرة والظفر الدائم لأعدائه المشركين به العادلين به، فمن ظن به ذلك فما عرفه ولا عرف أسماءه ولا عرف صفاته وكماله، وكذلك من أنكر أن يكون ذلك بقضائه وقدره فما عرفه ولا عرف ربوبيته وملكه وعظمته].

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ١٠/١١٧

ظن السوء وظن الجاهلية هو الظن بأن الله لا ينصر رسوله ولا ينصر حزبه، والمقصود بالنصر هو إظهار ما جاء به، ولا يلزم من ذلك أنه لا يحصل فيهم قتل ولا يحصل فيهم مصائب، هذا ليس لازما، بل أخبر جل وعلا أن من الفتن التي يديل الكفار بها على المؤمنين أنه ليتخذ من المؤمنين شهداء، أي: يوجد منهم شهداء يقتلون.

والشهادة هي أعلى المراتب التي يمكن أن يصل إليها المؤمن، كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: (وددت أني أقتل في سبيل الله ثم أحيا، ثم أقتل ثم أحيا، ثم أقتل).

وذكر أنه لا يوجد مؤمن يموت فيرى ما أعد الله له فيود أنه يرجع إلى الدنيا إلا الشهيد، فإنه يود أن يحيا مرة أخرى فيقتل؛ لما يرى من الكرامة التي أكرمه الله جل وعلا بها، فكون الكفار -مثلا- قد يكون لهم نصر على المؤمنين وقد يقع قتل في المؤمنين فإن هذا من الحكم، وكذلك يكون تمحيصا عاما للمؤمنين، ولكن لا يمكن أن يدال الكفار إدالة كاملة بحيث يقضون على المؤمنين نهائيا ويقضون على الإسلام.

وظن السوء الذي ظنه المنافقون هو أما كونه يحصل في المؤمنين قتل، أو يحصل عليهم بسبب ذنوبهم ومخالفاتهم شيء من المصائب، أو شيء من تسلط العدو عليهم، وهذا ثابت في تاريخ الإسلام، بل في تاريخ الرسل كلهم، ولما أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم كتابا إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام كان لا يقرأ العربية، والرسول صلى الله عليه وسلم أرسل إليه الكتاب باللغة العربية، فلما ترجم له الكتاب اهتم به كثيرا، ثم أمر أن يبحث في الشام عن أحد من قومه، فوجد جماعة من المشركين منهم أبو سفيان قبل أن يسلم، فجيء بهم إليه فسألهم: من رئيسكم؟ فأخبروه أنه أبو سفيان، فقدمه أمامهم وأجلسهم خلفه وقال: إني سائله فإذا صدق فصدقوه يعني: قولوا: صدق.

وإن كذب فقولوا: كذب.

فصار يسأله عن مسائل، منها أنه قال: كيف الحرب بينكم وبينه؟ فقال: الحرب بيننا وبينه سجال، مرة يدال علينا ومرة ندال عليه يعني: مرة يكون النصر له ومرة يكون النصر لنا ثم بعد نهاية الأسئلة قال هرقل لـ أبي سفيان: كذلك الرسل يبتلون، ولكن العاقبة لهم.

وهكذا يكون القتال بين الرسل وبين الكافرين، مرة ينصرون ومرة ينتصرون عليهم، ولكن العاقبة تكون للأنبياء، وهذه هي سنة الله جل وعلا.

فمعنى الظن السيء بالله جل وعلا هو ما ظنه هؤلاء المشركون والمنافقون أن الإسلام ينتهي ويكون الكفر هو المسيطر فيقتل الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه ويمحى دينهم، وهذا خلاف حكمة الله وخلاف

أمره ووعده فهو من ظن السوء وظن الجاهلية.

أما القول بأنه إنكار الحكمة فمعنى ذلك أن كل فعل يفعله الله جل وعلا أو أمر يأمر به فله فيه حكمة عظيمة، والحكمة: هي وقوع الشيء على وفق ما يكون عدلا وحقا تقر به العقول السليمة وتستحسنه وترى أن هذا هو أحسن ما يكون، وليس خلافه أحسن بل هو الأحسن، وكل شيء يفعله الله جل وعلا فهو بهذه المثابة، فله الحكم في أمره وفي تقديره وفي شرعه، وحكمه عدل وحق، ولا تخالف الحكمة العقل النظر، ولكن قد تدرك العقول ذلك وقد تقصر عنه، فإذا قصرت عنه فيجب أن تسلم لله جل وعلا أنه حكيم يضع الأشياء في مواضعها التي يحسن وضعها فيه.

ومن ذلك إيمان المؤمن وكفر الكافر، فهو جل وعلا يعلم من يستحق الفضل والإحسان فيتفضل عليه ويهديه للإيمان، ويعلم من لا يستحق ذلك فيحجب عنه فضله.

وكذلك من الظن السوء إنكار أنه قدر هذه الأشياء التي تقع، فهذه ثلاثة أقوال: الأول: إنكار نصر الله جل وعلا لرسوله وإظهار دينه.

الثاني: إنكار الحكمة في الأوامر التي يأمر بها والمقادير التي يقدرها.

الثالث: إنكار القدر، وأن ذلك لم يقع بقدر وإنما هو على وفق الأسباب التي تجب، ومن كان أقوى فهو ينتصر، فكل ظن من هذه الظنون فهو خلاف الحكمة، ويكون من ظن السوء بالله جل وعلا.." (١)

"كثرة الحلف سبب لزوال تعظيم الله من قلب المرء

قال الشارح رحمه الله: والمصنف أراد من الآية: المعنى الذي ذكره ابن عباس، فإن القولين متلازمان، فيلزم من كثرة الحلف كثرة الحنث مع ما يدل عليه من الاستخفاف وعدم التعظيم لله، وغير ذلك مما ينافي كمال التوحيد الواجب أو عدمه].

الذي يكثر الحلف لابد أن يقع في الاستخفاف بالله جل وعلا، وعدم الاكتراث بالإيمان التي يقسمها، كما هو الواقع في كثير من الناس الذين يعتادون هذا، وهذا يدل على عدم تعظيمهم الله جل وعلا وتقديره حق قدره، وبذلك يكون الإنسان آثما -نسأل الله العافية-، ويكون على خطر عظيم، فالواجب على العبد أن يتنبه لهذه المسألة؛ لأنها كثيرا ما تقع عند الناس، ولاسيما الذين يتعاطون البيع والشراء، فيجب عليهم أن يجتنبوا الحلف، وسيأتينا أن الحلف في البيع والشراء منفقة للسلعة ممحقة للبركة.." (٢)

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ١٢٥/٢

(٢) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن م حمد الغنيمان ١٢٩/٨

"إثبات صفة الكلام لله عز وجل

قال الشارح رحمه الله: [قال أبو عبيد: توفي سنة ست وثلاثين عن ثلاثمائة وخمسين سنة، ويحتمل أنه سلمان بن عامر بن أوس الضبي.

قوله: (ثلاثة لا يكلمهم الله) نفي كلام الرب تعالى وتقدس عن هؤلاء العصاة دليل على أنه يكلم من أطاعه، وأن الكلام صفة كمال له، والأدلة على ذلك من الكتاب والسنة أظهر شيء وأبينه، وهذا هو الذي عليه أهل السنة والجماعة من المحققين، قيام الأفعال بالله سبحانه، وأن الفعل يقع بمشيئته تعالى وقدرته شيئا فشيئا، ولم يزل متصفا به، هو حادث الآحاد قديم النوع كما يقول ذلك أئمة أصحاب الحديث وغيرهم من أصحاب الشافعي وأحمد وسائر الطوائف، كما قال تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ [يس:٨٢]، فأتى بالحروف الدالة على الاستقبال، والأفعال الدالة على الحال والاستقبال أيضا، وذلك في القرآن كثير].

في قوله: (ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم) في نفي كلام الله مع هؤلاء إثبات لكلامه مع غيرهم، فالله جل وعلا وصف نفسه بأنه يتكلم، ولا شك أن الوحي والأمر والنهي كلام، فالله يوحي إلى ملائكته بأمره الذي يأمرهم به، ويوحي إلى رسله من البشر بواسطة جبريل عليه السلام، والذي يأتي به هو كلام الله إليهم، وكتبه التي أنزلها هي من كلامه، وكذلك سائر شرعه الذي يشرعه لعباده؛ لأنها كلها أمر ونهي، والأمر والنهي يكون بالكلام، والكلام صفة كمال، والله جل وعلا له الكمال المطلق، وكل كمال في المخلوق فالله هو الذي وهبه، وواهب الكمال أحق به جل وتقدس، وإنما جاءت الشبه ممن دخل في الإسلام مريدا إفساده، أما المسلمون فلم ينكر ذلك أحد منهم إلا من ضل عقله وفكره، فإن من ضل ينكر ما هو كثير الورود في كتاب الله، وما هو موروث عن رسل الله من كون الرب جل وعلا يتكلم.

ومن أنكر كلام الله جل وعلا فهو في الواقع ينكر الرسالة، وينكر الشرع ينكر كونه سبحانه أرسل الرسل، وشرع الشرائع؛ لأن الرسل ترسل بالأمر والنهي، وإذا لم يكن الأمر والنهي من الله فمن أين يكون؟ إذا: عطلوا الله جل وعلا عن كونه يأمر وينهى ويتكلم، فقد وصفوه بالنقص، وقد قال الله جل وعلا: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ [التوبة:٦]، ومعلوم أن المبلغ لا يسمع كلام الله من الله وإنما يسمعه ممن يبلغه، والمقصود بكلام الله هنا القرآن، فإذا طلب كافر من المسلمين أن يطلع على شرعهم وجب عليهم أن يؤمنوه حتى يسمعوه كلام الله جل وعلا الذي تكلم به.

والأدلة على هذا متكاثرة جدا، فالذي ينكر كلام الله يلزمه إنكار الرسالة، وإنكار الشرع، بل إنكار الكمال

لله جل وعلا.

والله جل وعلا توعد هؤلاء الثلاثة وغيرهم بأنه لا يكلمهم، فترك كلامهم من العذاب الذي توعدهم به جل وعلا، فيلزم من هذا أنه جل وعلا يكلم أولياءه من المؤمنين ويخاطبهم، وهم الذين اتبعوا شرعه وآمنوا بكلامه، والأدلة على هذا من كتاب الله ومن أحاديث رسوله صلى الله عليه وسلم أكثر من أن تحصر.." (١)

"شرح فتح المجيد شرح كتاب التوحيد [١٣٥]

يجب توحيد الله وتعظيمه، ومن ذلك الإيمان بأسمائه وصفاته، فإنها تدل على كمال الله وجماله وعظمته، ولا يلزم من إثباتها أي نقص بوجه من الوجوه، وقد زعم أهل البدع ذلك، وأفسدوا عقائد المسلمين بشبه بثوها فيهم، فقيض الله لهم أئمة السنة يردون باطلهم، ويكشفون شبههم.." (٢)

"الصحابة تلقوا صفات الله بالقبول

قال الشارح رحمه الله: [وتلقى الصحابة رضي الله عنهم عن نبيهم صلى الله عليه وسلم ما وصف به ربه من صفات كماله ونعوت جلاله، فآمنوا به وآمنوا بكتاب الله، وما تضمنه من صفات ربهم جل وعلا كما قال تعالى: ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ [آل عمران:٧]، وكذلك التابعون لهم بإحسان وتابعوهم، والأئمة من المحدثين والفقهاء، كلهم وصف الله بما وصف به نفسه، ووصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يجحدوا شيئا من الصفات، ولا قال أحد منهم: إن ظاهرها غير مراد، ولا أنه يلزم من إثباتها التشبيه، بل أنكروا على من قال ذلك غاية الإنكار، فصنفوا في رد هذه الشبهات المصنفات الكبار المعروفة الموجودة بأيدي أهل السنة والجماعة].." (٣)

"ترك الواجبات وفعل المحرمات من الكبائر

Q هل كل من ارتكب معصية تخالف أمره صلى الله عليه وسلم يعد من أصحاب الكبائر؟

A كل من خالف الأمر الواجب أو ارتكب ما نهي عنه نهيا محرما، فإنه يكون من أصحاب الكبائر، ولكن الإنسان قد يتوب، وقد يأتي بأعمال تكفر عنه هذا الشيء، فإن الحسنات يذهبن السيئات كما أخبر الله جل وعلا، فلا يلزم من وقوعه في شيء من ذلك أنه يتبعه أثره.." (٤)

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ١٦/١٢٩

(٢) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ١/١٣٥

(٣) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ١٠/١٣٧

(٤) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٥٢/١٤١

"الفرق بين محبة الله ومحبة الولد

Q كيف نوفق بين قول الله تعالى: ﴿وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم﴾ [يوسف:٨٤] وبين قوله صلى الله عليه وسلم: (وأن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما)، وقوله صلى الله عليه وسلم: (حتى يكون الله ورسوله أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين)، رغم أن بياض العينين من الحزن يلزم منه شدة الحزن التي هي أقوى من مجرد الحزن فقط؟

A أقول هذا ليس فيه معارضة حتى نحتاج إلى التوفيق، كون الإنسان يحب ولده هذا شيء لا يمكن أن يتخلى عنه أبدا، وقد يتضاعف حبه لما يكون متصفا به، وليس معنى ذلك أنه يحبه كمحبة الله أو قريب من ذلك، لا أبدا، وأصلا لا معارضة حتى نحتاج إلى الجمع، فمحبة الله محبة عبودية كما سبق، وهذه محبة شفقة وحنان، وسبق أن قسمنا المحبة إلى قسمين: - محبة مشتركة وهي أنواع.

- ومحبة خاصة يجب أن تكون لله، وهي محبة العبودية والذل والخضوع والتعظيم. وهذا لا يجوز أن يكون لغير الله أصلا، ولا تكون محبة الولد بهذه المثابة، ولا قريب من ذلك.." (١)

"أصحاب الكبائر تحت المشيئة

Q من المعلوم أن صاحب الكبيرة تحت مشيئة الله، فكيف نوفق بين ذلك وبين قول الله تعالى: ﴿الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا﴾ [النساء:١٠]، وبهذا حق عليه العذاب؟

A لا يلزم من هذا إحقاق العذاب عليه، وإذا أحقه الله عليه فهو حق، وهذا من الوعيد الذي نقول: إنه تحت مشيئة الله، فهو فعل فعلا يكون سببا لدخوله النار: ﴿إنما يأكلون في بطونهم نارا﴾ [النساء:١٠] يعني: أن هذا سبب في دخول النار، ولكن هل هذا يتحقق؟ لا يلزم أن يتحقق، فقد يتوب إلى الله جل وعلا، فيعفو عنه، وإن لم يتب ومات مصرا على أكله مال اليتيم، لا يلزم أن الله ينفذ ما أخبر به، فقد يتوعد ويعفو، فالأمر إليه، بخلاف الشرك الذي أخبرنا أنه لا يعفو عنه: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ [النساء:٤٨] فهذه الآية داخلة في قوله: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء:٤٨] فأكل مال اليتيم دون الشرك، وهو داخل في ما هو (دون ذلك) فلا منافاة بين كلام الله جل وعلا.." (٢)

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٦٠/١٤١

(٢) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٥/١٤٢

"فرق بين تبديل الشرع وبين الحكم بغير ما أنزل الله في قضية معينة

Q هل هناك فرق بين الحكم بغير ما أنزل الله في قضية ما وبين تبديل الشرع بالكلية؟ وما حكم ذلك؟ وهل يلزم من ذلك أن يكون مستحلا للتبديل؟

A لا شك أن هناك فرقا واضحا، ولا أحد يقول بعدم الفرق.." (١)

"تحقيقه في أنواعه الثلاثة

قال المصنف رحمه الله تعالى: [باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب].

أي: بلا عذاب، والتوحيد هو أن يكون العمل موحدا لله جل وعلا، وألا يكون لأحد فيه شيء، والتوحيد حق الله جل وعلا الذي أوجبه على عباده بأن يكون خالصا لله جل وعلا، ويكون التوحيد أيضا فيما يخص الله جل وعلا من الأسماء والصفات والأفعال، فيجب أن يوحد الله جل وعلا في أمور ثلاثة: الأول: في حقه الذي أوجبه على عباده، بأن يجعل واحدا لله جل وعلا، ولا يوزع بين الله وبين مقاصد أخرى.

الثاني: أن يوحد الله جل وعلا بخصائصه من أوصافه وأسمائه التي اختص بها فسمى بها نفسه أو سماه بها رسوله صلى الله عليه وسلم، فيجب أن يوحد فيها وألا يشرك معه أحد من الخلق في ذلك.

الثالث: أن يوحد في أفعاله وملكه الذي يفعله ويملكه، فالملك كله لله وحده، والفعل الذي يفعله من الخلق والإحياء والإماتة وغير ذلك يكون خاصا به، ولا يجوز أن يلحق به غيره من الخلق.

وهذه الأمور الثلاثة دل عليها القرآن في مواضع متعددة، وكذلك دعوات الرسل كلها التي قصها الله جل وعلا علينا دلت على ذلك، فيجب أن يوحد الله جل وعلا في هذه الأمور، وأن يحقق التوحيد، وتحقيقه أن يؤتى بحقائقه، وحقائقه تتطلب العلم به والاطلاع عليه ثم العمل به، ويلزم من ذلك أن يخلص من جميع شوائب الدواخل التي قد تدخل عليه من الرياء والمقاصد التي لا يراد بها الله جل وعلا، وكذلك يلزم من ذلك اجتناب المعاصي والبدع، فإذا وجدت هذه الأمور فصاحبها من الذين يسبقون إلى الجنة بغير حساب ولا عذاب، فهذه هي حقيقة تحقيق التوحيد، أن يأتي به الإنسان عالما بحقائقه مطلعا عليها، ثم يتحلى بها عملا وعلما، ثم يلزم منه أن يجتنب جميع شوائب الدواخل من المعاصي والبدع وغيرها؛ لأن من حقق التوحيد انجذب بكليته إلى الله فأصبح يحبه الحب كله، وأصبح يوافق أمره موافقة لا ينفك عنها، ولا يجد في نفسه مخالفة لأمر الله جل وعلا، ويكره كل ما نهاه الله عنه أشد كراهة، فمن حقق التوحيد كان بهذه المثابة، ولهذا تحقيق التوحيد صار عزيزا في الناس، وإن كان في صدر هذه الأمة موجودا بكثرة، ولكنه فيما

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ١٤٢/٩٠

بعد أصبح قليلا، ومن تحلى بذلك فهو لا يحاسب ولا يعذب، ويكون من السبعين ألفا الذين يسبقون إلى الجنة بغير حساب ولا عذاب.." (١)

"تحقيق التوحيد بترك الرقية والكي

[الخامسة: كون ترك الرقية والكي من تحقيق التوحيد].

الاسترقاء غير الرقية، فالاسترقاء هو طلب الرقية، أن يطلبها من غيره؛ لأن الطلب فيه افتقار لغير الله جل وعلا، فتركه استغناء بالله جل وعلا من تحقيق التوحيد، وكذلك الكي.

أما وجه كون الكي تركه من تحقيق التوحيد فهو ما ذكره العلماء بأن الكي فيه ألم محقق ومستعجل، وأما الشفاء فيه فهو مظنون، وقد يكون وهما لا حقيقة له، فالذي يقدم عليه غالبا يكون راغبا في الدنيا أكثر من رغبته في الآخرة، فمن هنا صار فعل الكي ليس من تحقيق التوحيد، وتركه توكلا على الله يكون من تحقيق التوحيد، أما فعله فيدل على الرغبة في الدنيا أكثر، وليس معنى هذا أن الكي محرم، لا.

بل الكي مباح، فهو علاج جائز، فإذا أراد الإنسان أن يكتوي فله ذلك، ولكن تركه أفضل فقط، هذا هو المقصود، فالذين يسبقون إلى الجنة بغير حساب هم الذين يفعلون الواجبات ويتركون المحرمات والمكروهات، ويفعلون المستحبات، وهؤلاء هم الذين ذكرهم الله جل وعلا في أحد أقسام الذين أورثهم الله جل وعلا الكتاب، وهم الذين اصطفاهم الله، فهم السابقون بالخيرات بإذن ربهم؛ لأن الله جل وعلا قسمهم ثلاثة أقسام: قسم ظالم لنفسه، وقسم مقتصد، وقسم سابق بالخيرات بإذن الله.

فهؤلاء الذين يسبقون بالخيرات بإذن الله جل وعلا هم الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب، فيسبقون إليها قبل غيرهم، وهذا أيضا لا يلزم منه أن الذين يحاسبون ولا يسبقون إليها يكونون أقل منهم درجة، فقد يكون الذين يحاسبون منهم من إذا دخل الجنة كان أعلى من السابقين الذين دخلوها بلا حساب، كما إذا كان الإنسان عنده جهاد وعنده أموال، ولكنه ينفق في سبيل الله وينفع عباد الله بأمواله، فهو يحاسب عن ماله: من أين جمعه وفيم أنفقه، ولا بد من المحاسبة، ولكن بعد المحاسبة قد تكون درجته أرفع من درجة الذين يسبقون إلى الجنة بغير حساب.

فإذا هؤلاء الذين يتركون الكي ويتركون الاسترقاء ليس معنى ذلك أنهم يكونون أفضل من غيرهم على الإطلاق،

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٣/١٦

فقد يكون الذي يفعل شيئا من ذلك عنده حسنات أكثر من حسنات هذا الذي ترك هذا الأمر توكلا على الله، فإذا دخل الجنة كان أرفع ممن سبق إليها.." (١)

"فضيلة هذه الأمة كما وكيفا

[التاسعة: فضيلة هذه الأمة بالكمية والكيفية].

أما الكمية فمعناها الكثرة، وهذا مأخوذ من قوله: (ولكن انظر إلى الأفق)، والأفق هو أنك إذا التفت يمينا أو شمالا أو أمامك أو خلفك رأيت السماء.

فقيل له: انظر إلى الأفق.

ثم قيل له: انظر إلى الأفق الآخر فكلما نظر إلى جهة إذا بالرجال قد سدوا الأفق من كثرتهم، فهذه الكمية، أما الكيفية فلأن فيهم السبعين ألفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب.

وقد جاءت أحاديث جيدة الإسناد في أن مع كل ألف سبعين ألفا، فيكون العدد أكثر، وجاء في أحاديث أخرى فيها ضعف أن مع كل واحد سبعين ألفا، فتصبح سبعين ألفا مضروبة في سبعين ألفا، فيكون هذا عددا كبيرا جدا، وجاء ما هو أكثر من هذا، وهو أن الصحابة قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم لما قال ذلك: (ألا استزدت ربك يا رسول الله؟ قال: بلى.

استزدته فزادني بأن أعطاني ثلاث حثيات من حثي ،اته جل وعلا.

فقال قائل: ألا استزدته يا رسول الله؟ فقال عمر: حسبك، إذا شاء ربنا جل وعلا أدخل عباده كلهم بحثية واحدة من حثياته، قال صلى الله عليه وسلم: صدق عمر)، والحديث فيه ضعف، ولكن فضل الله واسع جل وعلا.

وهذه الأمة هي أفضل الأمم على الإطلاق، غير أنه لا يلزم من كونها أفضل الأمم أن تكون السابقة منها؛ لأنه جاء في سورة الواقعة لما ذكر الله جل وعلا السابقين قوله تعالى: ﴿ثلة من الأولين * وقليل من الآخرين﴾ [الواقعة:١٤]، و (الأولون) لا يطلق على الأمة هذه، ولهذا يقول المفسرون: (ثلة من الأولين) يعني: من الأنبياء السابقين وأتباعهم.

وجاء في سورة آل عمران قوله جل وعلا: ﴿وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا﴾ [آل عمران:١٤٦]، وهذا يدل على فضلهم وعلى كثرتهم أيضا.

والمقصود أن هذه الأمة في الجملة أفضل من غيرها إطلاقا، ولا يلـزم أن تكون أفضل من الكل مطلقا،

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٧/١٨

فإنه يوجد في الأمم السابقة من هو أسبق إلى الجنة وأحسن سابقة، ولكن بالنسبة إليهم فقط لا بالنسبة للأمة هذه، أما من يلي هذه الأمة في الصفات فهم بنوا إسرائيل، ولهذا ظن الرسول صلى الله عليه وسلم لما رأى بني إسرائيل أنهم أمته لكثرتهم، فقيل له: هذا موسى وقومه.

فهذا يدل على فضيلتهم، وقد قال الله جل وعلا فيهم: ﴿ولقد اخترناهم على علم على العالمين﴾ [الدخان:٣٢]، وقوله: (على العالمين) يعني: عالمي زمانهم، فقد فضلوا عليهم، فهذا يدل على فضلهم في الجملة أيضا.." (١)

"معنى الشهادتين

ثم يضاف إلى شهادة التوحيد ووجوب التشهد بها شهادة أن محمدا رسول الله.

ومعناها: أنه رسول من عند الله جاء بالدين الذي يلزم كل إنسان قبوله والعمل به، وأنه ليس هناك طريق يسلك إلى الله جل وعلا إلا ما جاء به هذا الرسول صلى الله عليه وسلم، أما الطرق الأخرى سواء أزعم أنها موروثة عن الأنبياء وأنها وحي أوحي به إليهم أم لا، كلها يجب مجانبتها وتركها، واتباع محمد صلوات الله وسلامه عليه الذي هو خاتم الرسل، كما قال صلى الله عليه وسلم: (والله لو كان أخي موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي) موسى عليه السلام كليم الله لو كان حيا موجودا لاتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأنه هو خاتم الرسل الذي بعث للخلق كلهم.

فمعنى شهادة أن محمدا رسول الله: العلم اليقيني بأنه رسول من الله جل وعلا، أوحى إليه شرعه، وأكرمه بذلك، وهو عبد يعبد الله جل وعلا، ليس له من الإلهية ولا من الربوبية شيء، وإنما قام بعبادة الله جل وعلا حسب أمر الله جل وعلا، وألا يعبد الله جل وعلا إلا بما جاء به صلوات الله وسلامه عليه.

هذا هو معنى: (أشهد أن محمدا رسول الله) رسول أوحي إليه بالشرع، كلف الناس بطاعته وتوقيره وتعظيمه واتباعه في ذلك، وألا نعبد الله جل وعلا إلا بما جاء به عن الله، وكل ما يقوله ويأمر به من الرسالة التي أرسل بها؛ لأن الله جل وعلا يقول: ﴿وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى * علمه شديد القوى﴾ [النجم:٣ - ٥] الذي هو جبريل عليه السلام هو الذي جاءه بالوحي.

ثم هذا ليس خاصا بأهل الكتب، فهذا يدعى به الناس كلهم، ولكن هذا يدل على أنه لا يقبل من إنسان يريد الدخول في الإسلام حتى يتلفظ بهاتين الشهادتين، والتلفظ يلزم منه أن يعلم معناهما، فيعرف معنى الشهادتين، ويعلم أن التلفظ بغير معنى يتضمنه الكلام لا يفيد شيئا، فيكون شبه هذيان، وشبه كلام النائم

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ١١/١٨

السكران الذي لا يعقل ما يقول.

ومعلوم أن الكلام: اسم للفظ والمعنى، والكلام لا يكون في للفظ دون المعنى، ولا للمعنى دون اللفظ، وهذا هو الحق الذي دل عليه كتاب الله ولغة العرب، وكذلك إجماع أهل الحق على هذا، ولهذا لابد من معرفة هاتين الشهادتين حتى يكون الإنسان مسلما حقا، أما إذا نطق بهما وهو لا يعرف معناهما فيحكم له بالإسلام ظاهرا، وأما الباطن فإن كان لا يعرف معناهما ولا يعمل بهما فليس بمسلم، ولا بد من معرفة معناهما والعمل بهما، فإذا فعل ذلك وجب عليه قبول كلما جاء به الرسول، والالتزام بالصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر الأوامر التي أوجبها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكذلك ينبغي اجتناب ما نهى عنه، فإن فعل ذلك فهو من المؤمنين المتقين السعداء في الدنيا والآخرة، وإن كان على ظاهره وترك بعضها، والتزم ببعضها فأمره إلى الله جل وعلا إن شاء آخذه وعذبه، وإن شاء عفا عنه، إلا أنه لا بد من شهادة ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقامة الصلاة.

أما البقية التي هي أداء الزكاة وصوم رمضان والحج فالكلام فيها يختلف عن هذا؛ لأن الزكاة أمر يتعلق بذمة الإنسان وبماله الظاهر الذي يرى ويشاهد، أما المال الباطن الذي لا يعلمه إلا صاحبه فهذا إليه، إن كان عنده إيمان وتقى ومخافة من الله دفع زكاته، وإن لم يفعل ذلك فالله الذي يحاسبه، إلا أنه يجب على الإمام -إمام المسلمين- إذا كان ظاهر الإنسان الإسلام، وله أموال ظاهرة فيجب عليه أن يأخذ الزكاة منه، فيضعها حيث أمر الله جل وعلا كما سيأتي، أما الأموال الباطنة فموكولة إلى إيمان الإنسان نفسه.

وأما الصوم وهو ركن من أركان الإسلام كما هو معلوم فهو موكول إلى إيمان الإنسان وأمانته، إن كان عنده أمانة وإيمان صام، وإلا لم يفعل.

فالصيام بين العبد وبين ربه جل وعلا؛ لأن الإنسان يمكن أن يظهر أمام الناس أنه صائم، وهو يأكل ويشرب ويفعل ما يريد، ويذهب إلى البيت أو إلى أي مكان ويفعل ما يشاء، ولا يراقبه إلا الله، ولهذا السبب لم يذكر الصوم في هذا الحديث، وفي بعض الأحاديث لم يذكر في الأركان.

وأما الحج فالحج له أمر آخر، وهو أنه لا يجب على كل أحد، وإنما يجب على المستطيع القادر، وكذلك هو لا يجب في كل عام، وإنما يجب في العمر مرة، فإذا كان كذلك فليس كبقية الأركان.

ولهذا السبب أيضا لم يذكر الحج في هذا الحديث، وهذا هو الصحيح من أقوال العلماء في كون الصوم والحج لم يذكرا في هذا الحديث، وليس كما يقول بعضهم: إن بعض الرواة اختصر الحديث.

لأن هذا طعن برواة الحديث، ولو قبل مثل هذا الطعن لأمكن لكل مبطل أن يقول: هذا الحديث مختصر،

وهذا محذوف منه كذا ومزيد فيه كذا، وما أشبه ذلك.

وإنما الرسول صلى الله عليه وسلم يذكر عندما يذكر أركان الإسلام فيقول: (بني الإسلام على خمس: شهادة ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا)، وكذلك إذا سئل عن الإسلام فإنه يذكر أركان الإسلام كاملة، وإذا ذكر الإيمان ذكر أركان الإيمان كاملة، أما إذا جاء الأمر ويترتب على الأمر القتال أو الحكم بالإسلام أو الضلال فإنه يذكر ذلك حسب ما يناسب المقام؛ لأن الخطاب بالصوم ليس لكل أحد، وهو أمانة بين العبد وبين ربه، فمثلا الحائض لا يلزمها الصيام، وإنما تقضي أياما بعدما يزول المانع، وكذلك المسافر لا يلزمه، وإنما يقضي أياما بعد زوال المانع، وكذلك الكبير الذي لا يستطيع الصوم لا يلزمه، وإنما يفطر ويأكل ويطعم بدل كل يوم مسكينا، وكذلك الحامل إذا خافت على ولدها فإنه لا يلزمها، فإنها تأكل ثم تطعم وتصوم، وكذلك المرضع، وهكذا.

بخلاف الصلاة؛ فإن الإنسان ما دام فيه عقله وما دام قد كلف لا تسقط عنه الصلاة بحال من الأحوال، سواء أكان صحيحا أم مريضا، وسواء أكان يستطيع أن يجلس أم لا يستطيع الجلوس، يستطيع القيام أم لا يستطيع، فيجب عليه أن يصلي حسب حاله، ولا تسقط الصلاة بحال من الأحوال.

وكذلك شهادة ألا إله إلا الله، شهادة التوحيد، وشهادة أن محمدا رسول الله ملازمة دائما للقلب والعلم، وكذلك الاعتقاد، يعتقد ذلك، فتلازمه دائما وأبدا لا تسقط بحال من الأحوال.

وبهذا يتبين الفرق بين هذه التي يذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم في سائر الأحاديث وبين الأركان التي قد لا يذكرها في بعض الأحاديث، وليس الأمر كما قيل: إن ذكرها وعدم ذكرها حسب تنزل الفرائض. ففي أول الأمر نزلت الصلاة، ثم بعد ذلك الزكاة، فصارت تذكر الصلاة ثم تذكر الزكاة، ثم بعد ذلك الصوم، وقد مر معنا أن الصوم فرض في السنة الثانية للهجرة، أي: فرض في المدينة، بخلاف الصلاة فإنها فرضت قديما في مكة.

وأما الحج فقد اختلف فيه كثيرا، وقد علم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يحج إلا في السنة العاشرة السنة التي توفي فيها صلوات الله وسلامه عليه، وبهذا يتبين الفرق، ولكن ليس الأمر كما يقول هذا القائل: أنه حسب تنزل الفرائض، وإنما الصواب هو ما ذكرنا من الفرق أن الشهادتين والصلاة تلازم المسلم دائما

وأبدا، ولا تنفك عنه بحال من الأحوال ما دام عقله معه وما دام مكلفا، بخلاف الصوم والحج فليس الأمر كذلك.." (١)

"الصلاة أعظم واجب بعد الشهادتين

قال الشارح: [وقوله صلى الله عليه وسلم: (فإن هم أطاعوك لذلك) أي: شهدوا وانقادوا لذلك: (فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات) فيه أن الصلاة أعظم واجب بعد الشهادتين.

قال النووي ما معناه: إنه يدل على أن المطالبة بالفرائض في الدنيا لا تكون إلا بعد الإسلام، ولا يلزم من ذلك ألا يكونوا مخاطبين بها، ويزاد في عذابهم بسببها في الآخرة، والصحيح أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة المأمور به والمنهي عنه، وهذا قول الأكثرين.

اهـ].

ما الفائدة بكونهم مخاطبين بفروع الشرع؟ ليس هناك فائدة إلا زيادة عذابهم فقط، ومعنى مخاطبتهم بها أنهم يعذبون على ترك الواجبات، ويعذبون على فعل المحرمات، هذا معنى المخاطبة، أي: أنه إذا فعل محرما أو ترك واجبا يكون مرتكبا لجريمة، ويدل على هذا قوله جل وعلا في ذكر الكافرين عندما سئلوا وهم في النار: ﴿ما سلككم في سقر﴾ [المدثر:٤٢]؟ كان الجواب ﴿قالوا لم نك من المصلين * ولم نك نطعم المسكين * وكنا نخوض مع الخائضين * وكنا نكذب بيوم الدين﴾ [المدثر:٤٣ - ٤٦]، فذكروا أنهم ما يصلون، ولا يؤدون الزكاة، وكانوا لا يتركون محرما إلا وفعلوه: ﴿وكنا نخوض مع الخائضين﴾ [المدثر:٤٥]، فبين بهذا أنهم يعاقبون على ترك الصلاة وترك الزكاة وغيرها، وأن هذا هو الذي سلكهم في سقر، وإن كان الأصل في هذا هو الكفر وعدم الإيمان، هذا هو الأصل، ولكنهم يعذبون على البقية.

أما كون الصلاة هي أعظم الواجبات بعد الإيمان بالله وشهادة ألا إله إلا الله فهذا تدل عليه أدلة كثيرة من الشرع، منها: أن الله جل وعلا قرن الصلاة بحقه في مواضع متعددة، كقوله: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون * الذين يقيمون الصلاة﴾ [الأنفال:٢ - ٣]، وقال في سورة المؤمنون: ﴿قد أفلح المؤمنون﴾ [المؤمنون:١] إلى أن قال: ﴿والذين هم على صلواتهم يحافظون﴾ [المؤمنون:٩]، بدأ الأعمال بالصلاة وختمها بالصلاة، وكذلك في سورة سأل: ﴿إن الإنسان خلق هلوعا * إذا مسه الشر جزوعا * وإذا مسه الخير منوعا * إلا المصلين * الذين هم على صلاتهم دائمون﴾ [المعارج:١٩ - ٢٣]، ثم ذكر أوصافهم وختمها بقوله: ﴿والذين هم على

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٢٢/٥

صلاتهم يحافظون * أولئك في جنات مكرمون﴾ [المعارج:٢٤ - ٣٥]، فهذا كله يدلنا على عظم الصلاة، حيث إنها تبدأ في ذكر الأعمال الصالحة ويختم بها ذكر الأعمال الصالحة.." (١)

"خطأ من يظن أن التوحيد هو توحيد الربوبية فقط

قال الشارح رحمه الله: [وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد، وأنهم إذا شهدوا هذا وفنوا فيه فقد فنوا في غاية التوحيد، فإن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات، ونزهه عن كل ما ينزه عنه وأقر بأنه وحده خالق كل شيء لم يكن موحدا حتى يشهد بأن لا إله إلا الله وحده، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له، والإله هو المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، وليس هو الإله بمعنى القادر على الاختراع، فإذا فسر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع واعتقد أن هذا المعنى هو أخص وصف الإله، وجعل إثبات هذا هو الغاية في التوحيد، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية، وهو الذي يقولونه عن أبي الحسن وأتباعه لم يعرف حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله صلى الله عليه وسلم، فإن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله وحده خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين، قال تعالى: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف:١٠٦].

قالت طائفة من السلف: تسألهم: من خلق السموات والأرض؟ فيقولون: الله، وهم مع هذا يعبدون غيره، قال تعالى: ﴿قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون * سيقولون لله قل أفلا تذكرون * قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم * سيقولون لله قل أفلا تتقون * قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون * سيقولون لله﴾ [المؤمنون:٨٤ - ٨٩]].

المتكلمون جعلوا توحيد الربوبية غاية التوحيد، ويستدلون على توحيد الربوبية بالأدلة العقلية التي اتخذها المتكلمون أصلا في هذا، وبنوا عليها الحكم على الناس، وقالوا: إن أول واجب على العبد النظر في هذا الشيء، يجب عليه أن يتجه للنظر وإثباته بالدليل، فإن لم يفعل هذا فليس بمؤمن.

والواقع أن الذي يقولونه لا يكفي في النجاة؛ لأن النظر الذي أرادوه وقالوه وأثبتوه، كله في إثبات الربوبية؛ لأنهم قالوا: هذه المخلوقات تدل على الخالق؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يكون أوجد نفسه، ولا يمكن أن يكون أوجده موجد مثله، وكل محدث لابد له من محدث، والمحدث يجب أن ينتهي إلى محدث قادر

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٣/٢٣

كامل، أول بلا بداية وآخر بلا نهاية؛ لأنه غني بنفسه عن كل ما سواه، وأدى النظر إلى هذا في النظر في المخلوقات وفي أنفسهم وفيما حولهم من المخلوقات وفي الآفاق، وهذا جعلوه هو الغاية في التوحيد، والواقع أن هذا لا يكفي، والفناء الذي يقوله بعض الصوفية المقصود به أن يكون نهاية عمله وغاية مقصده في هذا، يعني أنه يجتهد كل الاجتهاد في هذا، والواقع أنه قد يفنى في هذا وهو مشرك بالله يعبد غيره؛ ولهذا أدى هذا الأمر بكثير منهم إلى الزندقة والخروج من الدين الإسلامي، فيقول مثلا: أنا أتقلب في طاعة الله دائما؛ لأني ما أخرج عن إرادته وعن مشيئته، فمثلا الصلاة مأمور بها شرعا، فإذا لم يصل يقول: إن الله شاء ذلك مني وأراده، فإذا: أنا مطيع لإرادة الله الكونية القدرية، فأنا في طاعة، هذه نتائج النظر، وهل المقصود النظر في هذا فقط؟ لا.

يقول ابن إسرائيل الذي يجعلونه من العارفين: أصبحت فعلا لما يراد بي ففعلي كله طاعات كل فعله طاعات، حتى الكفر يكون طاعة عنده! وكذلك غيره، وهؤلاء المتكلمون يجعلون معنى الإله: القادر على الخلق والإيجاد والإحياء والإماتة، ويسمونه القادر على الاختراع، وهذا هو معنى الإله عندهم، وهذا في الواقع كذب على اللغة وعلى الشرع، وليس هذا معناه، وإنما معنى (الإله) المعبود، وليس معناه الرب؛ لأن الرب هو المالك المتصرف الذي يتصرف في الشيء ويملكه، ويفعل فيه ما يريد، ومعنى الرب غير معنى الله، معنى الله هو الألوهية والعبودية، والله طلب من الخلق أن يعبدوه وأن يوحدوه، فالمقصود أن الذي جعلهم يقولون هذا القول هو كونهم اعتمدوا على عقولهم، والعقول غايتها أن تدل على وجود الله فقط، أما أن تدل على بيان حقوقه، فهذا لا يدل عليه إلا الوحي الذي جاءت به الرسل.

وفي الجملة يلزم من كونه الرب أن تعبده وحده، ولكن من يعرف العبادة؟ العبادة تتوقف على الشرع، فمن العبادة الشرعية الإخلاص في كل عمل يصدر من الإنسان، فيريد به الثواب، والعبادة لابد أن يأتي بها الأمر من الله جل وعلا، وهذا يتوقف على الشرع، وهذا في الواقع وإلا فأقسام التوحيد متلازمة، لا ينفك واحد عن الثاني.

وقولهم: الإله هو القادر على الاختراع، وإن هذا من أخص خصائص الإله يلزم منه أن يوحدوه، وأن يعبدوه وحده، وألا يتجهوا بقصدهم ونياتهم وأفعالهم إلى شيء آخر، كما قال الله جل وعلا: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون * الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون﴾ [البقرة:٢١ - ٢٢]، فألزمهم الله جل وعلا بأن تكون العبادة له وحده؛ لإقرارهم بأنه هو الذي خلقهم وخلق من قبلهم، وهو

الذي جعل الأرض على هذه الصفة، وهو الذي ينبت النبات، وهو الذي يرزقهم، ألزمهم بإقرارهم هذا أن يعبدوه وحده، وهكذا في آيات كثيرة يجعل ربنا جل وعلا إقرارهم بتوحيد الربوبية ملزما لهم بأن يعبدوا وحده، كقوله: ﴿أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أئله مع الله﴾ [النمل:٦٢]، وهم اتخذوا مع الله آلهة، فالله ينكر عليهم هذا، وهذا في الواقع كثير في القرآن، ولكن الذي جعل المتكلمين يقولون هذا القول هو إعراضهم عن القرآن وعدم تأملهم له، وزعمهم أن في القرآن ظواهر لا تدل على التوحيد، عكس ما كان عليه السلف.

فالحقيقية والواقع أن اليقين هو الذي جاء به القرآن، وجاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، لا ما دل عليه العقل، وهم يؤصلون في هذا أصولا يتبنونها، ويقولون: عرفنا صدق الرسول صلى الله عليه وسلم بعقولنا، فالعقل هو الذي ميز بين الساحر والكاهن والمتنبي والنبي، عرفنا ذلك بعقولنا، فإذا كان أصل معرفة الرسول بالعقل فيكون العقل هو الأصل.

فلا يجوز أن يجعل الفرع حاكما على الأصل، وهذا مبدأ اعتقادهم، هذا من ناحية، وهذا في الواقع ضلال، فالله جل وعلا يأمر رسوله صلى الله عليه وسلم أن يقول: ﴿وإن اهتديت فبما يوحي إلي ربي﴾ [سبأ:٥٠]، يعني: هداية الرسول صلى الله عليه وسلم بالوحي الذي جاءه من الله، ولا يمكن لأحد غير الرسول أن يهتدي بغير الوحي، لا يمكن أبدا، فالهدى لا يكون إلا بالوحي، ولكن العقل يكون مساعدا؛ لأن الوحي لا يأتي مخالفا للعقل.

فالمقصود أن الواجب على العبد أن يتعرف على دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم، ويعلم أن نجاته بها، ولن تكون له نجاة وهو يجعل عقله دليلا، أو يجعل شيخه هو الذي يعرف الحق فقط ويترسم طريقه، والله جل وعلا يقول: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ [النساء:٦٥]، وهذا عام شامل في العقائد وفي الأفعال وفيما يحدث من النزاع والشجار بين الخلق وفي كل شئون الحياة، يجب أن يكون الوحي هو الحاكم والمسيطر على عقيدتك وعلى عملك وعلى سلوكك وعلى معاملتك مع الناس، يجب أن يكون هو الحاكم المسيطر على ذلك، وإلا فيكون الإنسان على خطر شديد.." (١)

"معنى الصلاة واللعن

قال الشارح رحمه الله: [قوله: (لعن الله): اللعن: البعد عن مظان الرحمة ومواطنها قيل: واللعين والملعون من حقت عليه اللعنة، أو دعي عليه بها، قال أبو السعادات: أصل اللعن: الطرد والإبعاد من الله، ومن

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٩/٣

الخلق: السب والدعاء.

قال شيخ الإسلام رحمه الله ما معناه: إن الله تعالى يلعن من استحق اللعنة بالقول، كما يصلي سبحانه على من استحق الصلاة من عباده قال تعالى: ﴿هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور وكان بالمؤمنين رحيما * تحيتهم يوم يلقونه سلام﴾ [الأحزاب:٤٣ - ٤٤] وقال تعالى: ﴿إن الله لعن الكافرين وأعد لهم سعيرا﴾ [الأحزاب:٦٤] وقال تعالى: ﴿ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا﴾ [الأحزاب:٦١].

والقرآن كلامه تعالى، أوحاه إلى جبريل عليه السلام، وبلغه رسوله محمدا صلى الله عليه وسلم، وجبريل سمعه منه، كما سيأتي في الصلاة إن شاء الله تعالى، فالصلاة ثناء الله تعالى كما تقدم، فالله تعالى هو المصلي وهو المثيب كما دل على ذلك الكتاب والسنة، وعليه سلف الأمة، قال الإمام أحمد رحمه الله: (لم يزل الله متكلما إذا شاء)].

يقول: إن الله يصلي كما أنه يلعن، ومعنى يصلي: أي: يثني، وصلاته جل وعلا هي: ثناؤه على عبده في الملأ الأعلى، كما قال أبو العالية فيما ذكره البخاري في صحيحه، فالصلاة ضد اللعنة، فبعض عباد الله يكون قريبا إلى الله جل وعلا، متبعا أوامره، مجتنبا نواهيه، مسارعا في مرضاته، يحب ما يحبه، ويبغض ما يبغضه، ويحارب أعداءه، ويجاهد في سبيله.

فهؤلاء هم الذين يصلي عليهم الله جل وعلا، والله جل وعلا إذا صلى على عبده فمعنى ذلك: أنه رضي عنه، ويلزم من ذلك الرضا بفعله، وإلا فصلاته غير رضاه.

أما الصلاة من الخلق فهي الدعاء، وأصل الصلاة التي جاء بها الشرع هي الصلاة المعروفة التي تفتح بالتكبير، وتختتم بالتسليم، وتشتمل على القيام والقراءة والركوع وغير ذلك، وأصلها مأخوذ من الدعاء.

قال الله جل وعلا آمرا نبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾ [التوبة:١٠٣] يعني: ادع لهم فهذا بالنسبة للخلق، ومعلوم أن الفعل يختلف بإضافته وصدوره من الخلق عما إذا صدر من الله جل وعلا، فالله جل وعلا له أفعال تخصه كما أن له صفات يختص بها، وعباده كذلك، وليس بين الله جل وعلا وبين خلقه مشابهة أو مماثلة، ولكن يجب أن يثبت لله ما أثبته لنفسه أو أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا يجوز التحريف أو التأويل الذي يخرج الكلام عن مراد المتكلم.

وهذا هو طريق أهل السنة، وهو الذي يجب اتباعه؛ لأنه هو الذي دل عليه كتاب الله وسنة رسوله صلى

الله عليه وسلم ومنهج صحابته رضوان الله عليهم، وهذا الطريق من خالفه فقد خالف سبيل المؤمنين، ومن خالف سبيل المؤمنين، وسلك غير طريقهم فالله جل وعلا يوليه ما تولى، ويصليه جهنم.." (١)

"لا يملك النفع والضر إلا الله

قال الشارح رحمه الله تعالى: [وفسره ابن جرير في تفسيره: بالدعاء وهو فرد من أفراد العبادة، على عادة السلف في التفسير: يفسرون الآية ببعض أفراد معناها، فمن صرف منها شيئا لقبر، أو صنم، أو وثن، أو غير ذلك: فقد اتخذه معبودا، وجعله شريكا لله في الإلهية التي لا يستحقها إلا هو، كما قال تعالى: ﴿ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه إنه لا يفلح الكافرون﴾ [المؤمنون:١١٧]، فتبين بهذه الآية ونحوها أن دعوة غير الله كفر وشرك وضلال.

وقوله: ﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا راد لفضله﴾ [يونس:١٠٧]، فإنه المتفرد بالملك والقهر، والعطاء والمنع، والضر والنفع، دون كل ما سواه، فيلزم من ذلك: أن يكون هو المدعو وحده، المعبود وحده، فإن العبادة لا تصلح إلا لمالك الضر والنفع، ولا يملك ذلك ولا شيئا منه غيره تعالى، فهو المستحق للعبادة وحده دون من لا يضر ولا ينفع.

وقوله تعالى: ﴿قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون﴾ [الزمر:٣٨]]: هذا أيضا خطاب الله جل وعلا يتحدى فيه الكفار: بأن يدعوا أصنامهم وآلهتهم؛ لتجلب لهم شيئا من النفع والنعم التي لم يقدرها الله جل وعلا ولم يردها، أو أن تدفع شيئا من النقم والمصائب التي قدرها.

ويقول جل وعلا في أول الآية: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله﴾ [الزمر:٣٨] (قل أفرأيتم) أي: أخبروني عن هذه التي تدعونها من دون الله.

﴿إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره﴾ [الزمر:٣٨]، أي: هل تستطيع -إن أرادني بمرض، أو أصابني بفقر، أو أصابني بإدالة عدو، أو ما أشبه ذلك- أن تمنع هذا وتصرفه؟!

A لا تستطيع.

ثم قال تعالى: ﴿أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته﴾ [الزمر:٣٨]، هل تستطيع أن تمسك رحمته، وأن تأتي إلى هذا الذي أراده الله جل وعلا بالرحمة فتمنعها عنه؟! لا تستطيع.

ثم يقول: ﴿قل حسبي الله﴾ [الزمر:٣٨] أي: هو كافيني، وهو الذي أعتمد عليه، وأدعوه وأعبده دون غيره.

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٤/٤١

يقول مجاهد رحمه الله: إن الرسول سألهم؛ لأن الله أمره أن يسألهم: ﴿قل أفرأيتم﴾ (قل): هذا أمر من الله أن يقول لهم، فسألهم وقال لهم: (أرأيتم هذه الأصنام: هل تدفع الضر عمن أراد الله جل وعلا به الضر، أو تمسك الرحمة أن تصل إلى من أراد الله به الرحمة؟ فسكتوا) يقول: سألهم فسكتوا، لماذا (سكتوا)؟ لأنهم يعلمون أنها لا تفعل شيئا من ذلك، ولكنهم يكابرون؛ ومتمسكون بدين آبائهم! وليس لهم في ذلك حجة إلا أنهم وجدوا آباءهم يعبدون هذه الأصنام، مع أنهم لا يعتقدون أنها شاركت الرب جل وعلا في التدبير، أو شاركته في الملك، أو شاركته في الخلق والإيجاد، ولهذا بدأ بسؤالهم عن خالق السماء: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾ [الزمر:٣٨] يعني: ليس عندهم شك أن الخالق هو الله، فهم يقرون بهذا، ومعنى هذا: أن الله يحتج عليهم بكونهم يقرون بأن الله هو الذي يتفرد بالخلق والنفع والضر ولا يشاركه أحد، فإذا كان كذلك فيجب أن يفرد بالعبادة، وألا يدعى غيره، هذا وجه التحدي ووجه إقامة الحجة عليهم، وهذا كثير جدا في القرآن، فكل الآيات التي فيها النهي عن الشرك والأمر بالعبادة تبنى على هذا الشيء، كقوله جل وعلا: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون * الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون﴾ [البقرة:٢١ - ٢٢]، يعلمون أن الله هو الخالق وحده هو الذي خلق السماوات وخلق الأرض على هذه الصفة، وهو الذي ينزل المطر فينبت النبات. يعلمون حقا أن الله هو المتفرد بهذا، فإذا كانوا يعلمون ذلك: فلماذا يدعون معه غيره؟! ما حجتهم وما برهانهم وما دليلهم؟!." (١)

"الدعاء في الكتاب والسنة

قال الشارح رحمه الله: [قال ابن جرير: ﴿ويوم يحشرهم وما يعبدون من دون الله﴾ [الفرقان:١٧] من الملائكة والإنس والجن، وساق بسنده عن مجاهد قال: عيسى وعزير والملائكة، ثم قال: يقول تعالى ذكره: قالت الملائكة -الذين كانوا هؤلاء المشركون يعبدونهم من دون الله- وعيسى: تنزيها لك يا ربنا وتبرئة مما أضاف إليك هؤلاء المشركون: ﴿ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء﴾ [الفرقان:١٨] نواليهم ﴿ولكن متعتهم وآباءهم حتى نسوا الذكر وكانوا قوما بورا﴾ [الفرقان:١٨] ((أنت ولينا من دونهم)) [سبأ:٤١].

انتهى.

قلت: وأكثر ما يستعمل الدعاء في الكتاب والسنة، واللغة، ولسان الصحابة ومن بعدهم من العلماء: في

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٧/٤٧

السؤال والطلب، كما قال العلماء من أهل اللغة وغيرهم: الصلاة لغة: الدعاء، وقد قال تعالى: ﴿والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير﴾ [فاطر:١٣] الآيتين، وقال: ﴿قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية﴾ [الأنعام:٦٣] وقال: ﴿وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعدا أو قائما﴾ [يونس:١٢] وقال: ﴿وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض﴾ [فصلت:٥١] وقال: ﴿لا يسأم الإنسان من دعاء الخير وإن مسه الشر فيئوس قنوط﴾ [فصلت:٤٩] الآية، وقال: ﴿إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم﴾ [الأنفال:٩] الآية، وفي حديث أنس مرفوعا: (الدعاء مخ العبادة) وفي الحديث الصحيح: (ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة) وفي آخر: (من لم يسأل الله يغضب عليه) وفي حديث: (ليس شيء أكرم على الله من الدعاء) رواه أحمد والترمذي وابن ماجة وابن حبان والحاكم وصححه]: هذه الأحاديث وإن كان فيها من الضعيف مثل: (الدعاء مخ العبادة)، ومثل قوله: (ليس شيء أكرم على الله من الدعاء) إلا أنه ليس المقصود الاعتماد على ذلك، وإنما المقصود الاستشهاد بهذا، وما زال العلماء رحمهم الله يستشهدون بالضعيف؛ ولكنهم لا يعتمدون عليه، وذلك حينما يكون متفقا مع الصحيح في المعنى فإنه يكون شاهدا؛ لأنه قد يكون أوضح في العبارة وأبين.

وأما قوله: إن الصلاة هي: الدعاء، فالمقصود بها: في لغة العرب الذي نزل بها القرآن، وليس المقصود في لغة الرسول صلى الله عليه وسلم حينما يقول: الصلاة؛ لأنه جعل الصلاة على أشياء مخصوصة تشمل الدعاء وتشمل القيام والركوع والتكبير، ولهذا تعرف الصلاة بأنها: أفعال مخصوصة تفتتح بالتكبير وتختتم بالتسليم، فهو شيء خاص؛ ولكن الأصل فيها أنها الدعاء؛ لأن الله جل وعلا يقول: ﴿وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾ [التوبة:١٠٣]، فالمراد بقوله: ﴿وصل عليهم﴾ يعني: يدعو لهم، فالصلاة هنا: الدعاء، وهي مأخوذة من هذا؛ لأنها -في الواقع- دعاء، فالقيام يكون دعاء عبادة، والركوع دعاء عبادة، والسجود دعاء عبادة، والقراءة والتسبيح والتكبير والتهليل والتحميد وكل ما فيها يكون دعاء، إلا المسألة حينما يقول: رب اغفر لي وارحمني وارزقني واهدني وما أشبه ذلك فهذا دعاء مسألة، ويلزم منه دعاء العبادة؛ لأن السائل يلزم أن يكون خاضعا خائفا راجيا: خائفا من ذنوبه راجيا ثواب ربه، وهذه هي العبادة.

أما دعاء العبادة: فكونه يقوم خاشعا لله يركع ويسجد ويقرأ ويكبر ويهلل؛ فإنه بهذه الأفعال يطلب من الله الإثابة، ويهرب من العذاب بذلك، وهذا هو الطلب في الحقيقة، فكل فعل يفعله الإنسان يريد التقرب به إلى الله فهو داخل في هذا.." (١)

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٥/٤٨

"فضل الإحسان إلى الوالدين

قوله تعالى: ﴿ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا﴾ [الإسراء:٢٣] يعني: وأمر أن تحسنوا بالوالدين إحسانا، وهنا حذف الفعل: (أحسنوا) وجاء بالمصدر (إحسانا) ليدل على أن الأمر يلزم منه كل ما يسمى إحسانا. فيدخل فيه كل الإحسان الذي تستطيع أن تفعله.

وجاء في آيات متعددة أن الله جل وعلا يقرن الأمر بالإحسان إلى الوالدين بالأمر بعبادته، وهذا يدلنا على تعظيم حق الوالدين؛ ولهذا جاء أن العقوق مدعاة إلى دخول النار، فالذي يعق والديه ويجعل بدل الإحسان إساءة يكون متوعدا بالنار، نسأل الله العافية.

وجاءت أحاديث كثيرة توضح هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، منها ما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أخبر بالكبائر عد منها عقوق الوالدين، فمن أكبر الكبائر عقوق الوالدين، وكذلك حديث علي رضي الله عنه في الصحيح أنه لعن الذي يلعن والديه فقال: (لعن الله من لعن والديه)، وفي رواية: (من سب والديه)، وفي حديث أنهم استغربوا كيف يلعن الرجل والديه! فبين أنه بكونه سببا للعن والديه فقال: (يسب أبا الرجل فيسب الرجل أباه)، فيكون ملعونا بهذا الفعل، ومنها أحاديث كثيرة فيها الأمر ببر الوالدين، وكذلك النهي عن عقوقهما، وهي معروفة مشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا في الواقع يفرط فيه كثير من الناس، وفي حديث صحيح: (أن النبي صلى الله عليه وسلم صعد المنبر وقال: آمين آمين آمين -ثلاثا- فسئل عن هذا، فقال: أتاني جبريل عليه السلام فقال: رغم أنف عبد ذكرت عنده فلم يصل عليك، قل: آمين، فقلت: آمين.

ثم قال: رغم أنف امرئ أدرك رمضان فلم يغفر له، قل: آمين، فقلت: آمين.

ثم قال: رغم أنف امرئ أدرك والديه أو أحدهما فلم يدخل الجنة، قل: آمين، فقلت: آمين) يعني أنه لم يبرهما حتى يستحق ببرهما دخول الجنة، وكذلك أحاديث أخر كثيرة ثابتة صحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها وجوب طاعة الوالدين في غير المعصية، أما إذا أمرا بمعصية فلا يجوز طاعتهما في ذلك، والقرآن واضح في هذا في آيات متعددة، الله جل وعلا يقول: ﴿أن اشكر لي ولوالديك﴾ [لقمان:١٤]، فقرن شكره بشكر الوالدين، وهذا من آكد ما يبين حق الوالدين على الولد، وهنا يقول جل وعلا: ﴿وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما﴾ [الإسراء:٢٣] واحد منهما الأم أو الأب أو كلاهما ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [الإسراء:٢٣]، ذلك أنه إذا كبر الوالد فإنه يكون محلا للأذى وما يتأفف منه؛ لأنه يعود ضعيفا كما كان، فقد لا ينزه نفسه، ولا يستطيع أن يستقل بما ينبغي أن يفعله بنفسه،

فقال: (ولا تقل لهما: أف)، والأف معناه: أن يتأفف من رائحة أو من قول أو من فعل، أو ما أشبه ذلك. يعني: لا يصدر منك ما يدل على التضجر منهما.

وقد قال بعض السلف: لو أن الله جل وعلا علم شيئا أدنى من التأفف لنهى عنه! ﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾ [الإسراء:٢٣] أي: لا تنهرهما في الكلام.

يعني: ترفع صوتك عليهما.

وهذا لا يجوز، وأمر جل وعلا أن يقول لهما قولا كريما لينا سهلا داعيا لرضاهما، ثم أمر بالاستغفار لهما، سواء كانا حيين أم ميتين، يستغفر لهما، ويحسن إليهما الإحسان الدنيوي والإحسان الأخروي.

ونبه جل وعلا على أن الوالدين قد أحسنا إليك سابقا، وهما يرجوان قوتك ورشدك وشدتك، أما أنت إذا أحسنت فأنت ترجو موتهما وراحتك منهما، فلا ينبغي أن يكون بدل الإحسان إساءة.

قال تعالى: ﴿وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾ [الإسراء:٢٤] يعني: بدل التربية والسهر والكد ينبغي لك أن تحسن إليهما.

ويذكر أن عبد الله بن عمر رضي الله عنه -وبعضهم يذكره حديثا مرفوعا- رأى رجلا يحمل أمه وهو يطوف بها في الطواف حاملها على ظهره ويطوف بها، فقال له: أتراني قد أديت حقها؟ فقال: لا، ولا بطلقة يعني: ما كانت تقاسي الشدة بوضعك ولا بطلقة مما حدث لها.

وما يستطيع الإنسان أن يقوم بحق والديه، ولكن إذا أحسن وقام بما يستطيع فالله جل وعلا يعفو عنه ويثيبه، ولشده حق الوالدين وعظمه على الإنسان فإن الله جل وعلا غالبا يعجل عقوبة العاق مع ما يعد له في الآخرة نسأل الله العافية، وغالبا إذا عق الإنسان والديه فأبناؤه يعقونه، وقد جاء عن ثابت البناني -وهو تابعي من تلامذة أنس بن مالك الذين لازموه وأخذوا عنه الحديث- أنه رأى رجلا في البصرة يضرب أباه، فاستعظم هذا وأراد أن يعاقبه، فالتفت إليه الوالد المضروب وهو يضرب ورفع رأسه إليه.

وقال: دعه.

فلقد كنت أضرب أبي في هذا المكان! يعني: كما صنع صنع به، وهل يكفي هذا؟ لا يكفي، ولو كفى لكان أمرا سهلا، ولكن هناك عذاب الله نسأل الله السلامة، ﴿فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم * أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم﴾ [محمد:٢٢ - ٢٣]، وأعظم قطيعة للرحم عقوق الوالدين، ولا أعظم منها في قطيعة الرحم، فليحذر الإنسان كل الحذر من أن يغضب والديه أو يجلب لهما ما يسوؤهما؛ فإن هذا في الواقع أمر يقع لكثير من الناس، كثير من أبناء المسلمين يقع لهم

هذا الشيء، نسأل الله العافية، وهو خطير جدا، وقد لا يتنبهون له، وعواقبه وخيمة في العاجلة والآجلة، وآيات الله في هذا واضحة جدا، أعني وجوب مراعاة الوالدين والقيام بحقوقهما وطاعتهما في طاعة الله جل وعلا والإحسان إليهما إحسانا مطلقا في الحياة وكذلك بعد الممات، ولقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يحرصون حرصا شديدا على أداء حقوق الوالدين، حتى كان إذا توفي والد أحدهم صار يبر أصدقاءه، وهذا من بره، كما جاء في الحديث: (أن من أبر البر أن يصل الرجل أهل ود أبيه).

قال رحمه الله: [قال مجاهد (قضى) يعني: وصى.

وكذا قرأ أبي بن كعب وابن مسعود وغيرهم، ول ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنه: (وقضى ربك) يعني: أمر.

وقوله تعالى: ﴿ألا تعبدوا إلا إياه﴾ [الإسراء:٢٣] المعني: أن تعبدوه وحده دون ما سواه، وهذا معني (لا إله إلا الله)].

كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: (لا إله إلا الله)، ويقول: (سبحان الله)، (الحمد لله)، (الله أكبر)، وما أشبه ذلك من الذكر الذي كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقوله ويعلم أمته، وأعظم الذكر ما قاله صلى الله عليه وسلم: (أفضل ما قلت أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير)، فهذا هو أفضل الذكر، أفضل ما يذكر الإنسان ربه به، وذلك أن التوحيد هو أفضل العبادة، وكثير من الناس يعدل عن هذا الذكر إلى غيره والفضل فيه في الواقع، وهو أفضل من غيره، ولكن الذكر باللسان فقط دون معرفة القلب ودون العمل فائدته قليلة، وقد لا يفيد، فينبغي للإنسان أن يتعرف على معاني ما يقوله ويعمل بـهـ.." (١)

"سبب ضلال الأشاعرة

السبب في ضلال الأشاعرة أنه ارتسم في قلوبهم وفي نفوسهم التشبيه، فقالوا: نحن لا نعرف كلاما إلا بلسان وشفتين وبلهاة وبحنجرة وبحبال صوتية وما أشبه ذلك، فإذا أثبتنا الكلام لزم أن نثبت ذلك لله جل وعلا فيكون هذا تشبيها، تعالى الله عن قولهم! فمعنى ذلك أنهم تخيلوا أن كلام الله مثل كلام المخلوق الذي يعرفونه من أنفسهم، فنفوا ذلك بعد هذا التخيل، وهذا باطل مركب، باطل على باطل، فلهذا قال الأشاعرة: إن الكلام ينقسم إلى قسمين: الأول: كلام لفظي مسموع، وهذا مخلوق.

الثاني: كلام نفسي، وهو عبارة عن معنى واحد يقوم بنفس الله جل وعلا، وهذا هو الذي يثبتونه لله، يعني:

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٧/٥

معنى يقوم بنفس الله جل وعلا، وليس هناك شيء يسمع أو يتلى، فعلى هذا يكون القرآن الذي يحفظه المسلمون، وكل واحد يرجو من ربه إذا تلا حرفا منه أن يعطيه بالحرف الواحد عشر حسنات كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم؛ ليس كلام الله، وإنما هو كلام البشر سواء كان كلام جبريل أو كلام محمد صلوات الله وسلامه عليه، ويستدلون بأشياء من المتشابه كقوله جل وعلا: ﴿إنه لقول رسول كريم * ذي قوة عند ذي العرش مكين﴾ [التكوير:١٩ - ٢٠]، وفي الآية الأخرى: ﴿إنه لقول رسول كريم * وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون * ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون﴾ [الحاقة:٤٠ - ٤٢] والمعنى: إنه قول هذا الرسول يبلغه، فالرسول يبلغ الرسالة، لا أن يأتي بالقول من عند نفسه، وإنما يبلغ رسالة أتى بها؛ ولهذا قال: ﴿لقول رسول﴾ والرسول يأتي بالرسالة التي أرسل بها، والكلام يضاف وينسب إلى من قاله مبتدئا لا إلى من قاله مبلغا مؤديا، وإنما هو لمن قاله أولا مبتدئا، ثم إذا كان كذلك فأين تحدي الله جل وعلا للخلق؟! وقوله جل وعلا في آيات عدة: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين﴾ [البقرة:٢٣]، وقوله جل وعلا متحديا الجن والإنس: ﴿قل لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ [الإسراء:٨٨]، فهل ربنا جل وعلا يتحدى الإنس والجن على أن يأتوا بشيء في نفسه؟! هذا لا يمكن أن يقال، ولا يمكن لعاقل أن يصدق به، ثم إن الله جل وعلا لا يجوز أن نتخيل صفاته كصفات المخلوق، وأنه يلزم من كونه يتكلم هذه اللوازم التي ذكروها، وقد أخبرنا الله جل وعلا أن الجلود تتكلم، والأسماع تتكلم، والأبصار تتكلم، فهل يلزم أن يكون للجلد لسان وشفتان ولهاة وحنجرة إلخ؟! لا يلزم، فالله قادر على كل شيء، قادر على أن ينطقها بلا هذه الأشياء، والله جل وعلا ليس له مثيل لا في ذاته ولا في صفاته، ومن المعلوم أن الصفات تتبع الذات، هذا بالنسبة للكلام، فمذهبهم باطل، والواقع أن الذي ينكر كلام الله يلزمه أن ينكر رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ لأن الرسالة لا بد أن تكون بالكلام، لا بد أن يتكلم المرسل بالأمر والنهي، فيلزم على هذا إنكار الشرع كله.." (١)

"أسعد الناس بالشفاعة

[المسألة السادسة: من أسعد الناس بها؟].

أسعد الناس بها: أهل الإخلاص، ولا يلزم من هذا أن يكون أهل الإخلاص هم السابقون إلى الجنة؛ لأنه قد يكون العبد مخلصا وتكون عنده ذنوب، فيستوجب بهذه الذنوب الدخول في النار، فيشفع له ألا يدخل

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ١٢/٥٣

النار، أو يدخل النار، ثم يشفع له أن يخرج منها؛ لأنه قد يترك واجبات وقد يفعل محرمات، والواجبات التي يفعلها يكون مخلصا فيها لله.." (١)

"سبب غلو المشركين في اللات

قال الشارح: [قوله: (كان يلت السويق لهم فمات فعكفوا على قبره) في رواية: (فيطعم من يمر من الناس فلما مات عبدوه وقالوا: هو اللات) رواه سعيد بن منصور ومناسبته للترجمة: أنهم غلوا فيه لصلاحه حتى عبدوه، وصار قبره وثنا من أوثان المشركين].

واللات ليس من أقدم الأصنام، فمناة وجدت قبل اللات، بدليل أن العرب لهم أسماء عبد مناة كثيرة، فهم يعبدون أبناءهم لهذه الأصنام مثل: عبد العزى، وعبد مناة، وعبد اللات، وعبد ياليل، وعرف في التاريخ أنه استحدث فيما بعد عندهم.

وقوله: (كان صالحا) أي: الصلاح الذي كان معهودا عندهم، ولا يلزم من هذا أن يكون مسلما، بل الصلاح الذي كان معهودا عندهم.

قال الشارح: [قوله: وكذا قال أبو الجوزاء هو أوس بن عبد الله الربعي بفتح الراء والباء مات سنة ثلاث وثمانين.

قال البخاري: حدثنا مسلم وهو ابن إبراهيم حدثنا أبو الأشهب حدثنا أبو الجوزاء عن ابن عباس قال: (كان اللات رجلا يلت سويق الحاج).

قال ابن خزيمة: وكذا العزى، وكانت شجرة عليها بناء وأستار بنخلة، بين مكة والطائف، كانت قريش يعظمونها، كما قال أبو سفيان يوم أحد: لنا العزى ولا عزى لكم].." (٢)

"لا تزال طائفة من هذه الأمة على الحق منصورة

قوله: (وإنه لا تزال طائفة من أمتي على الحق منصورة لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك) يقول العلماء: الطائفة يصح أن تطلق على جماعة، وهذه الجماعة قد تكون كثيرة، وقد تكون قليلة، وقد تكثر مرة، وقد تقل أخرى، ويقول النووي في شرحه لهذا الحديث في صحيح مسلم: يجوز أن تكون هذه الجماعة مختلفة الاتجاهات والأعمال، بين شجاع يقاتل في سبيل الله، وبين تاجر ينفق في الدعوة إلى الله، وبين فقيه يعلم الناس وينشر دين الله، وداعية يدعو إلى الحق إلى غير ذلك، ويجوز أن

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ١٠/٥٥

(٢) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٥/٦٤

يكونوا مجتمعين، ويجوز أن يكونوا متفرقين، ويجوز أن يكونوا في قطر واحد، ويجوز أن يكونوا في أقطار مختلفة، وأن يقلوا ويكثروا، هذا معنى كلام النووي رحمه الله، وهذا هو الصواب الذي يدل عليه الحديث.

أما ما جاء في بعض الروايات: (أنهم في الشام) كما جاء في رواية معاذ، وهي في صحيح البخاري، فإن هذا لا يلزم منه أن يكونوا في الشام دائما، ولكن يكونون في وقت دون وقت، والواقع يشهد لهذا، والشام يطلق على البلاد المعروفة الآن بالأردن ولبنان وفلسطين وسوريا وبعض أجزاء من تركيا، كلها كان يطلق عليها الشام.

وقد جاء في بعض الروايات: (أن هذه الطائفة في فلسطين)، فيكون ذلك في وقت من الأوقات، ومعروف الآن أن فلسطين فيها اليهود، وهم أشر عباد الله وأشر خلق الله، ولكن سيأتي يوم من الأيام يكون فيها الموحدون الذين يقتلون اليهود، ويكون ذلك في آخر الزمان، والله أعلم متى يكون.." (١)

"الطائفة المنصورة

قال الشارح: [قوله: (ولا تزال طائفة من أمتي على الحق منصورة لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم) قال يزيد بن هارون وأحمد بن حنبل: إن لم يكونوا أهل الحديث فلا أدري من هم].

أهل الحديث ليس هم الذين ينقلون الحديث ويحفظونه فقط، بل هم الذين يعملون به، ويفقهونه ويتبعون رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو لم يحفظوا، فكل من عمل به واتبعه وسار على نهج الرسول صلى الله عليه وسلم فهو من أهل الحديث، يعني من أهل السنة.

[قال ابن المبارك وعلي بن المديني وأحمد بن سنان والبخاري وغيرهم: إنهم أهل الحديث، وعن ابن المديني رواية: هم العرب، واستدل برواية من روى: هم أهل الغرب، وفسر الغرب بالدلو العظيمة؛ لأن العرب هم الذين يستقون بها.

قال النووي: يجوز أن تكون الطائفة جماعة متعددة من أنواع المؤمنين: ما بين شجاع وبصير بالحرب، وفقيه ومحدث ومفسر، وقائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وزاهد وعابد، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين في بلد واحد، بل يجوز اجتماعهم في قطر واحد، وافتراقهم في أقطار الأرض، ويجوز أن يجتمعوا في البلد الواحد، وأن يكونوا في بعض دون بعض منه، ويجوز إخلاء الأرض من بعضهم أولا بأول إلى ألا يبقى إلا فرقة واحدة ببلد واحد، فإذا انقرضوا جاء أمر الله.

انتهى ملخصا مع زيادة فيه قاله الحافظ.

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٨/٧١

قال القرطبي: وفيه دليل على أن الإجماع حجة؛ لأن الأمة إذا اجتمعت فقد دخل فيهم الطائفة المنصورة.
قال المصنف رحمه الله: وفيه الآية العظيمة: أنهم مع قلتهم لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم، وفيه البشارة بأن الحق لا يزول بالكلية.
قلت: واحتج به الإمام أحمد على أن الاجتهاد لا ينقطع ما دامت هذه الطائفة موجودة.
قوله: (حتى يأتي أمر الله) الظاهر أن المراد به ما روي من قبض من بقي من المؤمنين بالريح الطيبة ووقوع الآيات العظام، ثم لا يبقى إلا شرار الناس، كما روى الحاكم أن عبد الله بن عمرو قال: لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق، هم شر أهل الجاهلية، فقال عقبة بن عامر لـ عبد الله: اعلم ما تقول، وأما أنا فسمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (لا تزال عصابة من أمتي يقاتلون على أمر الله ظاهرين، لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك، قال عبد الله: ويبعث الله ريحا ريحها المسك، ومسها مس الحرير، فلا تترك أحدا في قلبه مثقال ذرة من إيمان إلا قبضته، ثم يبقى شرار الناس فعليهم تقوم الساعة)، وفي صحيح مسلم: (لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض: الله الله)].
المقصود في قوله: حتى لا يقال في الأرض: الله الله.
يعني: أنه لا يذكر الله ولا يعبد، بل يصبحون لا يعرفون الله، وليس معنى ذلك أن هذه الكلمة مشروعة، أي: الذكر بالاسم المفرد؛ لأن هذا من الباطل ومن البدع، فيجب أن يعرف مراد الرسول صلى الله عليه وسلم.
قال الشارح: [وعلى هذا فالمراد بقوله في حديث عقبة وما أشبهه: (حتى تأتيهم الساعة) ساعتهم، وهي وقت موتهم بهبوب الريح ذكره الحافظ.
وقد اختلف في محل هذه الطائفة فقال ابن بطال: إنها تكون في بيت المقدس كما رواه الطبراني من حديث أبي أمامة (قيل: يا رسول الله! أين هم؟ قال: في بيت المقدس)، وقال معاذ بن جبل رضي الله عنه: هم بالشام.
وفي كلام الطبري ما يدل على أنه لا يجب أن تكون في الشام أو في بيت المقدس دائما، بل قد تكون في موضع آخر في بعض الأزمنة.
قلت: ويشهد له الواقع، وحال أهل الشام وأهل بيت المقدس، فإنهم من أزمنة طويلة لا يعرف فيهم من قام بهذا الأمر بعد شيخ الإسلام ابن تيمية رضي الله عنه وأصحابه في القرن السابع وأول الثامن، فإنهم كانوا في زمانهم على الحق يدعون إليه ويناظرون عليه ويجاهدون فيه، وقد يجيء من أمثالهم بعد بالشام من يقوم

مقامهم بالدعوة إلى الحق والتمسك بالسنة، والله على كل شيء قدير].

قوله: (حتى لا يقال في الأرض: الله الله) هذا لا يدل على أن اللفظ المفرد يشرع الذكر به؛ لأنه ليس هذا المقصود، وإنما المقصود أنه لا يكون في الأرض من يعرف الله، إنما يبقى أناس يتهارجون تهارج الحمر، لا يعرفون معروفا، ولا ينكرون منكرا، أما الذكر بالاسم المفرد مثل الله سواء كان مظهرا أم مضمرا، مظهرا مثل: الله، الرحمن أو مضمرا مثل هو وما أشبه ذلك، فهذا غير مشروع.

إذا: الذكر يجب أن يكون بجملة مفيدة، وهذا غير مفيد، والواجب التقيد بما جاء به الشرع مما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا يجوز للإنسان أن يخترع شيئا من عنده سواء وجد عليه طائفة من الناس أو لم يجد عليه.

وقوله: الظاهر أن المراد به ما روي من قبض من بقي من المؤمنين بالريح الطيبة، هذا جمع بين الأدلة؛ لأن في الحديث أنهم لا يزالون على ذلك حتى تقوم الساعة، وفي الحديث الآخر حتى تهب الريح التي تأتي من قبل اليمن، وتأخذ كل من كان في قلبه إيمان، ويبقى الناس الذين لا إيمان فيهم، فتكون الساعة ساعتهم يعني موتهم الذي قضى الله جل وعلا أنهم يموتون بسبب هذه الريح، فتكون الأدلة مجتمعة بذلك.

وأما مكان هذه الطائفة فكما قال الإمام النووي رحمه الله: يجوز أن تكون في مكان دون آخر، ويجوز أن يكونون متفرقين في أماكن متعددة، ولا يجب أن يكونوا على طريقة واحدة يعني: عمل واحد، ويجوز أن يكون منهم العلماء ومنهم المجاهدون، ومنهم الدعاة إلى الله، ومنهم الصالحون العباد وغير ذلك، ثم إن كلمة (طائفة) لا يلزم أن يكونوا بكثرة، حيث يكون لهم قوة واستقلال، ما يلزم هذا؛ لأن الطائفة قد تطلق على الواحد، وقد تطلق على الثلاثة، وقد تطلق على الكثرة، فيجوز أنهم يكثرون في وقت، ويقلون في وقت آخر، ويجوز أن يكونوا متنقلين في وقت دون آخر.

أما الآثار التي جاءت إنهم في الشام أو في بيت المقدس فهذا يكون في وقت دون آخر، ولا يلزم أن يكون ذلك دائما، وبهذا تجتمع النصوص ويصبح ليس بينها خلاف، وهذا الذي اختاره المحققون وهو الظاهر.

[ومما يؤيد هذا أن أهل الحق والسنة في زمن الأئمة الأربعة، وتوافر العلماء في ذلك الزمان، وقبله وبعده لم يكونوا في محل واحد، بل هم في غالب الأمصار: في الشام منهم أئمة، وفي الحجاز، وفي مصر، وفي العراق، وفي اليمن، وكلهم على الحق يناضلون ويجاهدون أهل البدع، ولهم المصنفات التي صارت أعلاما لأهل السنة، وحجة على كل مبتدع].

هذا إذا قصد بالطائفة أنها طائفة منصورة يعني: ظاهرة، فالنصر قد يكون بالحجة والبيان، وقد يكون بالقوة، يعني: السيف والسنان، فأهل البيان والحجة هم العلماء، وأما أهل السيف والسنان فهم الأمراء والولاة، وإذا اجتمع هؤلاء وهؤلاء على الحق يأتي النصر بإذن الله، وينصرهم الله نصرا متكاملا، وإلا ستبقى منصورة وقائمة بنوع من الأنواع، ولو أن الإنسان مثلا قام على الحق وثبت عليه فإنه منصور في نفسه وإن قتل عليه؛ لأن الله جل وعلا أخبرنا أنه ينصر رسله والذين آمنوا في الحياة الدنيا: ﴿إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد﴾ [غافر: ٥١].

ومن المعلوم أن الله جل وعلا وعده حق، لا يخلف وعده تعالى وتقدس، وإذا أخبر بذلك فلابد منه، وقد علم أن بعض الأنبياء قتل، فهل يكون هذا المقتول مخذولا؟ كلا، بل هو منصور؛ لأنه تمسك بالحق ومات عليه، فكل من كان متمسكا بالحق ومات عليه فهو منصور.

ولا يلزم من النصر -كما يتصور بعض الناس- أن يكون له قوة تقهر الآخرين، لا، هذا ليس لازما.

قال الشارح: [فعلى هذا: فهذه الطائفة قد تجتمع وقد تتفرق، وقد تكون في الشام وقد تكون في غيره، فإن حديث أبي أمامة وقول معاذ: لا يفيد حصرها بالشام، وإنما يفيد أنها تكون في الشام في بعض الأزمان لا في كلها.

وكل جملة من هذا الحديث علم من أعلام النبوة، فإن كل ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث وقع كما أخبر صلى الله عليه وآله وسلم.

وقوله: (تبارك وتعالى) قال ابن القيم رحمه الله: البركة نوعان: أحدهما: بركة هي فعله، والفعل منها: بارك، ويتعدى بنفسه تارة، وبأداة (على) تارة، وبأداة (في) تارة، والمفعول منها مبارك، وهو ما جعل منها كذلك، فكان مباركا بجعله تعالى.

والنوع الثاني: بركة تضاف إليه إضافة الرحمة والعزة، والفعل منها: تبارك؛ ولهذا لا يقال لغيره ذلك، ولا يصلح إلا له عز وجل، فهو سبحانه المبارك، وعبده ورسوله هو المبارك، كما قال المسيح عليه السلام: ﴿وجعلني مباركا أين ما كنت﴾ [مريم: ٣١].

فمن بارك الله فيه وعليه فهو المبارك].

هذا ليس خاصا بهذه الصفة، فمعظم الصفات هكذا يأتي منها فعل يكون فعله، والفعل قد يكون لازما، وقد يكون متعديا، فإن أفعال الله قد تكون لازمة مثل النزول والاستواء والمجيء، فهذه لازمة، وقد تكون متعدية مثل: الخلق والرزق والإحياء والإماتة، فالفعل فعله في الإماتة مثلا أو الحياة.

وأما المحيي: فهو مفعول له في هذا الفعل، وهكذا البركة، إذا بارك الله جل وعلا شيئا ففعله يضاف إليه، والذي وقعت عليه البركة مفعول له.

أما الصفة التي هي قائمة بالذات فهذه لا تنفك عن الله جل وعلا، ولهذا لا يجوز أن يقال لغيره: تبارك؛ لأن هذا خاص به تعالى وتقدس، فلا يقال: تبارك بكذا كما يقول بعض الناس: تباركوا بكذا ونتبارك بكذا هذا خطأ؛ لأن (تبارك) بهذه الصيغة وبهذا اللفظ لم يأت إلا لله جل وعلا، وإنما يأتي المبارك مباركا، والبركة التي تقع على المخلوق هي من فعله جل وعلا؛ لأنه ليس هناك شيء يبارك من المخلوقات، وإنما المبارك هو." (١)

"هل يكفر من أتى كاهنا أو عرافا؟

قال الشارح رحمه الله: [قوله: (وعن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم) هي حفصة، ذكره أبو مسعود الدمشقي؛ لأنه ذكر هذا الحديث في الأطراف في مسندها.

قوله: (من أتى عرافا) سيأتي بيان العراف إن شاء الله تعالى.

وظاهر هذا الحديث أن الوعيد مرتب على مجيئه وسؤاله، سواء صدقه أو شك في خبره، فإن في بعض روايات الصحيح: (من أتى عرافا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة).

وقوله: (لم تقبل له صلاة): إذا كانت هذه حال السائل فكيف بالمسئول؟ قال النووي وغيره: معناه: أنه لا ثواب له فيها، وإن كانت مجزئة بسقوط الفرض عنه، ولابد من هذا التأويل في هذا الحديث، فإن العلماء متفقون على أنه لا يلزم من أتى العراف إعادة صلاة أربعين ليلة، انتهى ملخصا].

وكذلك لا يدل على أنه يكون كافرا بأنه قال: (لا تقبل منه صلاة)، ومعلوم أن الكافر لا يقبل منه أي عمل. بقوله: (لا تقبل منه صلاة أربعين يوما) أي: أنه ضيعها أربعين يوما، مما يدل على أنه مسلم، ولكنه مرتب عليه هذا الوعيد.

أما العراف فله حكم آخر، وهو أنه يكون كافرا بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، والذي أنزل عليه هو الدين الإسلامي، ثم سيأتي أن الإتيان إليه وتصديقه بقوله أمر فوق هذا وأنه يلتحق به.

وأما كونه لابد من تأويله فهو معني بغاية: (لا تقبل له صلاة أربعين يوما) فدل هذا على أنه مسلم باق على إسلامه، إلا أنه عوقب بعدم قبول صلاته أربعين يوما، فهذا عقاب لإتيانه إلى هذا العراف.

[وفي الحديث: النهي عن إتيان الكاهن ونحوه.

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٢٠/٧١

قال القرطبي: يجب على من قدر على ذلك من محتسب وغيره أن يقيم من يتعاطى شيئا من ذلك من الأسواق، وينكر عليهم أشد النكير].

يعني: الذي نصب للاحتساب والاحتكام وطلب الأجر من الله جل وعلا، وهذا يسمى (المحتسب)؛ لأنه يعمل الأعمال احتسابا لله جل وعلا، فيأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وهذه كانت عادة السلف أنهم يحتسبون في الأمر، فإذا رأوا المنكر الذي يخالف الحق أنكروه وغيروه إما بالقول وإما بالفعل، فهذا من المنكرات الظاهرة التي يجب إنكارها، فمن استطاع أن ينكر ذلك أنكره، وإذا كان لهم مجالس يقيمهم من مجالسهم إذا كان يستطيع، وإذا كان يأتيهم الناس يمنع الذين يأتون إليهم إذا كان يستطيع.

فمعنى ذلك: أن هذا من المنكرات الظاهرة التي يجب ألا تقر ولا تترك في بلاد المسلمين، ولا يترك من يكون جاهلا يأتي إليهم، لهذا الوعيد الذي رتب على ذلك.

[من محتسب وغيره أن يقيم من يتعاطى شيئا من ذلك من الأسواق، وينكر عليهم أشد النكير، وعلى من يجيء إليهم، ولا يغتر بصدقهم في بعض الأمور، ولا بكثرة من يجيء إليهم ممن ينتسب إلى العلم؛ فإنهم غير راسخين في العلم، بل من الجهال بما في إتيانهم من المحذور].." (١)

"حق الله على العباد وحق العباد على الله

قال المصنف رحمه الله: [وعن معاذ بن جبل قال: (كنت رديف النبي صلى الله عليه وسلم على حمار فقال لي: يا معاذ! أتدري ما حق الله على العباد، وما حق العباد على الله؟ قلت: الله ورسوله أعلم قال: حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، وحق العباد على الله: ألا يعذب من لا يشرك به شيئا، قلت: يا رسول الله! أفلا أبشر الناس؟ قال: لا تبشرهم فيتكلوا) أخرجاه في الصحيحين].

قال الشارح: [معاذ بن جبل رضي الله عنه من علماء الصحابة وأفاضلهم وأكابرهم، ومن السابقين إلى الإسلام، وهو أنصاري من الخزرج، وجاء في الحديث الذي رواه الترمذي وغيره: أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال له: (يا معاذ! والله! إني لأحبك؛ فلا تدعن دبر كل صلاة أن تقول: اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك)، وجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن معاذا يحشر أمام العلماء برتوة)، والرتوة: إما أن تكون المكان المرتفع، أو أن يكون أمامهم بمسافة لفضله؛ لأنه جاء أنه أعلم الأمة بالحلال والحرام، وهذا أفضل العلم.

وهو الذي بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم في آخر حياته نائبا عنه في الدعوة والتبليغ والحكم والقضاء

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٦/٦٧

إلى اليمن، وقال له لما بعثه: (لعلك لا تراني بعد اليوم)؛ لأنه بعثه في السنة العاشرة للهجرة، فصار يبكي فقال: (لا تبك)، ثم ذهب وبقي في اليمن حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم عاد في خلافة أبي بكر، وذهب للقتال في الشام، ومات في الشام].

سبق أن معاذا رضي الله عنه كان من أكابر صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلمائهم، وأنه أرسله الرسول صلى الله عليه وسلم إلى اليمن في آخر حياته داعيا ومبلغا عنه حاكما، ثم إنه بقي في اليمن حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجاء في خلافة أبي بكر الصديق، ثم ذهب لقتال الروم فتوفي في الشام رضي الله عنه.

وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال له: (والله! إني لأحبك؛ فلا تدعن دبر كل صلاة أن تقول: اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك)، وجاء أنه صلى الله عليه وسلم قال: (معاذ يحشر أمام العلماء يوم القيامة برتوة)، يعني: بمرتفع أو بمسافة أمامهم، لما اختص به من علم الحلال والحرام، وهو ممن شهد بدرا وما بعدها من مشاهد الإسلام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلى غير ذلك مما جاء في فضله رضوان الله عليه.

وقوله هنا: (أتدري ما حق الله على العباد؟)، هذا سؤال من النبي صلى الله عليه وسلم وجهه إليه، وهذه طريقة كان صلوات الله وسلامه عليه كثيرا ما يخرج العلم بها؛ ليكون أدعى إلى قبوله والتنبه له؛ لأن الإنسان إذا سئل وهو لا يدري فإن نفسه تتطلع إلى قبول الجواب، ثم يكون متشوفا له ومتشوقا إليه، فيقبله أكثر، ويعلمه أكثر مما لو ألقي عليه إلقاء، وهذا من حسن تعليم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحسن تبليغه وطريقته في إيصال العلم إلى صحابته.

والدراية هي: المعرفة، فقوله: (أتدري؟) يعني: تعرف ما هو الحق الذي أوجبه الله على عباده؟ ثم إن قول معاذ رضي الله عنه: (الله ورسوله أعلم)، يدل على حسن الأدب من المتعلم، فإذا كان المتعلم لا يعلم ما سئل عنه فليكل علمه إلى عالمه، ولهذا قال: (الله ورسوله أعلم).

وهذا لا يلزم منه أن معاذا رضي الله عنه كان يجهل حق الله على عباده الذي هو التوحيد، ولكن المقام مقام تنزل الوحي، والرسول صلى الله عليه وسلم ينزل إليه من الله ما يشاء الله جل وعلا أن يجعله حقا زائدا على الحق الذي يعلمه معاذ، فلهذا قال: (الله ورسوله أعلم).

وقوله في

A (حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا)، هذا هو الحق الذي خلق الله جل وعلا الخلق له

من الجن والإنس ليقوموا به ويلتزموه، وهو عبادته وحده وعدم الشرك.

والعبادة مأخوذة من الذل والخضوع، فهي غاية الحب في غاية الذل والخضوع، وإذا كان العبد محبا الحب الذي هو الغاية وذالا فهذه هي العبادة، فإنه لابد أن يفعل ما أمره به محبوبه ويمتثله ويجتنب ما نهاه عنه، مستلزما فعل الأمر وترك المنهي عنه.

وسبق أن العبادة في الشرع هي: اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأفعال الظاهرة والباطنة، فتشمل أفعال القلب وأفعال الجوارح، وكذلك فعل اللسان.

وفعل الجوارح مثل: الصلاة والقيام والركوع والسجود، والبذل مثل الصدقة، وإزالة الأذى عن طرق المسلمين، وما أشبه ذلك.

والأقوال مثل: قراءة القرآن والذكر والدعاء، وفعل القلب مثل: خشية القلب وخوفه وحبه وما أشبه ذلك.

فكل فعل يتقرب به الإنسان جاءه عن طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو عبادة، وكل فعل أمر الله جل وعلا به وحث عليه فإن فعله عبادة، وكذلك كل شيء أمر الله جل وعلا أن يترك ويجتنب فتركه واجتنابه خوفا من الله عبادة، فصارت العبادة هي فعل الجوارح من الأيدي والجسد كله، ويشمل ذلك فعل اللسان من الأقوال: كالذكر والقراءة، وكذلك فعل القلب: من الإرادات والنيات والخوف والخشية وما أشبه ذلك، كل هذا داخل في العبادة.

فقوله: (يعبدوه) أي: يعبدونه بهذه الأفعال ويوحدونه، والعبادة مبنية على التذلل مع الحب والرجاء، فيعبد ربه ذالا خاضعا، ويرجو أن يثيبه على ذلك، والإسلام كله يدخل في العبادة، وهذا حق لازم يسأل عنه الإنسان إذا فرط فيه أو قصر فيه أو ترك منه شيئا، فهذه هي العبادة التي أوجبها على عباده، ولهذا سماها الحق، والحق في اللغة هو: الشيء الذي يستقر ويثبت، ولهذا يقال: حق في المكان إذا استقر فيه وثبت، فهو أمر ثابت على العباد لله جل وعلا، يسألهم جل وعلا عنه إن تركوه أو فرطوا به.

ثم قال: (وحق العباد على الله إذا فعلوا ذلك ألا يعذب من لا يشرك به شيئا)، وقال في حق الله: (أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا) K فبين أن العبادة تقتضي ترك الشرك، وأنها تكون فعلا وتركا، يعني: فعلا للتوحيد وتركا لضده، فإذا لم تكن كذلك فإنها غير معتبرة، ولا تكون عبادة شرعية، فالعبادة الشرعية لابد أن تكون فعلا وتركا، فيكون التعبد والتذلل لله بفعل أوامره، وكذلك بترك ما نهى الله عنه، وأعظم ما أمر الله جل وعلا به هو التوحيد، وأعظم ما نهى عنه هو الشرك.

والشرك هو: أن يشرك في العبادة التي أمر أن تكون له، وأن يجعل معه فيها غيره، واقتصر على هذا لأن

هذا في ضمنه.

ويجب الإقرار للرسول صلى الله عليه وسلم بالرسالة، والالتزام بكل ما جاء به التزاما تاما، من فعل الصلوات وأداء الزكاة والصوم والحج وغير ذلك، فإنه إذا عبد وذل وخضع فلابد أن يفعل المأمور ويترك المنهي عنه ويجتنبه.." (١)

"أقوال أهل البدع في منزلة العمل من الإيمان

من فوائد الحديث السابق أن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان، وهذا من الأمور التي خالف فيها بعض أهل البدع أهل السنة، حيث زعموا أن الإيمان هو مجرد تصديق القلب فقط ، أما الأعمال فهي خارجة عن ذلك.

وهؤلاء الذين قالوا هذا القول قسمان: قسم يجعل الواجب الذي به النجاة هو ما كان في القلب فقط، ولو أن الإنسان أتى بأي ذنب كان، وإيمانه في قلبه كامل، أو ترك الأعمال؛ فإنه في الجنة وإن ترك الصلاة والصوم والحج والزكاة.

فهذا قول مجانب للحق، هو من أبطل الباطل، وهؤلاء يسمون المرجئة المحضة، وهم الجهمية؛ لأنهم زعموا أن الإيمان المعرفة فقط.

ولهذا يقول لهم أهل السنة: يلزم من هذا أن يكون إبليس مؤمنا لأنه يعرف ربه، وأنتم قلتم: الإيمان هو المعرفة، ويلزم أن تكونوا أنتم كفارا؛ لأنكم ما عرفتم ربكم، فهم أجهل الناس بالله جل وعلا، وهذا القول لا وجود له الآن، زال مع أهله الذين زالوا والحمد لله، ونرجو ألا يكون له وجود.

القسم الثاني: ما يسمى بمرجئة أهل السنة، يسمون هكذا، وبعضهم يقول: مرجئة الفقهاء، وكثير من المحققين يقول: إن الخلاف معهم خلاف لفظي وليس معنويا، لأنهم يقولون: من ترك العمل فهو معرض للعذاب والعقاب.

ويقولون: الأعمال من مقتضى الإيمان، ولكنها لا تدخل في مسماه، الإيمان في القلب، أما الأعمال فهي التي يقتضيها الإيمان، إذا وجد الإيمان فلابد من وجود العمل، فإذا كان هذا قولهم فيكون الخلاف لفظيا.

والصواب: أن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان، يعني: أن العمل يكون إيمانا، وهذا دلت عليه النصوص كما قال الله جل وعلا: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ [البقرة:١٤٣]، يعني: عملكم كما جاء في سبب النزول، فإن سبب نزول الآية: تحويل القبلة، كانوا يصلون أولا إلى جهة الشام، فأمروا بالاتجاه إلى الكعبة،

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٢/٨

فسأل المؤمنون: كيف بصلاتنا التي صليناها نحو الشام؟ فنزلت الآية: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ [البقرة:١٤٣] يعني: صلاتكم التي صليتموها إلى تلك الجهة محفوظة عند الله، وسوف يجزيكم عليها، فسماها إيمانا.

وكذلك قوله جل وعلا: ﴿ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه﴾ [التغابن:١١]، قال مجاهد: هو الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله، فيرضى ويسلم.

فسمى الرضا والتسليم إيمانا، ومعلوم أن الرضا عمل، والتسليم عمل، وهذا شيء كثير جدا.

ولكن القول الأول الذي قالوه ممتنع عقلا وواقعا، لا يمكن أن يوجد في قلب إنسان إيمان ولا يوجد عمل! هذا ممتنع، ومستحيل مثل هذا، إذا وجد الإيمان في قلب الإنسان فلابد أن يبعثه على العمل، ولا يمكن أن يكون هناك إيمان بلا عمل، فالقول الذي قاله أولئك المبتدعة هو قول مقدر ذهني فقط،، يعني: فرض ذهني، أما أن يكون واقعا فلا وجود له، ولا يمكن أن يوجد؛ لأنه لابد أن يكون صاحب الإيمان عاملا، فإذا ترك العمل فهو دليل على أنه ليس عنده إيمان.." (١)

"إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر

قال المصنف رحمه الله تعالى: وقول الله تعالى: ﴿إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين﴾ [التوبة:١٨].

أخبر تعالى: أن مساجد الله لا يعمرها إلا أهل الإيمان بالله واليوم الآخر، الذين آمنوا بقلوبهم].

معلوم أن سورة التوبة من آخر ما نزل من القرآن، فإنها نزلت في غزوة تبوك في السنة التاسعة، وفيها ما هو متقدم نزوله، فبعض آياتها نزل متقدما، وبعضها نزلت متأخرة، ثم يأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بوضعها في المكان المناسب، فالمشركون افتخروا بأنهم أهل البيت وأنهم عماره، أي: يقومون على صيانته ونظافته وإكرام من يثب إليهم، فيقولون: هذا أفضل من كونكم اتبعتم الرسول.

فأخبر الله جل وعلا أن عمارة المسجد لا تحصل من المشرك، وإنما تحصل ممن آمن بالله واليوم الآخر، أما المشرك الكافر فعمله (كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء فإذا جاءه لم يجده شيئا)، أو: ﴿كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف﴾ [إبراهيم:١٨] لا يقدر عليه، وإذا عمل شيء فإن الله يجعله هباء منثورا؛ لأن من شرط قبول العمل أن يكون العامل مؤمنا: ﴿ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن﴾ [طه:١١٢]، أما إذا كان كافرا فأي عمل يعمله فإنه لا ينفع ولا يجدي؛ لأن الأساس فاسد.

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٧/٨٥

وكذلك يجب أن يكون العمل على وفق أمر الله، لا على هوى النفس، أو كونه وجد آباءه يعظمون هذا الشيء ويعملونه، فصار يعمله ويفتخر به، هذا لا يجدي شيئا ولا ينفع.

وأخبر جل وعلا أن الذي يعمر المساجد هو المؤمن، وعمارتها بالطاعة والتقوى، وبعبادة الله فيها بالتوحيد وإخلاص العمل له.

هذه عمارتها.

ولهذا كان مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم -في وقته- أعمدته جذوع النخل، وسقفه جريد النخل، وإذا جاء المطر يغرق المسجد، ثم يسجد الرسول صلى الله عليه وسلم على الماء والطين، ويصبح أثره في وجهه، وهو معمور أعظم العمارة؛ لأنه يعبد فيه الله جل وعلا، ويطاع ويمتثل أمره، وينتهى عن نهيه.

إذا: المقصود بعمارة المساجد: أن يطاع الله فيها، وتقام شعائر الدين، وينطلق منها الجهاد، أما المشركون فليسوا أهلا لذلك، ولو قدر أنهم يبنونها، أو يقدمون نفعا لمن يقصدها أو ما أشبه ذلك كما كانت قريش تفعل، فقد كانوا يسقون الحجيج، ويقدمون لهم الكسوة ويعملون في خدمتهم، ولذلك قالوا: إنهم أفضل من أتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالآية نزلت لما افتخروا بذلك، وأخبر الله جل وعلا أن هذا لا يحصل منهم، وأنه ليس كما يقولون، وإنما عمارة المساجد تكون لمن آمن بالله واليوم الآخر، واتبع الرسول صلى الله عليه وسلم، وسواء كانت العمارة عمارة بالبناء وصيانة المساجد أو بالطاعة، فكلها مما يحبه الله ويأمر به، ولهذا جاء أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة)، يعني وإن كان صغيرا يبني الله جل وعلا له بيتا في الجنة، ومعلوم أنه من شرط العمل أن يكون خالصا لله، وأن يكون على وفق سنة المصطفى صلى الله عليه وسلم كل عمل لابد له من هذين الشرطين حتى ينفع، أما إذا دخل في العمل إرادة الدنيا أو وجوه الناس أو غير ذلك فهو لا ينفع ولا يفيد عند الله.

فإذا: العمارة تشمل عمارة المسجد بطاعة الله جل وعلا، وتشمل عمارته الفعلية بالبناء والصيانة، وهذه كلها من عمارة المساجد، وجاء في الحديث: (إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالإيمان)، أي: يتردد عليها لأداء العبادة لله جل وعلا فيها.

قال الشارح رحمه الله تعالى: [أخبر تعالى أن مساجد الله لا يعمرها إلا أهل الإيمان بالله واليوم الآخر، الذين آمنوا بقلوبهم، وعملوا بجوارحهم، وأخلصوا له الخشية دون من سواه، ثبت لهم عمارة المساجد بعد أن نفاها عن المشركين؛ لأن عمارة المساجد بالطاعة والعمل الصالح، والمشرك وإن عمل فعمله: ﴿كسراب

بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا﴾ [النور:٣٩]، أو ﴿كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف﴾ [إبراهيم:١٨]، وما كان كذلك فالعدم خير منه، فلا تكون المساجد عامرة إلا بالإيمان الذي معظمه التوحيد مع العمل الصالح الخالص من شوائب الشرك والبدع، وذلك كله داخل في مسمى الإيمان المطلق عند أهل السنة والجماعة].

إذا قيل: الإيمان المطلق فمعناه: الكامل، وإذا قيل مطلق الإيمان، فهو: الإيمان الناقص.

فالكمال المطلق للإيمان المطلق، بمعني أنه يشمل جميع فعل الواجبات والمستحبات، وترك جميع المحرمات مع المكروهات، وهذا هو الصواب عند أهل السنة: بأنه لابد من القول باللسان، ولابد من عقيدة القلب -أعني: علم القلب ومعرفته- ولابد من عمل الجوارح.

كل هذا من الإيمان، فالإيمان إذا يكون مركبا من أمور ثلاثة: عمل اللسان الذي هو قول: (لا إله إلا الله محمد رسول الله)، ولا يكون الإنسان مؤمنا إلا بهذا، هذا مبدأ الإيمان.

ثم لابد أن يعرف معنى هذه الكلمة، فيعتقد قلبه ما دلت عليه، ثم لابد أن ينبعث من القلب ما يدعوه إلى فعل الواجبات، من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والصوم وغير ذلك.

أما أن يأتي بقول: (لا إله إلا الله)، ثم لا يصلي، ولا يزكي، ولا يصوم ولا يفعل شيئا من الواجبات؛ فهذا لا يكون مؤمنا؛ أو أنه قال بلسانه، وقلبه يعتقد خلاف ذلك؛ فهذا يكون منافقا، والمنافق يكون في الدرك الأسفل من النار.

فمقصود الشرع في ذلك: أن يبين أن قول أهل البدع مثل قول المرجئة: إن الإيمان هو مجرد المعرفة، أو أنه قول اللسان فقط، باطل، أما الأول: فيلزم منه أن يكون الشيطان مؤمنا، لأن الشيطان يعلم ويعرف ربه، ولكنه كفر بعد المعرفة، فليست معرفة القلب كافية ولا نافعة إلا إذا وافق معرفة القلب العمل والقول، وأما الثاني: فيلزم منه إيمان المنافقين.

فإذا: الأعمال من الإيمان، والأعمال يدخل فيها قول اللسان من الشهادة ومن الذكر والتلاوة والتسبيح والتكبير، وأعمال الجوارح وجميع الأعمال، وكلها إيمان، ولهذا يقول جل وعلا: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ [البقرة:١٤٣]، والإيمان هنا المقصود به الصلاة التي صليت إلى الشام، لا يضيعها الله عليكم بل يجزيكم بها.

قال الشارح: [قوله: (ولم يخش إلا الله)، قال ابن عطية: يريد خشية التعظيم والعبادة والطاعة، ولا محالة أن الإنسان يخشى المحاذير الدنيوية، وينبغي أن يخشى في ذلك كله قضاء الله وتصريفه.

وقال ابن القيم رحمه الله: الخوف عبودية القلب؛ فلا يصلح إلا لله، كالذل والإنابة والمحبة والتوكل والرجاء وغيرها من عبودية القلب.

قوله: ﴿فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين﴾ [التوبة:١٨]، قال ابن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما: (يقول: إن أولئك هم المهتدون، وكل (عسى) في القرآن فهي واجبة)].

السبب في هذا: أن (عسى) من أدوات الترجي، فعسى أن يكون كذا، يعني: يرجى أن يكون كذا، وهذا يكون لمن لا يعرف العواقب، أما رب العالمين جل وعلا فإنه لا يخفى عليه شيء، فإذا جاءت عسى في كلامه فمعناها أنها واقعة، ولهذا قالوا: عسى من الله واجبة، وعسى من الله حق، يعني إذا قال: ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا﴾ [الإسراء:٧٩]، فسوف يبعثه المقام المحمود، فهو خبر، وليست على بابها من الترجي؛ لأن الله جل وعلا يعلم ذلك ويخبر عما سيقع، إلا أن الكلام جاء على أسلوب العرب؛ لأنه بلغتهم، فخاطبهم بلغتهم التي يعرفونها، وقد علم المقصود.

فالله جل وعلا يعلم ما يكون، وأنه سوف يكون على كذا وكذا، ولا يمكن أن يتجاوز علمه شيء، ولهذا يخبرنا جل وعلا عن الشيء الذي لا يكون لو كان كيف يكون، كما قال جل وعلا عن الكفار الذين في النار، حينما يتمنون. أنهم يقولون: ﴿يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا﴾ [الأنعام:٢٧]، يقولون هذا وهم في النار، ليتنا نرد إلى الدنيا فنؤمن بآيات ربنا وبرسله، ونتقي ونعمل العمل الصالح، فماذا قال الله جل وعلا؟ قال: ﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾ [الأنعام:٢٨]، وهذا لن يحصل، ولكن لو قدر أنه يحصل فسوف يكونون على كفرهم السابق، فالله جل وعلا لا يخفى عليه شيء، ولهذا السبب قالوا: إن (عسى) من الله واجبة.

قال الشارح: [وفي الحديث: (إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد، فاشهدوا له بالإيمان، قال الله تعالى: ((إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر)) [التوبة:١٨])، رواه أحمد والترمذي والحاكم عن أبي سعيد الخدري]..." (١)

"إجماع أهل السنة على أن الإيمان يزيد وينقص

قال الشارح رحمه الله: [قوله: ﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا﴾ [الأنفال:٢]: استدل الصحابة والتابعون ومن تبعهم من أهل السنة بهذه الآية ونظائرها على زيادة الإيمان ونقصانه.

قال عمير بن حبيب الصحابي: إن الإيمان يزيد وينقص، فقيل له: وما زيادته ونقصانه؟ قال: إذا ذكرنا الله

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ١١/٨٨

وخشيناه فذلك زيادته، وإذا غفلنا ونسينا وضيعنا فذلك نقصانه.

رواه ابن سعد].

يعني: أن الإيمان يزيد بالعمل، ولهذا قال أهل السنة في تعريف الإيمان: هو قول واعتقاد وعمل، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، فجعلوا الزيادة والنقص من تمام التعريف؛ لأن أهل البدع، -مثل المعتزلة والخوارج- وإن وافقوا أهل السنة أول التعريف، إلا أنهم خالفوهم فيما يتعلق بالزيادة والنقصان، فالإيمان عند الخوارج والمعتزلة هو فعل الطاعات وعقيدة القلب -يعني: تصديقه- وكذلك عمل الأركان: القول والعمل، فلو كان يأتي بجميع الواجبات مصدقا عاملا بها ثم ترك واجبا فإنه يكون خارجا من الإيمان عند الخوارج وعند المعتزلة، إلا أنه عند الخوارج يصير كافرا وعند المعتزلة يبقى في منزلة بين الكفر والإيمان، فلا يكون كافرا ولا مؤمنا، وإنما يكون قد خرج من الإيمان ولم يدخل في الكفر! وهذه من بدعهم التي انفردوا بها، ولم يقل بها أحد غيرهم.

ثم إنهم وافقوا الخوارج في حكم الآخرة وقالوا: إذا مات على ذلك صار في النار، أما أهل السنة فزادوا في تعريفهم للإيمان: قول واعتقاد وعمل، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، فقولهم: يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، من تمام التعريف وهو لمخالفة المبتدعة، أما غيرهم من أهل البدع فيجعلونه: قولا، وبعضهم يجعله تصديقا، وجعله قولا هذا من أغرب ما يكون؛ لأنه يلزم منه أن الإنسان إذا قال بلسانه فهو مؤمن وإن كان كافرا بقلبه.

وعلى كل حال فكل من خالف ما جاء في كتاب الله وما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلابد أن يقع في الأخطاء الفضيعة الواضحة.

قال الشارح رحمه الله: [وقال مجاهد: الإيمان يزيد وينقص وهو قول وعمل.

رواه ابن أبي حاتم].

يدخل في القول: قول اللسان وقول القلب مثل الخوف والخشية والوجل والإنابة والمحبة والرضا هذا كله من قول القلب؛ لأن القول ينقسم إلى قسمين عند أهل السنة: قول يكون باللسان، وقول يكون بالقلب وهو: عقيدته وعمله.

قال الشارح رحمه الله: [وحكى الإجماع على ذلك الشافعي وأحمد وأبو عبيد وغيرهم رحمهم الله تعالى.

وقوله: ﴿وعلى ربهم يتوكلون﴾ [الأنفال:٢]، أي: يعتمدون عليه بقلوبهم، مفوضين إليه أمورهم فلا يرجون سواه، ولا يقصدون إلا إياه ولا يرغبون إلا إليه، ويعلمون أن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه المتصرف

في الملك وحده والمعبود وحده لا شريك له.

وفي الآية وصف المؤمنين حقا بثلاثة مقامات من مقامات الإحسان وهي: الخوف، وزيادة الإيمان، والتوكل على الله وحده].

بل خمس مقامات؛ لأن تمام الآية: ﴿الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾ [الأنفال:٣]، فهي خمس مقامات واضحة.

قال الشارح رحمه الله: وهذه المقامات تقتضي كمال الإيمان وحصول أعماله الباطنة والظاهرة، مثال ذلك: الصلاة، فمن أقام الصلاة وحافظ عليها وأدى الزكاة كما أمره الله استلزم ذلك العمل بما يقدر عليه من الواجبات، وترك جميع المحرمات كما قال تعالى: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر﴾ [العنكبوت:٤٥]].." (١)

"الربوبية والألوهية متلازمتان

قال الشارح رحمه الله تعالى: [باب: من أطاع العلماء والأمراء في تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرم الله فقد اتخذهم أربابا من دون الله.

لقول الله تعالى: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون﴾ [التوبة:٣١]، وتقدم تفسير هذا في أصل المصنف رحمه الله عند ذكر حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه].

في هذه الآية: أن الربوبية والإلهية متلازمتان، فيلزم من كون الإنسان يتأله ويعبد الله أن يكون هذا المعبود هو المالك المتصرف الذي يملك الأمر والنهي، وإذا لم يكن كذلك فلا يصلح أن تكون الإلهية والتأله له، وكذلك فإن الآمر والناهي هو الذي يجب أن يعبد وأن تكون العبادة له.

وكثير من الناس لا يعرف الفرق بين الإلهية والربوبية حتى أنكر بعض الجهلة الذين يتصدرون الناس ويزعمون أنهم علماء تقسيم التوحيد وقال: التوحيد هو توحيد الربوبية، وهذا أجهل من أبي جهل في الواقع؛ لأن أبا جهل يعلم أن الله هو الخالق الرازق المتصرف، ولكنه يقول: أعبد هبل واللات والعزى؛ لأنها تشفع لي وأتخذها واسطة! وهذا جهل، أما هذا المتكلم فاجتمع له الجهل باللغة والجهل بالشرع والجهل بالواقع، فصار جهلا على جهل على جهل، فهو جهل مركب، وهذه نهاية الجهل وليس وراء ذلك شيء من الجهل. وهذا من علامات الساعة، أعني كون الجاهل جهلا مركبا يتصدر الناس ويكتب الكتب فتطبع وتنشر في

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ١١/٩٠

العالم الإسلامي، فقد قال صلى الله عليه وسلم: (يوشك أن يرفع العلم ويفشو الجهل)، مع أنه جاء في الحديث: (إن من أشراط الساعة فشو العلم وفشو القلم وفشو الكتابة)، يعني: ظهورها، والكتابة -كما هو معروف- لم تصل في وقت من الأوقات إلى ما وصلت إليه الآن.

والمقصود: أن الآية فيها بيان أن الربوبية والإلهية متلازمان، وأن الربوبية غير الإلهية، وهذا كثير جدا في القرآن، وجهله من أعظم الجهل.

قال المصنف: [وقال ابن عباس رضي الله عنهما: (يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقولون: قال أبو بكر وعمر).

قال الشارح: قوله: (يوشك) بضم أوله وكسر الشين المعجمة أي: يقرب ويسرع.

وهذا القول من ابن عباس رضي الله عنهما جواب لمن قال له: إن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما لا يريان التمتع بالعمرة إلى الحج ويريان أن إفراد الحج أفضل، أو ما هو معنى هذا، وكان ابن عباس رضي الله عنهما يرى أن التمتع بالعمرة إلى الحج واجب ويقول: (إذا طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة سبعة أشواط فقد حل من عمرته شاء أم أبى، لحديث سراقة بن مالك رضي الله عنه حين أمرهم النبي صلى الله عليه وسلم أن يجعلوها عمرة، ويحلوا إذا طافوا بالبيت وسعوا بين الصفا والمروة، فقال سراقة: (يا رسول الله! ألعامنا هذا أم للأبد؟ قال: بل للأبد)، والحديث في الصحيحين.

].

يعني: أنه يرى أنه يتحتم على الحاج إذا لم يسق الهدي من الحل إلى الحرم أن يكون متمتعا ولو لم ينو ذلك، فإذا طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وجب عليه أن يقصر من رأسه ويلبس ثيابه ويحل الحل كله، ويقول: لا يسعه إلا ذلك؛ لأن هذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا مذهب طائفة من العلماء منهم أهل الظاهر وبعض المحدثين وغيرهم.." (١)

"شرح رواية عوف بن مالك الأشجعي لحديث افتراق الأمة

قال: [وعن عوف بن مالك الأشجعي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيحلون الحرام ويحرمون الحلال)].

وقوله: (قوم يقيسون الأمور برأيهم) يدل على مخالفة هذه الفرقة الضالة لفرقة الحق الناجية في أصول الدين لا في فروعه.

---

(١) شرح فتح المجيد للغنيمان، عبد الله بن محمد الغنيمان ٢/٩٩

وهذه الفرق تخالف في الحلال والحرام، فتجعل الحرام حلالا، وتجعل الحلال حراما.

والتفرق لا بد أنه واقع في الأمة، ولا حاجة إلى إثبات ذلك من قبل النقل؛ لأن النقل ثابت لا محالة بطرق متعددة كثيرة، والواقع يقول: إن التفرق قد حصل ووقع بالفعل، فلو لم يرد نص بإثبات وقوع التفرق في الأمة لآمنا بوقوع التفرق؛ لأنه قد وقع في المجتمع.

فإذا أخبر النبي عليه الصلاة والسلام بوقوع التفرق في الأمة فنقول: إن هذا من أعلام نبوته عليه الصلاة والسلام، فقد أخبر عن أمر غيبي سيكون فكان، وهذا يدل على أن ذلك من علامات نبوته عليه الصلاة والسلام.

الثانية: قوله عليه الصلاة والسلام: (كلها في النار)، والكفر لا يطلق على فرقة بأكملها، وإنما يغلب الكفر البواح على بعض الفرق، ونحن نحجم عن إطلاق لفظ الكفر على بعض الفرق، ولكن في الغالب غلاة الفرق كفار مارقون عن دائرة الإسلام، وأما عامة الفرق فإنه لا يحكم عليهم بالكفر حتى تظهر لهم الحجج والبينات.

والإمام الذهبي عليه رحمة الله يقول: والحمد لله أن عصمنا من هؤلاء وهؤلاء، وكنا في زمان غير زمانهم، يقصد زمن علي ومعاوية.

يقول: فما ذنب من نزل بالشام طفلا رضيعا على حب معاوية والمغالاة فيه، وذم علي رضي الله عنه، وما ذنب من نزل بالكوفة والبصرة طفلا رضيعا على حب علي رضي الله عنه والمغالاة فيه، وعلى ذم معاوية رضي الله عنه، أي: أنهم كالغنم السائمة أينما قيدت انقادت، لا علم لهم ولا فقه، وليس لهم عقل يميزون به بين الحق والباطل.

فقوله عليه الصلاة والسلام: (كلها في النار) يقضي بأن جميع هذه الفرق في النار، ولا يلزم من دخولها النار الخلود فيها، إلا إذا كانوا قد مرقوا وخرجوا عن دائرة الإسلام فإنهم يخلدون، وأما غيرهم فإن دخلوها -وهم لا محالة داخلوها؛ لخبره عليه الصلاة والسلام- فلا يلزم من دخولهم الخلود، وإن جاء في بعض الروايات أنهم يخلدون في نار جهنم؛ فإن الخلود في لغة العرب محمول على المكث الطويل، لا دخولا أبديا سرمديا.

وقوله: (كلها في النار) يلزم منه التفريق بين من كان كافرا وبين من كان عاصيا من أصحاب هذه الفرق، وكلهم يدخلون النار، ثم منهم من يخرج منها بعد أن يخلد فيها حينا من الزمان، ومنهم من يمكث فيها أبدا، على حسب ما إذا كان قد كفر ببدعته أو لم يكفر ببدعته.

الثالثة: أن الفرقة لا يمكن أن تطلق على كل مبتدع، سواء كان واحدا أو جماعة أو طائفة من الناس، إلا إذا خالفت في الأصول والقواعد والكليات العامة للدين الإسلامي.

يعني: إذا خالف إنسان في فرع من فروع الشريعة فلا يقال: هو خارجي، أو شيعي، أو قدري، أو مرجئي، أو أشعري، ولا يقال ذلك إلا إذا خالف في أصل من أصول الشريعة، وكلية من كلياتها؛ فصارت هذه المخالفة علامة عليه وعلى منهجه وفكره، فهنا يستحق أن يلحق بإحدى هذه الفرق التي انتهج مخالفتها في هذه الكليات والقواعد العامة.

فإذا وافق شخص القدرية في بعض الفرعيات فإنه لا يكون قدريا، وأما لو وافقها في الأصول العامة والكليات العظمى التي خالفت فيها هذه الفرقة أهل السنة والجماعة؛ فإنه يكون قدريا، فبناء على مخالفتهم في هذه القواعد العامة والأصول الكلية استحقوا أن يكونوا فرقة ضالة، ولو وافقهم أحد في هذه الكليات والقواعد العامة يكون منهم.

إذا: ليس كل من أحدث في الدين أو ابتدع بدعة في فرعية من الفرعيات يسمى فرقة، وإنما يعزر لأجل مخالفته أو يؤدب، وأما إلحاقه بالفرقة فلا.." (١)

"من نعمة الله على الشاب والأعجمي أن يهتدي على أيدي أهل السنة

قال: [وعن أيوب بن سويد عن ابن شوذب قال: من نعمة الله على الشاب والأعجمي إذا نسكا -أي: إذا تدينا- أن يوفقا لصحب سنة يحملهما عليها].

لأن الأعجمي يأخذه من يسبق إليه.

وهذا الكلام يا إخواني! أحرى أن نقتدي به، فمن سعادة الشاب والأعجمي إذا دخلا في الإسلام أن يوفقا لرجل من أصحاب السنة يحملهما عليها، ويؤدبهما بآدابها، ويخلقهما بأخلاقها؛ لأن الغالب أن الشباب فيهم فورة وفتوة وقوة، ويحبون إظهار ذلك، فإذا لم تضبط هذه الشهوة في عقله وقلبه فلابد أنه سيفرط بها. والأعجمي غالبا إنما يوفق للإسلام على يد صوفي أو شيعي أو مرجئ أو خارجي أو أشعري، وهذا وإن كان شرا إلا أنه أفضل من أن يلقى الله بالكفر البواح، فالإنسان لما يلقى الله تعالى متأولا لبعض الصفات فهذا بلا شك أرحم من أن يلقى الله بالكفر البواح، وإن كان شرا.

ولذلك نجد شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه: الفرقان بين الحق والباطل، وهو كتاب عظيم جدا، وننصح دائما بقراءته، وقبل قراءته ننصح بالصبر عليه؛ لأن هذا الكتاب من أصعب عبارات شيخ الإسلام ابن تيمية،

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٠/٩

فهو يؤصل فيه مذهب سلفنا رضي الله عنهم في الحق والباطل، وفي الخير والشر، وفي كثرة الذنوب وقلتها، وغلبة ذلك بالعمل الصالح، أو غلبته على العلم الصالح، فيقول: بعض الشر أهون من بعض، ولئن يلقى العبد الله تعالى ببدعة خير من أن يلقاه بالكفر البواح.

وهذا كلام جميل ومتين، وهو كلام أئمة فتح الله عليهم، لكن بلا شك أن أسعد الأحوال أن يوفق الإنسان لمن يأخذ بيديه إلى الله عز وجل أخذا طيبا، أخذا مباركا، أخذا مستقيما، ولذلك يحرص أهل البدع دائما على أن ينزلوا في أماكن فيها شباب متعجل ومتسرع، فيرى أن التغيير مثلا لابد أن يكون باليد وبالسلاح وغير ذلك، وما عندهم قط إلا الحمية التي في الغالب تهلك صاحبها؛ لأنها غير منضبطة بأصول شرعية أو علمية أو سلفية، فسرعان ما يكلف هذا الساخن بخط يركبه فيودي به إلى الهاوية، إذ إن هذا أمر لا يعنيه، ولم يفكر فيه، والمهم أن الشيخ أمره بكذا، أو العالم أمره بكذا، ولو أنه علم أن كلمة (عالم) لا تطلق على كل أحد ما تبعه، وإنما هو أخ مثله تماما، وربما سبقه إلى إطلاق لحيته، وتقصير ثوبه بعام أو عامين، ولا يلزم منه أن يكون طلب العلم، بل جلهم لم يطلب العلم، وليس عنده استعداد قط لطلب العلم، وإذا ذكر العلم تندر وتفكه بمن يهتمون بطلب العلم، وهذا أمر فيه سوء أدب شديد جدا مع طلب العلم الذي أمرنا به شرعا.

قال: [وقال عمرو بن قيس الملائي: إذا رأيت الشاب أول ما ينشأ مع أهل السنة والجماعة فارجه].

أي: إذا رأيت الشاب في أول التزامه مع أهل السنة وأصحاب الاستقامة والفكر السليم؛ فارجو خيره.

قال: [وإذا رأيته مع أهل البدع فايأس منه]، أي: لا تؤمل عليه، ولا تعقد عليه الأمل؛ لأن الأمل فيه قليل إن لم يكن نادرا.

قال: [فإن الشاب على أول نشؤه.

قال: وسمعت عمرو بن قيس يقول: إن الشاب لينشأ، فإن آثر أن يجالس أهل العلم كاد أن يسلم، وإن مال إلى غيرهم كاد أن يعطب].

أي: يفسد ويتلف.

قال: [فرحم الله أئمتنا السابقين، وشيوخنا الغابرين، فلقد كانوا لنا ناصحين، وجمعنا وإياهم مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقا، ولا جعلنا من الأئمة المضلين، ولا ممن خلف محمدا صلى الله عليه وسلم في أمته بمخالفته، وجاهده لمحاربته، والطعن على سنته، وشتم صحابته، ودعا

الناس بالغش لهم إلى الضلال، وسوء المقال].

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.." (١)

"حكم قطع التعامل مع اليهود والأمريكان

Q كنت أجلس في المسجد فقال أحد الإخوة: لابد من مقاطعة الشراء من محلات مجدي ملت، وكنتاكي، وذلك بسبب ما يعاني منه إخواننا في فلسطين، وما تلاقيه إسرائيل من تأييد أمريكي، أرجو توضيح الأمر.

A يا أخي الكريم! إذا كنت تسأل عن حكم شرعي فيما يتعلق بالحل والحرمة؛ فالتعامل مع أهل الكتاب بيعا وشراء حلال، لكن في حقيقة الأمر إذا كنا نقول بحل الأمر فلا يلزم منه تنفيذ ذلك، أي: لا يلزم منه أن نتعامل معهم، وإن كنا نعتقد أن التعامل معهم حلال، وإن اضطررنا إلى التعامل معهم كان بها، وإلا فلابد أن تعلم أن شراءك أو أن دفع جنيه واحد لأمثال هؤلاء يساوي شراء رصاصة لقتل إخوانك في شرق الأرض وغربها، فأنا في كل المحاضرات أدعو لمقاطعة اليهود والنصارى تدينا، وإن كنت أعتقد جواز التعامل معهم، لكن لابد أن تعلم أن التعامل معهم إنما هو تأييد لهم، ودحر وقتل لإخوانك في فلسطين وفي غيرها. وأنتم تعملون بفضل الله عز وجل أن محلات سنتيبري قد تكبدت خسائر بلغت الملايين، وهذا من الله عز وجل أولا، ثم من تسخير الله تعالى الدعاة لمحاربة هذا اليهودي الكافر الإنجلتري، وقد كتب على محلاته في إنجلترا: ممنوع دخول الكلاب والعرب! ونحن فعلا كلاب وأوسخ من الكلاب لما يحصل لإخواننا في فلسطين هذا ونحن ننظر، فنحن لا نستحق أن نحيا كحياة الكلاب.

لكن على أية حال من جهة الحل والحرمة: هو حلال، وأنا لا أحب ذلك، وأظن أن هذا البلاء لو وجد في القرون الخيرية لأمرنا السلف وأهل العلم في تلك الأزمنة بذلك.

فهذا سنتبري -كما ذكرنا- بفضل الله أولا ثم بدعوة الشيوخ بمقاطعته قد حصل له خسائر رهيبة، وهو جريء لا يضره ولا تهمه هذه الخسائر؛ لأنه مسنود من قبل معابد اليهود، ومن قبل الكنائس كذلك، وهو يهودي لكن غصب على النصارى أن يساعدوه؛ لأنهم يدركون -اليهود والنصارى- أن الحرب مع عدو آخر، فإذا تخلصوا -وهيهات أن يتخلصوا من هذا العدو- فإن الحرب تدور بينهما؛ إذ إن بينهم من العداء ما ليس بين المسلمين وبينهم، لكن فقه الدعوة وفقه الواقع عندهم يقول: لابد من الترابط ولو في الظاهر والأمور المادية؛ لأنهم يدركون أن العدو الأخطر على وجودهم على هذه الأرض هم المسلمون.." (٢)

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٥/١٥

(٢) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٧/١٥

"حقيقة حزب الله في جنوب لبنان

Q ما رأيكم بقوات حزب الله الشيعي؟ ولماذا ينصرهم الله عز وجل على اليهود بجنوب لبنان؟! وما موقف المسلم منهم؟ وهل ندعو لهم؟ وهل يطلق عليهم: مجاهدون وشهداء؟

A على أية حال الحق حق، والباطل باطل، والتشيع باطل، ولا يلزم منه أن يهزمهم الله في كل موقع، وحزب الله في لبنان عندهم من الأخطاء العقدية ما ليس عند أهل إيران، وهم أشد تمسكا بتشيعهم ربما من خميني إيران نفسه، وهم يعادون أهل السنة أيما عداء، فإذا نظرت إلى حربهم وإن شئت فقل: جهادهم المزعوم مع اليهود، فهذه والله يا إخواني! مسرحية يطول شرحها.

والمهم أن عداء حزب الله الشيعي لأهل السنة في لبنان أعظم من عدائهم لليهود، وقد صنفت في ذلك كتب، وقد كان الشرطة في عهد الدولة الفاطمية في مصر يدخلون بيوت أهل السنة، فإذا وجدوا فيها مصحفا أحرقوه، وإذا وجدوا فيها كتابا للبخاري أو مسلم أو موطأ مالك قتلوا صاحبه، فهل فعل هذا الإنجليز مثلا لما كانوا في فترة الاحتلال في هذه البلاد؟! لم يكن ذلك.

لكن على أية حال النتيجة التي وصل إليها الحزب الشيعي في لبنان أمر طيب؛ لأن الحق أحق أن يتبع، والله تعالى يقول: ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ [المائدة:٨]، فلا شك إذا كان الترجيح بين الشيعة واليهود، فالشيعة أقرب إلينا، بل عامة الشيعة جهلة لا يعرفون شيئا، ولذلك نقول: هم أقرب إلينا، وهم معذورون بنشوئهم في بقعة من الأرض لا تعرف إلا التشيع، وهذا بالنسبة للعامة، وأما بالنسبة للرءوس الكبار فإنهم غير معذورين، ولهم أحكام تختلف عن أحكام بقية عامة الشيعة، وهم بلا شك إذا احتاجوا إلى تأييد أو نصرة أو دعاء أو غير ذلك فعلنا، مع كرهنا لما هم عليه من بدعة وضلالة.." (١)

"قول موسى: (وأنا أول المؤمنين) وقول السحرة: (إن كنا أول المؤمنين)

المسألة التاسعة: قول موسى: ﴿سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ [الأعراف:١٤٣].

وقال السحرة: ﴿إنا نطمع أن يغفر لنا ربنا خطايانا أن كنا أول المؤمنين﴾ [الشعراء:٥١].

فإذا موسى قال: (أنا أول المؤمنين)، والسحرة قالوا: (إن كنا أول المؤمنين).

وقال النبي عليه الصلاة والسلام: ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين﴾ [الأنعام:١٦٢] إلى قوله: ﴿وأنا أول المسلمين﴾ [الأنعام:١٦٣]، فقالوا: كيف قال موسى: ﴿وأنا أول

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٥/١٩

المؤمنين﴾ [الأعراف:١٤٣]، وقد كان قبله إبراهيم مؤمنا ويعقوب وإسحاق؟! وقالت السحرة وهم الذين آمنوا بموسى: ﴿أن كنا أول المؤمنين﴾ [الشعراء:٥١]، وكيف جاز للنبي أن يقول: ﴿وأنا أول المسلمين﴾ [الأنعام:١٦٣]، وقد كان قبله مسلمون كثيرون مثل عيسى ومن تبعه؟ فشكوا في القرآن وقالوا: إنه متناقض.

و A أن قول موسى: ﴿وأنا أول المؤمنين﴾ [الأعراف:١٤٣]، حين قال: ﴿رب أرني أنظر إليك قال لن تراني﴾ [الأعراف:١٤٣]، ولا يراني أحد في الدنيا إلا مات، أي: صعق.

﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ [الأعراف:١٤٣]، أي: أول المصدقين أنه لا يراك أحد في الدنيا إلا مات.

وقوله: ﴿سبحانك تبت إليك﴾ [الأعراف:١٤٣]، أي: من هذا السؤال، فلا أسألك الرؤية مرة أخرى؛ لعلمي باستحالتها في الدنيا في حق المخلوقين.

أما في الآخرة فالعقيدة قائمة وثابتة أنه يراه أهل الإيمان، ويحجب عنه الكافرون.

وأما قول السحرة: ﴿أن كنا أول المؤمنين﴾ [الشعراء:٥١]، أي: أول المصدقين برسالة موسى عليه السلام، فالإيمان بمعنى: التصديق، وهذا معناه اللغوي، ولذلك قال إخوة يوسف لأبيهم: ﴿وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين﴾ [يوسف:١٧]، أي: بمصدق لنا.

وهذا بخلاف تفسير الإيمان عند أهل السنة والجماعة، إذ إنه قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح.

ولذلك اغتر المرجئة بتعريف الإيمان فقالوا: الإيمان هو التصديق فقط.

والجهمية قالوا: الإيمان هو العلم.

ومنهم من قال: الإيمان هو المعرفة.

ولا شك أن تعريف الإيمان على هذا النحو لا يصدق مع مذهب الاستقامة عند أهل السنة والجماعة؛ لأنهم -أي: المرجئة- يخرجون العمل عن مسمى الإيمان وحقيقته، كما أن الجهمية يجعلون إبليس من المؤمنين؛ لأنه كان يعلم ويعرف ربه حق المعرفة، فهم يقولون: الإيمان هو المعرفة، أو الإيمان هو العلم، لكن إبليس يعلم أن الله تعالى رب، ويعرف حقيقة الله عز وجل، ويعلم ذلك تمام العلم، فهل يصير بذلك مؤمنا؟! لذلك كانت هذه التعريفات للإيمان من جهة الاصطلاح كلها تعريفات منابذة لتعريف أهل السنة والجماعة.

وأحيانا الواحد منا يدخل في تحد، أو في مسابقة، أو غير ذلك، وهذا الكلام من كلام العرب، فيقول: لو أنك يا بني نجحت في الامتحان، وأتيت بدرجة (١٠٠٪)؛ فأنا أول من يمنحك هدية، لكن سبقك إلى

الإهداء غيرك، وكذلك قولي: لو أنكم فعلتم كذا وكذا لكنت أنا أول المطبقين، فلا يلزم أن أكون أول المطبقين على الإطلاق، لكن يلزم أنني من أوائل المطبقين لهذا الكلام، وغير ذلك من الأمثلة كثير، والمقصود هنا: ﴿وأنا أول المؤمنين﴾ [الأعراف:١٤٣]، أي: أنا أكون أول من يؤمن بهذا، ولا يلزم من ذلك الأسبقية المطلقة في الإيمان والتصديق، وإنما ذلك مثل ما تقول بالضبط: لو أنك يا فلان ذهبت إلى زيارة والديك فسوف تجدني أول من يدخل بيتك، ويحملك إلى والديك، وآخر مات أبوه وأمه فقال: الذي يمنعني من زيارتهما هو عدم وجود المواصلات، فقلت له: لو أنك مستعد لزيارة والديك فستجدني أول من ينتظرك بسيارتي عند بابك ليحملك إلى والدك، وعليه فإذا أبدى الموافقة فلا يلزمك أنك تكون أسبق الناس إليه، بل ربما سبقك غيرك.

إذا معنى كلامي: لو أنك مستعد لزيارة والديك ستجدني على أتم استعداد لحملك.

وهكذا قول الأنبياء: ﴿وأنا أول المؤمنين﴾ [الأعراف:١٤٣]، وقول السحرة ﴿أن كنا أول المؤمنين﴾ [الشعراء:٥١]، أي: من أوائل المؤمنين المتابعين المصدقين لهذا الوحي الذي نزل من السماء.

وأما قول النبي عليه الصلاة والسلام: ﴿وأنا أول المسلمين﴾ [الأنعام:١٦٣]، أي: من أهل مكة، أو يحمل على كلامنا السابق، وهذا تفسير ما شك فيه الزنادقة.." (١)

"كلام الإمام النووي على أحاديث علامات المنافقين

يقول الإمام النووي في شرح هذا الحديث: وهذا الحديث مما عده جماعة من العلماء من المشكلات.

يعني: هذا الحديث ظاهره في غاية الإشكال، وهو أن علامات وخصال المنافقين توجد للمسلم المصدق الذي اطمأن قلبه بالإيمان.

وقد أجمع العلماء على أن من كان مصدقا بقلبه ولسانه وفعل هذه الخصال لا يحكم عليه بكفر، ولا هو منافق يخلد في النار؛ لأن إخوة يوسف عليه السلام كانت فيهم هذه الخصال ولم يحكم بكفرهم، فلأجل هذا كان الحديث فيه إشكال.

قال: ولذلك اختلف العلماء في معناه، والذي قاله المحققون -أي: أصحاب الرأي السديد والقول الصواب والراجح وهم أكثر العلماء- أن معنى هذا الحديث: أن هذه خصال نفاق، ولكن لا يلزم من فعلها أن يكون الفاعل منافقا مخلدا في النار؛ لأن أهل العلم يميزون بين الكفر والكافر، وبين النفاق والمنافق، وبين الفسق والفاسق، فربما يأتي المرء عملا من أعمال الكفر وليس بكافر، وربما يأتي عملا من أعمال الفسق وليس

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٥/٢٣

هو بفاسق، وكذلك النفاق.

وهذه الخصال إنما هي خصال نفاق، وهي خصال المنافقين التي وردت في الكتاب والسنة، لكن لا يلزم من وجودها وجريانها على جوارح العبد المسلم الذي اطمأن قلبه بالإيمان قولا وعملا أن يكون منافقا، بمعنى: أن يكون مخلدا في النار.

قال: إن هذه خصال نفاق، وصاحبها شبيه بالمنافقين في هذه الخصال، ومتخلق بأخلاقهم، فإن النفاق هو إظهار ما يبطن خلافه، وهذا المعنى موجود في صاحب هذه الخصال، ويكون نفاقه في حق من حدثه ووعده وائتمنه وخاصمه وعاهده من الناس، لا أنه منافق في الإسلام نفاقا أكبر، بمعنى: أنه يظهر الإسلام ويبطن الكفر، هذا النفاق الذي يخلد صاحبه في النار، ويكون في الدرك الأسفل منها.

أما هذه الخصال والخلال والأمارات والعلامات وإن كانت من أخلاق المنافقين، إلا أنها لو أتت على جوارح المسلم أو فعلها المسلم المصدق المؤمن؛ فإنه يكون قد تشبه بالمنافقين في بعض خصالهم، لا أنه منافق خالص، أي: خارج من ملة الإسلام وداخل في الكفر.

ولم يرد النبي صلى الله عليه وسلم أنه منافق نفاق الكفار المخلدين في النار.

وقال القرطبي: إن اختلاف هذه الخصال في الروايات لا يقصد به الحصر، وإنما يقصد به ذكر بعض خصال المنافقين.

ولذلك جاء في رواية عند مسلم: (من خصال المنافقين: أنه إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان) ف (من) هنا للتبعيض، يعني: هذه الخصال المذكورة إنما هي بعض خصال المنافقين، ولم يرد النبي عليه الصلاة والسلام حصر ذلك.

ووجه الاقتصار على هذه العلامات الثلاث أو غيرها، أنها منبهة على ما عداها.

يعني: هناك خصال أخرى، إذ أصل الديانة منحصر في ثلاثة: القول والفعل والنية، فنبه على فساد القول بالكذب؛ لأن الكذب متعلق باللسان، وعلى فساد الفعل بالخيانة، وعلى فساد النية بالخلف.

ذكره الحافظ ابن حجر في فتح الباري.." (١)

"أقسام النفاق

قال: [وعن الحسن قال: النفاق نفاقان].

يعني: أكبر وأصغر.

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ٤/٣١

قال: [نفاق بالتكذيب ونفاق بالعمل]، فمن نافق بتكذيب الله ورسوله وتكذيب الشرع، فلا شك أنه خارج عن ملة الإسلام، ونفاق العمل كأن يكذب إذا حدث، ويخلف إذا وعد، ويخاصم إذا فجر، فكل هذا بلا شك لا يخرج به صاحبه من الملة.

والفجور في الخصومة مثل أن نفترض أننا نقع في بعض ونختلف مع بعض، والذي سيحصل أنني أتكلم بكل المخازي التي عندك وأنت تقول كل المخازي التي عندي، وهذا نسميه فجورا في الخصومة.

أما أهل الإيمان فهم الذين يسترون على بعضهم البعض حتى إذا وقعت بينهم الخصومة، أما المنافقون فإن كل واحد منهم يتغاضى عن كل الأخطاء، حتى إذا وقعت بينك وبينه خصومة فإنه يخرج عيوبك كلها والفضائح، وهذا بلا شك خصلة من خصال المنافقين، لا أقول: إن من فعل ذلك يكفر، وإنما أقول: هذا خلق من أخلاق المنافقين ينبغي أن يتنزه عنه أهل الإيمان.

قسم علماء السلف النفاق إلى قسمين: نفاق قلب، ونفاق عمل.

فنفاق القلب هو نفاق التكذيب الذي يتصل بالمعتقد، أما نفاق العمل فهو معصية كسائر المعاصي، وخلق مشين يتصف به المنافقون، ولا يلزم من ذلك إخراجه من الملة.

قال الحافظ ابن حجر معلقا على ترجمة الإمام البخاري لهذا الحديث: (باب علامة المنافق)، قال: لما تقدم من إثبات أن مراتب الكفر متفاوتة.

فهناك للكفر مراتب ودرجات، وكذلك الظلم.

فالكفر كفران، قال عليه الصلاة والسلام: (من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك) فالذي يحلف بغير الله عز وجل وأسمائه وصفاته لا يخرج من الملة، وهذا كفر العمل، فكما أن الكفر كفران، فكذلك الفسق فسقان، وكذلك النفاق نفاقان.

قال: وكذلك الظلم.

فقد تكلم الإمام البخاري عن أقسام الظلم ثم تكلم عن أقسام النفاق، قال: والنفاق نفاقان.

قال الكرماني: مناسبة هذا الباب لكتاب الإيمان أن النفاق علامة عدم الإيمان، أو ليعلم منه أن بعض النفاق كفر دون كفر، وبعض النفاق يخرج صاحبه من الملة.

والنفاق لغة هو: مخالفة الظاهر للباطن، يعني: يتكلم المرء بكلام ويبطن خلافه.

فإن كان في اعتقاد الإيمان فهو نفاق الكفر، وإذا كان متعلقا بالعمل، فهو نفاق العمل الذي لا يخرج به صاحبه من الملة، وهذا هو الضابط.

قال: ويدخل فيه الفعل والترك وتتفاوت مراتبه.

قال الإمام البغوي: والنفاق ضربان، يعني: أنه قسمان ونوعان.

أحدهما: أن يظهر صاحبه الإيمان وهو مسر للكفر، كالمنافقين الذين كانوا على عهد النبي عليه الصلاة والسلام.

والثاني: ترك المحافظة على حدود وأمور الدين سرا ومراعاتها علنا، فهذا يسمى منافقا، ولكنه نفاق دون نفاق، لا يكفر به صاحبه ويخرج من الملة.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: فالإسلام يتناول من أظهر الإسلام وليس معه شيء من الإيمان.

والإسلام يشمل من نطق به وإن لم يكن في قلبه ذرة من إيمان، وهذا إسلام المنافقين، فهم يظهرون الإسلام ويبطنون الكفر، لكنهم عند الله كفارا وعند الخلق مسلمين.

قال: وهو النفاق المحض، كما أن الإسلام يتناول من أظهر الإسلام مع التصديق المجمل في الباطن، ولكن لم يفعل الواجب كله، لا من هذا ولا في هذا، وهم الفساق، يعني: هو فعلا محب لله ورسوله، بخلاف المنافق فإنه مبغض لله ورسوله، فهذا كالمنافق تماما بتمام في إعلان كل واحد منهما للإسلام والنطق بالشهادتين، أما المنافق فقد أبطن خلاف ما أظهر، وأما هذا فإن باطنه كظاهره يحب الله تعالى ورسوله ولا يرضى بالإسلام بديلا، لكنه فرط في الواجبات فارتكب المحرمات وترك المأمورات، فهذا فاسق.

ويكون في أحدهم شعبة نفاق، ويتناول من أتى بالإسلام الواجب وما يلزمه من الإيمان، ولم يأت بتمام الإيمان الواجب، وهؤلاء ليسوا فساقا تاركين فريضة ظاهرة، ولا مرتكبين محرما ظاهرا، لكن تركوا من حقائق الإيمان الواجبة علما وعملا ما كانوا به مذمومين.

وهذا هو النفاق الذي كان يخافه السلف رضي الله عنهم على أنفسهم، وهو نفاق العمل، فإن صاحبه قد يكون فيه شعبة نفاق.

ويتعرض ابن القيم لهذا الموضوع قائلا: وكذا النفاق نفاقان: نفاق اعتقاد ونفاق عمل، فنفاق الاعتقاد هو الذي أنكره الله على المنافقين في القرآن، فأوجب لهم الدرك الأسفل من النار، ونفاق العمل كقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح: (أربع من كن فيه كان منافقا) وذكر الأدلة التي بين أيدينا.

قال: فهذا نفاق عمل قد يجتمع مع أصل الإيمان، وعلاماته: إذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر، وهذه العلامات المذكورة لا تجتمع على جوارح العبد الذي قد اطمأن قلبه بالإيمان، فهو قد يأتي بجوارحه أفعالا تخالف مكنون قلبه المطمئن بالإيمان، وهي خصال وأفعال المنافقين.

فيقول: أصل الإيمان في قلبه وإن خالفت أفعاله ما كان في قلبه، لكن هذه الأفعال لا تبلغ به درجة الكفر، وهذا نفي للكمال الواجب.

قال: لكن إذا استحكم وكمل فقد ينسل." (١)

"كلام شيخ الإسلام في عدم كفر مرتكب الكبيرة

واستدل شيخ الإسلام ابن تيمية على عدم كفر مرتكب الكبيرة بدليل عقلي في غاية الروعة والجمال، فقال: الدليل على أن مرتكب الكبيرة ليس كافرا أنه لا زال بعد ارتكابه لكبيرته مخاطبا بأصول وفروع الشريعة التي يخاطب بها المؤمنون.

قال: والتحقيق -يعني: الكلام الحق في تأويل هذه النصوص- أن يقال: إنه مؤمن ناقص الإيمان، مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته.

وقوله: (مؤمن بإيمانه) أي: بما عنده من طاعة وإيمان، فاسق بسبب معصيته؛ لأن الذي يرتكب كبائر الذنوب يفسق بذلك حتى وإن كان ذنبا واحدا.

وقد قلت سابقا: إنه يجتمع في العبد إيمان وفسق، أما الإيمان فمصدره الطاعة، وأما الفسق فمصدره المعصية، والعبد المؤمن يكون بين هذا وذاك، والصحابة رضي الله عنهم منهم من زنا، ومنهم من سرق، ومنهم من قتل، ولم يقل النبي عليه الصلاة والسلام لأحد منهم: أنت مرتد أو كافر، ولو كفر أحدهم بذلك لأقام عليه حد الردة، والنبي عليه الصلاة والسلام لما ماتت الغامدية التي زنت صلى عليها، ولو كانت مرتدة كافرة بهذا الزنا لما صلى عليها؛ لأنه لا تصح الصلاة على الكافر.

وماعز الإسلمي لما زنا وأقيم عليه الحد سبه أحد الصحابة، فقال له النبي عليه الصلاة والسلام: (لا تفعل، فوالله إني لأراه الآن يسبح في أنهار الجنة).

والكافر لا يسبح في أنهار الجنة، والمسلمون اليوم يكفر بعضهم بعضا بالمعاصي.

قال: والتحقيق أن يقال: إنه مؤمن ناقص الإيمان، أو يقال: إنه مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، ولا يعطى اسم الإيمان المطلق.

وشيخ الإسلام ابن تيمية يقول: فاسق بكبيرته.

ولا يعطى اسم الإيمان المطلق، وإنما يعطى اسم مطلق الإيمان.

الفرق كبير جدا بين مطلق الإيمان والإيمان المطلق، فمطلق الإيمان هو أصل الإيمان، وهو اليسير الذي

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٢/٣١

يلزم من ثبوته الإسلام لمدعيه، فإذا قال أحد: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله، فإنه يلزم مع هذه الشهادة التي يثبت له بها الإسلام أن يكون معه أصل الإيمان الذي استقر في القلب بصحة هذه الشهادة التي شهد بها، وأن يعتقد حقيقة أنه لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وأن عيسى رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه.

وأما كمال الإيمان فلا يكون إلا بالصلاة والصوم والزكاة والحج، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسائر الطاعات.

والإنسان إذا دخل في الإيمان أو في الإسلام ومات قبل أن يتمكن من العمل فهو كامل الإيمان، فإذا أسلم شخص ونطق بالشهادتين، ثم فاضت روحه، فقد مات على كمال الإيمان وتمامه.

وشيخ الإسلام ابن تيمية يقول: ولا ينسب إليه اسم الإيمان المطلق -أي: السارق والزاني والقاتل وشارب الخمر- إنما ينسب إليه أصل الإيمان.

فالإيمان الكامل لا يكون إلا بالعمل، وأما مطلق الإيمان فهو في أصل الإيمان، وهو يثبت للمرء بدخوله في الإسلام وإن لم يعمل.

وعندما ننفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة فإنما نقصد به الإيمان الكامل، أو الإيمان الوافي، ولو قصدنا بنفي الإيمان نفي أصله فإنه يلزمنا أن نخرجه من الإسلام.

قال: فإن الكتاب والسنة نفيا عنه الاسم المطلق، واسم الإيمان يتناوله فيما أمر الله به ورسوله؛ لأن ذلك إيجاب عليه وتحريم عليه.." (١)

"كلام ابن كثير في التفريق بين الإيمان والإسلام والإحسان

قال ابن كثير عند قول الله تعالى: ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات﴾ [الأحزاب:٣٥]؛ قال: في هذه الآية دليل على أن الإيمان خير من الإسلام، يعني: الإيمان مرتبة أعلى من مرتبة الإسلام، كما أن الإحسان مرتبة أعلى من مرتبة الإيمان، كما في حديث جبريل في بيان مراتب الدين.

فكل محسن مؤمن، ولا يلزم أن يكون كل مؤمن محسنا، وهكذا.

قال: والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ [الحجرات:١٤]، فنفي الإيمان عنهم هنا إنما هو نفي لكماله، ولو قلت: إنها نفي للأصل فتكون الآية على هذا خطأ، ومن قال بذلك كفر.

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٣/٣٢

﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا﴾ [الحجرات:١٤] أي: الإيمان الكامل، ﴿ولكن قولوا أسلمنا﴾ [الحجرات:١٤]، أي: معكم أصل الإيمان، وأما كماله وتمامه وواجبه فلا؛ لأنكم لا تبلغون ذلك إلا إذا دخل الإيمان في قلوبكم، قال: ﴿ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ [الحجرات:١٤]، ولا يدخل الإيمان في القلب إلا بالعمل.

وكونه لا يعمل لا يزال من أهل الإسلام، ولا يلزم من ذلك كفره بإجماع المسلمين، وهذا دليل على أن الإيمان أخص من الإسلام.." (١)

"الكبيرة لا تستلزم الحد

ولا يلزم أن الكبيرة تستلزم الحد، والدليل على ذلك أن عقوق الوالدين كبيرة باتفاق أهل العلم، ولم يخالف في ذلك أحد، ولا يجب على الحاكم أن يقيم عليه الحد، وليس هناك نص يأمر بهذا، بل قد ورد الوعيد والتهديد الشديد لمن عق والديه بالنار، كما قال النبي عليه الصلاة والسلام لما صعد درجات المنبر، فقال في كل مرة: (آمين آمين آمين، فقالوا: يا رسول الله! سمعناك تقول قولا ما سمعناك تقوله من قبل، فقال: أتاني جبريل وقال: يا محمد! رغم أنف امرئ أدرك والديه أحدهما أو كلاهما فلم يدخلاه الجنة).

فقوله: (رغم أنف) للتهديد، وهذا دليل على الخسران والهوان والذل في الدنيا والآخرة.

وقال تعالى: ﴿فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم﴾ [محمد:٢٢]، فأخبر سبحانه وتعالى في هذا الكلام أن قطيعة الرحم متعلقة بالفساد في الأرض أو هي من الفساد في الأرض، وهذا تهديد شديد ووعيد أكيد من الله عز وجل.

فالكبيرة لا تستلزم أن يكفر صاحبها كفرا أكبر، بل هذا مذهب الخوارج، كما أنه لا يلزم منها إقامة الحد.

وقوله عليه الصلاة والسلام: (كفر بالله عز وجل ادعاء نسب لا يعرف) هذا من الكفر العملي الذي لا يخرج به صاحبه من الملة، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك لبيان عظم وهول هذا الأمر.." (٢)

"حديث جرير (إذا أبق العبد لم تقبل له صلاة)

قال: [عن عمر السعدي قال: كان جرير يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إذا أبق العبد لم تقبل له صلاة، وإن مات مات كافرا)]، لكن يجب أن نفرق بين العبد والأجير، فمرة كان هناك شخص يبني بيتا ثم هرب منه الصانع، فجاء الرجل وهو غضبان إلى المسجد يقول: أريد فلانا، وهو في المسجد موجود

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٤/٣٢

(٢) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ٦/٣٣

معنا، فقلت له: لماذا أنت غاضب؟ قال: إنه عبد آبق، تركني منذ خمسة وعشرين يوما، ولم يأت لينهي عمله، وتركني وذهب يعمل عند هذا يومين وهذا يومين وهذا يومين، قلت: صحيح هو مقصر في العمل، ويحتاج إلى ضرب على رأسه، لكن التوصيف الفقهي الذي تقوله ليس صحيحا، فالأجير يأخذ أجرة، والعبد لا يأخذ أجرا، وهذا هو الفارق بين العبد وبين الأجير، فلو قال السيد لعبده: ابن لي هذا الحائط فهو ملزم ببنائه، والسيد ليس ملزما بأن يعطيه أجرا، فقال الرجل: أحد المشايخ قال لي لما أخبرته القصة: قال النبي عليه الصلاة والسلام: (إذا أبق العبد من سيده فمات على ذلك مات كافرا)، وأنا والله -يا شيخ- لا أخفي عنك أني جئت لأقتله على اعتبار أنه كافر، وهذا والله ما حدث، لتعلموا ماذا في الأمة، قلت له: وأنت جئت لتقتله بيدك؟ هذا رجل صنائعي وأنت رجل لست قويا، قال: من الذي قال لك ذلك؟ وأخرج لي شيئا كأنه سيقتل به جملا وليس شخصا، قلت له: أنت أتيت بقوة، قال: ومعي كذا كذا، ثم جلس حتى هدأ، وكان الصنائعي يسمع هذا الكلام كله، فقال لي: كثر الله خيرك يا شيخ! هل أنت متأكد أنني لست آبقا؟ فحتى هو أيضا متشكك هل هو آبق أم لا؟ فالعبد الآبق هو الهارب، والأبوق أو الإباق: هو الهروب.

وهذا يدلنا على حكمة الإسلام، وأن الإسلام خاطب القلوب والعقول، ولو لم يكن هناك أي عقوبة دنيوية أو أخروية على الإباق والهروب؛ لكان كل عبد قد هرب من سيده وذهب إلى أي بلد آخر وجلس فيه، ولكن الإسلام خاطبه وقال له: لو أبقت فيوم القيامة سوف تدخل النار.

فالعبد يجلس مع سيده مراقبة لله عز وجل، والإسلام يريد قلوبا وعقولا نظيفة تتعامل معه، ليس مثل عقل مصطفى محمود وغيره، فهذه العقول لا تصلح مع الإسلام أبدا، فالإسلام يحتاج إلى قلوب وعقول تقول لأوامر الله: سمعنا وأطعنا، وإن خفيت حكمة الأمر والنهي على هذه العقول والقلوب؛ لأن الإسلام هو الاستسلام والإذعان لأوامر الله تعالى، كإذعان العبد لسيده والمريض بين يدي الطبيب، والطفل بين يدي أمه.

واليوم يخرج علينا كل يوم إناء ينضح بما فيه، ويقول: هذا الحديث لا يعجبني شكله وإن كان في الصحيحين، ويقول: لازم نعرض كل حديث على العقل، مع أن عقله ليس نظيفا، ولن يفهم هذا قط.

ونحن لما كانت عقولنا نيرة بنور الإيمان فهمنا هذا وعلمنا أنه حق، ويكفي في كونه حقا أننا نعتقد أن النبي قد قاله عليه الصلاة والسلام قد قاله، حتى وإن خفيت علينا العلة.

قال: [وعن جرير البجلي قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إذا أبق العبد إلى العدو برئت منه الذمة).

وقال –أي جرير –: مع كل أبقة كفرة، يعني: لو أن العبد أبق مرة كفر مرة، وإن أبق الثانية كفر الثانية، وهكذا، فمع كل مرة يأبق فيها العبد يكفر بها كفرا عمليا يلزم منه التوبة واسترضاء سيده.." (١)

"خطأ بعض أهل العلم في فهمه لمسائل الإيمان

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن ولاه.

وبعد: فإن أصدق الحديث كتاب الله تعالى، وخير الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة.

أما بعد: فقد فرغنا من الكلام عن مسائل الإيمان فيما يتعلق بهذا الجزء الخاص بالإيمان من كتاب الإبانة للإمام ابن بطة، ويبقى موضوعان خطيران جدا وهما: موضوع القدرية، وموضوع الجهمية، ولكل موضوع من هذين الموضوعين مجلدان تقريبا من هذا الكتاب، لكن يحسن بنا قبل أن نفتح واحدا من هذين الموضوعين أن نتم الكلام عن مسائل الإيمان خاصة فيما يتعلق بواقع الصحوة الإسلامية على الأقل في مصر.

ولو أردت أن أدخل في الموضوع مباشرة سأقول: إن بعض أهل العلم وضع تصورا لمسائل الإيمان والكفر، وهذا التصور لم يوافقه عليه أحد من السلف، وإن شئت فقل: هذا التصور مخالف لتعريف السلف للإيمان أو لحد الإيمان، مما حدا به أن ينسب قولا للسلف لم يقولوه، وأن يتهم الآخرين بأنهم حادوا عن منهج السلف، وفي حقيقة الأمر أنهم ليسوا كذلك، كما أنني لا أقول: إنه بهذا المعتقد صار من أهل البدع، وإنما أقول: لما جهل المسألة أتى بالطامات، وهو يظن أنه على الحق.

وليس ظن الشخص أنه على الحق لازم لإصابة الحق، فالمرء أحيانا يظن أنه على الحق، أو يتيقن على الأقل عند نفسه أنه على الحق المبين، وهذا لا يلزم منه أن يكون ما هو عليه هو الحق، بل ربما يكون الباطل الذي ليس بعده بطلان، والأمر كذلك في بعض مسائل الإيمان التي أخذت جدلا عظيما جدا في هذه البلاد وفي غيرها بين منهج المرجئة ومنهج السلف، والعجيب أننا نجد أن من تبنى مذهبا في مسائل الإيمان يوافق مذهب المرجئة يزعم أن المخالف له من الخوارج، وهذا الكلام ليس بصحيح، وإنما الصحيح أن من تبنى تعريف الإيمان يقول فيه: الإيمان قول وعمل يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وهذا الكلام هو تعريف الإيمان عند أهل السنة والجماعة.

أما عند ذاك القائل به فإنما حفظ ذلك حفظا ولم يقدر أن يطبق ذلك عملا، ولذلك يقول: العمل ليس

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٧/٣٣

من الإيمان، وأحسن أحواله أن يقول: العمل من الإيمان، لكنه شرط كمال فحسب، وهو جاهل بهذه المقولة وبأصل هذه المقولة.." (١)

"التفريق بين الكفر العملي المخرج من الملة والكفر العملي غير المخرج منها

عند هذه النصوص: (قتال المسلم كفر)، أريد أن أعرف: هل هذا الكفر اعتقادي؟ إذا كان اعتقاديا كفر به صاحبه وخرج من الملة والإسلام، أما إذا كان عمليا فينظر: إذا كان من العمل الذي إذا ارتكبه العامل أخرجه من الإسلام، أم أنه من الأعمال التي لها مكفرات وحدود حدها الشرع كحد الزنا والسرقة والقتل وشرب الخمر وغير ذلك من الحدود لم يخرج من الإسلام؛ لأن بعض الناس انطبع في ذهنه أن الكفر الاعتقادي مخرج من الملة، وهذا كلام سديد، أما الذي ليس كذلك فهو ما انطبع في أذهانهم أن الكفر العملي مطلقا لا يخرج به صاحبه من الملة، وهذا هو الخطر، بل هذا بيت القصيد بين أهل السنة ومن عداهم، فغير أهل السنة يعتبرون أن الكفر العملي مطلقا لا يخرج به صاحبه من الملة، ويقولون: هو كفر عمل –أي: كفر دون كفر– ليس هو الكفر الذين تذهبون إليه المخرج من الملة.

والحقيقة أن الكفر العملي لابد أن ننظر فيه إلى نوع العمل الذي انتهشه وارتكبه العامل، فإن كان متعلقا بالدين نصا أو إجماعا فإن الكفر العملي حينئذ معناه بالخروج من الملة، وإذا كان متعلقا بالإيمان الواجب، بالحلال والحرام والواجبات في الإسلام وغير ذلك، فلاشك أن نفي الإيمان هنا إنما هو نفي للإيمان الواجب وليس الكامل، أما الكامل فهو المستحبات والمندوبات وغير ذلك، وهذا ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية في المجلد السابع، فقد خصص هذا المجلد كله من أوله إلى آخره فيما يتعلق بقضايا الإيمان والكفر، وهذا الكتاب لا يشبع منه القارئ، وهو مجلد متعلق بالإيمان ومسائل الإيمان، لا يمل منه طالب العلم أبدا؛ لأنه كلام أحلى من العسل، كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، فضلا عن تلميذه البار ابن القيم عليه رحمة الله في غالب كتبه، إذا تكلم عن مسائل الاعتقاد فإنه يقرر ما سمعتموه الآن، وهو ما تلقاه عن شيخ الإسلام ابن تيمية.

إذا: الذي يعنيني في هذا الأصل: أن تقسيم الكفر إلى اعتقادي وعملي لا يلزم منه أن العملي لا يكفر به صاحبه، بل لابد من النظر إلى أصل هذا العمل، فإذا كان متعلقا بأصل الدين فلابد أننا سنحمل نفي الإيمان هنا على نفي الإيمان الأصلي، وإذا كنا نقول: إن العمل عملان: عمل يكفر به صاحبه؛ وعمل لا يكفر به صاحبه، فلا شك أن العمل الذي لا يكفر به صاحبه ليس متعلقا بأصل الديانة، وإنما هو متعلق

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ٢/٣٨

بأصل الإيمان.

مثال: الذبح لغير الله عمل، فإذا كان الكفر العملي لا يخرج به صاحبه مطلقا من الملة، إذا: الذبح لغير الله ليس كفرا مخرجا من الملة، وكذلك السجود لغير الله، فإذا قلنا: إن الكفر العملي مطلقا لا يخرج به صاحبه من الملة يلزمنا أن نقول: إن من سجد لغير الله لا يكون كافرا، وأنتم تعلمون يقينا أن من سجد لغير الله كفر وخرج من الملة مع أنه عمل، وكذلك من سب الله أو سب الرسول أو سب الشرع أو سب الدين، أو استهزأ بآيات الله أو غير ذلك؛ كل هذا من الأعمال أو الأقوال، ومع هذا فقد أجمعت الأمة أن من ارتكب شيئا من ذلك خرج من دائرة الإسلام ودخل في حظيرة الكفر.

إذا: الذي يعنيني في هذا الأمر أن تقسيم الكفر إلى اعتقادي وعملي تقسيم سديد وقال به كثير من السلف، أما اعتقاد أن الكفر العملي هو الذي لا يخرج به صاحبه من الملة فلا، فمن العمل ما يكفر به صاحبه - وقد ذكرت لكم أمثلة- ومن العمل من لا يكفر به صاحبه، والنبي عليه الصلاة والسلام يقول: ليس منا من فعل كذا وكذا وكذا، ولفظ (ليس منا) قد ورد في أحاديث كثيرة: قال عليه الصلاة والسلام: (ليس منا من خبب امرأة على زوجها) (خبب) بمعنى: أفسد.

وقال عليه الصلاة والسلام: (ليس منا من غير منار الأرض)، أي: علامات وإشارات الأرض والدلالات على قوارع الطرق أو غير ذلك، فقوله عليه الصلاة والسلام: (ليس منا) المقصود به العملي أم الاعتقادي؟ العملي، وهذا العمل لا يخرج صاحبه من الملة.

عندما يقف شخص عند كبري (المنصورة) ويجد لافتة فيها سهم إلى جهة الغرب يؤدي إلى المنصورة، وسهم إلى الجنوب يؤدي إلى الإسكندرية فقام هذا الشخص بتغيير هذه اللافتة؛ فأصبح طريق الإسكندرية هو طريق المنصورة والعكس، هذا الذي قال عليه الصلاة والسلام: (ليس منا من غير منار الأرض)، فهل قوله: (ليس منا) يعني أن من عمل ذلك كفر وخرج من الملة؟ هل (ليس منا) نفي للإسلام والإيمان، أو نفي لأخلاق النبوة وآدابها، وأخلاق المسلمين وما هم عليه من التزام أوامر الشرع والانتهاء عن نواهيه وغير ذلك؟ فهذا بلا شك من العمل الذي لا يكفر به صاحبه، خلافا للأعمال السابقة التي ذكرتها، وقد انعقد الإجماع فضلا عن هذا النص على أن من ارتكب شيئا منها خرج من الملة.

ونقل غير واحد الإجماع كـ ابن حزم على أن الكفر يكون بالقول والفعل كما يكون بالاعتقاد، لا خلاف بين أحد من الناس أن الكفر يكون بالاعتقاد، كما أنه لو قال كفرا متعمدا غير جاهل ولا متأول ولا مكره

كفر بالله.

يعني." (١)

"الفرق بين القول: العمل الفلاني كفر، والعامل كافر

إثبات الفارق بين قولنا: العمل الفلاني كفر، وقولنا: العامل كافر، هناك فرق بين القولين، وهذا أدى بكثير من الناس إلى إطلاق أحكام التكفير، فلو قلنا: إن سب الدين كفر، فلا شك أن هذا من مسائل الإجماع، لكن بشرط أن تتوجه إرادة الساب إلى قصد سب الدين، أما إذا كان هذا الساب عاملا بأحكام الشرع ظاهرا وباطنا في الليل والنهار، وسبق لسانه في غير قصد منه إلى سب الدين فإنه لا يكفر؛ لأنه لم يقصد هذا السباب، ولم تتوجه إليه إرادته.

ولو أن شخصا قصد بالدين الخلق كخلق المسبوب، إذ لم تتوجه إرادته قط إلى الدين الذي نزل من السماء، وإنما قصد بالدين خلق هذا المسبوب، فإن هذا لا يكفر حتى وإن كان سب الدين في ذاته كفرا، فنقول: القول الذي قلته كفر، لكن هل تكفر به؟ هذا موطن النزاع، القول قول كفر بلا نزاع، والنزاع: هل يكفر القائل أو العامل أو لا؟ ولذلك ليس كل من وقع في الكفر كافرا، كما أنه ليس من وقع أو تلبس ببدعة مبتدعا.

ولذلك جاء عن بعض السلف أنهم كانوا متلبسين ببعض البدع ظنا منهم أنها السنن، فلما علموا أنها بدع انتهوا عنها، وذموا ما كانوا عليه سلفا، وعملوا بالسنن عملا مستأنفا، وتحسروا وندموا أشد الندم على ما كان منهم، لكنهم يعلمون يقينا أنهم غير آثمين بذلك؛ لأنهم ظنوا أن ما كانوا عليه قربة إلى الله عز وجل.

إذا: عندما أرى شخصا على بدعة لا أبادر إلى تبديعه أو تفسيقه أو الحكم عليه حتى تقام عليه الحجة الرسالية، فربما وقع فيه بجهل أو بخطأ أو بتأويل أو بشبهة أو إكراه، وهذه هي الموانع، فلا أبادر بإلحاق الكفر عليه إلا بعد قيام الحجة عليه وفهمه لهذه الحجج، إذا: هذا الأصل الذي نذهب إليه ونقرره دائما: أن الفارق قائم بين كفر العمل وكفر العامل، والعمل البدعي وبدعية العامل، فليس كل من ارتكب الكفر كافرا، كما أنه ليس كل من تلبس ببدعة مبتدعا.

الأصل الذي يلحق بهذا، لو أن قائلا قال بمقولة قال بها بعض أهل الفرق الضالة متأولا أو مجتهدا يظن أن هذا هو الحق، ولو علم أن الحق في خلافه لانتهى عنه، يا إخواني كم من عالم من علماء السنة عميت عليه مسائل اعتقادية على طور التاريخ وعرضه، ولك أن تنظر في كتب التراجم كسير أعلام النبلاء، أو

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ٧/٣٩

تهذيب الكمال، أو غير ذلك من الكتب التي ترجمت لعلماء السلف والخلف معا، ستجد أن الرجل كانت إليه الرحلة من أقطار الأرض، ومع هذا له زلة، وهذه الزلة في العلم أو العمل أو العبادة أو العقيدة، وأيا كانت لكن السؤال الآن: هل يخرج هذا الرجل بهذه الزلة عن حظيرة أهل السنة والجماعة؟

A لا، لماذا؟ لأنه لابد من صناعة الموازنة في حق هذا الرجل بين إصابته وخطئه، فمن غلبت إصابته على خطئه كان الأصل فيه الاستقامة، ويرد شره لخيره.

فلو ضربنا مثلا لذلك لوجدنا أن الحافظ ابن حجر عليه رحمة الله ذاك العلم الذي يشار إليه بالبنان، ولا يفهم أحد كلام النبي عليه الصلاة والسلام في صحيح البخاري إلا من طريق الحافظ ابن حجر، ولا يقول بغير ذلك إلا متكبر بطر الحق وغمط الناس، هذا الحافظ ابن حجر عليه رحمة الله إمام من أئمة الهدى، وداعية من دعاة السنة أخطأ في مسائل من أقوال الأشاعرة؛ فقال بقول الأشاعرة، فهل يعد بهذا أشعريا؟

A لا؛ قولا واحدا؛ لأننا إذا نظرنا إلى الرجل وجدنا أن الأصل فيه الاستقامة على منهج السلف، والدعوة إلى منهج السلف وعقيدة الصحابة رضي الله عنهم علما وعملا، وهذا موجود في كل كتابات الحافظ ابن حجر فنقول: عميت عليه هذه المسائل بعينها، والقول فيها على غير عقيدة السلف لا يخرج الحافظ من دائرة أهل السنة؛ لأن الأصل فيه الاستقامة.

كما أنه لا يصلح أبدا أن نقول في رجل معروف بالبدعة، والأصل فيه الانحراف والزيغ عن عقيدة أهل السنة: إن هذا رجل من أهل السنة، فلو أن محيي الدين بن عربي -إمام من أئمة الضلال- قال قولا وافق فيه أهل السنة، فهل هذا القول يخرجه عن حد البدعة؟ لا يخرجه؛ لأن الأصل فيه الانحراف عن عقيدة أهل السنة، ولو أن ابن تيمية عليه رحمة الله الآن وقفنا له على قول يخالف فيه أهل السنة، ويوافق فيه قول بعض أهل البدع، فهل يكون مبتدعا بهذا القول؟ لا يكون مبتدعا بهذا القول؛ لأن النظر إلى أصله هو الاستقامة، فلابد من صناعة موازنة في حق كل إنسان على حدة، إذا كان خطؤه عظيما كان الأصل فيه الانحراف، وإن أصاب فإن إصابته لا تخرجه عن طريق الانحراف، والعكس بالعكس، إذا: لا يلزم من الوقوع في الكفر أن يكون الشخص كافرا، كما لا يلزم من الوقوع في البدعة أن يكون صاحبا مبتدعا.

إن الحافظ ابن حجر شن حملة شعواء في المجلد الأول والثالث عشر على الأشاعرة، وبين فساد معتقدهم، وانحرافهم عن الجادة والصواب، ثم وقع فيما وقعوا فيه؛ لكن بالنظر إلى ما أصاب فيه لا يساوي شيئا، فيبقى أن الأصل فيه الاستقامة، وأن هذا الانحراف مغفور له بإذن." (١)

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٠/٣٩

"الحق يؤخذ من كل من جاء به حتى وإن كان كافرا

الأصل الثاني الذي هو محل اتفاق: أن الحق يؤخذ من كل من جاء به حتى وإن كان كافرا، والباطل يرد على كل من جاء به وإن كان شيخ الإسلام، فهذا الأصل لا علاقة له بالأشخاص؛ لأن الحب يعمي ويصم، وكما يقال: (حبيبك يبلع لك الزلط، وعدوك يتمنى لك الغلط) فهذا يا إخواني! ليس فيه أدنى موضوعية ولا تجرد لله عز وجل، فأنا حبي لله عز وجل وحبي للرسول صلى الله عليه وسلم وللصحابة ينبغي أن يفوق كل محبوب؛ ولذلك النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربا، وبالإسلام دينا، وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا ورسولا)، (ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما)، إذا: تحب الله وتحب رسوله، وإذا كنت صادقا في هذه المحبة فاعلم أن حبهما اتباع واقتداء وعمل: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم﴾ [آل عمران:٣١].

الشاهد من هذا: أنني أحب فلانا ولا أحب فلانا آخر، فهل عدم حبي لفلان يحملني على رد قوله وإن كان حقا، فمن كان هذا شأنه فإن هذا باب من أبواب الزندقة والإلحاد، وكما يقولون: الطالب الذي له شيخ واحد كالرجل الذي له امرأة واحدة، إذا حاضت حاض معها، وإذا نفست نفس معها.

يقول ابن المعتز: لا تعلم الحق إلا إذا سمعته من غير شيخك، فلو دخل علينا الآن رجل وأخبرنا بخبر وكان ثقة عندنا صدقناه، فإن دخل الثاني وأخبرنا بنفس الخبر ازددنا به تصديقا، وكذلك الثالث والرابع؛ حتى نستطيع أن نقسم على صحة هذا الخبر، لماذا؟ لأن هذا الخبر قد بلغنا بالتواتر والعلم اليقيني الذي يضطر الإنسان إلى تصديقه بغير نظر ولا بحث، بخلاف خبر الآحاد.

إذا: في هذه الحالة يا إخواني! نتفق على ترك التعصب؛ لأنه لا يصلح أن يكون التعصب خلقا لمسلم فضلا عن أن يكون خلقا لطالب العلم، والحق يؤخذ من كل من أتى به لأنه الحق، وأنا محاسب عليه سلبا وإيجابا -إيجابا أثاب فيه، وسلبا أعاقب عليه لتركه- تصور لو أن شنوده أو شارون وجد مسلما يزني أو يسرق أو يقتل وقال: يا فلان! اتق الله أليس الله قد حرم عليك هذا؟ فقال المسلم: من أجل أنك شارون لن آخذ بنصحك، وسأستمر في معصيتي.

هل يقول بهذا عاقل يا إخواني؟ لا؛ لأن الحق يؤخذ من كل من جاء به حتى وإن كان شارون، طبعا هو لا يأتي بالحق مطلقا، لكن على فرض أنه أخطأ مرة وجاء بالحق.

فهل يقبل منه؟ نعم، لأن هذه قواعد مقررة لا خلاف عليها.

إذا: التعصب للنبي عليه الصلاة والسلام، والتعصب للكتاب والسنة، والتعصب لسلف الأمة، أما ما دون ذلك فعار أن تتعصب له أيا كان هذا الشخص؛ لأنه يخطئ ويصيب.

كما أن المسلم يتعصب للإجماع؛ لأن الأمة معصومة من الوقوع في الضلال، وإذا قلت: إن هذه المسألة من مسائل الإجماع، فمعناه إجماع علماء الأمة المعصوم في الـ جملة، فالتعصب لا يكون إلا لأمثال هؤلاء. فنفرق بين فعل الكفر أو البدعة وبين من وقع فيها، فلا يلزم من إثبات كفر الفعل إثبات كفر الفاعل، ولا يلزم من إثبات بدعية الفعل بدعية الفاعل، فربما قام بينه وبين الكفر والبدعة مانع من موانع التكفير أو التفسيق أو التبديع.

وهذا أصل من أصول أهل السنة، أنهم يفرقون دائما بين إطلاق القول بالكفر وكفر المعين، فالإمام أحمد بن حنبل كان دائما يقول: من قال القرآن مخلوق فهو كافر، والذين كانوا يقولون: القرآن مخلوق في زمان أحمد بن حنبل هم المعتزلة ومن خاف من بطشهم من علماء السنة، كـ يحيى وغيره، ومع هذا لم يكفر أحمد بن حنبل الحكام في زمانه بأعيانهم، ولم يكفر العلماء ومنهم يحيى بن معين كما سبق؛ وذلك لأن هناك فارقا عظيما بين كفر العمل وكفر العامل أو كفر المعين، وقد سئل أحمد بن حنبل: ألست تقول يا أحمد إن من قال القرآن مخلوق فقد كفر؟ قال: بلى.

قيل له: فلم لم تكفر فلانا وفلانا من حكام المعتزلة وأمراء المؤمنين؟ قال: أليسوا قالوا ذلك ابتغاء وجه الله وإقامة دينه؟ يعني: هم ما فعلوا ذلك إلا جهلا منهم، وهم يتصورون أنهم يقيمون بذلك الدين، فالمعتزلة في ذلك الزمان كانوا يحاربون أحمد بن حنبل من باب أن أحمد بن حنبل يقول: القرآن غير مخلوق؛ ظنا منهم أنه يخرب عقيدة المسلمين، فهم كانوا يتهمون أحمد بن حنبل بأنه خرب عقيدة المسلمين، وما قاموا عليه قومة رجل واحد إلا من باب حماية الدين وحراسته، فما فعلوه مع الإمام أحمد بن حنبل كان مصدره ومنشؤه الجهل، وما كان حرصهم على ذلك إلا لتثبيت مسائل الاعتقاد لدى المسلمين، فعملوا كل ذلك لأنهم يحبون الله ورسوله والقرآن، فعندما يأتي عالم كـ أحمد بن حنبل ويقول: القرآن ليس مخلوقا فإنه سيقلب الموازين ر." (١)

"أركان الإيمان بين أهل السنة وغيرهم من الفرق الضالة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فيما يتعلق بالكلام عن مسائل الإيمان فقد تكلمنا عن مسائل وأصول قد اتفقنا عليها ولم نختلف

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ١١/٣٩

فيها، والحمد لله تعالى.

وقلنا: إن الإيمان عند السلف بالإجماع قول وعمل، أو هو قول باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالأركان، أو هو قول وعمل ونية، أو هو قول وعمل ونية واتباع للسنة، وكل هذه مصبها في نهاية الأمر إلى أن العمل ركن من أركان الإيمان، ولم يخرج العمل عن مسمى الإيمان إلا المرجئة، بينما المعتزلة جعلوا العمل كله شرطا في الإيمان، ولذلك يكفرون من لا يأتي به كالخوارج تماما بتمام، لكن جعلوا له حكما في الدنيا وحكما في الآخرة، فجعلوه في الدنيا في منزلة بين المنزلتين، وفي الآخرة خلدوه في النار، والخوارج الذين جعلوا العمل كله ولم يفرقوا بين جنس العمل وآحاد العمل، خلافا لما كان عليه السلف رضي الله عنهم، إذ إنهم فرقوا بين جنس العمل، وأنه ركن من أركان الإيمان لا يقوم الإيمان إلا به، وبين آحاد العمل، فينظر إلى آحاد العمل كل على حسبه، فإن كان العمل في أصل الإيمان فيبطل الإيمان بنقض هذا العمل، أو بترك هذا العمل، أو بمخالفة هذا العمل، وإذا كان من العمل الواجب كان من الإيمان الواجب، وإذا كان من العمل المستحب كان من الإيمان المستحب، وكلاهما يسمى بكمال الإيمان، أي: الإيمان الواجب والإيمان المستحب كلاهما يسمى بكمال الإيمان، فمنه الكمال الواجب ومنه الكمال المستحب، خلافا لأصل الإيمان وهو جنس العمل، وأظننا قد اتفقنا على ذلك.

والليلة بإذن الله تعالى موعدنا مع سرد نصوص لكثير من علماء السلف يبينون في هذه النصوص أن العمل ركن من أركان الإيمان، وعليه فيمكن أن تكون الردة بمجرد ترك هذا العمل، أو الوقوع في مخالفة العمل.

يعني: السلف عندما يقولون: إن الإيمان قول وعمل، فهل يمكن أن يكون الإيمان عملا دون أن يكون قولا؟ إذا كان الإيمان لا يمكن أن يكون عملا بغير قول محل اتفاق فكيف يكون قولا بغير عمل؟! لأن هذا ركن وذاك ركن، وأنتم تعلمون أن الركن ما كان داخلا في ماهية الشيء، ولا يكون الشيء إلا به، فإذا كان العمل من أركان الإيمان فلا بد من الإتيان به، كما أن القول لابد من الإتيان به، كما أن الاعتقاد القلبي لابد من الإتيان به، فهذه أركان الإيمان عند السلف، فلا يمكن أن يثبت الإيمان لأحد إلا بثبوت هذه الثلاث: نطق باللسان، واعتقاد بالجنان، وعمل بالجوارح.

ويمكن أن ينقض الإيمان من أصله ويرتد المرء عن دين الإسلام بالقول؛ لأن القول ركن، فثبت القول، أو التقول بما يكفر به صاحبه، وكذلك الاعتقاد، وكذلك العمل، لكن مناط البحث كله والإشكالية الدعوية المطروحة على الساحة: هل يمكن ثبوت الردة بالعمل المجرد أم لا بد من الاستحلال القلبي؟ يعني: هل يمكن أن يعمل الإنسان عملا يكفر به من غير استحلال، أو من غير نظر وسؤال هل هو

مستحل أم لا؟ هذه هي القضية كلها.

A نعم، إذ إنه عند السلف من الأعمال ما يكفر بها العامل دون نظر واشتراط للاستحلال، والمرجئة قالوا: لا بد من الاستحلال، وهذا القول بلا شك قول مخالف لما كان عليه سلف الأمة رضي الله تعالى عن الجميع، لكنني أذكر بما قلت آنفا في الدرس الماضي: أنه لا يلزم من القول ببعض ما كانت تقول به بعض الفرق الضالة النسبة إلى هذه الفرقة، أي: ليس كل من وقع في البدعة مبتدع، كما أنه ليس كل من وقع في الكفر يكون كافرا، ولذلك إذا قال بعض من ينسب إلى العلم مقولة وافق فيها الجهمية أو المرجئة أو المعتزلة أو الخوارج فلا يكون مرجئا ولا معتزلا ولا خارجيا إلا أن يتبنى أصول الخوارج، أو يتبنى أصول المعتزلة؛ لأن المرء لا ينسب إلى الفرقة التي يقول هو بأحد أقوالها إلا إذا كانت أصوله هي أصول هذه الفرقة، يعني: أنا الآن يمكن أن أقول قولا ثم أفاجأ بعد ذلك بأن هذا هو قول المرجئة، أو هو قول المعتزلة، فهل يلزم من هذا القول أو من قولي بقول المعتزلة أن أكون كذلك؟ لا يلزم؛ لأنه يمكن أن يكون هذا الكلام خرج مني مخرج الجهل وأنا لا أدري، وظني أنه معتقد أهل السنة والجماعة، فلا بد أن ينظر إلى أصل استقامة هذا الرجل، هل هو مستقيم على السنة فخالف في هذا؟ فإن خالف فلا تعد هذه المخالفة هي السبب في نسبته لهذه البدعة، أو أن الأصل فيه الابتداع والانحراف حتى وإن وافق أهل السنة لا يكون منهم.

كما في الدرس الماضي ضربت مثلا بإمامين عظيمين: أحدهما في البدعة، والآخر في السنة، وهما: أبو حامد الغزالي وابن تيمية، إذ إن الأصل في ابن تيمية الاستقامة على منهج السلف، فإذا قال ابن تيمية قولا وافق فيه الجهمية أو المرجئة أو المعتزلة -ح؛ شاه أن يكون كذلك- فهل هذا يسوغ أن يكون هو من أهل هذه الفرق أو منسوبا إليها؟ لا يمكن أبدا، لكننا نحمل هذا الكلام على الخطأ البشري الذي لابد وأن لكل إنسان نصيبا فيه.

أما أبو حامد الغزالي فالأ." (١)

"أفعال الله تعالى مبنية على الحكمة

لا ينبغي للمخلوقين أن يسألوا: لم فعل الله ذلك؟ ولا كيف فعل الله ذلك؟ فالله يفعل هذا بعلم وحكمة، ولست مطالبا بالكيفية أبدا، بل إنك منهي عن الخوض فيها، وقد فرض الله تعالى على المؤمن أن يعلم أن ذلك الفعل عدل من الله، يعني: إذا فعل الله تعالى فعلا ولم تعلم حكمته فعليك التسليم، سواء علمت الحكمة من ورائه أو لم تعلم، لأن عندك أصلا أصيلا، وهو أن أفعال الله تعالى كلها مبنية على الحكمة.

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ٢/٤٠

فإذا جاء شخص معتزلي عقلاني من المدرسة العقلية يقول: إن ربنا سبحانه وتعالى أمرنا بالتفكر والتدبر والتعقل، فقال: ((أفلا تعقلون))، ((أفلا يتدبرون))، ((أفلا تتفكرون))، فنقول له: نعم أمرك بهذا، ولكنه جعل لعقلك حدا لا تتعداه، فإذا شرع الله تبارك وتعالى شرعا وأعلمك وأطلعك على الحكمة منه فهذا خير وبركة، ولا يلزم من ذلك أن تعلم الحكمة من كل فعل من أفعال العباد، ولا من كل تشريع من تشريعات الله عز وجل.." (١)

"اختلاف أهل العلم في أول المخلوقات هل هو القلم أو العرش؟

وقع خلاف بين أهل العلم: هل أول المخلوقات القلم أم العرش؟ فبعضهم يقول: أول المخلوقات القلم، وبعضهم يقول: أول المخلوقات العرش، ومعنى أول ما خلق الله القلم أي: من أول ما خلق الله القلم، وهذا قد جرت به ألسنة العرب، كما قال عليه الصلاة والسلام: (خيركم من تعلم القرآن وعلمه).

فهل خير الناس على الإطلاق من تعلم القرآن وعلمه؟

A لا، التقدير: من خيركم من تعلم القرآن وعلمه، من أفاضلكم، من أحاسنكم، وقال عليه الصلاة والسلام: (خيركم خيركم لنسائه)، وهذا حديث صحيح، فإذا قلت: خيركم خيركم لنسائه، وخيركم من تعلم القرآن وعلمه، لابد أن يحدث تصادم بين النصوص.

إذا: من خيركم خيركم لنسائه، ومن خيركم من تعلم القرآن، ومن خيركم أحاسنكم أخلاقا وغير ذلك، إذا: النصوص فيها تقدير محذوف، وهو (من) التي تفيد التبعيض.

إذا: في هذه الحالة أول ما خلق الله القلم، أي: من أول ما خلق الله، يعني: من أوائل المخلوقات القلم، ولا يلزم من ذلك أن يكون القلم هو أول المخلوقات.

وفي رواية: أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: (أول ما خلق الله العقل.

فقال له: أقبل فأقبل، فقال له: أدبر فأدبر، قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أعز علي منك، فبك أعطي وبك أمنع وبك أعاقب وبك أثيب) إلى نهاية الحديث.

قال ابن تيمية عليه رحمة الله في الفتاوى، وقال ابن القيم عليه رحمة الله في الصواعق المرسلة وغيرها من كتبه التي تتعلق بالقدر، وقال في كتابه المنار المنيف في الصحيح والضعيف: كل أحاديث العقل التي تدل على أن العقل أول المخلوقات أحاديث ضعيفة ومنكرة؛ ولذلك سئل شيخ الإسلام ابن تيمية سؤالا خاصا فيما يتعلق بالعقل في كثير من كتبه.

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ٨/٤٤

على أية حال الخلاف قائم بين أهل العلم من السلف في أيهما أسبق، وذلك بعد اتفاقهم أن أحاديث العقل موضوعة ومختلقة ومكذوبة على النبي عليه الصلاة والسلام، ثم وقع الخلاف بين أهل العلم من السلف في أول المخلوقات: هل هو العرش أم القلم؟ أتت نصوص في الكتاب والسنة تدل على أن العرش كان أول المخلوقات: (خلق الله السماوات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء)، كلمة (وكان عرشه على الماء) تدل على أن العرش أسبق، والعرش مخلوق؛ لأنه لا خالق إلا الله، خلق الله تعالى السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء، يعني: وكان عرشه قبل خلق السماوات والأرض على الماء.

قال ابن عباس: والماء فوق السماء السابعة، وقبل خلق السماوات كان الماء على الريح.

قال ابن عباس: وكان عرشه على الماء -أي: على الماء فوق السماء السابعة قبل خلق السماوات السبع وخلق الأرضين السبع- قيل لـ ابن عباس: كان على ماذا؟ قال: كان على الريح.

أي: الماء كان على الريح، والعرش فوق الماء، والكرسي فوق العرش، مخلوقات عظيمة جدا، فلا تتصور أن هذه المسألة هرمية؛ لأنه لا يصح في الأذهان أن تتصور هذا، النبي عليه الصلاة والسلام يقول: (الكرسي في العرش كحلقة في فلاة).

يعني: تصور أنك ترمي حلقة في صحراء! لا شيء، فالكرسي في العرش كحلقة في فلاة، والكرسي أعظم من السماوات والأرض، وهو لا يساوي في العرش إلا كحلقة في فلاة، إذا: كيف يكون حجم العرش؟! مخلوقات عظيمة لا يمكن أن تتصورها، إذا كنت أنا ضربت الآن مثلا بأن القلم الذي كتب مقادير الخلائق قدره كما بين السماء والأرض، والمعلوم أن ما بين كل سماء وسماء أو السماء والأرض مسيرة خمسمائة عام، فهذه مخلوقات عظيمة جدا لا يمكن لأحد أن يتصورها مع أنها مخلوقة.

لو قلنا لك الآن: صف ثمار الجنة، تعجز؛ لأن ثمار الجنة ليس لها مثيل في ثمار الدنيا إلا في الاسم فقط، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: هذا تفاح وهذا تفاح، لكن شتان بين هذا وذاك.

فإذا كان الأمر كذلك فيحرم جدا أن نتصور في الأذهان صورة لله عز وجل، وإنما نثبت أن لله تعالى صورة، كيف هي؟ لا يعلمها إلا الله، إذا كنا نحن نعجز عن إدراك بعض المخلوقات وهي مخلوقات، فكيف بالخالق الذي خلقها؟ ولذلك يروى -كما في كتب ابن الجوزي عليه رحمة الله- أنه قد خرج رجل في زمانه ممن يتعالم، فصعد المنبر وقال: سلوني ما شئتم.

فلا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم به، فقام إليه أعرابي جلف، فقال: يا فلان! أين تجد أمعاء النملة؟ فأسكته.

فهذه النملة مخلوقة أم لا؟ إذا: هل نحن نعلم أن لها أمعاء أو عينين أو رجلين، أو عرضا أو طولا؟، هل نعلم خصائصها وأوصافها؟ عجز عنها هذا المتفيهق المتحذلق بكلمة أعرابي جاء من البادية، ليس له في العلم شيء ومع هذا أسكته، وهذه النملة من أحقر وأدق المخلوقات، فكيف بأعظم المخلوقات العرش والكرسي والسماوات والأرض والجنة والنار؟ لا يمكن لأحد أن يصفها.

والمعلوم أننا لا نستطيع أن نصف شيئا إلا إذا رأيناه أو علمنا له مثيلا، وليس هذا في بعض المخلوقات ممكنا بالنسبة." (١)

"الإيمان بأن الله كتب على آدم المعصية قبل أن يخلقه

وأولى هذه المسائل أو الأبواب: قال المصنف رحمه الله تعالى: [باب الإيمان بأن الله عز وجل كتب على آدم المعصية قبل أن يخلقه] أي: اعتقاد أن الله عز وجل كتب المعصية على آدم قبل أن يخلقه، ومعصية آدم كانت الأكل من الشجرة، وقد نهاه الله عز وجل عن الأكل منها، لكن الشيطان سول له أن هذه شجرة الخلد، وأنه إذا أكل منها فإنه سيخلد ولا يموت أبدا، فانصاع آدم لكلام اللعين إبليس عليه لعنة الله، فأكل من الشجرة، فكان ما كان بعد الأكل أن طرد من الجنة وكثرت ذريته وانتشر نسله في الأرض.

والراجح أن هذه الجنة التي طرد منها آدم كانت في السماء ولم تكن في الأرض، وقد جاءت بذلك بعض النصوص، ومن رد ذلك فهو من الفرق الهالكة، أي: من قال: إن الله لم يكتب المعصية على آدم قبل أن يخلقه فهو من الفرق الهالكة والضالة، وكما تعلمون أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: (افترقت اليهود إلى إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، قيل: يا رسول الله! من هم؟ قال: من كانوا على مثل ما أنا عليه وأصحابي)، أي: من كان على الهدي النبوي وعلى سيرة الخلفاء الراشدين والصحابة الأكرمين رضي الله عنهم أجمعين.

ولا يلزم من قولنا أن هذه الفرق ضالة وأنها في النار أنها مخلدة؛ لأنه لا يخلد في النار إلا الكفار والمنافقون، والدليل على أن هذه الفرق رغم ضلالها وهلاكها إلا أنها ليست كافرة ولا تخلد في نار جهنم أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: (وستفترق أمتي)، فسماهم من الأمة، ومفاد البحث في هذا الحديث أو في هذه الجزئية من الحديث أن الأمة الإسلامية ستفترق إلى ثلاث وسبعين فرقة، وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى وغير واحد ممن تعرض لشرح هذا الحديث أن هذه الفرق كلها قد ظهرت في الأمة، والخوارج أول الفرق ظهورا حتى في زمان النبي صلى الله عليه وسلم، والدليل: ذلك الرجل الذي يدعى بـ ذي الخويصرة

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٠/٤٩

التميمي: (لما أتى إلى النبي عليه الصلاة والسلام وقال: يا محمد! أعطني من مال الله لا من مالك ولا مال أبيك، فلما أعطاه النبي عليه الصلاة والسلام قال: والله ما أريد بهذه القسمة وجه الله، فقال النبي: ويحك! ومن يعدل إذا لم أعدل؟! فلما ولى مدبرا، قال النبي عليه الصلاة والسلام: سيخرج من ضئضئ هذا قوم تحقرون صلاتكم إلى صلاتهم، وصيامكم إلى صيامهم، يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم)، فانظر إلى أوصاف أهل البدع، فتجد أنهم يجتهدون جدا في العبادة، وهذا هو الذي يغر العامة؛ فيرى رجلا من أهل البدع يصلي ويصوم أكثر منه، ويقرأ القرآن باستمرار لا يمل ولا يتعب، فيغتر به فيقول: هذا رجل من أهل الصلاح، لكن لا يعلم أنه من أهل البدع إلا أهل العلم، ولذلك العلم نور وبصيرة، وقوله في الحديث: (يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم)، أي: أن القراءة من اللسان والفم ولا علاقة لها بالقلب، ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام: (الخوارج كلاب النار)، وغير ذلك من الوعيد الذي ورد فيهم.

ثم ظهرت بعدهم -بعد الخوارج- القدرية الذين أنكروا القدر، وقالوا: إن الأمر أنف، وأن الله لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها، فنفوا العلم الأزلي لله عز وجل، كما نفوا الكتابة في اللوح المحفوظ وغير ذلك.

وبلا شك أن غلاة الفرق كفار خارجون عن الملة، وفي بعض فروع هذه الفرق فرق أخرى، فتجد أن القدرية انقسموا إلى أقسام كثيرة، وتجد الشيعة أو الرافضة انقسموا إلى أكثر من عشرين فرقة داخلية، فيندرجون تحت فرقة واحدة وهي الشيعة أو التشيع، لكنهم انقسموا فيما بعد على أنفسهم، وكل انقسام أخذ فرقا داخلية في داخل الفرقة الواحدة، ومن هذه الفرق الفرعية ما أتى بأقوال تنقض الإيمان والإسلام والتوحيد من أساسه، وبلا شك لو وجدنا أن في بعض الفرق من يقول: الله تعالى رجل جميل المنظر! أن هذا القول كفر بواح، ومن قال به أو اعتقده فقد كفر بالله عز وجل؛ لأنه ليس له مثيل ولا شبيه ولا كفء ولا ند: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١]، فالذي يقول: إن الله تعالى على صورة الرجل، أو أنه رجل جميل المنظر غير أنه مجوف أو مصمت -هكذا قالوا- فهو كفر، ولولا أن الله حكى مقالة الكافرين في الكتاب ما جرؤت أن أحكي مقالة هؤلاء، ولكن اقتداء بالقرآن الكريم لما حكا الله تعالى أقوال الكافرين جوز لنا أن نحكي أقوال الكافرين كذلك.

قال: [الباب الأول: الإيمان بأن الله عز وجل كتب على آدم المعصية قبل أن يخلقه، فمن رد ذلك فهو من الفرق الهالكة].." (١)

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ٣/٥٠

"بيان ابن القيم أنه لا يلزم من تفسير الفطرة بالإسلام القول بالقدر

وقد بين ابن القيم رحمه الله بأنه لا يلزم من القول بأن المراد بالفطرة الإسلام موافقة مذهب القدرية.

أي: لا يلزم منه عندما أقول: إن الفطرة هي الإسلام، وإن أبويه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه؛ أنني قدري، ومعنى أني قدري: أني قدمت إرادة الأبوين على إرادة الله، وقدرة الأبوين على قدرة الله، ومشيئة الأبوين على مشيئة الله، بدليل أن الله أراد له الإسلام وجعله مسلما، لكن أبويه هوداه ونصراه ومجساه.

قال: ولا يلزم من القول بأن المراد بالفطرة الإسلام موافقة مذهب القدرية التي تستدل بحديث الفطرة على مذهبها الباطل.

وابن القيم بدأ يتكلم عن أصحاب المذهب الأول؛ حيث يزعمون أن كل إنسان مفطور على الإسلام، وأنه تعالى لا يقضي ولا يقدر المعاصي على العباد، وهذا كلام القدرية، وأن العباد هم الذين يحدثون الكفر والمعاصي من قبلهم دون إرادة الله السابقة وعلمه الأزلي عز وجل، وأن الأبوين هما اللذان يضلان أولادهما دون مشيئة من الله وإرادته السابقة سبحانه، فالله لا يضل ولا يسعد أحدا من خلقه في زعمهم.

وقد رد السلف على هذا المذهب الباطل، فبينوا أن أحاديث الفطرة لا تدل على مذهبهم، بل إنها دليل عليهم، وهي أقوى حجة، فعندما يعتمد المخالف نصا ويعتبره دليلا وحجة له؛ فأقوى حجة للرد عليه: أن تكون من نفس النص.

وبالتالي نريد أن نعرف رد السلف على المذهب الذي ذهب إليه أبو يعلى وابن بطة من نفس الدليل الذي احتجوا به، فماذا قالوا؟ قال الإمام مالك وغيره من أهل السنة لما بلغهم: إن القدرية يحتجون على مذهبهم بأول الحديث، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (كل مولود يولد على الفطرة)، قالوا: احتجوا عليهم بآخر الحديث؛ لأنه لا يمكن أن يأتي الخبر متناقضا في أوله وآخره، إذ إن الأخبار كلها وحي من مشكاة واحدة، ولذلك كان ابن خزيمة رحمه الله يقول: الوحي كله من مشكاة واحدة، ومادام أنه من مشكاة واحدة فلا يمكن أن يلحقه التعارض ولا التضارب؛ لأنه كلام الله عز وجل، ومن وقع عنده الإشكال فإنما وقع الإشكال في فهمه وذهنه وعقله، قال: ومن كان عنده نصان مختلفان ظاهرا فليأت إلي أؤلف له بينهما، فالتعارض قد يكون ظاهرا، لكنه لا يمكن أبدا أن يلحق الوحي: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ [النساء:٨٢]، وإن وجد الاختلاف ففي ذهن العبد، والنص في حقيقته وتأويله عند أهل العلم ليس فيه اختلاف، ولذلك ألف بعض أهل العلم مصنفات جمعت بين ما ظاهره التعارض والتضارب.

فهذا كلام الإمام أحمد بن حنبل في الرد على الزنادقة والملحدة، وهذا ابن قتيبة له كتاب في تأويل مختلف

الحديث، وكذلك الإمام الشافعي له كتاب في تأويل مختلف الحديث، وكذلك الإمام الطحاوي له مشكل الآثار، فيأتي لك في الباب الواحد بدليل، ثم بدليل آخر يتعارض مع الدليل الأول في قضية واحدة، ويقول: ها هو الاختلاف ظاهر أمامك، وفي الحقيقة ليس هناك اختلاف، وإنما تأويل النصين على النحو الفلاني، ويأتي بأدلة من القرآن والسنة للدلالة على أن هذا الباب لا تعارض فيه ولا تضارب، بل وجه الحق فيه كيت وكيت وكيت.

فكذلك هنا جماهير السلف ردوا على من قالوا: بأن الفطرة هي فطرة الخلق وابتداء الخلق، وقالوا: الفطرة هي الإسلام، وإذا كان أصحاب المذهب الأول القائلين بأن الفطرة هي ابتداء الخلق قد احتجوا بأول الحديث: (كل مولود يولد على الفطرة)، وفسروا الفطرة بقول الله تعالى: ﴿فاطر السموات والأرض﴾ [فاطر:١] أي: مبتدئ خلقهما، فنحتج عليهم بآخر الحديث، وآخر الحديث يقول: (الله أعلم بما كانوا عاملين)، ففيه إثبات العلم الأزلي لله عز وجل، لكن القدرية يقولون: إن الأمر أنف -أي: مستأنف- وأن الله لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها، أي: أن الله تعالى لا يعلم ماذا سنصنع بعد خروجنا من هذا المجلس! كذلك أنا لا أعلم ماذا أتكلم بعد كلمتي هذه، وهم يقولون: وكذلك الله لا يعلمها إلا بعد أن أقولها.

فسووا الله تعالى بخلقه، وكأنهم قالوا: ليس الله بعالم ولا عليم، مع أن الله تعالى أثبت لنفسه العلم الأزلي، فهو علام الغيوب، وهذه غيوب هو يعلمها وليست شواهد، وعلم المشاهدة مع علم الغيب عند الله سواء، ((عالم الغيب والشهادة)) أي: الذي غاب والذي هو مشاهد في علم الله سواء، فالله يعلم هذا كما يعلم هذا.

إذا الذي يقول: إن الله تعالى لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها وحدوثها ينفي العلم الأزلي عن الله عز وجل، وكلام ابن بطة: أن من فسر الفطرة بالإسلام ضال مضل ومنحرف عن منهج السلف وكلام السلف؛ كلام مردود؛ لأن الله تعالى خلق الخلق جميعا على فطرة الإسلام حتى أخذ منهم الإقرار بذلك، ثم منهم بعد ذلك من اختار الكفر على الإسلام، وكان ذلك في سابق علم الله عز وجل." (١)

"ما روي عن محمد بن سيرين في القدر

قال: [عن محمد بن سيرين قال: إذا أراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من قبله يأمره وينهاه.

وقال ابن سيرين: ما ينكر هؤلاء أن يكون الله عز وجل علم علما جعله كتابا].

يعني: ليس بمستغرب إثبات علم الله تعالى الأزلي، ولا بد من إثبات علم الله؛ لأن من أنكر هذه المرتبة

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٥/٥٤

ورد علم الله، وقال: إن الله تعالى لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها؛ فقد خرج من الملة.

ويلزم من ذلك إثبات أن الله تعالى علم في الأزل كل ما يعمله العاملون، فكتبه عليهم، وسجله في صحائفهم، فما هي الغرابة في هذا، ألا تثبتون علم الله وأنه أزلي سابق على خلق الخلق؟ بلى، ألا تثبتون أن الله تعالى علم ما العباد عاملون، وما هم إليه صائرون قبل أن يخلقهم، فكتب ذلك في اللوح المحفوظ، فهو عنده تحت العرش؟ فإما أن تقولوا: إن الله لم يكن عالما ثم علم، وإما أن تقولوا: إن الله تعالى عليم وعلمه أزلي ليس مخلوقا ولا حادثا؛ لأن صفات الله تعالى كلها غير مخلوقة، فحينئذ نقول: إن الله تعالى في باب القدر علم ما العباد عاملون، فكتبه في اللوح المحفوظ ليس ظلما للعباد؛ لأن الله لا يظلم الناس شيئا، ولكن الله تعالى علم أن عبده فلانا بعد إرسال الرسل وإنزال الكتب وتمييزه بالعقل عن بقية الحيوانات والمخلوقات، وتركيب الهدى والضلال فيه والخير والشر؛ علم أنه إذا عرض عليه الخير يأنف منه ويمقته ويقدم على الشر، فلما علم الله تعالى أن عبده هذا سيختار الشر مع قيام الحجة عليه؛ كتب ذلك عليه، فلا غرابة ولا ظلم حينئذ.

[وقال ابن سيرين: يجري الله الخير على يدي من يشاء، ويجري الشر على يدي من يشاء] أي: أن الخير والشر بمشيئة الله تعالى، وأن الله تعالى شاء الشر، وأذن في وجوده وخلقه، وأن المرتكب لذلك والعامل والمباشر والمكتسب للشر والخير بجوارحه هو العبد.

[وعن عثمان البتي؛ قال: دخلت على ابن سيرين فقال لي: ما يقول الناس في القدر؟ قال: فلم أدر ما رددت به عليه، قال: فرفع شيئا من الأرض فقال: ما يزيد على ما أقول لك مثل هذا، إن الله عز وجل إذا أراد بعبد خيرا وفقه لمحابه وطاعته، وما يرضى به عنه، ومن أراد به غير ذلك اتخذ عليه الحجة، ثم عذبه غير ظالم له].

يعني: من أراد به شرا أقام عليه الحجة بالكتب والرسل وبالعقل المميز، ثم أهلكه بعد ذلك غير ظالم له.." (١)

"قوله تعالى: (وما تفرقوا إلا من بعدما جاءهم العلم)

[وقال تعالى: ﴿وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضي بينهم وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب﴾ [الشورى:١٤].

الله عز وجل يتوعد ويهدد أنه لولا كلمة سبقت منه أن يؤجل حسابهم ليوم القيامة لحاسبهم على ظهر هذه

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ٩/٥٧

الدار، ولكن سبقت كلمة من ربك أن يتركهم، وألا يقضي بينهم ولا يحاسبهم إلا في يوم الحساب الأعظم، ﴿وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب﴾ [الشورى:١٤].

ولذلك إذا فسد الأب فحري وجدير بالابن أن يسير على منواله، وإذا صلح الأب فحري وجدير بالابن أن يسير على منواله؛ لكن لا يمنع أن يكون عكس ذلك، فأين كان ولد نوح ووالد إبراهيم عليهما السلام؟ وأين كانت امرأة فرعون وامرأة لوط؟ فلا يلزم من هذا الأصل أن ينطبق، فالأصل أن يكون أبناء الصالحين صالحين: ﴿والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات﴾ [النور:٢٦]، لكن لا يمنع أن تجد قصصا في الواقع مخالفة لهذا؛ ولذلك قال تعالى: ﴿وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضي بينهم وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم﴾ [الشورى:١٤] أي: الذين أوتوا الكتاب من بعدهم ومن أصلابهم، ﴿لفي شك منه مريب﴾ [الشورى:١٤]، يعني: ليسوا على يقين كامل بأن هذه الكتب من عند الله، فلما يعملوا بها؛ لما عندهم من شك وريب.

[وقال تعالى: ﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة * وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾ [البينة:٤ - ٥]].

[قال الشيخ: إخواني! فهذا نبأ قوم فضلهم الله وعلمهم وبصرهم ورفعهم، ومنع ذلك آخرين إصرارهم على البغي عليهم والحسد لهم إلى مخالفتهم وعداوتهم ومحاربتهم، فاستنكفوا أن يكونوا بأهل الحق تابعين، وبأهل العلم مقتدين، فصاروا أئمة مضلين، ورؤساء في الإلحاد متبوعين، رجوعا عن الحق، وطلب الرئاسة، وحبا للاتباع والاعتقاد.

والناس في زماننا هذا أسراب كالطير يتبع بعضهم بعضا، لو ظهر لهم من يدعي النبوة مع علمهم بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء لاتبعوه، أو من يدعي الربوبية لوجد على ذلك أتباعا وشيعا].." (١)

"أول من تكلم في القدر

قال: [عن الأوزاعي قال: أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له: سوسن -وربما يكون سيسويه أو سنسويه، وهو اسم فارسي معرب إلى سوسن - وقد كان نصرانيا فأسلم -أي: أثناء فتح العراق- ثم تنصر -أي: ارتد عن دين الإسلام- فأخذ عنه معبد الجهني -وبئس المعبد هو معبد الجهني -، وأخذ غيلان عن معبد]، أي: غيلان الدمشقي.

[وعن يونس بن عبيد قال: أدركت البصرة وما بها قدري إلا سيسويه، ومعبد الجهني، وآخر ملعون في بني

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ٦/٨

عوانة].

وقوله: (وآخر معلون) هذا اللعن إنما جاء على حكم سابق عليه وهو التكفير، وإذا قرأت في كتاب أصول الاعتقاد للإمام اللالكائي في هذا الباب: باب أول من أنشأ بدعة القدر؛ لوجدت لعنا وسبا لـ سنسويه ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي وسائر من تكلم في مسألة القدر وغيرها من مسائل الابتداع العظيمة، وقد أنكر علي بعض أهل العلم -ومنهم شيخنا الشيخ مصطفى محمد شيخ حلوان- أني لعنت معبدا في محاضرة من المحاضرات، وقال: لا يجوز لعنه، فأرسلت إليه بكتاب الإبانة لـ ابن بطة وكتاب أصول الاعتقاد للالكائي في نفس الباب، وقد سبه أكثر من عشرة من أهل العلم ولعنوه لعنا صريحا بقولهم: لعنة الله على معبد، وقولهم: الملعون، وقولهم: معبد لعنه الله، وغير ذلك من ألفاظ اللعن المختلفة التي انصبت من سلف الأمة على هذا الرجل، ولا يلزم من اللعن الكفر، كما أنه لا يلزم من القتل الكفر، وربما يقتل الرجل لبدعة عظيمة ابتدعها طار شررها، وعظم خطرها في الأمة، فيقتل من باب المحافظة على الأمة، ولخطورة البدعة، لا لكونه كافرا.

وخالد بن عبد الله القسري -رحمه الله- لما خطب خطبة عيد الأضحى نزل من على المنبر وقال: ضحوا أيها الناس! تقبل الله منا ومنكم، فإني مضح بـ الجعد بن درهم، فلما سئل خالد القسري عن الجعد بن درهم أكافر هو؟ قال: لا، مع أنه ذبحه ذبحا كما تذبح الشاة في أصل المنبر والناس وفرة في هذا الوقف في صلاة العيد، وما أنكر عليه أحد؛ لبدعته العظيمة جدا والقصيرة جدا التي انتشرت في الناس، وجل السلف كفروا هؤلاء.

ثم إن سوسن قد ارتد واختار طريق الكفر، وأما معبد الجهني فعامة السلف على تكفيره، وعلى تكفير أئمة الضلال في كل بدعة من البدع، وفي كل فرقة من تلك الفرق.

قال ابن عون: أدركت البصرة وما بها أحد يقول هذا القول -أي: في القدر- إلا رجلان ما لهما ثالث معبد الجهني، وسيسويه، وكان محقورا ذليلا].

أي: كان طريدا لا يعبأ به أحد، [وهذه القدرية والمعتزلة كذبوا على الحسن -وهو إمام السنة الإمام الحسن بن أبي الحسن البصري أبي سعيد - ونحلوه ما لم يكن من قوله]، يعني: نسبوا إليه كلاما ليس من قوله.

قال: [قد قاعدنا الحسن وسمعنا مقالته، ولو علمنا أن أمرهم يصير إلى هذا لو أثبتناهم عند الحسن رحمه الله، وليكون لأمرهم هذا غب -أي: خطر-، وإني لأظن عامة من أهل البصرة إنما يصرف عنهم النصر لما فيهم من القدرية].

يعني: أن النصر ليس حليف أهل البصرة لما فيهم من القول بالقدر، وهذا يدل على أن صاحب البدعة لا ينصر حتى يدع بدعته، وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام: (إن الله احتجز التوبة عن كل صاحب بدعة حتى يدع بدعته).." (١)

"نفي بعض الفرق لأسماء الله وصفاته لا يستلزم الخلود في النار

Q هل القدرية والأشاعرة والجهمية والفرق التي نفت الصفات والأسماء مخلدون في النار؟

A الأمر يحتاج إلى تفصيل، ولا يلزم كون هذه الفرق ليست من أهل السنة والجماعة أنهم كفار، بل هم من أهل القبلة، ولذلك نسبهم النبي إلى أمته، فقال: (وستفترق هذه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار)، ولا يلزم من دخولهم النار الخلود فيها، ونحن قبل أن نبدأ في شرح كتاب ابن بطة تكلمنا عن حديث افتراق الأمة بكلام طويل في محاضرات عدة، وفصلنا بعض التفصيل، وربما يكون لنا ختام في نهاية الكتاب بذكر الكلام العام في هذه الفرق، وفي الدعاة إليها، وفي أتباعهم.." (٢)

"قول الإمام الأوزاعي في لزوم السنة وترك البدعة

وقال الإمام الأوزاعي عالم الشام: اصبر نفسك على السنة -يعني: ألزم نفسك على اتباع السنة- وإن كان يخفى عليك شيء منها ففوض أمرها إلى الله عز وجل، فليس بلازم أن تفهم كل شيء، ومن من الناس يفهم حتى في مجال عمله كل شيء، الذي يقتات منه في كل يوم، ويمارسه في كل يوم عدة ساعات، تخفى عليه مسائل في عمله، فمن باب أولى أن يسكت عما لم يفهمه فيما يتعلق بأمور الغيب، ويؤمن به كما جاء ويمره إمرار الكرام إيمانا وإقرارا وإثباتا على ما يليق بالله تعالى بكماله وجلاله، فصبر نفسك على السنة، وقف حيث وقف القوم.

وإذا قلنا: (قف حيث وقف القوم) فإن القوم هم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام، والتابعون لهم بإحسان الذين ساروا على نفس الخط ونفس النهج، الذين لم يختلفوا في صفات ذاته تبارك وتعالى، صفات الذات من اليد والعين والساق والقدم وغير ذلك.

أو الخبرية: كالمجيء والإتيان، والغضب والرضا والسخط، وغير ذلك من الصفات فهذه الصفات هل قرأها الصحابة في كتاب الله أم لا؟

A قرءوها، وقرأها النبي صلى الله عليه وسلم، وقرأها التابعون، فإن قيل: هل نحن أحسن من هؤلاء؟

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ٦٠/٥

(٢) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ٦١/٢٧

A لا.

السؤال الثاني: هل النبي صلى الله عليه وسلم سأل ربه: كيف عينك؟ كيف قدمك؟ كيف تنزل إلى السماء الدنيا؟ كيف استويت على العرش؟ الجواب: لا.

فإن قيل: هل يعرف النبي صلى الله عليه وسلم ذلك؟ الجواب: لا.

لا يعرفه ملك مقرب ولا نبي مرسل، لا يعرفه إلا الله، أي: لا يعرف كيفية ذاته وصفاته إلا هو سبحانه وتعالى.

ولذلك لم يثبت أن واحدا من الأنبياء أو المرسلين أو الحواريين أو الأصحاب أو آحاد الناس ومن سار على نهجهم ورضي بمنهجهم أنه سأل عن الكيف مطلقا، وإنما آمن به، وأمره كما جاء، وما خاض فيه بشيء من ذلك.

وهذا يدل على أن الذي خاض سلك سبيلا غير سبيل المؤمنين، وغير سبيل المرسلين، فهو من أهل الضلال والبدع؛ لأن الأنبياء والمرسلين ما تركوا خيرا إلا وقد دلوا أممهم عليه، وخيرهم نبينا عليه الصلاة والسلام، فما ترك شيئا فيه خير لنا وصلاح لنا ونفع لنا وتقريب إلى الله وإلى جنته إلا وقد أمرنا به وحثنا عليه، وما ترك شيئا فيه شر لنا، وفساد لنا، وإبعاد لنا عن ربنا، وإدخال لنا في النار إلا وقد نهانا عنه عليه الصلاة والسلام.

قال: اصبر نفسك على السنة، وقف حيث وقف القوم، وقل فيما قالوا، إذا تكلموا في شيء فتكلم فيه؛ لأنهم عن علم تكلموا، فلا بأس أن تتكلم بما تكلموا به، وكف عما كفوا -الذي أمسكوا عنه يجب عليك الإمساك عنه- واسلك سبيل سلفك الصالح، فإنه يسعك ما يسعهم، ولو كان خيرا ما خصكم الله تعالى به دون أسلافكم.

لو قلنا: ناهيكم عن نصوص الشرع، لو وزناها بالمنطق والعقل لقلنا: لا يمكن أن يخفي الله خيرا على نبيه ويظهره لنا! هذا مستحيل، والقول بذلك يلزم منه: أن الأنبياء ما عرفوا الحق وما عرفوا الخير، وإن كانوا قد عرفوه وما بلغوه إلى أممهم فقد خانوا الله وخانوا الرسالة، إذا: الرسل والأنبياء بلغوا البلاغ المبين، وأقاموا الحجة على سائر الخلق أجمعين، فلو كان الخوض في الصفات خيرا لما أخفاه الله على نبيه وأصحاب نبيه، ثم يبلغ الله به من بعدهم، والقائل بهذا يلزمه أن يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده إلى يومنا هذا أجمعوا على الضلال، والأمة معصومة من ذلك.

قال: ولو كان خيرا ما خصصتم به دون أسلافكم، وإنه لم يدخر عنهم خير خبئ لكم دونهم في فضل

عندكم.

أنتم لستم أفضل منهم، وهم أصحاب محمد عليه الصلاة والسلام اختارهم الله وبعثه فيهم.." (١)

"نسبة الأشاعرة إلى أهل السنة والجماعة أم إلى أهل القبلة

Q أريد أن أعرف بكل دقة: ما حكم أصحاب العقيدة الأشعرية؟ وهل هم من الفرق الضالة التي في النار التي ذكرها الرسول عليه الصلاة والسلام أم لا؟ وهل يصح القول بأنهم فاسدو العقيدة أم لا؟

A بلا شك أن الأشاعرة والماتريدية ليسوا من أهل السنة والجماعة، وكوننا ننفي عنهم ذلك لا يلزم منه الحكم بتكفيرهم، لكن إذا قلنا: فلان ليس من أهل السنة لا يمنع أن يكون من أهل القبلة، فالأشاعرة من أهل القبلة مسلمون، ولكنهم ليسوا من أهل السنة والجماعة.." (٢)

"حديث النعمان بن بشير (الجماعة رحمة والفرقة عذاب)

[وعن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الجماعة رحمة والفرقة عذاب)]، أي: جماعة الإمام.

وكل جماعة تأخذ هذه الأحاديث وتنزلها على نفسها، ولو أن هذه النصوص قد وردت في كل جماعة من هذه الجماعات الموجودة على الساحة، فلا بد وأن الأمة قد أجمعت على الباطل منذ قرون عديدة، وأول الجماعات هذه كانت سنة (١٩٢٦م)، ولم توجد جماعة قبل هذا إلا الجماعة الأم، وقد سقطت الجماعة الأم سنة (١٩٢٤م)، وكانت متمثلة في الخلافة العثمانية، فأتت فكرة إنشاء جماعة مسلمة قوية تسد الفراغ، يعني: أن القضية في أولها كانت نواياها حسنة، ثم صارت هذه الجماعة كغيرها من الجماعات السابقة التي تأخذ الولاء والبراء فيما بينها بعد أن قامت على غير أسس، ثم وضعت لها بعد ذلك الأسس، ثم أصبحت جماعة شيعية، وبعد هذا جماعة اعتقادية، وبعد هذا فرقة من الفرق وغير ذلك.

فهذه الجماعات سلكت نفس المسلك وإن لم تكن فرقا، فهي قامت أولا لأجل أن تحافظ على الكيان الإسلامي للمسلمين بعد أن سقطت الخلافة، ثم دعت بعد ذلك كل جماعة لنفسها، وادعت كل جماعة بأنها الجماعة الحقة، وهذا يلزم من جهة ثانية أن تكفر أو تفسق كل جماعة الأخرى، وهذا وجه من وجوه تفرق الأمة.." (٣)

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ٦/٦٢

(٢) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ٢٧/٦٥

(٣) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ١١/٧

"حديث: (يد الله فوق الجماعة)

وقال: (يد الله فوق الجماعة، فمن شذ لم يبال الله بشذوذه).

وقوله: (يد الله فوق الجماعة) الأصل إجراء هذا النص على ظاهره وعدم تأويله، وإن أولته فلا بأس بذلك بشرط أن يكون الأصل إجراءه على ظاهره، ومن العلماء في زماننا من لم يتصور قول الله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح:١٠]، مع أنه من أهل السنة ويدعو إلى السنة، ولكنه كما يقولون: لكل جواد كبوة، وقال في قوله تعالى: ((يد الله فوق أيديهم)) أي: قدرة الله فوق قدرتهم، وأن المراد باليد القدرة، ولا شك أن قدرة الله فوق قدرتهم، ولكن هذا لا يمنع إجراء النص على ظاهره، وأن يد الله فوق أيديهم.

فقال: وكيف نفهم أن يد الله فوق أيديهم؟ فقلت له: كما تفهم أن السماء فوق الأرض بغير عمد، كما نقول: فلان فوق فلان، أي: في الرتبة والمنزلة والقوة والمكانة والعظمة والوجاهة، ويلزم من هذا أنه كان فوقه، فقوله تعالى: ((يد الله فوق أيديهم)) أي: هي فوق خلقه، ولكن تثبت اليد لله على ما يليق بكمال الله عز وجل.

فوقف عند هذا وقال: أنا لا أتصور هذا النص إلا مؤولا.

وهو قد قضى حياته في نشر عقيدة السلف، فهذا يغفر له ذلك إن شاء الله بين يدي الله عز وجل؛ لأن الأصل فيه الاستقامة، وربما يكون قد قال هذا الكلام فيكم، أو أن أحدا منكم سمعه إن لم يكن كثير منكم سمعه، وأظنه إن شاء الله سيرجع.

قال: (فمن شذ)، أي: من فارق الجماعة (لم يبال الله بشذوذه) وفراقه لهذه الجماعة.." (١)

"القول الثاني في الإسلام والإيمان

القول الثاني لأهل العلم في مسمى الإسلام والإيمان: أن الإيمان والإسلام شيء واحد، فالإسلام هو الإيمان والإيمان هو الإسلام، فهما مترادفان.

وذهب إلى هذا بعض أهل السنة وعلى رأسهم الإمام البخاري رحمه الله، ذهب إلى هذا في كتابه الجامع الصحيح في التراجم، وشارك أهل السنة في هذا القول بعض أهل البدع كالخوارج والمعتزلة، قالوا: إن الإسلام هو الإيمان والإيمان هو الإسلام، فهما مترادفان.

وأجابوا عن حديث جبرائيل: (الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله) قالوا: هذا فيه تقدير، والتقدير: شعائر الإسلام: شهادة أن لا إله إلا الله.

---

(١) شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، حسن أبو الأشبال الزهيري ١٣/٧

ولكن الأصل عدم التقدير.

واستدلوا بقول الله تعالى في قصة قوم لوط عليه الصلاة والسلام: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ [الذاريات:٣٥ - ٣٦].

قالوا: هذا البيت الواحد وصف بالإيمان ووصف بالإسلام، بيت واحد وهو لوط وابنتاه، نجاهم الله من الهلاك، فهذا يدل على أنهما مترادفان.

ولكن الصواب: أنهما ليسا مترادفين.

والجواب عن هذه الآية: أن البيت المفرد اتصف بالإيمان وبالإسلام؛ لأنها تنطبق عليهم أوصاف الإسلام وأوصاف الإيمان، ولا يلزم من كون هذا البيت المفرد اتصف بالإسلام والإيمان أن يكون الإسلام والإيمان واحدا؛ لأن غيرهم قد لا يتصف بصفة الإيمان.

ومن أدلتهم: قول الله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ [الحجرات:١٤].

فهذه الآية فيها أن الله نفى عنهم الإيمان وأثبت لهم الإسلام، فدل على أن الإيمان والإسلام شيء واحد، ولو كان الإيمان والإسلام شيئين لما نفى عنهم الإيمان، فلما نفى عنهم الإيمان وأثبت لهم الإسلام دل على أن هؤلاء منافقون، والمعنى: قولوا استسلمنا وانقدنا للإسلام ظاهرا نفاقا.

والصواب الذي عليه جمهور العلماء والمحققون من أهل السنة وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره: أن هذه الآية ليست في المنافقين، وإنما هي في ضعفاء الإيمان؛ لأن هذه الآية من سورة الحجرات، وآية الحجرات ذكر فيها المعاصي: القتل، والغيبة، والنميمة، والسخرية، والهمز، واللمز، وليس فيها ذكر النفاق، فضعيف الإيمان ينفى عنه الإيمان ويثبت له الإسلام، وإن كان لا بد للإسلام من إيمان يصح به، إلا أنه لا يطلق عليه اسم الإيمان.

ويدل على هذا ما سبق هذه الآية، فإن هذه الآية في المؤمنين قال فيها: ﴿وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم﴾ [الحجرات:١٤]، فأثبت لهم طاعة الله ورسوله، ولو كانوا منافقين لما أثبت لهم طاعة، وقال تعالى: ﴿يمنون عليك أن أسلموا﴾ [الحجرات:١٧] فأثبت لهم الإسلام، ولو كانوا منافقين لما أثبت لهم الإسلام.." (١)

---

(١) شرح كتاب الإيمان الأوسط لابن تيمية - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٤/٢

"المنافقون يتخذون اليهود والنصارى والكفار أولياء

قال المؤلف رحمه الله: [وقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ [المائدة:٥١]].

في هذه الآية ينهى الله سبحانه وتعالى المؤمنين عن أن يتخذوا اليهود والنصارى أولياء يحبونهم بقلوبهم، ثم ينشأ عن تلك المحبة في القلب المساعدة والمعاونة بالرأي أو بالسلاح على المسلمين، فتولي الكفار ردة؛ ولهذا قال سبحانه: ﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ [المائدة:٥١]، وتوليهم هو محبتهم في القلب، فحكم على من تولى الكفار بأنه كافر مثلهم.

وقال: ﴿بعضهم أولياء بعض﴾ [المائدة:٥١]، فالكفار بعضهم أولياء بعض، كما قال سبحانه في الآية الأخرى: ﴿والذين كفروا بعضهم أولياء بعض﴾ [الأنفال:٧٣]، وقال: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ [التوبة:٧١]، فالمؤمن ولي لأخيه المؤمن، والكافر ولي لأخيه الكافر، فلا يجوز للمسلم أن يتخذ الكافر وليا، فإذا اتخذه وليا وأحبه لدينه، ونشأ عن هذه المحبة المساعدة والمعاونة فإن هذه ردة عن الإسلام، فتولي الكفرة ومحبتهم ردة عن الإسلام.

وأما الموالاة بمعنى المعاشرة والمصادقة بدون محبة القلب فهذه كبيرة من كبائر الذنوب، كما قال سبحانه في آية الممتحنة: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة﴾ [الممتحنة:١]، وهذا غير البيع والشراء والمعاملة، فلا يلزم منها الموالاة، فإذا باع الإنسان أو اشترى من الكفار عند الحاجة فليس ذلك من الموالاة في شيء إذا كان ذلك مع بغضه لهم ولدينهم، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قد عامل اليهود، فعاملهم على شطر ما يخرج من أرض خيبر من ثمر أو زرع، واشترى غنما من مشرك، ومات ودرعه مرهونة عند يهودي في ثلاثين صاعا من شعير، فالمعاملة شيء والموالاة شيء آخر.

فالمعاملة كأن يبيع ويشتري منهم عند الحاجة، ولا حرج في ذلك إذا كان الكافر ليس بحربي، وأما الموالاة فمعناها أن يتخذه صديقا يزوره، ويجيب دعوته من دون حاجة بيع ولا شراء ولا غيرها، وأما محبته بالقلب فهذه ردة عن الإسلام، وهي التولي لهم، وأصل التولي المحبة بالقلب، ثم ينشأ عنها المساعدة، فمن أحب كافرا لدينه كأن يحب يهوديا أو نصرانيا أو وثنيا فهو كافر مثله، كما قال الله في هذه الآية: ﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ [المائدة:٥١]، وأما الموالاة والمعاشرة والمصادقة لهم من دون محبة في القلب فهذه كبيرة من كبائر الذنوب، وهي فسق ومعصية، وتدل على ضعف الإيمان ونقصه.

ثم ذكر أوصاف المنافقين فقال سبحانه: ﴿فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن

تصيبنا دائرة﴾ [المائدة:٥٢]، قوله: ﴿فترى الذين في قلوبهم مرض﴾ [المائدة:٥٢] هو مرض الشك والنفاق والشبهة.

وقد سبق أن ذكرنا أن المرض مرضان: مرض شك، ومرض شهوة، فمرض الشهوة هو مرض المعصية، قال سبحانه وتعالى في خطاب أزواج النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض﴾ [الأحزاب:٣٢]، فهذا هو مرض المعصية، وهو مرض الزنا ومرض الشهوة.

وأما مرض الشك والكفر والنفاق فكما قال سبحانه في سورة البقرة: ﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا﴾ [البقرة:١٠]، وهذا أشد من مرض الشهوة؛ لأن هذا مرض في العقيدة.

وقال تعالى: ﴿فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم﴾ [المائدة:٥٢] أي: يضعون أيديهم مع الكفار من اليهود والنصارى، فإذا قيل لهم: كيف توالون اليهود والنصارى وتكونون معهم؟ قالوا: ﴿نخشى أن تصيبنا دائرة﴾ [المائدة:٥٢] أي: نخشى أن ينهزم المسلمون، فإذا انهزموا لجئوا إلى الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم، وإن حصل للمسلمين فتح ونصر وغنيمة لجئوا إلى المسلمين وقالوا: نحن معكم، فشاركوهم في الغنائم، فيجعلون يدا مع هؤلاء ويدا مع هؤلاء، كما قال الله تعالى: ﴿لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء﴾ [النساء:١٤٣].

قال الله: ﴿فعسى الله أن يأتي بالفتح﴾ [المائدة:٥٢] أي: للمسلمين، ﴿أو أمر من عنده فيصبحوا﴾ [المائدة:٥٢] أي: المنافقون، ﴿على ما أسروا في أنفسهم نادمين﴾ [المائدة:٥٢] من موالاتهم للكفار.." (١)

"جواب آخر على القول بأن الحسنات الماحية لا تسقط عقوبة الذنب بشرط اجتناب الكبائر

قال المصنف رحمه الله تعالى: [الخامس: إن الله لم يجعل شيئا يحبط جميع الحسنات إلا الكفر، كما أنه لم يجعل شيئا يحبط جميع السيئات إلا التوبة، والمعتزلة مع الخوارج يجعلون الكبائر محبطة لجميع الحسنات حتى الإيمان، قال الله تعالى ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة:٢١٧] فعلق الحبوط بالموت على الكفر، وقد ثبت أن هذا ليس بكافر، والمعلق بشرط يعدم عند عدمه، وقال تعالى: ﴿ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله﴾ [المائدة:٥]، وقال تعالى لما ذكر الأنبياء: ﴿ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم * ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط

---

(١) شرح كتاب الإيمان الأوسط لابن تيمية – الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٤/٦

عنهم ما كانوا يعملون﴾ [الأنعام:٨٧ – ٨٨]، وقال تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾ [الزمر:٦٥]، مطابق لقوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ [النساء:٤٨]، فإن الإشراك إذا لم يغفر وأنه موجب للخلود في النار لزم من ذلك حبوط حسنات صاحبه.

ولما ذكر سائر الذنوب غير الكفر لم يعلق بها حبوط جميع الأعمال.

وقوله تعالى: ﴿ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم﴾ [محمد:٢٨]؛ لأن ذلك كفر، وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون﴾ [الحجرات:٢]؛ لأن ذلك قد يتضمن الكفر فيقتضي الحبوط وصاحبه لا يدري، والمعنى: كراهية أن يحبط أو خشية أن يحبط، فنهاهم عن ذلك لأنه يفضي إلى الكفر المقتضي للحبوط، ولا ريب أن المعصية قد تكون سببا للكفر، كما قال بعض السلف رحمهم الله: المعاصي بريد الكفر، فينهى عنها خشية أن تفضي إلى الكفر المحبط، كما قال تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة﴾ [النور:٦٣] وهي الكفر، ﴿أو يصيبهم عذاب أليم﴾ [النور:٦٣]، وإبليس خالف أمر الله فصار كافرا وغيره أصابه عذاب أليم].

هذا هو الجواب الخامس من الأجوبة على الاعتراض على مسقط من مسقطات العقوبة، وهي الحسنة الماحية، والاعتراض هو: أن هذه الحسنات الماحية إنما تكون ماحية للصغائر دون الكبائر.

فالجواب الخامس: أن الله لم يجعل شيئا يحبط جميع الحسنات إلا الكفر، كما أنه لم يجعل شيئا يحبط جميع السيئات إلا التوبة، وإذا فعل الكفر بطلت جميع الأعمال، وإذا مات على الكفر والعياذ بالله خلد في النار، لكن إذا فعل المعصية: كما إذا عق والديه، أو قطع رحمه، أو تعامل بالربا وهو يعلم أنه حرام، لا نقول له: بطلت صلاتك وصومك وحجك، لكن إذا دعا غير الله وذبح لغير الله ومات على ذلك بطلت جميع الأعمال.

فالله تعالى لم يجعل شيئا يحبط جميع الحسنات إلا الكفر، كما أنه لم يجعل شيئا يحبط جميع السيئات إلا التوبة، حتى الكفر، فإذا تاب توبة نصوحا من الشرك أو الكفر أو الزنا أو السرقة أو عقوق الوالدين أو التعامل بالربا بشروطها الثمانية فالتوبة تجب ما قبلها، وتزيل جميع المعاصي، كما أن الكفر يزيل جميع الحسنات.

والمعتزلة مع الخوارج يخالفون النصوص، ويجعلون الكبيرة محبطة لجميع الحسنات حتى الإيمان، ويقولون: إذا زنا أو سرق أو شرب الخمر أو عق والديه أو تعامل بالربا بطلت جميع الأعمال حتى الإيمان، فخرج

من الإيمان وخرج من الإسلام وبطلت جميع أعماله، وصار مخلدا في النار.
وهذا من أبطل الباطل؛ لأن الله تعالى بين في كتابه أن الذي يحبط الأعمال الكفر والشرك لا المعاصي، وبشرط: أن يموت على الكفر، فإذا من الله عليه بالإسلام لا تحبط أعماله بل تبقى له يخرجها الإيمان، فإن مات على الكفر بطلت جميع الأعمال، والدليل قول الله تعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة:٢١٧]، ووجه الدلالة قوله: ﴿فيمت وهو كافر﴾ [البقرة:٢١٧]، فعلق الحبوط بالموت على الكفر.
وقد ثبت أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، والمعلق بشرط يعدم عند عدمه، وحبوط العمل معلق بشرط وهو الموت على الكفر، فإذا لم يمت على الكفر بعد عن حبوط العمل.
ومن الأدلة على أن الكفر يحبط الأعمال قوله تعالى: ﴿ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله﴾ [المائدة:٥]، ومنها: قوله تعالى لما ذكر الأنبياء: ﴿ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم﴾ [الأنعام:٨٧] إلى قوله: ﴿ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون﴾ [الأنعام:٨٨].
ومن الأدلة على أن الشرك يحبط الأعمال قوله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾ [الزمر:٦٥].
إذا: الشرك يحبط الأعمال إذا مات على الكفر، وهو مطابق لقول الله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ [النساء:٤٨]، فالشرك لا يغفر أبدا إذا مات صاحبه عليه، فإن الشرك إذا لم يغفر موجب للخلود في النار ويلزم من ذلك حبوط الحسنات وصاحبها، ولما ذكر الله سائر الذنوب غير الكفر لم يعلق بها حبوط جميع الأعمال.
أما قول الله تعالى: ﴿ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم﴾ [محمد:٢٨]، فلأن ذلك كفر، ومن كره شيئا مما جاء عن الله وعن رسوله حبط عمله، وهو ردة وكفر، فمن كره التشريع الذي أنزله الله في كتابه أو أنزله على رسوله حبط عمله بردته نعوذ بالله.
وأما قول الله تعالى: ﴿لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون﴾ [الحجرات:٢]، هذا قد يتضمن الكفر الذي يقتضي الحبوط وصاحبه لا يدري، والذي يرفع صوته فوق صوت النبي قد يحبط عمله وقد لا يحبط.
فإذا: نهي عن رفع الصوت خشية أن يؤدي إلى حبوط العمل، فنهاهم الله عن رفع الصوت؛ لئلا يفضي إلى الكفر الذي يقتضي الحبوط، ولا ريب أن المعصية قد تكون سببا للكفر، كما قال بعض السلف: المعاصي

بريد الكفر، فينهى عن المعصية خشية أن تفضي إلى الكفر المحبط، كما قال الله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ [النور:٦٣]، فهذا تخويف، للذي يخالف أمر الله وعليه أن يحذر، وقوله: ﴿أن تصيبهم فتنة﴾ [النور:٦٣] هو الشرك، ولهذا قال بعضهم: أتدري ما الفتنة؟ الفتنة الشرك، ولعله إذا رد بعض قوله أن يقع في قلبه شيء من الفتنة فيهلك، وإبليس خالف أمر الله فصار كافرا، وغيره خالف أمر الله فأصابه عذاب أليم.

إذا: الذي يخالف أمر الله قد يكون كافرا كإبليس، وقد يكون عاصيا يعرض نفسه للعذاب الأليم كالعاصي.." (١)

"بيان غلط المرجئة في التسمية الإيمانية

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وهذا هو الموضع الذي غلط فيه من ذهب إلى أن الإيمان بالقول لما سمعوا تسمية الله إياهم مؤمنين، وأوجبوا لهم الإيمان كله بكماله].

أي: أن هذا هو الموضع الذي غلط فيه المرجئة، وهم الذين ذهبوا إلى أن الإيمان بالقول، فالمرجئة يقولون: الإيمان: تصديق بالقلب فقط، فسبب غلطهم: أنهم سمعوا أن الله سماهم مؤمنين فقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ [البقرة:١٠٤]، فظنوا أن كل من ناداه الله باسم الإيمان يكون إيمانه كاملا، كقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ [البقرة:١٧٨] ثم قال: ﴿فمن عفي له من أخيه شيء﴾ [البقرة:١٧٨]، فجعل القاتل أخا للمقتول، وهذه أخوة الإيمان، لكن لا يلزم من هذا كمال الإيمان.

فالمرجئة غلطوا وظنوا أن الله لما سماهم مؤمنين في قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ [البقرة:١٧٨]، أنهم حصلوا على الإيمان الكامل، وهذا من غلطهم وجهلهم؛ لأن القاتل ضعيف الإيمان وناقص الإيمان، فهذا منشأ غلط المرجئة، وهو أنهم لما سمعوا الله سماهم مؤمنين وإن كانوا عصاة ظنوا أن إيمانهم كامل، وهذا غلط، فالإيمان الكامل إنما يوصف به من أدى الواجبات، وانتهى عن المحرمات، والتزم بشرع الله ودينه، أما من فرط في بعض الواجبات، أو فعل بعض المحرمات، فهذا إيمانه ناقص وضعيف.." (٢)

"التلازم بين الظاهر والباطن في أعمال الكفر

Q جاء عن شيخ الإسلام قوله في مجموع الفتاوى: فكيف يقال: يلزم من السجود لشيء عبادته، وقد قال

(١) شرح كتاب الإيمان الأوسط لابن تيمية - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٨/١٥

(٢) شرح كتاب الإيمان لأبي عبيد - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٩/٣

النبي صلى الله عليه وسلم: (لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها؛ لعظم حقه عليها)، ومعلوم أنه لم يقل: لو كنت آمرا أحدا أن يعبد.

وقال في موضع آخر: أما الخضوع والقنوت بالقلوب والاعتراف بالربوبية والعبودية فهذا لا يكون على الإطلاق إلا لله سبحانه وتعالى وحده، وهو في غيره ممتنع باطل، وأما السجود فشريعة من الشرائع، إذ أمرنا الله أن نسجد له، ولو أمرنا أن نسجد لأحد من خلقه غيره لسجدنا لذلك الغير طاعة لله عز وجل، وإذا أحب أن نعظم من سجدنا له ولو لم يفرض علينا السجود لم يجب البته فعله، فسجود الملائكة لآدم عبادة لله وطاعة له وقربة يتقربون بها إليه، وهو لآدم تشريف وتكريم وتعظيم، وسجود إخوة يوسف له تحية وسلام.

وقال في موضوع آخر في الصارم المسلول: إن من سب الله أو سب رسوله كفر ظاهرا وباطنا، سواء كان الساب يعتقد أن ذلك محرم، أو كان مستحلا له، أو كان ذاهلا عن اعتقاده، هذا مذهب الفقهاء وسائر أهل السنة القائلين بأن الإيمان قول وعمل.

ألا يمكن من هذين النصين أن نستفيد أن التلازم بين الظاهر والباطن فيه تفصيل، فمرة يكون التلازم لازما إذا كانت الدلالة قطعية تدل على التلازم في الساب لله والرسول، ولا يلزم هذا التلازم إذا لم يكن هناك دليل، كمن حال دون كفره شبهة أو تأويل؟

A مقتضى كلامه أن عمل القلب والظاهر قد يكون فيه تلازم وقد لا يكون فيه تلازم، لكن المرجئة يقولون: لابد من التلازم في كل شيء، ويفهم من كلام الشيخ رحمه الله أن الإقرار لله بالربوبية والقنوت لا يكون إلا لله، أما السجود فهو يختلف باختلاف الشرائع، ففي شريعة آدم لما خلق الله آدم أمر الملائكة فسجدوا له، والسجود عبادة لله، وفيه تكريم لآدم، والسجود في شريعة يوسف عليه السلام تحية وليس عبادة، وفي شريعتنا صار عبادة، وهكذا.

يختلف باختلاف الشرائع.

فالمقصود أن هناك فرقا، لكن في شريعتنا إذا سجد شخص لغير الله فإنه يكون مشركا؛ لأن الله حرم هذا، وهذه الشريعة أكمل الشرائع.

فالمؤلف رحمه الله يفرق ويقول: إن الإقرار بالربوبية والقنوت والخضوع لا يكون إلا لله، في كل وقت وفي كل زمان وفي كل شريعة، أما السجود فيكون في بعض الشرائع تحية، وفي بعض الشرائع يكون عبادة، ففي شريعة يوسف لم يكن عبادة، وإنما كان تحية وإكراما، وحينما أمر الله الملائكة بالسجود لآدم كان عبادة لله وتكريما لآدم، وفي شريعتنا الكاملة صار السجود عبادة.

أما التلازم بين القلب والظاهر فلا يلزم التلازم، والمرجئة يقولون: يلزم التلازم، فعندهم لا يكون كافرا بالعمل إلا إذا اعتقد بالقلب، ونقول: هذا باطل؛ لأنه قد يكون هناك تلازم في بعض الأعمال وقد لا يكون هناك تلازم، فقول المرجئة: إن السجود للصنم لا يكون كفرا إلا إذا اعتقد بقلبه، ولا يكون كفرا إذا سب الله ورسوله إلا إذا اعتقد بقلبه، قول باطل، ولهذا نقل المؤلف رحمه الله أن من سب الله وسب رسوله فهو كافر، سواء اعتقد بقلبه أو لم يعتقد بقلبه، وقال: إن هذا هو قول الفقهاء قاطبة.." (١)

"سبب ذهاب المرجئة إلى القول بعدم زيادة الإيمان ونقصانه

Q لماذا ذهب المرجئة إلى القول بعدم زيادة الإيمان ونقصانه، وهل يلزم من القول بزيادة الإيمان ونقصانه أن تدخل الأعمال في مسمى الإيمان؟

A نعم؛ لأن الإيمان هو التصديق، والتصديق شيء واحد لا يزيد ولا ينقص، لكن لو كان معه عمل لزاد ونقص بزيادة العمل ونقصه، أما مجرد التصديق فهو شيء واحد لا يزيد ولا ينقص.." (٢)

"الإيمان باليوم الآخر أصل لا يتم الإيمان إلا به

قال المصنف رحمه الله تعالى: [ومثل الإيمان باليوم الآخر وما فيه من الثواب والعقاب كما أخبر عن إيمان من تقدم من مؤمني الأمم به حيث قال: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [البقرة:٦٢]].

وهذا هو الأصل الخامس من أصول الإيمان، نعني: الإيمان باليوم الآخر، وما يدخل فيه من الثواب في الجنة، والعقاب في النار، كما أخبر عن إيمان من تقدم من مؤمني الأمم به حيث قال: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر﴾ [البقرة:٦٢]، والشاهد قوله: (واليوم الآخر)، ﴿من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [البقرة:٦٢].

والإيمان باليوم الآخر يشمل الإيمان بالبعث، وهو أن الله تعالى يبعث الأجساد ويعيد الذرات؛ لأن الإنسان يبلى ولا يبقى منه إلا عجب الذنب المسمى بالعصص، وهي آخر فقرة في العمود الفقري، فلا يبلى ولا تأكله الأرض كما في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (كل ابن آدم يبلى إلا عجب الذنب، منه خلق ابن آدم، ومنه يرجع).

---

(١) شرح كتاب الإيمان لأبي عبيد - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٩/٩

(٢) شرح كتاب الإيمان لأبي عبيد - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٤/٩

وعجب الذنب يبقى ويخلق منه ابن آدم، فيعيد الله الذرات التي تكون جسم الإنسان بعد أن صارت ترابا؛ لأن الله عليم بكل شيء، ولا يخفى عليه شيء؛ ولأن الله قادر على كل شيء، فهو قادر على أن يعيد الذرات، ولهذا لما أخبر الله عن الكافرين قولهم على لسان أحدهم: ﴿قال من يحي العظام وهي رميم﴾ [يس:٧٨] رد الله فقال: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ [يس:٧٩].

فلأنه عليم وقادر، فليس يمتنع عليه شيء سبحانه وتعالى، وعند إعادة الذرات تعاد الذوات إلى ذاتها، ولكن الصفات تتبدل، بمعنى: أن الله تعالى ينشئ الناس يوم القيامة تنشئة قوية، وإنما تبدل الصفات حتى يتحملوا ما لا يتحملونه في الدنيا، فصفة يديه تبدل فينشأ قويا، ولكن الذرات هي هي، خلافا للجهم بن صفوان قبحه الله الذي يقول: إن الذي يعاد شيء آخر غير جسم هذا الإنسان، فعنده أن جسم الإنسان يبلى ولا يعود، وهذا من أبطل الباطل؛ لأنه يلزم من هذا أن يكون الله يعذب أحدا لم يعصه، فإذا كانت الذرات التي تعاد ليست الذرات التي نشأ منها في الدنيا فمعناه أن الله عذب أحدا بغير ذنب سبحانه عما يقولون، ولهذا أنكر العلماء على الجهم قوله ذاك، وهو الذي تنسب إليه الجهمية، وهي فرقة ضالة كافرة، تسلب عن الله جميع الأسماء والصفات، وهذا معناه: العدم، إذ أن الشيء الذي ليس له اسم ولا صفة لا وجود له، ولما قال الجهم هذه المقالة الخبيثة وهو القول بأن الإنسان يبلى ولا يعاد، وإنما يعاد شيء آخر، دخلت الملاحدة من هذا الباب الذي فتح لهم، فدخل ابن سيناء وقال: ليس هناك بعث للأجساد إطلاقا، وإنما الذي تبعث هي الأرواح، فالمعاد معاد للأرواح لا للأبدان، وهذا كفر وضلال بإجماع المسلمين؛ لأن البعث إنما يكون بالأجساد، وقد أنكر الله على من أنكر البعث وحكم بكفره سبحانه وتعالى، وأقسم في كتابه في ثلاثة مواضع أن البعث لابد منه فقال تعالى: ﴿زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن﴾ [التغابن:٧]، وقال تعالى: ﴿وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم﴾ [سبأ:٣]، وقال سبحانه: ﴿ويستنبئونك أحق هو قل إي وربي إنه لحق﴾ [يونس:٥٣]، فالبعث يكون بالأبدان، ومن لم يؤمن بأن البعث للأبدان فهو كافر، وقول الفلاسفة والملاحدة أن الذي يبعث هو الروح كفر وضلال؛ لأن الروح باقية بعد خروجها من الجسد إما في نعيم أو عذاب.

وروح المؤمن تنقل إلى الجنة وروح الكافر تنقل إلى النار، ومعلوم أن أرواح الشهداء تتنعم بواسطة طير خضر؛ لأنهم لما بذلوا أجسادهم لله عوض الله أرواحهم أجسادا تتنعم بواسطتها، كما في الحديث الصحيح: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تسبح في الجنة، وترد أنهار الجنة، وتأكل من ثمارها، وتأوي إلى قناديل معلقة في العرش).

وأما المؤمن غير الشهيد فإن روحه تتنعم وحدها، وهي على هيئة طائر، كما في الحديث الصحيح: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله إلى جسده يوم يبعثه) أي: يأكل.

كما يشمل الإيمان باليوم الآخر بجانب الإيمان بالبعث: الإيمان بالوقوف بين يدي الله تعالى للحساب، والإيمان بظهور خفايا الصحف، والإيمان بالميزان الذي توزن فيه أعمال العباد، ويوزن فيه الأشخاص، والإيمان بالحوض، وحوض نبينا صلى الله عليه وسلم في موقف القيامة حوض عظيم طوله مسافة شهر، وعرضه مسافة شهر، وأوانيه عدد نجوم السماء، وهو أشد بياضا من اللبن، وأحلى من العسل، وأبرد من الثلج، وأطيب ريحا من المسك، من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدا حتى يدخل الجنة، نسأل الله أن يجعلنا وإياكم من الواردين حوض نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

ويشمل الإيمان بالصراط أيضا، وهو صراط ينصب على متن جهنم، أحد من السيف، وأحر من الجمر، كما أن النار تبرز يوم القيامة: ﴿وبرزت الجحيم لمن يرى﴾ [النازعات:٣٦].

وتفجر البحار وتكون جزءا منها، ثم يمد الصراط على متن جهنم فيصعد الناس منه إلى الجنة، وعلى متن الصراط يعاقب الناس على حسب الأعمال، وأول زمرة يمرون كالبرق، ثم كالريح، ثم كالطير، ثم كأجاويد الخيل، ثم رجل يعدو عدوا، ثم رجل يزحف زحفا، وعلى الصراط كلاليب تخطف من أمرت بخطفه وتلقيه في النار نعوذ بالله.

ثم الإيمان بالجنة والنار، فهذا مفصل الإيمان باليوم الآخر من الإيمان بالبعث، بعد الموت إلى الإيمان بالوقوف بين يدي الله للحساب، إلى الإيمان ب إعطاء الكتب بالأيمان وبالشمائل، إلى الإيمان بالحوض، إلى الإيمان بالميزان، إلى الإيمان بالجنة والنار، ويلتحق بذلك الإيمان بما يكون في البرزخ، وهو الأصل؛ لأنه برزخ بين الدنيا والآخرة؛ إذ أن الدور ثلاثة: دار الدنيا، ودار البرزخ، ودار القرار.

فدار الدنيا: هي التي نحن فيها وتمتد إلى البرزخ، ودار البرزخ: تمتد من الموت إلى البعث، وسمي بالبرزخ؛ لأنه فاصل بين الدنيا والآخرة.

ودار القرار: هي البعث وتمتد إلى ما لا نهاية، ولذا لابد من الإيمان بهذه الأمور كلها، كما أخبر عن إيمان من تقدم من مؤمني الأمم حيث قال: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر﴾ [البقرة:٦٢]، والشاهد: ﴿من آمن بالله واليوم الآخر﴾ [البقرة:٦٢]، فقد أخبر أن من آمن

من المؤمنين، أو من اليهود، أو من النصارى، أو من الصابئين، فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون.." (١)

"رؤية الله في الدنيا

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وقد يرى المؤمن ربه في المنام في صور متنوعة على قدر إيمانه ويقينه، فإذا كان إيمانه صحيحا لم يره إلا في صورة حسنة، وإذا كان في إيمانه نقص رأى ما يشبه إيمانه، ورؤيا المنام لها حكم غير رؤيا الحقيقة في اليقظة، ولها تعبير وتأويل لما فيها من الأمثال المضروبة بالحقائق].

يعني: أن الإنسان قد يرى ربه في المنام، والرؤيا في المنام غير الرؤيا في اليقظة، ففي اليقظة لا يمكن لأحد أن يرى الله، فالصواب: أنه لا يستطيع أحد أن يرى الله في الدنيا أبدا، حتى نبينا صلى الله عليه وسلم الذي هو أفضل الخلق، والصواب أنه في ليلة المعراج لم يره بعين رأسه.

وأما رؤيا المنام فيمكن أن يرى الإنسان فيها ربه، وهذا باتفاق الطوائف، ولا ينكر هذا إلا الجهمية، وذلك من شدة إنكارهم لرؤية الله.

يقول المؤلف رحمه الله: إن جميع الطوائف أثبتوا أن الله يرى في ا لمنام إلا الجهمية من شدة إنكارهم، لكن يبقى إشكال وهو: هل يلزم من رؤية الإنسان ربه في المنام أن يكون على تلك الصورة التي رآها؟ يقول المؤلف: لا يمكن؛ لأن الإنسان يرى ربه على قدر إيمانه ويقينه، فإذا كان إيمانه ويقينه رأى ربه في صورة حسنة، وإذا كان إيمانه ضعيفا رأى ربه رؤية تشبه إيمانه؛ لأن رؤيا المنام لها حكم آخر يختلف عن حكم رؤيا اليقظة، ولها تعبير وتأويل.

إذا: فالإنسان قد يرى ربه في النوم على قدر إيمانه ويقينه، ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم أقوى الناس إيمانا وأصلحهم يقينا قال: (رأيت ربي في أحسن صورة).

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وقد يحصل لبعض الناس في اليقظة أيضا من الرؤيا نظير ما يحصل للنائم في المنام، فيرى بقلبه مثلما يرى النائم، وقد يتجلى له من الحقائق ما يشهده بقلبه، فهذا كله يقع في الدنيا].

يقول المؤلف: إنه قد يقع لبعض الناس في اليقظة نظير ما يحصل ل لنائم، فيرى بقلبه مثلما يراه النائم، ويتجلى له من الحقائق ما يشهده بقلبه، فيقال: إن المراد هنا بالقلب اليقين.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وربما غلب أحدهم ما يشهده قلبه وتجمعه حواسه فيظن أنه رأى ذلك بعيني

---

(١) شرح الوصية الكبرى لابن تيمية - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٤/٢

رأسه حتى يستيقظ، ويعلم أنه منام، وربما علم في المنام أنه منام].
يعني: أنه قد يغلب على بعض الناس ما يشهده بقلبه وتجمعه حواسه فيظن أنه رأى ذلك بعين رأسه من قوة الشهود وتجمع الحواس، حتى يستيقظ فيعلم أنه منام.
قال المؤلف رحمه الله تعالى: [فهكذا من العباد من يحصل له مشاهدة قلبية تغلب عليه حتى تفنيه عن الشعور بحواسه، فيظنها رؤية بعينه وهو غالط في ذلك، وكل من قال من العباد المتقدمين أو المتأخرين: إنه رأى ربه بعيني رأسه فهو غالط في ذلك بإجماع أهل العلم والإيمان].
يقول المؤلف: من الناس من تحصل له مشاهدة قلبية تغلب عليه حتى تثنيه عن الشعور بحواسه، يعني: أنه تحصل له مشاهدة في القلب ويقين حتى يثنى عن الشعور بحواسه وينسى ما هو عليه، فيظنها رؤية بعينه وهي رؤية بقلبه؛ وذلك من شدة الشعور وجمع الحواس حينما يعلم ربه بقلبه، فقد تغلب عليه قوة وشهود الحواس فيظن أنه رأى ربه بعين رأسه، ويكون غالطا في هذا.
ثم قال المؤلف: كل من قال من العلماء المتقدمين والمتأخرين: إنه رأى ربه بعين رأسه فهو غالط؛ لأنه لا يمكن رؤية الله في الدنيا.." (١)

"وجوب موالاة المؤمنين ومعاداة الكافرين

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [والله سبحانه قد أوجب موالاة المؤمنين بعضهم لبعض وأوجب عليهم معاداة الكافرين فقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين * فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين * ويقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم إنهم لمعكم حبطت أعمالهم فأصبحوا خاسرين * يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم * إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون * ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾ [المائدة:٥١ - ٥٦].
فقد أخبر سبحانه أن ولي المؤمن هو الله ورسوله وعباده المؤمنين وهذا عام في كل مؤمن موصوف بهذه الصفة سواء كان من أهل نسبة أو بلدة أو مذهب أو طريقة أو لم يكن، وقال الله تعالى: ﴿والمؤمنون

---

(١) شرح الوصية الكبرى لابن تيمية - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٨/٧

والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ [التوبة:٧١] وقال تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض﴾ [الأنفال:٧٢] إلى قوله: ﴿والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم﴾ [الأنفال:٧٥] وقال تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين * إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون﴾ [الحجرات:٩ - ١٠].

] في هذا البحث بين المؤلف رحمه الله أن الله تعالى أوجب على المؤمن أن يوالي أخاه المؤمن، وأن المؤمنين يجب أن يوالوا بعضهم بعضا، وموالاة المؤمن: يعني نصره وحبه وتأييده والدفاع عنه، والوقوف معه في السراء والضراء، فكما أوجب الله على المؤمن موالاة المؤمنين كذلك أوجب معاداة الكفار، وبغضهم والبعد عنهم، وبغض دينهم، وعدم مصادقتهم ومخاللتهم، فلا يتخذ الكافر صديقا، ولا يركن إليه، بل على المؤمن أن يبغضه ويبغض دينه.

إذا واجب على المؤمن أن يوالي المؤمنين، أي: ينصرهم ويحبهم ويواليهم ويدافع عنهم، وواجب عليه أن يعادي الكفار ويبغضهم ولا يتولاهم ولا يحبهم ولا يوافقهم فيما هم عليه ولا يعاشرهم ولا يصادقهم، وإنما إذا عاملهم تكون معاملة دنيوية على حسب الحال من البيع والشراء معهم إذا احتاج، وهذا لا يلزم منه موالاة، فقد أوجب الله على المؤمنين موالاة المؤمنين ومعاداة الكفار.

أوجب الله موالاة المؤمنين بعضهم لبعض، وأوجب عليهم معاداة الكافرين، وقد سرد المؤلف رحمه الله الآيات التي في سورة المائدة والتي نهى الله فيها عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء، فقال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم﴾ [المائدة:٥١] يعني أيها المسلمون! ﴿فإنه منهم﴾ [المائدة:٥١]، فتولي الكفرة ردة وكفر، أما الموالاة فهي معصية وكبيرة، والموالاة هي: المعاشرة والمخالطة بدون حاجة لا لبيع ولا لشراء ولا للدعوة إلى الله، فيتخذ الكافر صديقا، أما التولي فهو: محبتهم بالقلب، وينشأ عن ذلك نصرتهم وإعانتهم على المسلمين، فهذا ردة، فمن أحب الكافر بقلبه وأعانه على المسلمين بالسلاح أو بالرأي أو بالمال فهو كافر مثله؛ ولهذا قال الله سبحانه: ﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ [المائدة: ٥١] فالتولي ردة والموالاة كبيرة.

ثم قال الله: ﴿إن الله لا يهدي القوم الظالمين * فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم﴾ [المائدة:٥١ - ٥٢] الذين في قلوبهم مرض هم المنافقون، ﴿يسارعون فيهم﴾ [المائدة:٥٢] أي: يوالون اليهود

والنصارى، ويقولون: ﴿نخشى أن تصيبنا دائرة﴾ [المائدة:٥٢] وحجتهم هي: أن نتخذ يدا مع اليهود ونتخذ يدا مع المسلمين، فإن انتصر المسلمون قالوا لهم: نحن معكم فأعطونا من الغنائم، وإن انتصر اليهود صاروا معهم وقالوا: نحن معكم، وإنما أظهرنا لهم أننا منهم ونحن معكم، ولهذا كان عبد الله بن أبي يوالي بعض اليهود فإذا قيل له: لماذا؟ قال: أنا أخشى الدوائر.

فإذا كانت الدائرة لليهود فيكون لي معهم يد.

قال الله تعالى: ﴿فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين * ويقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم إنهم لمعكم حبطت أعمالهم فأصبحوا خاسرين * يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم﴾ [المائدة:٥٢ - ٥٤]، هذا هو وصف المؤمنين: يحبون الله ويحبهم الله. ﴿أذلة على المؤمنين﴾ [المائدة:٥٤] أي أنهم يعطفون على إخوانهم، ويرقون لهم، ويخفضون الجناح لهم، لكنهم على الكفار أعزة وأقوياء.

﴿يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم * إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾ [المائدة:٥٤ - ٥٥]، فهذا هو الإيمان، فولي المؤمن هو الله ورسوله والمؤمنون. من هم المؤمنون؟ قال تعالى: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون * ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾ [المائدة:٥٥ - ٥٦].

ثم علق المؤلف على الآية فقال: فقد أخبر سبحانه أن ولي المؤمن هو الله ورسوله وعباده المؤمنون، وهذا عام في كل مؤمن موصوف بهذه الصفة، وكل مؤمن فهو ولي للمؤمنين، وكل مؤمن وليه الله ورسوله والمؤمنون سواء كان منتسبا إلى حرفة، أو كان جزارا، أو خياطا، أو بناء أو مزارعا، أو تاجرا، أو موظفا، أو عربيا، أو عجميا، سواء كان منتسبا إلى نسبة معينة، أو بلدة من البلدان سواء كانت في المشرق أو في المغرب، أو كان على مذهب الشافعي أو كان مالكيا أو حنفيا، فكل من اتصف بهذه الصفات فهو ولي المؤمن، لا تنظر إلى حرفته ولا إلى بلده ولا إلى نسبته، كل مؤمن تقي متصف بهذه الصفات نتولاه بقطع النظر عن الحرفة وعن النسبة والبلدة والمذهب والطريق.

قال الله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله﴾ [التوبة:٧١]، فالمؤمن ولي أخيه ينصره

ويؤيده مهما كان.
وقال تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض﴾ [الأنفال:٧٢]، فهذه هي أوصافهم، فمن اتصف بهذه الصفات فهو ولي، فيجب على المؤمنين أن يوالي بعضهم بعضا، فإذا كان مؤمنا مهاجرا مجاهدا آوى ونصر فهذا هو المؤمن الذي يتولى.
قال الله: ﴿والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم﴾ [الأنفال:٧٥].
وقال سبحانه: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ [الحجرات:٩] لماذا نص." (١)
"مفهوم السلفية
Q هل السلفية جماعة حزبية كالإخوان والسرورية والتبليغ؟
A هذا مفهوم خاطئ، بل السلفية اسم شرعي أصيل، يراد به أهل السنة والجماعة وأهل الأثر، وأهل الحديث، والفرقة الناجية، والطائفة المنصورة وأهل الاتباع، فإن شيخ الإسلام ابن تيمية ذكر في الفتاوي في رده على قول العز بن عبد السلام، فقال: لا عيب على من أظهر مذهب السلف وانتسب إليه، واعتزى إليه بل يجب قبول ذلك منه بالاتفاق، فإن مذهب السلف لا يكون إلا حقا، فإن كان موافقا له باطنا وظاهرا فهو بمنزلة المؤمن الذي هو على الحق باطنا وظاهرا، وإن كان موافقا له في الظاهر فقط دون الباطن فهو بمنزلة المنافق، فتقبل منه علانيته وتوكل سريرته إلى الله، فإنا لم نؤمر أن ننقب عن قلوب الناس، ولا نشق بطونهم.
وقال في الفتوى الحموية: واعلم أنه ليس في العقل الصريح ولا في النقل الصريح ما يوجب مخالفة الطريقة السلفية أصلا.
والسلفية: هي الإسلام.
وقال الذهبي رحمه الله في التذكرة لما ترجم لـ ابن الصلاح رحمه الله: وكان سلفيا حسن الاعتقاد، بعيدا عن تأويل المتكلمين مؤمنا بما ثبت من النصوص غير خائض ولا معمق.
وقال الشيخ العلامة ابن باز رحمه الله في فتاواه: وليست الوهابية مذهبا خامسا كما يزعمه الجاهلون والمغرضون، وإنما هي دعوة إلى العقيدة السلفية، وتجديد لما اندرس من معالم الإسلام من التوحيد.
وقال في وصيته لبعض طلاب العلم: ونوصيكم بالالتحاق بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة فهي جامعة

(١) شرح الوصية الكبرى لابن تيمية - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٧/١١

سلفية تعلم طلابها عقيدة أهل السنة والجماعة.

وقال العلامة ابن عثمين حفظه الله في شرح العقيدة الواسطية: يخطئ من يقول: إن أهل الجماعة سلفيون وأشعريون وماتريديون، فهذا خطأ فكيف يكون الجميع أهل السنة وهم مختلفون؟ إلى أن قال: وأهل السنة والجماعة هم السلفيون معتقدا حتى المتأخر منهم إلى يوم القيامة إذا كان على طريق النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه فإنه سلفي.

وقال الألباني رحمه الله في مجلة الأصالة في الجواب على سؤال: هل السلفية دعوة حزبية أم طائفية أم مذهبية، أم هي فرقة جديدة في الإسلام؟ فقال: هناك من مدعي العلم من ينكر هذه النسبة زاعما أن لا أصل لها، فيقول: لا يجوز للمسلم أن يقول: أنا سلفي متبع للسلف الصالح فيما كانوا عليه من عقيدة وعبادة وسلوك.

لا شك أن مثل هذا الإنسان لو قال هذا الكلام بعينه، يلزم منه التبرؤ من الإسلام الصحيح الذي كان عليه سلفنا الصالح وعلى رأسهم النبي صلى الله عليه وسلم، ولا شك أن التسمية الواضحة الجلية المميزة البينة هي أن تقول: أنا مسلم على الكتاب والسنة، وعلى منهج سلفنا الصالح، أو تقول باختصار: أنا سلفي. اهـ.

إن الانتساب إلى السلف فخر عظيم يجب أن يفخر به كل مسلم ويعتز به، ونحن نقول لطالب العلم كما قال الشيخ بكر أبو زيد حفظه الله: كن سلفيا على الجادة.

فيجب على طالب العلم أن ينبذ الحزبية وأن يتبرأ منها، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال للمهاجرين والأنصار لما اختلف رجلان منهما، فنادى المهاجري فقال: يا للمهاجرين! ونادى الأنصاري فقال: يا للأنصار! فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم؟ دعوها؛ فإنها منتنة).

والمهاجرون والأنصار اسمان إسلاميان فاعتبرهما النبي صلى الله عليه وسلم أنهما من دعوى الجاهلية لأنه صار فيهما تحزب.

أما إذا أريد الانتساب إلى السنة وإلى السلف الصالح فلا بأس بذلك.

فأهل السنة والجماعة لا يصيرون أحزابا متعددة، فالمؤمنون حزب واحد هو حزب الله، والكفار هم حزب الشيطان.." (١)

---

(١) شرح الوصية الكبرى لابن تيمية - الراجحي، عبد العزيز الراجحي ١٣/١٣

"المبحث الحادي عشر: أسماء الله وصفاته مختصة به، واتفاق الأسماء لا يوجب تماثل المسميات.

قال ابن تيمية – رحمه الله –: «سمّى اللَّه نفسه بأسماء، وسمّى صفاته بأسماء، فكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه، لا يشركه فيها غيره، وسمّى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، لا اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص.

فقد سمَّى اللَّه نفسه حيّا، فقال: ﴿اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (١)، وسمَّى بعض عباده حيّاً، فقال: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ (٢)، وليس هذا الحيّ مثل هذا الحيّ؛ لأن قوله

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

(٢) سورة الروم، الآية: ١٩.." (١)

"المبحث الثاني عشر: أمور ينبغي أن تُعْلَم

الأمر الأول: أن ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته كالشيء، والموجود، والقائم بنفسه؛ فإنه يخبر به عنه ولا يدخل في أسمائه الحسنى وصفاته العلا.

الثاني: أن الصفة إذا كانت منقسمة إلى كمال ونقص لم تدخل بمطلقها في أسمائه؛ بل يطلق عليه منها كمالها، وهذا كالمريد، والفاعل، والصانع؛ فإن هذه الألفاظ لا تدخل من أسمائه، ولهذا غلط من سماه بالصانع عند الإطلاق، بل هو الفعال لما يريد، فإن الإرادة والفعل والصنع منقسمة، ولهذا إنما أطلق على نفسه من ذلك أكمله فعلاً وخبراً.

الثالث: أنه لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيداً أن يشتق له منه اسم مطلق، كما غلط فيه بعض المتأخرين فجعل من أسمائه الحسنى المضل، الفاتن، الماكر، تعالى اللَّه عن قوله؛ فإن هذه الأسماء." (٢)

"ومرتبتهم أعلى.

هل في الدين بدعة حسنة؟

(١) شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ص/٥٢

(٢) شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ص/٦٨

من قسم البدعة إلى بدعة حسنة وبدعة سيئة فهو مخطيء ومخالف لقوله – صلى الله عليه وآله وسلم –: «كُلّ بِدْعَةٍ ضَلَالَة» (١)؛ لأن رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – حكم على البدع كلها بأنها ضلالة، وهذا يقول ليس كل بدعة ضلالة، بل هناك بدعة حسنة (٢).

وقال الإمام مالك – رحمه الله –: «من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن محمدًا – صلى الله عليه وآله وسلم – خان الرسالة؛ لأن الله يقول: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة:٣)، فما لم يكن يومئذ دينًا فلا يكون اليوم دينًا» (٣).

يلزم من القول بالبدع الحسنة لوازم سيئة جدًا:

أحدها: أن تكون هذه البدع المستحبة ـ حسب زعمهم ـ من الدين الذي أكمله الله لعباده ورضيه لهم.

---

(١) رواه أبو داود، وصححه الألباني.

(٢) محاضرات في العقيدة والدعوة للشيخ الفوزان (١/ ١٠٢).

(٣) الاعتصام للإمام الشاطبي (١/ ٥٤).." [1]

"الاحتفال بالمولد النبوي من البدع التي لم يفعلها السلف الصالح:

اتفق أهل العلم من لا يرى منهم عمل المولد ومن يراه على أن الاحتفال بالمولد النبوي لم يفعله السلف الصالح (١)، فلم يحتفلوا بمولد النبي – صلى الله عليه وآله وسلم –، بل تركوه، وما تركوه لا يمكن أن يكون تَرْكُهُم إياه إلا لكَوْنه لا خير فيه؛ فإن ما حدث بعد السلف – رضي الله عنهم – لا يخلو:

– إما أن يكونوا عَلِمُوه وعَلِمُوا أنه موافق للشريعة ولم يعملوا به، ومعاذ الله أن يكون ذلك؛ إذ أنه يلزم منه تنقيصهم وتفضيل من بعدهم عليهم، ومعلوم أنهم

---

(١) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص:٢٩٥)، الفتاوى المصرية له أيضًا (١/ ٣١٢). رسالة (المورد في الكلام على عمل المولد) للعلامة الإمام الشيخ تاج الدين عمر بن علي اللخمي السكندري المشهور بالفاكهاني، وقد ساقها السيوطي في الحاوي للفتاوي (١/ ١٩٠ – ١٩٢)، حاشية الشيخ العدوي المالكي على مختصر الشيخ خليل المالكي (٨/ ١٦٨)،

---

[1] المولد النبوي هل نحتفل، شحاتة صقر ص/١٢

مجموعة الرسائل والمسائل النجدية، للشيخ عبد الرحمن بن حسن (٤/ ٤٤٠)، السنن والمبتدعات المتعلقة بالأذكار والصلوات للشيخ محمد عبد السلام خضر الشقيري (ص:١٣٨، ١٣٩).." [1]

"يثبت، فقد ضعفه الأئمة مالك، وأحمد بن حنبل، والبزار، والبيهقي، والنووي، والحافظ المزي والحافظ الذهبي، والحافظ ابن حجر (١).

٢ - لو ثبت هذا عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - لما كان هذا الحكم يخصه بل لاستُحِبَّ لكل مسلم أن يعق عن نفسه شكرًا لله على نعمة الخلق والإيجاد، حتى ولو لم يكن المخلوق نبيًا.

٣ - على فرض صحة الحديث . رغم وضوح ضعفه . فإنه لا يزيد أن يكون مثل حديث صيام يوم الاثنين وقد سبق الرد عليه.

٤ - هل ثبت أن العقيقة كانت مشروعة لأهل الجاهلية وهم يعملون بها حتى نقول إن عبد المطلب قد عق عن ابن ولده؟

وهل أعمال أهل الجاهلية يعتد بها في الإسلام؟ حتى نقول إذا عق النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - عن نفسه شكرًا لا قيامًا بسنة العقيقة، إذا قد عق عنه؟

سبحان الله ما أعجب هذا الاستدلال وما أغربه، وهل إذا ثبت أن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - ذبح شاة شكرًا لله تعالى على نعمة إيجاده وإمداده يلزم من ذلك اتخاذ يوم ولادته - صلى الله عليه وآله وسلم - عيدًا للناس؟

---

(١) راجع نص كلامهم في القول الفصل (ص٨٠ - ٨٤).." [2]

"وقال القرطبي: في (المفهم على صحيح مسلم): (باب لا يكفي مجرد التلفظ بالشهادتين، بل لابد من استيقان القلب. وهذه الترجمة تنبيه على فساد مذهب غلاة المرجئة القائلين بأن التلفظ بالشهادتين كاف في الإيمان، وأحاديث هذا الباب تدل على فساده. بل هو مذهب معلوم الفساد من الشريعة لمن وقف عليها، ولأنه يلزم منه تسويغ النفاق، والحكم للمنافق بالإيمان الصحيح وهو باطل قطعاً ... انتهى).

الشرط الثالث: القبول لما اقتضته هذه الكلمة بقلبه ولسانه، وقد قص الله عز وجل علينا من أنباء ما قد سبق من إنجاء من قبلها، وانتقامه ممن ردها وأباها كما قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ

---

(١) المولد النبوي هل نحتفل، شحاتة صقر ص/٢٤

(٢) المولد النبوي هل نحتفل، شحاتة صقر ص/٦٥

مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ ﴿٢٤﴾ فانتَقَمْنَا مِنْهُمْ فانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾.وقال تعالى: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُواْ كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنجِ الْمُؤْمِنِينَ﴾.ويقول تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٣٥﴾ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾.

الشرط الرابع: الانقياد لما دلت عليه، المنافي لترك ذلك قال تعالى: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ﴾.وقال: ﴿ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن﴾.وقال تعالى: ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾.

أي بلا إله إلا الله ، وفي الحديث (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به) وهذا هو تمام الانقياد وغايته. وقال تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾.

قال ابن كثير رحمه الله في تفسيرها: يقسم الله تعالى بنفسه الكريمة المقدسة أنه لا يؤمن أحد حتى يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع الأمور فما حكم به فهو الحق الذي يجب الانقياد له باطناً وظاهراً، ولهذا قال: (ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً) أي إذا حكموك يطيعونك في بواطنهم فلا يجدون في أنفسهم حرجاً مما حكمت به، وينقادون له في الظاهر والباطن فيسلمون لذلك تسليماً كلياً من غير ممانعة ولا مدافعة، ولا منازعة، كما ورد في الحديث (والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به) ... انتهى.

الشرط الخامس: الصدق المنافي للكذب، وهو أن يقولها صدقاً من قلبه، ويواطئ قلبه لسانه، قال تعالى: ﴿الم ﴿١﴾ أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾.

وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ يُخَادِعُونَ اللهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُم وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾.

وفي "الصحيحين" عن معاذ بن جبل رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله صدقاً من قلبه إلا حرمه الله على النار".

قال العلامة ابن القيم: (والتصديق بل ا إله إلا الله يقتضي الإذعان والإقرار بحقوقها وهي شرائع الإسلام التي هي تفصيل هذه الكلمة، والتصديق بجميع أخباره وامتثال." (١)

"حقيقة الإسلام والكفر:

يقول ابن القيم رحمه الله (الكفر والإيمان متقابلان، إذا زال أحدهما خلفه الآخر، ولما كان الإيمان أصلاً له شعب متعددة، وكل شعبة منها تسمى إيماناً: فالصلاة من الإيمان، وكذلك الزكاة والحج والصيام، والأعمال الباطنة كالحياء، والتوكل، والخشية من الله، والإنابة إليه، حتى تنتهي هذه الشعب إلى إماطة الأذى عن الطريق فإنه شعبة من شعب الإيمان.

وهذه الشعب منها ما يزول الإيمان بزوالها كشعبة الشهادتين، ومنها ما لا يزول بزوالها كترك إماطة الأذى عن الطريق، وبينهما شعب متفاوتة تفاوتاً عظيماً، منها

ما يلحق بشعبة الشهادة ويكون إليها أقرب، ومنها ما يلحق بشعبة إماطة الأذى ويكون إليها أقرب. وكذلك الكفر ذو أصل وشعب، فكما أن شعب الإيمان إيمان فشعب الكفر كفر ، والحياء شعبة من الإيمان، وقلة الحياء شعبة من شعب الكفر، والصدق شعبة من شعب الإيمان، والكذب شعبة من شعب ال كفر، والصلاة والزكاة والحج والصيام من شعب الإيمان وتركها من شعب الكفر والحكم بما أنزل الله من شعب الإيمان، والحكم بغير ما أنزل الله من شعب الكفر، والمعاصي كلها من شعب الكفر، كما أن الطاعات كلها من شعب الإيمان.

وشعب الإيمان قسمان: قولية وفعلية، وكذلك شعب الكفر نوعان: قولية وفعلية. ومن شعب الإيمان القولية شعب يوجب زوالها زوال الإيمان، فكذلك من شعبه الفعلية ما يوجب زوالها زوال الإيمان، وكذلك شعب الكفر القولية والفعلية ، فكما يكفر بالإتيان بكلمة الكفر اختياراً – وهي شعبة من شعب الكفر – فكذلك يكفر بفعل شعبة من شعبه كالسجود للصنم، والاستهانة بالمصحف، فهذا أصل.

وها هنا أصل آخر: وهو أن حقيقة الإيمان مركبة من قول وعمل، والقول قسمان: قول القلب: هو الاعتقاد. وقول اللسان: وهو التكلم بكلمة الإسلام.

والعمل قسمان: عمل، وهو نيته وإخلاصه، وعمل الجوارح. فإذا زالت هذه الأربعة زال الإيمان بكماله ، وإذا زال تصديق القلب لم تنفع بقية الأجزاء، فإن تصديق القلب شرط في اعتقادها وكونها نافعة، وإذا زال عمل القلب مع اعتقاد الصدق: فهذا موضع المعركة بين المرجئة وأهل السنة فأهل السنة: مجمعون على

---

(١) الولاء والبراء والعداء في الإسلام، أبو فيصل البدراني ص/٦

زوال الإيمان، وأنه لا ينفع التصديق مع انتفاء عمل القلب وهو محبته وانقياده، كما لم ينفع إبليس وفرعون وقومه واليهود والمشركين الذين كانوا يعتقدون صدق الرسول، بل ويقرون به سراً وجهراً ويقولون: ليس بكاذب ولكن لا نتبعه ولا نؤمن به.

وإذا كان الإيمان يزول بزوال عمل القلب فغير مستنكر أن يزول بزوال أعظم أعمال الجوارح ولا سيما إذا كان ملزوماً لعدم محبة القلب وانقياده، والذي

هو ملزم لعدم التصديق الجازم كما تقدم تقريره، فإنه يلزم من عدم طاعة القلب عدم طاعة الجوارح، إذ لو أطاع وانقاد أطاعت الجوارح وانقادت، ويلزم من عدم طاعته وانقياده عدم التصديق المستلزم للطاعة، وهو حقيقة الإيمان، فإن الإيمان ليس مجرد التصديق –كما تقدم – وإنما هو التصديق المستلزم للطاعة والانقياد وهكذا الهدى ليس هو مجرد معرفة الحق وتبيينه، بل هو معرفته المستلزمة لاتباعه والعمل بموجبه، وإن سمي الأول هدى فليس هو الهدى التام المستلزم للاهتداء، كما أن." (١)

"وسلم (فمن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق). فدل على أنه يجتمع في الرجل نفاق وإسلام ، كذلك الرياء شرك، فإذا رآى الرجل في شيء من عمله اجتمع فيه الشرك والإسلام ، وإذا حكم بغير ما أنزل الله، أو فعل ما سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم كفراً، وهو ملتزم للإسلام وشرائعه فقد قام به كفر وإسلام ، وقد بينا أن المعاصي كلها شعب من شعب الكفر، كما أن الطاعات كلها شعب من شعب الإيمان، فالعبد تقوم به شعبة أو أكثر من شعب الإيمان، وقد يسمى بتلك الشعبة مؤمناً، وقد لا يسمى، كما أنه قد يسمى بشعبة من شعب الكفر كافراً، وقد لا يطلق عليه هذا الإسلام.

فها هنا أمران: أمر اسمي لفظي، وأمر معنوي حكمي.

فالمعنوي: هل هذه الخصلة كفر أم لا؟

واللفظي: هل يسمى من قامت به كافراً أم لا؟

فالأمر الأول: شرعي محض، والثاني لغوي وشرعي.

وها هنا أصل آخر: وهو أنه لا يلزم من قيام شعبة من شعب الإيمان بالعبد أن يسمي مؤمناً وإن كان ما قام به إيماناً، ولا من قيام شعبة من شعب الكفر به أن يسمى كافراً، ،إن كان ما قام به كفراً، كما أنه لا يلزم من قيام جزء من أجزاء العلم به أن يسمى عالماً: ولا من معرفة بعض مسائل الفقه والطب أن يسمى فقيهاً ولا طبيباً، ولا يمنع ذلك أن تسمى شعبة الإيمان إيماناً، وشعبة النفاق نفاقاً، وشعبة الكفر كفراً ، وقد

---

(١) الولاء والبراء والعداء في الإسلام، أبو فيصل البدراني ص/١١

يطلق عليه الفعل كقوله (فمن تركها فقد كفر) و (من حلف بغير الله فقد كفر) وقوله (من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر ومن حلف بغير الله فقد كفر) رواه الحاكم في صحيحه بهذا اللفظ. فمن صدر منه خلة من خلال الكفر فلا يستحق اسم كافر على الإطلاق، وكذا يقال لمن ارتكب محرماً أنه فعل فسوقاً وأنه فسق بذلك المحرم، ولا يلزمه اسم فاسق إلا لغلبة ذلك عليه) ا. هـ.

نواقض الإسلام:

ذكر أهل العلم أن هناك عشرة نواقض هامة تُخرج المسلم من الملة إذا ارتكبها قاصداً ومختاراً لها من غير عذر شرعي كالإكراه وهي:

(١) الشرك في عبادة الله وحده لا شريك له، قال تعالى:

﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء﴾.

(٢) من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة كفر إجماعاً.

(٣) من لم يكفر المشركين، أو شك في كفرهم، أو صحح مذهبهم. كفر إجماعاً.

(٤) من اعتقد أن غير هدي النبي صلى الله عليه وسلم أكمل من هديه، أو أن حكم غيره أحسن من حكمه، كالذين يفضلون حكم الطاغوت على حكمه فهو كافر.

(٥) من أبغض شيئاً مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم بغضاً دينياً لا طبعياً كفر إجماعاً ولو عمل به. والدليل قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾.

(٦) من استهزأ بشيء من دين الله، أو ثوابه، أو عقابه، كفر والدليل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَبِاللهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِؤُونَ *لاَ تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾.." (١)

"وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ) وبالنسبة لقوله تعالى (فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لأَوَّاهٌ حَلِيمٌ) فقد ذكر جملة من أهل التفسير المحققين بأن المراد بالتبيَن هنا هو موت أبو إبراهيم على الكفر وإياسه من هدايته للإسلام.

وعليه فعداوة الله للكافرين وعداوتهم له هي ثابتة في حق مجموعهم لا في أعيانهم وآحادهم فإن الله نص على أنه عدو لهم في قوله ((فإن الله عدو للكافرين)) وهذه العداوة متجهه للنوع أي نوع الكافرين لكن لا نجزم أن الكافر المعين عدو لله إلا بعد التحقق من تحقق شروطها وانتفاء موانعها، والدليل على ذلك

---

(١) الولاء والبراء والعداء في الإسلام، أبو فيصل البدراني ص/١٥

حديث الله جل وعلا عن نبيه إبراهيم عليه السلام مع أبيه فمن المعلوم أن أباه رفض الإيمان وبقي إبراهيم يدعوه ولم يحكم عليه بأنه عدو لله مع أنه كافر حتى تحقق من انطباق الوصف ولهذا قال تعالى ((فلما تبين له أنه عدو لله))، فلم يحكم عليه بأنه عدو لله بمجرد الكفر، فالكفر سابق على التبيين فدل على أن مجرد الكفر لا يستلزم وصف الفرد الكافر بأنه عدو حتى تتحقق صفة العداوة، أما بالنسبة لصنف ونوع الكفار فلاشك أنهم أعداء لله.

عدو المؤمن:

عدو المؤمن هو الكافر المحارب للدين وأهله والشيطان الرجيم بلا خلاف بين أهل العلم وكل عدو للمؤمن لدينه فهو عدو لله بالضرورة وفي هذا يقول ابن تيمية رحمه الله (فإذا كان ولي الله هو الموافق المتابع له– يقصد الله عز وجل– فيما يحبه ويرضاه، ويبغضه ويسخطه ويأمر به وينهى عنه، كان المعادي لوليه معادياً له. كما قال تعالى: ﴿لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاء تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾.فمن عادى أولياء الله فقد عاداه، ومن عاداه فقد حاربه ولهذا جاء في الحديث (ومن عادى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة) ... انتهى). ولكن هل كل عدو لله يلزم منه أن يكون عدواً للمسلم؟

اختلف أهل العلم في هذه المسألة فمنهم من قال أن كل عدو لله فهو عدو للمؤمن وأن الكافر عدو للمؤمن سواءً كان مسالم أو محارب وإن اختلفت طريقة التعامل معهم ، وفي هذا يقول ابن القيم في النونية:

شرط المحبة أن توافق من تحب ... على محبته بلا عصيان

فإذا ادعيت له المحبة مع ... خلافك ما يحب فأنت ذو بهتان

أتحب أعداء الحبيب وتدعي ... حباً له ما ذاك في إمكان

وكذا تعادي جاهداً أحبابه ... أين المحبة يا أخا الشيطان

ليس العبادة غير توحيد المحبة ... مع خضوع القلب والأركان

إلى أن يقول:

ولقد رأينا من فريق يدعي ... الإسلام شركاً ظاهر التبيان

جعلوا له شركاء والوهم وسووهم ... به في الحب لا السلطان

وقال آخرون لا يلزم من كون المشرك عدو لله أن يكون عدواً للمؤمن واستدلوا بإباحة الزواج من الكتابية المحصنة العفيفة ولم يكن الله عز وجل يشرع ويأذن." (١)

"الخامس: وجوب حفظ عهدهم، وحرمة دمائهم وأعراضهم وأموالهم.

والأصل في هذا قول الله تعالى:﴿ إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّواْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾

وفي صحيح البخاري من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، أن رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم– قال: (من قتل معاهداً لم يرِح رائحة الجنة، وإنَ ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً (. وعصمة النفس تستتبع الحفاظ على العرض، فلا يجوز الاعتداء على أعراض أهل الذمة، ومن شتم ذمياً أو قذفه فحقه كحق المسلم في هذا.

السادس: مشروعية الرفق واللين لهم ومعاملتهم بالحسنى فالمعاملة الحسنة والمداراة فيما يتعلق بأمور الدنيا ليست من الموالاة أصلاً، فلا تدخل في الممنوع، بشرط ألا تؤدي إلى المداهنة في دين الله، والفرق بين المداراة والمداهنة أن المداهنة هي معاشرة الفاسق وإظهار الرضا بما هو فيه من غير نكير عليه، والمداراة: هي حسن التعامل والترفق والتلطف بالقول والفعل في بيان الحق له والتعامل معه، وأصل الفرق بينهما أن المداراة بذل الدنيا لصالح الدنيا أو الدين أو هما معاً، والمداهنة: ترك الدين لصالح الدنيا.

ففي باب الآداب والمجالس والمُجاملات يحسن بالمسلم أن يعامل جلساءه بطلاقة الوجه وحسن القول ونحوهما، مما لا يؤدي إلى مداهنة أو نفاق أو تعظيم على النحو المنهي عنه. ولا شك أن الكفار عند وقت جهادهم وقتالهم لا حظ لهم من حسن التعامل بل يتعين ويجب الإغلاظ عليهم والشدة، وأما إن لم يكونوا مقاتلين بأن كانوا مُعاهدين فيُشرع البر والإحسان إليهم، ومن البر طلاقة الوجه ولين الكلام، ولا يلزم من البغض لهم في الله أن لا يكلمهم أو يكلح في وجوههم، بل ينبغي أن يخاطبهم بالقول اللين الحسن ويحسن معاملتهم والمداراة مع الناس والبعد عن الغلظة والفظاظة، مطلوبة دائماً لا سيما في باب الدعوة والمسلم ينبغي أن يكون داعياً إلى الله بقوله وفعله وفي كل أحواله، والتبسم للكافر المُسالم لسبب معتبر كتأليفه للدخول في الإسلام أو صلته لكونه ذا قرابة ورحم أمر جائز لا حرج فيه، ولكن يحذر من متابعته أو إقراره على شيء من باطله.

أما الموالاة المنهي عنها فهي موالاتهم في دينهم، أو مناصرتهم على المسلمين.

---

(١) الولاء والبراء والعداء في الإسلام، أبو فيصل البدراني ص/٣٠

ويقول تعالى (وقولوا للناس حسنا) وعن عائشة –رضي الله عنها– قالت: دخل رهط من اليهود على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقالوا: السام عليكم، قالت عائشة: ففهمتها، فقلت: عليكم السام واللعنة، قالت: فقال: رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: مهلاً يا عائشة، إن الله يحب الرفق في الأمر كله. فقلت: يا رسول الله، ألم تسمع ما قالوا؟ قال رسول الله صلّى الله عليه وسّلم: قد قلت: وعليكم). وفي رواية: (يا عائشة عليك بالرفق، وإياك والفحش.

والرفق: هو لين الجانب في القول والفعل، بشرط ألا يُفهم منه علو الكافر على المسلم.

السابع: مشروعية المداراة والمصاحبة بالمعروف لمن ليس لك بُد من معاشرته فمن كان من الكفار لا تستطيع هجره لأي سببٍ كان فعاشره بالمعروف وداره حتى." (١)

"الثالث والثلاثون: تجوز مشاركة المسلم للكافر في التجارة بشرط أن يكون القرار النهائي للمسلم في المعاملات أي بمعنى أن يكون مدير الشركة هو المسلم.

الرابع الثلاثون: يجوز استنصاح بعض المعاهدين وأهل الذمة إذا دلت القرائن على نصحهم إذ لا يلزم من مجرد كون الرجل كافراً أن لا يوثق به في شيء أصلاً.

الخامس والثلاثون: يجوز أن يستطب المسلم الكافر إذا كان ثقة.

السادس والثلاثون: مشروعية العفو عن الظالم الكافر إذا اقتضت المصلحة الشرعية ذلك ، كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم مع كفار مكة المحاربين وَقَالَ لَهُمْ حِينَ اجْتَمَعُوا فِي الْمَسْجِدِ: «مَا تَرَوْنَ أَنِّي صَانِعٌ بِكُمْ؟» قَالُوا: خَيْرًا، أَخٌ كَرِيمٌ، وَابْنُ أَخٍ كَرِيمٍ قَالَ: «اذْهَبُوا فَأَنْتُمُ الطُّلَقَاءُ» وكما فعل النبي صلى الله عليه وسلم مع من سحره من اليهود فلم يطلب حقه عليه السلام لئلا يُثير على الناس أمور لا تُحمد عقباها ، وعلى كل حال الأدلة على عفو النبي عليه السلام لخصومه كثيرة ليس هذا موضع بسطها.

خلاصة حكم مودة المؤمن للكافر:

محبة عين الكافر المحارب أو محبة عموم الكفار أياً كانوا محاربين أو مسالمين أمر محرم بالإجماع ولو كان محبة طبيعية ناهيك أن تكون دينية علماً بأن محبة الكافر لملته أو لصفة دينية فيه تُخالف الشرع ليست كفراً بإطلاق وإن كانت تلك المحبة محرمة بالإجماع ، وذلك أن الحُبَّ القلبي الديني لغير المسلمين لأجل دينهم الباطل ليس شيئًا واحداً، فمنه ما ينقض الولاء والبراء من أساسه، ويَكْفُرُ صاحبُه بمجرّده ومنه

(١) الولاء والبراء والعداء في الإسلام، أبو فيصل البدراني ص/٨٣

ما يَنقصُ من الولاء والبراء ولا يَنقضُهُ، فيكون معصيةً تَنقصُ الإيمانَ ولا تنفيه ، أمّا الحبّ القلبيُّ الذي يَنقضُ الولاءُ والبراء وينفي أساسَ الإيمان فهو حُبُّ الكافر لكُفره ، وأمّا الحبُّ القلبي الذي لا يصل إلى حدّ النَقض، لكنه يُنقصُ الإيمانَ، ويدل على ضعفٍ في معتقد الولاء والبراء، فهو محبّة الشخص كافراً كان أو مسلماً لِفسْقِه أو لمعصيةٍ يقترفها فهذا إثمٌ ولاشك، ولكنه لا يصل إلى درجة الكفر لكونه لا ينافي أصل الإيمان؛ وهذا الحبّ قد يكون كبيرة من كبائر الذنوب، وقد لا يكون كذلك، بحسب حال المحبوب ومعصيته، فمن أحبّ محبوباً لارتكابه الكبائر، فهذا الحب كبيرة، ومن أحبّه لصغيرة يرتكبها، فلا يزيد إثمه على إثم من ارتكبها.

وأمّا الحبّ الجبلي الطبيعي للكافر المعين المسالم للدين وأهله والذي يعسر التحرز من مودته لحرمة أو كراهة هجره وقطع أسباب محبته ، كحبّ الوالد لولده الكافر، أو الوَلَدِ لوالديه الكافرين، أو الرجل لزوجته الكتابيّة، أو المرْءِ لمن أحسنَ إليه وأعانه من الكفار وكان له حق في صلته فهذا الحُبّ مباح ولا يؤثر في كمال الإيمان وفي معتقد الولاء والبراء، لكونه مباحاً من المباحات، مادام لم يؤثر في بُغْضِه لكفر الكافرين، وفسق الفاسقين، ومعصية العاصين ، أمّا إذا أثّر في بُغْضه، فإنه يعود إلى أحد القسمين السابقين، بما فيهما من تفصيل ، والذي ينبغي من جهة الكمال أن يكون تعامل المرء مع الكفار تعاملاً ظاهرياً بالعدل ولا يكون في قلبه ميل لهم ولا مودة لهم خروجاً من خلاف أهل العلم، وإنما إذا أحسنوا إليه فإنه يُحسن إليهم.." (١)

"ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم) .... انتهى) قلتُ بهذه الرخصة تجتمع الآيتين اللتين فيهما إشكال آية الأسوة وآية الإذن ببر لكفار المسالمين ، وبغض النظر عن كون الرخصة واجبة أم مستحبة أم مباحة وقد تختلف من حال إلى حال فالأخذ بها مع الوالدين واجب ومع من يُرجى إسلامه كذلك واجبة باعتبار الواجب لغيره ومع الأقارب مستحب.

وبهذا يتبين أيضاً خطأ من قال أن الجمع بين إظهار العداوة واجب مع كل كافر وأنه لا ينافي صحبة الوالدين بالمعروف بل وحتى الزواج من الكتابية.

الإشكال الرابع: بالنسبة لمن قال: أن تقرير مذهبكم يتنافى مع صريح قوله تعالى (لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءهُمْ أَوْ أَبْنَاءهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ .... الآية).

فالجواب على ذلك:

---

(١) الولاء والبراء والعداء في الإسلام، أبو فيصل البدراني ص/٩٤

أولاً لا بد لنا من بيان معنى المحادة لله ولرسوله – صلى الله عليه وسلم –:

والذي يظهر أن العلماء اختلفوا في معنى المحادة لله ولرسوله – صلى الله عليه وسلم – على قسمين:

القسم الأول: يرى أن المحادة تكون بمجرد المخالفة بأن يكون في حدٍّ والطرف الآخر في حدٍّ آخر، والحد هو الطرف وعلى هذا فكل الكفار داخلون فيمن حاد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، واستدل أصحاب هذا المذهب بأن الله تعالى نعت المنافقين الذين يؤذون النبي صلى الله عليه وسلم بأنهم يُحادون الله ورسوله فلا يلزم من المحادة أن يكون الكافر محارباً للدين وأهله فقط بل يشمل جميع الكفار عموماً حيث قال تعالى ذكره عنهم:﴿ وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيِقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ آمَنُواْ مِنكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٦١) يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُواْ مُؤْمِنِينَ (٦٢) أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ﴾.

القسم الثاني: يرى أن المحادة ليست على معنى واحد، بل هي مراتب متفاوتة، تتراوح بين مجرد المخالفة في الدين وبين المحاربة للدين وأهله ، وهذه المحادة يتعين المراد منها من خلال السياق وسبب النزول ونحو ذلك ، وسياق آية المجادلة يدل على أن المحادة هنا هي أمر زائد على مجرد الكفر بدليل سبب النزول والذي وإن كان ضعيف الإسناد إلا أن أهل التفسير المحققين تلقوه بالقبول ناهيك عن أن السياق أيضاً يدل على أنها في المحاربين، وعليه فالمحادون لله ولرسوله في آية المجادلة بالتحديد هم الكفار المحاربون لله ولرسوله، الصادون عن سبيله، المجاهرون بالعداوة والبغضاء بخلاف المسالمين لنا من أهل الذمة وغيرهم وقد صرح القاسمي في تفسيره محاسن التأويل بهذا في تفسيره لآية المجادلة.

وبناءً على ما تقدم سيكون الجواب على افتراض كلا الوجهين:

وعليه فنقول لو كان المراد بالمُحاد في آية المجادلة هو المحارب فهنا لا إشكال أما لو سلمنا بأن المراد من المحادة في آية المجادلة هي مجرد الكفر فالجواب على هذا الإشكال من وجوه:." (١)

"الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) مخصصة للعموم في قوله تعالى: (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ) أو ناسخة لها على الخلاف المعروف في علم الأصول.

ويرد القائلون بجواز نكاح الكتابيات على أدلة المانعين بما يلي:

١ – يجيب القائلون بجواز الزواج من الكتابية عن قوله تعالى: (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ

---

(١) الولاء والبراء والعداء في الإسلام، أبو فيصل البدراني ص/١٠٦

يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) أن هذه الآية لم تتعرض بصريح اللفظ لتحريم الزواج، بل اقتضت النهي عن موادة أهل الحرب عمومًا، فلا يثبت التحريم بالقياس مع وجود النص، إذ لا يلزم من كون عقد الزواج طريقًا من طرق المودة والمحبة، أن يحرم التزوج فغاية ما تدل عليه الآية الكراهية لا التحريم حيث وردت آيات في صلة ذوي الرحم من غير المسلمين مثل قوله تعالى: (وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا) فالزوجة بعد عقد الزوجية تصبح من ذوي القرابة ومصاحبتها بالمعروف أمر واجب حتى لو كانت غير مسلمة لأن ذلك من حسن المعاشرة الواجبة على الزوج لزوجته.

٢ - أجاب من يرى إباحة الزواج من الكتابيات عن قوله تعالى: (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) إن هذه الآية قد ورد ما يدل على إلغاء هذا الشرط حيث إن الآية في قوله تعالى: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) شاملة للحرائر والإماء ثم أن الأمة الكتابية يجوز قياسها على الأمة المسلمة بجامع جواز الوطء في كل منهما بملك اليمين، فحيث جاز نكاح الأمة المسلمة اتفاقًا، يجوز كذلك نكاح الأمة الكتابية.

٣ - وأجاب القائلون بإباحة الزواج من الكتابيات عن قوله تعالى: (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآَخِرِ) الآية: إن الآية دعت إلى قتال من يمتنع عن دفع الجزية للمسلمين وعدم قتال من يدفعها من الصغار والذلة، وحيث لا علاقة بين دفع الجزية وحِل الزواج، ولا علاقة بين عدم دفعها وحرمته، فلا دلالة في الآية على تحريم الزواج بالكتابية الحربية أو حلها.

٤ - وأجاب من يرى الإباحة في زواج المسلم بالكتابية عن قوله تعالى: (وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ) بأن اللام في الكوافر لتعريف العهد والكوافر المعهودات كن مشركات عبدة أوثان، إذ الآية وردت في مشركات الحديبية وهن كذلك، وعليه فلا تتناول الآية الكتابيات، وعلى أن الخطاب متوجه لمن كانت في عصمته كافرة مشركة تركها بدار الحرب، أما الكتابيات فإن دلالة الآية لا تشملهن من هذا الوجه ولذلك فهم الصحابة -رضوان الله عليهم- ذلك، فطلق عمر امرأتين له كانتا مشركتين بمكة حين نزلت الآية بالحديبية.

٥ - وأجاب القائلون بالإباحة في زواج الكتابية من المسلم، بأن ما رُوي عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- من الأمر لطلحة وحذيفة بترك زوجتيهما من الكفار، غير جيد السند، قال ذلك ابن عطية، بل قيل في هذا الأثر: إنه غريب، ثم قالوا: والذي نقل عن عمر أنه قال لمن تزوج من الكتابيات: طلق، فطلقوهن

ما عدا حذيفة –رضي الله عنه– فقال هي خمرة فطلقها، فهذا الأثر يدل على عدم التحريم في نهاية الكلام حيث لولا أن العقد صحيح لم يطلب عمر الطلاق من المتزوج، ويؤيد ذلك ما." (١)

"للخزرج ابني يمنعني بيتي فقال والله لا يأويه أبداً إلا بإذن منه، فاجتمع إليه رجال فكلموه فقال: والله لا يدخلن إلا بإذن من الله ورسوله – صلى الله عليه وسلم – فأتوا النبي – صلى الله عليه وسلم – فأخبروه فقال: «اذهبوا إليه فقولوا له: خله ومسكنه» فأتوه فقال: أما إذا جاء أمر النبي – صلى الله عليه وسلم – فنعم اهـ. فإذا انعقدت آصرة العقيدة فالمؤمنون كلهم إخوة، ولو لم يجمعهم نسب ولا صهر، قال تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ) وإذا اختلفت العقيدة ووقف المختلفان موقف المتحاربين فلا صلة ولا ارتباط ولو كانوا أباً أو ابناً.

وبهذا يتبين أن الموالاة والنصرة على الدين والمحبة الدينية تختلف عن البر والإحسان إلى الكافر القريب أو الوالد ، وأما بالنسبة لبغض الكفار في الله وحكمه ، وهل يجوز مودة المؤمن للكافر باعتبار وجوب البر ببعض أفراد الكفار وعشرتهم بالمعروف وحرمة هجرهم كالأب المشرك والأم المشركة وكذلك الزوجة الكتابية؟ أقول وبالله أستعين ما يلي:

قبل أن نشرع في خلاف العلماء في هذه المسألة لابد من أن نشرع في المتفق عليه بين أهل العلم المحققين في هذا الباب وهو ما يلي:

إن أهل العلم المحققين اتفقوا على أن المودة الدينية لا تجوز للكافر بحالٍ من الأحوال ، واتفق أهل العلم كذلك على حرمة محبة عموم ومجموع الكفار ولو كانت لغير دينهم ، واتفق أهل العلم كذلك على وجوب بغض الكافر المحارب للدين وأهله ولا رخصة في محبته أبداً ألبته ولو كانت طبيعية ولغير دينه ذلك أن الشارع قد قطع أسباب هذه المودة كلياً فلا يجوز الإهداء لهم ولا زيارتهم ولا صحبتهم بالمعروف بل الواجب جهادهم ومدافعة شرورهم ، واتفق أهل العلم أيضاً على أن بغض الكافر المسالم الذي لا يُحارب الدين وأهله جائز ولا تثريب على المسلم في ذلك لأن الكافر هو الذي تعاطى أسباب وموجبات البغض الديني واتفقوا على أنه يجب القصد والاعتدال في البغض للكفار بحيث لا يحمل البغض على ظلمهم أو تضييع حقوقهم ، وألا لا يُغرق المسلم في بغضائهم ويجعل لحسن التعامل موضعاً وهذا في حق الكفار المسالمين باستثناء المُحاربين ، واتفقوا كذلك على أن عدم مودة الكافر عموماً تُجزيء عن بغض شخصه وذلك أن عدم المودة شيء والبغض شيء آخر فلا يلزم من عدم مودتك لأحدٍ ما أنك تحبه أو أنك تُبغضه

(١) بسط القول والإسهاب في بيان حكم مودة المؤمن للكافر، أبو فيصل البدراني ص/٤

، إذ أن الموالاة والمعاداة كما هو معلوم ضدين كما أن المحبة والبغض ضدين أيضاً وليسا نقيضين كما يتوهم البعض ، قال المتكلمون الضدان هما ما يمكن ارتفاعهما معاً ولا يمكن اجتماعهما معاً وذلك كاللون الأبيض والأسود فقد يكون شيءٌ ما لونه أبيض أو أسود أو غير ذلك كاللون الأخضر ولكن لا يمكن أن يكون الشيء الواحد نفسه أبيض وفي ذات الوقت أسود.

أما النقيضان فهما اللذين لا يُتصور ارتفاعهما معاً ولا اجتماعهما معاً مثل الموت والحياة فلا يمكن أن يكون أحد ما حياً ميتاً أو لا حياً ولا ميتاً بل لا بد من أحدهما أي لا يوجد سوى هذين الاحتمالين.

واتفق أهل العلم كذلك على وجوب بغض جميع الأعمال المخالفة للشرع بغض النظر عمَن صدرت منه وعلى وجوب البراءة من أعمال الكفار وعدم متابعتهم أو إقرارهم على شيء من باطلهم أياً كانوا سواءً كانوا آباء أو إخوة أو زوجة كتابية." (١)

"ولا لفاسق عندي نعمة فإني وجدت فيما أوحيت (لا تجد قوما) إلى آخره " وبقوله تعالى ((لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ))

فهذا بهلول بن راشد – رحمه الله – من أصحاب مالك بن أنس – رحمه الله – دفع إلى بعض أصحابه دينارين ليشتري به زيتاً، فذُكر للرجل أن عند نصراني زيتاً أعذب ما يوجد. فانطلق إليه الرجل بالدينارين وأخبر النصراني أنه يريد زيتاً عذباً لبهلول بن راشد، فقال النصراني: نتقرب إلى الله – تعالى بخدمة بهلول كما تتقربون أنتم إلى الله بخدمته.

وأعطاه بالدينارين من الزيت ما يعطى بأربعة دنانير، ثم أقبل الرجل إلى بهلول وأخبره الخبر، فقال بهلول: قضيت حاجةً فاقض لي الأخرى، رُدَّ عليّ الدينارين فقال: لم؟ قال: تذّكرت قول الله – تعالى –: ((لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ)) (المجادلة: من الآية٢٢). فخشيت أن آكل زيت النصراني فأجد له في قلبي مودة فأكون ممن حاد الله ورسوله على عرض من الدنيا يسير ... انتهى. ترتيب المدارك للقاضي عياض (١/ ٣٣٧).

وقال أهل هذا المذهب لمن قال بأن الموادة الواردة في قوله تعالى (لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءهُمْ أَوْ أَبْنَاءهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ .... الآية) ليست هي مجرد المحبة فأجابوا وقالوا بل إن الموادة هنا تعني المحبة بغض النظر عن درجتها والذي يدل على هذا أن الله لم يقل هنا إلا أن تتقوا منهم تقاة، لأن المودة من أحوال القلب فلا تتصور معها التقية، بخلاف

(١) بسط القول والإسهاب في بيان حكم مودة المؤمن للكافر، أبو فيصل البدراني ص/٩

قوله (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ... إلى قوله ... إلا أن تتقوا منهم تقاة).

وأما من قال بأن المحاد لله ورسوله هو الكافر المحارب للدين وأهله وليس مطلق الكفار فردوا عليه قائلين بأن الله تعالى نعت المنافقين الذين يؤذون النبي صلى الله عليه وسلم بأنهم يُحادون الله ورسوله فلا يلزم من المحادة أن يكون الكافر محارباً للدين وأهله حيث قال تعالى ذكره عنهم:﴿ وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيِقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ آمَنُواْ مِنكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٦١) يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُواْ مُؤْمِنِينَ (٦٢) أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ ﴾وأما من قال بأن المحاد لله ورسوله هو الكافر المحارب فحسب مستنداً على سبب نزول الآية " لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ " فردوا عليه بأن سبب النزول ضعيف الإسناد بل هو منقطع. وأما من قال بأن المحاد لله ورسوله هو الكافر المحارب دون الكافر المسالم مستنداً على حل الزواج من الكتابية الذمية المستلزم لمحبتها على حد تعبيرهم فردوا عليهم بأن هذا الكلام له حظ من النظر لو لم تكن الكتابية من أهل الحرب يجوز الزواج منها أيضاً أما وقد ثبت حل الزواج منها على مذهب بعض أهل العلم فبطل هذا الاستدلال ، فالذي يقولُ: إن إباحةَ نكاح نساء أهل الكتابِ، دليلٌ على أن النهي عن الموالاة خاصٌّ بأهل الحرب، عليه أن يراجع قوله فالآيات التي تنهى عن موالاة الكفار لا يدخل فيها حتى الكفار المحاربون على مذهبهم، لأن." (١)

"من الموالاة المنهي عنها). وقد كان الرد الأول ما يلي: صحيح بأنّ الحياة الزوجية قد يكون من آثارها المودة والرحمة، فأما الرحمة بغير المسلمة فلا بأس بها، وليست موالاة كما تقدم ، وأما المودة القلبية فالأصل النهي عنها وعدم مودتها لكفرها؛ ولكن لو حصل ميل طبيعي إليها بلا قصد ولا إرادة، وفيه نوع مودة لها طبيعية وفطرية من أجل إحسانها إليه، ولما بينهما من العشرة والأولاد فهذا لا يُلام عليه الإنسان بشرط مدافعة محبتها وعدم الركون إلى محبتها ويجب عليه أن يبغضها لما فيها من الكفر ، وعلى هذا فقوله تعالى "وجعل بينكم مودة ورحمة" محمولة على الأغلب ، والأغلب هو زواج المسلمين من المسلمات.

وأما الرد الثاني: أن يقال: المودة الحاصلة بالزواج بالكتابية هي أمر كوني قدري، وأمر الله ببغض الكافر أمر شرعي ديني، وأوامر الله الشرعية لا يُعترض عليها بالأمور الكونية ، والمحتج بذلك هو نظير من يقول: أن الله خلق الخلق مختلفين ولن يزالوا كذلك، فلا داعي للأمر بالجماعة والائتلاف! فأبطل أمر الله الشرعي

---

(١) بسط القول والإسهاب في بيان حكم مودة المؤمن للكافر، أبو فيصل البدراني ص/٢١

بالأمر الكوني.

أو كمن يقول أن قضى على العباد أن تقع منهم المعاصي، وأخبر أن بني آدم مذنبون خطاؤون، وعليه فلا داعي لأن ننهى الناس عن المعاصي، فأبطل أمر الله بعدم معصيته بناء على الأمر الكوني من وقوع المعاصي!

وهكذا، فكيف يعترض على أمر الله ببغض الكفار، بأمر كوني قدري وهو وقوع المتزوج في حب زوجته؟

ثم إنه لا يمتنع أن تكون بين الزوجين عداوة دينية كما قال تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ) [التغابن: ١٤]

فالله أثبت احتمال قيام العداوة الدينية بين الزوج والزوجة.

وأما الرد الثالث: أن الآية التي نهت عن موآدّة الكفار آية عامة ، ولم يصرح فيها بالنص على عدم موآدّة الزوجة غير المسلمة فلا مانع من أن تكون الزوجة الكتابية مخصوصة بجواز المحبة من بين سائر الكفار ، ولا يتعدى هذا الحكم إلى غيرها.

وردوا على من استدل بقوله تعالى (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) أن المودة التي ذكرها الله المراد بها الصلة والإحسان كما قال تعالى (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) فالنبي لا يطلب أن يتحاب مع كفار قريش وإنما كما في صحيح البخاري عن ابن عباس أنه قال (إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن بطن من قريش إلا كان له فيهم قرابة، فقال: إلا أن تصلوا ما بيني وبينكم من القرابة) [البخاري:٤٨١٨].

وردوا على من قال (أننا نقر أن الله نهى عن موالاة الكفار، لكن آيات النهي عن موالاة الكفار لا يلزم منها النهي عن حبهم والأمر ببغضهم، لأن الموالاة فيها قدر زائد على مجرد الحب والبغض وهي "النصرة") فالجواب أن "الموالاة" لفظ عام يشمل الحب والنصرة، فالحب موالاة، والنصرة موالاة، والنهي عن العام يشمل جميع أفراده.

ومن ظن أن الموالاة لا تكون إلا لما تركّب منهما فقد خالف النص الذي منع الحب كقوله (ها أنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم) وهي في المسالمين كما هو معلوم.." (١)

"لهم الفتح فأسلم قومهم فتم بينهم من التحاب والتصافي ما تم، ويدخل في ذلك أبو سفيان وأضرابه من مسلمة الفتح من أقاربهم المشركين. وأخرج عبد بن حميد. وابن المنذر. وابن عدي. وابن مردويه. والبيهقي في الدلائل. وابن عساكر من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما

---

(١) بسط القول والإسهاب في بيان حكم مودة المؤمن للكافر، أبو فيصل البدراني ص/٢٥

أنه قال: كانت المودة التي جعل الله تعالى بينهم تزوج النبي صلى الله عليه وسلم أم حبيبة بنت أبي سفيان فصارت أم المؤمنين وصار معاوية خال المؤمنين، وأنت تعلم أن تزوجها كان وقت هجرة الحبشة، ونزول هذه الآيات سنة ست من الهجرة فما ذكر لا يكاد يصح بظاهره، وفي ثبوته عن ابن عباس مقال. اهـ.

وردوا على من قال يجب التفريق بين البراءة من الأشخاص، والبراءة مما يعملون وأن البراءة من عمل غير المسلم لا تقتضي بالضرورة البراءة منه ، فكان الرد هو أنّ البراءة تكون من الشرك وأهله، ومن أعمال المشركين على حد سواء، لقوله تعالى:﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاء أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ ﴾ثمّ هذه الشبهة مع مخالفتها لصريح الآية، فهي مخالفة للواقع، فهناك تلازم لا ينفك بين البراءة من الشخص والبراءة من عمله على حسبه ولو كان ذلك سائغاً لقال قائل نُحب الإيمان ولا نُحب المؤمن، نعم نحن نحب الخير والهداية لغير المسلمين، ولكن لا يلزم من ذلك محبتهم ومودتهم بالقلب ، ثم إن الصفة كما هو معلوم تتبع الموصوف، فلا يتصور صفة قائمة بذاتها دون موصوف يتصف بها، فكيف تُبغض الكفر دون حامله؟! ومن الذي جاء بهذا الكفر؟! أليس الكافر؟!

وأما متى تكون البراءة من المعصية دون فاعل المعصية ولو كانت هذه المعصية كفراً أكبر؟ فالجواب إذا كان فاعل المعصية معذوراً عند الله إما بالتأول أو الجهل الذي ليس فيه تفريط أو نسيان أو خطأ أو هذيان أو نحو ذلك ، فعن عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما –: قال: «بعثَ النبيُّ –صلى الله عليه وسلم– خالدَ بنَ الوليد إلى بني جَذِيمةَ، فدعاهم إلى الإسلام، فلم يُحسِنُوا أن يقولوا: أسْلَمْنا، فجعلوا يقولون: صَبَأْنَا، صَبَأْنَا، فجعل خالد بن الوليد يقتل ويأسر، ودفع إلى كُلِّ رجل مِنَّا أسيرَهُ، فقلتُ: والله، لا أقتلُ أسيري، ولا يَقْتُلُ رجل من أصحابي أسيرَهُ، حتى قَدِمْنا على رسولِ الله –صلى الله عليه وسلم–، وذكرناه، فرفع يَدَيْهِ، فقال: اللهم إني أبْرَأُ إليك مما صنع خالد – مرتين –». أخرجه البخاري، والنسائي. فهنا رسول الله عليه الصلاة والسلام تبرأ مما صنع خالد ومن عمله رضي الله عنه دون شخص خالد ، وذلك لأن خالد كان متأولاً معذوراً عند الله.

هذه جملة أدلة وردود من قال بهذا القول ، وأهل هذا المذهب يرون أن المسلم إذا رأى من نفسه ميلاً ومحبة طبيعية للكافر بسبب هديته أو إحسانه أو صلته فإنه يجب عليه في هذه الحال قطع أسباب هذه المودة ولو أدى ذلك إلى رد الهدية وعدم قبولها والامتناع من الزيارة وعليه هجر الأقارب الكفار هجراً

جميلاً إذا آنس من نفسه إضمار المحبة الطبيعية تجاههم باستثناء هجر الوالدين والزوجة الكتابية فإنه لا يجوز هجرهم لهذا السبب.." (١)

"وقدر من القراءة لم يشرع ـ مكروه. فإن الحديث الوارد في الصلاة الألفية موضوع باتفاق أهل العلم بالحديث، وما كان هكذا لا يجوز استحباب صلاة بناءً عليه، وإذا لم يُستحب فالعمل المقتضي لاستحبابها مكروه، ولو سوغ أن كل ليلة لها نوع فضل، تخص بصلاة مبتدعة يجتمع لها، لكان يفعل مثل هذه الصلاة، أو أزيد أو أنقص، ليلتي العيدين، وليلة عرفة، كما أن بعض أهل البلاد يقيمون مثلها أول ليلة من رجب. وكما بلغني أنه كان في بعض القرى يصلون بعد المغرب صلاة مثل المغرب في جماعة، يسمونها صلاة بر الوالدين. وكما كان بعض الناس يصلي كل ليلة في جماعة صلاة الجنازة على من مات من المسلمين في جميع الأرض، ونحو ذلك من الصلوات الجماعية التي لم تشرع.

وعليك أن تعلم: أنه إذا استحب التطوع المطلق في وقت معين، وجوز التطوع في جماعة، لم يلزم من ذلك تسويغ جماعة راتبة غير مشروعة، ففرق بين البابَيْن، وذلك أن الاجتماع لصلاة تطوع، أو استماع قرآن، أو ذكر الله، ونحو ذلك، إذا كان يفعل أحياناً، فهذا حسن. فقد صح عن النبي – صلى الله عليه وسلم – : «أنه صلى التطوع في جماعة." (٢)

"وقال العلامة السعدي: يمحوا الله ما يشاء ـ من الأقدار: ويثبت ـ ما يشاء منها، وهذا المحو والتغيير في غير ما سبق به علمه وكتبه قلمه، فإن هذا لا يقع فيه تبديل ولا تغيير، لأن ذلك محال على الله أن يقع في علمه نقص أو خلل، ولهذا قال: وعنده أم الكتاب ـ أي: اللوح المحفوظ الذي ترجع إليه سائر الأشياء، فهو أصلها وهي فروع له وشعب، فالتغيير والتبديل يقع في الفروع والشعب، كأعمال اليوم والليلة التي تكتبها الملائكة، ويجعل الله لثبوتها أسبابا ولمحوها أسبابا لا تتعدى تلك الأسباب ما رسم في اللوح المحفوظ، كما جعل الله البر والصلة والإحسان من أسباب طول العمر وسعة الرزق، وكما جعل المعاصي سببا لمحق بركة الرزق والعمر، وكما جعل أسباب النجاة من المهالك والمعاطب سببا للسلامة، وجعل التعرض لذلك سببا للعطب، فهو الذي يدبر الأمور بحسب قدرته وإرادته، وما يدبره منها لا يخالف ما قد علمه وكتبه في اللوح المحفوظ. هـ.

وفي فتح الباري للحافظ ابن حجر: المحو والإثبات بالنسبة لما في علم المَلَك، وما في أم الكتاب هو

---

(١) بسط القول والإسهاب في بيان حكم مودة المؤمن للكافر، أبو فيصل البدراني ص/٢٧

(٢) تهذيب اقتضاء الصراط المستقيم، شحاتة صقر ص/١٥٨

الذي في علم الله تعالى فلا محو فيه البتة، ويقال له: القضاء المبرم، ويقال للأول: القضاء المعلق. اهـ.

- القضاء يعني قضاؤ الله عز وجل به عند وقوعه والقدر يعني تقدير الله الشيء في الأزل ، فالقدر سابق والقضاء لاحق.

- القدر هو نظام التوحيد فمن وحَد الله وآمن بالقدر تمَ توحيده.

- التقدير الذي قدَره الله تابع لحكمته ورحمته وما تقتضيه تلك الحكمة من غايات حميدة وعواقب نافعة للعباد في معاشهم ومعادهم.

- الله سبحانه وتعالى أحاط بكل شيء علماً سواء مما يتعلق بأفعاله عز وجل أو بأفعال عباده فهو مُحيط بها جملة وتفصيلاً بعلمه الذي هو موصوف به أزلاً وأبداً.

- لا يلزم من علم الله الأزلي أن العبد مجبر:

قال الشنقيطي رحمه الله: ولا إشكال البتة في أن الله يخلق للعبد قدرة وإرادة يقدر بها على الفعل والترك، ثم يصرف الله بقدرته وإرادته قدرة العبد وإرادته إلى ما سبق به علمه، فيأتيه العبد طائعا مختارا غير مقهور ولا يجور، وغير مستقل به دون قدرة الله وإرادته كما قال تعالى: وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ... انتهى ثم ليعلم المسلم بأن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله فالله على كل شيء قدير.." (١)

"وعموماً على المسلم أن يعتقد أن الله عز وجل لا يضع الشيء في غير موضعه، ولا يمنع ذي الحق حقه ولا يظلم خلقه مثقال حبة من خردل أياً كانوا ، هذا وإن كنا قد نختلف في تعيين هذه الحقوق على التفصيل.

- كيفية الجمع بين اعتقاد أن القدر خيره وشره من الله وبين محبة الله عز وجل:

لا تلازم بين اعتقاد أن القدر خيره وشره من الله وبين محبة الله سبحانه وتعالى وذلك مثل المريض والطبيب والمرض فالمريض هو العبد والمرض هو الشر المقدور والطبيب هو الله عز وجل وله المثل الأعلى فهذا المريض يحب الطبيب ويبغض المرض والعلاج المر لكن لعلمه بنصح الطبيب فهو يحب الطبيب وإن كان يكره ويبغض المرض وعلاجه المر.

- الله عز وجل أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين وقضاؤه وقدره لا يخرج عنهم

وهو أعلم بمصالح عباده منهم وهو أرحم بهم من أنفسهم ووالديهم وكل ما في الوجود من رحمة ونفع

(١) شفاء الضرر بفهم التوكل والقضاء والقدر، أبو فيصل البدراني ص/٤

ومصلحة فهو من فضله تعالى وما في الوجود من غير ذلك فهو من عدله فكل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل علماً أنه ليس من لوازم الرحمة أن تكون ظاهرة لبادي الرأي فقد تكون الرحمة هي عين بعض المصائب للصالحين والأولياء وذلك باعتبار مآلها ويدلك على ما قررناه ما ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة سحاء الليل والنهار أرأيتم ما أنفق منذ خلق السموات والأرض؟ فإنه لم يغض ما في يمينه وبيده الأخرى القسط يخفض ويرفع) فأخبر أن يده اليمنى فيها الإحسان إلى الخلق ويده الأخرى فيها العدل والميزان الذي به يخفض ويرفع فخفضه ورفعه من عدله وإحسانه إلى خلقه من فضله.

والإنسان لا يعلم عاقبة أمره وقضاء الله لعبده المؤمن عطاء وإن كان في صورة منع ، ونعمة وإن كان في صورة محنة ، وبلاءه عافية وإن كان في صورة بلية ﷺ والله يعلم ونحن لا نعلم ولكن لجهل العبد وظلمه لا يعد العطاء والنعمة والعافية إلا ما التذ به في العاجل وكان مُلائماً لطبعه.

- الله عز وجل له الحكمة البالغة في كل فعل من أفعاله وقد تظهر لنا الحكمة وقد تخفى ولا يلزم أن ندرك حكمته عز وجل في كل شيء أو أن يدرك ذلك كل أحد.

- على المسلم أن يعلم أن لله تعالى في جميع أفعاله حكماً جليلة ظهرت لنا أو خفيت فالله عز وجل لم يُطلع خلقه على جميع حكمه بل أعلمهم بما شاء وما خفي عليهم أكثر مما يعلموه فأفعال الله وأوامره لا تخلو من الحكم الباهرة العظيمة التي تُحيِّر العقول وإن كُنا لا نعلمها على وجه التفصيل لأن عدم العلم بالشيء لا يلزم منه عدمه.." (١)

"سابعًا: هذه الدعوى إن كانت صحيحة، ففيها من القدح والغضاضة بعليّ والحسن وغيرهما ما لا يخفى. وذلك أنه يلزم منها أن عليًا - رضي الله عنه - كان مغلوبًا مع المرتدّين، وكان الحسن - رضي الله عنه - قد سلَّم أمر المسلمين إلى المرتدين.

وخالد بن الوليد قهر المرتدّين، فيكون نصر الله لخالد على الكفار أعظم من نصره لعليّ. والله - سبحانه وتعالى - عدل لا يظلم واحدًا منهما فيكون ما استحقه خالد من النصر أعظم مما استحقه عليّ، فيكون أفضل عند الله منه.

بل وكذلك جيوش أبي بكر وعمر وعثمان ونوّابهم؛ فإنهم كانوا منصورين على الكفّار أيضًا؛ فإن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١٣٩)﴾ (آل عمران:١٣٩)، وقال

---

(١) شفاء الضرر بفهم التوكل والقضاء والقدر، أبو فيصل البدراني ص/٢٧

تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ (٣٥)﴾ (محمد:٣٥).
وعليّ – رضي الله عنه – دعا معاوية إلى السِّلْم في آخر الأمر، لَمّا عجز عن دفعه عن بلاده، وطلب منه أن يبقى كل واحد منهما على ما هو عليه. وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١٣٩)﴾ (آل عمران:١٣٩).
وحسب عقيدة الشيعة فإن أصحاب علي – رضي الله عنه – مؤمنون، وأولئك مرتدون، ويلزم من ذلك أن يكونوا هم الأعلين، وهو خلاف الواقع.
ثامنًا: من قال: «إن معاوية – رضي الله عنه – استكبر عن طاعة الله في نصب أمير المؤمنين» نقول له: لِمَ قلت: إنه علم أن ولايته صحيحة، وأن طاعته واجبة عليه؟ فإن الدليل على ثبوت ولايته ووجوب طاعته من المسائل المشتبهة التي لا تظهر إلا بعد بحث ونظر، بخلاف من أجمع الناس على طاعته.
وبتقدير أن يكون عَلِمَ ذلك، فليس كل من عصى يكون مستكبرًا عن طاعة الله. والمعصية تصدر تارة عن شهوة، وتارة عن كِبْر، وهل يُحكم على كل عاصٍ بأنه مستكبر عن طاعة الله كاستكبار إبليس؟!." (١)

"الشبهة السابعة والعشرون

استلحاق معاوية – رضي الله عنه – زياد بن أبيه

الجواب: المراد بزياد هنا؛ هو زياد بن سمية، وهي أمُّه كانت أمَةً للحارث بن كلدة، زوَّجها لمولاه عبيد، فأتت بزياد على فراشه وهم بالطائف قبل أن يسلم أهل الطائف، قال الطبري في حوادث عام ٤٤هـ: «في هذه السنة استلحق معاوية نسب زياد بن سمية بأبيه أبي سفيان فيما قيل (١)».
وقد اتُّهِم معاوية – رضي الله عنه – عندما استلحق زياد بن أبيه إلى أبيه بأنه خالف أحكام الإسلام؛ فعَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: «قَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ فُلَانًا ابْنِي عَاهَرْتُ بِأُمِّهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ – صلى الله عليه وآله وسلم –: «لَا دِعْوَةَ فِي الْإِسْلَامِ، ذَهَبَ أَمْرُ الْجَاهِلِيَّةِ، الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ» (٢) (رواه أبو داود وقال الألباني: حسن صحيح).

---

(١) تاريخ الطبري (٦/ ١٣١).
(٢) قَالَ صَاحِبُ عَوْنِ الْمَعْبُودِ: «(عَاهَرْت): أَيْ زَنَيْت. (لَا دِعْوَة): بِكَسْرِ الدَّال أَيْ لَا دَعْوَى نَسَب. قَالَ

---

(١) معاوية بن أبي سفيان أمير المؤمنين وكاتب وحي النبي الأمين صلى الله عليه وسلم –كشف شبهات ورد مفتريات، شحاتة صقر ص/١٨٥

فِي النِّهَايَة: الدِّعْوَة بِالْكَسْرِ فِي النَّسَب وَهُوَ أَنْ يَنْتَسِب الْإِنْسَان إِلَى غَيْر أَبِيهِ وَعَشِيرَته وَقَدْ كَانُوا يَفْعَلُونَهُ فَنُهِيَ عَنْهُ وَجُعِلَ الْوَلَد لِلْفِرَاشِ.

واخْتُلِفَ فِي مَعْنَى الْفِرَاش فَذَهَبَ الْأَكْثَر إِلَى أَنَّهُ اِسْم لِلْمَرْأَةِ وَقَدْ يُعَبَّر بِهِ عَنْ حَالَة الِافْتِرَاش. وَقِيلَ إِنَّهُ اِسْم لِلزَّوْجِ.

قَالَ النَّوَوِيّ: «مَعْنَى قَوْله «الْوَلَد لِلْفِرَاشِ» أَنَّهُ إِذَا كَانَ لِلرَّجُلِ زَوْجَة أَوْ مَمْلُوكَة صَارَتْ فِرَاشًا لَهُ فَأَتَتْ بِوَلَدٍ لِمُدَّةِ الْإِمْكَان مِنْهُ لَحِقَهُ الْوَلَد وصَارَ وَلَدًا يَجْرِي بَيْنهمَا التَّوَارُث وَغَيْره مِنْ أَحْكَام الْوِلَادَة، سَوَاء كَانَ مُوَافِقًا لَهُ فِي الشَّبَه أَمْ مُخَالِفًا، وَمُدَّة إِمْكَان كَوْنه مِنْهُ سِتّ أَشْهُر مِنْ حِين أَمْكَنَ اِجْتِمَاعهمَا». ...

وَأَمَّا مَا تَصِير بِهِ الْمَرْأَة فِرَاشًا فَإِنْ كَانَتْ زَوْجَة صَارَتْ فِرَاشًا بِمُجَرَّدِ عَقْد النِّكَاح وَنَقَلُوا فِي هَذَا الْإِجْمَاع وَشَرَطُوا إِمْكَان الْوَطْء بَعْد ثُبُوت الْفِرَاش. ... =

= وَأَمَّا الْأَمَة فَعِنْد الشَّافِعِيّ وَمَالِك تَصِير فِرَاشًا بِالْوَطْءِ وَلَا تَصِير فِرَاشًا بِمُجَرَّدِ الْمِلْك حَتَّى لَوْ بَقِيَتْ فِي مِلْكه سِنِينَ وَأَتَتْ بِأَوْلَادٍ وَلَمْ يَطَأْهَا وَلَمْ يُقِرّ بِوَطْئِهَا لَا يَلْحَقهُ أَحَد مِنْهُمْ، فَإِذَا وَطِئَهَا صَارَتْ فِرَاشًا، فَإِذَا أَتَتْ بَعْد الْوَطْء بِوَلَدٍ أَوْ أَوْلاد لِمُدَّةِ الْإِمْكَان لَحِقُوهُ.

(وَلِلْعَاهِرِ الْحجَر): الْعَاهِر الزَّانِي وَعَهَرَ زَنَى وَعَهَرَتْ زَنَتْ، وَالْعِهْر الزِّنَا أَيْ وَلِلزَّانِي الْخَيْبَة وَلَا حَقّ لَهُ فِي الْوَلَد. وَعَادَة الْعَرَب أَنْ تَقُول لَهُ الْحَجَر وَبِفِيهِ الْأَثْلَب وَهُوَ التُّرَاب وَنَحْو ذَلِكَ يُرِيدُونَ لَيْسَ لَهُ إِلَّا الْخَيْبَة.

وَقِيلَ الْمُرَاد بِالْحَجَرِ هُنَا أَنَّهُ يُرْجَم بِالْحِجَارَةِ، وَهَذَا ضَعِيف؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ كُلّ زَانٍ يُرْجَم وَإِنَّمَا يُرْجَم الْمُحْصَن خَاصَّة، وَلِأَنَّهُ لَا يلزم من رَجْمه نَفْي الْوَلَد عَنْهُ. وَالْحَدِيث إِنَّمَا وَرَدَ فِي نَفْي الْوَلَد عَنْهُ». (اهـ باختصار).." (١)

"وتعرض القرافي المالكي لبعض الأوامر الشرعية فقال (حب المؤمنين، وبغض الكافرين، وتعظيم رب العالمين، .. وغير ذلك من المأمورات) [الفروق، للقرافي،١/ ٢٠١]

وقال ابن الحاج المالكي أيضاً (واجب على كل مسلم أن يبغض في الله من يكفر به) [المدخل، لابن الحاج،٢/ ٤٧]

وقال الشيخ عليش المالكي (نفوس المسلمين مجبولة على بغض الكافرين) [منح الجليل، لعليش،٣/ ١٥٠]

وفي أشهر متون الشافعية (وتحرم مودة الكافر) [الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، للشربيني]

---

(١) معاوية بن أبي سفيان أمير المؤمنين وكاتب وحي النبي الأمين صلى الله عليه وسلم - كشف شبهات ورد مفتريات، شحاتة صقر ص/٢٦٤

وقال العز بن عبدالسلام الشافعي (جنايته على أمر نفسه بالكفر أخرته، وأوجبت بغضه) [قواعد الأحكام، للعز بن عبدالسلام،٧٢]

بل هذا ابن سعدي الذي يحاول البعض تزوير صورته وأنه كان فقيهاً تغريبياً مبكراً يوضح رحمه الله التلازم بين الإيمان بالله وبغض الكافر فيقول (الإيمان يقتضي محبة المؤمنين وموالاتهم، وبغض الكافرين وعداوتهم) [تيسير الكريم الرحمن]

والمراد أن نصوص فقهاء المذاهب الأربعة لأهل السنة كثيرة في منع حب الكافر، فكيف يقال أن وجوب بغض الكفار فكرة ولدت في الدرعية وانتهت مع مؤتمرات حوار الأديان؟!

أم أن أئمة المذاهب الأربعة في القرون المتقدمة حفظوا في صغرهم "كشف الشبهات"؟! أم أرسلت إليهم نسخٌ من الدرر السنية؟!

أما قولهم: (إننا نقر أن الله أمر بمعاداة أعدائه كقوله تعالى (لاتتخذوا عدوي وعدوكم أولياء) لكن هذه في المعتدي وليس كل الكفار أعداء لله) فهل يقول هذا من قرأ كتاب الله؟! فكل كافر فهو عدو لله أصلاً كما قال تعالى (فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ) [البقرة:٩٨]،وقال تعالى (إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا) [النساء:١٠١].

وأما قولهم (أننا نقر أن الله نهى عن موالاة الكفار، لكن آيات النهي عن موالاة الكفار لايلزم منها النهي عن حبهم والأمر ببغضهم، لأن الموالاة فيها قدر زائد على مجرد الحب." (١)

"مسألة مفردة بعينها، بل لديه إشكالية منهجية، وهي ترك الأصول الظاهرة وتحويل الاستثناء والمحتمل إلى قاعدة!

والجواب عن استدلالهم بـ (أن الله أباح الزواج بالكتابية، والزواج يفضي للمودة) أن يقال:

المودة الحاصلة بالزواج بالكتابية هي أمر كوني قدري، وأمر الله ببغض الكافر أمر شرعي ديني، وأوامر الله الشرعية لايعترض عليها بالأمور الكونية. والمحتج بذلك هو نظير من يقول: أن الله خلق الخلق مختلفين ولن يزالوا كذلك، فلا داعي للأمر بالجماعة والائتلاف! فأبطل أمر الله الشرعي بالأمر الكوني.

أو كمن يقول أن قضى على العباد أن تقع منهم المعاصي، وأخبر أن بني آدم مذنبون خطاؤون، وعليه فلا داعي لأن ننهى الناس عن المعاصي، فأبطل أمر الله بعدم معصيته بناء على الأمر الكوني من وقوع المعاصي! وهكذا، فكيف يعترض على أمر الله ببغض الكفار، بأمر كوني قدري وهو وقوع المتزوج في حب زوجته؟!

---

(١) مفهوم الولاء والبراء في القرآن والسنة، علي بن نايف الشحود ص/٤٤٤

ثم إنه ل ايمتنع أن تكون بين الزوجين عداوة دينية كما قال تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ) [التغابن:١٤]

فالله أثبت احتمال قيام العداوة الدينية بين الزوج والزوجة، فلا أدري لماذا يأخذون آية (خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً) [الروم:٢١] والتي تتحدث عن المودة القدرية الكونية، ولايضمون معها هذه الآية (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ) [التغابن:١٤] والتي تثبت احتمال قيام العداوة الدينية.

ثم إن المودة التي ذكرها الله بين الزوجين لايلزم منها أن تكون دوماً هي الحب، بل قد يكون المراد بها الصلة والإحسان كما قال تعالى (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ال ْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) فالنبي لايطلب أن يتحاب مع كفار قريش وإنما كما في صحيح البخاري عن ابن." (١)

"لنفسه أو أثبته له رسوله – صلى الله عليه وسلم – من جميع الأسماء والصفات، ومعانيها وأحكامها الواردة في الكتاب والسنة على الوجه اللائق بعظمته وجلاله، من غير نفي لشيء منها، ولا تعطيل، ولا تحريف، ولا تمثيل، ولا تكييف. ونفي ما نفاه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله – صلى الله عليه وسلم – من النقائص والعيوب، وعن كل ما ينافي كماله.

وتوحيد الربوبية والأسماء والصفات قد وضحه الله في كتابه كما في أول سورة الحديد، وسورة طه، وآخر سورة الحشر، وأول سورة آل عمران، وسورة الإخلاص بكاملها، وغير ذلك (١).

النوع الثالث: توحيد الإلهية، ويقال له: توحيد العبادة، وهو الاعتقاد الجازم – مع العلم والعمل والاعتراف – بأن الله ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين، وإفراده وحده بالعبادة كلها، وإخلاص الدين كله لله، وهو يستلزم توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات ويتضمنهما؛ لأن الألوهية التي هي صفة تعم أوصاف الكمال، وجميع أوصاف الربوبية والعظمة؛ فإنه المألوه المعبود لما له من أوصاف العظمة والجلال، ولما أسداه إلى خلقه من الفواضل والإفضال، فتوحده سبحانه بصفات الكمال، وتفرده بالربوبية، يلزم منه أن لا يستحق العبادة أحد سواه.

وتوحيد الألوهية هو مقصود دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام من أولهم إلى آخرهم. وهذا النوع قد تضمنته سورة ﴿قل يا أيها الكافرون﴾،

---

(١) مفهوم الولاء والبراء في القرآن والسنة، علي بن نايف الشحود ص/٤٤٦

(١) انظر: فتح المجيد، ص١٧، والقول السديد في مقاصد التوحيد لعبد الرحمن السعدي، ص١٤ – ١٧، ومعارج القبول، ١/ ٩٩.." (١)

"قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون﴾ (١)، وقال: ﴿فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون﴾ (٢)، وقال – صلى الله عليه وسلم –: ((مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به)) (٣).

الشرط الرابع: الانقياد المنافي للترك، فينقاد لما دلت عليه، ويعبد الله وحده، ويعمل بشريعته، ويؤمن بها ويعتقد أنها الحق، ولعل الفرق بينه وبين القبول: أن الانقياد هو الاتباع بالأفعال والقبول إظهار صحة معنى ذلك بالقول ويلزم منهما جميعا الاتباع ولكن الانقياد هو الاستسلام والإذعان وعدم الترك لشيء (٤) من شروط لا إله إلا الله.

قال تعالى: ﴿وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له﴾ (٥)، ﴿ومن أحسن دينا ممن

(١) سورة الصافات، الآية: ٣٥.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٣٣.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب فضل من علم وعلم، برقم ٧٩، ومسلم في كتاب الفضائل، باب بيان مثل ما بعث النبي – صلى الله عليه وسلم – من الهدى والعلم، برقم ٢٢٨٢.

(٤) انظر: (الشهادتان معناهما وما تستلزمه كل منهما) للعلامة الدكتور عبد الله بن جبرين، ص٨١، وتحفة الإخوان للإمام العلامة ابن باز، ص٢٦.

(٥) سورة الزمر، الآية: ٥٤.." (٢)

(١) عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ٢٧/١

(٢) عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ٣٣/١

"المبحث الحادي عشر: أسماء الله وصفاته مختصة به، واتفاق الأسماء لا يوجب تماثل المسميات.

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: ((سمى الله نفسه بأسماء، وسمى صفاته بأسماء، فكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه، لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، لا اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص.

فقد سمى الله نفسه حيا، فقال: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ (١)، وسمى بعض عباده حيا، فقال: ﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾ (٢)، وليس هذا الحي مثل هذا الحي؛ لأن قوله ((الحي)) اسم الله مختص به، وقوله: ﴿يخرج الحي من الميت﴾ اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرا مشتركا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق.

ولابد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانعة

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

(٢) سورة الروم، الآية: ١٩.." (١)

"المبحث الثاني عشر: أمور ينبغي أن تعلم

الأمر الأول: أن ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته كالشيء، والموجود، والقائم بنفسه؛ فإنه يخبر به عنه ولا يدخل في أسمائه الحسنى وصفاته العلا.

الثاني: أن الصفة إذا كانت منقسمة إلى كمال ونقص لم تدخل بمطلقها في أسمائه؛ بل يطلق عليه منها كمالها، وهذا كالمريد، والفاعل، والصانع؛ فإن هذه الألفاظ لا تدخل من أسمائه، ولهذا غلط من سماه بالصانع عند الإطلاق، بل هو الفعال لما يريد، فإن الإرادة والفعل والصنع منقسمة، ولهذا إنما أطلق على نفسه من ذلك أكمله فعلا وخبرا.

---

(١) عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ١/ ٢٣٠

الثالث: أنه لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيدا أن يشتق له منه اسم مطلق، كما غلط فيه بعض المتأخرين فجعل من أسمائه الحسنى المضل، الفاتن، الماكر، تعالى الله عن قوله؛ فإن هذه الأسماء لم يطلق عليه سبحانه منها إلا أفعال مخصوصة معينة، فلا يجوز أن يسمى بأسمائها المطلقة، والله أعلم.

الرابع: أن أسماءه الحسنى هي أعلام وأوصاف، والوصف بها لا ينافي العلمية، بخلاف أوصاف العباد، فإنها تنافي علميتهم؛ لأن أوصافهم مشتركة، فنفتها العلمية المختصة بخلاف أوصافه تعالى.

الخامس: أن أسماءه الحسنى لها اعتباران: اعتبار من حيث الذات، واعتبار من حيث الصفات، فهي بالاعتبار الأول مترادفة، وبالاعتبار الثاني متباينة.

السادس: أن ما يطلق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفي، وما." (١)

"بخمسمائة عام، ومنهم من يسبق بأربعين عام، بحسب أحوال الفقراء والأغنياء، كما يتأخر مكث العصاة الموحدين بحسب أحوالهم. ولا يلزم من سبق الفقراء في الدخول ارتفاع منازلهم عليهم؛ بل قد يكون المتأخر أعلى منزلة، وإن سبقه غيره في الدخول، فالغني إذا حوسب على غناه فوجد قد شكر الله تعالى فيه، وتقرب إليه بأنواع البر، والخير، والصدقة، والمعروف كان أعلى درجة من الفقير الذي سبقه في الدخول، ولم يكن له تلك الأعمال، ولا سيما إذا شاركه الغني في أعماله، وزاده عليه فيها، والله لا يضيع أجر من أحسن عملا.

فالمزية مزيتان: السبق، والرفعة، وقد يجتمعان وينفردان، فيحصل لواحد السبق والرفعة، ويعدمهما آخر، ويحصل لآخر السبق دون الرفعة، ولآخر الرفعة دون السبق، وهذا بحسب المقتضى للأمرين، أو لأحدهما، وعدمه، وبالله التوفيق (١).

ثانيا: أول من يقضى عليه يوم القيامة ثلاثة:

عن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: سمعت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول: ((إن أول من يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد، فأتي به، فعرفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: قاتلت فيك حتى استشهدت، قال: كذبت، ولكنك قاتلت، لأن يقال جريء، فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار. ورجل تعلم العلم وعلمه، وقرأ القرآن، فأتي به فعرفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: تعلمت العلم، وعلمته،

---

(١) عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ١/٢٤١

(١) انظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح للإمام ابن القيم، ص١٣٤.." (١)

"الجازم - مع العلم والعمل والاعتراف - بأن الله ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين، وإفراده وحده بالعبادة كلها، وإخلاص الدين كله لله، وهو يستلزم توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات ويتضمنهما؛ لأن الألوهية التي هي صفة تعم أوصاف الكمال، وجميع أوصاف الربوبية والعظمة؛ فإنه المألوه المعبود لما له من أوصاف العظمة والجلال، ولما أسداه إلى خلقه من الفواضل والإفضال، فتوحده سبحانه بصفات الكمال، وتفرده بالربوبية، يلزم منه أن لا يستحق العبادة أحد سواه.

وتوحيد الألوهية باختصار: هو إفراد الله تعالى بعبادة العباد.

وتوحيد الألوهية: هو مقصود دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام من أولهم إلى آخرهم. وهذا النوع قد تضمنته سورة ﴿قل يا أيها

الكافرون﴾، و ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾ (١)، وأول سورة السجدة وآخرها، وأول سورة غافر ووسطها وآخرها، وأول سورة الأعراف وآخرها، وغالب سور القرآن.

وكل سور القرآن قد تضمنت أنواع التوحيد، فالقرآن كله من أوله إلى آخره في تقرير أنواع التوحيد؛ لأن القرآن كله:

إما خبر عن الله تعالى وأسمائه، وصفاته، وأفعاله، وأقواله، فهذا هو التوحيد العلمي الخبري الاعتقادي: ((توحيد الربوبية والأسماء

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٦٤.." (٢)

"٣١ - الكفارات الواجبة بالجنايات، وهي في الكتاب والسنة أربع: كفارة القتل، وكفارة الظهار، وكفارة اليمين، وكفارة المسيس في صوم رمضان.

٣٢ - الإيفاء بالعقود.

٣٣ - تعديد نعم الله - عز وجل -، وما يجب من شكرها.

---

(١) عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ٣٩٥/١

(٢) عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ٥٣١/١

٣٤ – حفظ اللسان عما لا يحتاج إليه.

٣٥ – حفظ الأمانات، ووجوب أدائها إلى أهلها.

٣٦ – تحريم قتل النفس، والجنايات عليها.

٣٧ – تحريم الفروج وما يجب فيها من التعفف.

٣٨ – قبض اليد عن الأموال المحرمة، ويدخل فيها: تحريم السرقة، وقطع الطريق، وأكل الرشاء، وأكل ما لا يستحقه شرعا (١).

٣٩ – وجوب التورع في المطاعم والمشارب، واجتناب ما لا يحل منها.

٤٠ – ترك الملابس والزي والأواني المحرمة والمكروهة.

٤١ – تحريم الملاعب والملاهي المخالفة للشريعة.

٤٢ – الاقتصاد في النفقة، وتحريم أكل المال بالباطل.

٤٣ – ترك الغل والحسد.

٤٤ – تحريم أعراض الناس، وما يلزم من ترك الوقوع فيها.

٤٥ – إخلاص العمل لله – عز وجل –، وترك الرياء.

٤٦ – السرور بالحسنة، والاغتمام بالسيئة.

٤٧ – معالجة كل ذنب بالتوبة النصوح.

---

(١) هذه الشعب من رقم ٢٦ – ٣٨، في المجلد الرابع من شعب الإيمان للبيهقي، ٤/ ٣ – ٣٩٨.." (١)

"رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، بوضع ما ليس من حديثه، وكذب على الله بالتقدير عليه في جزاء الأعمال ما لم ينزل به سلطانا، فمن الغيرة لله ولرسوله – صلى الله عليه وسلم – تعطيل ما كذب فيه على الله ورسوله – صلى الله عليه وسلم –، وهجره، واستقباحه، وتنفير الناس عنه؛ فإنه يلزم من الموافقة على ذلك مفاسد، هي:

المفسدة الأولى: اعتماد العوام على ما جاء في فضلها وتكفيرها، فيحمل كثيرا منهم على أمرين:

أحدهما: التفريط في الفرائض.

---

(١) عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ٢/٦٦٣

والثاني: الانهماك في المعاصي، وينتظرون مجيء هذه الليلة ويصلون هذه الصلاة، فيرون ما فعلوه مجزئا عما تركوه، وماحيا ما ارتكبوه، فعاد ما ظنه واضع الحديث في صلاة الرغائب حاملا على مزيد الطاعات: مكثرا من مزيد ارتكاب المعاصي والمنكرات.

المفسدة الثانية: أن فعل البدع مما يغري المبتدعين في إضلال الناس إذا رأوا رواج ما وضعوه، وانهماك الناس عليه، فينقلونهم من بدعة إلى بدعة، أما ترك البدع ففيه زجر للمبتدعين والواضعين عن وضع البدع.

المفسدة الثالثة: أن الرجل العالم إذا فعل هذه البدعة كان موهما للعامة أنها من السنن، فيكون كاذبا على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بلسان الحال، ولسان الحال قد يقوم مقام لسان المقال، وأكثر ما أوتي الناس في البدع بهذا السبب.

المفسدة الرابعة: أن العالم إذا صلى هذه الصلاة المبتدعة كان متسببا إلى أن تكذب العامة على رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، فيقولون هذه سنة من السنن.." (١)

"وإذا زال شيء من أعمال الجوارح فهذا فيه تفصيل عند أهل السنة وأدلة هذا مبسوطة في أماكنها (١).

٤ – إن الكفر نوعان: كفر أكبر كالشرك بالله تعالى، أو جحد ما أخبر به، أو سب الله، أو سب رسوله – صلى الله عليه وسلم –، وهذا مضاد للإيمان من كل وجه. وكفر أصغر لا يخرج من الملة، كالمعاصي التي دون الكفر الأكبر (٢).

وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى وبيان أن كلا من: الكفر، والنفاق، والشرك، والظلم، والفسوق، والبدعة، ينقسم إلى قسمين: أكبر وأصغر (٣).

٥ – إنه لا يلزم من قيام شعبة من شعب الإيمان بالعبد أن يسمى مؤمنا، ولا يلزم من قيام شعبة من شعب الكفر أن يسمى كافرا، وإن كان ما قام به كفر، كما أنه لا يلزم من قيام جزء من أجزاء العلم، أو من أجزاء الطب، أو من أجزاء الفقه، أن يسمى: عالما، أو طبيبا، أو فقيها. وأما الشعبة نفسها فيطلق عليها اسم الكفر كما في حديث أبي هريرة – رضي الله عنه –: ((اثنتان في أمتي هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت)) (٤)، ولكنه كفر دون كفر، فلا يستحق اسم الكفر على الإطلاق، فمن عرف هذا

---

(١) عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ٢/٧٤٤

عرف فقه السلف، وعمق علومهم، وقلة تكلفهم؛ ولهذا قال ابن مسعود - رضي الله عنه -: ((من كان متأسيا فليتأس بأصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإنهم أبر

(١) انظر: أصول وضوابط في التكفير، ص٣٥.

(٢) انظر: أصول وضوابط في التكفير، ص٣٦ - ٤٥.

(٣) انظر: أصول وضوابط التكفير، ص٢٠.

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب إطلاق اسم الكفر على الطعن في النسب والنياحة، برقم ٦٧.." (١)

"المبحث الرابع: الرد على المرجئة

الذين يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة. يقال لهم: إن في أهل القبلة المنافقين الذين فيهم من هو أكفر من اليهود والنصارى بالكتاب، والسنة، والإجماع، وفيهم من قد يظهر بعض ذلك حيث يمكنهم، وهم يتظاهرون بالشهادتين، فلا خلاف بين المسلمين أن الرجل لو أظهر إنكار الواجبات الظاهرة المتواترة، أو المحرمات الظاهرة، المتواترة، ونحو ذلك فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل كافرا مرتدا (١).

قال ابن حجر العسقلاني رحمه الله (٢): ((إن البخاري أورد الحديث الآتي، وأراد به الرد على المرجئة لما فيه من بيان ضرر المعاصي مع الإيمان، وعلى المعتزلة في قولهم: ((إن المعاصي موجبة للخلود في النار))، فلا يلزم من إطلاق دخول النار التخليد فيها (٣)، والحديث هو: عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه -، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، ثم يقول الله تبارك وتعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، فيخرجون منها قد اسودوا فيلقون في نهر الحيا أو الحياة - شك مالك - فينبتون كما تنبت الحبة في جانب السيل، ألم تر أنها تخرج صفراء ملتوية)) (٤).

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ص٣٥٥.

(٢) الفتح، ١/ ٧٢.

(١) عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ٢/٧٩٨

(٣) موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافهم عنها، ص١٤٨.
(٤) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال، برقم ٢٢، ومسلم في كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، برقم ١٨٤.." (١)

"وإذا زال شيء من أعمال الجوارح فهذا فيه تفصيل عند أهل السنة وأدلة هذا مبسوطة في أماكنها (١).

٤ - إن الكفر نوعان: كفر أكبر كالشرك بالله تعالى، أو جحد ما أخبر به، أو سبّ الله، أو سبّ رسوله - صلى الله عليه وسلم -، وهذا مضادّ للإيمان من كل وجه. وكفر أصغر لا يُخرج من الملة، كالمعاصي التي دون الكفر الأكبر (٢).

وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى وبيان أن كلاً من: الكفر، والنفاق، والشرك، والظلم، والفسوق، والبدعة، ينقسم إلى قسمين: أكبر وأصغر (٣).

٥ - إنه لا يلزم من قيام شعبة من شُعَب الإيمان بالعبد أن يُسمّى مؤمناً، ولا يلزم من قيام شعبة من شُعَب الكفر أن يُسمّى كافراً، وإن كان ما قام به كفر، كما أنه لا يلزم من قيام جزءٍ من أجزاء العلم، أو من أجزاء الطب، أو من أجزاء الفقه، أن يُسمّى: عالماً، أو طبيباً، أو فقيهاً. وأما الشعبة نفسها فيطلق عليها اسم الكفر كما في حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -: ((اثنتان في أمتي هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت)) (٤)، ولكنه كفر دون كفر، فلا يستحق اسم الكفر على الإطلاق، فمن عرف هذا عرف فقه السلف، وعمق علومهم، وقلَّةَ تكلُّفهم؛ ولهذا قال ابن

---

(١) انظر: أصول وضوابط في التكفير، ص٣٥.
(٢) انظر: أصول وضوابط في التكفير، ص٣٦ - ٤٥.
(٣) انظر: أصول وضوابط التكفير، ص٢٠.
(٤) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب إطلاق اسم الكفر على الطعن في النسب والنياحة، برقم ٦٧.." (٢)

---

(١) عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ٨٨٨/٢
(٢) قضية التكفير بين أهل السنة وفرق الضلال في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ص/٣٠

"المبحث الرابع: الرّدّ على المرجئة

الذين يقولون: لا يضرّ مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة. يُقال لهم: إن في أهل القبلة المنافقين الذين فيهم من هو أكفر من اليهود والنصارى بالكتاب، والسنة، والإجماع، وفيهم من قد يظهر بعض ذلك حيث يمكنهم، وهم يتظاهرون بالشهادتين، فلا خلاف بين المسلمين أن الرجل لو أظهر إنكار الواجبات الظاهرة المتواترة، أو المحرّمات الظاهرة، المتواترة، ونحو ذلك فإنه يُستتاب، فإن تاب وإلا قُتل كافراً مرتدّاً (١).

قال ابن حجر العسقلاني رحمه الله (٢): ((إن البخاري أورد الحديث الآتي، وأراد به الرّدّ على المرجئة لِمَا فيه من بيان ضرر المعاصي مع الإيمان، وعلى المعتزلة في قولهم: ((إن المعاصي موجبة للخلود في النار))، فلا يلزم من إطلاق دخول النار التخليد فيها (٣)، والحديث هو: عن أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه –، أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: ((يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، ثم يقول الله تبارك وتعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردلٍ من إيمان، فيُخرجون منها قد اسودّوا فيلقون في نهر الحيا أو الحياة – شكّ مالك – فينبتون كما تنبت الحبة في جانب السيل، ألم تر أنها تخرج صفراء ملتوية)) (٤).

وقال الله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ص٣٥٥.

(٢) الفتح، ١/ ٧٢.

(٣) موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافهم عنها، ص١٤٨.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال، برقم ٢٢، ومسلم في كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، برقم ١٨٤.." (١)

"هذا يلزم من أقر به دون غيره إلا من قال مثل قوله وأقر بمثل ما أقر به" وهذا الذي عنيت بقولي الأول حين قلت: "ومن قال بقوله" فقال: "قد أحسنت يا عبد العزيز الانتزاع".

قال عبد العزيز: "ثم أقبل علي المأمون" فقال: "يا عبد العزيز تكلم في بيان هذا واذكر الجعل والخلق وفرق بينهما واشرح. ذلك ليقف عليه من بحضرتنا ويعرفه"، فقلت: "نعم يا أمير المؤمنين أطال الله بقاءك، ولكن

(١) قضية التكفير بين أهل السنة وفرق الضلال في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني ص/١٢٤

إن رأيت أن تأذن لي فأقول قبل البيان والشرح أشياء في هذا المعنى مما أكسر به قول بشر وأدحض به حجته وأفضح به مذهبه وأبطل به اعتقاده فقال: لا يطول بنا المجلس فقلت: يا أمير المؤمنين إنما أدرسه درسا يا أمير المؤمنين، قال: قل ما تريد، ولا تخاطب بشرا أقبل علي ودعه. قلت: قال الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تجعل مع الله إلها آخر فتقعد مذموما مخذولا﴾ ١ وقال في موضع آخر لنبيه كلفه: ﴿ولا تجعل مع الله إلها آخر فتلقى في جهنم ملوما مدحورا﴾ ٢فزعهم بشريا أمير المؤمنين إن الله قال صلى الله عليه وسلم لا تخلق مع الله إلها آخر، فمن أقبح قولا من هذا أو أفحش منه. وقال الله عز وجل لنبيه عليه السلام: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط﴾ ٣ فزعم بشر إن الله قال لنبيه عليه السلام ولا تخلق يدك مغلولة إلى عنقك، فزعم أن الله خلقه وبعثه رسولا، وليس له يد، ثم خاطبه بعد الرسالة فقال: ولا تخلق يدك، والله سبحانه خلقه خلقا سويا، وما أقبح هذا القول وأشنعه وأبين كسره وقال الله عز وجل: ﴿لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا﴾ ٤ فزعم بشريا أمير المؤمنين أن الله عزوجل قال لخلقه: لا تخلقوا دعاء الرسول بينكم، ما أقبح هذا من قول وأدحضه، وقال الله عز وجل: ﴿وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين﴾ ٥ ف الله يأمرها بعد ولادته والرضاع له أن تلقيه في اليم ويعدها أن يرده إليها ويجعله من المرسلين. وبشر يزعم إنه

---

١ سورة الاسراء آية ٢٢

٢ سورة الإسراء آية ٣٩.

٣ سورة الإسراء آية ٢٩.

٤ سورة النور آية ٦٣.

٥ سورة القصص آية ٧.." (١)

"باب بيان ما ضلت فيه الزنادقة

تعريف الزنادقة والزنديق

قال الفيروزآبادي:

---

(١) الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن الكناني، أبو الحسن ص/٦٧

الزنديق، بالكسر: من الثنوية أو القائل بالنور والظلمة أو من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية، أو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان أو هو معرب: زن دين، أي: دين المرأة، ج: زنادقة أو زناديق، وقد تزندق، والاسم الزندقة، ورجل زنديق وزندقي: شديد البخل.

انظر: القاموس المحيط "ص ٨٩١" زنق.

قال الحافظ ابن حجر، رحمه الله: قوله بزنادقة. بزاي ونون وقاف جمع زنديق بكسر أوله وسكون ثانيه. قال أبو حاتم السجستاني وغيره: الزنديق فارسي معرب أصله: "زنده كرد" أي: يقول بدوام الدهر؛ لأن زنده: الحياة، وكرد: العمل. ويطلق على من يكون دقيق النظر في الأمور. وقال ثعلب: ليس في كلام العرب زنديق، وإنما قالوا زندقي لمن يكون شديد التحيل، وإذا أرادوا ما تريد العامة قالوا: ملحد ودهري، بفتح الدال، أي: يقول بدوام الدهر، وإذا قالوه ا بالضم أرادوا كبر السن. وقال الجوهري: الزنديق من الثنوية، كذا قال، وفسره بعض الشراح بأنه الذي يدعي أنه مع الله إلها آخر.

وتعقب بأنه يلزم منه أن يطلق على كل مشرك. والتحقيق ما ذكره من صنف في الملل أن أصل الزنادقة أتباع ديصان ثم ماني ثم مزدك. الأول بفتح الدال وسكون المثناة التحتانية بعدها صاد مهملة، والثاني بتشديد النون وقد تخفف والياء خفيفة. والثالث بزاي ساكنة ودال مهملة مفتوحة ثم كاف. وحاصل مقالتهم أن النور والظلمة قديمان، وأنهما امتزجا فحدث العالم كله منهما فمن كان من أهل الشر فهو من الظلمة، ومن كان من أهل الخير فهو من النور، وأنه يجب السعي في تلخيص النور من الظلمة فيلزم إزهاق كل نفس، وإلى ذلك أشار المتنبي حيث قال في قصيدته المشهورة:

وكم لظلام الليل عندك من يد ... تخبر أن المانوية تكذب

وكان بهرام جد كسرى تحيل على ماني حتى حضر عنده وأظهر له أنه قبل مقالته، ثم قتله وقتل أصحابه، وبقيت منهم بقايا اتبعوا مزدك المذكور، وقام الإسلام، والزنديق يطلق على من يعتقد ذلك، وأظهر جماعة منهم الإسلام خشية القتل، ومن ثم أطلق الاسم على كل من أسر الكفر وأظهر الإسلام حتى قال مالك: الزندقة ما كان عليه المنافقون، وكذا أطلق جماعة من الفقهاء الشافعية وغيرهم أن الزنديق هو الذي يظهر =." (١)

"أما قوله: ﴿وجوه يومئذ ناضرة﴾ يعني الحسن والبياض ﴿إلى ربها ناظرة﴾ يعني تعاين ربها في الجنة.

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة أحمد بن حنبل ص/٥٨

[ق: ٣٥] على أحد القولين، وكقوله تعالى في الكفار: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [المطففين: ١٥] يفهم من دليل خطابه أن المؤمنين ليسوا محجوبين عن ربهم.

والجواب من ثلاثة أوجه:

الأول: أن المعنى لا تدركه الأبصار، أي في الدنيا، فلا ينافي الرؤية في الآخرة.

الثاني: أنه عام مخصوص برؤية المؤمنين له في الآخرة، وهذا قريب في المعنى من الأول.

الثالث: وهو الحق: أن المنفي في هذه الآية الإدراك المشعر بالإحاطة بالكنه. أما مطلق الرؤية فلا تدل الآية على نفيه، بل هو ثابت بهذه الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة واتفاق أهل السنة والجماعة على ذلك.

وحاصل هذا الجواب: أن الإدراك أخص من مطلق الرؤية، لأن الإدراك المراد به الإحاطة. والعرب تقول: رأيت الشيء وما أدركته، فمعنى: لا تدركه الأبصار: لا تحيط به، كما أنه تعالى يعلمه الخلق، ولا يحيطون به علما.

وقد اتفق العقلاء على أن نفي الأخص، لا يستلزم نفي الأعم، فانتفاء الإدراك لا يلزم منه انتفاء مطلق الرؤية، مع أن الله تعالى لا يدرك كنهه على الحقيقة أحد من الخلق.

والدليل على صحة هذا الوجه ما أخرجه الشيخان من حديث أبي موسى مرفوعا: "حجابه النور أو النار، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه" فالحديث صريح في عدم الرؤية في الدنيا ويفهم منه عدم إمكان الإحاطة مطلقا.

الحاصل: أن رؤيته تعالي بالأبصار جائزة عقلا في الدنيا والآخرة، لأن كل موجود يجوز أن يرى عقلا، ويدل لجوازها عقلا قول موسى: ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ [الأعراف: ١٤٣] لأنه لا يجهل الجائز في حق الله تعالى عقلا.

وأما في الشرع فهي جائزة وواقعة في الأخرة ممتنعة في الدنيا، ومن أصرح الأدلة في ذلك ما رواه مسلم وابن خزيمة مرفوعا: "إنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا" والأحاديث برؤية المؤمنين له يوم القيامة متواترة، والعلم عند الله تعالى.

انظر: دفع إيهام الاضطراب "١٠/٨٤، ٨٥".." (١)

(١) الرد على الجهمية والزنادقة أحمد بن حنبل ص/٧٧

"احتجاج المعارض في رد الآثار وكراهية طلبها:

واحتججت١ في رد آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وكراهية طلبها، والاشتغال بجمعها، بحكاية حكيتها عن سفيان الثوري٢ أنه قال: ليس هذا الحديث من عدد الموت"٣.

وبقول شعبة٤ "إن هذا الحديث يصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة،

---

١ في ط، س، ش "ثم احتججت".

٢ سفيان الثوري، تقدم ص"٢٦٨".

٣ أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، ٢/١٥٨ بسنده إلى سفيان بلفظ: "ليس طلب الحديث من عدة الموت ولكنه علة يتشاغل به الرجل".

وأبونعيم في الحلية، الطبعة الثانية ٦/٣٦٤ عن سفيان بلفظ: "ليس هذا الحديث من عدة الموت" ومن طريق آخر عن سفيان أيضا بلفظ ابن عبد البر.

وذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ ١/٢٠٤-٢٠٥ قال: قال أبو أسامة: سمعت سفيان يقول: "ليس طلب الحديث من عدة الموت، لكنه علة يتشاغل بها الرجل".

قال الذهبي: قلت: صدق والله، إن طلب الحديث شيء غير الحديث، فطلب الحديث اسم عرفي لأمور زائدة على تحصيل ماهية الحديث، وكثير منها مراق إلى العلم، وأكثرها أمور يشغف بها المحدث من تحصيل النسخ المليحة وتطلب العالي وتكثير الشيوخ والفرح بالألقاب والثناء، وتمني العمر الطويل ليروي، وحب التفرد، إلى أمور عديدة لازمة للأغراض النفسانية لا الأعمال الربانية ... إلخ. وانظر فيما يلزم من إخلاص النية في طلب الحديث: الإلماع ص"٥٤-٦١".

٤ شعبة، تقدم ص"٢٥٠".." (١)

"أهل العلم، كما أوجدناك١ مما دلسوا على إمامك المريسي، أوجرب أنت فدلس عليهم منها عشرة، حتى تراهم كيف يردونها في نحرك.

وكيف دلس الزنادقة٢ على أهل الحديث اثني عشر ألفا، ولم يبلغ ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه اثني٣ عشر ألف حديث، بغير تكرار إن شاء الله؟ إذا رواياتهم كلها من وضع الزنادقة٤ في

---

(١) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد الدارمي، أبو سعيد ٢/٦٥٠

دعواك.

ورويت أيها المعارض عن حريز بن عثمان٥ عن شبيب أبي روح٦

---

١ في ط، ش "كما وجدنا" وفي س "كما وجدناك".

٢، ٤ الزنادقة، تقدما ص"٥٣١".

٣ في الأصل "اثنا عشر" بالرفع، وبما أثبتنا جاء في ط، س، ش وهو الصواب؛ لأنها مفعول به ليبلغ، ولا يستقيم تعلقها "بروي" وفي س "اثني عشرحديث" وظاهر أن لفظة "ألف"سقطت.

قلت: وعبارة الدارمي رحمه الله لا تفيد الجزم بأن الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم محصورة بهذا العدد، ولم أقف فيما اطلعت عليه من كتب علوم الحديث على من قال بحصرها، غير أني سألت الشيخ الفاضل عبد الرزاق عفيفي عن هذا القول فأجاب بأن هذا اجتهاد منه في الحصر، ولا يلزم منه القطع، ويقول الشيخ عبد الفتاح أبو غدة: إن هذا الحصر صحيح على جهة التقريب بالنظر إلى عدم التكرار، والله أعلم.

٥ في ط، س، ش "جرير" بالجيم ثم راء وياء وآخره راء، ولم تعجم حروفه في الأصل، والذي أرجح أن اسمه "حريز" بالحاء المهملة ثم راء وآخره زاي، قال في التقريب ١/١٥٩: حريز بفتح أوله وكسر الراء وآخره زاي: ابن عثمان الرحبي بفتح الراء والحاء المهملة بعدها موحدة، الحمصي، ثقة ثبت، رمي بالنصب، من الخامسة، مات سنة ٦٣ وله ٨٣ سنة/ خ والأربعة، وانظر: الكاشف للذهبي ١/٢١٤، والخلاصة ص"٧٥".

٦ قال في التقريب ١/٣٤٦: شبيب بن نعيم، أبو روح، ثقة، من الثالثة، أخطأ من عده من الصحابة/ د س، وذكر الذهبي في الكاشف ٢/٤-٥ أنه روى عن أبي هريرة والأغر وعنه سنان بن قيس وحريز بن عثمان.." (١)

"بالرجل الجماعة الكثيرة، كقول١ الناس: رجل من جراد، فنسبت٢ تلك الرجل إلى الله كما نسب روح عيسى إلى الله بالإضافة، فألقى رجلا على رجل أي جماعة على جماعة -في دعواه-.

فيقال لهذا المعارض: من يتوجه لنقيضة٣ هذا الكلام من شدة استحالته وخروجه عن جميع المعقول عند

---

(١) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد الدارمي، أبو سعيد ٦٨٥/٢

العرب والعجم، حتى كأنه ليس من كلام الإنس؟ ومع كل كلمة منها شاهد من نفسها ينطق لها حتى لا يحتاج نقيضة٤، ويلك! عمن٥ أخذت٦ هذا التفسير؟ ومن علمك؟ وعمن رويت هذا؟ فسمه حتى يرتفع عنك عاره ويلزم من قاله، فأغرب بها من ضحكة! وأعظم بها من سخرية!

ويحك! أخلق٧ الله خلقا٨ فسماهم رجلا له، ثم ألقى رجلا على

---

١ في س "وكقول"، وسياق الأصل أوضح.

٢ في ط، س، ش "فنسب".

٣ في ط، ش "لنقض" قلت: ويتقاربان في لمعنى قال الفيروز آبادي في القاموس المحيط. الرابعة جـ٧٤٣/٢ -مادة "النقض" قال: "في البناء والحبل والعهد وغيره ضد الإبرام كالانتقاض والتناقض ... والنقيضة الطريق في الجبل وأن يقول شاعر شعرا فينقض عليه شاعر آخر حتى يجيء بغير ما قال" بتصرف.

٤ كذ في الأصل، وفي ط، س، ش "لا يحتاج لها إلى نقيضة".

٥ في ش "من" ويتضح المعنى بما في الأصل.

٦ في ط، س، ش "أحدثت".

٧ في س"خلق" دون أداة استفهام.

٨ في ط، س، ش "خلقه".." (١)

"٢٣ - وكل شيء يجري بتقديره ومشيئته ومشيئته تنفذ لا مشيئة للعباد إلا ما شاء لهم فما شاء لهم كان وما لم يشأ لم يكن (١)

---

(١) يعني أن مشيئته تعالى وإرادته شاملة لكل ما يقع في هذا الكون من خير أو شر وهدى أو ضلال والآيات الدالة على ذلك كثيرة معروفة يمكن مراجعتها في الشرح وغيره ... والمقصود بهذه الفقرة الرد على المعتزلة النافين لعموم مشيئته تعالى

لكن يجب أن يعلم أنه لا يلزم من ذلك أن الله تعالى يحب كل ما يقع فالحب غير الإرادة وإلا كان لا فرق عند الله تعالى بين الطائع والعاصي وهذا ما صرح به بعض كبار القائلين بوحدة الوجود من أن كلا من الطائع

---

(١) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد الدارمي، أبو سعيد ٨٠٥/٢

والعاصي مطيع لله في إرادته ومذهب السلف والفقهاء وأكثر المثبتين للقدر من أهل السنة وغيرهم على التفريق بين الإرادة والمحبة وإلى ذلك أشار صاحب قصيدة " بدء الأمالي " بقوله:

مريد الخير والشر القبيح ولكن ليس يرضى بالمحال

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى:

ثم قالت القدرية: هو لا يحب الكفر والفسوق والعصيان ولا يريد ذلك فيكون ما لم يشأ ويشاء ما لم يكن وقالت طائفة من (المثبتة) : ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. وإذن قد أراد الكفر والفسوق والعصيان ولم يرده دينا أو أراده من الكافر ولم يرده من المؤمن فهو لذلك يحب الكفر والفسوق العصيان ولا يحبه دينا ويحبه من الكافر ولا يحبه من المؤمن

وكلا القولين خطأ مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها فإنهم متفقون على أنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأنه لا يكون شيء إلا بمشيئته ومجموعه على أنه لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر وأن الكفار (يبيتون ما لا يرضى من القول) (ا) [النساء: ١٠٨]

(ا) مجموع الفتاوى (٦ / ١١٥ - ١١٦) وقد شرح ذلك العلامة ابن القيم في " شفاء العليل " (ص ١٢٠ - ١٣٤) فراجعه فإنه مهم." (١)

"٥٠ - وهو مستغن عن العرش وما دونه (١)

---

(١) قال الشارح رحمه الله تعالى: وإنما قال الشيخ رحمه الله هذا الكلام هنا لأنه لما ذكر العرش والكرسي ذكر بعد ذلك غناه سبحانه عن العرش وما دون العرش ليبين أن خلقه العرش لاستوائه عليه ليس لحاجته إليه بل له في ذلك حكمة اقتضته وكون العالي فوق السافل لا يلزم أن يكون السافل حاويا للعالي محيطا به حاملا له ولا أن يكون الأعلى مفتقرا إليه فانظر إلى السماء كيف هي فوق الأرض وليست مفتقرة إليها. فالرب تعالى أعظم شأنا وأجل من أن يلزم من علوه ذلك بل لوازم علوه من خصائصه وهي حمله بقدرته للسافل وفقر السافل وغناه هو سبحانه عن السافل وإحاطته عز وجل به فهو فوق العرش مع حمله بقدرته للعرش وحملته وغناه عن العرش وفقر العرش إليه وإحاطته بالعرش وعدم إحاطة العرش به وحصره للعرش وعدم الحصر للعرش له. وهذه اللوازم منتفية عن المخلوق

---

(١) متن الطحاوية بتعليق الألباني الطحاوي ص/٣٦

ونفاة أه ل العلو التعطيل لو فصلوا بهذا التفصيل لهدوا إلى سواء السبيل وعلموا مطابقة العقل للتنزيل ولسلكوا خلف الدليل ولكن فارقوا الدليل فضلوا عن سواء السبيل. والأمر في ذلك كما قال الإمام مالك رحمه الله لما سئل عن قوله تعالى: (ثم استوى على العرش) [الأعراف: ٥٣] وغيرها: كيف استوى؟ فقال: الاستواء معلوم والكيف مجهول." (١)

"المشوبة بكثير من الأنظار الغربية، وآراء عهد انحطاط الحضارة الإسلامية، مع أن المنهج العلمي التاريخي الصحيح يقتضي أن ترجع إلى الأصول الأولى في كل شيء"١.

وختاما أتوجه بدعوة كل أشعري ينتسب إلى أبي الحسن الأشعري أن يجرد نفسه من كل عصبية، ويقف على مذهب شيخه كما جاء في كتبه كالمقالات والإبانة ورسالة أهل الثغر، ويلزم منهج شيخه الأخير الذي رجع فيه إلى مذهب السلف، وقال بقول الإمام ((أحمد بن حنبل)) كما ذكر ذلك في مقدمة كتابه الإبانة، والله من وراء القصد وهو ولينا ونعم النصير.

---

١ انظر: كتاب عقائد السلف للنشار وطالبي ص٥.." (٢)

"صحة أخباره، ودل على أن ما أتى به من الكتاب والسنة من عند الله عز وجل ١.

وإذا ثبت بالآيات صدقه، فقد علم صحة كل ما أخبره به النبي صلى الله عليه وسلم عنه، وصارت أخباره عليه السلام أدلة على صحة سائر ما دعانا٢ إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا وصفات فعله، وصار خبره عن ذلك سبيلا إلى إدراكه، وطريقا إلى العلم بحقيقته٣.

وكان ما يستدل به من أخباره عليه السلام على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض٤ التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية٥، وأهل

---

١ سبق أن تكلم الأشعري عن المعجزات النبوية، وأشار إلى أنها دليل قوي على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يبلغه عن ربه، وهنا يعود فيؤكد ويقرر ما سبق، وينص على أن ما أيد به صلى الله عليه وسلم من المعجزات يوجب علينا تصديقه فيما يدعو إليه، لأنه مبلغ عن الذي أيده بهذه المعجزات.

ويقول ابن حزم، وهو بصدد الكلام عن النبوة: "فصح ضرورة أن الله تعالى شهد لهم بما اظهر على أيديهم

---

(١) متن الطحاوية بتعليق الألباني الطحاوي ص/٥٥

(٢) رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب أبو الحسن الأشعري ص/١١

صحة ما أتوا به عنه، وأنه تعالى صدقهم فيما قالوه". (انظر: المحلى ١/٢٩، والفصل ١/٧٣، ٧٤) .

٢ في (ت) "ما دعا".

٣ يشير الأشعري هنا إلى نقطة هامة جدا، وهي ما يمكن أن نطلق عليه "واجب العقل بعد إرسال الرسل"، وخلاصة قوله في ذلك هو أنه يلزم من الإيمان الرسالة وتصديق الرسول التصديق المطلق له في كل ما أخبر به عن ربه، وخاصة فيما لا يقع تحت حواسنا من الأمور الغيبية التي أخبر بها، ومنها صفات الباري جل وعلا، لأن مقتضى العقل تصديق الصادق ومنه تصديق أبي رضي الله عنه بخبر الإسراء والمعراج، ومنه أيضا ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "بينما راع في غنمه عدا الذئب فأخذ منها شاة، فطلبها حتى استنقذها فالتفت إليه الذئب فقال له: من لها يوم السبع؟ ليس لها راع غيري، فقال الناس: سبحان الله، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: فإني أومن بذلك وأبو بكر وعمر، وما ثم أبو بكر وعمر". (البخاري باب مناقب عمر بن الخطاب ٤/٢٠٠، ومسلم باب فضائل أبي بكر ٤/١٨٥٨، والمسند ٢/٢٤٦) .

فإيمان رسول الله بذلك وهو لم يشهده دليل على أنه أوحي به إليه، وحكمه على أبي بكر وعمر بتصديقهما لذلك وهما غير موجودين عند الحديث، لعله بتصديقهما إذا علما أن الخبر صادر من رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه قد ثبت عندهما صدقه، فلزم تصديقه في كل ما يخبر به.

ويقول الشيخ محمد عبده: "بعد أن ثبت نبوته صلى الله عليه وسلم بالدليل القاطع على ما بيناه، وأنه إنما يخبر عن الله تعالى، فلا ريب أنه يجب تصديق خبره، والإيمان بما جاء به". (انظر: رسالة التوحيد ص٢٠٠) .

وعلى هذا أقول: يجب تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما أخبر به من أمور الغيب كأشراط الساعة وغيرها، ومن ذلك أسماء الله وصفاته دون إعمال العقل بنظر في ذلك.

٤ في (ت) "الاعتراض" والعرض لغة ما يقل لبثه، واصطلاحا: ما يعرض في الوجود ولا يجب له من اللبث ما للجواهر. (انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ٦/١٦٦) .

٥ القدرية من الألفاظ المشتركة التي تطلق على من يقول بالقدر خيره وشره، ويقولون مع هذا بأن العبد مجبور في جميع حركاته ويسمون الجبرية، قال شارح الطحاوية: "وقد تسمى الجبرية قدرية لأنهم غلوا في إثبات القدر" (انظر: ص٤٧١) .

وتطلق أيضا على من ينفون الإرادة عن الله تعالى، ويقولون بأن العبد يخلق فعل نفسه، وهم المعنيون بقول

رسول الله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الأمة.

وعرفهم الإمام أحمد بقوله: "والقدرية وهم الذين يزعمون أن إليهم الاستطاعة والمشيئة والقدر، وأنهم يملكون لأنفسهم الخير والشر، والضر والنفع، والطاعة والمعصية، والهدى والضلال، وأن العباد يعملون بدءا من غير أن يكون سبق لهم ذلك من الله عز وجل، أو في علمه، وقولهم يضارع قول المجوسية والنصرانية، وهو أصل الزندقة". (انظر: رسالة السنة ص٨١ بتصحيح الشيخ إسماعيل الأنصاري) .

وأول من تكلم في القدر معبد الجهني البصري، وكان ذلك في زمن المتأخرين من الصحابة كعبد الله بن عمر وابن عباس وغيرهم، وأنكروا عليهم ذلك وهجروهم. (انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص١٨، والتبصرة في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين لأبي المظفر الإسفرائيني ص١٣، وتيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد ص٦٨٧) .

وذهب الملطي إلى أنهم سبع فرق أولاها: "من يزعمون أن الحسنات والخير من الله، والشر والسيئات من أنفسهم...". (انظر: تنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص١٥٧) .

وقسم ابن تيمية القدرية إلى ثلاثة أصناف:

أولا القدرية المشتركة المعترفين بالقضاء والقدر، إلا أنهم قالوا بأن ذلك يوافق الأمر والنهي، وقالوا: لو شاء الله ما أشركنا وهؤلاء يؤول أمره إلى تعطيل الشرائع.

ثانيا: القدرية المجوسية: وهم الذين يجلون لله شركاء في خلقه ويقولون خالق الخير غير خالق الشر، وهما قسمان: غلاة القدرية الذين يقولون بأن الله لم يسبق له علم بأفعال العباد، والقدرية المعتزلة الذين يقولون سبق بها إلا أنه لم يخلقها ولم يقدرها.

ثالثا: القدرية الإبليسية: وهم الذين صدقوا بأن الله صدر عنه الأمران لكن عندهم هذا تناقض. (انظر: مجموع الفتاوى ٨/٢٥٦- ٢٦١) .." (١)

"موجودين، فلما لم يجب بذلك بينهما (تشابه) ١ وإن كانا قد اتفقا في حقيقة الموجود، لم يجب أو يوصف الباري عز وجل بأنه حي عالم قادر، ووصف الإنسان بذلك تشابههما، وإن اتفقا في حقيقة ذلك، وإن كان الله عز وجل لم يزل مستحقا لذلك، والإنسان مستحقا لذلك عند خلق الله ذلك له وخلق هذه الصفات فيه٢.

الإجماع الرابع

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب أبو الحسن الأشعري ص/١٠٥

وأجمعوا على إثبات٣ حياة الله عز وجل لم يزل بها حيا، وعلما لم يزل به عالما، وقدرة لم يزل بها قادرا، وكلاما لم يزل به متكلما، وإرادة لم يزل بها مريدا، وسمعا وبصرا لم يزل به سميعا بصيرا٤.

وعلى أن شيئا من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثا، إذ لو كان شيئا٥ منها

---

١ في الأصل و (ت) : "تشابها" بالنصب، وهي فاعل يجب.

٢ يقرر الأشعري في هذا الإجماع أن مجرد الاتفاق في الأسماء بين الله وبين خلقه لا يلزم منه نفي الأسماء والصفات عن الله عز وجل، إذ لا يلزم من اشتراكهما في الأسماء حدوث تماثل بينهما، ولقد ضرب الأمثلة على ذلك (وانظر التوحيد لابن خزيمة ص٢٨، ٢٩) .

ولقد فصل ابن تيمية هذه القضية تفصيلا تاما فقال: "وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد ولا في غيره فلا يقول عاقل إذا قيل إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء موجود أن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود". (انظر رسالة التدمرية ص٨ من الطبعة الثانية بالمطبعة السلفية بالقاهرة) .

ثم ساق ابن تيمية عدة أمثلة على ذلك مبينا أن بين أسماء الله وصفاته من الفرق، كما بين ذات الخالق وذات المخلوق، وعقب على ذلك بذكر الأصلين والمثلين الذين يوضحان كل شبهة ويزيلان كل إشكال، ثم ختم بخاتمة جامعة حول هذا الباب. (انظر التدمرية ص١٣- ٤٦) .

٣ في الأصل: "وأثبتوا على إجماع"، وما أثبته من (ت) ، ولعل الصواب أن يقال: "وأجمعوا على أن لله حياة لم يزل بها حيا".

٤ سبق أن ذكر الأشعري هذه الصفات السبع في الإجماع السابق، وهذه الصفات هي التي يؤمن بها من ينتسب إلى الأشعري اليوم - وهي عقيدته وقت أن كان كلابيا- ولا يتعداها إلى غيرها كالاستواء واليد، مع أن الأشعري يؤمن بذلك بعد رجوعه إلى مذهب السلف، وسيأتي كلامه عن الاستواء واليد والنزول وغير ذلك.

ولقد تعرض السفاريني لتعريف كل صفة من هذه الصفات السبع وذكر مذهب أهل الحق فيها ورد على

المخالفين. (انظر كتابه لوامع الأنوار البهية ١/١٣١- ١٥٢) .
٥ كذا في الأصل، ولعل الصواب "شيء".." (١)

"وأنه يفعل ما يشاء، (ويفضل على من يشاء، كما قال: ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾ ١ وقال: ﴿عذابي أصيب به من أشاء﴾ ٢ وبين تعالى أنه ليس يجري في أفعاله مجرى خلقه بقوله عز وجل: ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ ٣، وقال تعالى: ﴿فعال لما يريد﴾ ٤.

الإجماع الثالث عشر

وأجمعوا على أن القبيح من أفعال خلقه ما نهاهم عنه، وزجرهم عن فعله، وأن الحسن ما أمرهم به، أو ندبهم إلى فعله، أو أباحه لهم، وقد دل عز وجل على ذلك بقوله: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ ٥.

---

١ ما بين المعقوفتين ساقط من (ت) ، والآية من سورة الجمعة (٤) .
٢ سورة الأعراف آية: (١٥٦) .
٣ سورة الأنبياء آية: (٢٣) .
٤ سورة البروج آية: (١٦) .

يؤكد الأشعري ما سبق أن قرره في بداية هذا الإجماع، وهي مسألة الهدى والضلال، ويستدل بهذه الآيات على أن الله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء، ولا يرد على فعله ما يرد على فعل العبيد، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فمن أكرمه وهداه وأدخله الجنة فبفضله ورحمته، ومن أضله وأدخله النار فبعدله وحكمته.

٥ سورة الحشر آية: (٧) .

يقرر الأشعري في هذا الإجماع مذهب أهل السنة والجماعة في مسألة الحسن والقبح، ويبين أن القبيح ما قبحه الشرع، والحسن ما حسنه الشرع.

وذهبت المعتزلة والكرامية: إلى أن الحسن والقبح راجع إلى العقل وأوجبوا على العباد فعل الحسن والكف عن القبيح حتى ولو لم يرد بذلك شرع، يقول الشهرستاني عن المعتزلة: "وقال أهل العدل: المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح" (انظر الملل والنحل ١/٤٨، ١٠٣) .

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب أبو الحسن الأشعري ص/١٢١

ويظهر من كلام الأشعري – كما ذكر ابن تيمية – أن الأشياء في ذاتها ليست حسنة ولا قبيحة إلا بعد ورود الشرع بالتحسين أو التقبيح، ويميل ابن تيمية إلى أن الشيء قد يشتمل على مصلحة أو مفسدة، أي: يكون حسنا، أو قبيحا قبل ورود الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم مشتمل على فساده، لكن لا يلزم من ذلك أن يثاب فاعل المصلحة، أو يعاقب فاعل المفسدة قبل ورود الشرع، فترتيب الثواب والعقاب على الفعل لا يكون إلا بعد ورود الشرع، كما قال تعالى: ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ . (انظر مجموع الفتاوى ٨/٤٣٤، ٤٣٥) .

وما ذكره ابن تيمية هو الصواب، كما تشهد له الفطرة وتؤيده الطباع السليمة، ولذلك لما أتى الوحي للرسول صلى الله عليه وسلم وكان وقتئذ غريبا عليه، وخشي منه على نفسه قالت له زوجته خديجة – رضي الله عنها –: "والله لا يخزيك الله أبدا، إنك تصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم... الخ" (انظر البخاري كتاب بدء الوحي ١/٣) .

ففهم السيدة خديجة ومعرفتها أن هذه صفات حميدة لو توفرت في شخص حفظ برعاية الله وعنايته دليل على أن الصفات الحميدة تدرك بالعقل وكذلك الحال في القبيحة.

وقد يتوهم متوهم أن هناك توافقا بذلك بين السلف والمعتزلة في هذه المسألة، والأمر ليس كذلك، وذلك أن المعتزلة ترتب الثواب والعقاب على تحسين العقل وتقبيحه قبل ورود الشرع، أما السلف فيقولون: إن الأشياء قد تكون حسنة أو قبيحة قبل ورود الشرع ولكن لا يثبت لها حكم قبل ورود الشرع فالثواب والعقاب مترتب على ما جاء به الشرع ومن جهته فقط، وفي ذلك يقول ابن تيمية أيضا: "والنصوص الدالة على أن الله لا يعذب إلا بعد الرسالة كثيرة ترد على من قال من أهل التحسين والتقبيح أن الخلق يعذبون في الأرض بدون رسول أرسل إليهم" (انظر مجموع الفتاوى ٨/٤٣٥) .." (١)

"سؤال:

فإن قال قائل: معنى قول الله: (أن يقول له كن فيكون) إنما يكون فيكون.

قيل: الظاهر أن يقول له، ولا يجوز أن يكون قول الله للأشياء كلها كوني هو الأشياء؛ لأن هذا يوجب أن تكون الأشياء كلها كلاما لله عز وجل، ومن قال ذلك أعظم الفرية؛ لأنه يلزمه أن يكون كل شيء في العالم من إنسان وفرس وحمار وغير ذلك كلام الله، وفي هذا ما فيه.

فلما استحال ذلك؛ صح أن قول الله للأشياء كوني غيرها، وإذا كان غير المخلوقات فقد خرج كلام الله

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب أبو الحسن الأشعري ص/١٣٧

عز وجل عن أن يكون مخلوقا، ويلزم من يثبت كلام الله مخلوقا أن يثبت الله غير متكلم ولا قائل، وذلك فاسد، كما يفسد أن يكون علم الله مخلوقا، وأن يكون الله غير عالم.

فلما كان الله عز وجل لم يزل عالما؛ إذ لم يجز أن يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفا، استحال أن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفا؛ لأن خلاف الكلام الذي لا يكون معه كلام سكوت أو آفة، كما أن خلاف العلم الذي لا يكون معه علم جهل أو شك أو آفة، ويستحيل أن يوصف ربنا." (١)

"مالا يريده من عبيده؛ لزمه أحد أمرين:

إما أن يزعم أن ذلك كان عن سهو وغفلة.

أو أن يزعم أن الضعف والتقصير عن بلوغ ما يريده لحقه.

مسألة:

ويقال لهم: أليس من زعم أن الله تعالى فعل مالا يعلمه فقد نسب الله سبحانه إلى ما لا يليق به من الجهل؟ فلا بد من نعم.

قيل لهم: وكذلك يلزم من زعم أن الله فعل ما لا يريده؛ لزمه أن ينسب الله تعالى إلى السهو والتقصير عن بلوغ ما يريده، فإذا قالوا: نعم.

قيل لهم: وكذلك يلزم من زعم أن العباد يفعلون مالا يعلم الله نسب الله تعالى إلى الجهل. فلا بد من نعم.." (٢)

"مسألة

مناقشة قول الكعبي في أن أفعال الله باختيار

وقال الكعبي أفعال الله باختيار لأن المطبوع يكون فعله نوعا

قال أبو منصور رحمه الله وما قاله حسن وذلك مذهب أهل التوحيد لكنه لا معنى له على مذهبه لما يقال الخلق اختياره أو غيره وكذلك ما يقال في أفعاله فإن قال اختياره فمعنى أفعاله إذا اختياره فالقول بأن أفعال الله باختيار خطأ بل هو اختيار ولا غير هنالك ليقال الذي قال وإن قال غير فإما أن يكون فعله فيجب أن

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة أبو الحسن الأشعري ١/٦٦

(٢) الإبانة عن أصول الديانة أبو الحسن الأشعري ١/١٦٨

يكون باختيار إلى ما لا نهاية له وذلك محال لأن الخلق متناه أو هو فعل بلا اختيار فيبطل قوله وذلك يلزم من يصف الله بالإرادة في الأزل وهي اختيار كون شيء في وقته

ثم الدلالة عندنا على الأختيار خروج الخلق على تفاوت مائيته على ما فيه من الحكمة والدلالة على وحدانية الله فدل ذلك على اختيار كون كل شيء على ما هو عليه ولا قوة إلا بالله

ثم من يقول بخروج الخلق على ما عليه بالطبائع والأغذية ومن يقول ذلك عمل النجم والشمس والقمر ومن يقول ذلك بدوران الفلك ومن يقول في التوالد بتدبير الآباء والأمهات يرجع كله إلى كون شيء بشيء إذا لم يثبت له أولية يبطل بالأدلة التي مر ذكرها وإذا ثبت له أو لكل جنس من ذلك أولية ثم استحال كونه بنفسه لما يوجد نفسه إما حين عدمه وذلك محال أن يوجد عديما مع ما إذ رجع إليه تدبير كل شيء لا يحتمل أن يبلغه." (١)

"١٤ - ١١٤ - حدثنا أبو حامد أحمد بن محمد بن عبد الله، ثنا محمد ابن إسحاق الثقفي، ثنا الجوهري، ثنا عبد الله بن بشر، ثنا سعيد بن أبي عروبة، عن نافع قال: قال ابن عمر رضي الله عنه عن علي رضي الله عنه: عثمان كان خيرنا وافقهنا.

فإن اعتل مقدم علي على عثمان رضي الله عنهما أو الواقف في امرهما، بأن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تكلموا في عثمان رضي الله عنه.

قيل له: إن الإجتماع عليه بالفضيلة والمنقبة والسابقة قد ثبت، ولا سبيل إلى إزالة ذلك إلا بمثله من الاجتماع، ويلزم من تكلم فيه بعد الاجتماع النقض حتى يأتي بحجة يقم بها قوله ويثبته على غير معارضة ولا خلل.

فإن قال: المتكلم في أمره عبد الله بن مسعود وأنه أنكر عليه في أمر المصاحف.

قيل له: عبد الله بن مسعود دونه في الفضل، وكيف يقبل قوله بغير حجة، وهو القائل في أمره حين بويع: أمرنا خير من بقي ولم نأل ومع ذلك فلو أن الذي أنكر عليه عبد الله متوجه عليه، لكان ذلك متوجها على من قبله، وذلك أن عبد الله أشتد عليه تولية زيد بن ثابت رضي الله عنه في أمر المصاحف، وما استن عثمان رضي الله عنه في ذلك أبي بكر وعمر رضي الله عنهما حين أمرا زيد بن ثابت بنسخ المصاحف وكان عبد الله يحضرهما." (٢)

---

(١) التوحيد للماتريدي أبو منصور المَاتُرِيدي ص/٦٠

(٢) الإمامة والرد على الرافضة أبو نعيم الأصبهاني ص/٣٠٨

"هو بمنزلة شيء مغيب في دار فيقال لهذا المعرض بهذا السؤال الفاسد ما الفرض على الناس فيما في هذه الدار الإقرار بأن فيها رجلا أم الإنكار لذلك فهذا كله لا يلزم منه شيء

ولم ينزل الله عز وجل كتابا قبل القرآن يفرض إقرار بصلب المسيح صلى الله عليه وسلم ولا بإنكاره وإنما ألزم الفرض بعد نزول القرآن بتكذيب الخبر بصلبه

فإن قالوا قد نقل الحواريون صلبه وهم أنبياء وعدول

قيل لهم وبالله التوفيق الناقلون لنبوتهم وإعلامهم ولقولهم بصلبه عليه السلام هم الناقلون عنهم الكذب في نسبه والقول بالتثليث الذي من قال به فهو كاذب على الله تعالى مفتر عليه كافر به فإن كان الناقل لذلك عنهم صادقا أو كانوا كافة فما كان يوحنا ومتى وبولس إلا كفارا كاذبين وما كانوا قط من صالحي الحواريين وإن كان ناقل ما ذكرنا عنهم كاذبا فالكاذب لا يقوم بنقله حجة فبطل التمويه المتقدم والحمد لله رب العالمين

وقال متكلمهم إن الاتحاد المذكور إنما هو تقليد للإنجيل ولم يكن نقلة ولا حركة ولا فارق الباري ولا العلم ما كانا عليه ولا انتقلا فيقال لهم هذا إبطال للاتحاد وقول منكم بأن حظه وحظ غيره في ذلك سواء وخلاف لأمانتكم التي فيها أن الابن نزل من السماء وتجسد وولد وقتل ودفن

وقالت طائفة منهم المسيح حجاب الله خاطبه الله تعالى منه فيقال لهم أنتم تقولون أن المسيح رب معبود وإله خالق والحجاب عندكم مخلوق والمسيح عند بعضكم طبيعة واحدة وعند بعضكم طبيعتان ناسوتية ولا هوتية فأخبرونا أتعبدون الطبيعتين معا اللاهوتية والناسوتية أم تعبدون أحدهما دون الأخرى فإن قالوا نعبدهما جميعا أقروا بأنهم يعبدون إنسانا وحجابا مخلوقا مع الله تعالى وهذا أقبح ما يكون من الشرك

وإن قالوا بل نعبد اللاهوت وحده قيل لهم فإنما تعبدون نصف المسيح لا كله لأنه طبيعتان ولستم تعبدون إلا أحدهما دون الأخرى

وكذلك يسألون عن موت المسيح وصلبه فمن قول الملكية والنسطورية إن الموت والصلب إنما وقع على الناسوت خاصة

فيقال لهم فأنتم في قولكم مات المسيح وصلب كاذبون لأنه إنما مات نصفه وصلب نصفه فقط لأن اسم المسيح عندكم واقع على اللاهوت والناسوت كليهما معا لا على أحدهما دون الآخر وكل من قال من اليعقوبية الإنسان والإله شيء واحد فإنه يلزمه أن يعبد إنسانا لأنه إذا عبد الإله والإله هو الإنسان فقد عبد إنسانا وربه إنسان مخلوق

وكل من قال منهم الإله غير الإنسان فقد أبطل الاتحاد وهكذا يقال لهم في الحجاب مع الله تعالى سواء بسواء ويلزمهم جميعهم إذ قد أقروا بعبادة المسيح هكذا هكذا جملة وأنه رب خالق وفي الإنجيل أنه جاع وأكل الخبز والحيتان وعرق وضرب أن ربهم أكل وجاع وأن الإله ضرب ولطم وصلب وكفى بهذا رذالة وفحش وبيان بطلان

ويقال للملكية واليعقوبية القائلين بأن المسيح ابن الله وابن مريم قد أقررتم أن المسيح إنسان وإله فالإنسان هو ابن الله وابن مريم والإله هو ابن مريم وهذه غاية الشناعة

فإن قالوا ما تقولون فيما في كتابكم ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب﴾ وأنه تعالى كلم موسى من جانب الطور من الشجرة من شاطىء الوادي

قلنا التكليم فعل الله تعالى مخلوق والحجاب إنما هو للتكليم والتكليم هو الذي حدث في الشجرة وشاطىء الوادي وجانب الطور." (١)

"اليد فيه لا مادة له فعلمنا أن محيل هذه الطبائع وفاعل هذه المعجزات هو الأول الذي أحدث كل شيء ووجدنا هذه القوى قد أصحبها الله تعالى رجالا يدعون إليه ويذكرون أنه تعالى أرسلهم إلى الناس ويستشهدون به تعالى فيشهد لهم بهذه المعجزات المحدثة منه تعالى في حين رغبة هؤلاء القوم إليه فيها وضراعتهم إليه في تصديقهم بها فعلمنا علما ضروريا لا مجال للشك فيه أنهم مبعوثون من قبله عز وجل وأنهم صادقون فيما أخبروا به عنه تعالى إذ لا سبيل في طبيعة مخلوق في العالم إلى التحكم على الباري ولا على طبائع خلقه بمثل هذا ووجوب النبوة إذ ظهر على مدعيها معجزة من إحالة الطبائع المخالفة لما بني عليه العالم وقد تكلمنا في غير هذا المكان على أن هذه الأشياء لها طرق توصل إلى صحة اليقين بها عند من لم يشاهدها كصحتها عند من شاهدها ولا فرق وهي نقل الكافة التي قد استشعرت العقول ببدايتها والنفوس بأول معارفها أنه لا سبيل إلى جواز الكذب ولا الوهم عليها وإن ذلك ممتنع فيها فمن تجاهل وأجاز ذلك عليها خرج عن كل معقول ولزمه أن لا يصدق أن من غاب عن بصره من الانس بأنهم أحياء ناطقون كمن شاهدوا أن صورهم على حسب الصورة التي عاين ولزم أن يكون عنده ممكنا في بعض من غاب عن بصره من الناس أن يكونوا بخلاف ما عهد من الصورة إذ لا يعرف أحد إن كان غاب عن حسه فإنه في مثل كيفية ما شاهد من نوعه إلا بنقل الكواف ذلك كما نقلت أن بعضهم بخلاف ذلك في بعض الكيفيات فوجب تصديق ذلك ضرورة كبلاد السودان وما أشبه ذلك ويلزم من لم يصدق خبر الكافة ويجيز

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ابن حزم ٥٨/١

فيه الكذب والوهم أن لا يصدق ضرورة بأن أحدا كان قبله في الدنيا ولا أن في الدنيا أحد إلا من شاهد بحسه فإن جوز هذا عرف بقلبه أنه كاذبوخرج عن حدود من يتكلم معه لأن هذا الشيء لا يعرف البتة إلا من طريق الخبر لا غير فإن نفر عن هذا وأقر بأنه قد كان قبله ملوك وعلماء ووقائع وأمم وأيقن بذلك ولم يكن في كثير منها شك بلى هي عنده في الصحة كما شاهد ولا فرق سئل من أين عرفت ذلك وكيف صح عندك فلا سبيل له أصلا إلى أن يصح ذلك عنده إلا بخبر منقول نقل كافة وبالله تعالى التوفيق فنقول له حينئذ فرق بين ما نقل إليك من كل ذلك وبين كل ما نقل إليك من علامات الأنبياء ولا سبيل له إلى الفرق بين شيء من ذلك أصلا فإن قال الفرق بينها وبينها أنه لا ينكر أحد هذه الأمور وكثير من الناس ينكرون أعلام الأنبياء قيل له وبالله تعالى التوفيق أن كثيرا من الناس لا يعرفون كثيرا مما صح عندك من الأخبار العارضة لمن كان في بلادك قبلها فليس جهلهم بها ودفعهم لها لو حدثوا بها مخرجا لها عن الصحة وكذلك جحد من جحد إعلام الأنبياء ليس مخرجا لها عن الوجوب والصحة فإن قال إنه ليس نجد الناس على الكذب فيما كان قبلنا من الأخبار ما نجدهم على الكذب في إعلام النبوة قيل له وبالله التوفيق هذا كذب بل الأمران سواء لا فرق بينهما ومن الملوك من يشتد عليهم وصف أسلافهم بالجور والظلم والقبائح ويحمي هذا الباب بالسيف فما دونه فما انتفعوا بذلك في كتمان الحق قد نقل ذلك كله وعرف كما نقلت فضائل من يغضب ملوك الزمان من مدحه كفضائل علي رضي الله عنه ما قدر قط من ملوك بني مروان على سترها وطيها وقد رام المأمون والمعتصم والواثق على سعة ملكهم لأقطار الأرض قطع القول بأن القرآن غير مخلوق فما قدروا على ذلك وكل نبي فله عدو." (١)

"فلا بد من أنه إنما هو انتقال الشمس عن مقابلة من قابل بوجهه القرص واستقبل بوجهه وأنفه وسط المسافة التي بين موضع طلوع الشمس وبين موضع غروبها في كل زمان وكل مكان وأخذها إلى جهة حاجبه الذي يلي موضع غروب الشمس وذلك إنما هو في أول النصف الثاني من النهار وقد علمنا أن المداين من معمور الأرض آخذة على أديمها من مشرق إلى مغرب ومن جنوب إلى شمال فيلزم من قال أن الأرض منتصبة إلا على غير مكورة أن كل من كان ساكنا في أول المشرق أن يصلي الظهر في أول النهار ضرورة ولا بد إثر صلاة الصبح بيسير لأن الشمس بلا شك تزول عن مقابلة ما بين حاجبي كل واحد منهم في أول النهار ضرورة ولا بد أن كان الأمر على ما تقولون ولا يحل لمسلم أن يقول إن صلاة الظهر تجوز أن تصلى قبل نصف النهار ويلزمهم أيضا أن من كان ساكنا في آخر المغرب إن الشمس لا تزول عن مقابلة

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ابن حزم ٦٦/١

ما بين حاجبي كل واحد منهم إلا في آخر النهار فلا يصلون الظهر إلا في وقت لا يتسع لصلاة العصر حتى تغرب الشمس وهذا خارج عن حكم دين الإسلام وأما من قال بتكويرها فإن كل من على ظهر الأرض لا يصلي الظهر إلا إثر انتصاف نهاره أبدا على كل حال وفي كل زمان وفي كل مكان وهذا بين لا خفاء فيه وقال عز وجل ﴿سبع سماوات طباقا﴾ وقال تعالى ﴿ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق﴾ وهكذا قام البرهان من قبل كسوف الشمس والقمر بعض الدراري لبعض على أنها سبع سموات وعلى أنها طرائق وقوله تعالى طرائق يقتضي متطرقا فيه وقال تعالى ﴿وسع كرسيه السماوات والأرض﴾ وهذا نص ما قام عليه البرهان من انطباق بعضها على بعض وإحاطة الكرسي بالسموات السبع وبالأرض وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسألوا الله الفردوس الأعلى فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة وفوق ذلك عرش الرحمن وقال تعالى الرحمن على العرش استوى وأخبر هذان النصان بأن ما على العرش هو منتهي الخلق ونهاية العلم ,قال تعالى ﴿إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد﴾ وهذا هو نص ما قام البرهان عليه من أن الكواكب المرمي بها هي دون سماء الدنيا لأنها لو كانت في السماء لكان الشياطين يصلون إلى السماء أو كانت هي تخرج عن السماء وإلا فكانت تلك الشهب لا تصل إليهم إلا بذلك وقد صح أنهم ممنوعون من السماء بالرجوم فصح أن الرجوم دون السماء وأيضا فإن تلك الرجوم ليست نجوما معروفة أصلا وإنما هي شهب ونيازك من نار تتكوكب وتشتعل وتطفأ ولا نار في السموات أصلا فلم نجد الاختلاف إلا في الأسماء لاختلاف اللغات وقد اعترض القاضي منذر بن سعيد في هذا فجعل الأفلاك غير السموات

قال أبو محمد ولا برهان على ما ذكر إلا أنه قال إن السموات هي فوق الأرض فلو كانت السموات محيطة بالأرض لكان بعض السموات تحت الأرض وهذا ليس بشيء لأن التحت والفوق من باب الإضافة لا يقال في شيء تحت إلا وهو فوق لشيء آخر حاشى مركز الأرض فإنه تحت مطلق لا تحت له البتة وكذلك كل ما قيل فيه أنه فوق فهو أيضا تحت لشيء آخر حاشى الصفحة العليا من." (١)

"أبنا بحول الله فساده والآخر قالته المعتزلة وهو أن معناه استولى وأنشدوا قد استوى بشر على العراق قال أبو محمد وهذا فاسد لأنه لو كان ذلك لما كان العرش أولى بالاستيلاء عليه من سائر المخلوقات ولجاز لنا أن نقول الرحمن على الأرض استوى لأنه تعالى مستول عليها وعلى كل ما خلق وهذا لا يقوله أحد فصار هذا القول دعوى مجردة بلا دليل فسقط وقال بعض أصحاب بن كلاب أن الاستواء صفة ذات ومعناه نفي الاعوجاج

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ابن حزم ٧٩/٢

قال أبو محمد وهذا القول في غاية الفساد لوجوه أحدها أنه تعالى لم يسم نفسه مستويا ولا يحل لأحد أن يسم الله تعالى بما لم يسم به نفسه لأن من فعل ذلك فقد ألحد في أسمائه حدود الله أي مال عن الحق وقد حد الله تعالى في تسميته حدودا فقال تعالى ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾ وثانيها أن الأمة مجمعة على أنه لا يدعو أحد فيقول يا مستوي ارحمني ولا يسمي ابنه عبد المستوي وثالثها أنه ليس كل م، نفي عن الله عز وجل وجب أن يوقع عليه ضده لأننا ننفي عن الله تعالى السكون ولا يحل أن يسمى الله متحركا وننفي عنه الحركة ولا يجوز أن يسمى ساكنا وننفي عنه الجسم ولا يجوز أن يسمى ساكنا وننفي عنه النوم ولا يجوز أن يسمى يقظانا ولا منتبها ولا أن يسمى لنفي الانحناء عنه مستقيما وكذلك كل صفة لم يأت بها النص فكذلك الاستواء والاعوجاج منفيان عنه معا سبحانه وتعالى وتعالى الله عن ذلك لأن كل ذلك من صفات الأجسام ومن جملة الإعراض والله قد تعالى عن الأعراض ورابعها أنه يلزم من قال بهذا القول الفاسد أن يكون العرش لم يزل تعالى الله عن ذلك لأنه تعالى علق الاستواء بالعرش فلو كان الاستواء لم يزل لكان العرش لم يزل وهذا كفر وخامسها أنه لو كان الاستواء ههنا نفي الاعوجاج لم يكن لإضافة ذلك إلى العرش معنى ولكان كلاما فاسدا لاوجه له فإن اعترضوا فقالوا إنكم تسمونه سميعا بصيرا وأنه لم يزل كذلك فيلزمكم على هذا أن المسموعات والمبصرات لم تزل قلنا لهم وبالله تعالى نتأيد هذا لا يلزمنا لأننا لا نسمي الله عز وجل إلا بما سمى به نفسه فنقول قال الله تعالى السميع البصير فقلنا بذلك أنه لم يزل وهو السميع البصير بذاته كما هو ولا نقول لا يسمع ولا يبصر فنزيد على ما أتى به النص شيئا ونحن نقول أنه تعالى لم يزل سمعيا للمسموعات بصيرا بالمبصرات يرى المرئيات ويسمع المسموعات ومعنى هذا كله أنه عالم بكل ذلك كما قال الله تعالى إنني معكما أسمع وأرى

وهذا كله معنى العلم الذي لا يقتضي وجود المعلومات لم تزل لكن يعلم ما يكون أنه سيكون على حقيقته ويعلم ما هو كما هو ويعلم ما قد كان كما قد كان وهذا نجده حسا ومشاهدة وضرورة لأننا فيما بيننا قد نعلم أن زيدا سيموت وموته لم يقع وليس هكذا قولهم في الاستواء لأنه مرتبط بالعرش فإن قالوا لنا فإذن معنى سميع بصير هو بعد." (١)

"السلامة لهم لا قدم صدق لهم في الاسلام ولا في الورع ولا في الاجتهاد في الخير ولا في العلم بالقرآن ولا بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بما أجمع عليه المسلمون ولا بما اختلفوا فيه ولا بأقوال الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين ولا بحدود الكلام وحقائق مائيات المخلوقات وكيفياتها

---

(١) الفصل في الملل وال أ هواء والنحل ابن حزم ٢/٩٧

فهم يتبعون ما ترآى لهم ويقتحمون المهالك بلا هدى من الله عز وجل نعوذ بالله من ذلك وقد قال تعالى ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ فنص تعالى على أن من لم يرد ما اختلف فيه إلى كتابه وإلى كلام رسوله صلى الله عليه وسلم وإلى إجماع العلماء من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجميعن ولا من سلك سبيلهم بعدهم فلم يعلم ما استنبطه بظنه ورأيه وليس ننكر الحاجة على القصد إلى تبيين الحق وتبيينه بل هذا هو العمل الفضل الحسن وإنما ننكر الإقدام في الدين بغير برهان من قرآن أو سنة أو إجماع بعد أن أوجبه برهان الحس وأول بديهة العقل والنتائج الثابتة من مقدماته الصحيحة من صحة التوحيد والنبوة فإذا ثبتا بما ذكرنا فضرورة العقل توجب الوقوف عند جميع ما قاله الرسول الذي بعثه الله تعالى إلينا وأمرنا بطاعته وأن لا يعترض عليه بالظنون الكاذبة والآراء الفاسدة والقياسات السخيفة والتقليد المهلك فإن قال قائل وما الذي يمنع من أن نقول لم يزل الله مريدا لما أراد كونه إذا كونه قلنا وبالله تعالى التوفيق يمنع من ذلك أن الله عز وجل أخبر نصا بأنه إذا أراد شيئا كونه فكان فلو كان تعالى لم يزل مريدا لكان لم يزل ما يريد وهذا إلحاد ويقال لهم أيضا وما الفرق بينكم وبين من عكس قولكم فقال لم يزل الله تعالى غير مريد لأن يخلق حتى خلق وهذا لا انفكاك منه

قال أبو محمد ولو أن قائلا يقول أن الخلق هو المراد كونه من الله تعالى فهو مراد الله تعالى وهو الإرادة نفسه، وأنه لا إرادة له إلا ما خلق لما أنكرنا ذلك وإنما ننكر قول من يجعل الإرادة صفة ذات لم تزل لأنه يصف الله تعالى بما لم يصف الله تعالى به نفسه وقول من يجعلها صفة فعل وأنها غير الخلق لأنه يلزمه أن تلك الإرادة إما مرادة مخلوقة وإما غير مرادة ولا مخلوقة فإن قال هي مرادة مخلوقة قيل له أهي مرادة بإرادة هي غيرها ومخلوقة بخلق هو غيرها أم لا بإرادة ولا بخلق فإن قال هي مرادة بلا إرادة أتى بالمحال الذي يبطله العقل ولم يأت به نص فيلزمه الوقوف عنده وكذلك قوله مخلوقة بغير خلق وإن قال هي مرادة بإرادة هي غيرها ومخلوقة بخلق هو غيرها لزمه في إرادة الإرادة وخلق خلقها ما ألزمناه في الإرادة وفي خلقها وهكذا أبدا وهذا يوجب وجود محدثات لا نهاية لعددها وهذا هو قول الدهرية الذي أبطله الله تعالى بضرورة العقل والنص على ما بينا في صدر كتابنا وبالله تعالى التوفيق فإن قال إن الإرادة ليست مرادة ولا مخلوقة أتى بقول يبطله ضرورة العقل لأن القول بإرادة غير مرادة محال غير موجودة لا بحس فيما بيننا ولا بدليل فيما غاب عنا فهو قول بمجرد الدعوى فهو باطل ضرورة وكذلك يلزمه إن قال أنها محدثة غير مخلوقة ما يلزم من قال إن العالم محدث لا محدث له وقد تقدم بطلان هذا القول بالبراهين الضرورية وبالله تعالى التوفيق وأما تسمية الله عز وجل جوادا سخيا أو صفته تعالى بأن له تعالى جودا وسخاء فلا يحل ذلك البتة

ولو أن المعتزلة المقدمين على تسمية ربهم جوادا يكون لهم علم بلغة العرب أو بحقيقة الأسماء ووقوعها على المسميات أو بمعاني الأسماء والصفات ما أقدموا على هذه العظيمة ولا وقعوا في الائتساء." (١)

"قالوا أن الاستطاعة هي المستطيع ومنعوا أن يكون العجز هو العاجز ولا سبيل إلى وجود فرق في ذلك وبهذا نفسه يبطل قول من قال أن الاستطاعة هي بعض المستطيع سواء بسواء لأن العرض لا يكون بعضا للجسم وأما من قال أن الاستطاعة كل ما توصل به إلى الفعل كالإبرة والدلو والحبل وما أشبه ذلك فقول فاسد تبطله المشاهدة لأنه قد توجد هذه الآلات وتعدم صحة الجوارح لا يمكن الفعل فإن قالوا قد تعدم هذه الآلات وتوجد صحة الجوارح ولا يمكن الفعل قلنا صدقتم وبوجود هذه الآلات تم الفعل إلا أن لفظة الاستطاعة التي في معناها نتنازع هي لفظة قد وضعت في اللغة التي بها نتفاهم ونعبر عن مرادنا على عرض في المستطيع فليس لأحد أن يصرف هذه اللفظة عن موضوعها في اللغة برأيه من غير نص ولا إجماع ولو جاز هذا لبطلت الحقائق ولم يصح تفاهم أبدا وقد علمنا يقينا أن لفظة الاستطاعة لم تقع قط في اللغة التي بها نتفاهم على حبل ولا على مهماز ولا على إبرة فإن قالوا قد صح عن أئمة اللسان كابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما إن الاستطاعة زاد وراحلة قيل لهم نعم وقد صح هذا ولا خلاف بين أحد له فهم باللغة أنهما عنيا بذلك القوة على وجود زاد وراحلة وبرهان ذلك أن الزاد والرواحل كثير في العالم وليس كونهما عنيا في العالم موجبا عندهما فرض الحج على ما لا يجدهما فصح ضرورة أنهما عنيا بذلك القوة على إحضار زاد وراحلة والقوة على ذلك عرض كما قلنا وبالله تعالى التوفيق وهكذا القول أيضا أن ذكروا قول الله عز وجل ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾ لأن هذا هو نص قولنا أن القوة عرض ورباط الخيل عرض فسقط هذا القول والحمد لله رب العالمين فإذ قد سقطت هذه الأقوال كلها وصح أن الاستطاعة عرض من الأعراض فواجب علينا معرفة ما تلك الأعراض فنظرنا ذلك بعون الله عز وجل وتأييده فوجدنا بالضرورة الفعل لا يقع باختيار إلا من صحيح الجوارح التي يكون بها ذلك الفعل فصح يقينا أن سلامة الجوارح وارتفاع الموانع استطاعة ثم نظرنا سالم الجوارح لا يفعل مختارا إلا حتى يستضيف إلى ذلك إرادة الفعل فعلمنا أن الإرادة أيضا محركة للاستطاعة ولا نقول أن الإرادة استطاعة لأن كل عاجز عن الحركة فهو مريد لها وهو غير مستطيع وقد علمنا ضرورة أن العاجز عن الفعل فليس فيه استطاعة للفعل لأنهما ضدان والضدان لا يجتمعان معا ولا يمكن أيضا أن تكون الإرادة بعض الاستطاعة لأنه كان يلزم من ذلك أن في تعاجز المريد استطاعة ما لأن بعض الاستطاعة استطاعة وبعض

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ابن حزم ١٣٥/٢

العجز عجز ومحال أن يكون في العاجز عن الفعل استطاعة له البتة فالاستطاعة ليست عجزا فمن استطاع على شيء وعجز عن أكثر منه ففيه استطاعة على ما يستطيع عليه هي غير الاستطاعة التي فيه على ما استطاع عليه وبالله تعالى التوفيق ثم نظرنا فوجدنا السالم الجوارح المريد للفعل قد يعترضه دون الفعل مانع لا يقدر معه على الفعل أصلا فعلمنا أن هاهنا شيئا آخر به تتم الإستطاعة ولا بد وبه يوجد الفعل فعلمنا ضرورة أن هذا الشيء إذ هو تمام الاستطاعة ولا تصح الاستطاعة إلا به فهو باليقين قوة إذ الاستطاعة قوة وأن ذلك الشيء قوة بلا شك فقد علمنا أنه ما أتى به من عند الله تعالى لأنه تعالى مؤتي القوى إذ لا يمكن ذلك لأحد دونه عز وجل فصح ضرورة أن الاستطاعة صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع." (١)

"عز وجل في نفوسهم الإيمان كما قال تعالى ﴿بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين﴾ فهؤلاء آمنوا به عليه السلام بلا تكليف

(قال أبو محمد) ويلزم أهل هذه المقالة أن جميع أهل الأرض كفار لا ألأقل وقد قال بعضهم أنهم مستدلون

(قال أبو محمد) وهذه مجاهرة هو يدري أنه فيها كاذب وكل من سمعه يدري أنه فيها كاذب لأن أكثر العامة من حاضرة وبادية لا يدري ما معنى الاستدلال فكيف أن يستعمله

(قال أبو محمد) ويلزم من قال بهذه المقالة أن لا يأكل من اللحم إلا ما ذبحه هو أو من يدري أنه مستدل وأن لا يطأ إلا زوجة يدري أنها مستدلة ويلزم أن يشهد على نفسه بالكفر ضرورة قبل استدلاله ومدة استدلاله وأن يفارق امرأته التي تزوج في تلك المدة وأن لا يرث أخاه ولا أباه ولا أمه إلا أن يكونوا مستدلين وأن يعمل عمل الخوارج الذين يقتلون غيلة وعمل المغيرية المنصورة في ذبح كل من أمكنهم وقتله وأن يستحلوا أموال أهل الأرض بل لا يحل لهم الكف عن شيء من هذا كله لأن جهاد الكفار فرض وهذا كله أن التزموا طرد أصولهم وكفروا أنفسهم وأن لم يقولوا بذلك تناقضوا وفصح أن كل من اعتقد الإسلام بقلبه ونطق به لسانه فهو مؤمن عند الله عز وجل ومن أهل الجنة سواء كان ذلك عن قبول أو نشأة أو عن استدلال وبالله تعالى التوفيق وأيضا فنقول لهم هل استدل من مخالفيكم في أقوالكم التي تدينون بها أحد أم لم يستدل قط أحد غيركم فلا بد من إقرارهم بأن مخالفيهم أيضا قد استدلوا وهم عندكم مخطئون كمن لم يستدل وأنتم عندهم أيضا مخطئون فإن قالوا إن الأدلة امنتنا من أن نكون مخطئين قلنا لهم وهذا نفسه هو قول خصومكم فإنهم يدعون أن أدلتهم على صواب قولهم وخطأ قولكم ولا فرق ما زالوا على هذه الدعوى مذ كانوا إلى يومنا هذا فما نراكم حصلتم من استدلا لكم إلا على ما حصل عليه من لم يستدل سواء بسواء ولا فرق فإن

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ابن حزم ١٨/٣

قالوا لنا فعلى قولكم هذا يبطل الاستدلال جملة ويبطل الدليل كافة قلنا معاذ الله من هذا لكن أريناك أنه قد يستدل من يخطئ وقد يستدل من يصيب بتوفيق الله تعالى فقط وقد لا يستدل من يخطئ وقد لا يستدل من يصيب بتوفيق الله تعالى وكل ميسر لما خلق له والبرهان والدلائل الصحاح غير المموهة فمن وافق الحق الذي قامت عند غيره البراهين الصحاح بصحته فهو مصيب محق مؤمن استدل أو لم يستدل ومن يسر للباطن الذي قام البرهان عند غيره ببطلانه فهو مبطل مخطئ أو كافر سواء استدل أو لم يستدل وهذا هو الذي قام البرهان بصحته والحمد لله رب العالمين وبالله تعالى التوفيق

الكلام في الوعد والوعيد

(قال أبو محمد) اختلف الناس في الوعد والوعيد فذهبت كل طائفة لقول منهم من قال." (١)

"صلى الله عليه وسلم يلزم من في أقاصي الأرض الإيمان به ومعرفة شرائعه فإن ماتوا في ذلك الحال ماتوا كفارا إلى النار ويبطل هذا قول الله عز وجل ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ وليس في وسع أحد علم الغيب فإن قالوا فهذه حجة الطائفة القائلة أنه لا يلزم أحد شيء من الشرائع حتى تبلغه قلنا لا حجة لهم فيها لأن كل ما كلف الناس فهو في وسعهم واحتمال بنيتهم إلا أنهم معذورون بمغيب ذلك عنهم ولم يكلفوا ذلك تكليفا يعذبون به إن لم يفعلوه وإنما كلفوه تكليف من لا يعذبون حتى يبلغهم ومن بلغه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن له أمرا من الحكم مجملا ولم يبلغه نصه ففرض عليه اجتهاد نفسه في طلب ذلك الأمر وإلا فهو عاص لله عز وجل قال الله تعالى ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وبقوله تعالى ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ وأما من تاب عن ذنب أو كفر ثم رجع إلى ما تاب عنه فإنه إن كان توبته تلك وهو معتقد للعودة فهو عابث مستهزئ مخادع لله تعالى قال الله تعالى ﴿يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم﴾ إلى قوله ﴿عذاب أليم بما كانوا يكذبون﴾ وأما من كانت توبته نصوحا ثابت العزيمة في أن لا يعود فهي توبة صحيحة مقبولة بلا شك مسقطة لكل من تاب عنه بالنص قال عز وجل ﴿وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا﴾ فإن عاد بعد ذلك إلى الذنب الذي تاب منه فلا يعود عليه ذنب قد عفره الله أبدا فإن ارتد ومات كافرا فقد سقط عمله والتوبة عمل فقد حبطت فهذا يعود عليه ما عمل خاصة وأما من راجع الإسلام ومات عليه فقد سقط عنه الكفر وغيره

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ابن حزم ٣٦/٤

(قال أبو محمد) ولا تكون التوبة إلا بالندم والاستغفار وترك المعاودة والعزيمة على ذلك والخروج من مظلمة إن تاب عنها إلى صاحبها بتحلل أو إنصاف ورأيت لأبي بكر أحمد بن علي بن يفجور المعروف بابن الأخشيد وهو أحد أركان المعتزلة وكان أبوه من أبناء ملوك فرغانة من الأتراك وولى أبوه الثغور وكان هذا أبو بكر ابنه يتفقه للشافعي فرأيت له في بعض كتبه بقول أن التوبة هي الندم فقط وإن لم ينو مع ذلك ترك المراجعة لتلك الكبيرة

(قال أبو محمد) هذا أشنع ما يكون من قول المراجعة لأن كل معتقد للإسلام فبلا شك ندري أنه نادم على كل ذنب يعمله عالما بأنه مسيء فيه مستفر منه ومن كان بخلاف هذه الصفة وكان مستحسنا لما فعل غير نادم عليه فليس مسلما فكل صاحب كبيرة فهو على قول ابن الأخشيد غير مؤاخذ بها لأنه تائب منها وهذا خلاف الوعيد فإن قال قائل فإنكم تقطعون على قبول إيمان المؤمن أفتقطعون على قبول توبة التائب وعمل العامل للخير أن كل ذلك مقبول وهل تقطعون على المكثر من السيئات أنه في النار قلنا وبالله تعالى التوفيق إن الأعمال لها شروط من توفية النية حقها وتوفية العمل حقه فلو أيقنا أن العمل وقع كاملا كما أمر الله." (١)

"عليه السلام كان كافرا عدو الله لم يصطفه الله تعالى إلا لدخول النار فإن أراد الوجه الذي ذكرنا لم نمانعه ولا تنازعه في أن موسى وهارون من آل عمران وآل إسماعيل وإسحاق ويوسف ويعقوب من آل إبراهيم مصطفون على العالمين فأي حجة ها هنا لبني هاشم فإن ذكروا الدعاء المأمور به وهو اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وبارك على محمد وعلى محمد فالقول في هذا كما قلنا ولا فرق وهذا دعاء لكل مؤمن وقد قال تعالى ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم صلي على آل أبي أوفي فهذا هو الدعاء لهم بالصلاة على كل مؤمن ومؤمنة بلا خلاف وكذلك الدعاء في التشهد المفترض في كل صلاة من قول المصطفى السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهذا السلام على كل مؤمن ومؤمنة فاستوى بنو هاشم وغيرهم في اطلاق الدعاء بالصلاة عليهم وبالسلام عليهم ولا فرق وقال تعالى ﴿وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون﴾ فوجبت صلوات الله تعالى على كل مؤمن صابر فاستوى كله بنو هاشم وقريش والعرب والعجم ومن كان جميعهم بهذه الصفة وأيضا فيلزم من احتج بقوله تعالى ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين﴾ أن

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ابن حزم ٤/٥١

يقول إن من أسلم من الهارونيين من اليهود أفضل من بني هاشم وأشرف وأولى بالتقديم لأنه من آل عمران ومن آل إبراهيم وفيهم ورد النص

(قال أبو محمد) فصح يقينا أن الله عز وجل إنما أراد بذلك الأنبياء عليهم السلام فقط وبين هذا بيان جليا قول الله عز وجل حاكيا عن إبراهيم عليه السلام أنه قال ﴿ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾ ومن ذرية إبراهيم عليه السلام الظالمين من ذرية غيره وقال عز وجل أن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا فخص الله تعالى بولاية إبراهيم عليه السلام من اتبع إبراهيم كائنا من كان فدخل في هذا كل مؤمن ومؤمنة ولا فضل وأما قول الله عز وجل ﴿قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى﴾ فهذا حق على ظاهره وإنما أراد عليه السلام من قريش أن يودوه لقرابته منهم ولا يختلف أحد من الأمة في أنه عليه السلام لم يرد قط من المسلمين أن يودوا أبا لهب وهو عمه ولا شك في أنه عليه السلام أراد من المسلمين مودة بلال وعمار وصهيب وسليمان وسالم مولي أبي حذيفة وأما قوله عز وجل عن إبراهيم عليه السلام ﴿وأبعث فيهم رسولا منهم﴾ فقد قال عز وجل ﴿وأن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ وقال تعالى ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾ فاستوت الأمم كلها في هذه الدعوة بأن يبعث فيهم رسولا منهم ممن هم قومه فإن احتج محتج بالحديث الثابت الذي فيه أن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل واصطفى قريشا من كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بين هاشم فمعناه ظاهر وهو أنه تعالى اختار كونه عليه الصلاة والسلام من بني هاشم وكون بني هاشم من قريش وكون قريش من كنانة وكون كنانة من بني إسماعيل كما اصطفى أن يكون موسى من بني لاوي وأن يكون بنو لاوي من بني إسحاق عليه السلام وكل نبي من عشيرته التي هو منها ولا يجوز غير هذا البتة ونسأل من أراد حمل ها الحديث على غير هذا لمعنى أيدخل أحد من بني هاشم أو من قريش أو من كنانة أو من إسماعيل النار أم لا فإن أنكروا هذا." (١)

"فقد أوجبوا أنها باطل وإذ قالوا ولا هي باطل فقد أوجبوا أنها حق وهكذا في سائر ما قالوه فأعجبوا العقول وسع هذا فيها وسخموا به ورقهم وعجب آخر وهو قولهم إن ها هنا أحوالا ولفظة ها هنا معناها الإثبات بلا شك فهي موجودة ثابتة بلا شك

قال أبو محمد ولم يخلصوا من هذا من قول معمر في وجوب وجود أشياء لا نهاية لها أو أن يصيروا إلى قولنا في إبطال هذه التي يسمونها أحوالا وإعدامها جملة وما نعلم هوسا إلا وقد انتظمته هذه المقالة ونعوذ

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ابن حزم ٤/١١٨

بالله من الخذلان ومسألة أخرى

قالت الأشعرية ليس في العالم شيء له بعض أصلا ولا شيء له نصف ولا ثلث ولا ربع ولا خمس ولا سدس ولا سبع ولا ثمن ولا تسع ولا عشر ولا جزء أصلا واحتجوا في هذا بأن قالوا يلزم من قال أن الواحد عشر العشرة وجزء من العشرة وبعض العشرة أن يقول ولا بد أن الواحد عشر من نفسه وجزء من نفسه وبعض نفسه وأنه جزء لغيره عشر لغيره لأن العشرة تسعة وواحد فلو كان الواحد عشر العشرة وبعضا للعشرة وجزأ للعشرة لكان عشرا لنفسه وللتسعة التي هي غيره ولكان جزأ بعضا لنفسه وللتسعة التي هي غيره

قال أبو محمد وهذا خبط شديد أول ذلك أنه رد على الله تعالى مجرد وتكذيب للقرآن وخلاف اللغة بل لجميع اللغات ومكابرة للعقول وللحواس قال تعالى ﴿وإذا خلا بعضهم إلى بعض﴾ وقال تعالى ﴿يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا﴾ وقال تعالى ﴿فلأمه الثلث﴾ ﴿فلامه السدس﴾ ﴿فلها النصف﴾ ﴿ولهن الربع﴾ ﴿فلهن الثمن﴾ فقد كذبوا القرآن نصا ثم هذا موجود في كل طبيعة وفي كل لغة ومحسوس بالحواس ثم يقال لهم لا فرق بينكم وبين من صحح ولم ينكر كون الشيء بعض نفسه وبعض غيره وجزأ لنفسه وجزأ لغيره وعشر نفسه وعشر غيره واحتج في تصحيح ذلك بالحجة التي رمتم بها إبطال ذلك ولا مزيد وكلاكما متسكع ١ في ظلمة الخطأ ثم نقول لهم وبالله تعالى التوفيق ليس الأمر كما ظننتم بل الأسماء موضوعة للتفاهم ولتمييز بعض المسميات من بعض فالعشرة اسم للعشرة أفراد مجتمعات في العدد كذلك لتسعة وواحد ولثمانية واثنين ولسبعة وثلاثة ولستة وأربعة وخمسة وخمسة قال تعالى ﴿ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة﴾ وهكذا جميع الأعداد لا ينكر ذلك إلا مخذول منكر للمشاهدة فبالضرورة ندري أن كل جزء من تلك الجملة فهو بعض لها وعشر لها وقسم منها لنسبة ما ولا يقال هو جزء لنفسه ولا جزء لغيره ولا أنه بعض لنفسه ولا أنه بعض لغيره ولا عشر لنفسه ولا عشر لغيره ومثل هذا البلق الذي هو اسم لاجتماع السواد والبياض معا فالبياض البلق والسواد بعد البلق وليس البياض جزأ لنفسه وللسواد ولا بعضا لنفسه وللسواد وكل واحد منهما جزء للباق وكذلك الإنسان اسم للجملة المجتمعة من أعضائه ولا شك في أن العين بعض الإنسان وجزء من الإنسان ولا يحتمل أن يقال العين بعض نفسها وبعض الأذن واليد ولا أن يقال الأذن جزء لنفسها وللعين والأنف وهكذا في سائر الأعضاء فعلى قول هؤلاء النوكى ٢ يلزمهم أن لا تكون العين بعض الإنسان وأن يقولوا أن العين بعض نفسها وبعض الأذن ومن أبطل الأبعاض والأجزاء فقد أبطل الجمل لأن الجمل ليست شيئا البتة غير أبعاضها ومن أبطل الجمل فقد

أبطل الكل والجزء وأبطل العالم بكل ما فيه وإذا بطل العالم بطل الدين والعقل وهذه حقيقة السفسطة وما نعلم في الأقوال أحمق من هذه المسالة ومن التي قبلها نعوذ بالله من الخذلان." (١)

"جملة والحمد لله رب العالمين وقالوا أن كل جسم فإنه لا يخلو من أن يقع تحت جميع الحواس أو تحت بعضها والنفس لا تقع تحت كل الحواس ولا تحت بعضها فالنفس ليست جسما

قال أبو محمد وهذه مقدمة فاسدة كما ذكرنا آنفا لأن ما عدم اللون من الأجسام لم يدرك بالبر كالهواء وكالنار في عنصرها وإن ما عدم الرائحة لم يدرك بالشم كالهواء والنار والحصى والزجاج وغير ذلك وما عدم الطعم لم يدرك بالذوق كالهواء والنار والحصى والزجاج وما عدم المجسة لم يدرك باللمس كالهواء الساكن والنفس عادمة اللون والطعم والمجسة والرائحة فلا تدرك بشيء من الحواس بل هي المدركة لكل هذه المدركات وهي الحساسة لكل هذه المحسوسات فهي حساسة لا محسوسة وإنما تعرف بآثارها وبراهين عقلية وسائر الأجسام والأعراض محسوسة لا حساسة ولا بد من حساس لهذه المحسوسات ولا حساس لها غير النفس وهي التي تعلم نفسها وغيرها وهي القابلة لأعراضها التي تتعاقب عيها من الفضائل والرذائل المعلومة بالعقل كقبول سائر الأجرام لما يتعاقب عليها من الأعراض بالعقل والنفس هي المتحركة باختيارها المحركة لسائر الأجسام هي مؤثرة فيها تألم وتلتذ وتفرح وتحزن وتغضب وترضى وتعلم وتجهل وتحب وتكره وتذكر وتنسي وتنتقل وتحل فبطل قول هؤلاء أن كل جسم فلا بد من ان يقع تحت الحواس أو تحت بعضها لأنها دعوى لا دليل عليها وكل دعوى عربت من دليل فهي باطلة وقالوا كل جسم فإنه لا محالة يلزمه الطول والعرض والعمق والسطح والشكل والكم والكيف فإن كانت النفس جسما فلا بد أن تكون هذه الكيفيات فيها أو يكون بعضها فيها فأي الوجهين كان فهي إذا محاط بها هي مدركة بالحواس أو من بعضها ولا نرى الحواس تدركها فليست جسما

قال أبو محمد هذا كله صحيح وقضايا صادقة حاشا قضية واحدة ليست فيها وهي قولهم وهي مدركة من الحواس أو من بعضها فهذا هو الباطل المقحم بلا دليل وسائر ذلك صحيح وهذه القضية الفاسدة دعوى كاذبة وقد تقدم أيضا إفسادنا لها آنفا مع تعريها عن دليل يصححها ونعم فالنفس جسم طويل عريض عميق ذات سطح وخط وشكل ومساحة وكيفية يحاط بها ذات مكان وزمان لأن هذه خواص الجسم ولا بد والعجب من قلة حياء من أقحم مع هذا فهي إذا مدركة بالحواس وهذا عين الباطل لأن حاسة البصر وحاسة السمع وحاسة الذوق وحاسة الشم وحاسة اللمس لا يقع شيء منها لا على الطول ولا على العرض ولا على

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ابن حزم ٥/٣٤

العمق ولا على السطح ولا على الشكل ولا على المساحة ولا على الكيفية ولا على الخط وإنما تقع حاسة البصر على اللون فقط فإن كان في شيء مما ذكرنا لون وقعت عليه حاسبة البصر وعلمت ذلك الملون بتوسط اللون وإلا فلا وإنما تقع حاسة السمع على الصوت فإن حدث في شيء مما ذكرنا صوت وقعت عليه حاسة السمع حينئذ وعلمت ذلك المصوت بتوسطه وإلا فلا وإنما تقع حاسة الشم على الرائحة فإن كان في شيء مما ذكرنا رائحة وقعت عليها حينئذ حاسة الشم وعلمت حامل الرائحة بتوسط الرائحة وإلا فلا وإن كان لشيء مما ذكرنا طعم وقعت عيه حينئذ حاسة الذوق وعلمت المذوق بتوسط الطعم وإلا فلا وإن كان في شيء مما ذكرنا مجسة وقعت عليها حاسة اللمس حينئذ وعلمت الملموس بتوسط المجسة وإلا فلا وقالوا أن من خاصة الجسم أن يقبل التجزيء وإذا جزئ خرج منه الجزء الصغير والكبير ولم يكن الجزء الصغير كالجزء الكبير فلا يحلو حينئذ من أحد أمرين إما أن يكون كل جزء منها نفسا فيلزم من ذلك أن لا تكون النفس نفسا واحدة بل تكون حينئذ أنفسا كثيرة مركبة من أنفس وإما أن يكون كل جزء منها نفسا فيلزم أن لا تكون كلها نفسا." (١)

"قال أبو محمد أما قولهم إن خاصة الجسم احتمال التجزيء فهو صدق والنفس محتملة للتجزيء لأنها جسم من الأجسام وأما قولهم أن الجزء الصغير ليس كالكبير فإن كانوا يريدون المساحة فنعم وأما في غير ذلك فلا وأما قولهم أنها إن تجزأت فإما أن يكون كل جزء منها نفسا وإلزامهم من ذلك أنها مركبة من أنفس فإن القول الصحيح في هذا أن النفس محتملة للتجزيء بالقوة وإن كان التجزيء بانقسامها غير موجود بالفعل وهكذا القول في الفلك والكواكب كل ذلك محتمل للتجزيء بالقوة وليس التجزيء موجودا في شيء منها بالفعل وأما قولهم أنها مركبة من أنفس فشغب فاسد لأننا قد قدمنا في غير موضع أن المعاني المختلفة والمسميات المتغايرة يجب أن يوقع على كل واحد منها اسم يبين به عن غيره وإلا فقد وقع الأشكال وبطل التفاهم وصرنا إلى قول السوفسطائية المبطلة لجميع الحقائق ووجدنا العالم ينقسم قسمين أحدهما مؤلف من طبائع مختلفة فاصطلحنا على أن سمينا هذا القسم مركبا والثاني مؤلفا من طبيعة واحدة فاصطلحنا على أن سمينا هذا القسم بسيطا ليقع التفاهم في الفرق بين هذين القسمين ووجدنا القسم الأول لا يقع على كل جزء من أجزائه اسم كله كالإنسان الجزئي فإنه متألف من أعضاء لا يسمى شيء منها إنسانا كالعين والأنف واليد وسائر أعضائه التي لا يسمى عضو منها على انفراده إنسانا فإذا تألفت سمي المتألف منها إنسانا ووجدنا القسم الثاني يقع على كل جزء من أجزائه اسم كله كالأرض والماء والهواء والنار

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ابن حزم ٥/٥١

وكالفلك فكل جزء من النار نار وكل جزء من الماء ماء وكل جزء من الهواء هواء وكل جزء من الفلك فهو فلك وكل جزء من النفس نفس وليس ذلك موجبا أن تكون الأرض مؤلفة من أرضين ولا أن يكون الهواء مؤلفا من أهوية ولا أن يكون الفلك مؤلفا من أفلاك ولا أن تكون النفس مؤلفة من أنفس وحتى لو قيل ذلك بمعنى أن كل بعض منها يسمى نفسا وكل بعض من الفلك يسمى فلكا فما كان يكون في ذلك ما يعترض به على أنها جسم كسائر الأجسام التي ذكرنا وبالله تعالى التوفيق وقالوا أيضا طبع ذات الجسم أن يكون غير متحرك والنفس متحركة فإن كانت هذه الحركة التي فيها من قبل الباري تعالى فقد وجدنا لها الحركات فاسدة فكيف يضاف ذلك إلى الباري تعالى

قال أبو محمد وهذا الكلام غاية الفساد والهجنة ولقد كان ينبغي لمن ينتسب إلى العلم إن كان يدري مقدار سقوط هذه الاعتراضات وسخفها أن يصون نفسه عن الاعتراض بها لرذالتها فكان الأولى به أن يتعلم قبل أن يتكلم فأما قوله أن طبع ذات الجسم أن تكون غير متحركة فقول ظاهر الكذب والمجاهرة لأن للأفلاك والكواكب أجساما وطبعها الحركة الدائمة المتصلة أبدا إلى أن يحيلها خالقها عن ذلك يوم القيامة وأن للعناصر دون الفلك أجساما وطبعها الحركة إلى مقرها والسكون في مقرها وأما النفس فلأنها حية كان طبعها السكون الاختياري والحركة الاختيارية حينا وحينا هذا كله لا يجهله أحد به ذوق وأما قولهم أن لها حركات ردية فكيف تضاف إلى الباري تعالى فإنما كان بعض حركات النفس رديا بمخالفة النفس أمر باريها في تلك الحركات وإنما أضيفت إلى الباري تعالى لأنه خلقها فقط على قولنا أو لأنه تعالى خلق تلك القوى التي بها كانت تلك الحركات فسقط إلزامهم الفاسد والحمد لله رب العالمين وقالوا أيضا إن الأجسام في طبعها الاستحالة والتغير واحتمال الإنقسام أبدا بلا غاية ليس شيء منها إلا هكذا أبدا فهي محتاجة إلى من يربطها ويشدها ويحفظها ويكون به تماسكها قالوا والفاعل لذلك النفس فلو كانت النفس جسما لكانت محتاجة إلى من يربطها ويحلها فيلزم من ذلك أن تحتاج إلى نفس أخرى والأخرى إلى أخرى والأخرى كذلك إلى ما لا نهاية له وما لا نهاية له باطل

قال أبو محمد هذا أفسد من كل قول سبق من تشغيباتهم لأن مقدمته مغشوشة فاسدة كاذبة أما قولهم." (١)

"أو من بعد بعد إلى أول العقل أو إلى الحواس فما صححته هذه البراهين فهو حق وما لم تصححه هذه البراهين فهو غير صحيح ثم نعكس عليهم هذا السؤال بعينه فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق قولكم هذا

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ابن حزم ٥٢/٥

بأي شيء علمتموه بالعقول أم بالحواس أو بدليل غيرهما فإن علمتموه بالحواس أو العقول فكيف خولفتم فيه وإن كنتم عرفتموه بدليل فذلك الدليل بما عرفتموه أبالحواس أم بالعقول أم بدليل آخر وهكذا أبدا وكل سؤال أفسد حكم نفسه فهو فاسد وعلى أن هذا لهم لازم لأنهم صححوه ومن صحح شيئا لزمه ونحن لم نصحح هذا السؤال فلا يلزمنا وقد أجبنا عنه بما دفعه عنا وأما هم فلا مخلص لهم منه وبالله تعالى التوفيق وأما قولهم نسألهم عن علمهم بما يدعون صحته أتعلمونه أم لا فإن قالوا لا نعلمه بطل قولهم إذا قروا بأنهم لا يعلمونه وإن قالوا بل نعلمه سألناهم أبعلم علمتم علمكم بذلك أم بغير علم وهكذا أبدا فهذا أمر قد أحكمنا بيان فساده في باب أفردناه في ديواننا هذا على أصحاب معمر في قولهم بالمعاني وعلى الأشعرية ومن وافقهم من المعتزلة في قولهم بالأحوال وإنما كلامنا هذا مع من يقول بتكافؤ الأدلة

قال أبو محمد وهذا السؤال نفسه مردود عليهم كما هو ونسألهم أتعلمون صحة مذهبكم هذا أم لا فإن قالوا لا أقروا بأنهم لا يعلمون صحته وفي هذا إبطاله والله أنما هو ظن لا حقيقة وإن قالوا بل نعلمه سألناهم أبعلم تعلمونه أم بغير علم وهكذا أبدا إلا أن السؤال لازم لهم لأنهم صححوه ومن صحح شيئا لزمه وأما نحن فلم نصححه فلا يلزمنا وقد أجبنا عنه في بابه بأننا نعلم صحة علمنا بعلمنا ذلك بعينه لا بعلم آخر ونعقل أن لنا عقلا بعقلنا ذلك بنفسه وإنما هو سؤال من يبطل الحقائق كلها لا من يقول بتكافؤ الأدلة فبطل كل ما موهوا به والحمد لله رب العالمين

قال أبو محمد ثم نقول لهم أنتم فد أثبتم الحقائق وفي الناس من يبطلها ومن يشك فيها وهم السوفسطائية وعلمتم أنهم مخطئون في ذلك ببراهين صحاح فبراهين صحاح أيضا صح ما أبطلتموه أو شككتم فيه من أن في مذاهب الناس مذهبا ظاهر صحيحا الصحة فإذا سأل عنها أجيب بها في مسألة مسألة

قال أبو محمد ويقال لمن قال لكل ذي ملة أو نحلة أو مذهب لعلك مخطئ وأنت تظن أنك مصيب لأن هذا ممكن في كثير من الأقوال بلا شك أخبرنا أفي الناس من فسد دماغه وهو يظن أنه صحيح الدماغ فإن أنكر ذلك كابر ودفع المشاهدات وإن قال هذا ممكن قيل له لعلك أنت الآن كذلك وأنت تظن أنك سالم الدماغ فإن قال لا لأن ها هنا براهين تصحح أني سالم الذهن قيل له وها هنا براهين تصحح الصحيح من الأقوال وتبينه من الفاسد فإن سأل عنها أجبت بها في مسألة مسألة

قال أبو محمد فإذ قد بطل بيقين أن تكون جميع أقوال الناس صحيحة لأن في هذا إن يكون الشيء باطلا حقا معا وبطل أن تكون كلها باطلا لأن في هذا أيضا إثبات الشيء وضده معا لأن الأقوال كلها إنما هي نفي شيء يثبته آخر من الناس فلو كان كلا الأمرين باطلا لبطل النفي في الشيء وإثباته معا وإذا بطل إثباته

صح نفيه وإذا بطل نفيه صح إثباته فكان يلزم من هذا أيضا أن يكون الشيء حقا باطلا معا تثبت بيقين أن في الأقوال حقا وباطلا وإذ هذا لا شك فيه فبالضرورة نعرف أن بين الحق والباطل فرقا موجودا وذلك الفرق هو البرهان فمن عرف البرهان عرف الحق من الباطل وبالله تعالى التوفيق فإن قال قائل فإنكم محيلون علي براهين تقولون أن ذكرها جملة لا يمكن وتأمرون بالجد في طلبها فما الفرق بينكم وبين دعاة الإسماعيلية والقرامطة الذين يحيلون على مثل هذا قلنا لهم الفرق بيننا وبينهم برهانان." (١)

"معنى الرحمة فاعلم أن ذلك كمال وليس بنقصان في معنى الرحمة

أما أنه ليس بنقصان فمن حيث أن كمال الرحمة بكمال ثمرتها ومهما قضيت حاجة المحتاج بكمالها لم يكن للمرحوم حظ في تألم الراحم وتفجعه وإنما تألم الراحم لضعف نفسه ونقصانها ولا يزيد ضعفها في غرض المحتاج شيئا بعد أن قضيت كمال حاجته

وأما أنه كمال في معنى الرحمة فهو أن الرحيم عن رقة وتألم يكاد يقصد بفعله دفع ألم الرقة عن نفسه فيكون قد نظر لنفسه وسعى في غرض نفسه وذلك ينقص عن كمال معنى الرحمة بل كمال الرحمة أن يكون نظره إلى المرحوم لأجل المرحوم لا لأجل الاستراحة من ألم الرقة فائدة

الرحمن أخص من الرحيم ولذلك لا يسمى به غير الله عز وجل

والرحيم قد يطلق على غيره فهو من هذا الوجه قريب من اسم الله تعلى الجاري مجرى العلم وإن كان هذا مشتقا من الرحمة قطعا ولذلك جمع الله عز وجل بينهما فقال ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ ١٧ سورة الإسراء / الآية ١١٠ فيلزم من هذا الوجه ومن حيث منعنا الترادف في الأسماء المحصاة أن يفرق بين معنى الاسمين فبالحري أن يكون المفهوم من الرحمن نوعا من الرحمة هي أبعد من مقدروات العباد وهي ما يتعلق بالسعادة الأخروية فالرحمن هو العطوف على العباد بالإيجاد أولا وبالهداية إلى الإيمان وأسباب السعادة ثانيا وبالإسعاد في الآخرة ثالثا والإنعام بالنظر إلى وجهه الكريم رابعا." (٢)

"والمجاهدات وتقدير السياسات التي تفضي إلى مصالح الدين والدنيا وبذلك استخلف الله عباده في الأرض واستعمرهم فيها لينظر كيف يعملون

وإنما الحظ الديني من مشاهدة هذا الوصف لله تعالى أن يعلم أن الأمر مفروغ منه وليس بالأنف وقد جف

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ابن حزم ٨٥/٥

(٢) المقصد الأسنى أبو حامد الغزالي ص/٦٣

القلم بما هو كائن وأن الأسباب قد توجهت إلى مسبباتها وانسياقها إليها في أحيانها وأجالها حتم واجب فكل ما يدخل في الوجود فإنما يدخل بالوجوب فهو واجب أن يوجد وإن لم يكن واجبا لذاته ولكن واجب بالقضاء الأزلي الذي لا مرد له فيعلم أن المقدور كائن وأن الهم فضل فيكون العبد في رزقه مجملا في الطلب مطمئن النفس ساكن الجأش غير مضطرب القلب

فإن قلت فيلزم منه إشكالان

أحدهما أن الهم كيف يكون فضلا وهو أيضا مقدور لأنه قدر له سبب إذا جرى سببه كان حصول الهم واجبا

والثاني أن الأمر إذا كان مفروغا منه ففيم العمل وقد فرغ هو عن سبب السعادة والشقاوة

فالجواب عن الأول أن قولهم المقدور كائن والهم فضل ليس معناه أنه فضل على المقدور خارج عنه بل أنه فضل أي لغو لا فائدة فيه فإنه لا يدفع المقدور ولأن سبب الهم بما يتوقع كونه هو الجهل المحض لأن ذلك إن قدر كونه فالحذر والهم لا يدفعه وهو استعجال نوع من الألم خوفا من وقوع الألم وإن لم يقدر كونه فلا معنى للهم به فبهذين الوجهين كان الهم فضلا

وأما العمل فجوابه قوله صلى الله عليه وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له." (١)

"التمهيد الرابع

في بيان مناهج الأدلة

التي انتهجناها في هذا الكتاب

إعلم أن مناهج الأدلة متشعبة وقد أوردنا بعضها في كتاب محك النظر وأشبعنا القول فيها في كتاب معيار العلم. ولكنا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المتغلقة والمسالك الغامضة قصدا للايضاح وميلا إلى الإيجاز واجتنابا للتطويل. ونقتصر على ثلاثة مناهج: المنهج الأول: السبر والتقسيم وهو ان نحصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني. كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديما فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثا أنه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود إستفدناه من علمين آخرين أحدهما قولنا: العالم إما قديم أو حادث فإن الحكم بهذا الانحصار علم.

والثاني: قولنا ومحال أن يكون قديما فإن هذا علم آخر.

والثالث: هو اللازم منهما وهو المطلوب بأنه حادث. وكل علم مطلوب، فلا يمكن أن يستفاد الا من

(١) المقصد الأسنى أبو حامد الغزالي ص/٩٦

علميين هما أصلان ولا كل أصلين، بل إذا وقع بينهما إزدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص، فإذا وقع الازدواج على شرطه أفاد علما ثالثا وهو المطلوب، وهذا الثالث قد نسميه دعوى إذا كان لنا خصم، ونسميه مطلوبا إذا كان لم يكن لنا خصم، لأنه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعا بالاضافة إلى." (١)

"الأصلين فإنه مستفاد منهما. ومهما أقر الخصم بالأصلين يلزمه لا محالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى.

المنهج الثاني: أن نرتب أصلين على وجه آخر مثل قولنا: كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو أصل، والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر، فيلزم منهما صحة دعوانا وهو أن العالم حادث وهو المطلوب فتأمل. هل يتصور أن يقر الخصم بالأصلين ثم يمكنه إنكار صحة الدعوى فتعلم قطعا أن ذلك محال.

المنهج الثالث: أن لا نتعرض لثبوت دعوانا، بل ندعي إستحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض إلى المحال وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة. مثاله: قولنا إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل أن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة أن المفضي إليه محال وهو مذهب الخصم. فههنا أصلان: أحدهما قولنا إن كانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى ما لا نهاية له، فإن الحكم بلزوم إنقضاء ما لا نهاية له – على القول بنفي النهاية عن دورات الفلك – علم ندعيه ونحكم به. ولكن يتصور فيه من الخصم إقرارا وإنكار بأن يقول: لا أسلم أنه يلزم ذلك. والثاني قولنا إن هذا اللازم محال فإنه أيضا أصل يتصور فيه إنكار بأن يقول: سلمت الأصل الأول ولكن لا أسلم هذا الثاني وهو إستحالة إنقضاء ما لا نهاية له، ولكن لو أقر بالأصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجبا بالضرورة؛ وهو الاقرار باستحالة مذهبه المفضي إلى هذا المحال. فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال جلية لا يتصور إنكار حصول العلم منها، والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول، وازدواج الأصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل. والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الأصلين علم بوجه دلالة الدليل، وفكرك الذي هو عبارة عن إحضارك الأصلين في الذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصلين هو النظر؛ فإذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان؛ إحداهما: إحضار الأصلين في الذهن وهذا يسمى فكرا، والآخر: تشوقك إلى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلبا. فلذلك قال من جرد التفاته إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/١٨

أنه الفكر. وقال من جرد التفاته إلى الوظيفة الثانية في حد النظر أنه طلب علم أو غلبة ظن. وقال من التفت إلى الأمرين جميعا أنه الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن.." (١)

"فهكذا ينبغي أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودع عنك ما سودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تشفي غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة إلا من انصرف خائبا عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة. فإن رجعت الآن في طلب الصحيح إلى ما قيل في حد النظر دل ذلك على انك تخص من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه إلى حاصل، فإنك إذا عرفت أنه ليس ههنا إلا علوم ثلاثة: علمان هما أصلان يترتبان ترتبا مخصوصا، وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفتان: إحداهما إحضار العلمين في ذهنك، والثانية التفطن لوجه العلم الثالث منهما. والخيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في ان تعبر به عن الفكر الذي هو احضار العلمين، أو عن التشوف الذي هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث، أو عن الأمرين جميعا، فإن العبارات مباحة والاصطلاحات لا مشاحة فيها.

ف ا ن قلت غرضي أن أعرف اصطلاح المتكلمين وأنهم عبروا بالنظر عماذا، فاعلم أنك إذا سمعت واحدا يجد النظر بالفكر، وآخر بالطلب، وآخر بالفكر الذي هو يطلب به، لم تسترب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه. والعجب ممن لا يتفطن هذا ويفرض الكلام في حد النظر.

مسألة خلافية: ويستدل بصحة واحد من الحدود وليس يدري أن حظ المعنى المعقول من هذه الأمور لا خلاف فيه وأن الأصطلاح لا معنى للخلاف فيه. وإذا أنت امعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعا أن أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان من حقه أن يقدر المعاني أولا ثم ينظر في الألفاظ ثانيا، ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات. ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق، ونكل عن التحقيق.

فإن قلت: إني لا استريب في لزوم صحة الدعوى من هذين الأصلين إذا أقر الخصم بهما على هذا الوجه، ولكن من أين يجب على الخصم الاقرار بهما ومن أين تقتضي هذه الأحوال المسلمة الواجبة التسليم؟ فاعلم أن لها مدارك شتى ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نجتهد أن لا يعد ستة: الأول منها: الحسيات، أعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة، مثاله أنا إذا قلنا مثلا كل حادث فله سبب، وفي

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/١٩

العالم حوادث فلا بد لها من سبب. فقولنا: في العالم حوادث، أصل واحد يجب الإقرار به، فإنه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث أشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والامطار ومن الأعراض والأصوات." (١)

"القطب الأول

في النظر في ذات الله تعالى

وفيه عشر دعاوى

الدعوى الأولى: وجوده تعالى وتقدس، برهانه أنا نقول كل حادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث فيلزم منه إن له سببا، ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى. ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها، وشرح ذلك بالتفصيل أنا لا نشك في أصل الوجود، ثم نعلم أن كل موجود اما متحيزا أو غير متحيز، وأن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهرا فردا، وإن ائتلف إلى غيره سميناه جسما، وإن غير المتحيز أما أن يستدعي وجوده جسما يقوم به ونسميه الأعراض، أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى، فأما ثبوت الأجسام وأعراضها، فمعلوم بالمشاهدة، ولا يلتفت إلى من ينازع في الأعراض وإن طال فيها صياحه وأخذ يلتمس منك دليلا عليه، فإن شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه، وإن لم يكن موجودا فكيف نشتغل بالجواب عنه والإصغاء إليه، وإن كان موجودا فهو لا محالة غير جسم المنازع إذ كان جسما موجودا من قبل، ولم يكن التنازع موجودا فقد عرفت أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة. فإما موجود ليس." (٢)

"بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجوده وندعي أن العالم موجود به، وبقدرته، وهذا يدرك بالدليل لا بالحس، والدليل ما ذكرناه، فلنرجع إلى تحقيقه. فقد جمعنا فيه أصلين فلعل الخصم ينكرهما، فنقول له: في أي الأصلين تنازع؟ فإن قال إنما أنازع في قولك إن كل حادث فله سبب فمن أين عرفت هذا، فنقول: إن هذا الأصل يجب الاقرار به، فإنه أولي ضروري في العقل، ومن يتوقف فيه فإنما يتوقف لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث، ولفظ السبب، وإذا فهمهما صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سببا، فانا نعني بالحادث ما كان معدوما ثم صار موجودا فنقول وجوده قبل أن وجد كان محالا أو ممكنا، وباطل أن يكون محالا لأن المحال لا يوجد قط، وإن كان ممكنا فلسنا نعني بالممكن إلا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد ولكن لم يكن موجودا لأنه ليس يجب وجوده لذاته

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/٢٠

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/٢٤

إذ لو وجد وجوده لذاته لكان و ا جبا لا ممكنا، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود. فإذا كان استمرار عدمه من حيث أنه لا مرجح للوجود على العدم، فمن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود، ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح: والحاصل أن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم، وهذا إذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطرا إلى التصديق به. فهذا بيان اثبات هذا الأصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لاقامة دليل عليه.

فإن قيل لم تنكرون على من ينازع في الأصل الثاني، وهو قولكم أن العالم حادث، فنقول: إن هذا الأصل ليس بأولي في العقل، بل نثبته ببرهان منظوم من أصلين آخرين هو أنا نقول إذ قلنا أن العالم حادث أردنا بالعالم الآن، الأجسام والجواهر فقط، فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث ففي أي الأصلين النزاع؟

فإن قيل لم قيل أن كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث؟ قلنا: لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، فإن قيل: ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما، فلا نسلم الوجود ولا الحدوث،." (١)

"فإن قيل: فلعلها انتقلت إليه من موضع آخر، فبم يعرف بطلان القول، بانتقال الأعراض؟ قلنا: قد ذكر في إبطال ذلك أدلة ضعيفة لا نطول الكتاب بنقلها ونقضها، ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه أن نبين أن تجويز ذلك لا يتسع له عقل من لم يذهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال، ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه. وبيانه أن الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز إلى حيز، وذلك يثبت في العقل بأن فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر، ثم علم أن العرض لا بد له من محل كما لا بد للجوهر من حيز، فتتخيل أن إضافة العرض إلى المحل كإضافة الجوهر إلى الحيز فيسبق منه إلى الوهم إمكان الانتقال عنه، كما في الجوهر، ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كونا زائدا على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كونا زائدا على ذات الجوهر والحيز، ولصار يقوم بالعرض عرض، ثم يفتقر قيام العرض بالعرض إلى إختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به، وهكذا يتسلل ويؤدي إلى أن لا يوجد عرض واحد ما لم توجد أعراض لا نهاية لها، فلنبحث عن السبب الذي لأجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون أحد الاختصاصيين زائدا على ذات المختص ودون الآخر، فمنه

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/٢٥

يتبين الغلط في توهم الانتقال.

والسر فيه، أن المحل وإن كان لازما للعرض كما أن الحيز لازم للجوهر، ولكن بين اللازمين فرق: إذ رب لازم ذاتي للشيء، ورب لازم ليس بذاتي للشيء، وأعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان الشيء، فإن بطل الوجود بطل به وجود الشيء، وإن بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل، والحيز ليس ذاتيا للجوهر فإنا نعلم الجسم والجوهر أولا ثم ننظر بعد ذلك في الحيز، أهو أمر ثابت أم هو أمر موهوم ونتوصل إلى تحقيق ذلك بدليل وندرك الجسم بالحس في المشاهدة من غير دليل. فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلا لجسم زيد ذاتيا لزيد، ولم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد، وليس كذلك طول زيد مثلا لأنه عرض في زيد لا نعقله في." (١)

"نفسه دون زيد بل نعقل زيدا الطويل، فطول زيد يعلم تابعا لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد، فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيد. فاختصاصه بزيد ذاتي له، أي هو لذاته لا لمعنى زائد عليه هو اختصاص، فإن بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته والانتقال يبطل الاختصاص فتبطل ذاته، إذ ليس اختصاصه بزيد زائدا على ذاته، أعني ذات العرض، بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فإنه زائد عليه فليس في بطلانه، بالانتقال ما يبطل ذاته، ورجع الكلام إلى أن الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل، فإن كان الاختصاص زائدا على الذات لم تبطل به الذات، وإن لم يكن معنى زائدا بطلت ببطلانه الذات، فقد انكشف هذا وآل النظر إلى أن اختصاص العرض بمحله لم يكن زائدا على ذات العرض كاختصاص الجوهر بحيزه، وأما العرض فإنه عقل بالجوهر لا بنفسه فذات العرض وكونه للجوهر المعين وليس له ذات سواه. فإذا قدرنا مفارقته لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته، وإنما فرضنا الكلام في الطول لتفهيم المقصود فإنه وإن لم يكن عرضا ولكنه، عبارة عن كثرة الأجسام في جهة واحدة، ولكنه مقرب لغرضنا إلى الفهم، فإذا فهم فلننقل البيان إلى الأعراض. وهذا التوفيق والتحقيق وإن لم يكن لائقا بهذا الإيجاز ولكن افتقر إليه لأن ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف. فقد فرغنا من إثبات أحد الأصلين، وهو أن العالم لا يخلو عن الحوادث، فإنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثات وليسا بمنتقلين، مع أن الإطناب ليس في مقابلة خصم معتقد، إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث، وهم المنكرون لحدوث العالم، فإن قيل: فقد بقي الأصل الثاني وهو قولكم إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه؟ قلنا: لأن العالم لو كان قديما مع أنه لا يخلو عن الحوادث، لثبتت حوادث لا أول لها وللزم

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/٢٧

أن تكون دورات الفلك غير متناهية ال ،عداد، وذلك محال لأن كل ما يفضي إلى المحال فهو محال، ونحن نبين أنه يلزم عيه ثلاثة محالات: الأول – أن ذلك لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له، ووقع الفراغ منه وانتهى، ولا فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا تناهى، فيلزم أن يقال قد تناهى ما لا يتناهى، ومن المحال البين أن يتناهى ما لا يتناهى وأن ينتهي وينقضي ما لا يتناهى.

الثاني – أن دورات الفلك إن لم تكن متناهية فهي إما شفع وإما وتر، وإما لا شفع ولا وتر، وإما شفع ووتر معا. وهذه الأقسام الأربعة محال؛ فالمفضي إليها." (١)

"ذاته، والصفة الزائدة التي بها تهيأ للفعل الموجود نسميها قدرة، إذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي يتهيأ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل، فإن قيل ينقلب عليكم هذا في القدرة فإنها قديمة والفعل ليس بقديم، قلنا سيأتي جوابه في أحكام الإرادة فيما يقع الفعل به، وهذا الوصف مما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه. ولسنا نعني بالقدرة إلا هذه الصفة، وقد أثبتناها فلنذكر أحكامها. ومن حكمها أنها متعلقة بجميع المقدورات، وأعني بالمقدورات الممكنات كلها التي لا نهاية لها. ولا يخفى أن الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية إذا للمقدورات، ونعني بقولنا لا نهاية للممكنات أن خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي إلى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده، فالإمكان مستمر أبدا والقدرة واسعة لجميع ذلك، وبرهان هذه الدعوى وهي عموم تعلق القدرة أنه قد ظهر أن صانع كل العالم واحد، فإما أن يكون له بإزاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فتثبت قدرة متعددة لا نهاية لها وهو محال كما سبق في إبطال دورات لا نهاية لها، وإما أن تكون القدرة واحدة كما سبق في إبطال دورات لا نهاية لها، وإما أن تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر والأعراض مع اختلافها لأمر تشترك فيه ولا يشترك في أمر سوى الامكان، فيلزم منه أن كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة.

وبالجملة، إذا صدرت منه الجواهر والأعراض استحال أن لا يصدر منه أمثالها، فإن القدرة على الشيء قدرة على مثله إذ لم يمتنع التعدد في المقدور لنسبته إلى الحركات كلها والألوان كلها على وتيرة واحدة فتصلح لخلو حركة بعد حركة على الدوام، وكذا لون بعد لون وجوهر بعد جوهر وهكذا.. وهو الذي عنيناه بقولنا إن قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن فإن الإمكان لا ينحصر في عدد. ومناسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون عدد ولا يمكن أن يشار إلى حركة فيقال أنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها، مع أنها تعلقت بمثلها إذ بالضرورة تعلم أن ما وجب للشيء وجب لمثله ويتشعب عن هذا ثلاثة فروع.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/٢٨

الفرع الأول: إن قال قائل هل تقولون أن خلاف المعلوم مقدور؟ قلنا: هذا مما اختلف فيه، ولا يتصور الخلاف فيه إذا حقق وأزيل تعقيد الألفاظ وبيانه أنه قد ثبت أن كل ممكن مقدور وأن المحال ليس بمقدور. فانظر أن خلاف المعلوم محال أو ممكن ولا تعرف ذلك إلا إذا عرفت معنى المحال والممكن وحصلت حقيقتهما وإلا فإن تساهلت في النظر، ربما صدق على خلاف المعلوم أنه محال وأنه ممكن وأنه ليس بمحال، فإذا صدق أنه محال وأنه ليس بمحال والنقيضان لا يصدفان معا.." (١)

"قائل يقول إن العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وإنه ليس للذات صفة زائدة البتة، ولما كان الذات قديمة كان العالم قديما وكانت نسبة العالم إليه كنسبة المعلول إلى العلة، ونسبة النور إلى الشمس، والظل إلى الشخص؛ وهؤلاء هم الفلاسفة.

وقائل يقول إن العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لإرادة حادثة حدثت له لا في محل فاقتضت حدوث العالم، وهؤلاء هم المعتزلة.

وقائل يقول حدث بإرادة حادثة حدثت في ذاته، وهؤلاء هم القائلون بكونه محلا للحوادث. وقائل يقول حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت، من غير حدوث إرادة ومن غير تغير صفة القديم، فانظر إلى الفرق وانسب مقام كل واحد إلى الآخر، فإنه لا ينفك فريق عن إشكال لا يمكن حله إلا إشكال أهل السنة فإنه سريع الانحلال.

أما الفلاسفة فقد قالوا بقدم العالم، وهو محال، لأن الفعل يستحيل أن يكون قديما؛ إذ معنى كونه فعلا أنه لم يكن ثم كان، فإن كان موجودا مع الله أبدا فكيف يكون فعلا؟ بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على ما سبق، وهو محال من وجوه، ثم إنهم مع اقتحام هذا الإشكال لم يتخلصوا من أصل السؤال وهو أن الإرادة لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص لا قبله ولا بعده، مع تساوي نسب الأوقات إلى الإرادة، فإنهم إن تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات، إذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص، وكانت نقايضها ممكنة في العقل، والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض، ومن أعظم ما يلزمهم فيه، ولا عذر لهم عنه أمران أوردناهما في كتاب تهافت الفلاسفة ولا محيص لهم عنهما البتة: أحدهما، أن حركات الأفلاك بعضها مشرقية أي من المشرق إلى المغرب، وبعضها مغربية أي من مغرب الشمس إلى المشرق، وكان عكس ذلك في الإمكان مساويا له، إذ الجهات في الحركات متساوية، فكيف لزم من الذات القديمة أو من دورات الأفلاك وهي قديمة عندهم أن تتعين جهة

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/٥٢

عن جهة تقابلها وتساويها من كل وجه؟ وهذا لا جواب عنه.

الثاني، أن الفلك الأقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع السماوات بطريق القهر في اليوم والليلة مرة واحدة يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي، والقطب عبارة عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتتين عند حركة الكرة." (١)

"صفة قديمة ليس كمثلها شي، كما أن ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء، وكما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الأجسام والأعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سماعا يخالف الحروف والأصوات ولا يشبهها.

الاستبعاد الثاني: أن يقال كلام الله سبحانه حال في المصاحف أم لا، فإن كان حالا فكيف حمل القديم في الحادث؟ فإن قلتم لا، فهو خلاف الإجماع، إذ احترام المصحف مجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك إلا لأن فيه كلام الله تعالى.

فنقول: كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالألسنة، وأما الكاغد والحبر والكتابة والحروف والأصوات كلها حادثة لأنها أجسام وأعراض في أجسام فكل ذلك حادث. وإن قلنا إنه مكتوب في المصحف، أعني صفة تعالى القديم، لم يلزم أن تكون ذات القديم في المصحف، كما أنا إذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة فيه، إذ لو حلت فيه لاحترق المصحف، ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه لاحترق لسانه، فالنار جسم حار وعليه دلالة هي الأصوات المقطعة تقطيعا يحصل منه النون والألف والراء، فالحار المحرق ذات المدلول عليه لا نفس الدلالة، فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذات الدليل والحروف أدلة وللأدلة حرمة إذ جعل الشرع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف لأن فيه دلالة على صفة الله تعالى.." (٢)

"الصفات وهذا واضح بنفسه.

الدليل الثاني: وهو الأقوى، أنه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو إما أن يرتقي الوهم إلى حادث يستحيل قبله حادث، أو لا يرتقي إليه، بل كان حادث، فيجوز أن يكون قبله حادث، فإن لم يرتق الوهم إليه لزم جواز اتصافه بالحوادث أبدا، ولزم منه حوادث لا أول لها. وقد قام الدليل على استحالته. وهذا القسم ما ذهب إليه أحد من العقلاء وإن ارتقى الوهم إلى حادث استحال قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته، لا تخلو إما أن تكون لذاته أو لزائد عليه. وباطل أن يكون لزائد عليه،

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/٦٣

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/٧٢

فإن كل زائد يفرض ممكن تقدير عدمه، فيلزم منه تواصل الحوادث أبدا وهو محال، فلم يبق إلا أن استحالته من حيث أن واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته. فإذا كان ذلك مستحيلا في ذاته أزلا. فإن ذلك يبقى فيما لا يزال لأنه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء. ولم يجز أن تتغير تلك الاستحالة إلى الجواز فكذلك سائر الحوادث. فإن قيل: هذا يبطل بحدث العالم، فإنه كان ممكنا قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقي إلى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه أزلا ولم يستحل على الجملة حدوثه.

قلنا هذا الإلزام فاسد؛ فإنا لم نحل إثبات ذات تنبو عن قبول حادث لكونها واجبة الوجود، ثم تتقلب إلى جواز قبول الحوادث. والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بأنها قابلة للحدوث أو غير قابلة حتى ينقلب إلى قبول جواز الحدوث، فيلزم ذلك على مساق دليلنا، نعم، يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا للعالم ذات في العدم قديمة، قابلة للحدوث، يطرأ عليها الحدوث بعد أن لم يكن، فأما على أصلنا فغير لازم، وإنما الذي نقوله في العالم أنه فعل وقدم الفعل محال، لأن القديم لا يكون فعلا.

الدليل الثالث: هو أنا نقول: إذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك إما أن يتصف بضد ذلك الحادث أو بالانفكاك عن ذلك الحادث. وذلك الضد أو ذلك الانفكاك إن كان قديما استحال بطلانه وزواله لأن القديم لا يعدم وإن كان حادثا كان قبله حادث لا محالة، وكذا قبل ذلك الحادث حادث يؤدي إلى حوادث لا أول لها وهو محال، ويتضح ذلك بأن تفرض في صفة معينة كالكلام مثلا، فإن الكرامية قالوا إنه في الأزل متكلم، على معنى أنه قادر على خلق الكلام في ذاته. ومهما أحدث شيئا في غير ذاته أحدث في ذاته قوله كن ولا بد أن يكون قبل إحداث هذا." (١)

"يوجب ذاتين. فإنه لم تدرك في الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود بل لا ذات للعالم قبل الحدوث، والقديم ذات قبل حدوث الكلام، علم على وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام، يعبر عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام، فهما وجهان مختلفان أدركت عليهما ذات مستمرة الوجود في الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكتا، كما أن له هيئة بكونه متكلما، وكما له هيئة بكونه ساكتا ومتحركا وأبيض وأسود وهذه الموازنة مطابقة لا مخرج منها. الوجه الثاني في الانفصال هو أن يسلم أيضا أن السكوت ليس بمعنى، وإنما يرجع ذلك إلى ذات منفكة عن الكلام، فالانفكاك عن الكلام حال للمنفك لا محالة ينعدم بطريان الكلام، فحال الانفكاك تسمى عدما أو وجودا أو صفة أو

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/٨١

هيئة، فقد انتفى الكلام والمنتفي قديم. وقد ذكرنا أن القديم لا ينتفي سواء كان ذاتا أو حالا أو صفة، وليست الاستحالة لكونه ذاتا فقط بل لكونه قديما، ولا يلزم عدم العالم، فإنه انتفى مع القديم لأن عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغيرها وتبدلها على الذات والفرق بينهما ظاهر. فإن قيل الأعراض كثيرة والخصم لا يدعي كون الباري محل حدوث شيء منها كالألوان والآلام واللذات وغيرها، وإنما الكلام في الصفات السبعة التي ذكرتموها ولا نزاع من جملتها في الحياة والقدرة، وإنما النزاع في ثلاثة: في القدرة والإرادة والعلم، وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتهما. وهذه الصفات الثلاثة لا بد أن تكون حادثة، ثم يستحيل أن تقوم بغيره، لأنه لا يكون متصفا بها فيجب أن تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلا للحوادث.

أما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم إلى أنها علوم حادثة وذلك لأن الله تعالى الآن عالم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا، وهو في الأزل إن كان عالما بأنه كان قد وجد كان هذا جهلا لا علما، وإذا لم يكن عالما بأنه قد وجد كان جهلا لا علما، وإذا لم يكن عالما وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا. وهكذا القول في كل حادث. وأما الإرادة فلا بد من حدوثها فإنها لو كانت قديمة لكان المراد معها. فإن القدرة والارادة مهما تمتا وارتفعت العوائق منها وجب حصول المراد، فكيف يتأخر المراد عن الإرادة والقدرة من غير عائق؟ فلهذا قالت المعتزلة بحدوث إرادة في غير محل وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه بأنه يخلق ايجادا في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع إلى الارادة.." (١)

"يكون معلوما أو غير معلوم، فإن لم يكن معلوما فهو محال، لأنه حادث، وإن جاز حادث لا يعلمه مع أنه في ذاته أولى بأن يكون متضحا له فبان يجوز ألا يعلم الحوادث المباينة لذاته أولى، وإن كان معلوما فإما أن يفتقر إلى علم آخر وكذلك العلم يفتقر إلى علوم أخر لا نهاية لها، وذلك محال. وإما أن يعلم الحادث والعلم بالحادث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان: أحدهما ذات، والآخر ذات الحادث، فيلزم منه لا محالة تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم وتنزهه عن التغير، وهذا لا مخرج منه؛ فأما الإرادة فقد ذكرنا أن حدوثها بغير إرادة أخرى محال، وحدوثها بإرادة بتسلسل إلى غير نهاية، وإن تعلق الإرادة القديمة بالأحداث غير محال. ويستحيل أن تتعلق الإرادة بالقديم فلم يكن العالم قديما لأن الإرادة تعلقت باحداثه لا بوجوده في القدم. وقد سبق إيضاح ذلك. وكذلك الكرامي إذا قال يحدث في ذاته إيجادا في حال حدوث العالم

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/٨٣

بذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت، فيحتاج إلى مخصص آخر فيلزمهم في الإيجاد ما لزم المعتزلة في الإرادة الحادثة، ومن قال منهم إن ذلك الإيجاد هو قوله كن، وهو صوت، فهو محال من ثلاثة أوجه، أحدها: استحالة قيام الصوت بذاته، والآخر: أن قوله كن حادث أيضا، فإن حدث من غير أن يقول له كن فليحدث العالم من غير أن يقال له كن، فإن افتقر قوله كن في أن يكون، إلى قول آخر، افتقر القول الآخر إلى ثالث، والثالث إلى رابع، ويتسلسل إلى غير نهاية. ثم لا ينبغي أن يناظر

من انتهى عقله إلى أن يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت، قوله كن فيجتمع آلاف آلاف أصوات في كل لحظة. ومعلوم أن النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي أن تكون النون بعد الكاف لأن الجمع بين الحرفين محال وإن جمع ولم يرتب لم يكن قولا مفهوما ولا كلاما، وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين، ولا يعقل في أوان ألف ألف كاف كما لا يعقل الكاف والنون فهؤلاء حقهم أن يسترزقوا الله عقلا وهو أهم لهم من الاشتغال بالنظر. والثالث: أن قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم أو في حالة الوجود، فإن كان في حالة العدم فالمعدوم لا يفهم الخطاب، فكيف يمتثل بأن يتكون بقوله كن؟ وإن كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن؟ فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله فقد انتهى ركاكة عقله إلى أن لا يفهم المعني بقوله تعالى " إذا أردناه أن نقول له كن فيكون " وأنه كناية عن نفاذ القدرة وكمالها حتى انجر بهم إلى هذه المخازي، نعوذ بالله من الخزي والفضيحة يوم الفزع الأكبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف إذ ذاك ستر الله عن خبائث الجهال، ويقال للجاهل الذي اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد. انتهى عقله إلى أن يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت، قوله كن فيجتمع آلاف آلاف أصوات في كل لحظة. ومعلوم أن النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي أن تكون النون بعد الكاف لأن الجمع بين الحرفين محال وإن جمع ولم يرتب لم يكن قولا مفهوما ولا كلاما، وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين، ولا يعقل في أوان ألف ألف كاف كما لا يعقل الكاف والنون فهؤلاء حقهم أن يسترزقوا الله عقلا وهو أهم لهم من الاشتغال بالنظر. والثالث: أن قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم أو في حالة الوجود، فإن كان في حالة العدم فالمعدوم لا يفهم الخطاب، فكيف يمتثل بأن يتكون بقوله كن؟ وإن كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن؟ فانظر ماذا يفعل الله تعالى." (١)

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/٨٥

"مشاهدة الشخص فهو مشاهدة لظواهر الجسم والمدرك للعقاب جزء من القلب أو من الباطن كيف كان وليس من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن، بل الناظر إلى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تخيل الضرب وغيره، ولو انتبه النائم وأخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يجر له عهد بالنوم لبادر إلى الانكار اغترارا بسكون ظاهر جسمه، كمشاهدة إنكار المعتزلة لعذاب القبر وأما الذي تأكله السباع فغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع قبرا، فاعادة الحياة إلى جزء يدرك العذاب ممكن، فما كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه، وأما سؤال منكر ونكير فحق، والتصديق به واجب لورود الشرع به وامكانه، فإن ذلك لا يستدعي منهما إلا تفهيما بصوت أو بغير صوت، ولا يستدعي منه إلا فهما، ولا يستدعي الفهم إلا

حياة، والإنسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه، واحياء جزء يفهم السؤال ويجيب ممكن مقدور عليه، فيبقى قول القائل إنا نرى الميت ولا نشاهد منكرا ونكيرا ولا نسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجواب، فهذا يلزمه منه أن ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع أن ينكر ذلك، إذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلق له سماعا لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص، ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضي الله تعالى عنها وقد كانت تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي، فانكار هذا مصدره الإلحاد وإنكار سعة القدرة، وقد فرغنا عن إبطاله ويلزم منه أيضا إنكار ما يشاهده النائم ويسمعه من الأصوات الهائلة المزعجة، ولولا التجربة لبادر إلى الانكار كل من سمع من النائم حكاية أحواله، فتعسا لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الأمور المستحقرة بالاضافة إلى خلق السموات والأرض وما بينهما، مع ما فيهما من العجائب. والسبب الذي ينفر طباع أهل الضلال عن التصديق بهذه الأمور بعينه منفر عن التصديق بخلق الانسان من نطفة قذرة مع ما فيه من العجائب والآيات أولا أن المشاهدة تضطره إلى التصديق فإذا ما لا برهان على إحالته لا ينبغي أن ينكر بمجرد الاستبعاد. والإنسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه، واحياء جزء يفهم السؤال ويجيب ممكن مقدور عليه، فيبقى قول القائل إنا نرى الميت ولا نشاهد منكرا ونكيرا ولا نسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجواب، فهذا يلزمه منه أن ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع أن ينكر ذلك، إذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلق له سماعا لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص، ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضي الله تعالى عنها وقد كانت تكون عنده حاضرة في

وقت ظهور بركات الوحي، فانكار هذا مصدره الإلحاد وإنكار سعة القدرة، وقد فرغنا عن إبطاله ويلزم منه أيضا إنكار ما يشاهده النائم ويسمعه من الأصوات الهائلة المزعجة، ولولا التجربة لبادر إلى الانكار كل من سمع من النائم حكاية أحواله، فتعسا لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الأمور المستحقرة بالاضافة إلى خلق السموات والأرض وما بينهما، مع ما فيهما من العجائب. والسبب الذي ينفر طباع أهل الضلال عن التصديق بهذه الأمور بعينه منفر عن التصديق بخلق الانسان من نطفة قذرة مع ما فيه من العجائب والآيات أولا أن المشاهدة تضطره إلى التصديق فإذا ما لا برهان على إحالته لا ينبغي أن ينكر بمجرد الاستبعاد.

وأما الميزان فهو أيضا حق وقد دلت عليه قواطع السمع، وهو ممكن فوجب التصديق به. فإن قيل: كيف توزن الأعمال وهي أعراض وقد انعدمت، والمعدوم لا يوزن؟ وإن قدرت إعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالا لاستحالة إعادة الأعراض. ثم كيف تخلق حركة يد الانسان وهي طاعته في جسم الميزان؟ أيتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الانسان أم لا تتحرك فتكون الحركة قد فاتت بجسم." (١)

"أما الأمور التي لا حاجة إلى إخطارها بالبال، وإن خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم بأحكامها، فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور وهي غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد، وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون: عقلي، ولفظي، وفقهي. أما العقلي، فالبحث عن القدرة الحادثة أنها تتعلق بالضدين أم لا، وتتعلق بالمختلفات أم لا، وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لمحل القدرة وأمثال له. وأما اللفظي فكالبحث عن المسمى باسم الرزق ما هو، ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسبباتها. وأما الفقهي فكالبحث عن الأمر بالمعروف متى يجب، وعن التوبة ما حكمها، إلى نظائر ذلك. وكل ذلك ليس بمهم في الدين، بل المهم أن ينفي الانسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى، على القدر الذي حقق في القطب الأول، وفي صفاته وأحكامها كما حقق في القطب الثاني، وفي أفعاله بأن يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث، وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يعرف صدقه ويصدقه في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع، وما خرج عن هذا فغير مهم. ونحن نورد من كل فن مما أهملناه مسألة ليعرف بها نظائرها ويحقق خروجها عن المهمات المقصودات في المعتقدات. أما المسألة الأولى العقلية: فكاختلاف الناس في أن من قتل هل يقال إنه مات بأجله؟ ولو قدر عدم قتله

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/١١٨

هل كان يجب موته أم لا؟ وهذا فن من العلم لا يضر تركه، ولكنا نشير إلى طريق الكشف فيه. فنقول: كل شيئين لا ارتباط لأحدهما بالآخر، ثم اقترنا في الوجود، فليس يلزم من تقدير نفي أحدهما انتفاء الآخر. فلو مات زيد وعمرو معا ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته، وكذلك إذا مات زيد عند كسوف القمر مثلا، فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة، ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت إذ لا ارتباط لأحدهما بالآخر، فأما الشيئان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت، فهذا مما يلزم فقد أحدهما عند تقدير فقد الآخر لأنهما من المتضايفان." (١)

"التي لا يتقوم حقيقة أحدهما إلا مع الآخر.

الثاني: أن لا يكون على التكافؤ، لكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط. ومعلوم أنه يلزم عدم الشرط، فإذا رأينا علم الشخص مع حياته وإرادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم، ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة، ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه.

الثالث: العلاقة التي بين العلة والمعلول. ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول إن لم يكن للمعلول إلا علة واحدة، وإن تصور أن تكون له علة أخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول، ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقا، بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص. فإذا تمهد هذا المعنى رجعنا إلى القتل والموت؛ فالقتل عبارة عن حز الرقبة وهو راجع إلى أعراض هي حركات في يد الضارب والسيف وأعراض ہي افتراقات في أجزاء رقبة المضروب، وقد اقترن بها عرض آخر وهو الموت، فإن لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحز نفي الموت فإنهما شيئان مخلوقان معا على الاقتران بحكم إجراء العادة لا ارتباط لأحدهما بآخر، فهو كالمقترنين اللذين لم تجر العادة باقترانهما وإن كان الحز علة الموت ومولده، وإن لم تكن علة سواه لزم من انتفائه انتفاء الموت، ولكن لا خلاف في أن للموت عللا من أمراض وأسباب باطنة سوى الحز عند القائلين بالعلل، فلا يلزم من نفي الحز نفي الموت مطلقا ما لم يقدر مع ذلك إنتفاء سائر العلل، فنرجع إلى غرضنا فنقول: من اعتقد من أهل السنة أن الله مستبد بالاختراع بلا تولد، ولا يكون مخلوق علة مخلوق، فنقول: الموت أمر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحز، فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت وهو الحق؛ ومن اعتقد كونه علة وانضاف

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/١٢٠

إليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك من خارج اعتقد أنه لو انتفى الحز وليس ثم علة أخرى وجب انتفاء المعلول لانتفاء جميع العلل، وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلل فيما عرف انتفاؤه فإذا هذه المسألة يطول النزاع فيها، ولم يشعر أكثر الخائضين فيها بمثارها فينبغي أن نطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وإبطال التولد. ويبنى على هذا أن منق تل ينبغي أن يقال إنه مات بأجله لأن الأجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته سواء كان معه حز رقبة أو كسوف قمر أو نزول مطر أو لم يكن، لأن كل هذه عندنا مقترنات وليست مؤثرات ولكن اقتران بعضها." (١)

"يتكرر بالعادة، وبعضها لا يتكرر، فأما من جعل الموت سببا طبيعيا من الفطرة وزعم أن كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة إذا خليت ونفسها تمادت إلى منتها مدتها، ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك استعجالا، بالإضافة إلى مقتضى طباعها، والأجل عبارة عن المدة الطبيعية، كما يقال الحائط مثلا يبقى مائة سنة بقدر إحكام بنائه، ويمكن أن يهدم بالفأس في الحال، والأجل يعبر به عن مدته التي له بذاته وقوته، فيلزم من ذلك أن يقال إذا هدم بالفأس لم ينهدم بأجله وإن لم يتعرض له من خارج حتى انحطت أجزاؤه فيقال انهدم بأجله، فهذا اللفظ ينبيء على ذلك الأصل.

المسألة الثانية وهي اللفظية: فكاختلافهم في أن الايمان هل يزيد وينقص أم هو على رتبة واحدة. وهذا الاختلاف منشؤه الجهل بكون الاسم مشتركا، أعني اسم الايمان، وإذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف. وهو مشترك بين ثلاثة معان: إذ قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني، وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي إذا كان جزما، وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على الأول أن من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فإنا نحكم بأنه مات مؤمنا. ودليل اطلاقه على التصديق التقليدي أن جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى الله عليه وسلم بمجرد إحسانه إليهم وتلطفه بهم ونظرهم في قوانين أحواله من غير نظر في أدلة الواحدانية ووجه دلالة المعجزة، وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بإيمانهم وقد قال تعالى " وما أنت بمؤمن لنا " أي بمصدق، ولم يفرق بين تصديق وتصديق، ودليل إطلاقه على الفعل، قوله عليه السلام: لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني وقوله عليه السلام: الايمان بضعة وسبعون بابا أدناها إماطة الأذى عن الطريق فنرجع إلى المقصود ونقول: إن أطلق الإيمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه، بل اليقين إن حصل بكماله فلا مزيد عليه. وإن لم يحصل بكماله فليس بيقين، وهي خطة واحدة ولا يتصور فيها زيادة ونقصان إلا أن يراد به

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/١٢١

زيادة وضوح أي زيادة طمأنينة النفس إليه بأن النفس تطمئن إلى اليقينيات النظرية في الابتداء إلى حل ما، فإذا تواردت الأدلة على شيء واحد أفاد بظاهر الأدلة زيادة طمأنينة. وكل من مارس العلوم أدرك تفاوتا في طمأنينية نفسه إلى العلم الضروري،." (١)

"الواضح أن الواحد منهما وحده ليس يدل على نفس معنى التمام وان كانا غير متشابهين فلينظر كيف يمكن أن تكون الصورة المعقولة أجزاء غير متشابهة فإنه ليس يمكن أن تكون الاجزاء الغير المتشابهة إلا أجزاء الحد التي هي الأجناس والفصول ويلزم من هذا محالات منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضا فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالقوة غير متناهية

وقد صح أن الأجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية ولأنه ليس يمكن أن يكون توهم القسمة يفرز الجنس والفصل بل مما لا نشك فيه أنه إذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تميزا في المحل أن ذلك التميز لا يتوقف على توهم القسمة فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالفعل ايضا غير متناهية وقد صح أن الأجناس والفصول أو أجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه ولو كانت غير متناهية بالفعل ههنا لكانت توجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية بالفعل وأيضا لتكن القسمة وقعت من جهة فأفرزت من جانب جنسا ومن جانب فصلا فلو غيرنا القسمة كان يقع منها في جانب نصف جنس ونصف فصل أو كان ينقلب وكان فرضنا الوهمي يدور مقام الجنس والفصل فيه على أن ذلك أيضا لا يغني فانه يمكننا أن نوقع قسما في قسم وأيضا كل معقول يمكن أن يقسم إلى معقولات أبسط فإن ههنا معقولات هي أبسط المعقولات ومبادىء التركيب في سائر المعقولات فليس لها لا أجناس ولا فصول ولا هي منقسمة في الكم ولا هي منقسمة في المعنى كالوحدة والعلة وغير ذلك فاذا ليس يمكن أن تكون الأجزاء المفروضة فيه أجزاء متشابهة كل واحد منها هو في معنى الكل وإنما يحصل الكل بالاجتماع فقط ولا أيضا يمكن أن تكون غير متشابهة فليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا أن تحل طرفا من المقادير غير منقسم تبين أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضا قوة في جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات

البرهان الثاني

أن نقول القوة العقلية هو ذات تجرد المعقولات عن الكم." (٢)

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أبو حامد الغزالي ص/١٢٢

(٢) معارج القدس في مدارج معرفه النفس أبو حامد الغزالي ص/٢٩

"معرفة الباري جل جلاله

تنعطف فائدتها على ما سبق من معرفة النفس وقواها وبذلك نتدرج إلى معرفة الحق جل جلاله ومعرفة صفاته وأفعاله لأن المبادىء انما تراد للنهايات والنهايات انما تظهر للمبادىء فكل علم لا يؤدي إلى معرفة الباري جل جلاله فهو عديم الجدوى والفائدة وقليل النفع والعائدة

فنقول إنا أثبتنا النفس على الجملة بمعرفة آثارها وأفعالها فالنفس النباتية عرفناها بآثارها من التغذية والتنمية وتوليد المثل والنفس الحيوانية بآثارها من الحس والحركة الاختيارية والنفس الانسانية بالتحريك وإدراك الكليات وعلمنا أن هذه الأفعال تتعلق بمبدأ يسمى ذلك المبدأ نفسا فيكون قوامها ووجودها وخاصيتها بذلك المبدأ الذي هو النفس فكذلك فاعلم أن الموجود على قسمين إما أن يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه أو لا يتعلق فان تعلق سميناه ممكنا وإن لم يتعلق سميناه واجبا بذاته فيلزم من هذا في واجب الوجود معرفة أمور

الأمر الأول أنه لا يكون عرضا لأنه يتعلق بالجسم ويلزم عدمه بعدم الجسم

الثاني لا يكون جسما لأن الجسم منقسم بالكمية إلى الأجزاء فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء فتكون معلولة وأيضا فان الجسم مركب من المادة والصورة وكل واحد منهما متعلق بالآخر نوع تعلق." (١)

"هذا قول القدماء من الحكماء إن الله تعالى مع كل شيء فتنتج لهم من ذلك هذا التوهم الخبيث ولم يفكروا في أن ذلك يقودهم إلى المحال لأنه لو كان كذلك لكان البارئ تعالى محمولا في غيره لأن كل صورة مفتقرة إلى موضوع يحملها ويلزم من ذلك أن يكون العالم قديما وتبطل دلائل الحدوث ويلزم منه أن يكون البارئ تعالى واقعا تحت الأزمنة محلا في الأمكنة في استحالة دائمة لأن من شأن الهيولى أن يلبس الصورة تارة ويخلعها تارة وأن يكون البارئ تعالى شخصا تارة وتارة نوعا وتارة جنسا وتارة فصلا وتارة فاعلا وتارة منفعلا

وشبه هذا من المحال نعوذ بالله من الخذلان

ومثل هؤلاء إنما يعدون في سخفاء الفلاسفة لا في عقلائهم وفي." (٢)

---

(١) معارج القدس في مدارج معرفه النفس أبو حامد الغزالي ص/١٦٣

(٢) الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة البطليوسي ص/٨٧

". . . . .

= عند عثمان فلقى عبد الله بن مسعود وخاطبه في ذلك فقال ابن مسعود: "الخلاف شر* قد بلغني أنه صلى أربعا، فصليت بأصحابي أربعا"، فقال عبد الرحمن بن عوف: "قد بلغني أنه صلى أربعا فصليت بأصحابي ركعتين، وأما الآن فسوف يكون الذي تقول" يعني: نصلى معه أربعا" الطبري: ٥٦: ٥-٥٧.

---

* قد يعترض معترض، فيقول: كيف يقول ابن مسعود: الاختلاف شر، والحديث النبوي يقول: "اختلاف أمتي رحمة"، وللإجابة عن هذا السؤال نقول: إن هذا الحديث لا أصل له، ولقد جهد المحدثون في أن يقفوا له على سند فلم يوفقوا، حتى قال السيوطي في الجامع الصغير: "ولعله خرج في بعض كتب الحفاظ التي لم تصل إلينا".

وهذا بعيد عندي إذ يلزم منه أنه ضاع على الأمة بعض أحاديثه صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا مما لا يليق بمسلم اعتقاده، ونقل المناوي عن السبكي أنه قال:

"وليس بمعروف عند المحدثين، ولم أقف له على سند صحيح ولا ضعيف ولا موضوع"، وأقره الشيخ زكريا الأنصاري في تعليقه على تفسير البيضاوي: ق٢/٩٢.

ثم إن معنى هذا الحديث مستنكر عند المحققين من العلماء، فقال العلامة ابن حزم في الإحكام في الأحكام: ٥/٦٤ بعد أن أشار إلى أنه ليس بحديث:

"وهذا من أفسد قول يكون؛ لأنه لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق سخطا، وهذا ما لا يقوله مسلم؛ لأنه ليس إلا اتفاق أو اختلاف، وليس إلا رحمة أو سخط"، وقال في مكان آخر: "باطل مكذوب".

وإن من آثار هذا الحديث السيئة أن كثيرا من المسلمين يقرون بسببه الاختلاف الواقع بين المذاهب الأربعة ولا يحاولون أبدا لرجوع بها إلى الكتاب والسنة الصحيحة كما أمرهم بذلك أئمتهم رضي الله عنهم، بل إن أولئك ليرون أن مذاهب هؤلاء الأئمة رضي الله عنهم إنما هي كشرائع متعددة، كما صرح المناوي في: فيض القدير: ١/٢٠٩، يقولون هذا مع علمهم بما بينها من اختلاف وتعارض لا يمكن التوفيق بينها إلا برد بعضها المخالف للدليل، وقبول البعض الآخر الموافق له، وهذا ما لا يفعلون، وبذلك فقد نسبوا إلى الشريعة التناقض، وهو وحده دليل على أنه ليس من الله عز وجل لو كانوا يتأملون قوله =." (١)

---

(١) العواصم من القواصم ط دار الجيل ابن العربي ص/٩١

"البيعة وبايعه الناس، وتخلف عنها من تخلف،٤٣٠ فانعقدت البيعة شرعا، لأنها تنعقد بواحد وقيل باثنين.

فإن قيل: لمن فيه شروط الإمامة. قلنا: ليس السن في شروطها، ولم يثبت أنه يقصر يزيد عنها.

فإن قيل: كان منها العدالة والعلم، ولم يكن يزيد عدلا ولا عالما. قلنا: وبأي شيء نعلم عدم علمه أو عدم عدالته٤٣١؟ ولو كان مسلوبهما لذكر ذلك الثلاثة الفضلاء الذين اشاروا عليه بأن لا يفعل، وإنما رموا إلى الأمر يعيب التحكم، وأرادوا أن تكون شوريز

فإن قيل: كان هناك من هو أحق منه عدالة وعلما، منهم مائة ورما ألف. قلنا: إمامة المفضول– كما قدمنا– مسألة خلاف بين العلماء على ذكر العلماء في موضعه.

وقد حسم البخاري الباب، ونهج جادة الصواب، فروى في صحيحه ما يبطل جميع هذا المتقدم، وهو أن معاوية خطب وابن عمر حاضر في خطبته، فيما رواه البخاري عن عكرمة بن خالد أن ابن عمر قال: دخلت على حفصة ونوساتها تنطف٤٣٤. قلت: قد كان من الأمر ما ترين، فلم يجعل

---

٤٣٠ عدل عن الوجه الأفضل لما كان يتوجس من الفتن والمجازر إذا جعلها شورى، وقد رأى القوة والطاعة والنظام والاستقرار في الجانب الذي فيه ابنه. خ.

٤٣١ أما عن العدالة فقد شهد له محمد بن علي بن أبي طالب في مناقشته لابن مطيع عند قيام الثورة على يزيد في المدينة فقال عن يزيد: ما رأيت منه ما تذكرون. وقد حضرته وأقمت عنده فرأيته مواظبا على الصلاة، متحريا للخير، يسأل عن الفقه، ملازما للسنة ابن كثير ٨:٢٣٣. وأم عن العلم فما يلزم منه لمثله في مثل مركزه كان فيه موضع الرضا وفوق الرضا.

روى المدائني أن ابن عباس وفد إلى معاوية بعد وفاة الحسن بن علي، فدخل يزيد على ابن عباس وجلس منه مجلس المعزى فلما نهض يزيد من عنده قال ابن عباس: إذا ذهب بنو حرب ذهب علماء الناس ابن كثير ٨:٢٢٨.خ.

٤٣٤ أي وذوائبها تقطر ماء، سمى الذوائب، نوسات لأنها تنوس، أي تتحرك. خ.." (١)

"عالما. قلنا: وبأي شيء نعلم عدم علمه، أو عدم عدالته (١) ؟ ولو كان مسلوبهما لذكر ذلك الثلاثة الفضلاء الذين أشاروا عليه بأن لا يفعل، وإنما رموا إلى الأمر بعيب التحكيم، وأرادوا أن تكون شورى.

---

(١) العواصم من القواصم ط دار الجيل ابن العربي ص/٢٢٩

فإن قيل: كان هنالك من هو أحق منه عدالة وعلما، منهم مائة وربما ألف. قلنا: إمامة المفضول - كما قدمنا (٢) - مسألة خلاف بين العلماء، كما ذكر العلماء في موضعه.
وقد حسم البخاري الباب، ونهج جادة الصواب، فروى في صحيحه ما يبطل جميع هذا المتقدم، وهو أن معاوية خطب وابن عمر حاضر في خطبته، فيما روى البخاري (٣) عن عكرمة بن خالد أن ابن عمر قال: دخلت على حفصة ونوساتها تنطف (٤) . قلت: قد كان في الأمر ما ترين، فلم يجعل لي من الأمر شيء. فقالت: " الحق، فإنهم ينتظرونك وأخشى أن يكون في احتباسك عنهم فرقة ". فلم تدعه حتى ذهب.

---

(١) أما عن العدالة فقد شهد له محمد بن علي بن أبي طالب في مناقشته لابن مطيع عند قيام الثورة على يزيد في المدينة فقال عن يزيد: " ما رأيت منه ما تذكرون. وقد حضرته وأقمت عنده فرأيته مواظبا على الصلاة، متحريا للخير، يسأل عنه الفقه، ملازما للسنة " (ابن كثير ٨: ٢٣٣) . وأما عن العلم فالذي يلزم منه لمثله في مثل مركزه كان فيه موضع الرضا وفوق الرضا: روى المدائني أن ابن عباس وفد إلى معاوية بعد وفاة الحسن بن علي، فدخل يزيد على ابن عباس وجلس منه مجلس المعزي، فلما نهض يزيد من عنده قال ابن عباس: إذا ذهب بنو حرب ذهب علماء الناس (ابن كثير ٨: ٢٢٨) .
(٢) في ص ٢١١.
(٣) ك ٦٤ ب ٢٩ - ج ٥ ص ٤٨.
(٤) أي وذوائبها تقطر ماء، سمى الذوائب " نوسات " لأنها تنوس، أي تتحرك.." [1]

"بن عبد الحكم المصري، وأبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبي. وهم لا يزيدون على اجتهاده اجتهادا؛ بل يتصرفون فيما نقل عنه: توجيها؛ واستنباطا، ويصدرون عن رأيه جملة؛ فلا يخالفونه ألبتة.
أصحاب الرأي:
وهم أهل العراق هم: أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت. ومن أصحابه: محمد بن الحسن، وأبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن محمد القاضي، وزفر بن الهذيل، والحسن بن زياد اللؤلؤي، وابن سماعة، وعافية القاضي، وأبو مطيع البلخي، وبشر المريسي.
وإنما سموا أصحاب الرأي؛ لأن أكثر عنايتهم: بتحصيل وجه القياس، والمعنى المستنبط من الأحكام، وبناء الحوادث عليها؛ وربما يقدمون القياس الجلي على آحاد الأخبار. وقد قال أبو حنيفة: علمنا هذا رأي، وهو

---

(١) العواصم من القواصم ط الأوقاف السعودية ابن العربي ص/٢٢٣

أحسن ما قدرنا عليه؛ فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى، ولنا ما رأينا.

وهؤلاء ربما يزيدون على اجتهاده اجتهادا، ويخالفونه في الحكم الاجتهادي. والمسائل التي خالفوه فيها معروفة.

تفرقة وتذكرة:

إعلم أن بين الفريقين اختلافات كثيرة في الفروع، ولهم فيها تصانيف، وعليها مناظرات؛ وقد بلغت النهاية في مناهج الظنون؛ حتى كأنهم؛ قد أشرفوا على القطع واليقين. وليس يلزم من ذلك تكفير، ولا تضليل؛ بل كل مجتهد مصيب كما ذكرنا قبل هذا.." (١)

"مثلا على السافل فيضا، بل لأمر أعلى من ذلك، وهو أن ذاته أبدع ما أبدع لذاته لا لعلة ولا لغرض، فوجدت الموجودات كاللوازم واللواحق، ثم توجهت إلى الخير، لأنها صادرة عن أصل الخير، وكان المصير في كل حال إلى رأس واحد.

ثم ربما يقع شر وفساد من مصادمات في الأسبات السافلة دون العالية التي كلها خير. مثل المطر الذي لم يخلق إلا خيرا ونظاما للعالم، فيتفق أن يخرب به بيت عجوز، فإن وقع كان ذلك واقعا بالعرض لا بالذات، أو بأن لا يقع شر جزئي في العالم لا تقتضي الحكمة أن لا يوجد خير كلي، فإن فقدان المطر أصلا شر كلي، وتخريب بيت عجوز شر جزئي، والعالم للنظام الكلي لا الجزئي، فالشر إذن واقع في القدر بالعرض.

وقال: إن الهيولى قد لبست الصور على درجات ومراتب، وإنما يكون لكل درجة ما تحتمله في نفسها دون أن يكون في الفيض الأعلى إمساك عن بعض، وإفاضة على بعض. فالدرجة الأولى احتمالها على نحو أفضل، والثانية دون ذلك. والذي عندنا من العناصر دون الجميع، لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء إنما تحتمل ما تستطيع أن تلبس من الفيض على النحو الذي هيئت له، ولذلك تقع العاهات والتشويهات في الأبدان، لما يلزم من ضرورة المادة الناقصة التي لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثاني.

قال: إنا لم نجز الأمور على هذا المنهاج ألجأتنا الضرورة إلى أن نقع في محالات وقع فيها من قبلنا كالثنوية وغيرهم.

المسألة الحادية عشرة: في كون الحركات سرمدية، وأن الحوادث لم تزل

قال: إن صدور الفعل عن الحق الأول إنما يتأخر لا بزمان، بل بحسب الذات. والفعل ليس مسبوقا بعدم،

---

(١) الملل والنحل الشهرستاني ١٢/٢

بل هو مسبوق بذات الفاعل فقط. ولكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن العلية افتقروا إلى ذكر القبيلة. وكانت القبيلة في اللفظ تتناول الزمان." (١)

"إن لكل علم موضوعا ينظر فيه فيبحث عن أحواله، وموضوع العلم الإلهي هو الوجود المطلق ولو أحقه التي له بذاته ومبادئه، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، وفيه بيان مبادئها. وجملة ما ينظر فيه هذا العلم هو أقسام وهي: الوجود وهي الواحد والكثير ولواحقهما، والعلة والمعلول، والقديم والحادث، والتام والناقص، والفعل والقوة، وتحقيق المقولات العشر ويشبه أن يكون انقسام الوجود إلى المقولات انقساما بالفصول، وانقسامه إلى الوحدة والكثرة وأخواتهما انقساما بالأعراض. والوجود يشمل الكل شمولا بالتشكيك لا بالتواطؤ. ولهذا لم يصلح أن يكون جنسا، فإنه في بعضها أولى وأول. وفي بعضها لا أولى ولا أول، وهو أشهر من أن يحد أو يرسم، ولا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شئ، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شئ. وينقسم نوعا من القسمة إلى واجب بذاته وممكن بذاته، والواجب بذاته ما إذا اعتبر ذاته فقط وجب وجوده، والممكن بذاته ما إذا اعتبر لذاته لم يجب وجوده وإذا فرض غير موجود لم يلزم منه محال. ثم إذا عرض على القسمين عرضا حمليا الواحد والكثير كان الواحد أولى بالواجب، والكثير أولى بالجائز، وكذلك العلة والمعلول، والقديم والحادث، والتام والناقص، والفعل والقوة، والغنى والفقر كان أحسن الأسماء أولى بالواجب بذاته، ولما لم تتطرق إليه الكثرة بوجه لم يتطرق إليه التقسيم، بل توجه إلى الممكن بذاته فانقسم إلى جوهر وعرض، وقد عرفناهما برسميهما. وأما نسبة أحدهما إلى الآخر فهو أن الجوهر محل مستغن في قوامه عن الحال فيه، والعرض حال فيه غير مستغن في قوامه عنه، فكل ذات لم تكن في موضوع ولا قوامها به فهو جوهر، وكل ذات قوامها في موضوع فهو عرض. وقد يكون الشيء في المحل ويكون مع ذلك جوهرا لا في موضوع إذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوما به وليس متقوما بذاته ثم مقوما له، ونسميه صورة، وهذا هو الفرق بينهما وبين العرض. وكل جوهر ليس في موضوع فلا يخلو إما أن لا يكون في محل أصلا، أو يكون في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل. فإن كان في محل بهذه الصفة،." (٢)

"كيف يتحد بالموجود؟ وإن عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء واحد ثالث فهما غير متحدين بل فاسدان، وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة، وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة، فالمادة الجسمية

(١) الملل والنحل الشهرستاني ١٨٧/٢

(٢) الملل والنحل الشهرستاني ١٨/٣

لا توجد مفارقة للصورة، وإنها إنما تقوم بالفعل بالصورة. ولا يجوز أن يقال: إن الصورة بنفسها موجودة بالقوة، وإنما تصير بالفعل بالمادة، لأن جوهر الصورة هو الفعل، وما بالقوة محله المادة. والصورة وإن كانت لا تفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى، بل بالعلة المفيدة إياها للهيولى، وكيف يتصور أن تقوم الصورة بالهيولى وقد أثبت أنها علتها، والعلة لا تتقوم بالمعلول، وفرق بين الذي يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه، فإن المعلول لا يفارق العلة وليس علة لها. فما يقوم الصورة أمر مباين لها مفيد الوجود، وما يقوم الهيولى أمر ملاق لها وهو الصورة. وأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسم الذي يعطي صورة الجسم وصورة كل موجود، ثم الصورة، ثم الجسم. ثم الهيولى، وهي وإن كانت سببا للجسم فإنها ليست بسبب يعطي الوجود بل سبب يقبل الوجود، فإنه محل لنيل الوجود، وللجسم وجودها وزيادة وجود الصورة فيه التي هي أكمل منها. ثم العرض أولى بالوجود، فإن أولى الأشياء بالوجود هو الجوهر ثم الأعراض، وفي الأعراض ترتيب في الوجود أيضا.

المسألة الثالثة:

في أقسام العلل، وأحوالها، وفي القوة والفعل، وفي إثبات الكيفيات في الكمية، وإن الكيفيات أعراض لا جواهر.

قد بينا في المنطق أن العلل أربع. وتحقيق وجودها ههنا أن نقول: المبدأ والعلة يقال لكل ما يكون قد استتم له وجوده في نفسه، ثم حصل منه وجود شيء آخر وتقوم به، ثم لا يخلو ذلك: إما أن يكون كالجزء لما هو معلول له، وهذا على وجهين: إما أن يكون جزءا ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ما هو معلول له موجودا بالفعل وهذا هو العنصر، ومثاله الخشب للسرير فإنك تتوهم الخشب موجودا ولا يلزم من وجوده أن يحصل السرير بالفعل، بل المعلول موجود فيه بالقوة. وإما أن يكون جزءا." (١)

"موجودة؛ فإما تمتنع أن تكون إلا خيرا على الإطلاق، أو شرا على الإطلاق، أو خيرا من وجه وشرا من وجه، وهذا القسم إما أن يتساوى الخير والشر، أو الغالب فيه أحدهما. أما الخير المطلق الذي لا شر فيه فقد وجد في الطباع والخلقة. وأما الشر المطلق الذي لا خير فيه أو الغالب فيه أو المساوي فلا وجود له أصلا. فبقي ما الغالب في وجوده الخير وليس يخلو عن الشر، والأحرى به أن يوجد، فإن لا كونه أعظم شرا من كونه، فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض منه الوجود، لئلا يفوت الخير الكلي لوجود الشر الجزئي. وأيضا فلو امتنع وجود ذلك القدر من الشر امتنع وجود أسبابه التي تؤدي إلى الشر بالعرض، وكان

---

(١) الملل والنحل الشهرستاني ٣/٢١

فيه أعظم خلل في نظام الخير الكلي، بل وإن لم نلتفت إلى ذلك وصيرنا التفاتنا إلى ما ينقسم إليه الإمكان في الوجود من أصناف الموجودات المختلفة في أحوالها، فكان الوجود المبرأ من الشر من كل وجه قد حصل، وبقي نمط من الوجود إنما يكون على سبيل أن لا يوجد إلا ويتبعه ضرر وشر، مثل النار، فإن الكون إنما يتم بأن يكون فيه نار ولن يتصور حصولها إلا على وجه تحرق وتسخن، ولم يكن بد من المصادمات الحادثة أن تصادف النار ثوب فقير ناسك فيحترق، والأمر الدائم والأكثري حصول الخير من النار، فأما الدائم فلأن أنواعا كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود النار، وأما الأكثر فلأن أكثر الأشخاص والأنواع في كنف السلامة من الاحتراق، فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأعراض شرية أقلية، فأريدت الخيرات الكائنة عن مثل هذا الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال: إن الله تعالى يريد الأشياء، ويريد الشر أيضا على الوجه الذي بالعرض، فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض، وكل بقدر. والحاصل أن الكل إنما رتبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة: السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية، بحيث يؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي إلى شرور، فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث في نفس: صورة اعتقاد رديء أو كفر أو شر آخر،." (١)

"السفل؛ وهذان بالطبع وسائر الجهات لا تكون واجبة في الأجسام بما هي أجسام، بل بما هي حيوانات، فتتميز فيها جهة القدام الذي إليه الحركة الاختيارية، واليمين الذي منه مبدأ القوة، والفوق إما بقياس فوق العالم، وإما الذي إليه أول حركة النشوء، ومقابلاتها الخلف واليسار والسفل محدودان بطرفي البعد الذي الأولى أن يسمى طولا، واليمين واليسار بما الأولى أن يسمى عرضا، والقدام والخلف بما الأولى أن يسمى عمقا.

المقالة الثانية: في الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام

من المعلوم أن الأجسام تنقسم إلى بسيطة ومركبة، وأن لكل جسم حيزا ما ضرورة، فلا يخلو إما أن يكون كل حيز له طبيعيا، أو منافيا لطبيعته، أو لا طبيعيا ولا منافيا، أو بعضه طبيعيا وبعضه منافيا. وبطل أن يكون كل حيز له طبيعيا، لأنه يلوم منه أن يكون مفارقة كل مكان له خارجا عن طبعه أو التوجه إلى كل مكان له ملائما لطبعه، وليس الأمر كذلك، فهو خلف. وبطل أن يكون كل حيز منافيا لطبعه، لأنه يلزم منه أن لا يسكن جسم ألبتة بالطبع ولا يتحرك أيضا، وكيف يسكن أو يتحرك بالطبع وكل مكان مناف لطبعه؟ وبطل

---

(١) الملل والنحل الشهرستاني ٣/٤٠

أن يكون كل مكان لا طبيعيا ولا منافيا، لأنا إذا اعتبرنا الجسم على حالته وقد ارتفع عنه القواسر والعوارض فحينئذ لا بد له من حيز يختص به ويتحيز إليه وذلك هو حيزه الطبيعي، فلا يزول عنه إلا بقسر قاسر. وتعين القسم الرابع لأن بعض الأحياز له طبيعي، وبعضها غير طبيعي. وكذلك نقول في الشكل: إن لكل جسم شكلا ما بالضرورة لتناهي حدوده، وكل شكل فإما طبيعي له أو بقسر قاسر، وإذا ارتفعت القواسر في التوهم واعتبرت الجسم من حيث هو جسم وكان في نفسه متشابه الأجزاء فلا بد أن يكون شكله كريا، لأن فعل الطبيعة في المادة واحد متشابه، فلا يمكن أن يفعل في جزء زاوية وفي جزء خطا مستقيما أو منحنيا." (١)

"لأمور جزئية منقسمة، ولكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة إلى جزء منها. وأيضا فإن الشيء المتكثر في أجزاء الحد له من جهة التمام وحدة هو بها لا ينقسم. فتلك الوحدة بما هي وحدة كيف ترتسم في منقسم؟ وأيضا من شأن القوة الناطقة أن تعقل بالفعل واحدا من المعقولات غير متناهية بالقوة وليس واحد أولى من الآخر، وقد صح لنا أن الشيء الذي يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون محله جسما ولا قوة في جسم.

ومن الدليل القاطع على أن محل المعقولات ليس بجسم أن الجسم منقسم بالقوة بالضرورة، وما لا ينقسم لا يحل المنقسم، والمعقول غير منقسم، فلا يحل المنقسم أما أن الجسم منقسم فقد دللنا عليه، وأما أن المعقول المجرد لا ينقسم فقد فرغنا عنه، وأما أن لا ينقسم لا يحل منقسما، فإنا لو قسمنا المحل، فلا يخلو: إما أن يبطل الحال فيه وهذا كذب، أو لا يبطل، ولا يخلو إما أن يبقى حالا في بعضه كما كان حالا في كله، وهذا محال فإنه يجب أن يكون حكم البعض حكم الكل، وإما أن ينقسم بانقسام محله، وقد فرض غير منقسم. ثم لو فرض انقسام الحال فيه لا يخلو: إما أن كون أجزاؤه متشابهة كالشكل المعقول أو العدد، وليس كل صورة معقولة بشكل، أو تكون الصورة المعقولة خيالية لا عقلية صرفة. وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن أن يقال: إن كل واحد من الجزءين هو بعينه الكل في المعنى وإن كانا غير متشابهين مثل أجزاء الحد من الجنس والفصل فيلزم منه محالات منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضا، فيجب أن تكون الأجناس والفصول غير متناهية وهذا باطل. وأيضا فإنه إن وقع الجنس في جانب والفصل في جانب. ثم لو قسمنا الجسم لكان يجب أن يقع نصف الجنس في جانب ونصف الفصل في جانب وهو محال، ثم ليس أحد الجزءين أولى بقبول الجنس منه بقبول الفصل، وأيضا ليس كل معقول يمكن أن يقسم

---

(١) الملل والنحل الشهرستاني ٥٤/٣

إلى معقولات هي أبسط، فإن ههنا معقولات هي أبسط المعقولات ومبادئ للتركيب في سائر المعقولات وليس لها أجناس ولا فصول ولا انقسام في الكم ولا في المعنى، فلا يتوهم فيها أجزاء متشابهة.." (١)

"٥- فصل: الأصل الرابع: هو القياس

وهو أدلة العقل١. وهو أصل من أصول الأدلة عندنا في العقليات والسمعيات، ولكنه غير موجب بنفسه بل الموجب والمحسن والمقبح هو الشرع٢.

والعقل آلة للتمييز بين الصحيح والباطل، ولم يكلف الله المعرفة به إلا من له عقل٣ ولكنه تابع للشرع، ولم يلتزم القدرية بشيء من الأصول الأربعة إلا بالعقل إلا أنهم غلوا فيه وجعلوه عمدة أمرهم وأساس بنيانهم وركبوا فيه طرقا وعرة، وجعلوا مات ورد في الكتاب والسنة تابعا لما في عقولهم فإن وافقهم وإلا رموا به٤.

---

١ يقصد بذلك أن القيارس هو الأمر الذي يتوصل إليه باستخدام العقل فيه من غير أن يون هناك نص من الشارع.

٢ سيأتي مزيد إيضاح للتحسين والتقبيح والتعليق على ذلك. انظر: ٢٠٩.

٣ يدل على ذلك قول النبي - صلى الله عليه وسلم-: "رفع القلم عن ثلاثلا عن المجنون المغلوب على عقله، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم". أخرجه د. كتاب الحدود (ب. في المجنون يسرق أو يصيب حدا ٢٢٧/٢، ت. كتاب الحدود (ب. ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد ٣٢/٤، جه. كتاب الطلاق (ب. طلاق المعتوه والصغير ٦٥٨/١، كلهم من حديث علي - رضي الله عنه -، وحسنه الترمذي، وأخرجه أبو داود وابن ماجه من حديث عائشة - رضي الله عنها- أيضا.

٤ قال القاضي عبد الجبار المعتزلي بعد أن ذكر أنواع الدلالة وهي: حجة العقل والكتاب والإجماع قال: "ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل فلأن ما عداها فرع على معرفة الله بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله وذلك لا يجوز، ثم أخذ يفصل في بيان ذلك". انظر: الأصول الخمسة ص ٨٨ وما بعدها.

وهذا في واقع الأمر تعطيل منهم للشرع ورد له وتقديم ما يرتضونه مما زعموا أنه قواعد عقلية يستدلون بها على إثبات وجود الله عزوجل كحلول الحوادث ودلالة الإمكان ونحوها التي جعلوا ما يلزم منها نافيا لما ثبت في الشرع كنفيهم أفعال الله لزعمهم أنها تدل على الحدوث، وكنفيهم للقدر لزعمهم أنه مخالف للعدل

---

(١) الملل والنحل الشهرستاني ٦٧/٣

والحكمة. وهذه القواعد التي قعدوها يخالفهم فيها كثير من الناس من أصحابهم ومن غيرهم. وهذا يقدح في كونها دليلا عقليا متفقا عليه يمكن أن ينظر إلى الشرع بمنظاره، ثم إنه إذا ثبت صدق رسول الله – صلى الله عليه وسلم– في قوله إنه مرسل من قبل الله عزوجل سواء بطريق المعجزة أو الفطرة أو دلالة حاله وأحواله أو بما يلقي الله عزوجل في قلوب عباده من الإيمان به – صلى الله عليه وسلم– إذا ثبت هذا لم يبق للعقل مجال لمعارضة الشرع بأي حال من الأحوال، وليس له إلا التسليم والانقياد والخضوع، لأننا لما علمنا صدق المخبر علمنا صدق الخبر، وعلمنا أن الخبر موفق للحق والعدل والحكمة، إذ هو من قبل من هو موصوف بهذه الصفات، كما علمنا أن كل ما يقع في النفس من الـتوهمات التي تخالفه إنما هي من الشيطان أو فساد في النظر وخلل في الاستدلال. هذه هي القضية التي يجب على المعتزلة ومن تابعهم في أصلهم الفاسد بتقديم العقل اتباعها والخضوع لها لا أن يعكسوها لزعمهم أن العقل هو الذي دل على صدق الرسول – صلى الله عليه وسلم– فيجب أن يحكم في كل الأمور الشرعية، فإن هذا باطل فلو وافقناهم على أن العقل وحده هو الذي دل على صدق الرسول – صلى الله عليه وسلم– لم يلزم من ذلك أن يعرض كل ما جاء به الرسول – صلى الله عليه وسلم– على العقل، إذ معنى هذا أن العقل هو المشرع وليس الله جل وعلا، بل الذي يلزم من دلالة العقل على صدق الرسول هو تسليم القيادة للرسول – صلى الله عليه وسلم– في كل صغيرة وكبيرة لأن الحق هو ما ثبت أنه نطق به لأنه صادق هذا ما يلزم من ناحية العقل. ولكن المعتزلة ومن تابعهم تمادوا في تقديم العقل وجعلوه حاكما عى الشرع وجلوا الشرع تابعا لا مطبوعا فأتوا بالطامات المخالفة لصريح القرآن والنسة فأولوا القرآن وصرفوا معانيه على حسب أهوائهم وردوا السنة المخالفة لما ظنوا أنه حقا على حسب عقولهم. مع أن العقل الصحيح لا يخالف النقل الصحيح بحال من الأحوال، وكيف يخالفه والشرع إنما هو من عند من خلق العقل، والله جل وعلا طلب من الإنسان أن يستخدم عقله في النظر في الدلائل المواصلة إليه جل وعلا والمعتزلة بأنه الإله الحق، فإذا أيقن الإنسان بأن الله هو الإله الحق وأن هذا الرسول مرسل من قبله لم يكن له إلا التسليم واذعان فإن أدرك بعقله أن ما قال الرسول موافق للحق فهذا خير وإن لم يدرك وجه الحق والحكمة في الأمر الشرعي وجب أن يتهم نظره، وعقله لا أن يؤول النصوص أو يردها.

من أراد الاتسزادة في بيان فساد قول المعتزلة ومن تابعهم فليراجع (درء تعارض العقل والنقل) لشيخ الإسلام ١/٨٧/١٠٠.

وبأوسع منه عند ابن القيم في الصواعق المرسلة) حيث استغرق بيان هذا الأمر المجلدان الثالث والرابع.." (١)

"٧- فصل

ومن أصول القدرية الفاسدة التي بنوها على عقولهم الفاسدة وخالفوا بها الكتاب وإجماع المسلمين قولهم: إن المعدوم شيء١.

وعندنا: أن اسم الشيء لا يقع إلا على الموجود فالموجود هو شيء والشيء هو الموجود.

وعند أهل اللغة: أن المعدوم لم يستحق اسما لعدمه وما يقوم به.

والقدرية: قائلون بقدم العالم، فعبروا عنه بقولهم المعدوم شيء والعالم في حال عدمه كهو في حال وجوده، وأن الله لم يتقدم الأشياء في كونها أشياء٢.

وهذا قول الدهرية: الذين أخبر الله عنهم بقوله: ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ ٣.

---

١ ذكر هذا عنهم ورد عليهم فيه ابن حزم وألزمهم بأن هذا موصل إلى القول بقدم الأشياء إذا وصفت في حال العدم بأنها شيء وهذا كفر. انظر: الفصل ٤/٤٢-٤٦، وانظر: الموقف الأيجي فقد نسب هذا القول إلى المعتزلة ما عدا أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف. المواقف ٥٣.

٢ لم أقف على هذا القول للمعتزلة والمشهور عنهم القول بحدوث العالم، ويجعلون حدوث العالم دليلهم على وجود الله عزوجل ومغايرته للمخلوق، أما قولهم بأن المعدوم شيء السابق ذكره والمنسوب إليهم فإنه يلزم منه القول بالقدم باعتبار أن العدم سبق جميع المخلوقات فهي كائنة بعد أن لم تكن إلا أن لازم المذهب ليس بمذهب على الصحيح لأن اللوازم قد يغفل عنها صاحب المقالة ولم يكن يقصدها في كلامه وتقريره، والذين يعزى إليهم القول بقدم العالم هو أرسطو وأتباعه من الفلاسفة. انظر قول المعتزلة في حدوث العالم في شرح الأصول الخمسة ص ١١٠-١١٦، وانظر: قول الفلاسفة في تهافت الفلاسفة للغزالي ص٨٨، وفي منهاج السنة النبوية ١/١٤٨ وما بعدها. وانظر: أن لازم المذهب ليس بمذهب في جلاء

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ١/١١٦

العينين ص ٤٨.

٣ الجاثية آية (٤٨) .." (١)

"١٧- فصل

قال هذا المخالف: اسم القدرية يلزم أصحاب الحديث وأهل السنة، لأنهم يقولون: إن المؤمن يقدر على الخير ولا يقدر على الشر، والكافر يقدر على الشر ولا يقدر على الخير فلذلك سمو قدرية.

والجواب: أن هذا دعوى لا برهان عليها، ومخالف لما فسره النبي - صلى الله عليه وسلم- لما سئل عن القدرية؟ فقال: "هم الذين يقولون الخير من الله والشر من إبليس ومن أنفسهم "١، فبطل أن يكون المعنى هو ما فسره المخالف.

وبعد هذا فإنا لا نقول إن المؤمن يقدر على الخير ولا يقدر على الشر ولا الكافر يقدر على الشر ولا يقدر على الخير كما قالوه، وإنما نقول القدرة وهي الاستطاعة التي خلقها الله في العبد تصلح للخير والشر فإن أراد الله منه الخير وفقه فآثر بها فعل الخير على الشر، فوقع ذلك وهو مختار لوقوعه، وإن حرمه الله التوفيق وخذله آثر بتلك الاستطاعة عمل الشر على عمل الخير، فوقع ذلك وهو مختار لوقوعه وهذا هو الكسب الذي قال الله تعالى: ﴿جزاء بما كانوا يكسبون﴾ ٢. وإنما التبس على القدرية معرفة ذلك، فهم لا يفرقون بين مذهب المجبرة وبين مذهب أهل الحديث فيرموننا بمذهب المجبرة٣، ونسبتنا لهم إلى قول المجبرة أحق وهم به أليق وذلك أن أسلافهم وشيوخهم من المعتزلة يقولون: إن الاستطاعة في الفاعلين ينعدم وجودها قبل الفعل، وأفعالهم توجد منهم باستطاعة لا

---

١ تقدم تخريجه ص ١٩٦ وبيان أنه حديث موضوع لا يثبت.

٢ التوبة آية (٨٢) .

٣ تقدم النقل عن عبد الجبار المعتزلي في شرح الأصول الخمسة في بيانه للجبرية وأنهم عندهم طائفتان الجهمية وأهل السنة، وفي رده على الجبرية يذكر ما يلزم من قول الجبرية ويجعل ذلك ردا على أهل السنة أيضا وهو ليس من قولهم ولا يلزمهم. انظر: ص ١٩١ التعليق.." (٢)

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ١/١٢٠

(٢) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ١/١٦٥

"له الإعادة بما١ ذكر من التأليف اللطيف، فلا حجة له عليه ولا سبيل له إلى العلم بذلك، ولا لأحد من الخلق وقد أكذب الله سبحانه من ادعى العلم بذلك فقال: ﴿ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم﴾ وقد خلق الله أشياء من غير شيء، فإذا ثبت عجزهم عن إعادة خلق الغصن المقطوع دل على عجزهم عن خلق إبانته.

قال القدري: وأما الموت فقد اختلف فيه (فمنهم من قال) ٢: إنه معنى من جملة الأعراض، ومنهم من يقول: إنه ليس بمعنى وإنما هو عدم الحياة٣.

فمن قال: إنه معنى لا يقدر عليه إلا الله، والقتل هو: تخريب البنية إذ حصل بسببه الموت، والموت معنى سوى ذلك، فلا يلزم من قدر على شيء أن يقدر على غيره لا سيما إذا كان من غير جنسه، والموت من غير جنس الحياة فلا يلزم علينا هذا الإلزام.

والجواب: أن يقال لهذا المخالف: المشهور من مذهب أكثر القدرية القول بأنهم يقدرون على أن يخلقوا في محل الحياة ضدا ينافي الحياة٤، وضد الحياة الموت فشاركوا بذلك قول نمرود: ﴿أنا أحيي وأميت﴾ ٥، ومن قال هذا

---

١ في الأصل (لما) وفي - ح- كما أثبت.

(فمنهم من قال) ساقطة من - ح-.

٣ ذكر هذه الأقوال أبو الحسن الأشعري في المقالات ولم ينسبها. مقالات الإسلاميين ١٠٩/٢.

٤ انظر: مقالات الإسلاميين ١٠٨/٢-١٠٩.

٥ البقرة آية (٢٥٨) .." (١)

"ويقال لهم: لم قلتم إن الله عالم، فإن قالوا: لأنه قال: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ ١ قيل لهم: فما يمنعكم٢ أن تثبتوا له علما بقوله تعالى: ﴿أنزله بعلمه﴾ ويقال لهم: لو قال قائل: إن الله آمر٣ وناه وقائل ولا أمر له ولا نهي ولا قول أليس يكون قوله متناقضا، فلا بد أن يقولوا: نعم، فقيل لهم: فكذلك من يقول: إنه قادر أو عالم أو حي ولا قدرة ولا علم ولا حياة فإنه يكون منقضا لقوله.

وأما قول المخالف: لو أثبتنا له هذه الصفات قديمة لأدى إلى٤ أن تكون آلهة٥ كهو٦ فغير صحيح؛ لأن الصفة لا تساوي الموصوف بها حتى تكون كهو ألا ترى أن صفات الإنسان تساويه في كونها محدثة كهو

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ٢٣٩/١

ولا تساويه في كونها إنسانا كهو.

قال هذا المخالف: ولأن ما قال هذا المستدل من استحالة وقوع الفعل بقدرتين قديمة ومحدثة غير لازم؛ لأن عنده أهل مذهبه أن الفعل من العبد يقع بقدرة قديمة من الله وبكسب من العبد، فنقول له: هذا لا يلزم لأن كسب العبد وقع بقدرة قديمة من الله، فالعبد لا يشارك الله سبحانه في الخلق وإنما يسمى كسبا للعبد بخلق الله فيه الاختيار وإرادة وقوع الفعل فتقع منه الحركة في الفعل المختار بخلاف الحركة منه في حالة الضرورة كالرعدة من الحمى والفالج.

---

١ البقرة آية (٢٨٢) .

٢ في – ح – فمنعكم.

٣ في – ح – (أمر بعلمه) .

(إلى) ليست في – ح –.

٥ في الأصل (الأهه) وهي في – ح – كما أثبتها وهو الأصوب.

٦ انظر: قول عبد الجبار المعتزلي في زعمه ان إثبات الصفات يلزم منه إثبات أزلي مع الله عزوجل شرح الأصول الخمسة ص١٩٥.." (١)

"وقد روي عن ابن عباس – رضي الله عنهما – أنه قال: "مر هارون عليه السلام بالسامري وهو يصنع العجل فقال: ما هذا؟ فقال: ينفع ولا يضر، فقال: اللهم أعطه ما سألك على ما في نفسه فخلق الله فيه الخوار فكان إذا خار سجدوا – والخوار من دعوة هارون – فلما رجع موسى – صلى الله عليه وسلم– قال: يا رب من صنع لهم العجل فقال: صنعه السامري فقال: يا رب فمن خلق فيه الخوار، فقال له الله: أنا، فقال موسى: (يا رب إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشلء وتهدي من تشاء"١.

فأضاف موسى س إلى الله٢ الفتنة والإضلال والهداية، وهو أعلم بما يجوز على الله من القدرية.

وروي عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وفتناك فتونا﴾ قال: "من الفتون إلقاؤه في البحر وهم فرعون بقتله وقتله النفس وخروجه خائفا يترقب"٣ وكل هذا لا مصلحة لموسى فيه، فدل على أن الله يفعل بالعباد ما فيه لهم المصلحة وما لا مصلحة لهم فيه٤، وكذلك قال الله تءالى: ﴿إنا مرسلو الناقة

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ١/٢٥٠

١ ذكر هذا الأثر القرطبي قال: "وروى حماد عن سماك عن سعيد بن جبير عن ابن عباس – رضي الله عنهما – فذكره، ولم يعزه إلى كتاب" انظر: تفسير القرطبي ٢٣٥/١١.

٢ لفظ الجلالة (الله) ليس في – ح –.

٣ أخرج ذلك عنه ابن جرير بسنده عن سعيد بن جبير عنه في قصة طويلة، وورلا ابن جرير ذلك أيضا عن مجاهد. انظر: تفسير ابن جرير ١٦٦/١٦.

٤ قول المصنف: "وما لا مصلحة لهم فيه" إن عني أنها لا تظهر لهم في ذلك وجه المصلحة فهذا صحيح فقد تظهر للعباد الحكمة من الفعل والأمر وقد لاتظهر، أما في واقع الأمر فإن الله لا يفعل ولا يأمر ولا يبتلي إلا لحكمة بل غاية الحكمة في فعله وأمره، يدل على هذا وصفه جل وعلا (الحكيم) في آي كثيرة من القرآن الكريم، فإن هذا الوصف يلزم منه أن جميع أفعاله وأوامره ونواهيه لا تصدر إلا عن حكمة بالغة، كما أن وصفه بالعليم والخبير وسائر صفاته يلزم منها كمال العلم وأنه الخبير بكل شيء، وإن أنكرنا ذلك عطلنا هذه الفات وكذلك وصف (الحكيم) من أنكر أنه يفعل (لحكمة) فإنه معطل لهذه الصفة، وهي من صفات كماله جل وعلا، بل نص الله في القرآن في مواضع كثيرة بلام التعليل التي تتدل على الغاية من الأمر والفعل، مثل قوله جل وعلا ﴿وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا﴾ ؟ والأمر كما قال ابن القيم – رحمه الله — "وأما طريقة إنكار الحكم والتعليل ونفي الأوصاف النقتضية لحسن ما أمر به وقبح من نهى عنه وتأثيرها واقتضائها للحب والبغض الذي هو مصدر الأمر والنهي بطريقة جدلية كلامية، لا يتصور بناء الأحكام عليها، ولا يمكن فقيها أن يستعملها في باب واحد من أبواب الفقه، كيف والقرآن وسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم– مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة، فتارة يذكر لام التعليل الصريحة، وتارة يذكر المفعول لأجله الذي هو المقصود بالفعل، وتارة يذكر (من أجل) الصريحة في التعليل وتارة يذكر أداة كي، وتارة يذكر الفاء وأن وتارة يذكر أداة لعل المتضمنة للتعليل المجردة عن معنى الرجاء المضاف إلى المخلوق، وتارة ينبه على السبب وذكره صريحا، وتارة يذكر الأوصاف المشتقة المناسبة لتلك الأحكام ثم يرتبها عليها ترتيب المسببات على أسبابها، وتارة ينكر على من زعم أنه خلق خلقه وشرع دينه عبثا وسدى، وتارة ينكر على من ظن أنه يسوى بين المختلفين الذين يقتضيان أمرين مختلفين، وتارة يخبر بكمال حكمته وعلمه

المقتضي أنه لا فرق بين متماثلين ولا يسوى بين مخ تلفين وأنه ينزل الأشياء منازلها ويرتبها مراتبها، وتارة يستدعي من عباده التفكر والتأمل والتدبر والتعقل لحسن ما بعث به رسوله وشرعه لعباده، كما يستدعي منهم التفكر والنظر في مخلوقاته وحكمها وما فيها من المنافع والمصالح وتارة يذكر منافع مخلوقاته وحكمها وما فيها من المنافع والمصالح، وتارة يذكر منافع مخلوقاته منبها بها على ذلك وأنه لا إله إلا هو، وتارة يختم آيات خلقه وأمره بأسماء وصفات تناسبها وتقتضيها، والقرآن مملوء من أوله إلى آخره بذكر حكم الخلق والأمر ومصالحهما ومنافعهما وما تضمناه من الآيات الشاهدة الدالة عليه، ولا يمكن من له أدنى اطلاع على معاني القرآن إنكار ذلك) ، انتهى. انظر: مفتاح دار السعادة ٢٢/٢، ٢٣.

وقول المصنف: "وكل هذا لا مصلحة لموسى فيه" غير صحيح فإن لموسى عليه السلام مصالح في ذلك وأظهرها وأوضحها أنه بهذا الابتلاء يتبوأ المرتبة العليا عند الله جل وعلا، ولا يتميز أهل الصلاح من غيرهم إلا بتجاوز الامتحانات والاختبارات التي يختبرهم الله بها وقد قال عليه السلام حين سئل: أي الناس أشد بلاءا قال: "الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل". أخرجه ت. في الزهد ٦٠١/٤، وقال حسن صحيح. حم ١٧٢/١، ١٧٤ من حديث سعد بن أبي وقاص – رضي الله عنه – وذلك ليرفعهم الله عنده درجات، وأي مصلحة أعظم من هذه المصلحة، وإن عني المصنف بقوله: "وما لا مصلحة لهم فيه" الرد على المعتزلة القائلين بأن الله يجب عليه فعل الأصلح لعباده، فهذا حق لا مرية فيه؛ لأن الواقع يكذب قول المعتزلة، والله عزوجل لا يجب عليه إلا ما أوجبه على نفسه، ولا يوجد دليل في القرآن أو السنة أن الله أوجب على نفسه فعل الأصلح لعباده فيكون كلام المعتزلة تخرص وقول على الله بلا علم بعباده من كلام الله أو كلام رسوله – صلى الله عليه وسلم-؟ أما ما عدا ذلك فتخرصات وجرأة على الله وقول عليه بغير علم.." (١)

"٤٥- فصل

ومن الأدلة المذكورة لنا في الرسالة١ قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا﴾ ٢، ومثله قوله تعالى: ﴿ولو شاء لهداكم أجمعين﴾ ٣ ومثله قوله تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ ٤، ومثله قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك٥ ما فعلوه﴾ ٦، ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا﴾ ٧.

وعند القدرية: إن الله شاء إيمان جميع من في الأرض، وآتى كل نفس هداها وشاء هداهم ولم يشأ شركهم ولا٨ اقتتالهم، وهذا تكذيب لما أخبر الله عنه بكتابه.

فأجاب القدري عن ذلك كله وقال: المشيئة تنقسم إلى معنيين: مشيئة تمكين واختيار ومشيئة قهر وإجبار،

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ٢٧٣/١

فالله قد شاء الطاعات والإيمان من المكلفين باختيارهم[9] وعلى ذلك تحمل الآيات المقتضية أنه أراد منهم الصلاح، وأما مشيئة القهر والإجبار، وهو أن يخلق فيهم الطاعة جبرا ويشاء ذلك منهم جبرا، فلم يشأ ذلك منهم، ولو شاء ذلك منهم لوقع لا محالة، ولكن تبطل فائدة التكليف وعليه نحمل قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا﴾ وما أشبهها من الآيات[10].

---

١ أي من الدليل على أن ما وقع من الناس من شر إنما وقع بمشيئة الله ولو أراد الله لم يقع ولكنه شاء وقوعه جل وعلا.

٢ يونس آية (٩٩) .

٣ النحل آية (٩) .

٤ السجدة آية (١٣) .

٥ في – ح– (ولو شاء الله) وهي في الأنعام آية (١٣٧) .

٦ الأنعام آية (١١٢) .

٧ البقرة آية (٢٥٣) .

٨ في – ح– (ولا قتالهم) .

٩ في – ح (في اختيارهم) .

١٠ هذا ما يعلل ويرد به المعتزلة بعض آيات إثبات المشيئة، فانظر كلام عبد الجبار المعتزلي في شرح الأصول ص ٤٨٥، وكذلك كتابه المغني ٤/٢٦٢، ٢٦٣، وقول المخالف هنا، وأيضا ما ذكره عبد الجبار المعتزلي أن المشيئة بالنسبة لله تنقسم إلى معنيين تقسيم غير مقبول لأن قولهم مشيئة تمكين واختيار هو عين المسألة المختلف فيها وهو قولهم في أن الله لا مشيئة له نافذة في أفعال خلقه، فلابد أن يقيموا الدليل على إثبات أن الله لم يشأ إيمان المؤمنين، ولم يشأ كفر الكافرين، وأن وقوع ذلك منهم خلاف مشيئة الله فيهم، ولن يستطيعوا أن يقيموا على ذلك دليلا واحدا لا من القرآن ولا من السنة، بل القرآن والسنة يدل على خلاف قولهم حيث بينت الآيات الكثيرة المتنوعة والأحاديث الصحيحة أن الله له المشيئة النافذة في خلقه، وان ما وقع من الطاعات والمعاصي إنما وقع بمشيئة الله لذلك، ولو شاء أن لا تقع لم تقع وأن مشيئته هي الموجبة لوقوع الفعل. قال الله تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ ﴿ستجدني إن شاء الله صابرا﴾ ﴿وإنا إن شاء الله لمهتدون﴾ ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء

الله﴾ ﴿قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله﴾ ﴿من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾ ﴿فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾ ﴿ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء﴾ ﴿وما يذكرون إلا أن يشاء الله﴾ ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ ﴿ولكن الله يمن على من يشاء من عباده﴾ ، وغير هذه الآيات كثير. ولا يمكن أن يتم لهم القول في هذه الآيات أن المشيئة المراد بها مشيئة الإلجاء والإكراه، فقد ربط الله جل وعلا وقوع الفعل بمشيئته سواء في ذلك ما يتعلق بمصير العبد في الآخرة، أعني بذلك الهداية، أو الضلال أو سائر أفعاله، فهذا دليل على أن ما وقع من الأفعال إنما وقع بمشيئة الله، وما لم يقع إنما لم يقع لأن الله لم يشأه، سواء في ذلك الطاعة أو المعصية أو ما ليس بطاعة ولا معصية من المباحات، والمشيئة عند أهل السنة لا يلزم منها الحب والرضا وإنما تتعلق بالإرادة الكونية القدرية التي لا يخرج شيء في الوجود عنها سواء كان طاعة أو معصية، فإذا كان الفعل طاعة فإنه يكون واقعا بمشيئة الله وبحبه ورضاه وإذا كان معصية فإنه يكون واقعا بمشيئة الله وعدم حبه ورضاه لذلك. انظر للاستزادة من الأدلة والتوضيح: شفاء العليل لابن القيم - رحمه الله - ٤٣-٤٩ فبهذا يتضح أن قول المخالف القدري هنا في تقسيم المشيئة قول لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه وأن الآيات التي ذكرها القاضي عبد الجبار إذا كان يمكن فيها تقدير عدم مشيئة الإلجاء والإكراه في مثل قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا﴾ فما عساهم أن يقولوا في مثل قوله تعالى: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ ﴿من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾ حيث لايمكن تقدير أن المشيئة هي مشيئة الإلجاء والإكراه، ولكن المعتزلة يأخذون ببعض الكتاب ويردون بعضه، وأهل الحق يدينون لله بالقرآن كله لأنهم أهله وأنصاره.." (١)

"تكون الصيغة أمرا وإن كره المأمور به١.

وأما قوله: يكون الأمر تهديدا والتهديد٢ أمرا فغير صحيح، لأنا قد قلنا الأمر٣ هو استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب عند من قال: إن المندوب ليس مأمورا٤ به٥، والتهديد ليس باستدعاء الفعل فبطل ما قاله.

استدل المخالف: أن العقلاء متى سمعوا أو علموا أن الواحد أمر بشيء من الأشياء علموا أنه مريد لحدوثه.

والجواب: أنا لا نسلم، بل قد يحسن من الأشياء الأمر بالشيء ولا يريد حدوثه. ألا ترى أنه لو كان لرجل عبد وكان لا يطيعه فيما يأمره به فعاقبه على ذلك وشكاه العبد إلى قاهر له أو صديق له فقال له: لم عاقبت

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ٢٩٤/١

عبدك

---

١ ما ذكره الشيخ هنا يتعلق بالأمر الذي يلزم منه المحبة، فقد يأمر الإنسان بأمر لا يحبه لسبب من الأسباب الطارئة عليه، وهو دليل على أن الأمر قد يفارق الإرادة بالنسبة للإنسان الذي قدته وطاقته محدودة لا يستطيع أن ي أمر بكل ما يريد ولا يوقع كل ما أراد، أما بالنسبة لله عزوجل فإنه إذا أراد شيئا وقعت وإذا قضى قضاءا نفذ، إلا أن كلمته اقتضت أن يمتحن العباد بالأوامر والنواهي ليسعد بعضهم بطاعته ويشقى بعضهم بمعصيته، فأمرهم بأوامر شرعية أحب وقوعها منهم، ونهاهم عن نواهي كره وقوعها منهم، فهذا النوع من الأمر يلزم منه الإرادة التي هي مستلزمة للحب والرضا وعلى هذا تحمل جميع الأوامر الشرعية، ثم إنه جل وعلا له الأمر النافذ والإرادة التامة المستلزمة لوقوع الفعل من عباده بالنسبة للطاعة والمعصية، فمن أراد منه الطاعة وقعت لا محالة وهذا يصدق فيه أنه أمره بأمر شرعي أراد وقوعه مه قضاء وقدرا وأحبه ورضيه، ومن أراد منه المعصية وقعت لا محالة وهذا يصدق عليه أنه نفذ فيه أمر الله الذي لا يختلف، وأنه أمره بأمر شرعي لم يرد وقوعه منه وهذا هو الذي ينكره المعتزلة مع ظهوره ووضوح الدلالة عليه من القرآن والسنة كما هو ظاهر في كلام الشيخ - رحمه الله -.

٢ في - ح- (أو التهديد) .

(الأمر) ليست في - ح-.

٤ في - ح- (بأمر به) .

٥ أنكر الكرخي والرازي والجصاص أن يكون المندوب مأمورا به، والأكثر على أن المندوب مأمور به فعلى هذا يقسمون الأمر إلى أمر إيجاب وأمر ندب. انظر: نزهة الخاطر العاطر ١/١١٤.." (١)

"فقالوا١: لو كانا اثنين لم يخل إما أن يتم ما يريدان، أو لا يتم ما يريدان أو يتم ما يريد أحدهما، فإن تم ما يريدان أدى إلى اجتماع الشيء وضده إذا أراد أحدهما إحياء شيء وأراد الآخر موته، أو أراد أحدهما وجود شيء وأراد الآخر عدمه، وإن لم يتم ما يريدان أدى إلى تناهي قدرتهما وعجزهما، والعاجز لا يكون إلها، وإن تم ما يرد أحدهما دون الآخر كان من تمت إرادته هو المستحق للإلهية، فثبت القول بأن الإله واحد لا شريك له٢.

فالقدرية لا يتم ما يريد إلههم، لأنه لو أراد الإيمان من الكافر والطاعة من العاصي، وأراد إبليس من الكافر

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ٢/٣٢٥

الكفر ومن العاصي المعصية، فلم يتم ما أراد الله وتم ما أراد إبليس، فعلى مقتضى قولهم أن المستحق للإلهية هو إبليس دون الله ويتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وإنما شبه النبي صلى الله عليه وسلم القدرية بالمجوس٣، لأن المجوس قالوا: النور يريد الخير ولا يريد الشر٤.

---

١ في - ح- (فإن قالوا) .

٢ انظر تفصيل هذا الاستدلال في كلام شيخ الإسلام في: درء تعارض العقل والنقل٩/٣٥٤-٣٦٨.

٣ تقدم ذكر الحديث وتخريجه ص ١٤٦.

٤ تقدم كلام الشيخ على ذلك والتعليق عليه ص ١٨٠. والأثر عن ابن عباس يبين أن الإيمان بالقدر والتوحيد متلازمان، فمن أنكر القدر فقد نقص ما يدعيه من التوحيد، فبين الشيخ هنا أن المعتزلة نقضوا ما يدعونه من توحيد الربوبية بإنكارهم للقدر، وذلك لإنكارهم الانفراد بالخلق وكذلك عموم الإرادة والتشبيه فلم يتم لهم بناء على ذلك إثبات توحيد الربوبية وهو الإرادة والتصرف المطلق من جميع النواهي، بحيث لا يخرج شيء في هذا الوجود عن ملكه وقدرته وتصرفه، ومشيئته وإرادته فيه نافذة ليكون بذلك ملكه وتصرفه ملكا وتصرفا تاما، وهذا هو توحيد الربوبية الذي ينقضه المعتزلة بإنكارهم القدر. وتوحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية، فما دام هو الرب الخارق المالك المتصرف فيلزم من ذلك أن يكون هو الإله المعبود وحده، فمن انتقض عليه توحيد الربوبية فقد انتقض عليه أيضا توحيد الألوهية لما بينهما من التلازم.." (١)

"والجواب أن يقال: إذا وقع في ملكه وسلطانه ما لم يرده أو ما ليس في تدبير لحقه العجز١ كما يلحق ذلك المالك المملك من العباد، وإذا أراد شيئا من غيره فلم يتم له ما أراد لحقه العجز كما يلحقه ذلك إذا أراده من فعل نفسه لعموم قوله تعالى: ﴿فعال لما يريد﴾ ٢، وقوله: إذا لم يرد إلجاء الفاعل ولا مغالبته، غير صحيح، لأن ذلك لو كان علة لما ذكر لما جاز أن يخرج شيء من الأعيان عن ملك الله، أو عن أن يكون معلوما لله أو مقدورا لله، أو عن إدراك الله له، وهو أنه لم يرد مغالبة ذلك الشيء ولا مكابرته، ولما لم يجز أن يخرج شيء من الكائنات المكونات عن ملك اله ولا عن علمه ولا عن إدراكه لها ولا عن اقتدار الله عليه٣ لم يخرج عن أن يكون مرادا لله ولا أن يكون خلقا له.

ثم قال هذا المخالف: ودلالة التمانع عندنا هو أن نقول: لو كان مع الله قديم آخر لوجب أن يكون حيا

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ٢/٣٣١

قادرا عالما بذاته كما أن الله سبحانه حي، قادر، عالم بذاته، لأنه إذا شارك الباري في أخص أوصافه وهو كونه قديما وجب أن يكون مثلا له، ومن حق المثلين أن يجب لأحدهما ما يجب للآخر، ثم قال بعد ذلك: ودلالة التوحيد في هذا التمانع لا يمكن هذا المستدل وأهل مذهبه القول به لوجهين:

أحدهما: أنهم سدوا القول بالتوحيد على أنفسهم لأنهم أثبتوا مع الله صفات٤ كثيرة قديمة وسموها صفات لله٥، وقالوا مع ذلك ليست حية

---

١ في – ح– (النقص) .

٢ البروج آية (١٦) .

٣ هكذا في النسختين.

٤ في الدامغ الباطل ورقة (٥٣/ب) (ذوات) بدل كلمة صفات.

٥ ما ذكره المخالف هنا هو من أصول قولهم في إنكار صفات الباري جل وعلا، حيث زعموا أن اتصافه بالصفات يلزم منه إثبات التعدد، لهذا نفوا عنه جل وعلا سائر الصفات وسموا لذلك أنفسهم أهل التوحيد، ومرادهم بذلك أنهم هم الذين حققوا وصف الله بالواحد بنفي الصفات، وهذا انحراف عن الحق فإثبات الصفات لا يلزم منه تعدد الذوات، بل هي ذات واحدة لها صفات الكمال المطلق التي هي من لوازم الذات الكاملة العلية، وهذا أمر في الشاهد دليله، ولله المثل الأعلى فالإنسان موصوف بالصفات ولا أحد يقول إن هذه الصفات ذوات مستقلة لها استقلال الذوات بل هي من لوازم الذات، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تخلو ذات عن الصفات، فلا بد إذا كانت موجودة أن تمون موصوفة ولو بصفة الوجود فقط لهذا لا مفر للمعتزلة ولا غيرهم من أن يثبتوا ذاتا موصوفة بالصفات، وهم أثبتوا كما هو ظاهر هنا صفة الوجود الأزلي وهو ما يعبرون عنه بالقديم وهذه صفة للذات وليست هي الذات، وقد وصف الله جل وعلا نفسه بالصفات في كتابه ووصفه النبي صلى الله عليه وسلم بالصفات الكاملة فلا يسع أحدا أن ينكر ذلك إلا من التبس عليه الحق وتنكب الصراط المستقيم. انظر: ما تقدم ص ١٧٣ وما بعدها فقد تقدم النقل عن عبد الجبار المعتزلي في قولهم في نفي الصفات ورد المصنف عليهم.." (١)

"لأن على قولك: إنكم لا تعبدون الله الرحمن الرحيم الإله الخالق، لأن هذه الأسماء خلق لكم إذا سميتموها، وهذا كفر صريح لا يخفى على أحد من ذوي العقول السليمة١.

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ٢/٣٣٤

وأما الجواب عن الوجه الثاني الذي زعم المخالف، فإنا نقول له:

قولك: بأنا إذا قلنا: إنه لا خالق لشيء من الأفعال إلا الله يسد علينا الباب في تمانع الخالقين غيرصحيح، بل حقيقة التمانع وإثبات القول بالواحد لايكون إلا على قولنا، لأنا نفينا أن يكون مع الله خالق يخلق في الجملة، إذ لو كان كذلك لأدعى إلى التضاد والتغالب، فلما لم يوجد ذلك دل على أن الخالق واحد، وهذا لايوجد على قول القدرية لأن العباد كلهم وسائر الحيوان من البهائم والطير كلها خالقة لأفعالها: وقد نفى الله أن يكون معه خالق بقوله: ﴿هل من خالق غير الله﴾ ٢ وقوله تعالى: ﴿أم٣ جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم﴾ ٤.

ولا تعلق لهذا المخالف بجميع ما أورده في هذا الفصل على ما يقول إلا الشهادة منه على نفسه بفساد مذهبه وبطلان قوله في نفي الصفات وإثبات المشارك لله في الخلق، وتعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

---

١ تقدم ذكر قولهم في الصفات والرد على ما ذكر هنا بتفصيل وكذلك بيان أن تسميتهم لله يلزم منها أن أسماء الله مخلوقة. انظر: ص ٢٤٤- ٢٥٠.

٢ فاطر آية (٢) .

٣ في كلا النسختين (وجعلوا) وهو خطأ.

٤ الرعد آية (١٦) .." (١)

"وللمتفضل أن يترك التفضل بما تفضل به، فلو كلف الله العباد بما يثقل عليهم من العبادات وما لا طاقة لهم به كان ذلك جائزا منه١ ولا يكون ظالما لهم، وكذلك لو لم يثبهم على عمل الطاعة لم يكن ظالما لهم، ولو أثاب من عصاه وأدخله الجنة لم يخرج بذلك عن الحكمة٢، ولكنه سبحانه قد أخبر أنه ثيب المطيعين بفضل منه ويعذب الجاحدين بعدل منه، فاستحقاقه للحكمة، لذاته لا لفعله الحكمة٣، إذ هو موصوف بالحكة قبل أن يفعل الحكمة، وقبل أن يخلق الواصفين له بها، وثبت له أن يتصرف بالعباد كيف شاء لأنهم ملكه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

وقالت المعتزلة والقدرية: لا يجوز من الله في الحكمة إلا ما يجوز من الحكيم منا، ولا يجوز أن يوصف الله بتكليف العبد ما لا يطيقه، وقد خلق الله المكلفين تعريضا للمنافع لهم ليصيروا إلى أسنى المنازل، ولا

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ٢/٣٣٧

يفعل بهم إلا ما فيه لهم المصلحة، وإن فعل بهم غير ذلك فقد ظلمهم٤.

---

١ في – ح– (وما لا طاقة لهم به لم يكن ظالما لهم وكان جائزا منه) .

٢ تقدم الكلام على ذلك في التعليق على أول هذا الفصل.

(الحكمة) ليست في – ح–.

٤ ما ذكره المصنف هنا من قوله وقول المعتزلة يعود إلى مسألة اختلفت فيها أقوال الناس، وهي مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله ومأموراته والمشهور فيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: قول نفاة التعليل والحكمة الذين يقولون إن الله لم يخلق هذا العالم لغاية ولم يخلق شيئا لشيء، وأوامره لا لعلة ولا لداع ولا باعث، بل فعل ذلك لمحض المشيئة والإرادة، وهذا قول الأشعري وأصحابه، وبه قال طوائف من أتباع الأئمة الأربعة منهم القاضي أبي يعلى الحنبلي وابن الزاغوني وغيرهم، ولهذا زعم هؤلاء أن جميع ما يفعله الله بالعباد لا علة فيه ولا حكمة سواء في ذلك من ناحية أمره وشرعه أو من ناحية فعله، فأجازوا من ناحية أمره أن يكلف العبد ما لا يطيق، وزعموا أن الأفعال ليس فيها حسن وقبيح قبل ورود الشرع، لأن الشرع هو المحسن والمقبح للأفعال، كما أجازوا من ناحية فعله أن يعذب الطائع ويثيب العاصي وينصر أعداءه ويخزي أولياءه وليس في ذلك خروج عن الحكمة ولا ظلم لأنه لا توجد حكمة عندهم في الفعل، أما الظلم فإن الظالم عندهم من تصرف بما لا يملك وجه حق – السموات والأرض وما فيهما ملك لله عزوجل فكيفما تصرف فيها فلا ظلم ولا خروج عن الحكمة – وهذا قول باطل فاسد يدل على فساده الشرع والعقل والواقع، فقد نص الله جل وعلا على أنه الحكيم العليم الخبير في آيات كثيرة، فإذا لم تكن الحكمة في أفعاله وأوامره يصبح وصفه بـ الحكيم اسما على غير مسمى ووصفا من غير صفة وهذا باطل، وهو تعطيل لأسماء الله وصفاته جل وعلا.

وقول المصنف هنا: "فاستحقاقه الحكمة لذاته لا لفعله الحكمة" قول باطل لا دليل عليه، وهو تعطيل لهذه الصفة، لأن الحكمة لا تظهر إلا في الفعل والأمر كالكريم والخالق، وهي صفات ذاتية فعلية فهو موصوف بأنه الخالق وأنه الحكيم والكريم قبل وجود الخلق والأمر الدال على الحكمة والكرم، كما أن هذا الكون بكل ما فيه من سماء وأرض وكواكب وحيوان يدل على الحكمة ورحمة بالغة، وهذا ظاهر في التشريعات الإلهية من صلاة وزكاة وحج وصيام، كما هي أظهر في الأمور التي تتعلق بحياة الناس وتنظيمها من الناحية المالية والناحية الاجتماعية والجنايات والحدود، وغير ذلك وما خفي على الناس وجه الحكمة فيه فإن ذلك

راجع إلى قصور الأذهان عن إدراك حكمته البالغة جل وعلا.

أما قول هؤلاء إن الله قادر على على أن يوجد العباد صالحين وأن يزيل أسباب الفساد وأن يدخلهم الجنة مباشرة بدون تكليف وما إلى ذلك من القول فإن هذا حق من ناحية قدرته عزوجل فكما قال عن نفسه: ﴿وهو على كل شيء قدير﴾ وهي قدرة مطلقة لايحده شيء ولا يخرج عنها شيء، لكن الخلق خلقوا لغاية وهي كما قال: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾ وقد تقدم ذكر الأقوال في (ليعبدون) والقول الراجح، فهذا يدل على أن الخلق خلقوا للعبادة وهي عبادة مطلوبة بالاختيار لا بالإكراه، والحياة جعلت للابتلاء ليظهر الصالح من الطالح كما قال عزوجل: ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾ فمن تصور هذه الغاية من الخلق وهي العبادة الواقعة بالاختيار وأن الطريق إليها ضمن الابتلاء بالأوامر والنواهي ليظهر الصالحون ويتميزوا ويعرف غيرهم ويعرف غيرهم ويتميزوا، من أدرك هذا تمام الإدراك أدرك كثيرا من نواحي حكمة الله البالغة في خلقه الإنسان على هذه الكيفية المناسبة لهذه الغاية، وأدرك الحكمة من خلق وإيجاد الأمور الموصلة للخير من بعث الأنبياء وإنزال الكتب وما إلى ذلك، كما يدرك الحكمة من إيجاد الأمور الموصلة إلى الشر من خلق إبليس والشهوات والأهواء وما إلى ذلك وبهذا يتبين بطلان هذا القول.

القول الثاني: قول المعتزلة ومن وافقهم الذين قالوا إن هذا العالم إنما خلق لحكمة وعلة وهي حكمة وعلة تعود إلى المخلوق، وهذه الحكمة هي نفع الخلق والإحسان إليهم، هكذا قال المعتزلة وأحسنوا بإثبات الحكمة وأخطأوا خطأ فاحشا بتحديد الحكمة وأنها تعود إلى المخلوق وأنها النفع والإحسان إليه، وبناءأ على هذا القول انحرفوا في نواح كثيرة من مسائل القدر حيث زعموا أن الله ما دام خلق الخلق لينفعهم فإنه يجب عليه أن يفعل بهم كل ما يوصلهم إلى هذه الغاية، فقالوا بوجوب الصلاح والأصلح على الله عزوجل وأتوا بالطامات في هذا الباب، وشرعوا لله طريقا زعموا أنه يجب عليه أن يسلكه مع عباه من ناحية الصلاح والأصلح، ولتقرر هذا الأمر عندهم أنكروا عموم قدرة الله عزوجل، فزعموا أنه لا يقدر أن يهدي ضالا ولا أن يضل مهتديا، كما أنكروا عموم المشيئة وأن العبد هو الذي شاء الكفر أو الإيمان، ومشيئة الله لا تتعلق بهذا الأمر، وأنكروا عموم خلق الله لكل شيء، فقالوا إن العبد يخلق فعله، كما قرروا لأجل قولهم بهذه الغاية من الخلق قاعدة التحسين والتقبيح العقلي، فجعلوا كل ما يحسن في نظر العبد يحسن من الله عزوجل فيجب أن يفعله لأنه خلقه لينفعه، وكل ما يقبح في نظر العبد فإنه يقبح من الله فيجب أن لا يفعله لأنه خلقه لينفعه، ووقعوا بسبب هذا الانحراف في تشبيه فعل الله بفعل خلقه، إذ مدار التحسين والتقبيح عندهم

على حسب الحال المشاهد من الإنسان، وهذا غاية في القبح والتحكم في أفعال الله عزوجل وكفى به انحرافا وفسادا، كما أنه على القول بالتحسين والتقبيح العقليين عنهم أنكروا العفو عن المذنب في الآخرة أو إخراجه من النار بالشفاعة أو غيرها، لأن هذا في زعمهم إغراء بالمعصية قبيح لا يفعله الله عزوجل عندهم، وكل قول من هذه الأقوال يدل على انحرافهم في ہذا الباب وفساد قولهم إذ الحق يجب أن ينسجم مع جميع لوازمه، وما يترتب عليه باطل فهو باطل.

وهذا القول من المعتزلة في الحكمة والتعليل وما أداهم إليه من الأقوال المخالفة لصريح الشرع هو الذي جعل الأشاعرة ومن تابعهم ينفون الحكمة عن اللهعزوجل، ويقابلون المعتزلة في كل نقطة من نقاط انحرافهم مقابلة الضد، فأنكروا التحسين والتقبيح العقليينن ولم ينزهوا الله عن فعل ولا أمر لعدم الحكمة والغاية في خلقه وأمره عندهم ولأن الجميع ملكه وفي تصرفه، ولو نظر كل فريق من هؤلاء إلى الشرع لدلهم إلى الحق الذي لا يلزم منه اللوازم الفاسدة المخالفة للعقل والشرع في كلا القولين.

القول الثالث: وهو قول أهل السنة الذين هم وسط في الأقوال فقالوا: بأن الله موصوف بانه حكيم فكل ما يصدر عنه جل وعلا إنما يصدر عن حكمة بالغة سواء في ذلك فعله أو أمره، وأن هذه الحكمة ترجع إليه جل وعلا، فهي صفة من صفات ذاته كما أقروا أن الخلق خلق لغاية ولم يخلق سدى ولا عبثا وهذه الغاية هي عبادته، وأقروا بعموم قدرة الله على كل شيء ومشيئته النافذة في كل شيء وأنه الخالق لكل شيء، فعليه نزهوا الله عن إيجاب شريعة عليه يلزمه الالتزام بها ولم يوجبوا عليه إلا ما أوجبه هو جل وعلا على نفسه، كما أقروا له بالحكمة في كل فعل وأنه لم يأمر جل وعلا إلا بكل ما هو حسن ولم ينه إلا عن كل ما هو قبيح، كما أقروا بأنه المحمود في كل فعل وأمر، والأدلة على هذا القول ظاهرة بحمد الله في كل صغير وكبير من أمره وفعله.

وقد استقصى الأدلة الدالة على الحكمة في الخلق والأمر وأنه المحمود في كل حال، الإمام ابن القيم – رحمه الله – في كتابه: شفاء العليل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل من ص ١٨٦– ٢٠٦، ورد على النافين للحكمة بعد إيراد شبههم من ص ٢٠٦–٢٦٨، وانظر: مفتاح دار السعادة ١٨٧/١– ٣٠٥، وانظر: الأقوال في الحكمة والتءليل في: مفتاح دار السعادة أيضا ٥٩/٢ – ٦٢، والفتاوى لشيخ الإسلام ٨١/٨– ١٥٨. وانظر قول المعتزلة في العدل والحكمة من الله وأنه يجب أن يترك القبيح ويفعل الحسن العقلي على وفق ما هو واقع من الإنسان: شرح الأصول الخمسة ص ٣٠١– ٣١٣. انظر قول الأشاعرة ومن وافقهم

في: المواقف للإيجي ص ٣٣١، المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى ص ١٠٧، وانظر: لوامع الأنوار البهية ١/٢٨٠-٢٩٠.." (١)

"شيئا منها ثم خربه لغير غرض١ للحقه الذم.

فإن قال المخالف: إنما وقع ذلك من الله تعالى لعلة ومصلحة علمها.

قلنا: هذا لا يصح أن العلل والأغراض إنما تتصور في أفعال العباد، لأن منتهى العلل في مصالح أفعالهم موافقة إذن المملك لهم وهو الله، وهذا لا يوجد في أفعال الله٢، ولو كان فعل الله الشيء لعلة لا قتضى وجود تلك العلة علة أخرى إلى ما يتسلل، فبطل أن أفعال الله لعلة مقتضية وجود الفعل منه٣.

---

١ في - ح- (لغير غرض صحيح) .

٢ لا مانع شرعا ولا عقلا من أن يفعل الله عزوجل ويأمر لحكمة ترجع إليه جل وعلا، وكون الله جل وعلا العلي الأعلى الذي لا يوجد فوقه من يسعى إلى موافقة إذنه لا يمنع أن يفعل لحكمة بمقتضى أسمائه الحسنى وصفاته العلى، فإن الخبير لا يفعل إلا ما يدل على الخبرة، والعليم لا يفعل إلا ما يدل على العلم، والحكيم لا يفعل إلا ما يدل على الحكمة والمحمود لا يفعل إلا ما يستحق عليه الحمد، والرحيم لا يفعل إلا ما يدل على الرحمة. فمقتضى هذه الأسماء يدل على أنه لا يعمل إلا لحكمة تعود إليه كمحبته أن يحمد ويثنى عليه جل وعلا لا كما يزعم المعتزلة القائلون إن الله يفعل لحكمة تعود إلى الخلق وهي منفعتهم فقط، وقد تقدم ذكر ذلك عنهم.

٣ استدلال الأشاعرة ومن وافقهم في نفي الحكمة والتعليل عن أفعال الله عزوجل بأنه يلزم منه التسلسل غير صحيح، إذ ما المانع أن تكون هذه الحكم ترجع إلى حكم قبلها حتى تنتهي إلى المحبة، فتكون المحبة للفعل من قبل الله عزوجل هي الحكمة الأولى أو الإرادة والمشيئة المحضة. وقد ثبت عندنا في الصحيحين ما يؤيد هذا، فقد روي عن المغيرة بن شعبة أنه قال: قال سعد بن عبادة: "لو رأيت رجلا مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفح، فبلغ ذلك رسول الله فقال: تعجبون من غيرة سعد، والله لأنا أغير منه والله أغير مني ومن أجل غيرة الله حرم الفواحش م ا ظهر منها وما بطن، ولا أحد أحب إليه العذر من الله ومن أجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين، ولا أحد أحب إليه المدحة من الله ومن أجل ذلك وعد الله الجنة". أخرجه خ. كتاب التوحيد (ب. قول النبي صلى الله عليه وسلم لا شخص أغير من الله) ٩/٩٩،

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ٢/٤٥٩

م. كتاب اللعان ١١٣٦/٢، فدل الحديث على أن الله يفعل لحكمة عائدة إلى ذاته جل وعلا، فمن أجل غيرته حرم الفواحش، ومن أجل حبه أن يعذر بعث الرسل، ولأجل حبه أن يمدح وعد المؤمنين الجنة، فما المانع أن تتسلسل الحكم إلى أن تنتهي إلى إرادته المحضة أو محبته جل وعلا لفعل من الأفعال، وللمسلم أن يقول إن الله خلق الخلق لعبادته لحبه جل وعلا أن يمدح، وبه يظهر فساد استدلال الأشاعرة ومن وافقهم بهذا الدليل على نفي العلة والحكمة عن أفعال الله وأمره، وقد رد عليهم ابن القيم – رحمه الله – بإجابات مطولة في هذا الأمر ورد على استدلالهم هذا بعشرة أجوبة فلتنظر في شفاء العليل ص ٢١٠-٢١٣.." (١)

"منزلين١ ولو جاز لهم ذلك لجاز لغيرهم أن يدعي أن القرآن جسم كالحديد والماء لاجتماع الجميع بالوصف بالإنزال٢.

استدلت القدرية والمعتزلة بقوله: لما كان القرآن حروفا متغايرة يدخلها التعاقب والترتيب والتأليف، وذلك لا يوجد في الشاهد إلا بحركة وسكون من المتكلم ومن له آلة الكلام ومن كان بهذه الصفات لا يجوز أن يكون صفة لله فثبت أنه مخلوق٣.

---

١ يعني أن الحديد والماء لم يكونا مخلوقين بسبب أنهما منزلان، فهذا الوصف ليس هو الدليل على الخلق.

٢ ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية، وكذلك شارح الطحاوية وجها آخر وهو أن النزول ورد في القرآن على ثلاثة أنحاء:

أولا: نزول مقيد بأنه منه وهو القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق﴾ ﴿حم تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم﴾ ﴿والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق﴾ . ونحوها من الآيات.

ثانيا: نزول مقيد بأنه من السماء مثل قوله تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماء﴾ .

ثالثا: إنزال مطلق كإنزال الحديد والأنعام والسكينة على قلوب المؤمنين وغيرذلك. فهذا يدل على الفرق بينهما، وبين شيخ الإسلام أن جميع ما ورد من لفظ النزول والإنزال في القرآن والسنة إلا وفيه معنى النزول المعروف في لغة العرب، أي الهبوط من أعلى إلى أسفل ولا يكون معناه الخلق". انظر: الفتاوى ٢٤٦/١٢-٢٥٧، شرح الطحاوية ص ١٩٥- ١٩٦.

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ٤٦٧/٢

٣ ذكر هذا الاستدلال القاضي عبد الجبار المعتزلي في شرح الأصول الخمسة ص ٥٣١، وهذا الكلام أهم ما عولوا عليه في نفي أن الله يتكلم، لأن الكلام لا يكون إلا بحرف وصوت، ويلزم فيه التعاقب وما إلى ذلك وقاعدتهم أن الله لا تحل به الحوادث، أي كل صفة يرون أنه يلزم منها وصفه بالحركة أو الفعل ينفونها على أنها حادثة، والله عندهم لا تحل به الحوادث، وبسببها أيضا نفى الأشعرية الكلام وقالوا بالكلام النفسي، وهي قاعدة باطلة فاسدة لزم منها رد ما دل عليه القرآن من صفات الله عزوجل، وكذلك إنكار كثير من الأحاديث الدالة على صفات الله عزوجل ومن نظر في القرآن والسنة أدنى نظرة ورام معرفة صفات الله عزوجل أيقن يقينا قاطعا أن الله يفعل الفعل بعد الفعل فأكثر الصفات تدل على هذا، فمثلا صفة البصر لها متعلق وهي المبصرات، والمبصرات متجددة وحادثة وهي المخلوقات، فالله يرى هذه الأشياء الحادثة وهذا هو ما يسميه المتكلمون (حلول الحوادث) فهذه القاعدة التي قعدوها من أفسد القواعد وأبطلها، فكم من صفة في القرآن لله عزوجل عطلوها، وكم من حديث صحيح ردوه مع أن هذه القاعدة لم ترد في القرآن ولا السنة ولا في كلام أحد من السلف، ومع ذلك تشبثوا بها وجعلوها أصلا وغيرها فرعا فلا حول ولا قوة إلا بالله.." (١)

"والجواب الثالث: أن حديث التفس لا يسمى كلاما ويدل عليه شيئان:

أحدهما: أنه لو حلف رجل أن لا يكلم هذا اليوم فجلس يزور الكلام في نفسه وينظمه لم يحنث في يمينه، ولو نوى طلاق امرأته وعتق عبده لم يحكم عليه بطلاق ولا عتاق.

الثاني: أنه لو كان كلاما لما صح نفيه عن الكلام بان تقول ما تكلمت وإنما وردت ذلك في نفسي.

والجواب الرابع: لو كان ما في النفس كلاما لكان الساكت أو الأخرس إذا زور في نفسه كلاما سمى متكلما فيؤدي إلى كونه أخرس متكلما أو متكلما ساكتا في حالة واحدة وهذا محال.

والجواب الخامس: أن الله أخبر عن السماء والأرض أنهما قالتا ﴿أتينا طائعين﴾ ، وأخبر عن الجوارح أنها تنطق يوم القيامة، وأخبر عن جهنم أنها تقول ﴿هل من مزيد﴾ ، وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الذراع المشوية أنها قالت: (إني مسمومة فلا تأكلني) ، وجميع ذلك ليس له نفس فعلم أن الكلام يتصور وجوده ممن لا نفس ﮪ١.

ويقال للأشعرية: قد قلتم إن كلام الله شيء واحد لا يتبعض، وقلتم: إن كلام الله ينقسم إلى أمر ونهي وخبر واستخبار، وهذه المعاني متغايرة متعددة وكذلك قلتم: إن لله صفات متعددة، وهي العلم والإرادة والحياة

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ٢/٥٨٢

والقدرة والسمع والبصر والكلام، فلم نفيتم أن يكون القرآن ذو السور والآيات كلاما لله حقيقة لكونه متعددا مترتبا.

فإن قالوا إنما ينقسم الكلام إلى الأمر والنهي والخبر والاستخبار في القرآن الذي هو عبارة وحكاية عن كلام الله القائم بذاته، ولا ينقسم الكلام القائم بالذات إلى هذه المعاني[2]، قيل لهم: من شرط العبارة والحكاية أن

---

١ تقدم ذكر الآيات الدالة على هذا والحديث الذي يدل على كلام الذراع. انظر: ص ٥٦٩.

٢ الكلابية والأشعرية متفقون على أن كلام الله نفسي بلا حرف ولا صوت واختلفوا هل كلام الله معنى واحد أم معاني متعددة. قال عبد الله بن كلاب: "إن الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمرا ونهيا وخبرا، إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين".

وقال الحسن الأشعري: "إن الكلام الأزلي لم يزل متصفا بكونه أمرا ونهيا وخبرا، يعني بذلك أن الكلام الأزلي معنى واحد موصوف بهذه الصفات كما يوصف الشخص الواحد بأنه ابن لزيد وعم لعمرو وخال لبكر، وبهذا قال الجويني أيضا". انظر: الإرشاد ص ١١٩، مجموع الفتاوى ١٢/١٦٦.

وقال الإيجي: "إن كلامه واحد عندنا وانقسامه إلى الأمر والنهي والاستفهام والخبر والنداء بحسب التعليق، وذكر شارح جوهرة التوحيد تو ضيحا لهذا بقوله: وكلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها لكن لها أقسام اعتبارية، فمن حيث تعلقه لطلب فعل الصلاة مثلا أمر، ومن حيث تعلقه بطلب ترك الزنا مثلا نهي، ومن حيث تعلقه بأن فرعون فعل كذا مثلا خبر، ومن حيث تعلقه بأن الطائع له الجنة وعد، ومن حيث تعلقه بأن العاصي يدخل النار وعيد، وهكذا". انظر: المواقف في علم الكلام ص ٢٩٥، شرح جوهرة التوحيد ص ٧٢.

والناظر في هذه الأقوال يتبين له فسادها لأنه كلام لا يمكن عقله وإدراك المراد به ولا تطبيقه إلا في الخيال، أما الواقع فلا يمكن، فكيف تكون الأشياء شيئا واحدا والمتباينات متفقات هذا ما لا يعقل، فالكلام سواء كان بحرف وصوت أو كان كلاما نفسيا فلابد أن يكون متعددا مترتبا وإلا لم يكن كلاما ولا يصح وصفه بحال من الأحوال أنه كلام.

ولئن قالوا إن التعدد والتعاقب صفة كلام المخلوق وكلام الله لا يشبه كلام المخلوق.

قلنا لهم: إننا لا نشبه كلام الخالق بكلام المخلوق وإنما نصفه بما وصف به نفسه، حيث ثبت عندنا أن

القرآن كلامه وهو حروف ويلزم منها التعاقب فوصفنا لكلامه بما دلنا علي كلامه، وأنتم وصفتم بها كلام الله، مع العلم أن ما وصفتم به كلام الله أمر لا يمكن معرفته بحال إلا عن طريق الوحي لأنه يختص بما في ذاته جل وعلا من المعاني.

والحق أنه لا يوجد عندهم دليل شرعي على ما توهموه وموهوا به، وإنما هي قاعدة نفي حلول الحوادث بذات الله عزوجل، وهي قاعدة فاسدة ولا أدل على فسادها من مصادمتها لصريح القرآن والسنة والعقل في صفات الله عزوجل.

وقد فصل شيخ الإسلام بيان فسادها فلينظر قوله في مجموع الفتاوى ١٢/١٤٠-١٦١.." (١)

"ببغض شهود الزنا والبراءة منهم إذا قصر عددهم أو اردت شهادتهم والحكم بفسقهم إن كانوا كذبة عند الله١، مع أنا نقول إن الفاسق من المؤمنين لا يكون معاديا لله بمعصيته مع إقراره بتوحيده وإيمانه بربه، لأن العداوة متضمنة للكفر به ويمكن أن يكون الله تعبدنا٢بذم الفاسق ولعنه محبة له٣، فيكون ردعا له عن فسقه لا لكونه مستحقا للتخليد في النار٤.

---

١ في النسختين الجملة هكذا (أوردت شهادتهم إن كانوا والحكم بفسقهم كذبة عند الله) والخلل فيها ظاهر لأنه أدخله جملة (والحكم بفسقهم - بين أن كانوا كذبة عند الله) والجملة الصحيحة ذكرها الباقلاني في التمهيد ص ٤١١. والمقصود هنا هو أن البراءة من شهود الزنا وبغضهم مشروط بكونهم كذبة عند الله.

(تعبدنا) ليست في الأصل وهي في - ح -.

٣ في الأصل (لهم) وما أثبت من - ح -.

٤ المصنف - رحمه الله - عن قول المعتزلة بجواب صحيح والسؤال والجواب هنا منقول من التمهيد للباقلاني مع تغيير لبعض العبارات، وهذا جعل المصنف يقع في أقوال باطلة لا تتفق مع ما دل عليه الشرع في هذه المسائل فلهذا نبين هنا الحق في هذا.

فالجواب عن استدلال المعتزلة هو أن يقال: إن هذا الكلام هو عمدة من أوجب على مرتكب الكبيرة الخلود في النار، وذلك أنهم ظنوا أنه لا يصح أن يجتمع في الإنسان إيمان وكفر ولا طاعة ومعصية حيث زعموا أن الإيمان شيء واحد متى زال بعضه زال كله، وبناءا عليه أنكروا أن يجتمع في الإنسان طاعة ومعصية لأن أحدهما تقابل الأخرى، وهذا باطل لأن الإيمان مركب من أجزاء وزوال بعضها لا يلزم منه زوال

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ٢/٥٨٩

الكل، ويضرب لذلك مثال الشجرة فإنه إذا زال منها بعض الأغصان لا يزول عنها الاسم بل يبقى الاسم وإنما يزول عنها اسم الكمال لأنها أنقص من غيرها، بل ذكر شيخ الإسلام أن سائر المركبات من هذا النوع لا يلزم من زوال بعض أجزئها زوال الاسم عنها. وقد دلت الأدلة الشرعية على أن الإنسان قد يجتمع فيه إيمان ونفاق وطاعة ومعصية، ومن ذلك حديث عبد الله بن عمرو – رضي الله عنه – قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله عليه وسلم: "أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خلة منهن كانت فيه خلة من نفاق حتى يدعها إذا حدث كذب وإذا عاهد غدر وإذا اخلف وإذا خاصم فجر". أخرجه خ. الإيمان وقوله صلى الله عليه وسلم: "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر " (ب علامة المنافق ١٢/١ م. الإيمان (ب. خصال المنافق ٧٨/١ وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي ذر: " إنك امرؤ فيك جاهلية" أخرجه خ. الإيمان (المعاصي من أمر الجاهلية ١٢/١. أخرجه م. الإيمان (ب قول النبي صلى الله عليه وسلم سباب المسلم) ٨١/١ في حديث أبي هريرة: " ثنتان في الناس هما بهم كفر الطعن في النسب والنياحة على الميت ". أخرجه م. الإيمان (ب إطلاق اسم الكفر على الطعن في النسب والنياحة) ٨٢/١. وغير ذلك من الأحاديث التي تدل على أن المعصية لا تنافي الإيمان، وإنما تنافي كماله، وتبعا لهذا فإن الإنسان قد يكون محبوبا من وجه ومبغضا من وجه فيحب لما عنده من الطاعة ويبغض لما عنده من المعصية. ومن الدليل الواضح على هذا ما رواه البخاري عن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – أن رجلا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اسمه عبد الله، وكان يلقب حمارا، وكان يضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جلده في الشراب، فأتي به يوما فأمر به فجلد فقال رجل من القوم: اللهم إلعنه ما أكثر ما يؤتى به، فقال النبي صلى الله عليه وسلم:" لا تلعنوه، فوالله ما علمت أنه يحب الله ورسوله". هكذا ورد في رواية البخاري المطبوع وقد ورد كما ذكر الحافظ في روايات أخرى للصحيح "فول الله ما علمت إلا أنه يحب ..." وله لفظ آخر ورد عند غير البخاري وهو " فإنه يحب الله ورسوله ". فتح الباري ٧٨/١٢. خ. الحدود (ب ما يكره من لعن شارب الخمر) ١٣٣/٨، فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن لعنه لاتصافه بصفات صالحة وهي حب الله ورسوله، فهو يحب لهذا الوجه ويبغض من وجه آخر لمعصيته.

وقد دلت الأدلة الشرعية على أن صاحب الكبيرة في الآخرة تحت المشيئة، فقد يكون مرحوما من أول وهلة ولا يعذب، وقد يعذب ويغضب عليه في أول الأمر ثم يخرج وصاحب الكبيرة لا يكون الأمر بالنسبة إليه على وتيرة واحدة كالمؤمن الصادق أو كالكافر، بل هو محتمل الأمرين لأنه خلط الصالح بالسيئ، فقد

ترجح له حسناته فينجو وقد ترجح سيئاته فيعذب حتى يطهر من هذه السيئات ثم يخرج وهذا من عدل الله ورحمته. ولا يجوز إطلاق أن الفاسق عدو لله متبرأ منه لأن هذه الأمور بالنسبة لمن معه أصل الإيمان على حسب ما يرتكب من الأعمال السيئة، فعداوته لله نسبية وليست مطلقة كعدواة الكفار، وكذلك الأمر بالنسبة له في الآخرة فما دام أتى بأصل الإيمان فإنه ستصله الرحمة إما مباشرة وإما بعد أن يتطهر من ذنوبه بالعذاب الذي يحكم الله به عليه.

وهذا التعميم من المعتزلة بأن الفاسق عدو لله هو موطن الخلاف بيننا وبينهم، فالأدلة الشرعية على خلاف قولهم ف حكمه في الدنيا وحكمه في الآخرة، وسبب ضلالهم في هذا أنهم أخذوا بنصوص الوعيد وتركوا نصوص الوعد، فآمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض، أما أهل السنة فإنهم أخذوا بالنصوص كلها واستظهروا الحق من مجموعها فهداهم الله إلى أن مرتكب الكبيرة في الدنيا ليس خارجا من الإسلام وفي الآخرة أمره إلى الله عز وحل.

أما قول المصنف في جوابه "إنا لا نحكم للفاسق بأنه عدو لله وأن الله لعنه إلا بشرط أن يكون في معلوم الله أنه يعذبه ولا يغفر له ..." الخ. هذا كلام غير صحيح، فإنه تضمن نفي صفات الباري جل وعلا بالغضب والرضا والحب والكره لجنس الأعمال الواقعة من العباد، وإنما الغضب اتصاف والرضا والحب والكره يتعرق بذوات الأشخاص فمن علم الله موته على الكفر فهو المبغض، ومن علم الله موته على الإيمان فهو المحبوب، وقد دلت الأدلة الشرعية على خلاف هذا وهو أن الله يرضى ويحب ويفرح عند وقوع الفعل من بني آدم، ويغضب ويكره عند وقوع الأفعال الموجبة لذلك من بني آدم. ومن الأدلة الواضحة في هذا قوله عزوجل: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم﴾ فحدد الرضا جل وعلا هنا بوقوع المبايعة من المؤمنين، وقوله عزوجل: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ فجعل شرط محبته جل وعلا اتباع نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وقوله عزوجل: ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص﴾ .

وكذلك ما روى البراء بن عازب – رضي الله عنه – عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن ولا يبغضهم إلا منافق، فمن أحبهم أحبه الله ومن أبغضهم أبغضه الله" أخرجه خ. منافق الأنصار ٢٧/٥، م. الإيمان ٨٥/١. وحديث عبد الله بن عمرو – رضي الله عنه – أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "رضى الرب في رضا الوالد وسخط الرب في سخط الوالد" أخرجه ت. في البر والصلة ٣١٠/٤. فهذا يدل على أن السخط والرضا تبع لسخط الوالد ورضاه. وكذلك حديث عبد الله بن عمر – رضي الله

عنهما – قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من خاصم في باطل وهو يعلمه لم يزل في سخط الله حتى ينزع " أخرجه حم ٧٠/٢، د. في الأقضية ١١٧/٢، جه. في الحكام ٧٧٨/٢.

وكذلك الآيات القرآنية كقوله عزوجل: ﴿فإن الله لا يحب الكافرين﴾ ﴿والله لا يحب الظالمين﴾ ﴿إن الله لا يحب كل مختال فخور﴾ فمن اتصف بهذه الصفات لا يحبه الله عز وجل ما دام متصفا بها، فإذا قلع عنها إلى ما يحب الله ويرضى من الأقوال والأفعال أحبه الله عز وجل.

فهذه كلها تدل على عدم ارتباط الحب والبغض بالخاتمة كما هو كلام المصنف – رحمه الله – هنا، ثم إن هذه الصفات وهي الحب والبغض والغضب والرضا من صفات الأفعال التي تتعلق بالمشيئة والاختيار، والمصنف – رحمه الله – هنا زعم أن هذه الصفات هي إرادة الثواب أو إرادة العقاب، وهذا تأويل الجهمية والأشعرية، كما أن الأشاعرة ومن تابعهم يزعمون أن الإرادة قديمة وهذا باطل، فقد دلت الأدلة على أن الإرادة ليست قديمة من ذلك قوله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ ، وقوله عزوجل: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول﴾ وقوله عزوجل ﴿فعال لما يريد﴾ فهذه الأدلة صريحة في أن الإرادة هي التي تسبق وقوع الفعل، ولو كانت الإرادة كما زعموا قديمة لوجب وجود الأشياء في القدم وهذا باطل، بل الإرادة قديمة النوع حادثة الأفراد.

كما دلت الأدلة على أن صفة الحب والبغض والغضب والرضا ليست قديمة بل هي تتعلق بالمشيئة والاختيار. يدل على هذا حديث أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه – أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " إن الله يقول لأهل الجنة يا أهل الجنة فيقولون لبيك وسعديك والخير في يديك فيقول هل رضيتم فيقولون: وما لنا لا نرضى يا رب وقد أعطيتنا ما لم تعط أحدا من خلقك فيقول: ألا أعطيكم أفضل من ذلك، فيقولون: يا رب وأي شيء أفضل من ذلك فيقول: أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبدا ". أخرجه خ. في الرقاق ٩٧/٨، م. صفة الجنة ٢١٧٦/٤، وكذلك ورد في حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – في حديث الشفاعة أن آدم عليه السلام وغيره من الأنبياء يقولون: " إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله " أخرجه خ. في الأنبياء ١٠٧/٤، م. في الإيمان ١٨٤/١.

فهذا يدل على أن هذه الأمور تقع بمشيئة الله في الوقت الذي يشاء ربنا جل وعلا، وتدل على أن كلام المصنف – رحمه الله – في هذا كلام باطل لا دليل عليه، وهو في هذا أتى من أخذه لكلام الباقلاني على علاته بدون تمحيص، مع أنه – رحمه الله – أثبت لله عز وجل الصفات الفعلية كالكلام والنزول والاستواء مما لا يثبته الأشعرية، والله أعلم.

وقول المصنف: "مع أنا نقول إن الفاسق من المؤمنين لا يكون معاديا لله لمعصيته مع إقراره بتوحيده وإيمانه بربه لأن العداوة متضمنة للكفر له".

هذا القول ليس على إطلاقه، لأن مرتكبي الكبائر فيهم عداوة لله بحسب جرمهم، ولكنها لا تكون كعداوة الكافر، وقد نص الله عز وجل على هذا في قوله: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾ فالمحاربون أعداء لله، مع أنهم لا يكفرون لهذا، وعدواتهم لله ليست كعداوة الكفار بل عداوتهم بحسب جريمتهم.

وقول المصنف: " ويمكن أن يكون الله تعبدنا بذم الفاسق ولعنه محبة له .... " الخ. الصحيح أننا لم نتعبد بلعن الفاسق المعين قال النووي – رحمه الله –: " اتفق العلماء على تحريم اللعن لأنه يعني الإبعاد والطرد من رحمة الله، فلا يجوز أن يبعد من رحمة الله من لا يعرف حاله وخاتمة أمره معرفة قطعية، فلهذا قالوا: لا يجوز لعن أحد بعينه مسلما كان أو كافرا أو دابة إلا من علمنا بنص شرعي أنه مات على الكفر أو يموت عليه كأبي جهل وإبليس، وأما اللعن بالوصف فليس بحرام كلعن الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة وآكل الربا وموكله إلى غير ذلك مما جاءت به النصوص الشرعية بإطلاقه على الأوصاف لا على الأعيان ". شرح مسلم ٦٧/٢.." (١)

"يؤمنون ببعض الرسل ويكفرون ببعض قال الله: ﴿فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا ... ﴾ ١ يعني إيمانهم ببعض الكتب٢ والرسل دون بعض٣.

وورد ذكر الإيمان والإسلام في الشرع على سبيل الترادف والتوارد وعلى سبيل الاختلاف، فأما على سبيل الترادف فقوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ ٤، ولم يكن فيها بالاتفاق إلا بيت واحد وهم أهل بيت لوط٥، لقوله٦ تعالى: ﴿فأسر بأهلك بقطع من الليل﴾ ٧ ومثلها قوله تعالى: ﴿إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين﴾ ٨.

ومن السنة ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان "٩.

---

١ غافر آية (٨٥) .

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ٦٨٤/٣

٢ في – ح – الجملة هكذا (فلم يك ينفعهم إيمانهم يعمي لما رأو إيمانهم ببعض الكتاب) .

٣ ليس في الآية ما يدل على هذا المعنى، وما ذكره المفسرون هو أن الإيمان لا ينفع وقت معاينة العذاب. انظر: تفسير ابن جرير ٨٩/٢٤، تفسير القرطبي ٣٣٦/١٥.

٤ الذاريات آية (٣٥) .

٥ هذا من أدلة من قال من العلماء إن الإسلام والإيمان مترادفان ولا فرق بينهما، وقد رد من قال بالفرق بينهما بأن الآية لا دليل فيها، لأن البيت المخرج كانوا متصفين بالإسلام والإيمان، ولا يلزم من الاتصاف بهما ترادفهما. انظر: شرح الطحاوية ص ٣٩٥.

٦ في الأصل (وقوله) وما أثبت من – ح – وهو الأصوب.

٧ هود آية (٨١) .

٨ يونس آية (٨٤) ، وهذه الآية أيضا لا دليل فيها على الترادف فقوله تعالى: ﴿إن كنتم آمنتم بالله﴾ أي صدقتم به وأقررتم له بالربوبية والألوهية ومعنى قوله: ﴿إن كنتم مسلمين﴾ أي مذعنين منقادين لأمره. انظر: تفسير ابن جرير ١٥١/١١.

٩ أخرجه خ. كتاب الإيمان (ب. الإيمان وقول النبي صلى الله عليه وسلم بني الإسلام....) ٨/١، م. كتاب الإيمان (ب. بيان أركان الإيلام (٤٥/١ من حديث ابن عمر – رضي الله عنهما –.." (١)

"خصلة"١ وروي "تسع وتسعون٢ بابا أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق"٣. وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "الطهور نصف الإيمان"٤.

وأما التصديق والاعتقاد بالقلب فإن هذا الاعتقاد تارة يشتد ويقوى بالعمل الصالح وتارة يضعف٥ ويسترخي بالمعاصي، فالعمل للاعتقاد كالسقي للشجرة لأنه ينمي٦ بالسقي ويضعف٧.

وقالت المرجئة والكرامية وأهل الزيغ من القدرية وغيرهم: إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وإن إيمان الأنبياء كإيمان سائر العصاة من الخلق٨.

---

١ تقدم تخريجه ص ٧٤٨.

٢ في – ح – (بضع وسبعون) .

٣ بهذا اللفظ والعدد المذكور ورد في الإيمان للإمام أحمد ورقة ١١٤/ب، وأخرجه ابن منده في كتاب

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ٧٤١/٣

الإيمان بسنده عن الإمام أحمد ٢٩٧/١ ولم أقف على اللفظ عند غيرهما، وقد ذكر محقق كتاب الإيمان لابن منده. د. علي بن ناصر الفقيهي أنه كتب فوق (تسعون) في الأصل حرف (ض) وأشار المحقق أنها علامة التمريض، وهذه الرواية هي رواية بن عبد الله بن دينار عن أبيه عن أبي صالح عن أبي هريرة، وقال ابن حجر عن عبد الرحمن: "صدوق يخطئ". التقريب ص ٢٠٤، وقد انفرد هنا برواية هذا الحديث بهذا اللفظ مخالفا في ذلك من هو أوثق منه فإن هذا الحديث رواه عن عبد الله بن دينار أربعة سهيل بن أبي صالح وابن عجلان ويزيد بن الهاد وعبد الرحمن ابنه وبين ذلك ابن حجر في التهذيب ٢٠٢/٥، وهؤلاء أوثق منه فروايته بهذا اللفظ منكرة.

٤ أخرجه ت. كتاب الدعوات (ب منه) ٥٣٦/٥ وقال: حديث حسن، وأخرجه حم ٣٦٣/٥ من حديث رجل من بني سليم واصل الحديث عند مسلم وغيره من حديث أبي مالك الأشعري - رضي الله عنه - بلفظ: "الطهور شطر الإيمان" انظر: م. كتاب الطهارة (ب فضل الوضوء) ٢٠٣/١.

٥ في الأصل، (يضع) وما أثبت من - ح -.

٦ هكذا في النسختين وهي لغة فصيحة في (نمى) . انظر: اللسان ٤٥٥١.

٧ في الأصل (يضعه) وما أثبت من - ح -.

8 قد أحسن المصنف - رحمه الله - بدمجه أقوال أهل البدعة في الإيمان بنفي الزيادة والنقصان عن الإيمان، مع أنهم على طرفي نقيض في تعريف الإيمان إذ المرجئة بطوائفهم الأربع تخرج العمل عن الإيمان، وتجعل من ارتكب المعاصي مؤمنا كامل الإيمان، أما المعتزلة والخوارج فإنهم يجعلون الأعمال شرطا في صحة الإيمان لهذا من ارتكب منهيا فقد بطل إيمانه وخرج من الإيمان إلى الكفر عند الخوارج، وصار في منزلة بين الإيمان والكفر عند المعتزلة.

وسبب اتفاقهم على القول بعدم الزيادة والنقصان في الإيمان هو ما ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - من أن طوائف المبتدعة في الإيمان ترى أن الإيمان كل لا يتجزأ، وهو متلازم الثبوت، فعلى هذا إذا ذهب بعضه ذهب كله انظر الفتاوى ٥١٠/٧ - ٢٣٣، فقالت المرجئة إن الإيمان التصديق أو القول والتصديق، وهذا لو نقص صار شكا وأهله فيه متساوون الأنبياء وغيرهم.

وقالت الخوارج والمعتزلة: هو قول واعتقاد وعمل ومن أخل من ذلك بشيء زال عنه الاسم.

وقد رد على المبتدعة في تأصيلهم الفاسد ومن ذلك كلام شيخ الإسلام فنذكره لأهميته، حيث قال ما مختصره:" إن الحقيقة الجامعة لأمور سواء كانت في الأعيان أو الأعراض إذا زال بعض تلك الأمور فقد

يزول سائرها وقد لا يزول، ثم قال: أما زوال الاسم فإن المركبات في ذلك على وجهين:

أولا: ما يكون التركيب شرطا في إطلاق الاسم وذلك مثل اسم العشرة، فإن التركيب شرط في هذا الاسم فلو نقص واحدا زال الاسم وأصبحت تسعة.

ثانيا: ما يكون التركيب ليس شرطا في إطلاق الاسم بل يبقى الاسم بعد زوال بعض الأجزاء وأكثر المركبات من هذا النوع وذلك مثل الميكلات والموزونات، فالحنطة تسمى حنطة وهي بعد النقص حنطة، وكذلك التراب والماء لا يتغير اسمه بالنقص، كذلك الطاعة وكذلك القرآن فإنه يقال لجميعه قرآن، كما يقال لبعضه قرآن، واسم الإيمان من هذا النوع، فلا يلزم من زوال بعض شعبه زوال الاسم بالكلية، مثل الصلاة فيها أجزاء تنقص بزوالها عن الكمال المستحب وأجزاء واجبة تنقص بزوالها عن الكمال الواجب مع الصحة في مذهب أبي حنيفة وأحمد ومالك، وفيها ما له أجزاء إذا زالت جبر نقصها بسجود السهو، ثم قال: يبقى أن يقال أن بعض الزائل قد يكون شرطا في بقاء الاسم، فإذا زال زال الاسم مثال ذلك من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض وقد لا يكون شرطا في زواله كارتكاب بعض المنهيات وترك بعض الواجبات فعندئذ يجتمع في الإنسان إيمان ونفاق وطاعة ومعصية. انظر: الفتاوى ٧/٥١٤،٥٢ مختصرا، وانظر: مسائل الإيمان للقاضي أبي يعلى ص ٣٨٢ – ٣٨٤ بهذا يتبين فساد قول المبتدعة في الإيمان وهذا الفساد نتج عن فساد القول في أصل الإيمان.

بقي أن نبين هنا قول المعتزلة والأشعرية في الزيادة والنقصان، إذ لعله يتوهم المطلع على أقوالهم أنهم يقولون به كما يقول به أهل السنة لتصريحهم بذلك في كتبهم، أما المعتزلة فقد قال عبد الجبار المعتزلي في كتابه متشابه لاقرآن في قوله تعالى: ﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا ... ﴾ الأنفال: من الآية (٢) الآيات، إن هذه الآية تدل على أن الإيمان يزيد زينقص على ما نقول به، لأنه إذا كان عبارة عن هذه الأمور التي يختلف التعبد فيها على المكلفين فيكون اللازم لبعضهم أكثر مما يلزم الغير فتجب صحة الزيادة والنقصان" ص ٣١٢ – ٣١٣ طبع دار النصر.

وقال في المختصر في أصول الدين أيضا "فإن قال أفتقولون في الإيمان إنه يزيد وينقص قيل له: نعم، لأن الإيمان كل واجب يلزم المكلف القيام به، والواجب على بعض المكلفين أكثر من الواجب على غيره، فهو يزيد وينقص من هذا الوجه"، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد تحقيق محمد عماره ١/٢٤٧ مؤسسة الهلال فمرادهم بهذا القول أن الزيادة والنقصان تكون من ناحية تكليف البعض بأكثر من البعض الآخر، كمن يملك نصاب الزكاة فإيمانه أكثر ممن لا يملك النصاب فيكون المالك إيمانه أزيد وغير المالك إيمانه

أنقص.

وهذا القول لا يتفق مع قول أهل السنة أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، لأن أهل السنة يجعلونه من ناحية الطاعات وأؤلئك يجعلونه من ناحية التكليف.

وما ذكره المعتزلة وجه من أوجه الزيادة والنقصان يذكره أهل السنة ويمثلون له بقول النبي صلى الله عليه وسلم في النساء "إنكن ناقصات عقل ودين" وفسر نقصان الدين بترك الصلاة حال الحيض والنفاس، إلا أنه على حسب قول المعتزلة أن النساء لا يمكن أن يكون فيهن من تكون أعلى إيمانا من أي رجل مسلم وهذا باطل، فإن عند أهل السنة أن هذا عام في جنس النساء أنقص إيمانا من جنس الرجال. أما الأفراد فإن في النساء من هن أكمل إيمانا وأرفع من كثير من الرجال، حيث يرتفع إيمانها بالطاعات حتى يغطي هذا النقص، وينقص إيمان كثير من الرجال بسبب المعاصي حتى يصبح أقل إيمانا من كثير من النساء، ومن المثال الواضح على ذلك في النساء أمهات المؤمنين ومريم بنت عمران والنساء المشهورات بالديانة والصلاح من الصحابيات وغيرهن، وعلى قول المعتزلة إن أي رجل مسلم يكون أرفع إيمانا من أمهات المؤمنين ومريم بنت عمران وغيرهن وهذا باطل.

أما الأشعرية فإنهم يعرفون الإيمان بأنه التصديق ولا يدخلون العمل في الإيمان، فلهذا الفاسق عندهم مؤمن كامل الإيمان.

ولهم في الزيادة والنقصان بالنسبة للتصديق قولان:

القول الأول: إن التصديق القلبي لا يزيد ولا ينقص، لأنه متى قبل ذلك كان شكا ومن القائلين بهذا الباقلاني وذكر الرازي أنه قول أكثر الأشعرية. انظر: العقيدة النظامية ص ٩٠ن المواقف في علم الكلام ص ٣٨٨، مسائل الإيمان للقاضي أبي يعلى ص ٣٩٩.

والقول الثاني: إنه يقبل الزيادة والنقصان من حيث الغفلة والذكر ووضوح الأدلة والبراهين، وبه قال الرازي والغزالي والإيجي ونصره في تحفة المريد. انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٥٢، المواقف في علم الكلام ص ٣٨٨، والاقتصاد في الاعنتقاد للغزالي ص ١٤٣ تحفة المريد ص ٥١.

وهذا القول يقول به السلف كما هو ظاهر من كلام المصنف - رحمه الله - هنا، وهو أن الزيادة والنقصان تكون في تصديق القلب، وقد ذكر شيخ الإسلام عدة أوجه من التفاضل في تصديق القلب ومعرفته. انظر: الفتاوى ٥٦٤/٧ - ٥٦٦.." (١)

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار العمراني ٧٦٣/٣

"المسألة الرابعة قد يفيد العلم

لأن من حضر في عقله أن هذا العالم متغير وحضر أيضا أن كل متغير ممكن فمجموع هذين العلمين يفيد العلم بأن العالم ممكن

ولا معنى لقولنا النظر يفيد العلم إلا هذا

دليل آخر إبطال النظر إما أن يكون بالضرورة وهو باطل وإلا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء أو يكون بالنظر فيلزم منه إبطال الشيء بنفسه وهو محال

واحتج المنكرون فقالوا إذا تفكرنا وحصل عقيب ذلك الفكر اعتقاد فعلمنا يكون ذلك الاعتقاد حقا إن كان ضروريا وجب أن لا تختلف العلماء فيه وليس كذلك وإن كان نظريا افتقر ذلك إلى نظر آخر ولزم التسلسل

والجواب أنه ضروري فإن كل ما أتى بالنظر على الوجه الصحيح علم بالضرورة كون ذلك الاعتقاد حقا

المسألة الخامسة حاصل الكلام في النظر

هو أن يحصل في الذهن علمان وهما يوجبان علما آخر فالتوصل بذلك الموجب إلى ذلك الموجب المطلوب هو النظر وذلك الموجب هو الدليل

فنقول ذلك الدليل إما أن يكون هو العلة كالاستدلال بمماسة النار على الاحتراق أو المعلول المساوي كالاستدلال بحصول الاحتراق على مماسة النار والاستدلال بأحد المعلومين على الآخر كالاستدلال بحصول الإشراق على حصول الإحراق فإنهما معلولا علة واحدة في الأجسام السفلية وهي الطبيعة النارية." (١)

"المسألة السادسة لا بد في طلب كل مجهول من معلومين متقدمين

فإن من أراد أن يعلم أن العالم ممكن فطريقه أن يقول العالم متغير وكل متغير ممكن وأيضا فلما كان ثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع مجهولا فلا بد من شيء يتوسطهما بحيث يكون ثبوت ذلك المحمول له معلوما ويكون ثبوته لذلك الموضوع معلوما فحينئذ يلزم من حصولها حصول ذلك المطلوب فثبت أن كل مطلوب مجهول لا بد له من معلومين متقدمين ثم نقول إن كانا معلومين على القطع كانت النتيجة قطعية وإن كان أحدهما مظنونا أو كلاهما كانت النتيجة ظنية لأن الفرع لا يكون أقوى من الأصل

---

(١) معالم أصول الدين الرازي، فخر الدين ص/٢٣

المسألة السابعة النظر في الشيء ينافي العلم به

لأن النظر طلب والطلب حل حصول المطلوب محال وينافي الجهل به لأن الجاهل يعتقد كونه عالما به وذلك لاعتقاد يصرفه عن الطلب

المسألة الثامنة الصحيح أن النظر يستلزم العلم اليقيني

لما ذكرنا أنه مع حصول تينك المقدمتين يمتنع أن لا يحصل العلم بالمطلوب إلا انه غير مؤثر فيه لأنا سنقيم الأدلة على أن المؤثر ليس إلا الواحد وهو الله تعالى." (١)

"الحدوث كيفية لذلك الوجود فهي متأخرة عن ذلك الوجود بالرتبة والوجود متأخر عن الإيجاد المتأخر عن احتياج الأثر إلى الموجد المتأخر عن علة تلك الحاجة عن جزئها وعن شرطها فلو كان الحدوث علة لتلك الحاجة أو جزءا لتلك العلة أو شرطا لها لزم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال

المسألة السادسة الممكن أما أن يكون قائما بنفسه أو قائما بغيره

والقائم بنفسه إما أن يكون متحيزا أو لا يكون متحيزا والمتحيز إما أن لا يكون قابلا للقسمة وهو الجوهر الفرد أو يكون قابلا للقسمة وهو الجسم والقائم بالنفس الذي لا يكون متحيزا ولا حال في المتحيز هو الجوهر الروحاني

ومنهم من أبطله فقال لو فرضنا موجودا كذلك لكان مشاركا للباري تعالى في كونه غير متحيز وغير حال في المتحيز فوجب أن يكون مثلا للباري وهو ضعيف لأن الاشتراك في السلوب لا يوجب الاشتراك في الماهية لأن كل ماهيتين مختلفتين بسيطتين فلا بد أن تشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما

وأما القائم بالغير فهو العرض فإن كان قائما بالمتحيزات فهو الأعراض الجسمانية وإن كان قائما بالمفارقات فهو الأعراض الروحانية

المسألة السابعة الأعراض إما أن تكون بحيث يلزم من حصولها صدق النسبة أو صدق قبول القسمة أو لا ذاك ولا هذا

---

(١) معالم أصول الدين الرازي، فخر الدين ص/٢٤

والقسم الأول هو الأعراض النسبية وهي أنواع." (١)

"المسألة العاشرة الحق عندي أن الأعراض يجوز البقاء عليها

بدليل أنه كان ممكن الوجود في الزمان الأول فلولا انتقل إلى الامتناع الذاتي في الزمان الثاني لجاز أيضا أن ينتقل الشيء من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدث في المؤثر وأنه محال." (٢)

"واحد آخر وكذا القول في جميع المراتب فوجب ألا يوجد موجدان وأحدهما علة للآخر وهو باطل والثاني باطل لأن الفلاسفة أطبقوا على الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

الحجة الرابعة لا شك أنا نشاهد في العالم تغيرات مثل أن تقدم كان موجودا وعدم المعلول لا بد وأن يكون لعدم علته وعدم تلك لا بد أن يكون أيضا لعدم علتها فهذه المعدومات عند الارتقاء تنتهي واجب الوجود لذاته فإن كان تأثيره في غيره بالإيجاب لزم من عدم الأحوال عدم ذاته وهذا محال فذلك محال

واحتجوا بأن كل ما لا بد منه في المؤثرية إن كان حاصلا لزم وجوب الأثر وإن لم يكن ذلك المجموع حاصلا كان الأثر ممتنعا

والجواب بشكل ما ذكرتموه بالحوادث اليومية

المسألة الثانية صانع العالم عالم

لأن أفعاله محكمة متقنة والمشاهدة تدل عليه وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالما وهو معلوم بالبديهة وأيضا أنه فاعل بالاختيار والمختار هو الذي يقصد إلى إيجاد النوع المعين والقصد إلى إيجاد النوع المعين مشروط بتصور تلك الماهية فثبت أنه تعالى متصور لبعض الماهيات ولا شك أن الماهيات لذواتها تستلزم ثبوت أحكام وعدم أحكام وتصور الملزوم يستلزم تصور اللازم فيلزم من علمه تعالى بتلك الماهيات علمة بلوازمها وآثارها فثبت أنه تعالى عالم." (٣)

---

(١) معالم أصول الدين الرازي، فخر الدين ص/٣٣

(٢) معالم أصول الدين الرازي، فخر الدين ص/٣٧

(٣) معالم أصول الدين الرازي، فخر الدين ص/٥٦

"بقاؤه إن كان لبقاء آخر لزم التسلسل وإن كان لبقاء الذات لزم الدور وإن كان لنفسه فحينئذ يكون البقاء باقيا لنفسه والذات باقية ببقاء البقاء فكان البقاء واجب الوجود لذاته والذات واجبة الوجود لغيره فحينئذ تنقلب الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال

المسألة العشرون أعلم أنه لا يلزم من عدم الدليل على الشيء المدلول ألا ترى أن في الأزل لم يوجد ما يدل على وجود الله تعالى فلو لزم من عدم الدليل عدم المدلول لزم الحكم بكون الله تعالى حادثا وهذا محال

إذا ثبت هذا فنقول هذه الصفات التي عرفناها وجب الإقرار بها فأما إثبات الحصر فلم يدل عليه فوجب التوقف فيه وصفة الجلال ونعوت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر." (١)

"أحدهما أنه تعالى لو كان بحيث تمتنع رؤيته لذاته لما حصل التمدح بنفي هذه الرؤية بدليل أن المعدومات لا تصح رؤيتها وليس لها صفة مدح بهذا السبب

أما إذا كان الله تعالى بحيث يصح أن يرى ثم إنه قادر على حجب جميع الأبصار عن رؤيته كان هذا صفة مدح

الثاني أنه تعالى نفى أن تراه جميع الأبصار وهذا يدل بطريق المفهوم على أنه يراه بعض الأبصار كما أنه إذا قيل إن قرب السلطان لا يصل إليه كل الناس فإنه يفيد أن بعضهم يصل إليه والله أعلم

والجواب عن التمسك بقوله ﴿لن تراني﴾ أن هذا أيضا يدل على كونه تعالى جائزا منه الرؤية لأنه لو كان ممتنع الرؤية لقال إنه لا يصح رؤيتي ألا ترى أن من كان في كمه حجر فظنه بعضهم طعاما فقال له أعطني هذا لآكله كان الجواب الصحيح أن يقال هذا لا يؤكل

أما إذا كان ذلك الشيء طعاما يصح أكله فحينئذ يصح أن يقول المجيب إنك لن تأكله

والجواب عن قولهم لو صحت رؤيته لرأين اه

أنا لا نسلم أن رؤية المحدثات واجبة الحصول عند حصول هذه الشرائط فلم قلتم إن رؤية الله تعالى واجبة الحصول عندها لأن رؤيته تعالى بتقدير حصولها مخالفة لرؤية المحدثات ولا يلزم من حصول حكم في شيء حصوله فيما يخالفه

والجواب عن قولهم لو كان مرئيا لوجب كونه مقابلا للرائي

---

(١) معالم أصول الدين الرازي، فخر الدين ص/٦٩

هو أنكم إن ادعيتم فيه الضرورة فهو باطل لأنا فسرنا الرؤية بشيء يمتنع ادعاء البديهة في امتناعه وإن ادعيتم الدليل فاذكروه." (١)

"فإن قالوا لم لا يجوز أن يقال عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع ولا ينتهي إلا حد الوجوب

قلنا هذا باطل لوجوه

أحدها أن المرجوح أضعف حالا من المساوي فلما امتنع حصول المساوي حال كونه مساويا فبأن يمتنع حصول المرجوح حال كونه مرجوحا أولى وإذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول الراجح لامتناع الخروج عن النقيضين

والثاني أن عند حصول الداعي إلى أحد الجانبين لو حصل الطرف الثاني لكان قد حصل ذلك الطرف لا لمرجح أصلا وهذا القائل قد سلم أن الترجيح لا بد فيه من المرجح

والثالث أن عند حصول ذلك المرجح إن امتنع النقيض فهو الوجوب وإن لم يتمنع فكل مالا يمتنع لم يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض مع حصول ذلك المرجح تارة ذلك الأثر واقعا وتارة غير واقع فاختصاص أحد الوقتين دون الثاني بالوقوع إن توقف على انضمام قيد زائد إليه لزم أن يقال إن حصول الرجحان كان موقوفا على هذا القيد الزائد لكنا فرضنا أن الحاصل قبل هذا الزائد كان كافيا في حصول الرجحان وإن لم يتوقف على انضمام قيد زائد إليه لزم رجحان الممكن المتساوي لا المرجح وهو محال

إذا عرفت هذا فنقول إنا لما اعترفنا بأن الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي فقد اعترفنا بكون العبد فاعلا وجاعلا فلا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله تعالى

وإذا قلنا بأن المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله تعالى فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله تعالى وقدره فهذا هو المختار." (٢)

"الثاني وهو أن القائلين بالتحسين والتقبيح بحسب الشرع فسروا القبح بأنه الذي يلزم من فعله حصول العقاب

فيقال لهم وهل تسلمون أن العقل يقتضي وجوب الاحتراز عن العقاب

أو تقولون إن هذا الوجوب لا يثبت إلا بالشرع فإن قلتم بالأول فقد سلمتم أن الحسن والقبح في الشاهد

---

(١) معالم أصول الدين الرازي، فخر الدين ص/٧٨

(٢) معالم أصول الدين الرازي، فخر الدين ص/٨٦

ثابت بمقتضى العقل

وإن قلتم بالثاني فحينئذ لا يجب عليه الاحتراز عن ذلك العقاب إلا بإيجاب آخر وهذا الإيجاب معناه أيضا ترتيب العقاب وذلك يوجب التسلسل في ترتيب هذه العقابات وهو باطل فثبت أن العقل يقضي بالحسن والقبح في الشاهد

المسألة التاسعة في بيان أن العقل لا مجال له في أن يحكم في أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح

أعلم أنه لما ثبت أنه لا معنى للتحسين والتقبيح إلا جلب المنافع ودفع المضار فهذا إنما يعقل ثبوته في حق من يصح عليه النفع والضرر فلما كان الإله متعاليا عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقبيح في حقه فإن أر ا د المخالف بالتحسين والتقبيح شيئا سوى جلب المنافع ودفع المضار وجب عليه بيانه حتى يمكننا أن ننظر أنه هل يمكن إثباته في حق الله تعالى أم لا فهذا هو الحرف الكاشف عن حقيقة هذه المسألة

ثم نقول الذي يدل على أنه لا يمكن إثبات الحسن والقبح في حق الله تعالى وجوه

أحدها أن الفعل الصادر عن الله تعالى إما أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة إليه على السوية أو لا يكون فإن كان الأول فقد بطل الحسن والقبح وإن كان الثاني لزم كونه ناقصا بذاته مستكملا بذلك الفعل وذلك." (١)

"الوجه الرابع أن التأويل حكم على الله عز وجل بما لا يعلمه المتأول وتفسير مراده بما لا يعلم أنه أراده

فإن أكثر ما عند المتأول أن هذه اللفظة تحتمل هذا المعنى في اللغة وليس يلزم من مجرد إحتمال اللفظ للمعنى أن يكون مرادا به فإنه كما يحتمل هذا المعنى يحتمل غيره وقد يحتمل معاني أخر لا يعلمها

وليس له إحاطة بمقتضى اللغات لا سيما المتكلمين فإنهم بعداء من معرفة اللغات والعلوم النافعة

وقد حرم الله تعالى عليه القول بغير علم فقال تعالى ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾

الوجه الخامس أن التأويل حدث في الدين

فإن الحدث كل قول في الدين ماتت الصحابة رضي الله عنهم على السكوت عنه

والحدث في الدين هو البدعة التي حذرناها نبينا صلى الله عليه وسلم وأخبرنا أنها شر الأمور فقال عليه

---

(١) معالم أصول الدين الرازي، فخر الدين ص/٩٣

الصلاة والسلام شر الأمور محدثاتها

وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة والمتأول تارك لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنة الخلفاء الراشدين وهو محدث مبتدع ضال بحكم الخبر المذكور

الوجه السادس أن التأويل تكلف وحمق وتنطع وكلام بالجهل وتعرض للخطر فيما لا تدعو إليه حاجة فإنه لا حاجة لنا إلى علم معنى ما أراد الله تعالى من صفاته جل وعز فإنه لا يراد منها عمل ولا يتعلق بها." (١)

"الخصم قد سلم انتهاء العدد من أحد الطرفين ومع ذلك يدعي أنه غير متناه من الطرف الآخر ومجرد الدعوى فيه غير مقبولة لا سيما مع ما قد ظهر من أن عقود الحساب لا نهاية لها ولم يلزم من تناهيها من جهة البدء أن تكون متناهية من جهة الآخر أو أن يوقف فيها على نهاية

فإذا الرأي الحق أن يقال لو افتقر كل موجود في وجوب وجوده إلى غيره إلى غير نهاية فكل واحد بإعتبار ذاته ممكن لا محالة فإن ما وجب وجوده لغيره فذاته لذاته إما أن تقتضى الوجوب أو الامتناع أو الإمكان لا جائز أن يقال بالوجوب لأن عند فرض عدم ذلك الغير إن بقي وجوب وجوده فهو واجب بنفسه وليس واجبا لغيره وإن لم يبق وجوب وجوده فليس واجبا لذاته إذ الواجب لذاته ما لو فرض معدوما لزم منه المحال لذاته لا لغيره ولا جائز أن يقال بالامتناع وإلا لما وجد ولا لغيره فبقى أن يكون لذاته ممكنا

وإذا كان كل واحد من الموجودات المفروضة ممكنا وهي غير متناهية فإما أن تكون متعاقبة أو معا فان كانت متعاقبة فما من موجود نفرده بالنظر إلا وفرض وجوده متعذر وانتهاء النوبة إليه في الوجود ممتنع فإنه مهما لم يفرض وجوب وجود فلا وجود له وكذا الكلام في موجده بالنسبة إلى موجده وهلم جرا وما علق وجوده على وجود غيره قبله وذلك الغير أيضا مشروط بوجود غيره قبله إلى ما لا يتناهى فإن وجوده محال ونظير ذلك ما لو قال القائل لا أعطيك درهما الا وقبله درهما وكذا إلى ما لا يتناهى." (٢)

"على الصفات التي كانت معلومة بالقوة عرف أنه مطلوبه لا محالة أما أن يكون الطلب لما علم أو جهل مطلقا فلا

وأما القضايا البديهية فهي كل قضية يصدق العقل بها عند التعقل لمفرداتها من غير توقف على مبدأ غيرها

---

(١) تحريم النظر في كتب الكلام موفق الدين ابن قدامة المقدسي ص/٥١

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٣

فعلى هذا حصولها لنا في مبدأ النشوء إنما هو بالقوة لا بالفعل وعدم حصولها بالفعل إنما كان لعدم حصول مفرداتها التي لا تحصل إلا بكمال آلة الإدراك فإذا حصلت المفردات عند كمال آلة الادراك بادر العقل إذ ذاك بالنسبة الواجبة لها من غير توقف اصلا فعلى هذا لم يلزم من عدم حصولها لنا فى مبدأ النشوء بالفعل ان تكون غير بديهية ولا من تأخرها أن تكون نظرية فبطل ما تخيلوه

وأما ما ذكروه في امتناع افتقار الحادث إلى المحدث فإنما يلزم أن لو لم يكن مستنده القصد والإرادة بل الطبع والعلة وليس كذلك أما على الرأي الفلسفي القائل بالايجاد بالعلية فهو أن الافلاك متحركة على الدوام لتحصيل ما لها من الأوضاع الممكنة لها على وجه التعاقب والتجدد طلبا للتشبه بمعشوقها والالتحاق بمطلوبها مقتضية للحركات الدورية بإرادات قديمة لأنفس الأجرام الفلكية وبتوسط الحركات وجدت التأثيرات كالامتزاجات والاعتدالات وغير ذلك من الأمور السفليات وقبول القابليات للصور الجوهرية والأنفس الإنسانية فإن ما لم يوجد منها إنما هو لعدم القابلية لا لعدم الفاعلية إذ الفاعل إنما هو العقل الفعال الموجود مع جرم فلك القمر." (١)

"وأما الرأي الإسلامي فمصدر الحوادث بأسرها ومستندها إنما هو صانع مريد مختار اقتضى بإرادة قديمة وأنشأ بمشيئة أزلية كل واحد منها في الوقت الذي اقتضى وجوده فيه كما يأتي تحقيقه فيما بعد إن شاء الله تعالى

فليس الموجد للحوادث محدثا حتى يفتقر إلى محدث ولا هو موجد لها إيجادا بالعلية أو الطبع حتى يلزم قدم ما صدر عنه بقدمه

وقولهم لو افتقر الحادث في حال وجوده إلى محدث لافتقر في حال عدمه الى معدم قلنا مهما كان الشئ في نفسه ممكنا فلا بد له من مرجح لأحد طرفيه أعنى الوجود والعدم وإلا فهو واجب أو ممتنع فكما أنه في حال وجوده يفتقر إلى مرجح فكذا في جانب عدمه والمرجح للعدم هو المرجح للوجود لكن إن كان مرجحا بالذات عند القائلين به فعدمه هو المرجح للعدم لا نفس وجوده وأما عند القائلين بالإرادة فيصح أن يقال عدم المعدوم في حال عدمه مستند إلى عدم تعلق القدرة بإيجاده والإرادة بتخصيصه في ذلك الوقت ولا يلزم من ضرورة وجود القدرة والإدارة في القدم قدم ما يتخصص بها كما سنبينه فيما بعد

ويحتمل أن يقال بإسناده إلى قدرة قديمة اقتضت عدمه وإرادة أزليه اقتضت تخصيص عدمه بذلك الوقت كما اقتضت تخصيص وجوده بوقت آخر والمرجح للطرفين واحد لا تعدد فيه وإن وقع التعدد في متعلقة

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٠

كما سيأتي بعد

وأما ما ذكروه من امتناع إحداث المحدث في حالي الوجود والعدم فلا يستقيم وذلك أن ما وجد بعد العدم إما أن يكون وجوده لذاته أو لغيره لا جائز أن يكون." (١)

"له ونفيه عنه فمنشأ الغلط فيه إنما هو من اشتراك لفظ الممكن إذ قد يطلق على ما ليس بممتنع وعلى ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه فالاعتبار الأول أعم من الواجب بذاته والثاني مباين له فعلى هذا إن قضى عليه بكونه ممكنا فليس إلا بالاعتبار الأول ولا يلزم منه نفى الوجوب لكونه أعم منه وإن سلب عنه الإمكان فليس إلا بالاعتبار الثانى ولا يلزم منه نفى الوجوب ايضا بل ربيما كان الوجوب هو المعتبر او الأمتناع لا محالة نعم لو سلب عنه الإمكان بالاعتبار الأول أو أثبت له بالاعتبار الثاني لزم ألا يكون واجبا فقد تقرر كما أشرنا إليه أنه لا بد من القول بوجوب وجود موجود وجوده لذاته لا لغيره." (٢)

"وأما ما سوى ذلك فليس بزائد على نفس المرسوم ولا هو كالصفة له أصلا وهو على نحو قولنا في واجب الوجود انه الوجود الذي لا يفتقر إلى غيره في وجوده فإن ما به التمييز ليس إلا سلب الافتقار إلى الغير لا غير وأما مدلول اسم الوجود فإنه لا يستدعي من جهة اخذه في الرسم أن يكون صفة داخلة في المرسوم ولا زائدة عليه خارجة عن معناه بل لو كان هو نفس الذات المرسومه كان الرسم بالنظر الى الصناعة الرسمية صحيحا

وعند هذا فلا بد من الإشارة إلى أقسامها وهي تنقسم إلى معللة وإلى غير معللة

فأما المعللة منها فهي كل حكم يثبت للذات بسب معنى قام بالذات ككون العالم عالما والقادر قادرا ونحوه وقد زاد أبو هاشم ومن تابعه من المعتزله في ذلك اشتراط الحياة فعلى مذهبه إيجاب الأحوال المعللة ليس إلا للصفات التي من شرطها الحياة كالعلم والقدرة ونحوه وأما ما لا تشترط فيه الحياة من الصفات فلا وذلك كالسواد والبياض ونحوه والمستند له في الفرق أن ما من شرطه الحياة كالعلم ونحوه أنما يتوصل إلى معرفته من معرفة كون ما قام به عالما ولا كذلك السواد والبياض فإنه مشاهد مرئى فلا يفتقر إلى الاستدلال عليه بكون ما قام به أسود وأبيض فلهذا جعل علة ثم ولم يجعل علة ههنا

والمحقق يعلم أن التوصل إلى معرفة وجود الشئ من حكمه أو ما يلزم من الآثار إنما هو فرع كونه مؤثرا له وملزوما فإذا يجب جعله عله من ضرورة معنى لا يتم إلا بالنظر إلى عليته ثم إن الحركة قد تكون طبيعية

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢١

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٣

وليس من شرطها الحياة وقد تكون إرادية من شرطها الحياة ولا محالة أن نسبة الحركة الطبيعية إلى كون المحل متحركا كنسبة الحركة الإرادية إلى كون المحل متحركا فيما يرجع إلى المعرفة والخفاء ومع." (١)

"أن يقال إن ما ثبت للسواد من اللونية بعينها ثابتة للبياض أو إن ما تخصص بكل واحد منهما غير الآخر لا حائز أن يقال بالأول كما ذهب إليه مثبتو الأحوال إذ يلزم منه أن يتعدد المتحد أو يتحد المتعدد وكلا الأمرين محال وإن قيل بالثاني فليس ذلك بحال ولا صفة زائدة على ذات السواد من حيث هو سواد بل هو داخل في الذات والحقيقة ولهذا إن من أراد تعقل السواد لم يمكنه أن يتعقله ما لم يكن قد عقل اللونية أولا وما لا تتم الذات إلا به وهو مقوم لها كيف يكون زائدا عليها

ثم كيف يكون لا موجودا ولا معدوما وهو مقوم للموجود والموجود لا يتقوم إلا بموجود ثم ولو قدر كونه زائدا فالذوات إما أن تكون متماثلة دونه أو متمايزة فإن كانت متماثلة فتماثلها إن لم يكن بأنفسها فبزائد وذلك يفضى إلى التسلسل من جهة ان الكلام فيما وقع به التماثل ثانيا كما في الأول وهو ممتنع وإن كانت متمايزة فذلك أيضا إما لأنفسها أو بخارج عنها وكلاهما يجر إلى إبطال الحال أما الأول فظاهر وأما الثاني فمن جهة أن الذوات إما أن تكون متماثلة دونه أو متمايزة والكلام الأول بعينه عائد وهو محال وإن أريد به اللونية العقلية المطلقة فتلك لا يتصور ان تكون صفة لما يتشخص من الذوات ومعنى دخول جميع الشخصيات تحتها ليس إلا أن ما حصل في الذهن من معنى اللونية مطابق لما يحصل من معنى أي لون كان من أشخاص اللون من غير زيادة ولا نقصان وعند هذا إن أريد باشتراك اللونية بين السواد والبياض هذا النحو من الاشتراك فلا إنكار بل هو الرأي الحق ولا مشاحة فيه

وعند هذا فليس لقائل أن يقول من نفاة الأحوال إن الاشتراك بين السواد والبياض ليس إلا في مجرد التسمية فإنا نحن ندرك الاشتراك في الجملة وان قطعنا النظر عن التسميات والعبارات ونشعر بالاشتراك وإن طاحت الاصطلاحات والإطلاقات فليس ذلك الا بالنظر إلى قضية عقلية وصورة معنوية كيف وأنا نعقل حقيقة الإنسان." (٢)

"فإن قيل إنما لم تثبت الأحوال للأحوال من جهة أن الاحوال صفات والصفات لا تثبت للصفات بخلاف الذوات وأيضا فإن ذلك مما يفضى إلى ثبوت الحال للحال إلى غير النهاية وهو محال وليس يلزم من كون الاتفاق والافتراق بين الذوات لا يقع إلا بالحال أن يكون الاتفاق والافتراق بين الاحوال بالأحوال

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٩

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٣٢

وهذا كما نقول في حقائق الأنواع كالإنسان والفرس ونحوه فإنها تشترك في الأجناس وتفترق بالفصول ولم يلزم أن تكون للأجناس وإن تعددت جنس فإن الجوهر والكم والكيف أجناس وما وقع به الاشتراك بينهما من الوجود ونحو فليس بجنس لها وكذا لم يلزم أن تكون للفصول وإن تعددت فصول والا أفضى إلى التسلسل وهو محال فكما قيل في الأجناس والفصول فلنقل مثله في الاحوال كيف وإن ما ذكرتموه من الإشكال راجع عليكم بالمناقضة والإلزام فإنكم رمتم به نفى الأحوال بطريق العموم والشمول وذلك مع قطع النظر عن معنى يعم محال وهو بعينه اعتراف بالحال

فالجواب أما ما ذكروه من امتناع قيام الصفات بالصفات فهو يرجع عليهم بالإبطال حيث أثبتوا الأحوال للأعراض وهي صفات ولم يتأبوا عن ذلك فإذن ما ذكروا من الفرق لا معنى له وأما منع قيام الحال بالحال قطعا للتسلسل فليس هذا بأولى من إبطال الاحوال أصلا ورأسا قطعا للتسلسل وهو أولى منعا للتحكم والتهجم بمجرد الدعوى من غير دليل

وقولهم إن الأجناس تماثل بها الأنواع وما تتماثل به الأجناس لا يلزم أن يكون جنسا فهو غلط فإن ما تماثلت به الأنواع لم يكن جنسا من حيث عمومه لها فقط فإن الإنسان والفرس قد يشتركان مثلا في السواد والبياض ولا يقال إنه جنس لهما فإذا الجنس هو ما تتماثل به الانواع ويقال عليها قولا أوليا في جواب ما هو وذلك كالحيوان." (١)

"ذو صفات ذاتية فهي غير مفتقرة إلى أمر خارج بل كل واحد منها واجب بذاته متقوم بنفسه وما ذكروه من امتناع وجود واجبين فإنما يلزم أن لو كان ما به الاشتراك بينهما معنى وجوديا وأمرا إثباتيا وليس كذلك بل ما وقع به الاختلاف ليس عوده إلا إلى نفى الماهيات والذوات بناء على أصلنا في أن الوجود نفس الموجود وأن إطلاق اسم الوجود والذات على الماهيات المتعدده ليس إلا بطريق الاشتراك في اللفظ لا غير وما وقع به الاشتراك فليس إلا وجوب الوجود وحاصله يرجع إلى أمر سلبى وهو عدم الافتقار في الوجود إلى علة خارجية وليس في إضافة هذا السلب إلى الذات المعبر عنها بكونها واجبة الوجود ما يوجب جعل الواجب مفتقرا إلى غيره ولو وجب ذلك للزم مثله في حق البارى تعالى وهو محال

ثم ولو قدرنا أن الوجود الذي يضاف إليه الوجوب زائد على ما هية كل واحد منهما فإنما يلزم منه المحال أيضا أن لو كان وجوب الوجود في كل واحد منهما لنفس الوجود الزائد عليه ولو قيل لهم ما المانع من أن يكون واجبان كل واحد منهما له ماهية ووجود مستند في وجوبه إلى تلك الماهية لا إلى معنى خارج ويكون

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٣٥

معنى كونه واجبا لذاته أن وجوده الزائد على ماهيته مستند إلى الماهية لا إلى نفسه لم يجدوا إلى دفعه سبيلا بل ربما عولوا في إبطال ذلك على نفى الصفات وانتقاؤها لا يتم إلا بامتناع اجتماع واجبين وذلك دور ممتنع

ولربما قالوا إذا جوزتم أن يكون الوجود في واجب الوجود زائدا على ذاته وماهيته فهو لا محالة في وجوبه مفتقر إلى الذات القائم بها وكل ما افتقر إلى غير نفسه في وجوبه فهو بذاته ممكن وأذا كان ممكنا كان وجود واجب الوجود ممكنا وهو ما لا يتم إلا بمرجح خارجى إذ الذات يستحيل أن تكون هي المرجحة والا لما كانت قابلة له إلا باعتبار جهة أخرى غير جهة كونها فاعلة أذ تاثير العلة القابلة غير تأثير العلة الفاعلية واختلاف." (١)

"ومبدأه فلم لا يجوز أن يكون مما يجب فيه اختلاف التأثير أيضا باعتبار صفات أضافية أو سلبية ولو قيل لهم ما الفرق بين الصورتين الميز بين الحالين لم يجدوا إلى الخلاص عن ذلك سبيلا

وعلى ما ذكرناه من التحقيق ههنا يندفع ما ذكروه أيضا وإن نزل الكلام في الصفات على جهة الإمكان دون الوجوب

وما قيل من أن القدم أخص وصف الألهية فإن أريد به أنه خاص بالله تعالى على وجه لا يشاركه غيره من الموجودات فيه فلا مرية فيه وإن اريد به انه غير متصور أن يعم شيئين ولو كانا داخلين في مدلول اسم الإلهية فكفى به في الإبطال كونه مصادرة على المطلوب وهو لا محالة أشد مناقضة لمذهب الخصم إن كان ممن يعترف بكون المعدوم شيئا وأنه ذات ثابتة في القدم في حالة العدم على ما لا يخفى

وليس لما يتخيله بعض الأصحاب في الجواب ههنا سداد وهو قوله لو كان القدم اخص وصف الالهية فمفهومه لا محالة غير مفهوم كونه موجودا فالوجود إما أن يكون وصفا أعم أو أخص فان كان أعم فقد تألفت ذات البارى من وصفين أعم وأخص ولو كان أخص فيلزم أن يكون كل موجود إلها وينقلب الإلزام فإن الخصم قد لا يسلم الاشتراك في معنى الوجود وان وقع الاشتراك في اسم الوجود وعند ذلك لا يلزم أن يكون كل ما سمى موجودا إلها وليس يلزم من تعدد مفهوم اسمى الوجود والقدم تكثر في مدلول اسم البارى تعإلى إلا أن يقدر نعتا وجوديا ووصفنا حقيقيا وليس كذلك بل حالصه." (٢)

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٤١

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٤٣

"العالم لا محالة على غاية من الحكمة والاتقان وهو مع ذلك جائز وجوده وجائز عدمه فما خصصه بالوجود يجب أن يكون مريدا له قادر عليه عالما به كما وقع به الاستقراء في الشاهد فإن من لم يكن قادرا لم يصح منه صدور شئ عنه ومن لم يكن عالما وإن كان قادرا لم يكن ما صدر عنه على نظام الحكمة والاتقان ومن لم يكن مريدا لم يكن تخصيص بعض الجائزات عنه باحوال وأوقات دون البعض بأولى من العكس إذ نسبتها إليه نسبة واحده قالوا

وإذا ثبت كونه قادرا مريدا عالما وجب أن يكون حيا إذ الحياة شرط هذه الصفات على ما عرف في الشاهد أيضا وما كان له في وجوده أو في عدمه شرط لا يختلف شاهدا ولا غائبا ويلزم من كونه حيا أن يكون سميعا بصيرا متكلما فإن من لم تثبت له هذه الصفات من الأشياء فإنه لا محالة متصف بأضدادها كالعمى والطرش والخرس على ما عرف في الشاهد أيضا والبارى تعالى يتقدس عن أن يتصف بما يوجب في ذاته نقصا

قالوا فإذا ثبتت هذه الأحكام فهي لا محالة في الشاهد معللة بالصفات فالعلم علة كون العالم عالما والقدرة علة كون القادر قادرا إلى غير ذلك من الصفات والعلة لا تختلف شاهدا ولا غائبا أيضا

واعلم أن هذا المسلك ضعيف جدا فإن حاصله يرجع إلى الاستقراء في الشاهد والحكم على الغائب بما حكم به على الشاهد وذلك فاسد

وقبل النظر في تحقيقه يجب أن نقدم قاعدة في تحقيق معنى الاستقراء وبيان الصادق منه والكاذب أما الاستقراء فهو عبارة عن البحث والنظر في جزئيات كلى ما عن مطلوب ما وهو لا محالة ينقسم إلى ما يكون الاستقراء فيه تاما أي قد أتى فيه على جميع الجزئيات وذلك مثل معرفتنا بالاستقراء أن كل حادث فهو إما جماد أو نبات." (١)

"وهو المقصود بلفظ العلة وإذا لم تفتقر إلى علة لكونها لازمة كذلك فيما نحن فيه قلنا تفسير عدم افتقارها إلى العلة بالمعنى المذكور وإن كان صحيحا فقولهم إنها لا تفتقر إلى علة لكونها لازمة دعوى مجردة وتحكم بارد بل لا مانع من أن تكون معللة وإن كانت لازمة وتكون علتها ملازمة أيضا والقول بأنه لا يعلل إلا ما كان جائزا فإنما ينفع أن لو كانت هذه الأحكام غير جائزة ولا يمنع القول بجوازها من حيث إنه لا يمكن القول بعدمها إلا وقد لزم عنه المحال لأن المحال قد يلزم عند فرض عدم الشئ لنفسه فيكون واجبا لذاته وقد يكون فرض المحال لازما عن أمر خارج وان كان الشئ في نفسه ممكنا وذلك كما

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٤٥

في فرض عدم المعلول مع وجود علته كالكسر مع الانكسار ونحوه فمهما لم يتبين أن المحال اللازم عند فرض عدم هذه الاحكام لازم لنفسها لا يلزم أن تكون واجبة لنفسها فقد اندفع الاشكال وبطل ما أوردوه من الخيال

وليس م ن صحيح الجواب ما ذكره بعض الأصحاب ههنا وهو أن قال

قولكم بأن الواجب لا يعلل والجائز هو المعلل منتقض في كلا طرفيه أما انتقاض طرف الجواز فهو أن الوجود الحادث جائز وليس بمعلل وأما انتقاض طرف الوجوب فهو أن كون العالم عالما في الشاهد بعد أن ثبت واجب وهو معلل فإن قوله ان الوجود الحادث جائز وليس بمعلل إنما يلزم أن لو قيل إن كل جائز معلل بالصفة اما إذا قيل ان التعليل بالصفة ليس إلا للجائز فلا يلزم من كون التعليل لا يكون الا للجائز أن لا يكون الجائز إلا معللا بالصفة إذ هو كلى موجب ولا ينعكس مثل نفسه ألبتة

وأما القول بأن العالم بعد أن ثبت كونه عالما في الشاهد واجب وهو معلل فالواجب لا محالة ينقسم إلى ما وجوبه بنفسه وإلى ما وجوبه مشروط بغيره فإن أراد به أنه." (١)

"واجب بالمعنى الاول فقد ناقض حيث جعله معللا إذ الواجب بنفسه ما لا يفتقر إلى غيره وإن اراد به الاعتبار الثاني فلم يخرج عن كونه جائزا فإن كل ما وجوبه بغيره فهو جائز بنفسه على ما عرف فيما مضى وإذا كان جائزا فتعليله ليس بممتنع وما يمتنع تعليله ليس إلا ما كان واجبا بنفسه أو ممتنعا وهذا وإن كان واجبا فليس وجوبه بنفسه فلا يتجه به النقض

فإذا الصحيح أن يقال في الإبطال ههنا ما قيل في ابطال الاحكام اولا كيف والخصم له أان يسلم بثبوت هذه الاحكام للبارى تعإلى على وجه تكون النسبة بينها وبين أحكام ذواتنا على نحو النسبة الواقعة بين ذاته وذواتنا وإذ ذاك فلا يلزم من تعليل احد المختلفين ان يكون الآخر معللا وإن وقع الاشتراك بينهما في الإطلاقات والأسماء

ولا يلزم عليه أن يقال ما تذكره في العلة مع المعلول هو بعينه لازم لك في الشرط مع المشروط حيث إنك جعلت البارى حيا لضرورة كونه شرط ا لكونه عالما وقادرا مريدا كما في الشاهد فما هو اعتذارك في الشرط هو اعتذارنا في العلة فإن للخصم إلا يسلم أن طريق إثبات كونه حيا إثبات الاشتراط بل غيره من الطرق كيف والبينة المخصوصة عنده شرط في الشاهد ومع ذلك لا يلتزم الاطراد في الغائب فكيف يلتزم الاطراد في غيره وما قيل من أن حد العالم في الشاهد من قام به العلم وكذا القادر من قامت به القدره والحد لا

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٤٨

يختلف شاهدا وغائبا فحالصه يرجع إلى محض الدعوى وقد لا يسلم عن منع أو معارضة وإذ ذاك فلا سبيل إلى دفعه إلا بأمور ظنية وقضايا تخمينية لا حاصل لها

ثم إن من رام إثبات الصفات النفسية بطريق التوصل إليها من أحكامها فهي لا محالة عنده أعرف من الصفات وإلا لما أمكن التوصل بها إلى معرفها وإذا كانت الصفات." (١)

"والمراد بالملكة ههنا كل قوة على شئ ما مستحقة لما قامت به إما لذاته أو لذاتى له وذلك كما في قوة السمع والبصر ونحوه للحيوان والمراد بالعدم هو رفع هذه القوة على وجه لا تعود وسواء كان في وقت إمكان القوى عليه او قبله وذلك كما في العمى والطرش ونحوه للحيوان فعلى هذا إن اريد بالتقابل ههنا تقابل السلب والإيجاب في اللفظ حتى إذا لم يقل إن البارى ذو سمع وبصر لزم أن يقال إنه ليس بذى سمع ولا بصر فهو ما يقوله الخصم ولا يقبل بعينه من غير دليل وإن أريد به ما هو من قبيل المتضايفين فهو غير متحقق ههنا ومع كونه غير متحقق فلا يلزم من نفى أحد المتضايفين وجود الآخر ألبته بل ربما يصح انتفاؤهما ولهذا يقال زيد ليس بأب لعمرو ولا بابن له ايضا وإن أريد به ما هو من قبيل تقابل الضدين فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود مما هو قابل لتوارد الإضداد عليه وذلك مما لا يسلمه الخصم وليس عليه دليل كيف وإنه لا يلزم من نفى احد الضدين وجود الآخر بل من الجائز أن يجتمعا في العدم والسلب ولهذا يصح أن يقال إن البارى تعالى ليس بأسود ولا أبيض ولو لزم من نفى احد الضدين وجود الآخر لما صدق قولنا بالنفى فيهما وأما إن أريد به ما هو من قبيل تقابل العدم والملكة فلا يلزم أيضا من نفى الملكة تحقق العدم ولا من نفى العدم تحقق الملكة ولهذا يصح أن يقال الحجر ليس باعمى ولا بصير نعم إنما يلزم العدم المذكور من ارتفاع القوة الممكنة للشئ المتسحقة له لذاته او لذاتي له كما بينا والقول بارتفاع مثل هذه القوة في حق البارى يجر إلى دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب وهو غير معقول

فإذا السبيل الذليل في إثبات الصفات إنما يتضح بالتفصيل وهو أن نرسم في كل واحد منها طرفا ونذكر ما يتعلق به من البيان ويختص به من البرهان ونكشف عما يشتمل عليه من الاقاويل الصحيحة والفاسدة ولتكن البداية بتقديم النظر في صفة الإرادة أولا." (٢)

"أو الكبرى لا جائز أن يكون لازما عن الكبرى إذ هي صادقة مسلمة والصادق لا يلزم عنه محال فبقى أن يكون لازما عن المقدمة الصغرى التي هي لازم نقيض المطلوب فتكون كاذبة ومهما كان نقيض

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٤٩

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٥١

المطلوب كاذبا كان المطلوب هو الصادق لضرورة أن القضية لا تخلو عن صدقها أو صدق نقيضها ويلزم منه ثبوت الإرادة

وإن شئت أن تلبس هذا المعنى صورة شرطية قلت لو لم يتصف بالإرادة لكان أنقص مما اتصف بها لما بيناه والتالى باطل فالمقدم باطل

فإن قيل هذا اللزوم متوقف على تحقيق الإرادة شاهدا وبم الرد على الجاحظ في إنكارها قلنا كل عاقل يجد من نفسه العزم والإرادة والقصد والتفرقة الواقعة بين الفعل الواقع على وفق الإرادة والواقع على خلافها وذلك كما في حركة المرتعش والمختار كما يجد من نفسه أن له علما وقدرة ونحو ذلك ولا يمكن إسناد ذلك إلى العلم فان التفرقة قد تحصل بين الشيئين وإن كان تعلق العلم بهما على السواء وهذا مما لا ينكره عاقل إلا عنادا ثم ولو جاز إنكار ذلك شاهدا لجاز إنكار العلم والقدرة إذ لا فرق بينهما وبين الإرادة فيما يجده الإنسان في نفسه ويحسه في باطنه

فإن قيل فلو سلم ذلك وسلم بثبوت صفة الأرادة شاهدا فما اعتمدتم عليه منتقض بالشم والذوق واللمس وغير ذلك من كمالات الموجودات شاهدا كيف وأن ما تنسبونه له من الصفة إما أن يكون من جنس ما في الشاهد أو ليس فإن كان الأول فهو محال وإلا للزم أن تكون مشاركة للإرادة شاهدا في جهة العرضية والإمكان ويلزم أن يكون البارى محلا للأعراض وهو متعذر وإن كان الثاني فهو غير معقول وما ليس بمعقول." (١)

"كيف نسلم كونه كمالا للرب تعالى وأن عدمه نقصان وهل ذلك كله إلا خبط في عشواء

قلنا أما النقض فمندفع إذ المحصلون لم يمنعوا من إثباتها له لكن بشرط انتفاء الاسباب المقترنة بها في الشاهد الموجبة للحدث والتجسيم ونحو ذلك مما لا يجوز على الله تعالى كما جوزوا عليه الإدراك والسمع والبصر لكن لم يتجاسر على إطلاقها في حق البارى تعالى لعدم ورود السمع بها والحاصل أنه مهما ثبت من الكمالات شاهدا فلا مانع من القول بإثباتها غائبا مع هذا الإشتراط وأما من فرق بين كمال وكمال من أهل الحق فلعله لم ير ما نفاة مما يتم إلا بأمور موجبة للحدث والافتقار كاتصالات ومماسات وتقابلات إلى غير ذلك بخلاف ما أثبته أو أنه مما ليس بكمال في نفسه وذلك مثل ما يتخيل من معنى اللذة والألم والشهوة ونحوه والأغوص إنما هو الأول وهو القول بأن كل ما ثبت كونه كمالا في الشاهد ولم يجر القول بإثباته في حق الغائب إلى نقص أو افتقار فالقول به واجب وإن لم يصح إطلاقه من جهة التلفظ عليه

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٥٤

لعدم ورود السمع به

وأما ما ذكروه من المجانسة فلنا أن نقول بها تارة وننفيها أخرى فإن قلنا بالمجانسة فغاية ما يلزم منه الافتقار إلى المحل المقوم إذ هو المعنى بكون الشئ عرضا وذلك مما لا نأباه إلا أن يقول المقوم للصفة والمخصص بها امر خارج عن ذات واجب الوجود وليس كذلك كما حققناه هذا إن قلنا بالمجانسة

وإن قلنا بنفيها فلا التفات إلى من قصر فهمه عن درك ما أثبتناه وزعم أنه غير معقول فإنه وإن يكن من جنس صفات البشر فلا يلزم أن لا يكون معقولا وأن لا يمكن." (١)

"مأمورا به وما علم وجوده فليس بمراد الانتفاء وإن كان منهيا عنه وإلا كان فيه إبطال أخص وصف الإرادة وهو تاتي التمييز بها وهو ممتنع وأما ما يطلق عليه اسم الإرادة مع عدم حصول التمييز به فليس في الحقيقة إرادة بل شهوة وتمنيا فإذا الارادة اعم من الأمر من جهة أنها توجد ولا أمر والأمر أعم منها من جهة أنه قد يكون ولا إرادة وليس ولا واحد منهما يلزم الآخر لزوما معاكسا ولا غير معاكس وعند ذلك فلا يلزم من الأمر بالوجود وإرادة العدم ما تخيلوه من التناقض وعلى هذا القول في النهى أيضا

ثم كيف ينكر ذلك مع الاعتراف بتكليف أبى جهل بالإيمان من غير إرادة له وبما ظهر من قصة إبراهيم في تكليفه بذبح ولده كما يأتي تحقيقه فيما بعد إن شاء الله تعإلى فإذا ليس ثمرة الأمر امتثال ما أمر به بل من الجائز أن تكون له ثمرة أخرى وعند ذلك فلا يكون عبثا ولا متناقضا كما في هذه الصور ولهذا قال بعض الأصحاب إنه لو علم من أحد من الامة أنه لو كلف بخصله من خصال الخير لم يأت بها ولو ضوعفت عليه لم يقصر عنها فإنه إذا امر بالضعف كان امرا صحيحا وإن لم يكن ما أمر به مرادا وذلك على نحو امر النبى صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج بالصلوات هذا كله إن قيل برعاية الصلاح وإلا فلا حاجة إلى هذا التكليف ولا غرض في هذا التعبد وما قيل من انه يفضى إلى التكليف بما لا يطاق فذلك مما لا نأباه وسنبين وجه جوازه فيما بعد إن شاء الله

وما أشير إليه من الظواهر الدالة على نفى الإرادة والرضى للقبح والفساد مما لا يسوغ التمسك بها في مسائل الأصول إذ هي مع ما يقابلها من ظواهر أخرى ممكنة التأويل جائزة التخصيص والمقطوع لا يستفاد من المظنون كيف وإن القول بموجبها متجه ههنا فإنا لا نعترف." (٢)

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٥٥

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٦٧

"المتعلق بعد سبق العلم بوقوعه في وقت الوقوع وفرض استمراره إلى ذلك الوقت فإنا لو رفعنا كل علم حادث من النفس لم يكن في حال حدوثه غير معلوم وإلا كان العلم بأن سيكون في وقت كونه مع القول بفرض استمراره جهلا وهو محال

ولهذا إن من علم بالجزم بأن سيقوم زيد مثلا في الوقت الفلانى فإنه لا يجد نفسه محتاجة إلى علم متجدد بوقوعه في ذلك الوقت اذا انتهى اليه وفرضنا بقاء علمه السابق الى ذلك الوقت وما يجده الإنسان من نفسه من التفرقة بين قبل الكون وبعده فإنما هو عائد إلى إدراكات حسية وأمور خارجية عن العلم لم تكن قبل الكون أما في نفس العلم فلا بل غاية ما يقدر ان تعلق العلم به عند الكون لم يكن متحققا قبل الكون وغاية ما يلزم ذلك انتفاء تعلق العلم بوجوده في حال عدمه وتجدد التعلق به في حال الوجود وذلك مما لا يلزمه القول بحدث صفة العلم بل العلم قد يكون قديما وإن كان ما له من التعلقات والمتعلقات متجدده ومتغيرة بناء على تجدد شروط التعلق وتغيرها

كيف وأن هذا مما لا يتجه من الخصم سواء كان نافيا كالمعتزلى والفلسفى أو مثبتا له حادثا كالجهمى وذلك لأن سبق العلم بوجود الشئ في حالة عدمه إن كان جه والجهلا قبيح فلا محالة ان القول بانتفاء العلم به أيضا جهل ويلزم أن يكون قبيحا وليس انتفاء العلم أصلا ورأسا كما ظنه النفاة أو انتفاء قدمه كما ظنه الجهمى لضرورة دفع ما يتحصل من تحقق الجهل بأولى من إثباته والقول بقدمه دفعا لما يلزم من الجهل ولا محيص عنه وما يخص المعتزلة من النفاة لزوم ما ألزموه عليهم في العالمية حيث قضوا بكون البارى تعالى عالما في القدم وعند ذلك فإما ان يكون عالما بوجود الحادث قبل حدوثه أو تجددت له العالمية بتجدد الحادث وعلى كل تقدير فما هو جواب لهم في حكم العلم هو جواب لنا في نفس العلم." (١)

"أنه لا يكون منه ما هو ممتنع الكون لنفسه وذلك كاجتماع الضدين وكون الشئ الواحد في آن واحد في مكانين ونحوه ومنه ما هو ممتنع الكون لا باعتبار ذاته بل باعتبار أمر خارج وذلك مثل وجود عالم آخر وراء هذا العالم أو قبله فما كان من القسم الأول فهو لا محالة غير مقدور من غير خلاف وما كان من القسم الثانى وهو أن يكون ممتنعا لا باعتبار ذاته بل باعتبار تعلق العلم بأنه لا يوجد أو غير ذلك فهو لا محالة ممكن باعتبار ذاته كما سلف والممكن من حيث هو ممكن لا ينبو عن تعلق القدرة به والقدرة من حيث هي قدرة لا يستحيل تعلقها بما هو في ذاته ممكن إذا قطع النظر عن غيره إذ الممكن من حيث هو

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٨٢

ممكن لا ينبو عن تعلق القدرة به والقدرة من حيث هى قدرة لا تتقاصر عن التعلق به لقصور فيها ولا ضعف فعلى هذا الممكن صالح أن تتعلق به القدرة من حيث هو كذلك ولا معنى لكونه مقدورا غير هذا وإطلاق اسم المقدور عليه بالنظر إلى العرف وإلى الوضع باعتبار هذا المعنى غير مستبعد وإن كان وجوده ممتنعا باعتبار غيره وأما إن أريد به أنه غير مقدور بمعنى أنه يلزم منه المحال باعتبار أمر خارج أو أنه لم تتعلق به القدرة بمعنى أنها لم تخصصه بالوجود بالفعل فهو وإن كان مخالفا للاطلاق فلا مشاحة فيه إذ المنازعة فيه لا تكون إلا في إطلاق اللفظ لا في نفس المعنى والله ولى التوفيق." (١)

"ومن المثبين من زعم أن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم وقد يطلق على الأقوال والعبارات وعلى كلا الاعتبارين فهو قائم بذات الرب تعالى لكن إن كان بالاعتبار الأول فهو قديم متحد لا كثرة فيه وإن كان بالاعتبار الثاني حادثا متكثرا

هؤلاء هم الكرامية ومنه تابعهم من اهل الضلال

ونحن الآن نبتدئ بذكر طرق عول عليها العامة من المتكلمين في إثبات الكلام وننبه على مواضع الزلل فيها ثم نوضح بعد ذلك الاجود من الجانبين ونكشف عن مستند الطائفتين إن شاء الله

فمن جملة ما اعتمد عليه أن قالوا العقل الصريح يقضى بتجويز تردد الخلق بين الأمر والنهى ووقوعهم تحت التكليف فما وقع فيه التردد إما قديم أو حادث فإن كان قديما فهو المطلوب وإن كان حادثا فكل صفة حادثة لابد أن تكون مستندة إلى صفة قديمة للرب تعالى قطعا للتسلسل وإذا كان ذلك وجب أن يستند تكليفهم إلى أمر ونهى هو صفة قديمة للرب تعالى

وهذا ما لا يصح التعويل عليه وذلك أنه إما أن يدعى أن الخلق جائز تكليفهم وترددهم بين الامر والنهى من الخالق أو من المخلوق فإن كان الأول فهو عين المصادرة على المطلوب وإن كان الثاني فغير مفيد ولا مجد للمقصود ولا يلزم من كون ما وقع به التكليف من الاوامر والنواهى جائزا أن يستند إلى صفة قديمة أن تكون أمرا ونهيا حتى لا يكون أمر حادث إلا عن أمر ولا نهى إلا عن نهى فإن افتقار الجائز في الوجود لا يدل إلا على ما يجب الانتهاء إليه والوقوف عليه ولا دلالة له على كونه أمرا أو نهيا ومن رام إثبات ذلك فقد كلف نفسه شططا." (٢)

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٨٧

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٨٩

"الخبر من قوله ﴿إنا أرسلنا نوحا إلى قومه﴾ وقوله ﴿وإذ قال موسى لقومه﴾ وقوله ﴿كما قال عيسى ابن مريم للحواريين﴾ ونحو ذلك من حيث إن الخبر قديم والمخبر عنه مخدث ويلزم منه أن يكون أمر ونهي وخبر واستخبار ولا مأمور ولا منهى ولا مستخبرا عنه وذلك كله ممتنع وإن كان حادثا لزم أن يكون الرب تعالى محلا للحوادث وهو محال

وأيضا فإن الامة من السلف والخلف مجمعة على كون القرآن معجزة الرسول والبرهان القاطع على صدقه وذلك يجب أن يكون من الأفعال الخارقة للعادات المقارنه لتحدى الانبياء بالرسالات فإنه أن كان قديما ازليا لم يكن ذلك مختصا ببعض المخلوقين دون البعض إذ القديم لا اختصاص له ولو جاز أن يجعل بعض الصفات القديمة معجزا لجاز ذلك على باقى الصفات كالعلم والقدرة والإرادة إذ الفرق تحكم لا حاصل له ومما يدل على أنه فعل الله تعإلى ما ورد به التنزيل من قوله ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ وقوله ﴿وكان أمر الله مفعولا﴾ وقوله ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا﴾ إلى غير ذلك من الآيات

وأيضا فإن الأمة من السلف مجمعة على أن القرآن كلام الله وهو منتظم من الحروف والأصوات ومؤلف ومجموع من سور وآيات ومن ذلك سمى قرآنا أخذ من قول العرب قرأت الناقة لبنها في ضرعنا أي جمعته ومنه قوله ﴿إن علينا جمعه وقرآنه﴾." (١)

"وهذا مما يلزمكم فيه المناقضة في أحد أمرين إما في القول بإيجاب المعرفة بالعقل وإما في القول بأن المعرفة مناطة بالرسول كيف وأن الرسول على الحقيقة ليس إلا المبلغ لكلام الغير كما حققناه سالفا فلو لم يكن للبارى تعالى كلام غير كلام الرسول هو مدلول كلام الرسول وكلام الرسول عبارة عنه لم يكن بذلك رسولا كما تقرر

وهذه المحالات كلها إنما لزمت من القول بأن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام فقد بطل ما تخيلوه وانقطع دابر ما توهموه وظهر كون البارى متكلما بكلام قائم بذاته مختصا به كاختصاصه بباقى صفاته

ويلزم من ذلك أن يكون قديما أزليا وإلا كان البارى تعالى محلا للحوادث وقد أبطلناه

وما قيل من أنه يلزم منه الكذب فيما يتضمنه من الأخبار فحاصله يرجع إلى محض التشنيع ومجرد التهول وعند التحقيق تظهر مجانبته للذوق والتحصيل ولئن سلكنا ما ذكره بعض الأصحاب من ان الكلام قضية واحدة ولا يتصف بكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبار إلا عند وجود المخاطب واستكماله شرائط الخطاب

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٩٥

زال الشغب واندفع الإشكال ولئن توسعنا إلى ما سلكه الإمام ابو الحسن الأشعرى رحمه الله من أنه متصف فيما لم يزل بكونه امرا ونهيا وخبرا إلى غير ذلك فغير بعيد أن يكون في نفسه معنى واحدا." (١)

"ورفع عن وهمه الأزمان المتعاقبة والاحوال المختلفة وحقق ما قررناه في مسألتى العلم والإرادة وجد الأمر ما ذكرناه ولم يخف عليه ما مهدناه

ولقد استروح بعض الأصحاب في تقرير هذا الكلام إلى طريق أورده في معرض المناقضة والإلزام فقال كيف يصح استبعاد تعلق الأمر بمأمور معدوم وعندكم أنه لا يتناول المأمور به إلا قبل حدوثه ومهما وجد خرج عن أن يكون مأمورا به وهو أحد متعلقى الأمر فإذا لم يبعد تعلق الأمر بالفعل المعدوم لم يبعد تعلقه بالفاعل المعدوم وأيضا فإن الأمة مجمعة على أننا في وقتنا هذا مأمورون وعندكم لا أمر إذ الامر قد تقضى ومضى فإذا لم يبعد وجود مأمور ولا أمر فلا يبعد وجود أمر بلا مأمور ولو لزم من وجود الأمر وجود المأمور للزم من وجود القدرة وجود المقدور وذلك يفضى إلى قدم المقدور إذ قد سلم قدم القدرة وذلك محال على كلا المذهبين

وهذا مما فيه نظر وذلك أن الأمر والنهى بالنسبة إلى المأمور والمنهى عند الخصم تكليف والتكليف يستدعى مكلفا به والمكلف به يجب أن يكون معلوما مفهوما ليصح قصده من أجل الإتيان به والانتهاء عنه إذ هو مقصود التكليف فإذا الفهم شرط في التكليف ولهنا خرج من لا فهم له عن أن يكون داخلا في دائرة التكليف كما في الجمادات وأنواع الحيوانات والصبيان والمجانين ونحو ذلك لعدم شرط التكليف في حقهم وإذ ذاك فلا يلزم من تعلق الأمر بالمأمور به مع عدم الفهم تعلقه بالمأمور مع عدم اشتراط الفهم فإن تعلقه بالمأمور به ليس تعلق تكليف ولا كذلك تعلقه بالمأمور." (٢)

"وأما القول بأنه إذا جاز وجود مأمور ولا أمر جاز وجود أمر لا مأمور فهذا إنما يتحقق أن لو صح وجود مأمور ولا أمر والخصم ربما لا يسلم ذلك بل له أن يقول كل مأمور فلا بد له من امر يتعلق به لكن ذلك الأمر قد يكون وجوده تقديرا بالنسة إليه كما يقدر وجود العقد في البيع والنكاح بالنسبة إلى تحقيق ثمراته وأحكامه أما أن يكون مأمور من غير أمر فلا وإذ ذاك فلا يلزم من تقدير وجود الأمر عند وجود المأمور وتعلقه به تقدير وجود المأمور لأن يتعلق به الأمر فإنه غير مفيد إلا مع وجود شرطه وهو العلم والفهم وذلك متعذر في حق المعدوم وعلى هذا يخرج الإلزام بالقدرة إذ القدرة ليست عبارة إلا عن معنى يتأتى به

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٠٤

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٠٦

الإيجاد فيما هو ممكن أن يوجد وذلك متحقق بدون وجود المقدور فلئن رجع في تقديرة جواز تعلق الأمر بالمعدوم ومن لا فهم له إلى ما أسلفناه كان ذلك كافيا ووجب الاعتناء به

وأما ما قيل من أن القرآن معجزة الرسول فيمتنع أن يكون قديما فتهويل لا حاصل له فإنا مجمعون على أن القرآن الحقيقى ليس بمعجزة الرسول وإنما الاختلاف في أمر وراءه وهو أن ذلك القرآن الحقيقى ماذا هو فنحن نقول إنه المعنى القائم بالنفس والخصم يقول إنه حروف وأصوات أوجدها الله تعالى وعند وجودها انعدمت وانقضت وأن ما أتى به الرسول وما نتلوه نحن ليس هو ذلك وإنما هو مثال له على نحو قراءتنا لشعر المتنبى وامرئ القيس فإنه ليس ما يجرى على ألسنتنا هو كلام امرئ القيس وإنما هو مثله فمن الوجه الذي لزمنا القول بمخالفة الإجماع هو أيضا لازم لهم

ولأجل ذلك فر الجبائي إلى مذهب خرق به حجاب العقل وارتكب فيه جحد الضرورات والتزم به القول بالمحالات فقال إن الله تعالى يخلق كلامه عند قراءة." (١)

"المتعلقات والتعلقات لا في نفس المتعلق ولا أن ما وقع به الاختلاف أو التضاد بين الأمر والنهى وغيره من أخص صفات الكلام بل كل ذلك خارج عنه

وعلى هذا نقول لو قطع النظر عن المتعلقات الخارجة ورفعت عن الوهم فإنه لا سبيل إلى القول بهذه العبارات والتعبيرات أصلا ولا يلزم من ذلك رفع فهم الكلام وأن تزول حقيقته عن الوجود ايضا

وقولهم كيف يجوز أن يكون المخبر عنه متعددا مختلفا والخبر عنه واحدا أم كيف يكون المأمور به مختلفا والأمر به واحدا وكيف تكون حقيقة واحدة هى أمر ونهى وخبر مع أن هذه الامور مختلفة

قلنا هل هذا إلا محض استبعاد وخروج عن سبيل الرشاد فإنه إذا عرف أن اختلاف العبارات والتعبيرات قد يكون باعتبار اختلاف التعلقات والنسب إلى الأمور الخارجة والإطلاقات لم يمتنع أن يكون المتعلق له حقيقة واحدة ووجود واحد وله متعلقات مختلفة ويعبر عنه بسبب تعلقة بكل واحد منها بعبارة مخصوصة ولقب مخصوص وإن كان هو في نفسه واحدا وذلك على نحو ما ذكره الفيلسوف في المبذأ الأول وعلى نحو ما ينعكس على الأرض من الألوان المختلفة من زجاجات مختلفة الألوان بسبب شروق الشمس عليها ومقابلتها لها فإن التأثيرات مختلفة بسبب المتعلقات لا غير وإن كان المتعلق في نفسه واحدا وقد يعبر عنها بسبب هذا التقلق واختلاف المتقلقات والتأثيرت بأسماء مختلفة حتى يقال إنها مسودة ومصفرة وغير

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٠٧

ذلك وإن كانت الشمس في نفسها واحدة فكذلك ينبغى أن يفهم مثله في الكلام فإن اختلاف هذه التعبيرات عنه ليس لتعدد في نفسه بل لتعدد المتعلقات واختلاف." (١)

"محال وأيضا فإنه إما أن يشترط البنية المخصوصة للإدراك أو ليس فإن اشترط فإثبات الإدراك للبارى يوجب له البنية المخصوصة وهو متعذر والقول بعدم الاشتراط ممتنع أيضا إذ يلزم منه الالتباس بين الإدراكات وأن تكون حاسة واحدة مدركة بإدراكات مختلفة وهو ممتنع فإن البنية المخصوصة لا بد منها فالسمع هو قوة مرئية في العصبة المنبسطة في السطح الباطن من صماخ الأذن من شأنها أن تدرك الصوت المحرك للهواء الراكد في مقعر صماخ الأذن عند وصوله إليه بسبب ما

والبصر هو عبارة عن قوه مرتبة في عصبة مجوفة من شأنها أن تدرك ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح صور الأجسام بتوسط المشف

والشم عبارة عن قوة مرتبة في زائدتى مقدم الدماغ من شأنها إدراك ما يتأدى إليها بتوسط الهواء من الأراييح

والذوق عبارة عن قوة مرتبة في العصبة البسيطة على السطح الظاهر من اللسان من شأنها إدراك ما يرد عليها من الطعوم يت،وسط ما فيه من الرطوبة الغذائية

واللمس عبارة عن قوة منبثة في كل البدن من شأنها إدراك ما يرد عليه من خارج من الكيفيات الملموسة وهى الحرارة والبرودة واليبوسة." (٢)

"في السواد والبياض ونحوها مما ليس بصفة إضافية ولا يلزم من كون الصفات الإضافية على ما ذكر أن يكون غيرها مثلها ولا يخفى أن الإدراك ليس من ذلك القبيل المفتقر إلى الجمع والضم في الأجرام

ومما يدل على أن الإدراك غير مفتقر إلى البنية ويخص البصريين القائلين بكون البارى مدركا أن يقال لو كانت البنية شرطا لوجب طردها شاهدا وغائبا كما ذهبوا اليه واعتمدوا عليه في الاشتراط ولو كان كذلك لوجب كون البارى ذا بنية مخصوصة لضرورة الأعتراف بكونه مدركا وإذا ذاك فينقلب الإلزام وتتساوى فيه الأقدام

فإن قيل اشتراط البنية إنما هو في حق المدرك بادراك فلا يلزم البنية في حقه تعالى فانظر إلى هؤلاء كيف ساقهم الغى إلى كشف عوراتهم وإبداء زلاتهم ومناقضة أصولهم ومخالفة رسومهم وتحملهم بالجهالة فيما لا يعلمون وإصرارهم على الباطل فيما يقولون حيث إنهم جعلوا الحياة شرطا في الشاهد لكون العالم عالما

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١١٦

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٢٥

ب ع لم ثم طردوا ذلك في حق الغائب حتى قالوا إن الحياة شرط كونه عالما وإن لم يكن عالما بعلم ولم يجعلوا البنية شرطا لكون المدرك مدركا متى لم يكن مدركا بإدراك لضرورة كونها شرطا لكون المدرك بإدراك ولم يعلموا أنهم في ذلك متحكمون وبدعواه متجاهلون وأنهم لو سئلوا عن الفرق لم يجدوا إليه سبيلا

وأما القول بأن ذلك يفضى إلى الالتباس بين الإدراكات غير مستقيم وذلك من جهة أن الالتباس فيها لا يكون بسبب اتحاد محلها وإلا لما تصور قيام عرضين." (١)

"أشد من حالة الانفراد لكون الاستحالة في الآلة الدراكة أشد وللزم أن يضطرب الشئ المبصر عند تشويش الجو واضطراب الرياح بسبب تجدد الآلة الدراكة وهو ممتنع هذا إن قيل بخروج شئ من البصر إلى المبصر

وإن قيل إن شيئا من المبصر يتصل بالبصر بحيث ينطبع فيه ويدركه فإما أن يكون ذلك على جهة الانتقال والانفصال أو على الانطباع والتمثيل من غير انفصال شئ من المبصر وعلى كلا التقديرين فهو باطل وإلا للزم ان لا يدرك الشئ المرئى إلا على نحو ما انطبع منه في البصر من غير زيادة ولا نقصان ولو كان كذلك لما رؤى الحمل أو الجبل على هيئته بل على نحو ما ينطبع منه في البصر وهو هوس ثم إنه لا جائز أن يكون المنطبع منتقلا ولا فهو إما جوهر وإما عرض لا جائز ان يكون جوهرا لما أسلفناه وأيضا فإنه يلزم منه أن تحترق العين عند كون المرئى نارا وهو ممتنع وإن كان عرضا فهو أيضا باطل لما سلف فتبين من هذا أن الادراك ليس إلا معنى يخلقه الله تعالى للمدرك مع قطع النظر عن الانتقال والانطباع في الآلات والأدوات وحيث لم يكن للعين أو اليد وغير ذلك من الجوارح قوة الإدراك فليس لعدم صلاحيته للإدراك بل لأن الله تعالى لم يخلق له الإدراك وهذا الأصلا عظيم مطرد عند المحققين من أهل الحق في سائر الإدراكات." (٢)

"وأما السؤال الثانى

فمما اختلف فيه ايضا فقال بعضهم لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على ما أثبتناه من جهة أن الدليل الذى دل عليها لم يدل على غيرها وأيضا فإنه لو جاز أن يكون له صفة أخرى لم يخل إما أن تكون صفة كمال أو نقصان فإن كانت صفة كمال فعدمها في الحال نقصان وان كانت صفة نقصان فثبوتها له ممتنع وهذا فيه نظر فإن غاية ما يلزم من انتفاء دلالة الدليل على الوصف انتفاء العلم بوجوده وذلك مما لا يلازمه القو

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٣٠

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٣٢

ل بنفى تجويزه وليس يلزم من كونه جائزا أن يكون معدوما حتى يقال إن عدمه يكون نقصا نعم لو قيل إن له صفة جائزة له وليست في الحال ثابتة له لقد كان ذلك ممتنعا

فإذا الأقرب ما ذكره بعض الأصحاب وهو أن ذلك جائز عقلا وان لم نقض بثبوته لعدم العلم بوقوعه عقلا معلا وانتفاء الإطلاق به شرعا وذلك مما لا يوجب لواجب الوجود في ذاته نقصا إلا أن يكون ما هو جائز له غير ثابت

ومن الأصحاب من زاد على هذا وأثبت العلم بوجود صفات زائدة على ما أثبتناه وذلك مثل البقاء والوجه والعينين واليدين ومن الحشوية من زاد على ذلك حتى." (١)

"أثبت له نورا وجنبا وقدما والاستواء على العرش والنزول إلى سماء الدنيا وعند التحقيق فهذه الصفات مما لا دليل على ثبوتها

أما البقاء فليس زائدا على معنى استمرار الوجود فمعنى قولنا إن الشئ باق أنه مستمر الوجود وإنه ليس بباق أنه غير مستمر الوجود وذلك لا يزيد على نفس الوجود فيما يعرض من الأحوال المعددة والمدد المسرمدة ثم ولو كان البقاء صفة زائدة على نفس الوجود فإما أن يكون موجودا او معدوما فإن كان معدوما فلا صفة وان كان موجودا لزم ان يكون له بقاء وإلا فلا يكون مستمرا وذلك في صفات البارى تعالى محال وإن كان له بقاء فالكلام في ذلك البقاء كالكلام في الاول وهلم جرا وذلك يفضى إلى ما لا نهاية له وهو محال

ثم يلزم منه أن يكون البقاء قائما بالبقاء وذلك ممتنع إذ ليس قيام أحدهما بالآخر بأولى من العكس لاشتراكهما في الحقيقة واتحادهما في الماهية وهذا الذى ذكرناه مما لا يفرق فيه بين موجود وموجود لا شاهدا ولا غائبا فإذا ليس البقاء صفة زائدة على نفس الباقى

وأما ما قيل بثبوته من باقى الصفات

فالمستند فيها ليس إلا المسموع المنقول دون قضيات العقول والمستند في الوجه." (٢)

"أما لفظ اليدين فإنه يحتمل القدرة وهذا يصح أن يقال فلان في يدى فلان إذا كان متعلق قدرته وتحت حكمه وقبضته وإن لم يكن في يديه اللتين هما بمعنى الجارحتين أصلا وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن

فإن قيل يلزم من ذلك إبطال فائدة التخصيص بذكر خلق آدم باليدين من حيث إن سائر المخلوقات إنما

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٣٥

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٣٦

هى مخلوقة بالقدرة القديمة فإذا قال ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ أي بقدرتي لم يكن له معنى قلنا لا يبعد أن تكون فائدة التخصيص بالذكر التشريف والاكرام كما خصص المؤمنين بلفظ العباد واضافهم بالعبودية إلى نفسه وكما أضاف عيسى والكعبة إلى نفسه ولم تكن فائدة التخصيص بالذكر اختصاص ما أضافه إلى نفسه بالإضافة بل التشريف والاكرام لا غير ثم إنا قد بينا ان للبارى تعالى قدرة وهى معنى يتأتى به الإيجاد واليدان اما ان يتأتى بهما الايجاد والخلق او ليس فإن تأتى بهما الايجاد فهى نفس القدرة لا زائدا عليها وإن اختلفت العبارات الدالة عليها والقول بالتعدد في صفة القدرة مما لا سبيل إليه لما أشرنا إليه وأما إن كانت مما لا يتأتى بها الإيجاد والخلق." (١)

"وان نفذت ارادة أحدهما دون الآخر أفضى إلى تعجيز احدهما ولو عجر أحدهما لكان عاجزا بعجز قديم والعجز لا يكون الا عن معجوز عنه وذلك يفضى إلى قدم المعجوز عنه وهو ممتنع

لكن منشأ الخبط ومحز الغلط في هذا المسلك إنما هو في القول بتصور اجتماع إرادتيهما للحركة وليس ذلك مما يسلمه الخصوم ولا يلزم من كون الحركة والسكون ممكنين وتعلق الإرادة بكل واحد منهما حالة الانفراد أن تتعلق بهما حالة الاجتماع ووزانه ما لو قدرنا ارادة الحركة والسكون من أحدهما معا فإنه غير متصور ولو جاز تعلقها بكل واحد منهما منفردا وليس هذا إحالة لما كان جائزا في نفسه فان ما كان جائزا هو إرادته منفردا والمحال إرادته في حال كونه مجامعا وبهذا يندفع قول القائل إن ما جاز تعلق الارادة به حالة الانفراد جاز تعلقها به حالة الاجتماع إذ الاجتماع لا يصير الجائز محالا وهذا الكلام بعينه في الإرادة هو أيضا لازم في صفة القدرة وأما القول بأن عجز احدهما يستدعى عجزا قديما (و) معجوزا عنه فيلزم مثله في القدرة فإن القادر قادر بقدرة قديمة فإن استدعى العجز قدم المعجوز عنه وجب أن تستدعى القدرة قدم المقدور

فإن قيل القدرة ليس معناها غير التهيؤ والاستعداد للإيجاد والإحداث وذلك لا يستدعى قدم المقدور قيل والعجز لا معنى له إلا عدم القدرة على الإحداث وذلك أيضا لا يوجب قدم شئ ما لا بل أولى فإن وجود القدرة إذا لم يستدع مقدورا فعدمه بعدم الاستدعاء أولى." (٢)

"ومن نظر بعين التحقيق علم أن المتعلق به منحرف عن سواء الطريق

وذلك أنه وإن سلم جواز تعلق الرؤية بالجواهر والأعراض مع امكان النزاع فيه فهو لا محالة إما أن يكون

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٣٩

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٥٢

من المعترف بالأحوال أو قائلا بنفيها فإذا كان من القائل بها فالوجود الذى هو متعلق الرؤية حينئذ لا بد وأن يكون هو نفس الموجود لا زائدا عليه وإلا كان حالا وخرج عن أن يكون متعلق الرؤية وإذا كان هو نفس الموجود وليس بزائد على الذات فلا بد من بيان الاشتراك بين الذوات الموجودة شاهدا وغائبا والا فلا يلزم من جواز تعلق الرؤية بأحد المختلفين جواز تعلقها بالآخر ولا يخفى أن ذلك مما لا سبيل اليه والا كان البارى ممكنا لمشاركته الممكنات بذواتها في حقائقها وهو متعذر

ثم ولو قيل ليس متعلق الإدراك هو نفس الوجود بل ما وقع به الافتراق والاختلاف بين الذوات كما ذهب اليه بعض الخصوم من المعتزلة لم يجد في دفع ذلك مستندا غير الاستناد إلى محض الدعوى وليس من الصحيح ما قيل في دفعه من أن الإدراك اخص من العلم والعلم عند الخصم مما لا يصح تعلقه بالأحوال على حيالها فيمتنع دعوى تعلق ما هو أخص بها فإنه لا يلزم من انتفاء تعلق العلم بشئ على حياله وان كان أعم إنتفاء تعلق الأخص به اللهم الا ان يكون الأعم جزءا من معنى الأخص ويكون تعلق الأخص به من جهة ما اشتمل عليه من حقيقة ما تخصص به من المعنى العام إذ هو نفس حقيقة ما منع من تعلقه وهو تناقض اما ان كان الأعم كالعرض العام للأخص أو هو داخل في معناه لكن تعلق المتعلق ليس إلا من جهة خصوصه لا من جهة ما يتضمنه من المعنى." (١)

"العام فلا مانع من ان يكون تعلقه بالشئ على حياله وان كان تعلق المعنى العام به لا على حياله

ثم ولو قدرنا امتناع تعلق الاخص بالشئ على حياله لضرورة امتناع تعلق الأعم به على حياله فحاصله إنما هو راجع إلى مناقضة الخصم في مذهبه وهو غير كاف فيما يرجع إلى الاستقلال بتحصيل المطلوب لضرورة تخطئة الخصم فيما وقع مستندا له وهو من خصائص مذهبه ولهذا لو اعترف بخطئه فيما ذهب إليه لم يك ما قيل مثمرا للمطلوب ولا لازما عليه كيف وأن ذلك وإن كان مناقضا لبعض الخصوم كالجبائى ومن تابعه لضرورة منعه من تعلق العلم بما وقع به الاتفاق والافتراق على حياله فهو غير لازم في حق غيره اللهم إلا أن يكون قائلا بمقالته وذلك مما لا سبيل إلى دعوى عمومه

وان كان من القائلين بنفى الأحوال فما وقع به الاختلاف بين الذوات حينئذ لا مانع من أن يكون من جملة المصحح للرؤية لكونه ذاتا وإذ ذاك فلا يلزم منه جواز تعلق الرؤية بواجب الوجود إلا أن يبين أن ما كان مصححا للرؤية في باقى الذوات متحقق في حق واجب الوجود وهو متعذر

ولما تخيل بعض الأصحاب زيغ هذه الطريقة عن الصواب انتهج منهجا آخر فقال إن الجواهر والأعراض

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٦٠

متعلق الرؤية ولا محالة أن بينهما اتفاقا وافتراقا فمتعلق الرؤية ومصححها إما ما به وقع الاتفاق أو الافتراق أو هما معا لا جائز أن يكون المصحح." (١)

"ما وقع به الافتراق له مدخل في التأثير والقول بأن الحكم الواحد العقلى لا يكون له علتان ولا يكون أعم من علته فيلزم عليه تعلق العلم بمتعلقاته فإنها مختلفة من الواجب والجائز والمستحيل ولا محالة أنا لا نجد معنى واحدا وقضية متحدة يقع بها الاشتراك بين هذه الأقسام الثلاثة فان كان لابد وأن يكون الفاعل ما وقع به الاتفاق والافتراق بين القوابل فيلزم أن يكون الفاعل ههنا مختلفا والمعلول متحدا لضرورة عدم الاشتراك في معنى واحدا كما بيناه

ثم إن المعلول إنما يكون أعم من العلة عند القول بتعددها أن لو كان المعلول في نفسه واحدا لا تكثر فيه أما إذا كان متعددا بتعدد محاله ومتعلقاته فلا إذ لا مانع من ان يكون كل واحد من العلتين المختلفتين يؤثر في أحد المعلولين دون الآخر ولا يترتب معلول كل واحد على العلة الأخرى كيف وأن هذا القائل ممن يجوز صدور المختلفات عن الواحد فما بال الواحد مما يمتنع صدوره عن المختلفات وما الذى يمكن أن يتخيل فارقا بين الصورتين وقادحا بي الحالتين

ثم إن هذا القائل إن كان ممن يعترف بأن الوجود هو نفس الموجود وأنه ليس بزائد على ذات الموجود فلا محالة أن الذوات مختلفة ولا محيص من الاعتراف بكون المخصص مختلفا وعند ذلك فلا يلزم من جواز تعلق الرؤية بأحد المختلفين جواز تعلقها بالآخر وان كان ممن يقول بكونه زائدا على ذات الموجود فإما أن يكون قضية مطلقة مشتركة أو أن يكون له تخصيص بكل واحد من الذوات فإن كان الأول فمحال أن يتعلق." (٢)

"تعالى من زيادة الكشف بطعم شئ على ما حصل من العلم به لا من جهة كونه موجودا أو كلاما سمى ذلك الإدراك ذوقا وعلى هذا النحو فيما يدرك من الكيفيات المحسوسة الأربعة أو الملموسات ولا محالة أن هذه الإدراكات مختلفة النوعية متمايزة بالخواص فإن ما حصل من الكشف والزيادة من كون الموجود موجودا امر يغاير بذاته ما حصل من مزيد الكشف من كونه كلاما أو طعما أو رائحة أو غيره فامتناع كون البارى مسموعا انما كان من جهة أنه ليس هو في نفسه كلاما ولا حقيقته نطقا فالعلم لم يتعلق به بكونه كلاما فادراكه إذ ذاك بالسمع يكون ممتنعا بلى لو قيل إن كلامه يكون مسموعا لقد كان ذلك

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٦١

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٦٣

جائزا وعلى هذا النحو امتناع كونه مشموما ومذوقا وملموسا ولا كذلك البصر فإن البصر هو ما يخلقه الله من زيادة الكشف من كونه ذاتا ووجودا وذلك مما لا يستحيل تعلق العلم به حتى لا يسمى ما حصل من مزيد الكشف عيله بصرا ومن عرف ما نعنى بإدراك هان عليه الفرق وسهل لديه فهم معنى الرؤية واندفع عنه الاشكال وزال عن ذهنه الخيال

وعلى هذا حصول مثل هذه الإدراكات لله تعالى واتصافه بها غير ممتنع في نفسه عقلا وان لم يجز القول بإطلاقها عليه شرعا لعدم وروده بها فإن حصول الإدراكات المختلفة لمدرك واحد جائز أما تعلق الإدراكات المختلفة بمدرك واحد من جهة واحدة فممتنع كما بينا واما انتفاء وقوع الإدراك في وقتنا هذا فإنما يلزم منه انتفاء جواز تعلق الإدراك به أن لو لم يقدر ثم مانع وصاد وليس مستندهم في حصر ما ذكروه من الموانع غير البحث والسبر وأعلى درجاته أن يفيد ظنا بعدم المانع لا علما كيف وأنه من المحتمل أن يكون المانع من الإدراك تكدر النفس بالشواغل البدنية وانغماسها في الرذائل الشهوانية وتعلقها بعالم الظلال وانهماكها في البدن وما يتعلق به من الأحوال فعند صفوها في الدار." (١)

"الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات وبه درء الإلزام فإذا الواجب التفصيل في إبطال مذاهب أهل الضلال

وأول مبدوء به إبطال القول بكونه جوهرا فنقول

لو كان جوهرا لم يخل إما ان يكون واجبا بذاته أو ممكنا أو ممتنعا لا جائز أن يكون ممتنعا وإلا لما وجد ولا جائز أن يكون ممكنا وإلا لافتقر إلى مرجح خارج عن ذاته وهو ممتنع كما سلف ولا جائز ان يكون واجبا لذاته وإلا لكان كل جوهر واجبا لذاته إذ حقيقة الجوهر من حيث هو جوهر لا تختلف وهذه المحالات انما لزمت من فرض كون البارى تعالى جوهرا فليس بجوهر فإن ما ليس لا يلزم من فرضه محال فإن قيل المعنى بكونه جوهرا ليس إلا أن وجوده لا فى موضوع وهذا القدر إما أن يكون ممنوعا أو مسلما فإن كان ممنوعا فقد أوجبتم افتقار واجب الوجود إلى غيره وهو ممتنع وإن كان مسلما فهو المقصود وأما قولكم إنه لو كان واجبا لكان كل جوهر واجبا ىلزوم الاشتراك في حقيقة الجوهرية فإنما يلزم أن لو لزم الاشتراك في حقيقة الجوهرية وما المانع من أن يكون جوهرا لا كالجواهر كما أنه ذات لا كالذوات ثم وإن سلم أن الاشتراك في حقيقة الجهورية واقع فيلزمكم مثله في سائر الموجودات لمشاركتها له في الوجود والذات فإن قلتم لم يكن واجبا من حيث هو موجود ولا من حيث هو ذات بل من حيث هو ذات مخصوصة

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي ، أبو الحسن ص/١٧٠

ووجود مخصوص فاقبلوا منا مثله ههنا وهو أنه لم يكن واجبا من حيث هو جوهر مطلقا بل من جهة كونه جوهرا مخصوصا." (١)

"بل أبدي لم يزل وسرمدى لا يزال وهو مع ذلك لا تحله الحادثات ولا تقوم به الكائنات وللمتكلم في ذلك مسالك

المسلك الاول

هو انهم قالوا لو حجز قيام الحوادث بذات البارى تعالى لاستحال خلوه عنها وما استحال خلوه عن الحوادث فهو حادث والبارى مستحيل أن يكون حادثا

واعلم أن هذا المسلك ضعيف جدا وذلك أنه وان تسومح بتسليم أن مالا يخلو عن الحوادث حادث لكن لا يلزم من كون البارى تعالى قابلا للحوادث أن لا يخلو عنها

فإن قيل إن ما قبل شيئا من الحوادث فهو قابل لضده وضد الحادث حادث ومهما كان قابلا لضده فهو لا يخلو عن أحدهما فلو كان البارى قابلا للارادة الحادثة لم يخل عنها أو عن ضدها ومهما لم يخل عن احدهما وهما حادثان لم يخل من الحوادث وكذا الكلام في القول الحادث أيضا

قلنا الغلط إنما نشأ من الجهل بمدلول لفظ الضد وعند الشكف عنه يتبين الحق من الباطل فنقول الضدان في اصطلاح المتكلم عبارة ءما لا يجتمعان في شئ واحد من جهة واحدة وقد يكونان وجوديين كما في السواد والبياض وقد يكون أحدهما سلبا وعدما كما في الوجود والعدم فعلى هذا إن قيل للإرادة ضد فليس ضدها إلا عدمها وسلبها وكذا في القول أيضا والعدم المحض لا يوصف بكونه قديما ولا حادثا." (٢)

"ما قد عرف أن من أصولنا كونه سميعا بصيرا فيما لم يزل والمتجدد ليس إلا تعلق الإدراك بالمدركات إذ شرط تعلق الإدراك بالمدركات وجود المدركات فإذا وجدت تعلق بها أما أن يكون المتجدد هو نفس الإدراك فلا يخفى أن ما قضى بتجدده ليس صفة قائمة بذات الرب تعالى فتجدده لا يلزم منه محال

وليس القول بوجود الإدراك مع عدم المدرك بمستبعد فانه لا يتقاصر عن قول الخصم بأن ما يحصل به الإدراك من الصفة الحادثة في الذات يبقى وإن زالت المدركات وعدمت على ما عرف من أصله ومع الاعتراف بجواز الاتصاف بالإدراك وان زال المدرك لا يرد الإشكال إذ لا فرق عند كون الشئ مدركا مع عدم المدرك بين ان يكون المدرك قد تحقق له وجود أم لا على نحو ما حققناه في العلم

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٨٢

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٨٧

وإذا ثبت امتناع قيام الحوادث بذات الرب تعالى فقد بنى بعض الأصحاب على ذلك امتناع كونه في الجهة وصيغته أن قال

لو كان البارى في جهة لم تخل الجهة إما أن تكون موجودة أو معدومة فإن كانت معدومة فلا جهة إذ لا فرق بين قولنا إنه في جهة معدومة وبين قولنا إنه لا في جهة إلا في مجرد اللفظ ولا نظر إليه." (١)

"وأما إن كانت الجهة موجودة فهى إما قديمة او حادثة لا جائز أن تكون قديمة وإلا أفضى إلى اجتماع قديمين وهو محال ومع كونه محالا فهو خلاف مذهب الخصم ولا جائز ان تكون حادثة وإلا كان البارى محلا للحوادث وهو محال

ولا يخفى ما في هذا المسلك من التهافت فإنه وإن سلم أن الجهة موجودة وانها ليست قديمة بل حادثة وانه يستحيل قيام الحوادث بذات الرب تعالى فلا يلزم من كونه في الجهة ومن كونها حادثة ان تكون حالة في ذاته وان تكون ذاته محلا لها بل المعنى بكونه في الجهة عند الخصم غير خارج عن النسبة الإضافية والأمور التقديرية وذلك مما لا يوجب قيام صفة بالذات إذ لا يلزم من كون شيئين وجود أحدهما مضاف إلى وجود الآخر من جهة ما أن يكون أحدهما قائما بالآخر أصلا وهو على نحو كونه خالقا ومبدعا وغير ذلك

ولهذا لما تخيل بعض الأصحاب فساد هذا الطريق وانحرافه عن جادة التحقيق مر في القول بنفى الجهة إلى مسلك آخر وقال

لو كان في جهة لم يخل اما أن يكون في كل جهة أو في جهة واحدة فإن كان في كل جهة فلا جهة لنا الا والرب فيها وهو محال وإن كان في جهة مخصوصة فإما أن يستحقها لذاته أو لمخصص لا جائز أن يستحقها لذاته إذ نسبة سائر الجهات اليه على وتيرة واحدة فإذا لا بد من مخصص وإذ ذاك فالمحال لازم من وجهين." (٢)

"الأول أن المخصص إما أن يكون قديما أو حادثا فان كان قديما لزم منه اجتماع قديمين وهو محال وان كان حادثا استدعى في نفسه مخصصا آخر وذلك يفضى إلى التسلسل وهو ممتنع

الوجه الثانى هو أن الاختصاص بالجهة صفة للرب تعالى قائمة بذاته ولو افتقرت إلى مخصص لكانت في نفسها ممكنة لأن كل ما افتقر في وجوده إلى غيره فهو باعتبار ذاته ممكن وذلك يوجب كون البارى ممكنا

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٩٣

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٩٤

بالنسبة إلى بعض جهاته والواجب بذاته يجب أن يكون واجبا من جميع جهاته

ولا يخفى ما في هذا المسلك من الاسترسال فإنه لا يلزم من كونه في جهة امتناع وجودنا فيها إلا على رأى من يزعم ان كونه في الجهة كون الأجرام وأما على رأى من لم يقل بذلك فلا ولا ينافى وجوده في أى جهة قدر وجود غيره بل وقول الخصم ههنا لا يتقاصر عن القول بأنه لا منافاة بين وجود الجواهر والاعراض في حيز واحد مع ان الوجود لهما عينى وهما متحيزان وان قدر أن التحيز للعرض عارض

وما قيل من أنه لو كان بجهة معينة لاستدعى مخصصا فذلك مما لا ينكره الخصم ولكن القول بأنه لو كان المخصص قديما لأفضى إلى اجتماع قديمين فإنما يلزم أن لو لم يكن المخصص هو نفس واجب الوجود اما إذا كان نفسه فلا كما حققنا فيما مضى ولا يلزم من كون المخصص قديما أن يكون ما خصص به أيضا قديما الا أن يكون مخصصا له بذاته وذلك مما لا يقول به الخصم بل تخصيصه به انما هو على نحو تخصيص سائر." (١)

"المحدثات واستدعاء المخصص انما يلزم منه كون البارى واجبا من جهة وممكنا من جهة أن لو قيل بأن الاختصاص بالجهة صفة نفسية وليس كذلك بل لقائل أن يقول إنها صفة إضافية وكون الصفة الإضافية تستدعى مخصصا لا يوجب أن يكون المضاف فى نفسه ممكنا ثم ولو قدر أنه بالإضافة إلى بعض صفاته ممكن فالمحال انما يلزم أن لو كان المرجح له من تلك الجهة امرا خارجا عن ذاته وليس كذلك كما أوضحناه ولا محالة ان هذه القوادح مما يعسر الجواب عنها جدا

فإذا الواجب أن يقال لو كان البارى في جهة لم يخل إما أن يكون متحيزا بها او ليس فان لم يكن متحيزا بها ولا هو مما تحيطه الأبعاد والامتدادات ولا هو واقع في مسامتة الغايات والنهايات فلا معنى لكونه فيها الا من جهة اللفظ ولا حاصل له وان كان متحيزا بها لزم أن يكون جوهرا فإن من نظر إلى ما هو قابل للتحيز بجهة من الجواهر علم أن قبوله لها اما لذواتها ولكونها جواهر أو لصفة قائمة بها وعلى كلا التقديرين يجب أن يكون البارى قابلا للتحيز باعتبار ما قبل به غيره التحيز من الجواهر فإنه إن قبله باعتبار أمر آخر فذلك الأمر الآخر اما ان يكون مخالفا للقابل من كل وجه أو من وجه دون وجه فإن كان مخالفا له من كل وجه فيستحيل أن." (٢)

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٩٥

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/١٩٦

"سرمديا لوجب القول بأن لا نهاية لحركاتها إن كانت متحركة في القدم ولمقادير حركاتها إن لم تكن متحركة وذلك ممتنع لما أسلفناه في تناهى العلل والمعلولات

ثم إن الواجب لذاته هو ما لو فرض معدوما لزم المحال عنه لذاته لا لغيره ولا يخفى أن القائل لو فرض بعقله عدم شئ من الكواكب والأفلاك لم يلزم في عقله عن ذلك لذاته محال كما لا يلزم من فرض وجود فلك آخر وكوكب آخر وما هو على هذا النحو كيف يكون الوجوب له لذاته بل إن فرض واجبا فليس ذلك له إلا لغيره وكل ما وجوبه لغيره فهو بذاته ممكن كما سلف كيف وان ذلك على أصلهم غير مستقيم لاعتقادهم ان تأليف الاجرام ليس إلا من المواد والصور وقد بان أن كل واحد من المادة والصورة ليس وجوده الا بأمر خارج عنها فهما لا محالة ممكنان وما مفرداته التى منها تأليفه ممكنة كيف يكون هو لنفسه واجبا

ثم لو كانت واجبة لوجب ان ما شاركها في معنى الجوهرية أن يكون واجبا إذ يستحيل أن يكون وجوب الوجود لما به تخصص جواهر الأفلاك ومغايرتها لغيرها من الجواهر فإن ذلك لا قوام له بنفسه دون المتخصص به وهو دور ممتنع وعند ذلك فيلزم على أصله امتناع القول بحدث الجواهر الصورية الثابتة للأجرام العنصرية وكذا في الجواهر الانسانية التى للأبدان الإنسانية على رأى من اعترف منهم بحدثها وبكونها جوهرا وهو لا محالة تناقض وبما حققناه ههنا يتبين إبطال كون البعض منها واجبا دون البعض فبقى أن تكون بأسرها ممكنة

وإذ ذاك فلا بد لها في وجودها من مرجح خارج عنها وبطل القول بأنه لا مبدأ لها وأما من اعترف منهم بأن لها مبدأ خارجا عنها لكنه أضاف الخلق إليها ووقف الإبداع والإحداث عليها فليس له في دعواه مستند غير الاستقراء بأنا وجدنا التأثرات." (١)

"للعبد فيجب أن يكون مقدورا للرب إذ الفعل في نفسه ممكن والمانع من كونه قادرا بعد إقدار العبد إنما هو استحالة اجتماع مقدور بين قادرين وهذا المانع غير موجود قبل إقدار العبد وإذا كان مقدورا للرب قبل إقدار العبد فبعد إقداره يستحيل أن يخرج ما كان مقدورا له عن كونه مقدورا فإنه لو خرج عن كونه مقدورا للرب بسبب تعلق القدرة الحادثة به لم يكن بأولى من امتناع تعلق القدرة الحادثة به واستبقاء تعلق القدرة القديمة به بل بقاء ما كان على ما كان أولى من نفيه وإثبات ما لم يكن وإذا ثبت كونه مقدورا للرب وجب أن يكون خالقه ومبدعه من حيث إنه يستحيل انفراد العبد بخلق ما هو مقدور لله تعالى

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢١١

واعلم أن هذا المسلك من ركيك القول إذ الخصم قد يمنع كونه مقدورا للرب قبل تعلق القدرة الحادثه به وكون الفعل في نفسه ممكنا مما لا يوجب تعلق القدرة القديمة به أصلا ولا يعترف بأن كل ممكن في نفسه مقدور للرب وما قدر من زوال المانع فمتهافت أيضا فإن الخصم مهما لم يسلم إمكان تعلق القدرة القديمة بالفعل فلا يلزم من عدم ما يتخيل في الجملة مانع أن يكون التعلق في نفسه ثابتا ثم ولو قدر كونه ممكنا فلا يلزم التعلق من انتفاء المانع المعين مهما لم يتبين انتفاء غيره من الموانع وذلك مما لا يتم إلا بالبحث وهو بعيد عن اليقينات كيف وإنه ولو قدر مقدورا للرب فلا يلزم من حيث هو مقدور له أن تكون نسبته إليه أولى من نسبته إلى العبد بكونه مقدورا له فإن قيل إنه يكون مخلوقا لهما فهو خلاف المذهب ومع ذلك فهو محال لما سلف

المسلك الثانى

لو جاز تأثير القدرة الحادثة في الفعل بالإيجاد والاختراع لجاز تأثيرها في إيجاد كل موجود من حيث إن الوجود قضية واحدة لا يختلف وإن اختلفت محاله وجهاته." (١)

"الكمال والتمام فلو كان موجدا له بالإرادة لوجب كونه محيطا به عالما بأحواله إذ القصد والإرادة لا يكونان إلا مع العلم ولا جائز أن يكون متعلق قدرة العبد ما هو معلوم له ومتعلق قدرة البارى منه ما ليس بمعلوم للعبد إذ مقدور كل واحد منهما قد لا يتم إلا مع تحقق مقدور الآخر ويلزم من ذلك امتناع وجود الفعل في نفسه لما أسلفناه في مسألة التوحيد كيف وأن ذلك مما لا قائل به وإذا جاز صدور الفعل عن العبد في مثل هذه الأحوال وقيل انه مخلوق له من غير اراده فقد بطل أخذ الإرادة شرطا في الخلق وإذا لم تكن الإرادة شرطا في الخلق بالنسبة إلى بعض أفعاله لم تكن شرطا بالنسبة إلى سائر أفعاله وإن كان عالما بها مريدا لها إذ لا أولوية لأحدهما ومع ذلك فلا قائل به ويلزم من إبطال تالى الشرطية بطلان مقدمها وهو المقصود وما أشرنا إليه لازم على كل من جعل للقدرة الحادثة تأثيرا ما في إيجاد الفعل أو في صفة زائدة عليه

فإن قيل إنا ندرك بالضرورة وقوع الأفعال على حسب الدواعى والأغراض واختلاف المقاصد والإرادات ولولا صلاحية القدرة الحادثة للإيجاد وإلا لما أحس من النفس ذلك وأيضا فإن الانسان يجد من نفسه تفرقة

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢١٥

بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية وليست التفرقة واقعة بالنسبة إلى الحركتين من حيث هما ذاتان أو من حيث هما موجودان ولا غير ذلك بل التفرقة إنما هى راجعة إلى كون إحداهما مقدورة." (١)

"إلى ما صلاح لنا فيه ولا معنى للفرق في ذلك بين الغائب والشاهد أصلا كيف وأن أصل الخصم فيما يرجع إلى وجوب رعاية الصلاح والأصلح في حق البارى تعالى ليس إلا بالنظر إلى الشاهد وهو ممتنع لما حققناه في غير موضع

كيف وقد سلم أن الواحد منا لا يجب عليه رعاية الصلاح والأصلح في حق نفسه مع تمكنه من تحصيله فأنى يصح القياس على هذا الأصل مع تحقق هذا الفصل وهل ذلك إلا خبط في عشواء

وإذا تحقق ما قررناه من امتناع الغرض في أفعاله ووجوب رعاية الصلاح والأصلح لزم منه هدم ما بنى عليه من وجوب الثواب والعقاب والخلق والتكليف وغير ذلك مما عددناه من مذهبهم فإنهم لم يقضوا بوجوبه إلا بناء على رعاية الصلاح والأصلح لا محالة

ثم إن الواجب قد يطلق على الساقط ومنه يقال للشمس والحائط إنهما واجبان عند سقوطهما وقد يطلق على ما يلحق بتاركه ضرر وقد يطلق على ما يلزم من فرض عدمه المحال والمفهوم من إطلاق ا سم الوجب ليس الا ما ذكرناه وما سواه فليس بمفهوم ولا محالة أن الواجب بالاعتبار الأول غير مراد والثانى فقد بان أنه مستحيل في حق الله تعالى لانتفاء الأغراض عنه والثالث أيضا لا سبيل إلى القول به إذ الخصوم متفقون على وجوب التمكين مما كلف به العبد وكيف يمكن حمل الوجوب." (٢)

"وما يلحق الإنسان من مشقة التكليف والآلام في الدنيا فبالنظر إلى ما يناله على ذلك من الثواب في العقبى قليل من كثير ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء﴾ ولا محالة أن فوات الخير الكثير دفعا للشر اليسير شر كثير والتزام الشر اليسير رعاية للخير الكثير خير كثير وفائدة خلود أهل النار في النار كفهم عن الكفر والفساد والعناد والشقاق والنفاق ﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾ من ذلك فهو الأصلح لهم ثم لا ينكر أن العلة قد تخفى وتدق عن أن تصل إليه أفهام الخلق كما في إماتة الأنبياء وإنظار ابليس وإحياء من علم كفره إلى حيث البلوغ ونحوه فمجرد استبعاد العلة لخفائها وعدم الاطلاع عليها مما لا يفيد لأنه لا يلزم من عدم الاطلاع عليها القول بانتفائها في نفسها

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢١٩

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٢٩

ولا يلزم من وجوب رعاية الصلاح في حق الله تعالى وجوب النوافل بالنسبة إلى أفعالنا لكونها صالحة فإن رعاية ذلك بطريق الوجوب بالنسبة إلى أفعالنا مما يوجب الكد والجهد في حقنا ولا كذلك البارى تعالى فانه قادر على نفع الغير وصلاحه من غير أن يلتحق به جهد ولا ضرر فلذلك جاز القول بإيجاب الفعل الصلاح في حق البارى دون غيره ولهذا المعنى لم نقل بوجوب رعاية الصلاح والأصلح في حق الواحد منا مع تمكنه منه

وليس القول بوجوب رعاية الصلاح في حق الغائب بالقياس على الشاهد ليلزم ما ذكرتموه بل هو مستند إلى ما ذكرناه من إحالة صدور القبيح والعبث عن واجب الوجود كما بيناه." (١)

"وما ذكرتموه من امتناع رعاية الأصلح فإنما يلزم أن لو لم يكن ما تجب رعايته مقدرا ومضبوطا وضبط ذلك وتقديره مما يعلم الله تعالى أن الزيادة عليه مما يوجب للعبد العتو والطغيان والكفران والعناد ولا محالة أن رعاية مثل ذلك لا يفضى إلى محال

وما وقعت الإشارة إليه من أقسام مدلولات الواجب مما لا ننكره ولا ننكر امتناع الوجوب في حق الله تعالى بالإعتبار الأول والثانى إنما النزاع في الاعتبار الثالث فإن معنى كون الفعل واجبا على الله تعالى ليس إلا أنه يلزم من فرض عدمه المحال وذلك المحال ليس هو لازما من فرض عدم الفعل لذاته بل لغيره فمعنى كون الصلاح في الفعل واجب الرعاية أنه يلزم من فرض عدمه العبث في حق الله وهو محال ومعنى كون الثواب على إيلام الحيوان واجبا أنه يلزم الظلم من فرض عدمه في حق الله تعالى وصدور القبيح منه وهو محال ولهذا صارت التناسخية إلى أن ذلك لا يقع إلا جزاء منه لها على ما فرطت واقترفت من الكبائر والجناية حين كانت أنفسها في قوالب أشرف وأحسن من قوالب الحيوان

ومن الناس من جعله قبيحا لعينه وذاته ثم منهم من اضافه إلى ظلمه كالتناسخية ومنهم من لم يسلم وجوده كالبكرية فما ظنك به مع خلوه عن الجزاء المقابل وعلى هذا كل ما يوصف بالوجود من أفعال الله تعالى." (٢)

"الوجه الثانى أنه وإن وقع الاتفاق على تحسين كل ما حسنوه وتقبيح كل ما قبحوه فلم يقع الاتفاق على كون الحسن والقبح ذاتيا ولا يلزم من الاتفاق على كون الشئ الواحد حسنا أو قبيحا أن يكون قد سلم كون الحسن والقبح له ذا تبين

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٣١

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٣٢

ولا يلزم من عدم جواز اتصاف البارى بكونه جاهلا أن يكون ذلك لكون القبح للجهل وصفا لزاما وأنه لذاته قبيح بل لكون الدليل القاطع قد دل على وجوب العلم له وكونه عالما ولو جوزنا أن يكون جاهلا لجوزنا أن لا يكون عالما وذلك خلاف ما اقتضاه الدليل القاطع والا فلو جوزنا النظر إلى مجرد الجهل لم يقتض ذلك كون القبح له ذاتيا فإنه وان صح تقبيحه بالنسبة إلى من خالف غرضه بسبب عدم اطلاعه على المعلومات وإحاطته بالمعقولات فقد علم بحسنه من وافق جهل هذا الجاهل غرضه وذلك كما نحكم على كون القتل قبيحا بالنسبة إلى المقتول وأوليائه وتحسينه بالنسبة إلى حساده واعدائه وهذا واضح لا خفاء به وبهذا التحقيق يقع التفصى عن كل ما يرد من هذا القبيل

وإذا بطل أن يكون الحسن والقبح ذاتيا لم يبق معنى للحسن والقبح إلا ما ذكرناه ويلزم منه منع جواز إطلاق القبح على أفعال الله تعالى لعدم وروده على لسان الشرع المنقول وعدم تأثير مخالفته لأغراض أصحاب العقول." (١)

"تصرفه ملك غيره من غير علمه أو مخالفة من هو داخل تحت تصرفه وحكمه وذلك كله منفى عن البارى تعالى

ثم إن ذلك مبنى على أصولهم في التحسين والتقبيح وقد أبطلناه ثم كيف السبيل إلى تفسير الواجب في حقه بما يلزم من فرض عدمه المحال مع ما أسلفناه من قصة أبى جهل وتكليف غيره ممن مات على كفره بالإيمان ومجرد الإمكان غير كاف في التمكين إلا مع القدرة عليه والاسترسال بكونه مقدورا له قبل الفعل مع ما عرف من أصلنا في الاستطاعة وانها لا تكون إلا مع الفعل غير مفيد ثم ولو كان مقدورا فلا بد وأن يكون وقوعه بالفعل متصورا ولو تصور وقوعه بالفعل لانقلب العلم السابق جهلا وذلك محال في حق البارى تعالى لما سلف وامتناع وقوع المحال لا فرق فيه بين أن يكون لازما عن الشئ باعتبار ذاته وبين أن يكون لازما عنه باعتبار غيره فيما يرجع إلى نفس المقصود وهو الوقوع ومن جحد ذلك فليسل الله تعالى أن يرزقه عقلا

ومن أنكر حلول الآلام بالحيوان وإلمامه بها فجحده لبديهيته يغنى عن مكالمته ولسانه ينادى على نفسه بفضيحته فإن ذلك غير متقاصر عن جحد كونها حية ومتحركة وغير ذلك مما لها من الصفات المحسوسة ومن زعم أن ذلك قبيح لعينه فقد تبين فساد أصله في التحسن والتقبيح ثم ولو كان كذلك للزم أن من شرب دواء كرها أو احتجم أو انفصد أملا لإزالة داء ممرض أن يعد ذلك منه قبيحا على نحو ما إذا ألقى نفسه

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٣٩

في تهلكة وهو خلاف المعقول

وأما الثنوية فقد أبطلنا عليهم قواعدهم والتناسخية فسنبين فيما يأتى زيف عقائدهم إن شاء الله تعالى وهو الهادى لطرق الرشاد." (١)

"وذلك أيضا مما لا يكفى بل لابد من بيان أن ما حصل بين الجواهر أو بعضها من الاجتماع أو الافتراق مما لا تقتضيه بذواتها إذ ربما لا يسلمه الخصم عنادا بالنسبة إلى بعض الجواهر كالاجتماع الكائن بين الأجرام الفلكية والجواهر العلوية وكذلك بعض الافتراقات لبعض الأجرام أيضا فمجرد الدعوى في ذلك غير كافية ولا شافية

وليس يلزم من جواز تبدل الاجتماع والافتراق على بعض الجواهر السفلية مثله في الجواهر العلوية ولا كذلك بالعكس لما اشتركا فيه من الجوهرية أو الجسمية فإنه لا مانع من أن يكون ذلك لها باعتبار خصوصياتها ولما وقع به الافتراق بين ذواتها

وإن أمكن بيان ذلك فهو مما يطول ويصعب تحقيقه جدا على أرباب العقول

ولهذا انتهج إمام الحرمين هذا المنهج بعبارة أخرى فقال

نعلم قطعا أن اختصاص العالم بشكله المقدر مع جواز أن يكون أصغر من ذلك أو أكبر وفرضه في مستقره من غير تيامن ولا تياسر واختص ١ص كل جزء من أجزائه بمكانه من المحيط إلى المركز بحيث كانت الأفلاك محيطة بالنار والنار محيط بالهواء والهواء بالماء والماء بالتراب إلى غير ذلك من وجوه التخصيصات مما لا يستحيل القول بفرض وجود تلك الأجرام بذواتها مع غيرها كأن يكون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه أو متيامنا أو متياسرا مما هو عليه من مستقره أيضا ولو كان ذلك مما يثبت لها باعتبار." (٢)

"ولربما قرر بتقرير آخر وهو أن العالم ممكن والممكن جائز الوجود وجائز العدم لا جائز الوجوب وجائز الامتناع فاستفادته من المرجح ليس إلا وجوده لا وجوبه إذ الوجوب عارض للوجود ولهذا يصح أن يقال وجد فوجب ولا يصح أن يقال وجب فوجد وإذا كان الوجوب عارضا للوجود فالمستند إلى المرجح إنما هو الوجود لا ما عرض له فعلى هذا إذا قيل إن الممكن وجد بإيجاد غيره كان مستقيما لفظا ومعنى وإذا قيل إنه وجب بايجاب بغيره كان مختلا لفظا ومعنى وإذا بطل أن يكون المستفاد من المرجح هو الوجوب بطل الإيجاب الذاتي للملاءمة بين وجود المفيد والمستفيد

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٤٥

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٤٩

ولقد فر مما لا طاقة له به إلى ما لا قبل له به وذلك أنه إن أراد بالتغير التغير في كل أجزاء عالم الكون والفساد والتبدل بالوجود بعد العدم والعدم وبعد الوجود فذلك مما لا سبيل إلى ادعائه غائبا بطريق العموم والشمول وإن صح ذلك في بعض الجواهر الصورية وبعض الأمـور العرضية ومع امتناع إسناد ذلك إلى العيان لا بد فيه من البيان

وإن أراد به التغير في أحوال الموجودات وما يتعلق بها من التغيرات فقد التزم في ذلك ما فر منه أولا وهو بيان انتفاء موجود لا يقبل التغير أصلا وذلك كما أثبته الخصم من العقول الكروبية والنفوس الروحانية وبيان وجود الأعراض وحدثها وانتهائها وامتناع عرو الجواهر عنها حتى يصح القول بحدث الجواهر بأصلها وكونها ممكنة الوجود في نفسها وإلا فلا يلزم من قيام شئ متغير بشئ أن يكون ذلك الشئ في نفسه متغيرا وإذا لم يكن متغيرا فقد انتفى عنه ما جعله مستندا." (١)

"والعدم من غير أولوية لأحدهما فهو إما أن يكون مخصصا لكل واحد من جهة ما خصص الآخر منهما فهو محال إذ المخصصات المختلفة مستحيل أن تستند في جانب مخصصها إلى شئ واحد من كل جهة وإن كان ذلك باعتبار جهات فلا يكون الاقتضاء بالذات ولا يكون مستند سائر الممكنات إلى مجرد الذات قضية واحدة بل الذات لا تكون مقتضية إلا لشئ واحد إن اقتضت غيره فليس إلا باعتبار صفات زائدة عليها فإذا لفظ الإيجاب بالذات يلازمه نفى الاشتراك فيه والتساوى في نسبة الموجبات المختلفة إليه فالقول بوجوب التساوى إذ ذاك تناقض

والذى يوضح مأخذ هذا المنع ما اشتهر من معتقد الخصم من أن نسبة إيجاد البارى تعالى لما أوجده بذاته كنسبة إيجاب حركة اليد لحركة الخاتم ولا يخفى أنه وإن كانت حركة الخاتم وسكونها بالنسبة الى ذات الخاتم سيان فليس يلزم أن يكون سكون الخاتم وحركتها بالنسبة إلى حركة اليد سيان بل العقل يقضى باستحالة سكون الخاتم مع حركة اليد ووجوب حركتها عند حركة اليد

وأما ادعاء المناسبة ووجوب التعلق بين الموجب بالذات وما أوجبه إن أريد به أن يكون كل واحد منهما على حقيقته بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر فذلك مما لا نزاع فيه وإنما الشأن بيان أنه لم يثبت للبارى تعالى ولما أوجبه الحقيقة التى يكون بها أحدهما علة والآخر معلولا ولا يخفى ما فيه من التعسف وإن أريد بالمناسبة المساواة والمشابهة في أمر ما فذلك أيضا تحكم غير مقبول ثم كيف يمكن القول بذلك ولو وقع لم يخل إما أن يكون الإيجاب باعتباره أو باعتبار ما وقع الاختلاف فيه بين حقيقة الموجب

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٥٢

والموجب فإن كان باعتباره فليس جعل أحدهما عله للآخر بأولى من العكس لضرورة التساوى بينهما في ذلك المعنى وإن كان باعتبار ما وقع به الاختلاف فلا حاجة إلى القول بالمشابهة ولا المساواة في شئ ما." (١)

"وما قيل من أن المستفيد ليس له من المفيد غير الوجود وأما الوجوب فعارض وتابع للوجود فلا يوجب مقارنة وجود المستفيد لوجود مفيده فهو يشعر بعدم الإحاطة بمقصود الخصم من قوله العالم واجب الوجود للواجب بذاته ومنشأ ذلك إنما هو اختلاف جهات حقيقة الوجوب مع اتحاد لفظ الوجوب فإن وجوب الوجود منه ما هو ثابت لذات الوجود وهو غير مراد فيما نحن فيه ومنه ما هو مشروط بأمر خارج عن الذات ثم ذلك منه ما هو مشروط بنفس الوجود كقولنا زيد واجب الوجود فى حالة كونه موجودا ومنه ما هو مشروط بما هو متعلق علة الوجود في العقل كما في قولنا بوجوب وجود المعلول بالنظر إلى علته ويكون معنى كون أنه واجب الوجود بالنظر إلى علته أنه لو فرض معدوما عند وجود علته لزم المحال

ولا يخفى أن الوجوب بالاعتبار الأول تابع للوجود ولا يصح أن يقال بذلك الاعتبار إنه وجب فوجب بل وجد فوجب وأما الوجوب بالإعتبار الثانى فإنه لا محالة متعلق علة الوجود فإنه يصح أن نقول وإن قطعنا النظر عن الموجود إنه واجب الوجود بمعنى أنه يلزم من فرض عدمه لوجود علته المحال وعلى هذا الاعتبار يصح أن يقال أنه وجب فوجد أى لما لزم المحال من فرض عدمه عند وجود علته وجد ولا يصح أن يقال وجد فوجب إذ يلزم المحال من فرض عدمه لوجود علته

وعلى هذا إن أريد بمتابعة الوجوب للوجود ما هو بالاعتبار الأول فلا خفاء بصحته لكنه مما لا يفيد إذ هو غير مراد للخصم وإن أريد به الاعتبار الثانى فلا خفاء بفساده ولا يخفى أن ذلك مما يوجب الملازمة بين الوجودين والمعية بين الذاتين إذ يستحيل أن يقال إنه يلزم المحال من فرض عدمه مهما وجدت علته مع جواز فرض تأخره عنها وليس المعنى بكونه واجبا بالواجب بذاته إلا هذا ولا سبيل إلى مدافعته." (٢)

"وهذا جملة ما أورده متفرقا في غضون كلامه لكنا كسوناه ترتيبا وزدناه إلى الفهم تقريبا وهو عند التحقيق سراب غير حقيق

وذلك أن ما ذكره من القسم السادس الزائد على أقسام التقدم والتأخر ومعا وان كان الحق على مذهب أهل الحق لكنه مما لا نفع فيه بمجرد المقال ومحض الاسترسال إذ ربما يقول الخصم إن ذلك ليس بزائد على

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٥٤

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٥٥

الأقسام المذكورة والمراتب المحصورة بل هو داخل فيها وذلك أن ما فرض متقدما بوجوده إما أن يكون بينه وبين المتأخر عنه مدة يمكن وجود ثالث بينهما فهو المتقدم بالزمان وان لم تكن بينهما مثل هذه المدة فإما أن يفتقر إليه المتأخر في وجوده أم لا يفتقر فإن لم يفتقر فالتقدم والتأخر بينهما اما بنسبة الى امر يرجع اليهما او بالنسبة الى امر خارج عنهما فإن كان الأول فهو التقدم بالفضيلة والشرف وان كان الثانى فهو التقدم بالرتبة والمكان وان كان المتأخر مفتقرا إليه في وجوده فإما أن يصح أن يفرض بينهما مدة أو لا يصح فإن كان الأول فالمتقدم متقدم بالطبع وان كان الثانى فهو المتقدم بالعلية

وما فرض متقدما بالوجود وبينه وبين المتأخر عنه مدة كالمدة المفروضة وإن افتقر الخصم إلى بيان كونه متقدما بالزمان لضرورة الحصر في الخمسة الأقسام فلا بد من بيان نفيه أيضا عند من زاد قسما سادسا وهو التقدم بالوجود لضرورة صحته وإلا فكل واحد من الفريقين يتحكم بالدعوى

ثم ولو قدر تسليم الخصم بجواز وقوع هذا القسم السادس مع تسليم افتقار العالم إلى مرجح لوجوده على عدمه فليس يلزم من ذلك تسليم وجوب التقدم في الوجود وإن سلم أنه لا بد من وجوب التقدم بأحد الأنحاء المذكورة بل له أن يقول إذا فرض شيئان أحدهما مستفاد من الآخر فالواجب أن يفرض وجوب التقدم لأحدهما على الآخر من غير تخصيص." (١)

"بالوجود والزمان أو الذات ثم ننظر بعد ذلك فإن كان بينهما مدة وجاز تأخر أحدهما عن الآخر قيل تقدم بالوجود والزمان وان لم يكن بينهما مدة ولا يجوز تأخر أحدهما عن الآخر قيل إنه متقدم بالعلة فقط وهما معا بالوجود وذلك كما في حركة الخاتم مع حركة اليد ونحوها وعند ذلك فلا يلزم من كون العالم مفتقرا في وجوده إلى غيره أن يكون الغير متقدما بالوجود ولا أولوية لإحدى الدعويين على الأخرى

وعند ذلك فلا يلزم التناقض من القول بوجوب تقدم البارى تعالى على العالم بالعلية ومن كونه معه في الوجود إذ هما من مرتبتين مختلفتين وإنما يلزم التناقض أن لو قيل إنه سابق عليه بالوجود ومعه بالوجود وليس كذلك بل المعية عند الخصم بين العالم والبارى تعالى إنما هى في رتبة الوجود دون غيره والتقدم إنما هو في رتبة العلية دونه غيرها

وما قيل من أن الخلق مستحق العدم باعتبار ذاته فغلط من قائله إذ لو استحق العدم لذاته لكان ممتنعا ولما تصور وجوده ولا بغيره ولخرج عن كونه ممكنا بل كما أن الوجود ليس له لذاته كذلك العدم ولا يكون أحدهما سابقا لكن قد يكون ما هو علة ومرجح للوجود بوجوده هو علة ومرجح للعدم بعدمه فإن تحقق

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٦٠

وجوده لزم الوجود وان تحقق عدمه لزم العدم لا محالة

ومما اعتمد عليه أيضا في هذا الباب الجهابذة من المتكلمين وفضلاء المقتدمين المسلك المشهور والطريق المذكور وهو أنهم حصروا العالم في الجواهر والأعراض ثم قصدوا." (١)

"لإثبات الحركة والسكون أولا ثم لبيان حدثها ثانيا ثم لبيان تناهيها ثالثا ثم لبيان امتناع عرو الجواهر عنها رابعا ثم بنوا على ذلك أن العالم لا يسبق الحوادث وكل ما لا يسبق الحوادث حادث

وهذه الطريقة وإن أمكن فيها بيان وجود الأعراض وكونها زائدة على الجواهر وإبطال القول بالكمون والانتقال فقد يصعب بيان امتناع عرو جوهر عنها بل وقد يصعب بيان حدث كل ما لا يعرى الجوهر عنه في وجوده من الحركات والسكنات وحدوث الحركة وان كان مسلما فليس يلزم منه حدث ما بطل به من السكون بل من الجائز أن يقول الخصم بقدمه وأنه لا أول له وفواته لا يدل على حدثه وان دل على انه لم يكن له ذلك لذاته

وقول القائل إن ما يثبت قدمه لو بطل لا فتقر إلى سبب إذ يستحيل أن يكون ذلك له لذاته والا لما بطل وإذا افتقر إلى سبب فالسبب إما فاعل للعدم بالقدرة أو ضد أو انقطاع لا جائز أن يكون بالقدرة إذ الفعل بالقدرة يستدعى مقدورا والعدم ليس معنى فيستحيل أن يكون مقدورا ولا جائز أن يكون السبب هو مانع فإنه إما قديم وإما حادث فإن كان قديما استحال أن يعدم في الآن ولا يعدم في القدم وإن كان حادثا فليس ابطال ما كان بكونه أولى من إبطال كونه عما كان ولا جائز أن يكون السبب هو فوات شرط فإنه إما حادث أو قديم لا جائز أن يكون حادثا إذ الحادث لا يصلح شرطا للقديم وإن كان قديما فالكلام في ذلك القديم كالكلام في الأول وهو يسلم للمحال وهو وان سومح في قوله بكون الإعدام ليس بمقدور مع صحة النزاع فيه." (٢)

"فمن الجائز أن يكون دوام السكون إلى حين وغاية يستند إلى إرادة قديمة اقتضت دوامه إلى ذلك الحين وعند انقطاع تعلق الإرادة به انقطع دوامه وذل على نحو انقطاع سائر الموجودات وإذ ذاك فلا تسلسل وليس يلزم من كونه متعلق الإرادة ومقتضى القدرة أن يكون حادثا كما لا يلزم أن يكون قديما بل القدم والحدث إنما يعرض لما هو متعلق الإرادة والقدرة بأمر خارج عنهما هذا كله إن سلم كون السكون أمرا وجوديا ومعنى حقيقيا

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٦١

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٦٢

وإلا فإن سلك القول بكونه أمرا سلبيا ومعلوما عدميا فإنه لا معنى له إلا عدم الحركة ولا يلزم من القول بإبطاله بوجود الحركة أن يكون هو حادثا بمعنى أن له أولا إذ الأولية لا تتحقق إلا بعد الوجود وإن سلك ذلك لزم منه القول بسبق العدم على الوجود والوجود على العدم إلى ما لا يتناهى وفيه القول بقدم الحادث قطعا وعند ذلك فالطريقة تكون منصوبة لنقيض المأخوذ

وإن قيل بالوقوف على عدم لا يلزم ثبوت الأولية له بسبب إبطاله بالوجود بعده لم يلزم القول بأن الحركة الحادثة دالة على حدث السكون وليس المقصود غير الإنصاف وتجنب طرق الاعتساف وإلا لما اهتممنا بالكشف عن هذه العورات ولا الإبانة عن هذه الغمرات وهو إنما يعرفه الفطن الثبت الواعى لا الجاهل العنيد المتعامى

فإذا الواجب فرض الدلالة في إثبات حدث الكائنات الفاسدات وما نجده على سبيل الاستحالة كالأزمنة والحركات وغير ذلك من الأمور المتعاقبات والطريقة الرشيقة في." (١)

"إثبات حدثها وبيان وجودها بعد عدمها ما سلكناه في قطع تسلسل العلل والمعلولات وقد سبق وجه تحقيقه فلا حاجة إلى إعادته واللازم عن ذلك على معتقد الخصم حدث الأفلاك لضرورة الحدث والانتهاء لما قام بها من الحركات وامتناع خلوها عنها عنده ويلزم من ذلك حدوث العقول التى هى مبادئ الأفلاك عندهم وحدث المعلول الأول الصادر عن واجب الوجود لكون ما وجد عنه وعنها حادثا وأن إيجادها لما وجد عنها ليس إلا بالذات وأن التقدم والتأخر بينهما بغير هذه الرتبة من الممتنعات كما عرفنا من تفصيل مذهبهم وأوضحناه من زيف معتقدهم

ويلزم من ذلك أن يكون وجود ما صدر عن واجب الوجود اختياريا وإبداعيا لا واجبا إذ لو استند ذلك إلى ذات المرجح له لما تأخر عن وجوده لتساوى أوقات الحدوث بالنسبة إليه

ولا يلزم على هذا أن يقال ولو كان وجوده إراديا لما تأخر وجوده عن وجود الإرادة المخصصة له لتساوى أوقات الحدوث بالنسبة إليها أيضا إذ هو يتضمن إبطال معنى الإرادة إذ الأرادة على ما وقع عليه الاتفاق ليست إلا عبارة عن معنى يخصص الحادث بزمان حدوثه فإن قيل إن نسبة سائر أوقات الحدوث إلى الإرادة على وتيرة واحدة فلم خصصته بالبعض دون البعض كان معناه لم كانت الإرادة إرادة ولا يخفى ما فيه من الغباوة والحمق والجهالة وليس هو إلا كما لو قيل الإنسان." (٢)

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٦٣

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٦٤

"قالوا وليس يلزم من جواز عروها في حالة الوجود عن كل واحدة من آحاد الصور جواز عروها عن جميع الصور لجواز أن يكون الشرط في تحقق وجودها ليس إلا واحدة من الصور على البدل كيف وأن القول بجواز عروها عن كل ما يقدر من الصور في حالة الوجود غير مسلم فإن ما وقع به الاشتراك من الصورة الجسمية وهى الأبعاد التى تشترك بها الأجسام فيما بينها من حيث هى اجسام لا يجوز تبدلها أصلا وإن جاز القول بتبدل غيرها من الصور واتساع القول في ذلك لائق بالقانون الحكمى وحقيق بالمنهج الفلسفى

وهذه الشبهة في إثبات المادة هى ما أوجبت للجمهور من المعتزلة اعتقاد كون المعدوم شيئا وذاتا معينة من غير أن يصفوه بالوجود لكن منهم من أثبت له خصائص الوجود بأسرها حتى التحيز للجوهر والقيام بالمحل إن كان عرضا ومنهم من أثبت له خصائص الوجود غير هذين ومنهم من لم يطلق عليه اسم الشيئية إلا لفظا وعبارة فقط وسنستقصى اا كلام في الرد عليهم إذا انتهينا من الانفصال عن شبه أهل الضلال إن شاء الله تعالى

والجواب

أما الشبهة الاولى

فمندفعة من جهة أنه لا مانع من أن يكون حدوث العالم مستندا إلى إرادة قديمة اقتضت حدوثه في الوقت الذى حدث فيه واقتضت استمرار عدمه إلى ذلك الوقت أيضا فعند ذلك لا يكون الحدوث والتجدد لتجدد شئ ولا لعدمه ولا يلزم من وجوده أن يكون مقتضاه موجودا مع وجوده ولا يلزم على هذا إلا ما ذكروه في إبطال القول بالصفات أو استبعاد صلاحية الارادة للتخصيص بناء على أن نسبة جميع الأوقات إليها نسبة واحدة." (١)

"واقع فيه فإذا قيل إما أن يكون بين البارى تعالى وبين العالم زمان او ليس فهو محال إذ الزمان الذى وقع الخلاف فيه لا يكون متقدما على نفسه بحيث يفرض أنه بين نفسه وبين البارى تعالى اللهم إلا أن يفرض الكلام في بعض الأزمنة وهو غير مقصود بالخلاف إذ ليس هو كل العالم وانما هو بعضه

واما الشبهة الثالثة

فحاصل لفظ الجود فيها يرجع إلى الدلالة على صفة فعلية وهو كونه موجدا أو فاعلا لا لغرض يعود إليه ولا لنفع يتوجه عليه وعند ذلك فادعاء كونه صفة كمالية ليس هو بأولى من ادعاء كونه ليس بكمال إذا ليس

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٦٨

هو من الضروريات ولا من المعانى البديهيات كيف وأنه لو كان من الكمالات لقد كان كمال واجب الوجود متوقفا على النظر إلى ما هو مشروف بالنسبة إليه ومتوقف في وجوده عليه ومحال أن يستفيد الأشرف من مشروفه كماله كما في كونه موجدا بالإرادة

ثم ولو فرض ذلك فإنما يكون عدمه نقصا أن لو قدر جواز وجود ال كائنات أزلا إذ كون الشئ واقعا فرع كونه جائزا وإذ قد بينا أن ذلك ممتنع بما سلف فإذا لا نقص بعدم إيجاد ما هو ممتنع وهذا على نحو قولهم في نفى النقص عنه بمنع ايجاده للحوادث المركبات بناء على امتناع صدورها ووقوعا به من غير واسطة ولا يلزم من عدم جوازه في القدم أن يكون ممتنعا بحيث لا يتصور وجوده ولا في وقت ما وان كان يلزم من ذلك أن يكون في الأزل ممتنعا وذلك أن ما قضى بامتناع وجوده في الأزل هو ما لا يتناهى وما قضى بجواز وجوده ما هو متناه وليس يلزم من امتناع ما لا يتناهى امتناع ما هو متناه." (١)

"واعلم أن هذا المسلك مما لا يقوى وذلك أن الخصم وان سلم أن التقابل واقع بين النفى والإثبات والوجود والعدم فهو لا يسلم ترادف النفى والعدم ولا الوجود والثبوت حتى يلزم من تقابل الإثبات والنفى أو من تقابل الوجود والعدم تقابل الإثبات والعدم بل مدلول لفظ الثبوت عنده أعم من مدلول لفظ الوجود فكل موجود ثابت وليس كل ثابت موجود وعند ذلك فلا يلزم من العدم النفى ولا التقابل من القضاء عليه بالإثبات لكنه قد وجه بعد ذلك خيالا رام به دفع هذا الاشكال فقال إذا كان الاثبات أعم من الوجود وهو عام له وللعدم فهلا قيل مثله في مقابله وهو النفى فيكون النفى أعم من العدم حتى يكون بصفة عمومه حالا ووجها ثابتا للمنفى كما كانت صفة خصوص العدم حالا ووجها ثابتا للمعدوم وذلك يفضى إلى تحقق الإثبات للنفى في الحال وان قلتم بأنه لا فرق بين المنفى والمعدوم فيلزم من القضاء على كون المعدوم شيئا ومعنى ثابتا رفع التقابل بين النفى والإثبات وهو محال

ولم يعلم أن ادعاء عموم النفى بالنسبة إلى المعدوم بعد تسليم عموم الثبوت بالنسبة إلى الموجود والمعدوم مما يشعر بعدم اطلاعه على معنى التقابل وأحكامه وذلك أن من أحكام التقابل أن يكون كل واحد من المتقابلين عند صدقه أخص من مقابل ما هو أخص من مقابله ولا يجوز أن يكون مساويا له ولا اعم منه صدقا (وان) كان اعم منه كذبا ولا يجوز ايضا ان يكون مساويا له ولا أخص منه من جهة الكذب وذلك لأنه مهما صدق أحد المتقابلين كذب الآخر بالضرورة فإذا كان الكاذب أعم من غيره لزم كذب ذلك الغير لأنه مهما كذب الأعم كذب الأخص ضرورة من غير عكس ومهما كذب ذلك الأخص فمقابله صادق لا

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٧٠

محالة وعند ذلك فلو كان هذا المقابل المفروض صدقه ثانيا مساويا للمفروض صدقه أولا في الصدق والكذب للزم منه مساواة نقيضه في الصدق والكذب لما." (١)

"فرض أعم منه أولا لضرورة كونهما نقيضين لمتلازمين في الصدق وأنه مهما صدق أحد المتلازمين المتعاكسين صدق الآخر ويلزم من فرض صدقهما كذب نقيضهما أيضا بجهة التلازم وكان قد فرض أحدهما أعم من الآخر ومحال ان يكون الأخص مساويا لما هو أعم منه وكذا لو فرض أخص منه

وإذا عرف ذلك في حالة الصدق أمكن نقله إلى حالة الكذب بعينه أيضا ومن اعتاص عليه فهم هذا الفصل ههنا فعليه بمراجعة كتبنا المختصة بهذه الصناعة فمهما وقع التسليم بكون الثبوت اعم من الوجود المقابل للعدم فمهما صدق الثبوت لزم أن يكون مقابله وهو النفى أخص من العدم الذى هو مقابل الوجود لضرورة كونه أخص من الثبوت حتى يكون كل منفى معدوما ولا يلزم أن يكون كل معدوم منفيا وإلا للزم منه مساواة الأعم للأخص كما بيناه وهو محال ثم إنه وإن صدق كون النفى عاما او خاصا فليس يلزم عند الخصم أن يكون كل ما خص أو عم حالا ثابتة حتى يلزم الثبوت للمنفى بل الاشتراك قد يقع عنده في السلوب وليست السلوب عنده أحوالا بل هى أعدام محضة والحال لا يوصف عنده بالعدم كما لا يوصف بالوجود وكذلك قد يكون الافتراق بالسلوب كما يكون بالأحوال وذلك بأن يكون ما ثبت لأحد الشيئين مسلوبا عن الآخر فيكون التمييز بينهما بثبوت الحال في أحدهما ونفيها عن الآخر وذلك كما في التمييز بين الموجود في حال وجوده وبينه في حال عدمه فليس العدم عنده حالا ثابتة للمعدوم حتى يقاس عليها الثبوت أيضا ولقد سلك بعض المتأخرين في ذلك طريقا آخر فقال نفرض الكلام في السواد والبياض مثلا فإنه عند الخصم ذات ثابتة وحقيقة معنية فنقول ذات السواد في حال العدم لا تخلو إما أن تكون لذاتها متحدة أو متكثرة فإن كانت متحدة لم تقبل التكثر." (٢)

"أو باعتبار أمر وجودها ولا جائز أن تكون مفتقرة من حيث وجودها إذ الوجود من حيث هو وجود عند الخصم قضية واحدة شاملة للجوهر والعرض فلو افتقر العرض إلى المحل من حيث وجوده لافتقر الجوهر أيضا وهو ممتنع فبقى أن يكون الأفتقار إلى المحل من حيث ذواتها وإذ ذاك فلا فرق بين أن تكون موجودة أو معدومة فان ما هو المفتقر في حالة الوجود هو بعينه الثابت في حالة العدم

وإذا كانت مفتقرة إلى محل تقوم به فإذا فرضنا سوادا وبياضا متعاقبين على محل واحد في طرف الوجود

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي ، أبو الحسن ص/٢٧٥

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٧٦

فإما أن يكونا قبل وجودهما قائمين بذلك المحل أو أحدهما قائم به والآخر قائم بغيره لا جائز أن يكون أحدهما قائما به والآخر قائما بغيره وإلا فعند وجوده فيه يلزم عليه الانتقال والانتقال على الأعراض محال فبقى أن يكونا ثابتين فيه بصفة الاجتماع في حالة العدم ولو كان كذلك لما استحال القول باجتماعهما فيه في حالة الوجود إذ الاستحالة إما ان تكون باعتبار ذاتيهما أو باعتبار وجوديهما لا جائز أن تكون الاستحالة بينهما والتنافر باعتبار وجوديهما إذ الوجود فيهما بمعنى واحد لا اختلاف فيه فتعين أن تكون الاستحالة باعتبار ذاتيهما فإذا لم يكن بينهما تنافر في العدم لم يكن بينهما تنافر في الوجود أيضا لكن الاستحالة والتنافر ثابت في الوجود فيكون ثابتا في العدم فيلزم من كونهه ثابتا في حالة العدم امتناع قيامهما بمحل واحد لضرورة التنافر أو بمحلين لضرورة استحالة الانتقال عند فرض التعاقب ويلزم من امتناع قيامهما بالمحل امتناع ثبوتهما في نفسيهما لضرورة أن لا قوام لها ولا ثبوت إلا بالمعدوم وهو المطلوب

فإن قيل تعلق العلم والاخبار عنه بكونه مقدورا أو ممكنا وصحة التصرف فيه بالعموم والخصوص حتى انقسم إلى الجائز والمستحيل يستدعى متعلقا لهذه العلاقات وصحة هذه التصرفات وذلك لا يتم الا أن يكون المتعلق شيئا ثابتا وذاتا متعيـنة وإلا فإضافة العلم والإمكان والقدرة والعموم والخصوص وغير ذلك من الأحكام لا إلى شئ وهو محال كيف وأنه لو لم تكن الذوات ثابتة في العدم متميزة بذواتها في القدم لما تصور من الفاعل إيجادها ولا القصد إلى إحداثها من جهة أن التخصيص بالوجود والقصد له فرع تميزه." (١)

"وأما ما ذكروه من فصل التمييز بين الجوهر والعرض فغايته استبعاد العلم بما قصد إلى إيجاده وتصور حقيقته على وجه يتميز بخصوص وصفه عن غيره وذلك لا يلزم منه تحقق الذات في نفسها أو ثبوتها قبل الحدوث لما سبق ثم ولو استدعى ذلك ثبوتها قبل الحدوث لجاز أن ما كان منها مشارا إلى جهته بعد الحدوث أن يكون مشارا إلى جهته قبل الحدوث أيضا وذلك أن ما له الجهة وهو الواقع في امتداد الإشارة اما أن يكون نفس الوجود الذى هو متعلق القدرة فهو محال فإنه ذات معقولة وليس بمحسوس بحيث يكون في الجهة ويقع في امتداد الإشارة وان كان ذلك ثابتا للذات والذات ثابتة قبل الحدوث فوجب أن يكون او جاز أن يكون في الجهة وهو محال

ومثار الجهل ومنشأ الخيال ههنا لأهل الضلال في اعتقاد كون المعدوم شيئا إنما هو من تطفلهم سلوك مسلك الهيولانين ونسجهم على منوال الفلاسفة الالهيين وظنهم أن ذلك من اليقينيات وانه لا منافرة بينه

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٧٩

وبين القول بحدث الكائنات ولهذا لما تخيل بعضهم ما فيه من الجهالة وشحذ راية الضلال قال إنما نطلق عليه اسم الشئ والذات من جهة الألفاظ والعبارات وربما تمسك في ذلك بالسمع وظواهر واردة في الشرع مثل قوله تعالى ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا﴾ وكذلك قوله ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ فإنه قد سمى الساعة والفعل قبل كونهما شيئا وهذا وإن كان نزاعا في اللفظ دون المعنى وأنه أقل طغاوة من الأول لكنه مما لا عليه معول ومعنى قوله ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل﴾ أى فاعل غدا شيئ إلا أن يشاء الله وكذا تسميته زلزلة الساعة شيئا إنما هو في وقت كونهما وهذا على رأى من لا يعترف منهم بكون المعدوم متحركا أولى وأحرى من جهة." (١)

"رأى الفلاسفة الإلهيين

والذى ذهبت إليه الفلاسفة أن الأنفس الإنسانية باقية بعد الأبدان ولا يلزم فواتها من فواتها ولا لسبب خارج أما أنه لا يلزم فواتها من فواتها فلأن كل شيئين لزم فوات أحدهما من فوات الآخر لا بد وأن يكون له به نوع تعلق والتعلق إما بالتقدم أو بالتأخر او المعية والتكافى فلو فاتت النفس بفوات البدن للزم أن يكون لها أحد هذه الأقسام من التعلق

فإن تعلقت به تعلق المتقدم عليه فلا محالة أنه إن كان ذلك النوع من التقدم بالزمان أو المكان او الشرف أو الطبع أنه لا يلزم من فوات المتأخر عنه في تلك الرتبة فواته وان كان التقدم بالذات وهو أن يلزم من وجوده وجود ما هو متأخر عنه فلا محالة أنه يلزم عند فرض عدم المتأخر عدم المتقدم لكن لا لأنه لزم من عدم المتأخر عدم المتقدم بل لأنه لا يكون إلا بعارض في جوهره وعدم المتأخر يكون بسبب عدمه إذ هو المرجح له." (٢)

"وان كان التعلق بالمكافأة في الوجود فهما متطابقان فإن كانا حقيقيين فلا محالة أن ما وقع بينهما من التكافى انما هو بسبب عارض لهما كما في الأب والابن ولا يخفى أن فساد أحدهما في ذاته لا يوجب فساد الآخر في ذاته وان لزم من ذلك فساد العارض الذى أوجب الإضافة بينهما وان كان تعلقها تعلق المتأخر في الوجود فلا محالة أنه لا يلزم من فواته فواتها الا أن يفرض تقدمه بالذات كما بيناه ولو كان متقدما عليها بالذات لكان علة لها والعلل أربعة إما فاعلية أو مادية أو صورية أو غائية لا جائز أن يكون فاعلا لها فإنه إما أن يكون فاعلا بنفسه أو بقواه لا جائز أن يكون فاعلا بنفسه وإلا كان كل جسم كذا ولا

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٨١

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٨٥

جائز أن يكون فاعلا بقواه والا كان الموجود في الموضوع مقوما لما وجوده لا فى موضوع وهذا محال ولا جائز أن يكون لها كالمادة فإن النفس ليست منطبعة في الجسم كما يلى ولا جائز أن يكون كالصورة أو الغ ا ية إذ الأولى أن يكون بالعكس وإذ ذاك فلا يلزم فوات النفس من فوات البدن

ولا يتصور فواتها بسبب خارج ايضا وإلا كانت قبل الفساد لها قوة قابلة للفساد وقد كان لها إذ ذاك قوة قابلة للبقاء بالفعل فهاتان القوتان مختلفتان الإضافة لا محالة فيستحيل اجتماعهما في شئ واحد لا تركيب فيه والنفس بسيطة لا تركيب فيها ولا انقسام بوجه ما والا فإدراكها لما لا انقسام له في ذاته من الامور الكلية والمعانى العقلية إما بجزء واحد أو بكل جزء لا جائز أن يكون بجزء واحد والا كان باقى النفس معطلا." (١)

"فذهبت المعتزلة على موجب أصلهم في إنقسام الأعراض إلى باقية وغير باقية إلى منع جواز إعادة الأعراض الغير الباقية كالحركات والأصوات ونحوها وزعموا أنه لو تصور وجودها في وقتين يفصلهما عدم لجاز القول بوجودهما في وقتين متتاليين وذلك في الأعراض الغير الباقية محال ومن الأصحاب من زاد على هؤلاء لحيث منع من جواز إعادة الأعراض مطلقا وزعم أن الإعادة لمعنى فلو جاز إعادة الأعراض للزم أن يقوم المعنى بالمعنى وهو ممتنع

ومذهب أهل الحق من الإسلاميين أن إعادة كل ما عدم من الحادثات فجائز عقلا وواقع سمعا ولا فرق في ذلك بين أن يكون جوهرا أو عرضا فإنه لا إحالة في القول بقبوله للوجود وإلا لما وجد بل ما قبل الوجود في وقت كان قابلا له في غير ذلك الوقت أيضا ومن أنشأه في الأولى قادر على أن ينشئه في الأخرى كما قال تعالى في كتابه المبين الوارد على لسان الصادق الأمين ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ وقوله ﴿وهو الذي أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم إن الإنسان لكفور﴾

وما قيل من استحالة إعادة الأعراض المتجددة شاهدا فمأخوذ من القول باستحالة استمرارها وهو غير مسلم ثم لا يلزم من جواز وجودها في زمنين منفصلين بينهما عدم أن يقال بوجودها." (٢)

"دون المسلم وكذلك اللعنة والغضب في حق من قتل إنما يتحقق في حق من كان لذلك مسحلا معتقدا

وبما حققناه يقع التقصى عن كل ما يهول به من هذا القبيل وليس في تعليق الغفران لما دون الكفران

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٢٨٦

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٣٠٠

بالمشيئة ما يوجب امتناع وقوع الغفران بالنسبة إلى جملة المذنبين بما دون الشرك ولا يلزم منه مخالفة شئ من الآية أصلا لجواز تعلق المشيئة بالمغفرة للجميع

فإن قيل فإن استمر لكم في هذه الظواهر ما ذكرتموه من التأويلات واستقام ما أشرتم إليه من التخصيصات فكيف يحمل قوله عليه السلام لا ينال شفاعتى أهل الكبائر من أمتى على معصية الكفر مع أنه قد أدرجهم في أمته وأدخلهم في ملته

قلنا هذا الحديث مع ضعفه في سنده فليس في إضافتهم إلى ملته ما ينافى كون الكبيرة الصادرة منهم هى الكفران والشرك بعد الإيمان فإنه قد يسمى الشئ باسم ما كان عليه تجوزا وتوسعا وهو الأولى فإنه قد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم بالرواية الصحيحة المشهورة أنه قال ادخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى فلو لم يكن." (١)

"ذلك منه قبيحا وهو محال لكنه واقع فإذا ما هو الاعتذار ههنا للخصم هو الاعتذار بعينه لنا في محز الخلاف

وأما ما ذكروه من تعذر الوقوف بالعقول على صدق الرسول فتصريح بتعجيز الله تعالى عن تصديق من اصطفاه ونبأه واتخذه وسيلة إلى إصلاح نظام الخلق بالإرشاد إلى السبيل الحق ﴿كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا﴾ بل من له الخلق والأمر وله التصرف فى عباده بالبذل والمنع والشطر والجمع كما كان قادرا على تعريف الخلائق بنفس ربوبيته والتصديق بإلهيته قادر على أن يعرفهم صدق من اصطفاه واجتباه لحمل أمانته إما بأن يخلق لهم علما ضروريا بذلك أو بالإخبار عن كونه رسولا كما قال تعالى فى حق آدم للملائكة ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ ولا يلزم من تصور الخطاب من المرسل الاستغناء عن الرسول فإن ذلك حجر وتحكم على الحاكم فى مملكته وهو خلاف المعقول بل لله تعالى أن يصطفى من عباده ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس﴾

وقد يكون التعريف للصدق بإظهار المعجزات على يد مدعى النبوات على وجه تدين له العقول السليمة بالإذعان والقبول وذلك أنه إذا قال أنا رسول وآية صدقى في قولى إتيانى بما لا تستطيعون الإتيان بمثله ولو كان بعضكم لبعض ظهيرا من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وشق البحر وقلب العصا حية وغير ذلك من الآيات فإذا ما ظهر ذلك على يده مقارنا لدعوته قطع كل عقل سليم ولب مستقيم بتصديقه فى قوله

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٣٠٨

وتحقيقه وأذعن إلى اتباعه وتقليده إذ العقل الصريح يقضى بأن ظهور الخارق للعادة مقارنا لدعوته وعجز الناس عن معارضته مع توفر دواعيهم على." (١)

"وأن كلامه فى نفسه واحد وذلك لا يقبل الصدق والكذب وإنما يقبل ذلك من جهة كونه خبرا والخبرية له من جهة متعلقه لا غير فلو تعلق خبره بشئ ما على خلاف ما هو عليه لم يخل إما أن يكون ذلك فى حالة الغفلة والذهول أو مع العلم به فإن كان مع الغفلة فيلزم منه إبطال الدليل القاطع على كونه عالما وإن كان ذلك مع العلم به على ما هو عليه فلا محالة ان تعلق الخبر بما هو معلوم غير مستحيل بل واجب على نحو تعلق الإرادة والقدرة بمتعلقاتها كما بيناه وعند ذلك فلو تعلق الخبر بالمعلوم على خلاف ما هو عليه لم يخل إما أن يصح تعلق الخبر به على ما هو عليه أو لا يصح فإن لم يصح فهو محال وإن صح لزم منه جواز تعلق الخبر بشئ واحد على ما هو به وعلى خلاف ما هو به وهو محال إذ الخبر يستدعى مخبرا عنه إذ الخبر ولا مخبر محال وإذا استدعى مخبرا فالواجب أن يكون متصورا فى نفسه فإن تعلق الخبر بمخبر غير متصور نازل منزلة الخبر ولا مخبر وعند ذلك فلا يخفى أن المخبر عنه ههنا غير متصور إذ الجمع بين الشئ ونقيضه محال فلا يتصور أن يقوم بنفس القائل الإخبار عنه فلو تعلق خبر البارى تعالى بالشئ على خلاف ما هو عليه للزم منه هذا المحال وهو ممتنع وهذا ظاهر لا مراء فيه ولا شبهة أو ظن يعتريه وإذا ثبت امتناع قيام الخبر الكاذب بنفس البارى وأن إظهار المعجزة على يد النبى نازل منزلة الإخبار بالتصديق فلو لم تكن دالة على وفق ما قام بالنفس من الخبر الصادق وإلا لما كانت نازلة منزلة التصديق وهو ممتنع لما سبق

وأما ما ذكروه من جواز اطرادها وإظهارها على يد غيره أو يده فذلك مما لا يقدح فى دلالتها على صدقه وأن اقترانها بدعوته وهى من قبيل الخوارق للعادات نازل منزلة التصديق له فيما يقوله ويتحدى به بحيث تركن النفوس إليه وتطمئن القلوب بما دعا إليه من غير مداخلة شك ولا ريب فإنه لم يتحد بأن معجزته مما لا تطرد." (٢)

"وبهذا يتبين ضعف قول بعض الأصحاب بجواز ظهور المعجزة على يد الكذاب بل لو قدر كذب من ظهرت المعجزة على يده من غير ما دلت المعجزة منه على صدقه لقد كان ذلك بالنظر إلى العقل جائزا ولما كان وقوعه بالنظر إليه ممتنعا

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٣٢٧

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٣٣١

وعند هذا فلا بد من التنبيه لدقيقة شدت عن مطولات الكتب وجهابذة المتكلمين وهى أنه لو قال النبى آية صدقى ظهور جمل او ناقة فى هذا الصندوق أو هذه الصخرة وذكر من نعته وصفته مع سبق علمنا بعدم ذلك ثم ظهر على وفق قوله ودعواه فعلى قولنا بجواز ظهور الخارق على يد من ليس بنبى يجوز ان يكون قد أوتى بمخبر خبره قبل التحدى وعند ذلك فالخارق إنما هو علمه بذلك واطلاعه عليه لا نفس خبره عند التحدى وبعد العلم به فإن ذلك ليس بمعجز وإلا كان كل من أخبر عن ذلك بعد ما حصل له العلم به أن يكون خبره معجزا وهو هوس

وإذا لم يكن الخارق المعجز إلا ما قضى بجواز سبقه على التحدى فقد سبق إلى ف٥م بعض المجوزين لذلك القاصرين عن الإحاطة بقواعد خواص المتكلمين أن ذلك لا يكون آية ولا دليلا على الصدق ولا يعلم أن ذلك يجر إلى إبطال اعجاز القرآن وجعله دليلا ١٢٩ أمصدقا لتحقق هذا المعنى فيه بل ويلزم منه ابطال سائر المعجزات لجواز أن يكون قد أعلم الله ذلك الشخص بأنه سيشق البحر فى وقت كذا وسيقلب العصا حية إلى غير ذلك وأنى يكون ذلك والله تعالى بما منحه من هذا لاطلاع الخارق والإحاطة بالمعجزة مع عمله بأنه سيتحدى ويستند فى الاستدلال والإعجاز إلى ما أظفره به ينزل منزلة التصديق له بالقول وإن تأخرت معرفة ذلك إلى حين وهل بين ذلك وبين ما لو كان حصوله مقارنا للدعوى فرق فى هذا المعنى نعم شرط ذلك ألا يكون هذا الخارق قبل التحدى قد ظهر للناس منه واشتهر عنه." (١)

"تعطيل طاعة من هو فى الدرجة العليا عن الثواب ومعصية من هو فى الدرجة السفلى عن العقاب وهو مما يقبح على موجب اعتقاداتهم ولا محيص عنه

ولا يتخيلن أن إنكار الرسالة مما يستدعى الإقرار بها من جهة الخبر عن الله تعالى بأن لا إرسال ولا رسول كما ظن بعض الأصحاب إذ الخير بذلك ونفيه إنما يستند عندهم إلى الدليل العقلى لا إلى التوقيف السمعى وذلك لا يلزم منه الاعتراف بالرسالة أصلا إلى غير ذلك من قضايا العقول

فإذا قد تنخل من مجموع ما ذكرناه عند النظر اللبيب والفهم الأريب جواز الارسال وامتناع لزوم المحال وسيتضح ذلك زيادة إيضاح ببيان وقوعها بالفعل إن شاء الله تعالى." (٢)

"وما ذكرتموه من تسبيح الحصى وانشقاق القمر وتكليم الغزالة وحنين الجذع ونحو ذلك فآحاد هذه الامور غير معلومة ولا منقولة بطريق التواتر وإنما هى مستندة إلى الآحاد وهى مما لا سبيل إلى التمسك

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٣٣٧

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٣٤٠

بها فى القطعيات وإثبات النبوات

وزادت العنانية على هؤلاء فقالوا قد ثبت أن موسى الكليم كان نبيا صادقا بما ظهر على يده من شق البحر وقلب العصا حية وبياض يده إلى غير ذلك وقد نقل عنه بالتواتر خلق عن سلف أنه قال لقومه هذه الشريعة مؤبدة عليكم لازمة لكم ما دامت السموات والأرض فقد كذب كل من أدعى نسخ شريعته وتبديل ملته فلو قلنا إن محمدا كان نبيا وإن شرعه ناسخ بطريق الصدق للزم أن يكون موسى الكليم فيما قاله كاذبا وهو محال

وزادت الشمعنية على العنانية بأن قالوا لو جاز أن يكون محمد نبيا لجاز القول بنسخ الشرائع والنسخ فى نفسه محال فإنه اذا أمر بشئ فذلك يدل على حسنه وكونه مرادا وأن فيه مصلحة فلو نهى عنه انقلب الحسن قبيحا والمصلحة مفسدة وما كان مرادا غير مراد ويلزم من ذلك البداء والندم بعد الأمر والطلب وهو ممتنع فى حق الله تعالى ثم إن مدلول النسخ فى الوضع ليس إلا الرفع وذلك لا سبيل إلى تحققه فيما أمر به ونهى عنه فإنه أما أن يكون الرفع لما وقع أو لما لم يقع فإن كان لما وقع فهو محال وإن كان لما لم يقع فرفع غير الواقع محال أيضا كما وقع فى الواقع." (١)

"والنثر بل والخطب فكيف يخطر بعقل عاقل أو يتوهم واهم أن العرب مع ما أتوه من العقل الغزير ومن حسن التصرف والتدبير تاركوا معارضة القرآن إخساسا به وإهمالا أو لغفلتهم أن ذلك مما يدفع الضرر عنهم او لأن السيف أنجع واوقع لهم مع ما كان المسلمون عليه من شدة البأس وعظم المراس والقوة الباهرة والعزمة الحاضرة والنصرة الحاصرة وهم يمكنهم دفع ذلك كله بفصل أو سورة يقولها واحد منهم إن هذا لهو الخسران المبين

ولا ننكر أن هذه المثلات ووقوع هذه الاحتمالات بالنظر إلى العقل وإلى ذواتها ممكنات لكنها كما اوضحناه بالنظر إلى العادة من المستحيلات ولا يلزم أن ما كان ممكنا باعتبار ذاته أن لا يلزم المحال من فرض وجوده أو عدمه باعتبار غيره كما حققناه فى غير موضع من هذا الكتاب ثم إن هذه الاحتمالات إن كان الخصم كتابيا فهى أيضا لازمة له فى إثبات نبوة من انتمى إليه والقول بتصحيح رسالة من اعتمد عليه وذلك كالنصارى واليهود وغيرهم من أهل الجحود فما هو اعتذاره عنها هو اعتذارنا عنها ههنا

ولا يلزم من كون القرآن مركبا من الحروف والأصوات أن لا يكون خارقا ولا معجزا لما بيناه من اشتماله على النظم البديع والكلام البليغ الذى عجزت عنه بلغاء العرب وفصحاؤهم وقدرة بعض الناس على الإتيان

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٣٤٩

بما شابه منه كلمة أو كلمات لا توجب القدرة على ما وقع به الإعجاز وإلا كان لكل من أمكنه الإتيان." (١)

"إلا للفرار من حمل أعباء أمور المسلمين والخوف من شدة التكليف والتقليد لتدبير أمور الدين أو الامتحان لتعرف الموافق من المخالف أو غير ذلك من الاحتمالات ومع ذلك فلا ينهض الاقتيال شبهة فى درء الاستحقاق وكذلك قوله وليتكم ولست بخيركم فإنه يحتمل أنه أراد التولية فى الصلاة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن المعلوم أنه لم يكن إذ ذاك أخير من قوم فيهم الرسول ويكون فائدة ذكر ذلك الاحتجاج على جواز توليته بعد الرسول بطريق التنبيه بالأدنى على الأعلى ويحتمل أنه أرد بقوله ولست بخيركم أى فى العشيرة والقبيلة إذ الهاشمى أفضل من القرشى وإن لم يكن شرطا فى الإمامة ويحتمل انه أراد ذلك قبل التولية وفى الجملة ليس يلزم من نفى الأفضلية أن يكون مفضولا بل من الجائز أن يكون مساويا ومع ذلك فعقد الإمامة له يكون جائزا بالاتفاق

وقول عمر رضى الله عنه مع ما كان يحتج على الناس بإمامته ويدعوهم إلى طاعته وتمسكه فى ذلك بعهد أبى بكر وولايته لا يجوز أن يحمل على أن خلافته كانت باطلة وإلا فان ذلك مما يوجب الخبط فى قوله والهجر فيه ولا يخفى على أحد ما كان عمر عليه من الأمانة والديانة والعقل الكامل والرزانة فمعنى قوله كانت فلتة أى عن غير مشورة وقوله وقى الله شرها أى شر الخلاف فيها وقوله فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه أى إلى مثل مخالفة الأنصار فى نصبهم إمامين وقولهم منا أمير ومنكم امير ومع هذه الاحتمالات وانقداح هذه الخيالات يخرج ما ذكروه." (٢)

"يقول عمر رضى الله عنه في قيام رمضان نعمت البدعة وقال الربيع قال الشافعي رحمه الله تعالى المحدثات من الأمور ضربان أحدهما ما أحدث يخالف كتابا أو سنة أو اجماعا أو أثرا فهذه البدعة الضلالة والثاني ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا فهي محدثة غير مذمومة وقد قال عمر رضى الله عنه في قيام شهر رمضان نعمت البدعة هذه يعني إنها محدثة لم تكن وإذا كانت فليس فيها رد لما مضى قلت وإنما كان كذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم حث على قيام شهر رمضان وفعله صلى الله عليه وسلم في المسجد واقتدى فيه بعض الصحابة ليلة بعد أخرى ثم ترك النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بأنه خشى أن يفرض عليهم فلما قبض النبي صلى الله عليه وسلم أمن ذلك فاتفق الصحابة رضى الله عنهم على

---

(١) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٣٥٤

(٢) غاية المرام في علم الكلام الآمدي، أبو الحسن ص/٣٨٩

فعل قيام رمضان في المسجد جماعة لما فيه من أحياء هذا الشعار الذي أمر به الشارع وفعله وحث عليه ورغب فيه والله أعلم

فالبدع الحسنة متفق على جواز فعلها والآستحباب لها ورجاء الثواب لمن حسنت نيته فيها وهي كل مبتدع موافق لقواعد الشريعة غير مخالف لشيء منها ولا يلزم من فعله محذور شرعي وذلك نحو بناء المنابر والربط والمدارس وخانات السبيل وغير ذلك من أنواع البر التي لم تعد في الصدر الأول فإنه موافق لما جاءت به الشريعة من اصطناع المعروف والمعاونة على البر والتقوى

ومن أحسن ما ابتدع في زماننا من هذا القبيل ما كان يفعل بمدينة اربل جبرها الله تعالى كل عام في اليوم الموافق ليوم مولد النبي صلى الله عليه وسلم من الصدقات والمعروف واظهار الزينة والسرور فان ذلك مع ما فيه من الاحسان الى الفقراء مشعر بمحبة النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيمه وجلالته في قلب فاعله وشكرا لله تعالى على ما من به من ايجاد رسوله الذي أرسله رحمة." (١)

"للعالمين صلى الله عليه وسلم وعلى جميع المرسلين وكان أول من فعل ذلك يالموصل الشيخ عمر بن محمد الملا أحد الصالحين المشهورين وبه اقتدى في ذلك صاحب أربل وغيره رحمهم الله تعالى

ومما يعد أيضا من البدع الحسنة التصانيف في جميع العلوم النافعة الشرعية على اختلاف فنونها وتقرير قواعدها وتقيسمها وتقريرها وتعليمها وكثرة التفريعات وفرض المسائل التي لم تقع وتحقيق الأجوبة فيها وتفسير الكتاب العزيز وأخبار النبوة والكلام على الاسانيد والمتون وتتبع كلام العرب نثره ونظمه وتدوين كل ذلك واستخراج علوم جمة منه كالنحو والمعاني والبيان والآوزان فذلك وما شاكله معلوم حسنة ظاهره فائدته معين على معرفة أحكام الله تعالى وفهم معاني كتابه وسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وكل ذلك مأمور به ولا يلزم من فعله محذور شرعي

وقد قال الامام أبو سليمان الخطابي رحمه الله تعالى في شرح قوله صلى الله عليه وسلم كل محدثة بدعة هذا خاص في بعض الأمور دون بعض وهي شيء أحدث على غير مثال أصل من أصول الدين وعلى غير عبادته وقياسه وأما ما كان منها مبنيا على قواعد الأصول ومردودا اليها فليس بدعة ولا ضلالة والله أعلم

قلت ومن هذا الباب اقراره صلى الله عليه وسلم بلالا رضى الله عنه على صلاته ركعتين بعد كل وضوء وان

---

(١) الباعث على إنكار البدع والحوادث أبو شامة المقدسي ص/٢٣

كان هو صلى الله عليه وسلم لم يشرع خصوصية ذلك بقول ولا فعل وذلك لأن باب التطوع بالصلاة مفتوح إلا." (١)

١٣"

- فصل في الفرق بين صلاة الرغائب وغيرها من صلاة البدع وبين التطوع

الوجه الثاني في الفرق بين صلاة الرغائب وغيرها من صلاة البدع وبين التطوع الذي ينشئه الإنسان المستفاد من النصوص الدالة على طلب التنقل بجنس الصلاة في غير الأوقات المكروهة أن نقول قد ثبت أن هاتين الصلاتين أعنى صلاتي رجب وشعبان صلاة بدعة قد كذب فيهما على رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضع ما ليس من حديثه وكذب على الله تعالى بالتقدير عليه في جزاء الأعمال ما لم ينزل به سلطانا ولم يقترن بغير صلاة البدع من ذلك شيء وكان من الغيرة لله ولرسوله ولدينه تعطيل ما كتب عليه وهجره واطراحه واستقباحه وتنفير الناس عنه إذ يلزم من الموافقه عليه مفاسد

الأولى اعتماد العوام على ما جاء في فضلها وتكفيرها فيحمل كثيرا منهم على أمرين عظيمين أحدهما التفريط في الفرائض والثاني الآنهماك في المعاصي وينتظرون مجيء هذه الليلة ويصلون هذه الصلاة فيرون ما فعلوه مجزيا عما تركوه وما حيا ما ارتكبوه فعاد ما ظنه واضع الحديث في صلاة الرغائب حاملا على مزيد الطاعات مكثرا من ارتكاب المعاصي والمنكرات

المفسدة الثانية أن فعل البدع مما يغري المبتدعين الواضعين بوضعها واقترابها والزيادة عليها إذا رأوا رواج ما اقترفوه ووضعوه وانهماك الناس عليه ويقع لهم الطمع في إضلال الناس واستدراجهم من بدعة الى بدعة ويتوصل بذلك الى إهمال الشريعة والإنسلاخ منها فكان في فعلها إغراء بالباطل وإعانة عليه وذلك ممنوع شرعا وفي إطراح البدع وتنفير الناس عنها زاجر للمبتدعين والوضاعين عن وضع مثلها وابتداعه والزجر عن المنكرات واجب على المنزلة عند الله تعالى

المفسدة الثالثة أن الرجل العالم المقتدي به والمرموق بعين الصلاح." (٢)

"التالي يسجد فإن السجدة مفردة من غير سبب ليست قربة على الرأي الظاهر كما قرره في كتاب الصلاة قال أبو نصر الأرغباني سجود الشكر سنة عند مفاجأة نعمة واندفاع نقمة وبلية ولا تستحب لدوام النعم وقال صاحب التتمة جرت عادة بعض الناس بالسجود بعد الفراغ من الصلاة يدعو فيه قال وتلك

---

(١) الباعث على إنكار البدع والحوادث أبو شامة المقدسي ص/٢٤

(٢) الباعث على إنكار البدع والحوادث أبو شامة المقدسي ص/٥٥

سجدة لا يعرف لها أصل ولا نقلت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أصحابه والأولى أن يدعو بالصلاة لما روى من الأخبار فيه والله أعلم

قلت ولا يلزم من كون السجود قربة في الصلاة أن يكون قربه خارج الصلاة كالركوع قال الفقيه أبو محمد لم ترد الشريعه بالتقرب الى الله تعالى بسجدة منفردة لا سبب لها فإن القرب لها أسباب وشرائط وأوقات واركان لا تصلح بدونها وكما لا يتقرب الى الله تعالى بالوقوف بعرفة ومزدلفة ورمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة من غير نسك واقع في وقته بأسبابه وشرائطه فكذلك لا يتقرب الى اللهتعالى بسجدة منفردة وان كانت قربة اذا كان لها سبب صحيح وكذلك لا يتقرب الى الله تعالى بالصلاة والصيام في كل وقت وأوان وربما تقرب الجاهلون الى الله تعالى بما هو مبعد عنه من حيث لا يشعرون

قلت وهذا صحيح ففي الحديث عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت أن كنت لأفتل قلائد هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يبعث بها وهو مقيم ما يجتنب شيئا مما يجتنب المحرم قال وكان بلغها أن زياد بن أبي سفيان أهدى وتجرد قال فقالت هل كانت له كعبة يطوف بها فإنا لا نعلم أحدا نحرم عليه الثياب وتحل له حتى يطوف الكعبة رواه البيهقي في السنن الكبير ثم قال أخرجه مسلم في الصحيح من حديث حماد بن زيد عن هشام وفي السنن الكبير أيضا عن أبي الصديق الناجي قال رأى عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما قوما قد اضطجعوا بعد الركعتين قبل صلاة الفجر فقال أرجع اليهم فاسألهم ما حملهم على ما صنعوا قال فأتيتهم فسألتهم فقالوا نريد السنة قال فارجع اليهم فاخبرهم أنها بدعة." (١)

"وفي كتاب أبي بكر الطرطوشي حمه الله تعالى قال روى محمد بن وصاح أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أمر بقطع الشجرة التي بويع تحتها النبي صلى الله عليه وسلم لأن الناس كانوا يذهبون إليها فخاف عمر رضى الله عنه الفتنة عليهم قال كان مالك وغيره من علماء المدينة يكرهون تلك المساجد وتلك الآثار التي في المدينه ما عدا قباء واحدا ودخل سفيان الثوري رحمه الله تعالى ببيت المقدس فصلى فيه ولم يتبغ تلك الآثار والصلاة فيها وكذلك فعل غيره أيضا ممن يقتدي به قال محمد بن وضاح كم من أمر هو اليوم معروف عند كثير من الناس كان منكرا عند من مضى وكم متحبب الى الله تعالى بما يبغض الله تعالى عليه ومتقرب الى الله تعالى بما يبعده منه وكل بدعة عليها زينة وبهجة قال وروى المالكي في كتاب رياضة النفوس أن يحيى بن عمر الفقيه الأندلسي كان يعبر في القيروان على موضع ناس حاكه فإذا

---

(١) الباعث على إنكار البدع والحوادث أبو شامة المقدسي ص/٦١

كانت أيام العشرين يرفعون أصواتهم بالتكبير والتهليل فنهاهم فلم ينتهوا وكان شديدا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال فدعا الله عليهم ثم انقرضوا وخربت ديارهم برهة من الزمان

١٣

- ١٥ فصل في الرد على من يعتقد في صلاة الرغائب

واعتمد الشيخ التقي في تشريغ هذه الصلاة على دخولها تحت مطلق الأمر الوارد بمطلق الصلاة وقال لا يلزم من ضعف الحديث بصلان صلاة الرغائب وجوابه أنا لم نأخذ ذلك من بطلان الحديث فقط بل من أدلة أخر منها النهي عن تخصيص ليلة الجمعة بقيام وما ثبت بعد ورود الأمر المطلق كونه مكروها لا يتعلق الأمر المطلق به نص عليه أئمتنا في كتب الأصول وقرروه ثم أن ذلك يجري مجرى الخصوص والعموم والخاص مرجع على العام سواء تقدم العام أو تأخر لا خلاف فيه على أنه قد تقدم الجواب عن هذا الذي ذكره والفرق من وجوه سبقت ثم أنه لو سلم أن هذه الصلاة يسوغ الإقدام عليها." (١)

"الباب الثالث: في تأويل ظواهر الإنجيل

/ (١/٧٧/ب) اعلم - رحمك الله - أنه إنما دخل الخلل على النصارى وغيرهم ممن بضاعته من المعقول مزجاة، ومن جهلهم بمقتضيات الألفاظ وعدم المعرفة بوجوه الكلام ولقصور أفهامهم هابوا تأويل الظواهر فلم يحملوها على بعض محتملاتها بالدليل، وليس ذلك صوابا، بل ينبغي حراسة ما دل عليه دليل العقل الذي لا احتمال فيه، فإذا ورد لفظ عرض ظاهره على ما ضبطه دليل العقل، فإن لم ينب عنه استعمل الظاهر من اللفظ ولم يتأول، وإن نبا عنه طلب له [وجه] ١ يحمل عليه ما يحتمله ليجمع بين اللفظ وبين مقتضى العقل٢، إذ الشرع لا

---

١ في ص (وجها) ولعل الصواب ما أثبته.

٢ كان الأولى بالمؤلف في رده على النصارى في هذا الباب أن يستفتحه ببيان حقيقة الأناجيل وألفاظها: فإن أناجيل النصارى ليست قطعية الثبوت والدلالة، بل هي ظنية إن لم تكن منتفية عنها. وذلك بنص القرآن الكريم في أخباره بتحريف أهل الكتاب لما أنزل عليهم، ولما ثبت من وجود التناقض والاختلاف في الأناجيل وعدم السند المتصل المتواتر لكتبهم، واعتراف بعض أحبارهم بكل ذلك كما سنبينه في الباب الرابع إن شاء الله تعالى.

---

(١) الباعث على إنكار البدع والحوادث أبو شامة المقدسي ص/٦٢

وعلى فرض التسليم الجدلي لهم بصحة أناجيلهم وفيها تلك الألفاظ التي زل فيها النصارى وهي - الأب والرب والإله والابن - فإننا نجد لها تأويلا (أي: تفسيرا) لمعانيها الصحيحة من نصوص كتبهم المقدسة لديهم - حيث إن الكتاب الواحد يفسر بعضه بعضا - وما يمكن أن تحمل عليه من المعاني الصحيحة بحسب سياق الكلام وبما يناسب إطلاقها عليه. فإن ألفاظ: (الإله والرب) إذا أطلقت على الله فإنها تحمل على حقيقتها وما يستلزمه مقام الربوبية والألوهية من التعظيم والتنزيه والتفرد.

وإذا ما أضيفت إلى المخلوقين وأطلقت عليهم فإنه يراد بها التكريم والتفخيم والتدبر والرعاية والتعليم بحسب ما يناسب مقام العبودية والبشرية.

وكذلك لفظة: (الابن) إذا ما أضيفت إلى الله عزوجل فإنها لا تعني بنوة الولادة أو الانفصال عن الله عزوجل - كما توهمه النصارى - حيث لم ينفرد المسيح بإطلاقها عليه، بل شاركه فيها غيره من الأنبياء والصالحين في التوراة والإنجيل - ممن لم يدع أحد فيه الألوهية فإنها تعني حينئذ بنوة الطاعة والمحبة.

أما قول المؤلف: "فإذا ورد لفظ ... الخ"، فهو نفس القانون الكلي في التعارض بين الأدلة النقلية والعقلية الذي توهمه الرازي في كتابه: (أساس التقديس ص ١٧٢) ، وقد سبقه إليه طائفة من أئمة الأشعرية منهم: أبو حامد الغزالي وابن العربي والجويني والباقلاني. (ر: المواقف للأيجي ص ٣٩، وأصول الدين للبغدادي ص ١٢) .

وقد أبطل الإمام ابن تيمية قانونهم الكلي في كتابه: "درء تعارض العقل والنقل"، حيث قال: "ومثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانونا فيما جاءت به الأنبياء عن الله، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعا له، فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه. وهذا يشبه ما وضعته النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم وردوا نصوص التوراة والإنجيل إليها، لكن تلك الأمانة اعتمدوا فيها على ما فهموه من نصوص الأنبياء أو ما بلغهم عنهم، وغلطوا في الفهم أو في تصديق الناقل كسائر الغالطين، فمن يحتج بالسمعيات فإن غلطه إما في الإسناد وإما في المتن.

وأما هؤلاء فوضعوا قوانينهم على ما رأوه بعقولهم وقد غلطوا في الرأي والعقل، فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء. ثم ذكر الإمام ابن تيمية جوابين في الرد على قانونهم: جواب إجمالي وتفصيلي: أما الإجمالي فيقول: والكلام على هذه الجملة بني على بيان ما في مقدمتها من التلبيس فإنها مبنية على مقدمات - أولها - ثبوت تعارضهما - والثانية - انحصار التقسيم فيما ذكروه من الأقسام الأربعة - والثالثة

- بطلان الأقسام الثلاثة.

والمقدمات الثلاثة باطلة، وبيان ذلك بأصل وهو: أن يقال: إذا قيل: تعارض دليلان - سواء كانا سمعيين أو عقلين، أو أحدهما سمعيا والآخر عقليا - فالجواب أن يقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين أو يكونا ظنيين. وأما أن يكون أحدهما قطيعا والآخر ظنيا. فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة.

وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين وهو محال.

وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيا دون الآخر، فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي فإن الظن لا يرفع اليقين.

وأما إن كان جميعا ظنيين فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم سواء كان سمعيا أو عقليا.

فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي، ومثل هذا الغلط - أي: القانون السابق - يقع فيه كثير من الناس، يقدرون تقديرا يلزم منه لوازم فيثبتون تلك اللوازم ولا يهتدون لكون ذلك التقدير ممتنعا، والتقدير الممتنع قد يلزمه لوازم ممتنعة كما في قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ . [سورة الأنبياء، الآية: ٢٢]. اهـ.

(ر: درء تعارض العقل والنقل ١/٤-٧، ٧٨-٨١، بتصرف يسير) .

وأما الجواب التفصيلي فقد شغل معظم أجزاء الكتاب الذي يقع في عشرة أجزاء بتحقيق د. محمد رشاد سالم.

مما سبق يتبين لنا فساد ما ذكره المؤلف - عفا الله عنه وعنا - في مقدمة الباب الثالث؛ فإن الباطل لا يرد بباطل مثله. كما أنه يستلزم أن يتسلط النصارى على المسلمين بهذا القانون الكلي الفاسد فيطالبون بتأويل ما ورد في القرآن الكريم والسنة من الألفاظ الشرعية كالصلاة والزكاة ونحوه بحملها على ظواهرها اللغوية ونفي معانيها الشرعية، وغير ذلك من الأمور التي تلزم قانونهم الفاسد.." (١)

"يرد بخلاف ما يقتضيه العقل.

فإذا عرفت هذا فاعلم أن الألفاظ التي زلوا فيها وقدروها نصوصا وليست

---

(١) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل صالح الجعفري ١/٢٤١

وهذا يشبه ما وضعته النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم وردوا نصوص التوراة والإنجيل إليها، لكن تلك الأمانة اعتمدوا فيها على ما فهموه من نصوص الأنبياء أو ما بلغهم عنهم، وغلطوا في الفهم أو في تصديق الناقل كسائر الغالطين، فمن يحتج بالسمعيات فإن غلطه إما في الإسناد وإما في المتن.

وأما هؤلاء فوضعوا قوانينهم على ما رأوه بعقولهم وقد غلطوا في الرأي والعقل، فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء. ثم ذكر الإمام ابن تيمية جوابين في الرد على قانونهم: جواب إجمالي وتفصيلي: أما الإجمالي فيقول: والكلام على هذه الجملة بني على بيان ما في مقدمتها من التلبيس فإنها مبنية على مقدمات – أولها – ثبوت تعارضهما – والثانية – انحصار التقسيم فيما ذكروه من الأقسام الأربعة – والثالثة – بطلان الأقسام الثلاثة.

والمقدمات الثلاثة باطلة، وبيان ذلك بأصل وهو: أن يقال: إذا قيل: تعارض دليلان – سواء كانا سمعيين أو عقلين، أو أحدهما سمعيا والآخر عقليا – فالجواب أن يقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين أو يكونا ظنيين. وأما أن يكون أحدهما قطيعا والآخر ظنيا. فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة.

وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين وهو محال. وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيا دون الآخر، فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي فإن الظن لا يرفع اليقين.

وأما إن كان جميعا ظنيين فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم سواء كان سمعيا أو عقليا.

فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي، ومثل هذا الغلط – أي: القانون السابق – يقع فيه كثير من الناس، يقدرون تقديرا يلزم منه لوازم فيثبتون تلك اللوازم ولا يهتدون لكون ذلك التقدير ممتنعا، والتقدير الممتنع قد يلزمه لوازم ممتنعة كما في قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ . [سورة الأنبياء، الآية: ٢٢]. اهـ.

(ر: درء تعارض العقل والنقل ١/٤-٧، ٧٨-٨١، بتصرف يسير) .

وأما الجواب التفصيلي فقد شغل معظم أجزاء الكتاب الذي يقع في عشرة أجزاء بتحقيق د. محمد رشاد سالم.

مما سبق يتبين لنا فساد ما ذكره المؤلف – عفا الله عنه وعنا – في مقدمة الباب الثالث؛ فإن الباطل لا

يرد بباطل مثله. كما أنه يستلزم أن يتسلط النصارى على المسلمين بهذا القانون الكلي الفاسد فيطالبون بتأويل ما ورد في القرآن الكريم والسنة من الألفاظ الشرعية كالصلاة والزكاة ونحوه بحملها على ظواهرها اللغوية ونفي معانيها الشرعية، وغير ذلك من الأمور التي تلزم قانونهم الفاسد.." (١)

"٢- سؤال: قال النصارى: كيف يصح أن يكون المصلوب غير المسيح ثم يقترن بصلبه ظهور ما ظهر من الآيات من اسوداد الشمس وانشقاق حجاب الهيكل وقيام الأموات وغير ذلك، وكم قد قتل من الأنبياء والشهداء ولم يظهر عند مقتلهم شيء من هذا؟

قلنا: قد دللنا على كذب هذا النقل بعدم انتشاره في العالم واشتهاره بين طبقات بني آدم، وأنه لو كان صحيحا لدون في الكتب ونقله علماء العجم والعرب، فيحث لم ينقل ذلك دل على كذبه وافتعاله١.

ثم لو قدرناه صدقا وأمرا ثابتا حقا لم يلزم منه أن يكون المصلوب هو المسيح بل لكونه من الحواريين الذين هم عندكم أفضل من الملائكة المقربين والأنبياء المرسلين، ثم ذلك الحواري أفضل الحواريين كلهم لوجهين:

أحدهما: لإيثاره المسيح بنفسه حتى فداه من القتل.

والثاني: لإيثار المسيح إياه بشبهه، فقد صار له بذلك مزية أجبت أن تبكى عليه السماء والأرض ويتشوش العالم فيأخذ في النقص والنقض. / (١/١٥٥/ب) .

---

١ ر: ص ٢٢٨، ٢٢٩.." (٢)

"ثم ولو قدرنا ذلك تضليلا، فمذهب أهل الحق أن الله يفعل ما يريد ويضل من يشاء من العبيد، ولا ينسب إلى ظلم ولا جور إذ له بحق ملكه - وملك حقه - أن يفعل ما أراد، فلا يجب عليه شيء ولا يتوجه لمخلوق عليه حق، وكل ما يفعل فهو حسن. وكل ما يوصله من خير فهو ابتداء فضل. وكل ما يبتلي به من ضر فهو قضاء عدل.

وقد زل وهفا من أوجب على الله ثواب المحسنين أو عقاب المسيئين [إذ لا] ١ يجب على رب الأرباب ثواب أو عقاب٢.

---

١ في ص (أنا) والتصويب من المحقق. والزيادة يقتضيها السياق.

---

(١) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل صالح الجعفري ٢٤٢/١

(٢) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل صالح الجعفري ٣٩٥/١

٢ إن مسألة الوجوب على الله أو (هل يجب على الله تعالى شيء؟) ، قد سلك فيها كل من المعتزلة والأشاعرة طريقين كليهما خطأ. ولم يوفقوا لطريق الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة، وتوضيح ذلك:

١- أن المعتزلة أفرطوا في تمجيد العقل، حتى أوجبوا بمقتضاه على الله تعالى أمورا وحرموا عليه أمورا أخرى، ووضعوا لله شريعة التعديل والتجوير، فهم بذلك شبهوا الخالق بالمخلوق. (ر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٣٢، والمجموع المحيط بالتكليف لابن منتويه ص ٢٣٤) .

٢- أما الأشاعرة فقد أخطأوا في إطلاقهم القول بنفي الوجوب في حقه تعالى، فلم ينزهوه عن فعل شيء، بناء منهم على نفي التحسين والتقبيح العقليين، وقالوا: إن الوجوب لا يتصور في حقه؛ لأنه المالك المتصرف ولا يسأل عما يفعل، ونسوا أنه لا يسأل لكمال حكمته. (ر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ١٤٧، ١٤٨، المواقف للإيجي ص ٣٢٨، ٣٢٩، والتبصير في الدين للإسراييني ص ٦٨) .

٣- وأما أهل السنة والجماعة - الفريق الوسط - فهم الذين منعوا أن يوجب العقل على الله تعالى شيئا، ولم يمنعوا أن يوجب الله على نفسه بعض الأمور التي يقتضيها كماله والتي أخبر أنه أوجبها على نفسه. كما قال تعالى: ﴿وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾ . [سورة الأنعام، الآية: ٥٤] .

وفي الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله لما قضى الخلق كتب على نفسه كتابا، فهو موضوع عنده فوق العرش أن رحمتي تغلب غضبي". أخرجه البخاري. (ر: فتح الباري ٤٠٤/١٣) .

ولا يلزم من كونه تعالى أوجب على نفسه بعض الأمور أن يكون فاعلا بالإيجاب - أي: لا اختيار له -؛ لأنه سبحانه أوجبه على نفسه باختياره، فإذا شاء الحسن واختاره لم يكن ذلك نافيا للاختيار، فاختياره وإرادته اقتضت التعلق بما كان حسنا على وجه اللزوم فكيف لا يكون مختارا. (ر: مدارج السالكين ٦٦/١، ٣٣٨/٢، شفاء العليل لابن القيم ص ١٧٩، والحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى د. محمد ربيع المدخلي ص ١١٠-١١١) .

ويبين شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - موقف السلف في هذه المسألة بقوله: "وأما الإيجاب عليه سبحانه وتعالى، والتحريم بالقياس على خلقه، فهذا قول القدرية - أي: المعتزلة - وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول.

وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن،

وأن العباد لا يوجبون عليه شيئا.

ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب، قال: إنه كتب على نفسه الرحمة، وحرم الظلم على نفسه، فإن الله هو المنعم على العباد بكل خير، فهو الخالق لهم وهو المرسل إليهم الرسل، وهو الميسر لهم الإيمان والعمل الصالح". اهـ. (ر: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ص ٤٠٩، ٤١٠) .." (١)

"باسمك ليكونوا هم أيضا شيئا واحدا كما أنا شيء واحد، قد منحتهم من المجد الذي أعطيتني ليكونوا شيئا واحدا، فأنا بهم وأنت بي"١.

وتأويل ذلك: أنت يا إلهي معي وأنت لي، وأنا أيضا مع أصحابي وأنا لهم، وكما أنك / (١/١٦٥/أ) أرسلتني لأدعو عبادك إلى توحيدك فكذلك أرسلتهم ليدعوا إليك، فكن لهم كما كنت لي، فإن عدل عن هذا التأويل لزم منه المحال؛ وهو أن يكون قوام الله وثبوت ربوبيته برجل من خلقه، ويلزم منه محال آخر؛ وهو: أن يكون الباري وعبد من عبيده متداخلين، ويلزم منه محال آخر؛ وهو: أن يكون التلاميذ متداخلين مع المسيح ويكون المسيح متداخلا معهم٢.

فإن التزمه النصارى قيل لهم: فالله إذا حال في التلاميذ والتلاميذ حالون في الله - تعالى الله عن هذيان النصارى علوا كبيرا.

وقد قال فولس - وهو يعظ بعض إخوانه ويحذره من الزنى -: "أما علمتم أن أجسادكم أعضاء للمسيح، فيعمد أحدكم إلى عضو من المسيح فيجعله عضوا للزانية؛ لأن من يصحب الزانية يصير معها جسدا واحدا، والذي يصحب سيدنا المسيح يصير معه روحا واحدا"٣.

وذلك يفسد على النصارى سؤالهم.

١٢ سؤال ثان: من المعضلات، قال النصارى: قال يوحنا التلميذ في الفصل / (١/١٦٥/ب) الثالث عشر من إنجيله: "من رآني فقد رآى أبي فأنا وأبي واحد"٤.

---

١ يوحنا ١٧/١١-٢٣.

٢ ورد هذا الجواب أيضا في النصيحة الإيمانية للمهتدي نصر بن يحيى المتطبب ص ١٧٤.

---

(١) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل صالح الجعفري ٤٠٣/١

٣ رسالته الأولى إلى كورنثوس ٦/١٥-١٧.

٤ يوحنا ١٤/٩-١١، ١٠/٣٠.." (١)

"الوجه الثالث: نسلم أن داود أرد الاستقبال، لكن ليس في المزمور ما يدل على قتل وضرب وصفح وصلب كما نسبه الصنارى لربهم في زعمهم، وليس فيه إلا أن رجلا من الناس يثقب يده ويسقى خلا عند عطشه ويمرر طعامه ويسأل ربه وخالقه إلهه أن ينصره، ولا يلزم من وجود هذه الأموروجودقتل وصلب، فقديثقب يد الإنسان ويسقى الخل ولا يموت.

والوجه الرابع: سلمنا أن ذلك يستلزم القتل والصلب والإهانة، وأن داود عبر ببعض الآلام عن سائرها، لكن من أين للنصارى أن المفعول به ذلك هو المسيح؟!، وليس في كلام داود له ذكر البتة. فبم ينكرون على من يقول: إن المفعول به ذلك هو الشبه لا المسيح؟ وليس دعواهم أن داود أراد المسيح بأولى من دعوى من يقول: لم يرد بذلك إلا الشبه. والدليل على أن داود أراد الشبه قوله: "يا رب لا تبعد نصرك مني". فصرح داود بأن المفعول به ذلك عبد من عبيد الله/ (١/١٧٤/ب) يستصرخ بربه ويلتمس نصر خالقه عند نزول كربه، ويؤيده قول نقلة الإنجيل إن المصلوب قال في آخر كلام تكلم به على الخشبة: "إلهي إلهي كيف تركتني؟ ". والمسيح ليس كذلك عند النصارى. ولاسيما وقد رووا عن داود أنه عنى المسيح بقوله في المزمور: "قال الرب لربي: اجلس عن يميني حتى أجعل أعداءك موطئ قدميك". وإذا قالوا: إن داود يخاطب المسيح بلفظ الربوبية وأن أعداءه تكون موطئ قدميه بطل أن يكون عنى بقوله: "ثقبوا يدي". المسيح وصح إضافة ذلك إلى الشبه.

ثم داود عبراني اللسان، فلو كان في مزمور ما ينوه بذكر المسيح وربوبيته وقتله وصلبه لكان العبرانيون - وهم اليهود - أحق بمعرفته من غيرهم. لاشتغالهم بتلاوة مزامير داود وانكماشهم على قراءتها والتعبد بها، فإقدامهم على ما أقدموا عليه من طلب المسيح وتكذيبه، وعزمهم على قتله حتى شغلهم الله." (٢)

"وكذلك قول التوراة في هذا السفر: "إبراهيم، إبراهيم لا تذبحن الغلام، فقد علمت أنك تخاف الله حين لم تمنعني ابنك وحيدك"١. فأضمر "قال الله"؛ لأن إبراهيم لم يقصد بذبح ولده التقرب إلى الملك، ولم يكذب في قوله. وإذ ثبت أن إبراهيم إنما خاطب بذلك الله؛ وسجد له؛ بطل انتزاع النصارى لذلك واستشهادهم به.

---

(١) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل صالح الجعفري ١/٤١٣

(٢) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل صالح الجعفري ١/٤٢٩

على أنا نقول: لو ثبت أن إبراهيم خاطب الملائكة وسجد لهم لم يلزم منه / (٢/٩/أ) ما انتحله النصارى من عبادة الثالوث؛ لأن قصد الجماعة الكثيرة٢ بلفظ الواحد هو لسان القوم كان في ذلك الزمان، وشاهده من التوراة قوله لبني إسرائيل: "وتعملون للرب إلهكم ليبارك في طعامكم وشرابكم، ويدفع الآلام عن بيوتكم، ولا يجعل عاقرا في أرضكم، وأرسل هيبتي بين يديك، وأقاتل عنك كل من تذهب إليه، وأجعل أعداءك خاضعة بين يديك"٣. وهذا كما ترى مخاطبة الجمع الكثير بلفظ الواحد، وفي التوراة من هذا الجنس كثير؛ كقوله لبني إسرائيل: "إنكم تعرفون أنفس التواينة؛ لأنكم كنتم تواينة بأرض مصر، ازرع أرضك ست سنين ودعها في السابعة"٤.

وشاهد من المزامير لداود: "اسمع يا قوم، أقول لكم يا إسرائيل: أنا الله ربك"٥. وشاهده من الإنجيل: "لا تقابلوا الشر بالشر، ولكن من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر، ومن رام أخذ ثوبك فألق عليه رداءك"٦.

---

١ تكوين ١١/٢٢، ١٢.

٢ في م: [الكبيرة] .

٣ خروج ٢٣/٢٥-٢٧.

٤ ورد النص في سفر الخروج ٢٣/٩/١١، كالآتي: "ولا تضايق الغريب فإنكم عارفون نفس الغريب، لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر، وست سنين تزرع أرضك وتجمع غلتها وأما في السابعة فتريحها".

٥ مزمور ٨١/٨-١٠.

٦ متى ٥/٣٩، ٤٠.." (١)

"وفي الإنجيل: "لا تصنعوا بركم قدام الناس لتراؤوا لهم فيحبط أجركم؛ لكن إذا صنعت رحمة فلا تصوت/ (٢/٩/ب) قدامك بالبوق كما يفعل المراؤون في المحافل والأسواق لكي يحمدهم الناس"١.وذلك في كتبهم كثير. فلو كان خطاب إبراهيم للثلاثة بلفظ واحد يدل على التثليث؛ فهذه كتبهم تخاطب الجموع الكثيرة بلفظ الواحد فيلزم منه إفساد التثليث.

وأما قوله: "يا رب" فقد قدمنا أن لغة القوم تجيز ذلك، وأنهم يخطابون العظيم القدر الرفيع المنزلة ولا يستنكر ذلك منهم، وقد قال زكريا عليه السلام: "قال لي الملك: ما تدري ما هذا؟ قلت: لا يا رب"٢.

---

(١) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل صالح الجعفري ٤٦١/١

ورأى يوشع رجلا في يده السيف مصلتا؛ فذهب إليه فقال: "أمنا أنت أم من عدونا؟ "، فقال: أنا رئيس جند الله٣. فسجد يوشع. وقال: أي شيء يقول الرب لعبد؟ فقال: اخلع نعليك فإن الموضع الذي أنت فيه مقدس"٤.

وهذا في كتب القوم كثير يخاطبون به أكابرهم وعظماءهم، ولما كان لفظ الرب يطلقونه على غير الله تجوزا وتوسعا، احتاجوا إلى لفظ التأكيد والتكرار عند إرادة الرب الحقيقي. فقيل لهم في التوراة والكتب العتيقة: "اعلموا / (٢/١٠/أ) أن الله ربكم وإلهكم وخالقكم ورازقكم". حتى يرتفع الاشتراك بين المجاز والحقيقة. وقال سبحانه في التوراة لبني إسرائيل: "اختنوا قلفة قلوبكم ولا

---

١ متى ١/٦، ٢.

٢ ورد النص في سفر زكريا ٤/٥ كالآتي: "فأجاب الملاك الذي كلمني وقال لي: أما تعلم ما هذه؟ فقلت: لا يا سيدي".

٣ في م: [الرب] .

٤ سفر يشوع ٥/١٣-١٥.." (١)

"واحد شخص واحد [أقنوم] واحد، فمن قال بأنه شخصان فقد خطأ بطرس وجهله. ومن جهل مثل بطرس منهم فهو بالجهل١ أجدر.

الحجة السادسة على النسطور: قال فولس-الذي يسمونه فولس الرسول-: "واحد هو الله، وواحد هو المتوسط بين الله والناس"٢.

فشهد بأن المسيح شيء واحد وأنه غير الله الواحد. وقال فولس أيضا: "إن رب جميع الشعوب واحد غني متسع لكل من يدعوه وكل من يدعو باسم الرب يحيي"٣. ولكن كيف يدعوه من لم يؤمن به. وذلك يقضي بفساد مذهب النسطور؛ إذ مذهبهم أن المسيح شخصان، وفولس الرسول يقول: كلا، ولكنه واحد.

الحجة السابعة على النسطور٤: أن يقال لهم: إن كان المسيح شخصين فلا [يخلو] ٥ / (٢/٢٣/أ) الأمر فيه من أن يكونا متجاورين أو متداخلين، فإن كانا متجاورين فيلزم منه أن يكون [أقنوم] الإله مذروعا ممسوحا له قدر وكمية، إذ كل شيئين تحاذيا فلا بد أن يكونا متساويين أو متفاوتين، فإن كانا متساويين فقد ساوى [الأقنوم] الإلهي [الأقنوم] الإنساني وذلك محال. وإن كانا متفاوتين فإن كان أقنوم اللاهوت أصغر لم يصلح

---

(١) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل صالح الجعفري ٤٦٢/١

للربوبية، وإن كان أكبر فقد أخذ [الأقنوم] الإنساني منه بعضه بالمسامته والمحاذاة، والقدر الزائد منه على [الأقنوم] الإنساني يعود إليه التقسيم. فإن كان مساويا [لأقنوم] الإنسان فقد ساوى الخالق المخلوق، وإن كان أصغر لم يصلح، وإن كان أكبر فقد ساوى أقنوم الإنسان بعض الإله والقدر الزائد يعود إليه التقسيم، وذلك يقضي بالكمية على الأقنوم الإلهي وهو محال.

---

١ في م: بالجهال.

٢ رسالته إلى أهل غلاطية ٣/٢٠.

٣ رسالته إلى أهل رومية ١٠/١١-١٣.

٤ في م: النسور، وهو خطأ.

٥ في ص (يخلوا) والصواب ما أثبته.." (١)

"وإن كانا متداخلين فلا يخلو أن يتداخلا تداخل امتزاج أو تداخل إدراع كلابس الدرع، فإن كانا تداخلا تداخل امتزاج حتى صارا طبيعة واحدة فهذا مذهب اليعقوبية / (٢/٢٣/ب) ، وقد أبطلناه.

وإن تداخلا تداخل إدراع فيلزم منه أن يكون الأقنوم الأزلي الذي لا يوصف بالجسم قد تشكل الأجسام وصار له لحية وفرج مسامت لما تشكل به من [أقنوم] الإنسان، وكل ذلك محال فالقول به محال.

الحجة الثامنة: الإنجيل يشهد: "بأن المسيح رفع وجهه إلى جهة السماء وابتهل في الدعاء وقال: يا أبت أدعوك فتستجيب لي، وأعلم أنك تستجيب لي في كل حين، ولكن إنما أدعوك من أجل هؤلاء القيام ليعلموا أنك أرسلتني"١.

فهذا الداعي المبتهل لا يخلو من أن يكون [الأقنوم] اللاهوتي أو [الأقنوم] الإنساني، فإن كان [الأقنوم الإنساني] ٢ فيلزم منه أن يكون الجسد مولدا من الأب [مرسلا] ٣ منه، وهذا ما لا يقول به نصراني ألبتة؛ لأن المولود من الأب عند سائرهم إنما هو الكلمة. وإن كان الداعي هو الأقنوم اللاهوتي فهذا فيه تدليس عظيم إذا المشاهد داعيا إنما هو الجسد المشاهد بائلا وغائطا.

الحجة التاسعة: هذا المذهب مردود بقول يوحنا الإنجيلي إذ يقول في كتابه: "إن الكلمة صارت جسدا وحل فينا"٤. وذلك / (٢/٢٤/أ) عند النصارى عبارة عن انقلاب [الأقنوم] اللاهوتي إنسانا مسيحا، فكيف يقول النسطور: إن المسيح [أقنومان اثنان] ٥ ويوحنا يقول: إنه واحد؟!.

---

(١) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل صالح الجعفري ٤٨٩/١

١ يوحنا ١١/٤١، ٤٢.

٢ في م: (فإن كان القنوم الإنساني) ساطقة.

٣ في ص (مرسل) والصواب ما أثبته.

٤ يوحنا ١/١٤.

٥ في ص (قنومين اثنين) والصواب ما أثبته.." (١)

"العوالم وخلق كل شيء بيده". لأن الذي أتقن العوالم هو الإله بالحقيقة كما لا إله بالتسمية والتجوز، وهذا الإله الحقيقي لم يتحد بجسد المسيح بل ما اتحد به إلا [أقنوم] واحد، ويسمى إلها على سبيل التجوز والاستعارة.

وإن زعموا أن كل واحد من الثلاثة الأقانيم إله كامل على الحقيقة إذا أفردوا، وأن الجميع إله واحد على الحقيقة إذا جمعوا، وبهذا القول يقولون فهذا في الدرجة العليا من الفساد والتهافت؛ وذلك أنا نقول لهم: أيجوز خلو الإله عن الحياة والعلم؟ فإن جوزوا ذلك، قيل لهم: فإذا لا حاجة إلى الأقانيم إذ الإله مستغن عنها.

وإن قالوا: لا بد للإله من أن يكون حيا عالما، فيقال لهم: إذا قلتم إن كل واحد / (٢/٢٦/أ) من الأقانيم تسعة فيصير التثليث تتسيعا، إذ حياة كل واحد من الأقانيم الثلاثة وعلمه [أقنومان] له، ثم كل واحد من التسع الأقانيم إله حقيقة وإنما يصير إلها حقيقة إذا ثبت وجوده وحياته وعلمه، إذ لا يجوز خلو الإله عن الحياة والعلم وحينئذ يتسلسل القول إلى إثبات آلهة لا نهاية لها.

فهذا يلزم من يقول: إن كل واحد من الأقانيم الثلاثة له حياة وعلم.

وإن قالوا: لا يثبت هذا الوصف إلا لواحد منها، امتنع عليهم وصف الثاني والثالث بالألوهية حقيقة لم تقرر أن الإله يجب أن يكون حيا عالما، وبطل عليهم القول بالثالوث على كل الوجوه١.

والله أعلم وأحكم.

---

١ انظر: نقد التثليث وإبطاله في رسالة الحسن بن يوسف. (ر: الجواب الصحيح ٣/٣٥٠) . وفي: الفصل في الملل والنحل للإمام ابن حزم ١/١٠٩-١٣٢، وفي الإعلام بما في دين النصارى للإمام القرطبي ص

---

(١) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل صالح الجعفري ١/٤٩٠

٥٥-٨٨) ، وفي: (الجواب الصحيح للإمام ابن تيمية ٣/٩٠-١١٥ وما بعدها) وفي النصيحة الإيمانية للمهتدي نصر بن يحيى المتطبب ص ١٣٥-١٤٣، وفي تحف الأريب للمهتدي عبد الله الترجمان ص ١٣٩-١٤٩، وفي (إظهار الحق للشيخ رحمة الله، ص ٣٣٥-٣٥٠) . وغير ذلك.." (١)

"ولنختم هذا الباب بإبطال التثليث١ المسطور في هذه الأمانة. فنقول للنصارى: قد زعمتم أن معبودكم عبارة عن ثلاثة أقانيم، وهي: الوجود والحياة والعلم. فما دليلكم على حصرها في هذا العدد؟! وبم تنكرون على من يرى أنها أربعة، ويزيد القدرة فيصير التثليث تربيعا؟!.

فإن قالوا: لا حاجة إلى ذلك إذ في أقنوم العالم مندوحة عن إثبات القدرة.

قلنا: لا نسلم لكم ذلك. فمن أين يلزم من حصول العلم حصول القدرة؟!. فقد يكون الواحد عالما ولا يكون قادرا، إذ حظ العلم [كشف] ٢ للمعلوم ومعرفته على ما هو به، وحظ القدرة الاختراع والإيجاد، فلا يلزم من معرفة الشيء إيجاده ولو جاز الاجتزاء بالعلم عن القدرة لجاز الاجتزاء بالحياة عن العلم، وكما لا يلزم من الحي أن يكون عالما، فكذلك لا يلزم من العالم أن يكون قادرا وكما أن العلم لا يفقد إلا ويخلفه ضده وهو الجهل، فكذلك القدرة لا يجوز أن تفقد إلا ويخلفها ضده، وهو / (٢/٤٠/ب) العجز.

وقد أوجد الباري تعالى العالم بعد أن لم يكن، وذلك أنثر القدرة لا أثر العلم، وإلا فقد كان العلم حاصلا لله تعالى قبل الإيجاد وهو التعلق، فقد وجب وصفه تعالى بالقدرة. وإذا ثبت وصفه بالقدرة فقد وجب وصفه بالإرادة، إذ حظ القدرة الاختراع والإبداع. وحظ الإرادة التخصيص بالمقادير والأشكال والأزمان والأحوال. فقد بطل القول بالتثليث ووجب وصفه تعالى بالجلال والكمال. وذلك يستدعي وصفه سبحانه وتعالى بأنه واحد حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم. وهذه الصفات الزائدة على الثالوث قد نطقت به صحف أهل الكتاب. وهي موجودة في التوراة والإنجيل

---

١ لقد سبق لنا التعليق على عقيدة التثليث عند النصارى في الباب السابع.

٢ في ص (يكشف) ولعل الصواب ما أثبته." (٢)

"٤٤- فضيحة أخرى: زعم النصارى أن١ إلههم صلب مع اللصوص ودفن في المقابر بين الأموات وقام في اليوم الثالث إلى السماء وجلس فيها٢.

---

(١) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل صالح الجعفري ١/٤٩٦

(٢) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل صالح الجعفري ٢/٥٢٢

وذلك مما يأنف عن اعتقاده أهل الجنون وأرباب المجون، أسأل الله العافية.

٤٥- فضيحة أخرى: زعم النصارى أن إبليس - لعنه الله - احتمل المسيح ورفعه على جبل عال وأراه الدنيا بأسرها وقال: هذا كله لي وأنا أعطيكه٣ إن خررت لي ساجدا٤. هذا ينقض قولهم: إن المسيح رب إبليس ورب كل شيء، وإذا كان إبليس عبدا للمسيح، فكيف يسومه السجود له؟!!.

٤٦- فضيحة أخرى: روى النصارى أن جبريل قال مريم: إنك ستلدين ولدا تسميه يسوع المسيح يكون عظيما يجلسه الرب على كرسي أبيه داود، ويملك على بيت يعقوب٥.

ثم رووا عن بطرس أن المسيح / (٢/٦٣/ب) وأصحابه كانوا يبذلون الجزية لقيصر أسوة سائر المستضعفين٦. وذلك تناقض عجيب. والصحيح ما أخبر به جبريل الأمين عن رب العالمين. وأما الرواية الثانية فيلزم من القول بصحتها تكذيب جبريل. ومن كان عدوا لجبريل الأمين فهو عدو لله٧ رب العالمين.

---

١ في ص زاد (إبليس لعنه الله) وهو خطأ.

٢ وذلك مما اتفقت عليه الأناجيل المرحفة.

٣ في م: أعطيك هو.

٤ متى ٤/١-٩، لوقا ٤/١-٨.

٥ لوقا ١/٣٠-٣٣.

٦ متى ١٧/٢٤-٢٧.

٧ قال تعالى: ﴿من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين﴾ . [سورة البقرة، الآية: ٩٨] .." (١)

"وكان عليه السلام إذا نزل منزلا اختار له أصحابه شجرة يقيل تحتها فأتاه أعرابي وهو غورث١ بن الحارث فاخترط سيفه، وقال: من يمنعك مني؟ فقال: الله. فأرعدت يده وسقط سيفه وضرب برأسه الشجرة حتى سال دمه٢.

والحديث في الصحيح٣، فنزل قوله: ﴿والله يعصمك من الناس﴾ [المائدة: من الآية٦٧] .

وجرى ذلك له مرات، منها يوم بدر وقد انفرد من أصحابه٤.

ومنها في غزوة غطفان٥ مع رجل يقال/ (٢/١٦٨/ب) له دعثور٦

---

(١) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل صالح الجعفري ٢/٥٨١

ابن الحارث وأنه أسلم فلما رجع إلى

---

١ غورث بن الحارث، اخلتف في إسلامه، ذكر الذهبي في التجريد أنه أسلم، وقال الحافظ ابن حجر بعد أن ذكر طرق الأحاديث: فهذه الطرق ليس فيها أنه أسلم، وكأن الذهبي لما رأى ما في ترجمة دعثور بن الحرث سيأتي - أن الواقدي ذكر له شبها بهذه القصة وأنه ذكر أنه أسلم فجمع بين الروايتين فأثبت إسلام غورث، فإن كان كذلك ففيما صنعه نظر من حيث إنه عزاه للبخاري وليس فيه أنه أسلم، ومن حيث إنه يلزم من الجزم بكون القصتين واحدة مع احتمال كونهما واقعتين إن كان الواقدي أتقن ما نقل، وفي الجملة، هو على الاحتمال، وقد يتمسك من يثبت إسلامه بقوله: "جئتكم من عند خير الناس". اهـ. (ر: التجريد ٣/٢، الإصابة ١٩١/٥) .

٢ قال القاري في شرحه ٢٠٤/٣: "وما رواه من الزيادة - يعني قوله: "وضرب رأسه الشجرة حتى سال دمه"، فغير معروف عند أرباب الرواية". اهـ.

وقال الخفاجي في نسيم الرياض ٢٠٤/٣: "وهذا الحديث بهذا اللفظ قالوا: لم يوجد في الكتب المعتبرة عند أهل الأثر ولم يذكروه في أسباب النزول". اهـ.

قلت: الحديث بلفظ المؤلف أخرجه الإمام ابن جرير في تفسيره ٣٠٨/٦، عن محمد ابن كعب القرظي مرسلا.

٣ أصل الحديث السابق أخرجه البخاري من غير الزيادة السابقة: "وضرب برأسه الشجرة ... " في كتاب المغازي باب (٣١) . (ر: فتح الباري ٤٢٦/٧، ٤٢٩) ، ومسلم ١٧٨٦/٤، ١٧٨٧) ، وابن إسحاق. (ر: السيرة ٢٨٨/٣) ، والبيهقي في الدلائل ٣٧٣/٣ عن جابر رضي الله عنه.

٤ لم يخرجه السيوطي. (ر: المناهل ص ١٦٣) ، وقال الخفاجي: "هذا الحديث لم يخرجه أحد". (ر: نسيم الرياض ٢٠٥/٣) .

٥ وتسمى أيضا غزوة (ذو أمر) وهو: موضع بنجد من ديار غطفان من ناحية النخيل. (ر: السيرة ٦٨/٣، لابن هشام، معجم البلدان ٢٥٢/١) .

٦ دعثور بن الحارث الغطفاني، قال الذهبي: "دعثور في حديث عجيب الإسناد والأشبه غورث"، وقال الحافظ بعد أن ذكر قصته من طريق الواقدي: "وقصته هذه شبيهة بقصة عورث بن الحارث المخرجة في

الصحيح من حديث جابر، فيحتمل التعدد أو أحد الاسمين لقب إن ثبت الاتحاد".اهـ. التجريد١/١٦٦، الإصابة ٢/١٦٣) .." (١)

"وسنعطف عليه بالرد إذا تكلمنا مع غيره إن شاء الله تعالى ومع هذا فقد سلك هذا الرجل مسلك أرباب العقول وتبرأ من جهالة كل جهول وإذا كان كذلك فسبيلنا أن نتكلم مع الذي صدرنا هذا الفصل بذكر كلامه فإنه كثير الفساد مضرب عن الرشاد ويتضمن الرد عليه الرد على غيره ممن يقول مثل قوله أو ما يقاربه مستعينين بالله متوكلين عليه

الجواب عن ما ذكره المصدر كلامه

لتعلم أيها الناظر في كتابنا أننا يمكننا أن نناقش هذا القائل كما ناقشنا السائل فإن كلامه كثير الغلط ظاهر التكلف والشطط لكنا تركنا مناقشته اللفظية وصرفنا المناقشة للمباحثة المعنوية كراهة للإكثار وميلا للإيجاز والإختصار وأيضا فإن نفس الله في العمر وصرف عنا عوائق الدهر فسنرد عليه في كتاب مفرد إن شاء الله تعالى أبين فيه غلطاته وأوضح جهالاته وسقطاته بحول الله وقوته

فنقول له لا يشك عاقل سليم الفطرة أن خالق العالم موجود ليس بمعدوم وقد اعترفتم بأنه حي عالم ومن لم يعترف بذلك أقيمت عليه البراهين القاطعة فإذا تقرر ذلك قلنا فمفهوم أنه حي هو عين مفهوم أنه عالم أو غيره فإن كان عينه فقولكم حي عالم كقولكم حي حي أو عالم عالم والفرق ما بينهما معلوم ضرورة ولو كان عينه لاختلطت الحقائق فثبت أنهما متغايران متعددان فإذا ثبت ذلك فأما أن يرجعا إلى الخالق سبحانه وتعالى في قولكم أنه حي عالم أو لا يرجعان فإن لم يرجعا لم يصح الإخبار عنه بهما ولم يكونا وصفين له فثبت أنهما يرجعان إليه وإذا ثبت ذلك فأما أن يكونا من أوصافه تعالى النفسية أعنى الذاتية فإن كانا من أوصافه النفسية أدى ذلك إلى أن يكون ذاته وماهيته متركبة متبعضة وذلك محال على ما قررتم فيما تقدم من كلامكم

وأيضا لو عقل كون العلم والحياة من الأوصاف النفسية في محل عقل ذلك في كل محل ويلزم من ذلك كون العلم والحياة من صفات أنفسنا وذلك معلوم البطلان بالضرورة." (٢)

"ومن عجيب أمره أنه ألزم من قال إن العلم والحياة غير الجوهر الإشراك به وأي إشراك يلزم من قال إن صفات المعاني زائدة على ذات الموصوف بها وكيف يمكن أن يقول عاقل إن الصفة الزائدة على الجوهر

---

(١) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل صالح الجعفري ٢/٨٣٩

(٢) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام شمس الدين القرطبي ص/٨٤

أنها عين الجوهر وهل قائل هذا إلا جاهل أو متجاهل

فتحصل من هذا كله أن الأقانيم لا يصح عندهم أن تقال على الصفات النفسية ولا على الصفات المعنوية ولا يعقل هنالك أمر آخر متوسط بينهما فقولهم في الأقانيم غير معقول فكأنه قول مجنون مخبول

ثم نقول لهذا القائل لأي شيء لم تجعل القدرة من الأقانيم كما ذهب إليه مقدمكم الأقدم وأسقفكم الأزعم أغشتين فتكون الأقانيم أربعة فإن قال إن القدرة ترجع إلى الوجود كما صرح بذلك بعضهم فنقول لمن يقول ذلك ولم ذلك وهل لا يرجع العلم والحياة إلى الوجود وما الفصل بينهما إلا محض التحكم

وكذلك القول في الإرادة ترجع إلى الحياة

قيل له إن صح ذلك فليرجع إليها العلم وإن ج ا ز شيء من ذلك فلترجع كل واحدة من هذه الصفات إلى الأخرى ويرجع الكل إلى الموجود والوجود هو نفس الذات فترجع الأقانيم الثلاثة إلى واحد وهو محال على ما تقدم لكم وعليكم ويكون هذا أيضا قولا بإمتزاج الثلاثة الأقانيم في أقنوم واحد كقول الخارجي الجاهل شباليش وأنتم لا ترضون شيئا من قوله ولا مذهبه

ثم نقول لأي شيء تحكمتم بأن الأقانيم ثلاثة وهلا أضفتم إليها القدرة والعلم والسمع والبصر كما تقدم الكلام عليه أو لعلها اثنان وعدم انتصارهم يدل على ضعف أنصارهم ولا حجة لهم في هذه المواطن كلها أكثر من التحكم فينبغي إذن أن يتكلم معهم على جهة المناقضة والتهكم وغايتهم في ذلك أن يرجعوا إلى الإستقراء والتمثيل وهما في المعتقدات طريقا الخطأ والتضليل

ثم نقول هذه الأقانيم الثلاثة قد قلتم أن كل واحد منها مستغن بذاته عن أصل جوهره وإذا كان ذلك فأما أن يكون كل واحد منها." (١)

"فيما تقدم وإنما الكلام معك هنا على قولك إنما اتحدت بالمسيح الكلمة التي هي العلم لأن المسيح اتخذ للموعظة كيف يتمكن عاقل من أن يقول هذا الذي ذكرته وعيسى عليه السلام قد اتخذه الله تعالى لابراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى وخلق الطير من الطين وهذه الأمور كلها لا يمكن أن تقع إلا بالقدرة والإرادة فقولوا أنهما اتحدتا به ولا فرق بينهما وبين العلم لولا محض الجهل والتحكم لاسيما وقد جاء في بعض كتبهم أن عيسى عليه السلام قال قدرته قدرتي ومشيئته مشيئتي أو قولوا أنه عليه السلام كان يفعل هذه الأمور الخارقة للعادة بغير قدرة فيلزمكم أن يفعلها بغير علم ثم يلزمك على مساق كلامك أن يكون كل من اتخذ للموعظة من الأنبياء والعلماء أن يتحد بلحمة الإبن

---

(١) الإعلام بما في دين ال نصارى من الفساد والأوهام شمس الدين القرطبي ص/٨٦

وأما قولك إن الله لو اتخذ جسما ليخلق به الخلق لسمى ذلك الجسم أبا فهو الزام مالا يلزم فإن الله تعالى قد اتخذ الأرض والماء والهواء والنار ليخلق بهم الخلوقات ولا يلزم من ذلك أن يكون أبا ولا أن يسمى أبا وهي أجسام

وأما قولك فلذلك قال الإنجيل التحمت الكلمة وسكنت فينا فلقد خالفت التنزيل وحرفت التأويل فهلا عليك سترت على مكرك ولم تلبس على نفسك وخصمك ولأي شيء لم تذكر الكلام من أوله وتسوقه على منازله أتظن أن المسلمين ليسوا بكتبكم عارفين ولا لتحريفكم وتلبيسكم منتهين تالله لقد فيهم من تعرف منها الحق الذي لا تعرفون ويتحقق منها الحق الذي لا تعرفون ويتحقق منها ما أنتم فيه تشكون ويعلم منها ما أنتم به جاهلون

ومن ذلك أن هذا الكلام الذي حكيته عن الإنجيل وسلكت به مسلك التجهيل هو في إنجيل يوحنا بن سبداي المصور بزعمكم بصورة عقاب يقول عن عيسى عليه السلام من يقبله منهم وآمن بإسمه أعطاهم سلطانا ليكونوا أولاد الله وهم الذين لم يتولدوا من دم ولا شهوة لحوم ولا شهوة رجل لكن توالدوا من." (١)

"أما قولك في جواب من سألك عن الإتحاد وحقيقته نقول بذلك تقليدا للإنجيل والنبيين ورسل رب العالمين فكلام غير متين لا يصدر مثله عن عقل رصين

لتعلم يا هذا أن الأنبياء عليهم السلام صادقون مصدقون والصادق ما يخبر بصحة ما يعلم بالعقول فساده وإستحالته فإن الصادق لا يناقض قوله دليل العقل ولا يعارضه بل يصدقه ويشهد بصحته فلو فرضنا شخصا جاء بأمر معجز فيما يرى وادعى أنه أرسله الله لنا ليخبرنا أن الثلاثة واحد من حيث هي ثلاثة وأن الواحد ثلاثة من حيث أنه واحد وفهم ذلك منه بنص لا يقبل التأويل لبادر العقلاء إلى تكذيبه ولعلموا أن ما أظهره على جهة المعجزة إنما هي حيلة ومخرقة لأن المعجزة إنما هي دليل الصدق ولا يقلب دليل الصدق دليل الكذب

وكذلك لو قال إن الضدين يجتمعان بعد مراعاة شروط التضاد وكذلك لو أخبر أن الله تعالى يقلب جوهرا عرضا ولونا وطعما إلى غير ذلك من أنواع المحالات ومن هذا القبيل هو ما ادعيتم من الإتحاد وسيتبين إن شاء الله

وبعد هذا فلو فرضنا نبينا علمنا صدقه على القطع تكلم بشيء من هذا فيكون ذلك الكلام لا يدل على ذلك المعنى دلالة قاطعة بل دلالة محتملة أو ظاهرة فسبيلنا أن نتأول إن وجدنا وجها للتأويل أو نتوقف

---

(١) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام شمس الدين القرطبي ص/٩٣

على تأويله إن لم نجد له محملا في التأويل مع أن العقل يعلم استحالة الظاهر ويكل معرفة باطنه إلى الله تعالى فإن الشرائع وإن لم تأت بما يخالف العقول فقد تأتي مما تقصر العقول عن دركه وفرق بين يعلمه العقلاء بين العلم بالإستحالة وبين عدم العلم بالإستحالة فإن عدم العلم بالإستحالة لا يلزم منه نفى الجواز ولا إثباته ولانفى الوجوب ولا إثباته وهذا مما لا خفاء به عند العقلاء

وأما قولك وعلى الجائز في العقول فينبغي لنا أن نسألك هنا أسئلة تبين أنك بما ادعيت جهول فنقول لك ما حد العقل أولا وما حد الجائز العقلي وما حقيقته وكم أقسامه وما حد الواجب." (١)

"وما يجوز وما يستحيل في حقه يعلمون بالبراهين القاطعة أنه يستحيل أن يسمع موسى كلام الله على شيء من الأحوال التي يسمع عليها بعضنا من بعض على ما نبينه إن شاء الله

فعلى هذا إذا سألنا سائل كما سألت أنت قلنا له السؤال عن الله تعالى وصفاته ب كيف ظلم وحيف فإن الظلم وضع الشيء في غير موضعه وقد سألت ب كيف في موضع لا مدخل لها فيه فتأدب مع الله قبل حلول عقاب الله فإن من لم يستعمل مع الله الأدب فقد استحق التعب وحرم الرتب ومن لم يستنكر هذا الكلام لحق بالبهائم والهوام فإنه لو سألك عنين لم يذق قط لذة الجماع وقال لك كيف أدركت أنت لذة الجماع لكان الجواب يصعب عليك ولم يمكنك تفهيمه إذ لم يذق لذة الجماع وكذلك كل من لم يسمع كلام الله كما سمعه موسى عليه السلام فهو كالعنين بالإضافة إلى إدراك الكلام القديم إذ لم يسمعه ولا اتصف بالإدراك الذي اتصف به موسى عليه السلام وكما لا يقال كيف يسمع الله كلام الخلق كذلك لا يقال كيف يسمع كلامه أحد من الخلق وكما لا يقال كيف يرى الله الخلق كذلك لايقال كيف يراه الخلق فإن الكيفية محال على الله تعالى وعلى صفاته من جميع الوجوه

ولولا خوف الإكثار وأنا وضعنا هذا الكتاب على الإختصار لملأت صدرك من عظمة الله تعالى إن كنت عاقلا حتى يتبين لكم أنكم لم تعرفوا الله حق معرفته ولا قدرتموه حق قدره

وأما قولك فإن قلتم أنه كلمه بذاته فقد أوجبتم له جارحة النطق ووقعتم فيما أنكرتموه من الجسم فلا يلزم من هذا كله شيء وإنما كان يلزمنا هذا لو قلنا إن الله تعالى كلمه بصوت وحرف يخرج من لهوات ويقطعه لسان ونحن لا نقول بشيء من ذلك بل نقول إن الله تعالى متكلم بكلام هو وصف قائم بذات الله ليس بحرف ولا صوت وهذا معقول مفهوم فإنا نحس من أنفسنا كلاما قائما بذواتنا فنتحدث به مع أنفسنا ليس

---

(١) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام شمس الدين القرطبي ص/٩٨

بحرف ولا صوت وهذا مما يجده الإنسان من نفسه بالضرورة ويكون الحرف والصوت دالين على ذلك المعنى الذي في النفس وهذا لاستحالته في كلام بناسبه." (١)

"بصوت وأن موسى سمع بذلك الصوت وهو يقول ﴿أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾ وذلك الصوت غير الله

ومع ذلك خاطبه موسى بقوله ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ وقد اعترف له موسى بالربوبية فكذلك المسيح في قوله أنا الله صادق إذ قد اتخذه واسطة بينه وبين خلقه كما اتخذ جسم النار والكلام واسطة بينه وبين موسى فينبغي لنا أن نعترف بربوبيته كما اعترف موسى بربوبيه الصوت وهذا الهذيان كله الذي ذكرته وليتك ما أنحلته الذي والله لا شرع يعضده ولا عقل يقبله ويريده مبنى على أن الله تعالى متكلم بصوت وقد أبطلناه فبطل كل ذلك

ومع ذلك فلنتكلم على أجزاء كلامك بعد أن بينا جملة مقصودك ومرامك حتى يتبين أنكم لستم على شيء مما ينتحله العقلاء بل يتبرأ منه الفضلاء فنقول

أما قولك وإن قلتم إن الله خلق له كلاما فقد أثبتم كلاما مخلوقا قائما بخلقه جوهرا في نفسه فنقول بعد أن أبطلنا الصوت الذي ترومون البناء عليه نسلمه لكم جدلا ونبين بعد ذلك أنه لا يلزم شيء مما ذكرته إذ لا يلزم من تقدير صوت الله تعالى عن ذلك مخلوق أن يكون الصوت قائما بنفسه جوهرا فإن الصوت إنما حقيقته أنه صفة لموصوف وعرض في محل والعرض لا ينقلب جوهرا فإن قلت فيلزمك أن يكون عرضا قال لك المجيب وما الذي يلزم منه إن كان عرضا فإن قلت يلزم منه أن يكون العرض هو الذي قال لموسى ﴿أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾ والصوت لا يتكلم وإنما يتكلم به قلنا لك جوابك أن الصوت لا يتكلم عن نفسه وإنما يتكلم به كما قلت أنت ثم يلزمك أنت إن جعلته جوهرا غير الله تعالى أن يكون هو الذي قال عن نفسه ﴿أنا الله لا إله إلا أنا﴾ وله اعترف موسى بالربوبية لا الله وله سجد لا الله وإذا انتهى إنسان إلى هذه المخازي فقد كفر بموسى وبإله موسى نعوذ بالله من أنظار تقود في الدنيا إلى الفضيحة والعار وفي الآخرة إلى الخلود في عذاب النار

وعلى هذا الكفر الصريح يدل قولك إن موسى أقر لها بالربوبية تريد للواسطة وإذا أقر لها بالربوبية ولم يعرف قط من موسى عليه." (٢)

---

(١) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام شمس الدين القرطبي ص/١٠٨

(٢) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام شمس الدين القرطبي ص/١١٣

"فلست لها فما شأنك وإياها أنت لا تعرف لسان من خوطب بها ولا تعرف مضمونها فكيف يمكنك الإستدلال بها والتطواف حولها وأنت عرى عن الشرط الذي به يعرف معناها ويفهم فحواها وليس مفهومها عند من خوطب بها من العرب الفصحاء البلغاء على شيء مما ذكرت ولا يقرب مما توهمت بل معناها عندهم لا تخالفه العقول ولا يخرج عن أسلوب لسان العرب المنقول وإنما أكره أن أشافهك به لأنك فاقد شرطه فإن كنت ممن ينور الله بصيرته ويحسن سريرته شرعت في أن تتعلم ويجب علينا أن نفهمك حتى إن شاء الله تفهم

وأما قولك في الإنجيل يقعد ابن الإنسان في مجلس عظمته وتقدم جميع الأمم بين يديه ويميزهم كما يميز الراعي الغنم فنقول آمنا بالله وملائكته وكتبه ورسله ومع ذلك فنعلم على القطع والثبات أن كل أمة تدعى يوم القيامة بإمامها وتنادي بمعبودها وأنبيائها فيتبع كل من كان يعبد الشمس الشمس ويتبع كل من كان يعبد الطواغيت الطواغيت

وإذا كان ذلك فلا بد لعيسى أن يجمع له كلا من لزمه اتباع شرعه فحينئذ يميزهم كما يميز الراعي الغنم فمن آمن به واتبعه على النحو الذي رسم له فهو من الفائزين ومن اعتقد فيه أنه إله أو ابن إله فالنار مأواه بعد أن يتبرأ عيسى من دعواه

وأما قولك وإذا أوجبتم أن الله لا مفطور ولا مدرك بحاسة فقد وجب أن المحاسب المسموع مدرك بالحواس فهذا لا يلزم منه شيء مما ذكرت فأنا إذا قلنا أن الله تعالى ليس مدركا بالحواس فإنما نريد به أن الله ليس مدركا بالحواس كما تدرك الأجسام والألوان فيكون محاطا به فيكون ذا حدود وأقطار وذلك محال

وإذا قلنا إن الله تعالى يرى في الدار الآخرة إنما نريد به أن الله تعالى يخلق لنا إدراكا آخر لا تناسب حاله حالة إدراك الأجسام ولا الألوان فإن الإدراكات مختلفة باختلاف متعلقاتها وذلك إدراك خاص له حكم نفسه لم يذق منه ذوقا في هذه الدار فإنه إنما يكرم الله به أولياءه وأصفياءه يوم القيامة." (١)

"على رسالته وأنتم تستدلون بذلك على ألوهيته فيلزم من هذا الإستدلال العدول عن شرع عيسى المنقول ومصادمة العقول

ثم نقول لهم كيف ينبغي لكم أن تقولوا هذه الأفعال العجيبة تدل على أنه لاهوت وأنتم تعزون في كتبكم أن عيسى كان إذا أراد أن يفعل شيئا مما ذكر تضرع إلى الله ورغب إليه بخضوع وتذلل حتى يقضى الله حاجته وهذا موجود في كتبكم كثيرا فيها

---

(١) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام شمس الدين القرطبي ص/١٢٤

وكفى دليلا على نفي ما تنسبونه إليه قوله حين صلبه بزعمكم إلهي إلهي لم أسلمتني وقوله قبل ذلك يا أبتاه إن كانت هذه الكأس لا تقدر تجاوزني حتى أشربها فلتكن إرادتك وهذا كله في سجوده

وفي هذا الموطن قال يا أبتاه إن كان ممكنا فلتذهب عني هذه الكأس

وفي إنجيل ماركوش أنه قال في هذا المقام سيلقى ابن الإنسان ما كتب له ثم قال بعد ذلك يا أبتاه إنك قادر على جميع الأشياء فرج عني هذه الكأس فهذا كله يدل دلالة لا شك فيها أنه كان يفعل ما يفعل بإذن الله إذا أراده وأقدره عليه

وأنه إنما كان يتفق له ذلك بعد أن يتضرع ويرغب لله تعالى وربما كان يسأل أمورا لا يعطيها الله له لما سبق في علم الله أنها لا تكون

منها

ما تقدم حيث سأل الله أن يدفع عنه أمر الصلب والقتل فلم يجب لذلك على زعمكم ومنها أن اليهود كانت تطالبه بمثل بعض." (١)

"ونور بعد ذلك إلزامات لهم

إلزام لهم

نقول لهم حين صار أقنوم العلم لعيسى كيفما صار هل بقى الرب تعالى كما كان قبل ذلك أو اختلفت حاله فإن كان كما كان قبل فلم يصر لعيسى منه شيء وأيضا فلو صار إليه بعض أقانيمه لبقى ناقص الأقانيم وتبطل ألوهيته فإن حقيقته عندهم واحد ثلاثة أقانيم وأما إن اختلفت حاله فيلزم عليه أن يصير من العلم إلى الجهل ومن القدم للحدوث وهذا كله على الله تعالى محال ومرتكبه في بحبوبة الضلال

إلزام آخر

نقول لهم حين صار أقنوم العلم لعيسى فهل بقى الباري تعالى عالما بذلك الأقنوم أم بغيره أو غير عالم باطل أن يقال غير عالم لاستحالة الجهل عليه وباطل أن يقال بقى عالما بذلك الأقنوم إذ لو كان ذلك للزم منه ألا يصير إلى عيسى ويلزم منه أيضا أن يكون علم واحد يقوم بمحلين ولو صح ذلك يصح أن يكون الواحد منا موصوفا بنصف علم وذلك محال فإن العلم الواحد لا يتبعض ولا ينقسم إذ العلم للواحد إنما يعقل في محل واحد بمعلوم واحد في زمان واحد فيما يقبل الزمان والتعدد وباطل أيضا أن يقال أنه يكون عالما بعلم آخر فإنه يؤدي إلى حدوث الأقانيم بل إلى حدوثه وذلك كله محال

---

(١) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام شمس الدين القرطبي ص/١٣٤

إلزام آخر يظهر تناقضهم

وذلك أنه قد تقدم من مذهبهم أنهم قالوا في الأقانيم أنها غير متباينة ولا مفترقة ثم أنهم قد قالوا هنا." (١)

"فإنه يلزم منه أن يكون جسما وهو باطل على الله تعالى ومحال وإن كان خارجا عنها لزم تحديده أيضا لأنه لا يكون خارج لا محدود متحيز فيلزم أن يكون بجهة من الصورة وإذا كان بجهة كان جسما وهذا تشبيه

وأيضا فإذا كان بجهة من الصورة التي ظهر فيها كان مفارقا لها وإذا كان مفارقا لها لم يظهر فيها وإن ظهر فإنما يظهر بنفسه لا بالصورة وإذا كان لا داخلا فيها ولا خارجا عنها استحال عليه أن يظهر بها أو فيها لأن ما ليس بمتحيز ولا داخل ولا خارج لا يظهر في جسم متحيز لأنه من حيث كان ليس بداخل فيها فقد فارقها وإذا فارقها لم يكن فيها وإذا لم يكن فيها لم يظهر فيها

ولو جاز أن يظهر في كل ما ليس بداخل فيه ولا خارج عنه لجاز أن يظهر في كل موجود وإذا جاز ذلك فلعله قد اتخذ الأنبياء كلهم حجابا يظهر فيهم وهذا مما يأبونه وهو محال عندهم

وأيضا فإن الله تعالى عندهم لا يرى بإنفراد من غير صورة ولا يظهر دونها فكذلك يلزمهم أن يبقى على حاله لا يظهر وإذا وجد صورة إذ ليس بداخل فيها ولا خارج عنها

فإن الصورة لا تكسبه أمرا أوجب له ظهورا إلا لم يكن له وهذا بين الإستحالة إذ يلزم على ذلك تغيره عند العاقل المنصف

نكتة أخرى

وهي أنا نقول هل يجوز أن يرى الباري تعالى ويظهر من غير صورة أم لا يجوز فإن جاز ذلك فلم حتمتم اتخاذ الصورة عليه وقلتم أنه لا يظهر ولا يرى إلا بصورة وإن قلتم لا يرى ولا يظهر إلا بإتخاذ صورة فإذا وقع بصر الناظر فأما أن يقع على تلك الصورة أو على الله وعليهما

فإن قلتم وقعل البصر على الصورة لا عليه فالمرئى إذن هي الصورة المخلوقة لا الخالق وإن وقع البصر على الخالق وحده لا على الصورة فهو المرئى ولا ترى الصورة فإن الصورة ليست هي الخالق تعالى والرائي لم ير إلا الصوت فإذن لم ير الخالق وإن وقع البصر عليهما لزم عليه أن يرى الرائي شيئين الخالق والصورة." (٢)

---

(١) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام شمس الدين القرطبي ص/١٣٨

(٢) الإعلام بم ا في دين النصارى من الفساد والأوهام شمس الدين القرطبي ص/١٥٢

"بسلامتها أنها لم تقر على ما تلقيت من موسى بل زيد فيها مالم يتلق عن موسى مثل الذي حكيناه من ذكر وفاته وحزن بني إسرائيل وحكاية قول كلم الله موسى وهذا يعلم منه على القطع أن الله لم يقله لموسى ولا موسى قاله عن نفسه يعلم ذلك من وقف عليه وتتبعه بضرورة مساق الكلام ولا بد فالذي زاد ذلك لعله الذي وقع الخلل من جهته

وأما ما ذكرتم من حكم الأنبياء بها فليس فيه حجة لإمكان أن تنازعوا في قولكم كانوا يحكمون بها بل لعلهم كانوا يحكمون بما كان الله يعلمهم بما يوافق شريعة موسى ولا يخالفها

ولو سلمنا أنهم كانوا يحكمون بها فنقول كل شيء حكم به الأنبياء من التوراة فليس بمحرف وأما ما لم يحكموا به منها فلعله الذي حرف مثل الأخبار التي حكيناها ونحكيها إن شاء الله تعالى

فإن قيل فيلزم منه أن يقر الأنبياء على الخطأ ويتحدثوا بالكذب فإنهم كانوا يتحدثون بها قلنا ليس بكاذب من حكى شيئا يعتقد صح‍ته لا يتعلق به حكم الله تعالى وإن كان ذلك الخبر في نفسه مخالفا لما في الوجود فإنه إنما يحكى عن إعتقاده وهو حق وإنما الكاذب الذي يخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه من العلم بذلك وهو حد الكذب عندنا وحقيقته

وهذا إنما يجوز في حكاية الأخبار التي لا يتعلق بها حكم وأما ما تعلق به حكم منها فلا يجوز ذلك إذ الأنبياء معصومون فيما يبلغونه من الأحكام عن الله تعالى وإنما قلنا هذا حذرا من أن ننسب إلى الله تعالى ما لا يليق بجلاله أن ينزله في كتابه ولا أن يناجي به صفوة أحبابه من الفواحش والفجور التي حكوها في التوراة وادعوا أنه فيها مسطور مع أنه ليس في ذكرها فائدة بل هي بكل ضلالة عائدة

وكذلك تنزه موسى والأنبياء بعده صلوات الله عليهم عن ذلك الكلام الغث الركيك الذي لو حكى مثله عن بعض السفلة لأنف منه واستحى منه ولما كان ينبغي لعاقل أن يلتفت ويصغى إليه ولكان يجب عليه أن يعرض عنه وينك‍ره إذا سمعه هذا إذا كان محكيا عن." (١)

"وعبد غير الله أن يبتلى بهذه الأدواء الثلاثة وأن يكونوا بني زنى ولا يقدرون على أن ينكروا أنهم قد أشركوا بالله وأنهم عبدوا الأوثان بعد موسى فيلزم من ذلك إن لم يكن ذلك الكلام محرفا أن يكونوا كلهم بني زنى وقرحانين وموصوفين بالفاحشة الكبرى

وحكوا في سفر صموئيل الثاني أن داوود عليه السلام اطلع من قصره فرأى إمرأة من نساء المؤمنين تغتسل في دارها فعشقها وبعث فيها فحبسها أياما حتى حبلت تعالى الله أن يجرى ذلك على رسله ثم ردها وكان

---

(١) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام شمس الدين القرطبي ص/١٩٢

زوجها يسمى أوريا غائبا في العسكر ولما علمت المرأة بالحمل أرسلت به إلى داوود فبعث داوود إلى يوآب بن صوريا قائده على العسكر يأمره أن يعث إليه بأوريا زوج المرأة فجاء فصنع له طعاما وخمرا حتى سكر وأمره بالإنصراف إلى أهله ليوقعها فينسب الحمل إليه ففهم الأمر أوريا وتخابث فلم يمش إلى أهله وقال حاشى لله أن يكون الملك هنا دون أهله وأمشى أنا إلى أهلي فلما يئس داوود منه رده إلى العسكر وكتب إلى القائد أن يصدر به في القتال مستقتلا له فقفل أوريا وقتل معه من المؤمنين سبعة آلاف وفزع القائد من داوود لقتل العدد العظيم من المؤمنين وقال للرسول إذا أنت أخبرت الملك داوود بقتل الناس ورأيته قد غضب قل له سريعا إن أوريا قتل فيهم ففعل الرسول وسكن داوود من بعد الغضب وسر بموت أوريا وهانت عليه من أجل موته دماء المؤمنين

فأعتبر هذه الفواحش المنكرة وهذه الصفات المذمومة المستقذرة هل تليق بأولى الديانات فكيف بمعدن النبوات وهل يحمد ذكرها عند ذوي المروءات فكيف عند الحي الكريم إله المخلوقات تبا لهم ولمصدقهم وخسرا براحنة وجذعا وعقرا فوالله لقد افتروا على رسل الله وكذبوا على كتب الله ﴿افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين﴾." (١)

"كراما كاتبين يكتبون ما نفعل فهم الشهود العدول الذي ليس لطاعن عليهم ما يقول وستقدم فتعلم ثم العجب من جرأتك أنك سببت خليل ربك حيث قلت رشح الجلد المدبوغ في قصرية هاجر هذا لإبراهيم ذم صريح صدر من جاهل وقبيح هنا يرد عليك قولك كيف قلت ما لا تعلم وكيف تجرمت في خليل الرحمن أن تتكلم وستلقاه يناضل عنه الله

ثم من ركيك الإستعارة أن الذي ذممت به إسماعيل يلزم منه ذم إسحق والذي ذممت به هاجر يلزم منه ذم سارة فإن الجلد الذي رشح في قصرية هاجر هو الذي رشح في قصرية سارة وأصل النطفة التي كان منها إسماعيل هو بعينه الذي كانت منه نطفة إسحق وهذا كله ذم لإبراهيم ولعن فقد حاق بك وبمن قال بقولك لعنة الله التي قال فيها لإبراهيم في التوراة وألعن لاعنيك ثم أعجب من ذلك كله اعتذارك عن قبيح ما أتيت حيث قلت لما بعث إلى أولا كتاب بالسفه والسب رددت له الجواب بأمه هاجر

فكأنك قلت لما سببتني أنت أسب أنا هاجر التي إذا سبت تعدى سبها إلى سيدها إبراهيم ثم إنك صرحت بسب إبراهيم فلزمك على ذلك سب إسحق وأمه سارة فأنت في هذه الفعلة بمنزلة من سبه رجل في وجهه فأخذ المسبوب ينكل الساب بأن يسب أبا نفسه أعنى نفس المسبوب وهذا ما لا يرضى به عاقل ولا متدين

---

(١) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام شمس الدين القرطبي ص/١٩٩

جاهل

ثم قلت بعد ذلك عهدا لغدرك القبيح ما قلت هنالك ولم تقل فيها عشر ما قال الله في التوراة وعن إبنها وهذا القول منك يوهم أن الله تعالى ذمها وإبنها في التوراة وهذا على الله وعلى كتابه كذب صراح وكفر براح ثم ذكرت بعض قصه هاجر مع إبراهيم ولم تسقها بكمالها لئلا تفتضح وتظهر كذبك وخزيك." (١)

"حكم الله فما لكم تنكرون ما بمثله تعترفون وتكذبون عين ما تصدقون فلعل المعتوه الذي لا يعرف مابه يفوه

ثم لا ينكر عاقل حكمة الله تعالى في شرعية كثرة النساء إذ مقصوده بذلك إنما هو تكثير النسل وعمارة الدنيا بالذراري ليكثر الصالحون لما أراد الله بهم من الكرامة وليكثر الطالحون لما أراد الله بهم من الشقاوة والتعذيب ولتنفذ على خلقه أحكامه وتجري عليهم أقداره ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾

وأما إعتراضه بالطلاق ورد المطلقات فقد تقدم ذكره على أوضح المقالات وأشفينا في الجواب على أحسن الغايات فلينظره من أراده في باب النبوات

وأما إعتراضهم على إعتقادنا أن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء فقد قدمنا فيه قولا كافيا ولكنا مع ذلك نؤيده أيضاحا فنقول

قد قام الدليل القاطع والبرهان الصادع على أن الله تعالى منفرد بخلق الموجودات ومريد لكل الحادثات لا يخرج عن قدرته ممكن ولا يشذ عن إرادته حادث والهدى والضلال من الحوادث فإذن هما مستندان إليه وموجودان بإرادته وتحقيق هذا البرهان يعرف في موضعه

ثم نقول لا يشك عاقل أن الهدى والضلال وما في معناهما أمور محدثة وأفعال موجودة بعد أن لم تكن وكل فعل محدث فلا بد له من فاعل محدث بالضرورة ففاعل الهدى والضلال وخالقهما إما أن يكون الله سبحانه أو غيره محال أن يكون غير الله لاستحالة وجود خالقين ويلزم منه إمتناع الخلق كما قدمنا حين ذكرنا دلالة التمانع فلم يبق إلا أن يكون الفاعل هو الله تعالى إذ لا خالق إلا هو ولا مبدع سواه

ثم نقول للنصارى صلب المسيح وقتله إما أن يكون ضلالا وإما أن يكون هدى ومحال أن يكون هدى فإنكم تكفرون من فعل ذلك." (٢)

---

(١) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام شمس الدين القرطبي ص/٢٣٠

(٢) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام شمس الدين القرطبي ص/٤٥٥

"على تحققه ونزوله، ويلزم من ذلك قدمه في الإجماع. فإن قيل: نسلم أن كلام الله قديم، ولكن لا نسلم كونه منزل، وما ذكرتم من الآيات والأخبار ودعوة الإجماع، كل ذلك لا يدل على أن القديم منزل، بل يدل على نزول هذه العبارة عن ذلك القديم، وليس ذلك إلا عين مذهبنا فإنا نسلم أن عبارة القديم ودلالته منزلة والكلام القديم عندنا غير ذلك وهو قائم بذات الله تعالى، ومستحيل نزوله وجميع الإطلاقات الواردة في الآيات والأخبار كلها بطريق المجاز لفهم الله منها ولما استحال نزول القديم وورود التغيرات عليه وجب حمل النزول في هذه الإطلاقات على المجاز ليكون ذلك تقريرا للقواعد العقلية ونسجا على منوال اللغة في استعمال المجاز الصادف عن الحقيقة، على أنا أقول الكلام على بطلان مذهبكم من عشرين وجها: الأول: أن ماذكرتم مخالف لبديه العقل فيكون مردودا لأنا نشاهد محال هذه الحروف قبل تسطيرها خالية عنها، ثم بعد ذلك نشاهدها١ موجودة، والقديم مستحيل بعد أن لم يكن. الثاني: هذه الحروف يلازمها التركيب وهو من لوازم الأجسام ولازم المحدث محدث. الثالث: يلزم تنجيس القديم فيما إذا كتب بالحبر النجس وقول ذلك قبح في الإسلام. الرابع: هذه الحروف المشاهدة في هذا المصحف المعين مثلا إما أن تكون قديمة أو لا، والأول يلزم منه تعدد القدماء، ضرورة أنها غيرها. والثاني هو مذهبنا. الخامس: لو حلت الصفة القديمة بهذا المحل المعين فإما أن تفارق ذات البارئ أو لا، والأول يلزم منه خلو ذاته عن هذه الصفة. والثاني يلزم منه قيام الشيء

١ في الأصل: نشاهد والصواب ما أثبتاه.." (١)

"الثاني: يلزم منه ارتفاع التكاليف بأسرها لأنها إنما أوجبت بكلام الله تعالى، وهذا غير كلام الله ومحال أن يكون هذا غير كلام الله، فإن في فتح هذا الباب مفسدة عظيمة.

الثالث: لو لم يكن المراد ما ذكرنا، للزم منه العبث في قوله ﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ [التوبة:٦] إذ الإجارة حينئذ تكون حاصلة بغير كلام الله، أو يلزم منه المحال، فإن سماع القائم بالنفس مع كونه قائما محال، وكذلك قوله تعالى: ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله﴾ (البقرة) (٧٥)

وقول النبي صلى الله عليه وسلم" إن قريشا منعتني أن أبلغ كلام الله ربي "١ وليس المراد بهذا إلا ما ذكرنا.

الرابع: لو لم يكن ما ذكرناه ثابتا، لما ثبتت هذه الأحكام من وجوب تعظيم المصحف واحترامه، وتحريم مسه إلا على طهارة، حتى أنه نقل عن جماعة من العلماء والزهاد رحمهم الله، أنهم ما دخلوا بيتا فيه

(١) جزء فيه ذكر اعتقاد السلف في الحروف والأصوات النووي ص/٤٠

مصحف إلا على طهارة، لأن هذه الأمور لا تفعل طبعا إلا لكلام الله تعالى إما بالإجماع أو الدوران، لا يقال يفعل ذلك لدلالتها على القديم، لأنا نقول: فكتب الحديث والفقه والتفسير تدل على ما يدل عليه من الحل والحرمة، والمجموع منتف عليه.

الخامس: لو لم يكن هذا المنزل غير كلام الله تعالى على الحقيقة لما انعقدت يمين الحالف به، ضرورة عدم الانعقاد بالمحدثات واليمين منعقدة فيها إذا قال: وما في المصحف من كلام الله. كيف والتحليف بالمصاحف من لدن الصحابة إلى زماننا هذا شائع بين الناس من غير إنكار فيكون ذلك إجماعا.

السادس: لو قيل لقارئ يقرأ آية: أنه يقرأ كلام الله، لا يخطأ فيه هذه القضية

---

١ رواه أبو داود (٤٧٣٤) والترمذي (٢٩٢٥) والنسائي في"الكبرى" (٧٧٢٧) وابن ماجة (٢٠١) وأحمد (١٤٧٧٠) والدار مي (٣٢٣٢) من حديث جابر بن عبد الله.

قال الترمذي: هذا الحديث غريب صحيح.." (١)

"صلى الله عليه وسلم، إذ هو العمل والأصل والقرآن، وفرارا عن الوقوع في هذه المحذورات وإخراجا للصحابة رضوان الله عليهم من الجهالات، ولا خفاء على ذي بصيرة أن هذا هو الدين القويم والصراط المستقيم.

وأما الجواب: عما ذكروه من الأسئلة العقلية: قلنا: أما الأول: فنسلم ما ذكرتموه من المشاهد الحسية، لكن ما هو مشاهد من السواد والحمرة، والشخصيات الكسبية، فهو محدث عندنا، والحرف القديم بالقبلية والبعدية، إنما كانت باعتبار ما هو محدث من مجموع ما ذكرنا، مع كونه في هذا المحل، والحرف منفك عن هذه الأمور، فعلم أنه لا يلزم مما ذكرتم حدوثها، لا يقال الإشكال بحاله، فإن التقسيم ورد على نفس الحرف، إﷺما أن يكون خاليا عن العمل، أو لا يكون خاليا عنه، فإن كان الأول فوجوده حينئذ بعد أن لم يك، فيعود الإشكال، وإن كان الثاني، فيلزم الخلاء للوجود وهو محال، لأنا نقول يكون خاليا عنه، لكن لما كان ذاتيا في قدمه، وعدم الوجود في هذا المحل لا ينفي الوجود، فالمنافاة إنما تقع لو وجد بعد أن لم يكن أصلا.

الثاني: قولكم هذه الحروف يلازمها التركيب.

إن عنيتم بالتركيب أن كلمات يصدق على واحد منها لا يصدق على أخرى.

---

(١) جزء فيه ذكر اعتقاد السلف في الحروف والأصوات الن و وي ص/٤٦

فإن قلتم: إن ذلك يستحيل على القديم.

فإن كلما يصدق على صفة من صفاته لا يصدق على أخرى.

وإن عنيتم التركيب الجسماني فلا نسلم تحقق الملازمة حينئذ كما لا يستحيل وجود موجود، لا جوهر ولا جسم ولا عرض، فلم يستحيل وجود حروف يلازمها التركيب مع ما سلف في فصل الحروف من صحة القسمة العقلية، ولئن سلمنا أنه يلازمها التركيب، فلم قلتم أنه يلزم منه حدوثها؟

قولكم: لازم المحدث محدث.." (١)

"وأنه – سبحانه وتعالى – ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا (١)، وكذلك يوم عرفة (٢) (٣)، كما ثبت في الأحاديث الصحيحة المرويات عن جماعة من

---

(١) كما في الحديث الذي رواه البخاري في كتاب التهجد (١/ ٣٤٧)، باب: الدعاء والصلاة من آخر الليل برقم (١١٤٥).

ورواه مسلم (١/ ٥٢١) في كتاب صلاة المسافرين، باب: الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، بالأرقام: (١٦٨ إلى ١٧٢)، كلاهما عن أبي هريرة – رضي الله عنه – أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: "ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟ " واللفظ للبخاري، وقد رواه غيرهما، وهو من الأحاديث المتواترة التي تلقتها الأمة بالقبول. وقد ألف الدارقطني – رحمه الله – كتاب النزول وذكر فيه روايات هذا الحديث، ولابن تيمية – رحمه الله – سفر عظيم، وهو: شرح حديث النزول، جواب عن سؤال ورد اليه.

(٢) كما في الحديث الذي رواه البغوي في شرح السنة (٧/ ١٥٩) رقم (١٩٣١) عن جابر قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: "إذ كان يوم عرفة إن الله ينزل إلى السماء الدنيا، فيباهي بهم الملائكة فيقول: انظروا إلى عبادي أتوني شعثا، غبرا، ضاحين، من كل فج عميق ... " الحديث، ورواه ابن منده في التوحيد برقم (٨٨٥)، وأبو يعلى في المسند برقم (٢٠٩٠)، وابن خزيمة في صحيحه برقم (٢٨٤٠) ورجاله ثقات وإسناده قوي، وابن حبان في صحيحه برقم (٣٨٥٣)، والطحاوي في مشكل الآثار (٤/ ١١٤)، والبزار في مسنده برقم (١١٢٨). ورواه مسلم بلفظ الدنو في صحيحه (٢/ ٩٨٢) في كتاب الحج، باب

---

(١) جزء فيه ذكر اعتقاد السلف في الحروف والأصوات النووي ص/٥١

كتاب الحج، باب فضل الحج والعمرة ويوم عرفة، برقم (١٣٤٨)، عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبدا من النار، من يوم عرفة، وإنه ليدنو ثم يباهي بهم الملائكة، فيقول: ما أراد هؤلاء؟ ".

(٣) نزول الله يوم عرفة هل هو دنو أو نزول أو تجل؟.

الصحيح من مذهب أهل السنة والجماعة أنه يشمل هذه المعاني كلها، فهو قرب الرب حقيقة من عباده، ونزوله لهم حقيقة، ولا يلزم منه حلول ولا اتحاد واختلاط بالمخلوقين كما زعم غلاة المتصوفة، وهو من الصفات الفعلية التي يجب إثباتها لورود النصوص بذلك. وعند أهل الكلام والفلسفة أنه قرب غير حقيقي بل ظهور =." (١)

"في هذا الحديث للرؤية بالرؤية لا للمرئي (١) بالمرئي (٢)؛ إذ الله لا يشبهه شيء.

والكفار عن رؤيته - سبحانه وتعالى - محجوبون، فإن قيل: فقد ثبت في الصحيح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان" (٣)، وهذا (٤) عام في الكفار والمسلمين، إذ الظاهر منه رؤيتهم له سبحانه مع الغضب عليهم. قلنا: لا يلزم من الكلام الرؤية، وغضبه سبحانه عليهم حجابه عنهم، والله أعلم (٥).

= ١٦٣) رقم (١٨٢) بلفظ: "هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟ " قالوا: لا. قال: "فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك ... "، وزاد مسلم: "هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ " قالوا: لا، يا رسول الله".

(١) في (ظ) و (ن): (لا المرئي).

(٢) من قوله (ورؤية المؤمنين ربهم ..) إلى: (... لا للمرئي بالمرئي) نقله المؤلف من عقيدة السلف للصابوني بتصرف (ص ٢٦٣ - ٢٦٤).

(3) أخرجه البخاري في التوحيد، باب كلام الرب - عز وجل - يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم (١٣/ ٤٧٤) رقم (٧٥١٢)، ومسلم في الزكاة، باب الحث على الصدقة ... (٢/ ٧٠٣) رقم (١٠١٦) (٦٧) من حديث عدي بن حاتم بلفظه مطولا، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان، فينظر أيمن منه فلا يرى إلا ما قدم من عمله، وينظر أشأم منه فلا يرى إلا ما

---

(١) الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد ابن العطار ص/١١٣

قدم، وينظر بين يديه فلا يرى إلا النار تلقاء وجهه، فاتقوا النار ولو بشق تمرة".

(٤) من قوله: (وهذا عام في الكفار ...) يبدأ النقص في (ظ).

(٥) تنازع الناس في الكفار، هل يرون الله - عز وجل - يوم القيامة، ثم يحتجب عنهم؟ أم أنهم لا يرونه بالكلية على ثلاثة أقوال، والراجح عدم ذلك -كما هو ظاهر اختيار المؤلف - لأن الرؤية أعظم نعيم الجنة، ولعموم قوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [المطففين: ١٥]، وقيل: يراه المؤمنون والمنافقون فقط، دون بقية الكفار، ثم يحتجب عن المنافقين.

وهذه المسألة - رؤية الكفار لله تعالى يوم القيامة - ليست من الأمور التي تجب فيها المهاجرة والمقاطعة، فإن الذين قالوا بما سبق عامتهم من أهل السنة والجماعة، =." (١)

"فصل (٦)

أحكام المعتقدات في صفاته سبحانه قطعية، لا يتصور الاختلاف فيها. فما ثبت منها في الكتاب العزيز والأحاديث الصحيحة وجب الإيمان به، ولا نقول: إنه يجب الجمع بين المختلف منها ظاهرا كما يجب الجمع بين المختلف من الأحاديث في الأحكام الفروعية، لما يلزم من الكفر في الأول دون الثاني، بل الاجتهاد في ذلك وتأليف الأدلة الفروعية مثاب على الخطأ فيه، بخلاف الخطأ في الأصول فإنه كفر (١)؛

= ويجب أن لا يهجر من سكت عنها ولم يقل بشيء كما ينبغي أن لا يجعلها أهل العلم امتحانا وشعارا يفرقون به بين أهل السنة والمبتدعة، كما ينبغي ألا يشغل بها عوام المسلمين.

انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٥٠١ - ٥٠٤)، (٦/ ٤٨٦)، وحادي الأرواح لابن القيم (ص ٣٢٩).

وقال ابن كثير في تفسيره (٤/ ٤٨٦) في تفسير هذه الآية: (وقوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ أي: لهم يوم القيامة منزل ونزل سجين، ثم هم يوم القيامة مع ذلك محجوبون عن رؤية ربهم وخالقهم. قال الإمام أبو عبد الله الشافعي: وفي هذه الآية دليل على أن المؤمنين يرونه - عز وجل - يومئذ. وهذا الذي قاله الإمام الشافعي - رحمه الله - في غاية الحسن، وهو استدلال بمفهوم هذه الآية).

(١) اختلف العلماء في مسألة حكم وقوع الخلاف في الأصول اختلافا كبيرا، وأجملها في الأقوال الآتية:

القول الأول: أن المخطئ في الأصول آثم، لأنه لا يجوز ولا يصح وقوع الاختلاف فيه، ونسب ذلك لجمهور العلماء.

---

(١) الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد ابن العطار ص/١٤٧

القول الثاني: أن مخالف ملة الإسلام من المخطئين في الأصول لا إثم عليهم إن كانوا مجتهدين، أما إن كانوا معاندين فالإثم ثابت في حقهم، وهو منسوب =." (١)

"ولما يلزم من قياس الغائب على الشاهد (١) وهو ضعيف في الفروع، باطل في الأصول.

= للطوفي (٣/ ٦٥٩، ٦١١)، والتفريق بين الأصول والفروع للدكتور سعد الشثري (٢/ ٣٠١ - ٣٢٣).

(١) بين الغزلي في معيار العلم (ص ١٣٤) ماهية قياس الغائب على الشاهد بقوله: (التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ومعناه: أن يوجد حكم في جزء معين واحد فينقل حكمه إلى جزء آخر يشابهه بوجه ما)، ثم وضح ذلك بمثال قائلا: (ومثاله في العقليات أن تقول: السماء حادث لأنه جسم قياسا على النبات والحيوان، وهذه الأجسام التي يشاهد حدوثها ....).

والحق أن هذه عبارة مجملة، منها ما هو حق ومنها ما هو باطل، وفي ذلك يقول ابن تيمية - رحمه الله - في نقض التأسيس (٢/ ٤٩٥): (قياس الغائب على الشاهد باتفاق الأمم ينقسم إلى حق وباطل، فإن لم يتبين أن هذا من الباطل لم يصلح رده بمجرد ذلك). ولقد أشار - رحمه الله - إلى اضطراب موقف المتكلمين والفلاسفة من هذه الصورة من صور الاستدلال، فإنهم يستعملونها تارة، ويرفضونها تارة. فيستعملونها لإثبات ما يوافقهم من آراء، ويرفضونها إذا استعملها خصمهم فيما يخالفهم من آراء.

يقول ابن تيمية - رحمه الله - في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٦): (المتكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالتهم هم في قياس الغائب على الشاهد مضطربون، كل منهم يستعمله فيما يثبته، ويرد على منازعه ما استعمله في ذلك، وإن كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه، وسبب ذلك أنهم لم يمشوا على الصراط المستقيم، بل صار قبوله ورده بحسب القول لا بحسب ما يستحقه القياس العقلي، كما نجدهم أيضا في النصوص الأدبية كل منهم يقبل منها ما وافق قوله، ويرد منها ما خالف قوله.

وإن كان المردود من الأخبار المقبولة باتفاق أهل العلم بالحديث، والذي قبله من الأحاديث المكذوبة باتفاق أهل العلم والحديث، فحالهم في الأقيسة العقلية كحالهم في النصوص السمعية، لهم في ذلك من التناقض والاضطراب ما لا يحصيه إلا رب الأرباب.

---

(١) الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد ابن العطار ص/١٤٨

وأما السلف والأئمة فكانوا في ذلك من العدل، والاستقامة، وموافقة المعقول الصريح والمنقول الصحيح؛ بحال آخر). =." (١)

"وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة (١)، وليس بمخلوق ككلام البرية، فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر، وقد ذمه الله تعالى وعابه وأوعده، حيث قال: ﴿سأصليه سقر﴾ [المدثر: ٢٦]، وعد الله سقر لمن قال: ﴿إن هذا إلا قول البشر﴾ [المدثر: ٢٥]، فعلمنا أنه قول خالق البشر، ولا يشبهه قول البشر. ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر فقد كفر، فمن أبصر هذا اعتبر، وعن مثل قول الكفار انزجر، وعلم أن الله تعالى في صفاته (٢) ليس كالبشر (٣) قلت: ونبغت (٤) طائفة فتكلمت في كيفية كلام الله، وهل هو بحرف وصوت كما نتكلم به؟، وكل هذا بدعة (٥) محدثة (٦) يلزم منه الحكم في صفات الله تعالى بالقياس، وقياس الغائب على الشاهد، وهما باطلان، والله أعلم.

---

(١) الحقيقة هنا تشمل اللفظ والمعنى.

(٢) في (ن): (بصفاته).

(٣) من قوله: (منه بدأ ..) وإلى: (.. ليس كالبشر) نقله المؤلف بتصرف من متن العقيدة الطحاوية (ص ٩).

(٤) في (ن): (ونبعت).

(٥) لعل المؤلف يقصد بذلك: أن إطلاق الكلام في هذه المسألة من حيث النفي والإثبات بدعة محدثة، لم تكن معروفة في القرون المفضلة، وهذا ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية عندما سئل عن كلام الله: هل هو حرف وصوت أم لا؟. فأجاب: (بأن إطلاق الجواب في هذه المسألة نفيا وإثباتا خطأ، وهي من البدع المولدة، الحادثة بعد المئة الثالثة، ثم قال: والصواب الذي عليه سلف الأمة - كالإمام أحمد والبخاري صاحب الصحيح، في كتاب خلق أفعال العباد وغيره وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم - اتباع النصوص الثابتة، وإجماع سلف الأمة، وهو أن القرآن جميعه كلام الله حروفه ومعانيه، ليس شيء من ذلك كلاما لغيره، ولكن أنزله على رسوله ... وأن الله تعالى يتكلم بصوت كما جاءت به الأحاديث الصحاح، وليس ذلك

---

(١) الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد ابن العطار ص/١٥٠

كأصوات العباد، لا صوت القارئ ولا غيره ...). انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٤٢ - ٢٤٤).
(٦) في (ن): (محرمة).." (١)
"وبوب عليه (١)، ولا أعلم له ناسخا ولا مخصصا ولا معارضا، والله أعلم.
وعمم بعض المالكية المسألة في سب الله - عز وجل - وسب رسوله - صلى الله عليه وسلم -، أو تكذيبهما، أو ما يلزم منه استنقاص ونحو ذلك، في أنه يقتل حتما، وأنا أعتقده، والله أعلم.

---

(١) أخرجه أبو داود في الحدود، باب الحكم فيمن سب النبي - صلى الله عليه وسلم - (٤/ ٥٢٩ - ٥٣٠) رقم (٤٣٦٢) من حديث علي: "أن يهودية كانت تشتم النبي - صلى الله عليه وسلم - وتقع فيه، فخنقها رجل حتى ماتت، فأبطل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دمها".
ومن طريق أبي داود رواه البيهقي في السنن الكبرى (٩/ ٢٠٠).
قال الألباني في إرواء الغليل (٥/ ٩١) رقم (١٢٥١): (إسناد صحيح على شرح الشيخين).." (٢)
". . . . .

= تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبا في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا ما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث الله لهم رسولا، وهذا خلاف النص قال تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء: ١٥].
النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنا، واذا نهى عن شيء صار قبيحا، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.
النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد، هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم - صلى الله عليه وسلم - بذبح ابنه: ﴿فلما أسلما وتله للجبين﴾ [الصافات: ١٠٣]، حصل المقصود، ففداه بالذبح .... فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به. وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف لذلك بدون أمر

---

(١) الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد ابن العطار ص/١٥٥
(٢) الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد ابن العطار ص/١٩٨

الشارع، والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع، وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب)، انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٤٣٤ - ٤٣٦).." (١)

"فصل (٢٧)

ولا يجب لأحد على الله شيء (١) (٢). بل كل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل. فلا يجب لأحد الجنة - وإن كان عمله أحسن الأعمال، وعبادته أخلص العبادات، وطاعته أزكى الطاعات - إلا أن يتفضل الله

= قال ابن عبد البر في الاستيعاب (١/ ٨): (الصحابة - رضي الله عنهم - قد كفينا البحث عن أحوالهم لإجماع أهل الحق من المسلمين، وهم أهل السنة والجماعة على أنهم كلهم عدول)، وقال النووي في شرح صحيح مسلم (١٥/ ١٤٩): (اتفق أهل الحق، ومن يعتد به في الإجماع على قبول شهاداتهم، ورواياتهم، وكمال عدالتهم - رضي الله عنهم -)، وقال ابن حجر في الإصابة (١/ ١٧): (اتفق أهل السنة على أن الجميع عدول، ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدعة).

(١) في (ظ) و (ن): (شيئا).

(٢) مسألة الوجوب، أو هل يجب على الله شيء؟، هي أثر من آثار اختلاف الناس في الحسن والقبح العقليين، فالمعتزلة يرون أن الله تجب عليه أشياء وأمور بالعقل، كما يتضح ذلك في أصلهم إنفاذ الوعيد.

وذهب الأشاعرة إلى أن الله لا يجب عليه شيء؛ لأنه هو المالك المتصرف في عباده!، ولا حق للمخلوق على الخالق بحال.

ومنهج السلف وسط بين الفريقين، إذ يقولون: إن العقل لا يوجب على الله أي شيء، ولكن لله أن يوجب على نفسه ما شاء، وله أن يحرم على نفسه ما شاء تكرما وتفضلا وفق حكمته البالغة، كما جاءت بذلك النصوص، ولا يلزم من إيجاب الله على نفسه أشياء أن يكون فاعلا بالإيجاب، أي: لا اختيار له؛ لأنه سبحانه أوجبه على نفسه باختياره.

انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٧٧٥)، وقاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (ص ٥٨).." (٢)

---

(١) الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد ابن العطار ص/٢١٦

(٢) الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد ابن العطار ص/٣٠٠

"ذكرته للتحذير منه لما يلزم من الدفع به عن نفسه تعاطي الأسباب المحرمة، والركون إليها، والفاسد، لا يدفع بالفاسد، وإنما يدفع بالحق، والله يعلم المفسد من المصلح.." (١)

"فساد أمته (١).

وروى بإسناده إلى ابن شهاب الزهري قال: (تعلم سنتي (٢) أفضل من عبادة مائتي سنة) (٣)، (٤).

وروينا بإسنادنا في كتاب المدخل للبيهقي عن أبي هريرة - رضي الله عنه -

---

= مثل أجر خمسين رجلا يعملون مثل عملكم"، قال عبد الله بن المبارك: وزادني غير عتبة، قيل: يا رسول الله أجر خمسين منا أو منهم، قال: "بل أجر خمسين منكم".

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب.

وابن ماجه في الفتن، باب قول الله تعالى: ﴿ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم﴾. (٢/ ١٣٣٠) رقم (٤٠١٤) من حديث أبي ثعلبة الخشني بلفظ مقارب، وصححه الألباني كما في الصحيحة (١/ ٨١٢) رقم (٤٩٤).

(١) بين العلامة محمد شمس الحق العظيم آبادي صاحب عون المعبود شرح سنن أبي داود (١١/ ٤٩٦) في شرح هذا الحديث، وبيان معناه، حيث قال: (فيه تأويلان: أحدهما: أن يكون أجر كل واحد منهم على تقدير أنه غير مبتلى ولم يضاعف أجره، وثانيهما: أن يراد أجر خمسين منهم أجمعين لم يبتلوا ببلائه).

وفضل الشخص المسلم في جزئية معينة لا يلزم منه الفضل في الكل، قال صاحب عون المعبود (١١/ ٤٩٦): (هذا في الأعمال التي يشق فعلها في تلك الأيام لا مطلقا، وقد جاء: "لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه"، ولأن الصحابي أفضل من غيره مطلقا).

(٢) في (ظ) و (ن): (تعليم سنة).

(٣) أخرجه الصابوني في عقيدة السلف (ص ٣١٨) من طريق معمر بن راشد، عن الزهري قال: (تعليم سنة أفضل من عبادة مئتي سنة).

ولم أقف عليه عند غيره فيما بحثت فيه، وقد أورد الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث آثارا قريبة في المعنى من أثر الزهري، منها أثر عن الشافعي (ص ١٩٣) رقم (٢٣٠): قال الربيع بن سليمان: سمعت الشافعي يقول: (طلب العلم أفضل من صلاة النافلة)، ومنها أثر عن المعافر بن عمران (ص ١٩٣)

---

(١) الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد ابن العطار ص/٣١٣

رقم (٢٢٨) قال: (كتاب حديث واحد أحب إلي من صلاة ليلة) ويقصد النافلة.

(٤) من قوله: (ومن تمسك بسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ....) وإلى: (... من عبادة مئتي سنة) نقله المؤلف بتصرف من عقيدة السلف (ص ٣١٧ - ٣١٨).." [١]

"الإجماع (١) (٢). ولم يخالف أحد من السلف فيه، وقال جماعة من علماء الخلف (٣): المجمع [عليه] (٤) على ضربين (٥):

أحدهما: ما علم من دين الإسلام بالضرورة، كإجماعهم على عدد الركعات في الصلوات الخمس، ومقدار نصب الزكاة، ووجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج، وتحريم الزنى واللواط والخمر، وأخذ الأموال بالباطل، والأخذ في الأعراض بغير حق ونحو ذلك، فمن أنكر ذلك كفر.

والثاني: ما يعرفه العلماء ويجهله العوام، كمقادير الفرائض لأهلها: ككون السدس للجدة، وللأخت من الأم السدس، وما (٦) شاكل ذلك، قالوا: فمنكر ذلك لا يكفر به؛ قالوا: لأنه لا يعرفه إلا العلماء [وهم قليل] (٧) فيلزم منه تكفير أكثر الخلق من المسلمين، وهذا الكلام ليس فيه تحقيق؛ لأن الإنكار غالبا لا يكون [إلا] (٨) بعد اعتراف، وهو المسمى بالجحود، وأما من لم يعرف شيئا فإنما (٩) نسميه

---

(١) الإجماع المعلوم الذي علم به ثبوت النص يكفر المخالف فيه، أما غير المعلوم فيمتنع تكفيره. انظر: مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٧٠).

(٢) نقله المؤلف بالنص من الشفا للقاضي عياض (٢/ ١٠٧٨ - ١٠٧٩).

(٣) في (ظ) و (ن): (الحلف).

(٤) في (ظ) و (ن) وليست في (ص).

(٥) هذا التقسيم الذي أورده المؤلف - رحمه الله - للمجمع عليه، قريب من كلام شيخه النووي - رحمه الله - في شرح صحيح مسلم (١/ ٢٠٥).

(٦) في (ظ) و (ن): (ما) بدون واو.

(٧) في (ظ) و (ن) وليست في (ص).

---

(١) الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد ابن العطار ص/٣٤٢

(٨) في (ظ) و (ن) وليست في (ص).
(٩) في (ظ) و (ن): (فإنا).." (١)

"للعمل لا يحبط إلا بشرط الموت عليه فإنه لا يحبط الكفر الطارئ إلا بشرط الموت أحرى وأولى لأن بقاء الشيء أولى من ابتدائه وحدوثه والدفع أسهل من الرفع ولهذا قالوا الردة والإحرام والعدة تمنع ابتداء النكاح دون دوامه كيف وتلك الأعمال حين عملت عملت لله سبحانه وقد غفر الله ما كان بعدها من الكفر بالتوبة منه.

ومن أصحابنا من قال يحبط العمل مطلقا لكن قال الإحباط هو إحباط الثواب لا إبطال العمل في نفسه بدليل أنه لا ينقض ما قبل الردة من الأمور المشروطة بالإسلام كالحكم والولاية والإرث والإمامة والذبح فلا تبطل صلاة من صلى خلفهم ولا يحرم ما ذبحه قبل الردة ولا يلزم من بطلان ثوابه مما فعله سقوط الواجب الذي لم يفعله فإن الردة تناسب التشديد لا التخفيف.

ثم نقول فعل المكتوبة له فائدتان إحداهما: أنه يقتضي الثواب.

والثانية: أنه يمنع العقاب الواجب بتقدير الترك فإذا ارتد ذهبت فائدة واحدة وهي الثواب وبقيت الأخرى وهي منع العذاب على الترك بحيث لا يعذب من فعل ويحبط عمله على نفس ما فعله من الخير وإنما يعذب على الكفر المحبط كما يعذب من لم يفعل وهذا الخلل يتعين جبره وإلا عوقب على الترك وهذا معنى ما يجيء في كثير من الأعمال الواجبة أنها غير مقبولة أي لا ثواب فيها وأن أبرأت الذمة بحيث لولا الفعل لكان مكلفا ولولا السبب المانع من القبول لكان فيها ثواب ولهذا قلنا إذا أتى قبل الردة ما يوجب الحد من زنى أو سرقة وغيرهما فإنه يقام عليه الحد بعد الإسلام الثاني نص عليه بخلاف من أقيم عليه الحد قبل." (٢)

"لم يبطل حكم الآذان قولا واحدا وكذلك أن كان بعد الشروع في الصلاة.

والثاني: لا يبطل وأن استمر على ردته وهو أصح قاله طائفة من أصحابنا لأنها عبادة قد انقضت فلم تبطل بالردة كسائر العبادات بخلاف الطهارة فإن حكمها باق ولأنه لا يبطل بعد فراغه شيء من المبطلات فلم تبطل بالردة كالصلاة وأولى وعكسه الطهارة وهذا لأن إحباط العمل لا يلزم منه بطلأنه كما تقدم في الطهارة.

فصل.

---

(١) الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد ابن العطار ص/٣٥٧

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة ابن تيمية ص/٤٠

يستحب أن يفصل بين الآذان والإقامة للمغرب بجلسة بقدر ركعتين قال في رواية المروذي بين الآذانين جلسة في المغرب وحدها لأن في حديث الأنصاري الذي رأى الآذان رأيت رجلا كان عليه ثوبين أخضرين فقام على المسجد فأذن ثم قعد قعدة ثم قام فقال مثلها" رواه أحمد وأبو داود وفي رواية قال: "رأيت الذي أذن في المنام أذن المغرب وقعد بين الآذان والإقامة قعدة" رواه حرب وعن أبي بن كعب قال: قال." (١)

"تكميلا للتزين بستر المنكب فكيف يأذن للامة أن تصلي وظهرها وصدرها مكشوف مع العلم بان انكشاف ذلك منها أشد قبحا وتفاحشا من انكشاف منكب الرجل ولأن الأصل أن عورة الأمة كعورة الحرة كما أن عورة العبد كعورة الحر لكن لما كانت مظنة المهنة والخدمة وحرمتها تنقص عن حرمة الحرة رخص لها في إبداء ما تحتاج إلى إبدائه وقطع شبهها بالحرة وتمييز الحرة عليها وذلك يحصل بكشف ضواحيها من رأسها وأطرافها الأربعة فأما الظهر والصدر فباق على الأصل.

والحديث المتقدم لا دليل فيه لأنه لا يلزم من إباحة النظر إليها بالملك أن يكون المنظور ليس بعورة فإن النظر يباح من المالك والمملوك وذوي المحارم إلى أشياء يجب سترها في الصلاة لكن نظر الزوج والسيد المباح لهما الوطء اعم من نظر غيرهما.

فصل.

وسواء في ذلك الأمة المزوجة والمتسراة غير المستولدة والمدبرة والمكاتبة والمعلق عتقها بصفة لأن رقهن باق بحاله وما انعقد لهن من أسباب الحرية ليس بلازم وقد تقدم حديث أنس في صفية بأنه دليل على أن السرية لم تكن تحجب حجب الزوجة هذا قول أكثر أصحابنا." (٢)

"القاضي إنما اشترط البناء الشاخص في موضع لم يكن بين يديه شيء من العرصة وأن المشروط عنده أحد امرين شيء من أرض السطح أو البناء كما أنه في الصلاة إلى الباب اعتبر أحد أمرين أما اما كون الباب سترة له أو كون شيء من العرصة بين يديه وهذا أيضاح وتبيين لأنه يلزم من كون الباب والسترة بين يديه أن يكون بين يديه شيء من العرصة.

ووجه ذلك أن الواجب استقبال هوائها دون بنائها بدليل المصلي على أبي قبيس وغيره من الجبال العالية فإنه إنما يستقبل الهواء لا البناء بدليل ما لو انتقضت الكعبة والعياذ بالله فإنه يكفيه استقبال العرصة والهواء فعلى هذا إذا صلى في الحجر وهو مستدبر البناء أو مستقبل الممر وقلنا أن استقبال الحجر جائز فيجب

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة ابن تيمية ص/١٣٣

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة ابن تيمية ص/٢٧٥

أن يجزئه وفيه قبح.

والأول أصح لما تقدم من الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "سبعة مواطن لا تجوز الصلاة فيها وعد منها فوق ظهر بيت الله" وفي لفظ: "ظاهر بيت الله".

وعن عمر رضي الله عنه: "أنه نهى عن الصلاة على ظهر الكعبة" ذكره القاضي فلو لم تجب الصلاة إلى شيء شاخص مرتفع لم يكن بين ظاهر بيت الله وباطنه فرق بل هذا نص في منع الصلاة فوق ظهر بيت الله ولا يجوز أن يحمل على ما إذا سجد على منتهى الكعبة لأن الحديث عام في جميع المواضع التي فوق الظهر عموما مقصودا وهذه الصورة نادرة لا يجوز أن تقصد وحدها من مثل هذا العموم مع غير قرينة يبين بها مراد." (١)

"بلغوا به الأرض فجعل ابن الزبير اعمدة يستر عليها الستور حتى ارتفع بناؤه.

وهذا من ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهم دليل على أن القبلة التي يطاف بها ويصلى إليها لا بد أن تكون شيئا منصوبا شاخصا وأن العرصة ليست قبلة ولم ينقل أن احدا من السلف خالف ذلك ولا انكره.

نعم لو فرض أنه قد تعذر نصب شيء من الأشياء موضعها بان يقع ذلك إذا هدمها ذو السويقتين من الحبشة في اخر الزمان فهنا ينبغي أن يكتفي حينئذ باستقبال العرصة كما يكفي المصلي أن يخط خطأ إذا لم يجد سترة فإن قواعد إبراهيم كالخط ولأنه فرض قد عجز عنه فيسقط بالتعذر كغيره من الفروض ولا يلزم من الاكتفاء بالعرصة عند استقبال البناء الإكتفاء بها عند القدرة على استقبال البناء لأن فرض استقبال القبلة يسقط بالعجز كالخائف والمحبوس بين حائطين وغيرهما وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا امرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم" ولا يمتنع الصلاة في شيء من الاوقات ولا الطواف بالبيت لعدم البناء اصلا إذا تعذر في تلك الساعة الطواف والصلاة إلى بناء كما لا يمتنع الصلاة لتعذر شيء من شروطها واركانها.

وذكر ابن عقيل وغيره من أصحابنا أن البناء إذا زالت صحت الصلاة إلى هواء البيت مع قولهم أنه لا يصلي على ظهر الكعبة ومن قال هذا يفرق بأنه إذا زال لم يبق هناك شيء شاخص مستقبل بخلاف ما إذا كان." (٢)

"هناك قبلة تستقبل ولا يلزم من سقوط استقبال الشيء الشاخص إذا كان معدوما سقوط استقباله إذا كان موجودا كما فرقنا نحن بين حال امكان نصب شيء وحال تعذر ذلك وكما يفرق في سائر الشرائط

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الصلاة ابن تيمية ص/٤٩٠

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الصلاة ابن تيمية ص/٤٩٤

بين حال الوجود والعدم والقدرة والعجز.

فإذا قلنا لا بد من الصلاة إلى شيء شاخص فإنه يكفي شخوصه أنه شيء يسير كالعتبة التي للباب قاله ابن عقيل.

وقال أبو الحسن الآمدي لا يجوز أن يصلي إلى الباب إذا كان إذا كان مفتوحا لكن أن كان بين يديه شيء منصوب كالسترة صحت الصلاة فعلى هذا لا يكفي ارتفاع العتبة ونحوها بل لا بد أن يكون مثل مؤخرة الرحل لأنها السترة التي قدر بها الشارع القبلة المستحبة فلان تقدر بها القبلة الواجبة أولى ثم أن كانت السترة فوق السطح ونحوه بناء أو خشبة مسمرة ونحو ذلك مما يتبع في مطلق البيع لو كان في موضع مملوك جازت الصلاة إليه لأنه جزء من البيت وأن كان هناك لبن أو اجر بقي بعضه فوق بعض أو خشبة معروضة غير مسمرة أو حبل ونحو ذلك لم يكن قبلة فيما ذكره أصحابنا لأنه ليس من البيت.

ويتوجه أن يكتفي في ذلك بما يكون سترة لأنه شيء شاخص في هواء البيت فاشبه بناءه فإن ذلك قبلة سواء اتصل بالعرصة أو لم يتصل بها ولأن البيت كان رضاما من الحجارة غير مبني مع كون الطواف به كان مشروعا ولأن حديث ابن عباس وابن الزبير فيه دليل على الاكتفاء بكل." (١)

"امتثال الأمر فيما يحكيه فيبقى في عهدته ولأنه لا يلزم من انصراف النية إليه عند الاطلاق انصرافها إليه إذا نوى غيرها كنية الفريضة ولأنه لو اخرج زكاة ماله الغائب فبان تالفا لم يجزه عن الحاضر ولو كفر عن يمين عينه بنيته ثم بان أنه لم يحنث لم يجزه عن يمين اخرى إذا كان الواجب عليه كفارتين ففي الصلاة أولى ولو كان عليه فائدتان من جنس فنوى إحداهما: لا بعينها أجزاه في أحد الوجهين لاتحاد الجنس كالزكوات والكفارات وهذا اختيار الآمدي وغيره.

وفي الاخر لا تجزئه حتى ينوي الأولى منهما لأن الترتيب شرط وهو قادر عليه.

فصل.

ولا يستحب أن يقصد في نيته أو لفظه نية اليوم الذي يصلي فيه ولا استقبال القبلة ذكره الآمدي وكذلك نية العدد أن كان مقيما أو مسافرا لأن هذا من شرط صحة الصلاة فلو شرع ذكره لشرع ذكر جميع الشرائط والأركان ولان المصلي وأن كان ينقسم إلى مستقبل وغيره كالخائف ونحوه والصل١ة وأن كانت تنقسم إلى رباعية كصلاة المقيم وثنائية كصلاة المسافر فإن." (٢)

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الصلاة ابن تيمية ص/٤٩٥

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الصلاة ابن تيمية ص/٥٨٤

"فإذا خاض فيما لا يعنيه، نقص من حسن إسلامه، فكان هذا عليه، إذ ليس من شرط ما هو عليه، أن يكونه مستحقا لعذاب جهنم وغضب الله، بل نقص قدره ودرجته عليه.

ولهذا قال تعالى: ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ [البقرة: ٢٨٦] . فما يعمل أحد إلا عليه أو له، فإن كان مما أمر به، كان له. وإلا كان عليه ولو أنه ينقص قدره. والنفس طبعها الحركة لا تسكن قط، لكن قد عفا الله عما حدث به المؤمنون أنفسهم ما لم يتكلموا به أو يعملوا به، فإذا عملوا به دخل في الأمر والنهي. فإذا كان الله قد كره إلى المؤمنين جميع المعاصي، وهو قد حبب إليهم الإيمان الذي يقتضي جميع الطاعات، إذا لم يعارضه ضد باتفاق الناس، فإن المرجئة لا تنازع في أن الإيمان الذي في القلب يدعو إلى فعل الطاعة ويقتضي ذلك، والطاعة من ثمراته ونتائجه، لكنها تنازع، هل يستلزم الطاعة؟ فإنه وإن كان يدعو إلى الطاعة، فله معارض من النفس والشيطان، فإذا كان قد كره إلى المؤمنين المعارض، كان المقتضى للطاعة سالما عن هذا المعارض.

وأيضا، فإذا كرهوا جميع السيئات لم يبق إلا حسنات أو مباحات، والمباحات لم تبح إلا لأهل الإيمان الذين يستعينون بها على الطاعات، وإلا فالله لم يبح قط لأحد شيئا أن يستعين به على كفر، ولا فسوق، ولا عصيان؛ ولهذا لعن النبي صلى الله عليه وسلم عاصر الخمر ومعتصرها، كما لعن شاربها. والعاصر يعصر عنبا يصير عصيرا يمكن أن ينتفع به في المباح، لكن لما علم أن قصد العاصر أن يجعلها خمرا، لم يكن له أن يعينه بما جنسه مباح على معصية الله، بل لعنه النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك؛ لأن الله لم يبح إعانة العاصي على معصيته، ولا أباح له ما يستعين به في المعصية. فلا تكون مباحات لهم إلا إذا استعانوا بها على الطاعات. فيلزم من انتفاء السيئات أنهم لا يفعلون إلا الحسنات؛ ولهذا كان من ترك المعاصي كلها، فلابد أن يشتغل بطاعة الله. وفي الحديث الصحيح: "كل الناس يغدوا، فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها " فالمؤمن لابد أن يحب الحسنات، ولابد أن يبغض." (١)

"فان الغائط في اللغة هو المكان المنخفض من الأرض فلما كانوا ينتابونه لقضاء حوائجهم سموا ما يخرج من الإنسان باسم محله والظعينة اسم الدابة ثم سموا المرأة التي تركبها باسمها ونظائر ذلك والمقصود أن هذه الحقيقة العرفية لم تصر حقيقة لجماعة تواطئوا على نقلها ولكن تكلم بها بعض الناس وأراد بها ذلك المعنى العرفي ثم شاع الاستعمال فصارت حقيقة عرفية بهذا الاستعمال؛ ولهذا زاد من زاد منهم في حد الحقيقة في اللغة التي بها التخاطب ثم هم يعلمون ويقولون: إنه قد يغلب الاستعمال على بعض

---

(١) الإيمان لابن تيمية ابن تيمية ص/٤٥

الألفاظ، فيصير المعنى العرفي أشهر فيه ولا يدل عند الإطلاق إلا عليه، فتصير الحقيقة العرفية ناسخة للحقيقة اللغوية واللفظ مستعمل في هذا الاستعمال الحادث للعرفي وهو حقيقة من غير أن يكون لما استعمل فيه ذلك تقدم وضع فعلم أن تفسير الحقيقة بهذا لا يصح وإن قالوا نعني بما وضع له ما استعملت فيه أولا، فيقال: من أين يعلم أن هذه الألفاظ التي كانت العرب تتخاطب بها عند نزول القرآن وقبله لم تستعمل قبل ذلك في معنى شيء آخر وإذا لم يعلموا هذا النفي فلا يعلم أنها حقيقة وهذا خلاف ما اتفقوا عليه وأيضا فيلزم من هذا أن لا يقطع بشيء من الألفاظ أنه حقيقة وهذا لا يقوله عاقل.

ثم هؤلاء الذين يقولون هذا نجد أحدهم يأتي إلى ألفاظ لم يعلم أنها استعملت إلا مقيدة فينطق بها مجردة عن جميع القيود ثم يدعي أن ذلك هو حقيقتها من غير أن يعلم أنها نطق بها مجردة ولا وضعت مجردة مثل أن يقول: حقيقة العين هو العضو المبصر ثم سميت به عين الشمس والعين النابعة وعين الذهب للمشابهة لكن أكثرهم يقولون إن هذا من باب المشترك لا من باب الحقيقة والمجاز فيمثل بغيره مثل لفظ الرأس يقولون: هو حقيقة في رأس الإنسان ثم قالوا: رأس الدرب لاوله ورأس العين لمنبعها ورأس القوم لسيدهم ورأس الأمر لأوله ورأس الشهر ورأس الحول وأمثال ذلك على طريق المجاز وهم لا يجدون قط أن لفظ الرأس استعمل مجردا بل يجدون أنه استعمل بالقيود في رأس الإنسان كقوله." (١)

"ولا يلزم من ذلك أن يدخل في لفظ الكلام المطلق، فليس في لغة القوم أصلا ما يدل على أن ما في النفس يتناوله لفظ الكلام والقول المطلق، فضلا عن التصديق والتكذيب، فعلم أن من لم يصدق بلسانه مع القدرة لا يسمى في لغة القوم مؤمنا، كما اتفق على ذلك سلف الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان. وقول عمر رضي الله عنه: زورت في نفسي مقالة أردت أن أقولها، حجة عليهم. قال أبو عبيد: التزوير إصلاح الكلام وتهيئته، قال: وقال أبو زيد: المزور من الكلام والمزوق واحد، وهو المصلح الحسن، وقال غيره: زورت في نفسي مقالة، أي: هيأتها لأقولها. فلفظها يدل على أنه قدر في نفسه ما يريد أن يقوله ولم يقله، فعلم أنه لا يكون قولا إلا إذا قيل باللسان، وقبل ذلك لم يكن قولا، لكن كان مقدرا في النفس يراد أن يقال، كما يقدر الإنسان في نفسه أنه يحج وأنه يصلي، وأنه يسافر، إلى غير ذلك، فيكون لما يريده من القول و العمل صورة ذهنية مقدرة في النفس، ولكن لا يسمى قولا وعملا إلا إذا وجد في الخارج، كما أنه لا يكون حاجا ومصليا إلا إذا وجدت هذه الأفعال في الخارج؛ ولهذا كان ما يهم به المرء من الأقوال المحرمة والأفعال المحرمة لا تكتب عليه حتى يقوله، ويفعله، وما هم به من القول الحسن، والعمل الحسن

---

(١) الإيمان لابن تيمية ابن تيمية ص/٨١

إنما يكتب له به حسنة واحدة، فإذا صار قولا وفعلا كتب له به عشر حسنات إلى سبعمائة، وعوقب عليه إذا قال أو فعل كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: " إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل ".

وأما البيت الذي يحكى عن الأخطل أنه قال:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فمن الناس من أنكر أن يكون هذا من شعره، وقالوا: إنهم فتشوا دواوينه فلم يجدوه، وهذا يروى عن محمد بن الخشاب، وقال بعضهم: لفظه: إن البيان لفي الفؤاد.." (١)

"وهو أن الشيء المركب إذا زال بعض أجزائه لزم زواله كله، لكن هو لم يذكر إلا ظاهر شبهتهم. والجواب عما ذكروه هو سهل، فإنه يسلم له أن الهيئة الاجتماعية لم تبق مجتمعة كما كانت، لكن لا يلزم من زوال بعضها زوال سائر الأجزاء.

والشافعي مع الصحابة والتابعين وسائر السلف يقولون: إن الذنب يقدح في كمال الإيمان، ولهذا نفى الشارع الإيمان عن هؤلاء، فذلك المجموع الذي هو الإيمان لم يبق مجموعا مع الذنوب، لكن يقولون بقي بعضه؛ إما أصله وإما أكثره وإما غير ذلك، فيعود الكلام إلى أنه يذهب بعضه ويبقى بعضه.

ولهذا كانت المرجئة تنفر من لفظ النقص أعظم من نفورها من لفظ الزيادة؛ لأنه إذا نقص لزم ذهابه كله عندهم إن كان متبعضا متعددا عند من يقول بذلك، وهم الخوارج والمعتزلة. وأما الجهمية فهو واحد عندهم لا يقبل التعدد، فيثبتون واحدا لا حقيقة له، كما قالوا مثل ذلك في وحدانية الرب ووحدانية صفاته عند من أثبتها منهم.

ومن العجب أن الأصل الذي أوقعهم في هذا، اعتقادهم أنه لا يجتمع في الإنسان بعض الإيمان وبعض الكفر، أو ما هو إيمان وما هو كفر، واعتقدوا أن هذا متفق عليه بين المسلمين كما ذكر ذلك أبو الحسن وغيره، فلأجل اعتقادهم هذا الإجماع وقعوا فيما هو مخالف للإجماع الحقيقي، إجماعالسلف الذي ذكره غير واحد من الأئمة بل وصرح غير واحد منهم بكفر من قال بقول جهم في الإيمان.

ولهذا نظائر متعددة، يقول الإنسان قولا مخالفا للنص والإجماع القديم حقيقة، ويكون معتقدا أنه متمسك بالنص والإجماع. وهذا إذا كان مبلغ علمه واجتهاده، فالله يثيبه على ما أطاع الله فيه من اجتهاده، ويغفر

---

(١) الإيمان لابن تيمية ابن تيمية ص/١١٣

له ما عجز عن معرفته من الصواب الباطن، وهم لما توهموا أن الإيمان الواجب على جميع الناس نوع واحد، صار بعضهم يظن أن ذلك النوع من حيث هو لا يقبل التفاضل.." (١)

"وقولهم: "لا دليل حينئذ على تضمن أحدهما الآخر" ليس بسديد لوجهين: أحدهما أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه في نفس الأمر فلا يكفي في نفي تلازمهما مجرد عدم دليله.

الثاني: إذا قدر أن العقل هو الغريزة كان العلم باستلزامه للعلم ضروريا لا يحتاج إلى دليل فإن وجود العلم مستلزم للقوة التي هي شرط في العلم كما أن وجود السمع والبصر مستلزم للقوة التي بها يسمع ويبصر والمشروط بدون شرطه محال وإن كان هذا شرطا في العادة والله قادر على خرق العادة فإن الكلام في الواقع لا فيما يمكن وقوعه.

وأيضا فإذا قيل: إن العقل اسم لمجموع الغريزة والعلم الحاصل بها كان ما ذكروه بعض مسمى العقل فلا يوجد اسم العقل إلا مع وجوده وإن لم يكن هو مجموع العقل.

وأيضا فمن المعلوم أنه يدخل في مسمى العقل العمل الذي يختص به العقلاء من جلب المنفعة ودفع المضرة وهذا مما يفرق به بين العاقل والمجنون في عرف الناس كما يفرق بينهما بعلوم ضرورية فليس جعله اسما للعلوم الضرورية بأولى من جعله اسما للأعمال الضرورية التي لا يخلو العاقل منها فإنه من رؤى يلقى نفسه في نار أو ماء فيغرق أو نحو ذلك من المضار التي لا فائدة فيها ونحو ذلك من الأفعال الخارجة عن أفعال العقلاء سلب عنه العقل حتى ينتهي به إلى حد المجنون وإذ كان كذلك فهم بين أمرين:." (٢)

"وأيضا فإن التسبيع في نجاسة الكلب إما أن يكون تعبدا أو أنه مظنة للإزالة غالبا، فعلق الحكم به كالعدد في الاستجمار؛ لئلا يتوهم حصول الإزالة بدونها مع بقاء النجاسة، وكذلك جعلها الغاية في غسل الميت ولغير ذلك من الأسباب، ومهما فرض من ذلك فالنجاسات كلها سواء.

ويؤيد ذلك أنا لما ألحقنا غير الحجر به في باب الاستنجاء اشترطنا العدد فإذا ألحقنا المزيل بالمزيل في العدد فكذلك المزال بالمزال. وأما الأحاديث المطلقة فلعله صلى الله عليه وسلم ترك ذكر العدد اكتفاء بالتنبيه عليه بالولوغ أو بجهة أخرى فإنها قضايا أعيان، أو لعلمه بأنها لا تزال في تلك الوقائع إلا بالتسبيع أو لعل ذلك كان قبل فرض العدد في غسل الولوغ، ولا يمكن أن يقال: الأحاديث مطلقة بعده لأنه يلزم منه التغيير مرتين، والاجتزاء بثلاثة أحجار لأنها مخففة وهي لا تمنع النجاسة بخلاف الماء فإنه يمنع

---

(١) الإيمان لابن تيمية ابن تيمية ص/٣١٦

(٢) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ابن تيمية ص/٢٧٣

النجاسة وكذلك لا يحصل الإنقاء بدون السبع في الغالب.

وعنه رواية رابعة: يجب السبع فيما عدا السبيلين فإنه يجزئ فيهما ثلاث لما تقدم، والفرق بينهما تكرر نجاسة السبيلين ومشقة السبع فيهما وكذلك اكتفى فيهما بالجامد، وعنه يجب التسبيع في السبيلين وفيما عدا البدن فأما سائر البدن فلا عدد لأن البدن يشق التسبيع فيه لكثرة ملاقاته النجاسة تارة منه وتارة من غيره بخلاف غيره وبخلاف السبيلين فإن نجاستهما مغلظة كما تقدم ولذلك نجست كثير الماء في رواية.." (١)

"بالمطاعم التي يطعمها؛ ولهذا حرم الله الخبائث حتى قيل: إنه حرم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير؛ لما في طباعها من البغي والعدوان، فيورث بطباع آكلها ما في طباعها، وهذه العلة وما يقاربها يدل عليه إيماء النبي صلى الله عليه وسلم.

وأما دعوى كون الوضوء هو غسل اليد والفم ففاسد أيضا؛ لوجوه:

أحدها: الوضوء المطلق في لسان الشرع هو وضوء الصلاة.

وثانيها: أنه يلزم منه أن يكون الأمر للاستحباب، والأصل في الأمر الوجوب.

وثالثها: أنه ذكره في سياق الصلاة مبينا حكم الوضوء والصلاة في هذين النوعين، والوضوء المقرون بالصلاة هو وضوءها لا غير.

ورابعها: أن جابر بن سمرة هو راوي الحديث، ففهم منه وضوء الصلاة، وأوجبه وهو أعلم بمعنى ما سمع. وهذه الوجوه مع غيرها كما يقال في مس الذكر.

وخامسها: أنه فرق بينه وبين لحم الغنم ناهيا عن الوضوء من لحم الغنم، أو مخيرا بين الوضوء وتركه، وقد اجتمع الناس على استحباب غسل الفم واليد من لحم الغنم، وقد قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : " «من بات وفي يده غمر (ولم يغسله فأصابه شيء) فلا يلومن إلا نفسه» ".

فكيف يأذن في ترك غسل اليد والفم من لحم الغنم وهو يلزم من ترك ذلك؟ قال أصحابنا: ما كان من المأكولات له رائحة أو زهومة ونحو ذلك، فيستحب غسل اليد والفم منه، وأما ما ليس له شيء من ذلك كالخبز والثمر، فإن شاء غسل وإن شاء ترك.." (٢)

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الطهارة والحج ابن تيمية ٩٢/١

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الطهارة والحج ابن تيمية ٣٣٢/١

"أحدهما: يجب الترتيب والموالاة بين التيمم وما يفعله من الوضوء، كما يجب في نفس الوضوء، فإذا كان الجرح في وجهه بدأ بالتيمم ثم غسل بقية الوجه وما بعده، وإن شاء غسل الممكن من الوجه، ثم يتيمم ثم غسل بقية الأعضاء، وإن كانت الجروح في الأعضاء كلها تيمم لكل عضو حين يشرع في غسله، فإن تيمم لها تيمما واحدا كان بمنزلة غسلها جملة واحدة، وذلك لا يجوز بخلاف ما لو تيمم عن جملة الوضوء، فإن التيمم هناك بدل عن جملة الوضوء، وهو طهارة واحدة، وهنا هو بدل عن المتروك غسله، وهو أشياء مرتبة، ويجب عليه أن يغسل الصحيح من أعضائه مع التيمم لكل صلاة، لتحصل الموالاة بين الوضوء؛ لأن الترتيب واجب في غسل الموضع الجريح، فكذلك في بدله؛ لأن البدل يقوم مقام المبدل، هذا اختيار القاضي وابن عقيل.

والثاني: لا يجب في ذلك ترتيب وموالاة كتيمم الجنب؛ لأنهما طهارتان مفردتان فلم يجب الترتيب والموالاة بينهم‍ا، وإن اتحد بينهما كالوضوء والغسل، ولأن التيمم لو كان في محل الجرح لكان حريا أن لا يجب ترتيبه على " الوضوء " لأنهما من جنسين، فأن لا يجب ترتيبه مع مشروع في غير محل الجرح " أولى ". ولأن الترتيب إنما وجب فيما أمر الله بغسله ومسحه ليبدأ بما بدأ الله به، وهذا الجرح ليس مأمورا بغسله ولا مسحه فلا ترتيب له، ووجوب الترتيب له لا يلزم منه الترتيب لبدله لأن البدل في غير " محل " المبدل منه وهو أخذ منه قدرا وموضعا وصفة ومن غير جنسه، ثم فيه من المشقة ما ينفيه قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨]." (١)

"كالصلاة فرضها ونفلها، ارتفع المنع مطلقا، وإن نواه لما تستحب له النية ففيه وجهان، كالوضوء، ولا يلزم من هذا أن يكون التيمم رافعا للحدث، بل يرفع منع الحدث؛ لأن المقصود من رفع الحدث إزالة منعه، وذلك موجود هنا، فإذا وجد الماء عاد المنع، والتزم بعض أصحابنا على هذا أن التيمم يرفع الحدث رفعا مؤقتا إلى حين وجود الماء، فإذا وجد الماء عاد بموجب السبب السابق، كما يقول: إن تخمر العصير يخرجه من عقد الرهن، فإذا تخلل عاد بموجب العقد السابق، وكما قلنا في طهارة مسح الخفين على أقوى الوجهين، وقال ابن حامد: إن نوى به استباحة الصلاة مطلقا صلى به المكتوبة وإن تيمم لنافلة فلا، والمشهور أنه لا يستبيح بالتيمم إلا ما نواه وما هو مثله أو دونه؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " «وإنما لكل امرئ ما نوى» " ولأن الحدث قائم لم يرتفع كما تقدم، وإنما يبيح التيمم ما نواه كما تقدم ولا يلزم من إباحة الأدنى إباحة الأعلى، فعلى هذا إذا تيمم لصلاة حاضرة مفروضة أو فائتة أو مطلقة فعل جميع ما سواها؛

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج ابن تيمية ٤٣٩/١

لأن الفرض أكمل أنواع الممنوعات بالحدث المباحة بالتيمم، ولا فرق بين أن تكون واجبة بالشرع أو النذر، وعلى مقتضى كلام أصحابنا لا يستبيح فعل الفرض إلا بنية، وإذا نوى نافلة الصلاة المطلقة أو المعينة فله فعل جميع النوافل، والطواف فرضه ونفله ومس المصحف؛ لأن الطهارة للنافلة أوكد لها منهما؛ لاشتراطها للصلاة إجماعا، ولا يباح فرض الجنازة لأنها واجبة، ولو تيمم للجنازة الواجبة أبيحت الصلاة النافلة لأنها دونها، ويتخرج أنه لا يصح، إلا أن أحمد جعل الطهارة لنفل الصلاة أوكد منه للجنازة، وإن تيمم للطواف أبيح له اللبث في المسجد وقراءة القرآن، وكذلك ينبغي أن يكون مس المصحف أو قراءة القرآن أو اللبث في المسجد لم يستبح غير ذلك، وقيل: يستبيح بنية مس المصحف والقراءة واللبث بخلاف العكس، وكل واحد من القراءة واللبث." (١)

"وأما قوله: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ [البقرة: ١٩٦] فإنه نزل عام الحديبية سنة ست من الهجرة لما صد المشركون رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عن إتمام عمرته التي قد كان أهل بها، وفيها بايع المسلمين بيعة الرضوان، وفيها قاضى المشركين على الصلح على أن يعتمر من قابل: فإنما يتضمن الأمر بالإتمام وليس ذلك مقتض للأمر بالابتداء، فإن كل شارع في الحج والعمرة مأمور بإتمامها، وليس مأمورا بابتدائهما، ولا يلزم من وجوب إتمام العبادة وجوب ابتدائها، كما لا يلزم من تأكيد استحباب الإتمام تأكيد استحباب الشروع.

وأما كون الحج والعمرة من دين إبراهيم – عليه السلام – فهذا لا شك فيه، ولم يزل ذلك قربة وطاعة من أول الإسلام، وجميع آيات القرآن تدل على حسن ذلك واستحبابه، وأما وجوبه، فلا يعلم أنه كان واجبا في شريعة إبراهيم البتة، ولم يكن لإبراهيم – عليه السلام – شريعة يجب فيها على الناس .. .." (٢)

"أحدهما: ليس له منعه، وهو قول أبي بكر، قال ابن عقيل: وهو ظاهر كلام أحمد.

والثاني: له منعه، وهو قول ابن حامد والقاضي في المجرد، والأشبه أنه لا فرق في الحج الفاسد بين أن يكون قد أحرم بإذنه أو بغير إذنه؛ لأنه لم يأذن في الإفساد، فإن عتق قبل القضاء فعليه أن يبدأ بحجة الإسلام قبل القضاء فإن أحرم بالقضاء انصرف إلى حجة الإسلام في المشهور من المذهب، ثم إن كان قد عتق بعد التحلل من الحجة الفاسدة أو بعد وقوفها لم يجزه القضاء عن حجة الإسلام؛ لأن أداءه لا يجزئه.

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الطهارة والحج ابن تيمية ١/٤٤٦

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الطهارة والحج ابن تيمية ٢/٢٢٠

وإن عتق فيها في أثناء الوقوف أو قبله فقال القاضي وجماعة من أصحابنا: يجزئه عن حجة الإسلام؛ لأنه لو كان صحيحا لأجزأه، والفاسد إذا قضاه قام قضاؤه مقام الصحيح.

وقال ابن عقيل: عندي لا يصح؛ لأنه لا يلزم من إجزاء صحيحه إجزاء قضائه كما لو نذر صوم يوم يقدم فلان فقدم في رمضان، وقلنا يجزئه عنهما فإنه لو أفطره لزمه يومان.." (١)

"كالورد والبنفسج والياسمين – فإنه يتخذ منه الزئبق والخيري وهو المنثور والنيلوفر –: فهو طيب كالورس والزعفران والكافور والعنبر، فإنه يقال هو ثمر شجري، فإذا شم الورد أو دهنه أو ما خالطه وكان ظاهرا فيه: ففيه الفدية.

وأما ما يستنبت للطيب ولا يتخذ منه الطيب كالريحان الفارسي والنرجس والمرزنجوس: ففيه الروايتان المتقدم ذكرهما؛ وذلك لأنه إذا اتخذ منه الطيب: فهو ذو رائحة طيبة يتطيب: فيكون طيبا كغيره؛ لأن كونه نباتا لا يخرجه عن أن يكون طيبا بدليل الورس والزعفران.

ومن قال بالطريقة الأولى قال: هذا لا يتطيب بنفسه، وإنما يتطيب بما يؤخذ منه بخلاف الزعفران ونحوه. ولا يلزم من كون فرعه طيبا أن يكون هو طيبا.

(فصل)

فأما الثياب المصبوغة بغير طيب؛ فلا يكره منها في الإحرام إلا ما يكره في الحل، لكن المستحب في الإحرام لبس البياض، قال – في رواية حنبل –: لا بأس أن يلبس المحرم الثوب المصبوغ ما لم يمسه ورس ولا زعفران؛ وإن كان غير ذلك فلا بأس ولا بأس أن تلبس المحرمة الحلي والمعصفر. وقال في رواية الفضل بن زياد لا بأس أن تلبس المرأة الحلي والمعصفر من الثياب، ولا تلبس ما مسه ورس ولا زعفران.

وقال – في رواية صالح –: وتلبس المرأة المعصفر، ولا تلبس ما فيه الورس." (٢)

"وأما الخضاب بغير الحناء، مثل الوشم والسواد والنيل ونحو ذلك مما ليس بطيب فهو زينة محضة. وإن كان من الطيب مثل الزعفران والورس ونحو ذلك لم يجز.

وأما بالحناء فقد نص أحمد على أنه ليس بطيب ولكنه زينة، وقال أيضا: " هو مثل الزينة "، وعلى هذا أصحابنا، قالوا: " لأنه إنما يقصد لونه دون رائحته فأشبه الوشمة ونحوها "، وشبهوه بالعصفر وبالفواكه في

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الطهارة والحج ابن تيمية ٢/٢٧١

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية – من كتاب الطهارة والحج ابن تيمية ٣/٩٤

أن المقصود به غير الرائحة من طعم أو لون.

وقول أحمد: " من يرخص في الريحان يرخص في الحناء " دليل على أنه عنده بمنزلة الريحان في كونه نباتا له رائحة طيبة، ولا يتخذ للتطيب. فعلى هذا إذا منعنا من الريحان منعنا من الحناء.

ويتوجه أن لا يكره بحال ؛ لأن أحمد قال: " من رخص في الريحان رخص فيه " ولم يقل: من منع من الريحان ؛ لأنه أولى بالرخصة من الريحان إذ الريحان يقصد شمه، والحناء لا يقصد شمه فلا يلزم من كراهة الريحان كراهته كما لم يكره المعصفر، فإذا كان زينة كره لغير حاجة كما ذكره في رواية ابن أبي حرب وعلى ذلك أصحابنا.

ويحتمل قوله الرخصة مطلقا ؛ لأنه قال: " ومن يرخص في الريحان يرخص فيه "، والريحان على إحدى الروايتين لا كراهة فيه ؛ ولأنه إنما نقل الكراهة عن عطاء.." (١)

"" «لضعفة الناس» " وقول أسماء: «إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أذن للظعن» " كل دليل على أن الإذن خاص بالظعن، وأن المعروف المستقر بينهم أنه لا يجوز إفاضة أحد حتى يفيض الإمام، حتى رويت الرخصة في الضعفاء، ولا يلزم من الإذن للضعفة الإذن لغيرهم ؛ لأن تخصيص النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه لهم بالذكر والإذن من بين سائر الناس دل على أن حكم غيرهم بخلاف ذلك.

ولأن الأصل وجوب اتباعه في جميع المناسك بقوله - صلى الله عليه وسلم -: " «خذوا عني مناسككم» " لا سيما وفعله - صلى الله عليه وسلم - خرج امتثالا لقوله: ﴿فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾ [البقرة: ١٩٨] والفعل إذا خرج امتثالا لأمر كان بمنزلته، والأمر للوجوب. ولا يجوز أن يقال: فالذكر ليس بواجب ؛ لأن أمر الله في كتابه للوجوب، لا سيما في العبادات المحضة، وهناك ذكر واجب بالإجماع، وهو صلاة الفجر بمزدلفة، على أنه يحتاج من قال: إن الذكر لا يجب إلى دليل.

[مسألة السعي بين الصفا والمروة]

مسألة: (والسعي).

يعني به بين الصفا والمروة.

وقد اختلفت الرواية عن أحمد فيه ؛ فروي عنه: أنه ركن لا يتم الحج والعمرة إلا به ؛ قال - في رواية الأثرم

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج ابن تيمية ١٠٧/٣

- فيمن انصرف، ولم يسع: يرجع فيسعى وإلا فلا حج له.

وقال - في رواية ابن منصور - إذا بدأ بالصفا والمروة." (١)

"من الموجود والمعدوم الممكن. ففروا في زعمهم من تشبيهه بالموجودات والمعدومات، ووصفوه بصفات الممتنعات التي لا تقبل الوجود، بخلاف المعدومات الممكنات، وتشبيهه بالممتنعات شر من تشبيهه بالموجودات والمعدومات الممكنات.

وما فر منه هؤلاء الملاحدة ليس بمحذور ، فإنه إذا سمي حقا موجودا قائما بنفسه حيا عليما رءوفا رحيما ، وسمى المخلوق بذلك، لم يلزم من ذلك أن يكون مماثلا للمخلوق أصلا، ولو كان هذا حقا، لكان كل موجود مماثلا لكل موجود، ولكان كل معدوم مماثلا لكل معدوم، ولكان كل ما ينفي عنه شيء من الصفات مماثلا لكل ما ينفي عنه ذلك الوصف ،

فإذا قيل: السواد موجود، كان على قول هؤلاء قد جعلنا كل موجود مماثلا للسواد. وإذا قلنا: البياض معدوم، كنا قد جعلنا كل معدوم مماثلا للبياض ، ومعلوم أن هذا في غاية الفساد، ويكفي هذا خزيا لحزب الإلحاد.

وإذا لم يلزم مثل ذلك في السواد الذي له أمثال بلا ريب، فإذا قيل في خالق العالم: إنه موجود لا معدوم، حي لا يموت، قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، فمن أين يلزم أن يكون مماثلا لكل موجود ومعدوم وحي وقائم، ولكل ما ينفي عنه العدم وما ينفي عنه صفة العدم، وما ينفي عنه الموت والنوم، كأهل الجنة الذين لا ينامون ولا يموتون؟ !

وذلك أن هذه الأسماء العامة المتواطئة التي تسميها النحاة أسماء الأجناس، سواء اتفقت معانيها في محالها أو تفاضلت كالسواد ونحوه؛ وسواء سميت مشككة. وقيل: إن المشككة نوع من المتواطئة. إما أن تستعمل مطلقة وعامة، كما إذا قيل: الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، وقديم ومحدث، وخالق ومخلوق، والعلم ينقسم إلى قديم ومحدث وإما أن تستعمل [خاصة معينة] كما إذا قيل: وجود زيد وعمرو، وعلم زيد وعمرو، وذات زيد وعمرو. فإذا استعملت خاصة معينة دلت على ما يختص به المسمى، لم تدل على ما يشركه فيه غيره في الخارج؛ فإن ما يختص به المسمى لا شركة فيه بينه وبين غيره.." (٢)

"أن كل ما تقوم به الصفات فهو مركب من أجزاء، وهذا الاعتقاد باطل. بل الرب موصوف بالصفات، وليس جسما مركبا لا من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة، كما يدعون، كما سنبينه إن شاء الله .

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج ابن تيمية ٣/٦٢٣

(٢) شرح حديث النزول ابن تيمية ص/٩

تعالى ـ فلا يلزم من ثبوت الصفات لزوم ما ادعوه من المحال، بل غلطوا في هذا التلازم. وأما ما هو لازم لا ريب فيه، فذاك يجب إثباته لا يجوز نفيه عن الله ـ تعالى ـ فكان غلطهم باستعمال لفظ مجمل، وإحدى المقدمتين باطلة: إما الأولى وإما الثانية، كما سيأتي إن شاء الله ـ تعالى. وهذه قواعد مختصرة جامعة، وهي مبسوطة في مواضع أخرى.

فصل

إذا تبين هذا فقول السائل: كيف ينزل؟ بمنزلة قوله: كيف استوى؟ وقوله: كيف يسمع؟ وكيف يبصر؟ وكيف يعلم ويقدر؟ وكيف يخلق ويرزق؟ وقد تقدم الجواب عن مثل هذا السؤال من أئمة الإسلام مثل: مالك بن أنس، وشيخه ربيعة بن أبي عبد الرحمن؛ فإنه قد روى من غير وجه أن سائلا سأل مالكا عن قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] : كيف استوى؟ فأطرق مالك حتى علاه الرحضاء [أي: العرق] ثم قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا رجل سوء؛ ثم أمر به فأخرج.

ومثل هذا الجواب ثابت عن ربيعة شيخ مالك، وقد روي هذا الجواب عن أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ موقوفا ومرفوعا، ولكن ليس إسناده مما يعتمد عليه، وهكذا سائر الأئمة، قولهم يوافق قول مالك: في أنا لا نعلم كيفية استوائه كما لا نعلم كيفية ذاته، ولكن نعلم المعنى الذي دل عليه الخطاب، فنعلم معنى الاستواء، ولا نعلم كيفيته، وكذلك نعلم معنى النزول، ولا نعلم كيفيته، ونعلم معنى السمع والبصر والعلم والقدرة، ولا نعلم كيفية ذلك، ونعلم معنى الرحمة والغضب والرضا والفرح والضحك، ولا نعلم كيفية ذلك.

وأما سؤال السائل: هل يخلو منه العرش أم لا يخلو منه؟ وإمساك المجيب عن هذا لعدم علمه بما يجيب به فإنه إمساك عن الجواب بما لم يعلم حقيقته، وسؤال السائل له عن هذا إن كان." (١)

"لا يخلو منه مكان، كان هذا نظير كون العرش لا يخلو منه. فإن جوزت هذا، كان لخصمك أن يجوز هذا.

فقد لزمك على قولك ما يلزم منازعك، بل قولك أبعد عن المعقول؛ لأن نزول من هو فوق العالم أقرب إلى المعقول من نزول من هو حال في جميع العالم، فإن نزول هذا لا يعقل بحال، وما فررت منه من الحلول وقعت في نظيره، بل منازعك الذي يجوز أن يكون فوق العالم وهو أعظم عنده من العالم وينزل إلى العالم أشد تعظيما لله منك، ويقال له: هل يعقل موجودان قائمان بأنفسهما أحدهما محايث للآخر؟ فإن قال:

---

(١) شرح حديث النزول ابن تيمية ص/٣٢

لا، بطل قوله. وإن قال: نعم، قيل له: فليعقل أنه فوق العرش وأنه ينزل إلى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش، فإن هذا أقرب إلى العقل مما إذا قلت: إنه حال في العالم.

وإن قلت: إنه لا مباين للعالم ولا مداخل له. قيل لك: فهل يعقل موجودان قائمان بأنفسهما ليس أحدهما مباينا للآخر ولا محايثا له؟ فإن جمهور العقلاء يقولون: إن فساد هذا معلوم بالضرورة، فإذا قال: نعم يعقل ذلك، فيقال له: فإن جاز وجود موجود قائم بنفسه ليس هو مباينا للعالم ولا محايثا له، فوجود مباين للعالم ينزل إلى العالم ولا يخلو منه ما فوق العالم أقرب إلى المعقول؛ فإنك إن كنت لا تثبت من الوجود إلا ما تعقل له حقيقة في الخارج، فأنت لا تعقل في الخارج موجودين قائمين بأنفسهما ليس أحدهما داخلا في الآخر ولا محايثا له، وإن كنت تثبت ما لا تعقل حقيقته في الخارج، فوجود موجودين أحدهما مباين للآخر أقرب إلى المعقول، ونزول هذا من غير خلو ما فوق العرش منه أقرب إلى المعقول من كونه لا فوق العالم ولا داخل العالم، فإن حكمت بالقياس، فالقياس عليك لا لك، وإن لم تحكم به، لم يصح استدلالك على منازعك به.

وأما قول السائل: ليس هذا جوابي بل هو حيدة عن الجواب، فيقال له: الجواب على وجهين: جواب معترض ناف لنزوله وعلوه، وجواب مثبت لنزوله وعلوه، وأنت لم تسأل سؤال مستفت، بل سألت سؤال معترض ناف. وقد تبين لك أن هذا الاعتراض ساقط لا ينفعك، فإنه سواء قيل: إنه يخلو منه العرش أو قيل: لا يخلو." (١)

"الله ينزل إلى السماء الدنيا؟ ! قلت: نعم، رواها الثقات الذين يروون الأحكام. قال: أينزل ويدع عرشه؟ قال: فقلت: يقدر أن ينزل من غير أن يخلو العرش منه. قال: نعم. قلت: ولم تتكلم في هذا؟ ! وقد رواها اللالكائي - أيضا - بإسناد منقطع، واللفظ مخالف لهذا. وهذا الإسناد أصح، وهذه والتي قبلها حكايتان صحيحتان رواتهما أئمة ثقات. فحماد بن زيد يقول: هو في مكانه يقرب من خلقه كيف شاء، فأثبت قربه إلى خلقه مع كونه فوق عرشه، وعبد الله بن طاهر - وهو من خيار من ولي الأمر بخراسان - كان يعرف أن الله فوق العرش، وأشكل عليه أنه ينزل، لتوهمه أن ذلك يقتضي أن يخلو منه العرش، فأقره الإمام إسحاق على أنه فوق العرش، وقال له: يقدر أن ينزل من غير أن يخلو منه العرش؟ فقال له الأمير: نعم، فقال له إسحاق: لم تتكلم في هذا؟ يقول: فإذا كان قادرا على ذلك لم يلزم من نزوله خلو العرش منه، فلا يجوز أن يعترض على النزول بأنه يلزم منه خلو العرش، وكان هذا أهون من اعتراض من يقول: ليس فوق

(١) شرح حديث النزول ابن تيمية ص/٣٤

العرش شيء، فينكر هذا وهذا.

ونظيره ما رواه أبو بكر الأثرم في [السنة] قال: حدثنا إبراهيم بن الحارث يعني العبادي ـ قال: حدثني الليث بن يحيى، قال: سمعت إبراهيم بن الأشعث يقول: سمعت الفضيل بن عياض يقول: إذا قال الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء. أراد الفضيل بن عياض ـ رحمه الله ـ مخالفة الجهمي الذي يقول: إنه لا تقوم به الأفعال الاختيارية فلا يتصور منه إتيان، ولا مجيء، ولا نزول، ولا استواء، ولا غير ذلك من الأفعال الاختيارية القائمة به. فقال الفضيل: إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر بربيزول عن مكانه، فقل: أنا أومن برب يفعل ما شاء. فأمره أن يؤمن بالرب الذي يفعل ما يشاء من الأفعال القائمة بذاته التي يشاؤها، لم يرد من المفعولات المنفصلة عنه.

ومثل ذلك ما يروى عن الأوزاعي وغيره من السلف، أنهم قالوا في حديث النزول: يفعل." (١)

"العرش، أو تحت السموات، أو حيث تخيل الجاهل أن الله محصور فيه، فلا يكون قط فوق العرش.

وأما إذا كان لكل بلد ثلث غير الثلث الآخر، وأن أول كل بلد بعد الثلث الآخر، يقدر ما بينهما، وكذلك آخر ثلث ليل البلد الشرقي ينقضي قبل انقضاء ثلث ليل البلد الغربي، وأيضا، إن كانت مداخلة، فلابد أن يدوم النزول على كل بلد ثلث ليلهم إلى طلوع فجرهم، فيلزم من ذلك أن يقدر أثلاث بقدر عدد البلاد.

وأيضا، فكما أن ثلث الليل يختلف بطول البلد، فهو يختلف بعرضها أيضا. فكلما كان البلد أدخل في الشمال، كان ليله في الشتاء أطول، وفي الصيف أقصر. وما كان قريبا من خط الاستواء يكون ليله في الشتاء أقصر من ليل ذاك وليله في الصيف أطول من ليل ذاك، فيكون ليلهم ونهارهم أقرب إلى التساوي.

وحينئذ، فالنزول الإلهي لكل قوم هو مقدار ثلث ليلهم، فيختلف مقداره بمقادير الليل في الشمال والجنوب، كما اختلف في المشرق والمغرب. وأيضا، فإنه إذا صار ثلث الليل عند قوم، فبعده بلحظة ثلث الليل عند ما يقاربهم من البلاد، فيحصل النزول الإلهي الذي أخبر به الصادق المصدق ـ أيضا ـ عند أولئك إذا بقي ثلث ليلهم، وهكذا إلى آخر العمارة.

فلو كان كما توهمه الجاهل، من أنه يكون تحت العرش، وتكون فوقه السماء وتحته السماء؛ لكان هذا ممتنعا من وجوه كثيرة:

منها: أنه لا يكون فوق العرش قط بل لا يزال تحته، ومنها: أنه يجب على هذا التقدير أن يكون الزمان بقدر ما هو مرات كثيرة جدا ليقع كذلك، ومنها: أنه مع دوام نزوله إلى سماء هؤلاء إلى طلوع فجرهم، إن

---

(١) شرح حديث النزول ابن تيمية ص/٤١

أمكن مع ذلك، أن يكون قد نزل على غيرهم أيضا، ممن ثلث ليلهم يخالف ثلث هؤلاء في التقديم والتأخير والطول والقصر.

فهذا خلاف ما تخيلوه، فإنهم لا يمكنهم أن يتخيلوا نازلا كنزول العباد، من يكون نازلا على سماء هؤلاء ثلث ليلهم، وهو ـ أيضا ـ في تلك الساعة نازلا على سماء آخرين، مع أنه يجب أن يتقدم على أولئك أو يتأخر عنهم، أو يزيد أو يقصر.." (١)

"وقد ذكر القاضي أبو بكر بن الباقلاني وغيره من كشف أسرار الباطنية، وهتك أستارهم، فإنه كان منهم من النفاة الباطنية الخرمية، وصاروا يحتجون في كلامهم وكتبهم بحجج قد ذكرها أرسطو وأتباعه من الفلاسفة، وهو أن الحركة يمتنع أن يكون لها ابتداء، ويمتنع أن يكون للزمان ابتداء، ويمتنع أن يصير الفاعل فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا، فصار هؤلاء الفلاسفة وهؤلاء المتكلمون كلاهما يستدل على قوله بالحركة.

فأرسطو وأتباعه يقولون: إن الحركة يمتنع أن يحدث نوعها بعد أن لم يكن، ويمتنع أن يصير الفاعل فاعلا بعد أن لم يكن؛ ولأنه من المعلوم بصريح المعقول أن الذات إذا كانت لا تفعل شيئا ثم فعلت بعد أن لم تفعل، فلا بد من حدوث حادث من الحوادث، وإلا فإذا قدرت على حالها وكانت لا تفعل، فهي الآن لا تفعل، فإذا كانت الآن تفعل، لزم دوام فعلها.

ويقولون: [قبل وبعد] مستلزم للزمان، فمن قال بحدوث الزمان لزمه القول بقدمه من حيث هو قائل بحدوثه.

ويقولون: الزمان مقدار الحركة فيلزم من قدمه قدمها، ويلزم من قدم الحركة قدم المتحرك ـ وهو الجسم ـ فيلزم ثبوت جسم قديم، ثم يجعلون ذلك الجسم القديم هو الفلك، ولكن ليس لهم على هذا حجة، كما قد بسط في موضع آخر.

وصار المتكلمون من الجهمية والمعتزلة والكلابية والكرامية يردون عليهم، ويدعون أن القادر المختار يرجح أحد المقدورين المتماثلين على الآخر المماثل له بلا سبب أصلا، وعلى هذا الأصل بنوا كون الله خالقا للمخلوقات.

ثم نفاة الصفات يقولون: رجح بمجرد القدرة، وكذلك أصل القدرية، والمعتزلة جمعت بين الأمرين. وأما المثبتة كالكلابية والكرامية فيدعون أنه رجح بمشيئة قديمة أزلية. وكلا القولين مما ينكره جمهور العقلاء.

ولهذا صار كثير من المصنفين في هذا الباب، كالرازي، ومن قبله من أئمة الكلام والفلسفة ـ كالشهرستاني

---

(١) شرح حديث النزول ابن تيمية ص/١١٢

ومن قبله من طوائف الكلام والفلسفة _ لا يوجد عندهم إلا العلة الفلسفية، أو القادرية المعتزلية أو الإرادية الكلابية، وكل." (١)

"أولى، ومن لم يعرف أعيان المنافقين جوز على من ظاهره الإسلام أن يكون مؤمنا، وإذا لم يعلم فجوره جاز أن يكون تقيا، وكل مؤمن تقي ولي لله.

وقالوا لعمر بن الخطاب: من يعطى المغازي؟ قيل: فلان وفلان وآخرون لا يعرفهم أمير المؤمنين، فقال: إن لا يكن عمر يعرفهم فإن الله يعرفهم، وقد قال تعالى: (وما يعلم جنود ربك إلا هو) (١) .

وقد ثبت في الصحيح (٢) أن النبي - صلى الله عليه وسلم - يعرف أمته يوم القيامة بسيماهم، فإنهم يكونون غرا محجلين من آثار الوضوء.

وأيضا فأولياء الله إذا كان لهم نقباء كان النقباء أخبر بهم ممن يرفعون أخبارهم إليه، ومعلوم أن الذين يرفعون أخبارهم إليه سواء كان نبيا أو غير نبي، هو أعلى مرتبة من النقباء، فيكون المفضول أعلم بأولياء الله من الفاضل، وهذا ممتنع. بخلاف النقباء الذين جاء بهم الكتاب والسنة، فإنهم يرفعون أخبارهم الظاهرة التي يشهد بها الشهود ويحكم بها الحكام، وإن كان قد يكون في ذلك ما يستدل به على الإيمان والتقوى، لكن الدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدم الدليل المعين عدم المدلول عليه، فلا يشهد على شخص معين أنه ليس من أولياء الله إلا بعليم يقتضي ذلك. والنقباء لا

---

(١) سورة المدثر: ٣١.

(٢) البخاري (١٣٦) ومسلم (٢٤٦) من حديث أبي هريرة.." (٢)

"المثبت لها في نفس الأمر، ولا واجب إلا ما أوجبه الله تعالى ورسوله، ولا حرام إلا ما حرمه الله ورسوله.

هذا إذا (١) أثبتنا بموجب الخطاب، مثل أن نقول: أوجب الله ذلك فوجب، وحرمه فحرم، فهنا شيئان: إيجاب ووجوب، وتحريم وحرمة، فالايجاب والتحريم يعود إلى خطاب الشارع وكلامه، والوجوب والحرمة فهو صفة الفعل. والفقهاء يثبتون هذين النوعين من الأحكام (٢) ، وأما المعتزلة فلا تثبت إلا الثاني، والجهمية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم لا يثبتون إلا الأول، إذ ليس عندهم للأحكام سبب (٣) ولا

---

(١) شرح حديث النزول ابن تيمية ص/١٧٤

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٦٦/٢

حكمة.

والمقصود أن كل واحد من النوعين لا يثبت إلا بالدليل الشرعي، فإذا انتفى الدليل الشرعي، لزم انتفاء هذا الحكم، لكون ثبوته مستلزما للدليل الشرعي، وثبوت الملزوم بدون اللازم محال، بخلاف المدلول الذي لا يستلزم الدليل. وهذا لأن الدليل لابد أن يستلزم مدلوله، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول، ولولا ذلك لم يكن دليلا عليه، إذ لو اقترن به المدلول تارة، وتخلف (٤) عنه أخرى (٥) ، لم يكن- إذا تحقق الدليل- وجود المدلول معه بأولى

---

(١) ع: "هو الذي".

(٢) ع: "الاجتهاد".

(٣) ع: "الأحكام لعله".

(٤) س: "تختلف" تصحيف.

(٥) ع: "تارة أخرى".." (١)

"من عدمه، فلهذا كان الدليل مستلزما للمدلول، إما قطعا (١) إن كان يقينيا (٢) ، وإما ظنا (٣) إن كان ظنيا، ولا ينعكس، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، كما لا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم، لأن الدليل هو الملزوم، إلا أن تكون الملازمة من الجانبين، بحيث يكون كل من الأمرين لازما للآخر ملزوما له، كالحكم الشرعي والدليل الشرعي، فإنه إذا ثبت الدليل الشرعي [ثبت الحكم الشرعي] (٤) ، وإذا ثبت الحكم/ [١٦٤ب] الشرعي فلابد له من دليل شرعي. فلما كان التلازم (٥) من الجانبين جاز الاستدلال بثبوت كل (٦) منها على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه، كالأبوة والبنوة لما تلازما جاز أن يستدل بثبوت كل منهما على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه.

وكذلك إرادة الرب ومراده، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فإرادته تستلزم (٧) المراد وتدل عليه، فوقوع الكائنات تستلزم إرادته وتدل عليها، ولهذا كان الاستثناء في الأيمان مانعا من الحنث، كما إذا قال: والله لا أفعل كذا إن شاء الله، فإن

---

(١) ع: "يقينا".

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٢/٢٨٥

(٢) س: "يقينا" خطأ.

(٣) س: "ظنيا".

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من النسختين، والزيادة ليستقيم السياق.

(٥) ع: "كانت الملازمة".

(٦) ع: "بكل، بدل" بثبوت كل".

(٧) كذا في النسختين بتأنيث الفعل.." (١)

"نفس الأمر، حتى يلزم من زوال العلة زوال المعلول، ومن زوال السبب زوال حكمه، وإنما الإجماع دليل عليه، وهو في نفس الأمر يستند إلى نص أو معنى نص. فنحن نعلم أن الحكم المجمع عليه ثابت في نفس الأمر، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم (١) من انتفاء الإجماع انتفاء الحكم، بل يجوز أن يكون نافيا، ويجوز أن يكون منتفيا (٢) ، لكن الأصل بقاؤه، فإن البقاء لا يفتقر إلى حادث، ولكن يفتقر (٣) إلى بقاء سبب ثبوته. وأما الحكم المخالف فيفتقر إلى ما يزيل الأول، وإلى ما يحدث الثاني، وإلى ما يبقي (٤) الثاني، فكان ما يفتقر إليه الحادث أكثر مما يفتقر الباقي، فيكون البقاء أولى من التغيير.

وهذا مثل استصحاب حال براءة الذمة، فإنها كانت بريئة قبل وجود ما يظن أنه شاغل (٥) ، ومع هذا فالأصل البراءة.

والتحقيق أن هذا دليل من جنس استصحاب البراءة، لكن لا يجوز الاستدلال به إلا بعد الاجتهاد في معرفة المزيل، ولا يجوز الاستدلال به لمن لا (٦) يعرف الأدلة الناقلة، كما لا يجوز

---

(١) س: "ينعكس".

(٢) ع: "منفيا".

(٣) س: "مفتقر".

(٤) س: "يبقا"، ع: "ينفى".

(٥) ع: "شاغلها".

(٦) "لا" ساقطة من س.." (٢)

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٢/٢٨٦

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٢/٢٩٣

"منه، وهو مع خبره لا يستدل باستصحاب الحال، كما كان يستدل به بدون خبره. ولهذا جعل ذلك لوثا وشبهة في أظهر قولي العلماء. وإذا شهد مجهول الحال فإنه هناك شاك في حال الشاهد، ويلزم منه الشك في حال المشهود به، فإذا تبين عدله تم الدليل، وعند شهادة المجهولين تضعف البراءة أعظم مما تضعف عند شهادة الفاسق، فإن الشهادة قد يكون دليلا، ولكن لم تعرف دلالته، وأما هناك فقد علمنا أنه ليس بذلك، لكن يمكن وجود المدلول في هذه الصورة، فإن صدقه ممكن.." [1]

"أمسى موقنا به فمات من ليلته دخل الجنة. رواه البخاري (١) .

وقوله "أبوء لك بنعمتك علي" أي أعترف وأقر بنعمتك، وأعترف وأدر بذنوبي. فمن قال: إنه لا يؤاخذ، أو إنه لم يذنب ولم يخطئ، أو إن من شهد الحقيقة سقط الأمر والنهي والعقاب والثواب-: فهو مشرك أكفر من اليهود والنصارى، ومن قال: إن الله لم يقدر ذلك ولم يقضه، فهو من مجوس هذه الأمة القدرية. ومن آمن بأن كل شيء بقضاء الله وقدره، وعلم أن القدر يؤمن به ولا يحتج به على الله، وأنه ليس للعبد على ربه حجة، بل لله الحجة البالغة، فإذا عمل حسنة شكر الله عليها، وإذا عمل سيئة استغفر الله منها-: فهو موحد.

ومن قال: إن الحسنات والسيئات في هذه الآية المراد بها الطاعات والمعاصي، كما في قوله (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها) (٢) فهو مخطئ غالط، فإن هذا يلزم منه تناقض القرآن، فإنه قد أخبر أن كلا من عند الله، وأخبر أن الحسنة من الله والسيئة من نفسك. وأيضا فإنه قال "ما أصابك"، ولم يقل "ما أصبت"، فلو أراد أفعال العباد لقال: "ما أصبت" أو "ما كسبت" أو "ما فعلت" ونحو ذلك. ولكن أراد النعم والمصائب، وهي جميعها من عند الله، لكن النعم من إنعامه وإحسانه، والمصائب بسبب ذنوب العباد، ولهذا قال: (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون (٣٣)) (٣) . والله أعلم. أجاب به أحمد بن تيمية أيده الله تعالى.

---

(١) برقمي (٦٣٠٦، ٦٣٢٣) عن شداد بن أوس.

(٢) سورة الأنعام: ١٦٠.

(٣) سورة الأنفال: ٣٣.." [2]

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٢/٢٩٥

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٣/٢٦٧

"كقوله تعالى: (ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم) (١) ، (ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما (٦٤)) (٢) ، (ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا) (٣) ، (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) (٤) ، (لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا) (٥) ، (ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء) (٦) .

الثانية: أن هذا الذي تسميه النحاة شرطا هو في المعنى سبب لوجود الجزاء، وهو الذي تسميه الفقهاء علة ومقتضيا وموجبا ونحو ذلك، فالشرط اللفظي سبب معنوي. فتفطن لهذا، فإنه موضع غلط فيه كثير ممن يتكلم في الأصول والفقه، وذلك أن الشرط في عرف الفقهاء ومن يجري مجراهم من أهل الكلام والأصول وغيرهم هو ما يتوقف تأثير السبب عليه بعد وجود المسبب، وعلامته أنه يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط.

ثم هو منقسم إلى ما عرف كونه شرطا بالشرع، كقولهم: الطهارة والاستقبال واللباس شرط لصحة الصلاة، والعقل والبلوغ شرط لوجوب الصلاة، فإن وجوب الصلاة على العبد يتوقف على العقل والبلوغ، كما تتوقف صحة الصلاة على الطهارة والستارة واستقبال

---

(١) سورة النساء: ٤٦.

(٢) سورة النساء: ٦٤.

(٣) سورة الأنفال: ٢٧.

(٤) سورة الأنعام: ٢٨.

(٥) سورة التوبة: ٤٧.

(٦) سورة المائدة: ٨١.." (١)

"القبلة، وإن كانت الطهارة والستارة أمورا خارجة عن حقيقة الصلاة. ولهذا يفرقون بين الشرط والركن بأن الركن جزء من حقيقة العبادة أو العقد، كالركوع والسجود، وكالإيجاب والقبول؛ وبأن الشرط خارج عنه، فإن الطهارة يلزم من عدمها عدم صحة الصلاة، ولا يلزم من وجودها وجود الصلاة.

وتختلف الشروط في الأحكام باختلافها، كما يقولون في باب الجمعة، منها ما هو شرط للوجوب بنفسه، ومنها ما هو شرط للوجوب بغيره، ومنها ما هو شرط للإجزاء دون الصحة، ومنها ما هو شرط للصحة.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٣١٦/٣

وكلام الفقهاء في الشروط كثير جدا، لكن الفرق بين السبب والشرط وعدم المانع إنما يتم على قول من يجوز تخصيص العلة منهم، وأما من لا يسمي علة إلا ما استلزم من الحكم ولزم من وجودها وجوده على كل حال، فهؤلاء يجعلون الشرط وعدم المانع من جملة أجزاء العلة.

وإلى (١) ما يعرف كونه شرطا بالعقل وإن دل عليه دلائل أخرى، كقولهم: الحياة شرط في العلم والإرادة والسمع والبصر والكلام، والعلم شرط في الإرادة، ونحو ذلك، وكذلك جميع صفات الأجسام وطباعها لها شروط تعرف بالعقل أو بالتجارب أو بغير ذلك. وقد تسمى هذه شروطا عقلية، والأول شروطا شرعية.

وقد يكون من هذه الشروط ما يعرف اشتراطه بالعرف، ومنه ما يعرف باللغة، كما يعرف أن شرط المفعول وجود فاعل، وإن لم

---

(١) هذا القسم الثاني مما مضى في قول المؤلف: "هو منقسم إلى ما عرف كونه شرطا بالشرع".." [١]

"يكن شرط الفاعل وجود مفعول، فيلزم من وجود المفعول المنصوب وجود فاعل، ولا ينعكس. بل يلزم من وجود اسم منصوب أو مخفوض وجود مرفوع، ولا يلزم من وجود المرفوع لا منصوب ولا مخفوض، إذ الاسم المرفوع -مظهرا أو مضمرا- لابد منه في كل كلام عربي، سواء كانت الجملة اسمية أو فعلية.

فقد تبين أن لفظ الشرط في هذا الاصطلاح يدل عدمه. على عدم المشروط ما لم يخلفه شرط آخر، ولا يدل ثبوته من حيث هو شرط على ثبوت المشروط.

وأما الشرط في الاصطلاح الذي يتكلم به في باب أدوات الشرط اللفظية -سواء كان المتكلم [نحويا] أو فقيها وما يتبعه من متكلم وأصولي ونحو ذلك- فان وجود الشرط يقتضي وجود المشروط الذي هو الجزاء والجواب، وعدم الشرط هل يدل على عدم المشروط؟ مبني على أن عدم العلة هل يقتضي عدم المعلول؟ فيه خلاف وتفصيل قد أومئ إليه.

الخوف (١) لو فرض عدمه لكان مع هذا العدم لا يعصي الله، لأن ترك المعصية له قد يكون لخوف الله، وقد يكون لأمر آخر: إما لنزاهة الطبع أو إجلال الله أو الحياء منه أو لعدم المقتضي إليها، كما كان يقال عن سليمان التيمي: إنه كان لا يحسن أن يعصي الله. فقد أخبرنا عنه أن عدم خوفه لو فرض موجودا لكان مستلزما لعدم معصية الله، لأن هذا العدم يضاف إلى أمور أخرى: إما عدم مقتض أو وجود مانع، مع أن هذا الخوف حاصل.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٣١٧/٣

(١) كذا في الأصل، ولعل قبلها سقطا. وهذا شرح لمعنى الأثر.." [1]

"الميت كما ثبت في الصحيحين (١) : أن سعدا قال: يا رسول الله! إن أمي افتلتت نفسها، وأراها لو تكلمت لتصدقت، فهل ينفعها إن أتصدق عنها؟ قال: "نعم ". فما كان جواب هذا المحتج عن الدعاء والصدقة عن الميت كان جوابا لغيره عن الصيام عنه ونحو ذلك من العبادات.

وقد ذكر الناس عن الآية أجوبة متعدد (٢) ، على أنها منسوخة، وقيل: مخصوصة، وقيل: مختصة بشرع من قبلنا، وقيل: سببه الإيمان الذي هو شرط وصول الثواب من سعيه.

والآية لا تحتاج إلى شيء من هذا، فإن الله أخبر عما في الصحف أنه (ليس للإنسان إلا ما سعى (٣٩)) (٣) ، ولم يقل: لا ينتفع إلا بما سعى، وأن الإنسان فيما ينتفع به في الدنيا قد ينتفع بما يملكه وبما لا يملكه، فلا يلزم من نفي الملك نفي الانتفاع، لكن هو يستحق الثواب على سعيه لأنه حقه، فلا يخاف منه ظلما ولا هضما، وأما سعي غيره فهو لذلك الغير، فإن سعى له ذلك الغير أثاب الله ذلك الساعي على سعيه، ونفع هذا من سعي ذلك بما شاء، كما يثيب الداعي على دعائه لغيره وينتفع المدعو له. كما ثبت في الصحيح (٤) أنه قال: "ما من رجل يدعو لأخيه بظهر الغيب

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر تفسير القرطبي (١٧/١١٤-١١٥) .

(٣) سورة النجم: ٣٩.

(٤) سبق تخريجه.." [2]

"من شيء إنهم لكاذبون (١٢) وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم وليسألن يوم القيامة عما كانوا يفترون (١٣)) (١) ، وقال: (ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم) (٢) . فما تولد عن فعل العبد يحصل له منه ثواب وعقاب وإن لم يقصده، ولكن حصول مثل أجر العامل فرع أخص من ذلك.

الجواب الثاني، وهو من الوجه الثاني بأن يقال: إذا كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يحصل له مثل

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٣/٣١٨

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٤/٢٤٩

أجر العامل، فأهدى له العامل عملا، فلابد أن يثاب العامل على إهدائه، فيكون للنبي – صلى الله عليه وسلم – بمثل إهداء الثواب أيضا، فإهداء هذا الثواب إن جوز لزم التسلسل، وإن لم يجوز فما الفرق بين عمل وعمل؟ بخلاف الولد إذا بر والده بدعاء أو صدقة عنه أو نحو ذلك، فإن الله يثيب الولد على ذلك، ولا يلزم أن يحصل للوالد مثل أجر الابن وإحسانه إلى أبيه، لأن الأب لم يدعه إلى هذا الإحسان. ولا يلزم من صلى منا أو سلم عليه بأن الله يصلي على المصلي عشرا، ويسلم على المسلم عشرا، ويحصل للرسول مثل ذلك لدعائه إلى هذا الهدى، ولا يفضي إلى هذا التسلسل، فإن هذا الأجر ليس من عمل المصلي، بخلاف ما إذا أهدى الثواب، فإن إهداء الثواب عمل فيلزم أن يحصل له مثله، فإن جوزنا أن يهدى ثواب الإهداء لزم التسلسل. فنحن بين أمرين: إما أن نقول: يهدى إليه عمل، فيلزم أن يهدى إليه ثواب الإهداء،

---

(١) سورة العنكبوت: ١٢.

(٢) سورة النحل: ٢٥.." (١)

"المصنوع هو الوجود الخالق. ثم قد علموا أن ثم خالقا ومخلوقا، فاضطربوا هنا:

فأما صاحب "الفصوص" فإنه يقول: أعيان الممكنات ثابتة في العدم، كما يقول من يقول من المعتزلة والشيعة: إن المعدوم شيء، ويقول: إن نفس وجود الحق فاض عليها وظهر فيها، فوجودها هو وجود الحق، وذاتها ليست ذات الحق، ويقول: ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك، وإن الله ما أحسن إلى أحد ولا أنعم على أحد، وإنما الذوات الثابتة في العدم هي المحسنة المسيئة بما قبلته في فيض وجود الحق عليها. ويجعل أسماء الله هي النسبة بين وجوده وبين ثبوت الممكنات.

وهذا القول كفر، وهو باطل من وجهين:

من جهة أنه جعل المعدوم شيئا ثابتا، وفرق بين الثبوت والوجود، فإن هذا قول باطل وفرق فاسد، وشبهته ثبوتها في علم الحق، ولا يلزم من علم الحق بها ثبوتها في نفسها ولا وجودها.

الوجه الثاني: أنه لو فرض أن الأعيان ثابتة فليس وجودها وجود الحق، بل الرب أبدع وجودها وخلقها، كما قال تعالى: (أعطى كل شيء خلقه ثم هدى (٥٠)) (١) ، وقال: (خالق كل شيء) (٢) .

وهكذا يقول من يقول بأن المعدوم شيء من المعتزلة وغيرهم،

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٤/٢٦٩

(١) سورة طه: ٥٠.

(٢) في مواضع كثيرة من القرآن.." (١)

"إلى كذا أم إلى كذا؟ بل الكتب والنقول مشحونة بتكفير بعض المتأولين فضلا عن تخطئته. وأما تخطئة بعض المتأولين فهذا أمر معلوم بالاضطرار في الأصول والفروع والتفسير والحديث والشعر واللغة وغير ذلك، بل عامة الاختلاف بين أهل القبلة إنما هو من تخطئة بعضهم في فهمه للكتاب والسنة وتأويلهما على وجه يخالفه فيه الباقون.

فإن قلتم: كل من تأول بدليل على القواعد سوغناه له، وإن كان قد يخطىء.

قلنا: فيكون تأويل الجهمية والقدرية والخوارج والروافض والوعيدية والباطنية والفلاسفة كلها سائغة وإن كانت خطأ، وهذا مما علم بالإجماع القديم بل بالاضطرار من دين الإسلام أن جميع هذه التأويلات ليست سائغة، بل تسويغ جميع هذه التأويلات على خلاف إجماع هذه الفرق كلها، فإن جميع فرق الأمة لا يسوغ جميع التأويلات.

وقلنا ثانيا: فنحن إنما قلنا: "تأويل المتكلمين الذي يخالفون

به أهل الحديث باطل"، وهذا تأويل موصوف، ولا يلزم من بطلان النوع المقيد بطلان الجنس المطلق، فإذا أبطلنا التأويل المخالف لأهل الحديث [لا] يلزمنا أن نمنع كل تأويل في الدنيا، وأن نحرم على كل معتبر أن يتأول تأويلا لا يخالف أهل الحديث...... (١).

---

(١) كتب في الأصل بعده: "بياض".." (٢)

"هذا؟ هذا شيء لم نذكره ولم نقصده، فمنعه منع شيء أجنبي خارج عن كلامنا، وهذا منع لا توجيه له.

ونقول ثانيا: نحن قررنا بطلان التأويل وفساده، لم نتعرض لتحريمه بنفي ولا إثبات، والكلام في صحة التأويل وفساده غير الكلام في حله وحظره، ولا يلزم من عدم تحريم الاجتهاد والإفتاء والحكم أن يكون الاستدلال والفتيا والقضاء صحيحا، كذلك لو فرضنا جواز الإقدام على هذه التأويلات لم يلزم أن تكون صحيحة، بل جاز أن تكون باطلة، يعني أنها غير مطابقة لمراد المتكلم، سواء كان آثما أو معفوا عنه أو مأجورا.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٤/٤١٩

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٥/٧٧

ونقول ثالثا: التأويل الذي نتكلم فيه هو صرف الكلام [من] الاحتمال الراجح إلى المرجوح لدليل يعتضد، كما تقدم بيانه.

وكل تأويل فإنما هو بيان مقصود المتكلم أو مراده بكلامه، ومعلوم أن العقل وحده لا يشهد بمعرفة مقصود المتكلم ومراده، فإن دلالة الخطاب سمعية لا يستقل بها العقل، نعم العقل أخذ باستفادت ه هذه الدلالة، فإذا انضم [إلى] المعقول العلم بلغة المتكلم وعادته في خطابه فقد يحصل بمجموع هذين العلمين العلم بتأويل كلامه، نعم قد يعلم بالعقل وبأدلة أخرى أن المتكلم لم يرد معنى من المعاني، سواء قيل: إنه ظاهر اللفظ، أو قيل: إنه ليس بظاهره، كما يعلم أن الله لم يرد بقوله: (وأوتيت من كل شيء) (١) أنها أوتيت ملك

---

(١) سورة النمل: ٢٣.." (١)

"حدوث العالم وقدمه، فإنها منشأ نزاع الأولين والآخرين في أقوال الرب وأفعاله، وعنها تنازع أهل الملل من المسلمين وأهل الكتاب في كلام الرب: هل هو قديم النوع أو العين؟ وهل هو قائم به أو مباين له؟ وهل يتكلم بقدرته ومشيئته أو هو لازم له لزوم الحياة؟

وكذلك تنازعوا في دوام الحدوث ووجود ما لا يتناهى منها في الماضي والمستقبل: هل هو ممتنع في الماضي والمستقبل؟ كما يقوله الجهم وأبو الهذيل، أو هو جائز في المستقبل ممتنع في الماضي؟ كما يقوله كثير من المتكلمين، أم هو جائز فيهما، كما يقوله أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة، لكن أئمة أهل الملل لا يجوزون ذلك إلا في قديم واحد، لا يجوزون أن يكون شيئان كل منهما قديم أزلي يقوم به حوادث لا بداية لها ولا نهاية، فيكون ما لا يتناهى لا في الماضي ولا في المستقبل قابلا لأن يزاد عليه.

وهذا المحال إنما يلزم من قال بقدم الأفلاك، وأما أئمة أهل السنة -كالصحابة والتابعين لهم بإحسان ومن سلك سبيلهم من أئمة المسلمين- فهؤلاء أتوا بخلاصة المعقول والمنقول، إذ كانوا عالمين بأن كلا من الأدلة السمعية والعقلية حق، وأنها متلازمة، فمن أعطى الأدلة العقلية اليقينية حقها من النظر التام علم أنها موافقة لما أخبرت به الرسل، ودلته على وجوب تصديق الرسل فيما أخبروا به. ومن أعطى الأدلة السمعية حقها من الفهم علم أن الله أرشد عباده في كتابه إلى الأدلة العقلية اليقينية، التي بها يعلم وجود الخالق

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٨٤/٥

وثبوت صفات الكمال له، وتنزهه عن النقائص وعن أن يكون له مثل في شيء من صفات الكمال، و [التي تدل] على." (١)

"بد له من سبب، لكن الوجود يتوقف على وجود السبب وانتفاء المانع، والعدم يكفي فيه كل واحد من عدم المقتضي ووجود المانع، فالوجود مفتقر إلى الأمرين كليهما، والعدم يكفي فيه أحدهما إذا عني بالسبب العلة المقتضية دون التامة، وأما إذا عني به العلة التامة فهذه العلة يلزم من وجودها وجود المعلول، ومن عدمها عدم المعلول، فالوجود لا يقف إلا على وجودها، والعدم لا يقف إلا على عدمها.

وبهذا التفسير تزول الشبهة الواقعة بين كثير من الناس في مثل هذه المحارات والمضطربات التي يكثر فيها النزاع والجدال، وينتشر فيها القيل والقال، ويحصل فيها التفرق والاختلاف، ويزول بها الاجتماع والائتلاف، فإذا فسرت الأسماء المشتركة وفصل الحق من الباطل وحكم بالعدل بين الفرق والمقالات ظهر الكتاب والسنة والجماعة، وزال الضلال والبدعة والفرقة.

فنقول: العلة والموجب والمقتضي والباعث والسبب والمناط والمحرك والداعي ونحو ذلك من الأسماء هي أسماء متقاربة، تكون مترادفة من وجه ومتباينة من وجه، وفيها تقسيمان:

أحدهما: أن العلة تنقسم إلى تامة موجبة يوجد بها المعلول لا محالة، وإلى مقتضية قاصرة تقف على شروط وانتفاء موانع. ولفظ العلة يعبر به عن كل من المعنيين في أصول الدين وأصول الفقه وفي الكلام والفلسفة وغير ذلك.

فأما الأولى فلا توجد إلا مجموع أمور، وما ثم سبب واحد يوجب مسببه لا محالة وينتفي مسببه عند انتفائه إلا مشيئة الله، فإنه ما شاء كان." (٢)

"العالم شيء قديم مساوق لله، كما تقوله الفلاسفة القائلون بقدم الأفلاك، وأنها مساوقة لله في وجوده، فإن هذا ليس من أقوال المسلمين.

[الاستطراد في الرد على قول الفلاسفة بقدم العالم]

[مجمل الرد على قول الفلاسفة بقدم العالم]

وقد بينا فساد قول هؤلاء في [غير] (١) هذا الموضع، وبينا أن قولهم بأن المبدع علة تامة موجب بذاته هو

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٥/٢٨٧

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ابن تيمية ٦/٢٠٧

نفسه يستلزم فساد قولهم، فإن العلة التامة تستلزم معلولها، فلا يجوز أن يتأخر عنها شيء من معلولها.

فالحوادث مشهودة في العالم، فلو كان الصانع موجبا بذاته علة تامة مستلزمة لمعلولها لم يحدث شيء من الحوادث في الوجود إذ الحادث يمتنع (٢) أن يكون صادرا عن علة تامة أزلية، فلو كان العالم قديما لكان مبدعه علة تامة، والعلة التامة لا يتخلف عنها شيء من معلولها، فيلزم من ذلك أن لا يحدث في العالم شيء، فحدوث الحوادث دليل على أن فاعلها ليس بعلة تامة في الأزل، وإذا (٣) انتفت العلة التامة في الأزل بطل القول بقدم شيء من العالم لكن هذا لا ينفي أن الله لم يزل متكلما إذا شاء، ولم يزل حيا فعالا لما يشاء.

[مناقشة الفلاسفة تفصيلا على قولهم بقدم العالم]

وعمدة الفلاسفة على قدم العالم هو قولهم يمتنع (٤) حدوث الحوادث بلا سبب حادث، فيمتنع تقدير ذات معطلة (٥) عن الفعل لم تفعل، ثم فعلت من غير حدوث سبب.

وهذا القول لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم لا الأفلاك، ولا

---

(١) غير: ساقطة من (ن) فقط.

(٢) أ: في الوجود الحادث ممتنع، ب: من الحوادث فالموجود الحادث يمتنع.

(٣) ن، م: فإذا.

(٤) ن، م: امتناع.

(٥) ن، م: تقديرات معطلة، وهو تحريف.." (١)

"يلزمه أن يقول مع هذا (١) : إن مفعوله قديم رجحه بلا مرجح، فإنه يقول: إن (٢) هذا القول باطل، وقولي الآخر إن كان باطلا فلا أجمع بين قولين باطلين، وإن كان حقا، فقول الحق لا يوجب علي (٣) أن أقول الباطل، فإن الحق لا يستلزم الباطل، بل الباطل قد يستلزم الحق، وهذا لا يضر [الحق] (٤) ، فإنه إذا وجد الملزوم وجد اللازم، فالحق لازم سواء قدر وجود الباطل أو عدمه أما الباطل فلا يكون لازما للحق ؛ لأن لازم الحق حق، والباطل لا يكون حقا، فلا يلزم من قال الحق أن يقول الباطل، وهذا ظاهر.

والمقصود هنا أنه متى قيل بجواز (٥) حدوث الحوادث بدون (٦) سبب حادث أمكن أن يفعل الفاعل

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ١٤٨/١

الحوادث بعد أن لم يكن فاعلا بدون سبب حادث، كما يقول ذلك من يقوله من طوائف النظار من متكلمة المسلمين وغيرهم من القدرية والجبرية وغيرهم، ومتى كان ذلك ممكنا في نفس الأمر لم يجب دوام الفاعل فاعلا. وأمكن حدوث الـزمان والمادة وغير ذلك، كما يقول ذلك من يقوله من النظار من أهل الكلام، والفلسفة، ومتى كان ذلك ممكنا بطل كل ما يحتج به على قدم شيء من العالم، فبطل القول بقدم العالم، وعلم أيضا امتناع قدمه ؛ لأنه لا يكون

---

(١) أ، ب: مع هذا أن يقول.

(٢) إن: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٣) أ، ب: فقولي لا يوجب علي. . . إلخ.

(٤) الحق: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٥) أ، ب: يجوز.

(٦) أ، ب: بلا.." (١)

"وكانت متحركة على غير انتظام فاتفق اجتماعها، وانتظامها، فحدث هذا العالم.

[الرد على ديموقريطس وأبو بكر الرازي]

وكلا القولين في غاية الفساد، وأما الأولون فيقولون: إن النفس عشقت الهيولي، فعجز الرب عن تخليصها من الهيولي حتى تذوق وبال اجتماعها بالهيولي، وهم قالوا هذا فرارا من حدوث حادث بلا سبب، وقد وقعوا فيما فروا منه، وهو حدوث محبة النفس للهيولي، فيقال لهم: ما الموجب لذلك؟ فقد لزمهم حدوث حادث بلا سبب، ولزمهم ما هو أشنع من ذلك، وهو حدوث الحوادث بدون صدورها عن رب العالمين والقول بقدماء معه.

فإن قالوا بوجوب (١) وجودها لزم كون واجب الوجود مستحيلا موصوفا بما يستلزم حدوثه ونقصه وإمكانه. وإن لم تكن واجبة بأنفسها، بل به لزم أن يكون موجبا لها دون غيرها، والعلة القديمة تستلزم معلولها، فيلزم من ذلك تغير (٢) معلولها، واستحالته من حال إلى حال بدون فعل منها، واستحالة (٣) المعلول اللازم بدون تغير في العلة محال، وإلا لم يكن معلولا لها، وإن جوزوا ذلك، فليجوزوا كون العالم قديما أزليا لازما

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ١/٢٠٤

لذات الرب، وهو مع هذا (٤) ينتقض، وتنشق السماء، وتنفطر، وتقوم القيامة بدون فعل من الرب ولا حدوث شيء منه أصلا. بل بمجرد حدوث حادث في العالم بلا محدث.

---

(١) أ، ب: وإن قالوا: لو وجب.

(٢) ن (فقط) : نفس، وهو خطأ.

(٣) ن (فقط) : واستحال، وهو تحريف.

(٤) ب (فقط) : ومع هذا.." [(١)]

"قال (١) : (وعلى هذه الطريقة إشكال ؛ لأنا نقول: (الحادث) إذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم، فهو مع هذا الشرط لا يمكن أن يقال: بأن إمكانه يتخصص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الأدلة، فإذن (٢) إمكانه ثابت دائما، ثم لا يلزم من دوام إمكانه خروجه عن الحدوث ؛ لأنا لما أخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءا ذاتيا له، والجزء الذاتي لا يرفع، وإذا لم يلزم من إمكان حدوث الحادث من حيث إنه حادث خروجه عن كونه حادثا، فقد بطلت هذه الحجة) .

قال (٣) : (فهذا شك لا بد من حله) .

قلت: فيقال: (٤) هذا الشك هو المعارضة التي اعتمد عليها في كتبه الكلامية (كالأربعين) (٥) ، وغيره، وعليها اعتمد الآمدي في (دقائق الحقائق) ، وغيره (٦) ، وهي باطلة لوجهين: أحدهما: أنه ليس فيها جواب عن حجتهم، بل هي معارضة محضة، الثاني: أن يقال: قوله (الحادث)

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٢) ن: فإن ذا ؛ م: فإن إذا.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٤) فيقال: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٥) وهو كتاب " الأربعين في أصول الدين " وقد طبع بحيدرآباد سنة ١٣٥٣.

(٦) هو أبو الحسن علي بن أبي علي محمد بن سالم التغلبي، سيف الدين الآمدي الحنبلي ثم الشافعي، من أئمة الأشاعرة، وقد صنف في أصول الدين والفقه والمنطق والحكمة والخلاف. ومن أشهر كتبه " أبكار

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ١/٢١٠

الأفكار " و " دقائق الحقائق " وقد توفي بدمشق سنة ٦٣١. ترجمته في ابن خلكان ٤٥٥/٢ - ٤٥٦ ؛ طبقات الشافعية ٣٠٦/٨ - ٣٠٧ ؛ شذرات الذهب ١٤٤/٥ - ١٤٥ ؛ الأعلام ١٥٣/٥.." (١)

"إذا (١ اعتبر من حيث هو حادث أتعني به إذا قدر أن الحوادث كلها لها أول، فإذا ١) (١) اعتبر مع ذلك إمكانها، فلا أول له، أم تعني به أن كل حادث تعتبره إذا اعتبر إمكانه؟ .

فإن عنيت الأول قيل لك (٢) : لا نسلم إمكان هذا التقدير، فإنك قدمت أنه لا بد لكل حادث من أول وجملة الحوادث مسبوقة بالعدم وأن لا يكون الفاعل أحدث شيئا ثم أحدث، وقدرت [مع] (٣) ذلك أن إحداثه لم يزل ممكنا، ونحن لا نسلم إمكان الجمع بين هذين، فأنت (٤) إنما منعت دوام كونه محدثا في الأزل لامتناع حوادث لا أول لها، ومع امتناع ذلك يستحيل أن يكون الإحداث لم يزل ممكنا، فقد قدرت إمكان دوام الحدوث (٥) مع امتناع دوامه، وهذا تقدير لاجتماع النقيضين.

وأما إن عنيت بما تقدره حدوث حادث معين، فلا نسلم أن إمكانه أزلي، بل حدوث كل حادث معين جاز أن يكون مشروطا بشروط تنافي أزليته، وهذا هو الواقع، كما يعلم ذلك في كثير من الحوادث، فإن حدوث ما هو مخلوق من مادة يمتنع قبل وجود المادة، [ولكن الجواب عن هذه الحجة أنها لا تقتضي إمكان قدم شيء بعينه، كما قد بسط في موضع آخر، فلا يلزم من ذلك إمكان قدم شيء بعينه من الممكنات، وهو المطلوب] (٦) .

---

(١) (١ - ١) : ساقط من (أ) ، (ب)

(٢) ن، م: لكم.

(٣) مع: ساقطة من (ن) فقط.

(٤) ن، م: وأنت.

(٥) ن، م: دوام إمكان الحدث.

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م) .." (٢)

"معدومة مؤثرة في عدمه، فتلك العلة المعدومة إن كان عدمها واجبا كان وجودها ممتنعا، فإن المعلول يجب بوجوب علته، ويمتنع بامتناعها، وحينئذ فيكون عدم الممكن علته واجبة، ووجوده ممتنعا، فإن المعلول

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٢٤٨/١

(٢) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٢٤٩/١

يجب بوجوب علته، ويمتنع بامتناعها، وحينئذ (١) كل ممكن يقدر إمكانه، فإنه ممتنع، وهذا فيه من الجمع بين النقيضين ما هو في غاية الاستحالة: كيفية وكمية.

وإن قيل: عدم علته يفتقر إلى عدم يؤثر في وجودها وعدم ذاك المؤثر لعدم مؤثر فيه، وهلم جرا، فلذلك يستلزم التسلسل الباطل الذي هو أبطل من تسلسل المؤثرات الوجودية.

[الوجه] (٢) الخامس: [أن يقال] (٣) : إنه لو فرض أن العدم المستمر له علة قديمة، وأن المعلول إذا كان عدما مستمرا كانت علته التي هي عدم مستمر علة أزلية لم يلزم من ذلك أن يكون الموجود المعين الذي يمكن أن يوجد وأن يعدم قديما أزليا، ويكون الفاعل له لم يزل فاعلا له بحيث يكون فاعل الموجودات لم يحدث شيئا قط، فإن قياس الموجود الواجب القديم الأزلي الخالق فاعل الموجودات المخلوقة على العدم المستمر المستلزم لعدم مستمر من أفسد القياس، وهو قياس محض من غير جامع، فكيف يجوز الاحتجاج بمثل هذا التشبيه الفاسد في مثل هذا

---

(١) (١ - ١) : ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٢) الوجه: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٣) أن يقال: ساقطة من (ن) ، (م) .." (١)

"[شيء] (١) . سواه وهذا كما أنه سبحانه يلهم العباد أن يدعوه [فيدعونه] (٢) فيستجيب لهم، ويلهمهم أن يطيعوه فيطيعونه فيثيبهم، فهو سبحانه الفاعل للإجابة والإثابة كما أنه أولا جعل العباد داعين مطيعين، ولم يكن في شيء من ذلك مفتقرا إلى غيره ألبتة.

وكل من تدبر هذه الأمور تبين له أنه سبحانه خالق كل شيء من الأعيان وصفاتها وأفعالها بأفعاله الاختيارية القائمة بنفسه كما دلت على ذلك نصوص الأنبياء، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، ووافقهم على ذلك أساطين الفلاسفة القدماء، وهذا مما يبين حدوث كل ما سواه وأنه ليس علة أزلية لمعلول قديم مع أنه دائم الفاعلية، ولا يلزم من دوام كونه فاعلا أن يكون معه مفعول معين قديم، بل هذا من أبطل الباطل.

وهؤلاء المتفلسفة القائلون بقدم العالم عن موجب بذاته هو علة تامة أزلية [له] (٣) يسلمون أنه ليس علة تامة في الأزل لكل حادث، فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول، فإن العلة التامة هي التي تستلزم معلولها وتستعقبه، فإذا كان المعلول حادثا بعد أن لم يكن لم يكن المستلزم له أزليا؛ لما في ذلك من تأخر المعلول

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٢٦٣/١

(٤) وتراخيه زمانا لا نهاية له عن العلة التامة الأزلية، فإن كل حادث يوجد في العالم متأخر (٥) عن الأزل تأخرا لا نهاية له، فلو كانت علته التامة ثابتة في الأزل لكان المعلول

---

(١) شيء: زيادة في (ا) ، (ب) .

(٢) فيدعونه: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٣) له: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٤) ن: المعقول؛ م: المفعول، وكلاهما تحريف.

(٥) ن، م: متأخرا.." (١)

"فطمع هؤلاء (١) في هؤلاء المبتدعين من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم (٢) في أصولهم، وأقاموا (٣) الشناعة على أهل الملل بسبب هؤلاء المتكلمين والمبتدعين (٤) ، وظنوا أن لا قول إلا قول هؤلاء المبتدعين، أو قول أولئك الفلاسفة الملحدين (٥) ، ورأوا أن العقل يفسد قول هؤلاء المبتدعين، ورأوا السمع إلى هؤلاء المبتدعين أقرب وعن الملحدين أبعد، فقالوا: إن الأنبياء ضربوا الأمثال وخيلوا، ولم يمكنهم الإخبار بالحقائق. ودخلوا من باب الإلحاد وتحريف الكلم عن مواضعه بحسب ما أنكروه من السمعيات، وإن كان أولئك الفلاسفة الذين نفوا صفات الرب وأفعاله القائمة به - الذين قبل هؤلاء - أعظم إلحادا وتحريفا للكلم عن مواضعه، من هؤلاء الذين أثبتوا الصفات والأمور الاختيارية القائمة به، وقالوا مع ذلك (٦) بقدم العالم.

وكلتا (٧) الطائفتين خرجت عن صريح المعقول، كما خرجت عن صحيح المنقول، بحسب ما أخطأته في هذا الباب، وكل من أقر بشيء من الحق كان ذلك أدعى له إلى قبول غيره، وكان يلزمه من قبوله ما لم يلزم من لم يعرف ذلك الحق، وكان القول بنفي الصفات والأفعال

---

(١) الذين يقولون بقدم العالم. .

(٢) ن، م: ومن تبعهم.

(٣) ن، م: وإقامة.

(٤) م، ا، ب: المتكلمين المبتدعين.

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ١/٣٣٦

(٥) الذين ينكرون النبوات من أمثال ابن الراوندي وأبي زكريا الرازي.

(٦) ن، م: مع هذا.

(٧) ن، م، ا: وكلا، وهو خطأ.." (١)

"ودوام الفاعلية (* مجمل يراد به دوام الفاعلية المعينة، ودوام الفاعلية *) (١) المطلقة، ودوام الفاعلية (٢) العامة. ومعلوم أن دوام الفاعلية العامة وهو دوام (٣) المفعولات كلها مما لا يقوله عاقل، ودوام الفاعلية المعينة لمفعول معين مما ليس لهم عليه دليل أصلا، بل الأدلة العقلية تنفيه كما نفته (٤) الأدلة السمعية. وأما دوام الفاعلية المطلقة فهذه لا تثبت قولهم، بل إنما تثبت خطأ أولئك النفاة الذين خاصموهم من أهل الكلام والفلسفة، ولا يلزم من بطلان هذا القول صحة [القول] (٥) الآخر إلا إذا لم يكن إلا هذان القولان. فأما إذا كان هناك قول ثالث لم يلزم صحة أحد القولين، فكيف إذا كان ذلك الثالث هو موجب الأدلة العقلية والنقلية؟ !

والمقصود هنا: أن كلتا (٦) الطائفتين التي قالت بقدم الأفلاك ملحدة، سواء قالت بقيام الصفات والأفعال بالرب أو لم تقل ذلك، فهؤلاء الفلاسفة مع كونهم متفاضلين في الخطأ والصواب في العلوم الإلاهية، إنما ردهم المتوجه (٧) لهم على (٨) البدع التي أحدثها من أحدثها من أهل الكلام، (* ونسبوها إلى الملة.

---

(١) ما بين النجمتين ساقط من (م) فقط.

(٢) عبارة " ودوام الفاعلية ": ساقطة من (ب) فقط.

(٣) ن، م: العامة ودوام.

(٤) ن، م: تنفيه.

(٥) القول: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٦) ن، م: كلا؛ أ: كلام.

(٧) ن، م: المترجمة، وهو تحريف.

(٨) على: ساقطة من (ا) ، (ب) .." (٢)

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٣٥٢/١

(٢) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٣٥٥/١

"إمكان الشيء بأنه لو قدر وجوده لم يلزم منه محال، مجرد دعوى. وغايته أن يقول: لا نعلم أنه يلزم منه محال، وعدم [العلم] (١) ليس علما بالعدم (٢) ، فهؤلاء إذا أرادوا أن يثبتوا إمكان كون المفعول لازما لفاعله، لا بد أن يعلموا ثبوت ذلك في الخارج، أو ثبوت ما ذاك أولى بالإمكان منه، وكلاهما منتف. فلا يعلم قط فاعل إلا فاعلا يحدث فعله أو مفعوله، (٣) لا يقارنه مفعوله المعين ويلازمه، بل هذا إلى (٤) نفي كونه فاعلا ووصفه بالعجز عن نفي اللازم له، أقرب منه إلى كونه فاعلا قادرا، فقد جعلوا الله مثل السوء، وهذا باطل.

والواجب في الأدلة (٥) الإلهية أن يسلك بها هذا المسلك فيعلم أن كل كمال كان لمخلوق فالخالق أحق به، فإن كمال المخلوق من كمال خالقه، وعلى اصطلاحهم كمال المعلول من كمال العلة، ولأن الواجب أكمل من الممكن، فهو أحق بكل كمال ممكن لا نقص فيه من كل ممكن، ويعلم أن كل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق أحق بتنزيهه عنه، فإن النقص يناقض الكمال، فإذا كان أحق بثبوت الكمال كان أحق بنفي النقص، وهذه القضية برهانية يقينية، وهم يسلمونها.

وهم يقولون أيضا: إن الفعل صفة كمال، ويردون على من يقول من

---

(١) العلم: ساقطة من (ن) فقط.

(٢) ن: بعدم.

(٣) ن، م: ومفعوله.

(٤) ا، ب: أولى، وهو خطأ.

(٥) الأدلة: ساقطة من (ا) ، (ب) .." (١)

"اختصاصه بالقدم بحسب ذاته دون الأخرى، لا سيما ولا حقيقة لوجود شيء سوى الموجود الثابت في الخارج، فلا اقتضاء لحقيقته قبل وجود حقيقته، ولكن الباري [تعالى] (١) يعلم ما يريد أن يفعله، فعلمه وإرادته هو الذي يوجب الاختصاص.

فقد تبين أنه إذا كان مقارنة المفعول المعين للفاعل أزلا وأبدا ممتنعا أو نقصا، امتنع قدم شيء من العالم، فكيف إذا كان كل منهما ثابتا هو ممتنع، ومع تقدير إمكانه فهو نقص؟ فإن قدم نوعه أكمل من قدم عينه، وهو أولى بالإمكان منه. فإذا كان أولى بالإمكان وهو أكمل، امتنع أن يكون نقيضه هو الممكن، وإذا امتنع

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٣٧١/١

ذلك امتنع قدم شيء من العالم.

وعلى هذا فكل ما يذكرونه من دوام فاعلية الرب هو حجة عليهم، فإن فاعلية النوع أكمل من فاعلية الشخص، وهو الذي يشهد به [الشخص] (٢) قطعا وحسا، فإنا نشهد بفاعلية نوع شيئا بعد شيء، فإن كان دوام الفاعلية ممكنا، فهذا ممكن لوجوده، ولسنا نعلم دوام الفاعلية لشيء معين، فلا يلزم من علمنا بدوام الفاعلية، دوام شيء معين أصلا. ودوام النوع يقتضي حدوث أفراده، فكل ما سوى الله حادث بعد أن لم يكن، وهو المطلوب، فتبين أن القول بمقارنة مراده له (٣) في الأزل ممتنع، يمنع صدور الحوادث عنه.

وهذا لا يحتاج فيه إلى أن يقال: الإرادة الحادثة لا يقارنها مرادها،

---

(١) تعالى: زيادة في (ا) ، (ب) .

(٢) الشخص: ساقط من (ن) ، (م) .

(٣) له: ساقطة من (ا) ، (ب) .." (١)

"يكون نوع الحوادث دائما لم يزل، فإن الأزل ليس هو عبارة عن شيء محدد، بل ما من وقت يقدر إلا وقبله وقت آخر، فلا يلزم من دوام النوع قدم شيء بعينه.

وإنما قيل: يمتنع قدم شيء بعينه؛ لأنه إذا جاز أن يقارنها المراد في الأزل، وجب أن يقارنها المراد؛ لأن الإرادة التي يجوز مقارنة مرادها لها لا يتخلف عنها مرادها (١) إلا لنقص في القدرة، وإلا فإذا كانت القدرة تامة، والإرادة التي يمكن مقارنة مرادها لها حاصلة، لزم حصول المراد لوجود المقتضى التام للفعل، إذ لو لم يلزم (٢) مع كون المراد ممكنا، لكان حصوله بعد ذلك يستلزم ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بدون مرجح. وهو باطل على هذا التقدير.

ولهذا كان الذين يقولون بامتناع شيء من الحوادث في الأزل، يقولون: إن حصول شيء من الإرادات (٣) في الأزل ممتنع، لا يقولون بأنه ممكن، وأنه يمكن مقارنة مراده له.

لكن أورد الناس عليهم أنه إذا كان نسبة جميع الأوقات والحوادث إلى الإرادة الأزلية نسبة واحدة، فترجيح أحد الوقتين - أو ما يقدر (٤) فيه الوقت بالحدوث - ترجيح بلا مرجح، وتخصيص لأحد المتماثلين بلا

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ١/٣٨٧

مخصص.

---

(١) ن: مرادها عنها؛ م: مرادها لها، وهو تحريف.

(٢) ن، م: لو لم يكن.

(٣) ا، ب: المرادات.

(٤) ن، م: أما يقدر.." (١)

"بخلاف ذلك، والنص والعقل دل على أن كل ما سوى الله [تعالى مخلوق] حادث (١) كائن بعد أن لم يكن، ولكن لا يلزم (٢) من حدوث كل فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة [حدوث النوع] (٣) ، فلا يلزم من ذلك أنه لم يزل الفاعل المتكلم معطلا عن الفعل (٤) والكلام، ثم حدث ذلك بلا سبب (٥) ، كما لم يلزم [مثل] (٦) ذلك في المستقبل، فإن كل فرد من المستقبلات المنقضية (٧) فان، وليس النوع فانيا. كما قال تعالى: ﴿أكلها دائم وظلها﴾ [سورة الرعد: ٣٥] ، وقال: ﴿إن هذا لرزقنا ما له من نفاد﴾ [سورة ص: ٥٤] . فالدائم الذي لا ينفد - أي لا ينقضي - هو (٨) النوع، وإلا فكل فرد من أفراده نافد منقض ليس بدائم.

وذلك أن الحكم الذي توصف به الأفراد إذا كان لمعنى موجود في الجملة [وصفت به الجملة، مثل وصف كل فرد بوجود أو إمكان أو بعدم، فإنه يستلزم وصف الجملة] (٩) بالوجود والإمكان والعدم؛ لأن طبيعة الجميع هي (١٠) طبيعة كل واحد واحد، وليس المجموع إلا الآحاد الممكنة أو الموجودة أو المعدومة.

---

(١) ن، م: كل ما سوى الله حادث.

(٢) ن، م: لا يستلزم.

(٣) عبارة " حدوث النوع " سقطت من (ن) واختلف ترتيبها في الجملة في (م) .

(٤) ن (فقط) : عن العقل، وهو تحريف.

(٥) ا، ب: بالسبب.

(٦) مثل: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٧) ن: المقتضية، وهو تحريف.

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ١/٣٩٠

(٨) ب (فقط) : هذا.

(٩) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م)

(١٠) هي: ساقطة من (ا) ، (ب) .." [1]

"يخالف به حكم الأفراد، لم يجب مساواة المجموع للأفراد في أحكامه.

وبالجملة، فما يوصف به الأفراد قد توصف به الجملة وقد لا توصف به، فلا يلزم من حدوث الفرد حدوث النوع إلا إذا ثبت أن هذه الجملة موصوفة بصفة هذه الأفراد.

وضابط ذلك أنه إن كان بانضمام هذا الفرد إلى هذا الفرد يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد (١) ، لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد، وإن لم يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد، كان حكم المجموع حكم أفراده (٢) .

مثال الأول: أنا إذا ضممنا هذا الجزء إلى هذا الجزء، صار المجموع (٣) أكثر وأطول وأعظم من كل فرد، فلا يكون في مثل هذا حكم (٤) المجموع حكم الأفراد. فإذا قيل: إن (٥) هذا اليوم طويل، لم يلزم أن يكون جزؤه طويلا. وكذلك إذا قيل: هذا الشخص أو الجسم (٦) طويل أو ممتد، أو قيل: إن هذه الصلاة طويلة، أو قيل: [إن] (٧) هذا النعيم دائم، لم يلزم أن يكون كل جزء منه دائم.

قال الله تعالى: ﴿أكلها دائم وظلها﴾ [سورة الرعد: ٣٥] ، وليس كل جزء

---

(١) ا، ب: الذي للفرد.

(٢) ن، م، ا: أمثاله، والصواب ما أثبته من (ب) .

(٣) ن، م: صار الكل.

(٤) ن (فقط) : في حكم هذا مثل حكم. .

(٥) إن: ساقطة من (ا) ، (ب) .

(٦) ن، م: والجسم.

(٧) إن: ساقطة من (ن) ، (م) .." [2]

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ١/٤٢٦

(٢) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ١/٤٢٨

"افترقت على اثنتين وسبعين» (١) فرقة فيها واحدة ناجية (٢) ، وهذه الأمة على موجب ما ذكر (٣) لم يكن فيهم بعد موت النبي [صلى الله عليه وسلم] (٤) أمة تقوم بالحق (٥) ولا تعدل به.

وإذا لم يكن ذلك في خيار قرونهم، ففيما بعد ذلك أولى. فيلزم من ذلك أن يكون اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل خيرا من خير أمة أخرجت للناس، فهذا لازم لما يقوله هؤلاء المفترون.

فإن كان هذا في حكايته لما جرى عقب موت النبي - صلى الله عليه وسلم -

---

(١) أ، ب: على أكثر من سبعين.

(٢) الحديث - مع اختلاف في اللفظ - عن أبي هريرة، وعبد الله بن عمرو، ومعاوية، وغيرهم من الصحابة - رضي الله عنهم - في: سنن أبي داود ٤/٢٧٦ (كتاب السنة، باب شرح السنة) وهو فيها عن أبي هريرة ومعاوية ؛ سنن الترمذي ٤/١٣٤ - ١٣٥ (كتاب الإيمان باب افتراق هذه الأمة) وهو فيها عن أبي هريرة وقال الترمذي: " وفي الباب عن سعد، وعبد الله بن عمرو، وعوف بن مالك. حديث أبي هريرة حسن صحيح " ؛ سنن ابن ماجه ٢/١٣٢١ - ١٣٢٢ (كتاب الفتن باب افتراق الأمة) وهو فيها عن أبي هريرة، وعوف بن مالك، وأنس بن مالك ؛ المسند (ط. المعارف) ١٧/١٦٩ " عن أبي هريرة " وقال المحقق: " وإسناده صحيح " ٣/١٢٠ - ١٤٥ (ط. الحلبي) عن أنس بن مالك ٤/١٠٢ (ط. الحلبي) عن معاوية. ونص الحديث في سنن أبي داود عن أبي هريرة " افترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة " وفي رواية معاوية زاد: " ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة ".

(٣) أ، ب: ما ذكروه ؛ م: ما ذكرتم.

(٤) ن، م: بعد موت نبيهم.

(٥) ن: تقول بالحق.." (١)

"ثم يقال لك: إذا جوزت أن يكون في الفطرة حاكمان بديهيان: أحدهما حكمه باطل، والآخر حكمه حق، لم يوثق بشيء من حكم الفطرة، حتى يعلم أن ذلك من حكم الحاكم الحق، ولا يعرف عن ذلك حتى يعرف أنه ليس من الحكم الباطل، ولا يعرف أنه باطل حتى تعرف المقدمات البديهية الفطرية، التي بها يعلم أن ذلك الحكم باطل، فيلزم من هذا (١) أن لا يعرف شيء بحكم الفطرة، فإنه لا يعرف

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٢/١٥

الحق حتى يعرف الباطل، ولا يعرف الباطل حتى يعرف الحق، فلا يعرف الحق بحال.

وأيضا، فالأقيسة القادحة في تلك الأحكام الفطرية البديهية أقيسة نظرية، والنظريات مؤلفة من البديهيات، فلو جاز القدح في البديهيات بالنظريات لزم فساد البديهيات والنظريات، فإن فساد الأصل يستلزم فساد فرعه، فتبين أن من سوغ القدح في القضايا البديهية الأولية [الفطرية بقضايا] نظرية (٢) ، فقوله باطل يستلزم فساد العلوم العقلية بل والسمعية.

وأيضا لفظ " الوهم " في اللغة العامة يراد به الخطأ، وأنت أردت به قوة تدرك ما في الأجسام من المعاني التي ليست محسوسة، وحينئذ فالحاكم بهذا الامتناع إن كان حكم به في غير جسم فليس هو الوهم، وإن كان إنما حكم به في جسم فحكمه صادق فيه، فلم قلت: إن هذا هو حكم الوهم فيما لا يقبل حكمه فيه؟ .

ومعلوم أن ما تحكم به (٣) الفطرة السليمة من القضايا الكلية المعلومة

---

(١) ن، م: فيعرف من هذا. .

(٢) ن (فقط) : البديهية الأولية النظرية، وهو خطأ.

(٣) ن، م: ما لا تحكم به، وهو خطأ.." [1]

"فهذا هو مراد علي [بن أبي طالب] وجعفر [بن محمد] وغيرهما (١) من أهل البيت -[رضوان الله عليهم] (٢) - وسائر سلف الأمة بلا ريب. فتبين أن هؤلاء الرافضة مخالفون لأئمة أهل البيت وسائر السلف في مسألة القرآن كما خالفوهم في غيرها.

وأما قولهم: إنه مجعول، فالله لم يصفه بأنه مجعول معدى إلى مفعول واحد، بل قال: ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا﴾ [سورة الزخرف: ٣] ، فإذا قالوا: هو مجعول قرآنا عربيا، فهذا حق. وأما قوله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ [سورة الأنبياء: ٢] ، فهذه الآية تدل على أن " الذكر " نوعان: محدث وغير محدث، كما تقول: ما جاءني من رجل عدل إلا قبلت شهادته، وصفة النكرة للتخصيص، وعندهم كل ذلك محدث، والمحدث في القرآن ليس هو المحدث في كلامهم، فلم يوافقوا القرآن.

ثم إذا قيل: هو محدث (٣) ، لم يلزم من ذلك أن يكون مخلوقا بائنا (٤) عن الله، بل إذا تكلم الله به (٥) بمشيئته وقدرته وهو قائم به، جاز أن يقال: هو محدث، وهو مع ذلك كلامه القائم بذاته وليس

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٢/١٥١

بمخلوق.

وهذا قول كثير من أئمة السنة والحديث. وقد احتج البخاري وغيره على ذلك بقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: " «إن الله يحدث من أمره ما

---

(١) ن، م: علي وجعفر وغيرهما.

(٢) عبارة " رضوان الله عليهم ": زيادة في (ع) .

(٣) ن: إنه محدث.

(٤) ن، م: ثابتا، وهو خطأ.

(٥) ع: بل إذا تكلم به.." (١)

"وذلك تحول (١) من أن لا يفعل إلى أن يفعل ؛ سواء سمي مثل هذا تغيرا وانتقالا (٢) أو لم يسم، جاز أن يتحرك الساكن وينتقل (٣) من السكون إلى الحركة (٤) [وإن كانا وجوديين (٥) .

وقول القائل: المقتضي لقدمه من لوازم الوجوب.

جوابه أن يقال: قد يكون بقاؤه مشروطا بعدم تعلق الإرادة بزواله أو بغير ذلك، كما يقولونه في سبب الحوادث، فإن الواجب انتقل من أن لا يفعل إلى أن يفعل، فما كان جوابهم عن ذلك (٦) كان جوابا عن هذا، وإن قالوا بدوام الفاعلية بطل قولهم وقولنا.

وبالجملة (٧) هل يجوز (٨) أن يحدث عن القديم أمر بلا سبب حادث، وترجيح أحد طرفي الممكن بمجرد القدرة؟ وحينئذ فيجوز أن يحدث القادر ما به يزيل السكون الماضي من الحركة، سواء كان ذلك السكون وجوديا أو عدميا] (٩) .

قال النافي: هذا يلزم منه أن يكون البارئ محلا للحركة وللحوادث (١٠) أو للأعراض، وهذا باطل.

---

(١) ب، أ: وذلك يجوز ؛ ن، م: وذلك تغير وانتقال، والمثبت من (ع) .

(٢) ع: تغييرا وانتقالا ؛ ب، أ، م: تغيرا أو انتقالا، والمثبت من (ن) .

(٣) ب، أ: وينقل، ع: وتنتقل.

(٤) بعد عبارة إلى الحركة سقط من (ن) ، (م) .

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٢/٢٥٦

(٥) ع: وإن كان وجوديين، وهو تحريف.

(٦) عن ذلك: ساقط من (ب) ، (أ) .

(٧) ع: ففي الجملة.

(٨) ع: هم يجوزون.

(٩) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (م) .

(١٠) ن، م: والحوادث.." (١)

"رؤية، كما لا يحاط به علما، ولا يلزم من نفي إحاطة العلم والرؤية نفي العلم (١) والرؤية، بل يكون ذلك دليلا على أنه يرى ولا يحاط به (٢ كما يعلم ولا يحاط به ٢) (٢) فإن تخصيص الإحاطة بالنفي (٣) يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي، وهذا الجواب قول أكثر العلماء من السلف وغيرهم، وقد روي معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما (٤) وغيره] (٥) . (٦ وقد روي في ذلك حديث مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم ٦) (٦) . ولا (٧) تحتاج

---

(١) العلم: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٢) (٢ - ٢) : ساقط من (أ) ، (ب) .

(٣) بالنفي: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٤) رضي الله عنهما: زيادة في (أ) ، (ب) .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) وجاء في (م) في غير موضعه.

(٦) (٦ - ٦) ساقط من (أ) ، (ب) . وجاء في الدر المنثور للسيوطي ٣٧/٣ (ط. إيران، ١٣٧٧) : " قوله تعالى: (لا تدركه الأبصار) الآية. أخرج ابن أبي حاتم والعقيلي وابن عدي وأبو الشيخ وابن مردويه بسند ضعيف عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله: (لا تدركه الأبصار) قال: لو أن الإنس والجن والشياطين والملائكة - منذ خلقوا إلى أن فنوا - صفوا صفا واحد ما أحاطوا بالله أبدا. قال الذهبي: هذا حديث منكر. وأخرج الترمذي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني والحاكم - وصححه - وابن مردويه واللالكائي في " السنة " عن ابن عباس قال: رأى محمد ربه، قال عكرمة: فقلت له: أليس الله يقول: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) ؟ قال: لا أم لك، ذاك نوره الذي هو نوره إذا

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٢٦٢/٢

تجلى بنوره لا يدركه شيء، وفي لفظ: إنما إذا تجلى بكيفيته لم يقم له بصر. وأخرج ابن جرير عن ابن عباس (لا تدركه الأبصار) قال: " لا يحيط بصر أحد بالله ". ثم أورد السيوطي الأثر الذي أورده ابن تيمية آنفا عن ابن عباس وجاء فيه: ألست ترى السماء. . إلخ. فلعل هذا الحديث المرفوع وتلك الآثار عن ابن عباس هي التي عنى ابن تيمية الإشارة إليها.

(٧) ب، أ: فلا.." (١)

"بما في قول كل من الطائفتين من الصواب، وعدلنا عما يرده الشرع والعقل من قول كل منهما.

فإذا قالوا لنا: فهذا يلزم (١) أن تكون الحوادث قامت به. قلنا: ومن أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل، وهو قول لازم لجميع الطوائف، ومن أنكره فلم يعرف لوازمه وملزوماته. ولفظ " الحوادث " مجمل، فقد يراد به الأمراض (٢) والنقائص، والله [تعالى] (٣) منزه عن ذلك [كما نزه نفسه عن السنة والنوم واللغوب، وعن أن يئوده حفظ السماوات والأرض وغير ذلك مما هو منزه عنه بالنص والإجماع. ثم إن كثيرا من نفاة الصفات - المعتزلة وغيرهم - يجعلون مثل هذا حجة في نفي قيام الصفات، أو قيام الحوادث به مطلقا، وهو غلط منهم، فإن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام، ولا يجب إذا نفيت عنه النقائص والعيوب أن ينتفي عنه ما هو من صفات الكمال ونعوت الجلال] (٤) . ولكن يقوم به ما يشاؤه (٥) ويقدر عليه من كلامه وأفعاله (٦) ونحو ذلك مما دل عليه الكتاب والسنة.

---

(١) ب (فقط) : فهذا يلزم منه.

(٢) ب، م: الأعراض.

(٣) تعالى: زيادة في (ع) .

(٤) ما بين المعقوفتين في (ع) فقط.

(٥) ب، ا، م: ما شاءه ؛ ن: ما شاء.

(٦) ع، ن، م: وفعاله.." (٢)

"والكتاب والسنة ليس فيه لفظ " ناصبية " (١) ولا " مشبهة " ولا " حشوية " ولا فيه أيضا لفظ " رافضة ". ونحن إذا قلنا " رافضة " نذكره للتعريف، لأن مسمى هذا الاسم يدخل فيه أنواع مذمومة بالكتاب

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٢/٣٢٠

(٢) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٢/٣٨١

والسنة: من الكذب على الله ورسوله، وتكذيب الحق الذي جاء به رسوله، ومعاداة أولياء الله – بل خيار أوليائه – وموالاة اليهود والنصارى والمشركين، كما تبين وجوه الذم.

وأهل السنة والجماعة لا يمكن أن يعمهم معنى مذموم في الكتاب والسنة بحال كما يعم الرافضة. نعم يوجد في بعضهم ما هو مذموم، ولكن هذا لا يلزم منه ذمهم، كما أن المسلمين إذا كان فيهم من هو مذموم لذنب ركبه، لم يستلزم ذلك (٢) ذم الإسلام وأهله القائمين (٣) بواجباته.

الوجه الرابع (٤) أن يقال: أما القول بأنه جسم أو ليس بجسم، فهذا مما تنازع فيه أهل الكلام والنظر، وهي مسألة عقلية، وقد تقدم أن الناس فها على ثلاثة أقوال: نفي وإثبات، ووقف، وتفصيل (٥) ، وهذا هو الصواب الذي عليه السلف والأئمة.

ولهذا لما ذكر أبو عيسى برغوث لأحمد هذا في مناظرته إياه، وأشار إلى أنه إذا قلت إن القرآن غير مخلوق، لزم أن يكون الله جسما ؛ لأن

---

(١) ب، أ: ناصبة.

(٢) ذلك: ساقطة من (ب) ، (أ) .

(٣) ب، أ: القائلين، وهو تحريف.

(٤) ب، أ: الثالث، وهو خطأ. وبدأ الوجه الثالث، ص ٥٩٤.

(٥) ن: وتفضيل، وهو تحريف.." (١)

"مواضع (١) . والآمدي طعن (٢) في طرق الناس إلا طريقة ارتضاها (٣) ، وهي (٤) أضعف من غيرها طعن فيها غيره.

فهذان مقامان من المقامات العقلية لا يقدر هؤلاء أن يغلبوا فيها شيوخهم المتقدمين، فإذا كانوا لا ينفون (٥) رؤيته في الدنيا (٦) إلا بهذه الطريق، لم يكن لهم حجة إلا على من يقول (٧) : إنه يرى ويصافح وأمثال

---

(١) سبق أن تعرض ابن تيمية بالتفصيل في الجزء الأول من هذا الكتاب (انظر ص ١٥٠ وما بعدها)

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٢/٦٠٩

للكلام عن إمكان القول بحوادث لا أول لها، وذكر (ص ١٧٨) أن القول بدوام الحوادث في الماضي والمستقبل هو قول أئمة أهل الحديث وأئمة الفلاسفة وغيرهم. كما تعرض ابن تيمية لهذه المشكلة في كتابه " درء تعارض العقل والنقل " ٣٢١/١ وما بعدها، وذكر فيه تناقض الرازي في هذه المسألة في كتبه المختلفة مثل " الأربعين في أصول الدين " و " المطالب العالية "، وقال (٣٧٩/١) إن الأرموي استفاد معارضته للرازي من كلام الرازي نفسه في " المطالب العالية ".

(٢) عبارة " والآمدي طعن ": ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٣) ذكر الأستاذ محمد خليل هراس في كتابه " ابن تيمية السلفي "، ص ١٤١ (ط. طنطا ١٣٧٢/١٩٥٢) أن الآمدي في كتابه " أبكار الأفكار " ٤٧٦/١، (مخطوط بدار الكتب رقم ١٩٥٤ كلام) : " عارض الرازي فيما ادعاه من لزوم هذه المسألة لجميع الطوائف بأن المراد بالحادث الذي يقصد نفي قيامه بذاته تعالى هو الموجود بعد عدم، وأما ما لا يوصف بالوجود كالأعدام المتجددة والأحوال - عند القائلين بها - وكذلك النسب والإضافات فهذه لا يصدق عليها اسم الحادث وإن صدق عليها اسم المتجدد. وحينئذ فلا يلزم من تجدد الإضافات والأحوال في ذات الباري أن يكون محلا للحوادث ". وأشار الأستاذ هراس إلى أن ابن تيمية رد على كلام الآمدي في كتابه " الموافقة " (على هامش منهاج السنة ١١٩/٢ - ١٢٢) . انظر درء. . ٢٣٢/٢ - ٢٥١.

(٤) ب، أ: هي.

(٥) ن، م: لا يقدرون ينفون.

(٦) ب، أ: في الصفات، وهو خطأ.

(٧) ن، م: حجة على قول من يقول.." [1]

"علم أنه موصوف بالمغفرة والرحمة، (١) وإن كان العقاب منه ممتنعا بتقدير (٢) أن يكون مستحقا للعقاب، فلا يمتنع أن يوصف بالمغفرة والرحمة (٣) كما في مغفرته ورحمته لمن لا يحسن عقابه عندهم.

الرابع: أن العصيان من العبد بمعنى أنه فاعله عند الجمهور، وبمعنى أنه كاسبه لا فاعله عند بعضهم، وبهذا القدر (٤) يستحق الإنسان (٥) أن يعاقب الظالم (٦) أولى بذلك، وأما كونه خالقا لذلك فذاك أمر يعود إليه، وله في ذلك حكمة عند الجمهور القائلين بالحكمة، وذلك لم (٧) يصدر إلا لمحض المشيئة عند

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٦١٦/٢

من لا يعلل بالحكمة، [والله أعلم] والله أعلم: (٨) .

[فصل كلام الرافضي عن تكليف ما لا يطاق عند أهل السنة والرد عليه من وجوه]

(فصل) قال [الرافضي] (٩) : " ومنها أنه يلزم (١٠) تكليف ما لا يطاق لأنه تكليف للكافر (١١) بالإيمان ولا قدرة له عليه، وهو قبيح عقلا،

---

(١) ساقط من (ع) ، (م) .

(٢) ن: فبتقدير.

(٣) ساقط من (ع) ، (م) .

(٤) ن، م: وبهذا القول.

(٥) ن، م: الآدمي.

(٦) أ، ب: عقاب الظالم ؛ ن، م: لعقاب الظالم.، فاستحقاق الله أن يعاقب الظالم أ، ب: عقاب الظالم ؛ ن، م: لعقاب الظالم.

(٧) أ، ب: وذاك لا.

(٨) زيادة في (ع) فقط.

(٩) الرافضي: في (ع) فقط، والكلام التالي في (ك) ٨٧ (م) .

(١٠) ك: يلزم منه.

(١١) ب: لأنه كلف الكافر ؛ لأنه تكليف الكافر ؛ ك: لأنه يكلف الكافر.." (١)

"والجواب: أن هذا إنما يلزم من يقول إن العبد لا قدرة له على أفعاله الاختيارية، وليس هذا قول إمام معروف ولا طائفة معروفة من طوائف أهل السنة (١) ، بل ولا من طوائف المثبتين للقدر، إلا ما يحكى (٢) عن الجهم بن صفوان وغلاة المثبتة أنهم سلبوا العبد قدرته، وقالوا: إن حركته كحركة الأشجار بالرياح، إن صح النقل عنهم (٣) .

وأشد الطوائف قربا من هؤلاء هو الأشعري ومن وافقه من الفقهاء من (٤) أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وهو مع هذا يثبت للعبد قدرة محدثة واختيارا، ويقول إن الفعل كسب للعبد، لكنه يقول: لا تأثير

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ١٠٢/٣

لقدرة العبد في إيجاد المقدور.

فلهذا قال من قال: إن هذا الكسب الذي أثبته الأشعري غير معقول. وجمهور أهل الإثبات على أن العبد فاعل لفعله حقيقة (٥) ، وله قدرة واختيار، وقدرته مؤثرة في مقدورها، كما تؤثر القوى والطبائع (٦) وغير ذلك من الشروط والأسباب.

---

(١) أ، ب: من الطوائف من أهل السنة.

(٢) ن: ما حكي.

(٣) عنهم: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٤) الفقهاء من: زيادة في (ن) .

(٥) م فقط: جميعه.

(٦) ب (فقط) : القوى الطبائع.." (١)

"فإذا (١) قيل: إن الله أمر العباد بما يصلحهم وأراد مصلحتهم عبارة (٢) بالأمر، لم يلزم من ذلك أن يعينهم هو على ما أمرهم [به] (٣) ، لا سيما وعند القدرية (٤) لا يقدر أن يعين أحدا على ما به يصير فاعلا، فإنه إن (٥) لم يعلل أفعاله بالحكمة، فإنه يفعل ما يشاء من غير تمييز مراد عن مراد، ويمتنع على هذا أن يكون لفعله لمية (٦) ، فضلا عن أن يطلب الفرق.

وإن عللت أفعاله بالحكمة، وقيل إن اللمية (٧) ثابتة في نفس الأمر وإن كنا نحن لا نعلمها فلا يلزم إذا كان في نفس الأمر له حكمة في الأمر، أن (٨) يكون في الإعانة على المأمور [به] (٩) حكمة، بل قد تكون الحكمة تقتضي أن لا يعينه على ذلك، فإنه إذا أمكن (١٠) في المخلوق أن يكون مقتضى الحكمة (١١) والمصلحة أن يأمر غيره بأمر لمصلحة المأمور، وأن تكون الحكمة والمصلحة للآمر أن لا يعينه على ذلك، فإمكان (١٢) ذلك في حق الرب أولى وأحرى.

---

(١) ن، م: إذا، ع: وإذا.

(٢) وأراد مصلحتهم: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٣) به: ساقطة من (ن) ، (م) .

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ١٠٩/٣

(٤) ن، م: لا سيما عند القدرية، ع: لا سيما وعند القدرة.

(٥) ن، م، ع: إذا.

(٦) ن، م: كمية وهو تحريف، والمعنى: لفعله سبب، أي: لم فعله.

(٧) ن: الكمية ؛ م: الحكمة، وهو تحريف.

(٨) ن، م، ع: بأن.

(٩) به: زيادة في (ع) .

(١٠) ع: وأنه إذا أمكن ؛ م: فإذا أمكن.

(١١) أ، ب: أن تكون الحكمة.

(١٢) ع: وإن كان، وهو تحريف.." (١)

"[فصل كلام الرافضي على دلالة العقل عنده على الأفعال الاختيارية والرد عليه]

فصل

قال الرافضي (١) : ومنها أنه يلزم مخالفة (٢) المعقول والمنقول، أما المعقول (٣) فلما تقدم من العلم الضروري باستناد أفعالنا الاختيارية (٤) إلينا، ووقوعها بحسب إرادتنا، فإذا أردنا الحركة (٥) يمنة لم تقع يسرة وبالعكس، والشك في ذلك عين (٦) السفسطة.

فيقال: الجواب من وجوه.

أحدها: أن جمهور أهل السنة قائلون بهذا، وأن أفعال الإنسان الاختيارية مستندة إليه، وأنه فاعل لها ومحدث لها. وإنما ينازع (٧) في هذا من يقول إنها ليست فعلا للعبد، ولا لقدرته تأثير فيها، ولا أحدثها العبد. وهؤلاء طائفة من متكلمي أهل الإثبات. والجمهور من أهل السنة (٨) لا يقولون بذلك، كما جاءت به النصوص فإن (٩) الله ورسوله وصف العبد بأنه يعمل ويفعل.

---

(١) الرافضي: زيادة في (ع) ، والكلام التالي في (ك) ، ص [٠ - ٩] ٠ (م) .

(٢) ك: أنه يلزم منه مخالفة.

(٣) أ: فالمعقول.

(٤) أ، ب: الضرورية الاختيارية، وهو خطأ.

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ١٧٣/٣

(٥) أ: فإذا أراد بالحركة، وهو تحريف.

(٦) أ: غير، وهو تحريف.

(٧) أ، ب: تنازع.

(٨) لا: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٩) أ، ب: بأن.." (١)

"والواجب إثبات الأمرين: أنه سبحانه رب كل شيء، وإله كل شيء، فإذا كانت الحركات الإرادية لا تقوم إلا بمراد لذاته، (١ وبدون ذلك يفسد (١) ولا يجوز أن يكون مرادا لذاته إلا الله ١) (٢) ، كما لا يكون موجودا بذاته إلا الله – علم (٣) أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا.

وهذه الآية فيها بيان أنه (٤) لا إله إلا الله (٥) ، وأنه لو كان فيهما آلهة غيره لفسدتا. وتلك الآية (٦) قال فيها: ﴿إذا لذهب كل إله بما خلق﴾ [سورة المؤمنون: ٩١] .

ووجه بيان لزوم الفساد أنه إذا (٧) قدر مدبران، (٨ ما تقدم من أنه ٨) (٨) يمتنع أن يكونا غير متكافئين؛ لكون المقهور مربوبا لا ربا وإذا كانا متكافئين امتنع التدبير منهما لا على سبيل الاتفاق ولا على سبيل الاختلاف، فيفسد العالم بعدم (٩) التدبير، لا على سبيل الاستقلال، ولا على سبيل الاشتراك كما تقدم.

وهذا (١٠) من جهة امتناع الربوبية لاثنين (١١) ، ويلزم من امتناعهما (١٢) امتناع

---

(١) أ: وبذلك يفسد، ب: وبذلك يقصد، م: وبذلك يفتك.

(٢) (١ - ١) ساقط من (ع) .

(٣) أ، ب: فعلم.

(٤) ب، ع: أن.

(٥) ن، م: إلا هو.

(٦) الآية: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٧) ب فقط: فيما إذا.

(٨) (٨ - ٨) : ساقط من (ع) .

(٩) ن، م: لعدم.

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٣/٢٣٥

(١٠) ن، م: فهذا.

(١١) أ: لا يتبين، ب: لغير الله.

(١٢) أ: ويلزم امتناعها، ب: ويلزم من امتناعها.." [١]

"ثم إن كثيرا منهم يتعلقون بحكايات تنقل عن ذلك الشيخ، وكثير منها كذب عليه، وبعضها خطأ منه، فيعدلون عن النقل الصدق عن القائل المعصوم إلى نقل غير مصدق عن قائل غير معصوم. فإذا كان هؤلاء مخطئين في هذا (١) ، فالشيعة أكثر وأعظم خطأ ؛ لأنهم أعظم كذبا فيما ينقلونه (٢) عن الأئمة، وأعظم غلوا في دعوى عصمة الأئمة.

وإذا كان الواحد من هؤلاء أتباع (٣) الشيوخ الأحياء المضلين الغالين في شيخ قد مات، مخطئين في قطعهم بالنجاة، فخطأ الشيعة في قطعهم بالنجاة أعظم وأعظم، وإن قدر أن طريق الشيعة صواب لما فيه من القطع والجزم بالنجاة، فطريق المشايخية (٤) صواب لما فيه من القطع بالنجاة (٥) ، وحينئذ فيكون (٦) طريق من يعتقد أن يزيد بن معاوية (٧) كان من الأنبياء الذين يشربون الخمر، وأن الخمر حلال له ؛ لأنه (٨) شربها الأنبياء، ويزيد كان منهم طريقا صوابا. وإذا كان يزيد نبيا، كان من خرج على نبي كافرا، فيلزم من ذلك كفر الحسين وغيره، ويلزم من ذلك أن يكون طريق من يقول: كل رزق لا يرزقنيه الشيخ لا أريده - طريقا

---

(١) أ، ب: في الحقيقة.

(٢) أ، ب: فيما نقلوه.

(٣) ن، م: الأتباع.

(٤) ص: المشايخ، هـ: المشايخة.

(٥) ن: من القطع والنجاة والجزم، م، ص، ر، هـ، و: من القطع بالنجاة والجزم.

(٦) أ، ب: فحينئذ يكون.

(٧) بن معاوية: زيادة في (ص) ، (ر) ، (هـ) .

(٨) عبارة " له لأنه ": ساقطة من (ب) ، وسقطت " لأنه " من (أ) .." [٢]

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٣/٣٣٣

(٢) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٣/٤٩١

"صحيحا. وطريق من يقول: إن الله ينزل إلى الأرض، و [إن] كل مسجد فإن الله [قد] وضع قدمه عليه (١) ، و: وكل مسجد وضع قدميه عليه. طريقا صحيحا. وطريق من يقول:

على الدرة البيضاء كان اجتماعنا ... وفي قاب قوسين اجتماع الأحبة

طريقا صحيحا. وطريق من يقول (٢) : إن شيخه قد أسقط عنه الصلاة طريقا صحيحا، وأمثال هذه الضلالات التي توجد في كثير من العامة أتباع المشايخ.

فإن كثيرا من هؤلاء (٣) جازمون بنجاتهم وسعادة مشايخهم، أعظم من قطع الاثني عشرية للأئمة وأتباعهم.

فإن كان ما ذكره من اتباع الجازم بالنجاة واجبا، وجب اتباع هؤلاء. ومن جملة اتباع (٤) هؤلاء القدح في الشيعة وإبطال طريقتهم (٥) ، فيلزم من اتباع الجازم إبطال قول الشيعة، وإن لم يكن اتباع الجازم مطلقا طريقا صحيحا بطلت حجته.

وكذلك يقال لهؤلاء وهؤلاء (٦) : إن كان اتباع أهل الجزم أولى بالاتباع من طريقة الذين يأمرون بطاعة الله ورسوله، (* ويتبعون أهل

---

(١) ن، م: وكل مسجد فإن الله وضع قدمه (ص، ر، هـ قدميه) عليه

(٢) ساقط من (أ) ، (ب) ، وسقطت بعض هذه العبارات من (و) ، (هـ) .

(٣) ن، م: فإن كثيرا منهم.

(٤) اتباع: ساقطة من (هـ) ، (ص) ، (ر) .

(٥) ن، م، و: طريقهم.

(٦) وهؤلاء: ساقطة من (ن) ، (م) ، (ص) ، (هـ) ، (ر) .." (١)

"قال: ﴿ومن قتله منكم متعمدا﴾ فزاد اللفظ ونقص المعنى كان هذا مما يصان عنه كلام أدنى الناس حكمة، فكيف بكلام الله الذي هو خير الكلام وأفضله، وفضله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه؟ !.

والجمهور القائلون بوجوب الجزاء على المخطئ يثبتون ذلك بعموم السنة والآثار، وبالقياس على قتل الخطأ في الآدمي، ويقولون: إنما خص الله المتعمد (١) بالذكر، لأنه ذكر من الأحكام ما يختص به المتعمد (٢) وهو الوعيد بقوله (٣) : ﴿ليذوق وبال أمره عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه﴾ ، [سورة

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٣/٤٩٢

المائدة: ٩٥] ، فلما ذكر الجزاء والانتقام، كان المجموع مختصا بالمتعمد، وإذا كان المجموع مختصا بالمتعمد (٤) ، لم يلزم ألا يثبت (٥) بعضه مع عدم العمد (٦) .

مثل هذا قوله: ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾ [سورة النساء: ١٠١] فإنه أراد بالقصر قصر العدد وقصر الأركان، وهذا القصر الجامع للنوعين متعلق بالسفر والخوف، ولا يلزم من الاختصاص المجموع

---

(١) أ، ب: إنما خص المعتمد. . الخ.

(٢) أ، ب: ما يخص به المعتمد، ن، م: ما يختص العامد، و: ما يخص بالمتعمد.

(٣) أ، ب: لقوله.

(٤) (٤ - ٤) : ساقط من (أ) ، (ب) .

(٥) أ، ب: ولم يلزم أن يثبت.

(٦) انظر حكم صيد المحرم في: المغني لابن قدامة ٣/٣١٠ - ٣١٤، نيل الأوطار للشوكاني ٥/٨٤ - ٨٦ (ط. المنيرية، الطبعة الثانية، ١٣٤٤) ، منتهى الإرادات لابن النجار ١/٢٥٣ - ٢٥٧ (ط. دار العروبة، ١٣٨١/١٩٦١) .." [(١)]

"زينب بنت خزيمة الهلالية فماتت بالمدينة، لكن من أين نعلم أنها خلفت مالا، وأن آية الفرائض كانت قد نزلت. فإن قوله تعالى: ﴿ولكم نصف ما ترك أزواجكم﴾ [سورة النساء: ١٢] إنما تناول من ماتت له زوجة ولها تركة، فمن لم تمت زوجته أو ماتت (١) ولا مال لها لم يخاطب (٢) بهذه الكاف.

وبتقدير ذلك فلا يلزم من شمول إحدى الكافين له شمول الأخرى، بل ذلك موقوف على الدليل.

فإن قيل: فأنتم تقولون: إن ما ثبت في حقه من الأحكام ثبت في حق أمته وبالعكس. فإن الله إذا أمره بأمر تناول الأمة، وإن ذلك قد عرف بعادة (٣) الشرع. ولهذا قال تعالى: ﴿فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا﴾ [سورة الأحزاب: ٣٧] ، فذكر أنه أحل ذلك له؛ ليكون (٤) حلالا لأمته ولما خصه بالتحليل قال: ﴿وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين﴾ [سورة الأحزاب: ٥٠] فكيف يقال: إن هذه الكاف لم تتناوله؟ .

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٤/٧١

قيل: من المعلوم أن من قال ذلك قاله لما عرف من عادة الشارع (٥) في خطابه، كما يعرف من عادة الملوك إذا خاطبوا أميرا بأمر أن نظيره مخاطب

---

(١) أ، ب: فمن لم تمت له زوجة ولها تركة أو ماتت. . .

(٢) أ، ب، ن: لم تخاطب.

(٣) أ، ب: بعبارة.

(٤) أ، ب: فيكون. ١

(٥) ن: الشرع.." (١)

"الصحيحين، ولا [هو] (١) في السنن، بل هو مروي في الجملة (٢) . وبتقدير صحته وثبوته، فمن المعلوم أن هذا الحديث لم يرد به أن أبا ذر أصدق من جميع الخلق، فإن هذا يلزم منه أن يكون أصدق من النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومن سائر النبيين، ومن علي [بن أبي طالب] (٣) . وهذا خلاف إجماع المسلمين [كلهم] (٤) من السنة (٥) والشيعة، فعلم أن هذه الكلمة معناها أن أبا ذر صادق، ليس غيره أكثر تحريا للصدق منه. ولا يلزم إذا كان بمنزلة غيره في تحري الصدق، أن يكون بمنزلته في كثرة الصدق والتصديق بالحق، وفي عظم الحق الذي صدق فيه وصدق به. وذلك أنه يقال: فلان صادق اللهجة إذا تحرى الصدق، وإن كان قليل العلم بما جاءت به (٦) الأنبياء. والنبي - صلى الله عليه وسلم - لم يقل: ما أقلت الغبراء أعظم تصديقا من أبي ذر. بل قال: «أصدق لهجة» ،

---

(١) هو: زيادة في (أ) ، (ب) .

(٢) الحديث عن عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما - في: سنن الترمذي ٥/٣٣٤ (كتاب المناقب، باب مناقب أبي ذر. .) وأوله: " ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء. . الحديث، وقد رواه الترمذي بإسنادين، وقال عن الأول: " هذا حديث حسن " وعن الثاني: (وهو عن رواية مطولة) : " هذا حديث حسن وغريب من هذا الوجه " والحديث في: سنن ابن ماجه ١ (المقدمة، باب فضل أبي ذر) ؛ المسند (ط. المعارف) ١٠/٣٦ ٣٨، ١٦٠، ١٢/٣٢ ٣٣. وضعف الشيخ أحمد شاكر - رحمه الله - أسانيد الحديث في هذه المواضع الثلاث. والحديث في المسند (ط. الحلبي) ٥/١٩٧ (عن أبي الدرداء) ،

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٤/٢٠٦

٦/٤٤٢ (عن أبي ذر) . وصحح الألباني الحديث في " صحيح الجامع الصغير " ٥/١٢٤ وحسن الرواية المطولة منه في نفس الموضع.

(٣) بن أبي طالب: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٤) كلهم: زيادة في (أ) ، (ب) .

(٥) ن: من السنية.

(٦) أ، ب: بما حدث به.." (١)

"أنه تجب الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم -[في الصلاة] (١) ، كقول الشافعي وأحمد في الرواية الثانية عنه. ثم على هذه الرواية: هل هي ركن أو واجب تسقط بالسهو فيه؟ (٢) عن أحمد روايتان.

وهؤلاء الذين أوجبوا الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - منهم من أوجبها باللفظ المأثور، وهو أحد الوجهين في مذهب أحمد. فعلى هذا تجب الصلاة على آل محمد. ومنهم من لم يوجب اللفظ، بل منهم من لا يوجب إلا الصلاة عليه دون آله، كما هو معروف في مذهب الشافعي وأحمد ؛ فعلى هذا لا تجب الصلاة على آله.

وإذا عرف أن في هذه المسألة نزاعا مشهورا، فيقال: على تقدير وجوب الصلاة على آل محمد (٣) فهذه (٤) الصلاة لجميع آل محمد لا تختص (٥) بصالحيهم (٦) ، فضلا عن أن تختص (٧) بمن هو معصوم، بل تتناول كل من دخل في آل محمد، كما أن الدعاء للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات يتناول كل من دخل في ال إيمان والإسلام، ولا يلزم من الدعاء للمؤمنين عموما ولا لأهل البيت عموما أن يكون كل منهم برا تقيا، بل الدعاء لهم طلبا لإحسان الله تعالى إليهم وتفضله عليهم، وفضل الله

---

(١) عبارة " في الصلاة ": ساقطة من (ن) ، (م) .

(٢) ن، م: عنه.

(٣) ن: آل محمد - صلى الله عليه وسلم -.

(٤) فهذه: كذا في (ب) فقط. وفي سائر النسخ: هذه.

(٥) ر، ح، ي: لا تخصيص ؛ ب: لا تخصص.

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٥٢٦/٤

(٦) أ، ب، ح: بصالحهم.

(٧) ح، ب: تخصص.." (١)

"هاشم لأجل الأمر بالصلاة عليه تبعا للنبي - صلى الله عليه وسلم - أفضل ممن لم يصل عليه. ألا ترى أن الله تعالى قال لنبيه - صلى الله عليه وسلم -: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾ [سورة التوبة: ١٠٣] .

وفي الصحيحين عن ابن أبي أوفى «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا أتاه بصدقتهم صلى عليهم، وإن أبي أتاه بصدقته فقال: " اللهم صل على آل أبي أوفى» " (١) .

فهذا فيه إثبات فضيلة لمن صلى عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - ممن كان يأتيه بالصدقة، ولا يلزم من هذا أن يكون كل من لم يأته بصدقة (٢) لفقره دون من أتاه بصدقة (٣) وصلى عليه ؛ بل قد يكون من فقراء المهاجرين الذين ليس لهم صدقة يأتونه بها من هو أفضل من كثير ممن أتاه بالصدقة وصلى عليه، وقد يكون بعض من يأخذ الصدقة أفضل من بعض من يعطيها، وقد يكون فيمن يعطيها أفضل من بعض من يأخذها، وإن كانت اليد العليا خيرا من اليد السفلى.

فالفضيلة بنوع لا تستلزم أن يكون صاحبها أفضل مطلقا. ولهذا كان في الأغنياء من هو أفضل من جمهور الفقراء، وفي الفقراء من هو أفضل من

---

(١) الحديث عن ابن أبي أوفى - رضي الله عنه - في: البخاري ٧٧/٨ (كتاب الدعوات، باب هل يصلى على غير النبي؟) ، سنن أبي داود ١٤٢/٢ (كتاب الزكاة، باب دعاء المصدق لأهل الصدقة) ؛ سنن النسائي ٢٢/٥ (كتاب الزكاة، باب صلاة الإمام على صاحب الصدقة) ؛ سنن ابن ماجه ٥٧٢/١ (كتاب الزكاة، باب ما يقال عند إخراج الزكاة) ، المسند (ط. الحلبي) ٣٥٣/٤ ٣٥٥، ٣٨١، ٣٨٣.

(٢) ن: بصدقته.

(٣) ن: بصدقته.." (٢)

"وقد ثبت في الصحيحين «أن بغيا سقت كلبا فغفر الله» (١) لها بسقيه (٢) .

قالوا: وابنا آدم لم يكن أحدهما مشركا، ولكن لم يقصد التقرب إلى الله بالطيب من ماله، كما جاء في

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٥٩٨/٤

(٢) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٦٠٧/٤

الأثر. فلهذا لم يتقبل الله قربانه.

وقد قال - تعالى - في حق المنافقين: ﴿وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون﴾ [سورة التوبة: ٥٤] فجعل هذه موانع قبول النفقة دون مطلق الذنوب.

قال أهل الحديث والسنة (٣) : ومن نفى عنه الإيمان فلأنه ترك بعض واجباته. والعبادة ينفى اسمها بنفي بعض واجباتها، لأنها لم تبق كاملة، ولا يلزم من ذلك أن لا يبقى منه شيء، بل قد دلت النصوص على أنه يبقى بعضه، ويخرج من النار من بقي معه بعضه.

ومعلوم أن العبادات فيها واجب كالحج، فيه واجب إذا تركه كان حجه ناقصا، يأثم بما ترك، ولا إعادة عليه، بل يجبره بدم، كرمي الجمار، وإن لم يجبره بقي في ذمته. فكذلك الإيمان ينقص بالذنوب، فإن تاب عاد، وإلا بقي ناقصا نقصا يأثم به. وقد يحرم في الحج أفعال إذا فعلها

---

(١) الله: في (ن) ، (م) فقط.

(٢) الحديث مع اختلاف في اللفظ، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في: البخاري ١٧٣/٤ (كتاب الأنبياء، باب حدثنا أبو اليمان. . . .) ، ونصه فيه: (بينما كلب يطيف بركية كاد يقتله العطش إذ رأته بغي من بغايا بني إسرائيل فنزعت موقها فسقته فغفر لها به) والموق: الخف. والحديث في مسلم ١٧٦١/٤ كتاب السلام، باب فضل ساقي المحترمة وإطعامها، وأوله فيه: (إن امرأة بغيا. . . إلخ) " المسند " (ط. الحلبي) ٥٠٧/٢

(٣) والسنة: ساقطة من (ح) ، (ب) .." (١)

"والرب تعالى على كل شيء قدير، لكن ما من شيء إلا وله ضد ينافيه، وله لازم لا بد منه ؛ فيمتنع وجود الضدين معا، أو وجود الملزوم بدون اللازم، كل من الضدين مقدور لله، والله قادر على أن يخلقه، لكن بشرط عدم الآخر، فأما وجود الضدين معا فممتنع (١) لذاته، فلا يلزم من كونه قادرا على كل منهما وجود أحدهما مع الآخر.

والعباد قد لا يعلمون التنافي أو التلازم، فلا يكونون عالمين بالامتناع ؛ فيظنونه ممكن الوجود، مع حصول المحبوب المطلوب (٢) للرب، وفرق بين العلم بالإمكان [وعدم العلم بالامتناع، وإنما عندهم عدم العلم

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٢٩٧/٥

بالامتناع، لا العلم بالإمكان] (٣) والعدم لا فاعل له، فأتوا من عدم علمهم، وهو الجهل الذي هو أصل الكفر (٤) .

وهو سبحانه إذا اقتضت حكمته خلق شيء، فلا بد من خلق لوازمه ونفي أضداده، فإذا قال القائل: لم لم يجعل (٥) معه الضد المنافي؟ أو لم وجد اللازم؟ كان لعدم علمه بالحقائق.

وهذا مثل أن يقول القائل: هلا خلق زيدا قبل أبيه؟ .

فيقال له: يمتنع أن يكون ابنه ويخلق قبله، أو يخلق حتى يخلق أبوه، والناس تظهر لهم الحكمة في كثير من تفاصيل الأمور التي يتدبرونها، كما تظهر لهم الحكمة في ملوحة ماء العين، وعذوبة ماء الفم، ومرارة

---

(١) م، ب: فيمتنع.

(٢) ن، م: المطلق.

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، وفي (ب) ، (ح) : وإنما عندهم عدم العلم بامتناع العلم بالإمكان، وهو تحريف.

(٤) ر: أصل للكفر

(٥) ح، ر، ي: تجعل.." (١)

"والجهاد لا يقوم به إلا ولاة الأمور، فإن لم يغز معهم، لزم أن أهل الخير الأبرار لا يجاهدون، فتفتر عزمات أهل الدين عن الجهاد، فإما أن يتعطل، وإما أن ينفرد به الفجار، فيلزم من ذلك استيلاء الكفار، أو ظهور الفجار، لأن الدين لمن قاتل عليه.

وهذا الرأي من أفسد الآراء، وهو رأي أهل البدع من الرافضة والمعتزلة وغيرهم، حتى قيل لبعض شيوخ الرافضة: إذا جاء الكفار إلى بلادنا فقتلوا النفوس وسبوا الحريم وأخذوا الأموال، هل نقاتلهم؟ فقال: لا، المذهب أنا لا نغزو إلا مع المعصوم، فقال ذلك المستفتي مع عاميته (١) : والله إن هذا لمذهب نجس، فإن هذا المذهب يفضي إلى فساد الدين والدنيا.

وصاحب هذا القول تورع (٢) فيما يظنه ظلما، فوقع في أضعاف ما تورع (٣) عنه بهذا الورع الفاسد، وأين ظلم بعض ولاة الأمور من استيلاء الكفار، بل من استيلاء من هو أظلم منه؟ فالأقل ظلما ينبغي أن يعاون (٤) على الأكثر ظلما؛ فإن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد، وتقليلها

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٥/٤١٥

بحسب الإمكان، ومعرفة خير الخيرين وشر الشرين، حتى يقدم عند التزاحم (٥) خير الخيرين ويدفع شر الشرين.

ومعلوم أن شر الكفار والمرتدين والخوارج أعظم من شر الظالم، وأما إذا لم يكونوا يظلمون المسلمين، والمقاتل لهم يريد أن يظلمهم، فهذا عدوان منه، فلا يعاون على العدوان.

(١) ح، ر، ي: مع عامته.

(٢) ح، ر، ي: نوزع، وهو تحريف.

(٣) ح، ر، ي: نوزع، وهو تحريف.

(٤) ن، م: أن يعان.

(٥) ح، ر: عند التزام، وهو تحريف.." (١)

"وأيضا فالمذهب: إن كنت عرفت صحته بدون هذا الطريق، لم يلزم صحة هذا الطريق. فإن الإنسان قد يكذب على غيره قولا، وإن كان ذلك القول حقا، فكثير من الناس يروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - (١) قولا هو حق في نفسه، لكن لم يقله رسول الله - صلى الله عليه وسلم (٢) - فلا يلزم من كون الشيء صدقا في نفسه (٣) أن يكون النبي - صلى الله عليه وسلم - قاله، وإن كنت إنما عرفت صحته بهذا الطريق، امتنع أن تعرف صحة الطريق بصحته ؛ لإفضائه إلى الدور.

فثبت أنه على التقديرين لا يعلم صحة هذا الحديث لموافقته للمذهب، سواء كان المذهب معلوم الصحة، أو غير معلوم الصحة.

وأيضا (٤) فكل من له أدنى علم وإنصاف يعلم أن المنقولات فيها صدق وكذب (٥) ، وأن الناس كذبوا في المثالب والمناقب، كما كذبوا في غير ذلك، وكذبوا فيما يوافقه ويخالفه.

ونحن نعلم أنهم كذبوا في كثير مما رووه (٦) في فضائل أبي بكر وعمر وعثمان، كما كذبوا في كثير مما رووه (٧) في فضائل علي، وليس في أهل الأهواء أكثر كذبا من الرافضة، بخلاف غيرهم، فإن الخوارج (٨) لا يكادون يكذبون، بل هم من أصدق الناس مع بدعتهم وضلالهم.

(١) ساقط من (س) ، (ب) .

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ١١٨/٦

(٢) ساقط من (س) ، (ب) .

(٣) م: من كون النبي صلى الله عليه وسلم صادقا في نفسه، وهو تحريف.

(٤) وأيضا: ساقطة من (س) ، (ب) .

(٥) ن، م: كذب وصدق.

(٦) س، ب: مما يروونه.

(٧) س: يرووه، ب: يروونه.

(٨) س، ب: فإن من الخوارج.." (١)

"ونفي (١) الرجس لا [يوجب أن] يكون (٢) معصوما من الخطأ بالاتفاق، بدليل أن الله لم يرد من أهل البيت أن يذهب عنهم الخطأ، فإن ذلك غير مقدور عليه عندهم، والخطأ مغفور، فلا يضر وجوده. وأيضا [فالخطأ لا يدخل] (٣) فيه عموم الرجس. وأيضا فإنه لا معصوم من أن يقر على خطأ إلا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وهم يخصون ذلك بالأئمة بعده، وإذهاب الرجس قد اشترك فيه علي وفاطمة وغيرهما من أهل البيت. وأيضا فنحن نعلم أن عليا كان أتقى لله من أن يتعمد الكذب، كما أن أبا بكر وعمر وعثمان وغيرهم كانوا أتقى لله من أن يتعمدوا للكذب. لكن لو قيل لهذا المحتج بالآية: أنت لم تذكر دليلا على أن الكذب من الرجس، وإذا لم تذكر على ذلك دليلا لم يلزم من إذهاب الرجس إذهاب الكذبة الواحدة، إذا (٤) قدر أن الرجس ذاهب، فهو فيمن (٥) يحتج بالقرآن، وليس في القرآن ما يدل على إذهاب (٦) الرجس، ولا ما يدل على أن الكذب والخطأ من الرجس، ولا أن عليا قال ذلك. ولكن هذا كله لو صح شيء منه لم يصح إلا بمقدمات ليست في القرآن، فأين البراهين التي في القرآن على الإمامة؟ وهل يدعي هذا إلا من هو من أهل الخزي والندامة؟ .

---

(١) ب: وبنفي.

(٢) ن، س، ب: لا يكون. . .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ن) ، (س) ، (ب) .

(٤) س، ب: إن.

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٧/٤١

(٥) ن، س، ب: فهو ضمن أن.

(٦) م: ذهاب.." (١)

"الخامس: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يأمر أحدا بالتوبة بمثل هذا الدعاء، بل ولا أمر أحدا بمثل هذا الدعاء في توبة ولا غيرها، بل ولا شرع لأمته أن يقسموا على الله بمخلوق ولو كان هذا الدعاء مشروعا لشرعه لأمته. السادس: أن الإقسام على الله بالملائكة والأنبياء أمر لم يرد به كتاب ولا سنة، بل قد نص غير واحد من أهل العلم - كأبي حنيفة وأبي يوسف وغيرهما - على أنه لا يجوز أن يقسم على الله بمخلوق. وقد بسطنا الكلام على ذلك. السابع: أن هذا لو كان مشروعا فآدم نبي كريم، كيف يقسم على الله بمن هو أكرم عليه منه؟ ولا ريب أن نبينا - صلى الله عليه وسلم - أفضل من آدم، لكن آدم أفضل من علي وفاطمة وحسن وحسين. الثامن: أن يقال: هذه ليست من خصائص الأئمة، فإنها قد ثبتت لفاطمة. وخصائص الأئمة لا تثبت للنساء. وما لم يكن من خصائصهم لم يستلزم الإمامة، فإن دليل الإمامة لا بد أن يكون ملزوما لها، يلزم من وجوده استحقاقها، فلو كان هذا دليلا على الإمامة لكان من يتصف به يستحقها، والمرأة لا تكون إماما بالنص والإجماع.

[فصل البرهان الحادي عشر " إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي " والجواب عليه]

فصل قال الرافضي (١) : " البرهان الحادي عشر: قوله تعالى: ﴿إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي﴾

---

(١) في (ك) ص ١٥٥ (م) .." (٢)

"وفي الصحيحين عن عبد الله بن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «أربع من كن فيه كان منافقا خالصا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف (١) ، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر» (٢) . وهذا لبسطه موضوع آخر. والمقصود هنا أنه يمتنع أن يقال: لا علامة للنفاق إلا بغض علي، ولا يقول هذا أحد من الصحابة، لكن الذي قد يقال: إن بغضه من علامات النفاق، كما في الحديث المرفوع: «لا يبغضني إلا منافق» (٣) ، فهذا يمكن توجيهه، فإنه من علم ما قام به علي - رضي الله عنه - من الإيمان بالله ورسوله والجهاد في

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٧/٨٨

(٢) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٧/١٣٢

سبيله، ثم أبغضه على ذلك، فهو منافق.

ونفاق من يبغض الأنصار أظهر ؛ فإن الأنصار قبيلة عظيمة لهم مدينة، وهم الذين تبوءوا الدار والإيمان من قبل المهاجرين، وبالهجرة إلى دارهم عز الإيمان، واستظهر أهله، وكان لهم من نصر الله ورسوله ما لم يكن لأهل مدينة غيرهم، ولا لقبيلة سواهم، فلا يبغضهم إلا منافق. ومع هذا فليسوا بأفضل من المهاجرين، بل المهاجرون أفضل منهم.

فعلم أنه لا يلزم من كون بغض الشخص من علامات النفاق أن يكون أفضل من غيره. ولا يشك من عرف أحوال الصحابة أن عمر كان أشد عداوة للكفار والمنافقين من علي، وأن تأثيره في نصر الإسلام وإعزازه

---

(١) م: خلف.

(٢) سبق هذا الحديث فيما مضى ٣٧٥/٣

(٣) أول الحديث " إنه لعهد النبي الأمي: لا يحبني إلا مؤمن، ولا يبغضني. . إلخ، وسبق فيما مضى ٢٩٦/٤." (١)

"استخلف، ولما حج واعتمر استخلف فاستخلف في غزوة بدر، وبني المصطلق، وغزوة خيبر، وغزوة الفتح، واستخلف في غزوة الحديبية، وفي غزوة القضاء، وحجة الوداع، وغير ذلك.

وإذا كان الاستخلاف في الحياة واجبا على متولي الأمر، وإن لم يكن نبيا مع أنه لا يجب عليه الاستخلاف بعد * موته لكون الاستخلاف في الحياة أمرا ضروريا لا يؤدى الواجب إلا به بخلاف الاستخلاف بعد * (١) الموت فإنه قد بلغ الأمة، وهو الذي يجب عليهم طاعته بعد موته فيمكنهم أن يعينوا من يؤمرونه عليهم، كما يمكن ذلك في كل فروض الكفاية التي تحتاج إلى واحد معين - علم أنه لا يلزم من وجوب الاستخلاف في الحياة وجوبه بعد الموت.

الرابع: أن الاستخلاف في الحياة واجب في أصناف الولايات، كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يستخلف على من غاب عنهم (٢) من يقيم فيهم الواجب، ويستخلف في الحج، وفي قبض الصدقات، وحفظ مال الفيء، وفي إقامة الحدود، وفي الغزو، وغير ذلك.

ومعلوم أن هذا الاستخلاف لا يجب بعد الموت باتفاق العقلاء، بل ولا يمكن، فإنه لا يمكن أن يعين للأمة بعد موته من يتولى كل أمر جزئي، فإنهم يحتاجون إلى واحد بعد واحد، وتعيين ذلك متعذر، ولأنه

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ١٥٢/٧

لو عين واحدا فقد يختلف حاله ويجب عزله، فقد كان يولي في حياته من يشكي (٣) إليه فيعزله، كما عزل الوليد بن عقبة، وعزل سعد (٤) بن عبادة

---

(١) : ما بين النجمتين ساقط من (م)

(٢) ن، م: عنه

(٣) ن، س، ب: من يشتكي

(٤) م: سعيد، وهو خطأ." (١)

"ذكر فضائل الثلاثة ما هو من أعظم الحجج عليه، فإن كان هذا القدر حجة فهو حجة له وعليه، وإلا فلا يحتج به.

الوجه الرابع: أن هذا معارض بما هو أقوى منه، وهو أن إجماع الأمة حجة بالكتاب والسنة والإجماع، والعترة بعض الأمة فيلزم من ثبوت إجماع الأمة إجماع العترة، وأفضل الأمة أبو بكر، كما تقدم ذكره ويأتي. وإن كانت الطائفة التي إجماعها حجة يجب اتباع قول أفضلها مطلقا، وإن لم يكن هو الإمام ثبت أن أبا بكر هو الإمام، وإن لم يجب أن يكون الأمر كذلك بطل ما ذكروه في إمامة علي، فنسبة أبي بكر إلى جميع الأمة بعد نبيها كنسبة علي إلى العترة بعد نبيها على قول هذا.

[الحادي عشر الأحاديث التي رواها الجمهور عن وحوب محبته وموالاته]

فصل

قال الرافضي (١) : " الحادي عشر: ما رواه الجمهور من وجوب (٢) محبته وموالاته: روى أحمد بن حنبل في مسنده «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم * أخذ بيد حسن وحسين، فقال من أحبني وأحب (٣) هذين وأباهما وأمهما فهو معي (٤) في درجتي يوم القيامة» (٥) ".

---

(١) في (ك) ص ١٧٢ (م) - ١٧٣ (م)

(٢) م: وجوه، وهو تحريف

(٣) ك: وقال من أحبني فأحب

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٣٤٥/٧

(٤) ك: كان معي

(٥) الحديث عن علي بن حسين عن أبيه عن جده في كتاب " فضائل الصحابة " ٩٦٣/٢ - ٩٦٤ (رقم ١١٨٥) بألفاظ مقاربة وقال المحقق في تعليقه: " في إسناده علي بن جعفر بن محمد الصادق: لم يذكر بجرح ولا تعديل، والباقون ثقات. قال الذهبي في الميزان (٣: ١١٧) في ترجمة علي: " ما هو من شرط كتابي، لأني ما رأيت أحدا لينه، نعم ولا من وثقه، ولكن حديث منكر جدا، ما صححه الترمذي ولا حسنه، ثم ذكر الحديث ". وقال في سير النبلاء (٤: ل [٠ - ٩] ٠٨) : إسناد ضعيف والمتن منكر، وأخرجه الترمذي (٥: ٦٤١) وقال: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث جعفر بن محمد إلا من هذا الوجه. وقد رأينا أن الذهبي أنكر أن يكون الترمذي حسنه. قال أحمد شاكر في تعليقه على المسند (٢: ٢٥) : والتحسين ثابت في بعض نسخ الترمذي دون بعض. وذكر في التهذيب (١٠: ٤٣) أنه لما حدث نصر بن علي هذا الحديث أمر المتوكل بضربه ألف ضربة." (١)

"وقوله: ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى﴾ (سورة الحديد: ١٠) .

وقوله: ﴿محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا﴾ الآية (سورة الفتح: ٢٩) .

وقوله: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾ (سورة الفتح: ١٨) .

وقوله: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا﴾ (سورة الحشر: ٨) ، وأمثال ذلك فكيف يجوز أن (١) يرد ما علمنا دلالة القرآن عليه يقينا بمثل هذه الأخبار المفتراة التي رواها من لا يخاف مقام ربه، ولا يرجو لله وقارا.

الوجه السادس: أن هذه الأحاديث تقدح في علي وتوجب أنه كان مكذبا بالله ورسوله، فيلزم من صحتها كفر الصحابة كلهم هو وغيره.

أما الذين ناصبوه الخلافة (٢) ، فإنهم في هذا الحديث المفترى كفار، وأما علي فإنه لم يعمل بموجب هذه النصوص، بل كان يجعلهم مؤمنين مسلمين، وشر من قاتلهم علي هم الخوارج، ومع هذا فلم يحكم فيهم بحكم الكفار، بل حرم أموالهم وسبيهم، وكان يقول لهم قبل قتالهم: إن لكم علينا أن لا نمنعكم مساجدنا، ولا حقكم من فيئنا، ولما قتله ابن

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٣٩٧/٧

(١) يجوز أن: ساقطة من (س) ، (ب)

(٢) م: ناصبوه في الخلافة." (١)

"وحقيقة قولهم: موجود لا موجود، وواجب لا واجب، وهذا منتهى أمرهم، وهو الجمع بين النقيضين، أو رفع النقيضين.

ولهذا يصيرون إلى الحيرة ويعظمونها، وهي عندهم منتهى معرفة الأنبياء والأولياء، والأئمة والفلاسفة.

ومن أصول ضلالهم ظنهم أن هذا تنزيه عن التشبيه، وأنهم متى وصفوا بصفة إثبات أو نفي كان فيه تشبيه بذلك. ولم يعلموا أن التشبيه المنفي عن الله هو ما كان وصفه بشيء من خصائص المخلوقين، أو أن يجعل شيء من صفاته مثل صفات المخلوقين ؛ بحيث يجوز عليه ما يجوز عليهم، أو يجب له ما يجب لهم، أو يمتنع عليه ما يمتنع عليهم مطلقا.

فإن هذا هو التمثيل الممتنع المنفي بالعقل مع الشرع، فيمتنع وصفه بشيء من النقائص (١) ، ويمتنع مماثلة غيره له في شيء من صفات الكمال، فهذان جماع لما ينزه الرب تعالى عنه، كما بسطنا ذلك في مواضع كثيرة.

وعلى هذا وهذا دل قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد – الله الصمد - لم يلد ولم يولد – ولم يكن له كفوا أحد﴾ [سورة الإخلاص] ، كما قد بسطنا ذلك في مصنف مفرد في تفسير هذه الشواهد (٢) .

فأما الموافقة في الاسم، كحي وحي، وموجود وموجود، وعليم وعليم – فهذا لا بد منه، ويلزم من نفى هذا التعطيل المحض ؛ فإن كل

(١) م: النقائض.

(٢) وهو كتاب تفسير سورة الإخلاص، وطبع أكثر من مرة.." (٢)

"موجودين قائمين بأنفسهما، فحينئذ (١) لا بد أن يجمعهما اسم عام يدل على معنى عام (٢) ، لكن المعنى العام (٣) لا يوجد عاما إلا في الذهن، لا (٤) في الخارج.

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٧/٤٠٥

(٢) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٨/٢٩

فإذا قيل: هذا الموجود وهذا الموجود مشتركان في مسمى الوجود، كان ما اشتركا فيه لا يوجد مشتركا إلا في الذهن لا في الخارج (٥) ، وكل موجود فهو يختص بنفسه وصفات نفسه، لا يشركه غيره في شيء من ذلك في الخارج، وإنما الاشتراك هو نوع من التشابه والاتفاق، والمشترك فيه الكلي لا يوجد كذلك إلا في الذهن، فإذا وجد في الخارج لم يوجد إلا متميزا عن نظيره، لا يكون هو إياه، ولا هما في الخارج، مشتركان في شيء في الخارج.

فاسم الخالق إذا وافق اسم المخلوق، كالموجود والحي - وقيل: إن هذا الاسم عام كلي، وهو من الأسماء المتواطئة أو المشككة (٦) - لم يلزم من ذلك أن يكون ما يتصف به الرب من مسمى هذا الاسم قد شاركه فيه المخلوق، بل ولا يكون ما يتصف به أحد المخلوقين من مسمى هذا الاسم قد شاركه فيه مخلوق آخر، بل وجود هذا يخصه

---

(١) ن: وحين، س: وحينئذ، م: ويعتبر.

(٢) (٢ - ٢) : ساقط من (ب) فقط.

(٣) م، س، ب: القائم.

(٤) م: ولا، وهو خطأ.

(٥) م: لا في الذهن ولا في الخارج، وهو خطأ.

(٦) م: ومن الأسماء المتواطئة والمشكلة. . .، ن: وهو من الأسماء المتواطئة أو المشكلة.." (١)

"الواحد والاثنان في مسائل الحساب؛ فإذا كثر العدد امتنع ذلك فيما لم يكن يمتنع في حال الانفراد.

ونحن نعلم بالاضطرار أن علم الاثنين أكثر من علم أحدهما إذا انفرد وقوتهما أكثر من قوته؛ فلا يلزم من وقوع الخطأ حال الانفراد وقوعه حال الكثرة.

قال تعالى: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ [سورة البقرة: ٢٨٢] .

والناس في الحساب قد يخطئ الواحد منهم ولا تخطئ الجماعة كالهلال فقد يظنه الواحد هلالا وليس كذلك؛ فأما العدد الكثير فلا يتصور فيهم الغلط.

ونعلم أن المسلمين إذا اجتمعوا وكثروا يكون داعيهم إلى الفواحش والظلم أقل من داعيهم إذا كانوا قليلا فإنهم في حال الاجتماع لا يجتمعون على مخالفة شرائع الإسلام كما يفعله الواحد والاثنان؛ فإن الاجتماع

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٨/٣٠

والتمدن لا يمكن إلا مع قانون عدلي فلا يمكن أهل مدينة أن يجتمعوا على إباحة ظلم بعضهم بعضا مطلقا ؛ لأنه لا حياة لهم مع ذلك، بل نجد الأمير إذا ظلم بعض الرعية فلا بد أن يكون بعض أصحابه لا يظلم حين يظلم الرعية، وما استووا كلهم [فيه] (١) فليس فيه ظلم من بعضهم لبعض ومعلوم أن المجموع قد خالف حكمه حكم الأفراد سواء كان اجتماع أعيان أو أعراض.

ومن الأمثال التي يضربها المطاع لأصحابه: أن السهم الواحد (٢)

---

(١) فيه: ساقطة من (ن) ، (س) ، (ب)

(٢) الواحد: ساقطة من (س) ، (ب)." (١)

"له وفي ذلك ما يتعالى الله عنه أو كخطاب عربي بلفظ تركي لا يعقل معناه بل هذا أبعد منه لأن سامع اللفظ التركي يمكن مراجعتهم في معناه عندهم وهذا على قول هؤلاء لا يمكن أن يعلم معناه إلا الله فيكون خطابا بما يحير السامع ولا يفيده شيئا ويلزم منه مالا يخفى على العقلاء ما يتقدس خطاب الله عنه فإذا حملناه على معنى صحيح يليق بجلاله لغة وعقلا ونقلا انشرح الصدر واستقر على علم وسلم من عروض الوساوس والشكوك كما تقدم

ولذلك نقول لو أنه تعالى لو لم يخلق لنا سمعنا وبصرا وعلما وقدرة لما فهمنا خطابه لقوله تعالى سميع بصير عليم قدير فخاطبنا بما نفهم معناه من إدراك المسموعات والمبصرات والمعلومات ونحو ذلك مع قيام الدليل على تنزيهه من التشبيه بالمخلوقين فقد بان بما ذكرنا أن حقيقة مذهب السلف السكوت عن تعيين المراد من المعاني اللائقة بجلاله من ذلك اللفظ المحتمل لأن المراد معان لا تفهم ولا تعقل ولا وضع له لفظ يدل عليه لغة بل عبر عنه بلفظ يوهم غيره أو لا يفهم له معنى

وكل ذلك أمثال لما ذكرناه من أن القرآن والسنة بيان وهدى فمن اعتقد مذهب السلف المذكور أو مذهب التأويل الحق فهو على هدى

ومن اعتقد ظاهرا لا يليق بجلاله تعالى أو ما لا يفهم معناه أصلا فمبتدع

فإن قيل فما تقول في الحروف المقطعة في أوائل السور

قلت الجواب عنه من أوجه." (٢)

---

(١) منهاج السنة النبوية ابن تيمية ٨/٣٥٨

(٢) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل ابن جماعة، بدر الدين ص/٩٦

"التناقص على الله تعالى وثبوت صفة النقص للدجال فصفة النقص دليل على عدم ربوبيته وبطلان قوله

وليس المراد إثبات الجارحة للرب تعالى

وجعل بعض الحنابلة ذلك من باب دليل الخطاب وأثبت الجارحة لرب العزة سبحانه وتعالى عن سمات المخلوقين وهو تجسيم منهم وتجرؤ على الله تعالى وخطأ في الإستدلال

فإنا إذا قلنا القمر ليس بأعور لم يلزم منه أن يكون له عينان

ودليل الخطاب ليس بحجة عند أكثر علماء الأصول في الفروع فكيف يحتج به في صفات الرب تعالى

الحديث الحادي والعشرون

عن أبي رزين العقيلي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل حجابه النور وفي رواية النار لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه." (١)

"وارتفاع ولفظ الشخص لم يورده البخاري بل حكاه عن عبيد الله بن عمرو

قال الخطابي عن لفظ الشخص وخليق أن لا تكون هذه اللفظة صحيحة وأن تكون تصحيفا من الراوي لأن النظر الأول من شيء وشخص سواء قال وليس كل الرواة يراعون لفظ الحديث ولا يتعدونه وكثير منهم يحدثون بالمعنى وليس كلهم بفقيه حتى يروى عن بعضهم أنه قال نعم المرء ربنا لوأطعناه ما عصانا ولفظ المرء إنما هو للذكر من بني آدم

والظاهر أن مطلق هذا الحديث وشبهه لم يقصد المعنى الذي لا يليق بجلال الله تعالى وإنما جرى لسانه على بديهة الطبع من غير تفكر وتأمل بل معنى الكلام ليس أحد من المخلوقين أغير من الله تعالى ولا يلزم منه أن يكون مخلوقا وهو كقولهم ليس أحد من بني تميم أعدل من عمر وهو كلام صحيح مع أن عمر قرشي وليس تميميا

ومنه ما روي في حديث ما خلق الله من جنة ولا نار أعظم من آية الكرسي قال أحمد بن حنبل الخلق هنا يرجع إلى المخلوق لا إلى القرآن فلم يلزم من ذلك أن." (٢)

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل ابن جماعة، بدر الدين ص/١٨٧

(٢) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل ابن جماعة، بدر الدين ص/١٩٤

"١. شبهة الفلاسفة١:

الفلاسفة ينفون صفة العلو وباقي صفات الباري عز وجل –كما سبق أن ذكرنا– تحت دعوى التوحيد والتنزيه عن مشابهة المخلوقين، فابن سينا يقول: "إن واجب الوجود بذاته واحد بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه، فهو ليس بجسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة في الكلم ولا في المبادىء المقومة له، ولا في قول الشارح ولا غير ذلك مما ينافي وحدة واجب الوجود وبساطته المطلقة"٢.

والمتأمل لهذه العبارات التي أوردها ابن سينا يعرف أنها إنما هي مجرد اصطلاحات اصطلحها هو وأمثاله من الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفة اليونان، فجعلوا من تلك العبارات المبتدعة ما أسموه بالتوحيد، وادعوا أن ما تضمنته هو التنزيه، مع أنها في الحقيقة متضمنة لنفي جميع الصفات بما فيها العلو والاستواء.

فقوله: (إن واجب الوجود بذاته واحد بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه) يعني به أنه ليس لله تعالى صفة ولا قدر، لأن ذلك على رأيه يستلزم التجسيم والتجزئة والتركيب فيلزم نفيه، لأنه يلزم من ذلك

١ أقصد بهم فلاسفة المسلمين كابن سينا والفارابي.

٢ النجاة لابن سينا (ص٣٧) .." (١)

"قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن قول إسحاق وقول حماد بن زيد: "وهذه والتي قبلها حكايتان صحيحتان رواتهما ثقات، فحماد بن زيد يقول: هو في مكانه، يقرب من خلقه كيف يشاء، فأثبت قربه مع كونه فوق عرشه.

وعبد الله بن طاهر وهو من خيار من ولي الأمر بخراسان كان يعرف أن الله فوق العرش، وأشكل عليه أنه ينزل، لتوهمه أن ذلك يقتضي أن يخلو منه العرش، فأقره الإمام إسحاق على أنه فوق العرش، وقال له: يقدر أن ينزل من غير أن يخلو منه العرش؟ فقال له الأمير: نعم. فقال له إسحاق: لم تتكلم في هذا؟

يقول: فإذا كان قادرا على ذلك لم يلزم من نزوله خلو العرش منه، فلا يجوز أن يعترض على النزول بأنه يلزم منه خلو العرش، وكان هذا أهون من اعتراض من يقول: ليس فوق العرش شيء، فينكر هذا وهذا"١.

القول الثالث: من يقول نثبت نزولا ولا نعقل معناه، هل هو بزوال أو بغير زوال.

(١) العرش للذهبي الذهبي، شمس الدين ١/١٦٠

١ شرح حديث النزول (ص١٥٣) .." [1]

"قلت: لأنه رآه في عالم البقاء، حين١ خرج من عالم الفناء، وارتقى فوق السموات السبع. هذا الحديث أيضا دال على أنه سبحانه وتعالى فوق السموات، وفوق جميع المخلوقات، لولا ذلك لكان معراج النبي صلى الله عليه وسلم إلى فوق السماء السابعة إلى سدرة المنتهى، ودنو الجبار منه، وتدليه سبحانه وتعالى بلا كيف، حتى كان من النبي صلى الله عليه وسلم قاب قوسين أو أدنى، وأنه رآه تلك الليلة، وأن جبريل علا به، حتى أتى به إلى الله تعالى، وهذه المقتضيات كلها التي أفادتنا أنه فوق السماء، باطلة لا تفيد شيئا، على زعم من قال: إنه في كل مكان بذاته، الذين يلزم من دعواهم أنه في الكنف٢، والبطون،

---

١ في (ب) و (ج) "حتى".

٢ الكنف بالتحريك: الجانب والناحية. النهاية (٤/٢٠٥) ، قال الحافظ في الفتح (٨/٣٢٠) : والكنف بضمتين جمع كنيف وهو السائر، والمراد هنا المكان المتخذ لقضاء الحاجة" ا. هـ.." [2]

"أتت عليه مدة ليس الله بمستول عليه، وذلك لأنه أخبر سبحانه وتعالى أنه خلق العرش قبل خلق السموات والأرض ثم استوى عليه بعد خلقهن، فيلزمك أن تقول المدة التي كان العرش قبل خلق السموات والأرض ليس الله بمستول عليه١".

ثم ذكر كلاما طويلا في تقرير ذلك والاحتجاج له بالكتاب والسنة٢.

قلت: وكذلك يلزم من قال إنه بمعنى ملك وقهر، أن يكون الله غير مالك ولا قاهر للعرش قبل خلق السموات والأرض٣.

---

١ عبارة "فإذا قال: لا، قيل له: فمن زعم ذلك فمن قوله، فمن زعم ذلك فهو كافر، فيقال له: يلزمك أن تقول إن العرش قد أتت عليه مدة ليس الله بمستول عليه، وذلك لأنه أخبر سبحانه وتعالى أنه خلق العرش قبل خلق السموات والأرض ثم استوى عليه بعد خلقهن، فيلزمك أن تقول المدة التي كان العرش قبل خلق

---

(١) العرش للذهبي الذهبي، شمس الدين ١/٢٣١

(٢) الع رش للذهبي الذهبي، شمس الدين ٢/٦٧

السموات والأرض ليس الله بمستول عليه" ساقطة من (ب) و (ج) .
٢ أورده شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل (٦/١١٥-١١٩) وقال: "قال في الرد على الزنادقة والجهمية ... " وذكره. وأورده ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية (ص٢١٩-٢٢٠) . وكذلك أورده القاسمي في محاسن التأويل (٧/٢٧٩) . وهذا الكتاب ليس هو كتاب الحيدة وإنما هو كتاب آخر.
٣ "والأرض" ساقطة من (ج) .." (١)

"معروفا بذلك

أفيلزم من تمثيلك به أن يكون السابقون بمثابته

وهذا أبوه سعد بن أبي وقاص كان من أزهد الناس في الإمارة والولاية بعد ما فتح الله على يديه الأمصار ولما وقعت الفتنة اعتزل الناس بالعقيق في قصره وجاءه ابنه هذا فلامه وقال له الناس يتنازعون الملك وأنت هنا فقال اذهب فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إن الله يحب العبد التقي الخفي الغني هذا ولم يكن قد بقي أحد من أهل الشورى غيره وغير علي رضي الله عنهما وهو الذي فتح العراق وأذل جنود كسرى وهو أخر العشرة موتا

فإذا لم يحسن أن يشبه بابنه عمر أيشبه به أبو بكر وعمر وعثمان هذا وهم لا يجعلون محمد بن أبي بكر بمنزلة أبيه بل يفضلون محمدا ويعظمونه ويتولونه لكونه آذى عثمان وكان من خواص أصحاب علي لأنه كان ربيبه ويسبون أباه أبا بكر ويلعنونه

فلو أن النواصب فعلوا بعمر بن سعد مثل ذلك فمدحوه على قتل الحسين لكونه كان من شيعة عثمان ومن المنتصرين له وسبوا أباه سعدا لكونه تخلف عن القتال مع معاوية والإنتصار لعثمان هل كانت النواصب لو فعلت ذلك." (٢)

"هذا الإيراد وعلى قول الآخرين فيلتزمونه

وأي القولين كان الصواب فهو غير خارج عن أقوال أهل السنة

وأيضا فتكليف ما لا يطاق كتكليف الزمن المشي وتكليف الآدمي الطيران فغير واقع في الشريعة عند جماهير أهل السنة المثبتين للقدر وليس فيما ذكره ما يقتضي لزوم وقوع هذا

وأما ما لا يطاق للإشتغال بضده كإشتغال الكافر بالكفر الصاد عن الإيمان وكالقاعد في حال قعوده فإن

---

(١) العرش للذهبي الذهبي، شمس الدين ٢/٢٩٨

(٢) المنتقى من منهاج الاعتدال الذهبي، شمس الدين ص/٧٣

إشتغاله بالقعود يمنع أن يكون قائما والإرادة الجازمة لأحد الضدين تنافي إرادة الآخر وتكليف الكافر الإيمان من هذا الباب ومثل هذا لا نسلم أنه قبيح عقلا بل العقلاء متفقون على أن أمر الإنسان ونهيه بما لا يقدر عليه حال الأمر والنهي لإشتغاله بضده إذا أمكن أن يترك ذلك الضد ويفعل المأمور به ممكن سائغ

الخامس أن تكليف ما لا يطاق إذا فسر بأنه الفعل الذي ليس له قدرة عليه تقارن مقدورها كان دعوى إمتناعه بهذا التفسير مورد نزاع فيحتاج نفيه إلى دليل

قال ومنها أن تكون أفعالنا الإختيارية الواقعة بحسب قصودنا ودواعينا مثل حركتنا يمنة ويسرة كالأفعال الإضطرارية مثل حركة النبض وحركة الواقع من شاهق والفرق بينهما ضروري

قلنا هذا يلزم من يقول العبد لا قدرة له على أفعاله الإختيارية وليس هذا قول إمام معروف ولا طائفة من السنة والمثبتة للقدر إلا ما يحكى عن الجهم بن صفوان وغلاة المثبتة أنهم سلبوا العبد قدرته وقالوا حركته كحركة الأشجار

وأشد الطوائف قربا من هؤلاء الأشعري وهو مع هذا يثبت للعبد قدرة محدثة ويقول الفعل كسب العبد لكنه يقول لا تأثير لقدرته في إيجاد المقدور." (١)

"الإنسان وبضمه إلى سهام كثيرة يتعذر

وأيضا فإن كان الإجماع قد يكون خطأ لم تثبت لك عصمة علي فإنه إنما علمت عصمته بالإجماع كما زعمت وأن لا معصوم سواه

فإن جاز الخطأ على الإجماع أمكن أن يكون غيره معصوما وإن قد حتم في الإجماع بطل أصل مذهبكم وإن قلتم هو حجة فقد أجمعوا على الثلاثة قبل علي

قال وقد بينا ثبوت النصوص الدالة على إمامة علي فلو أجمعوا على خلافه لكان خطأ

قلنا قد تقدم بيان توهية كل ما تزعم أنه ثابت وأتينا بنصوص ثابتة بخلاف ذلك

ثم نصوصنا معتضدة بالإجماع فلو قدر خبر يخالف الإجماع لعلم أنه باطل أو لا يدل

ومن الممتنع تعارض النص المعلوم والإجماع المعلوم فإن كليهما حجة قطعية والقطعيات لا يجوز تعارضها وإلا لزم الجمع بين النقيضين

وكل نص أجمعت الأمة على خلافه فهو منسوخ بنص آخر أما إن يبقى في الأمة نص معلوم والإجماع بخلافه فهذا لم يقع فالإجماع والنص على خلافة الصديق م بطلان بالضرورة لما افترته الرافضة من النص

---

(١) المنتقى من منهاج الاعتدال الذهبي، شمس الدين ص/١٣٣

على علي

قال ورووا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر والجواب المنع من الرواية ومن دلالتها على الإمامة إذ الإقتداء بالفقهاء لا يلزم منه الخلافة وهما قد اختلفا كثيرا فلا يمكن الإقتداء بهما

ثم هو معارض بما رووه أصحابي كالنجوم

قلنا هذا بكل حال أقوى من النص الذي تزعمونه فإن هذا رواه أحمد وأبو داود والترمذي

والنص في علي باطل حتى قال ابن حزم

ما وجدنا هذا النص إلا رواية واهية عن مجهول إلى مجهول يكنى أبا الحمراء لا نعرف من هو في الخلق

وأمره بالإقتداء بهما دال على كونهما غير ظالمين ولا مرتدين إذ من هو كذلك لا يكون قدوة

ولا يكاد يعرف إختلاف بين أبي بكر وعمر إلا في النادر كالجد مع الإخوة وقسمة الفيء بالسوية أو التفضيل وإختلافهما في تولية خالد." (١)

"الآخر

وإنما كان النفاق في أهل المدينة لأن الإسلام فشا بها وعز وعلا على الشرك فبقي أناس في قلوبهم زيغ وغل لم يؤمنوا فأسلموا في الظاهر تقية وخوفا من السيف والمهاجرون ما أكرههم أحد ولا خافوا من المسلمين بل هم كما قال الله تعالى (للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون) وأبو بكر أفضلهم وكلهم خاطبوه بخليفة رسول الله فمن سماهم الله صادقين لا يتفقون على ضلالة

وقولك يدل على نقصه نعم كلنا ناقص بالنسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ندع عصمته كما فعلتم

ثم الله قد قال لنبيه (ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون) وقال للمؤمنين عامة (ولا تهنوا ولا تحزنوا) وقال لنبيه (لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم ولا تحزن عليهم) ولا ينافي الحزن الإيمان ومن شبه يقين الصديق وصبره بغيره من الصحابة فهو جاهل والصديق أرفع من عثمان بكثير في المناقب وبعد ذا فقد صبر عثمان وثبت ثباتا ما مثله حاصروه وراموا طعنه وقتله وهو يمنع أنصاره ومواليه عن حربهم إلى أن ذبحوه وهو صابر محتسب موقن

---

(١) المنتقى من منهاج الاعتدال الذهبي، شمس الدين ص/ ٥٥٠

ثم إن قوله (لا تحزن) لا يلزم منه وقوع الحزن وكذا النهي عن كل شيء كقوله (يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين) (ولا تدع مع الله إلها آخر) (فلا تكونن من الجاهلين)

وهب أنه حزن فكان حزنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم لئلا يقتل فيذهب الإسلام

روى وكيع عن نافع عن ابن عمر عن ابن أبي مليكة قال لما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم أخذ طريق ثور فجعل أبو بكر يمشي خلفه ويمشي أمامه فقال النبي صلى الله عليه وسلم مالك فقال يا رسول الله أخاف أن تؤتي من خلفك فأتأخر وأخاف أن تؤتي من أمامك فأتقدم

فلما انتهيا إلى الغار قال

يا رسول الله كما أنت حتى أقمه

قال نافع فحدثني رجل عن ابن أبي مليكة أن أبا بكر رأى جحرا في الغار فألقمه قدمه وقال يا رسول الله إن كانت لدغة كانت في

وفي الصحيحين لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من." (١)

"وقال القرطبي أيضا في الأسنى الأكثر من المتقدمين والمتأخرين يعني المتكلمين يقولون إذا وجب تنزيه الباري جل جلاله عن الجهة والتحيز فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عند عامة العلماء المتقدمين وقادتهم المتأخرين تنزيه الباري عن الجهة فليس لجهة فوق عندهم لأنه يلزم من ذلك عندهم أنه متى اختص بجهة أن يكون في مكان وحيز ويلزم على المكان والحيز والحركة والسكون للتحيز والتغير والحدوث هذا قول المتكلمين // قلت نعم هذا ما اعتمده نفاة علو الرب عز وجل وأعرضوا عن مقتضى الكتاب والسنة وأقوال السلف وفطر الخلائق

ويلزم ما ذكروه في حق الأجسام والله تعالى لا مثل له ولازم صرائح النصوص حق ولكنا لا نطلق عبارة إلا بأثر ثم نقول لا نسلم كون الباري على عرشه فوق السموات يلزم منه أنه في حيز وجهة إذ ما دون العرش يقال فيه حيز وجهات وما فوقه فليس هو كذلك

والله فوق عرشه كما أجمع عليه الصدر الأول ونقله عنهم الأئمة

وقالوا ذلك رادين على الجهمية القائلين بأنه في كل مكان محتجين بقوله ﴿وهو معكم﴾ فهذان القولان هما اللذان كانا في زمن التابعين." (٢)

---

(١) المنتقى من منهاج الاعتدال الذهبي، شمس الدين ص/٥٥٦

(٢) العلو للعلي الغفار الذهبي، شمس الدين ص/٥٩٦

"فإن قيل فعند النفخ في الصور هل تبقى الأرواح حية كما هي أو تموت ثم تحيا قيل قد قال تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله فقد استثنى الله سبحانه بعض من في السموات ومن في الأرض من هذا الصعق

فقيل هم الشهداء هذا قول أبى هريرة وابن عباس وسعيد بن جبير

وقيل هم جبرائيل وميكائيل وإسرافيل وملك الموت وهذا قول مقاتل وغيره

وقيل هم الذين في الجنة من الحور العين وغيرهم ومن في النار من أهل العذاب وخزنتها قاله أبو إسحق بن شاقلا من أصحابنا

وقد نص الإمام أحمد على أن الحور العين والولدان لا يمتن عند النفخ في الصور وقد أخبر سبحانه أن أهل الجنة ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾ وهذا نص على أنهم لا يموتون غير تلك الموتة الأولى فلو ماتوا مرة ثانية لكانت موتتان وأما قول أهل النار ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ فتفسير هذه الآية التي في البقرة وهي قوله تعالى ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾ فكانوا أمواتا وهم نطف في أصلاب آبائهم وفي أرحام أمهاتهم ثم أحياهم بعد ذلك ثم أماتهم ثم يحييهم يوم النشور وليس في ذلك اماتة أزواجهم قبل يوم القيامة وإلا كانت ثلاث موتات وصعق الأرواح عند النفخ في الصور ولا يلزم منه موتها ففي الحديث لصحيح ان الناس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من يفيق فإذا موسى آخذ بقائمة العرش فلا أدرى افاق قبلى أم جوزى بصعقة يوم الطور

فهذا صعق في موقف القيامة إذا جاء الله تعالى لفصل القضاء وأشرقت الأرض بنوره فحينئذ تصعق الخلائق كلهم قال تعالى ﴿فذرهم حتى يلاقوا يومهم الذي فيه يصعقون﴾ ولو كان هذا الصعق موتا لكانت موتة أخرى وقد تنبه لهذا جماعة من الفضلاء فقال أبو عبد الله القرطبى ظاهر هذا الحديث ان هذه صعقة غشى تكون يوم القيامة لاصعقة الموت الحادثة عن نفخ الصور قال وقد ق ا ل شيخنا أحمد بن عمرو وظاهر حديث النبي يدل على أن هذه الصعقة إنما هي بعد النفخة الثانية نفخة البعث ونص القرآن يقتضى أن ذلك الاستثناء إنما هو بعد نفخة الصعق ولما كان هذا قال بعض العلماء يحتمل أن يكون موسى ممن لم يمت من الأنبياء وهذا باطل وقال القاضي عياض يحتمل أن يكون المراد بهذه صعقة فزع بعد النشور حين تنشق السموات والأرض قال فتستقل الأحاديث والآثار ورد عليه أبو العباس القرطبى فقال يرد هذا قوله في

الحديث الصحيح أنه حين يخرج من قبره يلقى موسى آخذا بقائمة العرش قال وهذا إنما عند نفخة الفزع." (١)

"قال أبو عبد الله وقال شيخنا أحمد بن عمرو الذي يزيح هذا الاشكال إن شاء الله تعالى ان الموت ليس بعدم محض وإنما هو انتقال من حال إلى حال ويدل على ذلك أن الشهداء بعد قتلهم وموتهم أحياء عند ربهم يرزقون فرحين مستبشرين وهذه صفة الأحياء في الدنيا وإذا كان هذا في الشهداء كان الأنبياء بذلك أحق وأولى مع أنه قد صح عن النبي أن الأرض لا تأكل أجساد الأنبياء وأنه اجتمع بالأنبياء ليلة الإسراء في بيت المقدس وفي السماء وخصوصا بموسى وقد أخبر بأنه ما من مسلم يسلم عليه إلا رد الله عليه روحه حتى يرد عليه السلام إلى غير ذلك مما يحصل من جملته القطع بأن أموت لأنبياء إنما هو راجع إلى أن غيبوا عنا بحيث لا ندركهم وإن كانوا موجودين جاءوا ذلك كالحال في الملائكة فإنهم أحياء موجودون ولا تراهم وإذا تقرر أنهم أحياء فإذا نفخ في الصور نفخة الصعق صعق كل من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله فأما صعق غير الأنبياء فموت وأما صعق الأنبياء فالأظهر أنه غشية فإذا نفخ في الصور نفخة البعث فمن مات حى ومن غشى عليه أفاق ولذلك قال في الحديث المتفق على صحته فأكون أول من يفيق فنبينا أول من يخرج من قبره قبل جميع الناس إلا موسى فإنه حصل فيه تردد هل بعث قبله من غشيته أو بقى على الحالة التي كان عليها قبل نفخة الصعق مفيقا لأنه حوسب بصعقة يوم الطور وهذه فضيلة عظيمة لموسى ولا يلزم من فضيلة واحدة أفضليته على نبينا مطلقا لأن الشيء الجزئي لا يوجب أمرا كليا انتهى

قال أبو عبد الله القرطبي ان حمل الحديث على صعقة الخلق يوم القيامة فلا إشكال وإن حمل على صعقة الموت عند النفخ في الصور فيكون ذكر يوم القيامة يراد به أوائله فالمعنى إذا نفخ في الصور نفخة البعث كنت أول من يرفع رأسه فإذا موسى آخذ بقائمة من قوائم العرش فلا أدرى أفاق قبلى أم جوزى بصعقة الطور

قلت وحمل الحديث على هذا لا يصح لأنه ترد هل أفاق موسى قبله أم لم يصعق بل جوزى بصعقة الطور فالمعنى لا أدرى أصعق أم لم يصعق وقد قال في الحديث فأكون أول من يفيق وهذا يدل على أنه يصعق فيمن يصعق وان التردد حصل في موسى هل صعق وأفاق قبله من صعقته أم لم يصعق ولو كان المراد به الصعقة الأولى وهي صعقة الموت لكان قد جزم بموته وتردد هل مات موسى أم لم يمت وهذا باطل لوجوه

---

(١) الروح ابن القيم ص/٣٥

كثيرة فعلم أنها صعقة فزع لاصعقة موت وحينئذ فلا تدل الآية على أن الأرواح كلها تموت عند النفخة الأولى نعم تدل على أن موت الخلائق عند النفخة الأولى وكل من لم يذق الموت قبلها فإنه يذوقه حينئذ وأما من ذاق الموت أو من لم يكتب عليه الموت فلا تدل الآية على أنه يموت موتة ثانية والله أعلم." (١)

"الغطاء صار عيانا مشاهدا فلو كان الميت بين الناس موضوعا لم يمتنع أن يأتيه الملكان ويسألانه من غير أن يشعر الحاضرون بذلك ويجيبهما من غير أن يسمعوا كلامه ويضربانه من غير أن يشاهد الحاضرون ضربه وهذا الواحد منا ينام إلى جنب صاحبه فيعذب في النوم ويضرب ويألم وليس عند المستيقظ خبر من ذلك البتة وقد سرى أثر الضرب والألم إلى جسده

ومن أعظم الجهل استبعاد شق الملك الأرض والحجر وقد جعلهما الله سبحانه له كالهواء للطير ولا يلزم من حجبها للأجسام الكثيفة أن تتولج حجبها للارواح اللطيفة وهل هذا إلا من أفسد القياس وبهذا وأمثاله كذبت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم

فصل الأمر الثامن أنه غير ممتنع أن ترد الروح إلى المصلوب والغريق

والمحرق ونحن لا نشعر بها لأن ذلك الرد نوع آخر غير المعهود فهذا المغمى عليه والمسكوت والمبهوت أحياء وارواحهم معهم ولا تشعر بحياتهم ومن تفرقت أجزاؤه لا يمتنع على من هو على كل شيء قدير أن يجعل للروح اتصالا بتلك الأجزاء على تباعد ما بينها وقربه ويكون في تلك الأجزاء شعور بنوع من الألم واللذة وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد جعل في الجمادات شعورا وإدراكا تسبح ربها به وتسقط الحجارة من خشيته وتسجد له الجبال والشجر وتسبحه الحصى والمياه والنبات قال تعالى ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ ولو كان التسبيح هو مجرد دلالتها على صانعها لم يقل ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ فإن كل عاقل يفقه دلالتها على صانعها وقال تعالى ﴿إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والإشراق﴾ والدلالة على الصانع لا تختص بهذين الوقتين وكذلك قوله تعالى ﴿يا جبال أوبي معه﴾ والدلالة لا تختص معيته وحده وكذب على الله من قال التأويب رجع الصدى فإن هذا يكون لكل مصوت وقال تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس والدلالة على الصانع لا تختص بكثير من الناس وقد قال تعالى ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض والطير صفات كل قد علم صلاته وتسبيحه فهذه صلاة وتسبيح حقيقة يعلمها الله وإن جحدها الجاهلون المكذبون وقد أخبر تعالى عن الحجارة أن بعضها يزول عن

---

(١) الروح ابن القيم ص/٣٦

مكانه ويسقط من خشيته وقد أخبر عن الأرض والسماء أنهما يأذنان له وقولهما ذلك أى يستعمان كلامه وأنه خاطبهما فسمعا خطابه وأحسنا جوابه فقال لهما ﴿ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين﴾ وقد كان الصحابة يسمعون تسبيح الطعام." (١)

"وغيره ولا يلزم من هذه الخاصية التي اختص بها الشهيد أن يشاركه الصديق في حكمها وإن كان أعلى منه فخواص الشهداء وقد تنتفي عمن هو أفضل منهم وإن كان أعلى منهم درجة

وأما حديث ابن ماجه من مات مريضا مات شهيدا ووقى فتنة القبر فمن إفراد ابن ماجه وفي إفراده غرائب ومنكرات ومثل هذا الحديث مما يتوقف فيه ولا يشهد به على رسول الله فان صح فهو مقيد بالحديث الآخر وهو الذى يقتله بطنه فان صح عنه أنه قال المبطون شهيد فيحمل هذا المطلق على ذلك المقيد والله أعلم

وقد جاء فيما ينجى من عذاب القبر حديث فيه الشفاء رواه أبو موسى المدينى وبين علته في كتابه في الترغيب والترهيب وجعله شرحا له رواه من حديث الفرج بن فضالة حدثنا هلال أبو جبلة عن سعيد بن المسيب عن عبد الرحمن بن سمرة قال خرج علينا رسول الله ونحن في صفة بالمدينة فقام علينا فقال إنى رأيت البارحة عجبا رأيت رجلا من أمتى أتاه ملك الموت ليقبض روحه فجاءه بره بوالديه فرد ملك الموت عنه ورأيت رجلا من أمتى قد احتوشته الشياطين فجاء ذكر الله فطير الشياطين عنه ورأيت رجلا من أمتى قد احتوشته ملائكة العذاب فجاءته صلاته فاستنقذته من أيديهم ورأيت رجلا من أمتى يلهث عطشا كلما دنا من حوض منع وطرد فجاءه صيام شهر رمضان فاسقاه وأرواه ورأيت رجلا من أمتى ورأيت النبيين جلوسا حلقا حلقا كلما دنا إلى حلقة طرد ومنع فجاءه غسله من الجنابة فأخذ بيده فأقعده إلى جنبي ورأيت رجلا من أمتى من بين يديه ظلمة ومن خلفه وعن يمينه ظلمة وعن يساره ظلمة ومن فوقه ظلمة وهو متحير فيه فجاءه حجه وعمرته فاستخرجاه من الظلمة وأدخلاه في النور ورأيت رجلا من أمتى يتقى وهج النار وشررها فجاءته صدقته فصارت سترا بينه وبين النار وظلا على رأسه ورأيت رجلا من أمتى يكلم المؤمنين ولا يكلمونه فجاءته صلته لرحمه فقالت يا معشر المؤمنين انه كان وصولا لرحمه فكلموه المؤمنون وصافحوه وصافحهم ورأيت رجلا من أمتى قد احتوشته الزبانية فجاءه أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر فاستنقذه من أيديهم وأدخله في ملائكة الرحمة ورأيت رجلا من أمتى جاثيا على ركبتيه وبينه وبين الله حجاب فجاءه حسن خلقه فأخذ بيده فأدخله على الله عز وجل ورأيت رجلا من أمتى قد ذهبت صحيفته من قبل شماله فجاءه

(١) الروح ابن القيم ص/٧٢

خوفه من الله عز وجل فأخذ صحيفته فوضعها في يمينه فوضعها في يمينه ورايت رجلا من أمتى خف ميزانه فجاءه أفراطه فثقلوا ميزانه ورأيت رجلا من أمتى قائما على شفير جهنم فجاءه رجاؤه من الله عز وجل فاستنقذه من ذلك ومضى ورأيت رجلا من أمتى قد هوى." (١)

"لزم انقسام ذلك الوجود بانقسام محله وهذا الوجه لا يلزم من جعل وجود الشيء غير ماهيته

قالوا وأيضا فطبائع الأعداد ماهيات مختلفة فالمفهوم من كون العشرة عشرة مفهوم واحد وماهية واحدة فتلك الماهية أما أن تكون عارضة لكل واحد من تلك الآحاد وهو محال وأما أن تنقسم بانقسام تلك الآحاد وهو محال لأن المفهوم من كون العشرة عشرة لا يقبل القسمة نعم العشرة تقبل القسمة لا عشريتها قالوا فقد قدم مالا ينقسم بالمقسم

قالوا وأيضا فالكيفيات المختصات بالكميات كالاستدارة والنقوش ونحوهما عند الفلاسفة أعراض موجودة في شبه الاستدارة إن كان عرضا فأما أن يكون بتمامه قائما وإما أن يكون بكل واحد من الأجزاء وهو محال وأما أن ينقسم ذلك العرض بانقسام الأجزاء ويقوم بكل جزء من أجزاء الخط جزء من أجزاء ذلك العرض وهو محال لأن جزأه إن كان استدارة لزم أن يكون جزء الدائرة دائرة وإن لم يكن استدارة فعند اجتماع الأجزاء إن لم يحدث أمر زائد وجب أن لا تحصل الاستدارة وإن حدث أمر زائد وجب أن لا تحصل الاستدارة وإن حدث أمر زائد فإن كان منقسما عاد التقسيم وإن لم ينقسم كان الحال غير منقسم ومحله منقسما

قلت وهذا لا يلزمهم فإن لهم أن يقولوا ينقسم بانقسام محله تبعا له كسائر الأعراض القائمة بمحالها من البياض والسواد وأما مالا ينقسم كالطول فشرط حصوله اجتماع الأجزاء والمعلق على الشرط منتف بانتفائه

قالوا وإن هذه الأجسام ممكنة بذواتها وذلك صفة لها خارجة عن ماهيتها فإن لم تنقسم بانقسام محلها بطل الدليل وإن انقسمت عاد المحذور المذكور من مساواة الجزء للكل والتسلسل

قلت وهذه أيضا لا يلزمهم لأن الإمكان ليس أمر يدل على قبول الممكن للوجود والعدم وذلك القبول من لوازم ذاته ليس صفة عارضة لم ولكن الذهن يجرد هذا القبول عن القابل فيكون عروضه للماهية بتجريد الذهن وأما قضية مشاركة الجزء للكل فلا امتناع في ذلك كسائر الماهيات البسيطة فإن جزأها مساو لكلها في الحد والحقيقة كالماء والتراب والهواء وإنما الممتنع أن يساوي الجزء للكل في الكم لا في نفس الحقيقة والمعول في إبطال هذه الشبهة على أن العلم ليس بصورة حالة في النفس وإنما هو نسبة وإضافة بين العلم

---

(١) الروح ابن القيم ص/٨٢

والمعلوم كما نقول في الأبصار أنه ليس بانطباع صورة مساوية للمبصر في القوة الباصرة وإنما هو نسبة وإضافة بين القوة الباصرة والمبصر وعامة شبههم التي أوردوها." (١)

"والثاني حق إلا أنه يفيدكم شيئا لأن الأمر الكلي المشترك بين الأشخاص الإنسانية هو الإنسانية لا العلم بها والإنسانية لا وجود لها في الخارج كلية والوجود في الخراج للمعينات فقط والعلم تابع للمعلوم فكما أن المعلوم معين فالعلم به معين لكنه صورة منطبقة على أفراد كثيرة فليس في الذهن ولا في الخارج صورة غير منقسمة البتة وكم قد غلط في هذا الموضع طوائف من العقلاء لا يحصيهم إلا الله تعالى فالصورة الكلية التي يثبتونها ويزعمون أنها حالة في النفس فهي صورة شخصية موصوفة بعوارض شخصية فهب أن هذه الصورة العقلية حالة في جوهر ليس بجسم ولا جسماني فإنها غير مجردة عن العوارض فإن قلتم مرادنا بكونها مجردة النظر إليها من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك العوارض

قيل لكم فلم لا يجوز أن تكون الصورة الحالة في المحل الجسماني منقسمة وإنما تكون مجردة إذا نظرنا إليها من حيث هي هي بقطع النظر عن عوارضها

فصل قولكم في الرابع أن العقلية تقوى على أفعاله غير متناهية ولا شيء

من القوى الجسمانية كذلك فجوابه أنا لا نسلم أنها تقوى على أفعال غير متناهية

وقولكم أنها تقوى على إدراكات لا تتناهي هي والإدراكات أفعال مقدمتان كاذبتان فإن إدراكاتها ولو بلغت ما بلغت فهي متناهية فلو كان لها بكل نفس ألف ألف إدراك لتناهت إدراكاتها فهي قطعا تنتهي في الإدراكات والمعارف إلى حد لا يمكنها أن تزيد عليه شيئا كما قال تعالى ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ إلى أن ينتهي العلم إلى من هو بكل شيء عليم فهو الله الذي لا إله إلا هو وحده وذلك من خصائصه التي لا يشاركه فيها سواه

فإن قلتم لو انتهي إدراكها إلى حد لا يمكنها المزيد عليه لزم انقلاب الشيء من الإمكان الذاتي قلنا فهذا بعينه لو صح دل على أن القوة الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية وذلك يوجب سقوط الشبهة وبطلانها

وأيضا فإن قوة التخيل والتفكر والتذكر تقوى على استحضار المخيلات والمذكرات إلى غير نهاية مع أنها عندكم قوة جسمانية

فإن قلتم لا نسلم أنها تقوى على مالا يتناهي قيل لكم هكذا يقول خصومكم في القوة العاقلة سواء

---

(١) الروح ابن القيم ص/٢٠٣

وأما كذب المقدمة الثانية فإن الإدراك ليس بفعل فلا يلزم من تناهي فعلها تناهي إدراكها وقد صرحتم بأن الجوهر العقلي قابل لصورة المعلوم لا أنها فاعل لها والشيء الواحد لا يكون." (١)

"فاعلا وقابلا عندكم وقد صرحتم بأن الأجسام يمتنع عليها أفعال لا نهاية لها ولا يمتنع عليها مجهولات وانفعالات لا تتناهي وقد أورد ابن سيناء على هذه الشبهة سؤالا فقال أليس النفس الفلكية المباشرة لتحريك الفلك قوة جسمانية مع أن الحركات الفلكية غير متناهية وأجاب عنه بأنها وإن كانت قوة جسمانية إلا أنها تستمد الكمال من العقل المفارق فلهذا السبب قدرت على أفعال غير متناهية

فنقول فإذا كان الأمر عندك كذلك فلم لا يجوز أن يقال النفس الناطقة تستمد الكمال والقوة من فاطرها ومنشئها الذي له القوة جميعا فلا جرم تقوى مع كونها جسمانية على مالا يتناها فإذا قلت بذلك وافقت الرسل والعقل ودخلت مع زمرة المسلمين وفارقت العصبة المبطلين

فصل قولكم في الخامس لو كانت القوة العاقلة حالة في آلة جسمانية لوجب

أن تكون دائمة الإدراك لتلك الآلة أو ممتنعة الإدراك لها فهو مبنى على أصلكم الفاسد أن الإدراك عبارة عن حصول صورة مساوية للمدرك في القرة المدركة ثم لو سلمنا لكم ذلك الأصل لم يفدكم شيئا فإن حصول تلك الصورة يكون شرطا لحصول الإدراك فأما أن يقول أو يقال أن الإدراك عين حصول تلك الصورة فهذا لا يقوله عاقل فلم لا يجوز أن يقال القوة العقلية حالة في جسم مخصوص ثم أن القوة الناطقة قد تحصل لها حالة إضافية تسمى بالشعور والإدراك فحينئذ تصير القوة العاقلة مدركة لتلك الآلة وقد لا توجد تلك الحالة الإضافية فتصير غافلة عنها وإذا كان هذا ممكنا سقطت تلك الشبهة رأسا ثم نقول أتدعون أنا إذا عقلنا شيئا فإن الصورة الحاضرة في العقل مساوية لذلك المعقول من جميع الوجوه والاعتبارات أو لا يجب حصول هذه المساواة من جميع الوجوه لم يلزم من حدوث صورة أخرى في القلب أو الدماغ اجتماع المثلين وأيضا فالقوة العاقلة حالة في جوهر القلب أو الدماغ والصورة الحادثة حالة في القوة العاقلة فإحدى الصورتين محل للقوة العاقلة وأيضا فنحن إذا رأينا المسافة الطويلة والبعد الممتد فهل يتوقف هذا الإبصار على ارتسام صورة المرئي في عين الرائي أو لا يتوقف فإن توقف لزم اجتماع المثلين لأن القوة الباصرة عندكم جسمانية فهي في محل له حجم ومقدار فإذا حصل." (٢)

(١) الروح ابن القيم ص/٢٠٥

(٢) الروح ابن القيم ص/٢٠٦

"فيه حجم المرئي ومقداره لزم اجتماع المثلين وإذا جاز هناك فلم لا يجوز مثله في مسئتنا وإن كان إدراك الشيء لا يتوقف على حصول صورة المرئي في الرائي بطل قولكم أن إدراك القلب والدماغ يتوقف على حصول صورة القلب والدماغ في القوة العاقلة

وأيضا فقولكم لو كانت القوة العقلية حالة في جسم لوجب أن تكون دائمة الإدراك لذلك الجسم لكن إدراكنا لقلبنا ودماغنا غير دائم فهذا إنما يلزم من يقول أنها حالة في القلب أو الدماغ وأما من يقول أنها حالة في جسم مخصوص وهو النفس وهي مشابكة للبدن فهذا الإلزام غير وارد عليه فإنه يقول النفس جسم مخصوص والإنسان أبدا عالم بأنه جسم مخصوص ولا يزول ذلك عن عقله إلا إذا عرضت له الغفلة فسقطت الشبهة التي عولتم عليها على كل تقدير

فصل قولكم في السادس ان كل أحد يدرك نفسه والإدراك عبارة عن حصول

ماهية المعلوم عند العالم وهذا إنما يصح إذا كانت النفس غنية عن المحل إلى آخره

جوابه أن ذلك مبنى على الأصل المتقدم وهو أن العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في نفس العالم وهذا باطل من وجوه كثيرة مذكورة في مسألة العلم حتى لو سلم ذلك فالصورة المذكورة شرطا في حصول العلم لا أنها نفس العلم

وأيضا فهذه الشبهة مع ركاكة ألفاظها وفساد مقدماتها منقوضة فإنا إذا أخذنا حجرا أو خشبة قلنا هذا جوهر قائم بنفسه فذاته حاضرة عند ذاته فيجب في هذه الجمادات أن تكون عالمة بذواتها

وأيضا فجميع الحيوانات مدركة لذواتها فلو كان كون الشيء مدركا لذاته تقتضي كون ذاته جوهرا مجردا لزم كون نفوس الحيوانات بأسرها جواهر مجردة وأنتم لا تقولون بذلك

فصل قولكم في السابع الواحد منا يتخيل بحرا من زئبق وجبلا من ياقوت

إلى آخره وهو شبهة أبى البركات البغدادي فشبهة داحضة جدا فإنها مبنية على أن تلك المتخيلات أمور موجودة وأنها منطبعه في النفس في محله ومعلوم قطعا أن هذه المخيلات لا حقيقة لها في ذاتها وغنما الذهن يفرضها تقديرا وليست منطبعة في النفس فإن العلوم الخارجية لا تنطبع صورها في النفس فكيف بالخيالات المعدومة فهذه مندحضة ولا يمنع من وقوع." (١)

"التمييز بين الإعدام المضافة فإن العقل يميز بين عدم السمع وعدم البصر وعدم الشم وغير ذلك ولا يلزم من هذا التمييز كون هذه الإعدام موجودة بل يميز بين أنواع المستحيلات التي لا يمكن وجودها البتة

---

(١) الروح ابن القيم ص/٢٠٧

ثم نقول إذا عقل حلول الأشكال والمقادير فيما كان مجردا عن الحجمية والمقدار من كل الوجوه أفلا يعقل حلول العلم بالشكل العظيم والمقدار العظيم في الجسم الصغير وأيضا فإذا كان عدم الانطباق من جميع الوجوه لا يمنع من حلول الصورة والشكل في الجوهر المجرد فعدم انطباق العظيم على الصغير أولى أن لا يمنع من حلول الصورة العظيمة في المحل الصغير

وأيضا فإن سلفكم من الأوائل أقاموا الدليل على أن انطباع الصورة الحالة في الجوهر المجرد محال وذكروا له وجوها

فصل قولكم في الثامن لو كانت القوة العقلية جسدانية لضعفت في زمن

الشيخوخة وليس كذلك جوابه من وجوه

الوجه الأول لم يجوز أن يقال القدر المحتاج إليه من صحة البدن في كمال القوة العقلية مقدار معين وأما كمال حال البدن في الصحة فإنه غير معتبر في كمال حال القوة العقلية وإذا احتمل ذلك لم يبعد أن يقال ذلك القدر المحتاج إليه باق إلى آخر الشيخوخة فبقى العقل إلى آخرها

الوجه الثاني أن الشيخ لعله إنما يمكنه أن يستمر في الإدراكات العقلية على الصحة أن عقله يبقى ببعض الأعضاء التي يتأخر الفساد والاستحالة إليها فإذا انتهي إليها الفساد والاستحالة فسد عقله وإدراكه

الوجه الثالث أنه لا يمتنع أن يكون بعض الأمزجة أوفق لبعض القوى فلعل مزاج الشيخ أوفق للقوة العقلية فلهذا السبب تقوى فيه القوة العاقلة

الوجه الرابع أن المزاج إذا كان في غاية القوة والشدة كانت سائر القوى قوية فتكون القوة الشهوانية والغضبية قوية جدا وقوة هذه القوى تمنع العقل من الاستكمال فإذا حصلت القوة الشيخوخة وحصل الضعف حصل بسبب الضعف ضعف في هذه القوى المانعة للعقل من الاستكمال وحصل في العقل أيضا ضعف ولكن بعد ما حصل في العقل من الضعف حصل ذلك في أضداده فينجبر النقصان من أحد الجانبين بالنقصان من الجانب الآخر فيقع الاعتدال

الوجه الخامس أن الشيخ حفظ العلوم والتجارب الكثيرة ومارس الأمور ودربها." (١)

"وكثرت تجاربه وهذه الأحوال تعينه على وجوه الفكر وقوة النظر فقام النقصان الحاصل بسبب ضعف البدن والقوى

الوجه السادس أن كثرة الأفعال بسبب حصول الملكات الراسخة فصارت الزيادة الحاصلة بهذا الطريق جابرا

---

(١) الروح ابن القيم ص/٢٠٨

للنقصان الحاصل بسبب اختلال البدن

الوجه السابع أنه قد ثبت في الصحيح عنه أنه قال يهرم ابن آدم وتشب فيه خصلتان الحرص وطول الأمل والواقع شاهد لهذا الحديث مع أن الحرص والأمل من القوى الجسمانية والصفات الخيالية ثم أن ضعف البدن لم يوجب ضعف هاتين الصفتين فعلم أنه لا يلزم من اختلال البدن وضعفه ضعف الصفات البدنية

الوجه الثامن أنا نرى كثيرا من الشيوخ يصيرون إلى الخزف وضعف العقل بل هذا هو الأغلب ويدل عليه قوله تعالى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعمل بعد علم شيئا فالشيخ في أرذل عمره يصير كالطفل أو أسوأ حالا منه وأما من لم يحصل له ذلك فإنه لا يرد إلى أرذل العمر

الوجه التاسع أنه لا تلازم بين قوة البدن وقوة النفس ولا بين ضعفه وضعفها فقد يكون الرجل قوي البدن ضعيف النفس جبانا خوارا وقد يكون ضعيف البدن قوي النفس فيكون شجاعا مقداما على ضعف بدنه

الوجه العاشر أنه لو سلم لكم ما ذكرتم لم يدل على كون النفس جوهرا مجردا لا داخلي العالم ولا خارجه ولا هي في البدن ولا خارجة عنه لأنها إذا كانت جسما صافيا مشرقا سماويا مخالفا للأجسام الأرضية لم تقبل الانحلال والذبول والتبدل كما تقبله الأجسام المتحللة الأرضية فلا يلزم من حصول الانحلال والذبول في هذا البدن حصولهما في جوهر النفس

فصل قولكم في التاسع أن القوة العقلية غنية في أفعالها عن الجسم وما

كان غنيا عن الجسم في أفعاله كان غنيا عنه في ذاته إلى آخره جوابه أن يقال لا يلزم من ثبوت حكم في قوة جسمانية ثبوت مثل ذلك الحكم في جميع القوى الجسمانية وليس معكم غير الدعوى المجردة والقياس الفاسد." (١)

"وأيضا فالصور والأعراض محتاجة إلى محلها وليس احتياجها إلى تلك المحال إلا لمجرد ذواتها ولا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها في ذواتها عن تلك المحال فلا يلزم من كون الشيء مستقلا باقتضاء حكم من الأحكام أن يكون مستغنيا في ذاته عن المحال والله أعلم

فصل قولكم في العاشر أن القوة الجسمانية تكل بكثرة الأفعال ولا تقوى

على القوى بعد الضعف إلى آخره جوابه أن القوة الخيالية جسمانية ثم إنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمة مع تخيلها الأشياء الحقيرة فإنها يمكنها أن تتخيل الشعلة الصغيرة حال ما تخيل الشمس والقمر

وأيضا فإن الإبصار القوية القاهرة تمنع إبصار الأشياء الضعيفة فكذلك نقول العقول العظيمة العالية تمنع

---

(١) الروح ابن ا لقيم ص/٢٠٩

تعقل المعقولات الضعيفة فإن المستغرق في معرفة جلال رب الأرض والسموات وأسمائه وصفاته يمتنع عليه في تلك الحال الفكر في ثبوت الجوهر الفرد وحقيقته

فصل قولكم في الحادي عشر إنا إذا حكمنا بأن السواد مضاد للبياض وجب

أن يحصل في الذهن ماهية السواد والبياض معا والبداهة حاكمة بأن اجتماعهما في الجسم محال جوابه أن هذا مبنى على أن من أدرك شيئا فقد حصل في ذات المدرك صورة مساوية للمدرك وهذا باطل واستدلالكم على صحته بانطباع الصورة في المرآة باطل فإن المرآة لم ينطبع فيها شيء البتة كما يقوله جمهور العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم والقول بالانطباع باطل من وجوه كثيرة ثم نقول إذا كنتم قد قلتم ان المتطبع في النفس عند إدراك السواد والبياض رسومهما ومثالهما لا حقيقتهما فلم لا يجوز حصول رسوم هذه الأشياء في المادة الجسمانية

فصل قولكم في الثاني عشر أنه لو كان محل الإدراكات جسما وكل جسم

منقسم لم يمنع أن يقوم ببعض أجزاء الجسم علم بالشيء وبالجزء الآخر منه جهل به فيكون الإنسان عالما بالشيء جاهلا به في وقت واحد جوابه أن هذه الشبهة منتقضة على أصولكم فإن الشهوة والغضب والتخيل من الأحوال الجسمانية عندكم ومحلها منقسم فلزمكم أن تجوزوا قيام الشهوة والغضب بأحد الجزأين وضدهما بالجزء الآخر فيكون مشتهيا للشيء نافرا عنه غضبان عليه غير غضبان في وقت واحد." (١)

"فصل قولكم في الثالث عشر أن المادة الجسمانية إذا حصلت فيها نقوش

مخصوصة امتنع فيها حصول مثلها والنفوس البشرية بضد ذلك إلى آخره

جوابه أن غاية هذا أن يكون قياسا ممتازا بغير جامع وذلك لا يفيد الظن فضلا عن اليقين فإن النقوش العقلية هي العلوم والإدراكات والنقوش الجسمانية هي الأشكال والصور ولا ريب أن العلوم مخالفة بحقائقها للصور والأشكال ولا يلزم من ثبوت حكم في نوع من أنواع الماهيات ثبوته فيما يخالف ذلك النوع

فصل قولكم في الرابع عشر لو كانت النفس جسما لكان بين تحريك المحرك

رجله وبين إرادته للحركة زمان إلى آخره

جوابه أن النفس مع الجسد لا تخلو من ثلاثة أحوال إما أن تكون لابسة لجميعه من خارج كالثوب أو تكون في موضع واحد كالقلب والدماغ أو تكون سارية في جميع أجزاء الجسد وعلى كل تقدير من هذه

---

(١) الروح ابن القيم ص/٢١٠

التقادير فتحريكها لما تريد تحريكه يكون مع إرادتها لذلك بلا زمان كإدراك البصر لما يلاقيه وإدراك السمع والشم والذوق وإذا قطع العضو لم ينقطع ما كان من جسم النفس متجللا لذلك العضو سواء كانت لابسة له من داخل أو من خارج بل تفارق العضو الذى بطل حسه في الوقت وتتقلص عنه بلا زمان ويكون مفارقتها لذلك العضو كمفارقة الهواء للإناء إذا ملىء ماء وأما إن كانت النفس ساكنة في موضع واحد من البدن لم يلزم ان تبين مع العضو المقطوع وأما إن كانت لابسة للبدن من خارج لم يلزم أن يكون بين إرادتها لتحريكه ونفس التحريك زمان بل يكون فعلها حينئذ في تحريك الأعضاء كفعل المغناطيس في الحديد وإن لم يلاصقه

ثم نقول هذا الهذيان الذي شغلتم به الزمان وارد عليكم بعينه فإنها عندكم غير متصلة بالبدن ولا منفصلة عنه ولا داخلة فيه ولا خارجة عنه فيلزمكم مثل ذلك

فصل قولكم في الخامس عشر لو كانت جسما لكانت منقسمة ولصح عليها أن

تعلم بعضها وتجهل بعضها فيكون الإنسان عالما ببعض نفسه جاهلا بالبعض الآخر." (١)

"أعجب من آثار الأبدان بل كل ما في العالم من الآثار الإنسانية فإنما هي من تأثير النفوس بواسطة البدن فالنفوس والأبدان يتعاونان على التأثير تعاون المشتركين في الفعل وتنفره النفس بآثار لا يشاركها فيها البدن ولا يكون للبدن تأثير لا تشاركه فيه النفس

فصل قولكم في التاسع عشر لو كانت النفس جسما لكانت ذات طول وعرض

وعمق وشكل وسطح وهذه المقادير لا تقوم إلا بمادة إلى آخره

جوابه أنا نقول قولكم هذه المقادير لا تقوم إلا بمادة قلنا وكان ماذا والنفس لها مادة خلقت منها وجعلت على شكل معين وصورة معينة

قولكم مادتها إن كانت نفسا لزم اجتماع نفسين وإن كانت غير نفس كانت مركبة من بدن وصورة

قلنا مادتها ليست نفسا كما أن مادة الإنسان ليست إنسانا ومادة الجن ليست جنا ومادة الحيوان ليست حيوانا

قولكم يلزم كون النفس مركبة من بدن وصورة مقدمة كاذبة وإنما يلزم كون النفس مخلوقة من مادة ولها صورة معينة وهكذا نقول سواء ولم تذكروا على بطلان هذه شبهة فضلا عن حجة ظنية أو قطعية

فصل قولكم في الوجه العشرين أن خاصة الجسم أن يقبل التجزيء وأن الجزء

---

(١) الروح ابن القيم ص/٢١١

الصغير منه ليس كالكبير فلو قبلت التجزيء فكل جزء منها إن كان نفسا لزم أن يكون للإنسان نفوس كثيرة وإن لم يكن نفسا لم يكن المجموع نفسا

جوابه إن أردتم أن كل جسم يقبل التجزيء في الخارج فكذب ظاهر فإن الشمس والقمر والكواكب لا تقبل ذلك ولا يلزم أن كل جسم يصح عليه التجزيء والتبعيض في الخارج أما على قول نفاة الجوهر الفرد فظاهر وأما على قول متبنيه فإنه عندهم جوهر متحيز لا يصح عليه قبول الانقسام سلمنا أنها تقبل الانقسام فأي شيء يلزم من ذلك

قولكم إن كان كل جزء من تلك الأجزاء نفسا لزم اجتماع نفوس كثيرة في الإنسان

قلنا إنما يلزم ذلك لو انقسمت النفس بالفعل إلى نفوس كثيرة وهذا محال

قولكم وإن لم يكن كل جزء نفسا لم يكن المجموع نفسا مقدمة كاذبة منتقضة فكم ماهية ثبت لها حكم عند اجتماع أجزائها فإن ذلك الحكم كماهية البيت والإنسان والعشرة وغيرها." (١)

"فصل قولكم في الوجه الحادي والعشرين أن الجسم يحتاج في قوامه وبقائه وحفظه إلى نفس أخرى ويلزم التسلسل

جوابه أنه يلزم من افتقار البدن إلى نفس تحفظه افتقار النفس إلى نفس تحفظها وهل ذلك إلا بمجرد دعوة كاذبة مستندة إلى قياس قد تبين بطلانه فإن كل جسما لا يصير إلى نفس تحفظه كأجسام المعادن وجسم الهواء والماء والنار والتراب وأجسام سائر الجمادات

فإن قلتم إن هذه ليست أحياء ناطقة بخلاف النفس فإنها حية ناطقة

قلنا فحينئذ يبقى الدليل هكذا أي كل جسم حي ناطق يحتاج في حفظه وقيامه إلى نفس نقوم به وهذه دعوى مجردة وهي كاذبة فإن الجن والملائكة أحياء ناطقون وليسوا مفتقرين في قيامهم إلى أرواح أخر تقوم بهم

فإن قلتم وكلامنا معكم في الجن والملائكة فإنهم ليسوا بأجسام متحيزة

قلنا الكلام مع من يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وأما من كفر بذلك فالكلام معه في النفس ضائع وقد كفر بفاطر النفس ومبدعها وملائكته وما جاءت به رسله وكان تاركا ما دل عليه العيان مع دليل الإيمان فإن الآثار المشهودة في العالم من تأثيرات الملائكة والجن بإذن ربهم لا يمكن إنكارها وهي موجودة بنفسها ولا تقدر عليها القوى البشرية

---

(١) الروح ابن القيم ص/٢١٥

فصل قولكم في الثاني والعشرين لو كانت جسما لكان اتصالها بالبدن إن كان على سبيل المداخلة لزم تداخل الأجسام وإن كان على سبيل الملاصقة والمجاورة كان للإنسان الواحد جسمان متلاصقان أحدهما يرى والآخر لا يرى

جوابه من وجوه

أحدها أن تتداخل الأجسام المحال أن يتداخل جسمان كثيفان أحدهما في الآخر بحيث يكون حيزهما واحدا وأما أن يدخل جسم لطيف في كثيف يسرى فيه فهذا ليس بمحال

الثاني أن هذا باطل بصور كثيرة منها دخول الماء في العود والسحاب ودخول النار في الحديد ودخول الغذاء في جميع أجزاء البدن ودخول الجن في المصروع فالروح للطافتها لا يمتنع عليها مشابكة البدن والدخول في جميع أجزائه." (١)

"بحر المعارف ومعدن النور القدسي أبي العباس المرسي عن شيخه أبي الحسن الشاذلي المذكور معدن العلوم والأسرار والنور شيخ شيوخ العارفين رضي الله عنهم أجمعين وإلى هؤلاء الشيوخ الأربعة أشرت بقولي فيما تقدم

(رواه ولي عن ولي لنا وعن ... ولي رواه ذاك عن رابع ولي)

الجواب

وها أنا أشرع فيما ذكرت من الجواب والله الموفق للصواب

فأما قول السائل أولا في نفي الثاني عن الله تعالى في قوله عز وجل ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾ هل هو مترتب على معرفة الله تعالى أو معرفة الله تعالى مترتبة عليه فكان ينبغي أن يقول نفي إله غير الله لمطابقة الآية التي ذكر فإنها نافية لكل إله سواه عز وجل وليس فيها لتعلق ذكر الثاني مدخل وأن يقول أم معرفة الله ب أم عوضا عن أو

وأما ما ذكره من أن الطريق إلى معرفة الله تعالى السمع عندنا فليس بصحيح بل الطريق إليها عندنا وعندهم النظر لكن عندنا يجب النظر فيها بالسمع وعندهم بالعقل فالسمع عندنا طريق إلى معرفة وجوب النظر الموصل إلى المعرفة لا إلى المعرفة نفسها كما زعم لأن الأمر بها موجب للنظر المعرف وقد يخلف النظر

---

(١) الروح ابن القيم ص/٢١٦

بخلف امتثال الأمر فتخلف المعرفة لخلف المعرف ولا يلزم وجوده وجودها أعني لا يلزم من وجود الأمر الذي هو السمع وجود المأمور به الذي هو المعرفة ودليلنا." (١)

"وأقول أيضا الصنعة صادرة عن صفات الصانع ولا أكمل من صفاته تعالى فلا أكمل من صنعته إذ صفاته تعالى في نهاية الكمال والجلال فصنعته في غاية الكمال والجمال

وأقول أيضا هذا الوجود الدنيوي منه والأخروي والعلوي والسفلي وما اشتمل عليه من أنواع الحكم البالغة الباهرة والمحاسن الباطنة والظاهرة أبدع كل بديع ووجود أبدع من الأبدع محال فوجود أبدع من هذا الوجود محال

فإن قال يلزم من هذا حصر القدرة من كابر في النزاع قلت لا تعلق للقدرة بالمحال بالإجماع فإن لم ينزع عن النزاع وأصر على المكابرة زاعما أن ذلك يؤدي إلى حصر القدرة قلت له ما تقول هل يمكن في قدرة الله تعالى خلق أكمل من أكمل كل مخلوق فإن قال لا فقد قال يعجز القادر على كل شيء جل وعلا وإن قال نعم قلت فهل يمكن أن يخلق أكمل من أكمل مخلوق في جميع الأكوان والآفاق فإن قال نعم فقد جعل أكمل من الأكمل وهو باطل بالاتفاق وإن قال لا فقد حصر القدرة على قياسه وكفر في ذلك نفسه بنفسه وظهر بطلان ما ألزمه من التكفير بزعمه لحجة الإسلام وانقلب عليه ما وجهه إليه في ذلك الإلزام

وهذا ما اقتصرت عليه من الجواب عن قول الإمام أبي حامد علم الأعلام والله سبحانه وتعالى الخبير العلام وكل من له بصيرة يعلم أن في هذا العالم الذي هو عالم الملك وعالم الحكمة وعالم الخلق وعالم الشهادة من الحكم التي هي من المحاسن الباطنة الفائقة على المحاسن الظاهرة ما لا تهتدي العقول إلا إلى اليسير منه مما اشتملت عليه هذه الدار من خير وشر ونفع وضر وصفو وكدر ومليح وقبيح وسقيم وصحيح وكريم وشحيح وعالم وجاهل ومجنون وعاقل وناقص وكامل وفقير وغني وضعيف وقوي وشريف ودني وجماد." (٢)

"الأول أن ذلك بناء منهم على ثبوت الحكم بالتحسين والتقبيح العقليين وهو باطل كما سيأتي مستدلا على بطلانه بثلاثة عشر دليلا ما بين عقلي ونقلي

الثاني أن في قوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ نفيا للوجوب قبل الشرع لنفي لازمه وهو

---

(١) مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة اليافعي ص/٤٦

(٢) مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة اليافعي ص/٥٢

العذاب

الثالث أن وجوب معرفة الله تعالى وطاعته لو كان بالعقل لم يخل إما أن يكون لغير فائدة وغرض وهو محال في العقل لأنه عبث أو لفائدة وغرض للمعبود وهو محال أيضا لتقدسه عن الأغراض والفوائد أو للعبد وهو محال أيضا لأن الحال ليس فيه إلا الكد والتعب بفعل الطاعات وترك الشهوات والمآل لا يستقل العقل بالاهتداء أي معرفة ما فيه من الثواب والعقاب فدل على أن لا موجب إلا الشرع

إذا علم هذا فاعلم أنه يلزم من معرفة الله تعالى معرفة كونه واحدا لا شريك له لاستحالة وجود شريك له تعالى عقلا وشرعا

أما الشرع فقوله تعالى ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا﴾ وقوله سبحانه ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ وقوله تعالى ﴿وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾

معرفة العقل

وأما العقل فلأنه لا يعرف الله سبحانه إلا بصفات الكمال المطلق." (١)

"وإلا لكان ناقصا والنقص محال عليه تعالى ومن جملة الكمال كونه واحدا متوحدا بالملك منفردا بتدبير المملكة غير مشارك في الخلقة والأمر لأن الشركة يلزم منها المحال أو النقص المؤدي إليه لأنا إذا فرضنا إلهين وفرضنا إرادة أحدهما شيئا وإرادة الآخر نقيضه كإيجاد شيء وعدم إيجاده أو تحريكه وتسكينه فإما أن يحصل مرادهما فيجتمع النقيضان أو لا يحصل مراد واحد منهما فيرتفعان والكل محال أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر فيلزم عجز من لم يحصل مراده فلا يكون إلها لنقصه فلزم أن لا يكون الإله إلا واحدا

فإن قيل يريدان الأصلح قلنا هذا مبني على القول بالتحسين والتقبيح العقلي وهو باطل كما سيأتي

قلت وناهيك ببطلان مذهب يلزم منه على هذا وجود إلهين وهذا غاية البطلان والفساد والضلال فعلم من هذا التقرير أن معرفة انتقاء الشركة في الإلهية مترتبة على معرفة الإله سبحانه

العلم والمعرفة والفروق بينهما

---

(١) مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة اليافعي ص/٥٦

قلت وهذه المعرفة المذكورة هي المعرفة العامة المشتركة التي هي العلم في لسان علماء الظاهر إذ عندهم كل علم للخلق معرفة وكل معرفة علم وكل عالم منهم عارف وكل عارف عالم على ما قاله بعض العلماء وفرق بعضهم بينهما فإن العلم لا يستدعي سبق جهل بخلاف المعرفة ولهذا لا يقال الله تعالى عارف ويقال عالم وبأن العلم بنسبة شيء إلى آخر لهذا يتعدى علمت إلى مفعولين بخلاف عرفت فإنها وضعت لمفردات وليست المعرفة المخصوصة المختص بها الخواص أرباب المشاهدة فإنها عندهم أوصاف عزيزة في عبد اصطفاه الحق سبحانه." (١)

"شيطانا رجيما قال ﴿فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين﴾ حكى ذلك عنهما الطبري

الوجه الثاني أن ذلك وإن سلمنا إرادة العموم منه فهذا لا يقع من الملائكة عليهم السلام بل هو شرط والشرط لا يلزم وقوعه وهو نظير قوله تعالى ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ والجن يوجد منهم الكافر ويدخل النار

الوجه الثالث أن الملائكة وإن كانوا لا يجازون بالجنة إلا أنهم يجازون بنعيم يناسبهم على أصح قولى العلماء

واحتج أهل القول الثاني بقوله تعالى حكاية عن الجن أنهم قالوا لقومهم ﴿يا قومنا أجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم﴾ قالوا فلم يذكر دخول الجنة فدل على أنهم لا يدخلونها لأن المقام مقام تبجح والجواب عن هذا من وجوه

أحدها أنه لا يلزم من سكوتهم أو عدم علمهم بدخول الجنة نقيه

الوجه الثاني إن الله أخبر أنهم ولوا إلى قومهم منذرين فالمقام مقام إنذار لا مقام بشارة

الوجه الثالث أن هذه العبارة لا تقتضي نفي دخول الجنة بدليل ما أخبر الله تعالى عن الرسل المتقدمة أنهم كانوا ينذرون قومهم العذاب ولا يذكرون لهم دخول الجنة كما أخبر عن نوح عليه السلام في قوله تعالى ﴿إني أخاف عليكم عذاب يوم أليم﴾ وهود عليه الصلاة والسلام ﴿عذاب يوم عظيم﴾ وشعيب عليه الصلاة السلام ﴿عذاب يوم عظيم﴾ وكذلك غيرهم وقد أجمع المسلمون على أن مؤمنهم يدخل الجنة

الوجه الرابع إن ذلك يستلزم دخول الجنة لأن من غفر ذنبه وأجير من عذاب الله تعالى وهو مكلف بشرائع الرسل فإنه يدخل الجنة وقد ورد في القول الثالث حديث ساقه الحافظ أبو سعيد عن محمد." (٢)

---

(١) مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة اليافعي ص/٥٧

(٢) آكام المرجان في أحكام الجان الشِّبْلي ص/٩٥

"أثره في حل النكاح بينهم وهذا السؤال هو الذي أورد على المسألة الباعثة على تأليف هذا الكتاب والجواب من وجوه

الأول أنهم وإن خلقوا من نار فليسوا بباقين على عنصرهم الناري بل قد استحالوا عنه بالأكل والشرب والتوالد والتناسل كما استحال بنو آدم عن عنصرهم الترابي بذلك على أنا نقول إن الذي خلق من نار هو أبو الجن كما خلق آدم ابو الإنس من تراب واما كل واحد من الجن غير أبيهم فليس مخلوقا من النار كما أن كل واحد من بني آدم ليس مخلوقا من تراب وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه وجد برد لسان الشيطان الذي عرض له في صلاته على يده لما خنقه وفي رواية قال النبي صلى الله عليه وسلم فما زلت أخنقه حتى برد لعابه فبرد لسان الشيطان ولعابه دليل على أنه انتقل عن العنصر الناري إذ لو كان باقيا على حاله فمن أين جاء البرد روقد بسطنا القول في انتقالهم من العنصر الناري في الباب الثالث الذي عقدناه في بيان ما خلقوا منه فلا حاجة بنا إلى إعادته وهذا المصروع يدخل بدنه الجني ويجري الشيطان من ابن آدم مجرى الدم فلو كان باقيا على حاله لأحرق المصروع ومن جرى منه مجرى الدم

وقد سئل مالك بن أنس رضي الله عنه فقيل إن ههنا رجلا من الجن يخطب إلينا جارية يزعم أنه يريد الحلال فقال ما أرى بذلك بأسا في الدين ولكن أكره إذا وجدت امرأة حامل قيل لها من زوجك قالت من الجن فيكثر الفساد في الإسلام بذلك

وهذا الذي ذكرناه عن الإمام مالك رضي الله عنه أورده أبو عثمان سعيد بن العباس الرازي في كتاب الإلهام والوسوسة في باب نكاح الجن فقال حدثنا مقاتل حدثني سعد بن داود الزبيدي قال كتب قوم من إلى مالك بن أنس رضي الله عنه يسألونه عن نكاح الجن وقالوا إن ههنا رجلا من الجن إلى آخره

الوجه الثاني إنا لو سلمنا عدم إمكان العلوق فلا يلزم من عدم." (١)

"إمكان العلوق عدم إمكان الوطء في نفس الأمر ولا يلزم من عدم إمكان العلوق أيضا عدم إمكان النكاح شرعا فإن الصغيرة والآيسة والمرأة العقيم لا يتصور منهن علوق والرجل العقيم لا يتصور منه إعلاق ومع هذا فالنكاح لهن مشروع فإن حكمة النكاح وإن كانت لتكثير النسل ومباهاة الأمم بكثرة الأمة فقد يتخلف ذلك

الوجه الثالث قوله ولو كان ذلك ممكنا لكان ظهر أثره في حل النكاح هذا غير لازم فإن الشيء قد يكون ممكنا ويتخلف لمانع فإن المجوسيات والوثنيات العلوق فيهن ممكن ولا يحل نكاحهن وكذلك المحارم

---

(١) آكام المرجان في أحكام الجان الشِّبْلي ص/١٠٦

ومن يحرم من الرضاع والمانع في كل موضع بحسبه والمانع من جواز النكاح بين الإنس والجن عند من منعه إما اختلاف الجنس عند بعضهم أو عدم حصول المقصود على ما نبينه أو عدم حصول الإذن من الشرع في نكاحهم أما اختلاف الجنس فظاهر مع قطع النظر عن إمكان الوقاع وإمكان العلوق واما عدم حصول المقصود من النكاح فنقول إن الله امتن علينا بأن خلق لنا من أنفسنا أزواجا لنسكن إليها وجعل بيننا مودة ورحمة فقال تعالى ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء﴾ وقال تعالى ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها﴾ وقال تعالى ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ وقال تعالى ﴿فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا﴾ والجن ليسوا من أنفسنا فلم يجعل منهم أزواج لنا فلا يكونون لنا أزواجا لفوات المقصود من حل النكاح من بني آدم وهو سكون احد الزوجين إلى الآخر لأن الله تعالى أخبر أنه جعل لنا من أنفسنا أزواجا لنسكن إليها فالمانع الشرعي حينئذ من جواز النكاح." (١)

"الماء الذي جعل الله تعالى منه كل شيء حيا والتراب الذي جعله خزانة المنافع والنعم هذا ولم يجئ من الطين من المنافع وأنواع الأمتعة فلو تجاوز نظره صورة الطين إلى مادته ونهايته لرأى أنه خير من النار وأفضل ثم لو سلم بطريق الفرض الباطل إن النار خير من الطين لم يلزم من ذلك أن يكون المخلوق منها خيرا من الطين فإن القادر على كل شيء يخلق من المادة المفضولة من هو خير ممن خلقه من المادة الفاضلة فالاعتبار بكمال النهاية لا بنقص المادة فاللعين لم يتجاوز نظره محل المادة ولم يعبر منها إلى كمال الصورة ونهاية الخلقة والله أعلم

الباب السابع والثمانون في كيفية الوسوسة وما ورد في الوسواس

قال الله تعالى ﴿قل أعوذ برب الناس ملك الناس﴾ السورة بكمالها هذه السورة مشتملة على الاستعاذة من الشر الذي هو سبب الذنوب والمعاصي كلها وهو منشأ العقوبات في الدنيا والآخرة فسورة الفلق تضمنت الاستعاذة من الشر الذي هو ظلم الغير له بالسحر والحسد وهو شر من خارج وسورة الناس تضمنت الاستعاذة من الشر الذي هو سبب ظلم العبد نفسه فهو شر من داخل فالشر الأول لا يدخل تحت التكليف ولا يطلب منه الكف عنه لأنه ليس من كسبه والشر الثاني يدخل تحت التكليف ويتعلق به النهي والوسواس

---

(١) آكام المرجان في أحكام الجان الشِّبْلي ص/١٠٧

فعلال من وسوس وأصل الوسوسة الحركة والصوت الخفي الذي لا يحس فيحترز منه فالوسواس الإلقاء الخفي في النفس ولما كانت الوسوسة كلاما يكرره الموسوس ويؤكده عند من يلقيه إليه كرر لفظها بازاء تكرير معناها واختلف النحاة في لفظ الوسواس هل هو وصف أو مصدر على قولين وأما الخناس ففعال من خنس يخنس إذا توارى واختفى ومنه قول أبي هريرة فانخنست منه وحقيقة اللفظ اختفاء بعد ظهور فليست لمجرد الاختفاء ولهذا وصف بها الكواكب وقوله ﴿يوسوس في صدور الناس﴾ صفة ثالثة للشيطان فذكر وسوسته أولا ثم ذكر محلها ثانيا في صدور الناس وتأمل حكم القرآن وجلالته كيف أوقع الاستعاذة من شر الشيطان الموصوف بأنه ﴿الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس﴾." (١)

"الثاني أنه فاسد من جهة اللفظ أيضا فإنه قال الذي يوسوس في صدور الناس فكيف يبين الناس بالناس أفيجوز أن يقال في صدور الناس الذين هم من الناس وغيرهم هذا مالا يجوز ولا هو استعمال فصيح الثالث أن يكون قد قسم الناس إلى قسمين جنة وناس وهذا غير صحيح فإن الشيء لا يكون قسيم نفسه الرابع أن الجنة لا يطلق عليهم اسم ناس بوجه لا أصلا ولا اشتقاقا ولا استعمالا ولفظهما يأبى ذلك فإن قيل لا محذور في ذلك فقد أطلق على الجن اسم الرجال كما في قوله تعالى ﴿وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن﴾ فإذا أطلق عليهم اسم الرجال لم يمتنع أن يطلق عليهم اسم الناس

قلت هذا هو الذي غر من قال إن الناس اسم للجن والإنس في هذه الآية وجواب ذلك ان اسم الرجال إنما وقع عليهم وقوعا مقيدا في مقابلة ذكر الرجال من الإنس ولا يلزم من هذه أن يقع اسم الناس والرجال عليهم مطلقا وأنت إذا قلت إنسان من حجارة أو رجل من خشب ونحو ذلك لم يلزم من ذلك وقوع الرجل والإنسان عند الإطلاق على الحجر والخشب وأيضا فلا يلزم من إطلاق اسم الرجل على الجني أن يطلق عليه اسم الناس والآيات أبين حجة عليهم في أن الجن لا يدخلون في لفظ الناس لأنه قابل بين الجنة والناس فعلم أن احدهما لا يدخل في الآخر والصواب والله أعلم أن قوله ﴿من الجنة والناس﴾ بيان للذي يوسوس وأنهم نوعان إنس وجن فالجني يوسوس في صدر الإنسي والإنسي أيضا يوسوس إلى الإنسي فالموسوس نوعان إنس وجن والموسوس إليه نوع واحد وهو الإنس وقد قدمنا أن الوسوسة هي الإلقاء الخفي في القلب وهذا يشترك بين الجن والإنس وعلى هذا فتزول تلك الإشكالات وتدل الآية على الاستعاذة من شر نوعي الشيطان شياطين الإنس والجن وعلى القول الأول يكون الاستعاذة من شر شيطان الجن فقط

---

(١) آكام المرجان في أحكام الجان الشِّبْلي ص/٢١٧

وقد دل القرآن على أن من الإنس شياطين كشياطين الجن كقوله تعالى ﴿وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن﴾." (١)

"الباب الثامن بعد المائة في نوم الشيطان على الفراش الذي لا ينام عليه أحد

قال القرشي حدثنا أبي حدثنا هشيم عن اسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم قال ما من فراش يكون في بيت مفروشا لا ينام عليه أحد إلا نام عليه الشيطان

قلت ليس هذا على إطلاقه بل إذا فرش ولم يسم عليه وليس مخصوصا بالفراش بل كل ما لم يسم عليه من طعام أو شراب أو لباس أو غير ذلك مما ينتفع به فللشيطان فيه تصرف واستعمال إما بإتلاف عينه كالطعام والشراب وإما مع بقاء عينه مما ينتفع به مع بقاء العين وقد قدمنا في الأحاديث ما يدل على ذلك والله أعلم

الباب التاسع بعد المائة في عدم قيلولة الشياطين

قال عبد الله بن احمد كان أبي ينام نصف النهار شتاء كان أو صيفا ويأخذني بذلك ويقول قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه قيلوا فإن الشياطين لا تقيل وقال جعفر بن محمد نومة نصف النهار تزيد في العقل وذكر قتادة عن أنس بن مالك قال يلزم من ضبطهن ضبط الصوم من قال وتسحر وأكل قبل أن يشرب

الباب العاشر بعد المائة في عقد الشيطان على رأس النائم

روى البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا هو نام ثلاث عقد يضرب على كل عقدة مكانها عليك ليل طويل فارقد فإن استيقظ فذكر الله عز وجل انحلت عقدة فإن توضأ انحلت عقدة فإن صلى انحلت عقدة كلها فأصبح نشيطا طيب النفس وإلا أصبح خبيث النفس كسلان." (٢)

"اشتهى منها القطف ممكنا لما ذهبوا يتطلبون ذلك فدل على أنها في الأرض لا في السماء والله أعلم قالوا والاحتجاج بأن الألف واللام في قوله ﴿اسكن أنت وزوجك الجنة﴾ لم يتقدم معهود يعود عليه فهو المعهود الذهني مسلم ولكن هو ما دل عليه سياق الكلام فإن آدم عليه الصلاة والسلام خلق من

---

(١) آكام المرجان في أحكام الجان الشِّبْلي ص/٢٢٠

(٢) آكام المرجان في أحكام الجان الشِّبْلي ص/٢٤١

الأرض ولم ينقل أنه رفع إلى السماء وخلق ليكون في الأرض وبها أعلم الرب سبحانه الملائكة حيث قال تعالى ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ قالوا وهذا كقوله تعالى ﴿إنا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة﴾ فالألف واللام ليست للعموم ولم يتقدم معهود لفظي وانما هو المعهود الذهني الذي دل عليه الساق وهو البستان قالوا وذكر الهبوط لا يدل على النزول من السماء قال الله تعالى ﴿قيل يا نوح اهبط بسلام منا﴾ وإنما كان في السفينة حتى استقرت على الجودى ونضب الماء عن وجه الأرض أمر أن اهبط اليها هو ومن كان مباركا عليه وقال ﴿اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم﴾ وقال تعالى ﴿وإن منها لما يهبط من خشية الله﴾ وهذا كثير في الأحاديث واللغة قالوا ولا مانع بل هو الواقع إن الجنة التي أسكنها الله آدم كانت مرتفعة على سائر بقاع الأرض ذات أشجار وثمار وظلال ونعيم ونضرة وسرور كما قال تعالى ﴿إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى﴾ أي لا يذل باطنك بالجوع ولا ظاهرك بالعرى ﴿وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى﴾ أي لا يمس باطنك حر الظمأ ولا ظاهرك حر الشمس ولهذا قرن بين هذا وهذا لما بينهما من المقابلة فلما كان منه ما كان من أكله من الشجرة التي نهى عنها أهبط إلى أرض الشقاء والتعب والسعي والنصب والكدوالنكد والابتلاء والاختبار والامتحان واختلاف السكان دينا وأخلاقا وأعمالا وتعودا وإرادات كما قال تعالى ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ ولا يلزم من هذا أنهم كانوا في السماء كما قال تعالى ﴿وقلنا من بعده لبني إسرائيل اسكنوا الأرض فإذا جاء وعد الآخرة جئنا بكم لفيفا﴾ ومعلوم أنهم كانوا في الأرض لم يكونوا في السماء

الاختلاف على شجرة ادم

فصل

واختلف المفسرون في الشجرة التي نهى آدم وحواء." (١)

"٧٠ - وننصرهم إن يجاهدوا (١) ونطيعهم ... وإن ظلموا عدنا من الظلم بالصبر (٢)

الباب السابع

الإيمان باليوم الآخر

الفصل الأول

النفخ في الصور

---

(١) آكام المرجان في أحكام الجان الشِّبْلي ص/٢٦٧

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٨/ ٥٠٦): [من أصول أهل السنة والجماعة: الغزو مع كل بر وفاجر، فإن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، وبأقوام لا خلاق لهم كما أخبر بذلك النبي؛ لأنه إذا لم يتفق الغزو إلا مع الأمراء الفجار، أو مع عسكر كثير الفجور، فإنه لابد من أحد أمرين: إما ترك الغزو معهم فيلزم من ذلك استيلاء الآخرين الذين هم أعظم ضررا في الدين، والدنيا، وإما الغزو مع الأمير الفاجر، فيحصل بذلك دفع الأفجرين، وإقامة أكثر شرائع الإسلام، وإن لم يمكن إقامة جميعها فهذا هو الواجب في هذه الصورة، وكل ما أشبهها، بل كثير من الغزو الحاصل بعد الخلفاء الراشدين لم يقع إلا على هذا الوجه ...]

(٢) فهذا يدل على شدة التزامه بالحفاظ على وحدة صف المسلمين، وعدم سعيه لشق عصاهم، أو مفارقة سوادهم حتى بعد أن وقع الظلم عليه منهم، فلم يزده ظلم الحاكم إلا صبرا. وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١٣/ ٨): [ونقل بن التين عن الداودي قال: الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة، ولا ظلم، وجب ن وإلا فالواجب الصبر. وعن بعضهم: لا يجوز عقد الولاية لفاسق ابتداء، فان أحدث جورا بعد أن كان عدلا، فاختلفوا في جواز الخروج عليه، والصحيح المنع، إلا أن يكفر، فيجب الخروج عليه]، وانظر كتاب " تحصيل الزاد لتحقيق الجهاد" للشيخ: سعيد بن عبدالعظيم – حفظه الله – للكلام على شرط، وأسباب، وضوابط عزل الحاكم، والخروج عليه (ص/٩٠: ١٠٥)..." (١)

"العبادة والإلهية. فكما يستحيل أن يكون للعالم ربان خالقان متكافئان، كذلك يستحيل أن يكون لهم إلهان معبودان.

فالعلم بأن وجود العالم عن صانعين متماثلين ممتنع لذاته، مستقر في الفطر معلوم بصريح العقل بطلانه، فكذا تبطل إلهية اثنين. فالآية الكريمة موافقة لما ثبت واستقر في الفطر من توحيد الربوبية، دالة مثبتة مستلزمة لتوحيد الإلهية.

وقريب من معنى هذه الآية قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] (الأنبياء: ٢٢) . وقد ظن طوائف أن هذا دليل التمانع الذي تقدم ذكره، وهو أنه لو كان للعالم صانعان. . . . . الخ، وغفلوا عن مضمون الآية، فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهة غيره، ولم يقل: أرباب.

(١) نهج الرشاد في نظم الاعتقاد السرمري، جمال الدين ص/٥٨

وأيضا فإن هذا إنما هو بعد وجودهما، وأنه لو كان فيهما وهما موجودتان آلهة سواه لفسدتا.
وأيضا فإنه قال: لفسدتا، وهذا فساد بعد الوجود، ولم يقل: لم يوجدا.
ودلت الآية على أنه لا يجوز أن يكون فيهما آلهة متعددة، بل لا يكون الإله إلا الواحد، وعلى أنه لا يجوز أن يكون هذا الإله الواحد إلا الله سبحانه وتعالى، وأن فساد السماوات والأرض يلزم من كون." (١)

"والقدرية تضرب مثلا بمن أمر غيره بأمره، فإنه لا بد أن يفعل ما يكون المأمور أقرب إلى فعله، كالبشر والطلاقة وتهيئة المساند والمقاعد ونحو ذلك.
فيقال لهم: هذا يكون على وجهين: أحدهما: أن تكون مصلحة الأمر تعود إلى الآمر، كأمر الملك جنده بما يؤيد ملكه، وأمر السيد عبده بما يصلح ملكه، وأمر الإنسان شريكه بما يصلح الأمر المشترك بينهما، ونحو ذلك.
الثاني: أن يكون الآمر يرى الإعانة للمأمور مصلحة له، كالأمر بالمعروف، وإذا أعان المأمور على البر والتقوى فإنه قد علم أن الله يثيبه على إعانته على الطاعة، وأنه في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه.
فأما إذا قدر أن الآمر إنما أمر المأمور لمصلحة المأمور، لا لنفع يعود على الآمر من فعل المأمور، كالناصح المشير، وقدر أنه إذا أعانه لم يكن ذلك مصلحة للآمر، وأن في حصول مصلحة المأمور مضرة على الآمر، مثل الذي جاء من أقصى المدينة يسعى وقال لموسى عليه السلام: ﴿إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك فاخرج إني لك من الناصحين﴾ [القصص: ٢٠] (القصص: ٢٠) . فهذا مصلحته في أن يأمر موسى عليه السلام بالخروج، لا في أن يعينه على ذلك، إذ لو أعانه لضره قومه. ومثل هذا كثير.
وإذا قيل: إن الله أمر العباد بما يصلحهم، لم يلزم من ذلك أن يعينهم على ما أمرهم به، لا سيما وعند القدرية لا يقدر أن يعين أحدا." (٢)

"وأن يفعل أكمل من أن لا يفعل، ولا يلزم من هذا أنه لم يزل الخلق معه، فإنه سبحانه متقدم على كل فرد من مخلوقاته تقدما لا أول له، فلكل مخلوق أول، والخالق سبحانه لا أول له، فهو وحده الخالق، وكل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن.
قالوا: وكل قول سوى هذا فصريح العقل يرده ويقضي ببطلانه، وكل من اعترف بأن الرب تعالى لم يزل قادرا على الفعل لزمه أحد أمرين، لا بد له منهما: إما أن يقول بأن الفعل لم يزل ممكنا، وإما أن يقول لم يزل

---
(١) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ٤٠/١
(٢) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ٨٢/١

واقعا، وإلا تناقض تناقضا بينا، حيث زعم أن الرب تعالى لم يزل قادرا على الفعل، والفعل محال ممتنع لذاته، لو أراده لم يمكن وجوده، بل فرض إرادته عنده محال وهو مقدور له. وهذا قول ينقض بعضه بعضا. والمقصود: أن الذي دل عليه الشرع والعقل، أن كل ما سوى الله تعالى محدث كائن بعد أن لم يكن. أما كون الرب تعالى لم يزل معطلا عن الفعل ثم فعل، فليس في الشرع ولا في العقل ما يثبته، بل كلاهما يدل على نقيضه.

وقد أورد أبو المعالي في إرشاده وغيره من النظار على." (١)

"وما فعله فقد أراده. بخلاف المخلوق، فإنه يريد ما لا يفعل، وقد يفعل ما لا يريد. فما ثم فعال لما يريد إلا الله وحده.

الخامس: إثبات إرادات متعددة بحسب الأفعال، وأن كل فعل له إرادة تخصه، هذا هو المعقول في الفطر، فشأنه سبحانه أنه يريد على الدوام ويفعل ما يريد.

السادس: أن كل ما صح أن تتعلق به إرادته جاز فعله، فإذا أراد أن ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وأن يجيء يوم القيامة لفصل القضاء، وأن يري عباده نفسه، وأن يتجلى لهم كيف شاء، ويخاطبهم، ويضحك إليهم، وغير ذلك مما يريد سبحانه - لم يمتنع عليه فعله، فإنه تعالى فعال لما يريد. وإنما يتوقف صحة ذلك على إخبار الصادق به، فإذا أخبر وجب التصديق، وكذلك محو ما يشاء، وإثبات ما يشاء، كل يوم هو في شأن، سبحانه وتعالى.

والقول بأن الحوادث لها أول، يلزم منه التعطيل قبل ذلك، وأن الله سبحانه وتعالى لم يزل غير فاعل ثم صار فاعلا. ولا يلزم من ذلك قدم العالم، لأن كل ما سوى الله تعالى محدث ممكن الوجود، موجود بإيجاد الله تعالى له، ليس له من نفسه إلا العدم، والفقر والاحتياج وصف ذاتي لازم لكل ما سوى الله تعالى، والله تعالى واجب الوجود لذاته، غني لذاته، والغنى وصف ذاتي لازم له سبحانه وتعالى.

[اختلاف العلماء في أول هذا العالم]

وللناس قولان في هذا العالم: هل هو مخلوق من مادة أم لا؟." (٢)

---

(١) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ١٠٨/١

(٢) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ١١١/١

"[المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج]

وإنما تنازعوا في المعدوم الممكن: هل هو شيء أم لا؟ والتحقيق: أن المعدوم ليس بشيء في الخارج، ولكن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون، ويكتبه، وقد يذكره ويخبر به، كقوله تعالى: ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ [الحج: ١] (الحج: ١) ، فيكون شيئا في العلم والذكر والكتاب، لا في الخارج، كما قال تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ [يس: ٨٢] (يس: ٨٢) ، قال تعالى: ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا﴾ [مريم: ٩] (مريم: ٩) ، أي: لم تكن شيئا في الخارج وإن كان شيئا في علمه تعالى. وقال تعالى: ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا﴾ [الإنسان: ١] (الدهر: ١) .

وقوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] ، رد على المشبهة. وقوله تعالى: ﴿وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١] (الشورى: ١١) ، رد على المعطلة، فهو سبحانه وتعالى موصوف بصفات الكمال، وليس له فيها شبيه. فالمخلوق وإن كان يوصف بأنه سميع بصير - فليس سمعه وبصره كسمع الرب وبصره، ولا يلزم من إثبات الصفة تشبيه، إذ صفات المخلوق كما يليق به، وصفات الخالق كما يليق به.

ولا تنف عن الله ما وصف به نفسه، وما وصفه به أعرف الخلق بربه وما يجب له وما يمتنع عليه، وأنصحهم لأمته، وأفصحهم وأقدرهم على البيان. فإنك إن نفيت شيئا من ذلك كنت كافرا بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وإذا وصفته بما وصف به نفسه فلا تشبهه بخلقه، فليس كمثله شيء،." (١)

"العمر. وقد قدر الله أن هذا يصل رحمه فيعيش بهذا السبب إلى هذه الغاية، ولولا ذلك السبب لم يصل إلى هذه الغاية، ولكن قدر هذا السبب وقضاه، وكذلك قدر أن هذا يقطع رحمه فيعيش إلى كذا، كما قلنا في القتل وعدمه.

[الدعاء المشروع وآثاره]

فإن قيل: هل يلزم من تأثير صلة الرحم في زيادة العمر ونقصانه تأثير الدعاء في ذلك أم لا؟ فالجواب: أن ذلك غير لازم، لقوله صلى الله عليه وسلم لأم حبيبة رضي الله عنها: «قد سألت الله تعالى لآجال مضروبة» الحديث، كما تقدم. فعلم أن الأعمار مقدرة، لم يشرع الدعاء بتغيرها، بخلاف النجاة من عذاب الآخرة. فإن الدعاء مشروع له نافع فيه، ألا ترى أن الدعاء بتغيير العمر لما تضمن النفع الأخروي - شرع كما في الدعاء رواه النسائي من حديث عمار بن ياسر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «اللهم بعلمك الغيب

---

(١) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ١١٨/١

وقدرتك على الخلق، أحيني ما كانت الحياة خيرا لي، وتوفني إذا كانت الوفاة خيرا لي» ، إلى آخر الدعاء. ويؤيد هذا ما رواه الحاكم في صحيحه من حديث ثوبان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يرد القدر إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا." (١)

"وحياته، وعلوه، وقهره - فإن هذا كله من صفاته، لا يمكن أن يكون شيء من ذلك مخلوقا.

[مذهب أهل السنة والجماعة في صفة الكلام]

والوصف بالتكلم من أوصاف الكمال، وضده من أوصاف النقص. قال تعالى: ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا﴾ [الأعراف: ١٤٨] (الأعراف: ١٤٨) . فكان عباد العجل - مع كفرهم - أعرف بالله من المعتزلة، فإنهم لم يقولوا لموسى: وربك لا يتكلم أيضا. وقال تعالى عن العجل أيضا: ﴿أفلا يرون ألا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا﴾ [طه: ٨٩] (طه: ٨٩) . فعلم أن نفي رجوع القول ونفي التكلم نقص يستدل به على عدم ألوهية العجل. وغاية شبهتهم أنهم يقولون: يلزم منه التشبيه والتجسيم؟ فيقال لهم: إذا قلنا أنه تعالى يتكلم كما يليق بجلاله انتفت شبهتهم. ألا ترى أنه تعالى قال: ﴿اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم﴾ [يس: ٦٥] (يس: ٦٥) . فنحن نؤمن أنها تتكلم، ولا نعلم كيف تتكلم. وكذا قوله تعالى: ﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾ [فصلت: ٢١] (فصلت: ٢١) . وكذلك تسبيح الحصا والطعام،." (٢)

"الواجب أن يجعل ما قاله الله ورسوله هو الأصل، ويتدبر معناه ويعقله، ويعرف برهانه ودليله إما العقلي وإما الخبري السمعي، ويعرف دلالته على هذا وهذا، ويجعل أقوال الناس التي توافقه وتخالفه متشابهة مجملة، فيقال لأصحابها: هذه الألفاظ تحتمل كذا وكذا، فإن أرادوا بها ما يوافق خبر الرسول قبل، وإن أرادوا بها ما يخالفه رد. وهذا مثل لفظ المركب والجسم والمتحيز والجوهر والجهة والحيز والعرض، ونحو ذلك. فإن هذه الألفاظ لم تأت في الكتاب والسنة بالمعنى الذي يريده أهل الاصطلاح، بل ولا في اللغة، بل هم يختصون بالتعبير بها عن معان لم يعبر غيرهم عنها بها، فتفسر تلك المعاني بعبارات أخر، وينظر ما دل عليه القرآن من الأدلة العقلية والسمعية، وإذا وقع الاستفسار والتفصيل تبين الحق من الباطل.

---

(١) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ١٢٩/١

(٢) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ١٧٥/١

مثال ذلك، في التركيب. فقد صار له معان:

أحدها. التركيب من متباينين فأكثر. ويسمى: تركيب مزج، كتركيب الحيوان من الطبائع الأربع والأعضاء ونحو ذلك، وهذا المعنى منفي عن الله سبحانه وتعالى، ولا يلزم من وصف الله تعالى بالعلو ونحوه من صفات الكمال، أن يكون مركبا بهذا المعنى المذكور.

والثاني: تركيب الجوار، كمصراعي الباب ونحو ذلك، ولا يلزم أيضا من ثبوت صفاته تعالى إثبات هذا التركيب.

الثالث: التركيب من الأجزاء المتماثلة، وتسمى: الجواهر المفردة.." (١)

"﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ [الأعراف: ٥٣] (الأعراف: ٥٣) . ومنه تأويل الرؤيا، وتأويل العمل، كقوله: ﴿هذا تأويل رؤياي من قبل﴾ [يوسف: ١٠٠] (يوسف: ١٠٠) . وقوله: ﴿ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾ [يوسف: ٦] (يوسف: ٦) . وقوله: ﴿ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ [النساء: ٥٩] (النساء: ٥٩) . وقوله: ﴿سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا﴾ [الكهف: ٧٨] (الكهف: ٧٨) ، إلى قوله: ﴿ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا﴾ [الكهف: ٨٢] (الكهف: ٨٢) ، فمن ينكر وقوع مثل هذا التأويل، والعلم بما تعلق بالأمر والنهي منه؟ وأما ما كان خبرا، كالإخبار عن الله واليوم الآخر، فهذا قد لا يعلم تأويله، الذي هو حقيقته، إذ كانت لا تعلم بمجرد الإخبار، فإن المخبر إن لم يكن قد تصور المخبر به، أو ما يعرفه قبل ذلك، لم يعرف حقيقته، التي هي تأويله، بمجرد الإخبار. وهذا هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله. لكن لا يلزم من نفي العلم بالتأويل نفي العلم بالمعنى الذي قصد المخاطب إفهام المخاطب إياه، فما في القرآن آية إلا وقد أمر الله بتدبرها، وما أنزل آية إلا وهو يحب أن يعلم ما عنى بها، وإن كان من تأويله ما لا يعلمه إلا الله. فهذا معنى التأويل في الكتاب والسنة وكلام السلف، وسواء كان هذا التأويل موافقا للظاهر أو مخالفا له.

[التأويل عند المفسرين هو تفسير الكلام وبيان معناه]

والتأويل في كلام كثير من المفسرين، كابن جرير ونحوه، يريدون." (٢)

---

(١) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ٢٤٠/١

(٢) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ٢٥٣/١

"[حكم من أنكر شيئا مما جاء به الرسول]

قوله: (فهذا جملة ما يحتاج إليه من هو منور قلبه من أولياء الله تعالى، وهي درجة الراسخين في العلم، لأن العلم علمان: علم في الخلق موجود، وعلم في الخلق مفقود، فإنكار العلم الموجود كفر، وادعاء العلم المفقود كفر، ولا يثبت الإيمان إلا بقبول العلم الموجود، وترك طلب العلم المفقود) .

ش: الإشارة بقوله: فهذا. إلى ما تقدم ذكره، مما يجب اعتقاده والعمل به، مما جاءت به الشريعة. وقوله: وهي درجة الراسخين في العلم. أي علم ما جاء به الرسول جملة وتفصيلا، نفيا وإثباتا. ويعني بالعلم المفقود: علم القدر الذي طواه الله عن أنامه، ونهاهم عن مرامه. ويعني بالعلم الموجود: علم الشريعة، أصولها وفروعها، فمن أنكر شيئا مما جاء به الرسول كان من الكافرين، ومن ادعى علم الغيب كان من الكافرين. قال تعالى: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول﴾ [الجن: ٢٦] (الجن: ٢٦ - ٢٧) ، الآية. وقال تعالى: ﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير﴾ [لقمان: ٣٤] (لقمان: ٣٤) . ولا يلزم من خفاء حكمة الله علينا عدمها، ولا من جهلنا انتفاء حكمته. ألا ترى أن خفاء حكمة الله علينا في خلق الحيات والعقارب والفأر والحشرات، التي لا يعلم منها إلا المضرة، لم ينف أن يكون الله تعالى خالقا لها، ولا يلزم أن لا يكون فيها حكمة خفيت علينا، لأن عدم العلم لا يكون علما بالمعدوم.." (١)

"فإن قيل: فإذا كان وقوعه مع علم الرب بعدم وقوعه محالا لم يكن مقدورا؟ قيل: لفظ المحال مجمل، وهذا ليس محالا لعدم استطاعته له ولا لعجزه عنه ولا لامتناعه في نفسه، بل هو ممكن مقدور مستطاع، ولكن إذا وقع كان الله عالما بأنه سيقع، وإذا لم يقع كان عالما بأنه لا يقع، فإذا فرض وقوعه مع انتفاء لازم الوقوع صار محالا من جهة إثبات الملزوم بدون لازمه. وكل الأشياء بهذا الاعتبار هي محال!

ومما يلزم هؤلاء: أن لا يبقى أحد قادرا على شيء، لا الرب، ولا الخلق، فإن الرب إذا علم من نفسه أنه سيفعل كذا لا يلزم من علمه ذلك انتفاء قدرته على تركه، وكذلك إذا علم من نفسه أنه لا يفعله لا يلزم منه انتفاء قدرته على فعله، فكذلك ما قدره من أفعال عباده. والله تعالى أعلم.

[من عقد الإيمان وأصول المعرفة والاعتراف بتوحيد الله تعالى وربوبيته]

[لا يتم التوحيد والاعتراف بالربوبية إلا بالإيمان بصفاته تعالى]

---

(١) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ٣٤٣/١

قوله: (وذلك من عقد الإيمان وأصول المعرفة والاعتراف بتوحيد الله تعالى وربوبيته، كما قال تعالى في كتابه: ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديرا﴾ [الفرقان: ٢] . وقال تعالى: ﴿وكان أمر الله قدرا مقدورا﴾ [الأحزاب: ٣٨])

ش: الإشارة إلى ما تقدم من الإيمان بالقدر وسبق علمه بالكائنات قبل خلقها. قال صلى الله عليه وسلم في جواب السائل عن الإيمان: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره» . وقال صلى الله عليه وسلم في آخر الحديث: «يا عمر أتدري من السائل؟ قال: الله." (١)

"[الله سبحانه مستغن عن العرش]

[الله سبحانه مستغن عن العرش محيط بكل شيء وفوقه]

قوله: (وهو مستغن عن العرش وما دونه، محيط بكل شيء وفوقه، وقد أعجز عن الإحاطة خلقه) .

ش: أما قوله: وهو مستغن عن العرش وما دونه. فقال تعالى: ﴿فإن الله غني عن العالمين﴾ [آل عمران: ٩٧] . وقال تعالى: ﴿والله هو الغني الحميد﴾ [فاطر: ١٥] . وإنما قال الشيخ رحمه الله هذا الكلام هنا، لأنه لما ذكر العرش والكرسي، ذكر بعد ذلك غناه سبحانه عن العرش وما دون العرش، ليبين أن خلقه للعرش واستواءه عليه، ليس لحاجته إليه، بل له في ذلك حكمة اقتضته، وكون العالي فوق السافل، لا يلزم أن يكون السافل حاويا للعالي، محيطا به، حاملا له، ولا أن يكون الأعلى مفتقرا إليه. فانظر إلى السماء، كيف هي فوق الأرض وليست مفتقرة إليها؟ فالرب تعالى أعظم شأنا وأجل من أن يلزم من علوه ذلك، بل لوازم علوه من خصائصه، وهي حمله بقدرته للسافل، وفقر السافل، وغناه هو سبحانه عن السافل، وإحاطته عز وجل به، فهو فوق العرش مع حمله بقدرته للعرش وحملته، وغناه عن العرش، وفقر العرش إليه، وإحاطته بالعرش، وعدم إحاطة العرش به، وحصره للعرش، وعدم حصر العرش له. وهذه اللوازم منتفية عن المخلوق.

ونفاة العلو، أهل التعطيل، لو فصلوا بهذا التفصيل، لهدوا إلى سواء السبيل، وعلموا مطابقة العقل للتنزيل، ولسلكوا خلف الدليل، ولكن فارقوا الدليل، فضلوا عن سواء السبيل. والأمر في ذلك كما قال الإمام مالك رحمه الله، لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ [الأعراف: ٥٤]." (٢)

"ولا ريب أن الله سبحانه لما خلق الخلق، لم يخلقهم في ذاته المقدسة، تعالى الله عن ذلك، فإنه الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، فتعين أنه خلقهم خارجا عن ذاته، ولو لم يتصف سبحانه بفوقية

---

(١) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ٢/٣٥٥

(٢) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ٢/٣٧٢

الذات، مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم، لكان متصفا بضد ذلك، لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده، وضد الفوقية: السفول، وهو مذموم على الإطلاق، لأنه مستقر إبليس وأتباعه وجنوده.

فإن قيل: لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها. قيل: لو لم يكن قابلا للعلو والفوقية لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها، فمتى أقررتم بأنه ذات قائم بنفسه، غير مخالط للعالم، وأنه موجود في الخارج، ليس وجوده ذهنيا فقط، بل وجوده خارج الأذهان قطعا، وقد علم العقلاء كلهم بالضرورة أن ما كان وجوده كذلك فهو: إما داخل العالم وإما خارج عنه، وإنكار ذلك إنكار ما هو أجلى وأظهر الأمور البديهيات الضرورية بلا ريب، فلا يستدل على ذلك بدليل إلا كان العلم بالمباينة أظهر منه، وأوضح وأبين. وإذا كان صفة العلو والفوقية صفة كمال، لا نقص فيه، ولا يستلزم نقصا، ولا يوجب محذورا، ولا يخالف كتابا ولا سنة ولا إجماعا، فنفي حقيقته يكون عين الباطل والمحال الذي لا تأتي به شريعة أصلا. فكيف إذا كان لا يمكن الإقرار بوجوده وتصديق رسله، والإيمان بكتابه وبما جاء به رسوله -: إلا بذلك؟ فكيف إذا انضم إلى ذلك شهادة العقول السليمة، والفطر المستقيمة.

[النصوص الواردة المتنوعة في إثبات العلو]

والنصوص الواردة المتنوعة المحكمة على علو الله على خلقه، وكونه فوق عباده، التي تقرب من عشرين نوعا:." (١)

"عنها طائفة من مصنفات هذا الشأن، وامتنع من الكلام فيها جماعة من الأعيان، وكل متكلم فيها من علماء الظاهر بعلمه، لم يخل كلامه عن ضعف واضطراب. انتهى.

فمما استدل به على تفضيل الأنبياء على الملائكة: أن الله أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم، وذلك دليل على تفضيله عليهم، ولذلك امتنع إبليس واستكبر وقال، ﴿أرأيتك هذا الذي كرمت علي﴾ [الإسراء: ٦٢] . قال الآخرون: إن سجود الملائكة كان امتثالا لأمر ربهم، وعبادة وانقيادا وطاعة له، وتكريما لآدم وتعظيما، ولا يلزم من ذلك الأفضلية، كما لم يلزم من سجود يعقوب لابنه عليهما السلام تفضيل ابنه عليه، ولا تفضيل الكعبة على بني آدم بسجودهم إليها امتثالا لأمر ربهم. وأما امتناع إبليس، فإنه عارض النص برأيه وقياسه الفاسد بأنه خير منه، وهذه المقدمة الصغرى، والكبرى محذوفة، تقديرها: والفاضل لا يسجد للمفضول! وكلتا المقدمتين فاسدة:

---

(١) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ٢/٣٨٠

أما الأولى: فإن التراب يفوق النار في أكثر صفاته، ولهذا خان إبليس عنصره، فأبى واستكبر، فإن من صفات النار طلب العلو والخفة والطيش والرعونة، وإفساد ما تصل إليه ومحقه وإهلاكه وإحراقه، ونفع آدم عنصره، في التوبة والاستكانة، والانقياد والاستسلام لأمر الله، والاعتراف وطلب المغفرة، فإن من صفات التراب الثبات والسكون والرصانة، والتواضع والخضوع والخشوع والتذلل، وما دنا منه ينبت ويزكو، وينمي ويبارك فيه، ضد النار.." (١)

"عيسى عليه السلام ثبت في حق غيره، إذ لم يقل أحد إنهم أفضل من بعض الأنبياء دون بعض.

أجاب الآخرون بأجوبة، أحسنها، أو من أحسنها: أنه لا نزاع في فضل قوة الملك وقدرته وشدته وعظم خلقه، وفي العبودية خضوع وذل وانقياد، وعيسى عليه السلام لا يستنكف عنها ولا من هو أقدر منه وأقوى وأعظم خلقا، ولا يلزم من مثل هذا التركيب الأفضلية المطلقة من كل وجه.

ومنه قوله تعالى: ﴿قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك﴾ [الأنعام: ٥٠] . ومثل هذا يقال بمعنى: إني لو قلت ذلك لادعيت فوق منزلتي، ولست ممن يدعي ذلك.

أجاب الآخرون: إن الكفار كانوا قد قالوا: ﴿مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق﴾ [الفرقان: ٧] . فأمر أن يقول لهم: إني بشر مثلكم أحتاج إلى ما يحتاج إليه البشر من الاكتساب والأكل والشرب، لست من الملائكة الذين لم يجعل الله لهم حاجة إلى الطعام والشراب، فلا يلزم حينئذ الأفضلية المطلقة.

ومنه ما روى مسلم بإسناده، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير» . ومعلوم أن قوة البشر لا تداني قوة الملك ولا تقاربها.." (٢)

"والأعشى، ومن يرى الخط الثخين، دون الدقيق إلا بزجاجة ونحوها، ومن يرى عن قرب زائد على العادة، وآخر بضده.

ولهذا - والله أعلم - قال الشيخ رحمه الله: وأهله في أصله سواء، يشير إلى أن التساوي إنما هو في أصله، ولا يلزم منه التساوي من كل وجه، بل تفاوت نور لا إله إلا الله في قلوب أهلها لا يحصيه إلا الله تعالى: فمن الناس من نورها في قلبه كالشمس، ومنهم من نورها في قلبه كالكوكب الدري، وآخر كالمشعل العظيم، وآخر كالسراج المضيء، وآخر كالسراج الضعيف. ولهذا تظهر الأنوار يوم القيامة بأيمانهم وبين أيديهم على

(١) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ٢/٤١٤

(٢) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ٢/٤٢١

هذا المقدار، بحسب ما في قلوبهم من نور الإيمان والتوحيد علما وعملا، وكلما اشتد نور هذه الكلمة وعظم أحرق من الشبهات والشهوات بحسب قوته، بحيث إنه ربما وصل إلى حال لا يصادف شهوة ولا شبهة ولا ذنبا إلا أحرقه، وهذه حال الصادق في توحيده، فسماء إيمانه قد حرست بالرجوم من كل سارق.
ومن عرف هذا عرف معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله حرم على النار من قال: لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله» ، وقوله: «لا يدخل النار من قال: لا إله إلا الله» ، وما جاء من هذا النوع من الأحاديث التي أشكلت." (١)

"أعلم – أن الحب والبغض أصل حركة القلب، وبذل المال ومنعه هو كمال ذلك، فإن المال آخر المتعلقات بالنفس، والبدن متوسط بين القلب والمال، فمن كان أول أمره وآخره كله لله، كان الله إلهه في كل شيء، فلم يكن فيه شيء من الشرك، وهو إرادة غير الله وقصده ورجاؤه، فيكون مستكمل الإيمان. إلى غير ذلك من الأحاديث الدالة على قوة الإيمان وضعفه بحسب العمل.
ويأتي في كلام الشيخ رحمه الله في شأن الصحابة رضي الله عنهم: " وحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان ". فسمى حب الصحابة إيمانا، وبغضهم كفرا.
وما أعجب ما أجاب به أبو المعين النسفي وغيره، عن استدلالهم بحديث شعب الإيمان المذكور، وهو: أن الراوي قال: بضع وستون أو بضع وسبعون، فقد شهد الراوي بغفلة نفسه حيث شك فقال: بضع وستون أو بضع وسبعون، ولا يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم الشك في ذلك! وأن هذا الحديث مخالف للكتاب.
فطعن فيه بغفلة الراوي ومخالفته الكتاب. فانظر إلى هذا الطعن ما أعجبه! فإن تردد الراوي بين الستين والسبعين لا يلزم منه عدم ضبطه، مع أن البخاري رحمه الله إنما رواه: بضع وستون من غير شك.." (٢)

"وأما الطعن بمخالفة الكتاب، فأين في الكتاب ما يدل على خلافه؟ ! وإنما فيه ما يدل على وفاقه، وإنما هذا الطعن من ثمرة شؤم التقليد والتعصب.
وقالوا أيضا: وهنا أصل آخر، وهو: أن القول قسمان: قول القلب وهو الاعتقاد، وقول اللسان وهو التكلم بكلمة الإسلام. والعمل قسمان: عمل القلب، وهو نيته وإخلاصه، وعمل الجوارح. فإذا زالت هذه الأربعة زال الإيمان بكماله، وإذا زال تصديق القلب لم ينفع بقية الأجزاء، فإن تصديق القلب شرط في اعتبارها

---

(١) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ٢/٤٦٤

(٢) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ٢/٤٧٧

وكونها نافعة، وإذا بقي تصديق القلب وزال الباقي فهذا موضع المعركة! !

ولا شك أنه يلزم من عدم طاعة الجوارح عدم طاعة القلب، إذ لو أطاع القلب وانقاد، لأطاعت الجوارح وانقادت، ويلزم من عدم طاعة القلب وانقياده عدم التصديق المستلزم للطاعة. قال صلى الله عليه وسلم: «إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد، وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد، ألا وهي القلب» . فمن صلح قلبه صلح جسده قطعا، بخلاف العكس. وأما كونه يلزم من زوال جزئه زوال كله، فإن أريد أن الهيئة الاجتماعية لم تبق مجتمعة كما كانت، فمسلم، ولكن لا يلزم من زوال بعضها زوال سائر الأجزاء، فيزول عنه الكمال فقط.." (١)

"افترقا، فهل يقال في قوله تعالى: ﴿إطعام عشرة مساكين﴾ [المائدة: ٨٩]- أنه يعطى المقل دون المعدم، أو بالعكس؟ وكذا في قوله تعالى: ﴿وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم﴾ [البقرة: ٢٧١] . ويندفع أيضا تشنيع من قال: ما حكم من آمن ولم يسلم؟ أو أسلم ولم يؤمن؟ في الدنيا والآخرة؟ فمن أثبت لأحدهما حكما ليس بثابت للآخر ظهر بطلان قوله.

ويقال له في مقابلة تشنيعه: أنت تقول: المسلم هو المؤمن، والله تعالى يقول: ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات﴾ [الأحزاب: ٣٥] فجعلهما غيرين، وقد قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما لك عن فلان والله إني لأراه مؤمنا؟ قال: أو مسلما» ، قالها ثلاثا، فأثبت له الإسلام وتوقف في اسم الإيمان، فمن قال: هما سواء - كان مخالفا، والواجب رد موارد النزاع إلى الله ورسوله. وقد يتراءى في بعض النصوص معارضة، ولا معارضة بحمد الله تعالى، ولكن الشأن في التوفيق، وبالله التوفيق.

وأما الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين - فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ [الذاريات: ٣٥ - ٣٦]

[الذاريات: ٣٥ - ٣٦] على ترادف الإسلام والإيمان، فلا حجة فيه، لأن البيت المخرج كانوا موصوفين بالإسلام والإيمان، ولا يلزم من الاتصاف بهما ترادفهما.." (٢)

"تعدم وتفنى بالكلية، فهي لا تموت بهذا الاعتبار، بل هي باقية بعد خلقها في نعيم أو في عذاب، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقد أخبر سبحانه أن أهل الجنة ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾ [الدخان: ٥٦] وتلك الموتة

---

(١) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ٢/٤٧٨

(٢) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ٢/٤٩٣

هي مفارقة الروح للجسد. وأما قول أهل النار: ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ [غافر: ١١] وقوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾ [البقرة: ٢٨] فالمراد: أنهم كانوا أمواتا وهم نطف في أصلاب آبائهم وفي أرحام أمهاتهم، ثم أحياهم بعد ذلك، ثم أماتهم، ثم يحييهم يوم النشور، وليس في ذلك إماتة أرواحهم قبل يوم القيامة، وإلا كانت ثلاث موتات.

وصعق الأرواح عند النفخ في الصور لا يلزم منه موتها، فإن الناس يصعقون يوم القيامة إذا جاء الله لفصل القضاء، وأشرقت الأرض بنوره، وليس ذلك بموت. وسيأتي ذكر ذلك، إن شاء الله تعالى. وكذلك صعق موسى عليه السلام لم يكن موتا، والذي يدل عليه أن نفخة الصعق." (١)

"لحكم الكلية لا حاكمون بالسلب لأفراد الكلية فحيث ادعينا أن النكرة للعموم هو حيث يكون الحكم بالسلب لأفراد النكرة لا حيث يكون الحكم مساويا لجزء كل أفرادها بل هذه سالبة جزئية

الثالث عشر زعمت الحنفية أن النكرة في سياق النفي إنما عمت بطريق الالتزام لا بالمطابقة والمقصود بالنفي إنما هو المعنى الكلي بالوضع فيلزم من نفيه نفي جزئياته بطريق الالتزام." (٢)

"زيد ثبوت العلم لزيد وليس كذلك قطعا فهو غير قادح

وقد أجيب في كتب الأصول بأن هذه الصور شروط وإنما لم يلزم فيها إثبات الحكم الخارجي من حيث أن الشرط لا يلزم منه حصول المشروط فعدم دلالة هذه الصور على الإثبات لذلك

وجواب آخر وهو أن يقدر محذوف يدل عليه اللفظ وهو لا صلاة إلا صلاة بطهور ولا نكاح إلا نكاح بولي ولا علم إلا علم بحياة وليس الاستثناء من العلم والصلاة وإلا لكان الاستثناء منقطعا فثبت المدعى وهو أن الاستثناء من النفي إثبات

السابع عشر اسم الله سبحانه علم واجب لذاته الذي تفرد به تعالى فلم." (٣)

"فهذا كلام سلاطين أئمة المعارف العقلية من فريقي الملة الإسلامية وسيأتي هذا مبسوطا في موضعه فأما بعض الطلبة من أتباع أهل الكلام الذين قلدوا في تلك القواعد وهم يحسبون أنهم من المحققين فهم أبلد وأبعد من أن يعرفوا ما أوجب اعتراف هؤلاء الأئمة بالجهل والعجز وإنما هم بمنزلة من سمع أخبار الحروب والشجعان وهؤلاء الأئمة بمنزلة من مارس مقارعة الأبطال ومنازلة الأقران ولا يلزم من التزهيد في

---

(١) شرح الطحاوية ت الأرناؤوط ابن أبي العز ٢/٥٧١

(٢) معنى لا إله إلا الله - الزركشي الزركشي، بدر الدين ص/٩٦

(٣) معنى لا إله إلا الله - الزركشي الزركشي، بدر الدين ص/١٠٤

طلب ما لا يحصل والاشتغال بما يضر من علوم الفلاسفة والمبتدعة التزهيد في العلم النافع وسيأتي اشباع القول في عظم فضله والحث عليه بعد تقرير صحته والرد الشافي على من نفاه

ومن ها هنا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله وسلم بالإقتصاد في الأمور وقال إن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى وهو الذي اختاره الله تعالى معلما للأميين ورحمة للعالمين وعلم بالضرورة لا بأخبار الآحاد إن ذلك كان خلقه ودينه عند العلماء النقاد فتعين حينئذ طلب الطريق القريبة الممكنة التي هي فطرة الله التي فطر الناس عليها كما نص على ذلك في كتابه الكريم وسنة رسوله عليه أفضل صلى الله عليه وسلم ولولا ما وقع فيها من التغيير لما احتاجت إلى طلب ولكنه قد وقع فيها التغيير كما أخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق على صحته عند أهل النقل وفيه تفسير الفطرة وتقريرها من المبلغ المبين لما أنزل عليه من الهدى والنور حيث قال (كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه) وفي ذلك يقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في ممادح ربه سبحانه وتعالى التي أودعها خطبه في محافل المسلمين وأما العارفين وعلمها من حضره من خيار المؤمنين حيث قال في محامد رب العالمين لم يطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته فهو الذي يشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود وقد جود في شرحه ونصرته العلامة ابن أبي الحديد وعزاه إلى قاضي القضاة وفرق بينه وبين قول الجاحظ فقال أنا ما ادعينا في هذا المقام إلا أن العلم بإثبات الصانع هو الضروري والجاحظ." (١)

"اثبات الذوات في القدم والأزل بل اثبات العالم كله فيهما ودعوى الفرق بين ثبوته في العدم ووجوده فيه فانهم يقولون هو ثابت غير موجود وقد جود الرد عليهم في ذلك صاحبهم الشيخ أبو الحسين وأصحابه مثل محمود ان الملاحمي في كتابه الفائق والشيخ مختار في كتابه المجتبى وكشفوا الغطاء عن بطلان ذلك وكفوا المؤنة ومن نظر في كلامهم في ذلك ما يلزم منه من الالزامات الصعبة الفاحشة تيقن مضرة الزيادة في الدين على ما جاء به سيد المرسلين

ومثال النقص من الدين قول من يقول ان الله تعالى ليس برحمن ولا رحيم ولا حليم باللام على الحقيقة بل على المجاز وقول من يقول أنه سبحانه ليس بحكيم على الحقيقة بل بمعنى محكم لمصنوعاته لا أن له في ذلك الاحكام حكمة أصلا والمقصود معرفة طريق النجاة بأمر واضح ولا يخفى على من له أدنى عقل وتمييز من المسلمين أن نجاة أهل الاسلام في اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم ولزوم ما جاء به من غير

(١) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات ابن الوزير ص/١٤

تصرف فيه بزيادة ولا نقصان ولا ابتداع عبارة لم تكن وسواء كانت تلك الزيادة أو النقص حقا أو باطلا فان زيادة الحق المبتدع في الدين قد يجر إلى الفضول والباطل ويوقع في التفرق المحرم في كتاب الله تعالى بل قد صار ادخاله في الدين والمراء فيه بدعة من البدع المحرمة فالحزم في ترك هذه الأمور كلها وترك التعادي عليها وفي الوقف في حكم من زاد أو نقص وتأخير الفصل معه إلى يوم الفصل لأن غير ذلك يؤدي إلى التفرق المحرم بنص كتاب الله تعالى إلا من رد المعلوم بالضرورة من الدين وهو يعلمه ونحن نعلم أنه يعلمه فانه كافر حتى كان المكلفين ولا يجوز الوقف في أمره مع تواتر ذلك عنه وتحققه منه كما سيأتي في بابه وقد نزل قوله تعالى ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق﴾

في رغبتهم إلى غير القرآن من محض الخير كيف بالرغبة فيما لا يؤمن شره كيف ما تحقق شره وفي نحو ذلك حديث معاذ الذي خرجه أبو داود في السنة." (١)

"الحكمة من هذا المختصر إن شاء الله تعالى وسيأتي في مسألة الافعال بيان أن المعاصي من العباد وما ورد في ذلك من نصوص القرآن والسنة الجمة التي لا نزاع فيها ولا معارض لها ومجموع ذلك يقتضي نسبتها ونسبة جميع ما يترتب عليها ويتفرع عنها من شرور الدارين إلى العباد المستحقين للذم والعذاب عليها بالنصوص والاجماع

وأما تقدير الله تعالى لوقوعها باختيار العباد لحكمة فهو مثل سبق علمه بذلك لا يوجب لله تعالى إلا وصف القدرة والعزة كما يأتي أيضا مبسوطا في موضعه من هذا المختصر إن شاء الله تعالى

فان قيل فكيف جاز اطلاق الضار عليه سبحانه فالجواب من وجهين أحدهما أن اسم الضار لم يرد في القرآن ولا في حديث متفق على صحته فمن لم يتحقق الاذن فيه ولم يصح له كالبخاري ومسلم ومن شرط في الصحة شرطهما لم يجب عليه ادخاله في الاسماء الحسنى وقد بسطت القول فيه في العواصم في آخر مسألة العباد وذكرت فوائد تستحق الرحلة اليها إلى أبعد مكان فلتطلب من مكانها وثانيهما على تقدير صحة أن اسم الضار لا يجوز افراده عن النافع فحين لم يجز افراده لم يكن مفردا من أسماء الله تعالى وإذا وجب ضمه إلى النافع كانا معا كالاسم الواحد المركب من كلمتين مثل عبد الله وبعلبك فلو نطقت بالضار وحده لم يكن اسما لذلك المسمى به ومتى كان الاسم هو الضار النافع معا كان في معنى مالك الضر والنفع وذلك في معنى مالك الأمر كله ومالك الملك وهذا المعنى من الأسماء الحسنى وهو في معنى قوله تعالى ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء

---

(١) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات ابن الوزير ص/١٠٢

بيدك الخير﴾ الآية وهو في معنى القدير على كل شيء

وميزان الاسماء الحسنى يدور على المدح بالملك والاستقلال وما يعود إلى هذا المعنى وعلى المدح بالحمد والثناء وما يعود إلى ذلك وكل اسم دل هذين الأمرين فهو صالح دخوله فيها والضار النافع يرجع إلى ذلك مع على الجمع وعدم الفرق ومع القصد فيلزم من أطلقه قصد ذلك مع الجمع." (١)

"الكلام على مسألة الارادة وفيها مباحث

البحث الأول في معناها وهي الأمر الذي يقع به فعل الفاعل المختار على وجوه مختلفة في الحسن والقبح وعلى مقادير مختلفة في الكثرة والقلة وسائر الهيئات والأشكال من السرعة والبطؤ وموافقة الغرض ومنافرته في أوقات مختلفة في التقديم والتأخير وهذا هو القدر المجمع عليه في معناها وبقية المباحث فيها في علم اللطيف وكلها مما لا تكليف في الخوض فيه ولا حاجة اليه بل هو يؤدي إلى محارات أو محالات

البحث الثاني في معرفة ما ورد في السمع مما يتعلق بالارادة ويظن فيه أنه متعارض وبيان أنه غير متعارض وأن اتباعه أحوط وهو نوعان

النوع الأول وردت النصوص المعلومة بالضرورة من كتاب الله تعالى أنه يكره المعاصي ولا يحبها وذلك واضح قال تعالى بعد ذكر كثير منها ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها﴾ وقال ﴿والله لا يحب الفساد﴾ وقال ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ وقال ﴿وإن تشكروا يرضه لكم﴾ فهذا النوع من السمع معلوم وقد قال به أهل الأثر وجماهير أهل النظر واتفقت عليه الأشعرية والمعتزلة

النوع الثاني ما ورد من التمدح بكمال قدرة الله تعالى على هداية العصاة خصوصا وعلى كل شيء عموما والتمدح بنفوذ ارادته كقوله تعالى ﴿ولو شاء الله ما أشركوا﴾ ﴿ولو شاء الله ما فعلوه﴾ ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ وما شاء الله كان وجودا وعدما وهو المعلوم من القرآن ويلزم منه إن شاء لم يكن وهو أصح من قولهم وما لم يشأ لم يكن إلا أن يصح الحديث الذي فيه وفيه أحاديث لم يخرج البخاري." (٢)

"وقد بنيت هذا الكتاب على المنع من ذلك لان عبارة الكتاب والسنة ان كانت واضحة فهي أحق أن يعبر بها وأولى ولا حاجة الى تركها وتبديلها بعبارة واضحة مثلها وان كانت خفية لم تبدل أيضا بعبارة واضحة لانه لا يؤمن الغلط في تبديلها الا ترى أن بعض الاشعرية لما بدل ولو شاء لهداكم أجمعين بان المعاصي مرادة بدل بعضهم المراد بالمرضى المحبوب مجازا ثم جاء من بدل المرضي المحبوب مجازا

---

(١) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات ابن الوزير ص/١٧٤

(٢) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات ابن الوزير ص/٢٢٨

بالمرضي المحبوب حقيقة ثم بالطاعة المأمور بها فحرم التبديل هنا كما تحرم الرواية بالمعنى الجلي حيث يكون المعنى خفيا بالاجماع بل هنا أولى لانه من مهمات الاسلام وذلك في فروعه وأيضا فان الرضاء بمراد الله واجب كالرضاء بفعله ولان كراهة ما أراد مضادة له تعالى ومعارضة وذلك خلاف مقتضى العبودية والرضاء بالمعاصي حرام بالاجماع القاطع من الجميع والنصوص الجمة فيلزم من ذلك ان لا تكون المعاصي مرادة لله تعالى وهذا معيار صدق وميزان حق في مضايق هذه المسائل كما يأتي بيانه في مسألة الأفعال ان شاء الله تعالى

البحث الثالث في كيفية الجمع بين السمع الوارد في هذه المسألة وهو أنواع فنوعان تقدما وهما ما يدل على كراهية الله تعالى للقبائح ومحبته للخيرات وما يدل على قدرته على هداية العصاة ونوعان نذكرهما هنا وهما عام وخاص

أما العام فهو أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو معلوم كثير وهو بمنزلة يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء في انهما مجملان قد علم في القرآن بيانهما بالنصوص الكثيرة البينة الواضحة فلله الحمد ومن عجائب أهل التأويل تكلف وجه يحسن ذلك من ابائهم وترك الوجه المنصوص وهو العقوبة كما نذكره الآن وتبديل لفظة بلفظة وهما على سواء في المعنى كتأويل الاضلال بالخذلان لم يبعد ان يبدلوه بلفظ آخر ولا أصح من لفظ القرآن ولا أبرك ولا أطيب

وأما الخاص فمثل قوله تعالى ﴿وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾ ومنه ﴿كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون﴾." (١)

"ولا شك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله مبين لكتاب الله عز وجل أمين على تأويله وأن المرجع في بيان كتاب الله تعالى إلى السنة الصحيحة فليس في كتاب الله تعالى من تفاصيل الصلاة والزكاة والصوم والحج وأمثالها إلا اليسير ولا شك أن الاستثناء من الوعد والوعيد وتخصيص العمومات بالأدلة المتصلة والمنفصلة مقبول إما على جهة الجمع ولا شك في جوازه وصحته وحسنه والاجماع على ذلك وكثرة وقوعه من سلف الامة وخلفها بل لا شك في تقديمه في الرتبة والبداية بذلك قبل الترجيح فان تعذر الجمع فالترجيح فان وضح عمل به وإن لم يتضح وجب الوقف لقوله تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ ولذلك اخترت الوقف في حكم قاتل المؤمن بعد الانتصاف منه للمظلوم والقطع على أنه فاسق ملعون واجب قتله والبراءة منه والقطع أن جزاءه جهنم خالدا فيها كما قال الله تعالى على ما أراد وإنما

---

(١) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات ابن الوزير ص/٢٣٤

وقفت في محل التعارض الذي أوضحته في العواصم لا على حسب ما قيل في أن الله تعالى في هذه الآية هل بين جزاءه الذي له أن يفعله إن شاء أو بين جزاءه الذي تخير له في تنجيزه حين لم يبق إلا حقه بعد استيفاء حق المظلوم المقتول والله سبحانه أعلم

فمن رجح الجمع بين وعيد القاتل وبين قوله تعالى ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ وسائر آيات الرجاء وأحاديثه قال بالاول ومن رجح وعيد القاتل في هذه الآية وفي الاحاديث المخصصة لقتل المؤمن بقطع الرجاء كما أوضحته في العواصم رجح وعيد القاتل ومن تعارضت عليه ولم ير في تنجيز الاعتقاد مصلحة ولا له موجبا ولا اليه ضرورة رجح الوقف والله عند لسان كل قائل ونيته

ولا شك في ترجيح النص الخاص على العموم وتقديمه وعليه عمل علماء الاسلام في أدلة الشريعة ومن لم يقدمه في بعض المواضع لم يمكنه الوفاء بذلك في كل موضع واضطر إلى التحكم والتلون من غير حجة بينة وقد أجمع من يعتد به من المسلمين على تخصيص الصغائر من آيات الوعيد العامة على جميع المعاصي متى كان أهل الصغائر من المسلمين ولم يلزم من ذلك خلف في آيات الوعيد ولا كذب ولا تكذيب لشيء منها فكذلك." (١)

"ثم الكلام على مسألة القرآن وتجويدها، والدلالة على عدم تكفير المختلفين فيها، وذكر قول من قال من قدماء أهل البيت: إن القرآن ليس بمخلوق، كقول جمهور أهل الحديث، وما ذكره محمد بن منصور الكوفي الزيدي في ذلك، وفي الجمل وترك التكفير، ونقله لذلك من جملة أهل البيت وقدماء المعتزلة.

ثم تكلم -رحمه الله- في مسألة الرؤية وفي عرض ذلك الذب عن الإمام الشافعي، والرد على من قدح في اعتقاده، وضمن مسألة الرؤية قواعد كبارا كلامية، وبسط القول في معنى الجسم والكلام على تضعيف أدلة المتكلمين في تماثل الأجسام، وتضعيف القول بأن المعدوم شيء وما يلزم من قال بذلك.

ثم تكلم -رحمه الله- بعد هذه المقدمات في فصلين في الرؤية أحدهما في إمكانها وإحالتها، وثانيهما فيما ورد من السمع في أنها تقع في الآخرة عند أهل السنة، وذكر أدلة الفريقين مستوفاة بألفاظهم، ثم الذب عن البخاري محمد بن إسماعيل صاحب الصحيح، والرد على من ألزمه الجبر ببعض ما في كتابه الصحيح. ثم ذكر ستة أوهام تتعلق بمن اعتقد الإيمان، ولم ينطق به، وهل التلفظ بالشهادتين بعد الاعتقاد شرط في صحة الإسلام أو واجب مستقل متأخر مثل الصوم والصلاة والحج؟ ثم الرد على من زعم أن المخالفين

---

(١) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات ابن الوزير ص/٣٤٧

كفار تصريح، ثم بيان القدر الضروري في وجوب شكر المنعم، وطرف من الكلام في التحسين والتقبيح بالعقل، وذكر حجة من لا يقول به على أن الله تعالى واجب الصدق محال عليه أن يتصف بصفة النقص عند جميع أهل الإسلام.." (١)

"أدائه من أعظم المكروهات المحرمات، وأن الأمر به، والترغيب فيه من أعظم الطاعات. فليت شعري، لم اختار الصد عنه والتنفير على الحث عليه والترغيب؟!

التنبيه التاسع: أن السيد –أيده الله– بالغ في الاستبعاد لوجود الاجتهاد في هذه الأزمان حتى شك في إمكانه، وقال: إنه متعذر، أو متعسر. وهذا يقتضي أنه يعتقد خلو الزمان عن المجتهدين، لأنه لو كان في الزمان مجتهد، لزال الشك في التعذر، ووجب القطع بالإمكان.

وكلماته –أيده الله– بائحة بخلو الزمان من المجتهدين، وقد غفل –أيده الله– عما يلزم من هذا، فإنه يلزم من هذا: أن يكون طلب الاجتهاد فرض عين عليه، وعلينا معا، لأن هذا حكم فرض الكفاية إذا لم يقم به. فكان الواجب من السيد –أيده الله تعالى– على مقتضى تعسيره أن يقول: إن الزمان خال عن الاجتهاد، وإنه يتعين علينا القيام لما يجب من فريضته، فنتعاون على ذلك. هذا كلام العلماء العاملين بمقتضى ما علمهم الله تعالى.

وأما أنا نقر أنا لا نعلم مجتهدا، ونقر أنه فرض كفاية، ونترك القيام بما أوجب الله علينا من طلبه، بل نترسل على من اتهمنا أنه يهم بأداء ما افترض الله علينا من القيام به. فهذا ما لا أرضاه للسيد –أيده الله تعالى–
.

التنبيه العاشر: أفرط السيد –أيده الله– في تعسير الاجتهاد؛ حتى قال في غير موضع: إنه متعذر أو متعسر –على الشك– ولم يمكنه القطع بأنه متعسر!." (٢)

"يحرم نسبة ما في هذه الكتب إلى أربابها، والجواب عليه في ذلك من وجوه:

الأول: أنه لا فرق بين كتب الحديث وبين غيرها من سائر (مصنفات) علماء الإسلام، بل كتب الحديث مختصة بصرف العناية من العلماء إلى سماعها وضبطها وتصحيحها، وكتابة خطوطهم عليها شاهد لمن قرأها بالسماع، ناطقة لمن سمعها بالإذن في روايتها، ولا يوجد في شيء من كتب الإسلام مثل ما يوجد فيها من العناية الكثيرة في هذا الشأن حتى صار كأن هذا خصيصة لها دون غيرها من العلماء –رضي الله

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٨٩/١

(٢) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢٦٣/١

عنهم- وتعظيم لشعارها، ورفع لمنارها، ومعرفة أنها أساس العلوم الإسلامية، وركن الفنون الدينية. فلا يخلو السيد -أيده الله- إما أن يخصها بتعفي رسوم الإسناد إلى أربابها دون سائر المصنفات، فهذا عكس المعقول، لأنا بينا أنها أقوى العلوم أثرا في هذا الشأن، وإما أن يورد هذا الإشكال على العلوم السمعية كلها، فهذا إشكال على أهل الإسلام لأنه يلزم منه القدح في إسناد فقه الأئمة إليهم، وكذلك مصنفات أتباعهم، فيتعذر إسناد " اللمع " (١) إلى صاحبه وسائر مصنفات الفقهاء وحينئذ يتعذر الاجتهاد والتقليد، أو يتعسران، وإذا كان كذلك، فما خص علم الحديث بالترسل على من أراد معرفته، والتعسير لها، والتنفير عنها. وهلا وضع السيد -أيده الله- رسالة ثانية إلى من أراد قراءة فقه العلماء من الأئمة وغيرهم، وأخبر أنه لا يصح معرفة قولهم، ونسبتها إليهم حتى تعرف عدالة الرواة بيننا وبينهم، وأن ذلك متعسر أو متعذر.

---

(١) هو في فقه آل البيت، وصاحبه: علي بن الحسين بن يحيى بن الهادي، وفي الجامع الكبير بصنعاء الجزء الرابع منه انظر الفهرس ص ٢٨٤.." (١)

"ما في السنة مما يوجب تأويل الظاهر، وتخصيص العام مع تشكيكه في معرفة السنة، فأشكل حينئذ معرفة معنى القرآن، ثم شكك في معرفة اللغة والعربية اللتين هما عمود تفسير الكتاب والسنة، ثم منع صحتهما عن اللغويين والنحويين، وصرح بأن اتصال الرواية الصحيحة بهم متعذر.

هكذا أطلق القول بهذا، وجزم به، وقطعه عن الشك والتردد، ولم يبال بما يلزم منه من سد باب رجوع المسلمين إلى كتاب ربهم -سبحانه وتعالى- الذي أنزله عليهم نورا وهدى وعصمة للمتمسك به أبدا، والقرآن الكريم هو عصمة الأمة عند مور بحار الضلالات إلى يوم القيامة، وليس عصمة للقرن الأول من هذه الأمة، ولا للقرن الثاني والثالث، بل هو حجة الله العظمى على جميع عباده إلى يوم يلقونه.

ثم إن السيد شكك في قبول النحويين واللغويين على تسليم صحة الرواية عنهم، وثبوت اتصالها بهم، فقال: إن قبولها منهم على سبيل التقليد لهم. ومنع من التفسير بهذا الوجه، وهذا ما لم يقل به أحد. وليت شعري!! كيف الاجتهاد في ثبوت لغة العرب؟ وهل ثمة طريق إليها إلا بقول الثقات، مثل ما أنه لا معنى للاجتهاد في ثبوت الأحاديث النبوية إلا قبول الثقات، ومتى كان قبول الثقات تقليدا عند السيد، فهل يوجب على المجتهدين أن يحيوا الموتى من العرب، ثم يسألوهم عن العربية فيأخذوها عنهم مشافهة من غير تقليد؟! أو كيف السبيل عنده إلى معرفة اللغة العربية بعد منعه من قبول الرواة، وتعليله لذلك بكونه تقليدا لهم لا

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٠٣/١

بكونهم مجروحين ولا مجهولين؟! فأما المتواترات الضروريات، فلا تكفي المجتهد، ولا تسمى معرفتها فقها ولا اجتهادا. وقد أجمع العلماء من جميع طوائف الإسلام قديما وحديثا على قبول الثقات فيما لا يدخله النظر." (١)

"يتعلق به حكم، مثل قوله تعالى: ﴿كهيعص﴾ أو المجملات التي لم يعرف المجتهد أنها من الألفاظ المشتركة فيسقط تكليفه بالعمل بها، وما يرد في ذلك من التفسير النبوي فإنما هو زيادة في البيان، ولو لم يرد، لم يبطل فهم معاني الظواهر والنصوص، فإن البيان غير محتاج إليه إلا في المجمل. ومتى طلبه المجتهد ولم يجده، سقط تكليفه في ذلك الحكم بالرجوع إلى ذلك المجمل. والدليل على ذلك ما تقدم في حديث معاذ وغيره من الأدلة القاضية بأنه لا يجب على المجتهد العلم بكل حديث، وأنه إذا لم يجد الحكم في الكتاب والسنة، جاز له أن يجتهد رأيه، وإن كان يجوز أن فيهما نصا لم يقف عليه. والعجب من السيد – أيده الله– أنه جعل هذا الوجه الثالث أضعف مما قبله مع أنه لا طريق إلى تفسير القرآن على العموم سواه. فأما الأولان قبله، فلا قائل باشتراطهما في التفسير، فكيف يكون ما لا قائل بخلافه أضعف مما لا قائل باشتراطه. وهذا عجب وقد تعرض السيد لإبطال هذه الطريق بوجوه أربعة:

الوجه الأول: أن عدالة كثير منهم غير ثابتة. وأقول: إن صدور هدا الكلام من مثل السيد من العجائب ومن عاش أراه الدهر عجبا، لأن فساد كثير منهم لا يمنع من الرجوع إلى الثقات منهم، كما لا يلزم من فساد كثير من الناس فساد جميع الناس، ومن تحريم كثير من النساء، تحريم نكاح جميع النساء، ومن نجاسة كثير من المياه تحريم جميع المياه، ونحو ذلك مما لا يحصى كثرة.

ومن العجب أن السيد –أيده الله– يقرىء في المنطق، ويعرف ما يشترط في الإنتاج من كون المقدمتين كليتين، فأين ثمرة تلك المعارف، وأين أثر ذلك التحقيق.." (٢)

"قال ابن حجر: وفي هذا إنكار على النواوي في إنكاره على الغزالي ذكر أبي هريرة في هذا.

قلت: فيه أن أبا هريرة مجتهد عند ابن عباس، وذكر هذه القصة ابن حجر في موضع آخر، ونسب ذكر أبي هريرة فيها إلى ابن المنذر.

الوجه الخامس: أن كلام السيد إنما هو في تعسير الاجتهاد، فلو صح ما لا طريق إليه من تجهيل هذا الصاحب رضي الله عنه لم يلزم من ذلك القول بتعسير الاجتهاد، فإنه يمكن قطعا أن يكون الاجتهاد سهلا،

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٢٩/١

(٢) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٤٢٠/١

ويكون أبو هريرة غير مجتهد، لأنه ليس في العقل، ولا في الشرع رابطة قطعية بين سهولة الاجتهاد، وأبي هريرة رضي الله عنه.

ويلتحق بهذا فائدتان:

الفائدة الأولى: أن أبا هريرة رضي الله عنه ثقة مقبول لا مطعن في قبول روايته عند أهل التحقيق، وقد أشار الإمام المنصور بالله عليه السلام إلى ذلك، وقد كان عابدا صواما قواما قانتا لله، خاشعا متواضعا، حسن الأخلاق، رفيقا، كان لا ينام حتى يسبح ألف تسبيحة، وكان يقوم ثلث الليل، ثم كان يقوم ثلثيه، ثم كان يقوم الليل كله، وكان أميرا في المدينة، وكان في أيام إمارته يحمل الحطب على ظهره، ويمضي في السوق، ويقول: الطريق من الأمير، الطريق من الأمير، وكان ممن يسقط مغشيا عليه من خوف الله جل جلاله، وكان من نبلاء المهاجرين، ومن الصابرين على الشدة مع سيد المرسلين، كان رضي الله عنه يصرع بين الروضة والمنبر من الجوع، وربما يظن أنه مجنون، فيأتي الرجل، فيجلس على صدره، فيشير إليه: ليس هو ما تظن إنما هو الجوع، ومع ذلك لم يتضجر من الإسلام، ولا تكلم في أحد من أهل الغنى من الصحابة رضي الله عنهم، كما هو عادة كثير من الفقهاء." (١)

"والعجب أن السيد -أيده الله- مستمر على رواية الخلاف عن الحسن، وأبي حنيفة، فإن كان لا يعتقد اجتهادهما، فذلك لا يحل من غير بيان، وإن كان يعتقد اجتهادهما، وإنما إراد أن يوعر مسالك العلم، ويشكك فيه على من أراد الاجتهاد، فهذا لا يليق بأهل الورع والديانة، ولا يصلح من أرباب التقوى والأمانة.

قال: وقال الرازي: إن لم نقل بجواز تقليد الميت، أشكل الأمر، لأنه ليس في زماننا مجتهد، فأخرج نفسه عن رتبة الاجتهاد، وذكروا أن الغزالي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، وممن ذكر ذلك ابن خلكان في " تاريخه " وغيره.

أقول: كلام السيد هذا يشتمل على الاستدلال على صعوبة الاجتهاد بعدم اجتهاد الرازي والغزالي.

والجواب عليه من وجوه:

الألول: إلزام السيد ما يقتضيه كلامه، وذلك إنهما عنده لم يبلغا مرتبة الإسلام فضلا عن مرتبة الاجتهاد، فإن كان يريد أن يجهل سائر علماء المسلمين قياسا على تجهيلهما، لزمه أيضا أن يكفر سائر علماء المسلمين قياسا على تكفيرهما، وإن كان يقول: إنه لا يلزم من كفرهما أن يكون غيرهما كافرا، قلنا: وكذلك

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢/٣٩

لا يلزم من جهلهما أن يكون غيرهما جاهلا.

الثاني: أنه لا ملازمة بين دعواهما، لعدم الاجتهاد، وتعسر الاجتهاد، لأنه لا مانع (١) أن يدعيا جهل أدلة الأحكام الشرعية مع

---

(١) في (أ) و (ج) و (ش) يجوز.." (١)

"وليس يدخل فيه من علمنا بالقرائن أنه معاند مجترىء غير متأول منهم، ولا من صح في الحديث أنه منافق أو نحو ذلك، لأن حكم الواحد المخصوص لا يتعدى إلى الجماعة، ولا يلزم من خروج الخصوص بطلان العموم. وفي " صحيح مسلم " عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن جبريل عليه السلام سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الإسلام، فقال: " شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان " (١).

وفي الحديث من هذا القبيل ما يطول ذكره، والمتأولون ممن ليس بكافر قائمون بهذه الأركان، وقد سمى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أصحاب معاوية مسلمين في حديث الحسن عليه السلام (٢)، وهو خاص لا يعارض بالعمومات، وكذلك ثبت بالتواتر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن أصحاب معاوية بغاة كما جاء في حديث عمار: " تقتلك يا عمار الفئة الباغية " (٣) خرجه

---

(١) هو في صحيح مسلم برقم (٨) وأخرجه الترمذي (٢٧٣٨) وأبو داود (٤٦٩٥) والنسائي ٨/ ٩٧، وأحمد ١/ ٢٧ و٥١ و٥٢ و٥٣، والبغوي (٢). وفي الباب عن أبي هريرة عند البخاري (٥) و (٤٧٧٧) ومسلم (٩) و (١٠) وأبي داود (٤٦٠٨) والنسائي ٨/ ١٠١.

(٢) وقد تقدم في الصفحة ١٦٩.

(٣) أخرجه من حديث أبي سعيد البخاري (٤٧٧) و (٢٨١٢) ومسلم (٢٩١٥) وأحمد ٣/ ٥ و٩١، وابن سعد ٣/ ١/ ١٨٠ ومن حديث عمرو بن العاص أخرجه أحمد ٤/ ١٩٧، وقال الهيثمي في " المجمع " ٩/ ٢٩٧: رواه الطبراني مطولا ومختصرا، ورجال المختصر رجال الصحيح، غير زياد مولى عمرو، وقد وثقه ابن حبان، ومن حديث أم سلمة أخرجه أحمد ٦/ ٢٨٩ و٣٠٠ و٣١١ و٣١٥ ومسلم (٢٩١٦).

وعن عمار أخرجه أبو يعلى والطبراني والبزار كما قال الهيثمي في " المجمع " ٩/ ٢٥٩ وانظر طرقه الكثيرة

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢/٩٧

عند ابن سعد في " طبقاته " ٣/ ١/ ١٨٠ وفي " مجمع الزوائد " ٧/ ٢٤٢ وما بعدها و٩/ ٢٩٥ - ٢٩٧، وفي " نظم المتناثر في الحديث المتواتر " ص ١٢٦ حيث ذكره عن واحد وثلاثين صحابيا، وانظر " فتح الباري " ١/ ٥٤٣.." (١)

"الخسة، والهم بالكذب على الله تعالى، وتغيير شريعته بغير إذن (١) مراعاة لرضا ثقيف مما يجل عنه مقام النبوة على صاحبها الصلاة والسلام.

الإشكال التاسع عشر: أن لهذه الآية معارضا يدل على قبول المتأولين، كما سيأتي في الفصل الثاني، ولا يتم للسيد الاحتجاج حتى يبطل المعارض.

الإشكال الموفي عشرين: أن السيد قاس قبول تحريم المتأولين فيما بلغوا عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على تحريم قبول ثقيف في تبديل شريعة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، والقياس على تسليم صحته لا يجوز إلا لمجتهد، لأنه لا يصح إلا بعد المعرفة بعدم النصوص والظواهر، ولا يعرف ذلك إلا مجتهد، والسيد قد شك في إمكانه وقطع بتعسره.

الإشكال الحادي والعشرون: أنه يلزم من الاحتجاج بهذه الآية تفسيق من قبل المتأولين مثل المؤيد بالله، والمنصور بالله، ويحيى بن حمزة عليهم السلام، وعبد الله بن زيد رحمه الله، ومن لا يحصى كثرة من كبار الأئمة، وعلماء الأمة، لأن الكبائر عند الزيدية هي ما ورد عليه وعيد في القرآن، وقد ورد الوعيد في القرآن على الركون لقوله: ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾ وليس للسيد -أيده الله- أن يقول: إنهم معذورون بعدم تعمد المعصية، لأنه قد نص على أنها قطعية، ولا يعذر المخالف في القطعيات، فإن خالف السيد -أيده الله- مذهب الزيدية في أن ما ورد عليه الوعيد، فهو من الكبائر، فقد لزمه على مقتضى كلامه أنه غير معظم لأئمة الزيدية، لأنه قد ألزمني ذلك بمخالفتي في بعض المسائل الظنية الفروعية لبعضهم.

---

(١) في (ج) و (ش): إذنه.." (٢)

"قال: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ولا تتبع سبيل المفسدين﴾ [الأعراف: ١٤٢] وهو عام، فدخل فيه قبول قولهم.

أقول: يرد على كلام السيد بهذه الآية إشكالات:

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢/١٧٠

(٢) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢/٢١٦

الإشكال الأول: أنه ترك بيان وجه الاستدلال بهذه الآية كأنه لا يحتاج إلى الذكر لوضوحه، فنقول: لا يخلو إما أن يقول بالمعنى السابق إلى الأفهام أو يتعنت ويلاحظ ألفاظ العموم، إن كان الأول، فلا شك أنه لا يسبق إلى الأفهام من قوله: ﴿ولا تتبع سبيل المفسدين﴾ لا يقبل حديث المتأولين المتدينين الذين بلغوا عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ما يغلب على ظنك أنه صحيح، وأنك متى خالفته استحققت العقوبة من الله تعالى، وإنما يسبق إلى الفهم تحريم اتباع سبيل المفسدين في الفساد في الأرض الذي هو إخافة السبل، وسفك الدماء وقد ذكر أهل العلم أن هذا هو المفهوم في مثل ذلك، فقالوا: إن القائل إذا قال لغيره: اتبع سبيل الصالحين، فهم أن مراده في صلاحهم، ولا يلزم أن يتبع سبيلهم فيما ليس من قبيل الصلاح من سكون بلدانهم التي نشأوا فيها، ولزوم معايشهم التي اعتادوا جنسها ونحو ذلك، بل قال العلماء بذلك في حق رسول الله – صلى الله عليه وسلم –وقد أمرنا الله أن نتأسى به، ونقتدي به– فقالوا: لا يلزم من ذلك اتباعه في أمور الجبلة التي يفعلها بداعي الطبيعة من كراهة بعض المآكل، وحب بعض الروائح والأزواج ما لم يكن في ذلك قربة ورد بها الشرع، وذلك لأنا لم نفهم أن متابعته في ذلك مرادة بكلام الله تعالى، وإن كان إطلاق الأمر بالتأسي يقتضي ذلك في أصل الوضع اللغوي، وكذلك قوله: ﴿ولا تتبع سبيل المفسدين﴾ لم يرد العموم في كل سبيل حتى لو فعلوا بعض المباحات لحرمت علينا، ألا ترى أن بني العباس لما استعملوا القصور الحصينة والطبول والآلات." (١)

"بهذا أن السيد قصد أن يستدل بالعقل على استقباح قبول المتأولين، فانكشف أن العقل يقتضي وجوب قبول المتأولين.

قال– أيده الله–: الرابع: أنا أجمعنا على أنه لا يقبل فاسق التصريح، فإما أن تكون العلة تهمته بالكذب، وإما أن تكون إهانته والاستخفاف به، لأن قبول الشهادة والرواية منصب رفيع يلزم الخلق أحكاما شديدة، فيلزمونها، فأي رفعة أعظم منها؟ والعلة هي هذه، وهي موجودة في فاسق التأويل مثلها في المصرح، لأن معه دليلا لو تأمله لما ارتكب البدعة، وأما إن عللنا بتهمته بالكذب ويرى أنه يعاقب عليه، ويكون عند نفسه مطيعا لله تبارك وتعالى، فيلزم من أرباب الملل الخارجة عن الإسلام أن تقبل روايتهم مثل رهبان النصارى، وعباد اليهود، ومثل البراهمة، فإنهم يتحرزون عن الكذب أشد التحرز، ويتنزهون عنه أعظم التنزه.

أقول: لما فرغ السيد من الاستدلال بالكتاب والسنة والمعقول، عطف عليه الاستدلال بالقياس، ويرد على ذلك إشكالات:

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢/٢١٧

الإشكال الأول: أن القياس لا يصح الاستدلال به في المسائل القطعية إلا مع القطع بانتفاء النص المحرم للقياس، أما المسائل الظنية، فإن ظن عدم النص يكفي في تجويز القياس، لكن السيد زعم أن هذه المسألة قطعية، فيجب عليه الدليل القاطع على عدم النص.

الإشكال الثاني: أن الإجماع موجود على خلاف هذا القياس فلا يصح القياس مع وجود الإجماع، ومن ها هنا علق أبو طالب عليه السلام الاحتجاج بالقياس في هذه المسألة على عدم صحة الإجماع، وسيأتي في الفصل الثاني ثبوت الإجماع، وأنه لا طريق إلى القطع بانتفائه، والفرق." (١)

"والتكليف لا يحسن إلا مع التمكين، والشيخ أبو القاسم يقول: إن الأصلح واجب على الله، فإذا صار العبد مؤمنا، وعلم الله أنه يعود إلى الكفر أو الفسق، لم يجز أن يبقيه، فهؤلاء أشد أمانا من المرجئة، فإنه يلزم من قول أبي القاسم أن من مضى له وقت يعلم أنه قد أتى فيه بجميع ما كلفه الله تعالى، علم أنه من أهل الجنة، فإنه يقبح من الله تعالى أن يميته على حال يستحق عليها العقوبة، وهذا أعظم من مذهب المرجئة، لأنه يؤدي إلى الأمان من العذاب على جهة القطع، والمرجئة لا يثبتون ذلك لتجويزهم أن يموتوا كفارا فيعذبون بذنب الكفر الذي لا يغفر لقوله تعالى: ﴿ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوأى أن كذبوا بآيات الله﴾ [الروم: ١٠] على أحد التفسيرين والاحتمالين، والثاني: أن السوأى هي النار وكأنه المشهور، وخرج الحاكم في تفسير (سورة الحشر) عن علي عليه السلام: أن عابدا تزينت له امرأة فوقع عليها، فحملت. فجاءه الشيطان فقال: اقتلها قبل أن تفضحك، فقتلها ثم افتضح فأخذوه، فجاءه الشيطان فقال: اسجد لي سجدة واحدة وأنجيك فسجد له، فنزل في ذلك قوله: ﴿كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر﴾ الآية، قال الحاكم: صحيح الإسناد (١)، والمرجئة تقول: المعاصي بريد الكفر، وليس في مذهبهم أمان

---

(١) ووافقه الذهبي ٢/ ٤٨٤ - ٤٨٥ مع أن حميد بن عبد الله السلولي راويه عن علي لا يعرف، ثم هو محرف في المطبوع من المستدرك والمختصر عن عبد الله بن نهيك، ففي تاريخ البخاري ٥/ ٢١٣: عبد الله بن نهيك: سمع عليا رضي الله عنه في قوله ﴿كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر﴾ قاله محمد بن مقاتل، أخبرنا النضر، عن شعبة، عن أبي إسحاق سمع عبد الله ...

وكذلك هو في تفسير الطبري ٢٨/ ٣٢ عبد الله بن نهيك، وفي " التهذيب " لوحة ٧٤٩: عبد الله بن

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢/٢٤٤

نهيك كوفي يروي عن علي بن أبي طالب في قوله: ﴿كمثل الشيطان إذ قال للإنس ان اكفر﴾ يروي عنه أبو إسحاق السبيعي. ذكره ابن حبان في الثقات على عادته في توثيق =." (١)

"هذا البرهان الغلاطي، لأن النتيجة معلومة متى صحت هذه المقدمات الموهومة، وكلامه هذا يشتمل على حق وباطل فلم ينتج الحق، وذلك أن قوله: إن أفعالهم من الله تعالى صحيح، وكلام صادق، لكنه لما لم ينتج له المقصود، ضم إليه الباطل طمعا في أنه ينتج له وهو قوله: فالإثابة عليها والعقاب لا معنى له. فإن هذه الزيادة باطلة، لأنه إما أن يدعي أنها مذهبهم فإن ذلك لا يتم لوجوه:

أحدها: أن كتبهم تكذب هذه الدعوى.

وثانيها: أنهم أنفسهم يكذبونها، فهم موجودون لم يعدموا، ومقاربون للبلاد لم يبعدوا.

وثالثها: أن أفعالهم تكذب هذه الدعوى على ما قررنا في الجواب على دليله الأول، لأن العاقل وغير العاقل لا يفعل الفعل إلا لداع، ومن المعلوم أنهم يفعلون الطاعة، وأنه لا داعي لهم إلى فعلها إلا اعتقاد أن الله تعالى يثيب عليها، ويعاقب على تركها.

ورابعها: أنه يلزم من نسبة هذا إليهم تكفير من لم يكفرهم من ائأئمه عليهم السلام وسائر علماء الإسلام.

وخامسها: أن بطلان هذه الدعوى عليهم معلوم بالضرورة لكل من له أدنى تمييز، فلا نطول في الجليات.

فإن قلت: ما مثال قياس السيد هذا في الأقيسة الغلاطية المنطقية؟

قلت: مثاله أن يكون الوسط المتكرر مشتملا على حق وباطل يجعلهما محمولا واحدا لموضوع المقدمة الكبرى، كقولك: الإنسان ضاحك وصاهل، وكل صاهل فرس، لينتج أن الإنسان فرس، ووجه الغلاط." (٢)

"وإنما قلنا: إنه أراد ذلك، لأنه جعله قسما غير المتواتر، وهذا يشبه كلام المنصور بالله في مسألتنا، وهو قوي عند جماعة، لأنه يلزم من تجويز ذلك استناد الأمة إلى حجة باطلة في نفس الأمر، والأمة معصومة من الخطأ في نفس الأمر، فلهذا كان الإجماع حجة، وأما لو لم تكن معصومة إلا من الخطأ في الظاهر، فذلك لا يوجب أن إجماعها حجة، لأن ذلك حكم المجتهد عند المعتزلة والشيعة غالبا متى وفى الاجتهاد حقه، فكما إنه لا يكون قول المجتهد حجة لكونه مصيبا، فكذلك كان يلزم أن لا يكون إجماع الأمة حجة لكونهم مصيبين.

فإن قلت: إنما يقال: المجتهد مصيب لما أراد الله منه.

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢٦٦/٢

(٢) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢٨٣/٢

قلت: وكذلك يلزم أن يقال: إن أهل العصر إذا أجمعوا فإنما أصابوا مراد الله منهم، فثبت أن الفرق بين إصابة الأمة وإصابة المجتهد أن المجتهد مصيب لما أراد الله منه في الظاهر، ويجوز أن يتعلق مراد الله من غيره بغير ما أراد منه لانكشاف أمر خفي عليه، وبان لغيره، فلخفائه عليه لم يتعبد به، ولبيانه لغيره تعبد به. وأما الأمة، فإنها معصومة باطنا وظاهرا قطعا بحيث نعلم أنه ليس لله مراد في خلاف قولها، بل نعلم أن خلاف قولها حرام، ونعلم أنه لم يخف عليهم دليل بحيث إنه إذا ظهر لغيرهم تعبد ذلك الغير بالعمل به، وقد احتج العلماء على (١) صحة أحاديث بتلقي الأمة لها بالقبول (٢) بناء منهم على ما ذكرت من عصمة الأمة عن تلقي الباطل في

---

(١) في (ب): في.

(٢) نقل الحافظ السيوطي في " تدريب الراوي " ص ٦٧ في التنبيه الخامس عند قوله: قال بعضهم: يحكم للحديث بالصحة إذا تلقاه الناس بالقبول وإن لم يكن له إسناد صحيح قول ابن عبد البر في "الاستذكار" لما حكى عن الترمذي أن البخاري صحح حديث البحر " هو الطهور ماؤه ": وأهل الحديث لا يصححون مثل إسناده، لكن الحديث عندي صحيح، لأن =." (١)

"وحديثا يخوضون في هذه المسألة، ويذكرون الخلاف فيها في كتب الفقه والأصول من غير نكير من أحد الفريقين على الآخر، وهذا يقتضي بطلان قول السيد: إنها قطعية، ومما يدل على هذا أن أحدا ما سبق السيد إلى هذا القول فيما نعلم، وهذه كتب الأولين والآخرين والسابقين والمقتصدين والزيدية، والشافعية والمعتزلة والأشعرية ما نعلم أن أحدا ذكر فيها أن هذه المسألة قطعية، وأوصد باب النزاع، وقطع طرق الخلاف عنها إلا السيد أيده الله، فإنه سلك مسلك الغلو في رسالته، والزيادة على أساليب العلماء في مصنفاتهم، فإن جميع من ذكر هذه المسألة من العلماء ما زادوا على ذكر الخلاف والأدلة، وسكتوا عما يقتضي تأثيم المخالفين.

الإشكال الثامن عشر: أنه يلزم من كلام السيد نقض الأحكام المثبتة على شهادة المتأولين، لأن القاضي إذا أداه اجتهاده إلى مخالفة القطعيات نقض حكمه، وإن كان مذهبا له، إذ لا معنى للمذهب الباطل قطعا، وهذا يؤدي إلى نقض أحكام كثيرة، فإن مذهب الفقهاء مبني على جواز هذا، وكذا حكام مذهب الزيدية إنما عملهم في الغالب بما هو منصوص في " اللمع "، والمنصوص في " اللمع " قبول شهادة

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢٩٧/٢

المتأولين، بل هذا يؤدي إلى الشك في الأحكام كلها، لأنا لما علمنا أو ظننا أن الحكام مستحلون للحكم بشهادة المتأولين، وكانت باطلة قطعا، وقد اختلطت الأحكام ولم نعلم ما ترتب منها على شهادتهم وما لم يترتب، وجب الوقف فيها كلها إلا في ما ثبت لنا أن الحكم فيه لم يترتب على شهادة متأول وكذلك يلزم من هذا نقض أحكام المقلدين للمؤيد والفقهاء ومن بنى مذهبه على قبول المتأولين.

الإشكال التاسع عشر: أنه يلزم تحريم نصب الحكام الذين يستحلون الحكم بشهادة المتأولين، سواء كانوا مجتهدين أو غير مجتهدين، وسواء." (١)

"كانوا مقلدين لمن يقبل المتأولين، أو لمن لا يقبلهم، لأنهم يستحلون شهادة المتأولين، وهذا عند السيد باطل قطعا، ولا يحل نصب من يستحل الحكم بالباطل القطعي، وكل هذا مخالف لما عليه أهل الإسلام في جميع أقطار الدنيا، فكان أولى بالبطلان.

الإشكال الموفي عشرين: أنه يلزم من هذا تحريم نصب الأئمة الذين يستحلون قبول المتأولين، وذلك لأنهم حكام، ولا يجوز نصب من يستحل الحكم بالباطل القطعي، ولأنهم يستحلون نصب الحكام الذين يرون قبول المتأولين، وفي هذا مفسدة عظيمة وهي تولية من يستحل الحكم بالباطل.

الإشكال الحادي والعشرون: أنه يلزم القطع ببطلان إمامة من صح عنه قبول المتأولين من كبار الأئمة الميامين لهذا الوجه الذي ذكرناه في الإشكال الذي قبل هذا، وكل هذا في غاية النكارة، فما أدى إليه، فهو أنكر، والبعد عنه أولى وأجدر.

الإشكال الثاني والعشرون: أن السيد –أيده الله– يلزمه أن يكون المؤيد بالله والفقهاء مجروحين عنده غير مقبولين في الرواية، هذا بإقراره، ويلزمه مثل ذلك في حق المنصور، والإمام يحيى بن حمزة، والقاضي زيد، وعبد الله بن زيد، والهادي، والقاسم وسائر الأئمة.

فإن قلت: هذه عبارة منكرة.

قلت: لا شك في ذلك، ولكن أنكر منها ما أدى إليها.

فإن قلت: وأين كلام السيد الذي يلزم هذا منه؟

قلت: هو متفرق في موضعين من رسالته.

أحدهما: قوله، إن الكاذب لا تقبل روايته وإن كان متأولا قياسا على." (٢)

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣١١/٢

(٢) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣١٢/٢

"عمدة الإمام يحيى بن حمزة وأمر من سمعها له، وهي نسخة مسموعة بعناية الإمام المهدي محمد بن المطهر، وهي في خزانة كتبه مما وقفه لله تعالى، وفيها كان سماعي. وكان اللائق على كلامك ودعواك على أهل البيت أن يشتهر في بلادهم وممالكهم تحريق هذه الكتب، والضرب الشديد والتعزير لمن قرأ فيها، وإظهار أنها إنما تترك في الخزائن ليعلم كفر

= هذه، فقال: فقد وفى رحمه الله بذلك بحسب اجتهاده، وبين ما ضعفه شديد، ووهنه غير محتمل، وكاسر عن ما ضعفه خفيف محتمل، فلا يلزم من سكوته -والحالة هذه- عن الحديث أن يكون حسنا عنده، ولا سيما إذا حكمنا على حد الحسن باصطلاحنا المولد الحادث، الذي هو في عرف السلف يعود إلى قسم من أقسام الصحيح، الذي يجب العمل به عند جمهور العلماء، أو الذي يرغب عنه أبو عبد الله البخاري، ويمشيه مسلم، وبالعكس، فهو داخل في أداني مراتب الصحة، فإنه لو انحط عن ذلك لخرج عن الاحتجاج، ولبقي متجاذبا بين الضعف والحسن، فكتاب أبي داود أعلى ما فيه من الثابت ما أخرجه الشيخان، وذلك نحو من شطر الكتاب، ثم يليه ما أخرجه أحد الشيخين، ورغب عنه الآخر، ثم يليه ما رغبا عنه، وكان إسناده جيدا، سالما من علة وشذوذ، ثم ما كان إسناده صالحا، وقبله العلماء لمجيئه من وجهين لينين فصاعدا، يعضد كل إسناد منهما الآخر، ثم يليه ما ضعف إسناده لنقص حفظ راويه، فمثل هذا يمشيه أبو داود، ويسكت عنه غالبا، ثم يليه ما كان بين الضعف من جهة راويه، فهذا لا يسكت عنه، بل يوهنه غالبا، وقد يسكت عنه بحسب شهرته ونكارته، والله أعلم.

وقال الحافظ ابن حجر: إن قول أبي داود: " فإن كان فيه وهن شديد بينته " يفهم أن الذي يكون فيه وهن غير شديد أنه لا يبينه، ومن هنا يتبين أن جميع ما سكت عنه أبو داود لا يكون من قبيل الحسن إذا اعتضد، وهذان القسمان كثير في كتابه جدا، ومنه ما هو ضعيف، لكن من رواته من لم يجمع على تركه غالبا، وكل من هذه الأقسام عنده تصلح للاحتجاج بها كما نقل ابن مندة عنه أنه يخرج الحديث الضعيف إذا لم يجد في الباب غيره، وأنه أقوى من رأي الرجال.

وقال الإمام النووي: في " سنن أبي داود" أحاديث ظاهرة الضعف لم يبينها مع أنه متفق على ضعفها، والحق أن ما وجدناه في سننه مما لم يبينه، ولم ينص على صحته أو حسنه أحد ممن يعتمد، فهو حسن، وإن نص على ضعفه من يعتمد، أو رأى العارف في سنده ما يقتضي الضعف ولا جابر له، حكم بضعفه، ولا يلتفت إلى سكوت أبي داود.

وإنما ذكرت هذه النقول لدحض ما شاع وذاع بين من لا تحقيق عنده من أن ما سكت عنه أبو داود من الحديث، فهو حسن عنده صالح للاحتجاج.." (١)

"الفروع، وإذا كان الأصل أقوى، كان الفرع أقوى.

فإن قلت: إنه يلزم من كون خبر العدل المتنزه أقوى أن الظن لصدقه أقوى.

قلت: ليس كذلك بل اللازم أن الظن للتكليف بقبوله أقوى، فقد يختلف ظن التكليف وظن الصدق، ألا ترى أنه لو غلب على ظنك أن جماعة من الفساق المصرحين أصدق من رجل عدل في ظاهره لم يحل لك العمل بالظن الأقوى لما ظننت أن العمل بغيره هو الذي كلفك الله تعالى، فهذا في مخالفة التكليف للظن الراجح فضلا عن الشك المستوي الطرفين، ولو أن الشرع ورد برد المبتدع المتأول لم يقبل حديثه، وإن أفاد الظن الراجح، لكن الشرع ورد بقبوله عندنا (١) ورودا خفيا ينقص عن مرتبة ورود الشرع بقبول المتنزه عن البدع، فكان أقوى من الظن للتكليف بخبر المبتدع، وإن لم يكن أحدهما في الظن أقرب إلى الصدق من الآخر، وهذا في غاية القوة عندي، ولكني لا أعلم أنه إجماع كما ذكر السيد أيده الله، ولنتكلم بعد هذا في إنصاف وخصيصتين، فقد كنت ذكرت ذلك في بعض تعاليقي في فوائد تعلق بهذا الشأن.

الإنصاف: لا يشك من أنصف من نفسه، وترك العصبية في رأيه أن هذه الأمة المرحومة قد تقسمت الفضائل، وانتدبت كل طائفة منها لإتقان عمل فاضل.

فأهل الأدب أتقنوا الإعراب، وأتوا في جميع أنواعه بما يأخذ بمجامع الألباب.

---

(١) ساقطة من (ب).." (٢)

"من بجنبه، وهو أيضا مخافت بالنظر إلى من رفع صوته رفعا قويا فوق هذا المقدار. وهذا الجواب كاف، لو أحببت الاقتصار عليه، لأجزأني، لكني أحب الزيادة عليه، ليتبين للناظر في هذا الكلام أن وجوة المحامل كثيرة لمن أحبها، وأبواب الظن الجميل واسعة لمن يطلبها، لكن السيد -أيده الله- لم يسلك هذا المسلك في رسالته، فإنه بلغني أنه ينسبني (١) إلى القول بترك البسملة بالمرة، فليته اعتدل، فترك الحمل على السلامة، والقول بما لم يكن، وما أقول فيه إلا ما قالت عائشة في ابن عمر: ما كذب ولكنه وهل (٢).

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢/٣٤٦

(٢) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢/٤٢٠

الوجه الثاني: سلمنا تسليم جدل أنا نخافت، فإنه لا يلزم منه ترجيح غير (٣) أهل البيت عليهم السلام، فكيف يلزم منه ترجيح الفسقة عليهم؟ وهذا يلزم منه أن من لم يكن من أهل البيت، فهو فاسق تصريح أو تأويل، وهذا خلاف إجتماعي العترة والأمة، وخلاف المعلوم من الأدلة والخبرة، وبكل تقدير، فإن ما ذكره غير لازم، وذلك لأن الأحاديث التي رواها بعض أهل البيت عليهم السلام يمكن أن تكون منسوخة، كما ذهب إليه بعض أهل العلم، وذلك هو الظاهر من حديث سعيد بن جبير، ففيه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، وكان مسيلمة يدعى رحمان اليمامة، فقال أهل مكة: إنما يدعو لرحمان (٤) اليمامة، فأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بإخفائها، فما جهر بها حتى مات.

---

(١) في (ب): " نسبني ".

(٢) أي: غلط ونسي، وحديثها عند مسلم (٩٣٢)، والنسائي ٤/ ١٧، وأبي داوود (٣١٢٩). وفي رواية: أما إنه لم يكذب، ولكنه نسي أو أخطأ. وانظر " الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة " ص ١٠٢ - ١٠٣ للزركشي.

(٣) سقطت من (ش).

(٤) في (ش): رحمان.." (١)

"كما ثبت في " الصحيحين " (١) أنه كان يسمعهم الآية أحيانا في صلاة النهار، وكما ثبت عن عمر أنه جهر بالتوجه للتعليم (٢) مع الإجماع على أن التوجه مما لا يجهر به.

وقد يحتمل أنه جهر بها لبيان جواز الجهر، لا لبيان استحبابه، كما جهر في صلاة النهار، وإذا كان هذا محتملا، لم تعارض الأحاديث، وإذا لم تعارض، لم يحل الترجيح والعمل بالبعض دون البعض.

فإن قلت: فهلا جعلت التأويل للإخفات؟ وقلت كما قال أهل الجهر: إنه يحتمل أن يكون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جهر (٣)، ولكن لم يسمعوه لما يعتاد من رفع المأمومين لأصواتهم بعد تكبيرة الإحرام، وذلك وقت البسملة.

قلت: الجواب من وجهين.

الأول: أن هذا الاحتمال يضعف في الركعة الثانية، وعند قراءة السورة بعد الفاتحة، ويلزم منه التباس أول الفاتحة.

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣/٢٣

(١) أخرجه البخاري (٧٥٩) و (٧٦٢) و (٧٧٦) و (٧٧٨) و (٧٧٩)، ومسلم (٤٥١) من طرق عن يحيى بن أبي كثير، عن عبد الله بن أبي قتادة، عن أبي قتادة قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي بنا، فيقرأ في الظهر والعصر في الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورتين، وفي الركعتين الأخريين بفاتحة الكتاب، ويسمعنا الآية أحيانا، وكان يطول الركعة الأولى من الظهر، ويقصر الثانية، وكذلك في الصبح. وللنسائي من حديث البراء: كنا نصلي خلف النبي - صلى الله عليه وسلم - الظهر، فنسمع منه الآية بعد الآية من سورة لقمان والذاريات. ولابن خزيمة (٥١٢) من حديث أنس نحوه، لكن قال بـ ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ و ﴿هل أتاك حديث الغاشية﴾.

(٢) أخرجه مسلم في " صحيحه " (٣٩٩) (٥٢) من طريق محمد بن مهران الرازي، حدثنا الوليد بن مسلم، حدثنا الأوزاعي، عن عبدة أن عمر بن الخطاب كان يجهر بهؤلاء الكلمات يقول: سبحانك اللهم وبحمدك، تبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك.

(٣) في (ب): " جهرا "، وفي (ج): " جهره "، وهو خطأ.." (١)

"حد نقله، وكل ذلك لا يجوز؛ لأن كل ما دعا إلى نقل أحدهما بعينه يدعو إلى نقل الآخر، ولا وجه يوجب نقل أحدهما دون الآخر مع الاستواء، فوجب أن يقتضى بفساده -إلى قوله عليه السلام-: فإذا لم ينقل إلينا أحد الأمرين مع استوائهما في باب الدواعي إلى نقلهما، علمنا بذلك أنهما لم يستويا في الظهور في الأصل. انتهى كلامه عليه السلام.

ولما عرف المنصور بالله (١) أنه يلزم من هذا القطع بأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يكن يجهر بالتسمية (٢) مثل جهره بالفاتحة، إذن لاستوى نقلهما، فلما نقل الجهر بالفاتحة تواترا و (٣) إجماعا، والجهر بالبسملة ظنا وآحادا، علمنا بذلك عدم استوائهما في زمانه عليه السلام، فيجب رد حديث من نقل ما يقتضي (٤) استمراره عليه السلام على حالة واحدة، فحين رأى المنصور (٥) عليه السلام هذا السؤال واردا -ولم يكن القول بإخفاء البسملة مذهبه- أشار إلى الجواب، فقال عليه السلام: فأما الجهر بالتسمية والفاتحة، فقد علل شيخنا رحمه الله تعذر استوائهما في ظهور النقل بعلة ظاهرة، وهي أنهما لم يستويا في الأصل، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يجهر بالتسمية حال اشتغال المسلمين بالتكبيرة، فبعضهم يسمعه يجهر، وبعضهم لا يسمعه من رهج (٦) التكبير، وليس كذلك الفاتحة. انتهى

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٩/٣

(١) جملة " ولما عرف المنصور بالله " ساقطة من (ب).

(٢) في (ش): بالبسملة.

(٣) الواو ساقطة من (ب).

(٤) في (ب): يقضي.

(٥) في (ش): المنصور بالله.

(٦) أي: انتشار أصواتهم بالتكبير، وارتفاعها، وأصل الرهج: الغبار، وأرهج الغبار: أثاره، ومن المجاز: وله بالشر لهج، وله فيه رهج، وأرهجوا في الكلام والصخب. وفي (ج) و (ش): وهج.." [1]

"أنتصر بها لمذهب المنصور بالله عليه السلام.

قال: الثالثة أنه يلزم من ذلك التناقض كما لو كان مجتهد يحمل الأمر على الوجوب، فيوجب العمرة بقوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ [البقرة: ١٩٦] ويوجب ركعتي المقام بقوله: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾ [البقرة: ١٢٥] وكان مجتهد آخر يحمل الأمر على الندب، ويقضي في هاتين المسألتين بالندب وعدم الوجوب، فيأتي مقلد فيقول: أنا أرجح (١) مذهب أحدهما في مسألة وأختاره، وأرجح مذهب الآخر في الأخرى وأختاره، فيكون هذا قائلا: إن الأمر يقتضي الوجوب، وإن الأمر لا يقتضي الوجوب، اللهم إلا أن يحصل مرجح ظاهر القوة يصرف به الأمر من (٢) حقيقته إلى مجازه، وهذا يحتاج إلى اطلاع في العلوم، وعض عليها بالنواجذ، وركوب أخطار، وارتحال، وتنقل في الأقطار.

أقول: الجواب عليه في هذا يتم إن شاء الله تعالى بذكر أنظار.

النظر الأول: أن السيد استدل، ثم استثنى، والاستثناء لا يصح في البرهان والإسلام، وكل ما لا يتجزأ ولا ينقسم، ولا خلاف في هذا بين العقلاء، وإنما يصح الاستثناء في ذوات الأجزاء، كقول القائل: علي لفلان عشرة إلا درهما، وقام القوم إلا زيدا، وأما القول بأن الأمر صحيح أو باطل بدليل كذا وكذا، إلا أن يكون كذا وكذا، فهذا فاسد قطعا، لأنه بمنزلة أن يقول: هو صحيح إلا أن لا يصح، وباطل إلا أن لا يبطل، بدليل أن الاستثناء مما لا جزء له لا يكون معناه إلا التردد والاحتمال، ولا

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣/٥١

(١) في (ب): " رجح " وهو خطأ.

(٢) في (ب): عن.." (١)

"وقال: حديث حسن، ولفظ أبي داود (١): كذبت استاه (٢) بني الزرقاء، يعني بني مروان.

وفي " الترمذي " (٣) من حديث الحسن بن علي عليهما السلام، أنه - صلى الله عليه وسلم - رأي بني أمية على منبره، فساءه ذلك، فنزلت: ﴿إنا أنزلناه في ليلة

---

(١) برقم (٤٦٤٦).

(٢) تحرفت في (ش) إلى: " أشباه ".

(٣) (٣٣٥٠) من طريق محمود بن غيلان، حدثنا أبو داوود الطيالسي، حدثنا القاسم بن الفضل الحداني، عن يوسف بن سعد، قال: قام رجل إلى الحسن بن علي بعدما بايع معاوية، فقال: سودت وجوه المؤمنين، أو يا مسود وجوه المؤمنين، فقال: لا تؤنبني رحمك الله، فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - أري بني أمية على منبره، فساءه ذلك، فنزلت: ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ يا محمد، يعني نهرا في الجنة، ونزلت: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر (١) وما أدراك ما ليلة القدر (٢) ليلة القدر خير من ألف شهر﴾ يملكها بنو أمية يا محمد. قال القاسم: فعددناها، فإذا هي ألف شهر لا يزيد يوم ولا ينقص. قال الترمذي: هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث القاسم بن الفضل، وهو ثقة، وثقه يحيى القطان، وابن مهدي. وشيخه يوسف بن سعد -ويقال: يوسف بن مازن-: رجل مجهول، ولا نعرف هذا الحديث على هذا اللفظ إلا من هذا الوجه.

وقال ابن كثير في " تاريخه " ٦/ ٢٤٩ بعد أن ذكر كلام الترمذي: فقوله: " إن يوسف هذا مجهول " مشكل، والظاهر أنه أراد أنه مجهول الحال، فإنه قد روى عنه جماعة، منهم حماد بن سلمة، وخالد الحذاء، ويونس بن عبيد، وقال يحيى بن معين: هو مشهور، وفي رواية عنه قال: هو ثقة، فارتفعت الجهالة عنه مطلقا، قلت: ولكن في شهوده قصة الحسن ومعاوية نظر، وقد يكون أرسلها عمن لا يعتمد عليه، والله أعلم. وقد سألت شيخنا الحافظ أبا الحجاج المزي -رحمه الله- عن هذا الحديث، فقال: هو حديث منكر. وأما قول القاسم بن الفضل -رحمه الله-: إنه حسب دولة بني أمية، فوجدها ألف شهر، لا تزيد يوما ولا تنقصه، فهو غريب جدا، وفيه نظر، وذلك لأنه لا يمكن إدخال دولة عثمان بن عفان رضي الله

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ١٣٩/٣

عنه، وكانت ثنتي عشرة سنة، في هذه المدة، لا من حيث الصورة ولا من حيث المعنى، وذلك أنها ممدوحة لأنه أحد الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين الذين قضوا بالحق، وبه كانوا يعدلون.

وهذا الحديث إنما سيق لذم دولتهم، وفي دلالة الحديث على الذم نظر، وذلك أنه دل على أن ليلة القدر خير من ألف شهر التي هي دولتهم، وليلة القدر ليلة خيرة، عظيمة المقدار والبركة، كما وصفها الله تعالى به، فما يلزم من تفضيلها على دولتهم ذم دولتهم، فليتأمل هذا، فإنه دقيق يدل على أن الحديث في صحته نظر، لأنه إنما سيق لذم أيامهم، والله تعالى أعلم.." (١)

"يسكتوا عليه على تسليم ما ادعاه أنها قد صحت قصته.

فإن كان السيد رماه بالزنى معتقدا لجواز رمي الفسقة بالزنى، فليس ذلك يجوز من غير طريق صحيحة، وقد عظم الله الرمي بهذه الفاحشة، ولم يجعل إلى ذلك سبيلا إلا بعد كمال نصاب (١) الشهادة، وقد كان الرجل يأتي إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فيقر بالزنى، ويعترف بالفاحشة فيتطلب (٢) النبي - صلى الله عليه وسلم - العذر (٣) له بعد الإقرار والاعتراف، ويقول: " لعلك قبلت، لعلك لمست " حتى لا يجد سبيلا إلى الشك، ولا طريقا إلى الاحتمال، والسيد أيده الله عكس ما يلزم من الاقتداء برسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ورمى المغيرة بالزنى من غير مثنوية (٤) ولا حكاية، مع أن المغيرة منكر لذلك، ومدع للبراءة منه، ولم يتم نصاب الشهادة، وكان القدح على المغيرة بمعاصيه الظاهرة من حرب أمير المؤمنين أولى من الهجوم على الأمور الخفية المحتملة، وقد كان السيد منع من إمكان طريق صحيحة إلى ثبوت ما يجب العمل فيه بخبر الواحد، فليخبرنا كيف تيسر له العلم بصحة هذه القصة في الجملة، ثم كيف علم منها صحة الزنى عن المغيرة، وأحد الشهود الأربعة زياد بن أبيه، وهو فاسق تصريح.

فإن قلت: إنه شهد قبل ذلك، فاقبل من المحدثين مثل هذا في الرواية عن مروان ونحوه. على أن القصة في الجملة لم تثبت بطريق متفق

---

(١) ساقطة من (ش).

(٢) في (ب): فيطلب.

(٣) في (ش): بالعذر.

(٤) أي: من غير استثناء، يقال: حلف فلان يمينا ليسق فيها ثنيا ولا ثنوى ولا ثنية، ولا مثنوية، ولا استثناء،

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣/٢١٥

كله واحد، وأصل هذا كله من الثني، والكف، والرد، لأن الحالف إذا قال: والله لا أفعل كذا وكذا إلا أن يشاء الله غيره، فقد رد ما قاله بمشيئة الله غيره.." (١)

"فإن قلت: كيف غفل أبو داود عن هذا؟

قلت: هذا فيه احتمالان:

الأول: أن يكون أنسي هذه الأمور، وغفل عنها على سبيل السهو دون الجهل، وقد يسهو الإنسان عما يعلم، كما يسهو في صلاته، وغير ذلك، فطاح تقويه بهذا الحديث، وراجت عليه كما يجري مثل ذلك لكثير من كبار الحفاظ، والنحاة، والمتكلمين في كثير من المسائل، وكم من إمام في الفن يغلط في مسألة واضحة، وقد (١) تقدمت الإشارة إلى ذلك في المسألة الأولى.

الاحتمال الثاني (٢): أن يكون رأي في الحديث أمرين:

أحدهما: أن قريشا كانوا يأتون بصبيانهم إليه عليه السلام، فيمسح رؤوسهم (٣)، ويدعو لهم، وأنه أتي بالوليد، فلم يمسه، ولم يدع له (٤) هكذا من غير ذكر مكة، وهذا محتمل لا دلالة على بطلانه.

والأمر الثاني: ما في الحديث أن هذه القصة كانت يوم الفتح، وهذا باطل، لكن ليس يلزم من القطع ببطلان هذا أن نبطل الحديث كله، فمن الجائز أن يكون الحديث ممكن الصدق، ولكن الراوي وهم في ذكر يوم الفتح، وليس الوهم في تاريخ القصة يدل على بطلان القصة (٥) قطعا؛ ألا ترى أن كثيرا من المؤرخين يغلط في تاريخ القصص والوفيات، فيقول:

---

(١) " قد " ساقطة من (ش).

(٢) في (ش): " الثالث "، وكتب فوقها " الثاني " على الصواب.

(٣) في (ش): برؤوسهم.

(٤) في (ب): لأهله.

(٥) جملة " يدل على بطلان القصة " ساقطة من (ش).." (٢)

"إن قتل فلان وحربه (١) كان يوم فلان، وينكشف غلطه في التاريخ، ولا يلزم من ذلك أن ذلك الرجل ما قتل أصلا، ولا كان له حرب البتة. ويقوي هذا الاحتمال وجوه: -

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣/٢٥٣

(٢) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣/٢٧٠

أحدها: أن أحمد بن حنبل ذكر هذا الحديث مع إجماعهم على أنه من أعرف الناس بعلم الأثر وعلله، وما يتعلق به، وتكلم (٢) في وجه امتناع النبي - صلى الله عليه وسلم - من المسح على رأس الوليد.

وروى أحمد بن حنبل أن الوليد سلخ يومئذ، وأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تقذره، وأن الوليد منع بركته عليه السلام.

الوجه الثاني: أن هذا الحديث من مثالب الوليد، ومناقصه الدالة على خسته، فهو يبعد أن يكون كذبه، لأنه عليه لا له، بل يبعد أن يكون ما رواه إلا وهو معروف عند غيره، ولو استطاع كتمه لكتمه، ألا ترى أن أحمد بن حنبل روى أنه سلخ يومئذ وتقذره رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ وهذا لم يروه الوليد، فدل على أن الحديث مروي من غير طريقه، وأظن الوليد إنما ذكر هذا الحديث ليعتذر من (٣) ذلك بما زعمه من أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ما ترك المسح عليه إلا من أجل الخلوق الذي كان فيه، وهذا العذر تمويه لا يمضي لأمرين:

أحدهما: أن الخلوق لم يكن في جسده كله، وهو صغير لا ذنب عليه، فيزجره عليه السلام بذلك كما فعل مع عمار.

وثانيهما: أنه امتنع من الدعاء له، كما امتنع من لمس جسده،

---

(١) في (ش): وخروجه.

(٢) في (ش): ويتكلم.

(٣) في (ش): في.." (١)

"ومهما تكن عند امرىء من خليقة ... وإن خالها تخفى على الناس تعلم

وإنما أخبر - صلى الله عليه وسلم - بما حدث بعده، فما معنى قول السيد: إن ذلك يدل على أن في من يعدونه صحابيا عدلا من هو من المجروحين، فهذا السؤال -على زعمه- يتوجه على مذهب الزيدية والمعتزلة، وجميع الطوائف، فإن الآية والحديث يدلان على تجويز أن يكون في من يعده المعتزلة، والزيدية صحابيا عدلا من هو مجروح، بل هذا يتوجه على الصحابة، حيث قبل بعضهم بعضا قبل قيام القيامة، وقبل تبين هؤلاء الذين يظهر يوم القيامة جرحهم، وقد وقع اللعان على عهده - صلى الله عليه وسلم -، وقال للمتلاعنين: " الله يعلم أن أحدكما كاذب " (١)، فلم يلزم من ذلك إشكال في الإسلام، ولا تكلم في

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣/٢٧١

حكمهما أئمة السلف الأعلام؛ لسهولة الأمر في هذه المباحث الظنية، وكذلك المدعي مع المنكر، وسائر المتنازعين المعلوم كذب بعضهم، وإذا كان كلامه هذا في الصحابة مع أنهم خير القرون، فمن بعدهم أولى بأن يظهر يوم القيامة في كل أهل

= الطبقة الأولى من فحول الشعراء ص ٥١ و٦٤ مع امرىء القيس، والنابغة، والأعشى، ونقل عن أهل النظر أنه كان أحصفهم شعرا، وأبعدهم من سخف، وأجمعهم لكثير من المعنى في قليل من المنطق، وأشدهم مبالغة في المدح، وأكثرهم أمثالا في شعره. ويقال: كان ينظم القصيدة في شهر، ويهذبها في سنة، فكانت قصائده تسمى الحوليات، مات سنة ٦٠٩ م.

والبيت من جاهليته السائرة التي مطلعها:

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم ... بحومانة الدراج فالمتثلم

وهي في مدح الحارث بن عوف بن أبي حارثة، وهرم بن سنان بن أبي حارثة اللذين سعيا في الصلح بين عبس وذبيان.

وهو في " شرح القصائد السبع الطوال " ص ٢٨٩، و" الجمل " للزجاجي ص ٢٢٢، و" مغني اللبيب " (٥٣١).

و" من " في قوله: " من خليقة " زائدة، و" خليقة " في موضع رفع اسم " تكن "، وجملة " تخفى " مفعول ثاني " لخالها ".

(١) تقدم تخريجه في هذا الجزء ص ٢٥٦ ت (١).." (١)

"مشابهة المخلوقات جميعها (١).

قلت: يعني أنه لا يلزم من الوقف في تفسير آيات الصفات عدم الجزم بأن الله تعالى لا يماثل شيئا من المخلوقات، وذلك لأن قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] من المحكمات.

وقد ترك الشيخ سؤالا مشهورا للمتكلمين، وهو: أنه يجب في حكمة الله أن لا يخاطبنا بما لا نعرف معناه، وقد أجيب عن ذلك بأمور كثيرة تأتي إن شاء الله تعالى في آخر هذا الكتاب عند الكلام على التأويل، فلا نطول بذكره ها هنا، ومن أخصرها وأحلاها أنهم إن أرادوا أن الله تعالى لا يخاطبنا بما لا نفهم منه شيئا البتة، لا جملة ولا تفصيلا، فمسلم ولا يضر تسليمه؛ لأنا لم نحتج إلى القول به، وإن أرادوا أنه لا يجوز أن

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣/٢٩٥

يخاطبنا بما لا نفهمه تفصيلا، وإن فهمناه جملة فممنوع (٢)، فإنه قد ورد في كتاب الله تعالى مما يجب علينا الإيمان به، ذكر ما لا يفهم إلا جملة، وذلك أمور عديدة.

منها: معرفته سبحانه والإيمان به، ولا يصح إلا جملة، كما قال تعالى: ﴿ولا يحيطون به علما﴾ [طه: ١١٠].

ومنها: ملائكته، وكتبه، ورسله على العموم، والدار الآخرة، ولو لم يصح ذلك، لم يصح إيمان العجمي ببلاغة القرآن وإعجازه، ولا إيمان (٣) العامي بالمتشابه، ولوجب على عوام المسلمين أن يكونوا من الراسخين، وعلى الراسخين أن لا يتوقفوا في معنى شيء من كتاب رب

---

(١) في (ش): جميعا.

(٢) في (ش): ممنوع.

(٣) في (ب): والإيمان.." (١)

"القرآن على أن المراد بهم الإنذار، بل قد قصرهم على ذلك مبالغة، والآيات في ذلك لا تحصى، منها قوله تعالى حاكيا عن محمد - صلى الله عليه وسلم -: ﴿إن أتبع إلا ما يوحى إلي وما أنا إلا نذير مبين﴾ [الأحقاف: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد﴾ [آل عمران: ٢٠]، وقال تعالى: ﴿قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين﴾ [العنكبوت: ٥٠]، وقد أوضح الله الحجة بخلق العقول، ثم قطع الأعذار بالإنذار على ألسنة الرسل، والعلماء ورثة الأنبياء، وهذه نكتة نفيسة فتأملها.

الوجه الثاني: أنا نعلم وكل منصف (١)، أنه لو حضر النبي - صلى الله عليه وسلم - وحضرت المهرة من أئمة علوم الفلسفة، وأهل الدرية التامة بدقائق المنطق والكلام، وحضر أئمة علم الكلام من أهل الإسلام، وأرادوا المناظرة في الأدلة: أن أهل (٢) الكلام (٣) من المسلمين يكونون أحذق في المناظرة من رسول الله، وقد ذكر معنى هذا (٤) الإمام يحيى بن حمزة (٥) في بعض كتبه.

فإن قيل: إنه (٦) يلزم من هذا أن يكونوا أعلم من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ومن جميع الأنبياء، وهذا معلوم القبح والبطلان.

قلنا: معاذ الله أن يكون أحد أعلم بالله، وبالأدلة عليه، وبالعلوم

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٤٤/٣

(١) تحرفت في (ب) إلى: مصنف.

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) من قوله: " وحضر أئمة " إلى هنا ساقط من (ب).

(٤) في (ج): هذا المعنى.

(٥) " ابن حمزة " ساقط من (ش).

(٦) " إنه " ساقطة من (أ).." [1]

"الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه، أو الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد (١)، وذلك أنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك، وقدر مميز.

فالنافي إن اعتمد في ما ينفيه على أن هذا تشبيه، قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه، فهذا باطل، وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم، لزمك هذا في سائر ما تثبته، وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل الذي فسرتموه، فإنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له.

ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا المعنى مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة (٢) العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه مفسرا بمعنى من المعاني، ثم كل من أثبت ذلك المعنى، قالوا: إنه مشبه، ومنازعهم يقول: ذلك المعنى ليس هو من التشبيه، وقد يقرن بين لفظ التشبيه والتمثيل، وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة، فهو مشبه ممثل.

فمن قال: إن لله علما قديما، أو (٣) قدرة قديمة، كان عندهم مشبها ممثلا، لأن القدم عند جمهورهم هو أخص وصف الإلة، فمن أثبت له صفة قديمة، فقد أثبت له مثلا قديما، فيسمونه (٤) ممثلا (٥) بهذا

(١) تصحفت في (ش) إلى: بشديد.

(٢) في (ب): ضرورة.

(٣) في (ش): و.

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٩٦/٤

(٤) في (أ): " فيسموه "، وهو خطأ.

(٥) في (ج): مثلا.." (١)

"من الصفات؛ ما الفرق بين هذا وبين ما أثبته، إذا جعلت مجرد نفي التشبيه كافيا في الإثبات، فلا بد من إثبات فرق في نفس الأمر.

فإن قال: العمدة في الفرق هو السمع، فما جاء السمع به أثبته دون ما لم يجىء به.

قيل له: أولا: السمع هو خبر (١) الصادق عما الأمر عليه في نفسه، فما أخبر به، فهو حق من نفي أو إثبات، والخبر دليل على المخبر عنه، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه (٢)، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع.

إلى قوله: فيقال: كل ما نفى (٣) صفات الكمال الثابتة لله تعالى فهو منزه عنه، فإن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الآخر.

فإذا علم أنه موجود واجب الوجود بنفسه، وأنه قديم واجب القدم، علم امتناع العدم والحدوث عليه، وعلم أنه غني عما سواه، فالمفتقر إلى ما سواه في بعض ما تحتاج إليه نفسه (٤) ليس موجودا بنفسه، بل بنفسه وبـذلك الآخر الذي أعطاه ما تحتاج إليه نفسه (٥)، فلا يوجد إلا به، وهو سبحانه غني عن كل ما سواه، فكل ما نافى غناه، فهو منزه عنه، وهو سبحانه قدير قوي، فكل (٦) ما نافى قدرته وقوته، فهو منزه عنه، وهو

---

(١) في (ش): الخبر.

(٢) ساقطة من (ش).

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) في (ش): " بنفسه "، وفي " التدمرية ": " لنفسه ".

(٥) من قوله: " ليس موجودا " إلى هنا ساقط من (ش).

(٦) في (ش): وكل.." (٢)

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ١٥١/٤

(٢) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ١٦٥/٤

"ابن السماك: حدثنا حنبل، قال: جمعنا أحمد بن حنبل، أنا وصالح وعبد الله، وقرأنا عليه " المسند " ما سمعه غيرنا. وقال: هذا الكتاب: جمعته وانتقيته من أكثر (١) من سبع مئة ألف وخمسين ألفا (٢)، فما اختلف المسلمون فيه من حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فارجعوا إليه، فإن وجدتموه فيه، وإلا فليس بحجة.

قلت: في " الصحيحين " أحاديث قليلة، ليست في " المسند "، لكن قد يقال: لا ترد على قوله، فإن المسلمين ما اختلفوا فيها (٣)، ثم ما يلزم من هذا القول: أن ما يوجد فيه يكون حجة، ففيه جملة من الأحاديث الضعيفة مما يسوغ نقلها، ولا يجب الاحتجاج بها. وفيه أحاديث معدودة شبه موضوعة ولكنها قطرة في بحر (٤). وفي (٥) غضون " المسند " زيادات جمة لعبد الله بن أحمد.

قال ابن الجوزي: وله -يعني: أبا عبد الله- من المصنفات كتاب " نفي التشبيه " مجلدة، وكتاب " الإمامة " مجلدة صغيرة، وكتاب

= وثق منه، أو يقول: قال فلان، أو نحو ذلك، والذي عليه المحققون من أهل العلم وجوب العمل بها عند حصول الثقة بما يجده القارىء، أي: يثق بأن هذا الخبر أو الحديث بخط الشيخ الذي يعرفه، أو يثق بأن الكتاب الذي ينقل منه ثابت النسبة إلى مؤلفه الثقة المأمون، وأن يكون إسناد الخبر صحيحا.

(١) " من أكثر" ساقط من (ب).

(٢) " وخمسين ألفا " ساقط من (ب).

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) للحافظ ابن حجر رسالة رد بها على من ادعى أن في " المسند " أحاديث موضوعة وسمها بـ " القول المسدد في الذب عن مسند أحمد " وهي مطبوعة في الهند.

(٥) " في " ساقطة من (ب).." (١)

"سخونة الكواكب في هذا الباب: ولقائل أن يقول: الاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في تمام (١) الماهية، فلم (٢) لا يجوز أن يكون الكوكب والنار مشتركين في غاية السخونة، لكن الكواكب مخالفة في ماهيتها لماهية النار، فلأجل ذلك كانت النار التي عندنا شفافة إلى قوله في القسم الثاني في البسائط العنصرية: إنه لا يلزم من اشتراك الهواء والنار في الحرارة (٣) والرقة اشتراكهما في تمام الماهية.

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٤/ ٢٥٠

وقال في الباب الأول في تجوهر الأجسام من الجملة الثانية في الجواهر، في الرد على من قال: إن اختلاف الأعراض لا بد أن يكون لاختلاف صور (٤) مركوزة في تلك الأجسام، لأنها مشتركة في الجسمية ... إلى قوله: والاعتراض: لا نسلم اشتراك الأجسام بأسرها في الجسمية، إلى آخر كلامه.

قلت: وإنما اكتفي بعدم التسليم لذلك في جميع المواضع، لأن الخصم لم يأت بحجة بينة يقبح إنكارها إلا مجرد تخيلات، والامتناع في مثل هذا من التسليم أصح من الاستدلال، لأنه لا مجال للعقل في هذه المضايق، فالممتنع أسعد بالحق من المستدل لسلامته من دعوى ما لا يعلم وصدقه في عدم تسليمه (٥) حينئذ، ولأن استدلالهم في ذلك يرجع حاصله على اختلاف عباراتهم إلى أنهم لم يعلموا دليلا على اختلاف الأجسام، فوجب نفيه، وسيأتي إبطال هذه الطريقة، وأنه لم يقم عليها دليل، فالامتناع من تسليمها يكفي، إذ كان قولهم: إنها حجة مجرد دعوى.

وقال قبل هذا في هذا الباب في رد الحجة الثالثة من أدلة من زعم أن

---

(١) في (ب): دليل.

(٢) في (ب): ولم، وفي (ش): وإلا.

(٣) عبارة " في الحرارة " سقطت من (ش).

(٤) في (ش): صورة.

(٥) في (ب): التسليم.." [1]

"الجسم مركب من الهيولى والصورة.

وأما الثالثة، فهي بعد تسليم أن الفلك يستحيل عليه التغير في المقدار والشكل مبنية (١) على أن الأجسام متحدة في الطبيعة الجسمية، لكن ذلك مما لم (٢) يثبت بدلالة قاطعة.

وقال في " نهاية العقول " في الأصل الثالث في حدوث الأجسام في المسلك الأول من المسالك الثلاثة في سبب اختصاص الجسم بحيز (٣) مخصوص، وهو الحجة الأولى لخصوم أهل الأثر ما لفظه: قولكم: إن الجسمية أمر مشترك بين الأجسام.

قلنا: لا نسلم، والذي يدل على ذلك أنها لو كانت مشتركة بين أفراد الأجسام، لكانت شخصية (٤) كل واحد من الأجسام زائدة على جسميته، لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، لكن يستحيل أن تكون

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢٣/٥

شخصية الجسم المشخص زائدة على جسميته، فإن انضمام ذلك الزائد إلى الجسمية (٥) في الخارج يتوقف على حصول الجسمية في الخارج، وحصول الجسمية في الخارج يتوقف على (٦) شخصه الذي هو عبارة عن انضمام ذلك الزائد إليه، ويلزم من ذلك الدور، فثبت أن القول بكون الجسمية أمرا مشتركا بين أشخاص الأجسام يؤدي إلى هذا المحال، فيكون محالا.

لا يقال: المعقول من الجسمية إنما هو شغل الحيز، ومنع الغير أن يكون بحيث هو، وهذا القدر مشترك، لأنا نقول: ليس الشغل والمنع (٧) نفس

---

(١) في (ج): مثبتة.

(٢) في (ش): ما لا.

(٣) في (ب): تحيز.

(٤) في (أ) و (د): شخصيته.

(٥) من قوله: " فإن انضمام " إلى هنا ساقط من (ب).

(٦) من قوله: " حصول الجسمية " إلى هنا ساقط من (ج).

(٧) في (ش): والمنفي.." [1]

"الجسمية، بل حكم من أحكامها، ولا يلزم من الاشتراك في المؤثر الاشتراك في الأثر، ويدل عليه أمور ثلاثة:

أحدها: أن الذات حال الحدوث يجب افتقارها إلى الفاعل، وحالة البقاء يمتنع افتقارها إليه، مع أن الذات واحدة في الحالين، فإذا جاز أن ينقلب الشيء الواحد من الوجوب إلى الامتناع الذاتيين بحسب زمانين، فلأن يجوز (١) ذلك في المثلين أولى. وأيضا فلأن الجوهر الحادث مثل الباقي، ثم لا يلزم من تماثلهما تساويهما في صحة المقدورية، وامتناعها، فكذا ها هنا، وكذا العرض الذي لا يبقى يصح أن يحدث في زمان عدمه مثله، ولا يلزم من صحة حدوث مثله في ذلك الزمان صحة وجوده في ذلك الزمان، وكذا (٢) ها هنا.

الثالث: أن الممكن المعين يحتاج إلى مؤثر معين أو شرط معين، وعلة تلك الحاجة هي الإمكان، لأنا لو رفعنا الإمكان بقي إما الوجوب أو الامتناع، وهما مستغنيان عن المؤثر، ثم إن الإمكان (٣) مشترك بين

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٥/٢٤

الممكنات، ولا يلزم من اشتراكها في الإمكان اشتراكها في الحاجة إلى ذلك المؤثر المعين، أو إلى ذلك الشرط المعين، لأن أكثر الطوائف أثبتوا مؤثرا غير الله تعالى، فإن بعضهم زعم أن العبد موجد، وبعضهم أثبت معاني توجب أحوالا، وبعضهم أثبت طبيعة وعقلا ونفسا.

ثم إن سلمنا أنه لا مؤثر إلا الواحد، ولكن لا نزاع في كثرة الشروط إذ الجوهر شرط العرض، والحياة شرط العلم، وذلك مما لا خلاف فيه بين

---

(١) في (أ) و (د) و (ش): " فلأن لا نجوز "، والمثبت من (ب) و (ج) وجاء في هامش (أ) ما نصه: صوابه فلأن نجوز، والتصويب مبني على ثبوت " لا " النافية، وهي غير ثابتة في الأصل، بل مصحح عليها في هامش الأصل والتصويب عليه.

(٢) في (ب) و (د) و (ش): فكذا.

(٣) من قوله: " لأنا لو رفعنا " إلى هنا ساقطة من (ب).." (١)

"العقلاء. ومعلوم أن حاجة المشروط إلى الشرط لإمكانه، والشرط علة لصحة المشروط، ومع أنه لا (١) يلزم من احتياج صحة ذلك المشروط إلى ذلك الشرط احتياج كل صحة إلى ذلك الشرط، فثبت أنه لا يلزم من الاشتراك في المقتضى الاشتراك في الحكم.

ثم إن سلمنا أن الاشتراك في السبب يقتضي الاشتراك في الحكم (٢)، ولكن متى؟ إذا فقد الشرط، أو إذا (٣) وجد مانع، أو إذا لم يكن كذلك، الأول ممنوع، والثاني مسلم بيانه. وهو أن الأشياء المتماثلة في تمام الماهية لا بد وأن تكون متمايزة تشخيصاتها وتعييناتها (٤)، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فإذا تشخيص كل شخص يكون زائدا على ماهيته (٥)، ولأن المتصور من هذا الجسم لا يصح أن يكون محمولا على كثيرين، مع أنا نعلم بالضرورة أن المتصور من الجسم داخل في المتصور من هذا الجسم، فعلمنا أن المتصور من هذا الجسم (٦) دخل (٧) فيه مفهوم زائد على المتصور من الجسم، وإذا ثبت ذلك، ظهر أن تعين كل شخص زائد على حقيقته، وإذا كان كذلك، فمن المحتمل أن تكون شخصية الشخص المعين من الأجسام المتماثلة تكون شرطا لاقتضاء الجسمية للحصول في ذلك الحيز، أو تكون شخصية الجسم الآخر مانعة من ذلك الاقتضاء، وإذا كان كذلك، لم يلزم من اشتراك الأجسام في تمام الجسمية، وكونها موجبة الحصول في الحيز المعين اشتراك كل الأجسام في ذلك، وبهذا التقدير يتبين أن المقدمة المشهورة

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢٥/٥

من أن المتماثلات يجب استواؤها في جميع اللوازم مقدمة ضعيفة.

---

(١) ساقط من (ب).

(٢) من قوله: " ثم إن سلمنا " إلى هنا ساقط من (ب).

(٣) في (ب): وإذا.

(٤) في (ب): شخصياتها وتعيينها.

(٥) في (ش): ماهية.

(٦) من قوله: " لا يصح " إلى هنا سقط من (ش).

(٧) من قوله: " داخل في المتصور " إلى هنا سقط من (ج).." (١)

"عليه كراهية للتطويل (١)، بسياق كل كلام على انفراده.

فأقول: قال الإمام المؤيد بالله يحيى بن حمزة في مقدمات " التمهيد "، وفخر الذين الرازي في مقدمات " نهاية العقول "، واللفظ له: الفصل (٢) السابع في تزييف الطرق الضعيفة، فالأولى: أنهم متى حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة، قالوا: إنه لا دليل عليه، وما لا دليل عليه، فيجب (٣) نفيه، أما بيان أنه لا دليل عليه، فإنما يثبتونه بنقل أدلة المثبتين لذلك الشيء، ثم ببيان فسادها وضعفها، وقد يقيمون الدلالة على حصر وجوه الأدلة، ثم يكتفون في بيان انتفائها بعدم وجدانهم لها، والأول أولى، لأنه إذا كان لا بد في آخر الأمر من التعويل على عدم الوجدان، فلأن نتمسك به ابتداء حتى نسقط عن أنفسنا بيان حصر وجوه الأدلة أولى.

قلت: يعني لأنه لا دليل لهم على انحصار الأدلة في طريقة الحصر والسبر إلا عدم الوجدان.

قال: وأما بيان أن ما لا دليل عليه وجب نفيه، فهم يثبتونه من وجهين:

الأول: أن تجويز ما لا دليل عليه يلزم منه القدح في العلوم الضرورية والعلوم النظرية، وما أدى إليه يجب أن يكون فاسدا.

بيان أدائه إلى القدح في العلوم الضرورية (٤) أنا إذا جوزنا إثبات ما لا دليل عليه يلزم تجويز أن يكون بحضرتنا جبال شامخة وأصوات هائلة، ونحن لا ندركها، لأن الله خلق في عيوننا ما يعارض إدراكها، ولعل لكل واحد منا ألف رأس، إلا أنه قام بالعين ما يمنع إدراك ما عدا الواحد منها، وإن لم نقم دليلا (٥)

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢٦/٥

(١) في (ش): التطويل.

(٢) ساقطة من (ش).

(٣) في (ب) و (ش) و (ج): وجب.

(٤) من قوله: " والعلوم النظرية " إلى هنا ساقط من (ش).

(٥) في (ب): " يقم دليلا "، وفي (ش) و (ج): " يقم دليل ".." (١)

"على إثبات المانع، وبيان أدائه إلى القدح في العلوم النظرية: أنا إذا استدللنا بدليل على شيء، فإذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه، فلعل في مقدمات ذلك الدليل غلطا لم نقف عليه نحن ولا غيرنا، ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين، فإذا لا بد من دفع هذا التجويز، ودفعه لو كان بدليل آخر، لكان الكلام فيه كالكلام في الأول، فيلزم منه حاجة كل دليل إلى دليل آخر، لا إلى نهاية، وذلك محال، فإذا لو لم نقطع بنفي ما لا دليل على ثبوته، لم يمكنا أن نجزم بصحة الدليل، فثبت أن تجويزنا ما لم تقم الدلالة على ثبوته يؤذن بالقدح في الضروريات والنظريات. زاد الرازي.

الثاني: أن الأمور التي لم يدل الدليل على ثبوتها غير متناهية، فلو جاز إثبات ما هذا شأنه، لزم إثبات أمور لا نهاية لها، وذلك محال، فهذا تقرير هذه الحجة، وهي عندي ضعيفة جدا.

ثم اتفقا في رد الشبهة، فقالا: قولكم في المطلوب المعين: إنه لا دليل عليه، تعنون به أنكم لم تعرفوا دليل ثبوته، أو تعنون أنه ليس في نفس الأمر عليه دليل.

فإن عنيتم (١) به الأول، كان حاصل كلامكم (٢) أن الشيء الفلاني لم نعرف على ثبوته دليلا، وكل ما لا (٣) نعرف على ثبوته دليلا وجب نفيه، وعلى هذا التقدير تكون المقدمة الأولى خفية، لكن المقدمة الثانية ظاهرة الفساد، لأنه لو كان عدم علم الإنسان بدليل ثبوبت الشيء دليلا على عدم ذلك الشيء، لزم من هذا أن يكون العوام كلهم جازمين بنفي الأمور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها، ولزم كون المنكرين لوجود الصانع، والتوحيد، والنبوة (٤)، والحشر

(١) في (أ): " عينتم "، وهو تحريف.

(٢) في (ش): الكلام.

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٥/ ٣١

(٣) في (ش): لم.

(٤) في (أ): والنبوءة.." [١]

"عالمين، لكونهم (١) غير عالمين بأدلة ثبوت هذه الأشياء، بل يلزم أن يكون الإنسان كلما كان أقل معرفة بالدلائل أن يكون أكثر علما. وفساد هذا أكثر من أن يحتاج فيه إلى الإطناب.

وإن عنيتم به الثاني، كان معنى كلامكم أن (٢) الشيء الفلاني لا دليل على ثبوته في نفس الأمر، وكل ما كان كذلك وجب نفيه، وعلى هذا التقدير تكون هذه (٣) المقدمة الثانية صحيحة، لكن المقدمة الأولى لا تتقرر (٤) بتزييف أدلة المثبت (٥) له لأنه من الجائز أن يكون على ثبوت ذلك الشيء دليل وإن لم يقف المثبت له على ذلك الدليل هنا.

وبالجملة لا يلزم من الوجوه التي تمسك بها المثبت في إثبات ذلك الشيء ألا يكون (٦) على إثبات ذلك دليل غير معلوم للمثبت.

ثم إن سلمنا أنه لا دليل عليه في الحال، ولكن من الجائز أن يوجد بعد ذلك ما يدل عليه، وهو إخبار الشرع عنه، ومعلوم أن خبر الشارع عن ثبوت الشيء يفيد العلم به، إذا كان لم يتوقف العلم لكون الشارع صادقا على العلم به. فما دام يبقى احتمال أن يخبر الشارع عن ثبوته، استحال الجزم بعدمه، ولولا صحة هذه الطريقة (٧) لزمنا أن نقطع بعدم وقوع هذه الممكنات التي لا طريق إلى العلم بوقوعها إلا إخبار الشرع، نحو مقادير السماوات والأرض والكواكب، وأحوال الجنة والنار، ومقادير الثواب والعقاب، وحصول الملائكة

---

(١) في (ش): بكونهم.

(٢) ساقطة من (ش).

(٣) ساقطة من (ش).

(٤) في (ب): تقرر.

(٥) في (ش): المثبتين.

(٦) في (ش): إلا أن يكون.

(٧) في (ش): الطريق.." [٢]

---

[١] العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٢/٥

[٢] العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٣/٥

"والجن عندنا، ثم وإن سلمنا أنه لا دليل على ثبوته في الحال والاستقبال، فلم قلتم بأن ما كان كذلك وجب نفيه؟

قوله: يلزم من تجويزه القدح في العلوم الضرورية.

قلنا: العلم بعدم الجبل بحضرتنا (١)، وبعدم الرؤوس الكثيرة للشخص الواحد، مما يكون متوقفا على العلم بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه أو لا يتوقف، فإن كان متوقفا، لم يكن حصول العلم بأنه لا جبل بحضرتنا إلا بعد العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، ويلزم من ذلك محذوران:

أحدهما: أنه إذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتنا متوقفا على العلم بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه، وهذا القائل قد بنى قوله على أن ما لا دليل عليه وجب (٢) نفيه، على أن القدح فيه يفضي إلى كون الجبل بحضرتنا، فحينئذ يلزم الدور.

وثانيهما: أنه إذا كان العلم بعدم الجبل بحضرتي موقوفا (٣) على العلم بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه، فحينئذ يكون عدم الجبل بحضرتي علما نظريا مستفادا من دليل، فلا يلزم من القدح فيه القدح في العلم الضروري. وأما إن لم يكن العلم بعدم الجبل بحضرتي موقوفا على العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، لم يلزم من عدم العلم بأن " ما لا دليل عليه وجب نفيه " زوال العلم بأن لا جبل بحضرتنا، فإن (٤) ما لا يتوقف حصوله على حصول غيره لم يلزم من عدمه عدمه.

وأما قوله: يلزم منه القدح في العلوم النظرية لاحتمال أن يكون هناك غلط غير معلوم.

---

(١) في (ب) و (ش): " بحضرتي "، وكتب فوقهافي (أ): " تي ".

(٢) في (ب): يجب.

(٣) في (ش): متوقفا.

(٤) في (ش): وأما.." [1]

"قلنا: قد بينا أن الدليل إنما يفيد (١) العلم إذا كان (٢) مقدماته بديهية ابتداء، أو تكون بديهية (٣) اللزوم عن البديهي ابتداء (٤)، فعلى (٥) هذا إنما نحكم بصحة النتيجة عند العلم بصحة المقدمات، لا عند عدم العلم بفسادها، فأين أحد البابين عن الآخر. انتهى ها هنا كلام الإمام يحيى بن حمزة –عليه السلام– وزاد الرازي:

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٤/٥

وأما قوله: ما لا دليل على ثبوته (٦) لا نهاية له، فلو جاز إثبات (٧) ما هذا شأنه، لزم إثبات ما لا نهاية له.

قلنا: إن قام دليل قاطع على استحالة (٨) وجود ما لا نهاية له، لم يلزم من الجزم بعدم ما قام الدليل على امتناع حصوله الجزم بعدم ما لم يقم الدليل على امتناع حصوله لظهور الفارق، وإن لم يقم دليل على امتناع حصوله (٩)، لم يمكنا (١٠) القطع بعدم حصوله (١١)، فالحاصل أنهم قاسوا عدم حصول الشيء على عدم حصول ما لا نهاية له، ونحن نقدح في هذا القياس، إما بإظهار الفارق، أو بمنع الحكم في الأصل، وبنحو هذا يجاب على من قال منهم: إنهم لا يقولون بأن ذلك حجة إلا حيث يؤدي عدم الاحتجاج به إلى المحال،

(١) في (ش): يفيد نفيه.

(٢) في (ش): كانت.

(٣) في (ب): بديهته.

(٤) ساقطة من (ش).

(٥) في (ب): وعلى.

(٦) في (ش): ثبوت ما.

(٧) ساقطة من (ش).

(٨) في (أ): استحال.

(٩) من قوله: " الجزم بعدم " إلى هنا ساقط من (ش).

(١٠) في (ش): يمكن.

(١١) عبارة " لم يمكننا القطع بعدم حصوله " ساقطة من (ب).." (١)

"أو نحو ذلك، فيجاب عليه بوجوه:

أحدها: أنه إذا لم يحتج به إلا في نحو (١) ذلك، جاز أن لا تكون الحجة (٢) إلا في لزوم المحال من بطلانه، لأنه يلزم من ارتفاع أحد النقيضين حصول الآخر، وهذا انتقال من موضع الخلاف الذي لم يثبت فيه برهان إلى موضع الوفاق، وهذا مثل من يحتج بدليل ظني في موضع القطع، فإذا نوقش في ذلك، قال:

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٥/٥

إني لا أحتج به إلا مع دليل قاطع.

وثانيها: أن ذلك يؤدي إلى أن تكون المقدمة الكبرى (٣) في البرهان جزئية، وذلك لا ينتج، فإنك متى قلت: هذا الأمر لا دليل عليه (٤)، وبعض ما لا دليل عليه، يجب نفيه، فيجب نفي هذا، كنت مثل من يقول: العالم متغير وبعض المتغير محدث، فالعالم محدث.

وثالثها: أنهم إذا اعترفوا بأن ذلك غير حجة دائمة، فقد اعترفوا بأنه غير حجة في نفسه وهو المراد، والله أعلم، بل ربما رجع كلامهم في هذا إلى ما تقدم من امتناع تجويزنا الجبل (٥) عندنا فتحرر (٦) ما قال الرازي.

ثم إن سلمنا أن ما ذكروه يقتضي أن ما لا دليل عليه وجب نفيه، ولكنا نقول: لو لزم من نفي دليل الثبوت الجزم بالعدم، للزم منه أيضا الجزم بالوجود، وذلك متناقض، وما ينتج المتناقض (٧) كان باطلا، فإذا هذه الطريقة باطلة.

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) في (ش): حجه.

(٣) في (ش): الأولى.

(٤) ساقطة من (ش).

(٥) في (ب): " الجبال " وهو خطأ.

(٦) في (ب): " فتحرروا " وهو خطأ.

(٧) في (ج): " المنتقض "، وفي (ش): التناقض.." [1]

"بيان ما ذكرنا من وجهين:

الأول: هو أن جزم (١) النافي بالنفي أمر ثبوتي، فإما أن يلزم من عدم الجزم بالنفي الجزم بالثبوت أو لا يلزم، فإن لزم (٢)، فنقول: كما لم يوجد ما يقتضي ثبوت المطلوب، لم يوجد ما يقتضي الجزم (٣) بالنفي، فليس الاستدلال بعدم دليل ثبوت الشيء على ثبوت الجزم بانتفائه بأولى من الاستلال بعدم دليل ثبوت الجزم بالنفي على حصول المطلوب.

وإما أن تحصل (٤) الدلالتان معا، فحينئذ يلزم منه الجزم بالثبوت والعدم، وهو محال، وإما أن لا يحصل

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٦/٥

واحد منهما، فيكون ذلك (٥) اعترافا بأن عدم دليل الثبوت لا يقتضي الجزم بالنفي، وأما إن كان لا يلزم من عدم الجزم بالنفي (٦) الجزم بالثبوت، فذلك إنما يكون إذا كان بينهما واسطة، وإذا كان كذلك، لا يلزم من عدم ما يقتضي الجزم بالثبوت (٧) الجزم بالنفي لاحتمال القسم الثالث، وهو عدم الجزم أصلا وحصول التوقف.

قلت: وهذا الوجه هو المعتمد، وفيه كفاية لما يظهر في الوجه الثاني من (٨) قبيل المعارضة دون التحقيق.

قال الرازي: الثاني: سلمنا هذا، ولكن، إن جاز (٩) أن يستدل بعدم دليل

---

(١) في (ش): رجم.

(٢) في (ب): يلزم.

(٣) في (ب) و (ش) ثبوت الجزم.

(٤) في (ب): يحصل.

(٥) ساقطة من (ب).

(٦) من قوله: " وأما إن كان " إلى هنا ساقطة من (ش).

(٧) في (ش): وأما إن كان لا يلزم من عدم ..

(٨) في (ب) و (ش): أنه من.

(٩) في (ش): إن سلمنا جاز.." [1]

"الثبوت على النفي، جاز أن يستدل بعدم دليل (١) النفي على الثبوت، فيلزم من ذلك الجزم بالإثبات والنفي معا، وهو محال.

لا يقال: فرقا بينهما من وجوه أربعة:

أحدها: هو أن دليل النفي إما أن يعني به عدم دليل الثبوت، أو يعني به وجود دليل النفي. فإن عنى به الأول، كان عدم دليل النفي عبارة عن عدم دليل الثبوت، وهو نفس دليل (٢) الثبوت، فيكون حاصله الحكم بالإثبات لوجود دليل الثبوت، وذلك لا نزاع فيه، وإن عنى به الثاني، لم يلزم من عدم ما ينفي وجود الشيء حصول ذلك الشيء لاحتمال حصول عدمه بالطريق الأول، وهو عدم المثبت.

وثانيها: أن دليل كل شيء على حسب ما يليق به، فدليل الثبوت يجب أن يكون ثبوتيا، ودليل النفي يجب

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٥/٣٧

أن يكون عدميا.

وثالثها: إذا لم نجد على (٣) إنسان ما يدل على نبوته، قطعنا (٤) إنه ليس بنبي، وليس إذا لم نجد عليه ما يقدح في نبوته يقطع بكونه نبيا.

ورابعها: أنا لو نفينا ما لم يوجد دليل ثبوته، لزم نفي أمور غير متناهية، وهو غير ممتنع، أما لو أثبتنا ما لم يوجد دليل عدمه، لزم (٥) إثبات ما لا نهاية له، وذلك ممتنع، فظهر الفرق، لأنا نقول: أما الأول، فهو معارض بمثله، لأن من قال في الشيء المعين: إنه لا دليل على ثبوته، فيقال: إن دليل الثبوت قد يراد به عدم دليل العدم، وقد يراد به ما يقتضي نفس الثبوت، فإن عنيت الأول،

---

(١) من قوله: " الثبوت " إلى هنا ساقط من (ش).

(٢) في (ش): ذلك.

(٣) سقطت من (ش).

(٤) في (ش): وطعنا.

(٥) في (ب): لزمه.." (١)

"كان معنى قولك لم يوجد دليل الثبوت، أنه قد عدم دليل الثبوت، أنه قد عدم دليل الثاني، وذلك هو نفس وجود (١) دليل العدم، فيكون حاصله الحكم بالنفي لوجود ما يقتضي دليل النفي، وذلك غير هذه الطريقة، وإن عنيت الثاني، لم يلزم من عدم ما يقتضي الثبوت إلا يكون الثبوت حاصلا لاحتمال أن يحصل بواسطة الطريق الثاني، وهو عدم دليل العدم.

وأما قوله: دليل كل شيء بحسب ما يليق به.

قلنا: هذا كلام إقناعي، ثم إنه باطل، لأنا توافقنا على أنه يجوز الاستدلال بعدم شيء على ثبوت شيء آخر، بل ذلك هو الحق، فإنه يلزم من ارتفاع أحد النقيضين القطع بحصول النقيض الآخر (٢).

قوله: إذا لم يجد إنسان ما يدل على نبوته، قطعنا أنه ليس بنبي.

قلنا: لا نسلم، بل إنما نقطع بذلك لقيام الدلالة القاطعة على أنه لا نبي بعد محمد - صلى الله عليه وسلم -، ولولا ذلك لما قطعنا به.

قوله: لو نفينا ما لم يوجد دليل ثبوته، لزمنا نفي ما لا نهاية له، ولو أثبتنا وجود ما لا دليل على نفيه، لزمنا

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٨/٥

إثبات ما لا نهاية له.

قلنا: نحن لا (٣) ندعي أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت (٤) طريق مستقيم، بل نقول: إنه لا فارق في العقل بين الاستدلال لعدم دليل الثبوت على النفي وبين الاستلال بعدم دليل النفي على الثبوت، ولكن ذاك محال لوجوه: منها ما ذكرتم أنه يلزم منه إثبات ما لا نهاية له، فيكون ما ذكرتموه باطلا، وهذا إنما يتمشى لو دللنا على أنه يلزم من أحدهما الآخر، أما لو لم يدل

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) في (ش): ثبوت.." (١)

"لعباده الكفر، وأنه (١) يرضى الشكر، وقال تعالى بعد ذكر (٢) كثير من القبائح ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها﴾ [الإسراء: ٣٨] وقد أجمعت (٣) الأمة على أن المعاصي تسمى مكروهة ومسخوطة، ثم لم يرد شيء من الكتاب والسنة معارض لهذه الآيات في (٤) الجانبين معارضة صريحة (٥) تقتضي أن الله تعالى يريد ما يعلم أنه لا يكون، أو تقتضي أنه يحب شيئا من القبائح، أو يكره شيئا من الحسنات، فالمتجه (٦) في الجمع بينهما أن ما أحبه الله عز وجل من الأعمال، فإنما الواجب أن يقع منه ما أراد وقوعه عند أهل السنة كمن (٧) أحب من العاملين، وما كره من الأعمال، فالواجب أن لا يقع منه ما أراد عدم وقوعه دون ما لم يرد العصمة عنه لحكمة، كمن سخط من العاملين، فإنه يلزم من إرادته وجودهم لحكمة أن يحبهم وأن لا يسخطهم، وسيأتي زيادة بيان لذلك.

فلذلك فرق أهل الحديث والأثر وأتباع السنن بين الإرادة والمشيئة. وبين المحبة والرضا، وقرروا النصوص في عموم نفوذ المشيئة والإرادة، وخصوص تعلق المحبة والرضا وهو الصواب كما يتضح إن شاء الله تعالى، ويتضح أن هذا كلمة إجماع بين أهل البيت عليهم السلام في القرون الثلاثة التي هي خير القرون مع إجماع أهل السنة عليه من أهل البيت وغيرهم إلى الآن، ولا يزالون على ذلك إلى يوم القيامة، كما ورد في البشرى (٨) النبوية الصادقة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام.

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٩/٥

(١) في (أ) " فإنه.

(٢) مكان قوله: " وقال تعالى بعد ذكر " بياض في (أ).

(٣) في (ش): واتفقت.

(٤) في (ش): من.

(٥) في (أ): صحيحة.

(٦) في (ش): فالمتخير.

(٧) في هامش (ش): ممن.

(٨) يشير إلى الحديث: " لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك " لفظ مسلم (١٩٢٠) من حديث ثوبان.." [١]

"ولأن السمع ورد بتعليل الأعمال بالإيمان، كما قال بعد آية الظهار: ﴿ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله﴾ [المجادلة: ٤]، وقال بعد ذكر الحج أو بعض مناسكه نحو ذلك.

قالت المعتزلة: لا فرق بين الرضا والمحبة، والإرادة والمشيئة في حق الله تعالى، فيلزم من تجويز إرادته تعالى لوقوع المعاصي تجويز محبته لها، ورضاه بها، والنصوص تأباه وتمنعه، والعقل كذلك، وهذا أكثر ما حمل المعتزلة على تأويل آيات المشيئة.

والجواب: أن هذا غير لازم على جميع المذاهب.

أما الأشعرية: فقد تقدم أنهم قد منعوا من تعلق إرادته تعالى بأفعال العباد خيرها وشرها، وقالوا: إن محبته ورضاه لا تعلق إلا بالطاعات، وإن معناهما هو الإرادة لا سوى، ومتعلقها فعله سبحانه الذي هو الثناء والثواب والأمر والوعد، وكراهته وغضبه وسخطه لا تعلق إلا بالمعاصي، وهي ترجع إلى الإرادة أيضا، ومتعلقها فعله سبحانه الذي هو الذم والعقاب والنهي والوعيد كما مر تقريره.

وقد يجيب من يجهل هذا التحقيق بأجوبة أخر، كما يأتي في كلام الجويني (١)، والتعرض لذكرها يطيل اللجاج، ويوسع دائرة الحجاج، وهذا أنفع الأجوبة وأقطعها، وأوجعها للخصوم وأنجعها.

وقد مرت الحجة على امتناع تعلق الإراده بفعل الغير، وأن التي تعلق بذلك هي المحبة لا الإرادة.

والحجة على ذلك عقلية جلية، وليس في السمع ما يعارضها لأن مفعول المشيئة في الآيات محذوف، وتقديره. غير متعين، مثاله: قوله تعالى: ﴿لمن شاء منكم أن يستقيم (٢٨) وما تشاءون إلا أن يشاء الله

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٧٣٢/٥

رب العالمين﴾ [التكوير: ٢٨ - ٢٩] فيمكن

---

(١) انظر " الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد " ص ٢٣٧ فما بعدها.." [1]

"وحقيقة، ذلك أنها مرادة لا سوى، فكما أن هذا يمتنع لفقد قرينة التجوز وهي النهي، وفقد ملزوم هذه الألفاظ وهو الذم والعقاب، فكذلك العكس.

وأوضح من هذا أنه يصح عند الأشعرية تسمية المؤمن محبوبا مجازا يرجع في الحقيقة عندهم إلى الإرادة، ولا يصح أن يسمى مسخوطا مجازا، وعكسه الكافر يسمى مسخوطا مجازا، ولا يسمى محبوبا مجازا مع أن هذه الألفاظ كلها راجعة إلى الإرادة، ولكن تختلف أسماؤها لاختلاف معانيها ومتعلقاتها.

ولو صح تسمية الكفر محبوبا لله مرضيا مجازا، لصح تسمية الكفار أولياء الله وأحباءه مجازا، لأنه أراد وجودهم لحكمة كما أراد وجود أسباب معاصيهم لحكمة.

وقد صح بالنصوص النبوية الصحيحة الشهيرة أن الله تعالى يفرح بتوبة عبده، وأنه أشد فرحا بها من العبد إذا وجد راحلته عليها متاعه وسقاؤه بعد أن أضلها في أرض فلاة، وأيس من وجدانها، وألقى نفسه ليموت، فبينا هو كذلك إذا أقبلت راحلته عليها متاعه وسقاؤه، فالله أشد فرحا بتوبة عبده من ذلك براحلته (١).

وبالإجماع يمتنع التجوز بمثل هذا في فرحه بمعصيته، وفرح الرب عز وجل هذا لا يدل على تقدم عجز عن هداية العبد كما ظنته المعتزلة، ولا بد للمعتزلة من تأويله كما يتأولون الغضب والمحبة، وأهل السنة يثبتونه كما ورد من غير تشبيه، والعبد العاجز يفرح بحسنته، ولا يلزم من فرحه تقدم عجزه، فكيف يلزم ذلك من فرح القادر على كل شيء سبحانه وتعالى.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٣٠٩)، ومسلم ٢٧٤٧١) من حديث أنس بن مالك.

وأخرجه البخاري (٦٣٠٨)، ومسلم (٢٧٤٤)، والترمذي (٢٤٩٧) و (٢٤٩٨) من حديث ابن مسعود.

وأخرجه مسلم (٢٧٤٦) من حديث البراء بن عازب.." [2]

"التي يستحق بها الثناء والثواب، ويلزم من لم يقبلها حصول الذم والعقاب، وهي الهداية التي تكرر وصف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالحرص عليها، والعجز عنها، والرغبة إلى الله تعالى فيها،

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٩٥/٥

(٢) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٤٠٥/٥

والمبالغة في طلبها بعبارات متنوعة وصيغ مختلفة كقوله عز وجل: ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾ [القصص: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين﴾ [الشعراء: ٣]، وقوله: ﴿أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون﴾ [فاطر: ٨]، وقوله: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين (٩٩) وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون﴾ [يونس: ٩٩ - ١٠٠].

وأمثال هذه السياقات مما يدل على أن الله عز وجل لو شاء لحصل منهم المطلوب، ولكنه لم يشأ ذلك لبالغ حكمته التي عجز عن دركها أذكياء النظار، وعشيت عن أنوارها المضيئة منهم الأبصار، وفيها قال الله عز وجل: ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وفي جواب: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها﴾، قال: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ٣٠].

ومن ذلك ما حكاه الله عن المشركين من قولهم: ﴿لو شاء الله ما أشركنا﴾ [الأنعام: ١٤٨] مع قوله: ﴿ولو شاء الله ما أشركوا﴾ (١) [الأنعام: ١٠٧]، وقوله: ﴿قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ [الأنعام: ١٤٩] المعلوم (٢) أن هذه الهداية هي التي ينتفعون بها لا الإكراه الذي يمنع نسبة الفعل إلى المكره، ولا يغني عنه شيئا.

وكذلك قوله عز وجل: ﴿ولو شاء الله ما أشركوا﴾ [الأنعام: ١٠٧] أي:

---

(١) من قوله: " مع قوله " إلى هنا ساقط من (ش).

(٢) في (ش): فمعلوم.." [١]

"التقدير في هذه الآية: أمرنا مترفيها بالطاعة، ففسقوا، وحذف المفعول اتكالا على ما يقتضيه الأمر من الطاعة، وعلى مناقضة الفسوق للأمر، كما تقول: أمرته فعصاني، فإنه يعلم أن المراد: أمرته أن يطيعني فعصاني، وكلام المرتضى في هذا الموضع قوي جدا، كما أن كلام الزمخشري فيه ساقط جدا، فيقضي العجب من نسيان الزمخشري في آية المشيئة لفساد تقدير لم يقم عليه من الكلام قرينة ولا دل عليه دليل.

وثانيها: أن الآية تقتضي ترتب مشيئة المكلفين على مشيئة الله تعالى ترتب المشروط على الشرط، والمسبب على السبب ولا يستقيم ذلك على تقدير الزمخشري.

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٤٣/٦

أما في حق من يشاء الاستقامة، فلأن اللطف لا يلزم من تخلفه عنده تخلف مشيئة الاستقامة ممن يشاؤوها، ولا يلزم أيضا من وجوب وجوده وجودها منهم، ومثل هذا لا يصلح أن يرتب على حصوله (١) مشيئتهم.

وأما في حق من لا يشاء الاستقامة، فلأن الإكراه نسبة مشيئة الاستقامة إليهم، لأنه يسلبهم صفة المدح بها والوصف بالاستقامة التي أمر بها في قوله تعالى: ﴿فاستقم كما أمرت﴾ [هود: ١١٢] والتي مدح الله بها ورتب الجزاء عليها في قوله: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا﴾ [فصلت: ٣٠] فلا يصح نسبتها إلى المكره لا حقيقة ولا مجازا.

أما الحقيقة: فظاهر.

وأما المجاز: فلعدم العلاقة الظاهرة ها هنا المقتضية لتشابه المجبور على الاستقامة والمختار لذلك، فإن هذه الأسماء التي في الاستقامة في هذا الموضع، والهدى والرفعة في غير هذا الموضع معدومة عند القهر والعدم منقطعة التشبيه، ولو جاز وصف المجبورين بذلك لجاز وصف الممسوخين قردة وخنازير

---

(١) في ش: حصول.." (١)

"الحق، وأما أن تحمل المشيئة المستثناة على مشيئة القسر والإلجاء، فهو باطل بما تقدم.

ونزيد هنا وجها آخر وهو أنه يقتضي أن الله عز وجل أخبر المخاطبين من الكافرين أنهم لا يؤمنون خبرا مقطوعا عن الاستثناء، وخبره سبحانه واجب الصدق، فلو آمنوا بعد ذلك، كان إيمانهم تكذيبا لخبره سبحانه، فيستحيل -والحال هذه- منهم الإيمان بصدق الله ورسوله، ويكون في تصديقه تكذيبه -تعالى عن ذلك- وهذا باطل، وما أدى إليه، فهو باطل، فيلزم من ذلك بطلان التكليف أو تكليف ما لا يطاق، وليس هذا مثل قوله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن﴾ [هود: ٣٦] لأنه خطاب لنوح، لا للمشركين، فكأنه بمنزلة علم السابق المحجوب عن المكلفين، والفرق بينهما واضح، فإنه يبقى الابتلاء مع جهلهم بذلك، ولا يبقى مع علمهم به، وقد أشار إليه ابن الحاجب في " مختصر المنتهى ".

وأما قوله في أبي لهب: ﴿سيصلى نارا ذات لهب﴾ [المسد: ٣] فجعله ابن الحاجب مثل خبر نوح، كأنه التزم عدم بلوغه أبا لهب، وهو ممكن، وفيه بعد، ويمكن عندي في ذلك أنه خرج مخرج الوعيد لا مخرج الخبر المحض عن الكائن في الاستقبال، وكل ما خرج مخرج الوعيد، فإنه مشروط بعدم التوبة كوعيد جميع

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٥٦/٦

العصاة، فيبقى معه الابتلاء صحيحا، ولو لم يكن ذلك ظاهرا، فلا أقل من الاحتمال، ومعه يزول الإشكال.

على أنه وإن قال قائل من أهل السنة بجواز انقطاع الابتلاء من بعض العصاة قبل الموت والاضطرار إلى الإيمان، فإنه يصح على قواعد أهل السنة من [أن] الله تعالى ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ [الأنبياء: ٢٣] وله الحجة البالغة، والحكمة التامة فيما علمنا وجهلنا.

وأقوى ما ورد في ذلك قوله تعالى للشيطان: ﴿لأملأن جهنم منك وممن." (١)

"تبعك﴾ [ص: ٨٥] فقوله: " منك " نص فيه، والخبر فيه خاصة أظهر من الوعيد بقرينة إجماع المسلمين على أنه لا ترجى له توبة.

فأما مذهب المعتزلة، فلا يصح شيء من ذلك فيه، ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق، لأنه إنما يلزم على تقدير أن يؤمن من أخبر الله أنه لا يؤمن، وذلك غير واقع قطعا، ولا فرق بين التزام ذلك للمحال، والتزام مخالفه علم الله تعالى لذلك، فكما أن علم الله لم يستلزم انقلاب الممكن لذاته محالا، فكذلك خبره.

وهذه المسألة هي المعروفة بالممتنع لغيره، ولا خلاف بين الأشعرية والمعتزلة في جواز ورود التكليف، وإنما اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع لذاته، كما سيأتي بيانه ولا حجة بالممتنع لغيره على الممتنع لذاته (١)، لأنه لو خرج بذلك عن كونه مقدورا أوجب خروج الرب سبحانه عن صفة القدرة لسبق علمه تعالى بما هو خالق وبما ليس هو خالقا (٢)، وقد قال تعالى: ﴿كان على ربك حتما مقضيا﴾ [مريم: ٧١] ولم يخرج عن القدرة على خلاف ذلك. وهذا عارض، ولنرجع إلى المسألة المقصودة.

فعلى هذا يمتنع في مذهبهم إخبار الله للمكلفين بذلك لعدم الابتلاء، ولأنه عندهم مفسدة، والمفسدة قبيحة، ولأنه يؤدي إلى إفحام الرسل بالإيمان لاستلزامه (٣) حينئذ تكذيبهم، ويستلزم بطلان الترهيب والترغيب ومحو آثار الحكمة فيهما.

فإن قالوا: إنه عموم يجوز تخصيصه فيبقى الابتلاء.

---

(١) قوله: " على الممتنع لذاته " ساقط من (أ).

(٢) في (أ) و (ش): " خالق "، وهو خطأ.

(٣) تحرفت في (ش) إلى: لا يستلزمه.." (٢)

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٥٩/٦

(٢) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٦٠/٦

"في نفسه أن يفعل كل ما يعلم أن ذلك الضيف يتناول طعامه عند فعله، وقد يكون مريدا من غيره أن يتناول طعامه، ولكن لا إلى هذا الحد.

فإذا عرفت هذا التفصيل، فنقول: الإرادة إذا كانت واقعة على الوجه الأول كان ترك التواضع قادحا فيها، فأما إذا كانت واقعة على الوجه الثاني، فلا نسلم أن ترك التواضع يقدح فيها، والعلم بذلك بعد الاختيار ضروري.

إذا ثبت ذلك قلنا: لم قلتم: إن الله تعالى أراد من المكلفين فعل الطاعات والاجتناب عن المعاصي على الوجه الأول حتى يلزمه فعل اللطف.

بيانه: أن التكليف إنما هو تفضل وإحسان، والمتفضل لا يجب عليه أن يأتي بأقصى مراتب الفضل.

فإذا كان الأمر كما ذكرنا حسن من الله تعالى أن يريد من المكلف فعل الطاعة، وترك المعصية على الوجه الثاني، وعلى هذا التقدير لا يلزم من ترك اللطف القدح في الإرادة.

وأما قولهم ثانيا: إن ترك اللطف كفعل المفسدة.

فنقول: ما عنيتم بقولكم: كفعل المفسدة، بمعنى أن حقيقة أحدهما كحقيقة الآخر، فهو باطل قطعا، لأن عدم فعل لا يكون مثلا لفعل آخر.

وإن عنيتم أن ترك اللطف يماثل فعل المفسدة في القبح، فهذا خطأ أيضا، لأن (١) ترك اللطف إنما يماثل فعل المفسدة في القبح لو كان فعل اللطف واجبا، وهذا هو أول المسألة.

لا يقال: إنا نعني بهما تماثلهما في كونهما ضررا بالغير، وذلك علة القبح، ويلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في الحكم، لأنا نقول: الفرق بينهما

---

(١) في (أ): إن.." (١)

"ظاهر، لأنه لا معنى (١) لكون ترك اللطف لم يكن (٢) ضررا إلا أنه ترك الانتفاع، ولا يلزم من قبح فعل الإضرار قبح ترك الانتفاع، ألا ترى أنه يقبح منا أن نضر بالفقير، ولا يقبح منا أن لا ننفعه، فحصل الفرق. انتهى بحروفه.

وهو يقتضي بطلان قول المعتزلة: إنه ليس في معلوم الله ولا مقدوره لطف لأحد من العصاة، والحمد لله على موافقة هذا الإمام في هذه المسألة الجليلة، فإنه من عيون أهل البيت عليهم السلام، وإن كان المختار

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٧٠/٦

في الاستدلال هو ما أشرت إليه من الوجوه العقلية والنقلية.
والذي ذكره الإمام زيادة وإفادة، وقد أحال الإمام في " النهاية " و" الشامل " إلى كلامه في " التمهيد "، فدل على بقائه عليه، وذكر الإمام يحيى بن حمزة في كتابه " النهاية " لمن لم يوجب اللطف من المعتزلة ثلاث حجج.
الحجة الأولى: أنه لو وجب ذلك، لفعله الله، ولو فعله لم يوجد في العالم كافر.
الحجة الثانية: حسن سؤال العافية من الألم، وعلى كلام المعتزلة لا يحسن ذلك لتجويز أنه لطف واجب.
الحجة الثالثة: يلزم لو كان مكلف يختار الإيمان عند فعل، ومكلف آخر يختار الكفر عنده أن يكون واجبا قبيحا بالنظر إلى الجهتين (٣).
وأشار في الفصل الثاني من الأصل الخامس إلى حجة أخرى، وهي الاجتماع (٤) على حسن الرغبة من كل مكلف إلى الله تعالى أن يلطف به، وذلك يدل على قدرته على ذلك وأنه غير محال.

---

(١) قوله: " لأنه لا معنى " ساقط من (أ).
(٢) " لم يكن " ساقط من (ش).
(٣) في (ش): الوجهين.
(٤) في (ش): الإجماع.." (١)

"فكيف بالنعيم المقيم في جوار الرحمن الرحيم، العلي العظيم، الجواد الكريم، مع النبيين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.
ولا أعظم صارفا من المعصية من غضب الله وعذابه، وخوف حلول جميع أنواع البلاء عاجلا وآجلا إلى ما لا يمكن تقصي القول فيه.
فمن أراد التنبيه على شيء من ذلك فعليه بتأمل كتاب الله، وصحيح سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. ومن أحسن من جمع في ذلك ابن قيم الجوزية تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، ومنه استمد، وذلك في كتاب له سماه " الجواب الكافي " فرحمه الله، لقد جود في الزجر عن المعاصي، وأجاد وأبدع، وأفاد وأمتع، وجاء بما لم يسبق إلى مثله.
وبالجملة، فلا خلاف بين العقلاء من المسلمين وغيرهم في هوان قدر الدنيا وشهواتها، وعظم مقدار الآخرة

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٦/ ٧١

عند المسلمين، وهذا مما لا نزاع فيه بالنسبة إلى الحقيقة والأمر الخارج.
وأما خطور هذه الأشياء بالبال، واستحضارها في الخاطر، وما يترتب على ذلك من آثارها على اختيار العبد خصوصا في أول أحوال التكليف، ولا يلزم من هذا أن لا يسبق ذلك المشيئة والقدر عند أهل السنة كما لا يلزم أن يسبق ذلك العلم عند الجميع.
وكذلك لا يلزم من سبق هذه الأمور نفي الاختيار في أفعال العباد عند أهل السنة، كما لا يلزم من سبقها نفي اختيار الرب تعالى مع تعلق العلم والإرادة والقدر بأفعال الله تعالى إجماعا، والاختيار وسبق القدر مثل البناء والأساس،

= وبعده:

يصادفن صقرا كل يوم وليلة ... ويلقين شرا من مخالبه الحجن

والكدر: القطا، والأجن: الماء المتغير.." (١)

"كما في هذه الآية، وأنه (١) معلوم أن معناها: لو كان فيهما آلهة إلا الله، لفسدتا، ولو كان ذلك كله لعلمه الله تعالى، لكنه لم يكن شيء من ذلك، فلم يعلم الله وقوعه، ولذلك يقول الجميع في العلم: إن الله تعالى يعلم ما كان وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، ولا يلزم من ذلك التقدير تجهيل الله ولا محذور.
وأما التكليف بخلاف المعلوم (٢)، وهو الممكن في ذاته الممتنع لغيره، فهو جائز بإجماع المسلمين إذا لم يعلم الكافر بعلم الله في عاقبته.
وأما الفائدة فيه، فهي مذكورة في الفائدة الخامسة المذكورة بعد هذه، وهذه الأجوبة مبنية على أن الله تعالى عالم بأفعاله سبحانه كأفعال عباده، ومقدر لها كتقديره لأفعال عباده، فأما علمه بأفعاله سبحانه، فواضح، وأما تقديره لها، فلقوله تعالى: ﴿كان على ربك حتما مقضيا﴾ [مريم: ٧١] إلى سائر ما سبق في باب الأقدار وأحاديثها من عموم الأقدار لجميع الكائنات، والله أعلم.
الفائدة الخامسة من الكلام على القضاء والقدر: بيان وجوب العمل مع القدر، وفائدته، وذلك أن يقال: لا فائدة في العمل، فإن المطلوب به إن كان قد قدر، حصل، عمل العبد أو لم يعمل، فإن (٣) لم يكن قد قدر، لم يحصل، عمل العبد أو لم يعمل.

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ١٦٨/٦

والجواب من وجوه:

الأول: ذكره الله تعالى في كتابه الكريم في غير آية مثل قوله سبحانه: ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾ [الملك: ٢] وقوله تعالى: ﴿ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب﴾ [آل عمران: ١٧٩]،

(١) في (ش): " فإنه ".

(٢) في (ش): " وأما التكليف إذا لم يعلم بخلاف المعلوم ... ".

(٣) في (ف): " وإن ".." (١)

"وقوله تعالى: ﴿أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وقوله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله تعالى: ﴿ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى﴾ [طه: ١٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾ [الإسراء: ١٦] أي: أمرناهم بالطاعة كما تقول: أمرته فعصاني، أي: أمرته أن يطيعني.

فهذا وأمثاله مما ورد تعليل التكليف، وبعث الرسل به كثيرا في كتاب الله تعالى بأساليب متنوعة، ومعناها ما علم بالضرورة من الدين من إقامة الحجة، وقطع الأعذار، كما صرح به أعلم الخلق بالله عز وجل أنه قال: " لا أحد أحب إليه العذر من الله عز وجل، من أجل ذلك أرسل الرسل، وأنزل الكتب "، وهذا الوجه قرآني ضروري سمعا وعقلا، وقد تقدم بي١نه بيانا شافيا في أوائل مسألة المشيئة حيث أوضحت الفرق بين حكمة الله الراجعة إلى علمه الحق، وهي تأويل المتشابه، وبين حجة الله الظاهرة المطابقة لعرف الخلق وعقولهم، وهو ما قدره من الأعمال أو الكسب (١)، والموازين، والشهود، وشهادات الأعضاء ونحو ذلك. وقد تقدم واضحا مبسوطا، ولا حاجة إلى التطويل بذكره هنا، فراجعه من موضعه.

ومن ذلك قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام: ﴿وقال يا بني لا تدخلوا من باب واحد﴾ إلى قوله: ﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [يوسف: ٦٧ - ٦٨].

فهذه الآية الشريفة صريحة في أنه لا يلزم من الأوامر بطلان الأقدار، ولا

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٦/ ٣٧٠

(١) في (ف): " والكتب ".." (١)

"يلزم من تمام الأقدار بطلان الأوامر (١) كما ظنت المعتزلة، ولا بطلان الفوائد (٢) كما ظن بعض الأشعرية.

وقد اعترف الزمخشري (٣) -على اعتزاله- أن علم يعقوب في هذه الآية هو علمه أن الحذر لا يغني من القدر. وهذا (٤) يصادم قول القدرية، ومن ينفي الحكمة والتعليل والأعراض والأسباب والبواعث والدواعي كلها عن جميع (٥) أفعال الله عز وجل مع ما يلزمهم من تسميتها كلها عبثا كما يأتي إن شاء الله تعالى.

وقد أحب جماعة من الصحابة رضي الله عنهم أن يعرفوا غير هذا الوجه القرآني من وجوه الحكمة التي لا سبيل إلى القطع بحصرها كما مضى، فأجابهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بما يأتي في الوجه الثاني، وهو زيادة، ولا معارضة بينهما، ويجوز أن ينفي من وجوه الحكمة ما لم يظهره الله تعالى لنا كما مضى تقريره.

الوجه الثاني: الجواب النبوي على صاحبه أفضل الصلاة والسلام، فإن هذا السؤال قد وقع في زمانه عليه السلام، وتولى جوابه كما ثبت (٦) في أحاديث القدر، وطرقها كثيرة صحيحة، وألفاظها متنوعة، ومعناها متقارب.

وفي بعضها: أن الأعمال من قدر الله تعالى (٧).

وفي بعضها: " أنه قرأ: ﴿فأما من أعطى واتقى (٥) وصدق بالحسنى (٦) فسنيسره

---

(١) من قوله: " ولا يلزم " إلى هنا، سقط من (ش).

(٢) في (ف): " العوائد ".

(٣) في " الكشاف " ٢/ ٣٣٣.

(٤) في (ف): " وهو أحد ما يصادم ... ".

(٥) " جميع " ساقطة من (ف).

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٦/٣٧١

(٦) في (ش): " سبق "، وفي (ف): " وقع ".

(٧) انظر ص ٤١٨ و٤١٩ من هذا الجزء.." [1]

"لهم متوقفة على أفعال الرب الاختيارية في الآخرة، فكما قدر فعل الله في جزائهم، وفعله سبحانه اختياري لا ضرورة فيه ولا جبر، ولم يستلزم وقوع القضاء والقدر فيه نفي (١) الاختيار والفوائد، وأنه ينبغي أنه سبحانه لا يفعله لعدم الفائدة فيه (٢)، أو لعدم القدرة عليه، فكذلك ما قدر من أفعال العباد الاختيارية المطلوبة بالأمر لا يلزم من سبق تقديرها عدم القدرة عليها، ولا عدم الفوائد بها.

ولذلك (٣) ثبت في " صحيح مسلم " من حديث أبي هريرة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في هذه الآية ﴿يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر (٤٨) إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ [القمر: ٤٨ - ٤٩] إنما أنزلت في القدرية. ورواه الترمذي أيضا، وقال: حديث حسن صحيح (٤).

وروي نحوه من طريق ابن عباس، وعبد الله بن عمرو، وزرارة، وأبي أمامة، كلهم عن النبي - صلى الله عليه وسلم - كما تقدم (٥).

والظاهر أن معناه أنهم احتجوا على حسن معاصيهم بسبق القدر، فاحتج الله على حسن عذابهم بذلك بعينه (٦) وهذا في غاية العدل والإفحام، كما ثبت في " الصحيح " أنه سبحانه يقول: " أليس عدلا مني أن أولي كلا ما تولى " الحديث (٧).

---

(١) " نفي " ساقطة من (ف).

(٢) " فيه " سقطت من (ف).

(٣) في (ف): والذي.

(٤) تقدم تخريجه ص ٤٠٢.

(٥) انظر ص ٤٦٥.

(٦) " بعينه " ساقطة من (ف).

(٧) هذا وهم من المؤلف -رحمه الله- فالحديث ليس في أحد الصحيحين، وربما قصد بهذا اللفظ أنه

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٦/٣٧٢

في " المستدرك " للحاكم، فإنه فيه ٤/ ٥٨٩ - ٥٩٢ مطولا من حديث ابن مسعود، وهو يطلق الصحة عليه في غير موضع من كتابه هذا، وهو تساهل غير مرضي عند =." (١)

"إلى ترك ما قدر فعله منه، ولا إلى فعل ما قدر تركه منه، ولعل الإشارة إلى ذلك بقوله (١): ﴿ولما دخلوا من حيث أمرهم أبوهم ما كان يغني عنهم من الله من شيء إلا حاجة في نفس يعقوب قضاها وإنه لذو علم لما علمناه﴾ [يوسف: ٦٨].

قال الزمخشري على اعتزاله: هو علمه أن الحذر لا يغني عن القدر (٢).

فإن قيل: إنه يلزم من تفسير الجواب النبوي بهذا بطلان الاختيار، وبطلان الجزاء.

قلنا: هو ممنوع بالضرورة شرعا، فإن الله تعالى مختار في أفعاله مع سبق القدر بها، وممنوع بضرورة العقل بما (٣) علم ضرورة من استحسان العقلاء (٤) للأمر والنهي، والمدح والذم، والعمل مع القدر، والفرق الضروري بين حركة المختار وحركة المسحوب والمفلوج.

وتلخيص الكلام في ذلك قد مر في تفسير القدر، وأن وجوب الأقدار، وإمكان الأفعال غير متحد المتعلق، بل هو مفترق باعتبار الجهتين، والله أعلم.

الوجه الثالث: أن وقوع الفعل تبع للقدرة والداعي، سواء حكم العقل بأنه مفيد أو ضار، كوقوع المعصية من المسلم المعترف بأنها ضارة، فإذا لا معنى للسؤال عن الفوائد، وإنما يسأل عنها من لا يعمل إلا بما (٥) هو مفيد في معقوله، وأما من يرتكب ما يعلم أنه يضر، ويستيقن أنه يوبقه في الدنيا والآخرة، تارة

---

(١) في (ف): " في قوله تعالى ".

(٢) " الكشاف " ٢/ ٣٣٣، والعبارة فيه: هو علمه بأن القدر لا يغني عنه الحذر.

(٣) في (ف): " لما ".

(٤) في (ف): " العقل ".

(٥) " بما " ساقطة من (ف).." (٢)

"واعلم أن الذي ألجأ المعتزلة إلى إثبات الذوات في العدم استبعاد أن يتعلق العلم بغير شيء حقيقي في الأزل، وقد اضطرهم ذلك إلى أبعد منه وهو تعليقهم القدرة بغير شيء حقيقي فيما لم يزل (١)، لأن

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٧٥/٦

(٢) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٧٧/٦

الأشياء الحقيقية تثبت عندهم في الأزل لتعلق العلم بها، فليتهم قنعوا في متعلق العلم بنحو ما قنعوا به في متعلق القدرة، وعكسوا مذهبهم في المسألتين كما فعل أهل السنة، بل كما فعل أصحابهم أصحاب أبي الحسين (٢) الذين سلموا من هاتين الشناعتين.

وفي هذا من الركة والدقة ما ترى، وإنما قدمته لك قبل مذاهب الأشعرية حتى لا تستنكر ما ترى في بعضها من الدقة أو الركة، فإن أركها لا يزيد في الضعف على هذا، ولا يلزم منه أفحش مما يلزم من هذا.

فطوبى لأهل الحديث والأثر، وهنيئا لهم السلامة ولذة الخشوع والتلاوة والمناجاة، واتباع الرسل (٣) عليهم الصلاة والسلام، ولولا محبتهم ومحبة الذب عنهم (٤)، وعن علمهم الذي ورثه الرسول - صلى الله عليه وسلم - ما رضيت أن أرسم من هذا لفظة، ولا أفرط لأجله في لحظة، ولولا مشاركة الأشعرية لهم (٥) في رواية الحديث والتفسير، وقدح المعترض في السنة النبوية بروايتها عمن يخالف المعتزلة، وتعرضه (٦) لتكفير الرواة وتحريم الرواية عنهم، ما احتجت إلى تحقيق مذاهبهم، وتلخيص مقاصدهم.

وإنما قصدت إيضاحها ليظهر عدم ما ادعاه من أنهم تعمدوا جحد المعلوم

---

(١) من قوله: " وقد اضطرهم " إلى هنا، سقط من (ش).

(٢) هو محمد بن علي البصري المعتزلي، المتوفى سنة (٤٣٦ هـ)، صاحب كتاب " المعتمد " في الأصول.

(٣) في (أ) و (ف): الرسول، والمثبت من (ش) وهو الصواب.

(٤) في (ش): عليهم، وهو خطأ.

(٥) في (أ) و (ش) و (ف): ولولا شاركهم الأشعرية في ...

(٦) في (أ) و (ش) و (ف): تعرض.." [1]

"حكى هذا عنه ابن متويه في " تذكرته " وهو من أئمة الاعتزال تلميذ لقاضي القضاة عبد الجبار، وحكاه عنه الشهرستاني في " نهايته ".

فالذي ألجأ أبا علي الجبائي إلى ذلك مع غوصه على دقائق الكلام الحذر من مخالفة إجماع المسلمين على أن القرآن المتلو بالألسنة، المكتوب في المصاحف كلام الله تعالى، فحمله خوفه مخالفة السمع الدال على أن الإجماع حجة على هذا القول المعلوم بطلانه عقلا وسمعا، كما يعرف ذلك أدنى المميزين مع جلالة أبي علي في علم النظر، ما ذلك إلا لخوف الابتداء وخوف مخالفة الإجماع، فلم تنتقصه

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٩/٧

المعتزلة، ولا ذمته بسقوط المنزلة.

وكذلك أئمة الحديث والأثر، وكثير من أهل الكلام والنظر، لما سمعوا ظواهر القرآن والسنن تقضي بأن الله تعالى خالق كل شيء، وأن إرادته ومشيئته أساس كل شيء، حتى قال لنبيه - صلى الله عليه وسلم -: ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا (٢٣) إلا أن يشاء الله﴾ [الكهف: ٢٣ - ٢٤]، ﴿واصبر وما صبرك إلا بالله﴾ [النحل: ١٢٧]، وذم الذين أقسموا ليصرمن جنتهم (١) مصبحين ولا يستثنون، وأمر أكمل عباده بالاعتراف بذلك في قوله: ﴿قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا﴾ [الأعراف: ١٨٨]، مع ما قرروه في كتبهم الكلامية من الأنظار العقلية، قضوا بذلك.

على أن هذه الفرقة التي جعلوا فعل العبد وخلق الرب شيئا واحدا، ولم يفرقوا بينهما، هم أقل فرق أهل النظر من أهل السنة، كما أوضحه إن شاء الله تعالى.

بل لا يكاد يتحقق القائل به من أئمة النظر منهم، ولكنه أكثر ما يلزم من إطلاق عباراتهم، وقد يقول به ولا يبحث عن دقائق الكلام لجلائه، فإن صحة المقدور بين قادرين مما يعقله الكافة، ولا يعجز عن فهمه أحد من العامة (٢).

---

(١) في (ش): ليصرمنها.

(٢) قوله: " أحد من العامة " سقط من (أ).." (١)

"وقد مر للمؤيد بالله عليه السلام نحو ذلك في " الزيادات "، وللإمام يحيى بن حمزة عليه السلام نحوه في كتبه منها " التمهيد " ومنها " التحقيق " وغيرهما.

فهذه الفرقة الأولى، وقد شاركها أهل الكسب في تأثير قدرة العبد في وجوه القبح والحسن، فلو لم تؤثر قدرة العبد في ذلك عندهم، بطل التكليف قطعا، بل هي مؤثرة فيها عند الجميع، ولكن زاد هؤلاء على أهل الكسب أمرين:

أحدهما: جواز (١) تأثير قدرة العبد في وجود الذات مع الله تعالى لا على جهة الاستقلال.

وثانيهما: تسمية ما أثرت فيه قدرة العبد مخلوقا، وهو بعينه من غير تأويل بخلاف أهل الكسب، فإن المخلوق متميز (٢) عندهم عن فعل العبد عند التحقيق كما (٣) يأتي.

وقد صرح الشهرستاني بما ذكرته من اتفاقهم على تأثير قدرة العبد في وجوه القبح والحسن، كما تقدم ذكره

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢٣/٧

من نصه، على أن المرجع بقول الأستاذ أبي بكر وأبي إسحاق إلى قول القاضي أبي بكر الباقلاني بعينه، إلا أن ما سمياه (٤) وجها واعتبارا أسماه القاضي صفة وحالا. ولا شك أن الأستاذ وأبا إسحاق هما صاحبا هذه المقالة، وإماما أهلها.

فإن قلت: فهلا كان تأثير قدرة العبد في وجوه الحسن والقبح مشروطا بمشاركة قدرة الله تعالى في ذلك كالذوات، فإنه يلزم من استقلال العبد بالتأثير في ذلك أن يستقل دون الله تعالى بشيء من الأشياء، وهذا لا يجوز بإجماع أهل السنة.

فالجواب: أن وجوه الحسن والقبح عندهم ليست بشيء البتة، حتى يكون

---

(١) " جواز " ليست في (ش).

(٢) في (ش): مميز.

(٣) في (أ): وكما.

(٤) في (أ) و (ش): سميناه.." [1]

"وقد ألزموا (١) التكفير في هذا، واعتذروا عنه بحيلتهم المعروفة في تسميته محالا، وتفسير المحال بأنه لا شيء، والمنع من القدرة على لا شيء.

وبهذه الحيلة احتال كل عدو للإسلام في تعجيز الرب جل جلاله عن كثير من الممكنات، حتى اعتذر بذلك من منع من معاد الأجساد من الزنادقة.

ومن العجب أن الذي ألجأ المعتزلة إلى هذا القول الساقط أمر قريب، وهو قولهم: إن أحد القادرين لو أراد إيجاد مقدوره، وأراد الآخر خلافه، أدى إلى أحد باطلين: إما وجود مقدور القادر من غير إرادته، وإما عدمه عندها (٢).

وجوابه واضح: وهو أن مقدوره إنما يكون مقدورا له بشرط عدم المانع، ومع وجود المانع ليس بمقدور، والقادران إن كانا مثلين كالعبد مع العبد جاز أن يتمانعا حين يستويان، وأن يغلب أحدهما الأضعف حين يتفاضلان، وإن لم يكونا مثلين كالعبد مع الرب عز وجل كان في مقدور الله تعالى واقعا مطلقا متى أراد، ومقدور العبد مشروطا بعدم منع الرب عز وجل له، وليس في هذا دقة، فمعذرتهم في هذا غلطة داحضة لا شبهة غامضة.

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٢/٧

ولولا كثرة التجرؤ على ذي العزة والجلال ما أقدموا على تعجيزه سبحانه بمثل هذا الخيال، ولكن ليس يلزم من القول بقدرة الرب تعالى على أفعال العباد القطع بأنه سبحانه قد شاركه في فعلها، فإنه سبحانه موصوف بالقدرة التامة على ما يفعل وعلى ما لا يفعل، وهذا هو مذهب طوائف أهل السنة الثلاث الآتي ذكرها، وهو أوسط الأقوال وأعدلها.

وأما الأمر السمعي، فهو نوعان: عموم وخصوص.

أما العموم: فكثير شهير، مثل قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله: ﴿وخلق كل

(١) في (أ): التزموا، وكتب فوقها: ألزموا، وهي كذلك في (ش): ألزموا.

(٢) في (ش): عند وجودها.." (١)

"سحر صريح، فلعله تاب منه إن شاء الله تعالى. انتهى.

فمن تشكيكاته ما تراه يصنع في المعجزات، فإنه في الكلام على التحسين والتقبيح من " المحصول " نفى الاختيار، ثم أورد من أدلة المعتزلة ما يلزم من نفي التحسين والتقبيح بطلان النبوة، وقرر ذلك أبين تقرير، ثم إنه اقتصر في جوابه على المعتزلة بأن لهم من القواعد ما يقتضي بطلان النبوة أيضا، ثم أورد ذلك وأوضحه وقرره أبين تقرير، ثم ترك ذلك في كتابه على هذه الصفة.

وما يزيد أعداء الإسلام على ما صنع شيئا، بل لا يستطيع أعداء الإسلام مثل هذا، فإن كتبهم مهجورة، وهذا جعل هذا مقدمة لأصول الفقه، أحد أركان علوم الإسلام، وصدر من أحد علماء الإسلام، وأخرجها مخرج الرد على المبتدعة، فنفوس أهل السنة قبل التأمل تميل إليها، وإذا تأملت، وجدته قرر بطلان النبوات على كلا المذهبين، تقريرا يعلم أنه يصعب على أكثر المسلمين الانفصال عنه.

فما هذا صنع المعتزلة والأشعرية، فإن الجميع يسعون في تقرير النبوات، كما صنع القاضي عياض في كتابه " الشفا في التعريف بحقوق المصطفى "، وذكر الذهبي في ترجمة الجاحظ من " النبلاء " أنه جود الكلام في النبوات فرحمه الله (١).

وكذلك فليكن علماء الإسلام، وكذلك هذا الكلام الذي ذكر عن الرازي آنفا فيما أودعه تفسيره قوله: إن مسألة الجبر والقدر وقعت في حيز التعارض بالنظر إلى العلوم، فإنه مما لا يخفى على مثله فساده، لأن

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٤٦/٧

استحالة التعارض بين العلوم مطلقا، ثم بين العلوم الضرورية خاصة مما يعرفه المبتدىء في العقليات، وهو يمرض القلوب من كلا الطرفين، ويشوش على أهل المذهبين، ويستلزم مذهب أهل التجاهل، وأنا لا ندري ولا يدري أنا لا ندري، وإذا

---

(١) بعد هذا في (أ) و (ش) بياض بقدر ثلاث كلمات، وكلام الذهبي هذا الذي أشار إليه المؤلف ليس في المطبوع من " النبلاء "!." (١)

"ومتى كان الخطأ متوقفا على مثل هذه الدقائق لم يكن التكفير فيه بلائق، وهدا هو مقصودي (١) بولوج هذه المضايق والبحث عن الحقائق، والله تعالى عند لسان كل ناطق، وسريرة كل كاذب وصادق، لأن هذا الكتاب إنما صنف في الذب عن السنة النبوية لا في الذب عن الجبرية، ولا عن الأشعرية، لكن الذي أنكر صحة السنن النبوية وصحة التمسك بها توسل إلى ذلك بأن رواتها أو كثيرا منهم جبرية كفار تصريح، متعمدون للكذب على الله تعالى ورسوله، وجعل الأشعرية وخصومهم من أهل الحديث والجمود (٢) من جملة الجبرية الخالصة الغلاة (٣)، فقصدت تمييز بعضهم من بعض، لأنه كما ذكره الشيخ مختار المعتزلي في " المجتبى "، فإنه ميز أهل الكسب من غلاة الجبرية الخالصة، وقال: إنه المشهور من مذهبهم، وإنه قول أكثر أهل السنة فنفرد لكل واحد من المجبرة الخالصة والكسبية مسألة على حدة. انتهى كلامه بحروفه.

وقد أوضحت في المجلد الأول (٤) إجماع الأمة والعترة على قبول أهل التأويل من طرق عديدة من طريق العترة والشيعة والمعتزلة وأهل السنة، وإنما كلامي هنا في بيان الوجه في قبول أهل الإجماع لأهل التأويل، وبيان دقة الأمر الذي تأولوا فيه، وبيان مراتب البدع، كل ذلك حتى لا يلزم انطماس السنن والآثار التي هي تفسير القرآن، وعليهما (٥) عمل جميع أهل الإسلام والإيمان، وقد تقدم أنه يلزم منكر ذلك أكثر من مئتي إشكال لما (٦) يؤدي إليه من الضلال والإضلال، والله المستعان.

الفرقة الرابعة من أهل السنة: الذين قالوا: إن فعل العبد واقع بقدرته

---

(١) في (أ) و (ف): مقصر، وهو تحريف، وقد كتبت فوقها على الصواب، وفي (ش): مقصدي.

(٢) في (ش): والجحود، وهو خطأ.

---

(١) العواصم والقواصم في الذ ب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٧/٥٤

(٣) في (ش): العداة.

(٤) انظر الجزء الثاني بتقسيمنا ص ٣١٦ وما بعدها.

(٥) في (ش): عليها.

(٦) في (ش): بما.." [1]

"قوله: هذه (١) الحجة تنفي كون الله تعالى موجدا.

قلنا: لا نسلم.

قوله: إما أن تكون أفعاله واجبة، أو لم تكن.

قلنا: بل هي واجبة، فإن الله تعالى كما إرادته واجبة، وصفاته واجبة، فتعلقات صفاته بمتعلقاتها واجبة (٢).

فعلى هذا نقول: تعلق إرادة الله تعالى بإيقاع الحادث المتعين في الوقت الفلاني واجبة، ولما كان ذلك التعلق (٣) واجبا، استغنى عن مرجح آخر، فلما كانت الصفة متعلقة بتخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت المخصوص لا جرم، لم (٤) يلزمنا قدم العالم وقدم سائر الحوادث.

لا يقال: لما كان تعلق إرادته سبحانه بإيجاد بعض الأشياء على بعض الوجوه واجبا، وتعلقها بإيجاد تلك الأشياء على بعض الوجوه واجبا، وتعلقها بإيجاد تلك الأشياء على غير تلك الوجوه محالا، لم يكن الباريء سبحانه وتعالى مختارا قادرا، بل كان علة موجبة، وذلك خروج عن الإسلام، لأنا نقول: إن كون الفاعل بحال يجب أن يكون فاعلا ل بعض الأشياء لا تخرجه عن الفاعلية، ألا ترى أن عند المعتزلة الإخلال بالواجب يدل إما على الجهل أو الحاجة، فإذا وجب على الله تعالى الثواب، استحال إخلاله به لاستحالة مما يلزم من ذلك الإخلال في حقه وهو الجهل أو الحاجة، وإذا استحال منه أن لا يفعل، وجب أن يفعل، ففي هذه الصورة وجوب صدور الثواب عن الباريء تعالى واستحالة إلا صدوره عنه لا محالة تكون لأجل وجوب الداعي إلى الفعل، واستحالة حصول الداعي إلى الترك، ولا ينافي كونه قادرا، لأنه في ذاته بحالة لو لم تكن

---

(١) " قوله هذه " ليست في (ش).

(٢) في (ش): فتعلقات صفاتها واجبة.

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي ا لقاسم ابن الوزير ٧/٧٣

(٣) في (ش): المتعلق.

(٤) في (ش): لا.." (١)

"ممكن فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال (١) وإلا لكان أيضا محالا، لأن ما لا يوجد إلا عند وقوع المحال فهو محال. إلى آخر ما ذكره.

انتهى ما أردت من نقل كلامه، وهو صريح في أنه ما عنى بوجوب الفعل وإحالة الترك ما يخرج عن القدرة والاختيار، ويبطل معنى الفاعلية، وإنما عنى الذي عنته المعتزلة في فعل الله تعالى لما يجب في حكمته والاحتجاج به كثير في كتاب الله، مثل قوله تعالى: ﴿وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم﴾ [المائدة: ١٨]. فهذا الرد عليهم مبني على أنه لا يقع من الأفعال ما لا داعي إليه، وإن كان ممكنا في نفسه بالنظر إلى القدرة، وإنما لم يقع مثل ذلك، لأنه لا داعي إلى عذاب الولد والحبيب وإن كانا مذنبين، فإن الداعي إلى العفو عنهما موجود، والصارف مفقود، وحينئذ يجب وقوع العفو ويترجح على العقاب.

ومن ذلك قوله تعالى لمن ادعى ذلك منهم: ﴿فتمنوا الموت إن كنتم صادقين﴾ [البقرة: ٩٤] وإنما ألزمهم تمنيه لوجوب الداعي الراجح لو صحت دعواهم.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم﴾ [البقرة: ٩٥] فإنه قطع على نفي تمنيهم لذلك، وعلله بوجود الصارف الراجح، وذلك الصارف هو علمهم بما قدمت أيديهم وما يستحقون عليه من العقوبة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿اتبعوا من لا يسألكم أجرا وهم مهتدون﴾ [يس: ٢١]. ووجه الاحتجاج بذلك أن الكذب لا يقع إلا لداع أو جهل بقبحه، وقد تبين نزاهة الرسل في الأمرين معا، إذ (٢) كانوا مهتدين لا يجهلون قبحه غير سائلين لأجر، فلا (٣) يتهمون بالحيلة بالكذب على تحصيل المال، والكذب لا

---

(١) في (ش): بحال، وهو خطأ.

(٢) في (ش): إذا، وهو خطأ.

(٣) " فلا " سقطت من (ش).." (٢)

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٨٠/٧

(٢) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٨٢/٧

"وكذلك قال الله تعالى: ﴿منها خلقناكم وفيها نعيدكم﴾ [طه: ٥٥] ولم يسم الإعادة إلى الأرض خلقا، لأنها عبارة عن الدفن الذي هو من جنس أفعال العباد.

وأوضح من هذه الآية ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت (١٧) وإلى السماء كيف رفعت (١٨) وإلى الجبال كيف نصبت (١٩) وإلى الأرض كيف سطحت﴾ [الغاشية: ١٧ - ٢٠].

ولذلك فرق أئمة السنة بين الخلق والجعل في مسألة القرآن كما مضى تقريره في مسألة القرآن.

وقد يجوز في بعض ما عدل به عن لفظ الخلق إلى اسمه الخاص به أن يسمى خلقا مثل قوله: ﴿ومنها نخرجكم تارة أخرى﴾ [طه: ٥٥] فإن الإخراج هذا (١) يجوز أن يسمى خلقا إن كان ترجم به عن الخلق، وإن كان إنما أراد الإخراج من حيث هو إخراج، ولم يشر به إلى الخلق، فلا يظهر تسميته خلقا على انفراده، فقد يستدل الجويني ومن وافقه من أصحابه ومن معتزلة بغداد بهذه الأمور على أن الخلق في اللغة يختص بالمعاني التي قدمنا ذكرها، فيجب قصره عليها، وتفسير ﴿خالق كل شيء﴾ بما (٢) يسمى خلقا، ولا يلزم من قال بهذا من أهل اللغة محذور، ولا مخالفة لمذهب أهل السنة وحقيقته، لأنهم إنما يقولون: الأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق من الأمر لا من الخلق، فرقا بين مجرد (٣) التسمية مع اعترافهم بأن الخلق والأمر، كلاهما لله (٤) وحده لا شريك له، على أنهم لم يصرحوا بهذا، وإنما هو منتهى ما يلزمهم (٥) عند التحقيق، ولهم أن يوافقوا على ما أجمع عليه السلف الصالح منهم من تسمية

---

(١) في (ش): هنا.

(٢) في (ش): إنما.

(٣) في (ش): مجرى.

(٤) في (ش): مع اعترافهم بأنهما لله تعالى.

(٥) في (ش): يلزم.." (١)

"قال: ولو كان الله فعل ما فعل العبد من جهة واحدة لا يستحق هذه الأسماء سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا، وقد تقدم كلامه ووجهه، ولذلك قال: إن من عرفه هانت عليه تهويلات القدرية، وتمويهات الجبرية، وعلم ما حققه يجب الجزم به عقلا ببطلان هذه العبارة، كما يأتي في الوجوه النظرية.

النوع الثاني عشر: قوله تعالى: ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم﴾ [الأنعام: ١٢١] فيلزم أن يكون وحي

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ١٠٣/٧

الشياطين وحيا من الله، ويلزم من ذلك أحد باطلين: إما أن يكون حقا، وإما أن يكون وحي الله منقسما إلى حق وباطل.

النوع الثالث عشر: قال الله تعالى: ﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس﴾ [الروم: ٤١]، وقالت الملائكة عليهم السلام: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها﴾ [البقرة: ٣٠]، فلو كان الفساد الذي من الخلق من الله ما استنكرت الملائكة أن يخلق من يفسد، بل لكان مفسدا في المعنى، سبحانه عن ذلك وتعالى علوا كبيرا.

وإن كان الخصم يقول: إنما لا نسميه بذلك، لأن الشرع منع منه، وليس كما زعم لوجهين:

أحدهما: أنه لو كان كذلك، لكان امتناعنا من ذلك بالقهر، وليس المدح أن يمتنع عبيد الملك من ذمه بما فيه من النقائص خوفا من عقوبته، فإن كثيرا من ملوك الأرض الناقصين كذلك، وإنما المدح أن يكون منزها حقا عن النقائص، ومع ذلك لا ينقصه أن يخلي بعض عبيده يذمه وينقصه كذبا منه وزورا، ثم يحلم عنه ولا يؤاخذه أو يعاقبه على ذلك بحق وعدل.

الوجه الثاني: أنه لو كان كذلك، لكان استحقاقه عز وجل لأضداد تلك الأسماء غير صادق، وهذا أفحش من الأول.

فإن قلت: أليس الله تعالى خلق المفسدين، وقدر وقوع الفساد ولم يمنع منه مع قدرته؟." (١)

"الشر بذلك إذا صح حديث ابن مسعود الذي فيه مرفوعا: " اللهم إني أسألك من كل خير خزائنه بيديك، وأعوذ بك من كل شر خزائنه بيديك " (١).

وقد ذكر صاحب " سلاح المؤمن " أن ابن حبان والحاكم أخرجاه، واللفظ للحاكم وصححه وقال: على شرط البخاري.

وهذا يؤذن بأنه ليس على شرط مسلم، وقد يختلفان في الرجال مثل اختلافهما في توثيق عكرمة عن ابن عباس، وأبي (٢) الزبير عن جابر، الأول شرط البخاري، والثاني شرط مسلم. ويمكن في مثل هذا الانتقاد فيحرر ذلك، لكن يشهد له عموم: ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه﴾ الآية [الحجر: ٢١].

وعلى كل تقدير، فإن كون الشر في خزائنه مثل كونه تحت قدرته، ولا معنى له سوى ذلك، وكونه تحت قدرته اسم مدح وفاقا، لأنه من كمال الملك الذي يلزمه الخوف والرجاء، ولا يلزم منه أن يسمى شريرا قطعا، وكذلك اسم الضار ولم يلزم من كونه تحت قدرته ومشيئته.

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ١٨٤/٧

وأين هذا من قول سيد الرسل المترجم عن محامده عز وجل بقوله في الأحاديث الصحاح المتقدمة: " الخير بيديك، والشر ليس إليك " ولو لزم أن

---

(١) أخرجه الحاكم ١/ ٥٢٥ من طريق عبد الله بن صالح، عن الليث بن سعد، عن خالد بن يزيد، عن سعيد بن أبي هلال، عن أبي الصهباء، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن ابن مسعود، وصححه على شرط البخاري، وتعقبه الذهبي بقوله: أبو الصهباء لم يخرج له البخاري. قلت: وعبد الله بن صالح سيىء الحفظ فالسند ضعيف وأخرجه ابن حبان في " صحيحه " (٩٣٤) من طريق ابن وهب، عن يونس، عن ابن شهاب، عن العلاء بن رؤبة التميمي، عن هاشم بن عبد الله بن الزبير أن عمر بن الخطاب أصابته مصيبة، فأتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ... وفي آخره " وأسألك من الخير الذي هو بيدك كله "، وليس فيه: " وأعوذ بك من كل شر خزائنه بيديك " ورجاله ثقات غير العلاء بن رؤبة وشيخه هاشم، فلا يعرفان بجرح ولا تعديل.

(٢) في)أ(: وابن، وهو تحريف.." (١)

"الصورة الثالثة: ما تقدم عن الفرقة الأولى أنهم جزموا في مسألة الأفعال أن مقدورات العباد كلها غير مقدورة لهم وحدهم إلا بإعانة الله تعالى، فهي بالنسبة إلى عدم إعانته غير مطاقة، وبالنسبة إلى إعانته مطاقة، على ما تقدم تحقيقه في مسألة مقدور بين قادرين، وأن شرط التكليف عندهم أنه يخلقها الله حين يختارونها حتى يمكنهم أن يفعلوها حين خلقها الله أن يؤثروا فيها مع الله تعالى أثرا ما تقوم به الحجة عليهم.

والتأثير في الوجوه والاعتبارات فرع على خلق الذوات، ولكن لا (١) يلزم من ذهب إلى تكليف ما لا يطاق بهذا أن يكون التكليف كله تكليف ما لا يطاق، كما ألزمه ابن الحاجب وغيره من احتج على نفي الاختيار.

وقد قال ابن الحاجب: إن ذلك خلاف الإجماع، فإن أراد بالتكليف الطلب لتنجيز الوقوع، والفعل محال، فالإجماع على بطلان ذلك صحيح، وإن أراد طلب التنجيز للمحال عند إمكانه واستجماع شرائطه، فالخلاف مشهور، وهو خلاف في العبارة مثل خلاف أبي القاسم البلخي في نفي المباح وأمثال ذلك.

الصورة الرابعة: وجوب الأرش على السكران في جناياته، وتنفيذ طلاقه، ونحو ذلك.

منهم من سمى ذلك تكليفا لم يرد بالتكليف أن الله تعالى أراد منه أن يفهم حال سكره، فنسب إليهم تجويز

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢٢٦/٧

تكليف من لم يفهم، وتجويز ما لا يطاق وإرادة ذلك.

فأما الإرادة فغلط واضح عليهم (٢) وخطأ فاحش، وأما ما سموه تكليفا من غير إرادة، فغير معلوم القبح، ولا مستلزم للمحال، ولكن هي لجاج في بدع أدى إليها بعض القواعد الكلامية، كما أدى خصومهم المعتزلة إلى مثل ذلك في مسألة المشيئة وغيرها.

---

(١) " لا " سقطت من (ش) و (ف).

(٢) " عليهم " سقطت من (ش).." [1]

"فإذا كان لا بد من محارة لا تهتدي العقول إلى طريقها، ولا تحظى بطائل في تحقيقها، فالتسليم لمن تميز بجنس المعجزات الباهرة والآيات الظاهرة، مع ما اشتملت عليه أحوال الأنبياء عليهم السلام من الصفات الحميدة، والقرائن الكثيرة المفيدة، مع تأملها للعلم الضروري، أنهم المخصوصون بالعصمة من الخطإ والزلل في العلم والعمل، وأنهم منزهون من تخبط النظار ورجمهم بالظنون، وتخيلهم للأقيسة، ووقوعهم في هذا التعارض الشديد.

ومن شك ذلك ولم يصدق فليجرب، ومن جرب القليل، فلم يجد ما ذكرت، فليوغل حتى يحقق، ومن لم يعرف إلا كلام طائفة، ولم يدر بكلام سائر الفرق والفلاسفة، فهو يعد من العوام، وما عنده علم ما الكلام.

فإن قلت: فما حمل الأشعرية على هذا القول؟

قلت: قصدوا إفحام الفلاسفة في اعتراضهم الشرائع، وحسم المادة في توجيه الاعتراض على الصانع، ولكنهم في ذلك كمن يداوي من المرض بالموت، فإن الفلاسفة لم تكن تطمع في تسليم المسلمين لنفي حكمة ربهم عز وجل، وإنما قصدوا بكلامهم في الاعتراض على الشرائع التشكيك في حكمة الله التي اتفقت عليها الشرائع وأهلها، وكانوا قانعين بمجرد التشكيك، فأما القطع بنفي الحكمة والتصنيف في ذلك والدعاء إليه، والرد على من اعتقد غيره، ونسبته إلى الجهل بصفات الله تعالى، فأمر لم يكن يطمع فيه الملحدون، فيا عجبا (١) كيف أصبح يدعو إليه الموحدون.

ولهم بعد ذلك شبه أربع:

الأولى: ذكرها الرازي في " نهايته " قال: لو كان لله تعالى غرض، لكان قديما، ويلزم من ذلك أن يكون العالم قديما.

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٧/ ٢٤٠

والجواب: أن تسمية الحكمة غرضا عبارة موهمة، وكثير من متكلمي

---

(١) في (ش): " فيا عجباه ".." (١)

"فقال فيه: " خالد سيف سله الله على المشركين " (١)، فالتبرؤ من ذنب سيغفر، لا يلزم منه البراءة من الشخص. انتهى كلامه.

وإنما أوردته ليعرف مذهبهم وإجماعهم على كراهة فعل المذنب والتبرؤ منه، وإن لم يتبرؤوا من فاعله، محتجين بقوله تعالى: ﴿وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده﴾ [الممتحنة: ٤]، وبقوله تعالى: ﴿فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة﴾ [النساء: ٩٢] والعدو هنا: الكفار دون عصاة المؤمنين إجماعا، وفي البغاة: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ [الحجرات: ١٠] الآية، مع قوله: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات﴾ [محمد: ١٩].

ففي الآيات (٢) صح الجمع بين الذنوب والإيمان والأمر بالبراءة من (٣) ذنب المؤمن، وبالاستغفار له، وشواهده كثيرة، ومن أوضحها قوله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ إلى قوله: ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾ [الحجرات: ٩ - ١٠].

وفي الحديث بيان كثير (٤) لهذا، وكفى بأحاديث الشفاعة، وهي متواترة عند أهل العلم بالآثار، والحمد لله.

ولا شك أن الرضا بفعل المذنب بمنزلة ارتكاب الذنب.

قال الإمام المهدي محمد بن المطهر: الموالاة المجمع على تحريمها:

---

(١) أخرجه من حديث عبد الله بن أبي أوفى عبد الله بن أحمد في " فضائل الصحابة " (١٣)، والبزار (٢٥٩٢) و (٢٧١٩)، والطبراني في " الكبير " (٣٨٠١)، و" الصغير " (٥٨٠)، وصححه ابن حبان (٧٠٩١)، والحاكم ٣/ ٢٩٨.

(٢) " ففي الآيات ": ساقطة من (ش).

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣١٨/٧

(٣) في (ش): " عن ".

(٤) في (ش): " لكثير ".." (١)

"الوجه الأول: بيان التفاوت العظيم بين المخالفين، فكم بين الراضي بالفعل الذي لولاه ما أحب الفاعل، وبين الكاره له الذي لو لم يكن له غيره، ما أحب الفاعل، كما أنه فرق عظيم بين الزاني والمستغفر له، أو المجوز للشفاعة له، أو الصلاة عليه من أهل العلم والدين.

الوجه الثاني: تحسين الظن بالمسلمين من الطائفتين ما استطعت، وإذا كان لأحد من الطائفتين محمل قبيح، ومحمل أقبح منه، حملته على أقلهما قبحا، إن لم أجد محتملا حسنا، والله عند لسان كل قائل، وقلبه ونيته. فأما من علمنا منه بغض علي عليه السلام، فإنا نبغضه لله، وكيف لا نبغضه وقد صح بغير نزاع أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: " لا يبغضك إلا منافق " (١).

ولكنه ينبغي التنبيه على أمر لطيف وهو أن المحبة مما تزيد وتنقص، وتقل وتكثر، كالإيمان على الصحيح، فقد صح في أحاديث الشفاعة الصحاح أن يكون لمن في قلبه أدنى من مثقال حبة من خردل من إيمان، وإذا كان قليل الإيمان ليس بكفر، فكذلك قليل المحبة ليس ببغض، ومن المعلوم أن حب فاطمة عليها السلام لعلي بن أبي طالب أكثر من حب عائشة رضي الله عنها له، وكذلك حب الحسنين له عليهم السلام أكثر من حب ابن عمر له، وكذلك حب المؤمنين (٢) لله ولرسوله في غاية التفاضل.

وصحت النصوص في فضائل الإيمان إلى أن عد فيه ما هو أدنى من مثقال حبة من خردل من إيمان، ولم يحكم للقبيل بالكفر في شيء من ذلك.

ولم يعنف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عائشة حيث لم تحب أمير المؤمنين كحب أبيها، ولا كحب فاطمة له، ولا كره رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لذلك ولا طلقها، ولا يلزم من التفضيل عليه البغض له، فإنا نفضله على ولديه عليهما السلام، ولا نبغضهما،

---

(١) حديث صحيح، وقد تقدم تخريجه ١/ ٣٧٠.

(٢) في (ف): " أمير المؤمنين ".." (٢)

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٧٠/٨

(٢) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي الق‍اسم ابن الوزير ٧٣/٨

"ولا رضاه، ثم يأتوا به مظهرين للمسرة، طالبين منه لعظيم (١) المثوبة على أمر لم يتقدم منه إليهم فيه شيء، ولا عرفوا فيه رضاه (٢)، فكيف لا يقال: بأن الظاهر منه الرضا بذلك، ولم يخرج على أحد منهم في ذلك، ولا أظهر البراءة من ذلك، ولا أمر بقبر رأس الحسين عليه السلام، ولا نهى عن إظهار المسرة بقتل الحسين رضي الله عنه، فإنهم أظهروا المسرة بذلك في مملكته.

والنكتة في هذا الوجه الأول من الجواب: أن رضا يزيد بذلك (٣) ظاهر بالضرورة (٤) لا يمكن إنكاره، ولا يمكن (٥) أبدا المستند (٦) فيه مثل ما نعلم كراهة أهل الحسين رضي الله عنه لذلك في الظاهر، وهذا علم ضروري متعلقه ظواهر الأحوال لا سرائر (٧) القلوب، ومن لم يحصل له هذا العلم لقلة معرفته بالتاريخ وأخبار الناس، فهو معذور بجهله إذا لزم تكليف الجهال، وهو عدم الاعتراض على أهل العلم، والله أعلم.

الوجه الثاني: أن يقال لهذا الشأن في رضا يزيد بقتل الحسين عليه السلام: إما أن يقول: إن جميع ما صدر من أمراء الملوك من الحروب والقتول والغزوات وعظائم الأمور غير منسوب إلى أمر الملوك، ورضاهم، أو لا.

إن قال: لا ينسب إلى الملوك شيء من ذلك في الظاهر، ولا في الباطن، وإن لم يظهروا البراءة منه ولا الشدة على من فعله، فهذا خروج من (٨) زمرة العقلاء، لأنه يلزم منه أن الحجاج بن يوسف ما صدر عنه إلا مثل (٩) ما صدر عن عمر بن عبد العزيز من الأمر بالعدل والرفق، ولكن أمراءه

---

(١) في (ش): " عظيم ".

(٢) في (ش): " رضا ".

(٣) "بذلك" ساقطة من (ش).

(٤) في (ش): بالسرور.

(٥) عبارة "ولا يمكن" ساقطة من (ش).

(٦) في (ش): "والمستند".

(٧) في (د) و (ف): "سائر"، وهو تحريف.

(٨) في (ف): " عن ".

(٩) "مثل" ساقطة من (ش).." [1]

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٨/١٠٠

"وله شاهد رابع رواه الترمذي (١) في " المناقب "، عن قتيبة بن سعيد، عن جعفر (٢) بن سليمان، عن عمارة بن جويز، عن أبي هارون العبدي، عن أبي سعيد الخدري، قال: إن كنا معاشر الأنصار لنعرف المنافقين ببغضهم علي بن أبي طالب (٣) عليه السلام، وقال الترمذي: غريب.

ومن الدليل على صدق المحدثين وإنصافهم وتحريهم للصواب أنهم كذبوا من روى هذه الفضيلة لأبي بكر وعمر، كما أوضحه الذهبي في " الميزان " في ترجمة معلى بن هلال (٤) وترجمة عبد الرحمن بن مالك بن مغول (٥). وأجمعت الأمة المعصومة على تلقي هذه الأحاديث بالقبول، وبها يخطب خطباء أهل السنة في الحرمين الشريفين، وعلى رؤوس المنابر في الجمع والأعياد والمشاهد عند ذكر (٦) مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام من غير مناكرة، ولا يوجد في تقريرات أهل الإسلام في إجماعاتهم أوضح من هذا، وبذلك دانت العترة الطاهرة.

وليس في عدم تخريج البخاري له شبهة في صحته، لأنه قد روى عن جميع رواته، ولكنه قد يلتزم ما لا يلزم من الشروط العزيزة، فلا يتم له في بعض الأحاديث الشهيرة فيتركها، ولذلك لم يخرج حديثا في كيفية الأذان أصلا، ولا في كيفية صلاة العيد، فيقال: إنه شك في الأذان، أو في صلاة العيد، على أنها قد عرفت علته في هذا الحديث، وذلك أن عدي بن ثابت شيخ الأعمش

---

(١) برقم (٣٧١٧)، ورواه أيضا ابن عدي في " الكامل " ٥/ ١٧٣٤، وإسناده ضعيف جدا. أبو هارون العبدي متروك الحديث متهم بالكذب، قال ابن حبان في " المجروحين " ٢/ ١٧٧: كان رافضيا، يروي عن أبي سعيد ما ليس من حديثه، لا يحل كتابة حديثه إلا على جهة التعجب.

(٢) في (ف): " وجعفر "، وهو خطأ.

(٣) في (ش): " لعلي ".

(٤) ٤/ ١٥٢ - ١٥٣.

(٥) ٢/ ٥٨٤.

(٦) " ذكر " ساقطة من (ش).." (١)

"علقت العدالة بهم منه، ولولا معرفة المحدثين بكثرة الخبث، ما اشتغلوا بتمييز الخبيث من الطيب، ولا اقتصر البخاري على قدر أربعة آلاف حديث من ست مئة ألف حديث، كما ثبت ذلك عنه، وقد روي:

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ١١٧/٨

" الناس كإبل مئة - لا تجد فيها راحلة " (١).

وعلمت النصوص في ذم الكثرة ومدح القلة، فلم يلزم من فساد الأكثرين فساد الأقلين من الصالحين، والمعترض ظن أنه اقتدى بالإمام المنصور في إيراد هذه الحكاية، وليس كذلك، فإنه قد صرح بصحة كتب الحديث المشهورة (٢)، وصرح بقبول المتأولين من الصدر الأول من الصحابة ومن بعدهم، فنقل وعقل، أما النقل، فعن جماعة مجهولين أنهم شهدوا زورا في واقعة معينة، وأما العقل، فلم يسو بسبب ذلك بين الخالص والزيف، ويخلط الخبيث بالطيب.

الوجه الثالث: أن المعترض (٣) إما أن يشترط في عدالة رواة الحديث أن لا يكون في أهل مذهبهم وسكان بلادهم (٤) من يشهد الزور أو لا. إن اشترط ذلك خالف ضرورة العقل وضروري الإجماع من النقل، وإن لم يشترطه (٥)، فما هذا الترجيف بذكر شهود الزور إيهاما أنهم رواة الحديث المأثور.

ولو أن المعترض أورد قصة القاضي أبي يوسف أو محمد بن الحسن حين أراد منه (٦) هارون الرشيد أن يفتيه بانتقاض أمان يحيى بن عبد الله عليه السلام فامتنع، وقال: هذا أمان مؤكد، فشجه هارون بالدواة، وقيل: إنه مات من تلك الشجة، لكان هذا أليق بمقتضى الحال، لأن القاضي أبا يوسف ومحمد بن الحسن أحد أئمة الحديث ورجال القوم، لكن هذا مما يدل على أمانة علماء

---

(١) حديث صحيح، قد تقدم تخريجه ١/ ٢٤٥.

(٢) في (د) و (ف): " هذه المشهورة ".

(٣) " أن المعترض " ساقطة من (ف).

(٤) " وسكان بلادهم " ساقطة من (ف).

(٥) في (ف): " يشترط ".

(٦) " منه " ساقطة من (ش).." (١)

"تفسير سورة الزمر في تفسير قوله تعالى منها: ﴿والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه﴾ [الزمر: ٦٧] ما لفظه: وجاء في الحديث الصحيح ما يوافق الآية، من ذلك ما خرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة:

" يقبض الله الأرض يوم القيامة، ويطوي السماء بيمينه، ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض؟ " (١).

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢٥٧/٨

وأخرجاه من حديث ابن عمر قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: " يطوي الله عز وجل السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى " (٢) وهذا مثل الآية على التمثيل والتخييل. انتهى بحروفه.
فإذا جاز عنده أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، المبين للقرآن، يأتي بمثل هذا المتشابه عند نزول المتشابه، فيزيده إشتباها، ويسمعه عامة أمته، ولا يشمهم رائحة التأويل، فأي شيء أنكر روايته بعد تصحيح مثل هذا على المحدثين؟! فالله المستعان.
المقدمة الثانية: أن التأويل المتعسف مردود متى علم باليقين أنه تأويل متعسف، ولم يكن مما يحتمل، وفي هذه المقدمة نكتة لطيفة، وذلك أنه قد يأتي بعض البلداء، فيطلب التأويل، فيقع ذهنه على تأويل ضعيف متعسف، فيحسب أنه لا تأويل للحديث إلا ذلك، ويستدل على بطلان الحديث بأن ذلك التأويل متعسف، وما كان تأويله متعسفا، فهو مردود، ولم يشعر المسكين أن حكمه بأن ذلك التأويل متعسف صحيح، ولكن لا يلزم منه أنه لا تأويل للحديث سواه، فإنه يمكن أن للحديث تأويلا صحيحا، وأنه (٣) لم يعرفه، فإن منتهى الأمر أنه طلب، فلم يجد، لكن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.
وكذلك إذا وجد بعض شراح الحديث من الأشاعرة وغيرهم، قد يؤول

---

(١) تقدم تخريجه ٣/ ١١٣.

(٢) تقدم تخريجه ٣/ ١١٤.

(٣) في (ش): " وإن ".." (١)

"أول أحوال النظر، وربما كان في حقه عليه السلام قبل بلوغ التكليف على ما روي في بعض الآثار، وليس يلزم من هذه الأشياء ما توهمته الاتحادية من أن الرب جل جلاله، الموصوف بالأسماء الحسنى، مجرد خيال كالأحلام، وأنه لا حقيقة له إلا الوجود المطلق الذي لا وجود له عند سائر العقلاء من علماء الإسلام وجماهير الفلاسفة. ألا ترى أن تمثل (١) جبريل عليه السلام على صورة دحية لم يدل على أنه لا ذات له البتة إلا خيالية، وقد أوضح هذا في غير هذا الموضع.
ثم ذكر السيد الحديث الثاني، وهو مثل هذا سواء، إلا أنه قال فيه: " فيكشف عن ساق " (٢)، وهذا اللفظ معروف في لغة العرب كناية عن شدة الأمر، وأما هنا، فلسنا محتاجين إلى الكناية، بل نرد ذلك كله إلى الملك، وقد شنع السيد على البخاري لقوله في روايته: " فيكشف عن ساقه " (٣)، وذلك بناء منه

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٨/٢٦٢

(١) في (ش): " تمثيل ".

(٢) قطعة من حديث مطول تقدم تخريجه في بحث الرؤية من الجزء الخامس.

(٣) قلت: هذه الرواية بهذا اللفظ أخرجها البخاري في كتاب التفسير من " صحيحه " (٤٩١٩) من طريق سعيد بن أبي هلال، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: " يكشف ربنا عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، ويبقى من كان يسجد في الدنيا رئاء وسمعة فيذهب ليسجد، فيعود ظهره طبقا واحدة ".

قلت: وقد انفرد سعيد بن أبي هلال بهذا اللفظ، ورواه غير واحد بلفظ: " ويكشف عن ساق "، وسعيد بن أبي هلال نقل الساجي عن أحمد قوله: ما أدري أي شيء يخلط في الأحاديث.

وقال الإسماعيلي كما في " الفتح " ٨/ ٦٦٤ في قوله: " عن ساقه " نكرة، ثم أخرجه من طريق حفص بن ميسرة، عن زيد بن أسلم بلفظ: " يكشف عن ساق " قال الإسماعيلي هذا أصح لموافقتها لفظ القرآن، لا يظن أن الله ذو أعضاء وجوارح لما في ذلك من مشابهة المخلوقين تعالى الله عن ذلك، ليس كمثله شيء.

قلت: يعني بلفظ القرآن قوله تعالى في سورة القلم: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾، قال عبد =." (١)

"ومن كلام العلامة رحمه الله تعالى: واستحي من الله وقلبك قلبه، ولبك لبه، وكلك، فهو فاطره وربه أن تشتغل بمقة من شغل بمقته قلبه قلبك، وأن تعكف على موادة من عكف على محادثة لبه لبك.

ونحو كلام الزمخشري هذا حديث أبي هريرة الذي رواه البخاري وغيره: " من عادى لي وليا فقد آذنته بحرب، وما تقرب إلي عبدي بأحب مما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها " الحديث (١) وهو أساس علم الصوفية.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فأرسلنا إليها روحنا فتمثل﴾ [مريم: ١٧]. قال الزمخشري (٢): هو مثل قولك لحبيبك: يا روحي أو كما قال.

وقد شبه البلغاء بما يتخيل مما لا وجود له البتة، قيل: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿طلعها كأنه رءوس الشياطين﴾ [الصافات: ٦٥]، وقد تقدم.

ومن مستطرف هذا النوع قوله:

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٨/٣٤٠

وكأن محمر الشقيق ... ق إذا تصوب أو تصعد

أعلام ياقوت نشر ... ن على رماح من زبرجد (٣)

فإن أعلام الياقوت ورماح الزبرجد غير موجودة، فإذا حسن تشبيه الموجود بما لا وجود له البتة، فكيف يلزم من التشبيه الاستواء بين المشبه والمشبه به؟

ومن مستملح هذا النوع قول أبي نواس:

---

(١) تقدم تخريجه ص ١٣٥ من هذا الجزء.

(٢) في " الكشاف " ٢/ ٥٠٥.

(٣) البيتان غير منسوبين في " معاهد التنصيص " ٢/ ٤.." [1]

"الإسناد المتفق على الاحتجاج برجاله؛ فقال عمر: يا رسول الله، هذا لنا خاصة؟ فقال رسول الله: " هذا لكم ولمن أتى من (١) بعدكم إلى يوم القيامة "، فقال (٢) عمر: كثر خير الله وطاب!.

ثم ذكر حديث عباس بن مرداس الذي رواه أبو داود مختصرا، ورواه أبو الوليد (٣) الطيالسي أيضا. ذكره الذهبي في ترجمته من كتاب " الميزان " ورواه ابن ماجة والبيهقي (٤) مطولا، وذكر أنه من رواية عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس، عن أبيه. وهو وأبوه من رجال أبي داود وابن ماجة، ولم يذكرا بجرح ولا توثيق في " الميزان "، ولكن ذكر في ترجمة كل واحد منهما مذهبه عن البخاري أنه لم يصح حديثه (٥)، وهذا صحيح بالنظر إلى هذه الطريق، وإلى شرط بعضهم، كالبخاري، ومن يذهب مذهبه، فإن شرطه عزيز، فليس يلزم من انتفاء الصحة عنده (٦) انتفاؤها عند غيره، وقد سكت عليه أبو داود، ولم يضعفه، وهو لا يسكت على (٧) ضعيف، وكذلك المنذري رواه بالعنعنة، وشرط أن لا يروي بها حديثا باطلا ولا ضعيفا، وإنما يروي بها الصحيح والحسن وما يقاربهما، وقال البيهقي فيه: هذا الحديث له شواهد كثيرة، وقد ذكرناها (٨) في كتاب " البعث "، فإن صح بشواهده، ففيه الحجة، وإن لم يصح، فقد قال الله تعالى: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨]، وظلم العباد بعضهم بعضا دون الشرك.

---

(١) " من " ساقطة من (ش).

(٢) في (ش): " قال ".

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٨/٣٥٧

(٣) في الأصول: " أبو داود "، والمثبت من " الميزان " ٣/ ٤١٥.
(٤) أبو داود (٥٢٣٤)، وابن ماجه (٣٠١٣)، والبيهقي ٥/ ١١٨.
(٥) انظر " الميزان " ٢/ ٤٧٤ و٣/ ٤١٥.
(٦) " عنده " ساقطة من (ف).
(٧) في (ش): " عن " قلت: وفي هذه الدعوى نظر، فقد سكت أبو داود في سننه عن أحاديث غير قليلة وهي ضعيفة.
(٨) في (ف): " ذكرها ".." [١]

"الوجه الثامن: ما يذكره أهل علم الكلام أو بعضهم من النظر العقلي، لأنه يلزم من ذلك بطلان التكليف، لأن التكليف مبني على الابتلاء، لقوله تعالى في غير آية: ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾ [هود: ٧]، و [الملك: ٢]، والابتلاء لا يصح إلا مع بقاء الدواعي، والصوارف، والخوف، والرجاء، والقنوط يبطل ذلك، وربما قالوا: إن ذلك يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق، وهو ممنوع كما ذلك مقرر في مواضعه، وإنما كان يؤدي إلى ذلك، لأنه مخاطب بطاعة الله ما دام في دار التكليف، فوجب أن يكون له إليها طريق، ولا طريق له إليها إلا بالتوبة، وبذل ما يجب، وهذا واضح والحمد لله وحده.

القول الثاني: إن القاتل المتعمد كافر، لأنه عصى الله تعالى عمدا، وكل من عصى الله متعمدا (١) فهو كافر، وهذا هو قول الخوارج، وهو مخالف لما علم من ضرورة الدين وإجماع المسلمين قبلهم وبعدهم، وقد انقرضوا ولله الحمد.

القول الثالث: أن صاحب الكبيرة منافق، لأنه لو كان مؤمنا لمنعه (٢) الإيمان بالله وجلاله ووعيده من ارتكابها، وهذا مروي عن الحسن البصري، وقد انقطع وانقرض خلافه أيضا، وقد علم من الدين خلافه، وقد أقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الحدود على المسلمين، ولا حد على كافر، ولا منافق، وقد صح أنها كفارات لأهلها (٣)، ولا كفارة لكافر ولا منافق، وسيأتي في الرد على من قال بكفر القاتل

---

(١) في (ش): عمدا.
(٢) في غير (ف): " منعه ".
(٣) أخرج أحمد ٥/ ٣١٣ و٣١٤ و٣٢٠، والبخاري (١٨) و (٣٨٩٢) و (٣٨٩٣) و (٣٩٩٩) و

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٨/٤٠٤

(٤٨٩٤) و (٦٧٨٤) و (٦٨٠١) و (٦٨٧٣) و (٧٠٥٥) و (٧١٩٩) و (٧٢١٣) و (٧٤٦٨)، ومسلم (١٧٠٩)، والترمذي (١٤٣٩)، والنسائي ٧/ ١٤١ - ١٤٢، وابن ماجه (٢٦٠٣)، والدارمي ٢/ ٢٢٠ من حديث عبادة بن الصامت أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال وحوله عصابة من أصحابه: "بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب =." (١)

"هذه المغفرة للصغائر فقط، على وجه يصح عنه صحة لا ريب فيها، كما صح التعميم عنه، بل تواتر.

وإذا حمل ذلك على الصغائر فقد صح أن الجمعة تكفر ذنوب عشرة أيام (١)، فمن أين جاء القطع أن صلاة العشرة الأيام لا تكفر كبيرة، بل صح أن رمضان يكفر ذنوب السنة (٢)، فمن أين القطع أن صلوات سنة كاملة لا تكفر كبيرة، فقد كفرت صغائرها برمضان، أفلا تقوى صلوات العام مع اجتماعها على تكفير كبيرة، بل صح أن صوم يوم عرفة، ويوم عاشوراء يكفران ذنوب ثلاث سنين (٣)، أفلا تقوى صلاة ثلاث سنين، وصيام ثلاثة أشهر فيها فرائض من ما فيها من الجمع على تكفير شيء من الكبائر، وتجويز ذلك قبيح على الله، واجب تكذيب من رواه من الثقات، وتأويل ما اقتضاه من الآيات فنعوذ بالله من الغلو وتحريف النصوص.

وأما قول ابن عبد البر: إنه يلزم من عدم التأويل ألا تجب التوبة فباطل، لأن التوبة واجبة لقبح الذنب، لا لخوف (٤) ،العقوبة، ودفع المضرة، ولذا نزل قوله تعالى: ﴿فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا﴾ [النصر: ٣]، بعد قوله: ﴿ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾ [الفتح: ٢].

---

(١) أخرجه مسلم (٨٥٧)، وأبو داود (٣٤٣) و (١٠٥٠)، والترمذي (٤٩٨) من حديث أبي هريرة.

(٢) أخرجه مسلم (٢٣٣) (١٦) من حديث أبي هريرة ولفظه: " الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان مكفرات ما بينهن إذا اجتنب الكبائر " وقد تقدم عند المؤلف.

(٣) أخرج مسلم (١١٦٢) من حديث أبي قتادة الأنصاري، وفيه: " صوم ثلاثة من كل شهر ورمضان إلى رمضان صوم الدهر " قال: وسئل عن صوم يوم عرفة؟ فقال: " يكفر السنة الماضية والباقية "، قال: وسئل عن صوم يوم عاشوراء فقال: " يكفر السنة الماضية ". وأخرجه بنحوه الترمذي (٧٤٩)، وابن ماجه

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٢٨/٩

.(١٧٣٠)

(٤) في (ش): " خوف "..." (١)

"أنجيك، فسجد له، فأنزل الله: ﴿كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر فلما كفر قال إني بريء منك﴾ [الحشر: ١٦]. صحيح الإسناد.

والتفسير الثاني: أن السوأى هي النار، وقوله: ﴿أن كذبوا﴾ تعليل، ذكره البغوي والهروي والجوهري في " الصحاح " (١)، قال: ﴿السوأى﴾ في الآية: النار، والله أعلم.

ولو لم تؤد المعاصي إلى الكفر في الخاتمة، فإنها من غير شك تؤدي إلى ضعف الإيمان وقلته، كما دلت عليه آية الظهار.

وقوله: ﴿إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا﴾ [آل عمران: ١٥٥]، وحديث: " لا يزني الزاني وهو مؤمن " (٢). وحديث: " أعوذ بك أن يتخبطني الشيطان عند الموت " (٣) فيخاف صاحب المعاصي أن يسلط عليه الشيطان ولو عند الموت، بما يزيل إيمانه أو يضعفه، فيدخل النار حين يضعف إيمانه على قول أهل الرجاء كما تقدم (٤) في الجمع بين حديث: " من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله " وحديث الشفاعة لمن في قلبه مثقال حبة من إيمان، والله أعلم.

وليس يلزم من إجمال أحد المفعولين، إجمال المفعول الآخر مع بيانه، ولا الإجمال فيما يسري بالمجاورة، كسري النجاسة في الماء، ولذلك لم يرتض هذا الخيال الزمخشري في "كشافه " واضطر مع حذقه في فنه إلى ما لا يليق بمثله، وأنا أورد كلامه بنصه، وما يرد عليه ليتضح ما ذكرت، فأقول: قال في "كشافه " (٥): فإن قلت: قد ثبت أن الله يغفر الشرك لمن تاب منه، وأنه لا يغفر ما دون ذلك من الكبائر إلا بالتوبة، فما وجه قوله: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾.

---

(١) انظر " تفسير البغوي" ٣/ ٤٧٨، و" الصحاح " ١/ ٥٦.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن ال و زير ٩/ ١٣٩

(٤) وانظر ص ١٢٠.

(٥) ١/ ٢٧٣.." (١)

"العصر، فما علمت أن أحدا من أهل المسجد حل حبوته إليهما.

وترك مسلم حديث عكرمة كما تركه مالك، ولم يخرج له مسلم إلا حديثا واحدا في الحج مقرونا بسعيد بن جبير، ذكر ذلك الذهبي (١).

وقد تعقب جماعة على هؤلاء، وصنفوا في الذب عنه، منهم أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ومحمد بن نصر المروزي، وأبو عبد الله بن منده الشيعي، وأبو حاتم بن حبان، وأبو عمر بن عبد البر، وخاتمة الحفاظ، حافظ العصر ابن حجر في " مقدمة شرح البخاري "، وفي ترجمة عكرمة من مختصره " لتهذيب الكمال "، وهذا كلامه في مقدمة " شرح البخاري " (٢).

قال: أما أقوال من وهاه، فمدارها على ثلاثة أشياء: على رميه بالكذب، وعلى الطعن عليه برأي الخوارج، وعلى القدح فيه بأنه كان يقبل جوائز السلطان.

فأما البدعة، فإذا ثبتت عليه، فلا تضر حديثه، لأنه لم يكن داعية، مع أنها لم تثبت عليه.

وأما قبول الجوائز، فلا يقدح أيضا، إلا عند أهل التشديد، وجمهور أهل العلم على الجواز، كما صنف في ذلك ابن عبد البر.

وأما التكذيب فسنبين وجوه رده بعد حكاية أقوالهم، وأنه لا يلزم من شيء منه قدح في روايته.

فالوجه الأول فيه أقوال، فأشدها ما روي عن ابن عمر أنه قال لنافع: لا تكذب علي كما كذب عكرمة على ابن عباس، وكذا ما روي عن سعيد بن المسيب أنه قال ذلك لمولاه برد (٣)، فقد روى ذلك عن إبراهيم بن سعد بن

---

(١) انظر " السير " ٥/ ١٢ - ٣٦.

(٢) ص ٤٢٥.

(٣) تحرف في الأصول إلى: " تود ".." (٢)

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٩/١٦٥

(٢) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٩/٢٤٤

"البخاري، تشتمل على ذكر هذه الألفاظ، وتدل على شهرة الحديث والله أعلم.

وفي أحاديث الشفاعة الصحاح، ما يعضد هذا المعنى، وهو أن الله تعالى إذا أراد انقطاع الشفاعة بعد خروج من أراد خروجه من النار غير خلوق أهل النار، وصورهم، حتى لا يعرف أحد من الشافعين أحدا من المعذبين، وفي هذا صيانة لهم عن أن يشفعوا، أو لا يشفعوا، وعن أن يستغيث بهم من عرفوه، فلا ينقذوه، فإذا جاز وأمكن من كرامة إبراهيم عليه السلام ألا يخزى بتعذيب من أصر على الكفر، لأجل القرابة حتى غير خلق ذلك الكافر تغييرا بعيدا (١) لا يعرف معه، فمن أين يمتنع ويستحيل أن يكون الخزي أبعد كل بعيد، وأسحق كل سحيق عن محمد الشفيع المقبول بإنقاذه لبعض من آمن به من النار، وإكرامهم بما يسعى بين أيديهم، وبأيمانهم (٢) من الأنوار، كرامة لنبيهم المصطفى المختار - صلى الله عليه وسلم -، آناء الليل، وأطراف النهار، وعلى آله الطيبين الأطهار.

وإنما قلنا لبعض من آمن به لما ورد في حديث الشفاعة الصحيح: " أن الله تعالى يخرج الطائفة الرابعة من النار برحمته، لا بالشفاعة " والله أعلم.

ومما احتجت به المعتزلة: قوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين (٣٥) فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ [الذاريات: ٣٥ - ٣٦].

والجواب من وجهين:

أحدهما: أنا لم نقل: إن الإسلام ضد الإيمان، بحيث لا يجتمعان قطعا، وإنما تصلح الآية حجة على من قال ذلك، وإنما قلنا: إنهما مختلفان، يجوز اجتماعهما، ولا يجب، ويجوز افتراقهما ولا يجب أيضا، وما هذا حاله، لا يلزم من اجتماعهما (٣) المماثلة ولا الاتحاد، كما هو حكم المختلفات عند جميع النقاد.

---

(١) " بعيدا " ساقطة من (ف).

(٢) في (ش): " وعن أيمانهم ".

(٣) في (ف): " اجتماعه ".." (١)

"الثاني: أنه -مع هذا- يحتمل الاختلاف، ألا ترى أنه يجوز أن يكون أهل ذلك البيت منهم مؤمن مخلص، ومنهم مسلم دونه في اليقين، فجاء حينئذ بأعم العبارتين، ولا سيما إن حملنا اسم البيت على الحي من بيوتات العرب، وهو أحد معانيه، ذكره في " الضياء ".

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣١٣/٩

ومن أدلتهم، قوله تعالى: ﴿بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين﴾ بعد قوله: ﴿يمنون عليك أن أسلموا﴾ [الحجرات: ١٧].

والجواب: أن الإيمان يلازم الإسلام الصادق قطعا، والمعنى: إن كانوا صادقين في قولهم: أسلمنا، فهي كقوله تعالى في بني إسرائيل: ﴿وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين﴾ [البقرة: ٩٣]، فلم يلزم من إضافة الإيمان إليهم في قوله: ﴿إيمانكم﴾ صحته مع قوله: ﴿إن كنتم مؤمنين﴾، فكذلك هؤلاء لقوله: ﴿إن كنتم صادقين﴾، ولا سيما والظاهر أن هؤلاء هم الذين قال لهم قبل هذا بقليل: ﴿قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ [الحجرات: ١٤]، فلذلك لم يثبت لهم الإيمان مطلقا، لأن إثباته مطلقا يناقض نفيه، وإنما أثبته على تقدير صدقهم في إسلامهم، لأن صدق الإسلام هو مطابقة اعتقاد القلب لما يظهر من أفعال الجوارح، كما تقدم شرحه، وهذا بين والحمد لله رب العالمين.

وهذا آخر البحث عن أدلة المخالفين، والجواب عليهم، وقد طال وأمل، ولكن كثرة جهل بعض المعاصرين أثار البساط إلى ذكر قليل من كثير من علوم العارفين، والله تعالى ينفع بذلك ويعيذني من فتنتي العلم والجهل معا، وهو حسبي ونعم الوكيل.." (١)

"وأما ما يلزم منه موافقة هذه الأخبار بغير لفظ الخروج من النار، فما لا يحصى، مثل الأحاديث التي فيها أن الشفاعة نائلة من مات (١) لا يشرك بالله شيئا، هذا مروي من طرق، حضرني منها طريق عبد الله بن عمر بن الخطاب (٢)، وأبي ذر الغفاري (٣)، وعبد الله بن عمرو بن العاص (٤)، وعوف بن مالك (٥)، ومن الأولين: أبو هريرة (٦)، وابن عباس (٧)، وبلفظ: " شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي " عن أنس (٨)، وابن عمر (٩)، رواهما الهيثمي.

حديث أبي ذر خرجه البزار برجال الصحيح، والحاكم في تفسير سورة سبأ، وقال: على شرطهما، ولم يخرجاه بهذه السياقة، إنما أخرجا ألفاظا من الحديث متفرقة (١٠).

قلت: وهي أنها نائلة من لم يشرك بالله شيئا، وقال: في " مسند " البزار انقطاع ما بين مجاهد وأبي ذر. وعن أنس وجابر رواهما الحاكم في " المستدرك "

---

(١) في (ش): " تاب "، وهو تحريف.

(٢) قال البزار بعد أن أخرجه (٣٤٦٠) من حديث مجاهد عن ابن عباس: رواه واصل عن مجاهد " عن

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣١٤/٩

أبي ذر، ورواه سلمة بن كهيل عن مجاهد، عن ابن عمر.

(٣) انظر ت (١٠).

(٤) أخرجه أحمد ٢/ ٢٢٢، وقال الهيثمي ١٠/ ٣٦٧: رواه أحمد ورجاله ثقات.

(٥) أخرجه أحمد ٦/ ٢٨ و٢٩، والترمذي (٢٤٤١)، وابن ماجه (٤٣١٧)، وصححه ابن حبان (٢١١)، والحاكم ١/ ٦٧.

(٦) أخرجه مسلم (١٩٩)، والترمذي (٣٦٠٢)، وابن ماجه (٤٣٠٧).

(٧) انظر " مجمع الزوائد " ١٠/ ٣٧٢ - ٣٧٣.

(٨) أخرجه أبو داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٢٤٣٧)، وابن ماجه (٤٣١٠)، وصححه الحاكم ١/ ٦٩.

(٩) أخرجه الخطيب في " تاريخه " ٨/ ١١.

(١٠) أخرجه البزار (٣٤٦١) من طريق مجاهد عن أبي ذر، ولم يسمع منه، وأخرجه الحاكم ٢/ ٤٢٤ من طريق مجاهد عن عبيد بن عمير، عن أبي ذر.." (١)

"عن عالم مجتهد جامع لشرائط الإمامة، فعلى أي المذاهب بنيت (١) هذه الرسالة، وعلى أي الأسباب ركبت هذه الجهالة؟

الوجه الثالث: أن كلام هذا المعترض مستلزم لخلو الزمان من أهل المعرفة بالحديث ومن أهل الاجتهاد في العلم، بل قد صرح/ بذلك في غير موضع، وقد غفل عما يلزم في مذهبه من هذا، فإنه يلزم منه تعين وجوب طلب الاجتهاد وطلب علم الحديث على كل مكلف؛ لأن هذا حكم فرض الكفاية إذا لم يقم به البعض تعين الطلب على الجميع، فكان الواجب عليه على مقتضى تعسيره أن يقول: إن الزمان خال من المجتهدين، وأنه يتعين علينا القيام بما يجب من فريضته، ونحو ذلك من كلام العلماء العاملين.

وأما أنه يقر بخلو الزمان من القائم بهذه الفريضة، وينهى من اشتغل ببعض شرائطها: فهذا هو النهي عن المعروف، والوقوع في المحظور، نعوذ بالله منه!!.

وفي هذا الوجه والذي قبله خلاف، ومباحث لطيفة تركتها اختصارا، إذ المقصود إلزام الخصم ما يلتزمه على مقتضى مذهبه، وسوف تأتي الإشارة إلى عمدتها في (الوجه العاشر) ، فخذه من هناك (٢).

الوجه الرابع: أنه لا فرق فيما ذكره بين علم الحديث وسائر

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير ٣٤٤/٩

(١) في (س): (تثبت))!.

(٢) (١/ ٦٦).." [1]

"يسمى مضلا والمستفتي مضلا، وقد سماها بذلك في الحديث الصحيح (١). والله سبحانه أعلم.

الوجه الحادي عشر: لو صح ما ذكره المعترض -والعياذ بالله- من انطماس معالم العلم، وتعفي رسوم الهدى، إلا تقليد العلماء -رضي الله تعالى عنهم- يلزم من ذلك أن يبطل الطريق إلى جواز التقليد، لأن تقليدهم لا يجوز إلا بعد معرفة الدليل، والدليل لا بد أن يكون مستندا إلى معرفة الكتاب والسنة، وهذا ظاهر على أصول المعتزلة والزيدية، فإنهم قد شحنوا مصنفاتهم بتحريم الإقدام على ما لا يؤمن قبحه.

وأما أهل السنة قد نقل ابن الحاجب في ((مختصر المنتهى)) (٢)

---

(١) في هامش (أ) و (ي) ما نصه:

((هذا بناء على أن المقلد يصدق عليه اسم الجهالة المذكور في الحديث، والظاهر خلافه، فإن فقهاء المذاهب في كل قرن يفتون العوام بمذاهب أئمتهم، والإجماع أنهم ليسوا هم المرادين بالحديث، فتعين أن يكون المراد بالجهال هم الذين لا يميزون بين الحرام من الحلال لا اجتهادا ولا تقليدا.

من أنظار سيدي العلامة هاشم بن يحيى الشامي -رحمه الله تعالى-.

قلت: لا يخلو إما أن يقال: لا يفتوا بمذاهب أئمتهم وهو عندهم أرجح من خلافه، فليسوا بمقلدين، وإن أفتوا وهو عندهم مرجوح فهم جهال بل أعظم فتأمل. تمت. شيخنا -حفظه الله-)) يعني: أحمد بن عبد الله الجنداري.

(٢) (٣/ ٣٥٠) مع شرحه للأصفهاني.." [2]

"عن أحاديث جفاة الأعراب ممكن غير متعذر،

فرجال السنة قد صنفوا كتبا كثيرة في معرفة الصحابة وبينوا فيها من هو معروف العدالة من الأصحاب، ومن لا يعرف إلا بظاهر حاله من الاعراب، ومن له رواية /عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ومن ليس له رواية، ومن أطال الصحبة، ومن لم يطلها، بل تعرضوا فيها لبيان السابق من المسبوق، والأفضل من المفضول، والأقضى والأحفظ والأذكى، بل هم بعد هذا يبرزون صفحة الإسناد للنقاد، ولا يكتمون شيئا مما قيل في

---

(١) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم - صلى الله عليه وسلم - ابن الوزير ١/ ٢٧

(٢) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم - صلى الله عليه وسلم - ابن الوزير ١/ ٧٣

رجال الحديث وعلله على سبيل الإرشاد، لمن يحب الترجيح في التقليد والاجتهاد.

وإنما يلزم اختلاط أحاديث ثقات الأصحاب بأحاديث جفاة الأعراب لو أرسلوا الأحاديث ولم يسندوها، وقطعوها ولم يصلوها، فأين تعذر معرفة الحديث؟ وما معنى التشويش على طلبة الحديث بأن وفد عبد القيس ارتدوا؟! وإذا ارتد وفد عبد القيس فمه؟! أتبطل السنن، ويضيع العلم، ويلزم من ذلك ألا يصح حديث الثقات من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ ما هذا الكلام [المعتل، والاستدلال] (١) المختل؟.

وهذا ذكر جلة الرواة من الصحابة -رضي الله عنهم-، رأيت ذكر أسمائهم ليعرف أن حديثهم هو الذي يدور عليه الفقه وينبني عليه العلم، وأن أحاديث جفاة الأعراب المجاهيل شيء يسير نادر على تقدير وقوعه، فيعلم أنه لم يبن على حديث جفاة الأعراب حكم شرعي، فإن اتفق ذلك ففي نادر الأحوال ممن يستجيز ذلك من أهل العلم من غير ضرورة إلى ذلك. فإنه لو لم يستجز الرواية عنهم كان له

---

(١) في (أ): ((إلا المعتل والإسناد المختل))! والمثبت من (ي) و (س).." (١)

"الأكثرون والمحققون)) (١).

قلت: حجة الجمهور أن الأمة إنما تلقت الحديث الصحيح بالقبول؛ لأنهم ظنوا صحته، والعمل بالظن واجب عليهم، والظن قد يخطيء (٢).

قال ابن الصلاح: ((وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قويا، ثم بان لي (٣) أن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطيء)) (٤).

قلت: فتبين أن موضع النزاع هو: أن ظن المعصوم هل يجوز أن يخطيء أم لا، وفيه دقة، ويلزم منه أن لا يكون الإجماع حجة في المسائل الظنية، والحجج من الجهتين ظنية، وقد بسطت القول فيها في ((العواصم)) (٥) وإنما قصدت عنا بيان ظهور ما أنكره المعترض من قول العلماء: إن الحالف بصحة البخاري لا يحنث، فنحب منه أن ينقل لنا مذاهب العلماء الذين قالوا بحنث الحالف، وطلاق زوجته، ويعين من قال بذلك من أهل العلم حتى يظهر المحق من المبطل.

وهذا الموضع يحتمل ذكر فوائد ذكرتها في ((الأصل)) (٦) منها ما

---

(١) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم - صلى الله عليه وسلم - ابن الوزير ١/١٣١

(١) ((الإرشاد)): (١/ ١٣٣) ، و ((شرح مسلم)): (١/ ٢٠).

(٢) وانظر: ((تنقيح الأنظار)): (ق/٩ب) للمؤلف.

(٣) في (س) و (ت): ((لي يعني ....))!.

(٤) ((علوم الحديث)): (ص/١٧٠) ، ونصه فيه: ((قد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قويا، ثم بان لي أن المذهب الذي اخترناه أولا هو الصحيح؛ لأن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطىء)) اهـ.

(٥) (٣/ ٨٥ - ٨٨).

(٦) (٣/ ٨٩ - فما بعدها).." (١)

"من الاجتهاد والتقليد موافقة نص متقدم، وقد عدم هذا الشرط فيلزم من ذلك سقوط التكليف في هذا الحكم والعمل بالإباحة، أو تكليف ما لا يطاق من موافقة مراد الله تعالى من غير اجتهاد ولا تقليد، وعلى هذا يكون ترك حفظ أقوال العلماء المتقدمين أولى؛ ليبطل التكليف، ويأمن الوقوع في المعصية فيما لم ينصوا عليه، وهذا شيء لم يسبق هذا المعترض إليه!!.

الوجه الثالث: أن الأمة مجمعة قديما وحديثا على أنه لا يشترط في الاجتهاد ما ذكره، وإنما اشترط العلماء عدم مصادمة الإجماع القطعي، واختلفوا في الظني (١) إذا لم يعارض بما هو أرجح منه، على ما هو مقرر في علم الأصول.

قال: ((الموضع الثاني في الدليل على أن في أخبار هذه الكتب المسماة بالصحاح ما هو غير صحيح)) إلى آخر ما ذكره في الموضع الثاني.

أقول: كلامه في هذا الفصل مشتمل على أمرين:

أحدهما: الطعن في صحة حديث الصحاح بما فيه من حديث المحاربين لـعلي - رضي الله عنه -.

وثانيهما: الطعن على أهل الحديث بمذاهب نسبها إليهم، وإنما لم أورد كلامه في هذا الفصل بلفظه، لأنه (٢ تقدم شيء منه و (٢) تقدم الجواب عليه، وسوف يأتي أيضا كثير منه في الكلام على المتأولين

---

(١) في (س): ((الظن))!.

(٢) ما بينهما ساقط من (س).." (٢)

---

(١) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم - صلى الله عليه وسلم - ابن الوزير ١/١٥٤

(٢) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم - صلى الله عليه وسلم - ابن الوزير ١/٢٢٩

"عنه، ولم يحده عمر؛ لانكر ذلك الصحابة –رضي الله عنهم– فكيف يقتحم المعترض هذه المهواة العظيمة، ونسي ما عظم الله من شأنها، فإنه تعالى لم يجعل إليها سبيلا إلا بعد كمال نصاب الشهادة، فقد كان الرجل يأتي إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – فيقر بالزنا، ويعترف بالفاحشة فيعرض عنه رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ، ويتطلب له العذر بعد الإقرار، ويقول: لعلك لمست، لعلك قبلت، حتى لا يجد سبيلا إلى الشك ولا طريقا إلى الاحتمال.

وهذا المعترض على أهل السنة عكس ما يلزم من الاقتداء برسول الله – صلى الله عليه وسلم – ورمى بالزنا من غير ثبوته، ولا إقامة شهادة، ولا حكاية عن شاهد، مع نقصان نصاب الشهادة، ودعوى المغيرة للبراءة بل للزوجية كما يأتي.

الوهم الخامس: قال: ((فإن يعتد بشهادة هؤلاء في الجرح لا في الحد؛ فالمغيرة مجروح وإن لم يعتد بشهادتهم، فأبو بكرة قاذف وصاحباه، ولا يروي عن واحد منهم الرواة)).

والجواب: أنه توهم أن الشهادة على الزنا إذا لم يتم نصابها كانت قذفا، فلا يخلو إما أن يريد: أن ذلك على سبيل القطع أو الظن، فإن قال على سبيل الظن؛ فذلك مسلم ولا يضر تسليمه، أما أنه مسلم؛ فلأن أدلة المسألة ظنية، وهي خلافية بين العلماء.

قال في: ((نهاية المجتهد)) (١): ((والشهود عند مالك، وكذا عند الشافعي إذا كانوا أقل من أربعة قذفة؛ وعند غيره (٢) ليسوا قذفة،

---

(١) (٢/ ٤٤١) ، والكتاب اسمه ((بداية المجتهد ونهاية المقتصد)).

(٢) في (س) زيادة: ((هم)).." (١)

"مخذولة من الزيدية، وقد انقرضت بعد الانتشار، وخملت بعد الاشتهار، وهذه العلة العليلة كانت سبب اغتراره من نفسه؛ فإنه كان يناظر أهل العلم بها، ويقول في مناظرته:

قد ثبت أن الأعلم أفضل، وأن علم الكلام أفضل العلوم. ثم يقول لمن يوافقه من الزيدية والمعتزلة على هاتين المقدمتين:

إنه يلزم منهما أنه أفضل من رسول الله – صلى الله عليه وسلم –؛ لأنه يقطع أنه أعلم منه بعلم الكلام، وان مصنفاته قد اشتملت على (١) الرد على الفلاسفة، وسائر أهل الملل والنحل على ما ليس في كتاب الله

---

(١) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم – صلى الله عليه وسلم – ابن الوزير ١/٢٨٥

ما يقوم مقامه، فتصانيفه أنفع للمسلمين من القرآن العظيم!!

فإن كان المعترض قد اختار هذا المذهب، وأراد أن يحيي منه ما مات، ويستدرك على صاحبه من الكفر ما فات؛ فليس بمستنكر له بعد ذلك أن يستهزيء بأهل الحديث، ويسخر من علماء الأثر، وإن كان يأبي منه إباء المسلمين، ويأنف منه أنفة المؤمنين؛ فقد تبين له أن من كان له أسوة -في ترك علوم الأوائل وتحذلق الجدليين- بالأنبياء والمرسلين، والصحابة والتابعين، وسائر الصالحين، فهو حري بالتبجيل والتعظيم، والتوقير والتكريم.

فياسيال الذهن، ووقاد القريحة، من الأبله الآن!؟ أمن علل بهذا التعليل العليل، وقال: إن معرفته بالله/ مثل معرفة جبريل، بل

---

(١) كذا في الأصول، ولعل الأولى: ((من))..." (١)

"الأولى: طريقة الأشعري: أن قدرة العبد غير مؤثرة، وأما الأمر والنهي؛ فلأن الله أجرى العادة بأن العبد متى اختار الطاعة فإنه تعالى يخلق الطاعة فيه عقيب اختياره إياها، وكذلك إن اختار المعصية. وإذا كانت المكنة بهذا المعنى حاصلة لا جرم حسن الأمر والنهي. إلى قوله: إذا كان الأمر كذلك؛ كان التكليف والأمر والنهي إنما كان لأنه [متمكن] (١) من اختيار أحد مقدوريه دون الآخر، وإن لم يكن متمكنا من الإيجاد، لا يقال: ترجيحه أحد تعلقي الإرادة على تعلقها.

الثاني: إن وقع بالعبد فقد اعترفتم بتأثير قدرة العبد، وإن وقع بالله فلا يكون ذلك الترجيح مضافا إلى العبدأصلا، لأنا نقول: إن ترجيح أحد التعلقين على الآخر ليس أمرا ثبوتيا أصلا لا في حق الله تعالى، ولا في حق العبد حتى يلزم من إسناده إلى العبد ما يلزم من الاعتراف بكون قدرته مؤثرة، فإن ذلك لو كان أمرا ثبوتيا لكان وقوعه أيضا بالاختي ار فيلزم التسلسل.

فهذا صريح منهم في كتبهم مبين (٢) معلل لا يمكن تأويله، وقد أفصحوا بأن مذهب الجبرية الخلص أن العبد مختار، وأنه إنما يستحق الذم والعقاب والأمر والنهي بسوء اختياره، وبهذا يتخلص (٣) من قول المعتزلة: إنهم يجوزون على الله العبث والقبيح والظلم لقولهم بخلق الأفعال، وهذا من وجه مثل قول الجاحظ وثمامة بن الأشرس: إنه لا

---

(١) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم - صلى الله عليه وسلم - ابن الوزير ٢/٣٢٩

(١) في (أ): ((ممكن)) ، والمثبت من (ي) و (س).

(٢) في (س): ((معين)) .

(٣) في (س): ((يتخلصون))..." (١)

"القيامة؛ إما في غير هذه الدار، أو فيها، ولا نعلم أنهم هم، ثم يكمل عقولهم ويكلفهم، ولا يكون موتهم الأول مضطرا لهم إلى الطاعة، إما (١) لعدم تمام عقولهم، أو لأنهم لم يروا فيه شيئا من أمور الآخرة، وإنما كان مثل النوم.

ومنها: أنه يجوز أن يدخلوا النار ولا يتألمون بها كما يكون فيها الحيات، وكما يكون فيها الخزنة من الملائكة -عليهم السلام-، وكل هذه الوجوه محتملة على مذهب المعتزلة.

فإن قيل: إن المعتزلة لا يجيزون الخروج من النار، والوجه الأول منها مبني على ذلك.

قلت: إنما يمنعون خروج من دخل النار معاقبا، أما من ليس بمعاقب كالحيات، وخزنة النار؛ فلا يمنعون ذلك، وإنما قصدت بذكر هذه الوجوه إطلاع المعتزلي على أن وجوه حكمة الله تعالى أوسع من أن يقطع المتكلم على عدم ما لم يعلم منها، فإن هذه المسألة أقبح ما ينسبه المعتزلي إلى الأشعري، والمحدث، ويعتقد أنه لا يمكن أن يكون لها تأويل على قواعد المعتزلة، وقد بان بهذا أنه لا يلزم من تجويز هذه المسألة تجويز الظلم على الله جل جلاله، وعظم شأنه، ولا يلزم من قال بها إنكار المعلوم بالضرورة.

فهذا الكلام انسحب من ذكر فرقة أهل الجمود من أهل الحديث، وأما فرقة (٢) أهل الكلام من الأشعرية فإنهم يثبتون الكلام

---

(١) في (س): ((أبدا)).

(٢) في نسخة: ((الفرقة الثانية)) كذا في هامش (أ) و (ي).." (٢)

"الأول: أن كثيرا من المتكلمين يظن في بعض الشبه دليل قطعي، فيخالف الحديث الصحيح لذلك، معتقدا فيمن عمل بالحديث أنه يقدم الظن على العلم، وهذا جهل مفرط، فليس في العقلاء -دع عنك المسلمين- من يقدم المظنون على المعلوم.

الثاني: أن كثيرا ممن لا يعرف الحديث ويمارس علومه يظن في بعض الأحادث أنها ظنية وهي متواترة تواترا

---

(١) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم - صلى الله عليه وسلم - ابن الوزير ٢/٣٥٧

(٢) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم - صلى الله عليه وسلم - ابن الوزير ٢/٣٧٦

(١) لفظيا /أو معنويا، فليحترز الحاذق من الوقوع في ذلك.

المقدمة الثانية: أن التأويل المتعسف مردود، وفيه تنبيهان:

أحدهما: أن الحكم بأنه متعسف صعب لا يتمكن من معرفته إلا الراسخون في العلم.

وثانيهما: أنه لا يلزم من رد بعض التأويلات القطع بأنه لا تأويل للحديث غير متعسف، فإنه قد يأتي بعض البلداء فيتعرض للتأويل؛ [فيقع] (٢) ذهنه على تأويل رديء مردود فيحسب (٣) هو أو غيره ممن يقف على تأويله أنه لا تأويل للحديث إلا ذلك، فإذا انكشف بطلان ذلك التأويل تطرقوا في ذلك إلى القدح في الحديث، وهذا باطل! فإن أقصى ما في الباب: أن يطلب المتأول تأويلا صحيحا فلا يجد، لكن عدم الوجدان في النظر لايدل على عدم المطلوب من الوجود، وذلك

---

(١) سقطت من (س).

(٢) في (أ) و (ي): ((فيقطع)) ، والمثبت من (س).

(٣) في (ي) و (س): ((فيجيب)) ، وكتب في هامش (ي): ((في نسخة: فيحسب)).." (١)

"إليها في الفرق بين المتشابه والمحكم وهذا بعيد، وهو أيضا تأويل بغير دليل قاطع، فلا مانع من ورود السمع بالنهي عن تأويل المتشابه، سواء كان الراسخون متمكنين (١) من معرفته أو لا.

وأما قولهم: إنه يلزم من ذلك نسبة العبث إلى الله تعالى؛ فغلط واضح، فإن العبث ما لا حكمة فيه، وليس الحكمة مقصورة على معرفة التأويل، فإن الإيمان بالتنزيل، والتعظيم له والتجليل، حكمة بالغة، وكذلك الإيمان بمراد الله تعالى على سبيل الجملة فيه تكليف. مع أنه يقال لهم: إما أن توجبوا على جميع المكلفين بذلك فهذا باطل بالقرآن والاتفاق، أما القرآن فالآية المقدمة، وأما الإجماع فهو منعقد /على سقوط ذلك عن العامي والعجمي، بل على تحريمه عليهما، وإذا كان علم البعض بالتأويل يكفي فلعل علم الملائكة والأنبياء بذلك كاف، فمن أين يلزم ما زعم بعض المعتزلة من استلزم ذلك للعبث في حقه جل وعلا، وقد حكى القاضي عياض في كتابه ((المعلم بفوائد شرح مسلم)) (٢): أن قوله تعالى في هذه الآية: ((والراسخون في العلم)) من المتشابه المحتمل؛ وهذا أيضا بعيد لما قدمنا ذكره ولنقل الفراء للوقف على اسم الله تعالى، ولأن قوله تعالى في الثناء عليهم: ((يقولون آمنا به كل من عند ربنا)) ، مناسب لإيمانهم بمراد الله تعالى على سبيل

---

(١) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم - صلى الله عليه وسلم - ابن الوزير ٤١٦/٢

(١) في (س): ((يتمكنون)).

(٢) كتاب القاضي اسمه: ((إكمال المعلم بفوائد مسلم)) ، أما كتاب: ((المعلم بفوائد)) فهو لأبي عبد الله المازري (٥٣٦) ، طبع من الأول أجزاء، وطبع الثاني كاملا، ولم ينقل هذا النووي في ((شرح مسلم)): (١٦/ ٢١٧) عند شرحه لهذه الآية.." [١]

"النوع الثاني: معارضة الخصم بإيراد شواهد تلك الأحاديث التي زعم أنه لا يمكن تأويلها بذكر ما هو مثلها من القرآن العظيم، وأنه يلزم من أقر بصحة تأويل تلك الآيات أن يصحح تأويل تلك الأحاديث التي انتقاها المعترض من أدق ما وجد في الحديث، وأبعد ما فيه عن التأويل، وسوف أجيب عن جميعها، وأبين أن في القرآن ما هو مثلها، فمن تأوله تأولها، ومن آمن به آمن بها، ومن ردها لزمه أن يرد ما هو في معناها من كلام الله تعالى: وهي هذه مرتبة على ترتيب المورد لها:

الحديث الأول: الحديث الطويل الوارد في صفة يوم القيامة وفي الشفاعة، وفيه: ((وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم، فيقولون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم)) هذه رواية البخاري ومسلم (١) في حديث أبي هريرة.

وفي البخاري ومسلم (٢) من حديث أبي سعيد: ((حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله من بر وفاجر أتاهم الله في أدنى صورة من التي رأوه فيها فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئا، فيقول: هل بينكم وبينه آية فتعرفونه بها؟ فيقولون: نعم، فيكشف عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا أذن الله له بالسجود، ولا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة كلما أراد أن يسجد خر على قفاه)) الحديث.

(١) ((الفتح)): (١٣/ ٤٣٠) ، ومسلم برقم (١٨٢).

(٢) ((الفتح)): (١٣/ ٤٣١) ، ومسلم برقم (١٨٣).." [٢]

"الإسلام بمغفرة جميع الذنوب من غير توبة، لم يلزم من ذلك أن يتعمد الكذب على الله تعالى ويجاهر بجميع المعاصي، ودليل ذلك: أن عبدا من عبيد المخلوقين لو اعتقد في سيده أنه في غاية الحلم،

(١) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم - صلى الله عليه وسلم - ابن الوزير ٤١٨/٢

(٢) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم - صلى الله عليه وسلم - ابن الوزير ٤٤٨/٢

ونهاية الجود والسماحة (١) ، لم يدل ذلك على أنه كثير العصيان لسيده والكذب عليه، بل قد يكون في غاية الإجلال لسيده والطاعة له، مع اعتقاد حلمه ومسامحته والأمان من عقوبته، محبة منه لسيده ورغبة في شكر نعمة وارتفاع المنزلة عنده، وكذلك عمل الناس مع إخوانهم وأهل الحلم والكرم منهم، ولم يكن أصحاب الأحنف وعشيرته يعصونه ويكذبون عليه ويعفون رحمه لأجل حلمه، وكم من مهيب يعصى وتتحمل عقوبته لأجل بغضه ومساوىء أخلاقه! وكم من حليم يطاع وكريم يمتثل (٢) وتفنى الأموال والأرواح في طاعته! فمن أين للمعترض أن المرجئة لما اعتقدوا أن الله تعالى يغفر لأهل الإسلام استهانوا بجلال الله وانهمكوا في معاصي الله وص ار دأبهم الكذب على الله وعلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم –؟ ولقد رأينا في الصالحين من يزداد عملا ونشاطا مع الرجاء، ويزداد ضعفا وفتورا مع الخوف، وهذا معروف عند أهل الذوق، وأنشدوا في ذلك:

لها بوجهك نور يستضاء به ... ومن أياديك في أعقابها حادي

لها أحاديث من ذكراك تشغلها ... عن المنام وتلهيها عن الزاد

---

(١) في (س): ((المسامحة)).

(٢) هكذا استظهرت قراءتها.." (١)

"وثانيهما: الانتصار للحق بالخوض في أمور يستلزم الخوض فيها الشكوك والحيرة والبدعة لما في تلك الأمور من الكلام بغير علم في محار العقول ومواقفها، وقد أوضحت ذلك في (الوهم الثاني عشر) وذكرت أقوال فحول المتكلمين فيه واعترافهم بذلك فخذه من هنالك، فقد أبطل أهل الحديث بعض النظر ببعضه كما فعل أهل الكلام في إبطال أنظار خصومهم بأنظارهم، وهذا صحيح عند/ الجميع.

وأما الحكاية التي شنع بها أهل الكلام على المحدثين من إرسال ملك الروم إلى هارون الرشيد وطلب المناظرة وعجز المحدث عنها وسخرية أولئك الفلاسفة به فقد كثر الكلام في التبجح بذلك وبحكاية أخرى تشبهها.

والجواب عليهم في ذلك: أنهم إن أرادوا الاستدلال على أنهم أجدل من المحدثين، فذلك مسلم لهم، بل مسلم لهم أنهم أجدل من رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، وإن أرادوا بذلك أنهم أعلم بالله وأفضل عند الله فليس ذلك يدل على هذا، لأنا نعلم وكل عارف أنه لم يصدر شيء من الكلام ومجادلة الفلاسفة

---

(١) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم – صلى الله عليه وسلم – ابن الوزير ٢/٥٢٠

من رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ولا من جميع أصحابه – رضي الله عنه – ولا اشتغلوا بممارستهم لممارة أهل اللجاج، وارتياضهم على النظر في شبه أهل الباطل، وليس يلزم من ذلك أنهم أقل معرفة بالله، ولا أقل نصرة لدين الله، ولو أحبوا الخوض في الكلام واشتغلوا بتعلمه وتعليمه لبلغوا فيه ما أرادوا، وعرفوا ما عرف المتكلمون وزادوا، وكذلك من اقتدى بهم من أهل السنة وسائر من اشتغل بالعبادة أو الجهاد، ولكنهم أعرضوا عن هذا الفن إعراض مستغن عنه فارغ." (١)

"القلب (١) منه، لا يعرفون له مراسا ولا رفعوا إليه رأسا.

وقد عرضت لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – أسباب تقتضي الخوض في ذلك، كذلك أصحابه رضي الله عنهم فلم يخض أحد منهم في ذلك على أساليب أهل الكلام، وقد كان رسول – صلى الله عليه وسلم – أعلم بالله وأحب للدعاء بالحكمة (٢) إلى الله، فأعرض عمن خاض بالباطل في آيات الله ولم يزدهم على تبليغ آيات الله.

كما فعل مع ابن الزبعرى فإنه لما نزل قوله تعالى: (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) [الأنبياء/٩٨] تعرض المخذول للجدال وزعم أن المسيح والملائكة–عليهم السلام– ممن يعبدون وأنه يلزم من ذلك أنهم معذبون، فأعرض عنه رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، ولم يجب عليه بشيء حتى نزل قوله تعالى: (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون).

وكذلك أبو سفيان فإن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أمره أن يشهد له بالنبوة فقال: أما ہذه ففي النفس منها شيء حتى الآن، فسكت عنه رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وأراد أن يضرب عنقه فشهد الشهادتين.

وكذلك الوليد بن المغيرة فإنه كلم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في ترك النبوة، وعرض عليه المال والرياسة، فلم يجب عليه إلا بتلاوة سورة السجدة، وكذلك نصارى نجران الذين نزلت فيهم آية المباهلة تعرضوا لمباهلته ... –عليه (٣) الصلاة والسلام– في أن عيسى ابن الله، تعالى الله

---

(١) في (س): ((الطلب)).

---

(١) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم – صلى الله عليه وسلم – ابن الوزير ٢/٥٨١

(٢) في (س): ((بالحكم)).

(٣) في (س): ((فعرضوا المباهلة عليه – صلى الله عليه وسلم – ...))!.." [1]

"وكان على [نحو] ١ مذهب الحلاج، بعد هذا أيام الراضي وقاضي قضاة بغداد يومئذ أبو الحسين بن أبي عمر المالكي٢" ا. هـ.

قلت: فكيف بمن يقول صريحا: إن الخلق هو الحق٣، والحق هو الخلق، والحق هو الإنسان الكبير، وهو حقيقة العالم وهويته؟!

وقال شيخ الإسلام الشيخ محيي الدين النووي الشافعي في كتاب الردة الروضة٤ مختصر الرافعي. قال المتولى: "من اعتقد قدم العالم، أو حدوث [٤] الصانع –إلى أن قال– أو أثبت له الانفصال، أو الاتصال، كان كافراه" ا. هـ.

---

١ ساقطة من الأصل. وأثبتها عن الشفاء.

٢ ص٢٨٢ ج٢ الشفاء.

٣ يعني الصوفية بالحق: الله تبارك وتعالى.

٤ لعله سقط حرف "من" قبل لفظ الروضة.

٥ في التصريح بنفي الاتصال والانفصال معا في آن واحد، وعن ذات واحدة خلل منطقي. فهما يتقابلان تقابل السلب والإيجاب، فيلزم من انتفاء أحدهما ثبوت الآخر. وفيهما أيضا إجمال واشتباه، فقد يعني بالانفصال أنه سبحانه بائن من خلقه مستو على عرشه، ليس كمثله شيء. وهذا حق يؤمن به من أسلم قلبه لله، ووحده توحيدا صادقا في ربوبيته وآمن بأسمائه وصفاته كما هي في القرآن والسنة.

وقد يعني بالانفصال أنه سبحانه لا يتصل بالعالم صلة خلق أو تدبير، أو علم منه سبحانه، أعني نفي كونه خالقا عليما يدبر الأمر، أو أنه سبحانه ليس لإرادته، أو قدرته أثر في مقادير الوجود، وغير ذلك مما يدين به الفلاسفة، ومرادهم منه =." [2]

"عندنا إنسان، أو ضيف، ولا يلزم من حدوثه أنه ما كان له وجود قبل الحدوث١".

حكم من ينسب ربوبية إلى فرعون:

---

(١) الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم – صلى الله عليه وسلم – ابن الوزير ٥٨٢/٢

(٢) مصرع التصوف = تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد برهان الدين البقاعي ٣٠/١

قال الشيخ زين الدين العراقي: "قوله في قول فرعون: أنا ربكم الأعلى: أنه صح قوله ذلك، مستدلا عليه بأن السحرة صدقوه. كذب وافتراء على السحرة، فلقد كذبوه، وخالفوه، ودعواه كاذبة، وبها أخذ الله فرعون وأهلكه، فقال تعالى حكاية عنه: ﴿أنا ربكم الأعلى، فأخذه الله نكال الآخرة والأولى﴾ [النازعات: ٢٤، ٢٥] ثم قال: ولا شك أن من صح أنه قال هذا، واعتقده، مع وجود عقله، وهو غيره مكره، ولا مجبر الإجبار المجوز للكفر، فهو كافر ولا يقبل منه تأويلها على ما أراد، ولا كرامة، كما قدمنا ذكره، وهذا ما لا نعلم فيه خلافا بين العلماء بعلوم الشريعة المطهرة في مذاهب الأئمة الأربعة، وغيرهم من أهل الاجتهاد والصحيح. والله أعلم".

وهذا كما ترى مبطل لما يقوله بعضهم من الخرافات في تأويله ستر الكفر، وأن المراد به: فرعون النفس؛ لأنه نزل قوله على جل آيات القرآن جملة جملة، ومن المقطوع به أن الله تعالى ما أنزل هذه الآيات إلا في فرعون وموسى.

تحريم التأويل:

ولهذا قال الغزالي في الطامات من كتاب العلم من الإحياء -بعد تحريم التأويل بما لا تسبق الأفهام إليه- ما نصه: "وبعض هذه التأويلات يعلم بطلانه قطعا، كتنزيل فرعون على القلب، فإن فرعون شخص محسوس تواتر إلينا وجوده، ودعوة موسى عليه السلام له، كأبي جهل، وأبي لهب، وغيرهما من الكفار

---

١ ص٢١٠ فصوص الحكم." (١)

"جهة أخرى، وهي أنه يلزم منه تفضيل أتباع النبي صلى الله عليه وسلم على الأنبياء الماضين عليهم السلام١.

يفضل أتباعه على الرسل، وزندقته على شرعة الله:

ومن نمطه -لكونه لا ينفك عن كفره- قوله عقبه:

وأصغر أتباعي على عين قلبه ... عرائس أبكار المعارف زفت

فإن سيل٢ عن معنى أتي بغرائب ... من الفهم جلت، أو عن الوهم دقت

فإنه لا يصح على لسانه، ولا لسان غيره٣.

---

(١) مصرع التصوف = تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد برهان الدين البقاعي ١٣٤/١

ثم قال في ذم الشرع والعلم.

ولا تك ممن طيشته دروسه ... بحيث استقلت عقله واستفزت

فثم وراء النقل علم يدق عن ... مدارك غايات العقول السليمة

تلقيته مني، وعني أخذته ... ونفسي كانت من عطائي٤ ممدتي

---

١ بل تفضيل نفسه على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى فرض صحة زعمهم أنه يتكلم بلسان محمد صلى الله عليه وسلم، فإنه يكون بهذا قد تعمد الكذب على رسول الله، فهو -صلى الله عليه وسلم- ما قال هذا الشعر الصوفي، وجزاء متعمد الكذب على الرسول الكريم معروف.

٢ أي: سئل.

٣ أي. ولا لسان محمد صلى الله عليه وسلم، ردا على زعمهم أنه يتكلم بلسان الحضرة المحمدية.

٤ في الأصل: بالعطاء. والتصويب من الديوان. وابن الفارض يختار كلمتي الإعطاء والإمداد عن عمد آثم يدلك على مبلغ اعتقاده في أنه هو الله. إذ الله سبحانه هو الذي يقول عن نفسه تعالى: ﴿كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك﴾ .." (١)

"يشكل هذا بقوله تعالى في بني إسرائيل (وأني فضلتكم على العالمين) " البقرة: ٤٧ " فإنه لو كان الأمر كما ذكرتم لزم تفضيل أنبياء بني إسرائيل علىمحمد صلى الله عليه وسلم.

الجواب: تحمل التخصيص في بية لا يوجب تحمله في سائر الآيات، وأيضا شرط العالم أن يكون موجودا، ومحمد صلى الله عليه وسلم ما كان موجودا حال وجود أنبياء بني إسرائيل، أما الملائكة فهم موجودون حال وجود محمد عليه السلام فظهر الفرق.

هـ - الحجة الخامسة: الملائكة لهم عقول بلا شهوة، والبهائم لهم شهوة بلا عقل، والآدمي له عقل وشهوة، ثم إن الآدمي إن رجح شهوته على عقله كان أخس من البهيمة قال تعالى: (أولئك كالأنعام بل هم أضل) الأعراف: ١٧٩ فعلى هذا القياس لو رجح عقله على شهوته، وجب ان يكون أفضل من الملك.

هذا ملخص دلائل من فضل الأنبياء على الملائكة، أما الذين قالوا بتفضيل الملائكة على الأنبياء فقد تمسكوا بوجوه: الحجة الأولى: قوله تعالى: (لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) النساء: ١٧٢ وهذا يقتضي كون الملائكة أفضل من المسيح، ألا ترى انه يقال: إن فلانا لا يستنكف الوزير

---

(١) مصرع التصوف = تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد برهان الدين البقاعي ٢٢٣/٢

من خدمته ولا السلان، ولا يقال: إنه لا يستنكف السلطان من خدمته ولا الوزير، فلما ذكر المسيح أولا والملائكة ثانيا، علمنا أن الملائكة أفضل من المسيح، والإعتراض من وجوه.

الأول: أن محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من المسيح ولا يلزم من كون الملائكة أفضل من المسيح كونهم أفضل من محمد، والثاني: أن قوله (ولا الملائكة المقربون) صيغة الجمع فيتناول الكل، فهذا يقتضي كون مجموع الملائكة أفضل من المسيح، فلم قلتم إنه يقتضي كون كل واحد من الملائكة أفضل من المسيح؟ والثالث: أن الواو في قوله (ولا الملائكة المقربون) حرف العطف وهو يفيد الجمع المطلق، ولا يفيد الترتيب،." (١)

"بالسجود فأطاع فله الجنة، وأمرت بالسجود فعصيت فلى النار (ومعلوم أن ابن آدم لم يؤمر إلا بالسجود لله تعالى فكذلك الشيطان، لا يقال: لو أمر به لما امتنع لأنه كان يعبد الله تعالى قبل ذلك لأنا نقول: إنما امتنع منه لا لأنه سجود لله تعالى، بل لما أمره بن في وجه آدم من تكريم آدم المشار إليه بقوله (أرأيتك هذا الذي كرمت علي) الإسراء: ٦٢ وقال في نفسه (أنا خير منه) ص: ٧٦ فكيف لم يؤمر أحد بالسجود لله في وجهي عند تمام خلقي، فحسد آدم على ذلك، فإن قيل: إذا كان السجود لله تعالى في وجه آدم تكريما له على الساجد فقد حصل المطلوب من تفضيله على الملائكة، أجيب: بأنه لا يلزم من توهم إبليس ذلك تحققه إذ لا يلزم من سجود المصلين إلى الكعبة تكريم لها عليهم بل على سائر البقاع والجهات، كذلك اللازم فيما نحن فيه تكريم آدم على غيره من الجن والحيوانات، ومن لم يؤمر بالسجود في وجهه من سكان الأرض. واحتج أيضا بقوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) الإسراء: ٧٠ لدخول الملائكة في ممن خلقنا وأجيب: بأنهم فضلوا على الجن الداخلين فيه أيضا، فوجب أن لا يفضلوا على الملائكة، عملا بمقتضى التبعيض إذ العقلاء ثلاثة أصناف، انتهى.

وأورده الشيخ علاء الدين القونوي في مختصره المسمى بالإبتهاج بهذا اللفظ، إلا أنه لم يصرح بموافقة الحليمي على اختيار تفضيل الملائكة على الأنبياء، وقال الإمام فخر الدين الرازي في كتاب المعالم: المختار عندي أن الملك أفضل من البشر ويدل عليه وجوه، أحدها: أنه تعالى لما أراد أن يقرر عند الخلق عظيم استدل بكونه إلها للسموات والأرض وما بينهما فقال في سورة عم يتساءلون (رب السموات والأرض

(١) الحبائك في أخبار الملائك السيوطي ٢١٠/١

وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطابا) النبأ: ٣٧ ثم لما أراد الزيادة في تقرير هذا المعنى قال بعده (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له." (١)

"ذات روح وراحة، فمسلم لكن لا يلزم من ذلك فضلها على الأنبياء وإلا كان كل من كان في روح وراحة أفضل ممن لم يكن كذلك حتى العامي بالنسبة إلى النبي وهو محال، وإن كان بغير ذلك فلا بد من تصويره، وأما من جهة أنها علوية فلا تستحق التفضيل وإلا كانت أجرام السموات أفضل من الأنبياء، وهو خلاف إجماع الخصمين، وأما باقي الصفات فغير مسلمة على ما عرف من أصولنا.

وعن الأول: من جهة المنقول بأنه وإن دل على الفضيلة لا يدل على الأفضلية مع معارضته بقوله تعالى في حق البشر: (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) القمر:٥٥ وعن الثاني: بمنع زيادة المشقة في عبادات الملائكة وما ذكروه في ذلك فهو مقابل بما يدل على زيادة المشقة في عبادة الأنبياء، وذلك أنهم مكلفون بها مع استيلاء الموانع عنها عليهم، كالشهوة والحرص والغضب والهوى، ووسوسة الشيطان وضعف الأبدان إلى غير ذلك مما لا تحقق له في حق الملائكة، وذلك إن لم يوجب الزيادة فلا أقل من المساواة.

وعن الثالث: بمنع دلالة سبقهم على الفضيلة والآية فقد قال بعض المفسرين فيها: المراد بذلك السابقون في الدنيا إلى الخيرات وقد قيل: إلى الرواح إلى المسجد والخروج في سبيل الله، وقيل: إلى التصديق بالأنبياء من أممهم ولا مدخل للملائكة في شيء من ذلك.

وعن الرابع: أنه وإن دل على عظمة الله بخدمة الجبابرة والعظماء له وأن الملائكة أشد وأقوى، فليس في ذلك ما يدل على فضيلتهم بكثرة ثوابهم.

وعن الخامس: بمنع نسبة حفظ البشر عن المعاصي إلى غير الله تعالى بل غايته أنهم حفظة وشهداء على أفعال البشر، ولا يلزم أن يكون الشاهد أفضل من المشهود عليه.." (٢)

"وعن السادس: أن تقديم الملائكة على الأنبياء في الرسالة ذكرا إنما كان لأنه على وفق الترتيب لا الدلالة على الفضيلة ويدل على ذلك أنه تعالى قدم ذكر الملائكة على كتبه والكتب على الرسل في قوله تعالى: (كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) البقرة: ٢٨٥ والكتب إن كانت هي الكلام القديم النفساني فهي أفضل من الملائكة، وقد قدم الملائكة في الذكر عليها، وإن كانت العبارات والكتابات الدالة فالرسل أفضل منها بالإتفاق، وقد أخر الرسل في الذكر عنها.

---

(١) الحبائك في أخبار الملائك السيوطي ٢٣٣/١

(٢) الحبائك في أخبار الملائك السيوطي ٢٣٧/١

وعن السابع: بمنع كون الملائكة أعلم، فإن آدم كان أعلم منهم بدليل قوله تعالى: (وعلم آدم الأسماء كلها) البقرة: ٣١ الآيات، والمراد بالأسماء أصحاب الأسماء، وهي المسميات، بدليل قوله: (ثم عرضهم) ولو أراد الأسماء لقال: ثم عرضها كما قاله وإن كانت الملائكة أعلم، فذلك يدل على اختصاصهم بالأعلمية، وليس يلزم من ذلك أن يكونوا أفضل عند الله بمعنى أكثر ثوابا وأرفع درجة.

وعن الثامن: أن المراد بالتفضيل في الآية ليس في رفع الدرجة في الدار الآخرة وزيادة الثواب كما قاله المفسرون بل المراد به تفضيلهم في الدنيا بأكلهم بأيديهم وحملهم في البر والبحر على السفن وأظهر الحيوانات وأكلهم الطيبات على مانطقت به الآية من قوله تعالى: (ولقد كرمنا بني آدم) الإسراء: ٧٠ ومفهوم هذا المنطوق سلب فضيلة البشر على الملائكة في هذه الأمور، ولا يلزم منه سلبها بمعنى رفع الدرجة عند الله تعالى.

وعن التاسع: بمنع كون الأنبياء ليسوا رسلا إلى الأنبياء فإن إبراهيم كان رسولا إلى لوط، وموسى إلى أنبياء بني إسرائيل، وإن سلم ذلك لكن لا يلزم منه التفضيل وإلا كانت فضيلة الرسول مستفادة م المرسل إليه لا من نفسهوذاته ويلزم من ذلبك أن تكون فضيلة النبي مستفادة له من المبعوث إليهم وهو محال.." (١)

"وقال الإمام أبو بكر الكلاباذي في كتاب " التعرف لمذاهب أهل التصوف " قولهم في الملائكة والرسل: سكت الجمهور منهم عن تفضيل الرسل على الملائكة، وتفضيل الملائكة على الرسل وقالوا: الفضل لمن فضله الله تعالى ليس ذلك بالجوهر ولا بالعمل ولم يروا أحد الأمرين أوجب من الآخر بخبر ولا عقل، وفضل بعضهم الرسل وبعضهم الملائكة، وقال محمد بن الفضل جملة الملائكة أفضل من جملة المؤمنين وفي المؤمنين من هو أفضل من الملائكة كأنه فضل الأنبياء عليهم السلام.

قال العلامة علاء الدين القونوي في شرحه: اختلف الناس في التفاضل بين الملائكة والبشر، وأسلم الأقوال ما نقله المصنف عن جمهور الصوفية وهو السكوت عن المفاضلة بينهما والسلامة لا يعادلها شيء، كيف وأدلة الجانبين متجاذبة، وليست المسألة مما كلفنا الله تعالى بمعرفة الحكم فيها، فالصواب تفويض علمها إلى الله تعالى واعتقاد أن الأفضل من فضله الله تءالى، ليس الفضل بشرف الجوهر، ليقال: الملائكة أفضل لأن جوهرهم أشرف فإنهم خلقوا من نور وخلق البشر من طين، وذلك لأن أصل إبليس وجوهره وهو النار أشرف وأصفى من جوهر البشر، وما أفاده ذلك فضلا، ولا بالعمل ليقال عمل الملائكة أكثر فيثبت لهم الفضل لأن إبليس أكثر عملا أيضا وليس بأفضل، ومعنقوله: ولم يروا أحد الأمرين أوجب من الآخر،

---

(١) الحبائك في أخبار الملائك السيوطي ٢٣٨/١

أنهم لم يروا أن تفضيل أحد القبيلين أوجب من تفضيل الآخر لما ذكرناه من تجاذب الأدلة من الجانبين، وانتفاء ما يرجح أحدهما من جهة النقل والعقل، وقال في قول آخر: كأنه فضل الأنبياء أي مع القول بأن جنس الملائكة أفضل من جنس البشر إذ لا يلزم من تفضيل الجنس تفضيل كل فرد كما في قولهم الرجل خير من المرأة.

وقال القاضي تاج الدين بن السبكي في منع الموانع: الأنبياء عليهم الصلاة والسلام – قال جمهور أئمتنا: إنهم أفضل من الملائكة عليهم." (١)

"قال الإمام الشافعي رضي الله عنه: البدعة بدعتان: بدعة محمودة، وبدعة مذمومة، فما وافق السنة فهو محمود، وما خالف السنة فهو مذموم. واحتج بقول عمر رضي الله عنه: نعمت البدعة هذه. وقال الإمام الشافعي أيضا رضي الله تعالى عنه: المحدثات في الأمور ضربان: أحدهما ما حدث يخالف كتابا أو سنة أو أثرا أو إجماعا فهذه البدعة الضلالة. والثاني: ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا فهي محدثة غير مذمومة. وقد قال عمر في قيام شهر رمضان نعمت البدعة هذه يعني أنها محدثة لم تكن وإذا كانت فليس فيها رد لما مضى وقال بعضهم: وإنما كان ذلك لأن النبي (حث على قيام شهر رمضان وفعله هو (، واقتدى به بعض الصحابة ليلة بعد أخرى، فهي مشروعة في الأصل. وكذا قول الحسن في القصص: نعم البدعة؛ لأن الواعظ مشروع، ومتى استند المحدث إلى أصل مشروع لم يذم.

متى تكون البدعة حسنة؟

فالبدعة الحسنة متفق على جواز فـعلها والاستحباب لها رجاء الثواب لمن حسنت نيته فيها، وهي كل مبتدع موافق لقواعد الشريعة غير مخالف لشيء، ولا يلزم من فعله محظور شرعي، وذلك نحو بناء المنابر، والربط والمدارس، وخانات السبيل، وغير ذلك من." (٢)

"أنواع البر التي لم تعهد في صدر الإسلام؛ فإنه موافق لما جاءت به الشريعة من اصطناع المعروف والمعاونة على البر والتقوى. وما يعد من البدع الحسنة: التصانيف في العلوم النافعة الشرعية على اختلاف فنونها، وتعيين قواعدها، وتفسير الكتاب العزيز، وجمع الأخبار النبوية، وتفسيرها، والكلام على الأسانيد والمتون، وتتبع كلام العرب واستخراج علوم جمة منه، فذلك كله وما شاكله من علوم حسنة ظاهر فائدته،

---

(١) الحبائك في أخبار الملائك السيوطي ٢٤٠/١

(٢) حقيقه السنة والبدعة = الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع السيوطي ص/٩٢

معين على معرفة أحكام الله، وفهم معاني كلامه، وسنة رسوله. وكل ذلك مأمور به لا يلزم من فعله محظور شرعي.." (١)

"قبر مصعب بن عمير حين رجع من أحد فوقف عليه وعلى أصحابه فقال أشهد أنكم أحياء عند الله فزوروهم وسلموا عليهم فوالذي نفسي بيده لا يسلم عليهم أحد إلا ردوا عليه إلى يوم القيامة

٨ - وأخرج الحاكم والبيهقي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه وقف على قبر مصعب بن عمير حين رجع من أحد فوقف عليه وعلى أصحابه فقال أشهد أنكم أحياء عند الله فزوروهم وسلموا عليهم فوالذي نفسي بيده لا يسلم عليهم أحد إلا ردوا عليه إلى يوم القيامة

وفي الأربعين الطائية روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال آنس ما يكون الميت في قبره إذا زاره من كان يحبه في دار الدنيا

٩ - وأخرج إبن أبي الدنيا والبيهقي في الشعب عن محمد بن واسع قال بلغني أن الموتى يعلمون بزوارهم يوم الجمعة ويوما قبله ويوما بعده

١٠ - وأخرجا أيضا عن الضحاك قال من زار قبرا يوم السبت قبل طلوع الشمس علم الميت بزيارته قيل له وكيف ذلك قال لمكان يوم الجمعة تنبيه

١١ - قال السبكي عود الروح إلى الجسد في القبر ثابت في الصحيح لسائر الموتى فضلا عن الشهداء وإنما النظر في إستمرارها في البدن وفي أن البدن يصير حيا بها كحالته في الدنيا أو حيا بدونها وهي حيث شاء الله فإن ملازمة الحياة للروح أمر عقلي فهذا أي أن البدن يصير بها حيا كحالته في الدنيا مما يجوزه العقل فإن صح به سمع اتبع وقد ذكره جماعة من العلماء وتشهد له صلاة موسى عليه السلام في قبره فإن الصلاة تستدعي جسدا حيا وكذلك الصفات المذكورة في الأنبياء ليلة الإسراء كلها صفات الأجسام ولا يلزم من كونها حياه حقيقة أن تكون الأبدان معها كما كانت في الدنيا من الإحتياج إلى الطعام والشراب وغير ذلك من صفات الأجسام التي نشاهدها بل يكون لها حكم آخر وأما الإدراكات كالعلم والسماع فلا شك أن ذلك ثابت لهم ولسائر الموتى

١٢ - وقال غيره أختلف في حياة الشهداء هل هي للروح فقط أو للجسد معها بمعنى عدم البلى له على قولين وقال البيهقي في كتاب الإعتقاد إن." (٢)

---

(١) حقيقه السنة والبدعة = الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع السيوطي ص/٩٣

(٢) شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور السيوطي ص/٢٠٢

"ينزل من السماء من الأصوار يقتضي الغيرية وهي مكر وما يصعد هو العمل بمقتضى ذلك المعين
وهو شرك لرؤية العامل أنه صاحب القدرة في العمل وأنه هو العامل حقيقة وهذا شرك
وهذا الشرك إنما هو مما ينزل لاقتضائه الثنوية بقول قال لكم انتهى
فأجبته بقولي إن قولكم مكر وشرك شرك منكم على مقتضى زعمكم حيث يلزم منه إثبات ماكر وممكور به ومكر ومشرك ومشرك به وشرك بل جميع قولكم قال لي من هذا القبيل
فأنتم في الثنوية وتذمونها وفي الحجاب وتذمونه
وقولكم لرؤية العامل إلخ
باطل إذ ليس كل عامل يرى أنه هو صاحب القدرة وإنما ذلك في بعض أهل البدع كالمعتزلة فالتعميم خطأ وافتراء
ثم قال فقالوا في مكرهم (لا تذرن ءالهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا) فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فإن للحق في كل معبود وجها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله في المحمدين ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ أي حكم." (١)
"أعراضا فإنه سفسطة ومحال ببديهة العقل
قال وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله تعالى يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي ويرون أيضا شهودا أن كل تجل يعطي خلقا جديدا ويذهب بخلق فذهابه هو الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر فافهم
أقول هذا نفر عنهم في زندقتهم إذ يدعون ما يحيله العقل فيستدلون عليه بالكشف والشهود والشهود إنما يدرك ما لا يدركه العقل كالوجدانيات المعقولة التي يقبلها العقل عند وجودها لا ما يحيله العقل ولا وجود له أصلا ويترتب عليه عند فرضه محال كما زعمه هذا القائل من أن كل تجل يذهب بخلق ويأتي بغيره إذ يلزم منه ما قدمناه من عدم تصور الموت والحياة بعده وتعذيب غير المذنب وإثابة غير المطيع وغير ذلك من المفاسد
قال في الكلمة اللوطية وزاد في سورة القصص ﴿وهو أعلم بالمهتدين﴾
أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة
فأثبت أن العلم تابع للمعلوم

---

(١) نعمة الذريعة في نصرة الشريعة إبراهيم الحَلَبي ص/٤٨

فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده
وقد علم الله تعالى ذلك منه أنه هكذا يكون فلذلك قال ﴿وهو أعلم بالمهتدين﴾." (١)

"أقول هذا أيضا من قبيل ما تقدم وهو غلط ومغلطة فإنه غير صحيح إذ تساوي الرضا والغضب مطلقا ليس باعتدال والرضا عمن يستحقه والغضب على من يستحقه ليس بميل بل هو عين الإعتدال وهو الإتصاف بأحد الحكمين في محله ومستحقه فانظر إلى هذه المغاليط التي بنى عليها مذهبه حيث قال وإنما قلنا هذا من أجل ما يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله تعالى عليهم دائما أبدا في زعمه
فما لهم حكم الرضا من الله تعالى فصح المقصود
فإن كان كما قلنا مآل أهل النار إلى إزالة الآلام وإن سكنوا النار فذلك رضا فزال الغضب لزوال الآلام إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت
فمن غضب فقد تأذى فلا يسع في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه
والحق إذا أفردته عن العالم يتعالى علوا كبيرا عن هذه الصفة على هذا الحد
أقول انظر كيف يأتي بالدليل على نفسه بنفسه مع ادعائه الكشف والدعاوى العريضة فإن الحق سبحانه حيث كان منزها عن الألم والراحة المقتضيتين للغضب الذي هما سببه ثبت أن غضبه تعالى ليس إلا لحكمة اقتضته فيلزم منه عدم زوال الغضب لعدم زوال الحكمة المقتضية له فافهم راشدا والله الموفق
ثم عاد إلى قاعدته الخبيثة حيث قال وإذا كان الحق هوية العالم فما ظهرت الأحكام كلها إلا فيه ومنه إلى آخر ما ذكر." (٢)

"وألحد إلى أن قال فهو على كل شيء شهيد ليعلم عن شهود لا عن فكر فكذلك علم الأذواق لا عن فكر وهو العلم الصحيح وما عداه فحدس وتخمين ليس بعلم أصلا
أقول هذه دعوى ظاهرة البطلان بل ما يدعيه من علوم الأذواق ليس إلا تخيلات فاسدة ظاهرة الفساد وآثارها تدل عليها من المناقضات ونحوها كما نبهنا عليه في أماكنه
والمذكور هنا أيضا من جملتها فإنه إذا كانت الأحكام ما ظهرت إلا فيه فالشاهدية والمشهودية والذائقية والمفكرية جميع ذلك أحكام ظاهرية فيه فمن أين حصل التعين على أنه يلزم من كلامه إنكار حصول العلم

---

(١) نعمة الذريعة في نصرة الشريعة إبراهيم الحَلَبي ص/١٠٧
(٢) نعمة الذريعة في نصرة الشريعة إبراهيم الحَلَبي ص/١٤٢

بالتواتر ولا يخفى فساده

قال فعمل أيوب بحكمة الله إذ كان نبيا لما علم أن الصبر الذي هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة وليس كذلك يحد الصبر عندنا وإنما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله إلى أن قال وعلم أيوب أن في حبس النفس عن الشكوى إلى الله تعالى في دفع الضر مقاومة القهر الإلهي وهو جهل." (١)

"بحكم استعداد تلك الصورة فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها لا بد من ذلك مثل من يرى الحق في النوم ولا ينكر هذا وأنه لا شك الحق عينه فتتبعه لوازم تلك الصورة وحقائقها التي تجلى فيها في النوم ثم بعد ذلك يعبر أي يجاز عنها إلى أمر آخر يقتضي التنزيه عقلا فإن كان الذي يعبرها ذا كشف وإيمان فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط بل يعطيها حقها من التنزيه ومما ظهرت فيه

فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة

أقول انظر إلى هذا الكلام وقبح ما آل إليه وهو الحكم بأن الله تعالى عبارة لا ذات ويلزم منه كونه غير قائم بنفسه بل قيامه بصور العالم وقد قرر في موضع آخر أن الصور صوره والعالم فيه معقول ومتوهم وقد قررنا مرارا أن تناقضاته لا تنحصر كثرة إلا أنه يلتزم ذلك لأنه التزم جميع الاعتقادات وأن العالم كله أعراض وغير ذلك مما يتخلص به من مثل هذه الاعتراضات وإن كان أصله فاسدا فلا يفيد معه إلا ما يفيد مع السوفسطائية كما ذكرناه غير مرة ثم ساق الهذيان إلى أن قال ومن ذلك قوله تعالى ﴿ادعوني أستجب لكم﴾

وقال تعالى ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ إذ لا يكون مجيبا إلا إذا كان من يدعوه غيره وإن." (٢)

"له من المراتب الدنياوية أو الأخراوية

بهذا الكشف وقد حجبه الله تعالى عنا رحمة بنا ولم يحجبه من الحيوان لعدم تضرره به لعدم عقله لا لكرامته عليه

قال والعلامة الثانية الخرس بحيث لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر فحينئذ يتحقق بحيوانيته وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير أنه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته ولما أقامني الله تعالى في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحققا كليا فكنت أرى وأريد النطق بما أشاهد فلا أستطيع فكنت لا أفرق

---

(١) نعمة الذريعة في نصرة الشريعة إبراهيم الحَلَبي ص/١٤٣

(٢) نعمة الذريعة في نصرة الشريعة إبراهيم الحَلَبي ص/١٥٦

بيني وبين الخرس الذين لا يتكلمون

أقول لوددنا أن لو كان تم لك الخرس ودام وانضم إليه الشلل فلا كنت تكلمت بما تكلمت ولا كتبته ولكن الله تعالى يفعل ما يريد ولو شاء ما خلق الشيطان ولا أمهله ولكن اقتضت حكمته ذلك ليتبين من يثبت على الهدى بالتوفيق ممن هو على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم ﴿ومن يضلل الله فما له من هاد﴾

ثم يقال له إذا كنت قد أسلخت من عقلك والتحقت بمطلق الحيوان فمن أين لك إرادة النطق وهذه الإرادة لا توجد في الحيوان وكيف شعرت بها والحيوان لا يشعر بذلك على أنه يلزم من." (١)

"هامان والله تعالى رب النيات

ثم قال وإن كان عين الحق فالصورة لفرعون

أقول قال شارحه القيصري إن هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره إنك جعلت الحق عين الأعيان في الكتاب كله فيصح إطلاق الربوبية المطلقة عليه لأنه عينه فأجاب بأنه وإن كان عينه عين الحق من حيث الأحدية لكن الصورة الفرعونية تعينه وتجعله متميزا عنه باعتبار فلا يصح ذلك الإطلاق انتهى هذا مع أنه صرح أن الصورة للحق وأن الخلق معقول والحق هو المحسوس

قال فقطع الأيدي والأرجل وصلب بعين حق في صورة باطل لنيل مراتب لا تنال إلا بذلك

أقول هذا أيضا مناقض لقوله إن الصورة للحق وإن الخلق باطل

قال فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها فلا تظهر في الوجود إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت إذ لا تبديل لكلمات الله تعالى

وليست كلمات الله تعالى سوى أعيان الموجودات فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها

كما تقول حدث اليوم عندنا إنسان أو ضيف ولا يلزم من حدوثه أنه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث." (٢)

"وعدمه إنما ترتبط به الأحكام باعتبار الباطن لا الظاهر، فاندفع زعمه أن هذا المعنى لا يفهم من لفظه، وقوله: إنما مراده ومعنى لفظه إلى آخره، بل ذكره المراد لا وجه له هنا البتة، لما قررناه بأن حكمنا

---

(١) نعمة الذريعة في نصرة الشريعة إبراهيم الحَلَبي ص/١٦٤

(٢) نعمة الذريعة في نصرة الشريعة إبراهيم الحَلَبي ص/٢٠٠

إنما هو باعتبار الظاهر، فلا يبحث عن المراد ولا ندير عليه حكما ظاهرا، واندفع حصره بقوله: إنما وصف بالكفر الشخص لا دين الإسلام.

وأما ما زعمه من اللزوم المذكور فغير صحيح، بل لا يلزم عليه ذلك؛ لأن العبادة لا تنافي الفسق لإمكان اجتماعهما في آن واحد؛ إذ من ارتكب كبيرة فاسق، وإن كان أعبد الناس، بخلاف الكفر والإسلام فإنه لا يمكن اجتماعهما في شخص واحد في حالة من الأحوال، فلا يلزم من القول لعابد: يا فاسق تسمية العبادة فسقا، بخلاف القول لمسلم: يا كافر فإنه ظاهر في الوصف بالكفر، ولو مع ما هو عليه من الإسلام، فلزم تسمية الإسلام كفرا، وما تعجب منه يرد بأن اللفظ إذا كان محتملا لمعان فإن كان في بعضها أظهر حمل عليه، وكذا إن استوت ووجد لأحدها مرجح وهو هنا ما مر من وصفه بالكفر مع علمه بما هو عليه من الإسلام، فقوله: "واحتمال غيره أكثر" ظاهر، وقوله: "وأظهر" ليس في محله كما تقرر، وقوله: وإنما يصح المعنى الذي ذكره إلى آخره، يرد بما علمته مما هو غني عن الإعادة.

وقوله: "وأما المسلم فلا يريد هذا أصلا" ليس في محله أيضا؛ لأن الإرادة وعدمها لا شغل لنا بها.." (١)

"عند انتفائها؟ لأن المجموع المركب من أمور إذا انتفى واحد منها لا بد وأن ينتفي ذلك المجموع، فإذا كان العمل داخلا في حقيقة الإيمان فلا بد من انتفائه في حق الفاسق.

وحاول ابن التلمساني الجواب فقال: والظن بالشافعي أنه لم يحكم على الفاسق بخروجه عن الإيمان، لكن لا يلزم من عدم الحكم بالخروج عن الإيمان الحكم بعدم خروجه عن الإيمان، بل من الجائز أنه لم يحكم بالخروج ولا بعدمه، وإن كان يلزم من قوله: إن الإيمان عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة، الحكم بالخروج لكن ضمنا لا صريحا.

وأما المعتزلة، فقد طردوا أصلهم؛ لأنه لما كان العمل عندهم داخل في حقيقة الإيمان قالوا: الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر.

قال الزركشي: وهذا الجواب لا ينفع في هذا المضيق ولعل الله ييسر حله. انتهى.

وأقول: قد يسر الله تعالى حله بما هو جلي وهو أن يقال في جوابه: إن الشافعي رضي الله تعالى عنه يقول: الإيمان يزيد بزيادة الأعمال وينقص بنقصها، فإن أريد الإيمان الكامل كانت الأعمال داخلة في مسماه،

(١) الإعلام بقواطع الإسلام ابن حجر الهيتمي ص/٦٤

ولزم انتفاؤه بانتفائها أو انتفاء بعضها، وصدق حينئذ على الفاسق أنه ليس بمؤمن بهذا الاعتبار، وإن أريد الإيمان المتكفل بالنجاة من النار المشار إليه بقوله تعالى:." (١)

"(أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من الإيمان) فالأعمال ليست داخلة في مسماه، إذ هو التصديق بالقلب مع النطق باللسان بشرطه، فلا يلزم من انتفائها انتفاؤه، ويصدق على الفاسق أنه مؤمن من أهل الجنة، فعلم أن مبنى الأشكال على نوع من المغالطة وزيادة الإبهام، وأن الشافعي رضي الله تعالى عنه لم يقل بأن الإيمان بسائر أنواعه عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة، أعني التصديق بالقلب والنطق باللسان والعمل بالجوارح، خلافا لما يوهمه كلام ابن التلمساني السابق، وأنه لا يلزم على كلامه رضي الله تعالى عنه ما ذكره ابن التلمساني لا ضمنا ولا صريحا.." (٢)

"أو وجود أبي بكر وخلافته لم يلزم منه كفر، لأنه ليس مكذبا بأصل من أصول الدين يجب التصديق به، بخلاف الحج والصلاة وأركان الإسلام انتهى.

وأنت خبير من قول الحليمي إن كان لم يسمع شيئا من أخباره صلى الله عليه وسلم ومما يأتي ثم، ومن قول هذا المتأخر إلا أن يكون هذا الشخص قريب العهد بالإسلام، ولم يتواتر بعد عنده أن محل ما قاله الشيخان من تكفير من قال: لا أدري أكان النبي إنسيا أو جنيا فيمن هو مخالط للمسلمين، لأن قوله ذلك ينبئ عن تكذيبه للقرآن والسنة والإجماع بخلاف قريب العهد الذي لم يكن مخالطا للمسلمين، فإنه لا يكفر بالتردد في شيء مما مر ولا بإنكاره، كما يؤخذ مما يأتي عن الروضة عن القاضي عياض لعذره، وهل قول المخالط للمسلمين لا أدري أكان شيخا أو شابا، مكيا أو عراقيا، عربيا أو عجميا، أو أنه الذي نشأ بمكة أو دفن بالمدينة يتأتى فيه التفصيل، أو لا يكفر به مطلقا؟ للنظر فيه مجال، وقضية كلام الحليمي الأول وقضية كلام ابن عبد السلام الثاني، وقد يوجه بأن التردد في ذلك لا يترتب عليه تكذيب القرآن بخلاف التردد في كونه إنسيا أم جنيا.

فإن قلت: ينافي ذلك ما سيأتي عن الروضة عن القاضي عياض أن من قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم أسود أو توفي قبل أن يلتحي أو قال: ليس بقرشي كفر لأنه وصفه بغير صفته ففيه تكذيب له.." (٣)

---

(١) الإعلام بقواطع الإسلام ابن حجر الهيتمي ص/١٠٨

(٢) الإعلام بقواطع الإسلام ابن حجر الهيتمي ص/١٠٩

(٣) الإعلام بقواطع الإسلام ابن حجر الهيتمي ص/١١٩

"التوبة منها كما هو ظاهر، لأن التكفير من أمور الآخرة التي لا تظهر فائدتها إلا ثم، بخلاف وجوب التوبة فإنه من أمور الدنيا وترتبط به أحكام دنيوية، فاختلفا فائدة وأحكاما فلا يلزم من التكفير سقوط وجوب التوبة، وإذا احتمل اللفظ ما ذكر احتمالا ظاهرا لم يحسن إطلاق القول بالكفر، فالذي يتجه أنه لا يكفر إلا إن أراد أنه لم يعمل معصية من أصلها، لما مر أن إنكار المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة كفر، كبيرة كان أو صغيرة.

وأنه لو قال: فلان كافر وهو أكفر مني كان إقرارا بالكفر، انتهى حاصل مما وقع في العزيز بالعجمية، وترجم عنه بما مر مما علمت ما في أكثره من النظر وترجيح خلاف إطلاقه فتأمل ذلك واعتن به فهما وحفظا فإنه مهم، والعجب من القمولي وغيره حيث نقلوا ذلك، ولم يعترضوه بشيء مع ظهور ما قدمته فيه.." (١)

"سوء الخاتمة، أو يطلب أن الله يحييه أبدا حتى يسلم من سكرات الموت، أو أن الله يجعل إبليس محبا له وناصحا لبني آدم أبد الدهر حتى يقل الفساد.

هذا والتكفير بجميع ما ذكر ذكره القرافي. ولك أن تقول: لعله مبني على أن لازم القول قول، وقد مر أن لازم المذهب ليس بمذهب، فعليه لا كفر بمجرد هذه الأقوال إلا إن أراد مع ذلك عدم حقيقة ما دل على الوقوع أو عدمه أو أنه يتطرق إليه الكذب، أو شك في ذلك.

أما إذا لم يكن له قصد أو أراد أن الله لا يجب عليه شيء، فلا ينبغي أن يكون كفرا.

ثم رأيت بعض أئمة مذهب القرافي، قال عقب كلامه المذكور: ولك أن تقول هذا: من طلب ما لا فائدة في طلبه من حيث العلم بحصول ذلك، ولا كفر يلزم منهما وليس إلزام الكفر بأولى من إلزام طلب العبث، بل إلزام هذا أولى، استصحابا للإيمان المعلوم منه بأشياء كثيرة وبالصريح انتهى.

وهو حسن، ومما يكون من الدعاء كفرا أيضا أن يطلب الداعي نفي ما دل العقل القطعي على ثبوته مما يخل بإجلال الربوبية، كأن يسأل الله تعالى سلب علمه حتى يستتر العبد في قبائحه، أو سلب قدرته حتى يأمن المؤاخذة، أو ثبوت ما دل القاطع العقلي على نفيه مما يخل بإجلال الربوبية كأن يعظم شوق الداعي إلى ربه فيسأله أن يحل في شيء من مخلوقاته حتى يجتمع به، أو أن يجعل التصرف في العالم بما أراد.

قال القرافي: وقد وقع هذا لجماعة من جهلة الصوفية، ويقولون: فلان أعطي كلمة "كن" فيكون ويسألون أن يعطوا كلمة "كن" التي في قوله تعالى: (إنما." (٢)

---

(١) الإعلام بقواطع الإسلام ابن حجر الهيتمي ص/٢٠٩

(٢) الإعلام بقواطع الإسلام ابن حجر الهيتمي ص/٢١٨

"أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) يس/٨٢. وما يعلمون معنى هذه الكلمة في كلام الله تعالى، ولا يعلمون ما معنى إعطائها إن صح أنها أعطيت، ومقتضى هذا الطلب الشركة في الملك، وهو كفر، والحلول كفر، أو أن يجعل بينه وبينه نسبا يشرف به على العالم؛ لأنه طلب استيلاء وهو كفر.

وما ذكره في هذه الأنواع صحيح لما مر أن من شك في سلب صفات الله تعالى الذات عنها، أو أنه تعالى يحل في شيء أو يحل فيه شيء أو أن له ولدا أو أنه يلد أو يولد كفر، وسؤال شيء من ذلك إنما ينشأ عن تجويز وقوعه وهو كفر، لكن ما ذكره عن الصوفية فيه نظر؛ لأنه لا يلزم عليه نسبة النقص إليه تعالى فضلا عن كونه مصرحا بذلك، فالصواب فيه عدم الكفر.

ثم رأيت بعض أئمة مذهبه قال: قلت: إلزامه الكفر للصوفية من حيث قولهم: أعطي فلان كلمة "كن" غير صحيح، فإن هذا الكلام يصدق على من خرق الله تعالى له العادة مرة أو مرتين، بأن طلب من ربه شيئا أوهم بشيء فتصور مطلوبه على وفق مراده بغير تدريج، بل دفعة، وهذا القدر صحيح وجوده، ولا يلزم منه الشركة لله تعالى في الملك ولا بأكثر من ذلك انتهى وهو حسن.

قال القرافي: واعلم أن الجهل بما تؤدي إليه هذه الأدعية ليس عذرا عند الله تعالى، لأن القاعدة الشرعية دلت على أن كل جهل يمكن المكلف رفعه لا يكون حجة للجاهل على الله تعالى.

ثم قال: نعم، الجهل الذي لا يمكن المكلف رفعه بمقتضى العادة يكون عذرا، كما لو تزوج أخته يظنها أجنبية، وأصل هذا الفساد الداخل على الإنسان في هذه الأدعية إنما هو الجهل، فاحذر منه واحرص على العلم فهو النجاة كما أن الجهل هو الضلال انتهى.." (١)

"التعجب نحو: ما أنت من رجل، وسبحان الله، ولا إله إلا الله، وكاليوم رجلا، وسبحان الله من رجل ورجلا، وحسبك بزيد رجلا، ومن رجل، والعظمة لله من رب، وكفاك زيد رجلا، فقوله: العظمة لله من رب دليل لجواز التعجب في صفات الله تعالى، وإن لم يكن بصيغة ما أفعله وأفعل به، ومن جهة المعنى لا فرق من حيث كونه تعجبا.

وحكى ابن الأنباري عن الكوفيين أن: "ما أحسن زيدا" اسم عندهم لا فعل، تقديره شيء أحسن زيدا، خلافا للبصريين لأدلة. منها: قوله: ما أعظم الله، ولو كان التقدير ما ذكر وجب أن يقدر هنا: شيء أعظم الله، والله تعالى عظيم لا بجعل جاعل، وقال الشاعر:

---

(١) الإعلام بقواطع الإسلام ابن حجر الهيتمي ص/٢١٩

ما أقدر الله .....

ويلزم من قال: إنه فعل أن تقديره شيء أقدر الله، والله تعالى قادر لا بجعل جاعل.." (١)

"الثالث عشر أخرج ابن سعد عن الحسن قال قال أبو بكر يا رسول الله ما أزال أراني أطأ في عذرات الناس قال (لتكونن من الناس بسبيل) قال ورأيت في صدري كالرقمتين قال (سنتين)

الرابع عشر أخرج البزار بسند حسن عن أبي عبيدة بن الجراح أمين هذه الأمة أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن أول دينكم بدء بنبوة ورحمة ثم يكون خلافة ورحمة ثم يكون ملكا وجبرية) وجه الدلالة منه أنه اثبت لخلافة أبي بكر أنها خلافة ورحمة إذ هي التي وليت مدة النبوة والرحمة وحينئذ فيلزم حقيتها ويلزم من حقيتها حقية خلافة بقية الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم

واخرج ابن عساكر عن أبي بكرة قال أتيت عمر وبين يديه قوم يأكلون فرمى ببصره في مؤخر القوم إلى رجل فقال ما تجد فيما يقرأ قبلك من الكتب قال خليفة النبي صلى الله عليه وسلم صديقه

وأخرج ابن عساكر عن محمد بن الزبير قال أرسلني عمر بن عبد العزيز إلى الحسن البصري أسأله عن أشياء فجئته فقلت له أشفني فيما اختلف فيه الناس هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر فاستوى الحسن قاعدا فقال أو في شك هو لا أبا لك أي والله الذي لا إله إلا هو لقد استخلفه ولهو كان أعلم بالله وأتقى له وأشهد له مخافة من أن يموت عليها لو لم يؤمره." (٢)

"ضعفه غيره على أنه شيعي وعلى تقدير الصحة فيحتمل أنه رواه بالمعنى بحسب عقيدته وعلى فرض أنه رواه بلفظه فيتعين تأويله على ولاية خاصة نظير قوله صلى الله عليه وسلم (أقضاكم علي) على أنه وإن لم يحتمل التأويل فالإجماع على حقية ولاية أبي بكر وفرعيها قاض بالقطع بحقيتها لأبي بكر وبطلانهما لعلي لأن مفاد الإجماع قطعي ومفاد خبر الواحد ظني ولا تعارض بين ظني وقطعي بل يعمل بالقطعي ويلغى الظني على أن الظني لا عبرة به فيها عند الشيعة كما مر

ثالثها سلمنا أنه أولى لكن لا نسلم أن المراد أنه الأولى بالإمامة بل بالاتباع والقرب منه فهو كقوله تعالى ﴿إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه﴾ ولا قاطع بل ولا ظاهرعلى نفي هذا الاحتمال بل هو الواقع إذ هو الذي فهمه أبو بكر وعمر وناهيك بهما من الحديث فإنهما لما سمعاه قالا له أمسيت يا ابن أبي طالب مولى كل مؤمن ومؤمنة // أخرجه الدارقطني // وأخرج أيضا أنه قيل لعمر إنك تصنع بعلي شيئا لا تصنعه

---

(١) الإعلام بقواطع الإسلام ابن حجر الهيتمي ص/٢٦٠

(٢) الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة ابن حجر الهيتمي ١/٦٧

بأحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال إنه مولاي
رابعها سلمنا أنه أولى بالإمامة فالمراد المآل وإلا كان هو الإمام مع وجوده صلى الله عليه وسلم ولا تعرض فيه لوقت المآل فكان المراد حين يوجد عقد البيعة له فلا ينافي حينئذ تقديم الأئمة الثلاثة عليه لانعقاد الإجماع حتى من علي عليه كما مر وللأخبار السابقة المصرحة بإمامة أبي بكر وأيضا فلا يلزم من أفضلية علي على معتقدهم بطلان تولية غيره لما مر أن أهل السنة أجمعوا على صحة إمامة المفضول مع وجود الفاضل بدليل إجماعهم على صحة خلافة عثمان واختلافهم." (١)

"وقد نفيت النبوة هنا لاستحالة كون علي نبيا فيلزم نفس مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الأمر فعلم مما تقرر أنه ليس المراد من الحديث مع كونه آحادا لا يقاوم الإجماع إلا إثبات بعض المنازل الكائنة لهارون من موسى وسياق الحديث وسببه يبينان ذلك البعض لما مر أنه قاله لعلي حين استخلفه فقال علي كما في الصحيح أتخلفني في النساء والصبيان كأنه استنقص تركه وراءه فقال له ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى يعني حيث استخلفه عند توجهه إلى الطور إذ قال اخلفني في قومي وأصلح وأيضا فاستخلافه على المدينة لا يستلزم أولويته بالخلافة بعده من كل معاصريه افتراضا ولا ندبا بل كونه أهلا لها في الجملة وبه نقول وقد استخلف صلى الله عليه وسلم في مرار أخرى غير علي كابن أم مكتوم ولم يلزم منه بسبب ذلك أنه أولى بالخلافة بعده
الشبهة الثالثة عشرة زعموا أيضا أن من النصوص التفصيلية الدالة على خلافة علي قوله صلى الله عليه وسلم لعلي (أنت أخي ووصيي وخليفتي وقاضي ديني) أي بكسر الدال وقوله (أنت سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين) وقوله (سلموا على علي بإمرة الناس)." (٢)

"ومر أن أئمة الحنفية كفروا من أنكر خلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما والمسألة في الغاية وغيرها من كتبهم كما مر وفي الأصل لمحمد بن الحسن رحمه الله والظاهر أنهم أخذوا ذلك عن إمامهم أبي حنيفة رضي الله عنه وهو أعلم بالروافض لأنه كوفي والكوفة منبع الرفض والروافض طوائف منهم من يجب تكفيره ومنهم من لا يجب تكفيره فإذا قال أبو حنيفة بتكفير من ينكر إمامة الصديق رضي الله عنه فتكفير لا عنه عنده أولى أي إلا أن يفرق إذ الظاهر أن سبب تكفير منكر إمامته مخالفته للإجماع بناء على أن جاحد الحكم المجمع عليه كافر وهو المشهور عند الأصوليين وإمامته رضي الله عنه مجمع عليها من حين بايعه

---

(١) الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة ابن حجر الهيتمي ١/١١٠
(٢) الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة ابن حجر الهيتمي ١/١٢٣

عمر رضي الله عنه ولا يمنع من ذلك تأخر بيعة بعض الصحابة فإن الذين تأخرت بيعتهم لم يكونوا مخالفين في صحة إمامته ولهذا كانوا يأخذون عطاءه ويتحاكمون إليه فالبيعة شيء والإجماع شيء ولا يلزم من أحدهما الآخر ولا من عدم أحدهما عدم الآخر فافهم ذلك فإنه قد يغلط فيه

فإن قلت شرط الكفر بإنكار المجمع عليه أن يعلم من الدين بالضرورة قلت وخلافة الصديق رضي الله عنه كذلك لأن بيعة الصحابة له ثبتت بالتواتر المنتهي إلى حد الضرورة فصارت كالمجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة وهذا لا شك فيه ولم يكن أحد من الروافض في أيام الصديق رضي الله عنه ولا في أيام عمر وعثمان وإنما حدثوا بعده فمقالتهم حادثة

وجوابه أن الخلافة من الوقائع الحاثة وليست حكما شرعيا وجاحد." (١)

"أبي بكر ثم عمر على بقية الأمة قطعي وتوقفه هذا رجع عنه فقد حكى القاضي عياض عنه أنه رجع عن التوقف إلى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الأصح إن شاء الله تعالى

ومال إلى التوقف إمام الحرمين فقال وتتعارض الظنون في عثمان وعلي ونقله ابن عبد البر عن جماعة من السلف من أهل السنة منهم مالك ويحيى القطان ويحيى بن معين ومن قال ابن معين ومن قال أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعرف لعلي سابقته وفضله فهو صاحب سنة

ولا شك أن من اقتصر على عثمان ولم يعرف لعلي فضله فهو مذموم وزعم ابن عبد البر أن حديث الاقتصار على الثلاثة أبي بكر وعمرو وعثمان مخالف لقول أهل السنة إن عليا أفضل الناس بعد الثلاثة مردود بأنه لا يلزم من سكوتهم إذ ذاك عن تفضيله عدم تفضيله

وأما حكاية أبي منصور البغدادي الإجماع على أفضلية عثمان على علي." (٢)

"استنباطا وستأتي مبسوطة في الفضائل

ويؤيد ما مر أنه لا يلزم من الإجماع على الأحقية بالخلافة من علي مع اختلافهم في أيهما أفضل وقد التبس هذا المقام على بعض من لا فطنة عنده فظن أن من قال من الأصوليين إن أفضلية أبي بكر إنما ثبتت بالظن لا بالقطع يدل على أن خلافته كذلك وليس كما زعم على أنهم كما صرحوا بذلك صرحوا معه بأن خلافته قطعية فكيف حينئذ يتأتى ما ظنه ذلك البعض هذا ولك أن تقول إن أفضلية أبي بكر ثبتت بالقطع حتى عند غير الأشعري أيضا بناء على معتقد الشيعة والرافضة وذلك لأنه ورد عن علي وهو معصوم عندهم

---

(١) الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة ابن حجر الهيتمي ١٤٥/١

(٢) الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة ابن حجر الهيتمي ١٧٠/١

والمعصوم لا يجوز عليه الكذب أن أبا بكر وعمر أفضل الأمة

قال الذهبي وقد تواتر ذلك عنه في خلافته وكرسي مملكته وبين الجم الغفير من شيعته ثم بسط الأسانيد الصحيحة في ذلك قال ويقال رواه عن علي نيف وثمانون نفسا وعدد منهم جماعة ثم قال فقبح الله الرافضة ما أجهلهم انتهى

ومما يعضد ذلك ما في البخاري عنه أنه قال خير الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر رضي الله عنهما ثم رجل آخر فقال ابنه محمد ابن الحنفية ثم أنت فقال إنما أنا رجل من المسلمين." (١)

"ومما يكذبهم في دعوى تلك التقية المشؤومة عليهم ما أخرجه الدارقطني أن أبا سفيان بن حرب رضي الله عنه قال لعلي بأعلى صوته لما بايع الناس أبا بكر رضي الله عنه يا علي غلبكم على هذا الأمر أذل بيت في قريش أما والله لأملأنها عليه خيلا ورجالا إن شئت فقال علي رضي الله عنه يا عدو الإسلام وأهله فما أضر ذلك للإسلام وأهله فعلم بطلان ما زعموه وافتروه من أن عليا إنما بايع تقية وقهرا ولو كان لما زعموه من ذلك أدنى صحة لنقل واشتهر عن علي إذ لا داعي لكتمه بل أخرج الدارقطني وروى معناه من طرق كثيرة عن علي أنه قال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو عهد إلي رسول الله صلى الله عليه وسلم عهدا لجاهدت عليه ولو لم أجد إلا ردائي ولم أترك ابن أبي قحافة يصعد درجة واحدة من منبره صلى الله عليه وسلم ولكنه صلى الله عليه وسلم رأى موضعي وموضعه فقال له قم فصل بالناس وتركني فرضينا به لدنيانا كما رضي به رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا ومر لذلك مزيد بيان في خامس الأجوبة عن خبر من كنت مولاه فعلي مولاه وفي الباب الثاني وفي غيرهما فراجع ذلك كله فإنه مهم

ومما يلزم من المفاسد والمساوئ والقبائح العظيمة على ما زعموه من نسبة علي إلى التقية أنه كان جبانا ذليلا مقهورا أعاذه الله من ذلك وحروبه للبغاة لما صارت الخلافة له ومباشرته ذلك بنفسه ومبارزته للألوف من الأمور المستفيضة." (٢)

"الفصل الأول في حقية خلافته رضي الله عنه

اعلم أنا لا نحتاج في هذا إلى قيام برهان على حقية خلافة عمر لما هو معلوم عند كل ذي عقل وفهم أنه يلزم من حقية خلافة أبي بكر رضي الله عنه حقية خلافة عمر وقد قام الإجماع ونصوص الكتاب والسنة

---

(١) الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة ابن حجر الهيتمي ١٧٦/١

(٢) الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة ابن حجر الهيتمي ١٨١/١

على حقية خلافة أبي بكر فيلزم قيام الإجماع ونصوص الكتاب والسنة على حقية خلافة عمر لأن الفرع يثبت له من حيث كونه فرعا ما ثبت للأصل فحينئذ لا مطمع لأحد من الرافضة والشيعة في النزاع في حقية خلافة عمر لما قدمناه من الأدلة الواضحة القطعية على حقية خلافة مستخلفه وإذا ثبت حقيتها قطعا صار النزاع فيها عنادا وجهلا وغباوة وإنكارا للضروريات ومن هذا وصفه كهؤلاء الجهلة الحمقى حقيق بأن يعرض عنه وعن أكاذيبه وأباطيله فلا يلتفت إليه ولا يعول في شيء من الأمور عليه

إذا تحقق ذلك فقد مر أن من أعظم فضائل الصديق استخلافه عمر على المسلمين لما حصل به من عموم النفع وفتح البلاد وظهور الإسلام ظهورا تاما كما يأتي وتقدم في تلك الأحاديث التي في الخلافة التصريح بخلافة عمر في غير حديث كحديث اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر بطرقه السابقة وكحديث أمره صلى الله عليه وسلم لأبي بكر بوضع حجره إلى جنب حجر النبي صلى الله عليه وسلم." (١)

"عنهم وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم

ومنها قوله تعالى ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾ الفتح ١٨ فصرح تعالى برضاه عن أولئك وهم ألف ونحو أربعمائة ومن رضي الله عنه تعالى لا يمكن موته على الكفر لأن العبرة بالوفاة على الإسلام فلا يقع الرضا منه تعالى إلا على من علم موته على الإسلام وأما من علم موته على الكفر فلا يمكن أن يخبر الله تعالى بأنه رضي عنه فعلم أن كلا من هذه الآياة وما قبلها صريح في رد ما زعمه وافتراه أولئك الملحدون الجاحدون حتى للقرآن العزيز إذ يلزم من الإيمان به الإيمان بما فيه وقد علمت أن الذي فيه أنهم خير الأمم وأنهم عدول أخيار وأن الله لا يخزيهم وأنه راض عنهم فمن لم يصدق بذلك فيهم فهو مكذب لما فيالقرآن ومن كذب بما فيه مما لا يحتمل التأويل كان كافرا جاحدا ملحدا مارقا

ومنها قوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ولذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه التوبة ١٠٠ وقوله تعالى ﴿يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾ الأنفال ٦٤ وقوله تعالى ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون﴾ والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا." (٢)

---

(١) الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة ابن حجر الهيتمي ٢٥١/١

(٢) الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة ابن حجر الهيتمي ٦٠٥/٢

"وأما ما ذكر ابن حجر المكي تبعا للسيوطي من أن الأحاديث مصرحة لفظا في أكثره ومعنى في كله أن آباء النبي صلى الله عليه وسلم غير الأنبياء وأمهاته إلى آدم وحواء ليس فيهم كافر لأن الكافر لا يقال في حقه إنه مختار ولا كريم ولا طاهر فمردود عليه إذ ليس في الأحاديث لفظ صريح يشير إليه وأما المعنى فكأنه أراد به لفظ المختار والكريم والأطهار وهو لا دلالة فيه على الإيمان أصلا وإلا فيلزم منه أن تكون قبيلة قريش كلهم مؤمنين لحديث

إن الله اصطفى بني كنانة من ولد إسماعيل واصطفى قريشا من كنانة

ولم يقل به أحد من المسلمين

وكذا حديث

فاختار منهم العرب." (١)

"أنه قال لا إله إلا الله باقية في عقب إبراهيم عليه السلام

أقول أي في ذريته ولا يلزم منه عمومهم ويكفي وجوده في بعض منهم إذ الإجماع منعقد على أن جميع ذرية إبراهيم من أولاد إسماعيل وإسحاق عليهم السلام لم يكونوا مؤمنين ولهذا قال قتادة رضي الله عنه

ولا يزال في ذريته من يقولها من بعده

وفي رواية

من يوحد الله عز وجل ويعبده

وقال ابن جريج

فلم يزل بعد من ذرية إبراهيم عليه السلام من يقول لا إله إلا." (٢)

"فلا يناسب أن ندعو عليهما باللعن والطرد من الرحمة بل ربما يجوز لنا أن ندعو لهما بتخفيف العذاب عنهما ونسلم الأمر إلى خالقهما فيما قضى عليهما ﴿وكان أمر الله قدرا مقدورا﴾ و ﴿كان ذلك في الكتاب مسطورا﴾

وهذه مسألة تحيرت فيها العقول واضطربت فيها النقول وليس لاحد الوصول إلى حقيقة هذا المحصول إلا أن يقول كما قال تعالى ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾

واقعة أخرى غريبة

---

(١) أدلة معتقد أبي حنيفة في أبوي الرسول عليه الصلاة والسلام الملا على القاري ص/١١٨

(٢) أدلة معتقد أبي حنيفة في أبوي الرسول عليه الصلاة والسلام الملا على القاري ص/١٢٣

ثم من الواقعة الغريبة في الحال القريبة أن الفاضل العصامي مفتي مذهب الشافعي أنكر على الحنفية في قولهم إن ذا أب مسلم لا يكون كفوا لمن لم يكن له أب مسلم معترضا بأنه يلزم منه أن لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم كفوا لعائشة رضي الله عنها

وإنما نشأ هذا منه بناء على جهله بالقواعد الحنفية فإنهم قالوا قريش بعضهم كفوا لبعض والعرب كذلك وإنما اعتبروا إيمان الآباء فيما عدا العرب من الأعجام والأروام وسائر الأنام في مسأرة الأكفاء." (١)

"المستجمع لصفات الجلال والكمال من الكرم والجود ثم اعلم أن حقائق الأشياء ثابتة كما قال أهل الحق لأن في نفيها ثبوتها حاصلة خلافا للسوفسطائية حيث حملوها على الأمور الخيالية ويلحق بهم الطائفة الوجودية حيث رتبوها مما عدا خالقها على الفضولات الاعتبارية نظرا إلى جهاتها الباطنية والظاهرية فتبعوا طائفة من السوفسطائية حيث يزعمون أن حقائق الأشياء تابعة لاعتقاد المعتقدين في القضية فهم بحكم هذه المسائل خرجوا عن الطوائف الإسلامية حيث أنكروا الأمور الحسية والأدلة الشرعية الإنسية ثم الإجماع على حدوث العالم وهو ما سوى الله ذاتا وصفة فإن الصفات لا عين الذات ولا غيرها عند أهل السنة وقد نفت المعتزلة أصل الصفات والأسماء تحرزا من تعدد القدماء فتبين أن مقال هذا الجاهل مع أنه ليس تحته طائل مخالف لإجماع أهل الإيمان إذ يلزم من قوله." (٢)

"يرون الخلق مرآة الحق أو الحق مرآة الخلق والأول أظهر لأن الخلق هو المظهر فإنه قال (كنت كنزا مخفيا) فتدبر ويشير إلى الجمع بين المرتبتين قوله سبحانه وتعالى ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ فإن العبادة إشارة إلى التفرقة كما أن الاستعانة عبارة عن الجمعية وكذا قوله لا إله تفرقة وإلا الله جمعية لأن في الأول ملاحظة الكثرة وفي الثاني مشاهدة الوحدة وقد قالت الصوفية الجمعية بدون التفرقة زندقة والتفرقة بدون الجمعية كفر ومفسقة وقالوا إن المريد في مقام المزيد ينبغي أن يقول في باطنه عند كلمة التوحيد أولا لا معبود إلا الله وهذه شريعة ثم يقول لا موجود إلا الله وهذه طريقة ثم لا مشهود إلا الله وهذه حقيقة ولا يلزم منه الاستهلاك من عين الأحدية ما توهمه الوجودية من عكس القضية فإذا عرفت ذلك." (٣)

---

(١) أدلة معتقد أبي حنيفة في أبوي الرسول عليه الصلاة والسلام الملا على القاري ص/١٤٥

(٢) الرد على القائلين بوحدة الوجود الملا على القاري ص/١٥

(٣) الرد على القائلين بوحدة الوجود الملا على القاري ص/٢٠

"العلوم النافعة الشرعية فبناء على حسن ظنه به لعدم الاطلاع على كلامه وفهم مرامه أو لموافقة مشربه ومطابقة مذهبه وأما قوله إن إنكار جماعة من فقهاء الظاهر العاجزين عن فهم شيء من معاني كلام الشيخ وحقائقه فإنهم متى سمعوا كلامه أنكروا وبدعوا وشنعوا لعدم فهم مرامه أليس حافظ الأمة أبو هريرة رضي الله عنه يقول حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين من العلم فبثثت أحدهما فيكم وأما الآخر فلو بثثته لقطع مني هذا البلعوم كذا في صحيح البخاري أراد به علوم الحقيقة التي ليست من شأن أهل الظاهر لأن ذلك خاص بما خصه الله تعالى من الصديقين والأدباء المقربين فهو خطأ ظاهر وغلط باهر من وجهين أحدهما أن المشايخ المعتبرين قد أنكروا عليه كما ثبت واشتهر من إنكار الشيخ الرباني علاء الدولة السمناني والثاني استدلاله بالحديث المذكور فإنه لا شك في صحة مبناه وإنما أخطأ فيما ذكره من بيانه معناه لأنه يلزم منه أنه صلى الله عليه وسلم خصه بعلم لا يجوز إفشاؤه لكونه مخالفا لظاهر الشريعة وقد أجمع الفقهاء والصوفية والعرفاء أن كل حقيقة تخالف ظاهر الشريعة فهي زندقة مع أن أبا هريرة غير مشهور بهذا العلم ولا أحد أخذ عنه من طرق المشايخ ورجال أسانيدهم وإنما المشهور من الصحابة في هذا الفن باعتبار الحال الصديق الأكبر وباعتبار المقال علي رضي الله عنه وقد انتهى إليهما طرق الصوفية." (١)

"مؤمن) وسر القدر يخفى عن البشر ففي الإنجيل يا بني إسرائيل لا تقولوا لم أمر ربنا ولكن قولوا بم أمر ربنا لأن الله سبحانه لا يسأل عما يفعل لكمال عدله وحكمته لا لمجرد قهره وقدرته خلافا لجهم وشيعته وقد قال الطحاوي إن العلم علمان علم في الخلق موجود وعلم في الخلق مفقود فإنكار العلم الموجود كفر وادعاء العلم المفقود كفر ولا يثبت الإيمان إلا بقبول العلم الموجود وترك طلب العلم المفقود انتهى

ويعني بالعلم المفقود علم القدر الذي طواه الله عن أنامه ونهاهم عن مرامه ويعني بالعلم الموجود علم الشريعة أصولها وفروعها فمن أنكر شيئا مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم كان من الكافرين وكذا من ادعى علم الغيب ثم لا يلزم من خفاء حكمة الله علينا عدمها في نفس الأمر فمن الحكم المجهولة عندنا خلق المؤذي من الأشياء وإيلام الأطفال والأنبياء ثم من علامة مرض القلب عدوله عن الأغذية النافعة الموافقة إلى الأغذية الضارة وعدوله عن دوائه النافع إلى دوائه الضار كما عليه أكثر الفجار حيث يميلون عن العلوم

(١) الرد على القائلين بوحدة الوجود الملا على القاري ص/٣٦

الشرعية الإلهية إلى العلوم الطبيعية النفسية وقد قال صلى الله عليه وسلم (إن من العلم جهلا) وقال (أعوذ بالله من علم لا ينفع." (١)

"وقلب لا يخشع) ثم أنفع الأغذية غذاء الإيمان وأنفع الأدوية دواء القرآن فمن طلب الشفاء من غير الكتاب والسنة فهو من أجهل الجاهلين وأضل الضالين ثم من المعتقد المعتمد كونه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه كما كان قبل خلق الموجودات وظهور الكائنات وأما القول بأنه غير متصل بالعالم وغير منفصل عنه فغير مقبول فكيف بالاتصال من وجه وبالانفصال من وجه مع أنه يلزم منه أن يكون بارئ النسمات محلا للخسائس والقاذورات فكما أنه تعالى منزه عن أن يكون له مكان فمنزه عن أن يكون مكانا لغيره وإنما مال هذا القائل بالإلحاد والباطل إلى مذهب الفلاسفة المسمون عند من يعظمهم بالحكماء وهم أسفه السفهاء حيث ذهبوا إلى أن الله سبحانه وجود مجرد لا ماهية له ولا حقيقة له فلا يعلم الجزئيات بأعيانها وكل موجود في الخارج فهو جزئي ولا يفعل عندهم بقدرته ومشيئته وإنما العالم عندهم لازم له أزلا وإن سموه مفعولا فمصانعة ومصالحة للمسلمين في اللفظ وليس عندهم بمفعول ولا مخلوق ولا مقدور عليه وينفون عنه سمعه وبصره وسائر صفاته فهذا إيمانهم بالله سبحانه وعن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال لا ينبغي لأحد أن ينطق في ذات الله بشيء بل يصفه بما وصف به نفسه ثم الحذر الحذر من أن يتوهم أن من أخطأ في عقيدته يكون." (٢)

"الفصوص والفتوحات مدة ثلاثين سنة من الأوقات صرح بأنه ما وجد في كلامه ما يدل على قدم الأرواح والأشباح انتهى ولا يخفى أنه منقوض بقوله أوجد الأشياء وهو عينها مندفع بما سبق من نسبته إلى قدم العالم في نقل أكابر العلماء مع أن هذه العبارة بعينها متناقضة الطرفين لأنه يلزم من إيجاد الأشياء حدوثها ومن قوله وهو عينها قدمها بأسرها أو قدم أرواحها والحاصل أن طوائف الإسلام من العلماء والحكماء وغيرهم من أهل السنة والجماعة والمعتزلة وسائر أرباب البدعة أجمعوا على حدوث الأرواح على خلاف في أن خلقها قبل الأشباح بسبعين ألف سنة أو بسبعمائة ألف سنة وإنما قال بقدم العالم جمع من السفهاء الفلسفية وهم كفرة بإجماع علماء الأمة الحنيفية وقوله تعالى خالق كل شيء يشمل الأرواح والأشباح

(١) الرد على القائلين بوحدة الوجود الملا على القاري ص/٥٢

(٢) الرد على القائلين بوحدة الوجود الملا على القاري ص/٥٣

وحديث (أول ما خلق الله تعالى روحي) نص في هذا المعنى إن صح المبنى وقد ورد في صحيح البخاري عن عائشة وفي مسند أحمد ومسلم." (١)

"أخرب العباد وأضل العباد حيث يزعمون أن الشيخ محل الاعتماد وأما قول المؤول إن هذا مبني على قاعدة من قواعد أهل السنة والجماعة أن الصفات الذاتية من الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام في الأفراد الإنسانية ليست عين ذواتهم بل زائدة عليها وكذا قالوا في حق الباري قياسا للغائب على الشاهد فيلزم من مشاهدتنا صفاتنا مشاهدة صفاته ومشاهدته سبحانه صفاته مشاهدة صفاتنا فصدق عليه أن كل وصف وصف به سبحانه هو صفتنا بل نحن عين ذلك الوصف انتهى ولا يخفى أن مآل هذا التأويل شر من ذلك القيل فإن صفات الخالق أزلية ثابتة له بنعت القدم وصفات الخلق ناقصة حادثة من العدم فأي مناسبة بين الصفاتين ثم أي ملازمة بين المشاهدتين وكيف يكون صفة الحادث عين صفة القديم فهل رجع كلام هذا المؤول إلى قول شيخه الأول سبحان من أوجد الأشياء وهو عينها مع أن مذهب أهل السنة هو أن صفات الله لا عينه ولا غيره بخلاف صفات المخلوق فإنها غيرهم وقد صرح العلماء الكرام والمشايخ العظام أن إطلاق لفظ الحياة والعلم وغيرهما من الصفات الثبوتية على الحق والخلق ليس بمعنى واحد حقيقي بل اشتراك اسمي لمجرد إطلاق لفظي لأن صفاته سبحانه ليست حادثة ولا أعراضا ولا متناهية الأثر بخلاف صفات الإنسان فإنه حادث وعارض ومتناهي الأثر فشتان بين القطن والكتان ولذا قيل ماللتراب ورب الأرباب." (٢)

"ونظير هذا ماروي عن ابن عباس رضي الله عنه وغيره أن أسماء الفواكه وغيرها مما يكون في دار الدنيا ودار العقبى إنما هي لمجرد المشابهة الاسمية لا المشاركة الحقيقية لاختلافهما في الماهية والكمية والكيفية وقد كابر هذا المؤول في رد كلام الأكابر بأنه يلزم من هذا الكلام جهلنا بصفات الملك العالم وبأن مفهوم العلم والقدرة في الواجب والممكن واحد بديهة وأنت تعلم أن أهل الحق معترفون بقصور إدراكهم عن كنه ذاته وصفاته حيث لا مشابهة بينه وبين مخلوقاته وقد قال تعالى ﴿ولا يحيطون به علما﴾ و ﴿لا تدركه الأبصار﴾ ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ وقد صح قوله صلى الله عليه وسلم (لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك) وقال الصديق الأكبر العجز عن درك الإدراك إدراك فحاشا مقامهم أن يقيسوا الغائب على الشاهد فيما يقتضي مرامهم وكأن هذا المؤول الجاهل الغافل ما فرق بين صفاته

---

(١) الرد على القائلين بوحدة الوجود الملا على القاري ص/٧١

(٢) الرد على القائلين بوحدة الوجود الملا على القاري ص/٧٣

وصفات الحق ولا بين ذاته وذات الحق فكلامه عين كلام شيخه سبحان من أوجد الأشياء وهو عينها." (١)

"الأنبياء مقدم الجماعة وسيد ولد آدم يوم القيامة في فتح باب الشفاعة ثم نسب المؤول إلى شيخه ما هو أكبر قبحا في حقه وأظهر كفرا في نفسه حيث قال إن الشيخ ذكر في فص شيث عليه السلام أن خاتم الرسل والأنبياء وسائر الرسل والأصفياء يأخذون العلم الخاص المختص بالخواص من حيثية أنهم أولياء أيضا يأخذون من مشكاة خاتم الأولياء فانظر هذا الكفر الصريح إن كان لك الإيمان الصحيح ثم ذكر المؤول قوله في الفص المذكور أنه لم ير أحد من الأنبياء والرسل هذا العلم إلا من مشكاة خاتم الرسل ولم يره أيضا أحد من الأولياء إلا من مشكاة خاتم الأولياء انتهى ومناقضته لكلامه الأول ظاهرة كما لا يخفى إلا أن يقال إنه أراد بالأولياء الولاية العامة الشاملة للأنبياء والأصفياء فيصح الحصران في كلامه ويكون على وفق ما سبق من مرامه لكن ذكر المؤول أن شيخه الملا نور الدين عبد الرحمن الجامي قال في شرح الفصوص إن مشكاة خاتم الأولياء هو مشكاة خاتم الرسل وإلا فلا يصح الحصران ثم أطال المؤول بما لا طائل تحته ومن جملته قوله في فص شيث إن خاتم الأولياء من وجه أنزل وأدنى كما أنه من وجه أفضل وأعلى ثم مثله المؤول بموافقات عمر رضي الله عنه في بدر وغيره فيلزم منه أن عمر أفضل من النبي صلى الله عليه وسلم من وجه وهذا قول لم يتفوه به مؤمن فتدبر ففي المضمرات ما قالت الروافض إن عليا كان أعلم من محمد صلى الله عليه وسلم فهذا منهم كفر." (٢)

"ومرامه من طريق النقل فلا يلتفت إليه ولا يعول عليه ولا عبرة بمصطلحات لديه وبهذا تندفع شبهة أوردها خاتمة الجمع النقشبندي خواجه عبيد الله السمرقندي قدس الله سره في فقرات التي من جملة كلماته أن خلاصة العلوم المتداولة ثلاثة علم التفسير والحديث والفقه وزبدتها علم التصوف الذي عليه مدار التعرف وموضع هذا العلم بحث الوجود والقائلون بوحدة الوجود يدعون أن في جميع المراتب الإلهية والكونية ليس إلا وجود ظاهر متصور بالصور العملية وهذا المبحث في غاية من الإشكال والتخيل والتعقل فيه بالخوض موجب للزندقة والضلال لما في إفراد الموجودات من الكلب والخنزير وأمثال ذلك من خسيس الحيوانات وأنواع النجاسات وأصناف القاذورات مما يلزم من إطلاق الوجود عليها غاية القباحات ونهاية الشناعات واستثناؤها خرم للقاعدة وخلاف لاصطلاح هذه الطائفة والواجب على الأذكياء أن يشتغلوا

---

(١) الرد على القائلين بوحدة الوجود الملا على القاري ص/٧٤

(٢) الرد على القائلين بوحدة الوجود الملا على القاري ص/٧٨

بتصفية المرآة الحقيقية عن النقوش الكونية تظهر عليهم الأسرار الصمدانية وتنجلي لهم الأنوار السبحانية انتهى ولا يخفى أن كلامه يوهم أن الطائفة المذكورة هم الصوفية المشهورة وليس كذلك فإن الصوفية المجمع عليهم من المتقدمين كالمحاسبي وداود الطائي والجنيد والمعروف الكرخي وكذا من المتأخرين كصاحب التعرف وعوارف المعارف والرسالة القشيرية ونحو ذلك فليس في." (١)

"فمذهب باطل ومشرب عاطل مع قطع النظر عن الكفر باعتبار إطلاق هذا اللفظ الشنيع على الرب الرفيع حيث إن أوصاف الله تعالى توقيفية لأن المعتقد المعتمد عند طوائف الإسلام والعلماء الأعلام والمشايخ العظام أن الله كان خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق على خلاف بين الماتريدية والأشاعرة حيث جعل الأولون صفة التكوين قديمة والآخرون حادثة باعتبار متعلقاتها وأدخلوها تحت نعت القدرة والإرادة والأولون قالوا لا يلزم من حدوث المتعلق أن لا يكون المتعلق ذاتيا كما حقق في العلم والمعلوم فالجواب بالجواب في مقام فصل الخطاب فالأشعرية قالوا وجود الخلق والرزق تقديري والماتريدية قالوا وجودهما حقيقي وقيل النزاع لفظي فقول المؤول لا يتصور ثبوتها أي الأسماء الأفعالية من غير مخلوق ومرزوق لا تقديرا ولا وجودا كفر صريح ليس له تأويل صحيح لا سيما إذا كان قوله لا تقديرا راجعا إلى ثبوتها

السابع عشر قوله في فص هود عليه السلام أيضا فإياك أن تتقيد بقيد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه ثم قال فكن هيولي لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع." (٢)

"وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه تعالى يقول ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ فما ذكر أينا من أين وذكر أن ثم وجه الله ووجه الشيء حقيقته انتهى وكفره لا يخفى إذ يلزم منه أن المعتقدات المختلفة بين الطوائف المؤتلفة كلها حق واعتقاد أن كلها وجميعها صدق وهذا مذهب الزنادقة والإباحية والملاحدة والاتحادية ثم المؤول لما عجز عن تأويل هذا الكلام ذهب إلى طريق توضيح المرام على قاعدة فاسدة له ولشيخه في هذا المقام فقال إن الله سبحانه لما كان مبدأ الآثار والماهيات الخارجية كذلك مبدأ الآثار والماهيات الذهنية وكما أنه من حيث المبدئية مقارن للماهيات الخارجية كذلك من حيث مبدئيته للآثار والأحكام الذهنية مقارن للذهنية فهو مع الموجودات الذهنية كما هو مع الموجودات الخارجية بلا فرق

---

(١) الرد على القائلين بوحدة الوجود الملا على القاري ص/٩٢

(٢) الرد على القائلين بوحدة الوجود الملا على القاري ص/١١٣

انتهى ولا يخفى أن المعية المذكورة لا تفيد تصحيح المسألة المسطورة اللهم إلا أن يراد بالمعية العينية كما صرح به هو وشيخه في مقاماتها الردية وحينئذ يتعين القول بأن هذه المقولة من الكلمات الكفرية ومجمل كلامه في آخر مرامه أنه سبحانه لا يخلو عن اعتقاد مسطور إلا أنه ليس في اعتقاد دون اعتقاد بمحصور انتهى وهو نهاية كفره وغاية أمره حيث جعل الإيمان والكفر سواء في الاعتقاد وكذا صير سائر الأمور المتضادة مصورة في الاعتماد

الثامن عشر قوله في فص شعيب عليه السلام إن الإله المعتقد لشخص." (١)

"رسالته لأن ولايته المختلف فيها هي في زمان نبوته وأما ولايته الكائنة قبل نبوته فلا يصح أن يقال أفضل من نبوته فإنه كفر بلا خلاف إذ لا يكون الولي أفضل من النبي كما حقق في محله أن من قال الولي أفضل من النبي يكفر وإنما بقي الكلام في نبوته المعبر عنها بولايته ورسالته واختلاف لأفضليته في أي نسبة فقال بعضهم إن ولايته أفضل لكون توجهه حينئذ إلى الحق بخلاف رسالته فإنه متوجه في حالته إلى الخلق وهذا التفصيل من هذه الحيثية في التفضيل لا بأس به عند أهل التحصيل إلا أنه يلزم منه أن يكون النبي الذي لم يؤمر بتبليغ الوحي إلى الخلق يكون أفضل وأكمل ممن أوحي إليه وأمر بتبليغ ما لديه وهو خلاف الإجماع اللهم إلا أن يقال المراد بيان أفضلية النسبتين المجموعتين في الرسول بطريق الانفراد فإن مرتبة جمع الجمع أكمل عند جميع العباد ولذا قال بعض العلماء إن مقام رسالة نبينا أفضل من مقام ولايته وإنما أدرجه المؤول وجعله من قبيل القول المشكل ليوهم العوام أن سائر الاعتراضات مثله في قبول التأويل المحتمل نعم ذكر بعضهم أن نهاية النبي بداية الولي وظاهره الكفر إلا أنه له تأويلا حسنا وتوجيها مستحسنا وهو أن الولي لا يصير وليا باهرا إلا إذا عمل بجميع ما أتى به النبي أولا وآخرا وظاهرا وباطنا

الحادي والعشرون قوله في فص عيسى عليه السلام إنه لما كان يحيي." (٢)

"من غير اندراجه في الثلاثة فبين الله سبحانه أن الحصر كفر كالزيادة في عدد الآلهة وقيد الثلاثة بيان الواقع من تلك الطائفة وأما قول من قال إن الله ثالث ثلاثة كفر وقوله تعالى سبحانه ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ إيمان فمردود إذ لا مناسبة بين الآيتين لا في العبارتين ولا في الإشارتين فإن المعية الإلهية حال النجوى وغيرها ثابتة بالإجماع من غير النزاع حيث قال تعالى ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ وخصوص العدد لا مفهوم له مع أنه سبحانه عمم هذا المعنى بحيث دخل ثالثهم أيضا في هذا المعنى

---

(١) الرد على القائلين بوحدة الوجود الملا على القاري ص/١١٤

(٢) الرد على القائلين بوحدة الوجود الملا على القاري ص/١٢٠

بقوله ﴿ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا﴾ فالمعية مطلقا إيمان والمشاركة في الألوهية كفر وكفران سوءا فيها الكثرة والقلة الشاملة للأثنينية قال تعالى ﴿لا تتخذوا إلهين اثنين﴾ والحاصل أن المراد هو تعريف المريد بالتوحيد ليحصل مقام المريد والله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأما قول المؤول أنه سبحانه مبدأ جميع الآثار وله من هذه الحيثية مع جميع الأشياء نسبة المقارنة والمعية فهو من حيثية المعية عين جميع الأشياء فحصره في عيسى موجب للتقييد لأنه كذب فظاهر البطلان فإن المعية الثابتة في قوله تعالى ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ ليست بمعنى المقارنة والمقاربة الحسية بل محمولة على المعية بالعلم والنصرة ونحو ذلك من الأمور المعنوية ومع هذا لا يلزم من المعية النسبة العينية لأن وجود زيد مع عمرو لا يقتضي أن أحدهما عين الآخر بل العينية توجب الحلول والاتحاد والجسمية فيجب أن ينزه عن أمثال ذلك الباري المتعال فإن كون الواجب." (١)

"التفسير القول بذلك أصلا فليتأمل

وأعلم أيضا أن الذي ذهب إليه جمهور متأخري المتكلمين هو تنزيه الله تعالى عن الجهة فليس هو مخصوصا بجهة فوق عندهم ولا بجهة غيرها لأنه يلزم من ذلك عندهم أنه متى اختص بجهة أن يكون في مكان أو حيز وأنه غير قديم أو أنه جسم ومفهومه أن من ليس في جهة لا يكون متحيزا وأنه هو القديم المستغني عن محل يقوم به وأورد على هذا أن الكون الكلي والدائر المحيط بالعالم فإنه لا في مكان وهو حادث وغير مستغن بنفسه وذاته وإن استغنى عن المكان لأنه لو افتقر إلى مكان لافتقر المكان الثاني إلى ثالث ويتسلسل إلى ما لا نهاية له وهو محال

وأيضا فيلزم القائل بنفي الجهة عنه سبحانه أحد أمرين لا محيص عنهما

إما أن يقول إنه سبحانه بعد انتهاء العالم محيط به من سائر جوانبه وجهاته وحينئذ فهو تعالى لا في جهة بل في جميع الجهات لكن هذا لا يقال به ولا أعلم أحدا قال به

وإما أن يقول إنه سبحانه داخل العالم أو معه ساريا في جميعه كما يقول به بعض المتصوفة حتى رأيت أكابر مشايخهم قد صرح في تصنيف له أنه لا تخلو ذرة من ذرات العالم من ذات الباري سبحانه

وهذا لا يقال به لأنه إما يوهم الحلول أو هو لازمه وأنه." (٢)

---

(١) الرد على القائلين بوحدة الوجود الملا على القاري ص/١٢٣

(٢) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات مرعي الكرمي ص/١٠٧

"والحال إن كان هذا (القول قاله) عيسى، فيلزمه أن يتزوج هو أيضا، لأن هذا القول يلزم منه مع منع الطلاق وجوب الزواج له وللرهبان١.

وعلى أي حال كان لم يحسب ذلك ذنبا، لأن رجال الله الصالحين الذين سبقوا نبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم قد تتهمونهم بأنهم عملوا أمورا منافية للشريعة وللطبيعة، ولم يخطئهم كتابكم، وذلك كتزوج سيدنا إبراهيم للسيدةسارة، التي كانت أخته من أبيه، وليست من أمه، الموجود شرحها في الإصحاح العشرين، والعدد الثاني عشر من سفر التكوين٢

---

١ في. د حاشية ليست موجودة في. ت، وهي ((اعلم أن معنى (كلام) المؤلف - رحمه الله تعالى- منحصر بكلام وجيز، ومعناه كيف يترك الرهبان كلام التوراة ويخالفونه ويضادونه، وهو مكرر من المسيح (وذلك بتركهم للزواج) مع أنه قيل، إنه في البدء خلقهما ذكرا وأنثى ".

٢ هكذا زعموا في التوراة، والصحيح كما روى الإمام أحمد من حديث أبي ہ ريرة أن النبي عليه الصلاة والسلام قال:"لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات: قوله حين دعي إلى آلهتهم، فقال: ﴿إني سقيم﴾ ، وقوله: ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ ، وقوله لسارة: ((إنها أختي". قال: ودخل إبراهيم قرية فيها ملك من الملوك، أو جبار من الجبابرة، فقيل: دخل إبراهيم الليلة بإمرأة من أحسن الناس، قال: فأرسل إليه الملك الجبار من هذه معك؟ قال: أختي، قال: فأرسل بها إليه، وقال: لا تكذبي قولي، فإني قد أخبرته أنك أختي، إنه ليس على الأرض مؤمن غيري وغيرك. " الحديث. فعليه قوله: أختي إنما هي الأخوة في الدين، أما قرابتها منه فقد قال ابن كثير: إن المشهور أن سارة ابنة عمه هاران. انظر: البداية والنهاية ١/١٥٤.." (١)

"في جسد عيسى، وإذا اعتقدوا بهذا فيكونوا اعتقدوا ضد ديانتهم، وضد الله تعالى أيضا١.

وإن قالوا: إن أقنوم الابن وحده تجسد، فيكونوا (قد) خالفوا معتقدهم الذي اعتقدوه، وهو أن الله تعالى موجود في كل مكان (بأقانيمه، ويفهم أنهم أنكروا أن الأقانيم موجودة٢ في كل مكان) ، ويكون أقنوم الابن، الذي تجسد في جسد عيسى هو وحده موجود في جسد عيسى، وجسد عيسى خال من أقنومي الأب والروح، وينتج من ذلك انقسام الأقانيم وانفصالهم وحصرهم.

وهذا الرأي أيضا يضاد معتقدهم وهو ضد الله تعالى شأنه، مع أن الكلام الذي ألفوه في حدود بدعتهم هذه يفيد بأن: الأب والابن والروح ثالوث متساوي الجوهر، غير منقسم ولا منفصل٣، وقد يلزم من هذا

---

(١) البحث الصريح في أيما هو الدين الصحيح زيادة الراسي ص/١٢٩

١ ضد ديانتهم لأنهم يزعمون أن التجسد هو تجسد الابن فقط، فلا يرون أن الأب ولا الروح القدس تجسد مع الابن، وكونه ضد الله تعالى لأن لازم ذلك: أن الله تعالى عن قولهم قد كان في بطن مريم وقد خرج من حيث يخرج الولد، وعاش حياة الطفولة ثم الشباب، وهو المعتدى عليه من قبل اليهود في زعمهم وهو المصلوب، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا. وهذا الإلزام لامحيد لهم عنه لأنه لازم قولهم: إن الأقانيم جوهر واحد. انظر قولهم: في حقائق أساسية في الإيمان المسيحي. ص٥٣.

٢ في النسختين ((أنكروا على أن الأقانيم ليس هم موجودين في كل مكان)) وهي ركيكة وصوابها ما أثبت.

٣ قال صاحب كتاب ((حقائق أساسية في الإيمان المسيحي)) ص٥٣ ما نصه عن التثليث ((إن تعليم الثالوث يتضمن (أ) وحدانية الله، (ب) لاهوت الأب والابن والروح القدس، (ج) أن الأب والابن والروح القدس أقانيم يمتاز كل منهم عن الآخر منذ الأزل وإلى الأبد، (د) أنهم واحد في الجوهر متساوون في القدرة والمجد)) .." (١)

"الخذلان، وسلم الحرمان، ودرجة الطغيان، ومادة التوهان والولهان، فإنه يفتح باب الحيرة غالبا، وقل أن يكون ملازمه إلا خائبا.

والأمن واليأس ينقلان عن الملة، وسبيل الحق بينهما لأهل القبلة، فإنه بين الغو والتقصير، والتشبيه والتعطيل١، وبين الجبر والقدر، فعليك يا أخي اتباع السنة والآثار، دون٢ الافتكار والابتكار، فإن قليل ذلك مع "٥/أ" الفطنة كثير، والممعن في التعمق مذموم، والحريص على التوغل في اللهو محروم، والإسراف في الجدال يوجب عداوة الرجال، وينشر الفتن، ويولد المحن، ويقلل الهيبة، ويكثر الخيبة، فإن الله سبحانه لا تفهمه الأفهام، ولا تتوهمه الأوهام، فعليك بطلب الحق ،والصدق، والتوقف معهما، وترك التغير عنهما، واجتهد في عدم الدخول فيما لا يلزمك، فإنه يلزم منه همك وندمك، فاستنصح يا أخي فيما قربت إليك وبذلك جهدي في نصحك؛ شفقة عليك؛ فإنه أصوب وأثوب، وأسلم وأقوم، والله أعلم.

هذا آخر المقصد الأول.

---

١ التعطيل: صرف الصفات عن ظاهرها وحقائقها إلى المجاز، وبين النفي والتعطيل عموم وخصوص من

---

(١) البحث الصريح في أيما هو الدين الصحيح زيادة الراسي ص/٣٠٨

وجه، فالتعطيل نوع نفي، قد سبق قريبا بيان النفي.

٢ في الأصل: "دوان".." (١)

"هذا غير مسلم، ولا يقتضي ما قال، وإنما يقتضي أن سمعه لما كان "٨/أ" بلا انخراق، وجب أن يكون كلامه بلا لسان وشفتين١، وحنك، وأيضا لو كان الكلام غير حرف، كانت الحروف عبارة عنه، لم يكن بد من أن يحكم لتلك العبارة بحكم، إما أن يكون أحدثها في صدر، أو لوح، أو نطق بها بعض عبيده، فتكون منسوبة إليه، فيلزم من يقول بذلك أن يفحص بما عنده في السور والآي والحروف، أهي عبارة لجبريل؟، أو محمد عليهما الصلاة والسلام؟.

وأيضا قوله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ ٢ وكن حرفان، ولا يخلو الأمر من أحد وجهين:

إما أن يراد بقوله: "كن" من التكوين كقول المعتزلة، أو يكون المراد٣ به ظاهره، فإنه سبحانه وتعالى إذا أراد إنجاز شيء قال له: "كن" على الحقيقة، فيكون.

فإن قال الأشعري: إنه على ظاهره، لا بمعنى التكوين، فيكون حرفان، وهو مخالف لمذهبه، وإن قال: ليس بحرف، صار بمعنى التكوين كالمعتزلة. انتهى٤.

---

١ في الأصل: "وفتين".

٢ النحل، الآية: ٤٠.

٣ في الأصل: "يكو المرا".

٤ شرح الكوكب المنير: "٢/١٨، ١٩"، وفيما نقله، وما في شرح الكوكب اختلاف لفظي بسيط.." (٢)

"رد الحافظ ابن حجر على قول البيهقي في كلام الله عز وجل

وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: قال البيهقي١: "الكلام ما ينطق به المتكلم، وهو مستقر في نفسه، كما في كلام عمر في قصة السقيفة٢، فإن كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف وأصوات، وإن كان غير ذي مخارج، فهو خلاف ذلك، والباري بخلاف ذلكو فلا يكون كلامه كذلك".

وأول ما ورد في حديث: "أن الملائكة يسمعون صوتا"، باحتمال أن يكون الصوت للسماء، أو للملك

---

(١) العين والأثر في عقائد أهل الأثر ابن فَقِيه فُصَّة ص/٥٢

(٢) العين والأثر في عقائد أهل الأثر ابن فَقِيه فُصَّة ص/٨٠

الآتي بالوحي، أو لأجنحة الملائكة، وإذا احتمل ذلك لم يكن نصا في المسألة.

قال ابن حجر في رده: "وهذا حاصل الكلام في نفي الصوت من الأئمة، ويلزم منه أنه تعالى لم يسمع أحدا من الملائكة، ولا من رسله كلامه، بل ألهمهم إياه".

وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع إلى القياس على أصوات المخلوقين؛ لأنها الذي٣ عهدنا، وهي ذات مخارج، ولا يخفى ما فيه، إذ الصوت قد يكون من غير مخارج، كما أن الرؤية قد تكون من غير اتصال أشعة، سلمنا٤، لكن يمنع القياس المذكور، وصفة الخالق لا تقاس على صفة المخلوق، وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث٥ الصحيحة، وجب الإيمان به٦.

---

١ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، أبو بكر من أئمة الحديث، قال إمام الحرمين: "ما من شافعي إلا وللشافعي فضل عليه، غير البيهقي، فإن له المنة والفضل على الشافعي؛ لكثرة تصانيفه في نصرة مذهبه، وبسط موجزه، وتأييد آرائه"، ولد سنة ٣٨٤، وتوفي سنة ٤٥٨هـ، بنيسابور، ونقل إلى بلده بيهق، له: "السنن الكبرى"، و"الصغري"، و"الأسماء والصفات"، وغيرها، الأعلام: "١/١١٦".

٢ انظر: فتح الباري: "١٣/٣٥٣"، وهو: "لقد زورت في نفسي مقالة"، وقد سبق.

٣ في فتح الباري: التي.

٤ في فتح الباري: "من غير اتصال أشعة"، كما سبق: "سلمنا لكن نمنع..إلخ".

٥ تقدم بعضها قريبا، انظر: شرح الكوكب المنير: "٢/٦٢-٧٧".

٦ انظر فتح الباري: "١٣/٤٥٨" "ط. السلفية".." (١)

"فإن قلت: يلزم من هذا أن الأمة قد اجتمعت على ضلالة، حيث سكتت عن إنكارها لأعظم جهالة.

قلت: حقيقة الإجماع اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر بعد عصره، وفقهاء المذاهب الأربعة يحيلون الاجتهاد من بعد الأربعة١، وإن كان هذا قولا باطلا وكلاما لا يقوله إلا من كان للحقائق جاهلا، فعلى زعمهم لا إجماع أبدا من بعد الأئمة الأربعة، فلا يرد السؤال؛ فإن هذا الابتداع والفتنة بالقبور لم يكن على عهد أئمة المذاهب الأربعة، وعلى ما نحققه فالإجماع وقوعه محال.

فإن الأمة المحمدية قد ملأت الآفاق، وصارت في كل أرض وتحت كل نجم، فعلماؤها المحققون لا ينحصرون، ولا يتم لأحد معرفة أحوالهم، فمن ادعى الإجماع بعد انتشار الدين وكثرة علماء المسلمين فإنها

---

(١) العين والأثر في عقائد أهل الأثر ابن فَقِيه فُصَّة ص/٩٣

دعوى كاذبة، كما قاله أئمة التحقيق٢.

---

١ إحالة الاجتهاد من بعد الأئمة الأربعة ليس إلا قول بعض المنتسبين إلى هذه المذاهب من المتأخرين، وقد اعتبر السيوطي ذلك القول منهم جهلا، وألف في الرد عليه كتاب (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) ، وقد سرد نصوص فقهاء المذاهب الأربعة المعتبرين على خلاف ما ذكره الصنعاني هنا (إسماعيل) .

٢ إذا كان مراد المصنف نفي الإجماع مطلقا ففيه نظر؛ فإنه هو نفسه ينقل في سبل السلام إجماع العلماء ولا يعترض عليه، كما في شرحه لحديث أبي أمامة (٢٤/١) : "إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه"، بل إنه يحكي الإجماع كما في شرح حديث علي بن طلق: "إذا فسا أحدكم في الصلاة فلينصرف، وليتوضأ وليعد الصلاة"، قال في شرحه (٢٠٢/١) : "والحديث دليل على أن الفساء ناقض للوضوء، وهو مجمع عليه".." (١)

"يقبل التأويل لمعارضته للدليل العقلي، كما لو اختلق بعض الزنادقة حديثا كذبا على الله – تعالى – وعلى رسوله – صلى الله عليه وسلم – يتحقق أنه كذب.

(الرابع) : أن يدعي شخص الرسالة عن الله – عز وجل – بغير معجزة.

ومن الخبر أيضا ما هو محتمل للصدق والكذب: (فالأول) ما تقدمت أنواعه الضرورية من المتواتر، وموافق الضروري، ونظري، كخبر الله – تعالى – ورسوله، والإجماع، وخبر من وافق أحدها، أو ثبت به صدقه.

(الثاني) من الخبر المعلوم كذبه: ما تقدمت أنواعه مما خالف ما علم صدقه.

(الثالث) من الخبر، وهو المحتمل الصدق والكذب، فثلاثة أنواع:

(أحدها) : كخبر العدل يترجح صدقه على كذبه، ويتفاوت فيه الظن.

(الثاني) : ما ظن كذبه، كخبر الكذاب، يترجح كذبه على صدقه، وهو متفاوت أيضا.

و (الثالث) : ما شك فيه، كخبر مجهول الحال، ويستوي فيه الاحتمالان لعدم المرجح. ولا يلزم من عدم علم صدق الخبر كذبه.

ومدلول الخبر من حيث هو الحكم بالنسبة لا بثبوتها، فإذا قيل: زيد قائم، فمدلوله الحكم بثبوت قيامه، لا نفي ثبوت قيامه، إذ لو كان الحكم بالنسبة ثبوت قيام زيد، للزم منه أن لا يكون شيء من الخبر كذبا، بل

---

(١) تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد ويليه شرح الصدور في تحريم رفع القبور الصنعاني ص/٨٠

يكون كله صدقا. وخالف القرافي، فقال: العرب لم تضع الخبر إلا للصدق ؛ لاتفاق اللغويين والنحويين على أن معنى قام زيد حصول القيام منه في الزمن الماضي، واحتماله الكذب ليس من الوضع، بل من جهة المتكلم. انتهى.

قال الكوراني: التحقيق في هذا المقام هو أن الخبر - مثل: زيد قائم - إذا صدر عن المتكلم بالقصد يدل على الإيقاع، وهو الحكم الذي صدر عن المتكلم، ويدل أيضا على الوقوع، فكل منهما يسمى حكما، فاحتمال الصدق والكذب وصدق الخبر وكذبه في نفس الأمر، إنما هو باعتبار الإيقاع ؛ لأنه المتصف بذلك لا الوقوع، وأما باعتبار إفادة المخاطب فالحكم هو الوقوع، لأنك إذا قلت: زيد قائم، فإنما تفيد المخاطب وقوع القيام، لا أنك أوقعت القيام على زيد، فإنه لا يعد فائدة، والله أعلم.." (١)

"الكبائر روضة، وقبور أهل البدعة من الزنادقة حفرة. فساق أهل السنة أولياء الله، وزهاد أهل البدعة أعداء الله. وفي صحيح مسلم، عن زيد بن أرقم - رضي الله عنه - «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقول: اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا تسمع، ومن دعوة لا يستجاب لها» . وخرجه أهل السنن من وجوه متعددة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وفي بعضها: " «ومن دعاء لا يسمع» . وفي بعضها: " «أعوذ بك من هؤلاء الأربع» ". وأخرج الترمذي من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقول: " اللهم انفعني بما علمتني، وعلمني ما ينفعني» ". ورواه النسائي من حديث أنس - رضي الله عنه - وزاد: " «وارزقني علما تنفعني به» ". ويأتي الكلام على هذا بأبسط من هذا في المقدمة، والله أعلم.

[التعريف العاشر اعتماد المؤلف على الاستدلال بالكتاب والسنة]

(العاشر)

اعلم رحمك الله - تعالى - أن اصطلاحي في هذا الشرح الاستدلال بالكتاب وبقول النبي الكريم - عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، واقتفاء بالصحابة الكرام - رضوان الله تعالى عليهم، وما درج عليه الرعيل الأول من القرون المفضلة، مما تلقاه أئمة الدين بالقبول، وأثبتوه بالنقول، وأصلوه في الأصول، وإن زعم متحذلق أنه يباين العقول فهو كلام باطل، ومذهب معلول. فإن الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام، تأتي بمحارات العقول لا بمحالاتها، فمن زعم أن العقل يحيل شيئا مما جاءت به الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - فلا

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ١٤/١

يخلو من أحد أمرين: إما عدم ثبوته عنهم، وإما عجز العقل عن إدراكه، ولا يلزم من عجز العقول عن إدراك شيء من الأصول أو غيرها أن يكون مستحيلا، كحديث النزول مع عدم الانتقال، وكون القرآن كلام الله وصفته مع عدم الانفصال، ونظائر ذلك كثيرة جدا، فمن لم." (١)

"وفرق آخر أيضا، وهو أن القديم يستحيل أن يلحقه تغير أو زوال، بخلاف الأزلي الذي ليس بقديم، كعدم الحوادث المنقطع بوجودها، " الباقي " مشتق من البقاء، وهو امتناع لحوق العدم، والبقاء صفة واجبة له - تعالى - كما وجب له القدم ؛ لأن ما ثبت قدمه، استحال عدمه، لأنه - سبحانه - لو قدر لحوق العدم له لكانت نسبة الوجود والعدم إلى ذاته - تعالى - سواء، فيلزم افتقار وجوده إلى موجد يخترعه بدلا عن العدم الجائز عليه - تقدس وتعالى عن ذلك - فيكون حادثا، واللازم باطل فكذا الملزوم ؛ لأن وجوده - تعالى - واجب لذاته.

(تنبيه) : نقل بعض المحققين أن البقاء صفة نفسية، وعن الأشعري أنها صفة معنى، والمشهور عند المتكلمين المحققين أنها صفة سلبية كالقدم، ومنهم من ذهب إلى أن القدم سلبي، والبقاء وجودي، ومعنى ما ذكرنا أنه - تعالى - لا يشاب بالعدم، وهذا من نعوت الجلال، والجلال عبارة عن الصفات السلبية. ففي القدم سلب الحدوث، وفي البقاء سلب الفناء ولحوق العدم، فنعوت الجلال كالقوام للكمال، (مسبب الأسباب) المتوصل بها إلى مسبباتها، أي خالق الأسباب المتوصل بها إلى المطلوب. قال أهل اللغة: السبب الحبل، وكل شيء يتوصل به إلى أمر من الأمور. وفي عرف الشرع: ما يلزم من وجوده الوجود، ويلزم من عدمه العدم لذاته، فالأول احتراز من الشرط، فإنه لا يلزم من وجوده الوجود، والثاني احتراز من المانع ؛ لأنه لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، والثالث احتراز." (٢)

"مما لو قارن السبب فقدان الشرط ووجود المانع كالنصاب قبل تمام الحول، أو مع وجود الدين، فإنه لا يلزم من وجوده الوجود لكن لا لذاته، بل لأمر خارج عنه، وهو انتفاء الشرط في الأول، ووجود المانع في الثاني، فالتقييد بكون ذلك لذاته للاستظهار على ما لو تخلف وجود المسبب مع وجدان السبب لفقد شرط، أو وجود مانع كمن فيه سبب الإرث، ولكنه قاتل أو رقيق، وعلى ما لو وجد المسبب مع فقدان السبب، لكن لوجود سبب آخر كالردة المقتضية للقتل إذا فقدت، ووجد قتل يوجب القصاص، أو زنا محصن، فتخلف هذا الترتيب عن السبب، لا لذاته بل لمعنى خارج، ولهذا قال بعض الأصوليين: السبب

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ٢٧/١

(٢) لوامع الأنوار البهية السفاريني ٣٩/١

عبارة عن وصف ظاهر منضبط، دل الدليل الشرعي على كونه معرفا لثبوت حكم شرعي طرديا كان كجعل زوال الشمس سببا للصلاة، أو غير طردي كالشدة المطربة، سواء اطرد الحكم معه أو لم يطرد ؛ لأن السبب الشرعي يجوز تخصيصه، وهو المسمى تخصيص العلة. فإن قلت: هل من أسمائه – تعالى – المسبب حتى أطلقته عليه، مع أن أسماءه توقيفية، أم كيف الحكم؟ قلت: ذكر غير واحد من المحققين منهم الإمام المحقق في (بدائع الفوائد) أن ما يطلق عليه – سبحانه – في باب الأسماء والصفات توقيفي، وما يطلق عليه في باب الأخبار لا يجب أن يكون توقيفيا، كالقديم والشيء والموجود، أو القائم بنفسه.

قال في البدائع: فهذا فصل الخطاب في مسألة أسمائه، هل هي توقيفية، أو يجوز أن يطلق عليه منها بعض ما لا يرد به السمع. (تنبيه) : في نسخة من منظومتي بدل مسبب الأسباب (مقدر الآجال) ، وهو أولى لأمرين: الأول أن المقدر من صفات أفعاله المعبر عنها بالفواضل ؛ لأن تقدير الآجال، وفي نسخة بدل الآجال: الأقدار، وهو أعم، وتدبير الأمور والأحكام فعل هو إحسان منه – تعالى – وهو السبب لوجود الحمد والشكر ؛ لأن الإحسان يدعو إلى ذكر المحسن بفضائله التي يتأتى بها الإحسان، والأقدار جمع قدر بسكون الدال، وهو عبارة عن مبلغ الشيء ومنتهاه من حيث المكان والزمان، وكل ما له قدر فمصنوع مفتقر إلى مخصص يقدر المتصف به من الأقدار من طول وعرض." (١)

"لا يفتقر إلى سبب أصلا، وهو المراد، ومن ثم قلنا " قامت " أي وجدت واستمرت " به " – سبحانه – وتعالى " الأشياء " كلها من الجواهر والأعراض العلوية والسفلية، (و) قام به (الوجود) لكل موجود سواه، فهو الذي خلقه وسواه، وأحدثه وأنشاه، فوجود الباري صفة له واجب قديم، ووجود غيره جائز محدث بإحداث الخالق الحكيم. وعطفه على الأشياء من عطف الخاص على العام للتنصيص عليه، ردا على القائلين بكلية الوجود ووحدته، وأنه قديم، وأنه موجود في الخارج، وهذا ضرب من الهذيان وإن جل ناقلوه، فإن القائلين به هم القائلون بالوحدة، ولا يخفى أن القول بها ضرب من الزندقة، فإن من المعلوم بصريح العقل وصحيح النقل أن الخالق المبدع ليس هو بمخلوق، ولا جزءا من أجزائه، ولا صفة من صفاته، تعالى وتقدس عما يقولون علوا كبيرا.

ومن يقول أن الكليات الطبيعية ثابتة في الخارج، فإنه يقول: إنها جزء من المعينات أو صفة لها. ولهذا يقولون: المطلق جزء من المعين، والعام بعض الخاص، فيلزم من زعم أن وجود الرب – تعالى – هو الكلي، أن يكون الخالق جزءا من المخلوق أو صفة له، وهذا مما يعلم بطلانه بصريح العقل وصحيح النقل. وأما

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ١/٤٠

المثل الأفلاطونية فإذا قيل: إن ثم وجودا كليا مطلقا مقارنا لجميع الموجودات، فهو بمنزلة الإنسانية المطلقة والحيوانية المطلقة، والعقل الصريح يقطع أن الإنسانية المقارنة لا تكون خالقة لكل إنسان، ولا الحيوانية خالقة لكل حيوان، فكيف يكون الوجود المجرد خالقا لكل موجود أو قديما غير مخلوق؟ فإن هذه الكليات لو قدر وجودها وأنها جواهر عقلية - مع أن هذا باطل، ولا وجود لها إلا في الأذهان، وهؤلاء تخيلوها في أذهانهم، فظنوا وجودها في الخارج - فعلى فرض تسليم ذلك، فهي جواهر بسيطة، لا توصف بأنها حية، ولا عالمة، ولا قادرة، ولا متكلمة، فتعالى الله عن مقالات أهل الوحدة والحلول والفلسفة والزنادقة علوا كبيرا. والحاصل أنه لا ذرة ولا شذرة من جوهر ولا عرض، ولا ملك ولا فلك، ولا روح ولا نفس، ولا جن ولا إنس من جميع العالم السفلي والعلوي، إلا وهو مخلوق ومصنوع لله - تعالى - كان بعد أن لم يكن، فلا يستحق الوجود الواجب شيء سواه، ولا التفات." (١)

"لمن لم يهده الله، فأثبت القدم لبعض مخلوقات الله - تعالى - كما يأتي الكلام على ذلك في محله عند قولنا: وضل من أثنى عليها بالقدم.

[وجود الخلق دليل وجود الخالق]

((دلت على وجوده الحوادث ... سبحانه فهو الحكيم الوارث))

((دلت)) دلالة عقلية قطعية (على وجوده) - سبحانه وتعالى - (الحوادث) جمع حادث، وهو خلاف القديم، والدلالة هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم أو الظن بشيء آخر، أو من الظن به الظن بشيء آخر، فالأول يسمى دليلا برهانيا، وبرهانا إن لم يتخلله الظن، وإلا فدليلا إقناعيا وأمارة، والشيء الثاني يسمى مدلولا. ثم الدال إن كان لفظا فالدلالة لفظية، وإلا فغير لفظية، فإن توسط الوضع فيها كالخطوط والعقود والإشارة والنصب فوضعية وإلا فعقلية، كدلالة العالم على الصانع، وقد استدل به جمع محققون من علماء الكلام وغيرهم، وهو مبني على مقدمتين، إحداهما: أن الحوادث موجودة، والثاني: أن الحادث لا يوجد إلا بقديم، وبعضهم يعبر أن الممكنات موجودة، وأن الممكن لا يوجد إلا بواجب. فأما المقدمة الأولى فدليلها ما يشاهد من حدوث الحوادث، فإنا نشاهد حدوث الحيوان والنبات والمعادن، وحوادث الجو كالسحاب والمطر وغير ذلك، وهذه." (٢)

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ٤٢/١

(٢) لوامع الأنوار البهية السفاريني ٤٣/١

"وكذلك الرضا والغضب إلى غير ذلك من سائر ما جاء به الكتاب العظيم والنبي الكريم، فسلف الأمة وعلماء الأئمة يؤمنون به، ويثبتونه لله - تعالى - بالمعنى الذي أراده - تعالى - مع اعتقادهم التنزيه والتقديس، عن التشبيه والتنقيص، ومن الناس من يجعل رحمة الله وحبه - تعالى - عبارة عما يخلقه من النعمة، وهذا ظاهر البطلان.

فإن قيل: إن إثبات هذا تشبيه ؛ لأن الرحمة رقة تلحق المخلوق، والرب منزه عن مثل صفات المخلوقين، (فالجواب) إن الذي يلزم من هذه الصفات يلزم من غيرها، فإن الإرادة في حق المخلوق ميله إلى ما ينفعه، ودفع ما يضره، والله - تعالى - منزه عن الاحتياج إلى عباده، وهم لا يبلغون ضره ولا نفعه، بل هو الغني عن كل ما سواه.

فإن قيل: الإرادة التي نثبتها لله ليست مثل إرادة المخلوقين، كما أنا قد اتفقنا وسائر المسلمين على أنه - تعالى - حي عليم قدير، وليس هو مثل سائر الأحياء العلماء القادرين، (فالجواب) أنا نقول: وكذلك الرحمة والمحبة التي نثبتها لله - تعالى - ليست مثل رحمة المخلوق ومحبة المخلوق.

فإن قيل: لا نعقل من المحبة والرحمة إلا هذا. قال لك نفاة الصفات: ونحن لا نعقل من الإرادة إلا هذا. وقلنا نحن - معشر أهل الأثر -: لا يخفى على عاقل فهيم، ولا مؤمن سليم أن إرادتنا ومحبتنا، ورحمتنا بالنسبة إلينا، وإرادته - تعالى - ومحبته، ورحمته بالنسبة إليه، فكما أن ذاته لا تشبه ذواتنا، وحياته لا تشبه حياتنا، فرحمته ومحبته ورضاه وغضبه كذلك، فلا يجوز التفريق بين المتماثلين، فكيف تثبت له إحدى الصفتين، وتنفي عنه الأخرى مع ورود الجميع في الكتاب العزيز والسنة الصحيحة؟ وليس في العقل، ولا في السمع ما يوجب التفريق، إذ غاية ما يقال: إنا نثبت الإرادة بالعقل ؛ لأن وجود التخصيص في المخلوقات دل على الإرادة، فيقال: أولا انتفاء الدليل المعين لا يقتضي انتفاء المدلول، فهب أن مثل هذا الدليل لا يثبت في الرحمة والمحبة، فمن أين نفيتم ذلك مع أن السمع أثبت ذلك؟ ويقال ثانيا في إثبات ذلك بالطريق العقلي نظير الذي أثبتم به الإرادة: ما في المخلوقات من وجود المنافع للمحتاجين، وكشف الضر عن المضرورين،." (١)

"[فصل في بحث أسمائه جل وعلا]

[المعتزلة ومن وافقهم واتبعهم يثبتون لله تعالى الأسماء دون ما تضمنته من الصفات]

اعلم أن المعتزلة ومن وافقهم واتبعهم يثبتون لله - تعالى - الأسماء دون ما تضمنته من الصفات، فمنهم

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ١/١٠٠

من جعل العليم والقدير، والسميع والبصير، كالأعلام المحضة المترادفة، ومنهم من قال: عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما تضمنه من الصفات. قال شيخ الإسلام في رسالته (التدمرية) : والكلام على فساد مقالة هؤلاء، وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول، فإن هؤلاء يسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات، وذلك أنه قد علم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عما سواه، إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات، كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع، وقد علم بالاضطرار أن المحدث لا بد له من محدث، والممكن لا بد له من واجب، كما قال – تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ [الطور: ٣٥] ، فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق، ولا هم الخالقون لأنفسهم، تعين أن (لهم) خالقا خلقهم، وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه، ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص ولا في غيره، فلا يقول عاقل إذا قيل إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء موجود، إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود، بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره مع أن الاسم حقيقة في كل منهما، ولهذا سمى الله – تعالى – نفسه بأسماء، وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه، لا يشركه فيها غيره، لأنه – سبحانه – القديم، وأسماؤه قديمة، وصفاته قديمة، فإذا كان المخاطب ممن ينكر الصفات ويقر بالأسماء كالمعتزلي الذي يقول." (١)

"جواز إطلاقها عليه – تعالى – محل نزاع لأحد، بشرط أن لا يكون إطلاقها يوهم نقصا، بل كان مشعرا بالمدح، فالجمهور منعوا إطلاق ما لم يأذن به الشارع مطلقا، وجوزه المعتزلة مطلقا، ومال إليه بعض الأشاعرة، كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وتوقف إمام الحرمين الجويني، وفصل الغزالي فجوز إطلاق الصفة، وهي ما دل على معنى زائد على الذات، ومنع إطلاق الاسم، وهو ما يدل على نفس الذات، واحتج للقول المعتمد أنها توقيفية بأنه لا يجوز أن يسمى النبي – صلى الله عليه وسلم – بما ليس من أسمائه، فالباري أولى، وتعلق المعتزلة بأن أهل كل لغة يسمونه – سبحانه – باسم مختص بلغتهم، كقولهم (خداي) وشاع من غير نكير. رد هذا بأنه لو ثبت، لكان كافيا في الإذن الشرعي. والتوقيفي ما ورد به كتاب أو سنة

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ١/١١٨

صحيحة أو حسنة أو إجماع ؛ لأنه لا يخرج عنهما، وأما السنة الضعيفة والقياس، فلا يثبت بهما ؛ لأن المسألة من العلميات، فلهذا قال (لنا) معشر أهل السنة وأتباع السلف، (بذا) أي باعتبار ثبوت التوقيف في أسماء الباري – جل وعلا – من الشارع (أدلة) ، جمع دليل، (وفية) عالية، توفي بالمقصود ؛ لأن ما لم يثبت عن الشارع، لم يكن مأذونا في إطلاقه عليه، والأصل المنع حتى يقوم دليل الإذن، فإذا ثبت كان توقيفا.

قال الإمام المحقق ابن القيم في كتابه (بدائع الفوائد) : ما يطلق عليه – سبحانه وتعالى – في باب الأسماء والصفات توقيفي، وما يطلق عليه في باب الأخبار، لا يجب أن يكون توقيفا كالقديم والشيء والموجود والقائم بنفسه، فهذا فصل الخطاب في مسألة أسمائه، هل هي توقيفية، أو يجوز أن يطلق عليه منها بعض ما لم يرد به السمع؟

[تنبيهات]

[التنبيه الأول إذا كانت الصفة منقسمة إلى كمال ونقص لم تدخل بمطلقها في أسمائه تعالى]

تنبيهات

(أحدها) : إذا كانت الصفة منقسمة إلى كمال ونقص، لم تدخل بمطلقها في أسمائه – تعالى – بل يطلق عليه منها كمالها، وهذا كالمريد والفاعل والصانع، فإن هذه الألفاظ لا تدخل في أسمائه، ولهذا غلط من سماه بالصانع عند الإطلاق، بل هو الفعال لما يريد، فإن الإرادة والفعل والصنع منقسمة، ولهذا إنما أطلق على نفسه من ذلك أكمله فعلا وخبرا، ثم إنه لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيدا أن يشتق له منه اسم مطلق، كما غلط فيه بعض المتأخرين، فجعل من." (١)

"على عينه. قال البيهقي: وأراد بهذه الإشارة تحقيق إثبات السمع والبصر لله لبيان محلهما من الإنسان، يريد أن له سمعا وبصرا، لا أن المراد به العلم، فإنه لو كان كذلك، لأشار إلى القلب ؛ لأنه محل العلم. ولم يرد بذلك الجارحة، فإن الله – تعالى – منزه عن مشابهة المخلوقين. ولا يلزم من قدم السمع والبصر قدم المسموعات والمبصرات، كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات ؛ لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث.

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ١٢٥/١

[صفة الإرادة]

(الصفة الخامسة) : ما أشار إليها بقوله (إرادة) بإسقاط حرف العطف على ما مر، أي ويجب له – تعالى – صفة الإرادة، ويرادفها المشيئة، وهما عبارتان عن صفة في الحي، توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، قال علماء الكلام: نسبة الضدين إلى القدرة سواء، إذ كما يمكن أن يقع بقدرته – تعالى – أحد الضدين، يمكن أن يقع به الضد الآخر، ونسبة كل منهما إلى الأوقات سواء، إذ كما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه، يمكن أن يقع قبله أو بعده، فلا بد من مخصص يرجح أحدهما على الآخر، ويعين له وقتا دون سائر الأوقات، وهذا المخصص هو الإرادة، وهي واحدة قديمة أزلية باقية، إذ لو كانت حادثة، لزم كونه محلا للحوادث، وأيضا لا حاجة إلى إرادة أخرى، وهي شاملة لجميع الكائنات ؛ لأنه – تعالى – موجد لكل ما يوجد من الممكنات، ولأنه – تعالى – فاعل بالاختيار، فيكون مريدا لها ؛ لأن الإيجاد بالاختيار يستلزم إرادة الفاعل. ويأتي تتمة الكلام عند ذكر متعلق القدرة والإرادة إن شاء الله، تعالى.

[صفة العلم]

(الصفة السادسة) : ما أشار إليها بقوله (و) يجب له – عز وجل – (علم) ، أي يجب الجزم بأنه – تعالى – عالم بعلم واحد وجودي قديم باق ذاتي، ينكشف به المعلومات عند تعلقه بها، وإنما قلنا بأن علمه كسائر صفاته – تعالى – للرد على الحكماء القائلين بنفي الصفات وإثبات غايتها، وللرد على المعتزلة." (١)

"القائلين بأنه يعلم بالذات، لا بصفة زائدة عليها، والدليل على أن صفاته زائدة على ذاته ورود النصوص بأنه – تعالى – عالم وحي وقادر ونحوها، وكونه عالما يعلل بقيام العلم به في الشاهد، فكذلك في الغائب، وقس عليه سائر الصفات، وأيضا فالعالم من قام به العلم، والقادر من قامت به القدرة . فإن قيل: قياس الغائب على الشاهد فقهي، فالجواب أنه ليس كذلك، بل هو قياس في الجملة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في شرح العقيدة الأصفهانية، عن الإمام الرازي في كتابه نهاية الحقول، قال نفاة الصفات: إن ذات الله لو كانت موصوفة بصفات قائمة بها، لكانت الحقيقة الإلهية مركبة من تلك الذات، ومن تلك الصفات، ولو كانت كذلك لكانت ممكنة ؛ لأن كل حقيقة مركبة فهي محتاجة إلى أجزائها، وكل واحد من أجزائها

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ١٤٥/١

غيرها، فإن كل حقيقة مركبة فهي محتاجة إلى غيرها، وذلك في حق الله – تعالى – محال، فإذن يستحيل اتصاف ذاته بالصفات. وقال الرازي في الجواب عن هذا: قوله يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية، فتكون تلك الحقيقة ممكنة، قلنا: إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى خارجي فلا يلزم؛ لاحتمال استناد تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها، وإن عنيتم توقف الصفات في ثبوتها على الذات المخصوصة، فذلك مما نلتزمه، فأين المحال؟ وأيضا فعندكم الإضافات صفات وجودية في الخارج، فيلزمكم ما ألزمتمونا . ثم قال الرازي: ومما يبين فساد عقول الفلاسفة في قولهم: الشيء الواحد لا يكون مؤثرا وقابلا، أنهم اتفقوا على أن الله عالم بالكليات. واتفقوا على أن العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، واتفقوا على أن صور المعلومات مودعة في ذات الباري – تعالى – حتى إن ابن سينا قال: إن تلك الصورة إذا كانت داخلة في الذات بل كانت من لوازم الذات، لم يلزم منها محال، وإذا كان كذلك، فذاته مؤثرة في تلك الصور وقابلة لها، ومن كان ذلك مذهبا له، كيف يمكنه إنكار الصفات؟ . قال: وبالجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة، إلا أن الصفاتية يقولون: الصفات قائمة بالذات، والفلاسفة يقولون: هذه الصور العقلية عوارض مقومة بالذات. فالذي يسميه الصفاتية صفة يسميه الفلسفي عارضا، والذي يسميه الصفاتي قياما، يسميه الفلسفي." (١)

"واخترعوها وفعلوها، وتأتي لهذا تتمة في بحث القدر إن شاء الله تعالى.

[متعلق الإرادة]

ولما كانت الإرادة تتعلق بما تعلقت به القدرة من جميع الممكنات قال ((كذا)) أي مثل القدرة في التعلق بالممكنات ((إرادة)) وأنها أيضا إرادة واحدة كما مر وأن القدرة والإرادة غير متناهيتي المتعلقات كما قاله المتكلمون، إلا أن تعلق القدرة بالممكنات تعلق إيجاد أو إعدام، وتعلق الإرادة بها تعلق تخصيص كما تقدم.

والأولى التعويل في ثبوت عموم تعلق الإرادة على الأدلة السمعية مثل قوله تعالى ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ [يس: ٨٢] فإن قيل: يلزم من عموم تعلق الإرادة نفيها للزوم المحال وهو أن نسبة الإرادة إلى الفعل والترك وإلى جميع الأوقات على السواء إذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر لزوم نفي القدرة والاختيار وإذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل مثلا دون الترك وفي هذا الوقت

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ١٤٦/١

دون غيره مفتقر إلى مرجح ومخصص لامتناع وقو، الممكن بلا مرجح على رأي المتكلمين. فالجواب أن الإرادة تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار إلى مرجح آخر لأنها صفة شأنها التخصيص والترجيح للمساوي والمرجوح. فإن قيل فمع تعلق الإرادة لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار، فالجواب أنه قد تقرر أن الوجوب بالاختيار محقق الاختيار، ثم إنا نقول قد تقدم ما يرد مثل هذه الشبة في كلام شيخ الإسلام.

ومن المعلوم أن تعلق القدرة والإرادة بالممكنات بالنسبة إلى الذات، وأما بعد التعلق والتخصيص فقد وقع ما وقع وامتنع ما امتنع، وقال بعض محققي الأشاعرة: الإرادة تخصص ما تعلقت به وترجحه وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث مع بقائها يعني القدرة بحالها وبقاء تعلقها الصلوحي بحاله أيضا، قال: وللإرادة أيضا تعلقان أزلي صلوحي وحادث تنجيزي كما للقدرة سواء. وتقدم ما فيه والله أعلم.

تنبيهان.

((الأول)) التعلقات الثانية للقدرة والإرادة يعني التنجيزية مترتبة، فتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم، فلا يوجد أو يعدم سبحانه من الممكنات عندنا إلا ما أراد إيجاده وإعدامه منه ولا يريد إلا ما." (١)

"تنبيهات

" الأول " زعمت الفلاسفة أنه تعالى لا يعلم الجزيئات من حيث كونها جزيئات زمانية يلحقها التغير، قالوا: لأن تغير المعلوم يستلزم تغير العلم، وذلك يستلزم تغير الذات، وهو محال على الله تعالى.

بيان لزوم ذلك أنه لو كان عالما بأن زيدا جالس في المكان الفلاني فعند خروج زيد منه فإما أن يبقى ذلك العلم أو لا، فإن بقي لزم الجهل، وإن كان الثاني لزم التغير في علمه، وهو قائم به، فيلزم قيام الحوادث به، وهو محال. والجواب: اختيار الثاني، ومنع التغير في نفس العلم، فإن المتغير تعلقه لا نفسه، وتغاير الإضافات والنسب جائز.

وأجاب الفلاسفة عن هذا مشايخ السنة ومشايخ المعتزلة بأن علم الباري بأن الشيء سيوجد نفس العلم بأنه وجد، فإن من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا، فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن، وإنما يحتاج أحدنا لعلم آخر لطريان الغفلة عن الأول، والباري منزه عن ذلك، فلا يلزم من علمه بالجزئيات تغير أصلا في علمه تعالى.

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ١/١٥٥

وهذه إحدى ما كفر أهل الإسلام الفلاسفة بها. ولهم من أمثالها الطامات المعضلات فلا يهولنك ما ينسب إليهم من المعارف ودقائق الأفكار فما منهم إلا المخالف أو على شفا جرف هار.

" الثاني " خالف في إحاطة علمه تعالى بسائر الأشياء فرق سوى الفلاسفة، فقالت فرقة: بأنه تعالى لا يعلم نفسه. واحتجوا بأن العلم نسبة عارضة للعالم بالنسبة إلى المعلوم، قالت: والنسبة إنما تتحقق بين المتغايرين فلا تتحقق عند عدم المغايرة.

والجواب عنه بأنه صفة لا نسبة بل صفة ذات، وأيضا ينتقض ما زعموه بعلمنا فإن كل واحد منا يعلم نفسه ضرورة مع عدم المغايرة.

" الثانية " زعمت بأنه تعالى وتقدس لا يعلم شيئا، قالوا: لأنه لو علم شيئا علم علمه به، وهو إنما يكون بعد علمه بذاته ضرورة، قالوا: وقد علم امتناع علمه بذاته -كما زعمت الفرقة الأولى -، وأيضا لو كان يعلم شيئا أمكن أن يعلم علمه به، وإلا يلزم أن يكون واحد عالما بالعلوم والهندسيات ولم يمكنه العلم بأنه عالم بها. وهذا يعلم فساده بنفس تصوره فلا يشتغل." (١)

"المحقق ابن القيم في كتابه (روضة المحبين ونزهة المشتاقين) : إنما سميت خلة لتخلل المحبة جميع أجزاء الروح كما قال الشاعر:

قد تخللت مسلك الروح مني ... وبذا سمي الخليل خليلا

قال: والخليل الصديق، والأنثى خليلة، والخلالة مثلثة الصداقة والمودة. ((مطلقا)) عن التقييد بواحد من الثلاثة بل يعمها جميعها.

[متعلق السمع والبصر]

((وسمعه سبحانه))

وتعالى ((كالبصر)) منه جل شأنه، فسمعه تعالى يتعلق ((بكل)) شيء ((مسموع و)) بصره سبحانه وتعالى يتعلق ب ((كل)) شيء ((مبصر)) فهو تعالى سميع بصير كما تقدم، يسمع بسمع وبصر قديمين ذاتيين وجوديين متعلقين بكل مسموع ومبصر، كما ذكره علماؤنا وأسندوه إلى نص الإمام أحمد - رضي الله عنه - يعني أن هاتين الصفتين متحدتا التعلق فتتعلقان بالموجود واجبا كان أو ممكنا، عينا كان أو معنى، كليا

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ١٥٩/١

كان أو جزئيا، مجردا كان أو ذا مادة، مركبا أو بسيطا، لا يلزم من اتحاد الصفة اتحاد المتعلق، فالبصر يتعلق بجميع المبصرات، والسمع يتعلق بسائر الأصوات، وتقدم الكلام عليهما، والله أعلم.

[فصل في مبحث القرآن]

[فصل في مبحث القرآن العظيم والكلام المنزل القديم]

اعلم – رحمك الله – أن الناس اختلفوا في هذا الكتاب المنزل على النبي المرسل – صلى الله عليه وسلم – ما نزل قطر وهطل، فمذهب السلف الصالح وأئمة أهل الأثر هو ما أشير إليه بقوله ((وأن)) أي نجزم ونتحقق فهو معطوف على قوله بأنه واحد البيت وما بعده فالواجب اعتقاده، والملزوم اعتماده، بأن ((ما)) أي الوحي والكلام الذي ((جاء)) من الله ((مع جبريل)) الملك المكرم أمين الله على وحيه لأنبيائه ورسله، وفيه لغات عديدة منها: جبرائيل ((وجبرئيل)) كجبرعيل وكحزقيل كما في النظم وجبرين بنون وغيرها.

((من محكم القرآن)) العظيم ((و)) محكم ((التنزيل)) الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد – صلى الله عليه وسلم – بواسطة أمينه الفضيل الملك المعظم جبريل فهو عطف مرادف ((كلامه سبحانه)) وتعالى ((قديم)) ، قال الشيخ الإمام." (١)

"بأن الله تعالى وتقدس وتنزه من ((أن يحد)) أو يقاس بما يحد، وفيه إشارة إلى رد زعم من زعم بأنه يلزم من كونه تعالى مستويا على عرشه أن." (٢)

"عليه السلام في نزول الرب جل وعلا إلى سماء الدنيا كل ليلة، فنشهد شهادة مقر بلسانه، مصدق بقلبه، مستيقن بما في هذه الأخبار من ذكر نزول الرب، من غير أن نصف الكيفية لأن نبينا المصطفى لم يصف لنا كيفية نزول خالقنا إلى سماء الدنيا، وأعلمنا أنه ينزل، والله جل وعلا ولى نبيه – عليه السلام – بيان ما بالمسلمين إليه الحاجة من أمر دينهم، فنحن قائلون ومصدقون بما في هذه الأخبار من ذكر النزول غير مكلفين للعقول بصفة الكيفية، إذ النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يصف لنا كيفية النزول. ثم ذكر الأخبار بأسانيده.

[تنبيهات]

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ١٦١/١

(٢) لوامع الأنوار البهية السفاريني ٢٠١/١

[التنبيه الأول التأويل الذي يحيل هذه النصوص بمنزلة تأويلات القرامطة والباطنية في الحج والصلاة]

(تنبيهات)

الأول: الذي يلزم من قال بإثبات صفة النزول يلزم مثله من قال بصفة الحياة والسمع والبصر والعلم والكلام والقدرة والإرادة له تعالى، لأنه لا يعقل من هذه الصفات إلا الأعراض التي لا تقوم إلا بجوارحنا، فكما نقول نحن وإياهم حياته وسمعه وبصره ليست بأعراض، بل هي صفات كما يليق به لا كما تليق بنا، فنقول نحن أيضا بمثل ذلك بعينه نزوله وفوقيته واستواؤه ونحو ذلك، فكل ذلك ثابت معلوم غير مكيف بكيفية ولا انتقال يليق بالمخلوق، بل هو كما أخبر هو ورسوله سيد البشر مما يليق بجلال عظمته وباهر كبريائه، لأن ذاته وصفاته معلومة من حيث الجملة ثبوت وعلم ووجود بلا كيفية ولا تحديد، فكل ما ورد في الكتاب، وصح عن رسول الملك الوهاب، فسبيله واحد من النزول، واليد والقدم والوجه والغضب والرضا وغيرها فاحفظه، وبالله التوفيق

ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية – روح الله روحه – في رسالته الحموية: واعلم أنه ليس في العقل الصريح، ولا في النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريقة السلفية أصلا، وقد علم أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – جاء بهذه الأمور بالاضطرار، كما أنه جاء بالصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، فالتأويل الذي يحيلها عن هذا بمنزلة تأويلات القرامطة والباطنية في الحج والصوم والصلاة وسائر ما جاءت به النبوة، ثم إن العقل الصريح يوافق ما جاءت به النصوص، وإن كان في النصوص من التفصيل ما يعجز العقل عن درك تفصيله على أن الأساطين من هؤلاء والفحول معترفون بأن العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامة المطالب الإلهية." (١)

"تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه، وهو غير المكون عندنا.

قال شارحها المحقق التفتازاني: التكوين هو المعنى المعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، ويفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود صفة لله تعالى لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكون له، وامتناع إطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا قائما به أزلية لوجوه:

(الأول) أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى.

(الثاني) أنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقا للزم الكذب أو العدول

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ٢٤٧/١

إلى المجاز - أي الخالق في ما يستقبل، أو القادر على الخلق - من غير تعذر الحقيقة، على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر، لجاز إطلاق كل ما يقدر عليه من الأعراض.

(الثالث) أنه لو كان حادثا فإما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال، ويلزم منه استحالة تكون (العالم) مع أنه مشاهد، وإما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والأحداث، وفيه تعطيل الصانع.

(الرابع) أنه لو حدث لحدث إما في ذاته تعالى؛ فيصير محلا للحوادث أو في غيره، كما ذهب إليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه، ولا خفاء في استحالته. ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة

قال: والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية، مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده، ومذكورا بألسنتنا، ومعبودا لنا، ومميتا ومحييا ونحو ذلك.

قال: والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء، وغير ذلك، ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة، (فإن القدرة) وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة بتخصيص أحد الجانبين.

قال: ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب، فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال.

أشار النسفي إلى الجواب بقوله وهو أي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه، لا في الأزل بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته، فالتكوين باق أزلا." (١)

"وأبدا، والمكون حادث بحدوث التعلق كما في الحلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة، وهذا تحقيق ما يقال إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته، لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد، وهو محال، وإن تعلق فإما أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل، أو لا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به.

وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه، إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير، والحادث ما يتعلق به فمنظور فيه لأن هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة.

وأما عند المتكلمين، فالحادث ما لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه، ومجرد تعلق

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ٢٥٣/١

وجوده بالغير لا يستلزم حدوثه بهذا المعنى، لجواز أن يكون محتاجا إلى الغير، صادرا ء نه، دائما بدوامه، كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا، نعم إذا أثبتنا صدور العالم من الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم، كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه.

ومن هنا يقال إن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى الرد على زعم قدم بعض الأجزاء كالهيولى، وإلا فهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير، والحاصل أنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون (وجود) المكون، وأن وزانه معه وزان الضرب مع المضروب، فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المتضايفين أعني الضارب والمضروب، وقد بينا أن التكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لا عينها، حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة بعض المشايخ، لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وإنكا ا را للضرورة، فلا يندفع بما يقال من أن الضرب مستحيل البقاء، فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه، إذ لو تأخر لانعدم كذا قيل.

وهذا بالنسبة لفعل المخلوق، وهو بخلاف فعل الباري فإنه أزلي (واجب) الدوام يبقى إلى وقت وجود المفعول، فالتكوين غير المكون عندنا، لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب." (١)

"وأول البغية آخر المدرك. ويقال: إن العلة الغائية – بها صار الفاعل فاعلا، فمن فعل فعلا لمطلوب، يطلبه بذلك الفعل؛ كان حصول المطلوب بعد الفعل، فإذا قدر أن ذلك المطلوب الذي هو العلة قديما؛ كان الفعل قديما بطريق الأولى، فلو قيل: إنه يفعل لعلة قديمة لزم أن لا يحدث شيء من الحوادث، وهو خلاف المشاهدة، وإن قيل: إنه فعل لعلة حادثة لزم محذوران. أحدهما: أن يكون محلا للحوادث، فإن العلة إن كانت منفصلة عنه، فإن لم يعد إليه منها حكم؛ امتنع أن يكون وجودها أولى به من عدمها، وإن قدر أنه عاد إليه منها حكم؛ كان ذلك حادثا، فتقوم به الحوادث، والمحذور الثاني أن ذلك يستلزم التسلسل من وجهين، أحدهما أن تلك العلة الحادثة المطلوبة بالفعل هي أيضا مما يحدثه الله – تعالى – بقدرته ومشيئته، فإن كانت لغير علة لزم العبث كما تقدم، وإن كان لعلة عاد التقسيم فيها، فإذا كان كل ما يحدثه أحدثه لعلة، والعلة: ما أحدثه؛ لزم تسلسل الحوادث، الثاني: أن تلك العلة إما أن تكون مرادة لنفسها، أو لعلة أخرى، فإن كان الأول امتنع حدوثها ؛ لأن ما أراده الله – تعالى – لذاته، وهو قادر عليه؛ لا يؤخر

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ١/٢٥٤

إحداثه، وإن كان الثاني فالقول في ذلك الغير كالقول فيها ويلزم التسلسل. فهذه الحجج من حجج من ينفي تعليل أفعال الله – تعالى – وأحكامه.

التقدير الثاني: قول من يجعل العلة الغائية قديمة كما يجعل العلة الفاعلية قديمة، كما يقوله الفلاسفة القائلون بقدم العالم، وأصل قول هؤلاء أن المبدع للعالم – علة تامة تستلزم معلولها، فلا يجوز أن يتأخر عنها معلولها، وأعظم حججهم قولهم إن جميع الأمور المعتبرة في كونه فاعلا إن كانت موجودة في الأزل لزم وجود المفعول في الأزل ؛ لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها، فإنه لو تأخر لم تكن جميع شروط الفعل وجدت في الأزل، فإنا لا نعني بالعلة التامة إلا ما تستلزم المعلول، فإذا قدر أنه تخلف عنها المعلول؛ لم تكن تامة، وإن لم تكن العلة التامة التي هي جميع الأمور المعتبرة في الفعل، وهي المقتضى التام لوجود الفعل، وهي جميع شروط الفعل التي يلزم من وجودها وجود الفعل، وإن لم تكن جميعها في الأزل؛ فلا بد إذا وجد المفعول بعد ذلك – من تجدد سبب حادث، وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وإذا." (١)

"من العبد ويقبح، فجعلوا يوجبون على الله سبحانه من جنس ما يوجبون على العبد ويحرمون عليه من جنس ما يحرمون على العبد ويسمون ذلك العدل، والحكمة، مع قصور عقلهم عن معرفة حكمته، فلا يثبتون له مشيئة عامة ولا قدرة تامة، فلا يجعلونه " على كل شيء قدير "، ولا يقولون: " ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن "، ولا يقرون بأنه خالق كل شيء، ويثبتون له من الظلم ما نزه نفسه عنه، فإنه سبحانه قال ﴿ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما﴾ [طه: ١١٢] أي لا يخاف أن يظلم، فيحمل عليه سيئات غيره، ولا يهضم من حسناته، وقال تعالى: ﴿ما يبدل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد﴾ [ق: ٢٩] وفي حديث البطاقة عند الترمذي وغيره " «لا ظلم عليك اليوم» ".

والحاصل أن فعل الله – تعالى وتقدس – وأمره لا يكون لعلة في قول مرجوح اختاره كثير من علمائنا، وبعض المالكية، والشافعية، وقاله الظاهرية، والأشعرية والجهمية.

والقول الثاني: أنهما لعلة وحكمة. اختاره الطوفي، وهو مختار شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وابن قاضي الجبل، وحكاه عن إجماع السلف وهو مذهب الشيعة، والمعتزلة، لكن المعتزلة تقول بوجوب الصلاح، ولهم في الأصلح قولان كما يأتي في النظم، والمخالفون لهم يقولون بالتعليل لا على منهج المعتزلة.

قال شيخ الإسلام: لأهل السنة في تعليل أفعال الله – تعالى – وأحكامه قولان، والأكثرون على التعليل،

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ٢٨١/١

والحكمة، وهل هي منفصلة عن الرب لا تقوم به، أو قائمة مع ثبوت الحكم المنفصل؟ لهم فيه أيضا قولان، وهل تتسلسل الحكم، أو لا تتسلسل، أو تتسلسل في المستقبل دون الماضي؟ فيه أقوال، قال: احتج المثبتون للحكمة، والعلة بقوله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل﴾ [المائدة: ٣٢] وقوله: ﴿كي لا يكون دولة﴾ [الحشر: ٧] وقوله: ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم﴾ [البقرة: ١٤٣] ونظائرها ; ولأنه تعالى حكيم شرع الأحكام لحكمة ومصلحة لقوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ، والإجماع واقع على اشتمال الأفعال على الحكم والمصالح جوازا عند أهل السنة، ووجوبا عند المعتزلة، فيفعل ما يريد بحكمته.

وتقدم أن النافين للحكمة والعلة احتجوا مما احتجوا به أنه يلزم من قدم العلة قدم المعلول وهو محال، ومن حدوثها." (١)

"افتقارها إلى علة أخرى وأنه يلزم التسلسل، قال الإمام الرازي: وهو مراد المشايخ بقولهم كل شيء صنعه ولا علة لصنعه، وما أجاب به من قال بالحكمة وأنها قديمة: لا يلزم من قدم العلة قدم معلولها، كالإرادة فإنها قديمة ومتعلقها حادث، وتقدمت الإشارة في أول البحث إلى محصل هذا كله.

والحاصل أن شيخ الإسلام وجمعا من تلامذته أثبتوا الحكمة، والعلة في أفعال الباري جل وعلا وأقاموا على ذلك من البراهين ما لعله لا يبقي في مخيلة الفطين السالم من ربقة تقليد الأساطين أدنى اختلاج وأقل تخمين.

وأما الإمام المحقق شمس الدين ابن القيم فقد أجلب وأجنب، وأتى بما يقضى منه العجب في كتابيه (شرح منازل السائرين) و (مفتاح دار السعادة) وغيرهما، فمما احتج به في مفتاح دار السعادة قوله تعالى: ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون﴾ [الجاثية: ٢١] فدل على أن هذا حكم بشيء قبيح يتنزه الله عنه فأنكره من جهة قبحه في نفسه، لا من جهة كونه أنه لا يكون.

ومن هذا إنكاره تعالى على من جوز أن يترك عباده سدى لا يأمرهم ولا ينهاهم ولا يثيبهم ولا يعاقبهم - وأن هذا الحسبان باطل، والله - تعالى - متعال عنه لمنافاته لحكمته، فقال تعالى: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾ [القيامة: ٣٦] فأنكر - سبحانه - على من زعم أنه يترك سدى - إنكار من جعل في العقل استقباح ذلك، واستهجانه، وأنه لا يليق أن ينسب ذلك إلى أحكم الحاكمين، ومثله قوله تعالى: ﴿أفحسبتم

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ١/٢٨٥

أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم﴾ [المؤمنون: ١١٥] فنزه نفسه سبحانه وتعالى وباعدها عن هذا الحسبان، وأنه متعال عنه فلا يليق به لقبحه ومنافاته الحكمة، وهذا يدل على إثبات المعاد بالعقل كما يدل على إثباته بالسمع.

ثم إن ابن القيم بسط القول ووسع العبارة في أزيد من عشرة كراريس، ثم قال: الكلام هنا في مقامين أحدهما في التلازم بين الحسن والقبح العقليين وبين الإيجاب والتحريم، شاهدا وغائبا، والثاني في انتفاء اللازم وثبوته، فأما المقام الأول فلمثبتي الحسن والقبح فيه طريقان، أحدهما ثبوت التلازم، والقول باللازم، وهذا القول هو المعروف عن المعتزلة، وعليه يناظرون وهو القول الذي نصب خصومهم." (١)

"وانتحلوا دعوة المسلمين من قراباتهم المؤمنين الذين ليسوا بتلك الأحوال، ثم قال: وعلى أن الإيمان يزيد وينقص، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية - جماعة أهل الآثار والفقهاء أهل الفتيا في الأمصار، وهذا مذهب الجماعة من أهل الحديث، والحمد لله.

ثم رد على المرجئة وعلى الخوارج وعلى المعتزلة بالموارثة، وبحديث عبادة بن الصامت " من أصاب من ذلك شيئا فعوقب به في الدنيا فهو كفارة " وقال: الإيمان مراتب بعضها فوق بعض، فليس ناقص الإيمان ككامله قال الله - تعالى -: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون﴾ [الأنفال: ٢] إلى قوله: ﴿حقا﴾ [الأنفال: ٤] أي هم المؤمنون حقا، ومنه قول النبي - صلى الله عليه وسلم - في عدة أحاديث: " «أكمل المؤمنين إيمانا» " ومعلوم أن هذا لا يكون أكمل حتى يكون غيره أنقص، وقوله: " «أوثق عرى الإيمان الحب في الله» " وقوله: " «لا إيمان لمن لا أمانة» له " يدل على أن بعض الإيمان أوثق وأكمل من بعض، وكذلك ذكر أبو عمر الطلمنكي إجماع أهل السنة على أن الإيمان قول وعمل ونية. قال الإمام شيخ الإسلام ابن تيمية - قدس الله روحه -: لما صنف الفخر الرازي مناقب الإمام الشافعي - رضي الله عنه - ذكر قوله في الإيمان: إنه قول باللسان وعقد بالجنان وعمل بالأركان - كقول الصحابة والتابعين، وقد ذكر الإمام الشافعي أنه إجماع من الصحابة والتابعين ومن لقيه، استشكل الرازي قول الإمام الشافعي جدا ؛ لأنه كان انعقد في نفسه شبهة أهل البدع في الإيمان من الخوارج، والمعتزلة، والجهمية، والكرامية وسائر المرجئة وهو أن الشيء المركب إذا زال بعض أجزائه لزم زواله كله، لكن هو لم يذكر إلا ظاهر شبهتهم. قال شيخ الإسلام: والجواب عما ذكره سهل، فإنه يسلم له أن الهيئة الاجتماعية لم تبق مجتمعة كما كانت لكن لا يلزم من زوال بعضها زوال سائر الأجزاء

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ١/٢٨٦

- يعني كبدن الإنسان إذا ذهب منه إصبع، أو يد، أو رجل ونحوه لم يخرج عن كونه إنسانا بالاتفاق، وإنما يقال له إنسان ناقص، والشافعي مع الصحابة، والتابعين وسائر السلف يقولون: إن الذنب يقدح في كمال الإيمان ؛ ولهذا نفى الشارع الإيمان عن هؤلاء، يعني الزاني والزانية والسارق وشارب الخمر." (١)

"﴿ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله﴾ [الزمر: ٦٨] فقد استثنى الله تعالى بعض من في السماوات ومن في الأرض من هذا الصعق فقيل هم الشهداء، وهذا قول أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم وسعيد بن جبير رحمه الله.

وقيل هم جبريل وميكائيل وإسرافيل وملك الموت، وهو قول مقاتل وغيره، وقيل هم الذين في الجنة من الحور العين وغيرهم ومن في النار من أهل العذاب وخزنتها، قال الإمام أبو إسحاق بن شاقلا من أصحابنا، وقد نص إمامنا الإمام أحمد رضي الله عنه على أن الحور العين والولدان لا يموتون عند النفخ في الصور، وقد أخبرنا سبحانه أن أهل الجنة ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾ [الدخان: ٥٦] وهذا نص على أنهم لا يموتون غير تلك الموتة الأولى فلو ماتوا مرة ثانية لكانت موتتان، وأما قول أهل النار ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ [غافر: ١١] فتفسر هذه الآية الـآية التي في سورة البقرة وهي قوله تعالى ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾ [البقرة: ٢٨] فكانوا أمواتا وهم نطف في أصلاب آبائهم وفي أرحام أمهاتهم ثم أحياهم بعد ذلك ثم أماتهم ثم يحييهم يوم النشور وليس في ذلك إماتة أرواحهم قبل يوم القيامة وإلا كانت ثلاث موتات.

وصعق الأرواح عند النفخ في الصور لا يلزم منه موتها ففي الحديث الصحيح " «إن الناس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من يفيق فإذا موسى آخذ بقائمة العرش فلا أدري أفاق قبلي أم جوزي بصعقة يوم الطور» " فهذا صعق في موقف القيامة إذا جاء الله لفصل القضاء وأشرقت الأرض بنوره فحينئذ يصعق الخلائق كلهم قال الله تعالى ﴿فذرهم حتى يلاقوا يومهم الذي فيه يصعقون﴾ [الطور: ٤٥] ولو كان هذا الصعق موتا لكانت موتة أخرى.

قال الإمام المحقق ابن القيم في كتاب الروح: وقد تنبه لهذا جماعة من الفضلاء فقال أبو عبد الله القرطبي: ظاهر هذا الحديث أن هذه صعقة غشي تكون يوم القيامة لا صعقة الموت الحادثة عند نفخ الصور، قال وقد قال شيخنا أحمد بن عمرو: ظاهر حديث النبي صلى الله عليه وسلم يدل على أن هذه الصعقة إنما

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ١/٤١٧

هي بعد النفخة الثانية نفخة البعث ونص القرآن يقتضي أن ذلك الاستثناء إنما هو بعد نفخة الصعق، ولما كان هذا قال بعض العلماء يحتمل." (١)

"أن يكون موسى عليه السلام ممن لم يمت من الأنبياء. وهذا باطل. وقال القاضي عياض يحتمل أن يكون المراد بهذه صعقة فزع بعد النشور حين تنشق السماوات والأرض قال فتنسق الأحاديث والآثار. ورد عليه أبو العباس القرطبي فقال يرد هذا قوله في الحديث الصحيح أنه حين يخرج من قبره يلقى موسى آخذا بقائمة العرش، قال وهذا إنما هو عند نفخة الفزع. قال أبو عبد الله القرطبي قال شيخنا أحمد بن عمرو الذي يزيح هذا الإشكال إن شاء الله تعالى أن الموت ليس بعدم محض وإنما هو انتقال من حال إلى حال ويدل على ذلك أن الشهداء بعد موتهم وقتلهم أحياء عند ربهم يرزقون فرحين وهذه صفة الأحياء في الدنيا، وإذا كان هذا في الشهداء كان الأنبياء بذلك أحق وأولى، مع أنه قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم «أن الأرض لا تأكل أجساد الأنبياء» وأنه صلى الله عليه وسلم اجتمع بالأنبياء ليلة الإسراء في بيت المقدس وفي السماء وخصوصا بموسى عليه وعليهم السلام، وقد أخبر نبينا صلى الله عليه وسلم «أنه ما من مسلم يسلم عليه إلا رد الله عليه روحه حتى يرد عليه السلام» إلى غير ذلك مما يحصل من جملته القطع بأن موت الأنبياء إنما هو راجع إلى أنهم غيبوا عنا بحيث لا ندركهم وإن كانوا موجودين أحياء وذلك كالحال في الملائكة فإنهم أحياء موجودون ولا نراهم، وإذا تقرر أنهم أحياء فإذا نفخ في الصور نفخة الصعق صعق كل من في السماوات والأرض إلا من شاء الله فإذا صعق غير الأنبياء موت، وأما صعق الأنبياء فالأظهر أنه غشية فإذا نفخ في الصور نفخة البعث فمن مات حيي ومن غشي عليه أفاق، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق على صحته " «فأكون أول من يفيق» " فنبينا صلى الله عليه وسلم أول من يخرج من قبره قبل جميع الناس إلا موسى فإنه حصل فيه تردد هل بعث قبله من غشيته أو بقي على الحالة التي كان عليها قبل نفخة الصعق مفيقا لأنه حوسب بصعقة يوم الطور، وهذه فضيلة عظيمة لموسى عليه السلام، ولا يلزم من فضيلة واحدة فضيلة موسى عليه السلام على نبينا مطلقا لأن الشيء الجزئي لا يوجب أمرا كليا. انتهى.

قال أبو عبد الله القرطبي إن حمل الحديث على صعقة الخلق يوم القيامة فلا." (٢)

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ٣٨/٢

(٢) لوامع الأنوار البهية السفاريني ٣٩/٢

"في سجين في الأرض السابعة، فهذا قد قاله جماعة من السلف والخلف ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم عند موته " «اللهم الرفيق الأعلى» ".

وحاصل هذا أن أرواح المؤمنين في عليين بحسب منازلهم وأرواح الكفار في سجين بحسب منازلهم وما تؤول إليه.

وأما قول من قال إن أرواح المؤمنين عن يمين آدم عليه السلام وأرواح الكفار عن يساره - قال المحقق ابن القيم هذا قول يؤيده الحديث الصحيح وهو حديث الإسراء فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في الحديث " «فإذا رجل قاعد على يمينه أسودة وعلى يساره أسودة، إذا نظر قبل يمينه ضحك وإذا نظر قبل شماله بكى، قلت لجبريل من هذا؟ قال هذا آدم وهذه الأسودة عن يمينه وشماله نسم بنيه فأهل اليمين منهم أهل الجنة والأسودة التي عن شماله أهل النار» " قال القسطلاني في المواهب: الأسودة بوزن أزمنة هي الأشخاص، والنسم بالنون والسين المهملتين المفتوحتين جمع نسمة وهي الروح.

قال القاضي عياض جاء أن أرواح الكفار في سجين وأن أرواح المؤمنين منعمة في الجنة: يعني فكيف تكون مجتمعة في سماء الدنيا؟ فأجاب بأنه يحتمل أنها تعرض على آدم أحيانا فوافق عرضها مرور النبي صلى الله عليه وسلم، ويدل على كون أرواح الكفار في النار في أوقات دون أوقات قوله تعالى ﴿النار يعرضون عليها غدوا وعشيا﴾ [غافر: ٤٦] . واعترض بأن أرواح الكفار لا تفتح لهم أبواب السماء كما هو نص القرآن، والجواب ما أبداه احتمالا أن الجنة كانت من جهة يمين آدم والنار في جهة شماله فكان يكشف له عنهما ولا يلزم من رؤية آدم لها وهو في السماء أن تفتح لها أبواب السماء ولا تلجها، قال وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه عند البزار) «فإذا عن يمينه باب يخرج منه ريح طيبة وعن شماله باب يخرج منه ريح خبيثة إذا نظر عن يمينه استبشر وإذا نظر عن شماله حزن» " قال الحافظ ابن حجر: وهذا لو صح لكان المصير إليه أولى من جميع ما تقدم ولكن سنده ضعيف. انتهى.

وقال المحقق ابن القيم في الروح: لا تدل رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لهم كذلك على تعادلهم في اليمين والشمال بل يكون هؤلاء عن يمينه في العلو والسعة وهؤلاء عن يساره في السفل." (١)

"يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة كما تقدم آنفا، ولاعتبار كون من صدرت عنه الخوارق عارفا مطيعا ظاهر الصلاح، متابعا لشريعة محمد - صلى الله عليه وسلم - أشار بقوله ((وناصح)) لله ولرسوله ولكتابه ولشريعة النبي التي أتى بها عن الله، وناصح لأئمة المسلمين وخاصتهم وعامتهم، فإن «الدين

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ٥٣/٢

النصيحة» ، فما يصدر من الخوارق المؤكدة لكذب الكذابين وترهات المفترين من قبيل المكر والاستدراج والمحن والاعوجاج، وأما إذا صدرت عمن ذكر من الصالح الناصح المتابع لشرعنا القويم وديننا المستقيم ((فإنها)) تكون ((من الكرامات التي بها)) أي بجوازها ووقوعها ((نقول)) معشر أهل السنة من السلف والخلف.

قال ابن حمدان في نهاية المبتدئين: وكرامة الأولياء حق، وأنكر الإمام أحمد – رضي الله عنه – على من أنكرها وضلله، وقال: وتوجد في زمن النبوة وأشراط الساعة وغيرهما، ولا تدل على صدق من ظهرت على يده فيما يخبر به عن الله تعالى، ولا على ولايته لجواز سلبها وأن تكون استدراجا له يعني أن مجرد الخارق لا يدل على ذلك، ولذلك قال: ولا يساكنها ولا يقطع هو بكرامته بها ولا يدعيها، وتظهر بلا طلبه تشريفا له ظاهرا، ولا يعلم من ظهرت منه هو أو غيره أنه ولي لله تعالى غالبا بذلك، وقيل: بلى ولا يلزم من صحة الكرامات ووجودها صدق من يدعيها بدون بينة أو قرائن حالية تفيد الجزم بذلك، وإن مشى هو على الماء وفي الهواء أو سخرت له الجن والسباع، حتى تنظر خاتمته وموافقته للشرع في الأمر والنهي.

وإن وجد الخارق من نحو جاهل فهو مخرقة ومكر من إبليس وإغواء وإضلال، ولا شيء على من ظن الخير بمن يراه منه، وإن كان في الباطن شيطانا وحسن الظن بأهل الدين والصلاح حسن ((فاقف)) في اعتقادك الصالح ونهجك أي اتبع ((للأدلة))." (١)

"للبشر طاعات لم يثبت مثلها (للملائكة) كالجهاد والغزو ومخالفة الهوى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصبر على البلايا والمحن والرزايا، وقد ثبت أنهم يرون ربهم ويبشرهم بإحلال رضوانه عليهم، ولم يثبت مثل هذا للملائكة. وقال بعض المحققين: اتفقوا على أن العصاة من المؤمنين دون الأنبياء والملائكة، فأما المطيعون فقد اختلفوا في المفاضلة بينهم وبين الملائكة على قولين: وقال ابن يونس من الشافعية في مختصره في الأصول بعد ذكر القولين، وقال الأكثرون منا: المؤمن الطائع أفضل من الملائكة. وقال ابن المنير: مذهب أهل السنة أن الرسول أفضل من الملك باعتبار الرسالة لا باعتبار عموم الأوصاف البشرية، ولو كانت البشرية بمجردها أفضل من الملائكة (لكان كل البشر أفضل من الملائكة) ومعاذ الله. والله أعلم.

(التنبيه الثالث) قد أشرنا فيما تقدم أن المعتزلة ذهبت إلى تفضيل الملائكة على البشر حتى على الرسل

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ٢/٣٩٣

والأنبياء، واختاره من الأشاعرة القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو إسحاق الإسفرائني والحافظ أبو عبد الله الحاكم والحليمي والفخر الرازي في المعالم دون الأربعين وأبو شامة، ومن نحا نحوهم واحتجوا بحجج منها قوله تعالى: ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون﴾ [النساء: ١٧٢] فهذا يقتضي كون الملائكة أفضل من المسيح ألا ترى أنه يقال: إن فلانا لا يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان، ولا يقال: إنه لا يستنكف السلطان من خدمته ولا الوزير؟ فلما ذكر المسيح أولا والملائكة ثانيا علمنا أن الملائكة أفضل من المسيح. والجواب عنه من وجوه: (الأول) أن محمدا - صلى الله عليه وسلم - وكذا إبراهيم الخليل أفضل من المسيح - عليه السلام -، فلا يلزم من كون الملائكة أفضل من المسيح كونهم أفضل من محمد ولا من إبراهيم - عليهما الصلاة والسلام -. (الثاني) أن قوله ولا الملائكة المقربون صيغة جمع فتناول الكل، فهذا يقتضي كون مجموع الملائكة أفضل من المسيح، فلم قلتم إنه يقتضي كون كل واحد من الملائكة أفضل من المسيح؟ (الثالث) أن الواو في قوله: ولا الملائكة المقربون حرف عطف، وهو إنما يفيد الجمع المطلق لا الترتيب، والمثال الذي ذكرتموه ليس." (١)

"وأن يكون ((ذا خبرة)) بتدبير الأمور المذكورة في البلاد والعباد، ((و)) أن يكون ((حاكما)) أي يكون قادرا على إيصال الحق إلى مستحقه، وكف ظلم المعتدي وقمع أهل الافتراء والاعتداء، وقادرا على إقامة الحدود وقمع أهل الضلال والجحود، لا تأخذه رأفة في إقامة الحدود والذب عن الأمة.

فإن عقدت لأكثر من واحد فهي للأول، فإن فسق الإمام بعد العدالة المقارنة للعدل لم ينعزل على الأصح الأشهر، ولا تشترط عصمته في حال من الأحوال، ولا كونه أفضل الأمة، ولا كونه هاشميا، أو إظهار معجزة على يده يعلم به صدقه خلافا للرافضة، وهذا من خرافاتهم وجهالاتهم. ومن جهالاتهم أيضا زعمهم أن غير المعصوم يسمى ظالما فيتناوله قول الله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ [البقرة: ١٢٤] إذ الظالم لغة من يضع الشيء في غير محله وشرعا العاصي، ولا يلزم من كونه غير معصوم أن يكون عاصيا ولا ظالما لجواز كونه محفوظا فلا يصدر عنه ذنب أو إذا صدر عنه ذنب تاب منه توبة نصوحا.

[وجوب طاعته بشرطه]

((وكن مطيعا أمره فيما أمر ... ما لم يكن بمنكر فيحتذر))

((و)) إذا عقدت له الإمامة فصار إماما للمسلمين فـ ((كن مطيعا)) أنت وسائر رعيته ((أمره فيما)) أي في

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ٢/٤٠٦

الشيء الذي ((أمر)) به إن كان طاعة، والحاصل أن طاعته تجب في الطاعة وتسن في المسنون وتكره في المكروه، فإذا أمر بمعروف وجب امتثال أمره ((ما لم يكن)) أمره ((بـ)) شيء ((منكر)) ضد المعروف، ((فـ)) لا يطاع في ذلك بل ((يحتذر)) ويجتنب فلا تجب طاعته في المعصية، بل تحرم إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في صدر كتابه السياسة الشرعية: ثبت عن النبي – صلى الله عليه وسلم – من غير وجه أنه قال: " «إن الله يرضى ثلاثا: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه أمركم» ". قال: وآية الأمراء في كتاب الله تعالى هي قوله: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا – يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ [النساء: ٥٨ – ٥٩]." (١)

"له بما عنده، وقاله غيره وهو صحيح كما في شرح مختصر التحرير، والحد في الاصطلاح ((وصف محيط)) بموصوفه، قال الإمام القاضي أبو يعلى من أئمة علمائنا: معنى الحد هو الجامع لجنس ما فرقه التفصيل المانع من دخول ما ليس من جملته فيه، وفي التحرير: المحيط بمعناه أي بمعنى المحدود فكأنه قال: حد الشيء الوصف المحيط بمعناه، ((كاشف)) بالرفع عطف على محيط الذي هو نعت لوصف أي مميز للمحدود عن غيره، ولذا قال الغزالي: قيل حد الشيء نفسه وذاته، وقيل هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع. وقال العلامة ابن حمدان في نهاية المبتدئين: إنه قول يكشف حقيقة الحدود. وذكر فيه ثمانية أقوال.

((فافتهم)) أمر بالانفعال؛ لقبول الفهم بالتفهم، والفهم إدراك معنى الكلام بسرعة كما في واضح ابن عقيل، واستظهروا عدم تقييده بسرعة كما قاله الطوفي في شرح مختصره، وتبعه العلامة أبو بكر الجراعي في حواشي أصول ابن اللحام، قال الطوفي: لأن من سمع كلاما ولم يدرك معناه إلا بعد شهر أو أكثر قيل فهم، وبذلك يقال الفهم إما بطيء أو سريع فينقسم إليهما، ومورد القسمة مشترك بين الأقسام نعم السرعة قيد في الفهم الجيد. انتهى. – وقيل: الفهم جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتباس ما يرد عليه من الطالب، والذهن قوة النفس المستعدة لاكتساب الحدود والآراء. (وشرطه) أي شرط كون الحد صحيحا، والشرط في اللغة العلامة، وفي العرف ما يعتبر للحكم وهو ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم فلا يوجد المشروط مع عدم

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ٢/٤٢٥

شرطه، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، وهو عقلي ولغوي وشرعي، فالعقلي كالحياة للعلم، واللغوي كقوله إن دخلت الدار فأنت طالق، والشرعي كالطهارة للصلاة، ((طرد)) خبر المبتدأ الذي هو شرطه، وهو المانع الذي كلما وجد الحد وجد المحدود، ((وعكس)) وهو الجامع الذي كلما وجد المحدود وجد الحد فهذا عكس الاطراد ويلزم من." (١)

"على الناس﴾ ١، وقوله: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ ٢، وغير ذلك من الآيات والأحاديث الناصة على أفضلية الصحابة واستقامتهم على الدين؛ ومن اعتقد ما يخالف كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد كفر. ما أشنع مذهب قوم يعتقدون ارتداد من اختاره الله لصحبة رسوله ونصرة دينه!

مطلب دعواهم نقص القرآن

ومنها ما ذكروه في كتبهم الحديثية والكلامية أن عثمان رضي الله عنه نقص من القرآن، فإنه كان في سورة ﴿ألم نشرح﴾ بعد قوله تعالى: ﴿ورفعنا لك ذكرك﴾ ٣ "وعليا صهرك" فأسقطها بحسد اشتراك الصهرية. قالوا: وكانت سورة الأحزاب مقدار سورة الأنعام، فأسقط عثمان منها ما كان في فضل ذوي القربى، ٤ قيل: أظهروا في هذه الأزمنة سورتين يزعمون أنهما من القرآن الذي أخفاه عثمان، كل سورة مقدار جزء، وألحقوهما بآخر المصحف، سموا إحداهما سورة النورين وأخرى سورة الولاء ٥ يلزم من هذا تكفير الصحابة حتى علي حيث رضوا بذلك، فهي كالتي قبلها في المفاسد وتكذيب قوله تعالى: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من

---

١ سورة البقرة آية: ١٤٣.

٢ سورة آل عمران آية: ١١٠.

٣ سورة الشرح آية: ٤.

٤ فصل الخطاب: ١٨٠ ، بصائر الدرجات ، عن الحويزي: ٦٠٣/٥ ، ٦٠٥ ، الخطوط العريضة: ١٢ ، ومختصر التحفة الاثنى عشرية: ٣١.

٥ فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب: ١٨٠ ، تذكرة الأئمة: ٣١٨.." (٢)

---

(١) لوامع الأنوار البهية السفاريني ٤٤١/٢

(٢) رسالة في الرد على الرافضة (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الثاني عشر) محمد بن عبد الوهاب ص/١٤

"خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ ١، وقوله: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ ٢. ومن اعتقد عدم صحة حفظه من الإسقاط، واعتقد ما ليس منه أنه منه، فقد كفر. ويلزم من هذا رفع الوثوق بالقرآن كله، وهو يؤدي إلى هدم الدين، ويلزمهم عدم الاستدلال به والتعبد بتلاوته لاحتمال التبدل. ما أخبث قول قوم يهدم دينهم! روى البخاري أنه قال ابن عباس ومحمد بن الحنفية: "ما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما بين الدفتين ٣") .

مطلب السب

ومنها إيجابهم سب الصحابة لا سيما الخلفاء الثلاثة، نعوذ بالله، رووا في كتبهم المعتبرة عندهم عن رجل من أتباع هشام الأحول أنه قال: كنت يوما عند أبي عبد الله جعفر بن محمد، فجاءه رجل خياط من شيعته، وبيده قميصان فقال: يا ابن رسول الله خطت أحدهما وبكل غرزة إبرة وحدت الله الأكبر، وخطت الآخر وبكل غرزة إبرة لعن٤ أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، ثم نذرت لك ما أحببته رك منهما، فما تحبه خذه وما لا تحبه رده. فقال الصادق: أحب ما تم بلعن أبي بكر وعمر، واردد إليك الذي خيط بذكر الله الأكبر.

فانظر إلى هؤلاء الكذبة الفسقة ماذا ينسبون إلى أهل البيت من القبائح، حاشاهم، قال الله تعالى: ﴿وكذلك

---

١ سورة فصلت آية: ٤٢.

٢ سورة الحجر آية: ٩.

٣ صحيح البخاري: ٣/ ١٦٥.

٤ في الأصل: أبا بكر.." (١)

"الخليفة وأركان دولته يشكون فيك، وأنا كنت من جملتهم، فتعهدت بالفحص عن مذهبك، وقد انتهزت الفرصة مدة مديدة، حتى ظفرت هذه الليلة بأن دخلت الدار واختفيت، ولم يطلع علي أحد، فالحمد لله الذي أذهب ذلك عني وحسن اعتقادي يا ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يبقني على سوء ظني، قال الشيخ: فعلمنا أن الله لا يخفي عن المعصوم شيئا، وعلمنا أن هذه كانت تقية منه. انتهى ... ١

والمفهوم من كلامهم أن معنى التقية عندهم كتمان الحق، أو ترك اللازم، أو ارتكاب المنهي، خوفا من

---

(١) رسالة في الرد على الرافضة (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الثاني عشر) محمد بن عبد الوهاب ص/١٥

الناس، والله أعلم. فانظر إلى جهل هؤلاء الكذبة! وبنوا على هذه التقية المشؤومة كتم علي نص خلافته ومبايعة الخلفاء الثلاثة، وعدم تخليصه حق فاطمة رضي الله عنها من إرثها على زعمهم، وعدم التعرض لعمر حين اغتصب بنته من فاطمة رضي الله عنها، وغير ذلك. قالوا فعل ذلك تقية قبحهم الله. وقد وردت نصوص كثيرة عن علي وأهل بيته دالة على براءتهم عنها، وإنما افتراها عليهم الرافضة لترويج مذهبهم الباطل، وهذا يقتضي عدم الوثوق بأقوال أئمة أهل البيت وأفعالهم لاحتمال أنهم قالوها أو فعلوها تقية. وإن أرادوا بقوله "ودين آبائي" النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده، فقد جوزوا عليه عدم تبليغ ما أمره الله تبليغه، خوفا من الناس، ومخالفة أمر الله في أقواله وأفعاله خوفا منهم، ويلزم من هذا عدم الوثوق بنبوته، حاشاه عن ذلك. ومن جوز عليه ذلك فقد نقصه، ونقص الأنبياء عليهم السلام كفر، ما أشنع قول قوم يلزم منه نقص أئمتهم المبرئين عن ذلك

١ ذكر شيخهم المفيدة أشياء كثيرة عن التقية والعصمة لأئمتهم في كتابه "أوائل المقالات" انظر مثلا: ٢٦١ ، ٨٠ ، ٢٥٦ ، ٨٤.." (١)

"وعبد الله بن أبي بكر بن حزم وسلمة بن عبد الرحمن بن عوف والقاسم بن محمد بن أبي بكر والأسود بن يزيد وعباد بن عبد الله بن الزبير ومقسم مولى ابن عباس وغيرهم عن عائشة رضي الله عنها مثله. وكونها هي المبرأة المرادة من الآيات مشهور بل متواتر. فإذا عرفت هذا فاعلم أنه من قذفها بالفاحشة مع اعتقاده أنها زوجة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنها بقيت١ في عصمته بعد هذه الفاحشة، فقد جاء بكذب ظاهر، واكتسب الإثم، واستحق العذاب، وظن بالمؤمنين سوءا، وهو كاذب وأتى بأمر ظنه هينا وهو عند الله عظيم، واتهم أهل بيت ٢ النبوة بالسوء، ومن هذا الاتهام يلزم نقص النبي صلى الله عليه وسلم، ومن نقصه فكأنما نقص الله، ومن نقص الله ورسوله فقد كفر، وهو بفعله هذا خارج عن أهل الإيمان ومتبع لخطوات الشيطان، وملعون في الدنيا والآخرة ومكذب الله في قوله تعالى: ﴿والطيبات للطيبين﴾ ٣ الآية ومن كذب الله فقد كفر. ومن قذفها مع زعمه أنها لم تكن زوجته أو لم تبق في عصمته بعد هذه الفاحشة، فإن قلنا: إنه ثبت قطعا أنها هي المرادة بهذه الآيات وهو الظاهر، يلزم من قذفها ما تقدم من القبائح. والحاصل أن قذفها كيفما كان يوجب تكذيب الله تعالى في إخباره عن تبرئتها عما يقول القاذف فيها، وقد قال بعض المحققين من السادة: " وأما قذفها الآن فهو كفر وارتداد، ولا يكتفى فيه بالجلد لأنه

(١) رسالة في الرد على الرافضة (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الثاني عشر) محمد بن عبد الوهاب ص/٢١

تكذيب لسبع عشرة آية من كتاب الله كما مر، فيقتل ردة، وإنما اكتفى صلى الله عليه وسلم بجلدهم، أي من قذفها في زمنه مرة

---

١ في الأصل: بقية.

٢ في الأصل: أهل البيت النبوء.

٣ سورة النور آية: ٢٦.." (١)

"عنه صلى الله عليه وسلم ما يدل على وجوب تعظيمهم وإكرامهم وقد أرشد الله تعالى إلى ذلك في مواضع من كتابه، ويلزم من إهانة هؤلاء إياهم استحقاقهم لذلك عندهم. ومن اعتقد منهم ما يوجب إهانتهم فقد كذب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما أخبر من وجوب إكرامهم وتعظيمهم؛ ومن كذبه فيما ثبت عنه قطعا فقد كفر.

ومن عجب أنهم يتجنبون التسمية بأسماء الأصحاب، ويسمون بأسماء الكلاب، فما أبعدهم عن الصواب! وأشبههم بأهل الضلال والعقاب.

مطلب انحصار الخلافة في اثني عشر

ومنها دعواهم انحصار الخلافة في اثني عشر؛ فإنهم كلهم بالنص والإبصار عمن قبله ١ وهذه دعوى بلا دليل، مشتملة على كذب؛ فبطلانها أظهر من أن يبين. ويتوسلون بها إلى بطلان خلافة من سواهم٢ في ذلك تكذيب لنصوص واردة في خلافة الخلفاء الراشدين، وخلافة قريش.

مطلب العصمة [للأئمة الاثني عشر]

ومنها إيجابهم العصمة للاثني عشر بناء على أن العصمة عندهم شرط في الإمامة ٣؛ وبطلان هذا أظهر، ويلزم من اعتقادهم هذا مشاركة الأئمة الاثني عشر الأنبياء في وصف العصمة٤. فإن قلنا: إنها مخصوصة

---

١ هكذا في الأصل ومعنى ذلك: يزعمون أن ذلك بالنص: منهاج الكرامة: ٧٨.

٢ منهاج الكرامة: ١٩٤.

---

(١) رسالة في الرد على الرافضة (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الثاني عشر) محمد بن عبد الوهاب ص/٢٤

٣ انظر الكافي: ٨٤-٩٣.

٤ منهاج الكرامة: ١٩٣.." (١)

"هم يوقنون﴾ (البقرة:٤) .

وقوله: ﴿وملائكته﴾ أي: وهم الأجسام النورانية، أي: يؤمن بأنهم عباد له مكرمون، وأنهم سفراء الله بينه وبين خلقه، متصرفون فيهم كما أذن، صادقون فيما أخبروا به عنه، وأنهم بالغون من الكثرة ما لا يعلمه إلا الله ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾ (المدثر: من الآية ٣١) .

وقوله: ﴿كتبه﴾ أي: أنها منزلة من عنده، وأنها كلامه [القائم بذاته المنزه عن الحروف والصوت] . (١)

وقوله: ﴿ورسله﴾ أي: يؤمن بأنه تعالى أرسلهم إلى الخلق؛ لهدايتهم وتكميل معادهم ومعاشهم، وأنه أيدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم، فبلغوا عنه رسالته.

وقوله: ﴿واليوم الآخر﴾ هو من الموت إلى ما يقع يوم القيامة.

ولا شك أن الإيمان بالرسل يلزم منه الإيمان بجميع ما أخبروا به من

---

(١) هذه الجملة مطموسة وقد علق عليها بهذه الحاشية: (قال عبد الله أبا بطين رحمه الله: "قوله (وأنها كلامه القائم بذاته المنزه عن الحروف والصوت) هذا الكلام جرى على مذهب الكلابية ومن تبعهم من الأشعرية أن الكلام والمعنى القائم بالذات المنزه عن الحروف والصوت، وأنه على هذا يكون القرآن عندهم ليس هو عين كلام الله كما قد صرحوا بذلك في كتبهم، والحق في ذلك ما دل عليه الكتاب والسنة والإجماع أن الله تعالى لم يزل متكلما كيف شاء إذا شاء بحرف وصوت كما دل على ذلك الوحيين، فأما القرآن فواضح، وأما الأحاديث ففي صحيح البخاري وغيره أن الله تعالى ينادي آدم يوم القيامة بصوت.. وهذا نص، وفيه نحو أربعة عشر حديثا، وأما الإجماع فيكفي في ذلك أنه لا يعرف عن صحابي ولا تابعي حرف واحد يخالف ذلك، وقد أفرده العلماء هذه المسألة بالتصنيف) انتهت الحاشية وهي كافية عن التعليق.

(٢) انظر: جامع العلوم والحكم (١٠٣/١) .." (٢)

---

(١) رسالة في الرد على الرافضة (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الثاني عشر) محمد بن عبد الوهاب ص/٢٧

(٢) العقد الثمين في شرح أحاديث أصول الدين ابن غَنَّام، حسين ص/٤٧

"ولم يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السماوات، بل ولا الجنة، فإن السماء يراد به العلو سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها.

قال تعالى: ﴿فليمدد بسبب إلى السماء﴾ [الحج: ١٥] .

وقال: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهورا﴾ [الفرقان: ٤٨] .

ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى كان المفهوم من قوله "إنه في السماء" أنه في العلو وأنه كان فوق كل شيء، وكذا الجارية لما قال لها: "أين الله؟ " قالت: في السماء، وإنما أرادت العلو مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها.

وإذا قيل: العلو - فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به، إذ ليس فوق العالم إلا الله، كما لو قيل العرش في السماء كان المراد أنه عليها.." (١)

"قال الحافظ الذهبي: وقال القرطبي أيضا في الاستواء: الأكثر من المتقدمين والمتأخرين المتكلمين، يقولون: إذا وجب تنزيه الباري جل جلاله عن الجهة والتحيز، فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة أنه متى اختص بجهة أن يكون في مكان وحيز، ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون للتحيز والتغير والحدوث. هذا قول المتكلمين.

ثم قال الذهبي: قلت: نعم، هذا ما اعتمده نفاة الرب عز وجل، أعرضوا عن الكتاب والسنة وأقوال السلف وفطر الخلائق، وإنما يلزم ما ذكروه في حق الأجسام، والله تعالى لا مثل له، ولازم صرائح النصوص حق، ولكنا لا نطلق عبارة إلا بأثر، ثم نقول: لا نسلم أن كون الباري على عرشه فوق السماوات يلزم منه أنه في حيز وجهة، إذ ما دون العرش يقال فيه حيز وجهات، وما فوقه فليس هو كذلك، والله فوق عرشه كما أجمع عليه الصدر الأول، ونقله عنه الأئمة، وقالوا ذلك رادين على الجهمية القائلين بأنه في كل مكان؛ محتجين بقوله: ﴿وهو معكم﴾ [الحديد: ٤] .

فهذان القولان هما اللذان كانا في زمن التابعين وتابعيهم. فأما القول الثالث للتولد بآخره بأنه تعالى ليس في الأمكنة ولا خارجا عنها، ولا فوق عرشه، ولا هو متصل بالخلق، ولا بمنفصل عنهم، ولا ذاته المقدسة

---

(١) التحفة المدنية في العقيدة السلفية حمد بن ناصر آل معمر ص/٥٢

متميزة ولا بائنة عن مخلوقاته، ولا في الجهات، ولا خارجا عن الجهات، ولا، ولا، فهذا شيء لا يعقل ولا يفهم مع ما فيه من مخالفات." (١)

"رد قول الخصم أن الشيخ أخذ علمه من كتب ابن تيمية:

وأما قولكم: (بل طالع بعضا من مؤلفات أبي العباس بن تيمية ومؤلفات تلميذه ابن القيم وقلدها من غير إتقان مع أنهما يحرمان التقليد ليأخذ العلم من غير تسديد) .

معناه أن هذا الرجل لم يقرأ على أحد من العلماء يدله على أمره ويساعد على قصده بل اكتفى عن ذلك بمطالعة بعض الكتب التي ألفها شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية وتلميذه أبو عبد الله ابن القيم فقلدهما فيما قالاه في كتبهما وهما لا يجوزان التقليد فأخذ العلم من المؤلفات بلا تسديد، فنقول لا يلزم من مطالعة كتب الثقات وإمعان النظر فيها وفي دلائل ما تضمنته وفهم معاني ما حكته عدم أخذ العلم عن أهله وممارسته وتكرار درسه ولا تنافيه، بل أخذ العلم بحثا وتقريرا عن العلماء الثقات عند الخاص والعام والجهابذة الأعلام هو الحامل عليها، وهو الدال إليها، وفراسته وفهمه فيها هما الحاملان عليها، وفهمه في كل فن هو الحامل على تخصيص أمره في نصحه وإيجاد قصده القائم في ذهنه، وهو المقتضي لأمره ونهيه. ودليل ذلك اعتناؤه بكتب الثقات من أولي العلم، والرجوع إلى الآيات البينات والأحاديث الصحيحة عند اختلاف الفهم، أخذا من كلام الأئمة النقاد وما صححوه مما اتفقوا عليه أو اختلفوا فيه، لا مدعي الاجتهاد، وليس هو يدعو الناس إلى الاتفاق في مسائل الفروع التي قد وقع الاختلاف فيها، وإنما يدعوهم إلى العمل بما هو مطلوب منهم اتفاقا مما لا تقليد فيه، وترك ما نهوا عنه كذلك والرجوع إلى الكتاب والرسول والإجماع ليس بتقليد لقيام الحجة في ذلك، إذ وجود الباري تعالى وتقدس وتوحيده وإخلاص العبادة له والإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وبما جاء به لا تقليد فيه فتجب معرفة وجود ذات الله بصفات الكمال شرعا بالنظر في الوجود والموجود على كل مكلف قادر وهي أول واجب له تعالى وتقدس، وكذلك وحدانيته وألوهيته فيستدل عليهما بمخلوقاته ومصنوعاته. قال تعالى: ﴿وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ فمعرفة ذلك ليست ضرورية بل نظرية، بخلاف علمه سبحانه وتعالى

---

(١) التحفة المدنية في العقيدة السلفية حمد بن ناصر آل معمر ص/١٦١

بجميع مخلوقاته فليس هو بضروري ولا نظري ولا كسبي ولا استدلالي بل هو قديم باق ذاتي محيط بكل معلوم كلي أو جزئي على ما هو عليه فلا يتجدد بتجدد المعلومات ولا يتعدد بتعددها.." (١)

"تعريف التقليد:

قال الأصوليون: التقليد لغة: وضع الشيء في العنق محيطا به. واصطلاحا: أخذ قول الغير من غير حجة. والرجوع إلى الرسول وإلى الإجماع ليس بتقليد لقيام الحجة. ثم قالوا: وهل يصح إيمان المقلد، على قولين للعلماء، فعن الأشعري لا يصح ومن قال يصح يوجب عليه الاستدلال بالنظر والرجوع إلى الدلائل الظاهرة والآيات الباهرة، ثم أن من قام في ذهنه دلائل قصده ومطلوبه فأراد إقامتها على ما ادعاه من كتاب الله وسنة رسوله وكلام الأئمة الأعلام فباحث وناقش ودل واستدل فتوافق هو وغيره في الدليل والاستدلال والعقيدة فيما هو مطلوب لا محال لا يلزم من ذلك التقليد لذلك الغير بل ولا يؤديه معناه لوجهين:

أحدهما: أن كثيرا ما يوافق مجتهد مجتهدا، وليس هو مقلدا له فيما قاله وإنما هو موافق له فيه، فالواقع إنما هو اتفاقهما في الحكم والدليل، لا تقليد أحدهما الآخر فيه. وهذا مشاهد في كلام الأئمة وتوافقهم في المسائل الاجتهادية، وقد وافق الإمام الشافعي الإمام زيد بن ثابت رضي الله عنهما مع أن الشافعي ليس مقلدا لزيد.

الثاني: أن تعريف التقليد هو أخذ قول الغير والعمل به من غير حجة للمقلد، وإنما هو اعتماد على قول مقلده وقصر على منطوقه ومفهومه بلا نظر في دليله من ضعفه أو ترجيحه قاله الأصوليون. وقالوا يلزمه أن يقلد في مسائل الفروع الأرجح الفاضل عنده فيجتهد في ذلك على الأصح. وأما توحيد الباري تعالى وتقدس في معاملته وإخلاص عبادته فلا تقليد فيه البتة، وإنما يقتدي اللاحق بالسابق فيه، والإقتداء ليس بتقليد، فكما أن شيخ الإسلام تقي الدين قد استدل في وقته بالكتاب والسنة وبكلام صالح سلف الأمة على التوحيد الذي هو وظيفة العبيد، وعلى الشرك ومعناه الذي هو ضد التوحيد، وحرمه الله وأوهنه وعلق على وجوده عدم المغفرة فعودي وأوذي كذلك هذا الرجل لما قام يأمر أهل وقته بإخلاص التوحيد لله وحده

---

(١) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٥٢

فلا يجعل حقه تعالى لغيره، أو معه ومع غيره، وميز لهم التوحيد من ضده، وأقام عليه الدلائل والبراهين من الكتاب والسنة، وكلام صالح صلف الأمة، من غير تقليد لأحد فيه، إن كان ولا بد." (١)

"بعثة الرسل بالمعجزات حق:

(وكذلك بعثة الرسل بالمعجزات حق) قال تعالى: ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾ وقد جعل ذلك النبي صلى الله عليه وسلم من الإيمان وفسره به في حديث جبريل الذي رواه مسلم عن عمر بن الحطاب والإيمان المفسر هو الاعتقاد فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وفي رواية واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره. وقد ذكر الله في كتابه الإيمان بهذه الأصول الخمسة في مواضع كقوله تعالى: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله﴾ وقوله تعالى: ﴿ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين﴾ وقال تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون * والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون﴾ والإيمان بالرسل يلزم منه الإيمان بجميع ما جاءوا به من الكتب والتوحيد ومعجزاتهم التي جعلها الله لهم علامة على صدقهم فيما يدعونه ويقولونه وما أخبروا به مما غاب عنا.

وكذلك الملائكة والكتب والأنبياء والبعث والقدر وغير ذلك من تفاصيل ما أخبروا به من صفات اليوم الآخر كالصراط والميزان والجنة والنار. ومن كذب بشيء من ذلك بأن نفى ما أثبتوه، أو أثبت ما نفوه، فقد كذبهم وان نطق بذكرهم لسانه إذ." (٢)

"وغيرها ولا يخرج بشيء من ذلك أحد منهم عن العدالة لأنهم مجتهدون اختلفوا في مسائل من محل الاجتهاد كما يختلف المجتهدون بعدهم في مسائل من الدماء وغيرها ولا يلزم من ذلك نقص أحد منهم وليعلم أن سبب تلك الحروب ان القضايا كانت مشتبهة فلشدة اشتباهها اختلف اجتهادهم وصاروا ثلاثة أقسام:

(قسم) ظهر لهم الاجتهاد أن الحق في هذا الطرف. وان مخالفهم باغ فوجب عليهم نصرته، وقتال الباغي

---

(١) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٥٣

(٢) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٧٩

عليه فيما اعتقدوه ففعلوا ذلك ولم يكن يحل لمن هذه صفته التأخر عن مساعدة إمام العدل في قتال البغاة في اعتقادهم.

(وقسم) عكس هؤلاء ظهر لهم بالاجتهاد أن الحق في الطرف الآخر فوجب عليهم مساعدته وقتال الباغي عليه.

(وقسم ثالث) اشتبهت عليهم القضية وتحيروا فيها فلم يظهر لهم ترجيح أي الطرفين فاعتزلوا الفريقين وكان هذا الاعتزال هو الواجب في حق هؤلاء لأنه لا رجحان ولا يحل الإقدام على قتال مسلم حتى يظهر أنه مستحق لذلك ولو ظهر لهؤلاء رجحان أحد الطرفين وأنه الحق لما جاز لهم التأخر عن نصرته في قتال البغاة عليه، فكلهم عدول رضى الله عنهم ولهذا اتفق أهل الحق ومن يعتد به في الإجماع على قبول شهادتهم ورواياتهم وكمال عدالتهم رضي الله عنهم أجمعين.." (١)

"ما صدر منه عالما به فاستحق دخول النار عليه وإما لكونه نشأ في مكان قريب من أهل الدين والإيمان فلم يعلم ما أوجب الله على خلقه من تفاصيل الدين والإيمان والإسلام وأركانه، بل جهل ذلك ولم يسأل أهل الذكر عنه، فإن الله أوجب على خلقه المكلفين التفقه في الدين وان لم يحصل إلا بقطع مسافة كثيرة غير معذور بهذا الجهل إذ مثله لا يجهل ذلك لقربه من المسلمين فيعاقبه الله على ترك تعلم ما أوجب الله عليه، ولهذا لا يخلد في النار إن لم يوجد منه مناف للإسلام من إنكار أمر علم من الدين ضرورة ولم يمتنع من إجابة إمام المسلمين إذا دعاه لتقويم أركان الدين بل هو مؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر لا ينكر منه شيئا وبأركان الإسلام كلها، لكنه جهل تفاصيل ذلك وأحكامه وما يجب عليه منه، والإيمان يتفاوت ويختلف بحسب أحوال الخلق فمنهم من إيمانه كالجبال الراسيات بحيث لا يزحزحه مزحزح فيزيد إلى ما لا نهاية له، ومنهم من ينقص إيمانه حتى ينتهي إلى مثقال الذرة. فالأول سببه الطاعة والعلم والتفكر في مصنوعات الله، والثاني سببه المعاصي والجهل والغفلة والنسيان. وهذا السبب الثاني لا يوجب الخلود في النار حيث وجد الإيمان وما استطاع عليه من أركان الإسلام لكن لجهله أو غفلته أو نسيانه أو معاصيه وهن إيمانه، ولا يلزم من وهنه عدم فعل الصلاة وسائر أركان الإسلام مما يقدر عليه، بل قد يفعلها وإيمانه ضعيف حتى ينتهي إلى مثقال الذرة واطلاق عدم العمل عليه لكونه عمل جاهل، ولذلك أكثر العلماء منهم الإمام مالك يقول بعدم صحة عبادة الجاهل بتفاصيل أعمال الصلاة فلا يميز بين أركانها

---

(١) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٨٧

وواجباتها وسننها وكذا غير الصلاة فكأنه في هذه الحالة لم يعمل وإخراجه من النار ودخول الجنة سببه الإيمان الذي صدر منه لا مجرد فعل الصلاة من غير إيمان، ولذلك لم يقبل الله صلاة المنافق ولا سائر عمله بل جعله الله في الدرك الأسفل من النار مخلدا مع أنه يفعل الصلاة وسائر الطاعات حتى الجهاد في وقت النبي صلى الله عليه وسلم وغيره، لكن لما كان صلاته وعمله من غير إيمان بطل من أصله ولا يخرج بعمله ذلك عن الكفر إلا أنه ظاهرا يعصم ماله ودمه فأما مجرد الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر وسائر ما كلف الله به العبيد مع العمل فهو الكلي والصلاة قوام الدين وعماد اليقين فمن تركها فقد أضاعه.." (١)

"كان الإيمان يزول بزوال عمل القلب فغير مستنكر أن يزول بزوال أعظم عمل الجوارح، ولاسيما إذا كان ملزوما لعدم محبة القلب وانقياده الذي هو ملزوم لعدم التصديق الجازم كما تقدم تقريره، فإنه يلزم من عدم طاعة الجوارح عدم طاعة القلب، إذ لو أطاع القلب وانقاد لأطاعته الجوارح وانقادت، ويلزم من عدم طاعة القلب وانقياده عدم التصديق المستلزم للطاعة وهو حقيقة الإيمان فإنه ليس مجرد التصديق كما تقدم كلامنا فيه ودلائلنا عليه، وإنما هو التصديق المستلزم للطاعة والانقياد، وهكذا الهدى ليس مجرد معرفة الحق وتثبيته، بل هو معرفة المستلزمة لإتباعه والعمل بموجبه، وان سمي الأول هدى فليس هو الهدى التام المستلزم للاهتداء، كما أن التصديق وان سمي تصديقا فليس هو التصديق المستلزم للإيمان.

(الرابع قوله) : وههنا أصل آخر وهو ان الكفر نوعان: كفر عمل، وكفر جحود وعناد، فكفر الجحود أن يكفر بما علم ان الرسول جاء به من عند الله جحودا وعنادا من أسماء الرب وصفاته وأفعاله وأحكام دينه وما جاءت به رسله، وهذا الكفر يضاد الإيمان من كل وجه، وأما كفر العمل، فينقسم إلى ما يضاد الإيمان وإلى ما لا يضاده، فالأول: كالسجود للصنم والاستهانة بالمصحف وقتل النبي وسبه والاستهزاء بما جاء به والحكم بغير ما أنزل الله حيث كان فيه رد لنص حكم الله عيانا راضيا بذلك وترك الصلاة عنادا وبغيا.

الثاني: من أتى بمعصية لا تخرجه عن الإيمان بالكلية كالزاني والسارق وشارب الخمر ومن لا يأمن جاره بوائقه، لكن السجود لصنم والاستهانة بالمصحف وقتل النبي وسبه والاستهزاء بما جاء به عمل قلبي لظهوره مضاد للإيمان، وأما الحكم بغير ما أنزل الله وترك الصلاة فهو من الكفر العملي المحض قطعا ولا يمكن ان ينفي عنه اسم الكفر بعد ان أطلقه الله ورسوله عليه بلا قرينة تقتضي انتفاءه عنه كما انتفت حقيقته عن

---

(١) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/١٠٦

مرتكب الكبيرة م ع تسميته كافرا فالحكم بغير ما أنزل الله كافر وتارك الصلاة كافر بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن هو كفر عملي لا كفر اعتقادي ومن الممتنع أن الله سبحانه سمى الحاكم بغير ما أنزل الله كافرا وسمى رسوله تارك الصلاة كافرا ولا يطلق." (١)

"الحكم بغير ما أنزل الله كفر عملي:

(الرابع) : نفيه الحكم بغير ما أنزل الله، وترك الصلاة، ان يكونا عملي قلب بل جعلهما عمل جوارح خاصة، واستدل به على عدم كفر من لم يحكم بما أنزل الله عيانا عمدا، وتارك الصلاة عمدا، لوجود التصديق والاكتفاء به، فأما كفر من لم يحكم بما أنزل الله فقد قال العلماء هذا إذا رد نص حكم الله عيانا عمدا لعدم انقياده له والعمل به محبة وإتباعا فانه يلزم من عدم طاعة الجوارح عدم طاعة القلب، إذ لو أطاع القلب وانقاد أطاعته الجوارح وانقادت، ويلزم من عدم طاعة القلب وانقياده للنص عدم التصديق المستلزم للطاعة التي هي حقيقة الإيمان، فإما مجرد التصديق من غير استلزام ولا انقياد فليس بإيمان البتة، وإذا كان كذلك فترك الحكم بما أنزل الله والحكم بغيره من أعمال القلب، لاسيما وقد قال قتادة والضحاك في سبب نزول هذه الآيات انه في اليهود الذين كانوا يعلمون صدق ما حكم عليهم في الكتاب فخالفوهم، وقد قال العلماء ان من خالف نص كتاب الله وحكم بضد ما فيه وما تضمنه عيانا عمدا تناوله حكم هذه الآية لا إن أخطأ معنى التأويل، وقال عكرمة: من عرف بقلبه أنه حكم الله ولم يقر بلسانه وينقد إليه بقلبه بل جحده فقد كفر كفرا لا إيمان معه، أما من اعترف بقلبه ولسانه انه حكم الله ولكنه أخطأ الصواب، أو حكم بضده مع علمه والإقرار به فلا كفر وقد قال ابن عباس وطاووس: ليس بكفر ينقل عن الملة بل متى وجد منه ذلك كفر وليس كمن كفر بالله واليوم الآخر.

وسئل عبد العزيز بن يحيى الكتاني عن قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ فقال: إنها تقع على جميع ما أنزل الله لا على بعضه فكل من لم يحكم بجميع ما أنزل فهو كافر ظالم فاسق. فأما من حكم بما أنزل الله من التوحيد وترك الشرك ثم لم يحكم ببعض ما أنزل الله من الشرائع التي منشؤها الفروع لم يستوجب الكفر حقيقة، وعلى هذا يحمل كلام ابن عباس وطاووس. وأما ترك الصلاة عمدا فهو مناف لحقيقة الإيمان المستلزم للإسلام المترتب على وجوده تخلية السبيل، فإنها وان اقترن فعلها بالجوارح ظاهرا فهي مستلزم عملها لعمل القلب ظاهرا وباطنا فان وجد علمه وجدت، وان عدم عدمت،

---

(١) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/١٣٥

وقد تقدم الكلام عليها مستوفى مفصلا. بأدلته التفصيلية من الكتاب والسنة وكلام صالح سلف الأمة.." (١)

"بمجردها يفسق بها لأنها كبيرة إلا أن تكون مصلحة للدين وقمعا لأعدائه المعاندين إذا سبوه واستهزؤا به أو تعدوا وظلموا فيه فقد يجب رفع خبرهم إلى الإمام أو نائبه لأن النبي صلى الله عليه وسلم رفع إليه خبر العرنيين، وقيل نزلت الآية في الحكم بن أبي العاص وهو مؤمن أيضا، والأول عليه الجمهور، واتفقوا على فسق قاذف المؤمن لأن الله سبحانه سماه فاسقا ما لم يتب، ولا يلزم من تسمية فاعل المعصية فاسقا كفره لما تقدم أن كل كافر فاسق ولا عكس، ولأن الله سبحانه سمى المؤمن العاصي فاسقا ولم يحكم عليه النبي صلى الله عليه وسلم بالكفر مع وجود فسقه، كما لا يلزم من وجود الظلم الكفر بخلاف العكس قال تعالى: ﴿والكافرون هم الظالمون﴾ وقال تعالى: ﴿وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه﴾ الآية وقال تعالى: ﴿ولقد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها إلا الفاسقون﴾ والآيات في هذا الحد كثيرة فليس فسق العاصي كفسق الكافر، كما ليس ظلم الأول كظلم الثاني، فالكفر كفران والفسق فسقان، والظلم ظلمان، وكذلك الجهل جهلان، باعتبار الكفر والإيمان.

فالأول كما في قوله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾ .

والثاني كقوله تعالى: ﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب﴾ . وباعتبار حقيقته إلى مركب، وهو فهم المعنى بالعكس على غير المراد منه مع التصميم على ذلك وادعاء العلم به، وبسيط، وهو الغفلة عن المعنى مع عدم ادعاء علمه.

(وأما قولكم والشرك أيضا شركان شرك ينقل عن الملة وشرك لا ينقل عنها وهو الأصغر وهو شرك العمل كالرياء قال الله في الأكبر ﴿ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق﴾ وفي الأصغر ﴿فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا﴾ ومن الأصغر حديث من حلف بغير الله فقد أشرك لا يخرج عن الملة ولا يوجب له حكم الكفار) .

فنقول: أصل دين الله وقاعدته الذي بعث به رسله وأنزل به كتبه وشرع الجهاد لأجله وجعل الجنة والنار

---

(١) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/١٤٠

بسببه والذل والصغار على من خالفه إنما هو أمران.

(الأول) توحيده سبحانه بالقيام بعبادته له تعالى وحده لا شريك له وهو." (١)

"العرض متفرقين أهل التوحيد والإيمان على حدة، وأهل كل دين على حدة، كقوله يومئذ يتفرقون ويومئذ يصدعون ليروا أعمالهم، قال ابن عباس ليروا جزاء أعمالهم، والمعنى أنهم يرجعون عن الموقف فرقا لينزلوا منازلهم من الجنة والنار. قال مقاتل فمن يعمل في الدنيا مثقال ذرة خيرا يره يوم القيامة في كتابه فيفرح بذلك، وكذلك من الشر يراه في كتابه فيسوؤه ذلك، قال وكان أحدهم يستقل أن يعطى اليسير، ويقول إنما نؤجر على ما نعطى ونحن نحبه واليسير ليس مما نحب ونتهاون بالذنب اليسير، ونقول إنما وعد الله النار على الكبائر فأنزل الله هذه الآية يرغبهم في القليل من الخير ويحذرهم اليسير من الشر، وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: "قلت يا رسول الله ما ينتهي الناس يوم القيامة، قال إلى أعمالهم من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره" واستدلال صاحب المقدمة بهذه الآية على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر لا يصلح له دليلا إذ للمكفر بها من الخوارج والمبتدعة أن يقولوا فمن يعمل مثقال ذرة من فريق المسلمين، وأما الكافرون فيرجع فيه إلى قوله وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا، ولكن الدليل لأهل السنة والجماعة، ونحن ان شاء الله منهم ما قدمناه وقلناه وبيناه في بحث أهل الإيمان. ومما أجمع عليه صالح سلف الأمة من دلائل الكتاب والسنة وعند قوله نقلا عن ابن القيم، وهذا الجمع والتوقيف بهذا التفصيل هو قول الصحابة وعليه الاعتماد لأن أمثال هذه المسائل لا تتلقى إلا منهم ولا تؤخذ إلا عنهم فلله الحمد والمنة، وهو مما قاله من الاستدلال يزعم أنا نكفر بالذنوب، وقد تكرر ذلك منه وهو بهتان علينا وجور وادعاء بلا تثبت وقول زور، ومن وفق الإنصاف حقق أمرنا ونهينا، ومن الذي كفرنا وجاهدنا، وكلامنا ودلائلنا، فلا يقول علينا إلا حقا ولا يعمل إلا به.

وأما قولكم (إذا تمهد هذا فنقول أما ما ذكرت من تعظيم القبور وتشديد المنكر على من يفعله فهذا أمر مجمع عليه وعلى تحريمه ولا يفعله إلا جهلة الرعاع من العوام والأعراب وأشباههم بل نقول ان الصلاة تكره كراهة تحريم بحضرة أي قبر كان بل عند الإمام أحمد لا تنعقد أصلا لكن لا يلزم من ذلك تكفير مرتكبه كفرا يخرج به عن الملة ويباح دمه وماله وعرضه نعم هو كفر عملي حيث يكون بفعله مرتكبا للمنهي عنه

(١) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/١٦١

وحكمه كما قدمناه النصيحة والوعظ والزجر لا غير ذلك) .

فنقول معنى تمهد أي انتشر مبسوطا لسامعه من تمهدت الأرض تمهدا إذا." (١)

"كالدعاء والذكر في أماكن نسك الحج التي هي من شعائر الله فالعمل به هو المندوب والقصور عليه هو المطلوب.

(وقول صاحب المقدمة) لكن لا يلزم من ذلك تكفير مرتكبه ... الخ دليل على أمور:

(الأول منها) : أنه لم يعرف الشرك وحقيقته لأنه جعل تعظيم القبور وعبادتها بدعائها برجائها والاستغاثة بما والنذر لها لتدفع سوءا أو تجلب خيرا إنما فيه مجرد الحرمة فقط.

(الثاني) : أنه جاهل حقيقة ما عليه عباد الأوثان كيف كان عبادتهم لها فإنه يعتقد أن عبادتها مجرد السجود لها أو أنها شريكة مع الله في ملكه والله يقول: ﴿والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ وقال تعالى: ﴿ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾ .

(الثالث) : أنه ناقض لحكم الله ورسوله في أهل الشرك الأكبر فان حكم الله فيهم القتل والسبي ما لم يتوبوا قبل القدرة عليهم، وهذا حكمه فيهم عدم القتل والسبي لأنه قال وحكمه كما قدمناه النصيحة والوعظ والزجر لا غير ذلك.

(الرابع) : حصر هذا الشرك في العوام والأعراب ولم يعلم أنه في أكثر قلوب مدعي العلم والعبادة والزهاد ويتخذونه سببا من جملة الأسباب.

(الخامس) : زعمه أنا نكفر بمجرد الصلاة في المقبرة وهذا أيضا مما يدل على عدم تحقيقه أمرنا ونهينا وأنه من قول الزور والبهتان علينا لكن له فيمن قبله أسوة قبيحة حيث رمونا بأكبر من ذلك فقالوا عنا أنهم الكفرة الفجرة ونحن إنما نكفر من قصد أصحاب القبور ليفرجوا كربته ويكشفوا شدته أو هتف بذكرهم نائيا عنهم أو قريبا منهم يدعوهم ويرجوهم ويتوكل عليهم وينذر ويقرب لهم ليجلبوا له خيرا أو يدفعوا عنه سوءا أو ليكونوا واسطة ووسيلة ليشفعوا له في ذلك أو من اعتقد ذلك في." (٢)

---

(١) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٢٠٧

(٢) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٢٣١

"والترغيب في زيارتها لتذكار الآخرة والإحسان إلى الميت بزيارته والدعاء والاستغفار له لكن بلا شد رحل إليه، ونحن إذا نهينا عن شد الرحال كما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والأئمة من بعدهم، لا يلزم من نهينا تكفير مرتكب المنهي عنه إذا لم يصدر منه ما يوجب كفره من الشرك الأكبر غير المغفور كدعاء الميت بما لا يقدر عليه إلا الله من سلامة وعافية وتفريج كربة، وكشف شدة وسؤال مغفرة، أو ليكون له واسطة ووسيلة في قضاء حوائجه وليشفع له في ذلك فهو متوكل عليه فيه تقدم بيانه موضحا، وأما قصد الدعاء عند قبر النبي صلى الله عليه وسلم أو غيره لنفس ذلك الداعي لا له وللميت فهو حرام ولا كفر حيث لم يدع الميت نفسه، وإنما حرم لقصد البقعة للدعاء فنحن نعمل ونأمر بالزيارة التي شرعها رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمته وعلمهم إياها ونجتنب وننهى عن الزيارة التي نهى عنها أمته وأخبر أنه ا فعل المشركين.

(السادس) ان متأخري الفقهاء القائلين بزيارة القبور من الشافعية وغيرهم حتى ابن حجر الهيثمي صرح في الإمداد الذي شرح به الإرشاد، كلهم قالوا ينوي الزائر مع زيارته التقرب بالسفر إلى مسجده صلى الله عليه وسلم وشد الرحل إليه والصلاة فيه لتكون زيارة القبر تابعة، ويكثر في طريقه من الصلاة والتسليم عليه، ومضمون كلام صاحب المقدمة معاكس لهم لجعله زيارة القبر هي الأصل استحبابا أو قربا من الواجب رأسا وزيارة المسجد تابعة، وصريح الأحاديث المتقدمة وكلام الأئمة راد عليه في ذلك إذ هم القائلون من اعتقد أن السفر إلى مجرد القبر أفضل من السفر إلى المسجد أو مثله فهو إما جاهل بشريعة الرسول وإما كافر بها، وممن صرح بذلك أيضا الإمام الشافعي كغيره من السلف الصالح.

(السابع) أنه لم يفرق بين الزيارتين، ولم يميز بين الجنسين، وفي الحضرية والمشروعية، بل هما عنده شيء واحد، ولذلك نسبنا إلى تكفيره فاعل المحظور منهما مع أنا نفصل بين ما فيه مجرد الإثم والحرمة، وبين ما هو نفسه كفر حقيقي لا يحتمل الأول وبين ما هو من الدين قد شرعه رسول رب العالمين والله أعلم.." (١)

"حكم المتهاون بصلاته

وأما اعتراضكم على الشيخ بقولكم: (وأما قوله وليعلم المتهاون بصلاته المستخف المسابق الإمام فيها أنه لا صلاة له وأنه إذا ذهبت صلاته فقد ذهب دينه أخذا هذا القول من تشبيهه صلى الله عليه وسلم الدين

---

(١) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٢٥٣

بالخيمة. والصلاة بعمود تلك الخيمة. وقوله أن الفسطاط إذا سقط عموده سقط الفسطاط ولم ينتفع بالطنب ولا بالأوتاد، وإذا قام عمود الفسطاط انتفعت بالطنب والأوتاد، فكذلك الصلاة من الإسلام. فنقول لا نسلم ان سبق الإمام يبطل صلاته، نعم يكره ذلك الفعل منه بل ان ترك الموحد الصلاة رأسا مع اعتقاد فرضيتها لا يكفر كفرا اعتقاديا. نعم عند الشافعي يقتل أحدا لا كفرا فكيف يحكم بسبب المسابقة بخروجه من الدين، ولا يلزم من التشبيه الذي بالحديث المذكور ذلك إذ لا يلزم من تشبيه شيء بشيء مشاركته من جميع الوجوه. مثلا لا يلزم من تشبيه زيد بالأسد في الشجاعة أن يقال الناس كالأسد، نعم الصلاة أم العبادات ومعراج المؤمنين ومناجاة رب العالمين وفرضها أفضل الفرائض ونفلها أفضل النوافل كما هو مفصل في كتب التفسير والحديث والفقه) .

فنقول هذا الاعتراض شاهد على المعترض به أنه ليس له إطلاع على كلام الأئمة الإعلام ولا احاطة بمعاني الأحاديث النبوية الكرام، وإنما يقول من عندياته، ويستدل بظاهر ما خلف من مصنفاته غير محررات تناقضها نصوص كلام إمامه ومروياته وذلك من وجوه.

(أحدها) أن هذا كلام للإمام أحمد بن حنبل الشيباني لا لمحمد بن عبد الوهاب، بل قاله الإمام أحمد في رسالة له عدة ورقات كتبها في أحكام الصلاة والتهاون بها وما بلغه عنها وكان سبب كتابتها على ما ذكره أنه صلى في جماعة ورآهم أو أكثرهم يسابقون الإمام بالأركان الفعلية، فكتبها نصيحة لهم ولغيرهم ان صلاة المأموم مرتبطة بصلاة إمامه وتابع له في أفعاله لا يتقدم بها عليه لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنما جعل." (١)

"بدونه إذ هذه مسائل اجتهادية لا يكفر بها ولا إنكار في مسائل الاجتهاد، نعم نأمر المسيء في صلاته أن يعدل أركانها، وأن يتم قراءتها وركوعها وسجودها، وأن لا يسابق الإمام فيها فإن فعل يعيدها وننصح ونغلظ القول في ذلك، كما نصح وغلظ فيه صدر الأمة السلف الأول، ونخشى عليه من ذلك فقد قال صلى الله عليه وسلم وكرر ثلاثا للمسيء في صلاته صل فإنك لم تصل وعلمه كيفيتها كما في البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(الوجه الرابع) قوله ولا يلزم من التشبيه الذي بالحديث المذكور ذلك إذ لا يلزم من تشبيه شيء مشاركته له من جميع الوجوه فهو قد فهم أن التمثيل الذي في كلام الله ورسوله هو التشبيه الواقع على المشبه والمشبه

---

(١) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٢٥٤

به، والتمثيل غير التشبيه في المعنى فإن تشبيه زيد بالأسد في قولنا زيد أسد أو كالأسد أو ما هو من معاكس التشبيه كقوله صلى الله عليه وسلم: " فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام" ليس كالأمثال التي ضربها الله في القرآن أو رسوله في السنة فإنه سبحانه وتعالى ضرب قصة الشيطان: ﴿إذ قال للإنسان اكفر فلما كفر قال إني بريء منك﴾ مثلا لبني النضير حين اغتروا بالمنافقين، ثم تبرؤا منهم عند الشدة، فقال: ﴿ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم أحدا أبدا وإن قوتلتم لننصرنكم والله يشهد إنهم لكاذبون * لئن أخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الأدبار ثم لا ينصرون﴾ إلى أن قال: ﴿كمثل الذين من قبلهم قريبا ذاقوا وبال أمرهم ولهم عذاب أليم *كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر فلما كفر قال إني بريء منك إني أخاف الله رب العالمين﴾ كذلك ضرب سبحانه وتعالى الأمثال في القرآن مخبرا كقوله: ﴿ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ... ﴾ الآية كقوله: ﴿ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقناكم ... ﴾ الآية إلى غير ذلك من الأمثال التي لا يعملها إلا العالمون فإن هذه الممثل بها ليست أعلى ولا أتم من الممثل بل هو فوقها وأتم منها حسا ومعنى، وضربه صلى الله عليه وسلم الأمثال في السنة، مع كتمثيله الصلاة في عمود الخيمة وهي بالدين فكما لم تستقم بدون عمود ولا ينتفع بها بدونه، كذلك لا يستقيم الدين بدون الصلاة التي هي منه كالعمود بالنسبة إلى الخيمة، أو كالرأس للجسد، أو كالروح للبدن، وكضرب الله الأمثال في القرآن في أن الممثل أعلا وأتم من." (١)

"الممثل به حسا ومعنى في الأفضلية وفي عدم الوجود والانتفاع، وأما المشبه فإنه إذا كان بينه وبين المشبه به علاقة في صفة من الصفات شبه به ولا يلزم منه مشابهته له ولا به من كل الوجوه، فإن زيد إذا قيل عنه أسد أو كالأسد لا يشاركه في جميع الصفات، كما لا يشاركه في الذات، بل الأسد فيه من الصفات المخالفة مالا توجد في زيد وفي زيد منها ما لا يوجد في الأسد إذ الصفات الإنسانية أفضل وأتم من سائر الحيوانات والجمادات، والشجاعة الموجودة في الأسد والحسن الموجود في البدر أتم وأكمل من الشجاعة والحسن الموجودين أو أحدهما في زيد، بخلاف الأمثال التي ضربها الله في القرآن أو رسوله في السنة فإن الممثل أتم وأكمل من الممثل به وهو تابع معناه إعداما وإيجادا وجوبا وجوازا ووجوبا.

(الوجه الخامس) قوله ونفلها أفضل النوافل وعزاه إلى كتب الأحاديث والتفسير والفقه، والذي فيها أفضل

---

(١) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٢٦٤

النوافل الجهاد ثم النفقة فيه ثم العلم نعلمه وتعليمه ثم صلاة النافلة ففي الصحيحين عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه قال: " قلت يا رسول الله أي الأعمال أفضل قال: "الإيمان بالله وجهاد في سبيل الله " وفيهما أيضا عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أفضل الأعمال إيمان بالله وجهاد في سبيل الله" وفي الصحيحين عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "فضل المجاهد في سبيل الله كمثل القانت القائم الذي لا يفتر عن الصلاة ولا الصيام حتى يرجعه الله بما يرجعه من غنيمة أو أجر أو يتوفاه ليدخله الجنة" وعند الإمام أحمد: " والذي نفس محمد بيده ما شجت ولا اغبرت قدما عبد في عمل يبتغي فيه درجات الجنة بعد الصلاة المفروضة أفضل عند الله من الجهاد في سبيل الله عز وجل" وحديث معاذ ابن جبل رضي الله عنه في قوله صلى الله عليه وسلم: " رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد" دال بصريحه على أن الجهاد أفضل الأعمال بعد الفرائض كما هو قول الإمام أحمد وغيره من العلماء فإنه عليه السلام عبر برأس الأمر وعنى به الدين الذي بعث به الرسل وعموده وهو قوامه الذي يقوم به كما تقوم الخيمة بالفسطاط هو الصلاة وذروة سنامه وهو أعلى ما فيه وأرفعه وهو الجهاد، وروى الإمام أحمد في مسنده عن عبد الله بن الزبير قال قال عثمان بن عفان وهو يخطب على منبر أني محدثكم." (١)

"لبس الخلقة والخيط لدفع البلاء أو رفعه من الشرك

(وأما قولكم وقوله من الشرك لبس الخلقة والخيط ونحوهما لرفع البلاء أو دفعه وقول الله تعالى: ﴿قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره ... ﴾ الآية وعن عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلا في يده حلقة من صفر فقال ما هذه قال من الواهنة فقال: " انزعها فإنها لا تزيدك إلا وهنا ولو مت وهي عليك ما أفلحت أبدا" فنقول لا شبهة في أن لبس ما ذكر حرام، وصاحبه آثم، لكن لا يلزم من كون مرتكبه كافرا مشركا خارجا عن دين الإسلام مباح الدم والمال وأيضا ليس مذهب لأحد من السلف الصالحين، مع أن الواجب على كل أحد أن يحمل أخاه المؤمن على الصلاح كما قدمناه، وما ذكر في معرض الاستدلال من الآية والأحاديث لا يدل عليه إذ المراد بالدعاء في الآية الكريمة العبادة كما عليه المفسرون، وأما الأحاديث فمحمولة على من يعتقد فيهما التأثير، كما يجب حمل أمثالها من الأحاديث الواردة من هذا النمط على ذلك) .

---

(١) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٢٦٥

فنقول أما الحلقة فقال أهل اللغة كل ما كان يبين بعضه من بعض كحلقة الذكر ووسط الصف ونحو ذلك فهو حلقة، ووسط بالإسكان وما كان مصمتا لا يبين بعضه من بعض كحلقة الباب ونحوها، ووسط الدار والرأس والراحة فهو حلقة، ووسط بفتح اللام في الخلقة والسين في الوسط، قاله الأزهري والجوهري وغيرهما) وقد أجازوا في المفتوح الإسكان ولم يجيزوا في الساكن الفتح، والمقصود هنا حكم لبس حلقة الصفر والحديد ونحوهما، ولا ريب أن لبسهما أو تعلق الخيط أو الخرزة." (١)

"ويرجو منها ومن بركتها وقد كانت العزى شجرة سمر بنخلة لغطفان يعبدونها بدعائها لتشفع خاصة لهم فبعث إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد فقطعها بالفاس وهو يقول: يا عزى كفرانك لا سبحانك إني رأيت الله قد أهانك، فخرجت منها شيطانة ناشرة شعرها داعية ويلها، واضعة يدها على رأسها، فجعل يضربها بالسيف حتى قتلها، وكذلك مناة صخرة كانت لهذيل وخزاعة وقيل لثقيف، وسميت بذلك لما كان يمنى أي يراق عندها من الدماء للتبرك بها رجاء شفاعتها، وأخذوا اشتقاق اسمها من منى الله الأمر إذا قدره زاعمين أنه الله يقدر لهم بشفاعتها وإراقة الدماء عندها ما أرادوا طلبوه وعوها لتشفع لهم فيه.

وقد زعم صاحب المقدمة أن من تبرك بشجرة أو حجر فرجى منها ومن بركتها ما تفرج عنه الكروب وتشفى القلوب وتقضي الحوائج وتكشف الشدايد أو لتشفع له فيما رجاها ودعاها أن تشفع له فيه من ذلك فليس شيئا أكبر غير مغفور إلا بالتوبة منه والرجوع إلى دين الإسلام والملة الحنيفية عنه لقوله، فقد علم جوابه مما ذكرنا آنفا، يعني قوله فيما تقدم فيمن لبس الخلقة والخيط ونحوهما لرفع البلاء ودفعه، أنه ليس فيه إلا الحرمة والإثم ولا يلزم منه كون مرتكبه كافرا مشركا، فكذلك من تبرك بشجرة أو حجر ليس فيه إلا الحرمة والإثم لكن لا يلزم منه كون مرتكبه كافرا الخ، ولم يعلم حكم تعطيل معاملة الله تبارك وتعالى الواجبة على خلقه وعبيده التي هي معنى ألوهيته وتفرده فيما هو يختص بجلاله وعظمته من صمديته التي مفتقر بها إليه البر والفاجر، والبائس والشاكر، والمقل والمكثر المتفاخر، وسائر خلقه كلهم بها له قانتون، وإياه يدعون، ومن بركاته يرجون، إنما كان شرك الأولين بما يظنونه مرضيا لرب لعالمين ومقربا إليه في كل حين، ولذلك يخلصون له الدين في حال الشدة وكل أمر هائل مزعج متين: ﴿قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين * بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتنسون ما

---

(١) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٢٦٧

تشركون﴾ لكن هؤلاء الذين يستجاب لهم لإقرارهم بربوبيته وافتقارهم إلى صمديته وأنه يجيب دعاء المضطرين لا يعطيهم بدعائهم إلا متاعا في الحياة الدنيا وما لهم في الآخرة من خلاق، لأنهم عطلوا معاملته المقتضية لعبادته وعصوا رسله قال تعالى: ﴿من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا *." (١)

"نداء غير الله هو الدعاء الذي هو العبادة

(وأما قولكم وقوله باب قوله تعالى ﴿أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون﴾ وقوله تعالى ﴿والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير﴾ يعني من يدعو غير الله نبيا أو غيره يكون مشركا كما يدل عليه سياق كلامه قلنا ان أردت من الدعاء العبادة كما هو معنى الدعاء في الآية فمسلم لكن لا نسلم أن الداعي غير الله يعبده بل إنما يناديه ويلزم من النداء ذلك وإلا لزم تكفير كل من نادى غيره ولا يقول به أحد من الأمة بل من جميع الأمم) .

فنقول من له أدنى لب من عقل ومعرفة في أي فن عرف بهما حق الله الخاص بجلاله وهو عبادته التي أمر بها في النص المتضمنة السؤال من نيل أفضاله وحق المسلمين بعضهم على بعض وما يقدرون عليه، ففرق بين العادة والعبادة، فإنها اسم جامع لكل ما يحبه ويرضاه، ويثبت عليه مما أمر به من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة، ثم ان كان ما أمر به مختصا بجلالة لفظه ومعناه فلا يصرف لغيره تعالى من ذلك الدعاء بما لا يقدر على جلبه أو دفعه أو رفعه إلا الله وحده، فمن دعا به غير الله." (٢)

"قول الخصم لا يلزم من دعاء الغير أن يكون شركا في العبادة والجواب عنه

وأما قوله: (لا يلزم من دعاء غيره تعالى أن يكون ذلك الداعي مشركا في العبادة كما تقدم) .

فنقول: قد بين الله سبحانه وتعالى في غير موضع من القرآن أن النفس ليس." (٣)

"قوله: (فإن هم أطاعوك لذلك) ، أي: شهدوا وانقادوا لذلك.

قوله: (فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات) ، فيه أن الصلاة - بعد التوحيد والإقرار بالرسالة - أعظم

---

(١) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٢٧٤

(٢) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٢٩٠

(٣) التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٣٤٩

الواجبات وأحبها، واستدل به على أن الكفار غير مخاطبين بالفروع؛ حيث دعاهم أولا إلى التوحيد فقط، ثم دعوا إلى العمل ورتب ذلك عليها بالفاء، وأيضا فإن قوله: "فإن هم أطاعوك لذلك فأخبرهم"، يفهم منه أنهم لو لم يطيعوا لم يجب عليهم شيء.

قال النووي: وهذا الاستدلال ضعيف، فإن المراد أعلمهم بأنهم مطالبون بالصلوات وغيرها في الدنيا، والمطالبة في الدنيا لا تكون إلا بعد الإسلام، ولا يلزم من ذلك أن لا يكونوا مخاطبين بها، ويزاد في عذابهم بسببها في الآخرة، قال: ثم اعلم أن المختار أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة المأمور به والمنهي عنه، هذا قول المحققين والأكثرين.

قلت: ويدل عليه قوله تعالى: ﴿قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾ ١ الآيات.

وفيه دليل على أن الوتر ليس بفرض إذ لو كان فرضا لكان صلاة سادسة لا سيما وهذا في آخر الأمر.

قوله: "فإن هم أطاعوك" لذلك، أي: آمنوا بأن الله افترضها عليهم وفعلوها.

قوله: "فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم"، فيه دليل على أن الزكاة أوجب الأركان بعد الصلاة، وأنها تؤخذ من الأغنياء، وتصرف إلى الفقراء، وإنما خص النبي صلى الله عليه وسلم الفقراء بالذكر . مع أنها تدفع إلى المجاهد والعامل ونحوهما وإن كانوا أغنياء .؛ لأن الفقراء – والله أعلم – هم أكثر من تدفع إليهم، أو لأن حقهم آكد. وفيه أن الإمام هو الذي يتولى قبض

---

١ سورة المدثر آية: ٤٣-٤٨.." (١)

"إعادة، ونظير هذه الصلاة في أرض مغصوبة مجزئة مسقطة للقضاء، لكن لا ثواب له فيها، قاله جمهور أصحابنا. قالوا: فصلاة الفرض إذا أتى بها على وجهها الكامل، ترتب عليها شيئان: سقوط الفرض، وحصول الثواب. فإذا أداها في أرض مغصوبة، حصل له الأول دون الثاني ولا بد من هذا التأويل في هذا الحديث، فإن العلماء متفقون على أنه لا يلزم من أتى العراف إعادة صلاة أربعين ليلة فوجب تأويله، هذا كلامه. وهو مبني على الملازمة بين الإجزاء وعدم الإعادة.

والصواب أن عدم الإعادة لا يستلزم الإجزاء، لكن الصلاة في الأرض المغصوبة في إجزائها نزاع، والمشهور من مذهب أحمد أنها لا تجزئ وتجب إعادتها.

---

(١) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٩٩

وفي الحديث النهي عن إتيان الكاهن ونحوه قال القرطبي: يجب على من قدر على ذلك من محتسب وغيره أن يقيم على من يتعاطى شيئا من ذلك من التعزيرات. وينكر عليهم أشد النكير وعلى من يجيء إليهم، ولا يغتر بصدقهم في بعض الأمور، ولا بكثرة من يجيء إليهم ممن ينسب إلى العلم، فإنهم غير راسخين في العلم، بل من الجهال بما في إتيانهم من المحذور.

[من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد]

قال: وعن أبي هريرة. عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم" ١. رواه أبو داود.

ش: هذا الحديث رواه أبو داود ولفظه: حدثنا موسى بن إسماعيل ثنا حماد. ح وحدثنا مسدد ثنا يحيى عن حماد بن سلمة عن حكيم الأثرم، عن أبي تميمة عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من أتى كاهنا قال موسى في حديثه: فصدقه بما يقول أو أتى امرأة، قال مسدد: امرأته حائضا، أو أتى امرأة. قال مسدد: يعني: امرأته في دبرها، فقد برئ مما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم"، ورواه

---

١ الترمذي: الطهارة (١٣٥) ، وأبو داود: الطب (٣٩٠٤) ، وابن ماجه: الطهارة وسننها (٦٣٩) ، وأحمد (٤٢٩/٢، ٤٧٦/٢) ، والدارمي: الطهارة (١١٣٦) .." (١)

"علقه على الشرط كما ثبت ذلك في الصحيح، ولا يلزم من صدق الشرطية صدق كل واحد بمفردها، قالوا: والراوي غلط.

قلت: لا يصح تغليطه مع إمكان حمله على الصحة، ورواية تعليقه بالشرط لا تدل على نفي رواية الجزم.

وقالت طائفة أخرى: الشؤم بهذه الثلاثة إنما يلحق من تشاءم بها فيكون شؤمها عليه، ومن توكل على الله ولم يتشاءم ولم يتطير لم تكن مشئومة عليه، قالوا: ويدل عليه حديث أنس: "الطيرة على من تطير". وقد يجعل الله سبحانه تطير العبد وتشاؤمه سببا لحلول المكروه، كما يجعل الثقة به والتوكل عليه، وإفراده بالخوف والرجاء من أعظم الأسباب التي يدفع بها الشر. وقال ابن القيم: إخباره صلى الله عليه وسلم بالشؤم في هذه الثلاثة، ليس فيه إثبات الطيرة التي نفاها الله وإنما غايته أن الله سبحانه قد يخلق أعيانا منها مشئومة على من قاربها وسكنها، وأعيانا مباركة لا يلحق من قاربها منها شؤم ولا شر. وهذا كما يعطي سبحانه الوالدين ولدا مباركا يريان الخير على وجهه، ويعطي غيرهما ولدا مشئوما يريان الشر على وجهه،

---

(١) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٣٤٨

وكذلك ما يعطاه العبد من ولاية أو غيرها. فكذلك الدار والمرأة والفرس. والله سبحانه خالق الخير والشر والسعود والنحوس فيخلق بعض هذه الأعيان سعودا مباركة، ويقضي بسعادة من قاربها وحصول اليمن والبركة له، ويخلق بعضها نحوسا يتنحس بها من قاربها، وكل ذلك بقضائه وقدره كما خلق سائر الأسباب وربطها بمسبباتها المتضادة والمختلفة، كما خلق المسك وغيره من الأرواح الطيبة، ولذذ بها من قاربها من الناس، وخلق ضدها وجعلها سببا لألم من قاربها من الناس، والفرق بين هذين النوعين مدرك بالحس فكذلك في الديار والنساء والخيل فهذا لون والطيرة الشركية لون. انتهى.

قلت: ولهذا يشرع لمن استفاد زوجة أو أمة أو دابة، أن يسأل الله من خيرها وخير ما جبلت عليه، ويستعيذ من شرها وشر ما جبلت عليه، وكذلك ينبغي لمن سكن دارا أن يفعل ذلك." (١)

"بالأصنام ونحن نتشفع بصالح العمل لأنه قال: ﴿ولا يشرك بعبادة ربه أحدا﴾ ١. فليس بعد هذا بيان، افتتح الآية بذكر براءة النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو أقرب الخلق إلى الله وسيلة، أي: براءته من الإلهية وختمها بقوله: أحدا.

واعلم رحمك الله أن هذه الآية لا ينتفع بها إلا من ميز بين توحيد الربوبية وبين توحيد الإلهية تمييزا تاما وعرف ما عليه غالب الناس إما طواغيت ينازعون الله في توحيد الربوبية الذي لم يصل إليه شرك المشركين، وإما مصدق لهم تابع لهم، وإما شاك لا يدري ما أنزل الله على رسوله، ولا يميز بين دين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين دين النصارى، ذكره المصنف.

وفيها أن أصل دين النبي صلى الله عليه وسلم الذي بعث به هو الإخلاص كما في هذه الآية وقوله: ﴿كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ألا تعبدوا إلا الله إنني لكم منه نذير وبشير﴾ ٢. وذلك هو دعوة الرسل من أولهم إلى آخرهم كما قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾ ٣. وذلك هو الحنيفية الإبراهيمية جعلنا الله من أهلها بمنه وكرمه.

قال: عن أبي هريرةرضي الله عنه مرفوعا قال الله تعالى: "أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا أشرك معي فيه غيري تركته وشركه" ٤ رواه مسلم.

ش: قوله: "أنا أغنى الشركاء عن الشرك" لما كان المرائي قاصدا بعمله الله تعالى وغيره، كان قد جعل الله تعالى شريكا، فإذا كان كذلك، فالله تعالى هو الغني على الإطلاق، والشركاء بل جميع الخلق فقراء إليه بكل اعتبار، فلا يليق بكرمه وغناه التام أن يقبل العمل الذي جعل له فيه شريك، فإن كماله تبارك وتعالى

---

(١) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٣٦٨

وكرمه وغناه يوجب أن لا يقبل ذلك ولا يلزم من اسم التفضيل إثبات غنى للشركاء، فقد تقع المفاضلة بين الشيئين وإن كان أحدهما لا فضل فيه كقوله تعالى: ﴿آلله خير أما يشركون﴾ ٥. وقوله تعالى: ﴿أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا﴾ ٦.

---

١ سورة الكهف آية: ١١٠.

٢ سورة هود آية: ١-٢.

٣ سورة الأنبياء آية: ٢٥.

٤ مسلم: الزهد والرقائق (٢٩٨٥) ، وابن ماجه: الزهد (٤٢٠٢) ، وأحمد (٣٠١/٢، ٤٣٥/٢) .

٥ سورة النمل آية: ٥٩.

٦ سورة الفرقان آية: ٢٤.." (١)

"[٥٦ باب ما جاء في كثرة الحلف]

وقول الله تعالى: ﴿واحفظوا أيمانكم﴾ ١.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "الحلف منفقة للسلعة، ممحقة للكسب" ٢. أخرجاه.

وعن سلمان: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "ثلاثة لا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: أشيمط زان، وعائل مستكبر، ورجل جعل الله بضاعته، ولا يشتري إلا بيمينه، ولا يبيع إلا بيمينه" ٣. رواه الطبراني بسند صحيح.

وفي الصحيح عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم. - قال عمران: فلا أدري: أذكر بعد قرنه مرتين أو ثلاثا؟ - ثم إن بعدكم قوم يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن" ٤.

وفيه عن ابن مسعود: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته" ٥.

وقال إبراهيم: كانوا يضربوننا على الشهادة والعهد ونحن صغار.

فيه مسائل:

---

(١) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٤٥٤

الأولى: الوصية بحفظ الأيمان.

الثانية: الإخبار بأن الحلف منفقة للسلعة، ممحقة للبركة.

الثالثة: الوعيد الشديد فيمن لا يبيع ولا يشتري إلا بيمينه.

الرابعة: التنبيه على أن الذنب يعظم مع قلة الداعي.

الخامسة: ذم الذين يحلفون ولا يستحلفون.

السادسة: ثناؤه صلى الله عليه وسلم على القرون الثلاثة أو الأربعة، وذكر ما يحدث.

السابعة: ذم الذين يشهدون ولا يستشهدون.

الثامنة: كون السلف يضربون الصغار على الشهادة والعهد.

قوله: "باب ما جاء في كثرة الحلف".

أي: من النهي عنه والوعيد. وقول الله تعالى: ﴿واحفظوا أيمانكم﴾ ٦.

قال ابن جرير: "لا تتركوها بغير تكفير". وذكر غيره من المفسرين عن ابن عباس يريد: لا تحلفوا. وقال آخرون: احفظوا أيمانكم عن الحنث فلا تحنثوا.

والمصنف أراد من الآية المعنى الذي ذكره ابن عباس؛ فإن القولين متلازمان، فيلزم من كثرة الحلف كثرة الحنث مع ما يدل عليه من الاستخفاف وعدم التعظيم لله، وغير ذلك مما ينافي كمال التوحيد الواجب أو عدمه.

قوله:"عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "الحلف منفقة للسلعة، ممحقة للبركة" ٧. أخرجاه. أي: البخاري ومسلم. وأخرجه أبو داود والنسائي.

والمعنى: أنه إذا حلف على سلعة أنه أعطي فيها كذا وكذا، أو أنه اشتراها بكذا وكذا، وقد يظنه المشتري صادقا فيما حلف عليه، فيأخذها بزيادة على قيمتها، والبائع كذاب، وحلف طمعا في الزيادة، فيكون قد عصى الله تعالى، فيعاقب بمحق البركة، فإذا ذهبت بركة كسبه دخل عليه من النقص أعظم من تلك الزيادة التي دخلت عليه بسبب حلفه، وربما ذهب ثمن تلك السلعة رأسا، وما عند الله لا ينال إلا بطاعته، وإن تزخرفت الدنيا للعاصي، فعاقبتها اضمحلال وذهاب وعقاب.

---

١ سورة المائدة آية: ٨٩.

٢ البخاري: البيوع (٢٠٨٧) ، ومسلم: المساقاة (١٦٠٦) ، والنسائي: البيوع (٤٤٦١) ، وأبو داود: البيوع

(٣٣٣٥) ، وأحمد (٢/٢٣٥، ٢/٢٤٢، ٢/٤١٣) .

٣ البخاري: المساقاة (٢٣٦٩) ، ومسلم: الإيمان (١٠٨) ، والترمذي: السير (١٥٩٥) ، والنسائي: البيوع (٤٤٦٢) ، وأبو داود: البيوع (٣٤٧٤) ، وابن ماجه: التجارات (٢٢٠٧) والجهاد (٢٨٧٠) ، وأحمد (٢/٢٥٣، ٢/٤٨٠) .

٤ البخاري: المناقب (٣٦٥٠) ، ومسلم: فضائل الصحابة (٢٥٣٥) ، والترمذي: الفتن (٢٢٢١، ٢٢٢٢) ، والنسائي: الأيمان والنذور (٣٨٠٩) ، وأبو داود: السنة (٤٦٥٧) ، وأحمد (٤/٤٢٦، ٤/٤٢٧، ٤/٤٣٦، ٤/٤٤٠) .

٥ البخاري: المناقب (٣٦٥١) ، ومسلم: فضائل الصحابة (٢٥٣٣) ، والترمذي: المناقب (٣٨٥٩) ، وابن ماجه: الأحكام (٢٣٦٢) ، وأحمد (١/٣٧٨، ١/٤١٧، ١/٤٣٤، ١/٤٣٨، ١/٤٤٢، ٤/٢٦٧، ٤/٢٧٦, ٤/٢٧٧) .

٦ سورة المائدة آية: ٨٩,

٧ البخاري: البيوع (2٠٨٧) ، ومسلم: المساقاة (١٦٠٦) ، والنسائي: البيوع (٤٤٦١) ، وأبو داود: البيوع (٣٣٣٥) ، وأحمد (٢/٢٣٥، ٢/٢٤٢، ٢/٤١٣) .." (١)

"وتأمل ما في هذه الأحاديث الصحيحة من تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم ربه بذكر صفات كماله على ما يليق بعظمته وجلاله وتصديقه اليهود فيما أخبروا به عن الله من الصفات التي تدل على عظمته، وتأمل ما فيها من إثبات علو الله تعالى على عرشه، ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم في شيء منها: إن ظاهرها غير مراد، أو أنها تدل على تشبيه صفات الله بصفات خلقه، فلو كان هذا حقا بلغه أمينه أمته، فإن الله أكمل به الدين، وأتم به النعمة فبلغ البلاغ المبين، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعهم إلى يوم الدين. وتلقى الصحابة رضي الله عنهم عن نبيهم صلى الله عليه وسلم ما وصف به ربه من صفات كماله ونعوت جلاله، فآمنوا به، وآمنوا بكتاب الله وما تضمنه من صفات ربهم جل وعلا، كما قال تعالى: ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ ١. وكذلك التابعون لهم بإحسان وتابعوهم، والأئمة من المحدثين والفقهاء كلهم وصف الله بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ولم يجحدوا شيئا من الصفات، ولا قال أحد منهم: إن ظاهرها غير مراد، ولا إنه يلزم من إثباتها التشبيه، بل أنكروا على من قال ذلك غاية الإنكار، فصنفوا في رد هذه الشبهات المصنفات الكبار المعروفة الموجودة

---

(١) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٦١٧

بأيدي أهل السنة والجماعة.

قال شيخ الإسلام أحمد بن تيمية رحمه الله تعالى: وهذا كتاب الله

من أوله إلى آخره وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلام الصحابة والتابعين، وكلام سائر الأئمة مملوءة كلها بما هو نص أو ظاهر أن الله تعالى فوق كل شيء، وأنه فوق العرش فوق السموات مستو على عرشه مثل قوله تعالى: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ ٢ وقوله تعالى: ﴿إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي﴾ ٣ وقوله تعالى: ﴿بل رفعه الله إليه﴾ ٤ وقوله تعالى: ﴿ذي المعارج تعرج الملائكة والروح إليه﴾ ٥ وقوله تعالى: ﴿يدبر الأمر من

---

١ سورة آل عمران آية: ٧.

٢ سورة فاطر آية: ١٠.

٣ سورة آل عمران آية: ٥٥.

٤ سورة النساء آية: ١٥٨.

٥ سورة المعارج آية: ٤-٣.." (١)

"عن مواضعه وتمسكوا بمتشابهه وتركوا محكمه، كما يفعله النصارى، وكما فعل هذا الضال: أخذ لفظ الاستغاثة - تنقسم لاستغاثة بالحي وبالميت، والاستغاثة بالحي تكون فيما يقدر عليه وما لا يقدر عليه - فجعل حكم ذلك كله واحدا، ولم يكفه حتى جعل سؤال الشخص من مسمى الاستغاثة أيضا، ولم يكفه ذلك حتى جعل الطالب إنما طلب من الله لا منه، فالمستغيث به مستغيث بالله، ثم جعل الاستغاثة بكل ميت من نبي وصالح جائزة، واحتج على هذه الدعوة العامة الكلية - التي أدخل فيها من الشرك والضلال ما لا يعلمه إلا ذو الجلال - بقضية خاصة جزئية كسؤال الناس للنبي صلى الله عليه وسلم في الدنيا والآخرة أن يدعو الله لهم وتوجههم إلى الله بدعائه وشفاعته، ومعلوم أن هذا الذي جاءت به السنة حق لا ريب فيه ولكن لا يلزم من ذلك ثبوت جميع تلك الدعاوي العامة وإبطال نقيضها، إذ الدعوى الكلية لا تثبت بدليل جزئي، لا سيما عند ؛لاختلاف والتباين، وهذا كمن يريد أن يثبت حل جميع أنواع الملاهي لكل أحد والتقرب بها إلى الله بكون جاريتين غنتا عند عائشة رضي الله عنها في بيت النبي صلى الله عليه وسلم في يوم عيد مع كون وجهه كان مصروفا إلى الحائط لا إليهما، أو يحتج على استماع كل قول بقوله

---

(١) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد سليمان بن عبد الله آل الشيخ ص/٦٤١

تعالى: ﴿فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ ولا يدري أن القول هنا هو القرآن كما في قوله تعالى: ﴿أفلم يدبروا القول﴾ الآية وإلا فمسلم لا يسوغ استماع كل قول، ونهى الله عز وجل عن الجلوس مع الخائضين في آياته، وخوضهم نوع من القول، قال تعالى: ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا﴾ الآية، وقال: ﴿وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم﴾ الآية، وقال تعالى: ﴿وإذا مروا باللغو مروا كراما﴾ وقال تعالى: ﴿وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم﴾ الآية، وهذا الضال يجوز عنده أن يستغاث بالرسول في كل ما يستغاث بالله على معنى أنه وسيلة من وسائل الله تعالى في طلب الغوث، وهذا عنده ثابت للصالحين، وهو ثابت عند هذا الضال بعد موته ثبوته في حياته لأنه عند الله في مزيد دائم لا ينقص جاهه، فدخل عليه الخطأ من وجوه: (منها) أنه جعل المتوسل به بعد موته في الدعاء مستغاثا به، وهذا لا يعرف." (١)

"وأما وصف الرب بالفوقية فقد صرحت الآيات الكريمات بذلك، وكذلك الأحاديث الثابتة المتواترة، وأجمعت عليه الأمم عربهم وعجمهم؛ لأن الله فطرهم على ذلك، إلا من شذ واجتالته الشياطين عن فطرته التي فطره الله عليها، وهذا كتاب الله –تعالى–، وسنة رسول الله –صلى الله عليه وسلم–.

وعامة كلام الصحابة والتابعين، ثم عامة كلام سائر الأمة مملوء بما هو؛ إما نص، وإما ظاهر، في أن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء، وأنه عال على كل شيء، وأنه فوق العرش، وأنه فوق السماء، مثل قوله: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ ١، ﴿إني متوفيك ورافعك إلي﴾ ٢ ﴿أأمنتم من في السماء﴾ ٣، ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ ٤، ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ ٥، ﴿ثم استوى على العرش﴾ ٦ في ستة مواضع، إلى أمثال ذلك مما لا يحصى إلا بكلفة.

يا سبحان الله! كيف لم يقل الرسول صلى الله عليه وسلم يوما من الدهر، ولا أحد من سلف الأمة: هذه الأحاديث والآيات لا تعتقدوا ما دلت عليه، لكن اعتقدوا الذي تقتضي مقاييسكم؛ فإنه الحق، وما خالفه فلا تعتقدوه وانفوه.

ولازم هذه المقالة أن يكون ترك الناس بلا رسالة خيرا لهم في أصل دينهم؛ لأن مردهم قبل الرسالة وبعدها واحد، وإنما الرسالة زادتهم شقاء وضلالا. ونحن لم نصف الله بالفوقية، وإنما هو –سبحانه– هو الذي وصف نفسه بذلك، فبطل قول المعترض، وكلامه صريح بأنه اتبع ما قاله الله ورسوله، وأن الله هو الذي وصف نفسه بذلك.

---

(١) الكلمات النافعة في المكفرات الواقعة عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص/٣٦٦

وأما قوله: "فقد فسرت كتاب الله". فهذا كذب وافتراء على المجيب، يعرفه كل منصف لبيب، وهذا المعترض لا يستحي من كثرة الكذب، نعوذ بالله من ارتكاب الهوى، والتعصب على الباطل، اللذين يصدان عن اتباع الحق وإرادته.

وقوله: "وأثبت لله صفة وهي الفوقية المستلزمة للتجسيم". كذب ظاهر؛ لأن إثبات الفوقية لا يلزم منه ذلك عند من قال به، والله –سبحانه وتعالى- أعلم من خلقه بما يجوز عليه وما يمتنع عليه، ولكن هذا شأن أهل البدع والضلال، يردون ما جاء

---

١ سورة فاطر آية: ١٠.

٢ سورة آل عمران آية: ٥٥.

٣ سورة الملك آية: ١٦.

٤ سورة المعارج آية: ٤.

٥ سورة النحل آية: ٥٠.

٦ سورة الأعراف آية: ٥٤.." (١)

"به الرسول –صلى الله عليه وسلم- من عند الله بهذه الأمور القبيحة، كما أن الجهمية أنكروا تكليم الله لموسى –عليه السلام- وغيره من خلقه، وزعموا أن القرآن مخلوق، قالوا: لأن الكلام إذا أطلق على ظاهره يلزم منه الجسم.

وكذلك أنكروا رؤية الله في الآخرة، وزعموا أن المرئيات لا تكون إلا جسما، ولهذا لما ظهرت الفتنة في إمارة المأمون العباسي، وامتحن العلماء بالضرب والحبس على أن يقولوا: "القرآن مخلوق، وأن الله لا يرى في الآخرة"، وجرى أمور عظيمة، وقتلوا بعض العلماء، وضربوا الإمام أحمد لما امتنع من القول بذلك. ولما ناظره برغوث تلميذ حسين النجار بأن الله لو كان متكلما لكان جسما، قال الإمام أحمد: لا أدري ما تقولون، ولكن أقول: ﴿الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد﴾ ١ فأجابهم الإمام أحمد بطريقة الأنبياء وأتباعهم، وهو الاعتصام بكتاب الله، وترك البدع والمقاييس التي لم يأت بها كتاب ولا سنة، والله –سبحانه وتعالى- أعلم.

---

(١) جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية (مطبوع ضمن الرسائل والمسائل النجدية، الجزء الرابع، القسم الأول) عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص/١٠٢

فصل الاحتجاج بالمرسل ورد دعوى تكفير الوهابية لمن خالفهم مطلقا

وأما قوله: (إن روايتك عن الأوزاعي مرسلة لم تذكر طريقها، ولا مخرجها، ولا من صححها، فكيف تكفر بها المسلمين؟) .

(فالجواب) أن يقال: هذا المعترض لا يعرف معنى المرسل عند أهل الحديث، ولا يميز بينه وبين المنقطع أو المعضل؛ لأن هذا لا يسمى مرسلا، وإنما المرسل ما أرسله التابعي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وسقط الصحابي، كما إذا روى سعيد بن المسيب أو الزهري أو الحسن أو مكحول وأمثالهم عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأما مثل هذا فلا يسمى مرسلا، وإنما يسمى معضلا أو منقطعا.

ويقال -أيضا-: استنادنا في هذه المسألة ليس إلى قول الأوزاعي خاصة، ولا إلى قول من هو أجل من الأوزاعي، وإنما استنادنا في هذه المسألة وأمثالها من صفات الله إلى نصوص الكتاب والسنة

---

١ سورة الإخلاص آية: ١.." (١)

"عند أنفسهم، ويوردون على ذلك شبهات من الكتاب والسنة.

وأما السلف وأهل السنة، ومن اتبعهم من أتباع الأئمة الأربعة من الأشعرية وغيرهم، فيثبتون أن الله قدر أفعال العباد وشاءها منهم، ولا يكون في ملكه إلا ما يريد، ويستدلون على ذلك بالآيات القرآنية الصريحة في أن الله خلق العباد وأعمالهم، كقوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ ١، وقوله: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ ٢، وقوله: ﴿من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا﴾ ٣.

وبالأحاديث الصحيحة الصريحة المتواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن الله قدر أعمال العباد، وأن كلا ميسر لما خلق له، كما قال تعالى: ﴿فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾ ٤.

(الوجه الثاني) أن يقال: هؤلاء الذين ذكرهم مع المعتزلة -كالحسن وابن سيرين ومكحول- كلهم قد صح عنهم الإيمان بالقدر وإثباته؛ موافقة لأهل السنة، وإن كان قد نسب إلى بعضهم موافقة المعتزلة، فليس كل ما ينسب إلى شخص يكون ثابتا عنه، فليس مجرد نسبة بعض الناس إليهم ذلك يكون صدقا؛ وذلك لأن المعتزلة إنما اشتهر أمرهم بعد موت الحسن البصري، لأنهم اعتزلوا أصحاب الحسن بعد موته فسموا المعتزلة

---

(١) جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية (مطبوع ضمن الرسائل والمسائل النجدية، الجزء الرابع، القسم الأول) عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص/١٠٣

لذلك، وهم الذين يسمون القدرية؛ لأنهم ينكرون أن يكون الله -تبارك وتعالى- قدر أفعال العباد وشاءها منهم.

وغلاتهم ينكرون أن يكون الله علم ذلك، ومن أنكر علم الله بذلك فقد كفر عند أئمة أهل السنة، ولهذا قال من قال من أئمة أهل السنة: ناظروا القدرية بالعلم، فإن أنكروه كفروا، وإن أقروا به خصموا.

(الثالث) : أن أهل السنة الذين حكينا مذهبهم في الصفات، وأنهم لا يتعرضون لها بتفسير ولا تأويل، بل يثبتونها صفات لله، ولا يلزم من إثباتهم الصفات لله أنهم يفسرونها أو يتأولونها. كما أنهم وغيرهم يثبتون لله ذاتا وفعلا وحياة وقدرة،

١ سورة الصافات آية: ٩٦.

٢ سورة القمر آية: ٤٩.

٣ سورة الكهف آية: ١٧.

٤ سورة الليل آية: ٥: ١٠.." (١)

"ولا يكيفونها، ولا يفسرونها، بل يثبتون ما أثبته لنفسه، ويسكتون عما سكت عنه، وينزهونه عن مشابهة المخلوقات، ومذهبهم وسط بين الغالي فيه والجافي عنه، فلا يتأولونها تأويل المبتدعة، ولا يشبهونها بصفات المخلوقين، وقد قال تعالى: ﴿فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ ١.

(الوجه الرابع) أن هذا المعترض جزم في كلامه بأن الحسن ومكحولا ومن ذكر معهم قد ذهبوا مذهب المعتزلة، وهذا كذب ظاهر عليهم، فإن كان مراده أن هؤلاء نسب إليهم القول بمذهب المعتزلة، فقد بينا أن مجرد نسبته إليهم لا يلزم منه صحة ذلك عنهم، والمنقول عنهم في ذلك -من موافقة أهل السنة والجماعة في إثبات القدر والإيمان به- هو الثابت عنهم.

وأنت تعلم أن كثيرا من الناس قد نقل عن علي رضي الله عنه وأهل البيت أشياء كثيرة، ونسبوا إليهم أقوالا قد برأهم الله منها، والرسول صلى الله عليه وسلم قد نسب إليه أقوال كثيرة، وأهل العلم يعرفون أنها مكذوبة عليه.

(١) جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية (مطبوع ضمن الرسائل والمسائل النجدية، الجزء الرابع، القسم الأول) عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص/١٠٧

ومن هؤلاء المذكورين من تكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه كوهب بن منبه، كما قال الحافظ أبو الحجاج المزي في تهذيبه، قال أحمد بن حنبل عن عبد الرزاق: سمعت أبي يقول: "حج عامة الفقهاء سنة مائة، وحج وهب بن منبه، فلما صلوا العشاء أتاه نفر فيهم عطاء والحسن بن أبي الحسن، وهم يريدون أن يذاكروه في باب من الحمد، فما زال فيه حتى طلع الفجر، فافترقوا ولم يسألوه عن شيء". قال أحمد: "وكان يتهم بشيء من القدر ورجع".

وقال حماد بن سلمة عن أبي سنان، قال: سمعت ابن منبه يقول: كنت أقول بالقدر، حتى قرأت بضعة وسبعين كتابا من كتب الأنبياء، في كلها: "من جعل إلى نفسه شيئا من المشيئة فقد كفر". فتركت قولي.

فتبين بما ذكرنا أن جزم هذا المعترض -بأن هؤلاء الأئمة المذكورين يقولون بمقالة المعتزلة، كذب ظاهر، وقول بلا دليل.

ـــــــــــــــــــ

١ سورة البقرة آية: ٢١٣.." (١)

"ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب﴾ ١.

جعلنا الله وسائر إخواننا ممن يقول هذه المقالة التي علمنا الله إياها، وأعاذنا من طريق المغضوب عليهم والضالين.

فأما المغضوب عليهم فيتركون الحق ولا يريدونه، مع معرفتهم به، وأما الضالون فالجهال الذين جهلوا الحق فلم يعرفوه، بل عملوا على جهل.

وذكر المفسرون أن المراد من المغضوب عليهم اليهود؛ لأنهم عرفوا الحق معرفة تامة وتركوا اتباعه، والمراد بالضالين النصارى؛ لأنهم عبدوا الله على جهل، وقد نزه الله نبيه عن هذين الوصفين، فقال تعالى: ﴿والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى﴾ ٢ وقد قال سفيان بن عيينة وغير واحد من السلف: "من فسد من علمائنا ففيه شبه من اليهود، ومن فسد من عبادنا ففيه شبه من النصارى".

(الوجه الثالث) أن يقال: قوله: بل قد روي التجسيم عن سيد المرسلين، كذب ظاهر، لأن السيوطي وغيره من أهل السنة ينفون عن الله مشابهة المخلوقات ومماثلة الأجسام المصنوعات. فإن قال: إن لازم كلامهم يقتضي التجسيم والتشبيه. قلنا هذا ممنوع عند أهل السنة، فإنهم يقولون: إن إثبات الصفات لله -تبارك

---

(١) جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية (مطبوع ضمن الرسائل والمسائل النجدية، الجزء الرابع، القسم الأول) عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص/١٠٨

وتعالى-، وإثبات رؤيته -تعالى- لا يقتضي ذلك ولا يلزم منه التجسيم، ولكن هذا شأن أهل البدع والضلال، يردون كتاب الله وسنة رسوله بهذه الخرافات الباطلة، والجهالات والضلالات الكاذبة الفاسدة.

(الوجه الرابع) أن يقال: القرآن مملوء من صفات الله -تبارك وتعالى- وأسمائه الحسنى، وقصص الأنبياء المتضمنة لإثبات الصفات والأفعال الاختيارية لله -تبارك وتعالى-، كالمجيء والمناداة والتكلم والقبض والبسط والغضب والرضى. أفيقول مسلم أو عاقل إن الله وصف نفسه بالتجسيم والتكييف؟! أو وصفه به رسله وأنبياؤه؟ فإذا قلتم: إن لازم تلك النصوص إثبات التجسيم والتكييف، فهذه النصوص

---

١ سورة آل عمران آية: ٧، ٨.

٢ سورة النجم آية: ١، ٢.." (١)

"فصل

وأما قوله: (فاركب السفينة، وادخل من باب حطة، حتى تدخل بنور قلبك، حقيقة عاقبة أمرك، وما حصلت عليه من التكفير للمسلمين بسبب الاستناد والركون إلى سلفك، والمتسمين بأهل السنة والجماعة، والحال أنهم قد نقضوا غزلك، فبينا أنت تأوي إلى كهفهم من أنهم لا يفسرون ولا يؤولون آيات الصفات، إذ جاؤوك بالمدلهمات من التجسيمات والتأويلات، ورووها عمن ركنت إلى إجماعهم، وهم التابعون الذين رووه لك عن الأوزاعي، فكنت كالساعي إلى مثعب موائلا من سل لراعد، وانظر -هداك الله- وتدبر، فإنك تخوض في بحر الغرق، وهو تكفير أهل الإسلام، ولم تأو إلى ركن شديد، ولم تركب سفينة نوح، فقد أردت أن تنزه ربك بما يلزم منه التجسيم، كما نبينه إذا جاء قومك بالقراقر، وهو صريح التجسيم والتكييف) .

(فالجواب) أن يقال: قد تقدم ما يبطل دعواك فيما ذكرت في هذا الكلام بما فيه كفاية، ولله الحمد والمنة.

وهذا الكلام فيه أنواع من الكذب والزور والبهتان، يتضح لكل من له أدنى بصيرة من علم وإيمان:

(منها) : قوله: "وما حصلت عليه من تكفير المسلمين"، فأين في كلام المجيب أنه صرح بتكفير المسلمين؟!

(الثاني) : قوله: "والحال أنهم قد نقضوا غزلك"، فأين فيما ذكرت عنهم أيها الجاهل في النقض على المجيب؟ وقد بينا أن كلامهم موافق لما ذكره المجيب لا مخالف له، وإنما فيه النقض عليك وعلى سلفك

---

(١) جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية (مطبوع ضمن الرسائل والمسائل النجدية، الجزء الرابع، القسم الأول) عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص/١١٣

من المعتزلة والجهمية الذين ينفون صفات الله ويعطلونها عن حقائقها.

(الثالث) : قوله: "فبينا أنت تأوي إلى كهفهم من أنهم لا يفسرون ولا يؤولون آيات الصفات، إذ جاؤوك بالمدلهمات من التجسيمات والتأويلات". وهذا -أيضا- من أظهر." (١)

"الكذب والفجور عليهم؛ لأن جميع ما ذكره عنهم لا يدل على التجسيم ولا التأويل الباطل بوجه من الوجوه، وإنما يدل على أنهم يصفون الله بأسمائه الحسنى وصفاته العلى، وهم قد صرحوا بذلك، وتحملوا إثمه عنك وعن سلفك؛ طاعة لربهم ومعبودهم ونبيهم صلى الله عليه وسلم كما قال القائل:

وعيرها الواشون أني أحبها ... وتلك شكاة ظاهر عنك عارها

ويقال لهذا وأشباهه من أهل البدع والضلال: أأنتم أعلم أم الله؟

(الرابع) : قوله: "فإنك تخوض في بحر الغرق، وهو تكفير أهل الإسلام". فيقال: أين في كلام المجيب أنه كفر أحدا من المسلمين بتأويل آيات الصفات وأحاديثها؟ أما تستحي من كثرة الكذب وترداده في السطر الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة من كلامك؟ أما عندكم رجل رشيد ينصح هذا الجاهل، ويستر عورته إذا كشفها؟

(الخامس) : قوله: "ولم تأو إلى ركن شديد، ولا ركبت سفينة نوح". وهذا أيضا من الكذب والزور والبهتان؛ لأن المجيب قد أوى إلى ركن شديد، وركب سفينة نوح التي من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق، وقد احتج في كلامه بكتاب الله وسنة رسوله، وبما أجمع عليه السلف الصالح من صدر هذه الأمة.

(السادس) قوله: "وقد أردت أن تنزه ربك بما يلزم منه التجسيم". كذب ظاهر؛ لأنا قد بينا أن ما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله حق وصدق وصواب، ولازم الحق حق بلا ريب، ولا نسلم أن ذلك يلزم منه التجسيم، بل جميع أهل السنة المثبتة للصفات ينازعون في ذلك، ويقولون لمن قال لهم ذلك: لا يلزم منه التجسيم كما لا يلزم من إثبات الذات لله تعالى، والحياة، والقدرة، والإرادة، والكلام، تجسيم وتكييف عند المنازع.

---

(١) جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية (مطبوع ضمن الرسائل والمسائل النجدية، الجزء الرابع، القسم الأول) عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص/١١٧

ومعلوم أن المخلوق له ذات، ويوصف بالحياة والقدرة والإرادة والكلام، ومع هذا لا يلزم من إثبات ذلك لله -تبارك وتعالى- إثبات التجسيم والتكييف، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.." (١)

"ومعلوم أن هذه الصفات في حق المخلوق إما جواهر وإما أعراض، وأما في حقه -تبارك وتعالى- فلا يعلمها إلا هو، بلا تفسير ولا تكييف.

(السابع) قوله: "إذ جاء قومك بالقراقر". وهو صريح التكييف والتجسيم؛ لأن ما ذكره عن أهل السنة ليس فيه تصريح بالتجسيم، وإنما يقول المخالف: إنه يلزم منه ذلك، وقد تقرر عند علماء الأصول وغيرهم أن: "لازم المذهب ليس بمذهب"، وهو نفسه ذكر أن ذلك يلزم منه التجسيم، ومنازعه يقول: لا يسلم له ذلك. ثم في آخر كلامه، في موضع واحد يقول: "وهو صريح التجسيم"، وليس فيما ذكره عن المجيب ولا عن سلفه من أهل السنة ما هو صريح في ذلك، والصريح في ذلك أن يقول القائل: أن لله جسما كما يقوله بعض أئمة الرافضة، كهشام بن الحكم وغيره من أهل الكوفة، كما يذكر ذلك عنهم أهل المقالات.

فاتق الله أيها الرجل، واحذر أن تكون من الذين يفترون الكذب، وقد قال تعالى: ﴿إنما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون﴾ ١.

فصل في إبطال زعم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفسر الصفات

وأما قوله -جوابا عن كلام المجيب-: "وهو ما درج عليه رسول الله -صلى الله عليه وسلم". فنقول: (هات لنا حديثا واحدا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعي الدلالة، متواتر المتن، أو متلقى بالقبول عند الأمة، بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم منع من تفسير آيات الصفات وتأويلها؛ حتى يكون حجة لك على من خالفك في تكفيرك له. وأما أنه -صلى الله عليه وسلم- لم يتعرض للتفسير والتأويل فإنه لا يكفيك في تكفير المسلمين، مع أنا قد ذكرنا لك أن قومك قد رووا عنه صلى الله عليه وسلم التفسير والتأويل والتجسيم، فاختر لنفسك ما يحلو، ولا حول ولا قوة إلا بالله) .

(فالجواب) من وجوه:

(أحدها) أن يقال: أن المجيب قد ذكر من الأدلة القاطعة من الكتاب والسنة أن الله وصف نفسه بالاستواء واليدين والمجيء والرضى والسخط

---

(١) جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية (مطبوع ضمن الرسائل والمسائل النجدية، الجزء الرابع، القسم الأول) عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص/١١٨

١ سورة النحل آية: ١٠٥.." (١)

"كان وجود الكتاب والسنة ضررا محضا في أصل الدين، فإن حقيقة الأمر على ما يقوله هؤلاء: إنكم –معاشر العباد- لا تطلبوا معرفة الله ولا ما يستحقه من الصفات نفيا وإثباتا، لا من الكتاب ولا من السنة، ولا من طريق سلف الأمة، ولكن انظروا أنتم فما وجدتموه مستحقا له من الصفات فصفوه به، سواء كان موجودا في الكتاب والسنة أو لم يكن، وما لم تجدوه مستحقا له في عقولكم فلا تصفوه به، وإليه عند التنازع فارجعوا؛ فإنه الحق الذي تعبدتكم به.

وما كان مذكورا في الكتاب والسنة مما يخالف قياسكم هذا فاجتهدوا في تخريجه على شواذ اللغة، ووحشي الألفاظ، وغرائب الكلام، أو اسكتوا عنه مفوضين علمه إلى الله، مع نفي دلالته على شيء من الصفات. هذا حقيقة الأمر على رأي هؤلاء، وهو لازم لهم لزوما لا محيد عنه.

ومضمونه أن كتاب الله لا يهتدى به في معرفة الله، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم معزول عن التعليم والإخبار بصفات من أرسله، وما أشبه حال هؤلاء بالذين قال الله فيهم: ﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا﴾ ١ إلى قوله: ﴿إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا﴾ ٢.

فإن الرد إلى الله هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول هو إلى سنته بعد وفاته، فإن هؤلاء إذا دعوا إلى ذلك أعرضوا، ورأيتهم يصدون عنه صدودا، ويقولون: يلزم منه كذا، وما قصدنا إلا إحسانا وتوفيقا بين هذه الطريقة التي سلكناها وبين الدلائل النقلية.

ثم عامة هذه الشبهات –التي يسمونها دلائل- إنما قلدوا فيها طاغوتا من طواغيت المشركين والصابئين، أو بعض ورثته الذين أمروا أن يكفروا به، وقد قال تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في

(١) جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية (مطبوع ضمن الرسائل والمسائل النجدية، الجزء الرابع، القسم الأول) عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص/١١٩

١ سورة النساء آية: ٦٠، ٦١.

٢ سورة النساء آية: ٦٢.." (١)

"فصل

وأما قوله: (إن المراد بقوله تعالى: ﴿إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ ١ أي: أرادوا الاقتتال، وأنها كقوله تعالى: ﴿من يرتد منكم عن دينه﴾ ٢، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم "من بدل دينه فاقتلوه" ٣ إلى آخر كلامه) .

(فالجواب) : أن يقال: هذا لو عارضناه بكلام أهل التفسير من أهل السنة والجماعة، أو بما رووه من الأحاديث لم يقبل ذلك، فالواجب معارضته بما لا يقدر على إنكاره، وهو ما اتفقنا نحن وهم عليه، وهو أن الحسن بن علي -رضي الله عنهما- انخلع من الخلافة لمعاوية مع حضور أهل البيت وجمهور المسلمين معه، أفتقول: إن الحسن لا يفهم كلام الله ولا كلام رسوله صلى الله عليه وسلم، وإنما عرفته أنت وشيعتك؟ فيلزم من كلامك أن الحسن ومن معه هم الذين سلطوا الكفار والفساق على فساد الدين، والكفر برب العالمين.

(وجواب ثان) : وهو أنه تواتر عن علي رضي الله عنه أنه لما قتل أهل الجمل، لم يفعل فيهم كفعله في الكفار المرتدين من السبي، وأخذ الأموال، والإجهاز على الجريح كما احتج بهذه الحجة على الخوارج حبر الأمة، وترجمان القرآن ابن عباس -رضي الله عنهما-.

(وجواب ثالث) : وهو أن يقال: الآية نفسها مصرحة بنقيض ما فسرها به هذا المعترض؛ لأن الله -تبارك وتعالى- قال في أولها: "اقتتلوا" وهذا فعل ماض بإجماع النحويين، ثم قال: ﴿فإن بغت إحداهما على الأخرى﴾ ٤ أي: بعد الاقتتال والإصلاح، ثم قال: ﴿فإن فاءت﴾ ٥ أي: رجعت عن البغي ﴿فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ ٦ ثم قال: ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين

---

١ سورة الحجرات آية: ٩.

٢ سورة المائدة آية: ٥٤.

٣ البخاري: الجهاد والسير (٣٠١٧) ، والترمذي: الحدود (١٤٥٨) ، والنسائي: تحريم الدم (٤٠٥٩

---

(١) جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية (مطبوع ضمن الرسائل والمسائل النجدية، الجزء الرابع، القسم الأول) عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص/١٤٧

٤٠٦٠، ٤٠٦١، ٤٠٦٢، ٤٠٦٤، ٤٠٦٥) ، وأبو داود: الحدود (٤٣٥١) ، وابن ماجه: الحدود (٢٥٣٥) ، وأحمد (٢١٧/١، ٢٨٢/١، ٣٢٢/1) .

٤ سورة الحجرات آية: ٩.

٥ سورة الحجرات آية: ٩.

٦ سورة الحجرات آية: ٩.." (١)

"قال ابن كثير: "إن عنى وهب ما بأيديهم من ذلك، فلا شك أنه قد دخلها التبديل، والتحريف، والزيادة، والنقص، وأما تعريب ذلك المشاهد بالعربية ففيه خطأ كبير، وزيادات كثيرة، ووهم فاحش، وفهم كثير منهم، بل أكثرهم بل جميعهم فاسد، وأما إن عنى كتب الله التي هي كتبه عنده فتلك -كما قال- محفوظة لم يدخلها شيء". انتهى.

قلت: لا يخفى أن كلام وهب لا ينفي وقوع الزيادة فيها، كما لا ينفي التفسير في التراجم باللغات التي نقلت إليها، وإنما يدل على عدم تغيير ألفاظها الأصلية التي بها نزلت. والله أعلم.

إذا عرفت ذلك فلا يلزم من وقوع التغيير في بعض ألفاظ نصوص الإنجيل قبل ظهور نبينا -صلى الله عليه وسلم- أن يكون المغير قد علم ما يكون منه؛ إذ يمكن أن يقع ذلك جهلا ممن أبرز هذه الكتب إلى النصارى، فإنه كما علمنا يقينا أنهم زادوا فيها، فلا يستبعد أن يكونوا نقصوا منها، وإن لم يكن ذلك منهم عن تعمد؛ حيث غلب عليهم الجهل والضلال، وعدم التمييز بين الصحيح والكذب، وأما بعد مبعث نبينا -صلى الله عليه وسلم- فالتغيير ممكن أيضا؛ حيث إن أمة الضلال قد بنوا دينهم على ما تهوى أنفسهم.." (٢)

"والمقصود أن نصبه الترجيح بين محمد والمسيح -عليهما الصلاة والسلام- وشريعتيهما دليل على اعترافه بفضل محمد -صلى الله عليه وسلم- وشريعته، وهذا يلزم منه أن محمدا حق، ودينه حق، وإلا فأين النسبة بين الحق والباطل، والصدق والكذب؟ !.

فهذا الطريق في الترجيح إنما يتوجه مع الاعتراف بحقية كل من الشريعتين، كأن يرجح المسلمون ما هو الحق من أفضلية محمد -صلى الله عليه وسلم- على من سواه من الرسل، وشريعته على ما عداها من

---

(١) جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية (مطبوع ضمن الرسائل والمسائل النجدية، الجزء الرابع، القسم الأول) عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص/٢٠٨

(٢) منحة القريب المجيب في الرد على عباد الصليب عبد العزيز بن حمد آل معمر ٢٥١/١

شرائع الأنبياء، مع الإيمان بأن كلا منهما من عند الله، وأن الله -تعالى- هو الذي فضل من شاء بما شاء، ورفع بعض الرسل فوق بعض درجات.

ولكنه لما كانت شريعة محمد -صلى الله عليه وسلم- شريعة باهرة، وفضائلها ظاهرة، لم يمكن الخصوم إلا الاعتراف بفضلها، وفضل من جاء بها، لما بهرهم من أنوار النبوة، وبهتهم من عظمة نواميس هذه الشريعة الكاملة التي اختارها الله لخيرته من خلقه ولأمته -خير أمة أخرجت للناس-، وجعلها حجة باقية إلى قيام الساعة، لا يتطرق إليها النسخ، ولا يعتريها التبديل والتغيير الذي وقع في الشرائع قبلها، فلا تجتمع هذه الأمة على ضلالة، بل لا تزال فيها طائفة على الحق ظاهرين لا يضرهم من خذلهم، ولا من خالفهم، حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك.." (١)

"ففي هذه الآية أربع حجج تدل على استحالة نسبة الولد إليه، ومنافاتها كماله المقدس.

الحجة الأولى:

ما تضمنه قوله: ﴿بديع السماوات والأرض﴾ ، وتقدم تقريرها قريبا.

الثانية:

قوله: ﴿ولم تكن له صاحبة﴾ ، والمعنى أنه يلزم من نسبة الولد إليه نسبة الصاحبة إليه -أيضا-، وهو محال؛ فنسبة الولد كذلك.

ووجه التلازم ظاهر؛ لأن الولد إنما يتولد من أصلين: فاعل، ومحل قابل، يتصلان اتصالا خاصا، فينفصل عن أحدهما جزء في الآخر يكون منه الولد. والله -تعالى- ليس له صاحبة، فكيف يكون له ولد؟

قال ابن القيم: ولذلك لما فهم عوام النصارى أن الابن يستلزم الصاحبة لم يستنكفوا من دعوى كون مريم إلها، وأنها والدة الإله عيسى، فيقول عوامهم: يا والدة الإله، اغفري لي، ويصرح بعضهم بأنها زوجة الرب. ولا ريب أن القول بالإيلاد يستلزم ذلك إثبات إيلاد لا يعقل، ولا يتوهم محال.

فخواص النصارى في حيرة وضلال، وعوامهم لا يستنكفون أن يقولوا بالزوجة والإيلاد، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا.." (٢)

"وأما ما عداه فإنه ممكن الوجود لذاته، حدث بتخليق الحي القيوم وإيجاده وتكوينه، وما كان محدثا مخلوقا لا يكون إلها.

---

(١) منحة القريب المجيب في الرد على عباد الصليب عبد العزيز بن حمد آل معمر ٣٠٣/١

(٢) منحة القريب المجيب في الرد على عباد الصليب عبد العزيز بن حمد آل معمر ٣٦٦/١

وأيضا فنسبة الولد إليه تنافي كمال حياته وقيوميته، وذلك لأن الولد جزء الوالد، وفرع عنه، والولد حادث بعد أن لم يكن، لأنه -بالضرورة- لا بد أن يكون مسبوقا بالأب، فيلزم من ذلك حدوث الأب -أيضا- بالضرورة، للارتباط الذي بين الأب والابن من المشابهة، وهذا هو التعطيل الصرف، فثبت أن دعوى الولد لله تنافي ربوبيته للعالمين.

وأيضا لما ثبت أن الإله يجب أن يكون حيا قيوما، وثبت أن عيسى لم يكن حيا قيوما، لأنه ولد، وكان يأكل، ويشرب، ويحدث، والنصارى زعموا أنه قتل وصلب، وما قدر على الدفع عن نفسه، فثبت أنه ما كان حيا قيوما، وذلك يقتضي القطع والجزم بأنه ما كان إلها.

فهذه الكلمة، وهي قوله -تعالى-: ﴿الحي القيوم﴾ جامعة لجميع وجوه الدلائل على بطلان قول النصارى بالتثليث.

وأما الأصل الثاني: وهو إثبات النبوة، فقد ذكر الله -تعالى- تقريره هاهنا في غاية الحسن ونهاية الجودة، وذلك أنه قال: ﴿أنزل عليك الكتاب﴾ ، وهذا يجري مجرى الدعوى، ثم إنه -تعالى- أتبع ذلك بأدلة تدل على صحتها.." (١)

"التثليث بقوله: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ أتبع ذلك بإبطال شبههم.

فالشبهة الأولى - تتعلق بالعلم:

وهو أن المسيح -عليه السلام- كان يخبر بالغيوب، قالوا: فوجب أن يكون إلها، فأجاب الله -تعالى- عنه بقوله: ﴿إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء﴾ .

وتقرير الجواب أنه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات أن يكون إلها، لأن ذلك إنما كان بوحي من الله إليه وإطلاعه على ذلك دلالة على نبوته، لكن عدم إحاطته ببعض المغيبات دليل قاطع على أنه ليس بإله، لأن الإله هو الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء.

فإن الإله هو الذي يكون خالقا، والخالق لا بد أن يكون عالما بمخلوقه، وما ذاك إلا الله وحده، كما قال -تعالى-: ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ .

ومن المعلوم -بالضرورة- أن عيسى ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات، كيف والنصارى يزعمون أنه أظهر الجزع من الموت، فلو كان عالما بالغيب كله لعلم أن القوم يريدون أخذه وقتله، وأنه يتأذى بذلك،

---

(١) منحة القريب المجيب في الرد على عباد الصليب عبد العزيز بن حمد آل معمر ٣٨٠/١

ويتألم، وكان يفر منهم قبل وصولهم، فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر أنه ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات.." (١)

"عليهما السلام – شرحا جليا متضمنا لأنواع من الأدلة على بطلان قول النصارى بما لا يتسع هذا المختصر لشرحه إلى أن قال –تعالى-: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ ، وفي هذه الآية إبطال شبهة النصارى في قولهم: لما لم يكن له أب من البشر وجب أن يكون أبوه هو الله –تعالى –.

فبين –تعالى– أنه خلق آدم من تراب، ولم يكن له أب ولا أم، ولم يلزم من ذلك أن يكون ابنا لله، فكذا القول في عيسى.

وأيضا فلما جاز أن يخلق الله آدم من التراب فلم لا يجوز أن يخلق عيسى من دم مريم؟ بل هذا أقرب إلى العقل، فإن تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم المرأة أقرب من تولده من التراب اليابس.

ولكن الرب – جل جلاله – أراد أن يظهر قدرته لخلقه في تنويع التخليق، فيعلموا أن الله على كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علما.

وبعد أن بين –تعالى– أنواع الأدلة القاطعة في صدر السورة، وأجاب عن شبه النصارى على أكمل الوجوه وأحسنها، وكان من أنصف وطلب الحق علم أن البيان قد بلغ الغاية القصوى لا جرم، قال –تعالى– بعد ذلك –: ﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين﴾ .." (٢)

"تشركوا به شيئا﴾ ١٢﴾ الآيات المحكمات إلى قوله تعالى: ﴿ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾ ٣.

وفيها عشر مسائل:

الأولى: أن لا تشركوا به شيئا، والمعنى: تحريم الشرك بالله تعالى، فيلزم من ذلك وجوب الإخلاص لله تعالى في العبادة؛ لأنه أخرجه من العدم إلى الوجود بعد أن لم يكن شيئا.

الثانية: قوله: ﴿وبالوالدين إحسانا﴾ ٤ قيل: لما كانت نعمة الوالدين تالية لنعمة الله تعالى في التربية قرن ذلك الأمر بعبادة الله تعالى والنهي عن الشرك، وقد فرع على هذا فروع:

منها: وجوب نفقتهما مع الإعسار ولو كانا كافرين، ومثل هذا قوله في سورة لقمان عليه السلام ﴿وصاحبهما

(١) منحة القريب المجيب في الرد على عباد الصليب عبد العزيز بن حمد آل معمر ٣٨٤/١

(٢) منحة القريب المجيب في الرد على عباد الصليب عبد العزيز بن حمد آل معمر ٣٩١/١

في الدنيا معروفا﴾ ٥.

ومنها: أن يعف أباه بتزويج حرة.

ومنها: أن لا يحج ولا يجاهد إلا بإذنهما، بخلاف طلب العلم فإنه يجوز الخروج له٦.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم من إملاق﴾ ٧ وهذا خرج

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.

(٢) اقتصر في جميع النسخ على هذا القدر من ال، الآية، ثم قال بعدها: الآيات المحكمات إلى قوله: ﴿ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾ ثم شرحها، وفي ((المؤلفات)) تمم ذكر ال، الآيةإلى قوله: ﴿لعلكم تتقون﴾ .

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٥٣.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٥٣.

(٥) سورة لقمان، الآية: ١٥.

(٦) قال ابن حجر -رحمه الله تعالى- في ((فتح الباري)) (٦/ ١٤١) في شرح قوله صلى الله عليه وسلم: ((ففيها فجاهد)) : (واستدل به على تحريم السفر بغير إذن لأن الجهاد إذا منع مع فضيلته فالسفر المباح أولى، نعم إن كان سفره لتعلم فرض عين حيث يتعين السفر طريقا إليه فلا منع، وإن كان فرض كف، الآية ففيه خلاف) .

(٧) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.." (١)

"من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير

قولهم واعتقادهم أن ذلك الدين شر، ومعلوم أن الأمر ليس كذلك، فقيل لهم: هب أن الأمر كذلك١ لكن ﴿من لعنه الله وغضب عليه﴾ ومسخ صورته شر من ذلك، ومعنى لعنه الله: أبعده وطرده من رحمته،٢ وغضب عليه، يعني: وانتقم منه لأن الغضب إرادة الانتقام من العصاة٣ ﴿وجعل منهم القردة والخنازير﴾ يعني: من اليهود من لعنه الله وغضب عليه، ومنهم من جعله قردة وخنازير، قال ابن عباس -رضي الله عنهما-: إن المسخين كلاهما في أصحاب السبت شبانهم مسخوا قردة، ومشايخهم مسخوا خنازير،٤

---

(١) تحقيق التجريد في شرح كتاب التوحيد عبد الهادي البكري ٣١/١

وقيل: إن مسخ القردة كان في أصحاب السبت من اليهود، ومسخ الخنازير من الذين كفروا بعد نزول المائدة في زمن عيسى عليه السلام٥ ولما نزلت هذه الآية عير المسلمون اليهود، وقالوا: يا إخوان

---

١ سقط قوله: (فقيل لهم: هب أن الأمر كذلك) من"ر".

٢ انظر:"تفسير ابن كثير": (٢/ ٧٦) ، و"تفسير الألوسي": (٦/ ١٧٥) .

٣ تفسير صفة الغضب بإرادة الانتقام خطأ من المؤلف فقد اتبع فيه قول بعض المفسرين الذين نهجوا نهج الأشاعرة، ففسروا الصفات إما بصفات أخرى، أو بلوازمها، وهو هنا من النوع الأول حيث فسر الغضب بالإرادة للانتقام. فالغضب من صفات الأفعال التي تتعلق بالمشيئة وهي ثابتة بالكتاب والسنة وإجماع السلف. ولا يلزم من إطلاقها على الله أن يشابه المخلوقين فيها، فلا مناسبة ولا مقارنة بين صفات الخالق وصفات المخلوقين.

٤"تفسير البغوي": (٢/ ٤٩) ، و"تفسير الرازي": (١٢/ ٣٦) ، و"تفسير ابن الجوزي": (٢/ ٣٨٧) ، و"تفسير الألوسي": (٦/ ١٧٥) .

٥"تفسير البغوي": (٢/ ٤٩) ،"تفسير ابن الجوزي": (٢/ ٣٨٧) .." [(١)]

"المحفوظ كل شيء ثم خلق السموات والأرض" ١.

فهذا الحديث شاهد للمفسرين في تفسيرهم الكتاب في الآيات باللوح المحفوظ، وأن كل شيء مكتوب فيه وأنه أم الكتاب. والمراد بيان كذب هذا وبيان تناقضه وهو لا يشعر بذلك بل هو خابط خبط عشواء، وثبت في صحيح البخاري عن ابن عمر –رضي الله عنهما– قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مفاتح الغيب خمس لا يعلمها إلا الله لا يعلم أحد ما تغيض الأرحام إلا الله، ولا يعلم ما في غد إلا الله، ولا يعلم متى ياتي المطر أحد إلا الله، ولا تدري نفس بأي أرض تموت، ولا يعلم ٢ متى تقوم الساعة أحد إلا الله" ٣. وتقدم حديث أبي هريرة، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "في خمس لا يعلمهن إلا الله" ٤. أفيظن مسلم أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدثون الأمة بهذه الأحاديث المصرحة بتفرد الله سبحانه بعلم هذه الأمور المذكورة في هذه الأحاديث، وأن عندهم ما يخالف ذلك فيكتمونه فيحصل التلبيس على الناس في هذا الباب، فيلزم من ذلك اعتقاد الباطل حقا والحق باطلا، والصواب خطأ والخطأ صوابا، صانهم الله عن ذلك.

---

(١) تحقيق التجريد في شرح كتاب التوحيد عبد الهادي البكري ٢/٢٥٣

أم يظن مسلم أنه خفي على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين ما ادعاه هؤلاء الضلال وعلموه هم، هذا من أبطل الباطل، ويزيد ذلك وضوحا ما ثبت في الصحيحين عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: ﴿من زعم أن محمدا يخبر بما في غد فقد أعظم الفرية على الله، ثم قرأت: "وما تدري نفس ماذا تكسب

---

١ أخرجه البخاري، كتاب التوحيد، باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم، حديث رقم ٧٤١٨ وفيه "كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكر كل شيء "هذا نص البخاري، وأما لفظ المؤلف فقد أخرجه الإمام أحمد في المسند "٤ / ٥٧٨".

٢ في "أ"يدري "وفي "ب " "لا يعلم أحد متى".

٣ تقدم تخريجه ص ٣١.

٤ تقدم تخريجه ص ٣٤.." (١)

"وقوله: إن الله نسب إخراج الكفار من النور إلى الظلمات إلى الطاغوت وهي الأصنام.

فأخطأ في قوله إن المراد بالطاغوت هنا الأصنام، وأكثر المفسرين يقولون المراد بالطاغوت هنا الشياطين، وقيل المراد كعب بن الأشرف وأشباهه من علماء اليهود، ولم نر من فسر الطاغوت هنا بالأصنام، ولهذا قال: ﴿يخرجونهم﴾ فأتى بضمير العقلاء.

فلو ذهبنا نتتبع خطأه وتخبيطه في نحو ذلك لطال الكلام.

وذكر قول الشاعر: منع البقاء تقلب الشمس. وقولهم: أنبت الربيع البقل.

ومن استدل بنحو ذلك على جواز الاستغاثة بالنبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الأموات والغائبين بطلب الحاجات منهم، ثم طلب الإنقاذ من عذاب يوم القيامة وشدائده فقد أتى بما ينكره العامي السليم الفطرة ولكن الهوي يعمي ويصم.

ونحن لا ننكر إضافة الأشياء إلى أسبابها ولكن الله سبحانه هو خالق الأسباب والمسببات ولا يلزم من ذلك أن نعتمد على الأسباب فضلا عن أن نسألها ونرغب إليها وهي

مخلوقة، بل يتعين على العباد أن يعتمدوا على خالق الأسباب ويرغبوا إليه ويستعينوا به ويعبدوه وحده ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ .

---

(١) تأسيس التقديس في كشف تلبيس داود بن جرجيس عبد الله أبا بطين ص/٣٨

وقال شيخ الإسلام تقي الدين في أثناء كلام له: إن إثبات المخلوقات أسبابا لا يقدح في توحيد الربوبية، ولا يمنع أن يكون الله خالق كل شيء ولا يوجب أن يدعى المخلوق دعاء عبادة أو دعاء استعانة. انتهى، وقد تقدم.

وهذا المبطل يقول إذا كان الله قد جعل النبي سببا للإنقاذ من النار من أراد الله هدايته جاز أن يطلب الإنقاذ من النار منه صلى الله عليه وسلم فطرد هذا الأصل الباطل أن يجوز ذلك في جميع الأسباب، وقد قال الله تعالى: ﴿الله الذي يرسل." (١)

"بل يلزم من ذلك تخطئة جميع الصحابة في قتالهم بني حنيفة (١) ، وتخطئة علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قتال الخوارج (٢) . بل لازم ذلك رد النصوص، بل رد نصوص القرآن كما قدمنا، ورد نصوص رسول الله صلى الله عليه وسلم التي لا تحصى.

ويلزم صاحب هذه المقالة الفاسدة أنه لا يجوز قتال اليهود؛ لأنهم يقولون لا إله إلا الله.

فتبين بما قررناه أن صاحب هذا القول مخالف للكتاب والسنة والإجماع. ونذكر بعض ما أطلعنا عليه من كلام فقهاء المذاهب:

قال الشيخ علي الأجهوري المالكي: من ترك فرضا أخره لبقاء ركعة بسجدتيها من غير الضرورة (٣) ، قتل بالسيف حدا على المشهور. وقال ابن حبيب وجماعة ظاهر (٤) المذهب كفره (٥) واختاره ابن عبد السلام. وقال: في فضل الأذان معنيان: (أحدهما) إظهار الشعائر والتعريف بأن الدار دار إسلام، وهو فرض كفاية يقاتل أهل القرية حتى يفعلوه إن عجز عن قهرهم على أقامته إلا بقتال. (الثاني) الدعاء إلى الصلاة والإعلام بوقتها.

وقال الأبي في شرح مسلم: والمشهور أن الأذان فرض كفاية على أهل

=بمحضر من الصحابة ولم ينكره أحد عليه ... وقال الحافظ عبد الحق الأشبيلي في كتابه الصلاة: ذهب جملة من الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم إلى تكفير تارك الصلاة متعمدا لتركها حتى يخرج وقتها ... الخ. ا. هـ.

(١) انظر تفصيل الوقعة في البداية والنهاية لابن كثير٦/٣٦٤.

(٢) انظر تفصيل الكلام على واقعة علي رضي الله عنه مع الخوارج في البداية والنهاية لابن كثير٧/٣١١.

---

(١) تأسيس التقديس في كشف تلبيس داود بن جرجيس عبد الله أبا بطين ص/٦٠

(٣) ليست في المخطوطة.

(٤) في المخطوطة (خارج) وهو خطأ.

(٥) سقطت هاء الضمير في المخطوطة والمطبوعة.." (١)

"أن يتحلل بهدي إن وجده، وإلا صام عشرة أيام للآية الكريمة هذا إذا لم يشترط في ابتداء إحرامه، وهل يجوز له إذا لم يشترط أن يتحلل بالمرض وذهاب النفقة؟ المذهب أنه لا يحل حتى يقدر على المبيت، وإن فاته الحج تحلل بعمرة، وفيه احتمال يتحلل كمن حصره عدو، قال في "الإنصاف": وهي رواية اختارها تقي الدين. انتهى. وهذا فيمن إحرامه تام، أما من أحصر عن طواف الإفاضة فإنه لا يتحلل حتى يطوف، قال في المنتهى وشرحه: ومن أحصر عن طواف الإفاضة فقط لم يتحلل حتى يطوف ويسعى إن لم يكن سعى، وكذا لو أحصر عن السعي فقط، لأن الشرع ورد بالتحلل بإحرام تام يحرم جميع المحظورات، وهذا يحرم النساء خاصة فلا يلحق به، ومتى زال الحصر أتى بالطواف والسعي إن لم يكن سعى، وتم حجه.

إذا علمت ذلك، فالواجب على من ينتسب إلى معرفة شيء من أحكام الشرع أن لا يفتي في مسألة حتى يعرف حكمها بالنص عليها في كلام العلماء -رحمهم الله تعالى-، فعلى هذا لا تصح الاستنابة عن طواف الإفاضة بحال ويلزم من لم يطف للإفاضة بنفسه أن يعتزل النساء حتى يرجع فيحرم من الميقات بعمرة، فإذا طاف طواف العمرة وسعى طاف لحجه وسعى إن لم يكن سعى، والله -سبحانه وتعالى- أعلم، قاله الشيخ عبد الرحمن بن حسن بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب -رحمهم الله تعالى-.." (٢)

"ينعقد الحكم بينهما، فطرف الإثبات هو الاسم الجليل مع صحة الإيجاب من إله، فصح أن يقصر بالأولى استمرار الثبوت الممتنع الانفكاك، وبالثانية استمرار النفي الممتنع الانفكاك، ومقام الدعوة إلى كلمة التوحيد قرينة على أن المعنى المراد من لا إله إلا الله نفيا وإثباتا هو هذا الاستمرار الممتنع الانفكاك ضرورة أن الشارع لا يقول إلا صدقا، واستمرار ثبوت الإلهية له-تعالى- على سبيل امتناع الانفكاك واستمرار انتفاء الألوهية عن غيره-تعالى- هو المطابق لما في نفس الأمر، فهو المقصود للشارع فلم يبق إلا أن أهل اللسان: هل فهموا ذلك منه حتى يكون دلالته لغوية أم لا؟

فنقول: إنهم قد فهموا منه ذلك بدليل قوله تعالى: ﴿إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون ويقولون

---

(١) دحض شبهات على التوحيد من سوء الفهم لثلاثة أحاديث عبد الله أبا بطين ص/٥١

(٢) الإيمان والرد على أهل البدع (مطبوع ضمن مجموعة الرسائل والمسائل النجدية لبعض علماء نجد الأعلام، الجزء الثاني) عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص/٢٦

أإنا لتاركو آلهتنا لشاعر مجنون﴾ ١.

ووجه دلالته على ما ذكرناه هو أن الصادق أخبر بأن إنكارهم لما يلزم من الاعتراف بلا إله إلا الله من تركهم آلهتهم واختصاصه -تعالى- بالألوهية- إنكار بمحض استكبار، لا لتمسك عقلي. انتهى ما نقلته وهو تقرير حسي موافق لما دل عليه الكتاب والسنة، كما عرفت من صريح الآيات والأحاديث.

لكن قوله: وأصل ثبوتها له -تعالى- فرع على ثبوته -تعالى- في نفسه أمر فطري مسلم حتى عند أعداء الرسل؛ فإنهم يعرفونه ويعبدونه لكن عبدوا معه غيره. فدلالتها على وجوده -تعالى- دلالة التزام، فيلزم من اختصاصه بالإلهية وجوده وكماله في ذاته وصفاته ومباينته للمخلوقين، وأنه أحد صمد لا كفؤ له ولا مثل له ولا شريك له، ولا ظهير له ولا ند له -تعالى وتقدس- كما قال تعالى: ﴿قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد﴾ ٢. وقال تعالى ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ٣ إلى أمثال هذه الآيات.

---

١ سورة الصافات آية: ٣٥، ٣٦.

٢ سورة الإخلاص آية: ١: ٤.

٣ سورة الشورى آية: ١١.." (١)

"لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوك لذلك، فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة

....

..

بقيود ثقال، منها: العلم واليقين والإخلاص والصدق والمحبة والقبول والانقياد والكفر بما يعبد من دون الله. فإذا اجتمعت هذه القيود لمن قالها نفعته هذه الكلمة، وإن لم تجتمع هذه لم تنفعه، والناس متفاوتون في العلم بها والعمل، فمنهم من ينفعه قولها ومنهم من لا ينفعه كما لا يخفى.

قوله: " فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة "فيه دليل

---

(١) بي ا ن كلمة التوحيد والرد على الكشميري عبد المحمود (مطبوع ضمن الرسائل والمسائل النجدية، الجزء الرابع، القسم الأول) عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص/٣٤٢

على أن المشرك لا يطالب بفعل الصلاة إلا إذا أسلم بتركه الشرك باطنا وظاهرا؛ لأن الإسلام شرط لصحة العبادة كما قال النووي - رحمه الله - ما معناه: إنه يدل على أن المطالبة بالفرائض في الدنيا لا تكون إلا بعد الإسلام ولا يلزم من ذلك أن لا يكونوا مخاطبين بها، ويزاد في عذابهم في الآخرة، والصحيح أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة المأمور به والمنهي عنه، وهذا قول الأكثرين.

قوله: " فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم ". فيه أن الزكاة لا تنفع إلا من وحد الله وصلى الصلوات الخمس بشروطها وأركانها وواجباتها. والزكاة قرينة الصلوات في كتاب الله تعالى، ويدل على هذه الجملة قوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾ ١ فمن أتى بهذه الأمور أتى ببقية الأركان لقوة الداعي إلى ذلك؛ لأن ذلك يقتضي الإتيان بها لزوما.

قال تعالى: ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله﴾ ٢ قال أنس في الآية: توبتهم خلع الأوثان وعبادتهم ربهم وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة. وعن ابن مسعود مرفوعا " أمرت بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ومن لم يزك فلا صلاة له " ٣. وقال ابن زيد:

---

١ سورة البينة آية: ٥.

٢ سورة التوبة آية: ٥.

٣ قال الهيثمي في "المجمع" ٣ / ٦٢: رواه الطبراني في "الكبير" وله إسناد صحيح ، وهو موقوف في حكم المرفوع.." (١)

"قال: " من أتى عرافا فسأله عن شيء فصدقه بما يقول، لم تقبل له صلاة أربعين يوما "١.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلي الله عليه وسلم قال: " من أتى كاهنا فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد صلي الله عليه وسلم " ٢ رواه أبو داود.

....

.

قوله: عن بعض أزواج النبي صلي الله عليه وسلم هي حفصة، ذكره أبو مسعود الثقفي؛ لأنه ذكر هذا الحديث في "الأطراف" في مسندها قال البغوي: "العراف: الذي يدعي معرفة الأمور بمقدمات يستدل بها

---

(١) كتاب التوحيد وقرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص/٣٨

على المسروق ومكان الضالة ونحو ذلك، وقيل: هو الكاهن والكاهن، هو الذي يخبر عن المغيبات في المستقبل، وقيل: الذي يخبر عما في الضمير". وقال شيخ الإسلام: "العراف اسم للكاهن والمنجم والرمال ونحوهم". وقال أيضا: "والمنجم يدخل في اسم العراف". وقال ابن القيم: "من اشتهر بإحسان الزجر عندهم سموه عائفا وعرافا".

قوله: "لم تقبل له صلاة أربعين يوما " قال النووي وغيره ما معناه: أنه لا ثواب له فيها، وإن كانت مجزية بسقوط الفرض عنه. ولا بد من هذا التأويل في هذا الحديث، فإن العلماء متفقون على أنه لا يلزم من أتى العراف إعادة صلاة أربعين ليلة انتهى ملخصا.

قوله: وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلي الله عليه وسلم قال: " من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلي الله عليه وسلم "٣ رواه أبو داود وفي رواية أبي داود: "أو امرأته " قال مسدد: "امرأته حائضا " "أو أتى امرأة ". قال مسدد: " امرأته في دبرها فقد بريء مما أنزل على محمد صلي الله عليه وسلم ".

---

١ مسلم رقم (٢٢٣٠) في السلام: باب تحريم الكهانة عن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ولفظه: " من أتى عرافا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة". وجملة " فصدقه بما يقول" ليست عند مسلم ، وإنما هي عند أحمد في " المسند "٤ / ٦٨ و ٥ / ٣٨٠ عن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ، ولفظه عند أحمد: " من أتى عرافا فصدقه بما يقول لم تقبل له صلاة أربعين يوما ".

٢ رواه أحمد في " المسند" ٢/ ٤٠٨ و ٤٢٩ و ٤٧٦ ، وأبو داود رقم (٣٩٠٤) في الطب: باب في الكاهن ، والترمذي رقم (١٣٥) في الطهارة: باب ما جاء في كراهية إتيان الحائض ، والدارمي (١١٤١) ، وابن ماجه رقم (٦٣٩) في الطهارة: باب النهي عن إتيان الحائض من حديث أبي هريرة – رضي الله عنه –، وهو حديث صحيح ، انظر الإرواء رقم (٢٠٠٦) .

٣ أبو داود: الطب (٣٩٠٤) ، وابن ماجه: الطهارة وسننها (٦٣٩) ، وأحمد (٤٠٨/٢، ٤٧٦/٢) ، والدارمي: الطهارة (١١٣٦) .." (١)

"قال القرطبي في المفهم على صحيح مسلم: " باب لا يكفي مجرد التلفظ بالشهادتين، بل لا بد من استيقان القلب هذه الترجمة تنبيه على فساد مذهب غلاة المرجئة، القائلين بأن التلفظ بالشهادتين كاف

---

(١) كتاب التوحيد وقرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص/١٤١

في الإيمان. وأحاديث هذا الباب تدل على فساده، بل هو مذهب معلوم الفساد من الشريعة لمن وقف عليها؛ ولأنه يلزم منه تسويغ النفاق، والحكم للمنافق بالإيمان الصحيح. وهو باطل قطعا" اهـ.

وفي هذا الحديث ما يدل على هذا. وهو قوله: "من شهد" فإن الشهادة لا تصح إلا إذا كانت عن علم ويقين وإخلاص وصدق.

قال النووي: "هذا حديث عظيم جليل الموقع؛ وهو أجمع - أو من أجمع - الأحاديث المشتملة على العقائد. فإنه صلي الله عليه وسلم جمع فيه ما يخرج من ملل الكفر على اختلاف عقائدهم وتباعدها. فاقتصر صلي الله عليه وسلم في هذه الأحرف على ما يباين جميعهم"اهـ.

ومعنى "لا إله إلا الله" لا معبود بحق إلا الله. وهو في غير موضع من القرآن، ويأتيك في قول البقاعي صريحا. قوله: " وحده " تأكيد للإثبات ﴿لا شريك له﴾ ١ تأكيد للنفي. قاله الحافظ. كما قال تعالى: ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ ٢ وقال: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾ ٣، وقال: ﴿وإلى عاد أخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾ ٤، فأجابوه ردا عليه بقولهم: ﴿قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا﴾ ٥، وقال تعالى: ﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأن الله هو العلي الكبير﴾ ٦.

فتضمن ذلك نفي الإلهية عما سوى الله، وهي العبادة. وإثباتها لله وحده لا شريك له، والقرآن من أوله إلى آخره يبين هذا ويقرره ويرشد إليه.

فالعبادة بجميع أنواعها إنما تصدر عن تأله القلب بالحب والخضوع والتذلل رغبا ورهبا، وهذا كله لا يستحقه إلا الله تعالى، كما تقدم في أدلة هذا الباب وما قبله. فمن صرف من ذلك شيئا لغير الله فقد جعله لله ندا، فلا ينفعه مع ذلك قول ولا عمل.

"ذكر كلام العلماء في معنى "لا إله إلا الله ".

قد تقدم كلام ابن عباس، وقال الوزير أبو المظفر في الإفصاح: قوله: "شهادة أن لا إله

---

١ سورة الأنعام آية: ١٦٣.

٢ سورة البقرة آية: ١٦٣.

٣ سورة الأنبياء آية: ٢٥.

٤ سورة الأعراف آية: ٦٥.

٥ سورة الأعراف آية: ٧٠.

٦ سورة الحج آية: ٦٢.." (١)

"قال الله تعالى: ﴿إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين﴾ ١ وصف إبراهيم – عليه السلام – بهذه الصفات التي هي الغاية في تحقيق التوحيد:

الأولى: أنه كان أمة؛ أي قدوة وإماما معلما للخير. وما ذاك إلا لتكميله مقام الصبر واليقين اللذين تنال بهما الإمامة في الدين.

الثانية: قوله: "قانتا" قال شيخ الإسلام: "القنوت دوام الطاعة، والمصلي إذا أطال قيامه أو ركوعه أو سجوده فهو قانت. قال تعالى: ﴿أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه﴾ ٤ " اهـ ملخصا.

الثالثة: أنه كان حنيفا "قلت" قال العلامة ابن القيم: " "الحنيف" المقبل على الله، المعرض عن كل ما سواه". اهـ.

الرابعة: أنه ما كان من المشركين، أي لصحة إخلاصه وكمال صدقه، وبعده عن الشرك٣.

---

١ سورة النحل آية: ١٢٠.

٢ سورة الزمر آية: ٩.

٣ قال العلامة ابن القيم – رحمه الله – في مفتاح دار السعادة في الوجه ١٤٧ من فضل العلم: "إن الله أثنى على إبراهيم خليله بقوله: (إن إبراهيم كان أمة) الآية. فهذه أربعة أنواع من الثناء، افتتحها بأنه "أمة" وهو القدوة الذي يؤتم به. قال ابن مسعود: "الأمة: المعلم للخير" وهي فعلة– بضم الفاء– من الائتمام كالقدوة، وهو الذي يقتدى به. والفرق بين "الأمة" و "الإمام" من وجهين: أحدهما: أن الإمام كل ما يؤتم به، سواء كان بقصده وشعوره أو لا، ومنه سمي الطريق إماما. كقوله تعالى: (وإن كان أصحاب الأيكة لظالمين فانتقمنا منهم وإنهما لبإمام مبين) أي بطريق واضح لا يخفى على السالك. ولا يسمى الطريق أمة. الثاني: أي "الأمة" فيه زيادة معنى. وهو الذي جمع صفات الكمال في العلم والعمل، وهو الذي بقي فيها فردا وحده، فهو الجامع لخصال تفرقت في غيره، فكأنه باين غيره باجتماعها فيه، وتفرقها أو عدمها في غيره. ولفظ "الأمة" يشعر بهذا المعنى ، لما فيه من الميم المضعفة الدالة على الضم بمخرجها وتكريرها،

---

(١) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص/٣٦

وكذلك ضم أوله. فإن الضمة من الواو ومخرجها، فيضم عند النطق بها. وأتى بالتاء الدالة على الوحدة كالغرفة واللقمة. ومنه الحديث: "إن زيد بن عمرو بن نفيل يبعث يوم القيامة أمة وحده" فالضم والاجتماع لازم لمعنى الأمة. ومنه سميت الأمة التي هي آحاد الأمم ، لأنهم الناس المجتمعون على دين واحد أو في عصر واحد. الثاني: قوله: "قانتا" قال ابن مسعود: "القانت": المطيع. والقنوت يفسر بأشياء كلها ترجع إلى دوام الطاعة. الثالث: قوله: "حنيفا" والحنيف: المقبل على الله. ويلزم من هذا المعنى ميله عما سواه، فالميل لازم معنى الحنيف، لا أنه موضوعه لغة. الرابع: قوله: "شاكرا لأنعمه" والشكر للنعم مبني على ثلاثة أركان: الإقرار بالنعمة، وإضافتها إلى المنعم بها، وصرفها في مرضاته والعمل فيها بما يجب. فلا يكون العبد شاكرا إلا بهذه الثلاثة. والمقصود: أنه سبحانه مدح خليله بأربع صفات كلها ترجع إلى العلم والعمل بموجبه وتعليمه ونشره، فعاد الكمال كله إلى العلم والعمل بموجبه ودعوة الخلق إليه". اهـ.

وقال في قرة العيون: قال العماد ابن كثير - رحمه الله تعالى -: يمدح الله تعالى عبده ورسوله وخليله إبراهيم إمام الحنفاء: بتبرئته من المشركين ومن اليهودية والنصرانية والمجوسية. و"الأمة" هو الإمام الذي يقتدى به. و"القانت" هو الخاشع المطيع، والحنيف: المنحرف قصدا عن الشرك إلى التوحيد، ولهذا قال: (ولم يك من المشركين) . وقال مجاهد: كان إبراهيم أمة أي مؤمنا وحده، والناس كلهم إذ ذاك كفار. قلت: وكلا القولين حق. فقد كان الخليل - عليه السلام - كذلك. وقول مجاهد - والله أعلم - لما كان الخليل كذلك في ابتداء دعوته ونبوته ورسالته عليه السلام ، فمدحه الله تعالى بتبرئته من المشركين؛ كما قال تعالى: ٤١: ١٩ ، ٤٢ (واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقا نبيا إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا) الآيات (٤٣-٥٠) وقوله ٨٣: ٣٧ ، ٨٤ (وإن من شيعته لإبراهيم إذ جاء ربه بقلب سليم) الآيات ٨٥-١١٣) فهذا - والله أعلم - كان في ابتداء دعوته عليه الصلاة والسلام ولم يكن إذ ذاك على وجه الأرض مسلم غيره. وبذلك جاء الحديث. وقوله: (ولم يك من المشركين) فقد فارق المشركين بالقلب واللسان والأركان، وأنكر ما كانوا عليه من الشرك بالله في عبادته وكسر الأصنام، وصبر على ما أصابه في ذات الله. وهذا هو تحقيق التوحيد وهو أساس الدين ورأسه. كما قال تعالى: ١٣١: ١٢ (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين) وأنت تجد أكثر من يقول "لا إله إلا الله" ويدعي الإسلام يفعل الشرك بالله في عبادته. بدعوة من لا يضر ولا ينفع من الأموات والغائبين والطواغيت والجن وغيرهم، ويحبهم ويواليهم، ويخافهم ويرجوهم، وينكر على من دعا إلى عبادة الله وحده وترك عبادة

ما سواه، ويزعم أن ذلك بدعة وضلالة، ويعادي من عمل به وأحبه وأنكر الشرك وأبغضه، وبعضهم لا يعد التوحيد علما ولا يلتفت إليه لجهله به وعدم محبته فالله المستعان.." (١)

"" فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: "وفيه أن الإنسان قد يكون عالما١ وهو لا يعرف معنى "لا إله إلا الله" أو يعرفه ولا يعمل به".

قلت: فما أكثر هؤلاء - لا كثرهم الله تعالى -.

قوله: " فإن هم أطاعوك لذلك " أي شهدوا وانقادوا لذلك. " فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات " فيه: أن الصلاة أعظم واجب بعد الشهادتين. قال النووي ما معناه: أنه يدل على أن المطالبة بالفرائض في الدنيا لا تكون إلا بعد الإسلام. ولا يلزم من ذلك أن لا يكونوا مخاطبين بها، ويزاد في عذابهم بسببها في الآخرة. والصحيح أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة المأمور به والمنهي عنه. وهذا قول الأكثرين. اهـ.

قوله: " فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم". ٢ فيه دليل على أن الزكاة أوجب الأركان بعد الصلوات، وأنها تؤخذ من الأغنياء وتصرف إلى الفقراء، وإنما خص النبي صلي الله عليه وسلم الفقراء؛ لأن حقهم في الزكاة آكد من

---

١ يعني عالما بعلوم الدنيا؛ أو عالما حافظا لعلوم الدين ولكنها لا تمس قلبه ولا عقيدته؛ لأنه تعلمها للدنيا وليقال عالم. فهو محترف العلم، وقد يكون بارعا حاذقا في هذه الحرفة ولكنه لا ينتفع في نفسه بعلمه؛ لأن علمه في ناحية وعقيدته ودينه مع تقليد العوام والجمهور في ناحية أخرى، وهذا حال أكثر العلماء الرسميين اليوم أصلحهم الله.

٢ في قرة العيون: فيه أن الزكاة لا تنفع إلا من وحد الله وصلى الصلوات بشروطها وأركانها وواجباتها. والزكاة قرينة الصلوات في كتاب الله تعالى، ويدل على هذه الجملة قوله تعالى: ٥: ٩٨ (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) . فمن أتى بهذه الأمور أتى ببقية الأركان لقوة الداعي إلى ذلك؛ لأن ذلك يقتضي الإتيان بها لزوما. قال تعالى: ٩: ٥ (فإن تابوا وأقاموا

---

(١) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص/٥٨

الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) . قال أنس في الآية: "توبتهم: خلع الأوثان وعبادتهم ربهم وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة". وعن ابن مسعود مرفوعا: "أمرت بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، ومن لم يزك فلا صلاة له ".." (١)

"الإلهية التي لا يستحقها إلا هو، كما قال تعالى: ﴿ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه إنه لا يفلح الكافرون﴾ ١. فتبين بهذه الآية ونحوها أن دعوة غير الله كفر وشرك وضلال. وقوله: ﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا راد لفضله﴾ ٢٣ فإنه المنفرد بالملك والقهر، والعطاء والمنع، والضر والنفع، دون كل ما سواه. فيلزم من ذلك أن يكون هو المدعو وحده، المعبود وحده؛ فإن العبادة لا تصلح إلا لمالك الضر والنفع. ولا يملك ذلك ولا شيئا منه غيره تعالى، فهو المستحق للعبادة وحده، دون من لا يضر ولا ينفع. وقوله تعالى: ﴿قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون﴾ ٥. وقال ﴿ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وهو العزيز الحكيم﴾ ٦. فهذا ما أخبر به الله تعالى في كتابه من تفرده بالإلهية والربوبية، ونصب الأدلة على ذلك. فاعتقد عباد القبور والمشاهد نقيض ما أخبر به الله تعالى، واتخذوهم

---

١ سورة المؤمنون آية: ١١٧.

٢ سورة يونس آية: ١٠٧.

٣ في قرة العيون: هذا في حق المستغيث أخبر الله تعالى أنه هو الذي يتفضل على من سأله، ولا يقدر أحد أن يمنعه شيئا من فضل الله عليه. فهو المعطي والمانع، لا مانع لما أعطى، ولا معطي لما منع. وفي هذا المعنى ما في حديث ابن عباس. وفيه: "واعلم أن الأمة لو اجتمعوا على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك". فمن تدبر هذه الآية وما في معناها علم أن ما وقع فيه الأكثر من دعوة غير الله هو الظلم العظيم، والشرك الذي لا يغفر، وأنهم قد أثبتوا ما نفته "لا إله إلا الله" من الشرك في الإلهية؛ ونفوا ما أثبتته من الإخلاص كما قال تعالى: (٣٩: ٢) (فاعبد الله مخلصا له الدين ألا لله الدين الخالص) .

والدين هو طاعة الله فيما أمر به وشرعه، ونهى عنه وحرمه. وأعظم ما أمر به التوحيد والإخلاص، وأن لا يقصد العبد بشيء من عمله سوى الله تعالى الذي خلقه لعبادته، وأرسل بذلك رسله، وأنزل به كتبه (لئلا

---

(١) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص/٨٥

يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وأعظم ما نهى عنه: الشرك به في ربوبيته وإلهيته.

٥ سورة الزمر آية: ٣٨.

٦ سورة فاطر آية: ٢.." (١)

"يا معشر الجن قد استكثرتم من الأنس وقال أولياؤهم من الأنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم﴾ ١.

قوله: " روى مسلم في صحيحه عن بعض أزواج النبي صلي الله عليه وسلم عن النبي صلي الله عليه وسلم قال:

" من أتى عرافا فسأله عن شيء فصدقه بما يقول، لم تقبل له صلاة أربعين يوما ".

قوله: "عن بعض أزواج النبي صلي الله عليه وسلم" هي حفصة، ذكره أبو مسعود الثقفي؛ لأنه ذكر هذا الحديث في الأطراف في مسندها.

قوله: " من أتى عرافا" سيأتي بيان العراف إن شاء الله تعالى. وظاهر هذا الحديث أن الوعيد مرتب على مجيئه وسؤاله، سواء صدقه أو شك في خبره. فإن في بعض روايات الصحيح: " من أتى عرافا فسأله عن شيء، لم تقبل له صلاة أربعين ليلة ".

قوله: " لم تقبل له صلاة" إذا كانت هذه حال السائل، فكيف بالمسئول؟ قال النووي وغيره: معناه أنه لا ثواب له فيها، وإن كانت مجزئة بسقوط الفرض عنه، ولا بد من هذا التأويل في هذا الحديث؛ فإن العلماء متفقون على أنه لا يلزم من أتى العراف إعادة صلاة أربعين ليلة. اهـ ملخصا.

وفي الحديث النهي عن إتيان الكاهن ونحوه قال القرطبي: " يجب على من قدر على ذلك من محتسب وغيره أن يقيم من يتعاطى شيئا من ذلك من الأسواق وينكر عليهم أشد النكير، وعلى من يجيء إليهم، ولا يغتر بصدقهم في بعض الأمور، ولا بكثرة من يجيء إليهم ممن ينتسب إلى العلم؛ فإنهم غير راسخين في العلم، بل من الجهال بما في إتيانهم من المحذور".

وعن أبي هريرة عن النبي صلي الله عليه وسلم قال: " من أتى

---

١ سورة الأنعام آية: ١٢٨.." (٢)

---

(١) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص/١٧٢

(٢) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص/٢٩٥

"من صفات كماله ونعوت جلاله، وبنوا هذا التعطيل على أصل باطل أصلوه من عند أنفسهم فقالوا: هذه الصفات هي صفات الأجسام. فيلزم من إثباتها أن يكون الله جسما، هذا منشأ ضلال عقولهم، لم يفهموا من صفات الله إلا ما فهموه من خصائص صفات المخلوقين، فشبهوا الله في ابتداء آرائهم الفاسدة بخلقه، ثم عطلوه من صفات كماله، وشبهوه بالناقصات والجمادات والمعدومات؛ فشبهوا أولا
وفي صحيح البخاري قال علي: " حدثوا الناس بما يعرفون؛ أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟ " ١.
وعطلوا ثانيا، وشبهوه ثالثا بكل ناقص ومعدوم، فتركوا ما دل عليه الكتاب والسنة من إثبات ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله على ما يليق بجلاله وعظمته. وهذا هو الذي عليه سلف الأمة وأئمتها؛ فإنهم أثبتوا لله ما أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم إثباتا بلا تمثيل، وتنزيها بلا تعطيل، فإن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات يحتذى حذوه ، فكما أن هؤلاء المعطلة يثبتون لله ذاتا لا تشبه الذوات، فأهل السنة يقولون ذلك ويثبتون ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله من صفات كماله ونعوت جلاله، لا تشبه صفاته صفات خلقه؛ فإنهم آمنوا بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولم يتناقضوا، وأولئك المعطلة كفروا بما في الكتاب والسنة من ذلك وتناقضوا. فبطل قول المعطلين بالعقل والنقل ولله الحمد والمنة، وإجماع أهل السنة من الصحابة والتابعين وتابعيهم وأئمة المسلمين.
وقد صنف العلماء -رحمهم الله تعالى- في الرد على الجهمية والمعطلة والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم في إبطال هذه البدع، وما فيها من التناقض والتهافت: كالإمام أحمد -رحمه الله تعالى- في رده المشهور، وكتاب السنة لابنه عبد الله، وصاحب الحيدة عبد العزيز الكناني في رده على بشر المريسي، وكتاب السنة لأبي عبد الله المروزي، ورد عثمان بن سعيد على الكافر العنيد. وهو بشر المريسي، وكتاب التوحيد لإمام الأئمة محمد بن خزيمة الشافعي، وكتاب السنة لأبي بكر الخلال، وأبي عثمان الصابوني الشافعي، وشيخ الإسلام الأنصاري، وأبي عمر بن عبد البر النمري، وخلق كثير من أصحاب الأئمة الأربعة وأتباعهم، وأهل الحديث. ومن متأخريهم: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، وشيخ الإسلام ابن تيمية وأصحابه وغيرهم -رحمهم الله تعالى-. فلله الحمد والمنة على بقاء السنة وأهلها مع تفرق الأهواء وتشعب الآراء. والله أعلم.
قوله: "وفي صحيح البخاري قال علي رضي الله عنه: " حدثوا الناس بما يعرفون؛ أتريدون

---

١ البخاري: كتاب العلم (١٢٧) : باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية لا يفهموا.." (١)

---

(١) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص/٤٠٢

"باب: " ما جاء في كثرة الحلف"

وقول الله تعالى: ﴿واحفظوا أيمانكم﴾ ١.

عن أبي هريرة رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " الحلف منفقة للسلعة، ممحقة للكسب "٢. أخرجاه.

قوله: "باب ما جاء في كثرة الحلف" أي من النهي عنه والوعيد. "وقول الله تعالى: ﴿واحفظوا أيمانكم﴾ ".

قال ابن جرير: لا تتركوها بغير تكفير. وذكر غيره من المفسرين عن ابن عباس يريد لا تحلفوا. وقال آخرون: احفظوا أيمانكم عن الحنث فلا تحنثوا. والمصنف أراد من الآية المعنى الذي ذكره ابن عباس، فإن القولين متلازمان، فيلزم من كثرة الحلف كثرة الحنث مع ما يدل عليه من الاستخفاف، وعدم التعظيم لله، وغير ذلك مما ينافي كمال التوحيد الواجب أو عدمه.

"عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " الحلف منفقة للسلعة، ممحقة للكسب ". أخرجاه". أي البخاري ومسلم. وأخرجه أبو داود والنسائي. والمعنى: أنه إذا حلف على سلعته أنه أعطي فيها كذا وكذا، أو أنه اشتراها بكذا وكذا، وقد يظنه المشتري صادقا فيما حلف عليه فيأخذها بزيادة على قيمتها، والبائع كذاب وحلف طمعا في الزيادة، فيكون قد عصى الله تعالى، فيعاقب بمحق البركة، فإذا ذهبت بركة كسبه دخل عليه من النقص أعظم من تلك الزيادة التي دخلت عليه بسبب حلفه، وربما ذهب ثمن تلك السلعة رأسا. وما عند الله لا ينال إلا بطاعته، وإن تزخرفت الدنيا للعاصي فعاقبتها اضمحلال وذهاب وعقاب.

---

١ سورة المائدة آية: ٨٩.

٢ البخاري: البيوع (٢٠٨٧) ، ومسلم: المساقاة (١٦٠٦) ، والنسائي: البيوع (٤٤٦١) ، وأبو داود: البيوع (٣٣٣٥) ، وأحمد (٢/٢٤٢، ٢/٤١٣) .." (١)

"وتأمل ما في هذه الأحاديث الصحيحة من تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم ربه بذكر صفات كماله على ما يليق بعظمته وجلاله، وتصديقه اليهود فيما أخبروا به عن الله من الصفات التي تدل على عظمته،

---

(١) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص/٤٨٨

وتأمل ما فيها من إثبات علو الله تعالى على عرشه، ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم في شيء منها: إن ظاهرها غير مراد، وإنها تدل تشبيه صفات الله بصفات خلقه، فلو كان هذا حقا بلغه أمينه أمته، فإن الله أكمل به الدين، وأتم به النعمة فبلغ

ورواه بنحوه المسعودي عن عاصم عن أبي وائل عن عبد الله. قال الحافظ الذهبي -رحمه الله تعالى-. قال: وله طرق.

البلاغ المبين. صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعهم إلى يوم الدين. وتلقى الصحابة - رضي الله عنهم- عن نبيهم صلى الله عليه وسلم ما وصف به ربه من صفات كماله ونعوت جلاله، فآمنوا به وآمنوا بكتاب الله وما تضمنه من صفات ربهم جل وعلا، كما قال تعالى: ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ ١. وكذلك التابعون لهم بإحسان وتابعوهم، والأئمة من المحدثين والفقهاء كلهم وصف الله بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ولم يجحدوا شيئا من الصفات، ولا قال أحد منهم: إن ظاهرها غير مراد، ولا أنه يلزم من إثباتها التشبيه، بل أنكروا على من قال ذلك غاية الإنكار، فصنفوا في رد هذه الشبهات المصنفات الكبار المعروفة الموجودة بأيدي أهل السنة والجماعة.

قال شيخ الإسلام أحمد بن تيمية -رحمه الله تعالى-: " وهذا كتاب الله من أوله إلى آخره وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وكلام الصحابة والتابعين، وكلام سائر الأئمة مملوءة كلها بما هو نص أو ظاهر أن الله تعالى فوق كل شيء، وأنه فوق العرش فوق السماوات مستو على عرشه، مثل قوله تعالى: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ ٢. وقوله تعالى: ﴿إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي﴾ ٣. وقوله تعالى: ﴿بل رفعه الله إليه﴾ ٤. وقوله تعالى:

---

١ سورة آل عمران آية: ٧.

٢ سورة فاطر آية: ١٠.

٣ سورة آل عمران آية: ٥٥.

٤ سورة النساء آية: ١٥٨.." (١)

"الرسالة السابعة عشر

...

---

(١) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص/٥١١

بسم الله الرحمن الرحيم

"١٧"

من عبد الرحمن بن حسن إلى الأخ المكرم على بن فواز سلمه الله تعالى السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

وبعد فهذا جواب المسائل أما خروج النساء من البيوت بالزينة فيحرم مخافة الفتنة بالنساء فإنهن فتنة لكل مفتون وأما الدف فيحصل الإعلان بضربه في النهار قبل الدخول في وقت من النهار وأما ضربه في الليل ففيه من المفاسد ما لا يخفي ومن أقرهم على ذلك ممن له قدرة على منعهم فقد ظلم نفسه وأما الاحتكار فإذا اشتراه أحد من الأسواق ينتظر الغلاء فهو احتكار وأما خلط البر بالشعير للبيع فلا يجوز لما ورد في ذلك من الآثار التي رواها ابن أبي شيبة في مسنده٢.

وأما تلقي الركبان للشراء منهم ما جلبوه فيلزم منعهم من ذلك وأما التزعفر فقد ورد ما يدل على جوازه فلا ينكر والحالة هذه.

---

٢ لعلها مصنفة لأنه يورد به الآثار على المسائل المترجم لها.." (١)

"خلقكم وما تعملون﴾ (١) .

ومن قال: لا تضاف إليه هذه الأفعال إلا مجازا فهو من جنس قول المجبرة (٢) ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن كسب العبد وأفعاله الحسية تضاف إليه حقيقة، وأما أفعال الله التي ليست من جنس أسباب العباد ولا في قدرتهم فهذه لا تضاف إلى العبد أصلا لا حقيقة ولا مجازا. ولكن المعترض خلط هنا ولم يميز وقوله: إن أرادوا أنه لا تصرف ولا كرامة لهم بعد الوفاة أصلا بناء على أنه لا حياة لهم فهذا مع ما فيه من إنكار عذاب القبر باطل لما ذكرناه من السماع والعلم لهم ولا شك أنهما يتفرعان على الحياة، فالجواب: يعلم مما تقدم وهذا كله حشو وتكرير ليس تجديا للدليل هو مجرد تكرير الدعوى ولا يخفى أن الملحدين وعباد القبور القائلين بالتصرف يموهون على الناس بأن تصرف الأولياء كرامة وأن من نفاه فقد نفى الكرامة، وهذا المعترض زاد في التمويه بقوله: بناء على أنه لا حياة لهم وأن هذا يلزم منه إنكار عذاب القبر، وكل هذا تشبيه وترويج للباطل وتمويه على الجهال. وأهل الحق لا ينكرون الكرامة التي جاء بها القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (٣) وقوله: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون﴾ (٤) وقوله:

---

(١) المطلب الحميد في بيان مقاصد التوحيد عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص/١٨٠

﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾ (٥) وفي الحديث القدسي قال الله تعالى: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر" (٦)

---

(١) سورة الصافات: رقم الآية ٩٦.

(٢) والمجبرة هم الجبرية وهي الطائفة التي تعتقد أن العبد مجبورا لا اختيار له وهذا الأصل الذي بنوا عليه مذهبهم فاسد من عدة وجوه، أن ما يقدم عليه من خير وشر لا اختيار له وعمله هذا كحركة المرتعش وحركة الشجرة التي يحركها الريح وهذا جزم عظيم من حيثيات العبد.

(٣) سورة يونس: رقم الآية ٦٢.

(٤) سورة فصلت: رقم الآية ٣٠.

(٥) سورة آل عمران: رقم الآية ١٦٩.

(٦) رواه البخاري ومسلم وتمام الحديث اقرأوا إن شئتم ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة." (١)

"الأموات، والحياة البرزخية الثابتة للشهداء ونحوهم مقيدة لا مطلقة.

وعلى كل فهذا الفارسي لم يفرق بين الحياة وبين الإحساس بالألم والعذاب ولذلك استشكل وأثبت حياة البرزخ للكفار والفساق كما ثبت للشهداء وأمثالهم وزعم أن نفي التصرف في والتدبير عن الميت نفي للحياة يلزم منه نفي الإحساس. وإن أريد أن لهم حياة مساوية للحياة الدنيوية الحسية، وإن حال البرزخ كحال الدنيا، فهذا كذب بحت ومكابرة للعقل والحس بل ولكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: ﴿إنك ميت وإنهم ميتون﴾ (١) وقال تعالى: ﴿كل من عليها فان﴾ (٢) وقال جلت قدرته: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (٣) وقال: ﴿كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾ (٤) والآيات في هذا كثيرة.

وفي الحديث: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له" وقد تقدم الحديث.٥

فأي فائدة لخلط هذا المعترض وتشبيهه مع وجود هذه النصوص؟ وما أظن أنه فعل هذا إلا لقصد الخديعة والتمويه على الجهال أو هو من أصحاب الجهل المركب الذين وصف الله أعمالهم بقوله: ﴿والذين كفروا

---

(١) البراهين الإسلامية في رد الشبهة الفارسية عبد اللطيف آل الشيخ ص/١٠٦

أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب﴾ (٦)

(١) سورة الزمر: رقم الآية ٣٠.

(٢) سورة الرحمن: رقم الآية ٢٦.

(٣) سورة الزمر: رقم الآية ٤٢.

(٤) سورة الأنبياء: رقم الآية ٣٥.

٥ رواه مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وعن جميع
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

(٦) سورة النور: رقم الآية ٣٩.وفي الأصل خطأ في الآية الكريمة حيث كتب الناسخ أو كسراب والصواب ما أثبتناه والله أعلم.." (١)

"وجميع الكفار، إلا من عاند منهم، قد أخطأوا في هذا الباب واشتبه عليهم، أفيقال بعذرهم وعدم تأثيمهم أو أجرهم؟ سبحان الله! ما أقبح الجهل وما أبشعه.

هذه أربعة مواضع ضل فيها العراقي في أول بحثه في قدر ثلاثة أسطر من كلامه فسبحان مصرف القلوب.

قال ابن القيم رحمه الله في الكلام على أهل الفترة عند حديث المنتفق، وقوله صلى الله عليه وسلم: "إن أباك المنتفق في النار"؛ ولو لم يكن من الأدلة على توحيد الله ومعرفته إلا ما اعترفوا به من ربوبية الله واختصاصه بالخلق والإيجاد والإبداع لكفى بذلك دليلا، أو نحو هذا الكلام.

وغلاة عباد القبور قد أثبتوا لآلهتهم وأوليائهم شركة مع الله في التدبير والتأثير كما قالته غلاة الرافضة. وعلى كلام هذا الضال هم معذرون مأجورون لأنهم اجتهدوا، فسبحان من طبع على قلبه، وحال بينه وبين رشده.

وما أحسن قوله تعالى: ﴿أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن ہو أعمى إنما يتذكر أولو الألباب﴾ [الرعد:١٩] بل إطلاق هذا يدخل فيه اجتهاد النصارى فيما أتوا به من القول الشنيع والكفر الفظيع ويدخل في عمومه قول أهل الحلول والاتحاد، كابن عربي وابن سبعين والعفيف والتلمساني وابن الفارض وأمثالهم، ويلزم من هذا العراقي تضليل من كفر المشركين وعباد القبور من علماء الأمة. وتضليل الفقهاء فيما ذكروه في باب حكم المرتد، وأن يخص كلامهم بغير المجتهد والمقلد؛ ومن له حسن قصد. فيجب على هذا

(١) البراهين الإسلامية في رد ا لشبهة الفارسية عبد اللطيف آل الشيخ ص/١٠٨

تقييد ما أطلقوه وتحرير ما ضيعوه، ولم يضبطوه. وأن يكتب هذا القيد على ذكره الحنفيون والمالكيون والشافعيون والحنبليون في باب حكم المرتد وما يكفر به المسلم؛ ليظهر الحق إن كان ما زعمه العراقي حقا، أو يشهد كافة أولي الألباب من العلماء والخلق أن هؤلاء قوم لا يعقلون؛ وأنهم في ضلالة عمياء؛ وجهالة صماء؛ وأن لهم نصيبا وافرا من قوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والأنس لهم قلوب لا يفقهون بها﴾ [لأعراف: ١٧٩] .." (١)

"بالجواز في مغيبه أو بعد موته. ورجح الأول بفعل عمر، وما كان عليه الصحابة وأهل العلم. فكيف يقول هذا الغبي: كلامه في الاستغاثة؛ لأن السؤال فيها؟ والسؤال فيه مجموع الأمرين، ولو فرض أن السؤال فيه إجمال فالتفصيل والاستفصال في جواب السؤال يتعين دفعا للعموم والإجمال، وقد وقى الشيخ رحمه الله بهذا فيما قرره من المقال.

وأما كون الشيخ يعذر المجتهد في مسألة الله بجاه رسوله، فلا يلزم منه أن يعذر في الاستغاثة بالمخلوقين ودعائهم مع الله فيما لا يقدر عليه إلا الله، لوضوح الأدلة المانعة هنا وخفائها في الأولى، فبطل قول العراقي. وأيضا فالشيخ يمنع التوسل كما يمنع الاستغاثة.." (٢)

"إلى هذه القصيدة وما فيها، وقابلها مع قول البوصيري:

يا أكرم الخلق ما لي من ألوذ به البيتين.

وقد صرح في البيت الثاني إن مقصوده الشفاعة يوم القيامة بجاهه صلى الله عليه وسلم مع أنه صادق، كما في البخاري وغيره، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا﴾ [الاسراء: من الآية٧٩] إنه الشفاعة العظمى.

والجواب أن يقال:

شيخ الإسلام رحمه الله لم يتعرض شعر الصرصري في هذا النقل لا بمدح ولا بذم، وإنما أثنى على نفس الصرصري، وحكى عنه هذه المقالة، ولا يلزم من مدح شخص وحمده من جهة أن يكون ممدوحا محمودا من كل جهة، بل لا يلزم من الحكم عليه بالإسلام أو الإيمان أن لا يحكم عليه بما يوجب نقص إيمانه، وخلل إسلامه، ويقتضي تأثيمه ببعض السيئات، وعقابه عليها.

وقد ذكر الشيخ أن شعر يحيى الصرصري وقع فيه من الغلو والإطراء ما لا ينبغي أن يصدر مثله في حق

---

(١) منهاج التأسيس والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس عبد اللطيف آل الشيخ ص/١٩

(٢) منهاج التأسيس والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس عبد اللطيف آل الشيخ ص/١٢٦

مخلوق، وأنكر على من استغاث بغير الله أو دعاه.

قال الشيخ رحمه الله في رده على ابن البكري في مسألة الاستغاثة: "وأنه حرف الكلم عن مواضعه، وتمسك بمتشابهه، وترك المحكم، كما يفعله النصارى، وكما فعل هذا الضال - يعني ابن البكري - أخذ لفظ الاستغاثة، وهي تنقسم إلى الاستغاثة بالحي وإلى الاستغاثة بالميت. والاستغاثة بالحي تكون فيما يقدر عليه، فجعل حكم ذلك كله واحدا ولم يكفه حتى جعل السؤال بالشخص من مسمى الاستغاثة، ولم يكفه ذلك حتى جعل الطالب منه إنما طلب من الله لا منه فالمستغيث به مستغيث بالله، ثم جعل الاستغاثة بكل ميت من نبي وصالح جائزة، فدخل عليه الخطأ من وجوه:

منها أنه جعل المتوسل به بعد موته في دعاء الله مستغاثا به. وهذا لا يعرف في لغة أحد من الأمم، لا حقيقة ولا مجازا، مع دعواه الإجماع على ذلك؛ فإن المستغاث به هو المسؤول المطلوب منه لا المسؤول به.." (١)

"اقتضاء الصراط المستقيم: "ثم هذا التحريم والكراهية قد يعلمه الداعي وقد لا يعلمه على وجه يعذر فيه، بأن يكون مجتهدا أو مقلدا، والمجتهد والمقلد اللذين يعذران في سائر الأعمال، وغير المعذور قد يتجاوز عنه في ذلك الدعاء لكثرة حسناته، وحسن قصده أو لمحض رحمة الله به" انتهى.

ثم قال: النقل الأربعون: قال الشيخ في هذا الكتاب أيضا: "فمن ندب إلى شيء يتقرب به إلى الله، وأوجبه بقوله أو فعله من غير أن يشرعه الله فقد شره من الدين ما لم يأذن به الله، ومن اتبعه في ذلك فقد اتخذه شريكا لله، نعم قد يكون متأولا في هذا الشرع، فيغفر له لأجل تأويله، إذا كان مجتهدا الاجتهاد الذي يعفى معه عن المخطئ، ويثاب على اجتهاده. لكن لا يجوز اتباعه في ذلك، وإن كان القائل أو الفاعل مأجورا أو معذورا - إلى أن قال بعد كلام قليل -: ثم قد يكون كل منهما معفوا عنه الاجتهاده ومثابا على الاجتهاد، فتخلف عنه الذنب لفوات شرطه، ولوجود ماعه.

والجواب عن هذا كله قد تقدم:

ولم يأت العراقي بمزيد حجة، بل هو من جنس ما قبله تحريف ظاهر ونقل لا حجة فيه.

فأما ما نقله عن الفرقان فحق، لكن ليس من مسألة النزاع في شيء، بل حاصله: أنه لا تشترط العصمة في الولي، ولا العلم بكل ما يحتاجه ويرد عليه، والفرق في جميع الجزئيات الواردة بين أمر الله ونهيه، وأنه ربما ظن في بعض الخوارق أنها كرامة، وهي تلبيس من الشيطان، وأن هذا قد يغفر مع الخطأ والنسيان.

---

(١) منهاج التأسيس والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس عبد اللطيف آل الشيخ ص/٢٠٩

فأي دليل في هذا على أن الولي يدعو أهل القبور ويستغيث بهم، ويوكل عليهم ويجعلهم وسائط بينه وبين الله في حاجاته وملماته؟ ولا يقاس الخطأ في أصل الدين وشهادة أن لا إله إلا الله بالخطأ في غيره. فأي حجة في هذا؟ ولا يلزم من المغفرة في هذا أن يغفر الشرك الأكبر، وقد قال تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ الآية [النساء: من الآية٤٨] . وهذا." (١)

"أهل العلم وتقييدهم بقيام الحجة وبلوغ الدعوة، ينفي اسم الكفر والشرك والفجور ونحو ذلك من الأفعال والأقوال، التي سماها الشارع بتلك الأسماء، بل ويعتقد أن من لم تقم عليه الحجة يثاب على خطأه مطلقا. وهذه من الأعاجيب التي يضحك منها اللبيب فعدم قيام الحجة لا يغير الأسماء الشرعية، بل يسمي ما سماه الشارع كفرا أو شركا أو فسقا باسمه الشرعي. ولا ينفيه عنه وإن لم يعاقب فاعله إذا لم تقم عليه الحجة، ولم تبلغه الدعوة، وفرق بين كون الذنب كفرا وبين تكفير فاعله.

فافهم هذا فإن العراقي خلط فيما مر، وخبط خبط عشواء، وسيأتيك في كلامه ما فيه عبرة لأولي الألباب.

وأما الثواب والأجر فنصوص الشارع وكلام أهل العلم وكلام الشيخين صريح في أن ذلك غير حاصل لكل مخطئ، بل هو مخصوص بمن اجتهد واتقى الله ما استطاع، وهذا في المسائل الاجتهادية، ومستنده قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر" وقد دل الحديث على أن هذا للحاكم المجتهد، ونفي المؤاخذة بالخطأ والنسيان لا يلزم منه الإثابة بالاتفاق.

فاستصحب هذا معك فيما مر وما يأتي من الأبحاث، فإن القوم زلت أقدامهم ولم يعقلوا عن الله ولا عن رسوله، ولا عن أهل العلم والإيمان ما يراد من الكلام في هذه المباحث، بل ولا في كل باب وشأن إلا أن يشاء ربي شيئا.

وأما قوله: "بل ورد إطلاق الشرك في حق سيدنا آدم عليه السلام الذي هو نبي معصوم" فهذه العبارة من نوادر هؤلاء الضلال، ومن أعجب ما يحكى ويقال، جزم بإطلاق الشرك على آدم عليه السلام، ثم قال: هو نبي معصوم ما زال هذا المعترض في مشيمة طبعه وجاهليته، ولم يولد بعد، هذا جمع بين النقيضين، وجهل لا يخفى على ذي سمع وعين، ومن قال بالعصمة مطلقا فقد أول هذه الآية، وحملها على غير آدم كما هو معروف ومقرر عند أهل." (٢)

---

(١) منهاج التأسيس و ا لتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس عبد اللطيف آل الشيخ ص/٢٧١

(٢) منهاج التأسيس والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس عبد اللطيف آل الشيخ ص/٣١٦

"(ب)

وما يقتضيه، ولقد وفق الله أهل السنة والجماعة، فجمعوا بين الأدلة، ووفقوا بين النصوص الواردة في هذا الباب، وقالوا: لا يلزم من زوال جزء الإيمان زواله بالكلية، فقد يزول، وقد لا يزول، ولهذا قعدوا في هذا الباب قاعدة عظيمة، نفيسة، فقالوا: إن الإيمان قول باللسان، واعتقاد بالجنان، وعمل بالأركان، يزيد بطاعة الرحمن، وينقص باتباع خطوات الشيطان.

وبناء على هذه القاعدة العظيمة التي استنبطوها وفهموها من خلال الاستقراء والتتبع لنصوص القرآن والسنة، قالوا: إن كل من نطق بالشهادتين، فهو مسلم من المسلمين، يحرم ماله ودمه وعرضه إلا بالحق، وأن له ما للمسلمين، وعليه ما عليهم، وأنه لا يخرج من إسلامه بذنب ارتكبه، أو خطأ وقع فيه.

قال الإمام البخاري في صحيحه (١) (باب المعاصي من أمر الجاهلية) ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: " «إنك امرؤ فيك جاهلية» "، وقول الله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨] [النساء: ٤٨] قال ابن بطال مبينا مراد البخاري في عنوان هذا الباب (٢) (غرض البخاري الرد على من يكفر بالذنوب كالخوارج، ويقول: أن من مات على ذلك يخلد في النار، والآية ترد عليهم؛ لأن المراد بقوله: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨] [النساء: ٤٨] من مات على كل ذنب سوى الشرك) .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية (٣) - رحمه الله -: (يجب الاحتراز من تكفير المسلمين بالذنوب والخطايا فإنه أول بدعة ظهرت في الإسلام فكفر أهلها المسلمين واستحلوا دماءهم وأموالهم) .

وقال أيضا: (٤) - رحمه الله -: (ولا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله ولا بخطأ فيه كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة. . . والخوارج المارقون الذين أمر النبي بقتالهم قاتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أحد الخلفاء الراشدين واتفق على قتالهم أئمة

---

(١) صحيح البخاري (١ / ٢٠) .

(٢) فتح الباري (١ / ٨٥) .

(٣) مجموع الفتاوى (١٣ / ٣١) .

(٤) مجموع الفتاوى (٣ / ٢٨٢ - ٢٨٣) .." (١)

"[فصل الرد على زعم المعترض أن الشيخ كفر الأمة بالعموم وبحث تجديد العلماء للدين ووقوع الغربة]

فصل قال المعترض: (فإذا تنزلنا معه على مذهبه من تكفير الأمة حتى يظهر لك جهله، حيث قال في كلام له يأتي: من عرف أن التوحيد دين الله ورسوله الذي أظهرناه للناس) . اهـ.

فيقال لهذا المعترض وإخوانه: قد تقدم أن الشيخ بريء مما نسب إليه من تكفير الأمة، ولا يلزم من قوله: (إن التوحيد دين الله ورسوله الذي أظهرناه للناس) أنه يعتقد كفر الأمة، أو أن الأمة جميعها لا تعرف التوحيد. هذا لا يتحمله كلامه، ولا يدل عليه ولا يلزمه.

وإظهاره التوحيد للناس حق وصدق، فلم يظهر في وقته وقبله بأزمنة ظهورا جليا لأهل تلك البلاد إلا بعد دعوته إلى الله، وبيانه للناس ما جاء به نبيهم من الهدى ودين الحق، ولا يمنع أن يكون من الأمة من يعرفه ويدين به، لكن له في الدعوة والبيان والإظهار منزلة ومرتبة ليست لغيره من أهل وقته، ولذلك كثر أعداؤه وخصماؤه، واشتغل الجاهلون بالصد عما جاء به، وعظم ذلك في نفوسهم، وخصوه بالعداوة، وسالموا كل كافر ومشرك وجهمي ورافضي ومبتدع، وهل ذلك إلا لحنق في صدورهم، وغيظ في نفوسهم؛ واستكبارا عن إجابته؛ ولو سلموا من ذلك لوجدوا من أعداء دين الله ورسوله المكذبين لرسله من يردون عليه." (٢)

"والبينات، أكثر من الترداد والهذيان، ولم يذكر هنا من أدلة إسلامهم إلا تشييد المنار، وعمارة المساجد والمدارس بالأوقاف، وقد تقدم الجواب عن هذا، وأن بني حنيفة وبني عبيد القداح والمختار بن أبي (١) عبيد؛ بل والتتار عندهم مساجد ومدارس، ولهم صدقات وأوقاف، والإيمان بالله ورسوله، والكفر بالطاغوت، أمر وراء ذلك كله، لا يدركه إلا من سبقت له السعادة، وعقل عن الله خطابه ومراده، مع أن هذا الشيخ لم يكفر من أهل نجد إلا من قام وجد في إطفاء نور الله، وإنكاره توحيده، ومن جحد البعث من بواديهم وأعرابهم، ولم يكفر (٢) إلا بعد قيام الحجة وظهور الدليل على الإيمان بالله ورسله، ووجوب الكفر بما عبد من دونه، فالخصومة في الأصل الأصيل، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

وأما قوله: (مظهرين لشعائر الإسلام بعلمائهم) .

---

(١) مصباح الظلام في الرد على من كذب الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام عبد اللطيف آل الشيخ /

(٢) مصباح الظلام في الرد على من كذب الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام عبد اللطيف آل الشيخ ٨٧/١

فهي عبارة جاهل (٣) فإن العلماء لا يلزم من وجودهم وجود الإسلام في الناس، ولا يلزم من عدمهم عدمه، والأنبياء وجدوا في الأمم السابقة الذين لم يستجيبوا لهم ولم يؤمنوا، ووجد من العلماء (٤) المؤمنين كثير بين أظهر المشركين وهم معدودون (٥) من المستضعفين المعذورين.

وإن أراد أن الباء سببية، وأن المراد (٦) أظهروه بسبب العلماء، [٤٠] ،

---

(١) "أبي " ساقطة من (ق) و (م) .

(٢) ساقطة من (س) .

(٣) في (ح) و (المطبوعة) : "الجاهل".

(٤) في (ق) : "علماء".

(٥) في (ق) و (م) : " معدودين ".

(٦) في (ح) : "مراد".." (١)

"وقوله: (قوما) نكرة في سياق النفي فتعم، وهذا من فقه الشيخ [٤٢] ، رحمه الله، حيث يطلق ما أطلقه القرآن ويقيد ما قيده (١) والعاجز له حال غير حال القادر، وحكم سوى حكمه.

فإن كان يلزم من الآية ونصها الذي هو أشد وأبلغ من كلام الشيخ وقوله: (لا يستقيم إسلام إلا بالتصريح بعداوة المشركين) فإن كانت الآية تدل (٢) على كفر النجاشي، ومهاجرة (٣) الحبشة، ومن ذكر هذا المعترض، فكلام الشيخ يدل على ذلك، وإن لم تدل على (٤) . نفي الإيمان عمن واد المحادين لله ورسوله فكلام الشيخ أولى؛ لأن الآية فيها نفي الإيمان (٥) وكلام الشيخ غاية ما فيه عدم استقامة الإسلام، وما أجيب به عن الآية يجاب به عن (٦) كلام الشيخ، فتأمله فإنه مفيد جدا.

ومثل هذا قول الشيخ (٧) (وكثيرا ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضيا، بل وإماما وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها فلا يمكنه، بل هناك ما يمنعه ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها) .

فإن هذا الكلام غايته أن يدل على أن (٨) التكاليف بحسب الوسع، وليس في كلام شيخنا ما يخالف هذا.

---

(١) في (المطبوعة) : " يقيده ".

---

(١) مصباح الظلام في الرد على من كذب الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام عبد اللطيف آل الشيخ ١١٩/١

(٢) ساقطة من (س) .

(٣) في (المطبوعة) : " ومهاجرته ".

(٤) كذا في (س) ، وفي بقية النسخ: "مع".

(٥) ساقطة من (المطبوعة) .

(٦) ساقطة من (ح) .

(٧) يعني ابن تيمية، وانظر قوله في: " المنهاج " (٥ / ١١٣) .

(٨) ساقطة من (ح) .." [١]

"والشيخ- رحمه الله (١) وقف حيث وقف الرسل، وأنكر ما أنكروا، وقاتل على ما عليه قاتلوا، وأنت وأمثالك من الضالين وقفتم في طريقهم (٢) فمن أنكر ما أنكروه، وقاتل من (٣) قاتلوه، تصديتم للرد عليه، والذب عنهم، ودفعتم في صدر نصوص الكتاب والسنة بشبهات ساقطة، وأقوال ضالة، لا تروج على من عرف الإسلام وحقيقته، فأنتم جند محضرون لمن عبد الشجر والحجر.

[بيان المقصود بإظهار الدين وعدم لزوم المظهر للدين تكذيب الرسول]

وأما قوله: (ولازم قوله هذا تكذيب الرسول، حيث لم يجعل دينه قائما مستقيما ظاهرا؟ وأنه (٤) الذي أظهره للناس) .

فيقال لهذا المعترض: إن كان إظهار العلماء والأئمة لدين الإسلام وبيانه للناس، وذكر حدوده يلزم منه تكذيب الرسول، فأي عالم وأي صحابي وأي خليفة هدى لم يقع منه بيان، وإظهار وكشف لحقيقة الإسلام وحدود الإيمان؟ بل آحاد المؤمنين لا بد أن يقع منه هذا (٥) ولو لأهل بيته وأولاده، ومعلموا (٦) . الصبيان أظهروا لهم من كتاب الله وعلموهم ما لم يكونوا يعلمونه، فإن كان الدين لا يحتاج لإظهار وتبيين، أو كان، الإظهار يستلزم تكذيب الرسول، فليس على وجه الأرض مؤمن إلا من سكت عن ذكر دين الإسلام وتعليمه للناس والدعوة إليه، ولم يسلك سبيل

---

(١) في (ق) كلمة ممحاة بدا منها: "أما".

(٢) في (ق) : "طريقكم ".

---

[١] مصباح الظلام في الرد على من كذب الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام عبد اللطيف آل الشيخ ١/١٢٤

(٣) في (ق) و (المطبوعة) : "ما".

(٤) في (ق) و (م) زيادة: " هو".

(٥) ساقطة من (ق) و (م) .

(٦) في النسخ الأربع: "ومعلمي "، والمثبت هو الصواب.." (١)

"الرسول وسبيل من اتبعه في الدعوة إلى الله على بصيرة، ومن دعا وأظهر للناس شيئا من الدين فلازم قوله تكذيب الرسول! .

فلا إله إلا الله!! ما أشد ما تلاعب الشيطان بهذا المغرور وأمثاله، حتى جعلوا متابعة الرسول وسلوك سبيله تكذيبا له أو لازمه التكذيب؟ . وهذا الضرب من الناس هم من شر الدواب المذكورين في قوله تعالى: ﴿إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون - ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون﴾ [الأنفال: ٢٢ - ٢٣] [الأنفال / ٢٢، ٢٣]

وأول الناس بين حقيقة الإسلام وما يدخل فيه- بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) أبو بكر الصديق رضي الله عنه، فإن عمر قال له: أتقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها» (٢) فقال الصديق رضي الله عنهما (٣) ألم يقل: "إلا بحقها" فإن الزكاة من حقها، والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها (٤) إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها. قال عمر رضي الله عنه: فما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق (٥) وأجمع العلماء على تصويب أبي بكر وقتال من منعها، أفيلزم من

---

(١) في (م) زيادة: " هو ".

(٢) في (ق) و (م) زيادة: "وحسابهم على الله ".

(٣) في (ق) و (م) : "عنه "، والتثنية هنا لأبي بكر وعمر.

(٤) في (ق) و (م) : "يؤدونه ".

---

(١) مصباح الظلام في الرد على من كذب الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام عبد اللطيف آل الشيخ ٢٢٦/١

(٥) أخرجه البخاري (١٣٩٩، ١٤٠٠) ، ومسلم (٢٠، ٢١، ٢٢) ، وأبو داود (١٥٥٦) ، والترمذي (٢٦٠٧) .." [١]

"بيان أبي بكر لعمر تكذيب الرسول (١) سبحانك (٢) نبرأ إليك مما أتى به هذا المفتري (٣) وقال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: وإن للإسلام شرائع وفرائض وحدودا وسننا، فإن أعش فسأبينها لكم، وإن أمت فلست على صحبتكم بحريص (٤) فيلزم من هذا- عند المعترض- خطأ عمر وتجهيله، وهذا الرجل يسب أئمة الإسلام وهو لا يشعر.

---

(١) في (ح) و (المطبوعة) : (الرسل) .

(٢) مكررة مرتين في (ق) و (م) .

(٣) في (ق) : " المعترض".

(٤) " أخرجه البخاري معلقا (١ / ١١) ، ووصله ابن أبي شيبة (٦ / ١٧٢) ، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٤ / ٨٤٤) ، وابن حجر في تغليق التعليق (٢ / ١٩) .." [٢]

"فإن قيل: إنما كفر من جوز نبوة مسيلمة أو غيره لرده (١) الكتاب السنة والإجماع.

قيل: وكذلك من كره دخول الناس في التوحيد، وأحب بقاءهم (٢) ". على الشرك (٣) فقد خالف الكتاب السنة والإجماع.

وبهذا تعلم: أن المحبة ذات مراتب، لا يلزم من وجود بعضها وجود غيره، وكذلك المتابعة، ومن لم يستكمل الإيمان الواجب في الحب والمتابعة قد يقع منه ما ينافيهما فيجتمع الضدان، ولا يستحيل ذلك لا عقلا ولا شرعا، أما العقل: فقد جوز اجتماع الأضداد كافة النظار والمتكلمين، ومثلوا ذلك (٤) .

وأما الشرع: فإجماع السلف والأئمة على أن الشخص يجتمع فيه مادتان متضادتان: كفر وإسلام، توحيد وشرك، طاعة وفسق؟ إيمان ونفاق، وهو لأيتهما (٥) غلب، ولو عقل المعترض لعرف المراد، لكنه جهل فاعترض، وجعل جهله وعقله الضال ميزانا يزن به، فلا أحكم ممن قضى له بالخذلان وعدم العلم بحقائق الإسلام والإيمان.

ثم لا يمكن أن يقع تصويره الذي صور، ورأيه الذي ارتضى وقرر، من أن الذي يحب التوحيد ويكره الشرك

---

(١) مصباح الظلام في الرد على من كذب الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام عبد اللطيف آل الشيخ ٢٢٧/١

(٢) مصباح الظلام في الرد على من كذب الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام عبد اللطيف آل الشيخ ٢٢٨/١

قد كره قول الشيخ، وما قرره

---

(١) في (ح) : "الرد".

(٢) في (ح) : "إبقاءهم.

(٣) في (ح) : "شرك ".

(٤) في (م) و (المطبوعة) : " لذ لك".

(٥) في (ق) : "ولأيهما "، وفي (ح) و (م) و (المطبوعة) : " لأيهما ".." (١)

"ومنها قوله: (فلا كرامة ولا شفاعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا فضل ولا تفضل إذا لم يدع ويسأل ويطلب) .

فالشفاعة التي نفاها القرآن على زعم هذا الرجل، يلزم من نفيها نفي الكرامة والفضل، ولا كرامة ولا فضل ولا تفضل إلا بدعائه وقصده من دون الله، وهذا هو مفهوم كل مشرك يرى أن نفي الشفاعة التي نفاها القرآن وأن النهي عن دعاء الأنبياء والصالحين، والقول بأنهم لا يقصدون ولا يدعون للشفاعة ولا لغيرها من المطالب: تنقص لهم وإبطال لفضلهم وكرامتهم وذلك لظنهم أن الفضل والكرامة (١) في قصدهم ودعائهم والتعلق عليهم، وكونهم مفزعا وملجأ عند الشدائد والمهمات ولو عقلوا لعرفوا أن الفضل والكرامة كل الكرامة في عبودية الله والخضوع له؛ والدعوة إلى سبيله، وإبلاغ الرسالة وأداء الأمانة؟ وتحقيق التوحيد " وإسلام الوجوه لبارئها وفاطرها وإلهها الحق. وقد ذكر الله في كتابه عن خواص عباده ما يوجب العلم بأن أفضل الرتب وأجل الكرامات تحقيق العبودية، وإخلاص العبادة، ووصف رسوله بذلك في مقام الإسراء وفي مقام التحدي، وفي مقام الدعوة، ومن توهم أن (٢) فوق (٣) العبادة وتحقيقها وإخلاصها رتبة وفضلا (٤) لأحد من العباد فهو من أضل الخلق وأجهلهم بالله وبحقه وما يجب له، ومن أجهل الناس بحق الأنبياء والصالحين وما يجب لهم وما يستحيل.

---

(١) في (المطبوعة) زيادة: "ليس إلا".

(٢) في (ق) : "تحقق أن ".

---

(١) مصباح الظلام في الرد على من كذب الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام عبد اللطيف آل الشيخ ١/ ٢٤٤

(٣) في (المطبوعة) : " فرق ".

(٤) في (ح) و (المطبوعة) : " وفضل".." [١]

"موضعهم قابلا للبهتان وزخارف الهذيان، ومن أنكر عليهم من أهل نجد وعلمائهم قتلوه في (١) ونهبوه، فصح بهذا أنهم من الذين وصفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنهم " «سفهاء الأحلام») الحديث (٢) الحديث (٣) والجواب أن يقال: أما اليمن والشام: فقد ثبت في الحديث (٤) أنه صلى الله عليه وسلم دعا بالبركة فيهما (٥) ولا يلزم من هذا تفضيلهما على سائر البلاد الإسلامية، وقد دعا لأناس من أصحابه صلى الله عليه وسلم (٦) وغيرهم من السابقين الأولين أفضل منهم (٧) عند كافة المسلمين، ومكة أخرج منها النبي صلى الله عليه وسلم وعبدت فيها الأصنام، وعلق على الكعبة من ذلك، ووضع عليها ما لم (٨) يوضع في بيت المقدس ولا غيره من مساجد المسلمين، ومكة أفضل البلاد، ومسجدها أفضل المساجد على الإطلاق. وأما قوله صلى الله عليه وسلم لما قيل له: وفي نجدنا: "تلك مواضع (٩) الزلازل

---

(١) (ق) : "قلوه"، وهو سبق قلم.

(٢) أخرجه البخاري (٣٦١٥، ٣٦١١، ٥٠٥٧، ٦٩٣٥) ، وأبو داود (٤٧٦٧) ، وأحمد (١ / ٤٠٤) .

(٣) ساقطة من (ق) و (م) .

(٤) في (ق) : " الأحاديث".

(٥) فقال صلى الله عليه وسلم: "اللهم بارك لنا في شامنا ويمننا"، أخرجه البخاري (١٠٣٧، ٧٠٩٤) ، والترمذي (٣٩٥٣) .

(٦) وردت " الصلاة". في (ق) و (م) بعد " دعا".

(٧) في (ق) و (م) : "أفضل منهم من السابقين الأولين".

(٨) في (ق) : "مالا".

(٩) في (ق) زيادة: "قال" قبل "تلك "، وفي (المطبوعة) : "هاهنا موضع ".." [٢]

"[١٦٠] وأيضا: فمحلها ووقتها يوم يقوم الناس لرب العالمين، ويشتد هول الموقف وكربه هذا هو المراد، وبه تعرف بطلان هذه الشبهة، وأن الباب مسدود على من طلبها من غير الله.

---

(١) مصباح الظلام في الرد على من كذب الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام عبد اللطيف آل الشيخ ٣٥٤/٢

(٢) مصباح الظلام في الرد على من كذب الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام عبد اللطيف آل الشيخ ٣٦٦/٢

وأما قول المعترض: (أو يقول: إن الرسول غير موجود، أو أنه في عالم العدم أو يقول: إن جاهه عند ربه انقطع (١) بموته) .

فيقال: هذا كلام معتوه لا يدري ما يقول، فإن كلام الشيخ، والقول بأن دعاء غير الله شرك، لا يلزم منه القول (٢) بأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- غير موجود، بمعنى أنه كسائر المعدومات؛ بل هو حي في قبره تعرض عليه صلاة أمته (٣) «وقد "حرم الله على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء» " (٤) ومع ذلك فهو -صلى الله عليه وسلم- في الرفيق الأعلى، وهو أقرب الرسل من ربه، وأرفعهم (٥) درجة لديه، ولروحه اتصال بجسده الشريف، لا يعلم كنهه وحقيقته (٦) ومقداره إلا الذي خلق ووهب وتفضل وأعطى، وهو اللطيف الخبير.

وأما القول: بأن هذه الحياة [كالحياة] (٧) الدنيوية، يطلب منه ما كان

---

(١) في (ق) و (م) : (انقطع عند ربه".

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ق) .

(٣) في (المطبوعة) : "يبلغ صلاة أمته وسلامهم عليه -صلى الله عليه وسلم-.

(٤) أخرجه أبو داود (١٥٣١) ، وابن ماجه (١٠٨٥، ١٦٣٦) ، وأحمد (٤ / ٨) .

تنبيه: وقع عند ابن ماجه في الموضع الأول (١٠٨٥) الحديث من رواية (شداد بن أوس) ، وفي الموضع الثاني وعند أبي داود وأحمد (أوس بن أوس) .

(٥) في (ق) : " وأرفعه".

(٦) في (ق) و (م) : "حقيقته وكنهه".

(٧) ما بين المعقوفتين زيادة من (ق) و (م) أثبتها لضرورة استقامة السياق.." (١)

"[فصل في احتجاج المعترض لكلام لابن القيم فهم منه منع التكفير بدعاء غير الله والشرك به]

فصل قال المعترض: (وقال شمس الدين (١) ابن القيم، لما أتى على مسألة التكفير: "اعلم أن الكفر والإيمان متقابلان، إذا زال أحدهما خلفه الآخر".

قال: "ولما كان الإيمان أصلا له شعب متعددة، وكل شعبة فيه تسمى إيمانا، فالصلاة والزكاة والصيام والحج والأعمال الباطنة كالحياء والتوكل والخشية من الله تعالى والإنابة حتى تنتهي هذه الشعب إلى إماطة الأذى

---

(١) مصباح الظلام في الرد على من كذب الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام عبد اللطيف آل الشيخ ٣٩٨/٣

عن الطريق، وهذه الشعب منها ما يزول الإيمان بزواله، كالشهادتين، ومنها ما لا يزول بزواله" إلى أن قال: "وكذلك الكفر ذو أصل وشعب كما أن الإيمان أصل الشهادتين، وكما أن (٢) أصل [الكفر] (٣) الجحود لهما؛ فكما أن شعب الإيمان إيمان فشعب الكفر كفر" إلى أن قال: "وهاهنا أصل آخر، وهو أنه لا يلزم من قام به شعبة من شعب (٤) الكفر أن يسمى كافرا، وإن كان ما قام به كفر". إلى أن قال: "فمن صدر منه خصلة من خصال الكفر فلا يستحق اسم كافر على الإطلاق، لأن معه أصل الإيمان،

---

(١) ساقطة من (م) . وانظر قول ابن القيم في: "الصلاة وحكم تاركها" ص (٢٧) .

(٢) في (المطبوعة) : " فإن".

(٣) ما بين المعقوفتين إضافة من بقية النسخ.

(٤) "من شعب" ساقطة من (ق) و (م) .." [1]

"وقد تقدم أنه قال: (وهذه الشعب منها ما يزول الإيمان بزواله كالشهادتين) . (وقد نقله هذا المعترض، ومن المعلوم أن المقصود زوال حقيقة الشهادتين) (١) علما وعملا أو قولا، لا زوال مجرد القول واللفظ، كما فهمه هذا الغبي.

وكذلك قوله: (وهاهنا أصل آخر، وهو أنه لا يلزم من قام به شعبة من شعب الكفر أن يسمى كافرا، وإن كان ما قام به كفر؛ لأن معه أصل الإيمان وهما الشهادتان) وهذه العبارة لنا؛ لأنا لا نكفر إلا (٢) بترك ما دلت عليه الشهادتان مطابقة أو تضمنا، وما عدا ذلك فلم (٣) نكفر به.

فظهر أن شمس الدين ابن القيم رحمه الله قد قرر في نقل المعترض، وكرر التكفير وزوال الإيمان بترك الشهادتين، ولكن هذا الجاهل المعترض يظن أن المقصود ترك اللفظ فقط (٤) وهذا من كثافة جهله وعدم علمه، وقلة ممارسته، وبعده عن صناعة العلم، فالحمد لله الذي أخزاه وكبته في مماته ومحياه.

وكذلك (٥) في نقله أن الكفر نوعان، كفر عمل، وكفر جحود وعناد، وكفر الجحود: أن يكفر بما علم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء به من عند الله جحودا وعنادا منه، فهذا الكفر يضاد الإيمان من كل وجه.

---

(١) ما بين القوسين ساقط من (ق) .

---

(١) مصباح الظلام في الرد على من كذب الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام عبد اللطيف آل الشيخ ٥٢٩/٣

(٢) ساقطة من (المطبوعة) .

(٣) في (ق) : "فلا"، وفي (ح) و (المطبوعة) : "لم".

(٤) ساقطة من (ق) .

(٥) في (ق) زيادة: "قوله".." (١)

"العلم والهدى، واعرف ما تضمنه قوله تعالى: ﴿إن هم إلا كالأنعام (١) بل هم أضل سبيلا﴾ [الفرقان: ٤٤] [الفرقان / ٤٤] .

من الحكم الفصل الذي هو في غاية المطابقة لحال هؤلاء الضلال، ما رضى تعالى أن شبههم بالأنعام حتى قال: ﴿بل هم أضل سبيلا﴾ [الفرقان: ٤٤] [الفرقان / ٤٤] .

وأما كلام المعترض على قوله تعالى: ﴿فأنذرتكم نارا تلظى﴾ [الليل: ١٤] [الليل / ١٤] . فمن أقبح الجهل، وأبعده عن مظان الهدى، وكلام المفسرين صحيح لا شك فيه.

وأما مفهوم هذا المعترض: فمن أبطل الباطل، وأمحل المحال، وذلك أنه ظن أن من دعا الأولياء والصالحين، واستغاث بهم، وناداهم في حاجاته وملماته لا يدخل في هذه الآية، ولا تتناوله، وأي تكذيب وتول أعظم من رد النصوص الدالة على توحيد الله، وردها بشبه القبوريين، وهذيان المشركين؟! فقوله: (وهذا الاستثناء عند العلماء من استثناء الحصر، والصلي هنا إنما (٢) هو المؤبد، كقوله تعالى: ﴿فأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق﴾ [هود: ١٠٦] الآية [هود / ١٠٦] فهذا كلام جاهل لا يعقل ما يقول، فإن الصلي نوع، والتأبيد نوع، ولا تلازم بين الصلي والتأبيد؟ بل التأبيد يلزم منه الصلي ولا يلزم من الصلي التأبيد، وقول بعضهم: إن الصلي في الآية

---

(١) ساقطة من (ق) .

(٢) ساقطة من (ق) و (م) .." (٢)

"يعبد، ومحمد لم يعرج به إلى الله، فهذا جهمي فرعوني معطل. ومنشأ الضلال أن يظن الظان أن صفات الرب كصفات خلقه، فيظن أن الله سبحانه على عرشه كالملك المخلوق على سريره، فهذا تمثيل وضلال، وذلك أن الملك مفتقر إلى سريره، ولو زال سريره لسقط، والله غني عن العرش، وعن كل شيء

---

(١) مصباح الظلام في الرد على من كذب الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام عبد اللطيف آل الشيخ ٥٣٥/٣

(٢) مصباح الظلام في الرد على من كذب الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام عبد اللطيف آل الشيخ ٥٧٨/٣

(١) وكل ما سواه فقير إليه وهو حامل (٢) العرش وحملته، وعلوه لا يوجب افتقاره إليه، فإن الله قد جعل المخلوقات عاليا وسافلا، وجعل العالي غنيا عن السافل، كما جعل الهواء فوق الأرض، وليس هو مفتقرا إليها، وجعل السماء فوق الهواء، وليست محتاجة إليه، فالعلي الأعلى رب السماوات والأرض وما بينهما أولى أن يكون غنيا عن العرش وسائر المخلوقات، وإن كان عاليا عليها سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

والأصل في هذا الباب أن كل ما ثبت في كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم وجب التصديق به، مثل علو الرب، واستوائه على عرشه، ونحو ذلك. وأما الألفاظ

---

(١) قال تعالى: والله هو الغني الحميد [فاطر: ١٥] وقال أبو جعفر الطحاوي (ص ٣١٣) " شرح العقيدة الطحاوية ": " وهو مستغن عن العرش وما دونه محيط بكل شيء وفوقه وقد أعجز عن الإحاطة خلقه ".

(٢) قال ابن أبي العز في " شرح الطحاوية " (ص ٣١٣) شارحا قول الطحاوي: " وهو مستغن عن العرش وما دونه. . . ": ". . . وكون العالي فوق السافل لا يلزم أن يكون السافل حاويا له محيطا به حاملا له ولا أن يكون الأعلى مفتقرا إليه فانظر إلى السماء كيف هي فوق الأرض وليست مفتقرة إليها؟ فالرب أعظم شأنا وأجل من أن يلزم من علوه ذلك بل لوازم علوه من خصائصه وهي حمله بقدرته للسافل وفقر السافل وغناه هو سبحانه عن السافل وإحاطته عز وجل به فهو فوق العرش مع حمله بقدرته العرش وحملته وغناه عن العرش وفقر العرش إليه وإحاطته بالعرش وعدم إحاطة العرش به وحصره للعرش وعدم حصر العرش له. وهذه اللوازم منتفية عن المخلوق. . . ".." (١)

"قال الفاضل التحرير وقد ثبت هذا القدر أن النسخ في كلام المسيح علية السلام جائز وأن نسخ هو بنفسه وإذا ثبت قدرته على النسخ فأبوه أقدر لأنه أعظم منه على إعترافه في الآية الثامنة والعشرين من الباب الرابع عشر من إنجيل يوحنا قول عيسى عليه السلام هكذا أن أبي أعظم مني وأهل الإسلام يقولون أن أبا المسيح الذي هو أعظم منه بشهادته نسخ أحكام الإنجيل بالقرآن ولا يقولون أن محمدا صلى الله عليه وسلم نسخها بنفسه فلا بد أن لا يكون بعد ما في نسخ أحكام الإنجيل بالقرآن وأن يكون تمسككم بقول المسيح أن السماء والأرض تزولان وكلامي لا يزول باطلا قطعا وأن يكون معناه كما قال المفسر دوالى وروجردمينت وبقيت في قولكم حدشة أخرى أبين أن أجزتم قال القسيس بينوا

---

(١) قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر صديق حسن خان ص/٤٥

قال الفاضل أنكم كتبتم في الفصل الثاني أن من الباب الأول من كتاب ميزان الحق أن إدعاء نسخ الإنجيل وكتب العهد العتيق بظهور القرآن باطل من وجهين

الوجه الأول يلزم من قبول النسخ أمران

الأول أن الله أراد أن يفعل أمرا حسنا بإعطائه التوراة لكنه لم يتيسر فأعطى أفضل منه وهو الزبور ولما لم يحصل منه مرامه أيضا." (١)

"هذه الأغلاط أنه لا يوجد غلط سواها وأنه لا يلزم في المقصود الأصلي نقصان ما من هذا القدر من الأغلاط كما قال داكتركنى كات أنا لو خرجنا بالفرض هذه العبارات المحرفة كلها لا يلزم نقصان في مسألة معتبرة من مسائل الملة المسيحية وكذا لو أدخلنا هذه العبارات المحرفة لا يلزم منها زيادة في مسألة معتبرة من مسائل الملة

فأراد الحكيم أن يجيب فمنعه القسيس فندر وكلما أراد الحكيم أن يجيب كان القسيس فندر يمنعه ويقول لالا

ثم التفت القسيس إلى الفاضل المناظر

فقال المفتى رياض الدين لابد أن يبين الفاضل المناظر أولا معنى التحريف ثم يباحث عليه لينكشف الحال للحاضرين حق الإنكشاف فأراد القسيس أن يقول شيئا في هذا الباب

فقال المفتى هذا ليس منصبكم بل الذين يدعون التحريف عليهم البيان

فالتفت الفاضل المناظر إلى القسيس وقال معنى التحريف المتنازع فيه عندنا وفي اصطلاحنا التغيير الواقع في كلام الله سواء كان بسبب الزيادة أو النقصان أو تبديل بعض الألفاظ ببعض آخر وسواء كان منشأ هذا التغيير الشرارة والخبث أو الإصلاح باعتبار غلبة الوهم وندعى أن التحريف وقع في الكتب المقدسة عند أهل الكتاب باعتبار هذه الأمور كلها فإن أبيتم فعلينا الإثبات

قال القسيس فندر نحن نعترف أيضا بسهو الكاتب في الكتب المقدسة

قال الفاضل المناظر أن سهو الكاتب عندنا أن يريد الشخص كتابة اللام فيكتب بدلها الميم أو يريد أن يكتب الميم فيكتب سهوا بدلها النون." (٢)

---

(١) المناظرة التقريرية بين الشيخ رحمت الله الهندي والقسيس بفندر رحمت الله الهندي ص/٨١

(٢) المناظرة التقريرية بين الشيخ رحمت الله الهندي والقسيس بفندر رحمت الله الهندي ص/١١٥

"قال الفاضل المناظر أن أظهرنا بعض المقامات التي أقر فيها مفسروكم أنهما كانت في سالف الزمان كذا والآن لا توجد في المتن العبرى الذي هو معتبر عندكم فماذا تقولون

قال القسيس لا يلزم منها نقص في المتن

قال الحكيم لا شك أنه يقع الخلل في المقصود الأصلي إذا كانت اختلافات العبارات كثيرة مثلا ولو فرضنا أن العبارات المختلفة توجد في عدة نسخ كلستان ولا يثبت ترجيح بعض تلك العبارات على بعض فلا نقدر في هذه الصورة أن نقول جزما أن عبارة السعدي هذه فكيف إذا اختلفت مئات من النسخ ولا يكون لأحداهما ترجيح على الأخرى

فلا شك في إمكان وقوع التغيير في المقصود الأصلي والإنجيل عندنا عبارة عن قول المسيح علي السلام وهو صار مشتبها

قال القسيس أجيبوني بالإختصار أتسلمون المتن أم لا فإن سلمتم تكون المباحثة في الأسبوع الآتي لأنا لا نستدل في المباحثة الباقية إلا بالأدلة النقلية من هذاالكتاب ونعلم أن العقل محكوم الكتاب لا أن الكتاب محكوم العقل

قال الفاضل لما ثبت الزيادة والنقصان في هذه الكتب على إعترافكم أيضا وثبت التحريف فيها صارت مشتبهة عندنا بهذا السبب ولا نعتقد البتة أن الغلط لم يقع في المتن فلا يصح لكم أن توردوا دليلا من هذه الكتب علينا في المباحثة الآتية في مسألتي التثليث والنبوة لأنه لا يكون حجة علينا

قال القسيس فرنج أنكم خرجتم هذه التحريفات والأغلاط من تفاسيرنا فهؤلاء المفسرون معتبرون عندكم وهم كما كتبوا هذه المقامات كتبوا أيضا أنه لا يوجد الفساد في غير هذه المواضع

وقال القسيس فندر أيضا سله

قال الفاضل التحرير نقلنا أقوال هؤلاء العلماء إلزاما من حيث أنهم معتبرون عندنا وإن جميع أقوالهم قابلة للإعتبار والإلتفات." (١)

"وفي إنجيل متى ١٠ / ٣٤: (لا تظنوا أني جئت لألقي سلاما على الأرض. ما جئت لألقي سلاما بل سيفا) .

وفي إنجيل لوقا ١٢ / ٤٩ و ٥١: (٤٩) جئت لألقي نار على الأرض. فماذا أريد لو اضطرمت (٥١) أتظنون أني جئت لأعطي سلاما على الأرض. كلا أقول لكم بل انقساما) .

---

(١) المناظرة التقريرية بين الشيخ رحمت الله الهندي والقسيس بفندر رحمت الله الهندي ص/١١٩

والاختلاف واضح، ففي النصين الأول والثاني مدح صانعي السلام بقوله: (طوبى) ، وبين أنه ما جاء ليهلك أنفس الناس بل ليخلصهم، وفي النصين الثالث والرابع نفى عن نفسه السلام، وأثبت ضده، وبين أنه جاء بالسيف ليلقي النار والانقسام.

فيلزم من هذا أن عيسى عليه السلام ما جاء ليخلص، بل ليهلك، وأنه لا يكون من الذين قيل في حقهم: طوبى لصانعي السلام.." (١)

"[الغلط الذي يلزم منه نفي نبوة داود عليه السلام]

٣ - الغلط الذي يلزم منه نفي نبوة داود عليه السلام: ففي سفر التثنية ٢٣ / ٢: (لا يدخل ابن زنى في جماعة الرب. حتى الجيل العاشر لا يدخل منه أحد في جماعة الرب) .

فهذا النص غلط؛ لأنه يلزم منه أن لا يدخل داود عليه السلام في جماعة الرب، ولا يكون نبيا؛ لأن فارص هو ولد زنا، فقد زنى أبوه يهوذا بكنته ثامار، فولدت له فارص من هذا الزنا، كما هو مذكور في سفر التكوين ٣٨ / ١٢ -٣٠ وداود هو البطن التاسع بعد فارص، وإذا ابتدأنا بفارص فهو البطن العاشر؛ لأن نسب داود كما ورد في إنجيل متى ١ / ١ -٦، وفي إنجيل لوقا ٣ / ٣١ -٣٣ كما يلي:

داود بن يسى بن عوبيد بن بوعز بن سلمون بن نحشون بن عميناداب بن أرام بن حصرون بن فارص بن يهوذا بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام. ويعد داود رئيس جماعة الرب وأعلى من كل ملوك الأرض على حسب ما ورد في سفر المزامير ٨٩ / ٢٦ -٢٧، والصواب أن فقرة سفر التثنية ٢٣ / ٢ غلط، وفي طبعة رجارد واطس في لندن سنة ١٨٢٥م، وطبعة كلكتا سنة ١٨٢٦م، زيد في نسب داود الوارد في إنجيل لوقا اسم يورام بين أرام وحصرون، كما يلي: (أرام بن يورام بن حصرون بن فارص) ؛ ليكون داود هو البطن الحادي عشر، ولكن المحرفين بزيادة هذا الاسم نسوا أن يضيفوا اسم يورام في النسب الوارد في إنجيل متى من نفس الطبعتين، فافتضح أمرهم، ووقع الاختلاف في نسب داود بين الإنجيلين في الطبعتين المذكورتين، وبقي الاعتراض قائما، وأيضا لم يرد اسم يورام في طبعة سنة ١٨٤٤ م ولا في طبعة سنة." (٢)

"صادقة أو بعضها صادقة وبعضها كاذبة، ولا يفهم من هذه الشهادة أن كل كتاب منها هو من تصنيف الشخص المنسوب إليه، ولا أن كل حال من الحالات المذكورة فيها صادقة قطعا، ولو نقل المسيح

---

(١) مختصر إظهار الحق رحمت الله الهندي ص/٤٩

(٢) مختصر إظهار الحق رحمت الله الهندي ص/٥٥

والحواريون من هذه الكتب شيئا، فلا يلزم من مجرد النقل صدق الكتاب المنقول منه بحيث إنه لا يحتاج إلى تحقيق، نعم لو أن المسيح صرح في كل جزء من أجزاء هذا الكتاب وفي كل حكم من أحكامه أنه من عند الله وثبت تصريح المسيح بالتواتر فيكون هذا الكتاب صادقا قطعا، وما سواه يكون مشكوكا يحتاج إلى تحقيق. ولكن لم يثبت هذا التصريح من المسيح عليه السلام بخصوص أي كتاب من كتب العهد القديم.

والمحقق بيلي ذكر في كتابه أن المسيح قال بأن التوراة من عند الله، وقوله ذلك لا يعني أن العهد العتيق كله أو كل فقرة منه صحيحة، ولا أن كل كتاب منه أصلي، ولا أن تحقيق مؤلفيه واجب، نعم لقد كان الحواريون واليهود المعاصرون للمسيح ي رجعون إليها ويستعملونها، فيثبت من هذا الرجوع والاستعمال أنها كانت مشهورة ومسلمة في ذلك الوقت، ولا يلزم من نقل فقرة في العهد الجديد عن العهد العتيق صدق تلك الفقرة بحيث لا تحتاج إلى تحقيق.

ثم لو فرضنا أن المسيح شهد لكتب العهد القديم فشهادة المسيح لا تنافي التحريف الواقع بعدها، فكما حرف اليهود قبل المسيح حرفوا بعده أيضا، وقد مر أن مذهب الجمهور من العلماء والمحققين والمفسرين والمؤرخين أن اليهود حرفوا قصدا بعد المسيح سنة ١٣٠ م عنادا للنصارى، فشهادة المسيح لا تنفي أن يكون التحريف قد وقع بعدها في هذه الكتب.." (١)

"ولا يلزم من القدم الصحة.

وبهذا ثبت والحمد لله وقوع التحريف بجميع أنواعه في كتب أهل الكتاب، وأنهم لا يملكون السند المتصل لأي كتاب منها، وأنهم يقولون ما يقولون بالظن والتخمين، وإن الظن لا يغني من الحق شيئا.." (٢)

"للضرر لتكشف عورتها معها في حياتها) .

فلو لم يكن هذا الجمع بين الأختين جائزا في شريعة يعقوب يلزم منه أن يكون أولاده أولاد الزنا والعياذ بالله ، وأكثر أنبياء بني إسرائيل من ذرية أولاده.

٤ - الزواج بالمطلقة: في شريعة موسى عليه السلام يجوز أن يطلق الرجل امرأته لأي سبب، وبعد خروجها من بيته يجوز لأي رجل آخر أن يتزوجها، كما ورد في سفر التثنية ٢٤ / ١ -٤، وفي شريعة عيسى عليه السلام لا يجوز الطلاق إلا بسبب الزنا، ولا يجوز لرجل آخر أن يتزوج هذه المطلقة، والزواج بالمطلقة

(١) مختصر إظهار الحق رحمت الله الهندي ص/٩٣

(٢) مختصر إظهار الحق رحمت الله الهندي ص/١٠٥

بمنزلة الزنا، ففي إنجيل متى ٥ / ٣١ -٣٢: (٣١) وقيل من طلق امرأته فليعطها كتاب طلاق (٣٢) وأما أنا فأقول لكم إن من طلق امرأته إلا لعلة الزنا يجعلها تزني. ومن يتزوج مطلقة فإنه يزني) .

وفي إنجيل متى ١٩ / ٨ -٩ جواب عيسى للفريسيين: (٨) قال لهم إن موسى من أجل قساوة قلوبكم أذن لكم أن تطلقوا نساءكم. ولكن من البدء لم يكن هكذا (٩) وأقول لكم إن من طلق امرأته إلا بسبب الزنا وتزوج بأخرى يزني. والذي يتزوج بمطلقة يزني) .

فثبت من هذا النص أن النسخ وقع مرتين، ويفهم ذلك من الفقرة الثامنة، أي كان الطلاق قبل موسى حراما، ثم نسخت حرمته وأبيح في شريعة موسى، ثم نسخت الإباحة وصار حراما في شريعة عيسى، بل هو بمنزلة الزنا.

- نسخ جميع أحكام التوراة:

توراة موسى عليه السلام فيها جميع أحكام شريعة بني إسرائيل، وكل." (١)

"ورد في سفر الأحبار (اللاويين) ١٧ / ١ -٦ أن الله تعالى أمر موسى وبني إسرائيل أن تذبح الذبائح التي تكون من البقر أو الغنم أو المعز في المذبح المخصص لذلك القريب من خيمة الاجتماع - وتسمى (قبة الزمان) (قبة العهد) (قبة الشهادة) - لتكون الذبائح قربانا للرب، والإنسان الذي يذبح خارج المذبح المخصص يهلك من شعبه، أي يقتل.

ثم نسخ هذا الحكم بما في سفر التثنية ١٢ / ١٥ -٢٢، وصار يجوز لهم الذبح في كل مكان وعدم الاقتصار على المذبح المخصص، قال هورن في تفسيره بعد أن نقل الفقرات المشار إليها من سفر الأحبار وسفر التثنية: في هذين الموضعين تناقض في الظاهر، لكن إذا لوحظ أن الشريعة الموسوية كانت تزاد وتنقص على وفق حال بني إسرائيل، وكانت قابلة للتبديل، فالتوجيه في غاية السهولة، فقد نسيخ موسى في السنة الأربعين من التيه قبل دخولهم فلسطين حكم سفر الأحبار بحكم سفر التثنية نسخا صريحا، فيجوز لهم بعد دخول فلسطين أن يذبحوا البقر والغنم والمعز في أي موضع شاؤوا ويأكلوا.

فاعترف بوقوع النسخ في شريعة موسى، وأنها كانت تزاد وتنقص على وفق حال بني إسرائيل، فالعجب أن أهل الكتاب يعترضون على وقوع النسخ والزيادة والنقصان في شريعة أخرى، ويقولون: إن النسخ مستلزم لجهل الله، ولكن هذا المحذور لا يلزم من النسخ الذي يقول به المسلمون، والذي هو حق لله وحده،

---

(١) مختصر إظهار الحق رحمت الله الهندي ص/١١٢

وإنما يلزم من عقيدة البداء التي يصرحون بها في كتبهم، وصرح بها بولس في رسائله أيضا.

الحكم في عمر اللاوي (الحبر) المخصص للخدمة:." (١)

"[الفصل الأول إبطال التثليث بالبرهان العقلي]

الفصل الأول

إبطال التثليث بالبرهان العقلي النصارى يعتقدون أن التثليث حقيقي والتوحيد حقيقي، ولكن إذا وجد التثليث الحقيقي وجدت الكثرة الحقيقية أيضا، وإذا ثبت التثليث والكثرة الحقيقيان انتفى التوحيد الحقيقي ولا يمكن ثبوته، وإلا يلزم اجتماع الضدين الحقيقيين، وهو محال، ويلزم تعدد واجبي الوجود، وهو محال أيضا، فالقائل بالتثليث لا يمكن أن يكون موحدا لله توحيدا حقيقيا؛ لأن الواحد الحقيقي ليس له ثلث صحيح وليس هو مجموع آحاد، أما الثلاثة فلها ثلث صحيح هو واحد، وهي مجموع آحاد ثلاثة، فالواحد الحقيقي جزء الثلاثة، فلو اجتمعا في محل واحد يلزم منه كون الجزء كلا والكل جزءا، ويلزم منه أيضا كون الواحد ثلث نفسه وهو ثلاثة أميال الثلاثة، والثلاثة ثلث الواحد وهي ثلاثة أمثال نفسها. وكلها لوازم يرفضها العقل بالبداهة.

وبناء على ذلك فإن التثريث الحقيقي ممتنع في ذات الله تعالى، فلو وجد قول في كتب النصارى يدل على التثليث بحسب الظاهر فيجب تأويله ليطابق العقل والنقل، فإن العقل والنقل يدلان على امتناع التثليث في ذات الله تعالى.

وقد قام جرجيس صال (سيل) بترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنكليزية وطبعت هذه الترجمة سنة ١٨٣٦م، وكان قد وصى قومه بوصايا منها قوله: لا تعلموا المسلمين المسائل التي هي مخالفة للعقل؛ لأنهم ليسوا حمقى حتى نغلب عليهم في هذه المسائل، كعبادة الصنم والعشاء الرباني،." (٢)

"وذلك لتأكيد قتل المسيح الذي هو الله بزعمهم، وكلمة (لا نموت) بالنون لا معنى لها هنا، ولا فائدة منها في سياق هذا الموضع، فانظر كيف حملهم الدفاع عن عقيدة باطلة إلى تحريف كتابهم.

القول الخامس: ورد في إنجيل يوحنا ٢٠ / ١٧ أن عيسى عليه السلام قال لمريم المجدلية: (ولكن اذهبي إلى إخوتي وقولي لهم إني أصعد إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم) .

ففي هذا القول سوى المسيح عليه السلام بينه وبين سائر الناس في أن الله أبوه وأبوهم وإلهه وإلههم؛ لكيلا

---

(١) مختصر إظهار الحق رحمت الله الهندي ص/١٢٠

(٢) مختصر إظهار الحق رحمت الله الهندي ص/١٢٩

يتقولوا عليه الباطل فيقولوا إنه إله وابن الله، فكما أن تلاميذه هم عباد الله وليسوا أبناء الله على الحقيقة بل بالمعنى المجازي، فكذلك عيسى هو عبد الله وليس ابن الله على الحقيقة، وكما لم يلزم من بنوتهم لله كونهم آلهة فكذلك لا يلزم من بنوته لله كونه إلها، ولما كان هذا القول صدر عن المسيح بعد قيامه من الأموات على زعمهم أي قبل العروج بقليل ثبت أنه كان يصرح بأنه عبد الله وأن الله إلهه وإلههم إلى آخر لحظة من وجوده على الأرض، وهذا مطابق لأقوال المسيح الواردة في قوله تعالى عنه في سورة آل عمران آية ٥١: ﴿إن الله ربي وربكم فاعبدوه﴾ [آل عمران: ٥١] وقوله تعالى عنه في سورة المائدة آية ٧٢ وآية ١١٧: ﴿اعبدوا الله ربي وربكم﴾ [المائدة: ١١٧] وقوله تعالى عنه في سورة مريم آية ٣٦: ﴿وإن الله ربي وربكم فاعبدوه﴾ [مريم: ٣٦] وقوله تعالى عنه في سورة الزخرف آية ٦٤: ﴿إن الله هو ربي وربكم فاعبدوه﴾ [الزخرف: ٦٤]

فالقول بالتثليث وألوهية المسيح يناقض آخر كلمات تكلم بها المسيح وودع بها تلاميذه قبل رفعه؛ لأنه بقي إلى تلك اللحظة يدعو إلى اعتقاد توحيد الله ووجوب عبادته، واعتقاد عبودية المسيح لله ربه.

القول السادس: وردت في الأناجيل فقرات كثيرة يصعب حصرها صرح." (١)

"٢ - أن إعجاز القرآن الكريم لما كان باعتبار البلاغة وتحداهم بهذا الاعتبار، فجاء تكرار القصص وغيرها بعبارات مختلفة إيجازا وإطنابا، مع حفظ الدرجة العالية للبلاغة في كل مرتبة، ليعلم أن القرآن ليس بكلام البشر؛ لأن البلغاء يعرفون أن هذا الأمر خارج عن القدرة البشرية.

٣ - إن المخالفين للرسول صلى الله عليه وسلم كان لهم أن يقولوا له: إن الألفاظ الفصيحة التي كانت مناسبة لهذه القصة قد استعملتها، ولا تناسبها الألفاظ الأخرى، أو أن يقولوا له: إن طريق كل بليغ يخالف طريق الآخر، فبعضهم يقدر على الطريق المطنب وبعضهم يقدر على الطريق الموجز، فلا يلزم من عدم القدرة على نوع عدم القدرة مطلقا، أو أن يقولوا له: إن دائرة البلاغة ضيقة في بيان القصص، والذي صدر عنك بيانه منها محمول على البخت والاتفاق، لكن تكرار القصص إيجازا وإطنابا يقطع جميع أعذارهم.

٤ - أنه صلى الله عليه وسلم كان يضيق صدره بإيذاء قومه له كما قال تعالى في سورة الحجر آية ٩٧: ﴿ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون﴾ [الحجر: ٩٧] فيثبت الله قلبه بأن يقص عليه من قصص الأنبياء السابقين مناسبة لحاله في ذلك الوقت، كما قال تعالى في سورة هود آية ١٢٠ / ٣ -: ﴿وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين﴾ [هود:

---

(١) مختصر إظهار الحق رحمت الله الهندي ص/١٣٤

٥ – أن أقواما كانوا يدخلون في الإسلام، وأن المسلمين كان يحصل لهم الأذى بأيدي الكفار، فكان الله تعالى ينزل في كل موضع من هذه القصص ما يناسبه؛ لأن حال السلف تكون عبرة للخلف، وقد يكون المقصود أحيانا تنبيه الكفار، فالقصة الواحدة قد تذكر تارة ويقصد بها بعض الأمور قصدا." (١)

"بالإجمال، ولا أثر لذلك في كتب موسى الخمسة، بل كل ما فيها مواعيد دنيوية للمطيعين وتهديدات دنيوية للعاصين.

٦ – ورد في إنجيل متى ١ / ١٣ –١٥ بعد اسم زربابل تسعة أسماء في بيان نسب المسيح عليه السلام، ولا ذكر لهذه الأسماء في كتاب من كتب العهد القديم.

وهكذا أحوال أخرى يصعب حصرها يثبت منها أن انفراد الكتاب المتأخر بذكر بعض الحالات التي لم تذكر في الكتاب المتقدم لا يلزم منه تكذيب الكتاب المتأخر، وإلا يلزم منه أن يكون الإنجيل كاذبا لاشتماله على حالات لم تذكر في التوراة ولا في كتاب آخر من كتب العهد القديم، والحق أن الكتاب المتقدم لا يلزم أن يكون مشتملا على جميع الحالات المذكورة في الكتاب المتأخر.

وأما طعنهم باعتبار أن بيان بعض الحالات في القرآن الكريم مختلف عن بيانها في كتب العهدين فلا حجة لهم في ذلك أيضا؛ لأن اختلافات فاحشة جدا وقعت بين كتب العهد العتيق بعضها مع بعض، وبين كتب العهد الجديد بعضها مع بعض، وبين كتب العهد الجديد والعهد القديم كما مر في الباب الأول، والنسخ الثلاث للتوراة (العبرانية والسامرية واليونانية) مختلفة فيما بينها اختلافات كبيرة، والأناجيل الأربعة (متى ومرقس ولوقا ويوحنا) مختلفة فيما بينها اختلافات كبيرة أيضا، لكن القسيسين يغمضون أعينهم عما في كتبهم من الاختلافات، ويتوجهون للطعن في القرآن الكريم لتغليط عوام المسلمين بهذه الشبهة، ومخالفة القرآن لكتبهم لا تضره؛ لأنه كتاب مستقل موحى به من الله، بل هذه المخالفة أكبر دليل قطعي على صدقه، وعلى وجود التحريف في كتبهم.." (٢)

"الموتة الأولى في أطوار النطفة قبل نفخ الروح فيها والثانية التي قبل مزار القبور والمراد بالحياتين الحياة التي قبل مزار القبور والمراد بالحياتين الحياة التي قبل مزار القبور والحياة لأجل الحشر وليس أحد القولين أولى من الآخر بل هذا القول أولى لأنه لو كان كذلك فيكون على وفق المفهوم من قوله تعالى

---

(١) مختصر إظهار الحق رحمت الله الهندي ص/١٦٣

(٢) مختصر إظهار الحق رحمت الله الهندي ص/١٧١

﴿وأحييتنا اثنتين﴾ أثنين حيث يدل بمفهومه على نفي حياة ثالثة وما ذكرتموه يلزم منه أن يكون الإحياء ثلاث مرات الأحياء الأول قبل مزار القبور والأحياء الثاني للمسألة والأحياء الثالث للحشر وهو خلاف المفهوم

قلنا بل ما ذكرناه أولى لوجهين الأول أنه الشايع المستفيض بين أرباب التفسير وما ذكرتموه نقول شذوذ لا يؤبه لهم

الثاني أنه حمل الأماتة على حالة أطوار النطفة مخالف للظاهر فإن الأماتة لا تطلق إلا بعد سابقة الحياة

ثم إنه أطال في الأجوبة إلى أن قال في الكلام على." (١)

"لا الخطاب انتهى بلفظه وكذلك في حاشية ابن عابدين على الدر المختار وقال في البحر ما نصه وفي الظهيرية ولا ينوي الإمام الميت في تسليمتي الجنازة بل ينوي من على يمينه في التسليمة الأولى ومن على يساره في التسليمة الثانية انتهى وهو الظاهر لأن الميت لا يخاطب بالسلام عليه حتى ينوى به إذ ليس اهلا له انتهى ما في البحر بحروفه

فتبين لك من كلام الفقهاء المشهورين أن الميت لا ينوي بالسلام ولا يخاطب وأن القصد بسلامه الدعاء وهذا كله مطابق لما قدمناه والحمد لله رب العالمين

إذا علمت ما مضى من النقول الصحيحة وأقوال أهل المذهب الحنفي وغيرهم الرجيحة تبين لك ما في الرسالة المسماة ب المحنة الوهبية من الخبط والخلط والكذب وسوء الفهم والتلبيس وإطالة اللسان على القائلين بعدم السماع بما لفظ بعضه فيلزم من قوله هذا أن الذي." (٢)

"وإن قال ابن عون نزكوه فهو ثقة، وقال ابن معين ثبت، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال أبو زرعة: لا بأس به لم يلق عمرو بن عبسة، وقال البخاري وجماعة: مات سنة مائة وقيل سنة إحدى عشرة ا. هـ

إذا دريت ما تلونا عليك من العبارات فقد علمت أن القوم قد تحزبوا في شهر ثلاثة أحزاب: فحزب يقتصر على الجرح، وحزب يقتصر على التوثيق، وحزب يجمع بين الجرح والتعديل.

فمن الأول الدارقطني وموسى بن هارون وابن عون وشعبة ومسلم والنسائي وابن عدي وأبو بكير والدولابي ويجيى بن سعيد وعباد بن منصور.

ومن الثاني أحمد بن حنبل والبخاري والترمذي وابن معين وأبو زرعة والعجلي ويعقوب بن أبي شيبة والفسوي.

---

(١) الآيات البينات في عدم سماع الأموات ابن الآلوسي ص/٦٠

(٢) الآيات البينات في عدم سماع الأموات ابن الآلوسي ص/٧٢

ومن الثالث أبو حاتم الرازي وصالح بن محمد وابن حجر العسقلاني.

ومن البين أن حديث شهر -على رأي الحزب الأول- ليس مما يحتج به قطعا، وكذلك على رأي الجامعين بين التوثيق والجرح لا يكون حديث منفردا قابلا للاحتجاج، فإن أبا حاتم قد نص على أنه لا يحتج به، وأما صالح بن محمد فإنه قال: روى أحاديث لم يشركه فيها أحد، فيكون عنده منكر الحديث، والحافظ ابن حجر قد صرح بأنه كثير الإرسال والأوهام، وقد ثبت في الأصول أن حديث منكر الحديث وكثير الأوهام مما لا يحتج به.

قال ابن الصلاح: ولا تقبل رواية من كثرت الشواذ والمناكير في حديثه، جاء عن شعبة أنه قال: لا يجيئك الحديث الشاذ إلا من الرجل الشاذ، ولا تقبل رواية من عرف بكثرة السهو في رواياته إذا لم يحدث من أصل صحيح اهـ. وأيضا من شرائط من يحتج بروايته أن يكون عدلا ضابطا لما يرويه، وكونه منكر الحديث كثير الأوهام مشعر بعدم ضبطه، فيكون حديثه على رأي أربعة عشر إماما مما لا يحتج به، وعلى رأي ثمانية أئمة مما يحتج به، وكثرة العدد من المرجحات كما تقرر في الأصول.

قال الحافظ في الفتح، باب الخلع: ويؤخذ من إخراج البخاري هذا الحديث في الصحيح فوائد: منها أن الأكثر إذا وصلوا وأرسل الأقل قدم الواصل ولو كان الذي أرسل أحفظ، ولا يلزم منه أنه تقدم رواية الواصل على المرسل دائما اهـ.." (١)

"من الثقات في قوله: "عمر بن عثمان"، بضم العين.

وذكر مسلم في التمييز أن كل من رواه من أصحاب الزهري قال بفتحها وأن مالكا وهم في ذلك.

قال العراقي: وفي هذا التمثيل نظر، لأن الحديث ليس بمنكر، ولم يطلق عليه أحد اسم النكارة فيما رأيت، وغايته أن يكون السند منكرا أو شاذا لمخالفة الثقات لمالك، ولا يلزم من شذوذ في السند ونكارته وجود ذلك الوصف في المتن.

وقد ذكر ابن الصلاح في نوع المعل أن العلة الواقعة في السند قد تقدح في المتن، وقد لا تقدح كما سيأتي، قال فالمثال الصحيح لهذا القسم ما رواه أصحاب السنن الأربعة من رواية همام بن يحيى عن ابن جريج عن الزهري عن أنس رضي الله عنه قال: "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا دخل الخلاء وضع خاتمه". قال أبو داود بعد تخريجه: هذا حديث منكر، وإنما يعرف عن ابن جريج عن زياد بن سعد الزهري عن أنس "أن النبي صلى الله عليه وسلم اتخذ خاتما من ورق ثم ألقاه" قال: والوهم فيه من همام ولم يروه إلا همام،

---

(١) صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان محمد بشير السَهْسَوَاني ص/٨٧

وقال النسائي بعد تخريجه: هذا حديث غير محفوظ، فهمام بن يحيى ثقة احتج به أهل الصحيح، ولكن خالف الناس فروى عن ابن جريج هذا المتن بهذا السند، وإنما روى الناس عن ابن جريج الحديث الذي أشار إليه أبو داود. فلهذا حكم عليه بالنكارة اهـ.

قال المؤلف: قد علم من العبارة المنقولة أن العلة الواقعة في السند قد تقدح في المتن ومثل لها ابن الصلاح بالإرسال والوقف، وكم من أحاديث رواتها ثقات عدت من الشواذ لمخالفة روايات الثقات، وتلك المخالفة الموجبة لشذوذها قد تكون في السند بحيث توجب شذوذ المتن أيضا، وقد تكون في نفس المتن.

فمن أمثلة القسم الأول حديث محمد بن فضيل الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن للصلاة أولا وآخرا" قال الترمذي في جامعه قال أبو عيسى: سمعت محمدا يقول: حديث الأعمش عن مجاهد في ،المواقيت أصح من حديث محمد بن فضيل عن الأعمش، وحديث محمد بن فضيل خطأ أخطأ فيه محمد ابن فضيل: حدثنا هناد حدثنا أبو أسامة عن أبي إسحاق الفزاري عن الأعمش عن." (١)

"وقال الدارقطني: حدثنا أبو علي الصفار من أصل كتابه حدثنا علي بن سهل بن المغيرة حدثنا عبد الله بن موسى أخبرنا حنظلة عن أبي سفيان قال: سمعت سالم بن عبد الله عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من وهب هبة فهو أحق بها ما لم يثبت منها"، لا يثبت هذا مرفوعا، والصواب عن ابن عمر عن عمر مرفوعا. انتهى ما في سنن الدارقطني، هكذا في النسخة المكتوبة في سنة تسع وعشرين وسبع مائة المقروءة على ابن الجزري بلفظ: والصواب عن ابن عمر عن عمر مرفوعا. ولعله من سهو الناسخ، والصواب: عن ابن عمر عن عمر موقوفا كما قال الحافظ، والله أعلم.

ومنها حديث عكرمة أن أخت عبد الله ابن أبي أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين، الحديث الذي روي مرسلا، فإن البخاري قدم هنالك الموصول على المرسل لكثرة الواصلين.

قال الحافظ في الفتح: ويؤخذ من إخراج البخاري في هذا الحديث في الصحيح فوائد: (منها) أن الأكثر إذا وصلوا وأرسل الأقل قدم الواصل، ولو كان الذي أرسل أحفظ، ولا يلزم منه أنه تقدم رواية الواصل على المرسل دائما. (ومنها) أن الراوي إذا لم يكن في الدرجة العليا من الضبط ووافقه من هو مثله اعتضد وقاومت الروايتان رواية الضابط المتقن، انتهى. مع أن رجاله كلهم ثقات أثبات.

---

(١) صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان محمد بشير السَهْسَوَاني ص/٩٢

ومن أمثلة القسم الثاني حديث عبد الرحمن بن سابط عن أبي أمامة رضي الله عنه قال: قيل يا رسول الله أي الدعاء أسمع؟ قال: "جوف الليل الآخر، ودبر الصلوات المكتوبات" رواه الترمذي.

قال الحافظ في شرح الأذكار: قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، وفيما قاله نظر، لأن فيه عللا: (منها) الشذوذ فإنه جاء عن خمسة من أصحاب أبي أمامة أصل الحديث من رواية صاحب النبي صلى الله عليه وسلم عن عمرو بن عبسة واقتصروا كلهم على الشق الأول، انتهى ملخصا. مع أن عبد الرحمن بن سابط ثقة من رجال صحيح مسلم. (ومنها) حديث أبي إسحاق عن الأسود عن عائشة قالت: كان النبي صلى الله عليه وسلم ينام وهو." (١)

"الغرب في كتابه (بيان الوهم والإيهام) بأن هذا القسم لا يحتج به كله بل يعمل به في فضائل الأعمال، ويتوقف على العمل به في الأحكام، إلا إذا كثرت طرقه أو عضده اتصال عمل أو موافقة شاهد صحيح أو ظاهر القرآن، وهذا حسن قوي واثق ما أظن منصفا يأباه دال على أن الحديث إذا وصفه الترمذي بالحسن لا يلزم أن يحتج به، لأنه أخرج حديث خيثمة البصري عن الحسن عن عمران بن حصين وقال بعده: هذا حديث حسن، وليس إسناده بذاك. وقال في كتاب العلم بعد أن أخرج حديثا في فضل العلم: هذا حديث حسن، وإنما لم نقل هذا الحديث صحيح لأنه يقال إن الأعمش دلس فيه، فقال: حدثت عن أبي صالح عن أبي هريرة، فحكم له بالحسن للتردد الواقع فيه، وامتنع عن الحكم عليه بالصحة لذلك، لكن في كل من المثالين نظر، لاحتمال أن يكون سبب تحسينه لهما إنما جاء من وجه آخر كما تقدم تقريره، ولكن محل بحثنا هنا هل يلزم من الوصف بالحسن الحكم له بالحجة أم لا بل يتوقف، والقلب إلى ما حررة ابن القطان أميل. وأيضا قال فيه: ثم قال —أي الحافظ في نكته على ابن الصلاح—: إنه يدل على أن الحديث إذا وصفه الترمذي بالحسن لا يلزم أن يحتج به، فإنه أخرج حديثا من طريق خيثمة البصري عن الحسن عن عمران بن الحصين، وقال بعده: هذا حديث حسن، وليس إسناده بذاك، وقد قدمنا ذلك اهـ. وأيضا قال فيه: على أنه لا يعزب عنك ما أسلفناه فيما صححه أو حسنه من البحث فتذكر اهـ.

ومن أجل ذلك قد رد المنذري في (تلخيص سنن أبي داود) على الترمذي في غير ما موضع ولم يقبل تصحيحه وتحسينه.

فمنه ما قال تحت حديث المغيرة بن شعبة إن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على الجوربين والنعلين: أخرجه الترمذي وقال: هذا حديث حسن صحيح، وذكر أبو بكر البيهقي حديث المغيرة هذا

---

(١) صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان محمد بشير السَهْسَوَاني ص/٩٤

وقال: ذلك حديث منكر ضعفه سفيان الثوري وعبد الرحمن بن مهدي وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعلي بن المديني ومسلم بن الحجاج. وأبو قيس الأودي اسمه عبد الرحمن بن مروان الأودي الكوفي هو وإن كان." (١)

"الأحكام حتى يلزم من جواز التوسل بالأحياء جواز التوسل بالأموات، وكيف وليس معنى التوسل بالأحياء إلا التوسل بدعائهم وهو ثابت بالأحاديث الصحيحة، وأما التوسل بدعاء الأموات فلم يثبت بحديث صحيح ولا حسن.

قوله: وأما الذين يفرقون بين الأحياء والأموات فإنهم بذلك الفرق يتوهم منهم أنهم يعتقدون التأثير للأحياء دون الأموات، ونحن نقول: ﴿الله خالق كل شيء﴾ ، ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ . فهؤلاء المجوزون التوسل بالأحياء دون الأموات أو المعتقدون تأثير غير الله وهم الذين دخل الشرك في توحيدهم لكونهم اعتقدوا تأثير الأحياء دون الأموات.

أقول: هذا كلام تقشعر منه الجلود، أما يعلم هذا القائل الصنديد، والمتفوه العنيد، أن الفارقين بين الأحياء والأموات هم الذين يمنعون مما هو دون اعتقاد تأثير الله بمراحل ويصرحون بكونه شركا؟ فكيف يتوهم منهم أنهم يعتقدون تأثير غير الله؟ سبحانك هذا بهتان عظيم، على أن مناط الفرق بين الأحياء والأموات ليس اعتقاد التأثير للأحياء دون الأموات كما زعم هذا المتقول على الموحدين، إنما مناطه ثبوت التوسل بالأحياء بالأحاديث الصحيحة دون الأموات.

قوله: فالتوسل والتشفع والاستغاثة كلها بمعنى واحد، وليس لها في قلوب المؤمنين معنى إلا التبرك بذكر أحباء الله تعالى، لما ثبت أن الله يرحم العباد بسببهم سواء كانوا أحياء أو أمواتا.

أقول: هذا الحصر غير مسلم فإن صاحب الرسالة١ قد عد من أفراد التوسل

١ أي صاحب هذه الرسالة المردود عليها، والرد هنا قاصر، ومما كان ينبغي أن يقوله المصنف في رده: إن الألفاظ الثلاثة ليست بمعنى واحد، وإن الذين ليس لها في قلوبهم معنى إلا التبرك لا يشدون الرحال إلى القبور لأجل ذكر موتاها –وإن ذكرها في الدعاء تبركا من التعبد الذي لا يعلم إلا بالنص من الشارع وهو غير موجود– وإن كونها سببا للرحمة مضاد لكونها لا تأثير لها. وهو قد جمع بين الضدين في الجملة

---

(١) صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان محمد بشير السَهْسَوَاني ص/١٠٧

الآتية ويسمى ذكرهم سببا عاديا للتأثير الإلهي، والمعروف عن جماعة القبوريين أنهم يعدونه من خوارق العادات لا من الأسباب العادية. وكتبه محمد رشيد رضا.." (١)

"أحمد كذا في (وفاء الوفاء) وطلحة مخرجه ضعيف، قال الذهبي في الميزان: قال ابن أبي الفوارس: كان يدعو إلى الاعتزال، وضعفه الأزهري اهـ. وصالح بن أحمد كذاب دجال، قال الذهبي: صالح بن أحمد بن أبي مقاتل عن يعقوب الدورقي ويوسف بن موسى القطان وغيرهما ويعرف بالقيروطي البزار، قال الدراقطني: متروك كذاب دجال، أدركناه ولم نكتب منه، يحدث بما لم يسمع، وقال ابن عدي: كان يسرق الحديث، واسم جده يونس، وقال البرقاني: ذاهب الحديث، قال عبد الله الأستاذ فيما جمع من مسند أبي حنيفة: كتب إلى صالح حدثنا الخصر بن أبان الهاشمي حدثنا مصعب بن المقدام حدثنا زفر حدثنا أبو حنيفة عن عطاء عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "بئس البيت الحمام لا يستر وماء لا يطهر" فهذا من اختلاق صالح. اهـ.

على أنه لو سلم صحة إسناد هذا الأثر إلى الإمام فلا يلزم منه أن يكون ما يثبت منه هو مذهب الإمام، فغير واحد من الأئمة يروون الأحاديث ويكون مذهبهم بخلافها لوجوه ذكرت في علم الأصول، وهذا بين لا يتأتى جحوده من أحد من أهل العلم، على أن الإمام أبا حنيفة لا يحتج بالآثار في غير واحد من المسائل فلتكن هذه المسألة أيضا منها.

وبالجملة فرواية الإمام هذا الأثر في مسنده لا يصلح دليلا، على أن نقل استقبال القبلة عند الزيارة عن الإمام رحمه الله غير صحيح كما زعم صاحب الرسالة، ولننقل هناك بعض عبارات الحنفية ليعلم أن استقبال القبلة عند السلام هو المشهور بينهم، قال الطحاوي في حاشية الدر المختار: ثم ينهض فيتوجه إلى قبره عليه الصلاة والسلام فيقف عند رأسه مستقبل القبلة يدنو منه قدر ثلاثة أذرع أو أربعة ولا يدنو أكثر من ذلك اهـ. وفي الهندية نقلا عن (الاختيار في شرح المختار) : ثم ينهض فيتوجه إلى قبره صلى الله عليه وسلم فيقف عند رأسه مستقبل القبلة ثم يدنو منه ثلاثة أذرع أو أربعة ولا يدنو منه أكثر من ذلك اهـ.

وقال السيد محمود أفندي شهاب الدين مفتي الحنفية ببغداد المفسر الشهير بالألوسي." (٢)

"أقول: قد عرفت أن مراد المانعين للنداء ليس مطلق النداء بل النداء الحقيقي الذي يقصد به من المنادى ما لا يقدر عليه إلا الله من جلب النفع وكشف الضر، ولا مرية في أنه عبادة، وكونه عبادة وممنوعا

---

(١) صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان محمد بشير السَهْسَوَاني ص/٢١١

(٢) صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان محمد بشير السَهْسَوَاني ص/٢٦٢

لا يقتضي كون كل نداء ممنوعا، حتى يلزم منه عدم جواز نداء الأحياء فيما يقدرون عليه.

قوله: وإنما النداء الذي يكون عبادة هو نداء من يعتقد ألوهيته واستحقاقه للعبادة فيرغبون إليه ويخضعون بين يديه.

أقول: لا ريب في أن من ينادي أحدا نداء حقيقيا ويقصد به من المنادى ما لا يقدر عليه إلا الله من جلب النفع وكشف الضر فهو يعتقد استحقاقه العبادة١ وإلا لم يصدر منه هذا النداء الذي هو الدعاء وهو من أفراد العبادة، على أن مطلق ارتكاب فعل أو قول أو عمل مما يعد من العبادة هو العبادة ولا يتوقف كونه عبادة على اعتقاد ألوهيته، ومن يدعى ذلك فعليه البيان.

قوله: فالذي يوقع في الإشراك هو اعتقاد ألوهية غير الله أو اعتقاد التأثير لغير الله تعالى.

---

١ تحرير الموضوع أن الدعاء قسمان: دعاء العبادة، ودعاء العادة، فالثاني ما يطلبه الناس بعضهم من بعض مما يقدرون عليه بالأسباب التي سخرها الله لهم، ودعاء العبادة هو طلب ما رواء الأسباب مما لا يقدر عليه إلا رب العباد. والإله في اللغة هو المعبود بالدعاء الذي هو مخ العبادة والفرد الكامل منها أو بغيره مما يتقرب به إلى المعبود من نذر وتعظيم قولي أو عملي باعثه اعتقاد القدرة الغيبية على النفع ومنعه والضر وكشفه من غير طريق الأسباب بالذات أو بالتأثير عند الله، وكانت عبادة قريش لآلهتهم من النوع الثاني وهي دعاؤهم ليشفعوا لهم عند الله ويقربوهم إليه زلفى كما هو صريح نصوص القرآن. ودحلان وأمثاله من متأولة الشرك يجهلون معنى العبادة والألوهية ولا يفرقون بين اتخاذ المخلوق إلها بدعائه والنذر له ونحو ذلك وبين تسميته إلها، فيظنون أن الشرك هو تسمية المخلوق إلها، فإذا عبده بالدعاء وغيره ولم يسمه إلها لا يكون مشركا، وإذا سمى العبادة توسلا لا تكون عبادة، والعرب كانوا يسمون هذه المعاني بأسمائها لأن اللغة سليقة لهم، وقد فصلنا هذا مرارا في المنار وتفسيره، وكتبه محمد رشيد رضا.." (١)

"عليه، ومن فروع ذلك أنا لا نقبل بيعة أحد حتى نقرر عليه بأنه كان مشركا، وأن أبويه ماتا على الإشراك بالله، وأنا ننهى عن الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، ونحرم زيارة القبور المشروعة مطلقا، وأن من دان بما نحن عليه سقط عنه جميع التبعات حتى الديون وأنا لا نرى حقا لأهل البيت رضوان الله عليهم، وأنا نجبر على تزويج غير الكفء لهم، وأنا نجبر بعض الشيوخ على فراق زوجته الشابة لتنكح على مرافعة لدينا ولا وجه لذلك، فجميع هذه الخرافات وأشباهها لما استفهمنا عنها من ذكر أولا كان جوابنا

---

(١) صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان محمد بشير السَهْسَوَاني ص/٣٦٧

عليه في كل مسألة من ذلك: ﴿سبحانك هذا بهتان عظيم﴾ فمن روى عنا شيئا من ذلك أو نسبه إلينا فقد كذب علينا وافترى: ومن شاهد حالنا ورأى مجلسنا، وتحقق ما عندنا علم قطعا أن جميع ذلك وضعه علينا جماهير أعداء الدين وإخوان الشياطين، تنفيرا للناس عن الإذعان لإخلاص التوحيد لله بالعبادة، فإنا نعتقد أن من فعل أنواعا من الكبائر كالقتل للمسلم بغير حق والزنا وشرب الخمر وتكرر ذلك منه لا يخرج بفعل ذلك عن دائرة الإسلام، ولا يخلد به في دار الانتقام، إذا كان موحدا لله في جميع أنواع العبادة. اهـ.

وأيضا فيها: إن قال قائل منفر عن قبول الحق والإذعان له: يلزم من تقريركم وقطعكم في أن من قال يا رسول الله أسألك الشفاعة أنه مشرك مهدر الدم أن يقال غالب الأمة لا سيما المتأخرين١ لتصريح علمائهم المعتبرين من أن ذلك مندوب، وشنوا الغارة على من خالف ذلك. قلت: لا يلزم ذلك لأن لازم المذهب ليس بمذهب كما هو مقرر، ومثل ذلك لا يلزم أن نكون مجسمة وإن قلنا بالجهة كما ورد الحديث بذلك، ونحن نقول فيمن مات: ﴿تلك أمة قد خلت﴾ ولا نكفر إلا من بلغته دعوتنا ووضحت له المحجة، ومات وعليه الحجة٢ وأصر مستكبرا معاندا، كغالب من نقاتلهم: يصرون على ذلك الإشراك ويمتنعون من فعل الواجبات.

---

١ يظهر أنه سقط من هنا كلمة خبر المتبدأ، وأن الأصل: غالب الأمة ولا سيما المتأخرين من المشركين.
٢ كذا في النسخة ولعل أصله: وقامت عليه الحجة.." (١)

"نقيض ما أثبتموه فما جعلتموه دليلا على حدوث العالم لا يدل على حدوثه بل ولا يستلزم حدوثه والدليل لا بد أن يكون مستلزما للمدلول بحيث يلزم من تحقق الدليل تحقق المدلول بل هو مناف لحدوث العالم مناقض له وهو يقتضي امتناع حدوث العالم بل امتناع حدوثه شيء من الأشياء وهذا يقتضي بطلانه في نفسه وأنه لو صح لم يدل إلا على نقيض المطلوب ونقيض ما يقوله كل عاقل فإن كل عاقل يعلم حدوث الحوادث في الجملة سواء قيل بقدم الأفلاك أو لم يقل بذلك وذلك أن مبنى دليلكم على أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح الإرادة الأزلية التي نسبتها إلى جميع المرادات على السواء ترجح مرادا على مراد بلا مرجح غير المرجح الذي نسبته إلى جميع المرجحات نسبة واحدة لا تتفاضل ومن المعلوم أن ترجيح وجود الممكن على عدمه بلا مرجح أو ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا سبب يقتضي ذلك باطل في بديهة العقل ولو قيل إن ذلك صحيح لبطل الدليل الذي يستدل به على ثبوت

---

(١) صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان محمد بشير السَهْسَوَاني ص/٤١٢

الصانع وحدوث العالم فإن مبنى الدليل على أن المحدث لا بد له من محدث وذلك يستلزم أن ترجيح الحدوث على العدم لا بد له من مرجح ولا بد أن يكون للمحدث مرجح قد حدث منه ما يستلزم وجود المحدث الذي جعله موجودا وإلا إذا لم يلزم وجوده كان وجوده جائزا ممكنا كان محتملا للوجود والعدم فترجيح الوجود على العدم لا بد له من مرجح محدث له وكل ما أمكن حدوثه إن لم يحصل له ما يستلزم حدوثه لم يحصل فما شاء الله كان لا محالة ووجب وجوده بمشيئة الله وما لم يشأ لم يكن بل يمتنع وجوده مع عدم مشيئة الله تعالى فما شاء الله حدوثه كان لازم الحدوث واجب الحدوث بمشيئته لا بنفسه وما لم يشأ حدوثه كان ممتنع الحدوث لازم العدم واجب العدم لأنه لا يوجد." (١)

"وقال السخاوي في (القول النبي (نقلا عن شيخ الاسلام سراج الدين أبي حفص عمر بن رسلان البلقيني الشافعي وقرأت بخطه على فتيا أيضا ما نصه لم يكن هذا الفاجر المذكور يعني ابن عربي على الكتاب والسنة بل كان مخالفا ولا يحل اعتقاد عقيدته ولا العمل بما يأتي به من الباطل وليس كلامه ومعتقده الفاسد تأويل يقتضي موافقة الكتاب والسنة ومن اعتقد عقد الباطل او تمسك به فليس على طريق الحق بل هو على طريق الباطل فيلزم من اعتقد ذلك أو تمسك به أن يتوب الى الله تعالى من كفره والحاده وزندقته فان تاب والا ضربت عنقه لزندقته وقد كتبت على ذلك كراريس بالقاهرة ودمشق بينت فيها أنه أتى بأنواع من الكفر والالحاد والزندقة ولم يأت بها غيره فنعوذ بالله من طريقة هذا الشيطان ومن طريقة من اتبعه وأن يجنبنا ما ابتدعه والحال ما ذكر والله تعالى أعلم بالصواب

قال السخاوي وسمعت شيخنا حافظ العصر فريد الدهر الشهاب أبا الفضل أحمد بن محمد العسقلاني المصري الشافعي المعروف بابن حجر سمعته يقول مرارا إنه جرى بيني وبين شخص يقال له ابن الامين من المحبين لابن عربي منازعة كبيرة في أمر ابن عربي حتى نلت من ابن عربي لسوء مقالته فلم يسهل ذلك بالرجل المنازع لي في امره وكان بمصر شيخ يقال له الشيخ صفا يعتقده الظاهر برقوق فهددني المذكور بأنه يغريه بي فيذكر للسلطان أن بمصر جماعة منهم فلان يذكرون الصالحين بالسوء ونحو ذلك فقلت ما للسلطان في هذا مدخل لكن نتباهل أنا وإياك في امره لانه." (٢)

"المائدة ٩٩ وقال النبي صلى الله عليه وسلم (بلغوا عني (وقال لاصحابه في الجمع الاعظم يوم عرفة (أنتم مسؤولون عني فماذا أنتم قائلون قالوا نشهد أنك بلغت وأديت ونصحت (ومعلوم أن البلاغ هو الذي

---

(١) توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم أحمد بن عيسى ٧٣/١

(٢) توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم أحمد بن عيسى ١٧٣/١

تقوم به الحجة على المبلغ ويحصل به العلم فلو كان خبر الواحد لا يحصل به العلم لم يقع به التبليغ الذي تقوم به حجة الله على العبد فان الحجة انما تقوم بما يحصل به العلم وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرسل الواحد من أصحابه يبلغ عنه فتقوم الحجة على من بلغه وكذلك قامت حجته علينا بما بلغنا العدول الثقات من أقواله وأفعاله وسنته ولو لم يفد العلم لم تقم علينا بذلك حجة ولا على من بلغه واحد او اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو دون عدد التواتر وهذا من أبطل الباطل فيلزم من قال إن أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفيد العلم أحد أمرين إما أن يقول إن الرسول لم يبلغ غير القرآن وما رواه عنه عدد التواتر وما سوى ذلك لم تقم به حجة ولا تبليغ واما أن يقول إن الحجة والبلاغ حاصلان بما لا يوجب علما ولا يقتضي علما واذا بطل هذان الامران بطل القول بأن أخباره صلى الله عليه وسلم التي رواها الثقات العدول الحفاظ وتلقتها الامة بالقبول لا تفيد علما وهذا ظاهر لاخفاء به." (١)

"الثالث أنكم أن قلتم بأن من انتفى عنه هذه الأمور فهو كافر خال من كل ايمان كان قولكم قول الخوارج وانتم في طرف والخوارج في طرف فكيف توافقونهم في هذه الأمور ومن هذه الأمور إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان والحج والجهاد والإجابة الى حكم الله ورسوله وغير ذلك مما لا تكفرون تارك وان كفرتموه كان قولكم قول الخوارج

الرابع ان قول القائل إن انتفاء بعض هذه الأعمال يستلزم أن لا يكون في قلب الانسان شيء من التصديق بأن الرب حق قول يعلم فساده بالاضطرار

الخامس أن هذا إذا ثبت في سائر الواجبات فيرتفع النزاع المعنوي ومن حججهم العقلية أيضا أن الشيء المركب إذا زال بعض أجزائه لزم زواله كله ولهذا لما صنف الفخر الرازي مناقب الإمام الشافعي ذكر قوله في الايمان وقول الشافعي قول الصحابة والتابعين وقد ذكر الشافعي أنه احماع الصحابة والتابعين فاستشكل الرازي قول الشافعي جدا لأنه كان قد انعقد في نفسه شبهة أهل البدع في الايمان من الخوارج والمعتزلة والجهمية والكرامية وسائر المرجئة وهو أن الشيء المركب إذا زال بعض أجزائه لزم زواله كله لكن هو لم يذكر الا ظاهر شبهتهم

قال شيخ الاسلام رحمه الله والجواب عما ذكره هو سهل فانه يسلم له ان الهيئة الاجتماعية لم تبق مجتمعة كما كانت لكن لا يلزم من زوال بعضها زوال سائر الاجزاء والشافعي مع الصحابة والتابعين وسائر السلف

(١) توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم أحمد بن عيسى ٢١١/١

يقولون إن الذنب يقدح في كمال الايمان ولهذا نفى الشارع الايمان عن هؤلاء فلذلك المجموع الذي هو الايمان لم يبق مجموعا مع." (١)

"هذا قوله عنه في هذا الكتاب وهذا القول في غاية البشاعة وما رأيت هذا في كلام أبي الحسن الأشعري وقد يكون ابو محمد اطلع على مالم اطلع انا عليه فانه لا يشك احد في فضيلته وكثرة علمه وانما كان فيه حط على العلماء خصوصا الأشعري فانه ذكر عنه انه كان يعتقد ان الروح عرض وان الانسان إذا مات لم يبق له وجود وسفه ابن حزم هذا الرأي وقال انه يلزم منه خطأ كثير وإن سائر الأكابر من الخلق من الانبياء والأولياء إذا قال احد صلى الله عليهم او رحمهم الله كان الكلام فاسدا لا طائل فيه لأنهم ليسوا موجودين فيكون كل الخلق مجمعين على الباطل وهذا الكلام مخالف للكتاب والسنة واستشهد على تزييف هذا القول بآيات من الكتاب العزيز وأحاديث صحيحة من السنة وأما آيات الكتاب فقوله تعالى ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾ آل عمران ولا شك ان ابدانهم موتى مشاهدة بالحس فالكلام عن أرواحهم قال تعالى عن آل فرعون ﴿النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾ غافر ولا شك ان اجسادهم غرقى موات وأكل أكثرهم السمك وفنوا فهو عن أرواحهم ومتى قال قائل إن الموات الجماد او الفاني يدرك او يحس كان هذا الكلام سفسطة ويؤيد ذلك ما ورد في السنة الشريفة من قوله صلى الله عليه وسلم لما وقف على قليب بدر وفيه جثث المشركين يا أبا جهل بن هشام يا عتبة وربيعة ابني شيبة يا فلان يا فلان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعدكم حقا قالوا يا رسول الله أتخاطب الجمادات قال إنهم لأسمع منكم ولكن." (٢)

".. هذا هو التوحيد عند الرسل لا ... أصحاب جهم شيعة الكفران ...

أي ان الفلاسفة والجهمية يقولون إن اثبات الصفات يلزم منه التركيب

قال الناظم فاذا نفيتم الصفات وقلتم إنه ملزوم التركيب فكيف تجعلون الملزوم الذي هو أثبات الصفات عين اللازم الذي هو إثبات الصفات فصار المعنى إثبات الصفات يستلزم إثبات الصفات فيجب نفسه فهم على هذا نفوا التركيب بالتركيب فاذا نفوا التركيب بكونه تركيبا ففيه إبطال الشيء بنفسه وهو محال فان الشيء لا

---

(١) توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم أحمد بن عيسى ٢/١٤٥

(٢) توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم أحمد بن عيسى ٢/١٥١

ينفيه عينه

قال الناظم

بل صورة البرهان أصبح شكلها ... شكلا عقيما ليس ذا برهان ...

وحاصل ما ابطلوا به إثبات الصفات بأن المعنى لو كان موصوفا لكان موصوفا فتأمل قوله فاذا جعلتم لفظة التركيب الخ أي إذا جعلتم لفظة التركيب إمارة البطلان خلصنا المعنى الصحيح منها واطرحنا تلك اللفظة وهي لفظة التركيب لأنها لفظة مقبوحة بدعية مذمومة وأبدلنا وكأنها التوحيد لأنه أولى بالصفات وبالعلو وهذا هو التوحيد عند الرسل وأتباعهم لا أصحاب جهنم شيعة الكفران والله أعلم

قال الناظم رحمه الله تعالى

فصل

في أقسام التوحيد والفرق بين توحيد المرسلين وتوحيد النفاة المعطلين ... فاسمع إذا أنواعه هي خمسة قد حصلت أقسامها ببيان ...." (١)

".. إحداهما في خلقه سبحانه ... نوعان أيضا ليس يفترقان ... أحكام هذا الخلق إذ إيجاده ...

في غاية الإحكام والاتقان ... وصدوره من أجل غايات له ... وله عليها حمد كل لسان

والحكمة الأخرى فحكمة شرعه ... أيضا وفيها ذلك الوصفان

غاياتها اللاتي حمدن وكونها ... أيضا وفيها الإتقان والإحسان ...

قال شيخ الاسلام رحمه الله لأهل السنة في تعليل افعال الله تعالى وأحكامه قولان والأكثرون على التعليل والحكمة وهل هي منفصلة عن الرب لا تقوم به أو قائمة مع ثبوت الحكم المنفصل لهم فيه أيضا قولان وهل يتسلسل الحكم أو لا يتسلسل أو يتسلسل في المستقبل دون الماضي فيه اقوال قال احتج المثبتون للحكمة والعلة بقوله تعالى ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل﴾ المائدة وقوله كي لا يكون دولة الحشر وقوله ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها﴾ الا لنعلم البقرة ونظائرها لأنه تعالى حكيم شرع الأحكام لحكمة ومصلحة لقوله تعالى ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ الأنبياء والاجماع واقع على اشتمال الأفعال على

---

(١) توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم أحمد بن عيسى ٢٠١/٢

الحكم والمصالح جوازا عند اهل السنة ووجوبا عند المعتزلة فيفعل ما يريد بحكمته والنافون للحكمة والعلة احتجوا أنه يلزم من قدم العلة قدم المعلول وهو محال ومن حدوثها افتقارها الى علة أخرى وأنه يلزم التسلسل وقد أجلب الناظم وأطنب في كتابه شرح منازل السائرين ومفتاح السعادة وغيرهما فمما احتج به في مفتاح دار السعادة قوله." (١)

"رحمه الله في عقائده المشهورة والتكوين صفة لله أزلية وهو تكوينه للعالم وكل جزء من أجزائه وهو غير المكون عندنا قال شارحها المحقق سعد الدين التفتازاني التكوين هو معنى المعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعالى لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا قائما به أزلية لوجوه

الأول أن يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى

الثاني أنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا للزم الكذب أو العدول الى المجاز أي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر لجاز اطلاق كل ما يقدر عليه من الاعراض

الثالث أنه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم ،لتسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع

الرابع أنه لو حدث لحدث إما في ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولاخفاء في استحالته ومبني هذه الادلة أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة قال والمحققون من المتكلمين على أنه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك قال والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء." (٢)

"وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة بتخصيص أحد الجانبين قال ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو

---

(١) توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم أحمد بن عيسى ٢/٢٢٦

(٢) توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم أحمد بن عيسى ٢/٢٤٣

محال أشار النسفي الى الجواب بقوله وهو أي التكوين تكوينه للعالم ولكل من أجزائه لا في الأزل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين باق أزلا وأبدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وإن تعلق فإما أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال بأن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به فمنظور فيه لأن هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم حدوثه بهذا المعنى لجواز أن يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولي مثلا نعم إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن هنا يقال ان التنصيص." (١)

"لأنه من المحال أن يكون الشيء باطلا في نفسه وتكون ملزوماته حقا فتعين إلزامكم حينئذ على قول الرسول ومحكم القرآن وإنهما لم يدلا إلا على التجسيم والتشبيه فرميتم اتباع الرسول بالتشبيه والتجسيم والتركيب تسترا وهذا معنى قوله ما تسترا خوفا من أنكم إذا نسبتم الكتاب والسنة الى التشبيه والتجسيم نسبتم الى الكفر والضلال والا فالمثبتة لم يقولوا إلا بما قاله الله ورسوله لكن جعلتم تشنيعكم على أتباعه جنة وقصدكم مفهوم والله أعلم

قال الناظم رحمه الله تعالى ... هذا وثالث ما نجيب به هو استفساركم يا فرقة العرفان ... ماذا الذي تعنون بالجسم الذي ... ألزمتمونا أوضحوا ببيان

تعنون ماهو قائم بالنفس أو ... عال على العرش العظيم الشان

أو ذا الذي قامت به الأوصاف أو ... وصاف الكمال عديمة النقصان

أو ما تركب به جواهر فردة ... أو صورة حلت هيولي ثان

أو ما هو الجسم الذي في العرف أو ... في الوضع عند تخاطب بلسان

أو ما هو الجسم الذي في الذهن ذا ... ك يقال تعليمي ذي الأذهان

---

(١) توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم أحمد بن عيسى ٢/٢٤٤

ماذا الذي من ذاك يلزم من ثبو ... ت علوه من فوق كل مكان

فأتوا بتعيين الذي هو لازم ... فاذا تعين ظاهر التبيان

فأتوا ببرهانين برهان اللزو ... م ونفي لازمه فذان اثنان

والله لو نشرت لكم أشياخكم ... عجزوا ولو واطاهم الثقلان ...." (١)

".. إن كنتم فحولا فابرزوا ... ودعوا الشكاوي حيلة النسوان

واذا اشتكيتم فاجعلوا الشكوى الى الوحيين لا القاضي ولا السلطان ...

هذا هو الجواب الثالث من أجوبة المثبتة للنفاة وهو استفسار المثبتة للنفاة ما مرادهم بالجسم هل هو القائم بنفسه كالهواء وروح الانسان ونحوهما او ما هو عال على العرش أو ما قامت به الصفات او هو الجسم التعليمي وهو الكمية السارية في الجسم الطبيعي الممتدة في الجهات الثلاث أعنى الطول والعرض والعمق سمي جسما تعليميا لكونه موضوعا للحكمة التعليمية أعني الحكمة الرياضية والذي يدل على تغاير المعنيين أنك إذا أخذت شمعة بعينها وشكلتها بأشكال مختلفة بأن جعلتها تارة كرة وتار مكعبا وتارة اسطوانة مثلا فالجسم الطبيعي باق بعينه وقد تغيرت كميته السارية في جهاته تغيرات شتى

قوله أو صورت حلت هيولي ثان أي وهل المراد بالجسم المركب عند الفلاسفة المشائين من الهيولي والصورة أو مرادكم الجسم الذي في العرف أو في الوضع فاذا بينتم مرادكم بالجسم أجبناكم حينئذ بالجواب المركب وهذا معنى قوله ... فنجيب بالتركيب حينئذ جوا ... با شافيا فيه هدى الحيران ... الحق إثبات الصفات ونفيها ... عين المحال وليس في الإمكان ... فالجسم إما لازم لثبوتها ... فهو الصواب وليس ذا بطلان

أو ليس يلزم من ثبوت صفاته ... فشناعة الالزام بالبهتان

فالمنع في احدى المقدمتين معلوم البيان إذا بلا نكران." (٢)

"قال الناظم رحمه الله تعالى ... يا شاهدا بالزور ويحك لم تخف ... يوم الشهادة سطوة الديان

يا قائل البهتان غط لوازما ... قد قلت ملزوماتها بلسان

والله لازمها انتفاء الذات والأوصاف والأفعال للرحمن ... والله لازمها انتفاء الدين وال قرآن والاسلام

(١) توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم أحمد بن عيسى ٢/٣٢٤

(٢) توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم أحمد بن عيسى ٢/٣٢٥

والايمان

ولزوم ذلك بين جدا لمن ... كانت له أذنان واعيتان

والله لولا ضيق هذا النظم بينت اللزوم بأوضح التبيان ... ولقد تقدم منه ما يكفي لمن ... كانت له عينان ناظرتان ... إن الذكي ببعض ذلك يكتفي ... وأخو البلادة ساكن الجبان ...

شرع الناظم في بيان اللوازم التي تلزم المعطلة ويلزم منها انتفاء ذاته تعالى وصفاته وأفعاله بل يلزم منها انتفاء الدين والاسلام والقرآن وقد تقدم ما يعرف من ذلك في غضون هذا النظم

قوله ساكن الجبان الجبان والجبانه مشددتين المقبرة والصحراء قاله في القاموس

قال الناظم ... يا قومنا اعتبروا بجهل شيوخكم ... بحقائق الايمان والقرآن

أو ما سمعتم قول أفضل وقته ... فيكم مقالة جاهل فتان

إن السماوات العلى والأرض قبل العرش بالاجماع مخلوقان ... والله ما هذي مقالة عالم ... فضلا عن الاجماع كل زمان ...." (١)

"على سبيل القبول والتسليم فهذا حديث صريح في انتفاه الولد

قوله إذا اشتهى معلق بالشرط ولا يلزم من التعليق وقوع المعلق ولا المعلق به واذا وان كانت ظاهرة في المحقق فقد تستعمل لمجرد التعليق الأعم من المحقق وغيره قالوا وفي هذا الموضع يتبين ذلك بوجوه عشرة ثم ذكرها الناظم ثم قال النافون للولادة في الجنة لم ينفوها لزيغ في قلوبهم ولكن لحديث أبي رزين غير أن لا توالد وقد حكى الترمذي في ذلك قولين للسلف والخلف وحديث الترمذي غريب فان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قاله فهو الحق الذي لا شك فيه ولا تناقض بينه وبين حديث أبي رزين غير أن لا توالد إذ ذلك نفي للتوالد المعهودة في الدنيا لا ينفي ولادة حمل الولد ووضعه وسنه وشبابه في ساعة واحدة انتهى كلامه

قوله وروى هشام لابنه الخ هذا هو حديث أبي سعيد الذي تقدم أول الفصل

قوله عن سعد بن سنان هو ابو سعيد سعد بن مالك بن سنان الخدري رضي الله عنه

قال الناظم ... واحتج من نصر الولادة أن رفي الجنات سائر شهوة الانسان

---

(١) توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم أحمد بن عيسى ٢/٣٩٩

والله قد جعل البنين مع النسا ... من أعظم الشهوات في القرآن
فأجيب عنه بأنه لا يشتهي ... ولدا ولا حبلا من النسوان." (١)

"إنما يصح إذا كان الوجوب عليه بحسب نفس الأمر متوقفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع، ولكن لا يتوقف. كذلك العلم بالوجوب موقوف على نفس الوجوب؛ لأن العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه؛ فإنه إذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا مركبا لا علما.

فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور وأن لا يجب شيء

على الكافر أيضا. فليس الوجوب في نفس الأمر موقوفا على العلم بالوجوب. بل نقول: الوجوب في نفس الأمر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر، والشرع ثابت في نفس الأمر، علم المكلف ثبوته ونظر فيه أم لا، وكذلك الوجوب.

ولا يلزم من هذا تكليف الغافل؛ لأن الغافل إنما هو من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به.

فإن قال المكلف: لا أعرف الوجوب في نفس الأمر، وما لم أعرفه لم أنظر، قلنا: ماذا تريد بالوجوب؟ فإن قال: أريد به ما يكون ترك ما اتصف به إثما، وفعله ثوابا.

قلنا له: فقد أثبت الشرع حيث قلت بالثواب والإثم، فبطل قولك لا أعرف الوجوب، بقولك!! فاندفع الإفحام.

وإن قال: أردت به ما يكون ترك ما اتصف به قبيحا لا تستحسنه العقلاء." (٢)

"والاستدلال، فأما مع جهله وبعده جدا عن سيرة الإمام وعلمه وطرقه فكيف يصح له الانتساب إليه، إلا بالدعوى المجردة، والقول الفارغ من كل معنى؟ والعامي لا يتصور آن يصح له مذهب، ولو تصور له ذلك لم يلزمه ولا لغيره، ولا يلزم أحدا قط أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة، بحيث يأخذ أقواله كلها ويدع أقوال غيره. وهذه بدعة قبيحة حدثت في الأمة لم يقل بها أحد من أئمة الإسلام، وهم أعلى رتبة، وأجل قدرا، وأعلم بالله ورسوله من أن يلزموا الناس بذلك، وأبعد منه قوله من قال: يلزمه أن يتمذهب بمذهب عالم من العلماء، وأبعد منه قول من قال: يلزمه أن يتمذهب بأحد المذاهب الأربعة.

فيالله العجب! ماتت مذاهب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومذاهب التابعين وتابعيهم، وسائر أئمة الإسلام، وبطلت جملة إلا مذاهب أربعة أنفس فقط من بين سائر الأئمة والفقهاء، وهل قال ذلك

---

(١) توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم أحمد بن عيسى ٥٦٥/٢

(٢) صب العذاب على من سب الأصحاب الألوسي، محمود شكري ص/٥٠٨

أحد من الأئمة، أودعا إليه، أو دلت عليه لفظة واحدة من كلامه؟!

والذي أوجبه الله تعالى ورسوله على الصحابة والتابعين وتابعيهم هو الذي أوجبه على من بعدهم إلى يوم القيامة، لا يختلف الواجب ولا يتبدل، وإن اختلفت كيفيته أو قدره باختلاف القدرة والعجز، والزمان والمكان والحال، فذلك أيضا تابع لما أوجبه الله تعالى ورسوله. ومن صحح للعامي مذهبا؛ قال: هو [قد] اعتقد أن هذا المذهب الذي انتسب إليه هو الحق فعليه الوفاء بموجب اعتقاده، وهذا الذي قاله هؤلاء لو صح للزم منه تحريم استفتاء أهل غير المذهب الذي انتسب إليه، وتحريم تمذهبه بمذهب نظير إمامه، أو أرجح منه، أو غير ذلك من اللوازم التي يدل فساده على فساد ملزوماتها، بل يلزم منه أنه إذا رأى نص رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قول خلفائه الأربعة مع غير إمامه أن يترك النص وأقوال الصحابة ويقدم عليها قول من انتسب إليه، وعلى هذا فله أن يستفتي من شاء من أتباع الأئمة وغيرهم، ولا يجب عليه ولا على المفتي أن يتقيد بأحد من الأئمة الأربعة بإجماع الأمة كما لا يجب على العالم أن يتقيد بحديث أهل بلده أو غيره من البلاد، فإذا صح الحديث وجب عليه العمل به، حجازيا كان أو عراقيا أو شاميا أو مصريا أو." (١)

"وبيان هذا؛ أن المقتضى قسمان: مقتضى لا يتخلف عنه موجبه ومقتضاه، لقصوره في نفسه عن التمام، أو لفوات شرط اقتضائه، أو قيام مانع منع تأثيره، فإن أريد بكون العلم مقتضيا للاهتداء والاقتضاء التام الذي لا يتخلف عنه أثره بل يلزمه الاهتداء بالفعل؛ فالصواب قول الطائفة الثانية، وأنه لا يلزم من العلم حصول الاهتداء المطلوب. وإن أريد بكونه موجبا أنه صالح للاهتداء مقتض له وقد يتخلف عنه مقتضاه لقصوره أو فوات شرط أو قيام مانع؛ فالصواب قول الطائفة الأولى.

قال: وتفصيل هذه الجملة أن العلم بكون الشيء سببا لمصلحة العبد ولذاته وسروره، قد يتخلف عنه عمله بمقتضاه لأسباب عديدة.

السبب الأول: ضعف معرفته بذلك.

السبب الثاني: عدم الأهلية، وقد تكون معرفته به تامة، لكن يكون مشروطا بزكاة المحل وقبوله للتزكية، فإذا كان المحل غير زكي ولا قابل للتزكية كان كالأرض الصلدة التي لا يخالطها الماء، فإنه يمتنع النبات منها لعدم أهليتها وقبولها، فإذا كان القلب قاسيا حجريا لا يقبل تزكية ولا تؤثر فيه النصائح لم ينتفع بكل علم يعلمه، كما لا تنبت الأرض الصلبة ولو أصابها كل مطر وبذر فيها كل بذر، كما قال تعالى في هذا الصنف من الناس: ﴿إن الذين حقت عليهم كلمت ربك لا يؤمنون * ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم﴾

---

(١) غاية الأماني في الرد على النبهاني الألوسي، محمود شكري ١٠٤/١

١ وقال تعالى: ﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله﴾ ٢ وقال تعالى: ﴿قل انظروا ماذا في السماوات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون﴾ ٣ وهذا في القرآن كثير. فإذا كان القلب قاسيا غليظا جافيا لا يعمل فيه العلم شيئا، وكذلك إذا كان مريضا مهينا مائيا لا صلابة

---

١ سورة يونس: ٩٦- ٩٧.

٢ سورة الأنعام: ١١١.

٣ سورة يونس: ١٠١.." (١)

"عند الجمهور. وقيل: إنه أفضل مطلقا؛ كما نقل عن مالك وغيره. ولم يتطابق السلف والخلف على إطلاق زيارة قبره، ولا ورد بذلك حديث صحيح، ولا نقل معروف عن أحد من الصحابة، ولا كان الصحابة المقيمون بالمدينة من المهاجرين والأنصار إذا دخلوا المسجد وخرجوا منه يجيئون إلى القبر ويقفون عنده ويزورونه، فهذا لم يعرف عن أحد من الصحابة، وقد ذكر مالك وغيره أن هذا من البدع التي لم تنقل عن السلف وأن هذا منهي عنه، وهذا الذي قاله مالك مما يعرفه أهل العلم الذين لهم عناية بهذا الشأن، يعرفون أن الصحابة لم يكونوا يزورون قبره لعلمهم بأنه قد نهى عن ذلك، ولو كان قبره يزار كما تزار القبور قبور أهل البقيع والشهداء- شهداء أحد- لكان الصحابة يفعلون ذلك، إما بالدخول إلى حجرته، وإما بالوقوف عند قبره إذا دخلوا المسجد، وهم لم يكونوا يفعلون لا هذا ولا هذا، بل هذا من البدع كما بين ذلك أئمة العلم، وهذا كما ذكره القاضي عياض، وهو الذي قال: زيارة قبره سنة مجمع عليها، وفضيلة مرغب فيها، وهو في هذا الفصل ذكر عن مالك أنه كره أن يقال: زرنا قبر النبي صلى الله عليه وسلم. وذكر فيه أيضا: قال مالك في "المبسوط": وليس يلزم من دخل المسجد وخرج منه من أهل المدينة الوقوف بالقبر وإنما ذلك للغرباء. وقال مالك في "المبسوط" أيضا: ولا بأس لمن قدم من سفر أن يقف على قبر النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو له ولأبي بكر وعمر، قيل له: فإن ناسا من أهل المدينة لا يقدمون من سفر ولا يريدون يفعلون ذلك في اليوم مرة أو أكثر، وربما وقفوا في الجمعة أو الأيام المرة والمرتين أو أكثر عند القبر فيسلمون ويدعون ساعة، فقال: لم يبلغني هذا عن أهل الفقه ببلدنا وتركه واسع، ولن يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها، ولم يبلغني عن أول هذه الأمة وصدرها أنهم كانوا يفعلون ذلك، ويكره إلا لمن جاء من سفر أو أراده. فقد

---

(١) غاية الأماني في الرد على النبهاني الألوسي، محمود شكري ١٧٠/1

بين مالك أنه لم يبلغه عن السلف من الصحابة المقيمين بالمدينة أنهم كانوا يقفون بالقبر عند دخول المسجد إلا لمن قدم من سفر، مع أن الذي يقصد السفر فيه نزاع مذكور في غير هذا الموضع.

وقد ذكر القاضي عياض عن أبي الوليد الباجي أنه احتج لما كرهه مالك." (١)

"والمخلوق موجود، ولفظ الوجود سواء كان مقولا عليهما بطريق الاشتراك الاشتراك اللفظي، أو بطريق التواطىء المتضمن للاشتراك لفظا ومعنى، أو بالتشكيك الذي هو نوع من التواطىء، فعلى كل قول فالله موجود حقيقة، والمخلوق موجود حقيقة، ولا يلزم من إطلاق الاسم على الخالق والمخلوق بطريق الحقيقة محذور، ولم أر أرجح في ذلك المقال قولا من هذه الثلاثة على الآخر، لأن غرضي تحصل على كل مقصودي، وكان مقصودي تقرير ما ذكرته على قول جميع الطوائف، وأن أبين اتفاق السلف ومن تبعهم على ما ذكرت، وأن أعيان المذاهب الأربعة والأشعري وأكابر أصحابه على ما ذكرته، فإنه قبل المجلس الثاني اجتمع بي من أكابر علماء الشافعية والمنتسبين إلى الأشعرية والحنفية وغيرهم من عظم خوفهم من هذا المجلس، وخافوا انتصار الخصوم فيه وخافوا على نفوسهم أيضا من تفرق الكلمة، فلو أظهرت الحجة التي ينتصر بها ما ذكرته، ولم يكن من ائمة أصحابهم من يوافقها صارت فرقة وتعصب عليهم أن يظهروا في المجالس العامة الخروج عن أقوال طوائفهم بما في ذلك من تمكن أعداؤهم من اعتراضهم، فإذا كان من أئمة مذهبهم من يقول ذلك وقامت عليه الحجة وبان أنه مذهب السلف أمكنهم إظهار القول به ما يعتقدونه في الباطن من أنه الحق، حتى قال بعض الأكابر من الحنفية- وقد اجتمع بي- لو قلت هذا مذهب أحمد وتثبت ذلك لانقطع النزاع، ومقصوده أنه يحصل دفع الخصوم عنك بأنه مذهب متبوع ويستريح المنتصر والمنازع من إظهار الموافقة، فقلت: لا والله ليس لأحمد بن حنبل في هذا اختصاص، وإنما هذا اعتقاد سلف الأمة وأئمة أهل الحديث، وقلت أيضا هذا: اعتقاد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكل لفظ ذكرته فأنا أذكر به آية أو حديثا أو إجماعا سلفيا، وأذكر من ينقل الإجماع عن السلف من جميع طوائف المسلمين والفقهاء الأربعة والمتكلمين وأهل الحديث والصوفية، وقلت لمن خاطبني من أكابر الشافعية لا تبين أن ما ذكرته هو قول السلف وقول أئمة أصحاب الشافعي وأذكر قول الأشعري وأئمة أصحابه التي ترد على هؤلاء الخصوم، ولينتصرن كل شافعي وكل من قال بقول الأشعري الموافق لمذهب السلف، وأبين." (٢)

---

(١) غاية الأماني في الرد على النبهاني الألوسي، محمود شكري ٢٦٥/١

(٢) غاية الأماني في الرد على النبهاني الألوسي، محمود شكري ٤٢٤/١

"أن القول المحكي عنه في تأويل الصفات الخبرية قول لا أصل له في كلامه، وإنما هو قول طائفة من أصحابه، فللأشعرية قولان ليس للأشعري قولان.

فلما ذكرت في المجلس أن جميع أسماء الله التي سمي بها المخلوق كلفظ الوجود الذي هو مقول بالحقيقة على الواجب والممكن على الأقوال الثلاثة: تنازع كبيران هل هو مقول بالاشتراك أو بالتواطىء؟ فقال أحدهما هو متواطىء، وقال الآخر هو مشترك لتلازم التركيب، وقال هذا قد ذكر فخر الدين أن هذا النزاع مبني على أن وجوده هل هو عين ماهيته أم لا؟ فمن قال وجود كل شيء عين ماهيته قال إنه مقول بالاشتراك، ومن قال إن وجوده قدر زائد على ماهيته قال إنه مقول بالتواطىء، فقال الثاني مذهب الأشعري وأهل السنة أن وجوده عين ماهيته، فأنكر الأول ذلك فقلت: أما متكلموا أهل السنة فعندهم أن وجود كل شيء عين ماهيته، وأما القول الآخر فهو قول المعتزلة أن وجود كل شيء قدر زائد على ماهيته، وكل منهما أصاب من وجه، فإن الصواب أن هذه الأسماء مقولة بالتواطىء كما قد قررته في غير هذا الموضع، وأجبت عن شبهة التركيب بالجوابين المعروفين، وأما بناء ذلك على كون وجود الشيء عين ماهيته أو ليس عينه فهو من اللغط المضاف إلى ابن الخطيب، فأنا وإن قلنا أن وجود الشيء عين ماهيته لا يجب أن يكون الاسم مقولا عليه وعلى نظيره بالاشتراك اللفظي فقط، كما في جميع أسماء الأجناس، فإن اسم السواد مقول على هذا السواد وهذا السواد بالتواطىء، وليسر هذا السواد عين هذا السواد، إذ الاسم دال على القدر المشترك بينهما وهو المطلق الكلي، لكنه لا يوجد مطلقا بشرط الإطلاق إلا في الذهن، ولا يلزم من ذلك نفي القدر المشترك بين الأعيان الموجودة في الخارج، فإنه على ذلك تنتفي الأسماء المتواطئة وهي جمهور الأسماء في الغالب، وهي أسماء الأجناس اللغوية، وهو الاسم المطلق على الشيء وعلى كل ما أشبهه، سواء كان اسم عين أو اسم صفة، جامدا أو مشتقا، وسواء كان جنسا منطقيا أو فقهيا أو لم يكن، بل اسم الجنس في اللغة يدخل فيه الأجناس والأصناف والأنواع ونحو ذلك، وكلها أسماء متواطئة وأعيان مسمياتها في الخارج متميزة.." (١)

"مشهورا بالعلم والفضل وحفظ السنة، وكان مبالغا في مذهب الإثبات، وكان يكره التأويل أشد الكراهة، وكان يرد على الصوفية ما ذكروه في كتبهم من وحدة الوجود وما شاكلها على عادة أهل الحديث والفقهاء والمتكلمين، فرد على الشيخ محي الدين ابن العربي، والشيخ عمر بن الفارض، وعبد الحي بن سبعين وأضرابهم، وكان قد خالف الأئمة الأربعة في بعض الفروع كمسألة الزيارة والطلاق، وكان يناظر عليهما

---

(١) غاية الأماني في الرد على النبهاني الألوسي، محمود شكري ٤٢٥/١

فقام عليه ناس وحسدوه وأبغضوه وأشاعوا عنه ما لم يقله من التشبيه والتجسيم وغير ذلك، فدخل ذلك على بعض أهل العلم من الحنفية والشافعية وغيرهم ولم يطلبوا تحقيق ذلك من كتبه المشهورة، واعتمدوا على السماع فوقع منهم ما قد وقع، وقد وقع مثل هذا لغير واحد من أهل العلم والفضل.

ثم قال: وقد أنكروا على الشيخ أشياء لا بأس بذكر الجواب عنها والاعتذار؛ فأقول: قالوا يقول بحرمة السفر إلى زيارة القبور، وقد خالف في ذلك الإجماع، قال صفي الدين: قلت وهو مخطىء في ذلك أشد الخطأ، ولكن لا يلزم من القول به التفسيق فضلا عن التكفير، لأنه صدر ذلك عن شبهة ولو كان ذلك الدليل خطأ عندنا". انتهى كلام صفي الدين البخاري. ومثله العلماء الذين أثنوا على ابن تيمية ذكروا خطأه الفاحش في مسائله التي خالف فيها الإجماع". انتهى كلام النبهاني.

والجواب: أن كلام النبهاني هذا على نمط ما قبله، فإن السيد صفي الدين الحنفي عليه الرحمة ألف كتابه (القول الجلي في ترجمة الشيخ تقي الدين ابن تيمية الحنبلي) وذكر فيه أقوال أساطين العلماء الذين أثنوا عليه، وذب عنه وأجاب عما نسب إليه من الاختيارات بما لا مزيد عليه، وقال في خطبة كتابه:

"وبعد؛ فهذا جزء لطيف في ترجمة شيخ الإسلام، وبركة الأنام، علم الزهاد، وأوحد العباد، سيد الحفاظ، وفارس المعاني والألفاظ، تقي الدين أبي العباس، وذكر نسبه إلى أن قال ابن تيمية الحراني نزيل دمشق رحمه الله، لخصته مما اجتمع عندي من كلام الفقهاء والمحدثين، رجاء للثواب ونفعا للأحباب ".." (١)

"إلى غير ذلك مما لم يدل على حياته اليوم بل يدل على أنه كان حيا في زمنه صلى الله عليه وسلم، ولا يلزم من حياته إذ ذاك حياته اليوم.

والنافون أجابوا عن هذه الأحاديث، وقالوا: إن الأخبار التي ذكر فيها الخضر عليه السلام وحياته كلها كذب، ولا يصح في حياته حديث واحد، ومن ادعى الصحة فعليه البيان.

ثم إن المشايخ لم يتفقوا على القول بحياته، فقد نقل الشيخ صدر الدين إسحق القونوي في كتابه (تبصرة المبتدي وتذكرة المنتهي) أن وجود الخضر عليه السلام في عالم المثال. وذهب عبد الرزاق الكاشي إلى أن الخضر عبارة عن البسط وإلياس عن القبض. وذهب بعضهم إلى أن الخضرية رتبة يتولاها بعض الصالحين على قدم الخضر الذي كان في زمن موسى عليهما السلام، إلى غير ذلك من الأقوال المذكورة في "روح المعاني".

وفيه أيضا: ثم اعلم بعد كل حساب أن الأخبار الصحيحة النبوية والمقدمات الراجحة العقلية تساعد القائلين

---

(١) غاية الأماني في الرد على النبهاني الألوسي، محمود شكري ١/٤٥٧

بوفاته أي مساعدة، وتعاضدهم على دعواهم أي معاضدة، ولا مقتضى للعدول عن تلك الأخبار إلا مراعاة ظواهر الحكايات المروية -والله أعلم بصحتها- عن بعض الصالحين الأخيار. هذا ملخص ما في تفسير "روح المعاني" مما يرغم أنف لنبهاني، فتمسك بما قاله أئمة المحدثين، فهم أعلم الناس بشريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

الوجه الثامن من الوجوه الدالة على فساد قول النبهاني: أن ما نقله عن ابن حجر المكي وما وقع له مع شيخه وأبي يحيي زكريا الأنصاري وأن أبا يحيي قال لشيخ ابن حجر- وكان منكرا للأقطاب والأبدال-: هكذا يا شيخ محمد. وكرر ذلك عليه، حتى قال له الشيخ محمد: يا مولانا شيخ الإسلام آمنت بذلك وصدقت به وقد تبت. فقال: هذا هو الظن بك ... إلخ-؛ لا يقوم حجة على المنكرين، إذ مدار الاستدلال على الكتاب والسنة، لا بمثل قول أبي يحيي للشيخ." (١)

"مسلم١ "وأنت الظاهر فليس فوقك شيء" كثيرة جدا، وكذا كلام السلف في ذلك، فمنه ما روى شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري في كتابه (الفاروق) يسنده إلى أبي مطيع البلخي، أنه سأل أبا حنيفة رضي الله عنه عمن قال لا أعرف ربي سبحانه في السماء أم في الأرض فقال: قد كفر، لأن الله تعالى يقول ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ ٢ وعرشه فوق سبع سموات، فقال: قلت فإن قال إنه على العرش ولكن لا أدري العرش في السماء أم في الأرض فقال رضي الله عنه: هو كافر، لأنه أنكر آية في السماء ومن أنكر آية في السماء فقد كفر. وزاد غيره: لأن الله تعالى في أعلى عليين فهو يدعى من أعلى لا من أسفل"٣ انتهى.

وأيد القول بالفوقية أيضا بأن الله لما خلق الخلق لم يخلقهم في ذاته المقدسة تعالى عن ذلك، فإنه الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، فتعين أنه خلقهم خارجا عن ذاته، ولو لم يتصف سبحانه بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم لكان متصفا بضد ذلك، لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده، وضد الفوقية السفول وهو مذموم على الإطلاق، والقول بأنا لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها مدفوع بأنه سبحانه لو لم يكن قابلآ للعلو والفوقية لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها، فمتى سلم بأنه جل جلاله ذات قائم بنفسه غير مخالط للعالم وأنه موجود في الخارج ليس وجوده ذهنيا فقط بل وجوده خارج الأذهان قطعا؛ فقد علم كل العقلاء بالضرورة أن ما كان وجوده كذلك فهو إما داخل العالم وإما خارج عنه، وإنكار ذلك إنكار ما هو أجلى البديهيات، فلا يستدل بدليل على ذلك إلا كان العلم بالمباينة أظهر

---

(١) غاية الأماني في الرد على النبهاني الألوسي، محمود شكري ١/٥٤٢

منه وأوضح، وإذا كان صفة

---

١ برقم (٢٧١٣) .

٢ سورة طه: ٥.

٣ الخبر في "العلو" للذهبي (٢/ ٩٣٥/ ٣٣٢) و"الفقه الأكبر" رواية أبي مطيع البلخي (ص ٤٠، ٤٤) و "شرحه" للقاري (ص ١٧١) و"مجموع الفتاوى" (٥/ ١٨٣) و"درء التعارض" (٦/ ٢٦٣) و"الفتوى الحموية" (ص ٢٥٦) و"اجتماع الجيوش الإسلامية" (ص ١٣٩) و"شرح العقيدة الطحاوية" (ص ٢٨٨) وغيرها كثير.." (١)

"إن ابن حنبل اهتدى لما اقتدى ... ومخالفوه لزيغهم لم يهتدوا

ما زال أحمد يقتفي أثر الهدى ... ويروم أسباب النجاة ويجهد

حتى ارتقى في الدين أشرف ذروة ... ما فوقها لأخي التقاء مصعد

نصر الهدى إذ لم يقل ما لم يقل ... في فتنة نيرانها تتوقد

ما صده ضرب السياط ولا ثنى ... عزماته ماضي الغرار مهند

لهواه حبا ليس فيه تعصب ... لكن محبة مخلص يتودد

ووادنا للشافعي ومالك ... وأبي حنيفة ليس فيه تردد

أقول: سيأتي في الكلام على ما استدل به النبهاني في (باب الاستغاثة) من شعر الصرصري أن مثله لا يجوز أن يكون مستندا في العقائد الدينية فكيف يورد كلامه للاستدلال به في هذا المقام.

فالجواب أن يقال: قد علم أن كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وسائر أنبيائه وأصحابهم والتابعين لهم بإحسان هو الحجة والبرهان، فذكر أقوال أهل العلم وشعر بعض الشعراء لا للاحتجاج بها بل لبيان أن جميع العقلاء على م١ ذكرنا، وليعلم الخصم أن أهل الإثبات أولى بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين وأهل الإسلام وطبقات أهل العلم والدين من الجهمية والمعطلة، وليعرف جنود الإسلام والسنة وأمراؤها وحزب البدع والتجهم ليتحيز المقاتل إلى الطائفتين على بصيرة من أمره، ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيي عن بينة، ولهذا قال الحافظ ابن القيم- بعد ما أورد ما ذكرناه-: وهذا باب واسع جدا لا يتسع لذكره مجلد كبير، ويكفي أن شعراء الجاهلية مقرة به على فطرتهم الأولى، كما قال عنترة في

---

(١) غاية الأماني في الرد على النبهاني الألوسي، محمود شكري ٥٧٠/١

قصيدته:

يا عبل أين من المنية مهرب ... إن كان ربي في السماء قضاها

ثم ذكر قول الفلاسفة المتقدمين والحكماء الأولين، فإنهم كانوا مثبتين لمسألة العلو والفوقية مخالفين لأرسطو وشيعته، وأتى بنصهم لأجل ما ذكرنا للاستدلال، ثم إن من المعلوم أنه لا يلزم من مدح شخص وحمده من جهة أن يكون ممدوحا محمودا من كل جهة، بل لا يلزم من الحكم عليه بالإسلام أو." (١)

"يمتنع عليه ما يمتنع عليهم مطلقا، فإن هذا هو التمثيل الممتنع المنفي بالعقل مع الشرع، فيمتنع وصفه بشيء من النقائص، ويمتنع مماثلة غيره له في شيء من صفات الكمال، فهذان جماع لما ينزه الرب تعالى عنه، وعلى هذا وهذا دل قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد* الله الصمد * لم يلد ولم يولد *) ولم يكن له كفوا أحد﴾ ١.

فأما الموافقة في الاسم كحي وحي، وموجود وموجود، وعليم وعليم؛ فهذا لا بد منه، ويلزم من هذا التعطيل المحض، فإن كل موجودين قائمين بأنفسهما، فحينئذ لا بد أن يجمعهما اسم عام، لكن المعنى القائم لا يوجد عاما إلا في الذهن لا في الخارج، فإذا قيل هذا الموجود وهذا الموجود مشتركان في مسمى الوجود كان ما اشتركا فيه لا يوجد مشتركا إلا في الذهن لا في الخارج، وكل موجود فهو يختص بنفسه، وصفات نفسه لا يشركه غيره في شيء من ذلك في الخارج، وإنما الاشتراك هو نوع من التشابه والاتفاق، والمشترك فيه الكلي لا يوجد كذلك إلا في الذهن، فإذا وجد في الخارج لم يوجد إلا متميزا عن نظيره لا يكون هو إياه ولا هما في الخارج مشتركان في شيء في الخارج، فاسم الخالق إذا وافق اسم المخلوق كالموجود والحي -وقيل إن هذا الاسم عام كلي وهو من الأسماء المتواطئة أو المشككة- لم يلزم من ذلك أن يكون ما يتصف به الرب من مسمى هذا الاسم قد شاركه فيه المخلوق، بل ولا يكون ما يتصف به أحد المخلوقين من مسمى هذا الاسم قد شاركه فيه مخلوق آخر، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، لكن ما يتصف به المخلوق قد يماثل ما يتصف به المخلوق ويجوز على أحد المثلين ما يجوز على الآخر.

وأما الرب سبحانه وتعالى فلا يماثله شيء من الأشياء في شيء من صفاته، بل التباين الذي بينه وبين كل واحد من خلقه في صفاته أعظم من التباين الذي بين أعظم المخلوقات وأحقرها.

---

(١) غاية الأماني في الرد على النبهاني الألوسي، محمود شكري ١/٦١٠

١ سورة الإخلاص: ١- ٤.." (١)

"(ذكر انتصار علماء بغداد للشيخ)

قالوا لما وصل ما أجاب به الشيخ في هذه المسألة إلى علماء بغداد قاموا في الانتصار له وكتبوا بموافقته، قال الحافظ ابن عبد الهادي بن قدامة: ورأيت خطوطهم بذلك، وينبغي ذكر شيء منها هنا.

هذه صورة جواب الشيخ الإمام العلامة جمال الدين يوسف بن عبد المحمود بن عبد السلام بن البتي الحنبلي ومن خطه نقل قال:

"بسم الله الرحمن الرحيم، بعد حمد الله الذي هو فاتحة كل كلام، والصلاة والسلام على رسوله محمد خير الأنام، وعلى آله وأصحابه البررة الكرام، أعلام الهدى ومصابيح الظلام، يقول أفقر عباد الله وأحوجهم إلى عفوه:

ما حكاه الشيخ الإمام، البارع الهمام، افتخار الأنام، جمال الإسلام، ركن الشريعة، ناصر السنة، قامع البدعة، جامع أشتات الفضائل، قدوة العلماء الأماثل، في هذا الجواب من أقوال العلماء والأئمة النبلاء، بين لا يدفع، ومكشوف لا يتقنع، بل أوضح من النيرين، وأظهر من فرق الصبح لذي عينين، والعمدة في هذه المسألة الحديث المتفق على صحته، ومنشأ الخلاف بين العلماء من احتمالي صيغته، وذلك أن صيغة قوله صلى الله عليه وسلم: "لا تشد الرحال" ذات وجهين: نفي، ونهي، لاحتمالها لهما، فإن لحظ معنى النفي فمعناه نفي فضيلة واستحباب شد الرحل وإعمال المطي إلى غير المساجد الثلاثة، ويتعين توجه النفي إلى فضيلتهما واستحبابهما دون ذاتهما، وإلا لزم تخلف الخبر، ولا يلزم من نفي الفضيلة والاستحباب نفي الإباحة، فهذا وجه متمسك من قال بإباحة هذا السفر بالنظر إلى أن هذه الصيغة نفي، وبنى على ذلك جواز القصر، وإن كان النهي ملحوظا، فالمعنى حينئذ نهيه عن إعمال المطي وشد الرحال إلى غير المساجد الثلاثة، إذ المقرر عند عامة الأصوليين أن النهي عن الشيء قاض بتحريمه أو كراهته على حسب الأدلة، فهذا وجه متمسك من قال بعدم جواز القصر في هذا السفر لكونه منهيا عنه، وممن قال بحرمته الشيخ الإمام أبو محمد الجويني من." (٢)

(١) غاية الأماني في الرد على النبهاني الألوسي، محمود شكري ٦١٨/١

(٢) غاية الأماني في الرد على النبهاني الألوسي، محمود شكري ٢٥٢/٢

"(جواب آخر لبعض علماء الشام المالكية)

قال: السفر إلى غير المساجد الثلاثة ليس بمشروع، وأما من سافر إلى مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ليصلي فيه ويسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى صاحبيه رضي الله عنهما فمشروع باتفاق العلماء، وأما لو قصد إعمال المطي لزيارته صلى الله عليه وسلم ولم يقصد الصلاة فهذا السفر إذا ذكر رجل فيه خلافا للعلماء- وأن منهم من قال إنه منهي عنه، ومنهم من قال إنه مباح، وإنه على القولين ليس بطاعة ولا قربة، فمن جعله طاعة وقربة على مقتضى هذين القولين كان حراما بالإجماع وذكر حجة كل منهما، أو رجح أحد القولين- لم يلزمه ما يلزم من تنقص، إذ لا تنقص في ذلك ولا إزراء بالنبي صلى الله عليه وسلم، وقد قال مالك لسائل سأله إذا نذر أن يأتي قبر النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن كان أراد مسجد النبي صلى الله عليه وسلم فليأته وليصل فيه، وإن كان أراد القبر فلا يفعل، للحديث الذي جاء: "لا تعمل المطي إلا إلى ثلاثة مساجد" والله أعلم، كتبه أبو عمرو بن أبي الوليد المالكي.

(وورد مع أجوبة أهل بغداد كتاب وفيه) :

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله ناصر الملة الإسلامية، ومعز الشريعة المحمدية، بدوام أيام الدولة المباركة السلطانية، المليكة المالكية الناصرية، ألبسها الله تعالى لباس العز المقرون بالدوام، وحلاها بحلية النصر المستمر بمرور الليالي والأيام، والصلاة والسلام على النبي المبعوث إلى جميع الأنام، وعلى آله البررة الكرام.." (١)

"بهذا ونحوه لا يكره مطلقا بل يؤمر به كما جاءت به السنة ضمنا وتبعا، وإنما المكروه أن يتحرى المجيئ إلى القبر للدعاء عنده كما ذكره الحافظ محمد بن عبد الهادي وكما تقدمت الإشارة إليه في حديث علي بن الحسين، والحسن بن الحسن ابن عمه.

وقوله: وحقيقة الأمر منع ابن تيمية للدعاء ونحوه تجاه قبر النبي صلى الله عليه وسلم لما هو معتقده ومعتقد متابعيه أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد موته لا جاه له.

فيقال: إنما منع ذلك الأئمة الأربعة المقلدون المتفق على هدايتهم ودرايتهم وجلالتهم وعلمهم فاتبعهم ابن تيمية في المنع من ذلك وأنت خالفتهم وتركت طريقتهم وهديهم وما أمروا به، وما نهوا عنه فإن كان منع ابن تيمية من ذلك يلزم منه اعتقاد أن النبي صلى الله عليه وسلم لا جاه له فكذلك هو لازم للأئمة الأربعة حيث

---

(١) غاية الأماني في الرد على النبهاني الألوسي، محمود شكري ٢/٢٥٥

منعوا من ذلك وهذا لا يقوله من يدري ما يقول وأين هذا من قولك عند رد كلام السندي ثبوت توسل الإمام الشافعي بأبي حنيفة وهو كذب محض فقلت: وكفى بقولك تعني السندي أقوال من." (١)

"لا يؤخذ من الكتاب والسنة ولا يعمل بمقتضاهما ويكفي من ذلك النظر في الإحياء والعمل بمقتضاه وهل هذا إلا نبذ للكتاب والسنة وراء الظهر فالله المستعان ويلزم من كلامه هذا أن أئمة الإسلام المذكورين أهل ضلال وليسوا من أهل السنة والجماعة لأنهم حذروا عن النظر في كتبه ونبهوا على ما فيها من الأمور المخالفة للشريعة الإسلامية والطريقة المحمدية وإنه شحن كتابه الأحياء بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وشبكه بمذاهب الفلاسفة وأما أبو حامد نفسه فذكر شيخ الإسلام أنه في آخر عمره استقر أمره على الحيرة والوقوف بعد أن نظر فيما كان عنده من طرق النظار أهل الكلام والفلسفة وسلك ما تبين له من طرق العبادة والرياضة والزهادة وفي آخر عمره اشتغل بالحديث البخاري ومسلم" انتهى. وليس المراد بما نقلناه إلا التنبيه على ما في كتبه من التأويلات الجائرة ليكون المسلم على حذر من تلك الورطات ولعله أن يهرب بدينه من شبه الأوائل كما ذكر ذلك الثقات الأثبات وبما ذكرناه تعرف ضلال هؤلاء المتنطعين المتهوكين الحيارى المفتونين وأنهم عن معرفة الهدى وحقائق المعارف ومدارك الأحكام بمعزل وليس عندهم إلا." (٢)

"وأما قولكم والذي ما يكفرهم كافر فهذا باطل مردود لما ذكره هؤلاء الأعلام من تكفير الجمهور من أهل السنة والجماعة للجهمية وعدم تكفير الباقين من أهل السنة والجماعة لهم أفيجوز تكفير من لم يكفرهم من العلماء المذكورين أو غيرهم مع ذلك وهل رأيتم أحدا من الأئمة كفر هؤلاء العلماء الذين لم يكفروا الجهمية

أما ورد في الحديث (من كفر مسلما فقد كفر) وأنتم كفرتم أمة من العلماء ومن المسلمين أما يتقون الله ومع هذا البيان يا شيخ محمد لم يفهموا ولم يرجعوا بل فتنوا وافتتنوا والعياذ بالله وقالوا لهم أيضا في الجواب وأما قول بعض العلماء من لم يكفر المشركين أو شك في كفرهم فهو كافر فهذا حق ونحن نعتقده بحمد الله لكن هذا فيمن أجمع علماء الإسلام على كفره وأما من اختلفوا فيه فلا يقال فيمن لم يكفره ذلك إذ

---

(١) البيان المبدي لشناعة القول المجدي سليمان بن سحمان ص/٩١

(٢) البيان المبدي لشناعة القول المجدي سليمان بن سحمان ص/١٤٦

يلزم منه تكفير طائفة من علماء السلف من أهل السنة والجماعة ومن تبعهم ممن سكت عن تكفيرهم من عوام المسلمين وفيه الوعيد الشديد والنهي الأكيد كما تقدم ومع." (١)

"وأما تناقضه

فإنه ذكر أولا أن الجهمية كفار وأن هذا هو الحق ثم زعم أن بعض العلماء لا يكفرونهم وانتصر لهذا القول كما قال في قصيدته

(ناسبا ذلك عن أهل العلم ... فما كفروا الجهمي ردي المذاهب)

(لأنهم إن كفروا شر فرقة ... وهم تابعوا جهم بكل المعائب)

ثم قال أفيجوز تكفير من لم يكفرهم من العلماء وهو قد ذكر أنهم كفار وأنه هو الحق ثم جعل الكلام فيمن لم يكفرهم من العلماء ومن عوام المسلمين وأنه يلزم من تكفيرهم تكفير أمة من العلماء ومن المسلمين حيث لم يكفروهم لأن من كفر مسلما فقد كفر

فأولا كفرهم وذكر أنه هو الحق

وثانيا انتصر لقول من لم يكفرهم فلا أدري أيكون الحق مع من كفرهم أو مع من انتصر لقوله وأنهم مسلمون ومن كفر مسلما فقد كفر ثم أضرب عن الكلام في الجهمية وأن فيهم القولين وجعل الكلام في الإلزام بكفر من لم يكفرهم فأعجب لهذا التخليط والتخبيط كما قال تعالى ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه﴾." (٢)

"عن مجالستهم ولا يسلمون عليهم هذا كلام أهل العلم قد ذكرته في كشف الشبهتين فإن كان هذا ليس من الأحكام التي ذكرها أهل العلم فبينوا لنا هذه الأحكام والحق ضالة المؤمن

فإن كانت الأحكام التي لا ينبغي لي أن أتكلم فيها أن هؤلاء الملاحدة أعداء الله ورسوله المعطلين للصانع عن عرشه وعلوه على خلقه الجاحدين لأسمائه وصفات كماله ونعوت جلاله قد اختلف العلماء في تكفيرهم وإذا اختلف العلماء فيهم كان الواجب السكوت عن بيان كفرهم وضلالهم وأنهم زنادقة وعن بيان إلحادهم وتكفيرهم وتكفير من لا يكفرهم أو شك في كفرهم لأنهم عند من لا يكفرهم ممن لا يؤبه لقوله مسلمون ومن كفر مسلما فقد كفر ولأنه يلزم من تكفيرهم أو تكفير من لم يكفرهم أو شك في كفرهم تكفير طوائف من العلماء لا يحصى عددهم أو تكفير من سكت عن تكفيرهم من عوام المسلمين وكذلك عباد القبور

---

(١) كشف الأوهام والإلتباس عن تشبيه بعض الأغبياء من الناس سليمان بن سحمان ص/٢٥

(٢) كشف الأوهام والإلتباس عن تشبيه بعض الأغبياء من الناس سليمان بن سحمان ص/٢٧

لأنه ربما لم تبلغهم الدعوة ولم تقم عليهم الحجة لأنهم جهال مقلدون وأن مكة المشرفة قبل الفتح ليست دار كفر ولا حرب على التعميم لأن الله قسم أهلها ثلاثة أقسام فكذلك كل بلد فيها مسلمون حكمها كذلك." (١)

"وعلى أن الصلاة لا تصح خلف كافر جهمي أو غيره وقد صرح الإمام أحمد فيما نقل عنه ابنه عبد الله وغيره أنه كان يعيد صلاة الجمعة وغيرها وقد يفعله المؤمن مع غيرهم من المرتدين إذا كان لهم شوكة ودولة والنصوص في ذلك معروفة مشهورة نحيل طالب العلم على أماكنها ومظانها وبهذا ظهر الجواب عن السؤال الذي وصل منكم انتهى

فإذا تحققت ما قاله أهل العلم وما قرره شيخنا رحمه الله تعالى علمت أن هذا الغبي الجاهل الذي يتخلل بلسانه كما تتخلل البقرة بلسانها قد نزع بها المفهوم الذي لم يسبق إليه وأنه بنى كلامه على أصل فاسد فإنه ظن أنه لا يكفر الجهمية من أهل العلم إلا هذا العدد الذي ذكره ابن القيم فقط لأنه لا إلمام له بكلام العلماء ولا اطلاع له على ذلك وخفي عليه ما نقله العلماء من أئمة أهل السنة من تكفير الجهمية عن عامة أهل العلم والأثر أفيجول في خلد أحد أنه إذا نقل بعضهم عن جمهور أهل السنة تكفيرهم أن الباقين لا يكفرونهم وأنه يلزم من كفرهم أو كفر من شك في كفرهم تكفير هؤلاء الباقين وهل هذا إلا تمويه على خفافيش البصائر مع أنه لم يقل بهذا القول أحد فيما نعلم قبل هذا المتنطع ولا ذكره هو عن أحد من العلماء يجب المصير إلى قوله بالحجة القاطعة." (٢)

"أبو محمد حرب بن إسماعيل الكرماني في مسائله المعروفة التي نقلها عن أحمد وإسحاق وغيرهما وذكر معها من الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وغيرهم ما ذكر وهو كتاب كبير صنفه على طريقة الموطأ ونحوه من المصنفات قال في آخره في الجامع

باب القول في المذهب

هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المعروفين بها المقتدى بهم فيها وأدركت من أدركت من علماء أهل العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها فمن خالف شيئا من هذه المذاهب أو طعن فيها أو عاب قائلها فهو مبتدع خارج عن الجماعة زائل عن منهج السنة وسبيل الحق وهو مذهب أحمد وإسحاق بن

---

(١) كشف الأوهام والإلتباس عن تشبيه بعض الأغبياء من الناس سليمان بن سحمان ص/٣٦

(٢) كشف الأوهام والإلتباس عن تشبيه بعض الأغبياء من الناس سليمان بن سحمان ص/٤٢

إبراهيم وبقي بن مخلد وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور وغيرهم ممن جالسنا وأخذنا عنهم العلم وذكر الكلام في الإيمان والقدر وغير ذلك إلى آخر كلامه رحمه الله

والمقصود أن من خالف هؤلاء الأئمة مبتدع خارج من الجماعة زائل عن منهج السنة وسبيل الحق هذا لو فرض أن أحدا من أهل العلم نقل عنه عدم تكفيرهم فكيف يقول هذا الجاهل أنه يلزم من كفر الجهمية تكفير طائفة من علماء السلف من أهل السنة والجماعة." (١)

"الروايتين التي ذكر شيخ الإسلام ونحن فيهم على ما ذكره الشيخ من عدم تكفيرهم لاحتمال مانع يمنع من تكفيرهم إما جهلا وإما خطأ فإن من كان في قلبه الإيمان بالرسول وما جاء به وقد غلط في بعض ما تأوله من البدع فهذا ليس بكافر أصلا كما تقدم بيانه عن أهل العلم وكما سنبينه إن شاء الله تعالى

وأما قوله إذ يلزم منه تكفير طائفة من علماء السلف من أهل السنة والجماعة ومن تبعهم ممن سكت عن تكفيرهم من عوام المسلمين وفيه الوعيد الشديد والنهي الأكيد

فالجواب أن يقال لا يلزم ذلك ولو لزم فلازم المذهب ليس بمذهب كما هو مقرر معلوم من كلام العلماء قال الشيخ عبد الله ابن الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في رسالته التي كتبها بعد دخول مكة المشرفة في جواب من قال يلزم من تقريركم وقطعكم في أن من قال يا رسول الله أسألك الشفاعة أنه مشرك مهدر الدم أن يقال بكفر غالب الأمة لاسيما المتأخرين لتصريح علمائهم المعتبرين أن ذلك مندوب وشنوا الغارة على من خالف في ذلك فقال رحمه الله

لا يلزم ذلك لأن لازم المذهب ليس بمذهب كما هو مقرر ومثل ذلك لا يلزم أن نكون مجسمة وإن قلنا بجهة العلو كما ورد." (٢)

"ونأخذ بنقله إذا نقل لأنه من جملة علماء المسلمين انتهى

ويقال أيضا إذا كان يلزم من تكفير الجهمية تكفير طائفة من علماء السلف من أهل السنة ومن تبعهم لأنهم لا يكفرون الجهمية على قولكم قيل فكذلك يلزم من لم يكفر الجهمية تضليل من كفرهم من العلماء كأحمد بن حنبل إمام أهل السنة وأمثاله من أئمة المسلمين أو تكفيرهم لأنهم عنده مسلمون ومن كفر مسلما فقد كفر ولحقه الوعيد الشديد والنهي الأكيد فما لزم هذا لزم هذا ولابد ولا محيص عن هذا على قولكم ورأيكم

---

(١) كشف الأوهام والإلتباس عن تشبيه بعض الأغبياء من الناس سليمان بن سحمان ص/٦٩

(٢) كشف الأوهام والإلتباس عن تشبيه بعض الأغبياء من الناس سليمان بن سحمان ص/٧٩

الفاسد ونعوذ بالله من القول على الله وعلى رسوله وعلى أهل العلم بلا علم ولا دليل وحسبنا الله ونعم الوكيل." (١)

"وهو قد اتبع هواه بغير هدى من الله وأضل بمفهومه الفاسد اتباع كل ناعق في تسهيله عن مقاطعة أعداء الله ورسوله بأنهم مسلمون وأن العلماء اختلفوا في تكفيرهم فمن كفرهم فإنه يلزم منه تكفير طوائف كثيرين من السلف ومن تبعهم وهب أن العلماء اختلفوا في تكفيرهم وأجمعوا على تبديعهم وتفسيقهم وضلالهم فما المسوغ لموالاتهم ونصرتهم والذب عنهم ومعادات من عاداهم من أهل الإسلام وأبغضهم وحذر عن مجالستهم ومجامعتهم في أي كتاب وجدت ذلك عن أهل العلم بالله وبدينه وكتابه وشرعه ومع ذلك يحض على فهم نص الكتاب وقد جعل حكم الساكن وأقسامه للدار عكس ما نص الله في كتابه فكان هو أحق بالجهالة وبإضلال الناس عن نهج الهدى والسعي بالإفساد في الأرض جهده فالله المستعان وإذا كان يعلم أن جهمية دبي وأبي ظبي ونحوهم شر فرقة وأن الجهمي رديء المذاهب ويعلم أن من في هذه البلدتين من المسلمين عصاة ظالمون لأنفسهم ويعلم أن الخوارج من أهل البدع المارقين بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنهم كلاب النار وأنهم دانوا بشر المذاهب وأنهم قد جاءوا بأعظم فرية فما هذا التحامل والتجازف في مسبة من عاداهم وأبغضهم وحذر عن مجالستهم وأغلظ في ذلك ولأي شيء نصب نفسه غرضا دونهم ويناضل أهل." (٢)

"يا ويلك أتدع مناضلة هؤلاء وإظهار معاداتهم وتزعم أنهم مسلمون لأن العلماء اختلفوا في تكفير الجهمية وهو زعم كاذب وتشن الغارة على أهل الإسلام المكفرين لهم وتظهر معاداتهم وتضع القصائد في هجوهم والكذب عليهم نعوذ بالله من رين الذنوب وانتكاس القلوب فإذا كان يعلم أن هذا من مذاهب الجهمية فلأي شيء لا يكفرهم أو يغار لمن شك في كفرهم بالمحامات والمجادلة دونه وتضيق البلاد به ذرعا عند سماع مسبتهم وتكفيرهم وإظهار معاداتهم والتحذير عنهم وعن مجالسة من لا يكفرهم ويضلل طلبة العلم ويزعم أنهم افتتنوا وفتنوا ويجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ويزعم أن من كفرهم أو كفر من شك في كفر هؤلاء الجهمية الضلال الزنادقة الذين قد قامت عليهم الحجة أنهم جهال متبعون لأهل الجهل وأنهم يضلون الناس عن نهج الهدى ويسعون في الأرض بالفساد جهدهم وليس معهم دليل على هذه الفضائح كلها لأن العلماء اختلفوا في تكفير الجهمية بمفهومه الفاسد وليس معه في ذلك أثارة

---

(١) كشف الأوهام والإلتباس عن تشبيه بعض الأغبياء من الناس سليمان بن سحمان ص/٨٢

(٢) كشف الأوهام والإلتباس عن تشبيه بعض الأغبياء من الناس سليمان بن سحمان ص/١٠١

من علم إلا قول بعض العلماء وقد كفرهم جمهور العلماء أو أكثرهم وهذا لا يلزم منه أن الباقين لا يكفرونهم كما فهمه هذا الرجل الجاهل وقد قال شيخ الإسلام رحمه الله ولما استحل طائفة من الصحابة والتابعين كقدامة بن مظعون وأصحابه شرب الخمر وظنوا أنها تباح لمن عمل." (١)

"خبرهم وما هم عليه في ساحل عمان وباطنه وقد بلغتهم الدعوة وقامت عليهم الحجة منذ أزمان متطاولة لا ينكر ذلك إلا مكابر فالكلام والخصام الواقع في أباضية هذا الزمان لا في الخوارج الذين خرجوا على علي رضي الله عنه ومن على مذهبهم ممن جاء بعدهم فمن غالط بالكلام في الخوارج الذين خرجوا على علي وجعل حكم هؤلاء الذين كانوا بهذا الساحل على ما وصفنا حكم الخوارج المتقدمين فهو مشبه ملبس يمزج الحق بالباطل ومع هذا التلبيس يزعم أن من كفر هؤلاء على هذه الصفة التي ذكرنا لزمه تكفير جميع الصحابة رضي الله عنهم لا سيما علي بن أبي طالب لأنهم ما كفروا الخوارج ثم لو سلمنا أنهم على مذهب الخوارج لم يجاوزوه إلى غيره لم يلزم من ذلك تكفير الصحابة كما قدمنا

وقد حكى شيخ الإسلام في الفتاوى في تكفير الخوارج ونحوهم عن مالك قولين وعن الشافعي كذلك وعن أحمد أيضا روايتين وأبو الحسن الأشعري وأصحابه لهم قولان والخلاف فيهم مشهور فعلى قول هذا الجاهل أنه يلزم من كفرهم على الرواية الثانية عن أحمد وعلى القول الثاني عن مالك وعن الشافعي تكفير أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنهم ما كفروا الخوارج وعلى القول الأول يلزم من لم يكفرهم تضليل من كفرهم من العلماء أو تكفيره لأنه ورد." (٢)

"في الحديث (من كفر مسلما فقد كفر) وهذا كله إلزام بالباطل وقد بينا فيما تقدم أن هذا ليس بلازم ولو لزم فلازم المذهب ليس بمذهب فإذا علمت هذا فمن كفر بعض فرق الطوائف المبتدعة كالخوارج المتقدمين يحتج بالنصوص المكفرة لهم من كتاب الله وسنة رسوله كقوله صلى الله عليه وسلم (يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ثم لا يعودون إليه إلا كما يعود السهم إلى فوقه) وغير ذلك من النصوص التي يحتج بها من كفرهم ولا يلزم من هذا تكفير من لم يكفرهم أوشك في كفرهم لأنه غير لازم لاحتمال مانع يمنع من ذلك عنده ولو كان لازما لقال به العلماء ووضحوه ومن لم ير تكفيرهم وهو الصحيح فحجته أن أصل الإسلام الثابت لا يحكم بزواله إلا بحصول مناف لحقيقته مناقض لأصله لأن العمدة استصحاب الأصل وجودا وعدما ولقول علي رضي الله عنه لما سئل عنهم أكفار هم قال من الكفر فروا ولم يخالفه

(١) كشف الأوهام والإلتباس عن تشبيه بعض الأغبياء من الناس سليمان بن سحمان ص/١٠٣

(٢) كشف الأوهام والإلتباس عن تشبيه بعض الأغبياء من الناس سليمان بن سحمان ص/١٠٧

أحد من الصحابة ولا يلزم من هذا تضليل من كفرهم أو تكفيرهم لأنه ورد في الحديث (من كفر مسلما فقد كفر) فإنه غير لازم لما ذكرنا." (١)

"والآيات في هذا المعنى كثيرة

يخبر تعالى أنهم لم يفهموا القرآن ولم يفقهوه والله عاقبهم بالأكنة على قلوبهم والوقر في آذانهم وأنه ختم على قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم فلم يعذرهم الله مع هذا كله بل حكم بكفرهم فهذا يبين لك أن بلوغ الحجة نوع وفهمها نوع آخر إذا تقرر هذا فلا يلزم من قيام الحجة وبلوغها أن يبلغها الإنسان لكل فرد من أفراد الجهمية وعباد القبور وغيرهم ممن تخرجه بدعته من الإسلام كغلاة القدرية والمرجئة وغلاة الرافضة كما يزعمه هؤلاء الجهال الذين يزعمون أن حجة الله بالقرآن لم تبلغ جميع الخلق وأنه لابد من إبلاغها لكل فرد وما علمت هذا عن أحد من أهل العلم والذي ذكر أهل العلم أن هذا لا يلزم إلا من نشأ ببادية بعيدة أو كان حديث عهد بالإسلام أو يكون ذلك في المسائل الخفية التي قد يخفى دليلها على بعض الناس وأما من كان بين أظهر المسلمين كجهمية دبي وأبي ظبي وأباضية أهل هذا الساحل وجهميته فهؤلاء قد بلغتهم الدعوة وقامت عليهم الحجة وقد وقعت المخاصمة والمجادلة بينهم وبين من هناك من طلبة العلم وراسلوا المشائخ وأجابوهم على مسائلهم وأقاموا عليهم الحجة بالدليل فوضحت." (٢)

"..

....

= والحاصل من الأجوبة ستة:

أحدها: أنه على التشبيه والتمثيل ودل عليه قوله في الرواية الأخرى: "فكأنما رآني في اليقظة".

ثانيها: أن معناها سيرى في اليقظة تأويلها بطريق الحقيقة أو التعبير.

ثالثها: أنه خاص بأهل عصره ممن آمن به قبل أن يراه.

رابعها: أنه يراه في المرآة التي كانت له إن أمكنه ذلك؛ وهذا من أبعد المحامل.

خامسها: أنه يراه يوم القيامة بمزيد خصوصية لا مطلق من يراه حينئذ ممن لم يره في المنام.

سادسها: أنه يراه في الدنيا حقيقة ويخاطبه؛ وفيه ما تقدم من الإشكال...- وهذا الإشكال هو ما حكاه

---

(١) كشف الأوهام والإلتباس عن تشبيه بعض الأغبياء من الناس سليمان بن سحمان ص/١٠٨

(٢) كشف الأوهام والإلتباس عن تشبيه بعض الأغبياء من الناس سليمان بن سحمان ص/١١٣

بقوله: ونقل عن جماعة من الصالحين انهم رأوا النبي- صلى الله عليه وسلم- في المنام ثم رأوه بعد ذلك في اليقظة؛ وسألوه عن أشياء ...قلت: وهذا مشكل جدا ولو حمل على ظاهره لكان هؤلاء صحابة؛ ولأمكن بقاء الصحبة إلى يوم القيامة؛ ويعكر عليه أن جمعا ممن رأوه في المنام ثم لم يذكر واحد منهم أنه رآه في اليقظة وخبر الصادق لا يتخلف؛ وقد اشتد إنكار القرطبي على من قال: من رآه في المنام فقد رأى حقيقته ثم يراها كذلك في اليقظة كما تقدم قريبا..- وقول القرطبي الذي نقله الحافظ ابن حجر هو: اختلف في معنى الحديث فقال قوم: هو على ظاهره فمن رآه في النوم رأى حقيقته كمن رآه في اليقظة سواء؛ وهذا قول يدرك فساده بأوائل العقول؛ ويلزم عليه أن لا يراه أحد إلا على صورته التي مات عليها؛ وأن لا يراها رائيان في آن واحد في مكانين؛ وأن يحيا الآن؛ ويخرج من قبره؛ ويمشي في الأسواق، ويخاطب الناس يخاطبونه، ويلزم من ذلك أن يخلو قبره من جسده فلا يبقى من قبره فيه شيء فيزار مجرد القبر؛ ويسلم على غائب لأنه جائز أن يرى في الليل والنهار مع اتصال الأوقات على حقيقته في غير قبره. وهذه جهالات لا يلتزم بها من له أدنى مسكة من عقل ... إلخ. انظر الفتح ١٢/٣٨٤؛٣٨٥.." (١)

"الأحياء والأموات متساوين في جميع الأحكام، حتى يلزم من جواز التوسل بالأحياء جواز١ التوسل بالأموات، مع أن العرف المعروف من لغة العرب في معنى التوسل بالأحياء التوسل بدعائهم، وهو ثابت بالأحاديث الصحيحة، وأما التوسل بالأموات فلم يثبت بحديث صحيح ولا حسن، وأما التوسل في عرف هؤلاء فهو دعاؤهم والاستغاثة بهم والالتجاء إليهم، وهذا شرك وكفر وخروج من الدين بإجماع المسلمين المحكمين الكتاب والسنة.

وأما قول الملحد: " فهذه الألفاظ الموهمة محمولة على المجاز العقلي".

فالجواب من وجوه:

الأول: أن تلك الألفاظ دالة دلالة مطابقة على اعتقاد التأثير من غير الله تعالى فما معنى الإيهام؟

والثاني: لو سلم هذا الحمل لاستحال٢ الارتداد وانسد باب الردة الذي يعقده الفقهاء في كل مصنف وكتاب من كتب أهل المذاهب الأربعة وغيرها فإن المسلم الموحد متى صدر منه قول أو فعل موجب للكفر يجب حمله على المجاز العقلي، والإسلام والتوحيد قرينة على ذلك المجاز٣.

---

١ في طبعة الرياض " ... من جواز التوسل بالأحياء والأموات".

---

(١) الصواعق المرسلة الشهابية على الشبه الداحضة الشامية سليمان بن سحمان ص/١٠٠

٢ في طبعة الرياض" لا ستحل"

٣ قوله: " فإن المسلم الموحد متى صدر ... إلخ" هذا لازم مذهب هذا الملحد.." (١)

"الله﴾ [محمد ١٩] وقوله: ﴿إلا من شهد بالحق وهم يعلمون﴾ [الزخرف٨٦] ، أما النطق بها من غير معرفة بمعناها، ولا يقين، ولا عمل بما تقتضيه من نفي الشرك وإخلاص القول والعمل قول القلب واللسان، وعمل القلب والجوارح فغير نافع بالإجماع.

قال في "المفهم على صحيح مسلم" باب لا يكفي مجرد اللفظ بالشهادتين، بل لا بد من استيقان القلب، هذه الترجمة تنبيه على فساد مذهب غلاة المرجئة القائلين بأن التلفظ بالشهادتين كاف في الإيمان، وأحاديث هذا الباب تدل على فساده، بل هو مذهب معلوم الفساد من الشريعة لمن وقف عليها، ولأنه يلزم من تسويغ النفاق والحكم للمنافق بالإيمان الصحيح، وهو باطل قطعا انتهى.

ومعنى "لا إله إلا الله" أي لا معبود حق إلا الله، وهو في غير موضع من القرآن قال تعالى: ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ [البقرة: ١٦٣] وقال تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾ [الأنبياء٢٥] وقال: ﴿وإلى عاد أخاهم هودا قال ياقوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾ [هود٥٠] فأجابوا ردا عليه بقولهم: ﴿أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا﴾ [الأعراف٧٠] وقال تعالى:." (٢)

"نص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أصحابه، ولا عن السلف الصالح، ولا الأئمة الأربعة، ولا غيرهم من أئمة الحديث.

فإذا اتضح لك هذا فلفظ الجهة لا تثبته مطلقا، ولا تنفيه مطلقا، لأنه محتمل لمعنيين: باطل وصحيح، فمن أطلقه نفيا أو إثباتا سئل عما أراد به، فإن قال أردت بالجهة أنه منزه عن جهة وجودية تحيط به وتحويه إحاطة الظرف بالمظروف، قيل له: نعم هو أعظم من ذلك، وأكبر وأعلى، ولكن لا يلزم من كونه على عرشه هذا المعنى.

وإن أراد بالجهة أمرا يوجب مباينة الخلق للمخلوق، وعلوه على خلقه، واستواءه على عرشه، فنفيه بهذا المعنى باطل، وتسميته جهة اصطلاحي منه توصل به إلى نفي ما دل عليه العقل والنقل، فسمى ما فوق العالم جهة، وقال: منزه عن الجهة اهـ.

---

(١) الصواعق المرسلة الشهابية على الشبه الداحضة الشامية سليمان بن سحمان ص/١٣٦

(٢) الصواعق المرسلة الشهابية على الشبه الداحضة الشامية سليمان بن سحمان ص/٣٢٢

وبهذا يندفع عنا ما ألزمنا به من لم يعرف حقيقة ما عندنا، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

وأما قوله: (ويقول بصحة الإشارة إليه في السماء) .

فالجواب أن نقول: نعم نقول به، ونعتقده، وندين الله به، ونشهد الله وملائكته وجميع خلقه على اعتقاد ذلك، عليه نحيى وعليه نموت، وعليه نبعث إن شاء الله تعالى، لأنه ليس في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم،." (١)

"وقوله: (والظاهر أن غرضه من هذا الإنكار هو التوصل إلى نفي الجسمية التي تلزم من معتقده في الله تعالى) إلى آخره.

فأقول: نعم، ولا يلزم من إثبات الصفات التي أثبتها الله ورسوله هذه اللوازم التي سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان، وإنما هي نحاتة أفكار وزبالة أذهان، لا حقيقة لها في التحقيق، ولا تثبت على قدم الحق والتصديق.

فهذه اللوازم منفية عن الله قطعا وعن الممكنات أيضا، كما يأتي بيانه وتفصيله.

ثم إنه من المعلوم أن أصل الكلام في المادة والصورة والهيولي والجواهر الفردة وغيرها من التراكيب المحدثة في الإسلام ليس هو من كلام أهل السنة العامة، فضلا عن أن يكون من كلام محققي أهل السنة المحضة، وإنما أصله من كلام الفلاسفة واليونان الخارجين عن شريعة الإسلام، فالاحتجاج به والاستدلال به، ممن يدعي أنه من أهل السنة على أهل السنة المحضة خروج من الدين والعقل، وإنما تكلم فيه أئمة الإسلام لما دخل فيه بعض أهل السنة العامة، وبعض أهل السنة المحضة، واعتمدوا عليه في العقليات، فاحتاج أئمة الإسلام إلى." (٢)

"ولكن إثبات الجسم له تعالى بهذا المعنى تنزيل له سبحانه منزلة مخلوقاته مما ينافي ألوهيته) .

فيقال: قد تقدم أنا لا نثبت الجسمية بهذا المعنى، لأن إثبات الصفات لا تستلزم الجسمية، لأن الموصوف بها ليس بجسم، وقد تقدم بيان ذلك وأن إثباتها ليس بنقص يجب تنزيه الله عنه بالعقل والنقل، مع أنا لا نسلم أن الجسم بهذه الأوضاع الاصطلاحية الحادثة مجمع على صحته عند العقلاء، بل قد تنازعوا في ذلك مع مخالفته لصريح اللغة، فإن الجسم معناه في لغة العرب هو: البدن الكثيف الذي لا يسمى في اللغة جسم سواه. فلا يقال للهواء١ جسم لغة ولا للنار، ولا للماء، فهذه اللغة وكتبها بين أظهرنا.

---

(١) الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق سليمان بن سحمان ص/١٩١

(٢) الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق سليمان بن سحمان ص/٢٤٤

وأما قوله: (أما عقلا فلأن الرؤية كما تحقق في علم البصر إنما تتم بوقوع أشعة النور على سطح المرئي وانعكاسها عنه إلى البصر، فيلزم منه كون المرئي ذا سطح، وذلك يستدعي تركيبه من أجزاء ...) إلى آخره. فالجواب أن يقال :هذا العقل فاسد بالعقل والنقل. أما فساده بالعقل: فلأنه ليس في المعقول أن كل مرئي لا

---

١ في النسخ: (الهوى) .." (١)

"ومما يبين ذلك أن الله تعالى ذكر هذه الآية يمدح بها نفسه سبحانه وتعالى، ومعلوم أن كون الشيء لا يرى ليس صفة مدح، لأن النفي المحض لا يكون مدحا إن لم يتضمن أمرا ثبوتيا، لأن المعدوم أيضا لا يرى، والمعدوم لا يمدح، فعلم أن مجرد نفي الرؤية لا مدح فيه، وإن كان المنفي هو الإدراك فهو سبحانه لا يحاط به رؤية، كما لا يحاط به علما، ولا يلزم من نفي إحاطة العلم والرؤية نفي الرؤية، بل يكون ذلك دليلا على أنه يرى ولا يحاط به، فإن تخصيص الإحاطة يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي، وهذا الجواب قول أكثر العلماء من السلف وغيرهم، وقد روي معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره، فلا تحتاج الآية إلى تخصيص، ولا خروج عن ظاهر المعنى، فلا نحتاج أن نقول: لا نراه في الدنيا، أو نقول لا تدركه الأبصار، بل المبصرون، أو لا يدركه كلها بل بعضها، ونحو ذلك من الأقوال التي فيها تكلف.

وأما قوله: ولا تعارض هذه الآية بقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة:٢٣] ، لأن كيفية رؤيته تعالى يوم القيامة مجهولة، كما هو معتقد أهل الحق.

فالجواب أن يقال: هذه الآية لا تعارض الآية المتقدمة، فإن كلام الله لا يتعارض، بل يصدق بعضه." (٢)

"فصل في إنكار الملحد للنزول

...

فصل

وأما قول العراقي: (ولما كان تعالى مستويا على عرشه ومستقرا عليه كما تزعمه الوهابية كان عرشه محيطا بالسموات السبع، فيلزم من نزوله إلى السماء وصعوده منها -كما تقوله الوهابية- أن يصغر جسمه تعالى عند النزول، ويكبر عند الصعود، فيكون متغيرا من حال إلى حال، تعالى الله عما يقول الجاهلون) .

---

(١) الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق سليمان بن سحمان ص/٢٦٦

(٢) الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق سليمان بن سحمان ص/٢٧١

فالجواب أن يقال: قد كان من المعلوم أن هذا الجهمي لا يعرف من صفات الخالق إلا ما يعرف من صفات المخلوقين، وأنه ما عرف الله حق معرفته، ولا قدره حق قدره، ولا عظمه حق عظمته، فلذلك نزهه عما يليق بجلاله وعظمته، وألزم من أثبت ما وصف الله به نفسه، وما وصفه به رسوله باللوازم التي لا تليق إلا بالمخلوق ولا تليق بالخالق، مما قد علم أهل العلم بالله أنها من أوضاع الجهمية والمعتزلة والفلاسفة والمتكلمين الذين هم ورثتهم، وذلك أن في أصول ضلالهم ظنهم أن هذا تنزيه." (١)

"فصل في زعم الملحد تقديم العقل لأنه الأصل

...

فصل

ثم قال العراقي: (لا ريب أنه إذا تعارض العقل والنقل أول١ النقل بالعقل، إذ لا يمكن حينئذ الحكم بثبوت مقتضى كل منهما، لما يلزم عنه من اجتماع النقيضين، ولا بانتفاء٢ ذلك لاستلزامه ارتفاع النقيضين، لكن بقي أن يقدم النقل على العقل، أو العقل على النقل، والأول باطل؛ لأنه إبطال للأصل بالفرع وإيضاحه: أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل، وذلك لأن إثبات الصانع، ومعرفة النبوة، وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه لا يتم إلا بطريق العقل، فهو أصل للنقل الذي تتوقف صحته عليه، فإذا قدم على العقل وحكم بثبوت مقتضاه وحده، فقد أبطل الأصل بالفرع، ويلزم منه إبطال الفرع أيضا، إذ تكون حينئذ صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه، فلا يقطع بصحة النقل، فلزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل

---

١ في ط الرياض: "أو".

٢ في ط الرياض: "بانتقاء".." (٢)

"وأيضا فإن الناس متفقون على أن كثيرا مما جاء به الرسول معلوم بالاضطرار من دينه، كإيجاب١ العبادات، وتحريم الفواحش، والظلم وتوحيد الصانع، وإثبات المعاد، وغير ذلك.

وحينئذ فلو قال قائل: إذا قام الدليل القطعي على مناقضة هذا فلا بد من تقديم أحدهما، فلو قدم هذا السمعي قدح في أصله، وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما علم بالاضطرار أنه جاء به، وهذا هو

---

(١) الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق سليمان بن سحمان ص/٢٨٩

(٢) الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق سليمان بن سحمان ص/٣١٧

الكفر الصريح، فلا بد لهم من جواب عن هذا.

والجواب عنه: أنه يمتنع أن يقوم عقلي قطعي يناقض هذا.

فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي. ومثل هذا الغلط٢ يقع فيه كثير من الناس، يقدرون تقديرا يلزم منه لوازم، فيثبتون تلك اللوازم، ولا يهتدون لكون ذلك التقدير ممتنعا، والتقدير٣ الممتنع قد يلزمه لوازم ممتنعة، كما في قوله تعالى: ﴿لو

---

١ في ط الهند "كإيجاب كإيجاب".

٢ في النسخ "اللفظ"، والمثبت من: درء تعارض العقل والنقل ١/٨٠.

٣ في ط الرياض: "والتقديم".." (١)

"المجتهدين في قبولهم القياس جعلت تعبث بكلام الله تعالى، فتصرف الآيات القرآنية عن معانيها الصحيحة، مأولة إياها بما يوافق هواها، مع أنها لا تأول من الآيات ما يلزم من ظاهره النقص على الله تعالى، والمحال، كآية الاستواء، واليدين والوجه، وتقول: إن المجتهدين عاملون بآرائهم مع أنها تجوز حتى للجهلة الرعاع من ذوي نحلتها أن يفسروا كلام الله بحسب أفهامهم القاصرة) .

والجواب أن نقول: هذا كذب على الوهابية، فإنهم من أعظم الناس تعظيما لكتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فبهتهم بالعبث بكتاب الله ظلم وعدوان، وإلى الله المرجع، وإليه التحاكم ﴿وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ [الشعراء: ٢٢٧] .

بل الوهابية يضعون الآيات القرآنية في معانيها الصحيحة، ويسيرون على منهاج أئمة التفسير، ولا يؤولونها على ما يوافق أهواءهم، بل يستدلون بالآيات النازلة في المشركين على تكفير من فعل كما يفعله الكفار، من الإشراك بالله، والكفر به، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.." (٢)

"وأما قوله: (مع أنها لا تؤول من الآيات ما يلزم من ظاهره النقص على الله تعالى، والمحال كآية الاستواء واليد والوجه) .

فأقول: نعم لا يتأولون الآيات والأحاديث النبوية، فيصرفونها عن ظاهرها، وعما اقتضته من إثبات صفات الكمال، ونعوت الجلال، لأجل ما يزعمه أعداء الله من أنه يلزم من ظاهرها النقص على الله والمحال، فإن

---

(١) الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق سليمان بن سحمان ص/٣٢٩

(٢) الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق سليمان بن سحمان ص/٣٥٧

ما أثبته الله ورسوله من الاستواء والوجه واليدين وغير ذلك من الصفات: وصف كمال ونعوت جلال، لا وصف نقص. بل من أثبت ذاتا مجردة عن أوصاف الكمال فقد تنقصه غاية التنقص، وشبهه بالجمادات، ومثله بأنقص المعقولات الذهنية، وجعله دون الموجودات الخارجية.

وإثبات الصفات لا يلزم منها مماثلة الله بخلقه، ولا تشبيههم به، لأن الله تعالى أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد، فمن شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله فقد كفر، وقد تقدم بيان ذلك مرارا عديدة.

وأما قوله: (وتقول: إن المجتهدين١ عاملون بآرائهم) .

---

١ في ط الهند "المجتهدون".." (١)

"والثاني: أن مجرد عدم اعتقاد التأثير، والخلق والإيجاد، والإعدام، والنفع والضر: إلا لله لا يبرئ من الشرك، فإن المشركين الذين بعث الله الرسول إليهم -أيضا- كانوا مقرين بأن الله هو الخالق الرازق، بل لا بد فيه من إخلاص توحيده وإفراده، وإخلاص التوحيد لا يتم إلا بأن يكون الدعاء كله لله، والنداء والاستغاثة، والرجاء واستجلاب الخير، واستدفاع الشر له، ومنه، لا بغيره، ولا من غيره، وكذلك النذر والذبح كلها تكون لله.

والثالث: أن مجرد كون الأحياء والأموات شركاء في أنهم لا يخلقون شيئا وليس لهم تأثير في شيء، لا يقتضي أن يكون الأحياء والأموات متساوين في جميع الأحكام، حتى يلزم من جواز التوسل بالأحياء جواز التوسل بالأموات، كيف وليس معنى التوسل بالأحياء إلا التوسل بدعائهم، وهو ثابت بالأحاديث الصحيحة، وأما التوسل بالأموات فلم يثبت بحديث صحيح ولا حسن، انتهى من كلام بعض المحققين.

إذا عرفت ما تقدم، فمن المعلوم أن الكفار الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقاتلهم، واستحل دماءهم، وأموالهم، كانوا مقرين أن الله هو الخالق الرازق، المحيي المميت، النافع الضار، الذي يدبر جميع الأمور،." (٢)

"فأقول: الوهابية لا يكفرون إلا من كفره الله ورسوله، وقامت عليه الحجة التي يكفر تاركها، ولا يلزم من تكفير من قام به الكفر وقامت عليه الحجة تكفير جميع المسلمين، فإن هذا من اللوازم الباطلة، والأقوال

---

(١) الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق سليمان بن سحمان ص/٣٥٨

(٢) الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق سليمان بن سحمان ص/٥٥٤

الداحضة.

وأما تكفير الشخص المعين، فلا مانع من تكفيره إذا صدر منه ما يوجب تكفيره فإن عبادة الله وحده لا شريك له من الأمور الضرورية المعلومة من دين الإسلام، فمن بلغته دعوة الرسول، وبلغه القرآن، فقد قامت عليه الحجة.

(وأما) الأمور التي لا يكفر فاعلها [مما ليس معلوما بالضرورة من دين الإسلام، بل في الأمور الخفية فهذا لا يكفر] ١ حتى تقوم عليه٢ الحجة، لأن هذا٣ إنما هو في المسائل النظرية والاجتهادية التي قد يخفى دليلها.

وأما عباد القبور، فهم عند السلف وأهل العلم يسمون الغالية، لأن فعلهم غلو، يشبه غلو النصارى في الأنبياء والصالحين، وعبادتهم.

فمسأله توحيد الله، وإخلاص العبادة له، لم ينازع

---

١ سقط ما بين المعقوفين من ط الرياض.

٢ سقطت "عليه" من ط الرياض.

٣ سقطت "لأن هنا" من ط الرياض.." (١)

"أو شك في كفرهم فهو كافر فهذا حق ونحن نعتقده بحمد الله لكن هذا فيمن أجمع علماء الإسلام على كفره وأما من اختلفوا فيه فلا يقال فيمن لم يكفره ذلك إذ يلزم منه تكفير طائفة من علماء السلف من أهل السنة والجماعة ومن تبعهم ممن سكت عن تكفيرهم من عوام المسلمين وفيه الوعيد الشديد والنهي الأكيد ومع هذا كله لم يفهموا لكونهم من العوام ولهم مقاصد سوء لا يمكن بيانها في هذا السؤال إلى آخر كلامه

فهذا السؤال يخالف ما ذكره في هذا الكلام الأخير وفيه التصريح بأن النزاع الواقع فيه وفي الجهمية مطلقا لا في صنف منهم والكلام الأخير لم يذكر المرزوقي فيه نزاعا ولا سأل عنه أصلا مع ما فيه من الخطأ والغلط كما سنبينه إن شاء الله تعالى فإذا تحققت أن كلامه هذا يخالف ما ذكره أخيرا تبين لك كذبه على المرزوقي وتعمده لذلك وأنه أراد الرجوع عن قوله الأول فلم يحسن أو لم يرد الرجوع ولكنه غالط بهذا وأم، خطؤه في هذا السؤال

---

(١) الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق سليمان بن سحمان ص/٦٥٣

فاعلم أن النزاع في الجهمية مطلقا لم يكن في صنف منهم كما زعمه في قوله الأخير فزعم أن جمهور أهل السنة والجماعة يكفرون." (١)

"جوابه أن يقال

بل كلامه هو الباطل المردود فإنه لم ينقل عن أحد من العلماء عدم تكفيرهم وإنما هو بمفهومه ومفهومه مردود بما نقله بعض أهل السنة والجماعة عن عامة أهل العلم والأثر وهو منطوق صريح يرد هذا المفهوم الفاسد الذي لم يذكر قائلا به من أهل العلم بل هو من الكذب على العلماء وقد قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في نواقض الإسلام العشرة أن من لم يكفر المشركين أو شك في كفرهم فهو كافر وإذا كان ما ذكره الشيخ محمد رحمه الله وقال به أهل العلم أنه باطل مردود تبين لكل منصف غلطه وخطؤه وأنه متبع لهواه بغير هدى من الله

وأما قوله أفيجوز تكفير من لم يكفرهم من العلماء المذكورين أو غيرهم مع ذلك

فيقال أولا دعوى أنه لم يكفر الجهمية بعض العلماء دعوى مجردة لم يذكر من قال به من العلماء إلا المفهوم من قول بعض العلماء وقد كفرهم جمهور العلماء أو أكثرهم وقول ابن القيم ولقد تقلد كفرهم إلى آخره فظن بمفهومه أن من عدى هؤلاء المذكورين لا يكفرون الجهمية وهذا ليس بلازم ولا شرط وذلك أنه إذا نقل بعض أهل العلم عن عدد منهم نحو خمسمائة إمام أو أقل أو أكثر لا يلزم من ذلك أن الباقين لا يكفرونهم." (٢)

"وأما قوله إذ يلزم منه تكفير طائفة من علماء السلف من أهل السنة والجماعة ومن تبعهم ممن سكت عن تكفيرهم من عوام المسلمين وفيه الوعيد الشديد والنهي الأكيد

فيقال له هذا لا يلزم ولو لزم فلازم المذهب ليس بمذهب كما ذكر ذلك أهل العلم وقد تقدم الجواب عن هذا قريبا بل يقال إنه مخطئ غالط ولا نكفره لاحتمال وجود مانع يمنع من ذلك إما جهلا وإما خطأ وقد بسطنا هذا في بيان كشف الأوهام والالتباس بل هذا الإلزام من أقوال أهل البدع المحدثة في الإسلام فلا معول عليه ولا يلتفت إليه

وأما ما ذكره من سكوت العوام من المسلمين فمن العجب العجاب وكيف يقول هذا طالب علم وهل يكون كلام العامة مما يصلح أن يحتج به في مسائل العلم فكيف بسكوتهم أو تقريرهم

---

(١) تميز الصدق من المين في محاورة الرجلين سليمان بن سحمان ص/١٢٩

(٢) تميز الصدق من المين في محاورة الرجلين سليمان بن سحمان ص/١٣١

وأما قوله بل فتنوا وافتتنوا فأمر وراء ذلك كله لا يعرفه إلا من عرف سوء فهمه وضلال وهمه في هذه المباحث التي خاض فيها وهو لا يعرفها." (١)

"ورسوله أثبته، وما نفاه الله ورسوله نفاه. والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي، فنثبت ما أثبته الله ورسوله من الألفاظ والمعاني، ونفي ما نفته نصوصها من الألفاظ والمعاني. وأما كون شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه وتلميذه ابن القيم ما لا إلى أنه لا وجود للجوهر الفرد، فحق ولكن المقصود بذلك الرد على من أثبت الجوهر الفرد وأنه لا حقيقة لوجوده، ولا يلزم من ذلك إذا رده ونفاه أنه يرى أن إطلاق هذه الألفاظ على الله نفيا وإثباتا جائز، فقد ذكر رحمه الله في بعض أجوبته ما نصه: فإن ذكر لفظ الجسم في أسماء الله تعالى بدعة لم ينطق بها كتاب ولا سنة ولا قالها أحد من سلف الأمة وأئمتها ولم يقل أحد منهم أن الله تعالى جسم، ولا أن الله تعالى ليس بجسم، ولا أن الله تعالى جوهر، ولا أن الله تعالى ليس بجوهر، انتهى. وكما صرح بذلك فيما ذكرناه عنهما وفي بعض مواضع أخر خلافا لما ذكره الناظم وأقره الشارح.

إذا تقرر هذا فلا بد من ذكر كلام أئمة أهل السنة على هذه الألفاظ المبتدعة المخترعة التي أدخلها بعض المنتسبين إلى السنة من أهل الكلام وغيرهم في العقائد ونسبها بعضهم إلى مذهب السلف رضوان الله عليهم، وذلك مثل لفظ الجوهر والجسم، والأعراض، والأغراض، والأبعاض والحدود، والجهات، وحلول، والحوادث وغيرها. قال شيخ الإسلام بن تيمية قدس الله روحه: وكانت المعتزلة تقول: إن الله منزه عن الأعراض، والأبعاض والحوادث والحدود، ومقصودهم نفي الصفات ونفي الأفعال." (٢)

"" الرابع " التركيب من الجواهر الفردة كما يقوله كثير من أهل الكلام.

" الخامس " تركيب الماهية من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت وتركبت، فإن أردت بقولك لو كان فوق العرش لكان مركبا كما يدعيه الفلاسفة والمتكلمون قيل لك: جمهور العقلاء عندهم أن الأجسام المحدثة المخلوقة ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا فلو كان فوق العرش جسم مخلوق ومحدث لم يلزم أن يكون مركبا بهذا الاعتبار فكيف ذلك في حق خالق الفرد والمركب الذي يجمع المتفرق ويفرق المجتمع ويؤلف بين الأشياء فيركبها كما يشاء؟ والعقل إنما دل على إثبات إله واحد ورب واحد لا شريك له ولا شبيه له لم يلد ولم يولد، ولم يدل على أن ذلك الرب الواحد لا اسم له ولا صفة له، ولا وجه ولا يدين، ولا هو فوق خلقه،

---

(١) تميز الصدق من ال مين في محاورة الرجلين سليمان بن سحمان ص/١٣٣

(٢) تنبيه ذوي الألباب السليمة عن والوقوع في الألفاظ المبتدعة الوخيمة سليمان بن سحمان ص/٨

ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل منه شيء، فدعوى ذلك على العقل كذب صريح عليه كما هي كذب صريح على الوحي وكذلك قولهم ننزهه عن الجهة إن أردتم أنه منزه عن جهة وجودية تحيط به وتحويه إحاطة الظرف بالمظروف فنعم هو أعظم من ذلك وأكبر وأعلى، ولكن لا يلزم من كونه فوق عرشه هذا المعنى.

وإن أردتم بالجهة أمرا يوجب مباينة الخالق للمخلوق وعلوه على خلقه واستواءه على عرشه فنفيكم بهذا المعنى باطل وتسميته جهة وقلتم منزه عن الجهات وسميتم العرش حيزا وقلتم ليس بمتحيز وسميتم الصفات أعراضا وقلتم الرب منزلة عن الأعراض، وسميتم كلامه بمشيئة ونزوله إلى سماء الدنيا ومجيئة يوم القيامة لفصل القضاء بمشيئته وإرادته المقارنة لمرادها وإدراكه المقارن." (١)

"كلام السلف في الحد لله إثباتا ونفيا وكلام المتكلمين فيه

...

" فصل "

ومنها ما ذكره في الوجه الرابع والعشرين على قول الناظم:

سبحانه قد استوى كما ورد ... من غير كيف قد تعالى أن يحد

فقال: تعالى الله أن يحد. وفيه الرد على من زعم أن يلزم من كونه مستويا على عرشه أن يحد تعالى الله عن ذلك إذ المحدود محدث، والمحدث مفتقر للخالق، والخالق سبحانه ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾ ، الأول من غير بداية، والآخر من غير نهاية، والظاهر من غير تحديد، والباطن من غير تخصيص، موجود بالوجود القديم من غير تشبيه ولا تكييف.." (٢)

"ما يصفه به خلقه. ولهذا قال أحمد: لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية، فنفى أن يدرك له حد أو غاية، وكذلك ما ذكره الإمام عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون حيث قال: وكيف يكون لصفة شيء منه حد أو منتهى يعرفه عارف، أو يحد قدره واصف إلى آخر كلامه.

فهذا ما ذكره أئمة السلف رضوان الله عليهم في معنى قولهم بلا حد، وهو خلاف ما فهمه الشارح في معنى قولهم بلا حد، فإنه قال: وفيه رد على من زعم أنه يلزم من كونه مستويا على عرشه أن يحد تعالى الله عن ذلك، إذ المحدود محدث، والمحدث مفتقر للخالق، وهذا يوافق ما قاله أهل البدع من أهل الكلام وغيرهم ممن أخذ بأقوال الجهمية المنكرين لعلوه على عرشه، ومباينته لمخلوقاته كما ذكر ذلك عنهم الإمام عثمان

---

(١) تنبيه ذوي الألباب السليمة عن والوقوع في الألفاظ المبتدعة الوخيمة سليمان بن سحمان ص/١٥

(٢) تنبيه ذوي الألباب السليمة عن والوقوع في الألفاظ المبتدعة الوخيمة سليمان بن سحمان ص/٤٠

بن سعيد الدارمي في رده على بشر المريسي حيث قال: وادعى المعارض أيضا أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية، قال: وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته واشتق منها جميع أغلوطاته، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهما إليها أحد من العالمين، فقال له قائل ممن يحاوره: قد علمت مرادك أيها الأعجمي، تعني أن الله لا شيء لأن الخلق كلهم قد علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية أو صفة، وأن لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة، فالشيء أبدا موصوف لا محالة، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية، وقولك لا حد له، تعني أنه لا شيء، قال أبو سعيد: والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن يؤمن بالحد، ويكل علم، انتهى.." (١)

"وهو قول فحل، وكذا نبسه في "فتح القدير" إليهم، وخرج عدم الفرق بين الجحود والتأويل في القطعيات، والله سبحانه وتعالى أعلم، وخرج أن الكفر قد يلزم من حيث لا يدري (مع ما يحقر أحدكم صلاته وصيامه مع صلاتهم وصيامهم، وأعماله مع ما أعمالهم، وليست قراءته إلى قراءتهم شيئا، فخذ هذه الجمل النبوية أصلا في مسألة التكفير، فهي كأحرف القرآن كلها، شاف كاف، وإنما اختلف العبارات في أهل الأهواء. إما لإختلاف حالاتهم غلوا وعدم غلو، وإما لإختلاف أصحابه التصانيف فمنهم من بلى بأهل الأهواء، واختبر حالهم، ورأى ضررهم على الدين، فشدد النكير عليهم بحيث لا تبقى ولا تذر. ومنهم من لم يبتل بهم، ولم يسبر غورهم، فهو يحذر عن التكفير مشيا على الأصل، وهو المراد بقولهم: لا يكفر أهل القبلة – أي الأصل فيهم ذلك لا بناء على خصوص الحال – وقد احتطنا في هذه المقالة ما رأيناه احتياطا، فإن له مقاما، فقد يحتاط الرجل نظر الجانب، وهو خارج منه من جانب آخر، فيقع في عدم الاحتياط من حيث لا يدري، فإنما أعلنا ههنا ما ندين الله به، واحتطنا ما رأيناه حقه، والله على ما نقول وكيل، وله الحمد على كل حال، وقد قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كما رواه البيهقي في "المدخل" –: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدو له، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين"، وهو كلام خرج من مشكاة النبوة، ومصابيح السنة، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

وأما ما يتعلق من هذا الجنس بأصول العقائد المهمة، فيجب تكفير من غير الظاهر بغير برهان قاطع، كالذي ينكر حشر الأجساد، وينكر العقوبات الحسية في الآخرة، بظنون وأوهام، واستبعادات من غير برهان." (٢)

---

(١) تنبيه ذوي الألباب السليمة عن والوقوع في الألفاظ المبتدعة الوخيمة سليمان بن سحمان ص/٤٨

(٢) إكفار الملحدين في ضروريات الدين الكشميري ص/١٠٢

"لاستوجب إفراد مجلد كبير، والمنكر لذلك كالمنكر للشمس رأد الضحى.

***

بغض الروافض لبعض أهل البيت

وأعجب من ذلك دعوى الرافضي حب أهل البيت والعمل بعلومهم والأخذ بالكتاب والسنة.
إن الروافض كاليهود يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض؛ وذلك لأن العترة بإجماع أهل اللغة تقال لأقارب الرجل. (١)

وهم ينكرون نسب بعض العترة كرقية وأم كلثوم ابنتي رسول الله صلى الله عليه وسلم. (٢)

ولا يعدون بعضهم داخلا فيها كالعباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وجميع أولاده (٣) ، وكالزبير ابن صفية عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم. (٤)
ويبغضون كثيرا من أولاد فاطمة رضي الله عنهما بل يسبونهم كزيد بن علي بن الحسين وقد كان في العلم والزهد على جانب عظيم (٥)
، وكذا يحيى ابنه فإنهم أيضا يبغضونه، وكذا إبراهيم (٦)
وجعفر ابنا موسى الكاظم رضي الله عنهم (٧) ، وقد لقبوا الثاني بالكذاب مع أنه كان

---

(١) اينظر لسان العرب، مادة عتر: ٥٣٨/٤.
وأما لشيعة الاثني عشرية يفرقون بين أهل البيت وآل البيت والعترة ويختلفون في كل ذلك اختلافا كثيرا، فالمفيد بنص في كتابه " الثقلان " ص١٠ - ١٢ على أن المراد بالعترة: بنو هاشم بإجماع الشيعة، ويؤكد ذلك بقوله: ((لو كان المراد بالعترة الذرية دون الأخوة والعمومة وبني العم لخرج أمير المؤمنين من العترة لخروجه من جملة الذرية، وهذا باطل بالاتفاق)) ، وبعضهم يقول إن العترة هم أولاد فاطمة رضي الله عنها وبعضهم يقصرها على الحسن والحسين رضي الله عنهما خاصة.
(٢) أول من اشتهر عنه القول بنفي بنوة بنات النبي صلى الله عليه وسلم هو أبو القاسم الكوفي (ت ٣٥٢

هـ) في كتابه "الاستغاثة من بدع الثلاثة " لينفي عن عثمان رضي الله عنه منقبة تزوجه ببنتي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد تلقف هذه الدعوى منه بعض المتأخرين كنعمنة الله الجزائري وصار هو قول عامة الاثنا عشرية الذي لا يعرف حتى عوامهم غيره كما نسمع ونرى. وقد تصدى للرد على هذه الدعوى فأجاد وأفاد أبو معاذ السيد بن أحمد في كتاب " زينب ورقية وأم كلثوم بنات النبي صلى الله عليه وسلم لا ربائبه " وهو من مطبوعات مبرة الآل والأصحاب في دولة الكويت جزى الله القائمين عليها خير الجزاء.

(٣) وقد أورد الكشي في رجاله ص ٥٢ - ٥٤ عدة روايات تطعن في عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي أولاده، منها: تحت عنوان دعاء علي على عبد الله وعبيد الله ابني عباس عن أمير المؤمنين قال: ((اللهم العن ابني فلان - يعني عبد الله وعبيد الله كما في الهامش - وأعم أبصارهما كما أعميت قلوبهما الأجلين في رقبتي، واجعل عمى أبصارهما دليلا على عمى قلوبهما)) ، وقال: ((ولم يبق معي من أهل بيتي أحد أطول به وأقوى، أما حمزة فقتل يوم أحد، وجعفر قتل يوم مؤتة، وبقيت بين خلفين خائفين ذليلين حقيرين، العباس وعقيل)) وهذه الرواية في "الأنوار النعمانية للجزائري، "مجالس المؤمنين" ص٧٨ ط إيران القديم ". ...

ويروي الكشي أيضا عن علي بن الحسين أنه قرأ: ((﴿من كان في هذا أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا﴾ ، نزلت في العباس عم النبي صلى الله عليه وسلم)) ، وأن الآية في قوله تعالى ((﴿لبئس المولى ولبئس العشير﴾ : نزلت فيه)) . وانظر: الشيعة وأهل البيت ص٢٦٧.

(٤) انظر: اللوحة المصورة والملحقة في آخر الكتاب بعنوان الزبير في بيت النبوة.

(٥) من هذه الطعون رد الطوسي روايات زيد بن علي بن الحسين كما في الاستبصار: ٦٦/١، كما كفروا كل من خرج وادعى الإمامة من آل البيت (ما عدا الأئمة الاثني عشر عندهم) . (أصول الكافي: ٣٧٢/١ رقم ١، ٣) .

وفي بحار الأنوار ٤٦ / ١٩٤ عن حنان بن سدير قال: ((كنت جالسا عند الحسن بن الحسين فجاء سعيد بن منصور وكان من رؤساء الزيدية فقال: ما ترى في النبيذ فإن زيدا كان يشربه عندنا؟ قال: ما أصدق على زيد أنه شرب مسكرا. قال: بلى قد يشربه. قال: فإن كان فعل فإن زيدا ليس بنبي ولا وصي نبي إنما هو رجل من آل محمد يخطيء ويصيب)) . نقلا عن رجال الكشي ص ١٥١.

وزيد لما خرج في ثورته خرج منكرا وغير مؤمن بوجود نص على إمام مفترض الطاعة، ودونك هذه الرواية - التي صحح المجلسي سندها - من كتب الاثنا عشرية تؤكد ذلك:

((قيل لمؤمن الطاق: ما الذي جرى بينك وبين زيد بن علي في محضر أبي عبد الله؟ قال: قال زيد بن علي: يا محمد بن علي، بلغني أنك تزعم أن في آل محمد إماما مفترض الطاعة؟ قال: قلت: نعم، وكان أبوك علي بن الحسين أحدهم، فقال: وكيف وقد كان يؤتي بلقمة وهي حارة فيبردها بيده ثم يلقمنيها، أفترى أنه كان يشفق علي من حر اللقمة ولا يشفق علي من حر النار)) .

وفي رواية: قال زيد: ((ويحك! فما كان يمنعه من أن يقول لي؟! فوالله لقد كان يؤتى بالطعام الحار فيقعدني على فخذه ويتناول البضعة فيبردها ثم يلقمنيها، أفتراه كان يشفق علي من حر الطعام ولا يشفق علي من حر النار)) .

ثم يكمل الرواية برد باهت على كلام زيد رحمه الله، فيقول مؤمن الطاق -كما يسميه الاثنا عشرية - معللا عدم إخبار علي بن الحسين ولده زيدا بذلك النص لخشيته عليه من عدم القبول وأنه إن لم يقبل النص فسيدخل النار والعياذ بالله فيقول: ((خاف عليك ألا تقبل فتدخل النار، وأخبرني أنا فإن قبلت نجوت، وإن لم أقبل لم يبال أن أدخل النار)) .

وهذا الكلام باطل، إذ يلزم من هذا ألا يخبر بقية أهل البيت أولادهم ولا أعمامهم ولا أخوالهم ولا باقي أقاربهم بأصل من أصول الدين - يفوق النبوة من حيث المنزلة وإنكاره شر من نكار النبوة كما يقول الحلي- خشية ألا يقبلوا فيدخلون النار! وهكذا لا ينتهي هذا المسلسل من الطعن في آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم!

ثم يذكر مؤمن الطاق أنه استدل على جواز كتمان ذلك بقوله: ((قال يعقوب ليوسف عليهما السلام: ﴿يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا﴾ لم يخبرهم حتى لا يكيدونه ولكن كتمهم ذلك، فكذا أبوك كتمك لأنه خاف عليك، يعني: أن لا تقبل وتدخل النار)) .

أقول: إن جواب مؤمن الطاق -كما يسيه الاثنا عشرية - من خلال هذه المقارنة لهو من أعجب ما يكون من المغالطة، بل إن هذه المقارنة - والتي لا تصدر إلا عن قاصر في العلم، ولا تروج إلا على جاهل - وانقطاع زيد عن الجواب هو بحد ذاته طعن في زيد وفي علمه؛ إذ كيف يقارن كتمان أصل من أصول الدين يفوق النبوة من حيث المنزلة - بل ويفوق إنكاره إنكار النبوة كما يقول العلامة الحلي في الألفين (١ / ٣) - بكتمان تلك الرؤيا من يوسف عليه السلام التي لا يعتبر العلم بها من أصول الدين؟! والأدهى من ذلك والأمر - في حق زيد بن علي - هو انقطاع زيد وعجزه عن الجواب عليه كما أشارت إليه الرواية في الكافي للكليني (١ / ١٧٤) ، والله المستعان.

ولما رد الأميني على المؤلف في موقف الاثنا عشرية من زيد رحمه الله أعرض عن كل ما سبق وعن غيره، واستشهد بروايات تثبت لزيد رحمه الله منزلة عظيمة تناقض ما سبق من الطعن، إلا أن تلك الروايات التي أوردها الأميني حول الموضوع تثير تساؤلات تأخذ من القارئ مأخذا: وهو: كيف لرجل مثل زيد بن علي رحمه الله وهو بهذه المنزلة العظيمة أن يدعي الإمامة وهو من أهل البيت، وابن إمام من الأئمة الاثني عشر الذين نص الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم بأسمائهم بزعم القوم، ومع ذلك يطالب بالإمامة ويسعى لها، ولذلك قال له مؤمن الطاق -كما يروي الاثنا عشرية -: ((إن كان لله عز وجل في الأرض معك حجة فالمتخلف عنك ناج، والخارج معك هالك)) ، وقال أبو خالد القماط لأحد الزيدية: ((إن كان أحد في الارض مفروض الطاعة، فالخارج قبله - يعني زيدا - هالك)) وأقرهما جعفر الصادق جميعا على ذلك. انظر: رجال الكشي ص ٢٥٩، وبحار الأنوار (٤٢ / ١٩٧) .

ولاشك أن أول ما سيحتج به القوم هو القول بالتقية، ولن نناقش القوم في هذا، ولكن من أولى بالتقية: أهو زيد رحمه الله الذي لا يملك اختيار موته، وليس مأمورا بما أمر الله عز وجل الصادق به -كما يزعم القوم- أم الصادق؟

(٦) نقل الأميني في رده على المؤلف روايات تثنى على إبراهيم بن جعفر، ولكنه أعرض عما نسب إليه من قوله بالوقف في إمامة أخيه وحسده له والاعتقاد بأن والده حي لم يمت، فروى الشيخ الصدوق في (عيون أخبار الرضا عليه السلام) بإسناده عن بكر بن صالح، قال: قلت لإبراهيم بن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: ما قولك في أبيك؟ قال: هو حي. قلت: فما قولك في أخيك أبي الحسن؟

قال: هو ثقة صدوق. قلت: فإنه يقول إن أباك قد مضى. قال: هو أعلم بما يقول. فأعدت عليه فأعاد علي. قلت: فأوصى أبوك؟ قال: نعم. قلت: إلى من أوصى؟ قال: إلى خمسة منا، وجعل عليا المتقدم علينا. عيون أخبار الرضا (١ / ٣٩ - ٤٠) . ...

وروى الكليني في الكافي (١ / ٣٨٠ - ٣٨١) بإسناده عن علي بن أسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: إن رجلا عنى أخاك إبراهيم، فذكر له أن أباك في الحياة، وأنك تعلم من ذلك ما يعلم. فقال: سبحان الله! يموت رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يموت موسى عليه السلام؟! قد . والله . مضى كما مضى رسول الله صلى الله عليه وآله، ولكن الله تبارك وتعالى لم يزل منذ قبض نبيه صلى الله عليه وآله هلم جرا يمن بهذا الدين على أولاد الأعاجم ويصرفه عن قرابة نبيه صلى الله عليه وآله هلم جرا، فيعطي هؤلاء ويمنع هؤلاء. لقد قضيت عنه (أي عن إبراهيم) في هلال ذي الحجة ألف دينار بعد أن أشفى على طلاق نسائه

وعتق مماليكه، ولكن قد سمعت ما لقي يوسف عليه السلام من إخوته.
وفي الحديث الأخير تعريض واضح بإبراهيم بن موسى، وعتب من الإمام الرضا عليه السلام على إبراهيم وإخوته، وأنه لقي منهم من الحسد ما لقيه يوسف عليه السلام من إخوته.
(٧) ونقلوا عن الكاظم أنه قال في حق أخيه عبد الله: ((يريد عبد الله أن لا يعبد الله)) . انظر: رجال الكشي (١٨٢) ، البحار الأنوار (٤٧/٢٦٣، ٣٤٣) .." (١)

"عليهم يستغنى عن الحرس؛ لأنه ليس من أركان الحج ولا من واجباته ولا من سننه.

نتيجة ما تقدم في إبطال زعم الرافضي

زعم الرافضي العاملي أن ابن تيمية أول من أثبت ما ذكر من صفات الله تعالى بدون تأويل، وتبعه بعض تلاميذه ثم الوهابية، وأنهم خالفوا في ذلك جميع المسلمين، وهذا كذب وافتراء وتضليل لعوام أهل السنة، وتمهيد إلى جذبهم إلى الرفض الذي من أصوله تعطيل صفات الله تعالى بالتأويل وجعله عز وجل كالعدم (١)

، تعالى الله عما يقول المبتدعون علوا كبيرا، فما من صفة من تلك الصفات إلا وهي منصوصة في القرآن أو في الأحاديث النبوية الصحيحة، ولعل كل قارئ للقرآن أو سامع له من المسلمين قد قرأ أو سمع قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ (الفتح: ١٠) وقوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾ (ص: ٧٥) (٢)
وزعم الرافضي أن ابن تيمية يثبت لله تعالى يمينا وشمالا، ونصوصه تدل على أنه يتبع نصوص الكتاب والسنة، وإنما ثبت فيهما لفظ اليدين، ولفظ اليمين في قوله تعالى: ﴿والسموات مطويات بيمينه﴾ (الزمر: ٦٧)

---

(١) إذا نظرنا إلي أبرز علماء الاثنا عشرية فسنجد أن أبرز المتقدمين يعتبرون من المشبهة الذين يشبهون الخالق بالمخلوق، وقد سبقت الإشارة إلى أقوال أبرزهم مثل زرارة وهشام بن الحكم وهشام بن سالم وغيرهم، ويقول الشريف المرتضى في رسائله (٣ / ٣١٠) : ((معظم الفقه وجمهوره لا يخلو مستنده ممن يذهب

---

(١) رسائل السنة والشيعة لرشيد رضا محمد رشيد رضا ٥٥/١

مذهب الواقفة اما أن يكون أصلا في الخبر، أو فرعا، راويا عن غيره، ومرويا عنه والى غلاة، وخطابية، ومخمسه، وأصحاب حلول كفلان وفلان ومن لا يحصى أيضا ذكره، والى قمي مشبه مجبر، وأن القميين كلهم من غير استثناء أحد منهم إلا أبا جعفر بن بابويه بالأمس كانوا مشبهة، مجبرة وكتبهم وتصانيفهم تشهد بذلك وتنطق به، فليت شعري أي رواية تخلص وتسلم من أن يكون في أصلها وفرعها، واقف، أو غال، أو قمي مشبه مجبر)) .

وتقول رواية في "التوحيد لابن بابويه ص١٠١-١٠٢" عن سهل قال: ((كتبت إلى أبي محمد - يعني إمامهم المنتظر - قد اختلف يا سيدي أصحابنا في التوحيد؛ منهم من يقول: هو جسم، ومنهم من يقول: هو صورة)) .

وبدأ تغير المذهب في أواخر المائة الثالثة؛ حيث تأثر بمذهب المعتزلة في تعطيل البارئ سبحانه من صفاته الثابتة له في الكتاب والسنة، وكثر الاتجاه إلى التعطيل عندهم في المائة الرابعة لما صنف لهم المفيد وأتباعه كالموسوي الملقب بالشريف المرتضى، وأبي جعفر الطوسي، واعتمدوا في ذلك على كتب المعتزلة، ولهذا لا يكاد القارئ لكتب متأخري الشيعة يلمس بينها وبين كتب المعتزلة في باب الأسماء والصفات فرقا، إلا في ناحية مهمة وهي: أنه بعد نفي صفات الله سبحانه تم إلصاق أسماء الله تعالى وصفاته بالأئمة، وهذا الإلصاق يتفقون فيه مع متقدمي أصحابهم الإمامية، وقد ذكر المجلسي في بحار الأنوار٢٤/١٩١-٢٠٣ستا وثلاثين رواية تقول إن الأئمة هم وجه الله ويد الله ولسان الله وعين الله ونحو ذلك، ويروون عن أبي جعفر في قوله تعالى " وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون" قال: إن الله خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه وولايتنا ولايته" (الكافي ١/١١٣ كتاب التوحيد: باب النوادر) ، ولا ندري ما الفرق بين من يقول كما في رجال الكشي ص١٨٤: ((وأنا الأول وأنا الآخر وأنا الظاهر وأنا الباطن)) وبين فرعون الذي قال: ((أنا ربكم الأعلى)) ؟!

ثم كذلك فعلوا مع أسماء الله الحسنى فنفوها وما تستلزمه من الصفات العلى وردوا جميعها إلى معنى العلم والإدراك فقالوا: سميع بلا سمع، بصير بلا بصر. . . إلخ أسمائه سبحانه التي أرجعوها إلى معنى العلم والإدراك، ثم لم يكتفوا بذلك حتى نقلوا عن الأئمة أنهم يقولون: إن الأسماء الحسنى الواردة في قوله سبحانه: ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾ [الأعراف، آية: ١٨٠.] هي الأئمة، ويروون عن أبي عبد الله أنه قال: نحن والله الأسماء الحسنى الذي لا يقبل من أحد إلا بمعرفتنا، قال: ﴿فادعوه بها﴾ تفسير العياشي: ٢/٤٢، تفسير الصافي: ٢/٢٥٤-٢٥٥، البرهان: ٢/٥١.

ويلزم من وصف الأئمة بأنهم أسماء الله الحسنى بأن يكون الحسين متكبرا لأن المتكبر من أسماء الله. فهل وصفهم بأنهم أسماء الله الحسنى فيه مدح لهم أم فيه طعن فيهم؟ كما أن الله هو الخالق فيلزم منه أن يكون الإمام هو الخالق، الله هو الإله فيلزم أن يكون الإمام هو الإله، وقد قالها الغلاة في قوله تعالى ﴿وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد﴾ أي لا تتخذوا إمامين اثنين إنما هو إمام واحد» (تفسير العياشي٢/٢٦١ بحار الأنوار٢٣/٣٥٧ و٢٧/٣٣ مستدرك سفينة البحار١/١٧١) مرآة الأنوار للعاملي ص٢٠٢، فانظر كيف بلغ بهم الغلو حتى صار معنى الإله هو الإمام!

والخلاصة: أن قولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل، فإنهم يمثلون الله تعالى بالممتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلا يستلزم نفي الذات ويجعلونها للأئمة. انظر: الرسالة التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية.

(٢) أولا: إن المتقرر عند أهل السنة والجماعة – بل وعند عامة العقلاء – أن أي صفة أضيفت إلى أي شيء فإنها تكون صفة مناسبة لحال هذا الشيء الذي أضيفت إليه.

ولذلك فإن أضيفت اليد إلى الباب مثلا أو إلى إنس أو جن كانت يدا مناسبة بحال الباب أو بحال الإنس أو الجن مثلا، وأما إذا أضيفت الصفة إلى من ﴿ليس كمثله شيء﴾ كانت كذلك صفة ليس كمثلها صفة.

ثانيا: إن دلالات القرآن والسنة على إثبات صفة اليدين لله تعالى قد تنوعت بما يمتنع معه حمل اليدين على المجاز، كصيغة التثنية في قوله تعالى ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ والتي هي صيغة دقيقة؛ لأنها تدل على العدد والنوع دلالة قطعية فلا يجوز أن يعبر باليدين وهي صيغة تثنية عن القدرة التي هي صفة واحدة. انظر: مجموع الفتاوى ٦ / ٢١٩، دراسات في اللغة والنحو د. عدنان محمد ص ٨٨.

وكدلالة وقوع اليد في هذا السياق الذي أضاف سبحانه فيه الفعل إلى نفسه ثم تعدى الفعل إلى اليد بالباء التي هي نظير كتبت بالقلم وهي اليد ومثل هذا نص صريح لا يحتمل المجاز بوجه من الوجوه. وانظر: الإيضاح لأبي الحسن الزاغوني ص ٢٨٦، مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ٣ / ٩٥١ ط: أضواء السلف، الإبانة لأبي الحسن الأشعري ص ١٠٦.

ومن الدلالات جعل ذلك خاصة خص بها صفيه آدم دون البشر كما قال أبو إسحاق ابن شاقلا لمناظره المعطل: ((سويت بين آدم وسواه، فأسقطت فضيلته)) . انظر: طبقات الحنابلة تحقيق العثيمين، والمصادر السابقة.

إضافة للنصوص الأخرى التي فيها استعمال لفظ اليمين ووصفها بالقبض والطي [سورة الزمر: ٦٧] ، ووصفها

بالبسط [المائدة: ٦٤] وصحيح مسلم (٢٧٥٩) ، ووصفها بالكف والأخذ كما في مسلم (١٠١٤) : ((ما تصدق أحد بصدقة من طيب ... إلا أخذها الرحمن بيمينه ... ، فتربو في كف الرحمن ...)) إلخ، ووصفها بالنضح كما في حديث عند أحمد في المسند (٤ / ١٣) : ((فيأخذ ربك بيده غرفة من ماء فينضح بها قبلكم)) ، وصفها بأنها ملأى وبأنها أخرى كما في البخاري (٧٤١١) ومسلم (٩٩٣) : ((يد الله ملأى ... وبيده الأخرى الميزان)) . وانظر: مختصر الصواعق المرسلة ٣ / ٩٤٦ - ٩٥٠.

ثالثا: إن من القواعد المهمة في الرد على المعطلة لهذه الصفة الجليلة أن القول في الذاات كالقول في الصفات، وأن القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر ولذلك جاء في الإبانة لأبي الحسن الأشعري ردا على المعتزلة قائلا: ((لم نجد حيا من الخلق، إلا جسما لحما ودما، فاقضوا بذلك على الله عز وجل، وإلا فأنتم لقولكم متأولون ولاعتلالكم ناقضون، وإن أثبتم حيا لا كالأحياء منا، فلم أنكرتم أن تكون اليدان اللتان أخبر الله عز وجل عنهما، يدين ليستا نعمتين لا جارحتين ولا كالأيدي؟)) ، وقد ناقشت بعض الأشاعرة فلم يجدوا من هذه القاعدة بإلزامهم بصفة السمع التي يقول الأشاعرة إنهم يثبتونها لله؛ فإننا لا نتصور سمعا إلا بآلة تكون محلا يصل إليه الصوت المسموع، فلم يستطع أحد منهم الفكاك من هذا الإلزام بحمد الله. وانظر: اعتقاد أهل السنة للحافظ أبي بكر الإسماعيلي ص ٧٤ (بتحقيق: جمال عزون) ، مختصر العلو للذهبي (مقدمة الشيخ الألباني ص ٤٥ - ٤٦ فصل من كلام الخطيب البغدادي) ، الرسالة التدمرية (ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣ / ١٧) .

فهذا هو موقف أهل السنة، أما الجهمية ومن سار خلفهم من الفرق فعطلوا الصفة وقالوا بما حكاه الترمذي عنهم ونقلناه في حاشية سابقة، وأما الغلاة الاثني عشرية فيروون أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه هو يد الله (الكافي ١/١٤٥) ، مع أن الله سبحانه هو الذي يقول ﴿يا أبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ فعلى هذا من يكون الذي خلق آدم إذن؟! كما يلزم من وصفهم هذا لعلي رضي الله عنه وصف يد الله بالضعف؛ لأنه يقال لهم: ماذا فعلت يد الله عندما ضربت فاطمة حسب ما يعتقد أغلب الاثنا عشرية؟!." (١)

"يقول: (يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب: أنا الملك أنا الديان)

.

أما حديث ابن مسعود فقد رواه البخاري في كتاب التوحيد تعليقا موقوفا عليه، ووصله البيهقي في الأسماء

---

(١) رسائل السنة والشيعة لرشيد رضا محمد رشيد رضا ٨٢/١

والصفات وغيره كما فصله الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١)

، وأما حديث عبد الله بن أنيس (بالتصغير) فذكر الحافظ في شرحه من فتح الباري من أخرجه مسندا (٢) .

وروى البخاري بعده بسنده المتصل إلى أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (يقول الله يا آدم فيقول: لبيك وسعديك: فينادي بصوت إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثا إلى النار) (٣)

وذكر الحافظ في شرحه له أن (ينادي) وقع مضبوطا للأكثر بكسر الدال وفي رواية أبي ذر بفتحها، أي والثانية تحتمل من التأويل ما لا تحتمل الأولى.

وذكر الحافظ في شرح الحديث الأول تأويل من أوله من الأشعرية ثم قال ما نصه (ص٣٨٣ج١٣) : (وهذا حاصل

---

(١) ذكر معلقا في كتاب التوحيد من صحيح البخاري (فتح الباري ١٢ / ٤٥٣ - ٤٥٤) ، باب رقم (٣٢) ، وأخرجه موقوفا البخاري في خلق أفعال العباد (برقم: ٤٨٢، ٤٨٤ بتحقيق د. الفهيد) ، وعبد الله بن أحمد في السنة (٥٣٦ - ٥٣٧) ، وابن خزيمة في التوحيد (١/ ٣٥١) . وانظر: تغليق التعليق للحافظ ابن حجر (٥ / ٣٥٣ - ٣٥٤) .

وأخرجه مرفوعا أخرجه أبو داود (٤٧٣٨) وابن خزيمة في التوحيد (١ / ٣٥١) بإسناد على شرط الشيخين، وقال الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة (٣ / ٢٨٣) : ((والموقوف وإن كان أصح من المرفوع ... فإنه لا يعل المرفوع؛ لأنه لا يقال من قبل الرأي كما هو ظاهر، لاسيما وله شاهد من حديث أبي هريرة مرفوعا نحوه)) .

(٢) ذكر معلقا في كتاب التوحيد من صحيح البخاري (فتح الباري ١٢ / ٤٥٣ - ٤٥٤) ، باب رقم (٣٢) ، وأخرجه البخاري في الأدب المفرد (رقم: ٧٥٠، صحيح الأدب المفرد للألباني) وفي خلق أفعال العباد (٢ / ٢٤١ رقم ٤٨٠ بتحقيق د. الفهيد) ، والإمام أحمد في المسند (٣ / ٤٩٥) ، والحاكم في المستدرك (٤ / ٥٧٤ - ٥٧٥) .

(٣) أخرجه البخاري (٤٧٤١) ، ومسلم (٢٢٢) ، وأحمد (٣/ ٣٢- ٣٣) ، والسياق المذكور هو للبخاري كما أشار المؤلف رحمه الله، وهذا الحديث موافق- من حيث دلالته على هذه الصفة - لقوله تعالى ﴿هل أتاك حديث موسى. إذ ناداه ربه﴾ والنداء لا يصح على ما ليس بحرف ولا صوت، يقول السجزي في رسالته إلى أهل زبيد ص ١٦٦: ((والنداء عند العرب صوت لا غير، ولم يرد عن الله تعالى ولا عن رسوله صلى الله عليه وسلم أنه من الله غير صوت)) ، كما أنه يلزم من قول من ينفي الصوت أن الله لم يسمع أحدا من ملائكته أو من رسله كلامه بل ألهمهم إياه، وحينئذ فأي فضل يكون لموسى على غيره من الرسل في وصفه كليم الله؟!

والعجيب أن الشيعة الاثني عشرية يرروون أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل: ((بأي لغة خاطبك ربك ليلة المعراج؟ قال: خاطبني بلغة علي بن أبي طالب، حتى قلت: أنت خاطبتني أم علي؟)) فالنبي صلى الله عليه وسلم يشتبه عليه من الذي يخاطبه: الله أم علي؟!

ثم جاء في تكملة الرواية أن الله قال: ((يا أحمد أنا شيء لا كالأشياء، لا أقاس بالناس..)) وهذا جواب في غاية السقوط والتهافت فخطاب علي ولغته وصوته أليس من الأشياء؟! الجواب: بلى قطعا، فإذن صار خطاب الله كخطاب علي رضي الله عنه، فما صنعت هذه العبارة شيئا سوى ذر الرماد في العيون وبيان تهافتها وكذبها. انظر الرواية في: كشف الغمة للأربلي ١ / ١٠٦، بحار الأنوار ٣٨ / ٣١٢، منهاج الكرامة لابن مطهر الحلي ص ١٢٥ ذاكرا إياها ضمن البراهين على الإمامة، ولا حول ولا قوة إلا بالله.." (١)

"كلام من ينفي الصوت من الأئمة، ويلزم منه أن الله تعالى لم يسمع أحدا من ملائكته ورسله كلامه بل ألهمهم إياه (١) ، وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع إلى القياس على أصوات المخلوقين؛ لأنها التي عهد أنها ذات مخارج ولا يخفى ما فيه؛ إذ الصوت قد يكون من غير مخارج كما أن الرؤية قد تكون من غير اتصال أشعة كما سبق، سلمنا لكن نمنع القياس المذكور وصفات الخالق لا تقاس على صفات المخلوق، وإذا ثبت الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة (وكان الحافظ قد بين غير ما في البخاري منها) وجب الإيمان بها؛ ثم إما التفويض وإما التأويل وبالله التوفيق) اهـ، وظاهر كلامه أنه يختار التفويض اتباعا للسلف. (٢)

ثم قال الحافظ في شرح حديث أبي سعيد ما نصه (ص ٣٨٦ ج ١٣) :

---

(١) رسائل السنة والشيعة لرشيد رضا محمد رشيد رضا ٨٤/١

(واختلف أهل الكلام في أن كلام الله تعالى هل هو بحرف وصوت أو لا؟ فقالت المعتزلة: لا يكون الكلام إلا بحرف وصوت والكلام المنسوب إلى الله تعالى قائم بالشجرة، وقالت الأشاعرة: كلام الله ليس بحرف ولا صوت وأثبتت الكلام

---

(١) وهذا اللازم يلتزم به نفاة هذه الصفة، ويلزم منه نفي منقبة موسى علي غيره من الأنبياء باختصاصه بأنه كليم الرحمن، فلا تكون لموسى ميزة على غيره في التكليم؛ لأن الإلهام والإفهام للمعنى يشترك فيه الجميع.
(٢) الصحيح في منهج أهل السنة في الصفات هو إثباتها كما جاءت بلا تفويض في المعنى بل في الكيفية. انظر: منهج الحافظ ابن حجر في العقيدة ص ٦٩٠.." (١)

"فهو مقلد فيه لأولئك الخصوم في تسميتهم إثبات العلو لله تعالى جهة مستلزمة للتحيز والتشبيه – للتنفير والتشهير بشناعة الألفاظ كتسميتهم لإثبات الاستواء على العرش والنزول إلى سماء الدنيا ونحوهما تجسيما أي بطريقة اللزوم، فإن كان يلزم من إثبات نصوص الكتاب والسنة ما ذكروا كما زعموا فهل يترك المسلمون نصوص الكتاب والسنة لأجل نظرياتهم في هذه اللوازم؟ ثم هل يقولون بضلال سلف الأمة وحصر الهداية بالمبتدعة المتأولين، مع العلم بأن مذهب السلف ونصيرهم ابن تيمية نفى هذه اللوازم كلها؟

وهذا عين ما ناظره فيه العلماء الذين شكوا أمره إلى سلطان مصر، قالوا: إنه يذكر للعوام آيات الصفات وأحاديثها من غير تأويل، وطلبوا منه هو عدم التصريح بذلك للعوام فأبى عليهم ذلك؛ لأنه كتمان لما أنزله الله، والله تعالى يقول في كتابه ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم." (٢)

"اليد والقدم والساق والوجه: صفات حقيقية لله (١) ، وأنه مستو على العرش بذاته (٢)

، فقيل: يلزم من ذلك التحيز والانقسام، فقال: إنا لا نسلم أن التحيز والانقسام من خواص الأجسام، فألزم بأنه يقول بتحيز في ذات الله تعالى.

ومنهم من نسبه إلى الزندقة لقوله: النبي صلى الله عليه وسلم لا يستغاث به، وأن في ذلك تنقيصا ومنعا من

---

(١) رسائل السنة والشيعة لرشيد رضا محمد رشيد رضا ٨٥/١
(٢) رسائل السنة والشيعة لرشيد رضا محمد رشيد رضا ١٠٣/١

تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم، وكان أشد الناس عليه في ذلك النور البكري (٣) ، فإنه لما عقد له المجلس بسبب ذلك قال بعض الحاضرين: يعزر، وقال البكري: لا معنى لهذا القول فإنه إن كان تنقيصا يقتل، وإن لم يكن تنقيصا لم يعزر.

ومنهم من ينسبه إلى النفاق لقوله في علي ما تقدم، ولقوله: إنه كان مخذولا حيثما توجه، وأنه حاول الخلافة مرارا ولم ينلها،

---

(١) قال ابن جرير رحمه الله في التبصير في معالم الدين ص ١٤١: ((فنثبت كل هذه المعاني التي جاءت بها الأخبار والكتاب والتنزيل على ما يعقل من حقيقة الإثبات وننفي عنه التشبيه)) ، وجاء في الاعتقاد القادري الذي كتبه أمير المؤمنين القادر بالله سنة ٤٣٣هـ - كما في المنتظم لابن الجوزي في حوادث سنة ٤٣٣ هـ -، ووقع عليه علماء ذلك الوقت وأرسل إلى البلدان: ((وكل صفة وصف بها نفسه، أو وصفه بها نبيه - صلى الله عليه وسلم - فهي صفة حقيقية لا صفة مجاز)) . وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١ / ١٨٣ ط: المجمع) .
(٢) قال المزني رحمه الله في أصول السنة ص ٧٥: ((عال على عرشه في مجده بذاته)) وقال حاكيا الإجماع على ذلك وغيره: ((هذه مقالات وأفعال اجتمع عليها الماضون الأولون من أئمة الهدى وبتوفيق الله اعتصم بها التابعون قدوة ورضى)) ، وقد نقل كذلك إثبات أئمة السلف على علو الله تعالى بذاته سبحانه أبو نصر السجزي في كتابه الإبانة كما نقل عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (١ / ١٦٧ - ١٦٨ ط: المجمع) ، والذهبي في العلو (ص ٢٤٩ ط: أضواء السلف) ، ويقول ابن أبي زيد القيرواني في مقدمة رسالته (ص ٧٤ مع شرح الشيخ عبد المحسن العباد) : ((وأنه تعالى فوق عرشه المجيد بذاته)) ، وقد تقدم في حاشية سابقة الكلام على لفظة التحيز، والله أعلم.
(٣) لقد تجاوز تعصب البكري مجرد الكلام إلى أنه قام مع جماعة من الغوغاء إلى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عام ٧١١ هـ وتفردوا بالشيخ وضربوه فاستفرد به البكري ووثب عليه ونتش أطواقه، وثار بسبب ذلك فتنة وجاء الجند للشيخ رحمه الله للانتصار له فلم يجبهم، فلما أكثروا في القول قال لهم: ((إما أن يكون الحق لي، أو لكم، أو لله، فإن كان الحق لي فهم في حل منه، وإن كان لكم فإن لم تسمعوا مني ولا تستفتوني فافعلوا ما شئتم، وإن كان الحق لله فالله يأخذ حقه إن شاء كما يشاء)) . انظر: البداية والنهاية ١٤ / ٧٦، العقود الدرية لابن عبد الهادي ص ٢٨٦، الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ٢ / ٤٠٠.

وقال ابن كثير: ((استحضر السلطان إلى بين يديه الفقيه نور الدين علي البكري وهم بقتله، شفع فيه الأمراء فنفاه ومنعه من الكلام في الفتوى والعلم، وكان قد هرب لما طلب من جهة الشيخ تقي الدين بن تيمية فهرب واختفى، وشفع فيه أيضا، ثم لما ظفر به السلطان الآن وأراد قتله شفع فيه الأمراء فنفاه ومنعه من الكلام والفتوى، وذلك لاجترائه وتسرعه على التكفير والقتل والجهل الحامل له على هذا وغيره)) .." (١)

"أن يعلم بذلك جميع أهل بيته، وأن يتعاهدهما ولده وعتيقه (١) في الغار بالغذاء وبالأنباء كل ليلة، وأن يكون هو الذي يتولى استئجار الدليل الذي يرحل بهما؟

ثم أقول زيادة في فضيحة هؤلاء المحرفين المخرفين:

تفنيد شبهتهم على صحبة الصديق:

(أولا) : إنكم تزعمون أنه لا فضيلة في صحبة الصديق للنبي صلى الله عليه وسلم في الغار، ويلزم منه أنه لا فضيلة في صحبته ولا في صحبة سائر المؤمنين له في غير الغار من أزمنة رسالته صلى الله عليه وسلم بالأولى؛ إذ تستدلون على ذلك بأن الصحبة تكون بين المؤمن والكافر والبر والفاجر، وبين الإنسان والحيوان أيضا.

فإذا كنتم تلتزمون هذا الاستدلال، فإنه يلزمكم خزيان، لا مفر لكم منهما:

(أحدهما) : أن صحبة الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم أعلى الله قدره ورفع ذكره، وصحبة الكافر أو الحمار سواء (وأستغفر الله تعالى من حكاية هذا الجهل، وإن كان حاكي الكفر ليس بـكافر) لأن كلا منهما تسمى صحبة في اللغة!

والعبرة عندكم بالتسمية دون متعلقها، أي أن

---

(١) يعني عبد الله بن أبي بكر وعامر بن فهيرة رضي الله عنهم.." (٢)

"قلت: إذا كان ضعيفا في الحديث؛ يلزم منه أن يكون ضعيفا في الفقه.

فالجواب: لا يلزم من كونه ضعيفا في الحديث ضعفه في الفقه؛ لأن الرجل قد يغلب عليه فن فيشغله عن

---

(١) رسائل السنة والشيعة لرشيد رضا محمد رشيد رضا ١١٨/١

(٢) رسائل السنة والشيعة لرشيد رضا محمد رشيد رضا ٩٥/٢

إتقان غيره .كما وقع ذلك للكثير من الفقهاء .؛ وهذا حجة الإسلام أبو حامد الغزالي كان متبحرا في الفقه وأصوله، وفي الحديث بضاعته مزجاة؛ حتى شحن كتبه بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، ومع هذا؛ لم يحط [من] قدره؛ لأن الله يقول: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ .

وإليك ترجمة الإمام أبي عبد الله بن بطة أثبتناها ليتبين صدق ما قلناه: ابن بطة العكبري الحنبلي، مصنف «الإبانة» ، كنيته أبو عبد الله، واسمه: عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان، تكلموا فيه، سمع عبد الله بن سليمان ابن الأشعث، والبغوي، وطبقته، وعنه: أبو القاسم بن البسري، وغيره، توفي سنة ثلاثمائة وسبع وثمانين. انتهى من «القاموس» و «شرحه» للزبيدي.

وقال في «الميزان» : «عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري، الفقيه، إمام، لكنه ذو أوهام، لحق البغوي وابن صاعد. قال ابن أبي الفوارس: روى ابن بطة عن البغوي عن مصعب عن مالك عن الزهري عن أنس مرفوعا: «طلب العلم فريضة على كل مسلم» ،." (١)

"من الدليل بقيده والاتساع في الدليل على إطلاقه، وما يرى ابن سلام إلا أن

كثرة ما ضاع من شعر طرفة وعبيد إنما كان لأنهما أقدم الفحول، فبعد العهد به ومات بموت من علموه من عرب الجاهلية.

فهذا نص على بعض أسباب ضياع ما ضاع من الشعر إن كثيرا أو قليلا، ثم في عبارته نص آخر ينقض كتاب الجامعة كله، وهو إثبات أن لنا "رواة مصححين"، وأنهم صححوا لطرفة وعبيد

قصائد بقدر عشر، وأثبتوا أن ما عداها غثاء حمل عليها حملا.

ويلزم من هذا أنهم درسوا الشعر وجمعوه وحققوا روايته وأثبتوا الصحيح ونصوا عليه وميزوا المنحول وردوه وفصلوا الشعراء وقالوا في كل منهم وعارضوا بين الأقوال ورجحوا واستدلوا واحتجوا وناظروا، فوجب من ثم أن نصير إلى قول أولئك المصححين ونأخذ بعلمهم ونقف عند ما نضوا عليه، لأنهم كانوا أهل هذا العلم ولا أهل له من بعدهم إلا بصلة تنتهي إليهم؛ وهو ظاهر أن هؤلاء الرواة لم يثبتوا في كتبهم إلا ما صح عندهم، وأنه ليس على الأرض اليوم من يستطيع بعض ما فعلوه، لأننا بالإضافة إليهم أمة من الأعاجم؛ وبديهي أن ما يكون من وسائل العلم والرواية والنقد بعد مائة سنة من تاريخ الجاهلية لا يكون مثله ولا بعضه ولا بعض من بعضه بعد أربعمائة وألف سنة، وخاصة مع انقطاع الأسانيد

وضياع الكتب؛ فأين هذا كله مما يذهب طه إليه وما خرف به في كتابه؟

---

(١) الكشف المبدي محمد بن حسين الفقيه ٢٠٦/١

ويقول شيخ الجامعة في صفحة ٦٧ بعد أن بين أن العصبية كانت من أهم
الأسباب التي حملت العرب على وضع الشعر ونسبته إلى الجاهلية، قال: وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا إلى هذه النتيجة؛ وأريد أن ترى أنهم قد شقوا بها شقاء كثيرا، فابن سلام يحدثنا بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذي ينتحله الرواة (كذا وهو يريد الوضع لا الانتحال) (١)
في سهولة، ولكنهم يجدون مشقة وعسرا في تمييز الشعر الذي ينتحله العرب أنفسهم!.
انتهت (الترجمة) أما الأصل المعرب العربي فهو: " ثم كانت الرواة بعد
فزادوا في الأشعار، وليس يشكل على أهل العلم زيادة ذلك ولا ما وضع
المولدون وإنما عضل بهم أن يقول الرجل من أهل بادية من ولد الشعراء أو
الرجل ليس من ولدهم، فيشكل ذلك بعض الإشكال" اهـ.
فانظر إلى الفرق البعيد بين قول ابن سلام: "الرجل من أهل بادية" وبين

---

(١) يقال: انتحل القصيدة: إذا ادعاها وليست له، ونحلته إياها: نسبتها إليه كذبا. وطه لا يستعمل في كتابه الانتحال إلا خطأ، كرر ذلك في نحو تسعين موضعا فتأمل واعجب.." (١)

"فصل

ذكر الروياني في البحر نحو ذلك، ثم قال:
فإن قيل: لم قال: لينظر فيه لدينه ويحتاط لنفسه. والأولى الاحتياط: في التقليد ليسلم المقلد من مخاطرة الخطأ والصواب فيه؟
قلنا: الأولى الاحتياط: في الاجتهاد، لأن المجتهد يقدم على الأمر على علم، والمقلد يقدم فيه على جهل.
قال وقيل: هذا بيان العلة في النهي عن التقليد، يعني إنما نهى عن التقليد: ليستقصي طالب العلم في تعرف وجوه الأحكام ودلائلها، ثم ينظر فيها لدينه ويحتاط لنفسه.

فصل

وممن نص على ذلك: القاضي حسين – وهو شيخ البغوي – رحمهم الله تعالى قال في تعليقه (١) : فصل
وممن نص على ذلك: الزبيدي في "المسكت" فقال: لن تخلو الأرض من قائم لله بالحجة في كل وقت وعهد وزمان. وذلك قليل من كثير. فأما أن يكون غير موجود كما قال الخصم: فليس بصواب، لأن لو عدم

---

(١) تحت راية القرآن الرافعي ، مصطفى صادق ص/١٤٣

المجتهدون لم تقم الفرائض كلها، ولو بطلت الفرائض لحلت النقمة بذلك في الخلق، كما جاء الخبر: "لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس" ونحن نعوذ بالله أن نؤخذ مع الأشرار. هذه عبارة الزبيدي؛ ونقلها الزركشي في كتابه "البحر" في الأصول وقال: إن وجه ذلك: أن الخلو من مجتهد يلزم منه اجتماع الأمة على الخطأ، وهو ترك الاجتهاد الذي هو فرض كفاية، انتهى.

---

(١) حصل هذا السقط حيث لم يورد قول القاضي حسين المروزي فقد عقد القاضي حسين في تعليقته بابا في التقليد وأحكامه ومما قاله فيه: فأما العالم فرضه أن يعمل بعلم نفسه ولا يجوز له أن يعمل بقول الغير ويظهره لأن العالم له آله الدرك والاجتهاد. أ. هـ. [من تعليقة القاضي حسين المروزي نسخة أحمد الثالث بتركيا] .." (١)

"وأما قول المعترض: "وممن تصدى للرد على محمد المذكور ومناظرته: أخوه سليمان".

أقول: إنه لا دخل لقريب ولا بعيد في الهداية إلى الدين، وإن أنكر سليمان على أخيه ورد عليه وناظره، فلا يلزم من ذلك كون سليمان على الحق، وكون أخيه محمد على الباطل، وفي الأنبياء عبرة بنوح وإبراهيم ومحمد صلى الله عليه وسلم ومع هذا فقد هدى الله سليمان إلى الحق، فرجع عن غيه (١) ، وأعلن خطأه، وأظهر توبته عما سلف منه. وكتب في ذلك رسالة هذا نصها:

"بسم الله الرحمن الرحيم، من سليمان بن عبد الوهاب إلى الإخوان أحمد بن محمد التويجري وأحمد ومحمد ابنا عثمان بن شبانه، سلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد، فأحمد إليكم الله الذي لا إله إلا هو، وأذكركم ما من الله به علينا وعليكم من معرفة دينه، ومعرفة ما جاء به رسوله صلى الله عليه وسلم من عنده، وبصرنا من العمى، وأنقذنا من الضلالة. وأذكركم بعد أن جئتمونا في الدرعية من معرفتكم الحق على وجهه، وابتهاجكم وثنائكم على الله تعالى الذي أنقذكم. وهذا دأبكم في سائر مجالسكم عندنا، وكل من جاءنا من المجمعة يثني عليكم والحمد لله على ذلك. وكتبت لكم بعد ذلك كتابين غير هذا أذكركم وأعظكم، ولكن يا إخواني معلومكم ماجرى منا من مخالفة الحق، واتباعنا سبل الشيطان، ومجاهدتنا في الصد عن اتباع سبل الهدى. واليوم معلومكم: لم يبق من أعمارنا إلا اليسير، والأيام معدودة، والأنفاس محسوبة، والمأمول منا أن تقوم لله ونفعل مع الهدى أكثر مما فعلنا مع الضلال، وأن يكون ذلك لله وحده لا شريك له، لا لما سواه لعل الله سبحانه يمحو عنا سيئات ما مضى وسيئات ما بقي. ومعلومكم عظم الجهاد في

---

(١) البيان والإشهار لكشف زيغ الملحد الحاج مختار فوزان السابق ص/٢٤

سبيل الله وما يكفر من الذنوب، وأن الجهاد باليد والقلب واللسان والمال، وتفهمون أجر من هدى الله به رجلا

---

(١) الصحيحة أن الشيخ توقف حتى تظهر نتيجة حرب الرياض مع الدرعية. كما توقف غيره. فلما انتهت بالإستيلاء على الرياض ودخول أهلها في الدين، جاء سليمان وغيره من العلماء المتوقفين للمبايعة. ينظر في هذا بحث للدكتور محمد الشويعر باسم الشيخ سليمان بن عبد الوهاب المفترى عليه مجلة البحوث الإسلامية العدد ص ٦٠ ص ٢٥٥- ٣٠٠.." (١)

"أقواله كلها، ويدع أقوال غيره. وهذه بدعة قبيحة حدثت في الأمة لم يقل بها أحد من أئمة الإسلام وهم أعلى رتبة وأجل قدرا وأعلم بالله ورسوله من أن يلزموا الناس بذلك، وأبعد منه قول من قال يلزمه أن يتمذهب بمذهب عالم من العلماء. وأبعد منه قول من قال: يلزمه أن يتمذهب بأحد المذاهب الأربعة، فيالله العجب! ماتت مذاهب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومذاهب التابعين وتابعيهم وسائر أئمة الإسلام، وبطلت جملة إلا مذاهب أربعة أنفس من بين سائر الأئمة والفقهاء. وهل قال ذلك أحد من الأئمة أو دعا إليه أو دلت عليه لفظة واحدة من كلامه عليه؟ والذي أوجبه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم على الصحابة والتابعين وتابعيهم هو الذي أوجبه على من بعدهم إلى يوم القيامة، لا يختلف الواجب ولا يتبدل. وإن اختلفت كيفيته أو قدره باختلاف القدرة والعجز، والزمان والمكان والحال، فذلك أيضا تابع لما أوجبه الله ورسوله.

ومن صحح للعامي مذهبا قال: هو قد اعتقد أن هذا المذهب الذي انتسب إليه هو الحق، فعليه الوفاء بموجب اعتقاده. وهذا الذي قاله هؤلاء – لو صح – للزمه تحريم استفتاء أهل غير هذا المذهب الذي انتسب إليه. وتحريم تمذهبه بمذهب نظير إمامه أو أرجح منه أو غير ذلك من اللوازم التي يدل فسادها على فساد ملزوماتها بل يلزم منه أنه إذا رأى نص رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قول خلفائه الأربعة مع غير إمامه أن يترك النص وأقوال الصحابة ويقدم عليها قول من انتسب إليه.

وعلى هذا فله أن يستفتي من شاء من أتباع الأئمة وغيرهم. ولا يجب عليه ولا على المفتي أن يتقيد بأحد من الأئمة الأربعة بإجماع الأمة. كما لا يجب على العالم أن يتقيد بحديث أهل بلده أو غيره من البلاد،

---

(١) البيان والإشهار لكشف زيغ الملحد الحاج مختار فوزان السابق ص/٨٥

بل إذا صح الحديث وجب عليه العمل به حجازيا كان أو عراقيا أو شاميا أو مصريا أو يمنيا. انتهى.
وقال العالم الأصولي الفقيه الشيخ محمد بن عبد العظيم المكي الحنفي." (١)

"أعلى رتبة وأجل قدرا وأعلم بالله ورسوله من أن يلزموا الناس بذلك. وأبعد منه قول من قال يلزمه أن يتمذهب بمذهب عالم من العلماء، وأبعد منه قول من قال: يلزمه أن يتمذهب بأحد المذاهب الأربعة. فيالله العجب، ماتت مذاهب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومذاهب التابعين وتابعيهم وسائر أئمة الإسلام، وبطلت جملة إلا مذاهب أربعة أنفس من بين سائر الأئمة والفقهاء. وهل قال ذلك أحد من الأئمة أو دعا إليه أو دلت عليه لفظة واحدة من كلامه عليه؟ والذي أوجبه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم على الصحابة والتابعين وتابعيهم: هو الذي أوجبه على من بعدهم إلى يوم القيامة، لا يختلف الواجب ولا يتبدل، وإن اختلفت كيفيته أو قدره باختلاف القدرة والعجز والزمان والمكان والحال فذلك أيضا تابع لما أوجبه الله ورسوله.

ومن صحح للعامي مذهبا قال: هو قد اعتقد أن هذا المذهب الذي انتسب إليه هو الحق، فعليه الوفاء بموجب اعتقاده، وهذا الذي قاله هؤلاء: لو صح للزمه تحريم استفتاء غير أهل المذهب الذي انتسب إليه، وتحريم تمذهبه بمذهب نظير إمامه أو أرجح منه أو غير ذلك من اللوازم التي يدل فسادها على فساد ملزوماتها، بل يلزم منه أنه إذا رأى نص رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قول خلفائه الأربعة مع غير إمامه أن يترك النص وأقوال الصحابة ويقدم عليها قول من انتسب إليه.

وعلى هذا فله أن يستفتي من شاء من أتباع الأئمة وغيرهم، ولا يجب عليه ولا على المفتي أن يتقيد بأحد من الأئمة الأربعة بإجماع الأئمة، كما لا يجب على العالم أن يتقيد بحديث أهل بلده أو غيره من البلاد بل إذا صح الحديث وجب عليه العمل به، حجازيا كان أو عراقيا أو شاميا أو مصريا أو يمنيا. انتهى.

وقال العالم الأصولي الفقيه الشيخ محمد بن عبد العظيم المكي الحنفي في كتابه "القول السديد" الفصل الأول: اعلم أنه لم يكلف الله أحدا من عباده." (٢)

"الأربعة من غزارة العلم في جميع فنون علم الشريعة. ولكن لا يلزم من ذلك أن تدعى الأمة لترك الكتاب والسنة والنظر فيهما، وفقه معانيهما، والحرص على العمل بما فيهما من شرائع، مكتفية عنهما بعلوم الأئمة الأربعة، ولا أن تلتزم تقليدهم وعدم الخروج عن هذه الكتب المنسوبة إلى مذاهبهم، وهم لم يعلموا

---

(١) البيان والإشهار لكشف زيغ الملحد الحاج مختار فوزان السابق ص/١٦١
(٢) البيان والإشهار لكشف زيغ الملحد الحاج مختار فوزان السابق ص/١٩٠

بها، ولا علم بها أصحابهم المعاصرون لهم. وقد بنيت أكثر هذه الكتب على محض آراء الرجال وتفريعاتهم. وفيها من المسائل المخالفة لمذاهب الأئمة الأربعة في أصول الدين – فضلا عن فروعه- شيء كثير. وقد تغالى كثير من الجهلة الحمقى- أمثال هذا المعترض- في الدعوة إلى التقليد الأعمى. وحرموا النظر في نصوص الكتاب والسنة لأجل العمل بهما والتحاكم إليهما. وقد قال هذا المعترض الملحد: "ومع هذا فأخبرونا متى اجتمعت الأمة على التعبد والتعامل بصحيح البخاري أو غيره؟ وأي عالم أو فقيه أفتى في حكم عن البخاري أو غيره؟ " ويعني بغيره: كتب الحديث. وهذا شطط عن سلوك سبيل المؤمنين ورفع للتقليد عن حدوده الجائزة بين من يعتد بهم من أئمة المسلمين. وهو عدم وجود النص أما إذا وجد النص من الكتاب أو السنة فلا يجوز التقليد. فكيف بمن ينكر النص والعمل به في أصح كتاب، بعد كتاب الله تعالى باتفاق الأمة وهو صحيح البخاري؟. ويقول: إنه لا يجوز تقليد أحد من هذه الأمة من أولها إلا آخرها، إلا الأئمة الأربعة مع أن الأئمة الأربعة قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم، وأنكروا التقليد أشد إنكار في نصوص عنهم لا تقبل المغالطة. فأي تقليد يدعيه هؤلاء المبطلون، بعد ما اشتهر عن الأئمة من إنكار التقليد؟.." (١)

"القسم عن مشيئة الله وقدرته.

فقال الحاكم السني: لقد وضح كل واحد منكما مذهبه توضيحا كاملا، واستدل كل واحد بأدلة لا يمكن المنازعة فيها؛ لكثرتها ووضوحها. ولكن كل واحد منكما لم ينظر المسألة من جميع نواحيها بل لحظ جانبا، وعمي عن الجانب الآخر. وكثير من الأغلاط يأتي من هذا السبب. وسأحكم بينكما بحكم يستند على الكتاب والسنة ويستند إلى العقل والفطرة. وسأقنع كل واحد منكما إن كان قصده طلب الحقيقة.

أما أنت أيها القدري؛ فأصبت بقولك: إن أفعال العباد كلها من كسبهم، وكلها من فعلهم، طاعاتها ومعاصيها وغيرها من أفعالهم.

وأصبت في استدلالك عليها؛ بأن الله نسبها وأضافها إليهم.

وأصبت في تبريك من قول يلزم منه إسقاط الأمر والنهي؛ وهو: الجبر.

ولكنك أخطأت خطأ كبيرا، حيث زعمت أن مشيئة الله وقدرته لا تعلق لها بأفعال العباد.

فنفيت عموم النصوص الدالة على هذا الأصل؛ وظننت أن إثبات عموم الخلق والمشيئة لله ينافي كون

(١) البيان والإشهار لكشف زيغ الملحد الحاج مختار فوزان السابق ص/٢٥٦

الأفعال الصادرة من العباد تكون باختيارهم ومن كسبهم.
وهذا الظن غلط محض.." (١)

"السابعة عشرة: استحباب بشارة المسلم بما يسره.
الثامنة عشرة: الخوف من الاتكال على سعة رحمة الله.
التاسعة عشرة: قول المسؤول عما لا يعلم: الله ورسوله أعلم.
العشرون: جواز تخصيص بعض الناس بالعلم دون بعض.
الحادية والعشرون: تواضعه صلى الله عليه وسلم لركوب الحمار مع الإرداف عليه.
الثانية والعشرون: جواز الإرداف على الدابة.
الثالثة والعشرون: فضيلة معاذ بن جبل.
الرابعة والعشرون: عظم شأن هذه المسألة.

كتاب التوحيد هذه الترجمة تدل على مقصود هذا الكتاب من أوله إلى آخره.
ولهذا استغني بها عن الخطبة، أي أن هذا الكتاب يشتمل على توحيد الإلهية والعبادة بذكر أحكامه، وحدوده وشروطه، وفضله وبراهينه، وأصوله وتفاصيله، وأسبابه وثمراته ومقتضياته، وما يزداد به ويقويه، أو يضعفه ويوهيه، وما به يتم أو يكمل.
اعلم أن التوحيد المطلق: العلم والاعتراف بتفرد الرب بصفات الكمال، والإقرار بتوحده بصفات العظمة والجلال، وإفراده وحده بالعبادة.
وهو ثلاثة أقسام: أحدها: توحيد الأسماء والصفات: وهو اعتقاد انفراد الرب- جل جلاله- بالكمال المطلق من جميع الوجوه بنعوت العظمة، والجلال والجمال التي لا يشاركه فيها مشارك بوجه من الوجوه، وذلك بإثبات ما أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم من جميع الأسماء والصفات ومعانيها وأحكامها الواردة في الكتاب والسنة على الوجه اللائق بعظمته وجلاله من غير نفي لشيء منها ولا تعطيل ولا تحريف ولا تمثيل، ونفي ما نفاه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله صلى الله عليه وسلم من النقائص والعيوب، وعن كل ما ينافي كماله.
الثاني: توحيد الربوبية: بأن يعتقد أن الله هو الرب المتفرد بالخلق والرزق والتدبير الذي ربى جميع الخلق

---

(١) الدرة البهية شرح القصيدة التائية في حل المشكلة القدرية عبد الرحمن السعدي ص/٩٤

بالنعم وربيى خواص خلقه– وهم الأنبياء وأتباعهم– بالعقائد الصحيحة، والأخلاق الجميلة، والعلوم النافعة، والأعمال الصالحة، وهذه هي التربية النافعة للقلوب والأرواح المثمرة لسعادة الدارين.

الثالث: توحيد الإلهية ويقال له توحيد العبادة: وهو العلم والاعتراف بأن الله ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين، وإفراده وحده بالعبادة كلها وإخلاص الدين لله وحده، وهذا الأخير يستلزم القسمين الأولين ويتضمنهما، لأن الألوهية التي هي صفة تعم أوصاف الكمال وجميع أوصاف الربوبية والعظمة، فإنه المألوه المعبود لما له من أوصاف العظمة والجلال، ولما أسداه إلى خلقه من الفواضل والأفضال، فتوحده تعالى بصفات الكمال وتفرده بالربوبية يلزم منه أن لا يستحق العبادة أحد سواه.

* ومقصود دعوة الرسل من أولهم إلى آخرهم: الدعوة إلى هذا التوحيد.

فذكر المصنف في هذه الترجمة من النصوص ما يدل على أن الله خلق الخلق لعبادته والإخلاص له، وأن ذلك حقه الواجب المفروض عليهم.

فجميع الكتب السماوية وجميع الرسل دعوا إلى هذا التوحيد، ونهوا عن ضده من الشرك والتنديد، وخصوصا محمد صلى الله عليه وسلم.

وهذا القرآن الكريم، فإنه أمر به وفرضه وقرره أعظم تقرير، وبينه أعظم بيان، وأخبر أنه لا نجاة ولا فلاح ولا سعادة إلا بهذا التوحيد، وأن جميع الأدلة العقلية والنقلية والأفقية والنفسية أدلة وبراهين على هذا الأمر بهذا التوحيد ووجوبه.

فالتوحيد هو حق الله الواجب على العبيد، وهو أعظم أوامر الدين وأصل الأصول كلها، وأساس الأعمال.." (١)

"ونفي ما نفاه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله صلى الله عليه وسلم من النقائص والعيوب، وعن كل ما ينافي كماله.

الثاني: توحيد الربوبية:

بأن يعتقد العبد أن الله هو الرب المتفرد بالخلق والرزق والتدبير الذي ربى جميع الخلق بالنعم، وربى خواص خلقه– وهم الأنبياء وأتباعهم– بالعقائد الصحيحة، والأخلاق الجميلة، والعلوم النافعة، والأعمال الصالحة، وهذه هي التربية النافعة للقلوب والأرواح المثمرة لسعادة الدارين.

الثالث: توحيد الإلهية ويقال له: توحيد العبادة:

---

(١) القول السديد شرح كتاب التوحيد ط الوزارة عبد الرحمن السعدي ص/١٧

وهو العلم والاعتراف بأن الله ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين، وإفراده وحده بالعبادة كلها وإخلاص الدين لله وحده، وهذا الأخير يستلزم القسمين الأولين ويتضمنهما؛ لأن الألوهية التي هي صفة تعم أوصاف الكمال وجميع أوصاف الربوبية والعظمة، فإنه المألوه المعبود لما له من أوصاف العظمة والجلال، ولما أسداه إلى خلقه من الفواضل والأفضال، فتوحده تعالى بصفات الكمال وتفرده بالربوبية يلزم منه أن لا يستحق العبادة أحد سواه.

ومقصود دعوة الرسل من أولهم إلى آخرهم: الدعوة إلى هذا التوحيد.

فذكر المصنف في هذه الترجمة من النصوص ما يدل على أن الله خلق الخلق لعبادته والإخلاص له، وأن ذلك حقه الواجب المفروض عليهم. فجميع الكتب السماوية وجميع الرسل دعوا إلى هذا التوحيد، ونهوا عن ضده من الشرك والتنديد، وخصوصا محمد صلى الله عليه وسلم.

وهذا القرآن الكريم، فإنه أمر به وفرضه وقرره أعظم تقرير، وبينه أعظم بيان، وأخبر أنه لا نجاة ولا فلاح ولا سعادة إلا بهذا التوحيد، وأن جميع الأدلة العقلية والنقلية والأفقية والنفسية أدلة وبراهين على هذا الأمر بهذا التوحيد ووجوبه.." (١)

"ولا يقاس بخلقه سبحانه.

فإنه سبحانه أعلم بنفسه وبغيره، وأصدق قيلا وأحسن حديثا من خلقه، ثم رسله صادقون مصدقون، بخلاف الذين يقولون عليه ما لا يعلمون؛ ولهذا قال سبحانه: ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون - وسلام على المرسلين - والحمد لله رب العالمين﴾ [الصافات: ١٨٠ - ١٨٢] فسبح نفسه عما وصفه به المخالفون للرسل، وسلم على المرسلين لسلامة ما قالوه من النقص والعيب

[الإثبات المفصل والنفي المجمل في أسماء الله وصفاته]

وهو سبحانه قد جمع فيما وصف وسمى به نفسه بين النفي (١) والإثبات، فلا عدول لأهل السنة عما جاء

. . . .

---

(١) القول السديد شرح كتاب التوحيد ط النفائس عبد الرحمن السعدي ص/١٩

(١) طريقة الكتاب والسنة في أسماء الله وصفاته: الإثبات المفصل، والنفي المجمل، فقد جمع فيما وصف به وسمى به نفسه بين النفي المجمل مثل قوله تعالى: " ليس كمثله شيء"، " ولم يكن له كفوا أحد"، "هل تعلم له سميا"، وكذلك قوله عليه السلام في حديث أبي موسى: " إنكم لا تدعون أصما ولا غائبا" في حكم النفي المجمل؛ لأن الصمم والغيبة تتضمنان نفي نقائص كثيرة تلزم من صفتي الصمم والغيبة؛ لأن الأصم هو الذي لا يسمع ولا يصلح أن يكون إلها؛ لهذا النقص العظيم الذي يلزم منه عدم سماع دعاء الداعين وأصوات المحتاجين وغير ذلك من النقائص. كما أن الغيبة يلزم منها عدم اطلاعه على أحوال عباده وعدم علمه بما ينبغي أن يعاملهم به ونحو ذلك.." (١)

"به المرسلون، فإنه الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وقد دخل في هذه الجملة ما وصف به نفسه في سورة الإخلاص التي تعدل ثلث القرآن (١) حيث يقول:

. . . .

---

(١) وجه كون سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن: أن القرآن خبر وإنشاء. والخبر ينقسم في كلام الله إلى قسمين: خبر عن الله وعن أسمائه وصفاته، وخبر عن خلقه من الجنة والنار، وأشراط الساعة، وجميع ما تضمنه الكتاب من وعد ووعيد، ومما كان أو سيكون. وهذه السورة تمحضت للخبر عن الله سبحانه فكانت تعدل ثلث القرآن بهذا الاعتبار.

ولقد دلت هذه السورة على أصول عظيمة يستفاد منها إثبات جميع صفات الكمال لله، ونفي جميع صفات النقائص والعيوب. كما دلت على أنواع التوحيد الثلاثة: توحيد الذات والصفات وذلك على سبيل المطابقة، وعلى توحيد الربوبية وذلك على طريق التضمن، وتوحيد العبادة بالالتزام؛ إذ إن دلالة الشيء على كل معناه يسمى مطابقة، ودلالته على بعضه يسمى تضمنا، وعلى ما يلزم من جهة الخارج يسمى التزاما.." (٢)

---

(١) التنبيهات اللطيفة على ما احتوت عليه العقيدة الواسطية من المباحث المنيفة عبد الرحمن السعدي ص/٢١

(٢) التنبيهات اللطيفة على ما احتوت عليه العقيدة الواسطية من المباحث المنيفة عبد الرحمن السعدي ص/٢٦

". . . . .

ومن أصول أهل السنة والجماعة إثبات معية الله (١) . كقوله تعالى: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم﴾ [المجادلة: ٧] وهذه المعية تدل على إحاطة علمه بالعباد ومجازاته لهم بأعمالهم. وفيها ذكر المعية الخاصة كقوله: ﴿أن الله مع المتقين﴾ [البقرة: ١٩٤] ﴿إن الله مع الصابرين﴾ [البقرة: ١٥٣] ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾ [طه: ٤٦] ﴿لا تحزن إن الله معنا﴾ [التوبة: ٤٠] وهذه الآيات تدل -مع العلم المحيط- على العناية بمن تعلقت الله تلك المعية وأن الله معهم بعونه وحفظه وكلاءته وتوفيقه.

---

(١) المعية صفة من صفات الله وهي قسمان: معية خاصة لا يعلم كيفيتها إلا الله كسائر صفاته، وتتضمن الإحاطة، والنصرة، والتوفيق، والحماية من الـمهالك، ومعية عامة تتضمن علم الرب بأحوال عباده وإطلاعه على جميع أحوالهم وتصرفاتهم الظاهرة والباطنة، ولا يلزم منها الاختلاط والامتزاج؛ لأنه سبحانه لا يقاس بخلقه، فعلوه على خلقه لا ينافي معيته لعباده بخلاف المخلوق، فإن وجوده في مكان وجهة يلزم منه عدم إطلاعه على المكان الآخر والجهة الأخرى، والرب ليس كمثله شيء لكمال علمه وقدرته.." (١)

"الله تعالى في قوله عز وجل: ﴿ثم استوى على العرش﴾ قال: الكلبي ومقاتل: استقر. وقال أبو عبيدة: صعد. وأولت المعتزلة الاستواء بالاستيلاء. فأما أهل السنة فإنهم يقولون: الاستواء على العرش صفة لله تعالى بلا كيف، يجب على الرجل الإيمان به ويكل العلم فيه إلى الله عز وجل. ثم ذكر قول مالك المتقدم وقال: وروي عن سفيان الثوري والأوزاعي والليث بن سعد وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك وغيرهم من علماء السنة في هذه الآيات التي جاءت في الصفات المتشابهات: أمروها كما جاءت بلا كيف١. وقال أبو الحسن الكرجي في بائيته:

عقائدهم أن الإله بذاته ... على عرشه مع علمه بالغوائب

وأن استواء الرب يعقل كونه ... ويجهل فيه الكيف جهل الشهارب

وقال الشيخ عبد القادر الجيلي رحمه الله تعالى في كتاب الغنية: أما معرفة الصانع بالآيات والدلائل على وجه الاختصار فهو أن يعرف ويتيقن أن الله واحد أحد، إلى أن قال: وهو مستو على العرش محتو على

---

(١) التنبيهات اللطيفة على ما احتوت عليه العقيدة الواسطية من المباحث المنيفة عبد الرحمن السعدي ص/٥١

الملك، محيط بالأشياء، إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه، ولا يجوز وصفه بأنه في كل مكان بل يقال: إنه في السماء على العرش، كما قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ وينبغي إطلاق ذلك من غير تأويل. وكونه تعالى على العرش مذكور في كل كتاب أنزل على كل نبي أرسل بلا كيف.

وقال أبو عبد الله القرطبي: وقد كان السلف الأول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أن استواءه على عرشه حقيقة وخص عرشه بذلك؛ لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا يعلم حقيقة كيفيته٢. قلت: أراد بالجهة إثبات العلو لله تعالى، أما لفظ الجهة فلم يرد في الكتاب ولا السنة ولا يلزم من إثبات العلو إثباتها؛ لأن العرش سقف جميع

---

١ في معالم التنزيل له "١/ ٤٨١".

٢ الجامع لأحكام القرآن "٧/ ٢١٩".." (١)

"المخلوقات فما فوقه لا يسمى جهة ولو سلمنا أنه يلزم من إثبات العلو إثبات الجهة فلازم الحق حق، فما استلزمه صريح الآيات والأحاديث فهو حق بلا خلاف عند أهل السنة. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في العقيدة الواسطية بعد سرد الآيات والأحاديث في الصفات: فصل وقد دخل فيما ذكرنا من الإيمان بالله الإيمان بما أخبر به في كتابه وتواتر عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأجمع عليه سلف الأمة من أنه سبحانه فوق سمواته على عرشه علي على خلقه، وهو سبحانه معهم أينما كانوا، يعلم ما هم عاملون، كما جمع بين ذلك في قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أين ما كنتم والله بما تعملون بصير﴾ وليس معنى قوله: ﴿وهو معكم﴾ أنه مختلط بالخلق فإن هذا لا توجبه اللغة، وهو خلاف ما أجمع عليه سلف الأمة وخلاف ما فطر الله عليه الخلق، بل القمر آية من آيات الله من أصغر مخلوقاته وهو موضوع في السماء وهو مع المسافر وغير المسافر أينما كان، والله سبحانه فوق العرش رقيب على خلقه مهيمن عليهم مطلع عليهم إلى غير ذلك من معاني ربوبيته، وكل هذا الكلام الذي ذكر الله تعالى من أنه فوق العرش وأنه معنا حق على حقيقته، لا يحتاج إلى تحريف ولكن يصان عن الظنون الكاذبة مثل أن يظن أن ظاهر قوله ﴿في السماء﴾ أن السماء تقله أو تظله، وهذا باطل بإجماع أهل

---

(١) معارج القبول بشرح سلم الوصول حافظ بن أحمد حكمي ٢٠٢/١

العلم والإيمان فإن الله تعالى قد وسع كرسيه السماوات والأرض، وهو الذي يمسك السماوات والأرض أن تزولا، ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ا. هـ. ومصنفات هذا الإمام وتلميذه ابن القيم رحمهما الله تعالى في الانتصار لمعتقد أهل السنة والجماعة قد طبقت المشارق والمغارب، ولو ذهبنا نذكر أقوال أهل العلم والدين من السلف والخلف لاحتجنا إلى عدة أسفار بل إلى عدة أحمال، وفيما ذكرناه كفاية.

ونحن نشهد الله تعالى وحملة عرشه وجميع ملائكته وأنبياءه ورسله وجميع خلقه أنا نثبت لربنا عز وجل ما أثبته لنفسه في كتابه وأثبته رسوله -صلى الله عليه وسلم- وأجمع عليه." (١)

"تعطيلهم سموه "تنزيها" له ... ليروجوا فاعجب لذا التمويه

والوحي قالوا نصه لا يوجب ... العلم اليقين فأي دين فيه

ما الدين إلا ما عن اليونان قد ... جئنا به طوبى لمن يحويه

نبذوا كتاب الله خلف ظهورهم ... وبقوا حيارى في ضلال التيه

فسموا النور الذي أنزله الله عز وجل على رسوله -صلى الله عليه وسلم- تفصيل كل شيء وتبيانا لكل شيء ولم يفرط فيه من شيء، وبيان النبي -صلى الله عليه وسلم- من جوامع كلمه التي اختصه الله بها فسموا ذلك كله "آحادا ظنية لا تفيد اليقين"، وسموا زخارف أذهانهم ووساوس شيطانهم "قواطع عقلية"، لا والله ما هي إلا خيالات وهمية ووساوس شيطانية، هي من الدين بريئة وعن الحق أجنبية، توجب الحيرة وتعقب الحسرة كثيرة المباني قليلة المعاني كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، ويا ليته إذا جاءه لم يجده شيئا لكن وجده السم النقيع والداء العضال، فخاخ هلكة نصبها الأعداء لاصطياد الأغبياء، وخدعة ماكر في صورة ناصح فعل عدو الله اللعين في قصته مع الأبوين عليهما السلام في دلالتهما على الشجرة التي نهاهما ربهما عنها: ﴿وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين، فدلاهما بغرور﴾ [الأعراف: ٢١-٢٢] إلى آخر الآيات. وكذلك كتب الكلام والمنطق اليوناني أدخله الأعداء علينا وسموه علم التوحيد تلبيسا وتمويها وما هو إلا سلم الإلحاد والزندقة، وجحدوا صفات الباري عز وجل وسموا ذلك تنزيها ليغروا الجهال بذلك، وإنما هو محض التعطيل. وسموا أولياء المؤمنين الذين عرفوه بأسمائه وصفاته مشبهة لينفروا الناس عنهم مكرا وخديعة فأصبح المغرور بقولهم المخدوع بمكرهم حائرا مخذولا لأنهم لما عزلوا كتاب الله عن البيان وحكموا عقولهم السخيفة في نصوص صفات الديان لم يفهموا منها إلا ما يقوم بالمخلوق من الجوارح والأدوات التي منحه

---

(١) معارج القبول بشرح سلم الوصول حافظ بن أحمد حكمي ٢٠٣/١

الله إياها ومتى شاء سلبه، ولم ينظروا المتصف بها من هو، فلذلك نفوها عن الله عز وجل لئلا يلزم من إثباتها التشبيه فشبهوا أولا وعطلوا ثانيا، فلما نفوا عن الله صفات كماله لزمهم إثبات ضدها وهو النقائص، فمن نفى عن الله كونه سميعا بصيرا فقد شبهه بما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني شيئا وكذلك سائر الصفات وماذا عليهم لو أثبتوا لله عز وجل ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله –صلى الله عليه وسلم– كما شاء الله تعالى." (١)

"وعلى الوجه الذي أراد، فجميع صفاته صفات كمال وجلال تليق بعظمة ذاته ونفيها ضد ذلك، ولا يلزم من اتفاق التسمية اتفاق المسميات فإن الله تعالى قد سمى نفسه سميعا بصيرا، وأخبرنا أنه جعل الإنسان سميعا بصيرا، وسمى نفسه الرءوف الرحيم، وأخبر أن نبيه –صلى الله عليه وسلم– بالمؤمنين رءوف رحيم، وسمى نفسه الملك فقال: ﴿مالك يوم الدين – ملك الناس﴾ وسمى بعض خلقه ملكا فقال: ﴿وقال الملك ائتوني به أستخلصه لنفسي﴾ [يوسف: ٥٤] وهو العزيز وسمى بعض عباده عزيزا وغير ذلك، فلا يلزم من اتفاق التسمية اتفاق الأسماء ومقتضياتها، فليس السمع كالسمع ولا البصر كالبصر ولا الرأفة كالرأفة ولا الرحمة كالرحمة ولا العزة كالعزة، كما أنه ليس المخلوق كالخالق ولا المحدث الكائن بعد أن لم يكن كالأول الآخر الظاهر الباطن، وليس الفقير العاجز عن القيام بنفسه كالحي القيوم الغني عما سواه، وكل ما سواه فقير إليه، فصفات الخالق الحي القيوم قائمة به لائقة بجلاله أزلية بأزليته دائمة بديموميته، لم يزل متصفا بها ولا يزال كذلك، لم تسبق بضد ولم تعقب به بل له تعالى الكمال المطلق أولا وأبدا: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ٤٢] فمن شبه الله تعالى بخلقه فقد كفر ومن نفى عنه ما وصف به نفسه فقد كفر وليس فيما وصف الله به نفسه ورسوله تشبيه.

"لا تبلغ الأوهام كنه ذاته" أي: نهاية حقيقتها كما قال تعالى: ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما﴾ [طه: ٢٠] وقال تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ [البقرة: ٢٥٥] وإنما نعرفه تعالى بما وصف به نفسه في كتبه المنزلة على رسله بأنه أحد صمد ﴿لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد﴾ [الإخلاص: ٣-٤] ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ [البقرة: ٢٥٥] إلى آخر الآية ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم﴾ [الحشر: ٢٢] ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما

---

(١) معارج القبول بشرح سلم الوصول حافظ بن أحمد حكمي ٢١٠/١

يشركون﴾ [الحشر: ٢٣] ، ﴿هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾ [الحشر: ٢٤] ﴿هو الأول والآخر." (١)

"المتكلمين فخاضوا في معنى ذلك، وفي ذلك الانتقال وعدمه، وفي خلو العرش منه وعدمه نفيا وإثباتا وذلك تكلف منهم، ودخول فيما لا يعنيهم، وهو ضرب من التكييف لم يأت في لفظ النصوص ولم يسأل الصحابة النبي -صلى الله عليه وسلم- عن شيء من ذلك حين حدثهم بالنزول، فنحن نؤمن بذلك ونصدق به كما آمنوا وصدقوا. فإن قال لنا متعنت أو متنطع: يلزم من إثبات كذا كيت وكيت في أي شيء من صفات الله، قلنا له: أنت لا تلزمنا نحن فيما تدعيه وإنما تلزم قائل ذلك وهو رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فإن كان ذلك لازما لما قاله حقيقة وجب الإيمان به إذ لازم الحق حق، وإن لم يك ذلك لازما له فأنت معترض على النبي -صلى الله عليه وسلم- كاذب عليه متقدم بين يديه. وروى البيهقي عن الحاكم عن محمد بن صالح بن هانئ سمع أحمد بن سلمة سمعت إسحاق بن راهويه يقول: جمعني وهذا المبتدع -يعني إبراهيم بن أبي صالح- مجلس الأمير عبد الله بن طاهر فسألني الأمير عن أخبار النزول فسردتها، فقال بن أبي صالح كفرت برب ينزل من سماء إلى سماء. فقلت: آمنت برب يفعل ما يشاء١. وقال إسحاق رحمه الله تعالى: دخلت على ابن طاهر فقال: ما هذه الأحاديث يروون أن الله ينزل إلى السماء الدنيا؟ قلت: نعم، رواها الثقات الذين يروون الأحكام، فقال: ينزع ويدع عرشه؟ فقلت: يقدر أن ينزل من غير أن يخلو منه العرش؟ قال: نعم، فقلت: فلم تتكلم في هذا٢. وقال إسحاق أيضا: قال لي ابن طاهر: يا أبا يعقوب هذا الذي تروونه: "ينزل ربنا كل ليلة" كيف ينزل؟ قلت: أعز الله الأمير، لا كيف، إنما ينزل بلا كيف٣. وقال أحمد بن سعيد الرباطي: حضرت مجلس ابن طاهر وحضر إسحاق، فسئل عن حديث النزول أصحيح هو؟ قال: نعم، فقال له بعض القواد: كيف ينزل؟ فقال: أثبته فوق حتى أصف لك النزول، فقال الرجل: أثبته فوق، فقال إسحاق قال الله تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾ [الفجر: ٢٢] فقال ابن طاهر: هذا يا أبا

---

١ البيهقي في الأسماء والصفات "ص٥٦٨".

٢ البيهقي في الأسماء والصفات "ص٥٦٨".

---

(١) معارج القبول بشرح سلم الوصول حافظ بن أحمد حكمي ٢١١/١

٣ البيهقي في الأسماء والصفات "ص٥٦٨" وقريبا منها رواها اللالكائي "٧٧٤" وانظر شرح حديث النزول لشيخ الإسلام ابن تيمية "ص٤١" والفتوى الحموية "ص٤١".." (١)

"العرش، وإن أرواح آل فرعون في أجواف طيور سود تغدو على جهنم وتروح عليها، فذلك عرضها١.

وفي حديث الإسراء الطويل الذي أخرجه البيهقي وابن جرير وابن أبي حاتم من رواية أبي هارون العبدي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيه: "ثم انطلق بي إلى خلق كثير من خلق الله عز وجل، رجال، كل رجل منهم بطنه مثل البيت الضخم، مصفدون على سابلة آل فرعون، وآل فرعون يعرضون على النار غدوا وعشيا ﴿ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾ وآل فرعون كالإبل المسومة يخبطون الحجارة والشجر ولا يعقلون"٢.

وفي حديث عائشة في قصة اليهودية التي قالت لها: وقاك الله من عذاب القبر فأنكرت عائشة رضي الله عنها ذلك، فلما رأت النبي -صلى الله عليه وسلم- قالت له: فقال صلى الله عليه وسلم: "لا" قالت عائشة رضي الله عنها: ثم قال لنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بعد ذلك: "وإنه أوحِي إلي أنكم تفتنون في قبوركم" ٣ وسيأتي إن شاء الله قريبا.

قال ابن كثير رحمه الله تعالى: فيقال: ما الجمع بين هذا وبين كون الآية مكية وفيها الدلالة على عذاب البرزخ؟

والجواب: أن الآية دلت على عرض الأرواح على النار غدوا وعشيا في البرزخ، وليس فيها دلالة -يعني تامة- على اتصال تألمها بأجسادها في القبور، إذ قد يكون ذلك مختصا بالروح، فأما حصول ذلك للجسد في البرزخ وتألمه بسببه فلم يدل عليه إلا السنة في الأحاديث المرضية. وقد يقال: إن هذه الآية إنما دلت على عذاب الكفار في البرزخ، ولا يلزم من ذلك أن يعذب المؤمن في قبره بذنبه. وهذا الجواب هو الراجح عندي لما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: "إنما يفتن

---

١ أخرجه ابن أبي حاتم "ابن كثير ٤/ ٨٨" وفي سنده ليث بن أبي سليم وهو ضعيف. ورواه ابن جرير "٢٤/ ٧١" من رواية الثوري من كلام هزيل بن شرحبيل.

٢ أخرجه ابن جرير "١٥/ ١٣" وغيره وأبو هارون العبدي متروك متهم. وفي الصحيح غنية عنه.

---

(١) معارج القبول بشرح سلم الوصول حافظ بن أحمد حكمي ٣٠٢/١

٣ البخاري "٢/ ٥٣٨" في الكسوف، باب التعوذ من عذاب القبر في الكسوف، ومسلم "٢/ ٦٢١/ ح٩٠٣" فيه، باب ذكر عذاب القبر في صلاة الخسوف.." (١)

"الثالثة: مشيئتة المتناولة لكل موجود فلا خروج لكائن عن مشيئته كما لا خروج له عن علمه.

الرابعة: خلقه له وإيجاده وتكوينه فإنه لا خالق إلا الله، والله خالق كل شيء.

فالخالق عندهم واحد وما سواه فمخلوق، ولا واسطة عندهم بين الخالق والمخلوق. ويؤمنون مع ذلك بحكمته وأنه حكيم في كل ما فعله وخلقه، وأن مصدر ذلك جميعه عن حكمة تامة هي التي اقتضت صدور ذلك وخلقه، وأن حكمته حكمة حق عائدة إليه قائمة به كسائر صفاته، وليست عبارة عن مطابقة علمه لمعلومه وقدرته لمقدوره كما يقوله نفاة الحكمة الذين يقرون بلفظها دون حقيقتها، بل هي أمر وراء ذلك، وهي الغاية المحبوبة له المطلوبة التي هي متعلق محبته وحمده ولأجلها خلق فسوى وقدر فهدى وأمات وأحيا وأسعد وأشقى وأضل وهدى ومنع وأعطى، وهذه الحكمة هي الغاية والفعل وسيلة إليها، فإثبات الفعل مع نفيها إثبات للوسائل ونفي للغايات وهو محال، إذ نفي الغاية مستلزم لنفي الوسيلة، فنفي الوسيلة وهي الفعل لازم لنفي الغاية وهي الحكمة ونفي قيام الفعل والحكمة به نفي لهما في الحقيقة، إذ فعل لا يقوم بفاعله وحكمة لا تقوم بالحكيم شيء لا يعقل وذلك يستلزم إنكار ربوبيته وإلهيته، وهذا لازم لمن نفى ذلك ولا محيد له عنه وإن أبى التزامه وأما من أثبت حكمته تعالى وأفعاله على الوجه المطابق للعقل والفطرة ولما جاءت به الرسل لم يلزم من قوله محذور البتة بل قوله حق ولازم الحق حق كائنا ما كان.

والمقصود أن ورثة الرسل وخلفاءهم لكمال ميراثهم لنبيهم آمنوا بالقضاء والقدر والحكم والغايات المحمودة في أفعال الرب تعالى وأوامره، وقاموا مع ذلك بالأمر والنهي وصدقوا بالوعد والوعيد، فآمنوا بالخالق الذي من تمام الإيمان به إثبات القدر والحكمة، وبالأمر الذي من تمام الإيمان به الإيمان بالوعد والوعيد وحشر الأجساد والثواب والعقاب، فصدقوا بالخلق والأمر ولم ينفوهما بنفي لوازمهما كما فعلت القدرية المجوسية والقدرية المعارضة للأمر بالقدر، وكانوا أسعد الناس بالحق وأقربهم عصبة في هذا الميراث النبوي." (٢)

"والرابع: إنما نهى عن تفضيل يؤدي إلى الخصومة والفتنة كما هو المشهور في سبب الحديث.

والخامس: أن النهي مختص بالتفضيل في نفس النبوة فلا تفاضل فيها، وإنما التفاضل بالخصائص وفضائل أخرى١. ذكر ابن كثير رحمه الله تعالى وجها أن التفضيل ليس إليكم وإنما هو إلى الله عز وجل، وعليكم

---

(١) معارج القبول بشرح سلم الوصول حافظ بن أحمد حكمي ٢/٧٢٠

(٢) معارج القبول بشرح سلم الوصول حافظ بن أحمد حكمي ٣/٩٥١

الانقياد له والتسليم والإيمان به٢. ا. هـ.

قلت: الوجه الأول من كلام النووي ضعيف، والثاني والخامس فيهما نظر، والرابع قريب. ويقوى عندي الوجه الثالث مع ما ذكره ابن كثير، فليس التفضيل بالرأي ومجرد العصبية، ولا بما يلزم منه تنقص المفضول والحط من قدره، كل هذا وما في معناه محرم قطعا منهي عنه شرعا، وهو الذي غضب منه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولو لم يقصده ذلك الأنصاري رضي الله عنه، فغضب النبي -صلى الله عليه وسلم- ونهيه عن ذلك تعليم عام للأمة وزجر بليغ لجميعهم كيلا يقع ذلك أو يصدر عن أحد منهم فيهلك. وأما التفضيل بما أكرمه الله عز وجل ورفع به درجته ونوه في الوحي بشرفه من الفضائل الشرعية والأخروية وغير ذلك مما شهد الله تعالى به ورسوله -صلى الله عليه وسلم- مما ذكرنا ومما لم نذكر فهو الذي يجب اعتقاده والإيمان به والتصديق والانقياد له والتسليم، فلا يؤخذ علم ما يختص بالله ورسوله إلا عن الله وعن رسوله -صلى الله عليه وسلم- والله المستعان وبه التوفيق.

وقال النووي رحمه الله تعالى فيما قاله -صلى الله عليه وسلم- في شان يونس أنه -صلى الله عليه وسلم- قال هذا زاجرا عن أن يتخيل أحد من الجاهلين شيئا من حط مرتبة يونس عليه السلام، من أجل ما في القرآن من قصته؛ قال العلماء: وما جرى ليونس عليه السلام، لم يحطه من درجة النبوة مثقال ذرة وخصص يونس بالذكر لما ذكرناه من ذكره في القرآن بما ذكر. وأما قوله، صلى الله عليه وسلم: "ما ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس" فالضمير قيل يعود إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- وقيل يعود إلى القائل، أي: لا يقول ذلك بعض الجاهلين من

---

١ صحيح مسلم بشرح النووي "١٥/ ٣٧-٣٨".

٢ ابن كثير "١/ ٣١١ التفسير".." (١)

"أو بشفاعة محمد -صلى الله عليه وسلم- الذي هم أحق الناس بشفاعته، أو ابتلي ببلاء في الدنيا كفر به عنه فإذا كان هذا في الذنوب المحققة فكيف بالأمور التي كانوا فيها مجتهدين إن أصابوا فلهم أجران وإن أخطئوا فلم أجر واحد والخطأ مغفور، ثم القدر الذي ينكر من فعل بعضهم نزر مغفور في جنب فضائل القوم ومحاسنهم من الإيمان بالله ورسوله، والجهاد في سبيله والهجرة والنصرة، والعلم النافع والعمل الصالح. ومن نظر في سيرة القوم بعلم وبصيرة وما من الله عليهم به من الفضائل علم يقينا أنهم خير الخلق

---

(١) معارج القبول بشرح سلم الوصول حافظ بن أحمد حكمي ١١٢٤/٣

بعد الأنبياء لا كان ولا يكون مثلهم، وأنهم الصفوة من قرون هذه الأمة التي هي خير الأمم وأكرمهم على الله عز وجل.

وقال القاضي عياض في ذكر الصحابة رضي الله عنهم وفضائلهم: وأما الحروب التي جرت فكانت لكل طائفة شبهة اعتقدت تصويب نفسها بسببها، وكلهم عدول رضي الله عنهم ومتأولون في حروبهم وغيرها، ولم يخرج شيء من ذلك أحدا منهم عن العدالة؛ لأنهم مجتهدون اختلفوا في مسائل من محل الإجتهاد كما يختلف المجتهدون بعدهم في مسائل من الدماء وغيرها، ولا يلزم من ذلك نقص أحد منهم.

واعلم أن سبب تلك الحروب أن القضايا كانت مشتبهة، فلشدة اشتباهها اختلف اجتهادهم وصاروا ثلاثة أقسام:

قسم ظهر لهم بالاجتهاد أن الحق في هذا الطرف وأن مخالفه باغ فوجب عليهم نصرته وقتال الباغي عليه فيما اعتقدوه، ففعلوا ذلك، ولم يكن يحل لمن هذه صفته التأخر عن مساعدة إمام العدل في قتال البغاة في اعتقاده.

وقسم عكس هؤلاء ظهر لهم بالاجتهاد أن الحق في الطرف الآخر فوجب عليهم مساعدته وقتال الباغي عليه.

وقسم ثالث اشتبهت عليهم القضية وتحيروا فيها ولم يظهر لهم ترجيح أحد الطرفين فاعتزلوا الفريقين، فكان هذا الاعتزال هو الواجب في حقهم؛ لأنه لا يحل الإقدام على قتال مسلم حتى يظهر أنه مستحق لذلك، ولو ظهر لهؤلاء رجحان أحد الطرفين وأن الحق معه لما جاز لهم التأخر عن نصرته في قتال." (١)

"ولكن هؤلاء منهم من علم أن عين قصده هدم قواعد الدين وتشكيك أهله فيه فهذا مقطوع بكفره بل هو أجنبي عن الدين من أعدى عدو له. وآخرون مغرورون ملبس عليهم، فهؤلاء إنما يحكم بكفرهم بعد إقامة الحجة عليهم وإلزامهم بها.

والقسم الثاني البدع التي ليست بمكفرة: وهي ما لم يلزم منه تكذيب بالكتاب ولا بشيء مما أرسل الله به رسله كبدع المروانية التي أنكرها عليهم فضلاء الصحابة ولم يقروهم عليها ولم يكفروهم بشيء منها ولم ينزعوا يدا من بيعتهم لأجلها كتأخيرهم بعض الصلوات إلى أواخر أوقاتها، وتقديمهم الخطبة قبل صلاة العيد، وجلوسهم في نفس الخطبة في الجمعة وغيرها وسبهم كبار الصحابة على المنابر ونحو ذلك مما لم يكن منهم على اعتقاد شرعية، بل بنوع تأويل وشهوات نفسانية وأغراض دنيوية.

---

(١) معارج القبول بشرح سلم الوصول حافظ بن أحمد حكمي ١٢٠٩/٣

كما روى الإمام أحمد والترمذي وحسنه عن أبي عمران الجوني قال: سمعت أنس بن مالك رضي الله عنه يقول: ما أعرف شيئا اليوم مما كنا عليه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: قلنا: فأين الصلاة؟ قل: أولم تصنعوا في الصلاة ما قد علمتم١؟

وله عن ثابت البناني بإسناد نير قال: قال أنس بن مالك رضي الله عنه: ما أعرف فيكم اليوم شيئا كنت أعهده على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ليس قولكم لا إله إلا الله. قال: قلت: يا أبا حمزة الصلاة؟ قال: قد صليت حين تغرب الشمس، أفكانت تلك صلاة رسول الله، صلى الله عليه وسلم٢؟.

وفي الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلى فأول شيء يبدأ به

---

١ أحمد "٣/ ١٠٠-١٠١" والترمذي "٤/ ٦٣٢/ ح٢٤٤٧" في صفة القيامة، باب رقم "١٧" وقال: هذا حديث حسن غريب. وقع في المطبوع عن أبي عمر الجوني وهو خطأ وإنما هو أبو عمران الجوني واسمه عبد الملك بن حبيب. وسنده صحيح.

٢ أحمد "٣/ ٢٧٠".." (١)

"[أقسام البدعة باعتبار إخلالها بالدين]

س: إلى كم قسم تنقسم البدعة باعتبار إخلالها بالدين؟ ج: تنقسم إلى قسمين: بدعة مكفرة وبدعة دون ذلك.

[البدع المكفرة]

س: ما هي البدع المكفرة؟

ج: هي كثيرة وضابطها من أنكر أمرا مجمعا عليه متواترا من الشرع معلوما من الدين بالضرورة؛ لأن ذلك تكذيب بالكتاب، وبما أرسل الله به رسله كبدعة الجهمية في إنكار صفات الله عز وجل، والقول بخلق القرآن أو خلق أي صفة من صفات الله عز وجل، وإنكار أن يكون الله اتخذ إبراهيم خليلا، وكلم موسى تكليما وغير ذلك، وكبدعة القدرية في إنكار علم الله وأفعاله وقضائه وقدره، وكبدعة المجسمة الذين يشبهون الله تعالى بخلقه وغير ذلك من الأهواء، ولكن هؤلاء منهم من علم أن عين قصده هدم قواعد الدين

---

(١) معارج القبول بشرح سلم الوصول حافظ بن أحمد حكمي ١٢٢٩/٣

وتشكيك أهله فيه فهذا مقطوع بكفره بل هو أجنبي عن الدين من أعدى عدو له، وآخرون مغرورون ملبس عليهم فهؤلاء إنما يحكم بكفرهم بعد إقامة الحجة عليهم، وإلزامهم بها.

[البدع الغير مكفرة]

س: ما هي البدعة التي هي غير مكفرة؟

ج: هي ما لم تكن كذلك مما لم يلزم منه تكذيب بالكتاب ولا بشيء بما أرسل الله به رسله، كبدعة المروانية التي أنكرها عليهم فضلاء الصحابة ولم يقروهم عليها، ولم يكفروهم بشيء منها ولم ينزعوا يدا من بيعتهم لأجلها كتأخيرهم بعض الصلوات إلى أواخر أوقاتها، وتقديمهم الخطبة قبل صلاة العيد، والجلوس في نفس الخطبة في الجمعة وغيرها، وسبهم بعض كبار الصحابة على المنابر، ونحو ذلك مما لم يكن منهم عن اعتقاد شرعية بل بنوع تأويل وشهوات." (١)

"الجنة» (١) «وأنهما ريحانتاه» (٢) . وقال صلى الله عليه وسلم: «اللهم إني أحبهما فأحبهما» (٣) وقال في الحسن: " «إن ابني هذا سيد وسيصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين» (٤) فكان الأمر كما قال، وقال في أمهما: «إنها سيدة نساء أهل الجنة» (٥) وقد ثبت لكثير من الصحابة فضائل على العموم والانفراد كثيرة لا تحصى، ولا يلزم من إثبات فضيلة لأحدهم في شيء أن يكون أفضل من الآخرين من كل وجه إلا الخلفاء الأربعة، أما الثلاثة فلحديث ابن عمر السابق، وأما علي فبإجماع أهل السنة أنه كان بعدهم أفضل من على وجه الأرض.

[مدة الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم]

س: كم مدة الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟

ج: روى أبو داود وغيره عن سعيد بن جمهان عن سفينة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي الله الملك من يشاء» (٦) . الحديث، فكان ذلك مدة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان

---

(١) أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة = ٢٠٠ سؤال وجواب في العقيدة الاسلامية حافظ بن أحمد حكمي ص/١٢١

(١) (صحيح) رواه الترمذي (٣٧٦٨) ، وأحمد (٣ / ٣، ٦٢، ٦٤، ٨٠) ، والحاكم (٣ / ١٦٧) عن أبي سعيد الخدري. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وقال الحاكم: هذا حديث قد صح من أوجه كثيرة، وأنا أتعجب أنهما لم يخرجاه. وتعقبه الذهبي بقوله قلت: الحكم فيه لين. قال عنه الحافظ في التقريب: صدوق سيئ الحفظ. قلت: قد ورد الحديث عن عشرة من الصحابة منهم أبو سعيد، قد ذكرها بطرقها الألباني في الصحيحة (٧٩٦) ، ثم قال: فالحديث صحيح بلا ريب، بل هو متواتر كما نقله المناوي اهـ.

(٢) رواه البخاري (٣٧٥٣، ٥٩٩٤) .

(٣) رواه البخاري (٣٧٤٧) .

(٤) رواه البخاري (٢٧٧٤) .

(٥) رواه البخاري (٣٦٢٤، ٦٢٨٦) .

(٦) (صحيح) رواه أحمد (٥ / ٢٢٠، ٢٢١) ، وأبو داود (٤٦٤٦، ٤٦٤٧) ، والترمذي (٢٢٢٦) ، والحاكم (٣ / ٧١، ١٤٥) ، والطحاوي (٤ / ٣٦٣) ، وابن حبان (٦٩٠٤) ، وابن أبي عاصم (١١٨١) قال الترمذي: وهذا حديث حسن. وقد قال الألباني بعد سرد الحديث وطرقه وشواهده: وجملة القول أن الحديث حسن من طريق سعيد بن جمهان صحيح بهذين الشاهدين لا سيما وقد قواه من سبق ذكرهم وهاك أسماءهم: الإمام أحمد والترمذي وابن جرير الطبري وابن أبي عاصم وابن حبان والحاكم وابن تيمية والذهبي والعسقلاني. اهـ (صحيحه / ٤٦٠) .." (١)

"وجل وأنه رب العالمين، وأنه سبحانه يحب الحق ويكره الباطل، وأن من اتبع الحق استحق رضوان رب العالمين، فكان سبحانه وليه في الدنيا والآخرة، بأن يختار له كل ما يعلمه خيرا له وأفضل وأنفع وأكمل وأشرف وأرفع حتى يتوفاه راضيا مرضيا، فيرفعه إليه ويقربه لديه، ويحله في جوار ربه مكرما منعما في النعيم المقيم، والشرف الخالد، الذي لا تبلغ الأوهام عظمته، وأن من أخلد إلى الباطل استحق سخط رب العالمين وغضبه وعقابه، فإن آتاه شيئا من نعيم الدنيا فإنما ذلك لهو انه عليه ليزيده بعدا عنه، وليضاعف له عذاب الآخرة الأليم الخالد الذي لا تبلغ الأو هام شدته.

٢- يفكر في نسبة نعيم الدنيا إلى رضوان رب العالمين ونعيم الآخرة، ونسبة بؤس الدنيا إلى سخط رب

---

(١) أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة = ٢٠٠ سؤال وجواب في العقيدة الاسلامية حافظ بن أحمد حكمي ص/١٢٩

العالمين وعذاب الآخرة، ويتدبر قول الله عز وجل: «وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم. أهم يقسمون رحمت ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمت ربك خير مما يجمعون. ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون. ولبيوتهم أبوابا وسررا عليها يتكئون. وزخرفا وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين] . الزخرف: ٣١ - ٣٥ ويفهم من ذلك أنه لولا أن يكون الناس أمة واحدة لابتلى الله المؤمنين بما لم تجر به العادة من شدة الفقر والضر والخوف والحزن وغير ذلك، وحسبك أن الله عز وجل ابتلى أنبيائه وأصفيائه بأنواع البلاء.وفي (الصحيحين) من حديث كعب بن مالك قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: مثل المؤمن كمثل الخامة من الزرع تفيؤها الرياح تصرعها مرة وتعدلها أخرى حتى يأتي أجله، ومثل المنافق كمثل الأرزة المجذية التي لا يصيبها شيء حتى يكون انجعافها مرة واحدة» وفي (الصحيحين) أيضا نحوه من حديث أبي هريرة. ومعنى الحديث والله أعلم أن هذا من شأن المؤمن والمنافق فلا يلزم منه أن كل منافق تكون تلك حاله لا يناله ضرر ولا مصيبة إلا القاضية.." (١)

"وقوله ص ١٩ في الامام الشهير محمد بن إسحاق بن خزيمة: «واعتقاد ابن خزيمة يظهر من كتاب (التوحيد) ... وعنه يقول صاحب (التفسير الكبير) ... إنه كتاب الشرك. فلا حب ولا كرامة» .

ويتتبع أصحاب الإمام طاعنا في اعتقادهم يسرحسوا في ارتغاء، يقصد الطعن في الإمام أحمد، بل رمز في بعض المواضع إلى الطعن في الإمام أحمد بما هو أصرح من هذا، وطعن ص ٥ في رواة السنة وفي أئمتها الذيم امتحنهم المأمون وآله فقال: «وكانت فلتات تصدر من شيوخهم في الله سبحانه وصفاته بما ينبذه الشرع (الفلسفي) والعقل (الجهمي) في آن واحد، فرأى المأمون امتحان المحدثين والرواة في مسألة كان يراها من أجلى المسائل ليوقفهم موقف التروي فيما يرون ويروون، فأخذهم في مسألة القرآن، ويدعوهم إلى القول بخلق القرآن ... فمنهم من أجاب مرغما من غير أن يعقل المعنى، ومنهم من تورع من الخوض فيما لم يخض فيه السلف» .

ولا ذنب لهؤلاء ؛لأئمة إلا أنهم آمنوا بالله ورسوله وصدقوا كتاب الله وسنة رسوله، ولم يلتفتوا إلى ما زعمه غيرهم أنه لا يوثق بالفطرة والعقل إلا بعد إتقان علم الكلام والفلسفة، وأن النصوص الشرعية من كلام الله تعالى وكلام رسوله لا تصلح حجة في العقائد لأنها لا تفيد اليقين كما في (المواقف) وشرحها في أواخر

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/٢٤

الموقف الأول: «الدلائل النقلية هل تفيد اليقين؟ وقيل لا تفيد، وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة،.. وقد جزم الإمام الرازي بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية» .

فلو أن الطاعن في أئمة السنة طعن فيهم من جهة العقل ساكتا عن الدين لكان الخطب أيسر إذ يقال: إنه لم يتناقض بل غاية أمره أنه سكت عن الطعن في القرآن والنبي اكتفاء بما يلزم منه ذلك، فأما الطاعن فيهم من جهة الدين، فينبسهم إلى الزيغ والبدعة، والجهل بعقائد الإسلام، فلا يخفى كذبه على عارف. والله المستعان.." (١)

"جزم كالجزم في مثال الشارح، ثم لما فارقهم وأمر بإلقاء عصاه وانقلبت حية إذ كان أهله - وهو غائب عنهم - يجزمون في الوقت الذي انقلبت فيه حية يجزمون بمقتضى العادة أنها لم تنقلب حية. فهذا جزم كالجزم في أمثلة القادحين، ولا يخفى الفرق بين الجزمين وأنه لا يلزم من صحة الأول صحة الثاني، ولا من القدح في الثاني القدح في الأول، وإن الثاني في قصة أهل موسى مخالف للواقع، وفي أمثلة القادحين محتمل لذلك فكيف يقال أنه جزم واقع موقعه؟

دع عنك خرق العادة ويغني عنه النقص العادي الذي لم يعهد كالرجل يمسي بالمغرب ثم يصبح في المشرق فإن هذا كان من المحال العادي عند الناس، فانتقض بالطيارات فلوبقي الآن أهل جهة لم يسمعوا بخبر الطيارات لكانوا يجزمون بامتناع ما هو واقع بدون خرق عادة (١) وربما يقال لا يمتنع أن يكون مراد الشارح أن الاحتمال البعيد جدا لا ينافي الجزم، ففي مثاله يحتمل نقيض ما جزم به لاحتمال خطأ الحس، فكذلك احتمال خرق العادة.

والظاهر أن مراد المتن والشرح أنه كما أن الحس يحتمل الغلط ومع ذلك يسلم القادحون في البديهيات أن ذلك لا يقتضي القدح في الحسيات مطلقا، فهكذا يلزم في العاديات أن لا يقتضي احتمال الخرق القدح فيها مطلقا.

وكأن العضد يقول في الجزم بالعادة مثل ما قاله في الجزم بالحس أن المدار على جزم العقل وهو إنما يجزم بأمور تنضم إلى الحس أو إلى العادة لا يدري ما هي ولا كيف حصلت ولا من أين جاءت. فإذا كان هذا مراده فقد تقدم في الكلام على

---

(١) وأعجب من هذا أن الطيارات النفاثة يبالغون الآن في تجويد صنعها وسرعة حركتها حتى يقال أنها

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/٤٤

تقطع في الساعة ٨٠٠ ميل أو أكثر، فتكون أسرع من حركة الأرض، فإذا جاء اليوم الذي تسبق الطائرة حركة الأرض وطارت من بلد بعد غروب الشمس متوجهة إلى الغرب سبقت حركة الأرض فرؤية الشمس طالعة بعد غروبها ويكون هذا من عجائب العصر. م ع

قلت: هذا ما قاله أستاذنا الشيخ عبد الرزاق حمزة رحمه الله، وقد وجدت الآن الصواريخ ذات السرعات الكبيرة (وعلم الإنسان ما لم يعلم) . زهير." (١)

"وأما الفراسة، فإن المتفرس يمكنه أن يشرح لغيره تلك الدلائل التي تنبه لها، فإذا شرحها عرفت فإن كانت مما يعتد به عملت بها لا بالفراسة.

فصل

مهما يكن في المأخذين الخلفيين من الوهن فإننا لا نمنع أن يستند إليها فيما ليس من الدين ولا يدفعه الدين، بل لا ندفع أن يكون فيهما ما يوصل في كثير من ذلك إلى اليقين، فإن الشرع لم يتكفل ببيان ما ليس من الدين. وكذلك لا نرى كبير حرج في الاستئناس بما يوافق المأخذين السلفيين بعد الاعتراف بأنهما كافيان شافيان، إذ لا يلزم من كفايتهما أن لا يبقى في غيرهما ما يمكن أن يستدل به على الحق، وإنما الممنوع الباطل هو زعم أنهما غير وافيين ببيان الحق في الدين.

ولم يقتصر المتعمقون على هذا الزعم الباطل، بل صاروا إلى عزلهما عن بيان الحق في العقائد البتة، حتى آل بهم الضلال إلى نسبة الكذب إلى الرسل عليهم الصلاة والسلام، بل إلى رب العالمين سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.." (٢)

"أن الله عز وجل أعلى وأجل وأبعد عن مماثلة ما يرونه ويلمسونه وكانوا كغيرهم من الناس يعلمون أن الموجود القائم بنفسه حقيقة لا يمكن أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلا به ولا منفصلا عنه، ولا قريبا من غيره من الذوات ولا بعيد عنها، فكانوا يعتقدون أن الله تبارك وتعالى فوق عرشه الذي فوق سمواته.

ولم يكونوا إذا قيل لهم: يد الله، مثلا ليفهموا من ذلك يدا كأيديهم،، فإنهم يعلمون أن المضاف يختلف باختلاف المضاف إليه، يقال: رأس جرادة، رأس حمامة، رأس إنسان، رأس حصان، فيختلف كما ترى، فما بالك بنحو «يد الله» مع ما قدمنا انهم كانوا يعلمون أنه تعالى ليس بإنسان ولا جني ولا ملك ولا

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/٥٠

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/٨٣

مماثل لشيء من ذلك ولا لغيرها من مخلوقاته، وأنه أعلى وأجل وأكبر من ذلك كله، وأنهم كانوا يعتقدون وجود الجن والملئكة وأنها قد تكون بحضرتهم، لا يرونها ولا يسمعون كلامها ولا يدركون لها حسا ولا أثرا، ويعلمون أن الله تبارك وتعالى أعلى وأجل وأبعد عن مماثلة المحسوسات، والإنسان إذا كان يعرف المضاف إليه أو مثله أمكنه تصور المضاف تحقيقا أو تقريبا يتأتى معه أن يقال: مثل، أو شبيه، ولم يبق هناك إلا إجمالي، فإذا كان المضاف إليه هو الله عز وجل لم يتصور من يده مثلا إلا ما يليق بعظمته وجلاله وكبريائه، فلا يلزم من تلك المشاركة الإجمالية أن تكون يده مثل المخلوق ولا شبيهة بها بمقتضى لسان العرب الفطري، فإنه لا يطلق في مثل ذلك «ذاك شبيه بهذا» وقد سبق في أو اخر الكلام على قوله تعالى: «ليس كمثله شيء» ما ينبغي تذكره.

فينبغي استحضار هذا لئلا يتوهم أن العرب كانوا يعتقدون أن لله عز وجل يدين يدي إنسان أو مثلها أو يجوزون ذلك، أو فهموا ذلك من قول الله تعالى: «خلقته بيدي» وقس على هذا، فإن كان في بعض النصوص ما يوهم ظاهره المماثلة فعقول القوم كانت قرينة كافية لصرفه عن ذلك، إلا أن تكون مماثلة في مطلق أمر فهذه قد تقدم تحقيقا في الكلام على قوله تعالى: «ليس كمثله شيء» .

قال السلفي: وليست جميع النصوص المتعلقة بالعقائد موافقة لما كان عليه." (١)

"ومنها تصديق وعد الله ووعيده وإخباره بالحساب والجنة والنار، وسائر ما يتعلق بالآخرة، وهذه الحكمة كافية لإبطال شبهة ابن سينا وموافقيه في أمر الآخرة، فإننا لوأعرضنا عن الحكم الأخرى واقتصرنا على هذه الحكمة لكفى، بأن نقول: هب أن الأمر كما زعمت من أن الناس لا يؤثر فيهم الترغيب والترهيب، إلا إذا كان بما هو من جنس ما أفوه واعتادوه في الدنيا من الأمور الجسمانية واللذات والآلام الجسمانية، فإن الحكمة إذا اقتضت أن يقضي الله عز وجل وقوع ذلك وتحقيقه لئلا يكون إخباره تعالى وإخبار رسله كذبا، فإنه سبحانه يتعالى عن ذلك.

ولنقتصر على هذا القدر على مقالة ابن سينا في إنكاره الاحتجاج بالنصوص الشرعية وننظر مقالات من بعده والله الهادي.

قول الفخر الرازي في الاحتجاج بالنصوص الشرعية

في (مختصر الصواعق) ج ١ ص ٢٥٢ - ٢٥٦ عبارة طويلة للفخر الرازي سأحاول تلخيصها مع شيء من الإيضاح، المطالب الثلاثة:

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/١٤٤

الأول: ما يتوقف ثبوت الشرع على ثبوته، كوجود الله وعلمه بالمعلومات كلها، وصدق الرسول، فهذا يستحيل أن يعلم بإخبار الشرع.

الثاني: ثبوت أو إنتفاء ما يقطع العقل بإمكان ثبوته وإمكان انتفائه. فهذا إذا لم يجده الإنسان من نفسه، ولا أدركه بحسه، استحال العلم به إلا من جهة الشرع.

الثالث: وجوب الواجبات، وإمكان الممكنات، واستحالة المستحيلات. فهذا يعلم من طريق العقل بلا إشكال، فأما العلم بإخبار الشارع فمشكل، لأن خبر الشارع في هذا المطلب إن وافقه عليه العقل، فالاعتماد على العقل، وخبر الشارع فضل، وإن خالفه العقل وجب تقديم العقل وتأويل الخبر في قول المحققين، لأن تقديم الخبر على العقل حكم على العقل بأنه غير موثوق به، فيلزم من هذا أن لا." (١)

"تقدم في الباب الأول، على أنه بعد ثبوت صدق الشارع بالدلائل العقلية يكون الاحتجاج بخبره احتجاجا بالعقل.

قوله: «فإن خالفه العقل وجب تقديم العقل ... » قول مردود عليه، بل إن كان الدليل العقلي من المأخذ السلفي الأول فهو قرينة صحيحة يعلم بها أن معنى الخبر خلاف ما يتراءى منه لولا القرينة، فليس هنا تقديم للعقل ولا للشرع إذ لا تخالف، وإنما هنا حمل للخبر على ما هو الظاهر الحقيقي، فأن الخبر إذا اقترنت به قرينة صحيحة تصرف عما يتراءى منه لولاها، فظاهره الحقيقي هو ما يفهم منه مع القرينة وهي حينئذ بمثابة كلمة من لفظ الخبر. وإن لم يكن هناك ما يخالف ظاهر النص إلا قياس أو أقيسة مما يركبه المتعمقون مكن أصحاب المأخذ الخلفي الأول، فالواجب تقديم النص ولا سيما إذا كان قطعي الثبوت كآية من القرآن أوسنة ثابتة قطعا، وقد تقدم في الباب الأول بيان وهن تلك الأقيسة، ولا يلزم من تقديم النص عليها حكم على العقل الذي هو من المأخذ السلفي الأول بأنه لا يوثق به، وإنما يلزم الحكم بذلك على ذاك القياس وما كان قبيله، والشرع لم يثبت بشيء من ذلك، كيف وقد ثبت الإسلام في العرب، ولا أثر فيهم للتعمق البتة، وكذلك بقية الشرائع، وإنما ثبت الشرع بما تقدم في المطلب الأول، والعقل هناك هو العقل الفطري الذي أعده الله عز وجل لإدراك بيناته في الدين.

هذا وقد تقدم في الباب الأول بيان حال النظر المتعمق فيه، وأنه قد يتعرض عند أصحابه قياسان كل منهما بحيث لوأنفرد لكان قاطعا عندهم، وقد يحصل لبعضهم قياس يعتقد أنه قاطع يقيني ثم بعد مدة يتبين له أنه مختل، وكثيرا ما يتمسك أحد الفريقين المختلفين منهم كالأشعرية والمعتزلة بقياس، ويرى أنه قطعي

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/١٦٣

يقيني، ويتمسك الفريق الآخر بقياس آخر مناقض لذلك ويرى أنه قطعي يقيني، ويثبت كل الفريقين على رأيه في قياسه يحاول القدح في قياس مخالفه، ويستمر هذا إلى مئات السنين، وهم يعرفون هذا ويعترفون به، مع ذلك لا يرونه موجبا." (١)

"والأشاعرة ومنهم الرازي يعترفون بهذا الامتناع، ويكفرون من لا يقول به، غاية الأمر أنهم زعموا أن العقل لا يمنع أن يكذب الله سبحانه أو أن لا يكذب، ولكن الرسول أخبر بأن الله تعالى لا يكذب، وقد ثبت صدق الرسول بظهور المعجزة على يده، قالوا ودلالة المعجزة على صدقه عادية- على ما مر بيانه في الباب الثاني - والدلالة العادية عندهم يقينة ومهما يكن في استدلالهم من الوهن فيكفي أنهم معترفون بامتناع أن يقع من الله تعالى أو من رسوله فيما يخبر له عن كذب، ويكفر من يقول خلاف ذلك، ولا ريب أنهم إذا عرفوا بطلان استدلالهم، ولم يبق إلا أن يقولوا بالوجوب والحسن والقبح العقليين، أو يكفروا، إنما يختارون الأول، فإن فرض أن أتباعهم اختار المفر فإلى حيث ألقت رحلها أم قشعم!

فأن قيل: يؤخذ من كلام الرازي أنه يزعم أن احتمال الامتناع العقلي قرينة تدافع ظاهر الخبر، فلا يلزم من القول ببطلان تلك المعاني أو بعضها تكذيب النصوص، ولا من القول باحتمال البطلان القول باحتمال الكذب.

قلت: هذا زعم باطل كما مر في الكلام على المقصد الأول من مقاصد ابن سينا، وإنما الذي يصح أن يكون قرينة هو الامتناع العقلي نفسه إذا كان من شأنه أن لا يخفى على المخاطب، فأما احتماله فقط فإنما هو كاحتمال عدم وقوع ما دل الخبر على وقوعه، وذلك كما لوكان في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أعمى صائم في رمضان وهو عريش بعيد عن البيوت فلم يدر أقد غربت الشمس أم لا، فينما هو كذلك إذ مر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال للأعمى: قد غربت الشمس وصلينا المغرب، فهل للأعمى أن يقول في نفسه: لوكنت بصيرا، واخبرني النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذا الخبر وأنا أشاهد الشمس لم تغرب، لكان ذلك قرينة على أن المراد بالخبر غير ظاهره، كأن يكون عنى قد غربت أمس، أو قد قارت الغروب، فعلي الآن أن لا آخذ بظاهر الخبر، لأن احتمال عدم الغروب اليوم قرينة؟

فإن قيل: فإن الرازي فرق بين الأمور التقليدية وغيرها.." (٢)

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/١٦٦

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/١٦٨

"قطعا، إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقضهما، وتقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع، وفيه إبطال للفرع، وإذ أدى إثبات الشيء إلى إبطاله كان مناقضا لنفسه فكان باطلا، لكن عدم المعارض العقلي غير يقين، إذ الغاية عدم الوجدان، وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود، فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أصول ظنية، لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة، والحق إنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، فأنا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيهما التي تراد منها الآن، والتشكيك فيه سفسطة، نعم في إفادتها اليقين في العقليات نظر، لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجردها الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل لقرينه مدخل في ذلك؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه» .

أقول: أصل التشكيك كله للرازي كما يعلم من بعض كتب أصول الفقه.

وأقول: أما نقل اللغة والنحو والصرف فلا ريب أن هناك ألفاظا يتفرد بنقلها بعض أهل اللغة، وأوجها من النحووالصرف يتفرد بحكايتها بعض أهل العربية، لكن الأعم الأغلب من نقل اللغة والصرف والنحوالتواتر، ومحاولة القدح في الجميع بأن البعض ظني مع العلم بأن الأكثر قطعي صنيع أخس من أن يسمى سفسطة كما نعلم من الموازنة بينه وبين ما تقدم عن السوفسطائية في الباب الأول.

وأمل النقل، والمراد به هنا نقل الشارع الكلمة عن معناها اللغوي إلى معنى شرعي، فقد وصف الله تبارك وتعالى كتابه بأنه «مبين» وانه «بيان للناس» وأنه «بلسان عربي مبين» وقال: «ثم أنا علينا بيانه» ، وأو جب على الناس تدبره وتصديقه والعمل به، وقال: «أنا نحن نزلنا الذكر وأنا له لحافظون» ، ولا شبهة أنه ليس المراد حفظ ألفاظه فقط، وإنما المقصود

بحفظه بقاء الحجة قائمة والهداية دائمة إلى قيام الساعة، وبهذا يعلم يقينا أن الشارع لونقل كلمة عن معناها اللغوي إلى معنى آخر لبين ذلك للناس بيانا واضحا، ولوبين لنقل بيانه، لتكفل الله عز وجل بحفظ الدين، ولما يلزم من انقطاع ذلك أن تنقطع الحجة والهداية، فتقوم." (١)

"الخيط الأبيض من الخيط الأسود» ، مع أن خطأهم إنما كان لغفلتهم عن السياق والقرائن كما أوضحته في رسالة (أحكام الكذب) ، ومع ذلك كان خطأ أولئك الأفراد سببا لإنزال الله عز وجل بقية الآية زيادة في البيان والإيضاح، فكيف يعقل أن يكون النص في العقائد ثم تخفى القرينة على جميع الصحابة ثم لا يبين الله لهم، أو يعرفها جماعة منهم ثم لا يبالون بنقلها، ولا يبعثهم الله تعالى على نقلهم نقلا متواترا

(١) القائد إلى تصحيح العقائد عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/١٧٨

يصل إليه علماء الرواية فيشيعونه ويذيعونه؟ ! ولا ريب أنه كما كان الصحابة مخاطبين بالنصوص فكذلك من بعدهم وكما تترتب المفسدة الشديدة على جهل الأولين بالقرينة فكذلك من بعدهم، غاية الأمر أن القرينة وإن كانت في حق المخاطبين الأولين لا بد أن تقترن بالنص فقد يجوز أن يستغني بعض النقلة باشتهارها فلا ينقلها مع النص، لكن لا يلزم من هذا ألان لا تنقل، بل لا بد من النقل لما تقدم، فإذا طلبها العلماء في مظانها فلم يجدوها، وحقها أن تنقل نقلا متواترا تواترا يناله العلماء، قطعوا بأنها لم تنقل كذلك، فقطعوا بعدمها، فقطعوا بأن النص على ظاهره.

وليس الحال فيما يتعلق بالعقائد كالحال فيما يتعلق بالأحكام، فإن الأحكام يجوز فيها أن تنقل القرينة آحادا فقط لأن الخطأ في ذلك أمر هين، وقد يكون الخطأ بالنظر إلى النصوص في الأحكام صوابا بالنظر إلى الحكمة، فإن القوانين الشرعية تبنى على الأغلب في الحكمة، ولكن الله تبارك وتعالى يتولى تطبيق الحكمة بقضائه وقدره، فكما فرض الله تعالى الحكم بشهادة العدلين، وقد يتفق أن يخطئ عدلان، لكن الله تبارك وتعالى يتولى في مثل هذا تطبيق الحكمة بقضائه وبقدره، فكذلك قد يعرف القاضي دليلا عاما فيقضي به، وهناك مخصص له لم يقف عليه، فهذا القضاء وإن كان خطأ بالنظر إلى نفس الأمر بحسب الدلائل، فلعله صواب عند الله عز وجل بمقتضى الحكمة في تلك القضية، فأما العقائد فعلى خلاف هذا إذا لا يعقل تغيير الحكمة فيها، وكما يضر فيها القطع بالباطل فقريب منه الظن، فهب أن العالم." (١)

"يحتج بها في مقابل تلك الشبه وجمجم في ذاك الموضع جمجمة ينكشف حالها في كلامه في موضع آخر، كما يأتي في مسألة الجهة إن شاء الله تعالى.

وقد أوضحت في رسالة (أحكام الكذب) اتفاق البيانيين ومنهم التفتازاني والجرجاني وعبد الحكيم أن الكلام إذا كان حقه أن يفهم منه مع ملاحظة قرينة - إن كانت - خلاف الواقع، لم تخرجه الإرادة التي هي التأويل الذهني عن كونه كذبا، وتقدم بعض ما يتعلق بذلك ومرت عبارة الجرجاني قريبا. فمتى تحقق في النص أنه ظاهر بين في معنى ولا قرينة تصرف عنه ففرض بطلان ذاك المعنى مستلزم أن الكلام كذب، وأن المتكلم كاذب ولابد، ويتأكد بعيدا جدا عن احتمال غير ذاك المعنى فإنه يتحقق حينئذ عدم العلاقة مع عدم القرينة.

وزعم الجرجاني في (شرح المواقف) أن القول بأن الأدلة لا تفيد اليقين هو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة، فإن صح هذا القول فهو بالنظر إلى متأخري الطائفتين، فأما المتقدمون فلا يظن بهم هذا، نعم إنهم يخالفون

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/١٨٠

بعض النصوص ولكن قد يكون ذلك لاشتباه ما توهموا أنه دليل عقلي بالدليل العقلي الصحيح الذي من شأنه أن لا يخفى على المخاطبين الأولين فتوهموا أنه قرينة صحيحة، أولاشتباه معاني بعض الآيات عليهم، فظنوا أنها صريحة

فيما ذهبوا إليه، وأنها قرينة صحيحة توجب تأويل ما يخالفها، وقل عالم إلا وقد خالف بعض النصوص، وكما لا يلزم من ذلك إنكار أن تكون النصوص حجة، فكذلك لا يلزم إنكار أنها قد تفيد اليقين، بلى إذا كثرت المخالفة فقد يتجه الحكم. والله أعلم.

المحكم والمتشابه

كثير من المتعمقين يسترون تكذيبهم للنصوص بدعوى أن ما يخالفونه منها هو من المتشابه المنهي عن إتباعه، وقد كثر الكلام في المحكم والمتشابه، وسألخص ما." (١)

"ضرورة أنه إن لم يكن كذلك كان كاذبا، وقد قامت البراهين على استحالة أن يقع الكذب من الله تعالى ولا من رسوله.

فإن قيل: لا يلزم من فرض البطلان التكذيب، لجواز تأخير بيان المجمل الذي له ظاهر.

ومن أجاز التأخير فمحله في مجمل لا ظاهر له، أوله ظاهر بحسب اللفظ لكن تكون هناك قرينة صحيحة كدافع ذاك الظهور، فيبقى النص في حكم المجمل، الذي لا ظاهر له، على هذا إذا كان للنص ظاهر ولا قرينة تدافعه وجب الجزم بأن ذاك الظاهر هو المراد.

وهناك نصوص في الأحكام يمثلون بها لما أدعوه من جواز أن يكون للنص ظاهر غير مراد ويتأخر بيانه، ونحن نجيب عنها إجمالا فنقول:

ما ثبت فيه الظهور وثبت أنه لم تكن قرينة صحيحة تدافعه وثبت أنه ورد بعده ما يخالفه فإننا نصحح ذلك الظاهر ونقول: إنه هو المراد، وإن ما ورد بعده مخالفا فهو ناسخ له، فإن ثبت إن المتأخر ورد قبل العمل بالمتقدم اخترنا جواز النسخ قبل العمل، ويكون المقصود من الحكم السابق إنما هو ابتلاء المكلفين ليتبين من يتقبل الحكم بالرضا والعزم على العمل به والاستعداد له.

وعلى ذلك فهذا إنما يتأتى في النصوص المتعلقة بالأحكام، دون النصوص المتعلقة بالعقائد

والفرق بين النصوص التي قيل إنها كانت من المجمل الذي ظاهر غير مراد، وهي متعلقة بالأحكام وبين

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/١٨٥

النصوص المتعلقة بالعقائد التي ينفرد المتعمقون بإنكار ظواهرها من وجوه:

الأول: أن الأولى يعقل فيها تأخر الحاجة كآية تنزل في شوال، وتتعلق بحكم لصيام رمضان.." (١)

"الأشعرية نفسها! فكانوا يرون بطلان ظواهر النصوص التي يقول الأشعرية ببطلانها! إلا أنهم لم يكونوا يخوضون في بيان معانيها الأخرى، فكانوا يعتقدون أن الله عز وجل غير مباين للعالم ولا محايث له ولا ولا، ومع ذلك أنهم يطلقون أنه تعالى على عرشه فوق سماواته، معتقدين بطلان ظاهر هذا ساكتين عن معناه الذي يرونه صحيحا! وهذا القول الأخير شهره المتعمقون حتى لا يكاد يخلوا عنه كتاب من كتب الخلف في أي فن كان.

ويمكن أن يتشبثوا في الانتصار له بأن يقول: لا نزاع أن السلف كانوا أفضل الأمة

وخيرها وأعلمها بالدين وأثبتها على الحق، وكان أسلافنا من المتعمقين علماء خيارا صالحين، يعرفون فضل السلف، فلم يكونوا ليخالفوهم.

فيقال لهؤلاء إن أسلافكم ذهبوا إلى أنه لا يحتج بالعقائد بالكتاب ولا السنة ولا أقول السلف، بل كان المتبعون منهم من أجل خلق الله بالسنة، وأقول السلف، وإنما استقروا عقائدهم من ال‍نظر العقلي المتعمق فيه، ثم اعتراض بعض نصوص القرآن التي تخالف راية ورأي أشياخه من المتعمقين، فحاول صرفها عن معانيها، مع أنه في مواضع آخر يقرر أن مثل ذلك الصرف لا يسوغ وأن الخبر إذا كان صريحا في معنى أو ظاهرا فيه ولا قرينة صحيحة تصرف عنه، فزعم أن ذاك المعنى غير واقع تكذيب للخبر وإن زعم أن المخبر تأول في نفسه معنى آخر كما تقدم إيضاحه غير مرة، وهكذا تصدى بعضهم لنصوص السنة التي تخالف راية ورأي أشياخه فرد بعضها زاعما أنها مخالفة للعقل، وحاول صرف بعضها عن تلك المعاني كما صنعوا في نصوص القرآن، ولعلهم بظهور سخافتهم فيما يرتكبونه يحاولون ترويجه بأمرين:

الأول: زعمهم أن الملجئ لهم إلى ذلك احتياجهم إلى الدفاع عن الدين، لئلا يلزم من مجيئه بتلك النصوص بطلانه!

الثاني: عيب أئمة المؤمنين الذين يصدقون الله ورسوله، والسخرية منهم بأنهم لا." (٢)

"لمصلحة، والمصلحة المزعومة قد مر إبطالها في الباب الثالث، ومر هناك ما يكفي ويشفي.

فأما ظهور المجرد في صورة الجسماني، فالتجرد المزعوم لا حقيقة له، وإنما المعروف تمثل الملك بشرا

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/١٩٥

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/٢٠٠

ولا يلزم من جواز ذلك في المخلوق جوازه أو نحوه في الخالق جل وعلا، ومع ذلك فتلك حال عارضة والنصوص صريحة في حال مستقرة مستمرة وبدائه العقول تقتضي بذلك كما لا يخفى. والله الموفق.

السابعة: المباحث التي تتعلق بالتدقيق في شأن وجود الله عز وجل، يلتبس فيها الأمر فينزل النظر من الوجود الواجب الذاتي الذي لم يزل الممكن والحادث كما تقدم في الباب الثالث (١) وتقدم هناك المخلص من أمثال ذلك، وإمتثالا لذلك نقول: إننا لا نطلق ما لم يطلقه الشرع ولا وضح به الحق، وإنما ندين بما ثبت بالمأخذين السلفيين، عاملين أنه لا يلزم الحق إلا حق، فكل ما ثبت بالمأخذين السلفيين فهو حق، وم أأو رد عليه من الإلزامات التعمقية لم يخل الخال أن يكون اللزوم باطلا أو يكون اللازم حقا لا ينافي ما ثبت بالمأخذين السلفيين.

اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك، واهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنه لا حول ولا قوة إلا بالله.

القرآن كلام الله غير مخلوق

هذه القضية كانت بغاية الوضوح في عهد السلف، ثم جحدها الزائغون، ثم التبس الأمر فيها على بعض الناس، وقد كفى فيها وشفى ما بينه إمام السنة أبوعبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، ثم ما حرره الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل

---

(١) ص ١٣١ - ١٣٦.." (١)

"البخاري، ثم ما حققه ونقحه شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين ابن تيمية، ولكن لا أخلي هذه الرسالة عن إشارة إلى ذلك، فأقول:

العقول الفطرية قاضية بأن لله تعالى الكمال المطلق والقدرة التامة، وأنه متى شاء أن يتكلم الكلام الحقيقي المعروف بعبارة وحرف وصوت تكلم كيف شاء، ثم جاءت كتب الله تعالى ورسله بإثبات أنه سبحانه تكلم ويتكلم، وكلم ويكلم، وقال ويقول، ونادى وينادي، وأن القرآن هذا المعروف كلام الله على الحقيقة الحقة. وقد أخبر الله تعالى أن الجمادات قد تتكلم كلاما حقيقيا، وأن أعضاء الإنسان تنطق يوم القيامة فتشهد عليه، وأخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يسمع تسليم الحجر والشجر عليه، وأسمع أصحابه تسبيح الحصى. فكان من المعلوم عند الناس أن التكلم بالعبارة والحرف والصوت ليس موقوفا على الآلات

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/٢١٩

التي يتكلم بها الإنسان، بل قد يتكلم المخلوق بغيرها فكيف الخالق عز وجل؟ فلم يلزم من تكلم الله عز وجل أن يكون له جوف اوغير ذلك مما هو منزه عنه.

ثم جحد الزائغون كلام الله عز وجل، وحاولوا تحريف معاني النصوص التي لا تحصى تحريفا ليس بخير من التكذيب الصريح، بل لعله شر منه، ثم حال بعض الناس التلبيس فحمل النصوص على كلام نفسي ليس بعبارة ولا حرف ولا صوت، بل راد أنه معنى واحد لا تنوع فيه ولا تعدد، فلا أمر فيه ولا نهي، ولا خبر ولا ولا، ثم لم يزالوا في تخبيط وتخليط إلى أن صاروا إلى ما في (روح المعاني) ج ١ ص ١٥ قال: «الذي انتهى إليه كلام أئمة الدين كالماتريدي والأشعري وغيرهما من المحققين أن موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى بحرف وصوت كما تدل عليه النصوص التي بلغت في الكثرة مبلغا لا ينبغي معه تأويل، ولا يناسب معه قال وقيل» . ثم ذكر آيات النداء ثم قال: «واللائق بمقتضى اللغة والأحاديث أن يفسر النداء بالصوت، بل قد ورد إثبات." (١)

"فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة (١) ، فإن هم أطاعوك لذلك (٢) فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم (٣) ،

---

(١) ثنى بالأعمال بعد التوحيد لأنها لا تصح بدونه، فهو شرط لصحة جميع الأعمال. وفيه أن الصلاة أول واجب بعد الشهادتين، وأن المطالبة بالفرائض في الدنيا لا تكون إلا بعد الإسلام، فإن حصل دعي إلى الصلاة، وإلا لم يدع إليها، فإن الصلاة وغيرها من سائر الأعمال لا تصح بدونه، ولا يلزم من ذلك ألا يكون الكفار مخاطبين بها، ويزاد في عذابهم، وجمهور العلماء على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، المأمور بها والمنهي عنها، كالتوحيد إجماعا لقوله: ﴿قالوا لم نك من المصلين﴾ ١.

(٢) وأقاموا الصلاة الشرعية، وفي رواية الفضل بن العلاء: " فإذا صلوا".

(٣) فيه دليل على أن الزكاة أوجب الأركان بعد الصلاة، وقرنها الله بالصلاة في أكثر من ثمانين موضعا من كتابه، منها: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة﴾ ٢. وعن ابن مسعود مرفوعا: " أمرت بإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، ومن لم يزك فلا صلاة له". وحديث: " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة " ٣. وفيه أنها تؤخذ من الأغنياء فترد على الفقراء، وهو محتمل لفقراء المسلمين، وفقراء تلك البلدة، والمحلة، والقبيلة،

---

(١) القائد إلى تصحيح ا لعقائد عبد الرحمن المعلمي اليماني ص/٢٢٠

والطائفة. وأنه يكفي إخراجها في صنف واحد، بل دلت السنة على جواز دفعها إلى شخص واحد، وإنما خص الفقراء لأنهم أكثر من تدفع إليهم، ولأن حقهم آكد من بقية الأصناف الثمانية. وفيه أن الإمام أو نائبه هو الذي يتولى قبضها، ومن امتنع منها أخذت منه قهرا.

---

١ سورة المدثر آية: ٤٣.

٢ سورة البينة آية: ٥.

٣ البخاري: الإيمان (٢٥) ، ومسلم: الإيمان (٢٢) .." (١)

"﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو﴾ (١) الآية ١، وقوله:: ﴿فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه﴾ (٢) الآية ٢.

= غير الدعاء، أو إنما هي الدعاء نفسه، ثم الدعاء نوعان:

(دعاء مسألة) وهو طلب ما ينفع الداعي من جلب نفع أو دفع ضر، فالمعبود لا بد أن يكون مالكا لذلك، ولذلك أنكر الله على من عبد من لا يملك ضرا ولا نفعا.

(والنوع الثاني) دعاء عبادة بأي نوع من أنواع العبادة، وهو ما لم يكن فيه صيغة سؤال وطلب، وهما متلازمان.

(١) أي إن أصابك بفقر أو مرض أو غير ذلك من أنواع الضر فلا يكشف ذلك إلا الله وحده، فإنه المتفرد بالملك والقهر، والعطاء والمنع، والضر والنفع دون كل ما سواه، فيلزم من ذلك أن يكون هو المدعو وحده لا شريك له، فإن العبادة لا تصلح إلا لمالك الضر والنفع، ولا يملك ذلك ولا شيئا منه إلا هو سبحانه، فهو المستحق للعبادة وحده دون من لا ينفع ولا يضر.: ﴿قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره﴾ ٣ الآية ونحوها. وفي حديث ابن عباس: " واعلم أن الأمة لو اجتمعوا على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك " ٤.

(٢) أي اطلبوا الرزق عند الله وارغبوا إليه فيه عنده وحده لا شريك له دون ما سواه؛ لأنه المالك له، وغيره لا يملك شيئا من ذلك، وتقديم الظرف يفيد الاختصاص، " واعبدوه" أي أخلصوا له العبادة وحده لا شريك له.

---

(١) حاشية كتاب التوحيد عبد الرحمن بن قاسم ص/٥٨

وهذا من باب عطف العام على الخاص، فإن ابتغاء الرزق عند الله من العبادة التي أمر بها "واشكروا له" على ما أنعم به عليكم "إليه ترجعون" أي يوم القيامة فيجازي كلا بعمله، إن خيرا فخير، وإن شرا فشر، قال المصنف: ((وفيه أن طلب الرزق لا يبتغى إلا من الله كما أن الجنة لا تطلب إلا منه)) .

---

١ سورة يونس آية: ١٠٦-١٠٧.

٢ سورة العنكبوت آية: ١٧.

٣ سورة الزمر آية: ٣٨.

٤ الترمذي: صفة القيامة والرقائق والورع (٢٥١٦) ، وأحمد (١/٢٩٣) .." [(١)]

"لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم (١) حتى يأتي أمر الله تبارك وتعالى (٢) " ١.

= نبيه صلى الله عليه وسلم ولا يلزم منه أن يكونوا مجتمعين في بلد واحد، ولا في قطر واحد، بل يجوز اجتماعهم في بلد وقطر وجهة، وافتراقهم في بلدان وأقطار وجهات من الأرض. وفي رواية: " لا تزال هذه الأمة قائمة "٢ أي على أمر الله، ففيه حماية إجماع هذه الأمة عن أن تزل عن أمر الله، ولا تسمى أمته إلا الذين يعتد بإجماعهم، وفيه أن الإجماع حجة.

(١) كما أخبر الله بذلك في كتابه بنصره لهم، كما في قوله: ﴿وكان حقا علينا نصر المؤمنين﴾ ٣. وكقوله: ﴿ليظهره﴾ أي يعليه وينصره: ﴿على الدين كله﴾ أي على سائر الأديان. وغيرهما من الآيات. قال المصنف: ((وفيه الآية العظيمة أهم مع قلتهم لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم، والبشارة بأن الحق لا يزول بالكلية كما زال فيما مضى، بل لا تزال عليه طائفة)) .

(٢) ونص شيخ الإسلام وغيره على تواتر " لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله " ٤ أي إلى قيام الساعة، كما روى الحاكم من حديث عقبة ابن عامر: " لا تزال عصابة من أمتي يقاتلون على أمر الله ظاهرين، لا يضرهم من خذلهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك " ٥. ولعل المراد به ما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من قبض ما بقي من المؤمنين بالريح الطيبة، ووقوع الآيات العظام، ثم لا يبقى إلا شرار الناس، وعليهم تقوم الساعة، وكل جملة من هذا الحديث علم من أعلام النبوة؛ فإن كل ما أخبر به صلى الله عليه وسلم مما يقع فيه وقع كما أخبر. و (تبارك) كمل وتعاظم وتقدس، جاء بناؤه

---

(١) حاشية كتاب التوحيد عبد الرحمن بن قاسم ص/١١٤

على السعة والمبالغة من باب مجد، والمجد كثرة صفات الجلال والكمال، والسعة والفضل، فدل على كمال بركته وعظمها وسعتها، ولا يقال إلا لله سبحانه وتعالى كما أطلقه على نفسه في قوله: (تبارك الله رب العالمين) وغيرها، فهو سبحانه المتبارك، وما بارك فيه فهو المبارك. وقوله: (تعالى) أي تعاظم، جاء أيضا على بناء السعة والمبالغة، فهو دال على كمال العلو ونهايته.

---

١ أبو داود: الفتن والملاحم (٤٢٥٢) ، وابن ماجه: الفتن (٣٩٥٢) ، وأحمد (٢٧٨/٥، ٢٨٤/٥) ، والدارمي: المقدمة (٢٠٩) .

٢ البخاري: العلم (٧١) ، ومسلم: الإمارة (١٠٣٧) .

٣ سورة الروم آية: ٤٧.

٤ مسلم: الإمارة (١٩٢٠) ، والترمذي: الفتن (٢٢٢٩) ، وأبو داود: الفتن والملاحم (٤٢٥٢) ، وابن ماجه: المقدمة (١٠) ، وأحمد (٢٧٩/٥) .

٥ مسلم: الإمارة (١٩٢٤) .." (١)

"باب ما جاء في كثرة الحلف (١)

وقول الله تعالى: ﴿واحفظوا أيمانكم﴾ ١ (٢) . عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " الحلف منفقة للسلعة، ممحقة للكسب " ٢. أخرجاه (٣) .

---

(١) أي من النهي عنه والوعيد لفاعليه، لما يترتب عليه من منافاة كمال التوحيد الواجب، والحلف بفتح المهملة وكسر اللام اليمين.

(٢) قال ابن عباس: يريد لا تحلفوا. وقال ابن جرير: لا تتركوها بغير تكفير. وقال آخرون: احفظوا أيمانكم عن الحنث فلا تحنثوا. وأراد المصنف من الآية ما قاله ابن عباس، وكلها متلازمة، فإنه يلزم من كثرة الحلف كثرة الحنث، مع ما يدل عليه من الاستخفاف بالله، وعدم التعظيم له وغير ذلك مما ينافي كمال التوحيد الواجب.

(٣) منفقة بفتح الميم والفاء مفعلة من النفاق بفتح النون، وهو الرواج ضد الكساد، والسلعة بكسر السين المتاع، أي الحلف نفاق ورواج للسلع، وممحقة بفتح الميم والحاء، والمحق هو النقص والمحو، ومحق الله

---

(١) حاشية كتاب التوحيد عبد الرحمن بن قاسم ص/١٨٥

الشيء أذهب بركته، والمعنى أنه إذا حلف على سلعة أنه أعطي فيها كذا وكذا، أو أنه اشتراها بكذا وكذا، وقد يظنه المشتري صادقا فيما حلف عليه، فيأخذها بزيادة على قيمتها، والبائع كاذب في ذلك، وإنما حلف طمعا في الزيادة، فيكون قد عصى الله، فيعاقب بمحق البركة، فإذا ذهبت بركة كسبه دخل عليه من النقص أعظم من تلك الزيادة التي =

---

١ سورة المائدة آية: ٨٩.

٢ البخاري: البيوع (٢٠٨٧) ، ومسلم: المساقاة (١٦٠٦) ، والنسائي: البيوع (٤٤٦١) ، وأبو داود: البيوع (٣٣٣٥) ، وأحمد (٢/٢٣٥، ٢/٢٤٢، ٢/٤١٣) .." (١)

"بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله١ ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو

---

١ خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم أنه لا يجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر الإيمان الواجب ﴿يوادون﴾ أي: يوالون ويحبون من حاد الله ورسوله، وهم الكافرون، وإن كانوا أقرب قريب، فلا يجتمع الإيمان ومحبة أعداء الله، بل لا تجد المؤمنين إلا محادين من حاد الله ورسوله، معادين من عادى الله ورسوله، فإن الموادة: المحابة، مفاعلة من المحبة، ولا ريب أن الإيمان الواجب يوجب محادة من حاد الله ورسوله، كما أنه يستلزم محبة من يحب الله ورسوله وموالاتهم، فمن والى الكافرين فقد ترك واجبا من واجبات الإيمان، واستحق أن ينفي عنه الإيمان كما في النصوص. وكذا من ترك موالاة المؤمنين فقد ترك واجبا من واجبات الإيمان، واستحق أن ينفي عنه الإيمان ولا يلزم من نفيه عنهم أينتفي بالكلية.." (٢)

". . . . .

وليس كل مسلم مؤمنا محسنا، وكلما أطلق الإحسان فإنه يدخل فيه الإيمان والإسلام فإن الإسلام والإيمان والإحسان دوائر، أوسعها دائرة الإسلام ثم يليها في السعة الإيمان، ثم أضيقها الإحسان، كدوائر كل واحدة منها محيطة بالأخرى، ومعلوم أن من كان في دائرة الإحسان فهو داخل في الإسلام والإيمان، وإذا خرج عن الأولى فهو داخل في الثانية، وهي دائرة الإيمان، وإذا خرج عنها فهو داخل في الثالثة وهي دائرة الإسلام،

---

(١) حاشية كتاب التوحيد عبد الرحمن بن قاسم ص/٣٧٦

(٢) حاشية ثلاثة الأصول عبد ا لرحمن بن قاسم ص/٣١

ومن خرج عن هذه الدوائر الثالث فهو خارج إلى غضب الله وعقابه، وداخل في دوائر الشيطان –والعياذ بالله– فظهر بالتمثيل بهذه الدوائر صحة قول من قال: كل محسن مؤمن مسلم ، وليس كل مسلم مؤمنا محسنا، فلا يلزم من دخوله في الإسلام أن يكون داخلا في الإحسان والإيمان، وليس المراد أن من لم يكن في الإحسان والإيمان أن يكون كافرا، بل يكون مسلما ومعه من الإيمان." (١)

"الصفة كقوله ﴿قد سمع الله﴾ ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾ وقوله: ﴿فقدرنا فنعم القادرون﴾ وقوله: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ وقوله: ﴿علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم﴾ ونظائر ذلك كثيرة؛ ويصرح في الفوقية بلفظها الخاص وبلفظ العلو والاستواء، وأنه في السماء، وأنه ذو المعارج، وأنه رفيع الدرجات، وأنه تعرج إليه الملائكة وتنزل من عنده، وأنه ينزل من عنده، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، وأن المؤمنين يرونه بأبصارهم عيانا من فوقهم، إلى أضعاف ذلك مما لو جمعت النصوص والآثار فيه لم تنقص عن نصوص الأحكام، ومن أبين المحال وأوضح الضلال حمل ذلك كله على خلاف حقيقته وظاهره ودعوى المجاز فيه والاستعارة وأن الحق في أقوال النفاة المعطلين وأن تأويلاتهم هي المرادة من هذه النصوص، إذ يلزم من ذلك محاذير ثلاثة لابد منها وهي القدح في علم المتكلم بها أوفي بيانه أوفي نصحه، وكان ورثة الصابئة وأفراخ الفلاسفة وأوقاح المعتزلة والجهمية وتلامذة الملاحدة أفصح منه وأحسن بيانا وتعبيرا عن الحق وهذا مما يعلم بطلانه بالضرورة. ولم يذكر المؤلف هنا بعض الأحاديث المثبتة لشيء من الصفات وإن كان قد ذكره في غير هذا الموضع من هذه الرسالة. والإشارة في قوله فإن في ذلك راجعة إلى النصوص الواردة في الكتاب، والسنة، من إثبات صفات الرب ونفي المماثلة عنه يعني فيما ذكر من إثبات لصفات، تفصيليا لا إجماليا ما هدى الله به أهل السنة والجماعة، وهم الفرقة الناجية الذين تلقوا ما ورد في الكتاب، والسنة، بالقبول ورضوا لله ما رضيه لنفسه، فهذه يعني الإثبات المفصل والنفي المجمل واثبات ذلك للرب سبحانه هي طريقة الرسل عليهم الصلاة والسلام إثباتا بلا تمثيل، وتنزيها بلا تعطيل، وقوله:"من إثبات الوحدانية" يشير إلى أن الله سبحانه كما أنه لا مثل له ولا شبه له فهو كذلك واحد لا شريك له في ألوهيته.." (٢)

"شبهة غلاة القرامطة ومن ضاهاهم

...

قوله:

---

(١) حاشية ثلاثة الأصول عبد الرحمن بن قاسم ص/١٠٨

(٢) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٣٦/١

فغلاتهم يسلبون عنه النقيضين، فيقولون لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات،

فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بداهة العقول، وحرفوا ما أنزل الله من الكتاب وما جاء به الرسول فوقعوا في شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات، إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين كلاهما من الممتنعات.

ش: يعني غلاة الجهمية المحضة، كالقرامطة وأشباههم من غلاة هذه الطوائف المذكورة ينفون عن الله الأمرين المتناقضين، والمراد بالغلاة المتجاوزون الحد الموغلون في الأمر إيغالا عميقا، ومعنى يسلبون ينفون والنقيضان هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان في أن واحد بل يلزم من ثبوت أحدهما عدم الآخر، ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر. ثم مثل المؤلف للنقيضين بقوله: "كالوجود والعدم والحياة والموت والعلم وجهل" ثم بين رحمه الله الشبهة التي من أجلها نفى هؤلاء الغلاة النقيضين عن الله فقال: "لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات فسلبوا النقيضين." (١)

"خشية التشبيه، هذا تقرير شبهتهم، ولكن آل بهم إغراقهم في نفي التشبيه إلى أن وصفوه بغاية التعطيل، ثم أنهم لم يخلصوا مما فروا منه بل يلزمهم على قياس قولهم أن يكونوا قد شبهوه بالممتنع الذي هو أخس وأفضع من الموجود والمعدوم الممكن ففروا في زعمهم من التشبيه بالموجودات والمعدومات، ووصفوه بصفات الممتنعات، التي لا تقبل الوجود، بخلاف المعدومات الممكنات، وتشبيهه بالممتنعات شر من تشبيهه بالموجودات والمعدومات الممكنات، وما فرمنه هؤلاء الملحدة. ليس بمحذور، فإنه إذا سمي موجودا قائما بنفسه، حيا عليما، رؤوفا، رحيما، وسمي المخلوق بذلك لم يلزم من ذلك أن يكون مماثلا للمخلوق أصلا ولو كان هذا حقا لكان كل موجود مماثلا لكل موجود، ولكان كل معدوم مماثلا لكل معدوم، ولكان كل ما ينفى عنه شيء من الصفات مماثلا لكل ما ينفى عنه ذلك الوصف. ثم ذكر المؤلف أن سلبهم للنقيضين أمر ممتنع، وامتناعا واضح بديهي عند ذوي العقول، "والبديهي جمعه بديهيات "وهي العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداءا بلا واسطة، وهي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين فهي لا تحتاج إلى تأمل ونظر وتفكير.

ثم بين أن هؤلاء النافين لأسماء الله وصفاته قد حرفوا بتأويلاتهم الباطلة ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم من الأسماء الحسنى والصفات العليا استنادا إلى أقيستهم الفاسدة وتأويلاتهم الباطلة

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ١/ ٤٠

وبين المؤلف أن سلب النقيضين مثل جمع النقيضين كل منهما ممتنع فقولك زيد موجود معدوم الآن ممتنع وقولك زيد لا موجود ولا معدوم الآن ممتنع أيضا.." (١)

"ذكره الله بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه المقدمات معلومة بالضرورة لا يمكن جحدها.

يقول "أم خلقوا من غير شيء" أي من غير خالق خلقهم أم هم خلقوا أنفسهم؟ وهم يعلمون أن كلا الأمرين باطل، فتعين أن لهم خالقا خلقهم سبحانه وتعالى وقوله: "ليس بواجب ولا ممتنع " معناه أن عدم المحدث قبل وجوده ينفي كونه واجب الوجود، ووجوده بعد عدمه ينفي كونه ممتنع الوجود، والمعدن بكسر الدال هو المكان الذي عدن به الجوهر ونحوه. سمي به لعدون ما أنبته الله في أي إقامته به ثم سمي به الجوهر ونحوه فهو إذا كل متولد في الأرض لا من جنسها.

قوله:

وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه وما هو محدث ممكن، يقبل الوجود والعدم: فمعلوم أن هذا موجود، وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم ع١م. لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد ولا في غيره، فلا يقول عاقل إذا قيل أن العرش شيء موجود، وأن البعوض شيء موجود. أن هذا مثل هذا، لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود، لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا- هو مسمى الاسم المطلق وإذا قيل هذا موجود وهذا موجود: فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره مع أن الاسم حقيقة في كل منهما.

ش: يقول الشيخ قد علم ضرورة أن الكون فيه قديم واجب الوجود هو الله سبحانه. ومحدث ممكن يقبل الوجود والعدم هو المخلوق. فكل منهما موجود ولكن لا يقول أحد أن وجود القديم الواجب." (٢)

"الصفات لها ثلاث اعتبارات

...

قوله:

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء، وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٤١/١

(٢) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٥١/١

يشركه فيها غيره" وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم، مضافة إليهم، توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين، وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، اتفاقهم، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلا عن أن يتحد مسماها عند الإضافة والتخصيص.." (١)

"ش: يعني أن الله سمى نفسه بأسماء ووصف نفسه بصفات، كما سمى بعض خلقه بأسماء ووصفهم بصفات، وتلك الأسماء والصفات لكل من الخالق والمخلوق تتفق عند الإطلاق وتختلف عند الإضافة والتخصيص، وأصل هذا أن ما يوصف الله به، ويوصف به العباد يوصف الله به على ما يليق به ويوصف به العباد على ما يليق بهم، وذلك مثل الحياة والعلم، والقدرة، والسمع " والبصر، والكلام، فإن الله له حياة، وعلم، وقدرة، وسمع، وبصر وكلام، فكلامه مشتمل على حروف وهو يتكلم بصوت نفسه، والعبد له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام، وكلام العبد مشتمل على حروف وهو يتكلم بصوت نفسه، فالصفات لها ثلاثة اعتبارات، تارة تعتبر مضافة إلى الرب، وتارة تعتبر مضافة إلى العبد، وتارة تعتبر مطلقة، لا تختص بالرب، ولا بالعبد، فإذا قال العبد حياة الله، وقدرة الله، وكلام الله، ونحو ذلك فهذا كله غير مخلوق ولا يماثل صفات المخلوقين وإذا قال علم العبد وقدرة العبد وكلام العبد فهذا كله

مخلوق ولا يماثل صفات الرب، وإذا قال: العلم والقدرة والكلام فهذا مجمل مطلق لا يقال عليه كله أنه مخلوق ولا أنه غير مخلوق، بل ما اتصف به الرب من ذلك فهو غير مخلوق وما اتصف به العبد من ذلك فهو مخلوق: فالصفة تتبع الموصوف، فإن كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقة، وإن كان الموصوف هو العبد المخلوق فصفاته مخلوقة، وقوله: " ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماها" الخ: يعني فلا يلزم من اتفاق المسميين في المعنى العام تماثل مسماهما ولا اتحاده عند التجريد عن الإضافة وهو

الإطلاق كما أنه لا يلزم تماثل مسماها في حالة الإضافة والاختصاص فضلا عن اتحاد مسماها في هذه الحالة. فذلك منفي بطريق الأولى فلا تماثل في الحالتين بين المسميين وبطريق الأولى لا اتحاد بينهما: وإنما يحصل اشتراك بينهما في المعنى العام عند الإطلاق، وعبارة المؤلف هنا موهمة أنه يحصل تماثل واتحاد بين المسميين في حالة الإطلاق وهذا غير مراد المؤلف، فإن." (٢)

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٥٣/١

(٢) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٥٤/١

""أحدهما" أن يقال القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر" يعني أول الأصلين الشريفين المتضمنين إيضاح القاعدة الماضية هو أن الكلام –في باب الصفات واحد- ومن يحاول إثبات البعض ونفي الآخر يقع في التناقض والاضطراب لا محالة وقوله: فإن كان المخاطب ممن يقول"بأن الله حي" الخ: يعني إذا كان البحث والمناقشة مع المنتسب للأشعري فإنه هو الذي يثبت هذه الصفات السبع، وينازع في بقية الصفات، ويجعل نسبتها إلى الله على سبيل المجاز ويسلك في ذلك أحد طريقين، إما تأويل الصفة بصفة أخرى-كتفسيره المحبة بالإرادة- وإما تفسير الصفة ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات، مثل تفسيره اليد بالنعمة، وتفسير الغضب بالعقوبة، فإنه يقال له حينئذ لا فرق بين الصفة التي تثبتها والصفة التي تنفيها من حيث لزوم المحذور وعدم لزومه، فدلالة النصوص على أن له محبة ورحمة، وغضبا ورضا، وفرحا وضحكا، ووجها ويدين، كدلالة النصوص على الصفات السبع-فلم نفيت حقيقة رحمته ومحبته ورضاه وغضبه وفرحه وضحكه وأولتها بصفة الإرادة؟ فإن قلت إن إثبات الإرادة لا يلزم منه تشبيه وتجسيم، وإثبات حقائق هذه الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم، فإنها لا تعقل إلا في الأجسام، فإن الرحمة رقة تعتري طبيعة الحيوان، والمحبة ميل النفس لجلب ما ينفعها، والغضب غليان دم القلب لورود ما يرد عليه، قيل لك: وكذلك الإرادة هي ميل النفس إلى جلب ما ينفعها ودفع ما يضرها، وكذلك جميع ما أثبته من الصفات إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد فإن العلم انطباع صورة المعلوم في العالم أو صفة عرضية قائمة به وكذلك السمع والبصر والحياة أعراض قائمة بالموصوف، فكيف لزم التشبيه والتجسيم من إثبات تلك الصفات ولم يلزم من إثبات هذه، فإن قلت أنا أثبتها على وجه لا يماثل صفات المخلوقين، قيل لك: هكذا القول في سائر الصفات تثبت لله كما أثبتها لنفسه على وجه لا يماثل فيها صفات المخلوقين. فإن قلت: هذا لا يعقل." (١)

"الوجود والعدم، أو الحياة والموت، أو العلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل، فإن قلت إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلا لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له أعمى، ولا بصير، ولا حي ولا ميت، إذ ليس لهما قابلا، قيل لك: أولا هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان، تقابل السلب والإيجاب باتفاق العقلاء فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر. وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاؤون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلا على

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٦٦/١

الحقائق العقلية، وقد قال تعالى ﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون﴾ .

فسمى الجماد ميتا، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم. وقيل لك ثانيا فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحدا منهما، فأنت فررت من تشبيه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال، ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك. وأيضا فما لا يقبل الوجود والعدم، أعظم امتناعا من القابل للوجود والعدم، بل ومن اجتماع الوجود والعدم، ونفيهما جميعا فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم، كان أعظم امتناعا مما نفيت عنه الوجود والعدم وإذا كان ممتنعا في صرائح العقول كان أعظم امتناعا، فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات. وهذا غاية التناقض والفساد.

ش: يعني إذا قال الغالي: أنا أنفي النفي والإثبات، فلا يلزمني التشبيه بالموجودات والمعدومات، قيل له: فيلزمك حينئذ التشبيه." (١)

"بالممتنعات، فإن من ليس بموجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ممتنع الوجود وكما يمتنع وصف الشيء بالعلم والجهل بمسألة معينة، والحياة والموت الحقيقيين والوجود والعدم يمتنع كذلك سلب هذه المتقابلات فإنهما نقيضان يلزم من ثبوت أحدهما ارتفاع الآخر، وإذا قال هذا الغالي: لا يلزم التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، إلا إذا نفيتهما عن محل قابل لهما، قيل له: فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعلم والجهل ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك فالأعمى الفاقد لصفة البصر أكمل من الجماد، لأنه وإن كان فاقدا للبصر فهو قابل للاتصاف به بخلاف الجماد، فإنه ليس من شأنه الاتصاف بالبصر أو العمى.

فأنت فررت من تشبه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال، ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل الاتصاف بالكمال أو النقص. وقيل له ثانيا: بالنسبة لنفي الوجود والعدم – قولك لا يقبل الوجود والعدم – تشبيه لله بأعظم الممتنعات، فإن من ينفي عنه الوجود والعدم ممتنع، ومن ينفي عنه قبول الوجود والعدم أعظم امتناعا منه، وكذلك من يوصف بالوجود والعدم معا ممتنع أيضا، ومن ينفي عنه قبول الوجود والعدم، أعظم امتناعا منه، فقد فررت من تشبيه الممتنع الأسهل امتناعا، ووقعت في تشبيه بالأشد امتناعا، وهو معنى قول المؤلف، وإذا كان هذا ممتنعا في صرائح العقول كان أعظم امتناعا.

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٧٥/١

وأما قولك: وهذان يتقابلان تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والإيجاب فجوابنا عليه أن نقول: أولا هذا لا يصح بالنسبة للوجود والعدم، فإن التقابل بينها تقابل نقيضين باتفاق العقلاء، فيلزم ثبوت أحدهما انتفاء الآخر.

وثانيا قولك: وما لا يقبل الحياة والموت والعلم والجهل والعمى." (١)

"والبصر "كالجدار" لا يوصف بذلك، جوابنا على هذه الدعوى أن نقول: هذه الدعوى غير صحيحة ففي لغة العرب وصف الجماد بالحياة والموت ونحو ذلك، وأن لم يكن الجماد على زعمك قابلا قال الله تعالى: ﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون أموات غير أحياء﴾ ومن جملة معبوداتهم الأصنام وفيها الجماد. والعرب تقول: "اشتر الموتان ولا تشتر الحيوان" وسيأتي لهذا المبحث مزيد بيان في موضعه، وإنما قولك: أن ما لا يقبل الاتصاف بهذه الأوصاف لا يوصف بها – مجرد اصطلاح – لفظي اصطلحت عليه الفلاسفة المشاؤون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلا على الحقائق العقلية، فلا يمكن اطراح ما هو مدرك معروف بالعقل واعتبار ما هو اصطلاح لفظي والفلاسفة المشاؤون هم أتباع أرسطو – وهو المقدوني – من أهل مقدونة من بلاد الروم من تلاميذ أفلاطون وكان مولده سنة ثلاثمائة وأربع وثمانين قبل الميلاد، وتوفي سنة ثلاثمائة واثنتين وعشرين قبل الميلاد، عن ثلاث وستين سنة.

وكان يعلم الحكمة وهو ماش تحت الرواق المظلل له من حر الشمس، فسمي تلاميذه– المشائين– فتسمية أتباعه بالمشائين إنما هو أخذ من عادته.

إذ كان يلقي عليهم الدرس وهو يمشي وهم يسيرون حوله، ويسمون أيضا الرواقية نسبة إلى الرواق الذي كان يتمشا في ظله وهو يلقي الدروس، والمتقابلان بالعدم والملكة أمران: أحدهما وجودي، والآخر عدمي، فالوجودي هو الصفة الثبوتية التي تقوم بمن من شأنه الاتصاف بها كالبصر، والعلم، والعدمي هو فقدان تلك الصفة كالعمى والجهل، فإن العمى – عدم البصر – عما شأنه قبول البصر والجهل فقدان العلم عما من شأنه قبول العلم، فالوجودي هو الملكة، والعدمي فقدانها والمتقابلان بالإيجاب والسلب هما أمران يلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر فالإيجاب." (٢)

"ولا يعقل في الشاهد إرادة إلا ميل القلب إلى جلب ما يحتاج إليه وينفعه ويفتقر فيه إلى ما سواه ودفع ما يضره والله سبحانه كما أخبر عن نفسه المقدسة في حديثه الإلهي" يا عبادي إنكم لن تبلغوا نفعي

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٧٦/١

(٢) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٧٧/١

فتنفعوني ولن تبلغوا ضري فتضروني" فهو منزه عن الإرادة التي لا تعقل في الشاهد إلا هكذا وكذلك السمع لا يعقل في الشاهد إلا وصول صوت في الصماخ، وذلك لا يكون إلا في أجوف، والله سبحانه أحد صمد منزه عن ذلك: والمعتزلة نفوا الصفات فرارا من التشبيه بالمخلوقات فيقال لهم: أنتم تثبتون الأسماء لله فتسمونه حيا عليما قديرا وهذه الأسماء يسمى بها المخلوق، فيلزم من ذلك التشبيه فقد فررتم من أمر ونفيتم من أجله الصفات، ولكن المحذور لازم لكم فيما تثبتون من الأسماء، فإنه كما يسمى بها الخالق يسمى بها أيضا المخلوق، فكما سمى نفسه عليما، سمى المخلوق عليما، وسمى نفسه سميعا بصيرا، وسمى المخلوق سميعا بصيرا، إلى غير ذلك. ويقال للجهمية: المخلوق يوصف بالخلق كما في قوله سبحانه: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني﴾ ويوصف بالفعل كما قوله: ﴿فلا تبتئس بما كانوا يفعلون﴾ وقوله: ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء أنه خبير بما تفعلون﴾ والله سبحانه يوصف بالخلق كما في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها﴾ ويوصف بالفعل كما في قوله عز وجل: ﴿فعال لما يريد﴾ وأنتم أيها الجهمية تثبتون كون الله خالقا فاعلا فهل فعله وخلقه سبحانه مثل المخلوق؟ إن قلتم هذا فهذا هو التشبيه وأنتم تفرون منه، وإن قلتم بل فعل الله وخلقه على ما يليق به، وفعل المخلوق وخلقه على ما يناسبه، فيجب أن تقولوا: هذا في سائر الصفات، فالحاصل أن هؤلاء النفاة جميعا لم يستفيدوا من نفيهم إلا تعطيل حقائق النصوص، وأنهم لم يتخلصوا مما ظنوه محذورا، بل هو لازم لهم فيما فروا إليه، بل قد يثبتون ما هو أعظم محذورا- كحال الذين تأولوا نصوص العلو والفوقية والاستواء فرارا من التحيز والحصر- ثم قالوا: هو في." (١)

"أربعة أوجه يرد بها شيخ الإسلام على اعتذار النفاة

...

قوله:

ومن قال: أنه ليس بحي، ولا سميع ولا بصير، ولا يتكلم، لزمه أن يكون ميتا أصم أعمى أبكم، فإن قال: العمى عدم البصر عما شأنه أن يقبل البصر، وما لم يقبل البصر كالحائط لا يقال له أعمى ولا بصير.

ش: يقول المؤلف: سلب هذه الصفات عن الله يلزم منه أن يكون متصفا بنقيضها، والله منزه عن ذلك، ثم بين اعتذار النفاة إذا قيل لهم: هذا القول، وحاصل اعتذارهم أنهم يقولون لا يلزم من سلب الصفة عن الموصوف اتصافه بنقيضها، إلا إذا كان قابلا للاتصاف بالصفة، أما إذا كان غير قابل للاتصاف بها فلا

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٨٦/١

يلزم من سلبها عنه اتصافه بنقيضها ويضربون لذلك مثلا بالجماد، وقد أجابهم المؤلف على هذه المقالة بأربعة أجوبة.

قوله:

قيل له: هذا اصطلاح اصطلحتموه، وإلا فما يوصف بعدم الحياة والسمع والبصر والكلام، يمكن وصفه بالموت والعمى، والخرس والعجمة، وأيضا فكل موجود يقبل الاتصاف بهذه الأمور ونقائضها، فإن الله قادر على جعل الجماد حيا كما جعل عصى موسى حية ابتلعت الحبال والعصي، وأيضا فالذي لا يقبل الاتصاف بهذه الاتصاف بهذه الصفات أعظم نقصا مما يقبل الاتصاف بها مع اتصافه بنقائضها، فالجماد الذي لا يوصف بالبصر ولا العمى، ولا الكلام ولا الخرس، أعظم نقصا من الحي والأعمى الأخرس، فإن قيل إن الباري لا يمكن اتصافه بذلك، كان في ذلك من وصفه بالنقص أعظم مما إذا وصف بالخرس والعمى والصمم ونحو ذلك، مع أنه إذا جعل غير قابل لها كان تشبيها له بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منها، وهذا تشبيه بالجمادات، لا بالحيوانات فكيف من قال ذلك." (١)

"تشبيه بالجماد، لا بالحيوان فكيف من قال ذلك على غيره مما يزعم أنه تشبيه بالحي".

والمقصود أنه إذا كان من نفى قبول صفة النقص مشبها لله بالجماد فكيف من نفي عن الله قبول صفة الكمال زاعما أن إثباتها يلزم منه تشبيه الله بالحي المخلوق، فالإشارة في قوله ذلك: راجعة إلى نفي القبول. والضمير في قوله: علي غير راجع إلى نفي قبول صفة النقص. والرابع بقوله "وأيضا فنفس نفي هذه الصفات نقص كما أن إثباتها كمال" الخ.

يعني أن مجرد نفي هذه الصفات نقص، كما أن مجرد إثباتها كمال. وما كان صفة كمال فالله أولى به. فلو لم يتصف به مع أن المخلوق متصف به، لكان الخالق أنقص من المخلوق. ومن المعلوم أن لله المثل الأعلى، فما كان وصف كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالله أولى به. فإذا قدر اثنان أحدهما موصوف بصفات الكمال كالعلم والقدرة، والفعل والبطش، والآخر يمتنع أن يتصف بهذه الصفات لكان الأول أكمل من الثاني، وسائر الصفات بها: فالحي اليقظان أكمل من النائم الوسنان، والله "لا تأخذه سنة ولا نوم" وكذلك من يحفظ بلا اكتراث، أكمل ممن يلزم فيه ذلك، والله تعالى "وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما" وكذلك من يفعل ولا يتعب، أكمل ممن يتعب، والله تعالى "خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام" وما مسه من لغوب والعقل من حيث هو مصدر عقل يعقل عقلا: وهو في لغة الرسول

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ١٢٦/١

وأصحابه عرض من الأعراض، كما في قوله سبحانه: "لعلهم يعقلون" "ولعلكم تعقلون" "ولهم قلوب لا يعقلون بها" ونحو ذلك، وقد يراد به الغريزة التي في الإنسان. قال أحمد بن حنبل، والحارث المحاسبي، وغيرهما "أن العقل غريزة" فالعقل ما به تحصل معرفة الأمور وإدراكها، ولا ريب أن الله سبحانه متصف من ذلك بما يعجز العقل." (١)

"قوله:

وآخرون وصفوه بالنفي فقط، فقالوا: ليس بحي، ولا سميع، ولا بصير وهؤلاء أعظم كفرا من أولئك من وجه.

ش: معناه أن مقالة النفاة العاديين أشنع في الكفر من مقالة النفاة المحضة، لأنه يلزم من نفيهم صفة الكمال عن الله وصفهم له بنقيضها، أما النفاة المحضة فقد صرحوا بنفي صفة النقص، كما صرحوا بنفي صفة الكمال، فهم أقرب إلى التنزيه من جهة تصريحهم بنفي صفة النقص، ومقالة الفريقين تشبه مقالة طائفتين من الفلاسفة إحداهما تصف الله بسلب الأمور الثبوتية والسلبية والأخرى تصف الله بسلب الأمور الثبوتية فقط. والأولى أقرب إلى الصواب من الثانية لأنه إذا وصف بسلب الأمور الثبوتية دون العدمية، فهو أسوء حالا من الموصوف بسلب الأمور الثبوتية والعدمية، حيث يشارك سائر الموجودات في مسمى الوجود، وتمتاز عنه بأمور وجودية وهو يمتاز عنها بأمور عدمية، وأما إذا وصف بسلب الأمور الثبوتية والعدمية معا. كان أقرب إلى الوجود، وأن كان هذا ممتنعا فذاك ممتنع وهو أقرب إلى العدم.

قوله:

فإذا قيل لهؤلاء هذا مستلزم وصفه بنقيض ذلك، كالموت والصمم والبكم، قالوا إنما يلزم ذلك لو كان قابلا لذلك، وهذا الاعتذار يزيد قولهم فسادا.

ش: يعني أن النفاة غير المحضة إذا قيل لهم سلبكم لهذه الصفات يلزم منه اتصاف الله بنقيضها، فنفي العلم عنه سبحانه يلزم من اتصافه بالجهل، ونفي الكلام يلزم منه اتصافه بالبكم، ونفي القدرة يلزم منه." (٢)

"اتصافه بالعجز، وهكذا سائر الصفات. إذا قيل لهم هذا القيل: قالوا معتذرين: إنما يلزم من نفي الصفات عن الله اتصافه بأضدادها لو كان قابلا لتلك الصفات: أما إذا كان غير قابل لها فإنه لا يلزم من نفيها عنه اتصافه بضدها، فالإشارة في قوله إنما يلزم ذلك راجعة إلى اتصافه بنقائض تلك الصفات كالجهل والعجز والبكم.

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ١٢٨/١

(٢) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ١٣٠/١

والإشارة في قوله لو كان قابلا لذلك: راجعة إلى صفات الكمال ولا شك أن اعتذارهم هذا يزيد قولهم سوءا إلى سوء: لأن نفي قبول الصفة أفظع من مجرد نفي الصفة كما تقدم إيضاحه.." (١)

"قولهم ليس بمتحيز هو بمعنى قولهم لاداخل العالم ولا خارجه

...

قوله:

وكذلك من ضاهى هؤلاء وهم الذين يقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، إذا قيل هذا ممتنع في ضرورة العقل، كما إذا قيل: ليس بقديم ولا محدث ولا واجب ولا ممكن، ولا قائم بنفسه، ولا قائم بغيره، قالوا هذا إنما يكون إذا كان قابلا لذلك، والقبول إنما يكون من المتحيز فإذا انتفى التحيز انتفى قبول هذين المتناقضين.

ش: يعني ومثل مقالة النفاة السابقة واعتذارهم عنها قول من يقول: أن الله لا داخل العالم ولا خارجه، فهؤلاء قالوا إنما يلزم من سلب للدخول والخروج، والقبول إنما يكون من المتحيز وما دام أن الله غير متحيز، فهو غير قابل للدخول والخروج.

ومن ثم لا يكون سلبهما عنه أمرا ممتنعا، وأولئك قالوا إنما يلزم من سلب الصفة عنه اتصافه بنقيضها لو كان قابلا لها، فالجميع نفوا عنه قبول الصفات، ومن المعلوم أن نفى القبول أشنع من نفي الصفة. وقوله "كما إذا قيل ليس بواجب ولا ممكن" يعني أن هذه المقالة بمنزلة هذه المقالة في أن الجميع معلوم الامتناع بالضرورة.." (٢)

""الرابع" أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات، من صفات الأموات والجمادات، أو صفات المعدومات، فيكون قد عطل به صفات الكمال التي يستحقها الرب ومثله بالمنقوصات والمعدومات، وعطل النصوص عما دلت عليه من الصفات وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات فيجمع في كلام الله بين التعطيل والتمثيل، فيكون ملحدا في أسماء الله وآياته.

ش: الإشارة في قوله "وهذا يتبين" راجعة إلى قوله "بل صفة الموصوف تناسبه ولكن ليس المنسوب كالمنسوب ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه".

فمضمون ما ذكر في القاعدة الثالثة يتبين ويتضح بما ذكر في القاعدة الرابعة وهي أن بعض الناس لم يفهموا

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ١٣١/١

(٢) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ١٣١/١

من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولا وعطلوا آخرا.

وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته، بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم وتعطيل لما استحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة به. وقد جمعوا بين هذه المحاذير الأربعة، التمثيل والتعطيل.

وكون ذلك صادرا بغير علم ولا دليل، وكونه يلزم من سلبهم هذه الصفات عن الله وصفهم له بنقائضها، وجنوا على النصوص وظنوا ظنا سيئا، حيث ظنوا أن ظاهر كلام الله ورسوله يقتضي مماثلة الله لخلقه، وحرفوا النصوص عن مواضعها وعطلوها عما دلت عليه من حقائق أسماء الله وصفاته اللائقة به.

وهذا منطبق على الجهمية والمعتزلة والأشاعرة، ومن دخل في هذه الطوائف وسار في فلكها.." (١)

"أيضا لازمة في القعود والاستقرار وليس الله سبحانه بهذا المعنى مستوليا ولا قاعدا ولا مستقرا ولا مرتفعا فإن الحاجة غير لازمة بالنسبة إلى الحي القيوم الغني بذاته عم سواه، بل هو ممتنع غاية الامتناع لأن الحاجة تنافي كمال الغنى. فهم يقولون: إذا قلتم أن معنى استواء الله على عرشه علوه عليه لزم من ذلك أن يكون الله محتاجا إلى العرش. فيقال لهم وإذا قلتم أن معنى استوائه على العرش وغلبته. لزم من ذلك أن يكون الله مغالبا على عرشه وأنه كان خارجا عن ملكه ثم استولى عليه. وإن قالوا استيلاؤه على عرشه هو على ما يليق به ولا يلزم منه محذور. قيل لهم: وصعوده وارتفاعه على عرشه هو على ما يليق به، ولا يلزم منه محذور وحينئذ فإثباتكم للاستيلاء ونفيكم للعلو والارتفاع تعسف ومغالطة. وعلم أنه لم يثبت استعمال لفظ استوى في اللغة بمعنى استولى. وإنما عمدة الذين قالوا ذلك البيت المشهور:

ثم استوى بشر على العراق ... من غير سيف أو دم مهراق

ولم يثبت بنقل صحيح أنه شعر عربي. وكان غير واحد من أئمة اللغة قد أنكروه وقالوا أنه بيت مصنوع لا يعرف اللغة. وقد علم أنه لو احتج بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحتاج إلى إثبات صحته فكيف ببيت من الشعر لا يعرف اسناده؟ وقد طعن فيه أئمة اللغة. وذكر عن الخليل كما عند أبي المظفر في كتابه "الإفصاح" قال: سئل الخليل هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: هذا مالا تعرفه العرب ولا هو جائز في لغتها. وهو أمام في اللغة على ما عرف من حاله، فحينئذ حمله على ما لا يعرف حمل باطل، وأيضا فأهل اللغة قالوا: لا يكون استوى بمعنى استولى إلا فيما كان مغالبا فإذا غلب أحدهما صاحبه قيل

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ١٦٥/١

استولى" والله لم ينازعه أحد في العرش. قال الإمام محيي السنة الحسين بن مسعود البغوي قدس الله روحه في تفسيره "وهو شجى في حلوق الجهمية والمعطلة"." (١)

"قوله:

وكان هذا الخطأ من خطئه في مفهوم استوائه على العرش، حيث ظن أنه مثل استواء الإنسان على ظهور الأنعام والفلك، وليس في هذا اللفظ ما يدل على ذلك، لأنه أضف الاستواء إلى نفسه الكريمة كما أضاف إليه سائر أفعاله وصفاته. فذكر أنه خلق ثم استوى، كما ذكر أنه قدر فهدى، وأنه بنى السماء بأيد، وكما ذكر أنه مع موسى وهارون يسمع ويرى وأمثال ذلك. فلم يذكر استواء مطلقا يصلح للمخلوق، ولا عاما يتناول المخلوق كما يذكر مثل ذلك في سائر صفاته، وإنما ذكر استواء أضافه إلى نفسه الكريمة.

ش: يقول الشيخ أن أصل خطأ الجهمي في نفيه لشيء مع إثبات نظيره إنما جاءه من جهة فهمه الخاطئ بأنه يلزم من كون الله مستو على عرشه أن يكون مثل استواء المخلوق، فإنه بناء على هذا الظن الفاسد نفى أن يكون استواء الله استقرارا وعلوا، وجعله ملكا وغلبة وليس في نصوص الاستواء ما يدل على المماثلة، فإنه سبحانه أضافه إلى نفسه كما أضاف إليها تقديره وبناءه ورؤيته وسمعه وعلمه ونحو ذلك من سائر صفاته. وحينئذ فهذا توهم فاسد وظن خاطئ، فإن الله هو الخالق للعرش، والمخلوق مفتقر إلى الخالق لا يفتقر الخالق إلى المخلوق، وبقدرته قام العرش وسائر المخلوقات وهو الغني عن العرش. وكل ما سواه فقير إليه كيف وأنه كان موجودا قبل العرش! فإذا كان موجودا قائما بنفسه قبل العرش لا يكون إلا مستغنيا عنه. وإذا كان الله فوق العرش لم يجب أن يكون محتاجا إليه ولله تعالى استواء على عرشه حقيقة، وللعبد استواء على الفلك حقيقة، وليس استواء الخالق كاستواء المخلوقين. فإن الله لا يفتقر إلى شيء ولا يحتاج إلى شيء، بل هو الغني عن كل شيء. والله يحمل العرش وحملته بقدرته، ويمسك السموات والأرض أن تزولا، فهو." (٢)

"جاهلا فهم مثل هذا أو توهمه لبين له أن هذا لا يجوز، وأنه لم يدل اللفظ عليه أصلا، كما لم يدل على نظائره في سائر ما وصف به الرب نفسه.

ش: يقول المؤلف: أن استواء الله سبحانه لا يمكن أن يكون مثل استواء المخلوق إلا لو كانت ذاته مثل ذوات المخلوقين. فلو قدر على سبيل الفرض الممتنع أن الذات مثل الذوات لأمكن أن يكون الاستواء مثل

---

(١) التحفة المه دية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ١/١٧٠

(٢) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ١/١٧٣

الاستواء، ومن المعلوم بالضرورة أن ذاته سبحانه لا تماثل الذوات. وقد علم بالضرورة أنه الخالق للعرش ولغيره، وأنه الغني عنا سواه وكل شيء فهو مفتقر إليه، وهو سبحانه أضاف استواءه إلى نفسه. فهو على ما يليق به، وهكذا القول في سائر ما وصف به الرب نفسه. فإن إضافته إليه تقتضي عدم صلاحيته لغيره أو تناوله لسواه، ومن ظن أن قول الأئمة أن الله مستو على عرشه حقيقة يقتضي أن يكون استواؤه مثل استواء العبد على الفلك والأنعام، لزمه أن يكون قولهم أن الله له علم حقيقة وسمع حقيقة وبصر حقيقة، وكلام حقيقة يقتضي أن يكون علمه وسمعه وبصره وكلامه مثل المخلوقين وسمعهم وبصرهم وكلامهم. وهذا ما لم يقولوه أصلا. وإذا كان كذلك فكيف يتوهم في حقه سبحانه ما هو من خصائص المخلوقين؟ وكيف يظن أنه يلزم من استوائه على العرش حاجته إليه؟ ما هذا إلا ضلال بين وجهل واضح ممن فهمه أو ظنه ظاهر نصوص الاستواء ومدلولها. فبعدا لهؤلاء المكابرين للمعقولات والمتجنين على النصوص من زعماء الابتداع ورؤساء الضلال. ولو قدر أن أحدا ممن لا يفهم معاني النصوص ولا يعلم مدلولاتها توهم أن ظاهرها يقتضي مماثلة الله بخلقه لبين لهذا الجاهل أن هذا ليس هو مراد الله بكلامه، ولا هو مقتضى العقل والفطرة ولم يدل عليه النص البتة، وإنما صرحت النصوص بنفي مماثلته لخلقه سبحانه وتعالى." (١)

"قوله:

فلما قال تعالى: ﴿والسماء بنيناها بأيد﴾ فهل يتوهم أن بناءه مثل بناء الآدمي المحتاج الذي يحتاج إلى زنبيل ومجارف وضرب لبن وأعوان؟

ش: يعني أن الخالق سبحانه أخبر عن نفسه بأنه بنى السماء بقوة. والمخلوق يوصف بالبناء، ولكن من يقول للشيء كن فيكون. ومن يقول: ﴿ولقد خلقنا السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب﴾ من هذا شأنه لا يمكن أن يتوهم في حقه ما هو من خصائص المخلوق. ومن المعلوم أن السموات والأرض من أكبر مخلوقاته كما قال تعالى: ﴿لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس﴾ . وكما قال: ﴿أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم﴾ والرب سبحانه موصوف ببناء السماء والمخلوق موصوف بالبناء، ولكن المخلوق محتاج في بنائه إلى آلات البناء وأدواته ومحتاج إلى مساعدين، أما الرب "تبارك وتعالى" فغير محتاج إلى شيء من ذلك فلا شريك له، ولا ظهير ولا يعجزه شيء سبحانه وتعالى. وكما أنه لا يلزم من بنائه لسمواته أن يكون مثل بناء

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ١٧٥/١

المخلوق، فكذلك هو مستو على عرشه. ولا يلزم في حقه ما يلزم في حق المخلوق من الحاجة واللوازم الباطلة.." (١)

"ش: يعني أن الله سبحانه فوق العرش وليس محتاجا إليه، فإن الله قد خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجا إلى سافله، فالهواء فوق الأرض وليس محتاجا إليها، وكذلك السحاب فوقها وليس محتاجا إليها، وكذلك السموات فوق السحاب والهواء والأرض وليست محتاجة إلى ذلك، والعرش فوق السموات والأرض وليس محتاجا إلى ذلك، فكيف يكون العلي الأعلى خالق كل شيء محتاجا إلى مخلوقاته لكونه فوقها عاليا عليها. ونحن نعلم أن الله خالق كل شيء، وأنه لا حول ولا قوة إلا به، وأن القوة التي في العرش وفي حملة العرش هو خالقها، بل نقول أنه خالق أفعال الملائكة الحاملين، فإذا كان هو الخالق لهذا كله ولا حول ولا قوة إلا به، امتنع أن يكون محتاجا إلى غيره، فهو سبحانه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، وهو أجل وأعظم وأغنى وأعلى من أن يفتقر إلى شيء بحمل أو غير حمل، بل هو "الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد" الذي كل ما سواه مفتقر إليه، وهو مستغن عن كل ما سواه.

قوله:

وكذلك قوله: ﴿أمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾ من توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون الله في داخل السماوات فهو جاهل ضال بالاتفاق، وأن كان إذا قالا: أن الشمس والقمر في السماء يقتضي ذلك، فإن حرف "في" متعلق بما قبله وما بعده، فهو بحسب المضاف إليه. ولهذا يفرق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحيز، وكون العرض في الجسم، وكون الوجه في المرآة، وكون الكلام في الورق، فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف "في" مستعملا في كل ذلك. فلو قال قائل: العرش في السماء أو في الأرض؟ لقيل في السماء، ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل الجنة في السماء، ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل." (٢)

"بعده. فقد يقتضي ظرفية ما بعده لما قبله وقد لا يقتضي ذلك، ومن أجل هذا يفرق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحيز، وكون العرض في الجسم، وكون الوجه في المرآة، وكون الكلام في الورق فالأول يقتضي ظرفية المكان للشيء وأن كان ذلك الشيء لا يشغل عموم المكان، بينما قولك

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ١/١٧٦

(٢) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ١/١٧٧

"الجسم في الحيز" يقتضي ظرفية الحيز للجسم مع شغل الجسم لكل ذلك المقدار من المكان، وكون العرض في الجسم يقتضي الاتصال والظرفية، بينما قولك الوجه في المرآة، وكذلك قولك الكلام في الورق لا يقتضي الظرفية، وإنما المداد بشكله المعين، كما أن الذي يشاهد في المرآة هو الصورة، إذن فلكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره. ثم ضرب المؤلف مثلا كونه لا يلزم من كون الله في السماء أن يكون مظروفا لها. فذكر أن النصوص قد صرحت بأن العرش هو سقف جميع المخلوقات، كما دلت النصوص على أن الجنة ليست داخل الأجرام السماوية، وإذا لم تلزم الظرفية من كون المخلوق في السماء فكيف يلزم ذلك في العلي الأعلى؟ وقول المؤلف: مع أن كون الجنة في السماء، يراد به العلو سواء كانت فوق الأفلاك أو تحتها، يشير إلى أن القول بأن الجنة في داخل الأجرام السماوية لا يترتب عليه محذور، والحديث الذي استشهد به المؤلف وأمثاله من النصوص يدل على أنها فوق الأفلاك.

وقد روى هذا الحديث البخاري ومسلم ولفظه، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان فعن حقا على الله أن يدخله الجنة جاهد في سبيل الله أو جلس في أرضه التي ولد فيها "قالوا: يا رسول الله، ننبئ الناس بذلك؟ قال: " أن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيله ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض فإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة، وفوق عرش الرحمن منه يتفجر أنهار الجنة".

وأخرج الترمذي والحاكم والبيهقي عن عبادة بن الصامت رضي الله." (١)

"والحاصل أنه يلزم من قال هذه المقالة احد ثلاثة لوازم إما أنا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد لا جبريل الذي نزل به من عند الله، ولا الرسول الذي نزل عليه وحي الله ولا الصحابة الذين تلقوا الوحي عن رسول الله. والثاني: أنا خوطبنا في القرآن بما لا معنى له أصلا، بل هي ألفاظ جوفاء مجردة من المعاني. والثالث: أنا خوطبنا في القرآن بما لا نفهم منه شيئا بل هو عبارة عن ألغاز ورموز لا نفهمها.

والقول بنفي التأويل والاستدلال على نفيه بالآية وما يلزم عليه من لوازم قول باطل ومع بطلانه فهو متناقض.

وقد بين المؤلف وجه التناقض بأمرين:

أحدهما: قوله لأنا إذا لم نفهم منه شيئا لم يجز لنا أن نقول له تأويل يحالف الظاهر ولا يوافقه ثم بين وجه ذلك بقوله لإمكان أن يكون له معنى صحيح لا يخالف المعنى المعلوم لنا ثم قال فإنه لا ظاهر له على قولهم فلا تكون دلالته على ذلك المعنى الذي يزعمونه دلالة على خلاف الظاهر. فهم يقولون: التأويل

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ١٧٩/١

باطل! وهذا يعني أنه لا تأويل له، وحينئذ لا يجوز أن يكون دالا على معان لا نعرفها على تقدير نفي التأويل لأنا والحالة هذه لا نكون عالمين بمعنى من المعاني أصلا.

والأمر الثاني: ذكره بقوله "ولأنا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله فلان لا نفهم ما لا يدل عليه اللفظ أولى" ثم شرح ذلك بقوله "لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوى من إشعار بما لا يراد به ".

وحينئذ فلا يجوز أن يقال إذ هذا اللفظ مصروف عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، فإنه لا معنى له أصلا حيث لم يشعر اللفظ بشيء ولا يقال أيضا بطريق الأولى: له تأويل لا يعلمه إلا الله لا مكان أن يكون المعنى الظاهر المعلوم لنا بمقتضى اللفظ هو المراد، وحيث قالوا نريد." (١)

"معنى التشبيه عند المعطلة

...

قوله:

وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له، ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من هذا نفي التشابه من بعض الوجوه كما في الأسماء والصفات المتواطئة ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسر بمعنى من المعاني. ثم إن كل من أثبت ذلك المعنى قالوا إنه مشبه ومنازعهم يقول ذلك المعنى ليس من التشبيه.

ش: يعني أنه يقال لمن نفى الصفات زاعما أن إثباتها يقتضي التشبيه يقال له بالإضافة إلى ما سبق أنكم معشر النفاة قد أقمتم البرهان على نفي التشبيه الذي مقتضاه أنه يجب لله ما يجب للمخلوق ويجوز عليه ما يجوز عليه ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ولا شك أن التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول. لفساده ووضوح بطلانه. ولكن إثبات الصفات مع نفي مماثلة الله للمخلوقات ليس من هذا القبيل، وحينئذ فاتفاق الخالق والمخلوق في الاسم وفي المعنى العام لا يقتضي تشبيها ولكن المعطلة اصطلحوا على تسمية تعطيلهم توحيدا، وتسمية توحيد المرسلين تشبيها، فيقال لهؤلاء المدلسين الملبسين على أمثالهم: المحذور الذي نفاه العقل والشرع والفطرة وأجمعت الأنبياء على بطلانه هو أن يكون مع الله آلهة

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٢٣٥/١

أخرى أو أن يكون لله مثيل أو ند لا أن يكون إله العالمين الواحد القهار حيا قيوما سميعا بصيرا متكلما آمرا ناهيا فوق عرشه له الأسماء الحسنى والصفات الكاملة العليا.." (١)

"فساد القول بتماثل الأجسام

...

قوله:

وكذلك أيضا يقولون إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيز والأجسام متماثلة فلو قامت به الصفات للزم أن يكون مماثلا لسائر الأجسام وهذا هو التشبيه.

ش: يعنى وبالإضافة إلى الشبهة السابقة وهي أن إثبات صفة قديمة لله يلزم منه إثبات مثيل له بالإضافة إلى هذه الشبهة تقول المعتزلة والجهمية: إن الصفات كالحياة والعلم والقدرة والاستواء والعلو والمحبة والرضا لا تقوم إلا بجسم متحيز والأجسام متماثلة فلو أثبتنا لله الصفات للزم أن يكون جسما متحيزا وهذا هو التشبيه.

هذا هو تقرير شبهتهم والجواب أن يقال أولا: ما تعنون بالمتحيز هل تعنون به المباين لغيره أم تقصدون به الداخل في الأحياز بحيث تحيط به إحاطة الظرف بالمظروف، فإن عنيتم الأول فهذا المعنى ثابت لله فهو فوق سمواته عال وعلى عرشه مباين لخلقه وإن عنيتم الثاني فالله أعظم وأجل من أن يحوزه شيء من مخلوقاتهـ قال تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ .

ويقال لهم ثانيا: ما تعنون بالجسم أتعنون به الذات التي تمكن رؤيتها بالأبصار وتصح الإشارة إليها وتتصف بالحياة والسمع والبصر والوجه واليدين والاستواء ونحو ذلك من الصفات أم تعنون به ما كان مركبا من المادة والصورة أو ما كان مركبا من الجواهر الفردة، فإن عنيتم الأول فهو حق وإن عنيتم الثاني فهو باطل وقد سبق بيان هذا عند الكلام على القاعدة الثانية.

ويقال لهم ثالثا: قولكم بأن الأجسام متماثلة دعوى غير صحيحة،" (٢)

"ش: يعني ومثل المقالة السابقة للمعتزلة والجهمية قول كثير من مثبتة بعض الصفات كالأشاعرة فإنهم هم المراد بالصفاتية هنا فهؤلاء يسمون إثبات ماعدا الصفات السبع تشبيها. كما يقولون ذلك في العلو والاستواء ونحوه من الصفات الاختيارية ويقولون الصفات التي نثبتها يمكن قيامها بغير جسم وأما العلو

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٢/٦

(٢) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٢/١٢

والاستواء ونحوه فلا يمكن أن يتصف بها إلا ما هو جسم وهذا معنى قول المؤلف ولهذا تجد هؤلاء يسمون من أثبت العلو ونحوه يعني كالاستواء مشبها، ولا يسمون من أثبت السمع والبصر والكلام ونحوه يعني كالعلم والقدرة والإرادة والحياة مشبها. ويقولون إثبات هذه الصفات يلزم منه الجسمية والأجسام متماثلة فنفوا تلك الصفات بناء على هذا الزعم. والقاضي أبو يعلى يوافق النفاة في القول بتماثل الأجسام وإن كان يثبت صفة العلو لكنه وأمثاله يقولون إن العلو من الصفات السمعية، فهو كالوجه والعينين واليدين، وهؤلاء الأشاعرة قد يقولون بأن الصفات السبع لا تنافي الجسمية وإن كان الاتصاف بها غير مستلزم لذلك. والعاقل إذا تدبر الأمر وجد الباب وأحدا وأن الكلام فيما أثبتوه وهو الصفات السبع من جنس الكلام فيما نفوه وهو ما عدا الصفات السبع بل ما يقال في أحدهما يقال في الآخر وأفعال الله الاختيارية هي الأمور التي يتصف بها عز وجل فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته مثل كلامه وسمعه وبصره وإرادته ومحبته ورضاه ورحمته وغضبه وسخطه ومثل خلقه وإحسانه وعدله ومثل استوائه وإتيانه ونزوله ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب والسنة. والإرشاد هو الكتاب المسمى "بالإرشاد إلى قواطع الأدلة" وصاحبه: هو أبو المعالي عبد الملك ابن عبد الله بن يوسف ابن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني المعروف بإمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨هـ، وقد شرح كتابه المذكور تلميذه أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري المتوفى سنة ٥١٢هـ.

والقاضي أبو يعلى هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد ابن الفراء شيخ الحنابلة في عصره سنة ٤٥٨هـ ذكر له ابنه في طبقات." (١)

"بيان فساد طريقة المعطلة

قوله:

وإنما المقصود هنا أن مجرد الاعتماد في نفي ما ينفى على مجرد نفي التشبيه لا يفيد إذ ما من شيئين إلا ويشتبهان من وجه ويفترقان من وجه بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب، ونحو ذلك مما هو سبحانه مقدس عنه فإن هذه طريقة صحيحة، وكذلك إذا أثبت له صفات الكمال ونفي مماثلة غيره له فيها فإن هذا نفي المماثلة فيما هو مستحق له وهذا حقيقة التوحيد وهو أن لا يشاركه شيء من الأشياء فيما هو من خصائصه، وكل صفة من صفات الكمال فهو متصف بها على وجه لا يماثله فيها أحد. ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها إثبات ما وصف الله به نفسه من الصفات، ونفي مماثلته لشيء من المخلوقات.

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ١٤/٢

ش: يقول المؤلف إنما المراد في هذا البحث هو بيان فساد طريقة النفاة المعطلة حيث اعتمدوا في نفي مشابهة الله لخلقه على النفي المجرد عن إثبات الصفات، فان هذا طريق فاسد وإنما الطريق الصحيح إثبات حقائق أسماء الله وصفاته ونفي مماثلته لشيء من مخلوقاته: وكونه سبحانه يتفق مع المخلوق في الاسم وفى المعنى الكلي المشترك لا يلزم منه مماثلته لخلقه: فإنه ما من موجودين إلا وبينهما اتفاق من وجه واختلاف من وجه آخر ألا ترى أنه إذا قيل بين الإنسان والفرس تشابه من جهة أن هذا." (١)

"ش: يعني ومن أجل أن من نفى اشتراك الموجودات في المعنى العام يلزمه التعطيل المحض لكل موجود من أجل ذلك كان أهل السنة والجماعة يسمون نفاة صفات الله معطلة: لأن حقيقة قولهم تعطيل ذات الله عن الوجود: وكان رأسهم الجهم ينكر أن يسمي الله شيئا زعما منه أن إثبات كون الله شيئا يلزم منه مشابهته لسائر الأشياء، وبعدا وسحقا لتنزيه مدلوله، تعطيل الذات العلية عن الوجود، وأتباع الجهم قد يتحاشون في بعض الأحيان عن قول الجهم بإنكار كون الله شيئا فيقولون هو شيء لا كالأشياء وهذه الكلمة حق فالله سبحانه شيء لا يماثله أحد من خلقه: ولكن يقال لهم هلا أثبتتم أسماء الله وصفاته الواردة في كتابه وعلى لسان رسوله وقلتم بنفي المماثلة كما قلتم أنه شيء لا كالأشياء، والحقائق التي يوصف بها الرب من حياة وعلم وقدرة ووجود وذات ونحو ذلك ككونه شيئا ثابتا هذه الحقائق تجب لوازمها ولوازمها هي صفات الحي الموجود الرب الكامل: فالذات والحقيقة والوجود ملزومات والصفات لازمها: وثبوت الملزوم يوجب ثبوت اللازم ولازم صفات الله الكمال كما أن لازم أوصاف المخلوق النقص: ومن أدرك هذه الحقائق وميز ما تشترك فيه وما تختلف فيه زالت عنه الشبهة التي التبس عليه الأمر بسببها وانكشف له غلط كثير من الأذكياء الذين غلطوا في باب أسماء الله وصفاته لالتباس هذه الحقائق عليهم والأمور الموجودة في الخارج لا اشتراك فيها. وإنما الاشتراك في المعنى العام الذي يطلق على هذه الحقيقة وهذه الحقيقة. وليس في الخارج ذات موجودة تشترك فيها الموجودات. أما الموجودات التي في الخارج فبعضها متميز عن بعض في الذات والصفات والأفعال. وقد بسط المؤلف هذا البحث في عدد من كتبه. ومنها رسالته التي رد فيها على أهل القول بوحدة الوجود.." (٢)

"أن يكون ما يختص بالله مماثلا لما يختص بالمخلوق الفقير المحدث. ولو كان الاعتماد في الإثبات يكفي فيه النفي المجرد عن التشبيه، لقيل لمن ينفي أوصاف النقص عن الله ويثبت له أسماءه

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٢/٢٠

(٢) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٢/٢٤

الحسنى وصفاته العليا دون تفريق بين بعضها والبعض الآخر: ما الفرق بين ما نفيت وبين ما أثبت، مادام أن العمدة في الإثبات هو مجرد نفي التشبيه دون اعتبار آخر؟ وحينئذ فلابد من فارق ثابت بين ما يجوز إثباته لله وما لا يجوز. وأنت خبير بأن الفارق هو ورود الوصف أو عدم وروده، وما يليق بالله وما لا يليق به كما سيأتي.

قوله:

فإن قال: العمدة في الفرق هو السمع فما جاء به السمع أثبته دون ما لم يجئ به السمع. قيل له: أولا: السمع هو خبر الصادق عن ما هو الأمر عليه في نفسه. فما أخبر به الصادق فهو حق من نفي أو إثبات. والخبر دليل على المخبر عنه، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه. فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتا في نفس الأمر وإن لم يرد به السمع إذا لم يكن نفاه. ومعلوم أن السمع لم ينف هذه الأمور بأسمائها الخاصة، فلابد في ذكره ما ينفيها من السمع وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها، كما لا يجوز إثباتها. وأيضا فلابد في نفس الأمر من فرق بين ما يثبت له وبين ما ينفى عنه، فإن الأمور المتماثلة في الجواز والوجوب والامتناع يمتنع اختصاص بعضها دون بعض في الجواز والوجوب والامتناع، فلابد من اختصاص المنفي عن المثبت بما يخصه بالنفي ولابد من اختصاص الثابت عن المنفي بما يخصه بالثبوت. وقد يعبر عن ذلك بأن يقال: لابد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله كما أنه لابد من أمر يثبت له ما هو ثابت، وإن كان السمع كافيا كان مخبرا عما هو الأمر عليه في نفسه. فما الفرق في نفس الأمر بين هذا وهذا؟. فيقال: كل ما نافى صفات الكمال الثابتة لله فهو منزه عنه، فإن ثبوت أحد." (١)

"الضدين يستلزم نفي الآخر فإذا علم أنه موجود واجب الوجود بنفسه، وأنه قديم واجب القدم، علم امتناع العدم والحدوث عليه، وعلم أنه غني عما سواه. فالمفتقر إلى ما سواه في بعض ما يحتاج إليه لنفسه ليس هو موجودا بنفسه، بل وجوده بنفسه وبذلك الآخر الذي أعطاه ما تحتاج إليه نفسه. فلا يوجد إلا به وهو سبحانه غني عن كل ما سواه. فكل ما نافى غناه فهو منزه عنه وهو سبحانه قدير فكل ما نافى قدرته وقوته فهو منزه عنه وهو سبحانه حي قيوم فكل ما نافى حياته وقيوميته فهو منزه عنه.

ش: يعني أن المثبت للأسماء والصفات النافي لصفات النقص قد يعترض عليه من يثبت لله أوصافا كالأكل والشرب والعطش والجوع وشبه ذلك من أوصاف لا تليق به، إذا قال المثبت العمدة في هذا الباب على السمع فما ورد في السمع أثبتناه، وما لم يرد به السمع لم يكف في إثباته مجرد نفي التشبيه. إذا قال هذا

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٣٧/٢

القول قال له المعترض: السمع هو خبر الله أو خبر رسوله عن ما الأمر عليه في الواقع، فما ورد في الكتاب أو السنة من نفي أو إثبات فهو حق يجب تصديقه دون أن ننفي ما لم ينف كما لم نثبت ما لم يثبت، فإن الدليل دال على المخبر عنه، وحال الدليل أنه لا ينعكس فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول. فمثلا: ما لم يرد السمع بنفيه يجوز أن يكون في الواقع ثابتا لله مادام أن السمع لم يرد بنفيه، ومن المعلوم أن النصوص لم تنف الأكل والشرب والبكاء والحزن ونحو ذلك بأسمائها الخاصة بها فلابد والحالة هذه من ورود نفي هذه الصفات بأسمائها وإلا فلا يجوز الحكم بنفيها كما قلتم لنا بأنه لا يجوز إثباتها لله. ويقول المعترض بالإضافة إلى ما سبق لابد من أمر يميز لنا بين الأشياء التي يجوز إثباتها لله وما لا يجوز إثباته، ويميز لنا بين الأشياء التي تنفى عن الله وبين الأشياء التي لا يصح نفيها، فإن الثبوت والنفي متماثلان فيما يجب ويجوز ويمتنع فلابد من فارق يميز الإثبات عن النفي والنفي عن الإثبات وإلا فلا يجوز حينئذ أن ننفي شيئا غير منفي في النص كما لا يجوز أن نثبت شيئا غير وارد." (١)

"ش: بعد أن مثل المؤلف بصفة الوجود والأولية والغنى المطلق والقوة والقدرة والحياة والقيومية وأن إثبات هذه الأوصاف مستلزم لنفي أضدادها أردف يقول: ومجمل القول أنه قد ورد في النصوص من أسماء الله الحسنى وأوصافه العليا ما هو ثابت معلوم، وإثبات ذلك مستلزم لنفي ضده كالعلم مع الجهل والكلام مع الخرس والسمع مع الصمم وأشباه ذلك ونفي الشيء إثبات لضده كالظلم مع العدل ونفي المثيل والكفء والشريك إثبات للوحدانية والتفرد بالخلق والتدبير والكمال المطلق: فإثبات أحد الضدين نفي للآخر ولما يستلزمه ولقد أحسن القائل:

والضد يظهر حسنه الضد ... وبضدها تتبين الأشياء

وسيأتي بعد هذا في كلام الشيخ أمثلة توضح هذا المقام، والعاقل بما وهبه الله من عقل سليم يدرك ذلك فهي قضية بدهية ضرورية، وحينئذ فطرق تنزيه الله عما لا يليق به متعددة ليست منحصرة فيما يدعيه أهل الجهل والتفريط من أن نفي التشبيه يكفي في إثبات ما لم يرد من الصفات، أو أنه يعتمد عليه في نفي ما ورد بحجة التنزيه كما هي طريقة الجهمية والمعتزلة والأشاعرة وأضرابهم. فقد أثبت البعض شيئا ونفى شيئا والبعض منهم نفى الجميع، ولاشك أن هذه الطوائف قد تناقضت في مقالاتها وفرقت بين الأمور المتماثلة في الحكم. وأخذ بعضها يحتج على البعض الآخر بما يوافقه فيه. ثم إنهم لم يستفيدوا من دعوى التنزيه ونفي التشبيه إلا تنقص رب العالمين وتشبيهه بالناقصات، فقد فروا من تشبيهه سبحانه بالأحياء الكاملين،

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٣٨/٢

على زعمهم أن إثبات صفاته تشبيه، فوقعوا في التشبيه بالجماد والمعدوم والممتنع، شأنهم في ذلك شأن القرامطة النافين الإثبات والنفي، زعما منهم أن الإثبات يلزم منه التشبيه بالموجودات والنفي يلزم منه التشبيه بالمعدومات، فوقعوا في تشبيهه بالممتنعات. وحينئذ فتنزيه الله عما لا يليق به لا يكون بوصفه بأوصاف النقص، كما لا يكون بنفي أوصاف الكمال.." (١)

"ش: يعني أن العقل السليم يدرك أن الرب الخالق للكون بأسره لا بد أن يكون متصفا بالكمال ومنزها عن النقص، كما أن السمع قد ورد بذلك فيعلم بالضرورة من العقل والسمع أن ذات الله سبحانه ليست كذوات المخلوقين ولا صفاته كصفاتهم فليس كشيء من الموجودات من سماء أو ملائكة أو أبدان آدميين أو أرواحهم أو غير ذلك، ويعلم علما يقينيا أن مباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة مخلوق لمخلوق، فإذا كان بعض الموجودات لا يماثل بعضا فالمباينة التي بين الخالق والمخلوق أعظم من ذلك. فإذا انتفت المماثلة بين مخلوق ومخلوق فانتفاؤها بين الخالق والمخلوق بطريق الأولى، والحقيقتان إذا تماثلتا جاز على إحداهما ما يجوز على الأخرى ووجب لها ما وجب لها، فلو تماثل الخالق والمخلوق لجاز على الله ما يجوز على المخلوق من العدم والحدوث والافتقار، ووجب للمخلوق ما يجب للخالق من البقاء والقيومية والغنى المطلق ووجوب الوجود، وحينئذ فيكون كل منهما واجب الوجود ليس واجب الوجود، غني عما سواه غير غني عما سواه، باقيا ليس باقيا وهكذا. وحينئذ فيلزم الجمع بين النقيضين وذلك ممتنع، وبهذا يعلم أن قول المشبه: لله سمع وبصر ويد واستواء كسمعي وبصري ويدي واستوائي ونحو ذلك قول واضح الفساد، حيث يلزم منه أن يجوز على الخالق ما يجوز على المخلوق ويجب له ما يجب له، وليس القصد في هذه الرسالة المختصرة استيعاب طرق النفي والإثبات، فمحل بسط ذلك هو المطولات وإنما المقصود هنا لفت النظر إلى ضوابط وقواعد نافعة مع لفت النظر والتنبيه إلى طرق النفي والإثبات الواجبين لله، وإذا عرف هذا فما أثبته الشرع وجب إثباته وما نفاه وجب نفيه وما سكت عنه فلم يثبته ولم ينفه فإن كان في العقل ما يثبته ككونه وصف كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه أثبتناه ضمن المثل الأعلى وإن كان في العقل ما ينفيه ككونه وصف نقص نفيناه ضمن المثل الأعلى أيضا، وإن لم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه فلم نثبته ولم ننفه والله جل وعلا متصف بما وصف به نفسه في كتابه أو على لسان رسوله وهو أعلم بما يستحقه مما علمنا وما لم نعلم من." (٢)

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٢/ ٤٠

(٢) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٢/ ٤٥

"فهذا حق، وقد علم بالضرورة أنه ليس هناك أحد من بني آدم اعتقد وجود إله قديم لرب العالمين في ذاته سواء كان المعتقد لوجود إله آخر ينسب إليه نوع شركة مع الله في أفعاله أو كان يعتقد أن إلهه ليس له شيء من التدبير، بل غاية ما يقال أن من شبه به أحدا من خلقه فإنما يشبهه به في شيء دون شيء، وأما إن أراد القائل المعنى الباطل من أنه سبحانه غير مستو على عرشه ولا ينزل من السماء الدنيا، ولا يجيء لفصل القضاء يوم القيامة ولا يفعل ما يريد إلى غير ذلك فهو ملحد ضال، ومما هو معلوم بصريح العقل الموافق لصحيح النقل أن الله تبارك وتعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله بل ذلك ممتنع فإنه يلزم منه أن يجوز على مثيله ما يجوز عليه، ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه وهذا جمع بين النقيضين لأنه يكون كل منهما واجب الوجود ليس بواجب الوجود، خالقا ليس بخالق، قديما ليس بقديم إلى غير ذلك، وقد سبقت الإشارة إلى هذا في آخر القاعدة السادسة، كما سبق أيضا القول بأن كل موجودين فلا بد أن يكون بينهما قدر مشترك يشتركان فيه كمدلول الوجود ومدلول القيام بالنفس والذات والعلم والقدرة ونحو ذلك من المعاني العامة المشتركة ويختلفان في أن لكل منهما ما يضاف إليه ويليق به فالخالق وإن اتفق مع المخلوق في أن كلا منهما متصف بالصفات إلا أنهما يختلفان في أن لكل منهما ما يناسبه، أما اتصاف كل منهما بالصفات فليس فيه مماثلة بينهما ولله خصائصه التي اختص بها وللمخلوق خصائصه التي اختص بها فمن ادعى مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه فهو المشبه الممثل، والنوع الثالث سيأتي الكلام عليه في محله قريبا.." (١)

"................................. ... وصف محيط كاشف فافتهم (١)

وشرطه طرد وعكس وهو إن ... أنبا عن الذوات فالتام استبن (٢)

وإن يكن بالجنس ثم الخاصه ... فذاك رسم فافهم المحاصه (٣)

---

(١) أي: وصف محيط بموصوفه، كاشف مميز للمحدود عن غيره؛ فحد الشيء الذي ينطبق على جميع أفراده، هو المانع الجامع؛ فافتهم: أمر من الفهم وهو: إدراك معنى الكلام.

(٢) أي: وشرط كون الحد صحيحا طرد، ومعناه التلازم بالثبوت؛ أي: كلما وجد الحد وجد المحدود؛ وعكس، أي: كلما وجد المحدود وجد الحد؛ ويلزم منه: أنه كلما انتفى الحد انتفى المحدود؛ وقال شيخ الإسلام: الحد يجب طرده وعكسه. اهـ؛ وهو: أي الحد إن دل وكشف عن الذوات المحدودة، كما إذا

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية فالح بن مهدي آل مهدي ٧٣/٢

قيل: ما الإنسان؟ قيل: حيوان ناطق، فهو الحقيقي التام، وهو الأصل عندهم؛ فاستبن، أي: اطلب البيان عن حقيقة الحد.

(٣) أي: وإن يكن الحد مركبا، من الجنس القريب، ثم الخاصة،

كحيوان ضاحك، في تعريف الإنسان، فذاك الجنس المركب: من

جنس قريب، وخاصة، رسم تام؛ فافهم المحاصة، أي: التقسيم

المذكور للحد. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وعامة حدودهم، هي

من هذا الباب، حشو لكلام كثير، يبينون به الأشياء، وهي قبل بيانهم أبين منها بعد بيانهم.

فهي مع كثرة ما فيها من تضييع الزمان، وإتعاب الحيوان، لا توجب إلا العمى والضلال، وتفتح باب المراء والجدال، إذ كل منهم يورد على حد الآخر، من الأسئلة ما يفسد به، ويزعم سلامة حده منه؛ ولا يسلم لهم حد لشيء من الأشياء، إلا ما يدعيه بعضهم، وينازعه فيه آخرون؛ فإن كانت الأمور لا تتصور إلا بالحد، لزم أن لا يكون إلى الآن أحد عرف حد شيء من الأمور، ولم يبق أحد ينتظر صحته، لأن الذي يذكره يحتاج معرفته بغير حد، وهي متعددة، فلا يكون لبني آدم شيء من المعرفة، وهذه سفسطة، ومغالطة.." (١)

"لا والله لا يعارض في هذا إلا مكابر ثم بعد هذا البحث الذي ذكرنا نحب أن نذكر كلمة قصيرة لجماعة قرءوا في المنطق والكلام وظنوا نفي بعض الصفات من أدلة كلامية كالذي يقول مثلا: لو كان مستويا على العرش لكان مشابها للحوادث لكنه غير مشابه للحوادث ينتج فهو غير مستو على العرش هذه النتيجة الباطلة تضاد سبع آيات من المحكم المنزل ولكننا الآن نقول في مثل هذا على طريق المناظرة والجدل المعروف عند المتكلمين. نقول: هذا قياس استثنى فيه نقيض التالي فأنتج منه نقيض المقدم حسب ما يراه مقيم هذا الدليل ونحن نقول: إنه تقرر عند عامة النظار أن القياس الإستثنائي المركب من شرطية متصلة لزومية يتوجه عليه القدح من ثلاث جهات:

١- يتوجه عليه من جهة استثنائيته.

٢- ويتوجه عليه من جهة شرطيته إذا كان الربط بين المقدم والتالي ليس بصحيح.

٣- ويتوجه عليه القدح من جهتهما معا.

وهذه القضية كاذبة الشرطية ف ال‍ربط بين مقدمها وتاليها كاذب كذبا بحتا ولذا جاءت نتيجتها مخالفة

---

(١) حاشية الدرة المضية في عقد الفرقة ا لمرضية عبد الرحمن بن قاسم ص/١٤٥

لسبع آيات.

وإيضاحه أن نقول: قولكم لو كان مستويا على العرش لكان مشابها للحوادث هذا الربط بين لو واللام كاذب كاذب كاذب هو مستو على عرشه كما قال من غير مشابهة للحوادث كما أن سائر صفاته واقعة كما قال من غير مشابهة للخلق ولا يلزم من استوائه على عرشه كما قال أن يشبه شيئا من المخلوقين في صفاتهم البتة بل استواؤه صفة من صفاته وجميع صفاته منزهة عن مشابهة الخلق كما أن ذاته منزهة عن مشابهة ذوات الخلق ويطرد هذا في مثل هذا. وعلى كل حال فالجواب عن شيء واحد من هذا يطرد في الكل

وآخر ما نختم به هذه المقالة أنا نوصيكم بتقوى الله وأن تلتزموا بثلاث آيات من كتاب الله.

الأولى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ فتنزهوا رب السموات والأرض عن مشابهة الخلق.

الثانية: ﴿وهو السميع البصير﴾ فتؤمنوا بصفات الجلال والكمال." (١)

"الثابتة بالكتاب والسنة على أساس التنزيه كما جاء ﴿وهو السميع البصير﴾ بعد قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ .

الثالثة: أن تقطعوا أطماعكم عن إدراك حقيقة الكيفية لأن إدراك حقيقة الكيفية مستحيل وهذا نص الله عليه في سورة (طه) حيث قال: ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما﴾ . فقوله: ﴿يحيطون به علما﴾ فعل مضارع والفعل الصناعي الذي يسمى بالفعل المضارع وفعل الأمر والفعل الماضي ينحل عند النحويين عن مصدر وزمن كما قال ابن مالك في الخلاصة:

المصدر اسم ما سوى الزمان من ... مدلولي الفعل كأمن من أمن

وقد حرر علماء البلاغة في مبحث الإستعارة التبعية أنه ينحل عن مصدر وزمن ونسبة فالمصدر كامن في مفهومه إجماعا فيحيطون في مفهومها (الإحاطة) فيتسلط النفي على المصدر الكامن في الفعل فيكون معه كالنكرة المبنية على الفتح فيصير المعنى لا إحاطة للعلم البشري برب السموات والأرض فينفي جنس أنواع ا لإحاطة عن كيفيتها فالإحاطة المسندة للعلم منفية عن رب العالمين، فلا يشكل عليكم بعد هذا صفة نزول ولا مجيء ولا صفة يد ولا أصابع ولا عجب ولا ضحك. لأن هذه الصفات كلها من باب واحد فما وصف الله به نفسه منها فهو حق وهو لائق بكماله وجلاله لا يشبه شيئا من صفات أوضحه الله في كلمتين ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ، ﴿ليس كمثله شيء﴾ تنزيه بلا تعطيل، ﴿وهو السميع البصير﴾ إيمان بلا تمثيل. فيجب من أول الآية وهو ﴿ليس كمثله شيء﴾ التنزيه الكامل الذي ليس فيه تعطيل ويلزم

---

(١) الأسماء والصفات نقلا وعقلا الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٦

من قوله: ﴿وهو السميع البصير﴾ (الإيمان بجميع الصفات الذي ليس فيه تمثيل) فأول الآية تنزيه وآخرها إيمان ومن عمل بالتنزيه الذي في ﴿ليس كمثله شيء﴾ والإيمان الذي في قوله: ﴿وهو السميع البصير﴾ وقطع النظر عن إدراك الكنه والكيفية المنصوص في قوله: ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما﴾ خرج سالما.

وقد ذكرت لكم مرارا أني أقول: هذه الأسس الثلاثة التي ركزنا عليها البحث وهي:." (١)

"بكماله وجلاله لا يشبه شيئا من صفات المخلوقين وما وصف به المخلوق منها فهو حق مناسب لعجزهم وفنائهم وافتقارهم وهذا الكلام الكثير أوضحه الله في كلمتين ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ليس كمثله شيء تنزيه بلا تعطيل وهو السميع البصير إيمان بلا تمثيل فيجب من أول الآية وهو ليس كمثله شيء التنزيه الكامل الذي ليس فيه تعطيل ويلزم من قوله وهو السميع البصير الإيمان بجميع الصفات الذي ليس فيه تمثيل فأول الآية تنزيه وآخرها إثبات ومن عمل بالتنزيه الذي في ليس كمثله شيء والإيمان الذي في قوله وهو السميع البصير وقطع النظر عن إدراك الكنه والحقيقة المنصوص في قوله ولا يحيطون به علما [طه ١١٠] خرج سالما وقد ذكرت لكم مرارا أني أقول هذه الأسس الثلاثة التي ركزنا عليها البحث وهي ١ تنزيه الله عن مشابهة الخلق ٢ الإيمان بالصفات الثابتة بالكتاب والسنة وعدم التعرض لنفيها وعدم التهجم على الله بنفي ما أثبته لنفسه ٣ وقطع الطمع عن إدراك الكيفية لو (متم) يا إخواني وأنتم على هذا المعتقد أترون الله يوم القيامة يقول لكم لم نزهتموني عن مشابهة الخلق ويلوموكم على." (٢)

"والسخط، والمقت، والأسف.

وهي عند أهل الحق صفات حقيقية لله عز وجل، على ما يليق به، ولا تشبه ما يتصف به المخلوق من ذلك، ولا يلزم منها ما يلزم في المخلوق.

فلا حجة للأشاعرة والمعتزلة على نفيها، ولكنهم ظنوا أن اتصاف الله عز وجل بها يلزمه أن تكون هذه الصفات فيه على نحو ما هي في المخلوق، وهذا الظن الذي ظنوه في ربهم أرداهم فأوقعهم في حمأة النفي والتعطيل.

والأشاعرة يرجعون هذه الصفات كلها إلى الإرادة؛ كما علمت سابقا، فالرضا عندهم إرادة الثواب، والغضب والسخط.. إلخ إرادة العقاب.

---

(١) الأسماء والصفات نقلا وعقلا الشنقيطي، محمد الأمين ص/٢٧

(٢) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات الشنقيطي، محمد الأمين ص/٤٤

وأما المعتزلة؛ فيرجعونها إلى نفس الثواب والعقاب.

وقوله سبحانه: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ إخبار عما يكون بينه وبين أوليائه من تبادل الرضا والمحبة.

أما رضاه عنهم؛ فهو أعظم وأجل من كل ما أعطوا من النعيم؛ كما قال سبحانه:

﴿ورضوان من الله أكبر﴾ (١) .

وأما رضاهم عنه؛ فهو رضا كل منهم بمنزلته مهما كان، وسروره بها؛ حتى يظن أنه لم يؤت أحد خيرا مما أوتي، وذلك في الجنة.

وأما قوله: ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا﴾ الآية؛ فقد احترز بقوله:

---

(١) التوبة: (٧٢) .." (١)

"/ش/ قوله: ﴿ويبقى وجه ربك﴾ إلخ، تضمنت هاتان الآيتان إثبات صفة الوجه لله عز وجل.

والنصوص في إثبات الوجه من الكتاب والسنة لا تحصى كثرة، وكلها تنفي تأويل المعطلة الذين يفسرون الوجه بالجهة أو الثواب أو الذات، والذي عليه أهل الحق أن الوجه صفة غير الذات، ولا يقتضي إثباته كونه تعالى مركبا من أعضاء، كما يقوله المجسمة، بل هو صفة لله على ما يليق به، فلا يشبه وجها ولا يشبهه وجه.

واستدلت المعطلة بهاتين الآيتين على أن المراد بالوجه الذات؛ إذ لا خصوص للوجه في البقاء وعدم الهلاك.

ونحن نعارض هذا الاستدلال بأنه لو لم يكن لله عز وجل وجه على الحقيقة لما جاء استعمال هذا اللفظ في معنى الذات؛ فإن اللفظ الموضوع لمعنى لا يمكن أن يستعمل في معنى آخر إلا إذا كان المعنى الأصلي ثابتا للموصوف، حتى يمكن للذهن أن ينتقل من الملزوم إلى لازمه.

على أنه يمكن دفع مجازهم بطريق آخر؛ فيقال: إنه أسند البقاء إلى الوجه، ويلزم منه بقاء الذات؛ بدلا من أن يقال: أطلق الوجه وأراد الذات.

وقد ذكر البيهقي نقلا عن الخطابي أنه تعالى لما أضاف الوجه إلى الذات، وأضاف النعت إلى الوجه، فقال: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ ؛ دل على أن ذكر الوجه [ليس بصلة] (١) ، وأن قوله: ﴿ذو الجلال والإكرام﴾ صفة للوجه، والوجه صفة للذات.

وكيف يمكن تأويل الوجه بالذات أو بغيرها في مثل قوله عليه السلام في حديث الطائف: ((أعوذ بنور

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للهراس محمد خليل هراس ص/١٠٩

وجهك الذي أشرقت له الظلمات ...))

---

(١) كذا في المطبوع، ولعله: [ليس بصفة] .." (١)

"تعالى:

﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ (١) .

وقد اختلف في تسبيح الجمادات التي لا تنطق؛ هل هو بلسان الحال أو بلسان المقال؟ وعندي أن الثاني أرجح؛ بدليل قوله تعالى: ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ ؛ إذ لو كان المراد تسبيحها بلسان الحال؛ لكان ذلك معلوما، فلا يصح الاستدراك.

وقد قال تعالى خبرا عن داود عليه السلام:

﴿إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والإشراق * والطير محشورة كل له أواب﴾ (٢) .

وأما قوله تعالى: ﴿تبارك الذي ... ﴾ إلخ؛ فقد قلنا: إن معنى ﴿تبارك﴾ من البركة؛ وهي دوام الخير وكثرته، ولكن لا يلزم من تلك الزيادة سبق النقص، فإن المراد تجدد الكمالات الاختيارية التابعة لمشيئته وقدرته، فإنها تتجدد في ذاته على وفق حكمته، فالخلو عنها قبل اقتضاء الحكمة لها لا يعتبر نقصا (٣) (*) .

وقد فسر بعضهم التبارك بالثبات وعدم التغير، ومنه سميت البركة؛ لثبوت مائه١. وهو بعيد.

---

(١) الإسراء: (٤٤) .

(٢) ص: (١٨، ١٩) .

(٣) قال الشيخ صالح الفوزان في شرحه لـ ((الواسطية)) (ص٧٢) : ((تبارك: فعل ماض مأخوذ من البركة، وهي النماء والزيادة المستقرة الثابتة الدائمة، وهذه اللفظة لا تستعمل إلا لله سبحانه، ولا تستعمل إلا بلفظ الماضي)) . اهـ

Qأطال ابن القيم في «جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام» ، البحث في لفظ «تبارك» ومما ذكره في ذلك قوله: «قال أبو صالح عن ابن عباس رضي الله عنه» تبارك «بمعنى تعالى، وقال أبو العباس:» تبارك «: ارتفع، والمتبارك: المرتفع، وقال ابن الأنباري:» تبارك «بمعنى: تقدس، وقال الحسن:» تبارك «: تجئ البركة من قبله، وقال الضحاك:» تبارك «: تعاظم، وقال الخليل بن أحمد: تمجد، وقال الحسين بن

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للهراس محمد خليل هراس ص/١١٤

الفضل: تبارك في ذاته وبارك فيمن شاء من خلقه، وهذا أحسن الأقوال. فتباركه سبحانه صفة ذات له، وصفة فعل، كما قال ،لحسين بن الفضل» ، ولو سلك المؤلف هذا المسلك لأجاد. إسماعيل الأنصاري. [ص ٨١]." (١)

"ومعنى هذا أن النزول صفة لله عز وجل على ما يليق بجلاله وعظمته، فهو لا يماثل نزول الخلق؛ كما أن استواءه لا يماثل استواء الخلق.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله في تفسيره سورة الإخلاص:

((فالرب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة، وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج، وأنه كلم موسى بالوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة، وأنه استوى إلى السماء وهي دخان، فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها؛ لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال: ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر)) (١) .

فأهل السنة والجماعة يؤمنون بالنزول صفة حقيقية لله عز وجل، على الكيفية التي يشاء، فيثبتون النزول كما يثبتون جميع الصفات التي ثبتت في الكتاب والسنة، ويقفون عند ذلك، فلا يكيفون ولا يمثلون ولا ينفون ولا يعطلون، ويقولون: إن الرسول أخبرنا أنه ينزل، ولكنه لم يخبرنا كيف ينزل، وقد علمنا أنه فعال لما يريد، وأنه على كل شيء قدير.

ولهذا ترى خواص المؤمنين يتعرضون في هذا الوقت الجليل لألطاف ربهم ومواهبه، فيقومون لعبوديته؛ خاضعين خاشعين، داعين متضرعين، يرجون منه حصول مطالبهم التي وعدهم بها على لسان رسوله – صلى الله عليه وسلم –.

.[(وقوله – صلى الله عليه وسلم –: ((لله أشد فرحا بتوبة عبده المؤمن التائب من أحدكم].

---

(١) انظر: ((دقائق التفسير)) (٦/٤٢٤) .." (٢)

"من حجر أو شجر أو بشر حيا أو مقبورا يتألهه بأي نوع من أنواع العبادة، من حب وتعظيم ودعاء أو رجاء أو خوف أو إنابة أو خشية أو ذبح أو نذر أو استغاثة أو غير ذلك، وكذلك الاحتكام إلى غير

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للهراس محمد خليل هراس ص/١٣٣

(٢) شرح العقيدة الواسطية للهراس محمد خليل هراس ص/١٦٥

حكم الله رغبة أو قبولا لما أحله الأحبار والرهبان أو الرؤساء السياسيون أو الروحانيون.

كما ورد في حديث عدي بن حاتم المشهور حينما قال للنبي صلى الله عليه وسلم: (إنا لم نتخذهم أربابا) ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: (أو ليس يحلوا لكم الحرام فتستحلوه ويحرموا عليكم الحلال فتحرموه وتطيعوهم بما يأمرون؟، قال: بلى، قال: (فتلك عبادتهم) .

س) ما معنى الله والرب؟

ج/ الرب: هو المربي والمالك.

ويطلق على الله جل وجلاله لأنه المالك الرزاق المتصرف الخالق الوهاب المربي لجميع خلقه بنعمه الظاهرة والباطنة والمنمي فيهم جميع القوى والأحاسيس والحافظ لهم حفظا شاملا.

والإله هو الذي تألهه القلوب بالحب والإجلال والتعظيم، ولذلك كان التأله لغير الله شركا.

س) ما الذي يلزم من ذلك؟

ج) يلزم أن يكون ملكا مطاعا من جميع خلقه.

إذ لا يليق بجلاله وعظيم جنابه أن يترك الخلق سدى وهملا، فلا بد أن تكون فيه صفات الملوكية الكاملة من الأمر والنهي." (١)

"(٥) الإخلاص المنافي للشرك.

(٦) الصدق المنافي للنفاق.

(٧) المحبة المنافية لضدها.

س) أوضح لي الشرط الأول باختصار؟

ج) هو العلم بمدلولها الذي يقتضيه جميع معاني توحيد الألوهية السابق ذكره.

---

(١) الأجوبة المفيدة لمهمات العقيدة عبد الرحمن الدوسري ص/١٣

كما يقتضي أيضا محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعظيمه صلى الله عليه وسلم وطاعته والاقتداء بهديه، والاندفاع لنصرة ما جاء به من الحق بجميع القوى والماديات.

س) ما معنى الشرط الثاني؟

ج) هو النطق بهما عن يقين يطمئن قلبه إليه، دون تسرب شيء من الشكوك التي يقوم ببذرها شياطين الجن والإنس.

س) ما معنى الشرط الثالث؟

ج) هو قبول جميع ما يلزم من مدلوهما.

بحيث يقبل الناطق بهما جميع ما ورد من الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم دون رد شيء منه، أو الجناية عليه بالتأويل الفاسد، الذي وصفه الله بأنه تحريف للكلم عن مواضعه.

س) ما معنى الشرط الرابع؟

ج) هو الانقياد لحكم الله الذي اعترف بحصر الألوهية له في هذه الشهادة، والاستسلام لجميع شرعه الوارد." (١)

"س) ما هو الإيمان؟

ج) هو قول باللسان، وعقد بالجنان، وعمل بالأركان، يزيد بالطاعة، وينقص بالعصيان، لأنه التصديق الجازم الذي يلهب المشاعر ويحرك الجوارح، فتندفع النفس به إلى مرضاة المحبوب المطمئن إليه بقوة إيمانه.

س) ما هي أركان الإيمان؟

ج) ستة:

(١) الإيمان بالله.

---

(١) الأجوبة المفيدة لمهمات العقيدة عبد الرحمن الدوسري ص/٢٥

(٢) وملائكته.

(٣) وكتبه.

(٤) ورسله.

(٥) واليوم الآخر.

(٦) والإيمان بقضاء الله وقدره خيره وشره.

س) أوضح لي ذلك باختصار
ج) الإيمان بالله هو أصل الأصول ورأس الأمر.

ويلزم منه حصول ما تقدم من خوف عقاب الله ورجاء ثوابه وتحقيق عبادته بصدق وإخلاص.

كما يستلزم ذلك الإيمان بالملائكة الذين هم جنود الله لتسيير الكائنات بإذنه، ومنهم السفراء بينه وبين رسله، إلى غير ذلك.

ويستلزم الإيمان برسله وكتبه لإرشاد خلقه المكلفين إلى القيام بوظائفهم وواجبهم نحو ربهم.
ويستلزم الإيمان بالبعث في اليوم الآخر الذي ينصف الله به المظلوم من الظالم، ويجزي أهل طاعته الحاملين لشريعته بحسن ضيافته في جنته التي هي دار كرامته، ويجازي الكافرين، بنعمته الجاحدين لرسالته، المعرضين عن." (١)
"باستعمال المراوح والمكيفات ومن البرد بالملابس واللجوء إلى مواطن الدفئ، يطلب الله منه أن يأخذ وقاية من حر جهنم وزمهريرها.

وكما يأخذ لنفسه وسائل الوقاية من عدوه في الدنيا فليأخذ لنفسه وقاية من زبانية جهنم.

---

(١) الأجوبة المفيدة لمهمات العقيدة عبد الرحمن الدوسري ص/٣٦

فهذا مدلول أمر الله لعباده بالتقوى ﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد﴾ .

وكيف يقي الإنسان نفسه وأهله منها إلا بالتربية الدينية التي تحسن بها معاملتهم لله.

س) أيجوز إطلاق هذه المقالة (إرادة الشعب من إرادة الله) ؟
ج) هذا افتراء عظيم تجرأ به على الله بعض فلاسفة المذاهب ومنفذيها جرأة لم يسبق لها مثيل في أي محيط كافر غابر القرون.

إذ غاية ما قص الله عنهم التعلق بالمشيئة بقولهم ﴿لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء﴾ ، فكذبهم الله.

وهؤلاء جعلوا للشعب الموهوم (إرادة الأمر) لتبرير خططهم التي ينفذوها، ويلزم من هذا الأفك إفساد اللوازم المبطلة له والدامغة لمن قاله.

إذ على قولهم الفاسد يكون للشعب أن يفعل ما شاء ويتصرف في حياته تصرف من ليس مقيدا بشريعة وكتاب، بل على وفق ما يهواه وعلى أساس المادة والشهوة والقوة، كالشعوب الكافرة التي لا تدين بدين يقبله الله ولا ترعى خلقا ولا فضيلة.

فهذا." (١)

"قال ابن تيمية رحمه الله: اعلم أن الاستغاثة في الأسباب الظاهرية العادية في الأمور الحسية في قتال أو إدراك عدو أو سبع أو نحوه تجوز، كقولهم يا لزيد للمسلمين، بحسب الأفعال الظاهرة وأما الإستغاثة بالقوة والتأثير أو في الأمور المعنوية في الشدائد، كالمرض والغرق والضيق والفقر وطلب الرزق ونحوه، فمن خصائص الله لا يطلب فيها غيره، والله أعلم ..

---

(١) الأجوبة المفيدة لمهمات العقيدة عبد الرحمن الدوسري ص/٧٨

نقلوه عنه في الرد على ابن جرجيس ...

قال الله عز وجل: ﴿ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك فإن فعلت فإنك إذا من الظالمين﴾. وقال: ﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا راد لفضله﴾. وقوله: ﴿فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه واشكروا له إليه ترجعون﴾ وقوله: ﴿ومن أضل ممن يدعو من دون الله من لا يستجيب له إلى يوم القيامة وهم عن دعائهم غافلون * وإذا حشر الناس كانوا لهم أعداء وكانوا بعبادتهم كافرين﴾ ... وقوله: ﴿ولا تدع من دون الله ... ﴾ الآية، قال ابن جرير: في هذه الآية: ولا تدع يا محمد من دون معبودك ولا خالقك شيئا لا ينفعك في الدنيا ولا في الآخرة، ولا يضرك في دين ولا دنيا – يعني بذلك الآلهة– يقول: لو عبدتها راجيا نفعها، أو خائفا ضرها، فإنها لا تضر ولا تنفع، فإن فعلت ذلك ودعوتها من دون الله فإنك إذا من الظالمين، أي المشركين بالله، والله أعلم، وحاشا الرسول أن يفعل ذلك إلا أن الخطاب خاص اللفظ عام المعنى، فالله تعالى لا يخاطب الرسول – صلى الله عليه وسلم – وإنما يخاطب من حوله من الناس، ودلت هذه الآية على أنه سبحانه هو المتفرد بالملك والقهر، والعطاء والمنع، والضر والنفع دون كل ما سواه، فيلزم من ذلك أن يكون هو المدعو وحده فإن العبادة لا تصلح إلا لمالك النفع والضر ولا يملك ذلك ولا شيئا مما هنالك غيره كائنا من كان من أوليائه أو أعدائه، فهو المستحق للعبادة والدعوة وحده دون من لا يضر ولا ينفع، فالخطاب في هذه الآية للنبي – صلى الله عليه وسلم – ولكنه عام للأمة .. والمقصود." (١)

"صلى الله عليه وسلم فإنه علم به وبحاله وهو الذي حاز كل ما عند الأولياء من الكمالات الإلهية واحتوى على جميعها وأكبر من هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن لله ثلاثمائة خلق من تخلق بواحد منها أدخله الله الجنة وما اجتمعت في نبي ولا ولي قبله ألا سيد الوجود صلى الله عليه وسلم وأما الأقطاب الذين بعده حتى الحجة العظمى ابن عربي الحاتمي فإنما يعلمون ظواهرها فقط ويسمون المحمديين وبه خطب الله الأقطاب المجتمعة فيهم الأخلاق الإلهية وهذه الأخلاق لا يعرفها إلا من ذاقها ولا تدرك بالوصف ولا يعرف ما فيها إلى بالدوق وقال الفيوض التي تفيض من ذات سيد الوجود صلى الله عليه وسلم تتلقاها ذات الأنبياء وكل ما فاض وبرز من ذوات الأنبياء تتلقاه ذاتي ومني يتفرق على جميع الخلائق من نشأة العالم إلى النفخ في الصور، وخصصت بعلوم ببيني وبينه منه إلي مشافهة لا يعلمها إلا الله عز وجل بلا واسطة وقال أنا سيد الأولياء كما كان النبي صلى الله عليه وسلم سيد الأنبياء.

---

(١) كتاب التوحيد المسمى التخلي عن التقليد والتحلي بالأصل المفيد عمر العرباوي ص/٩١

قال في جوهر المعاني: وسألته – يعني الشيخ أحمد التجاني– عن حقيقة الولاية فأجاب بما نصه: الولاية عامة وخاصة فالعامة هي من آدم عليه السلام إلى عيسى عليه السلام والخاصة هي من سيد الوجود صلى الله عليه وسلم إلى الختم (يعني نفسه) والمراد بالخاصة هي من اتصف بأوصاف الحق الثلاثمائة على الكمال ولم ينقص منها واحد وهذا خاص بسيد الوجود صلى الله عليه وسلم ومن ورثه من أقطاب هذه الأمة الشريفة إلى الختم هكذا قال ونسبه للحاتمي ثم قال ولا يلزم من هذه الخصوصية التي هي الاتصاف بالأخلاق على الكمال يكون كلهم أعلى من غيرهم من كل وجه بل قد يكون من لم يتصف بها أعلى من غيره في المقام وأظنه يشير إلى نفسه وبعض الأكابر من أصحابه لأنه أخبره سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأن مقامه أعلى من جميع المقامات، ثم ذكر قضية أنه مـمـد الأولياء وإنهم لا يفاض عليهم ولا يسقون ألا منه وتقدم ذلك ثم قال ما نصه ومدده الخاص به (يعني الشيخ التجاني) إنما يتلقاه منه صلى الله عليه وسلم ولا إطلاع لأحد من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على فيضه الخاص به لأن له مشربا معهم منه صلى الله عليه وسلم قال رضي الله عنه وأرضاه وعنا به مشيرا بإصبعيه السبابة والوسطى روحي وروحه صلى الله عليه وسلم هكذا، روحه صلى الله عليه وسلم تمد الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام وروحي تمد الأقطاب والعارفين والأولياء من الأزل إلى." (١)

"المسالة الثامنة

قال صاحب الرماح ناقلا عن شيخه التجاني أنه قال: (وخصصت بعلوم بيني وبينه منه إلي مشافهة لا يعلمها إلا الله عز وجل بلا واسطة اهـ.

أقول هذا الكلام لا يصح من وجوه:

أولها: أنه يلزم منه أن النبي صلى الله عليه وسلم كتم هذه العلوم عن الخلفاء الراشدين من كبار الصحابة في حياته وكتمها عن خيار أمته بعد ذلك وخبأها إلى أواخر القرن الثاني عشر وخص بها الشيخ التجاني والله تعالى يقول في سورة المائدة آية ٦٧: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ قال جلال الدين في تفسيره ما نصه، يا أيها الرسول بلغ: (جميع) ما أنزل إليك من ربك، ولا تكتم منه شيئا خوفا أن تنال بمكروه وأن لم تفعل، أي لم تبلغ جميع ما أنزل إليك فما بلغت رسالته بالإفراد والجمع لأن كتمان بعضها ككتمان كلها اهـ.

قال الجمل في حاشيته قال ابن عطية أي وإن تركت شيئا فقد تركت الكل وصار ما بلغته غير معتد به

---

(١) الهدية الهادية إلى الطائفة التجانية محمد تقي الدين الهلالي ص/٣٤

فصار المعنى وإن لم تستوفي ما أمرت بتبليغه فحكمك في العصيان وعدم الامتثال حكم من لم يبلغ شيئا أصلا قال الكرخي قوله (جميع ما أنزل إليك) أشار به إلى أن ما موصولة بمعنى الذي لا نكرة ما موصوفة لأنه مأمور بتبليغ الجميع كما قرره والنكرة لا تفي إذ تقديرها بلغ شيئا مما أنزل إليك ومن تم قالوا الدعوة مثل الصلاة إذا نقص منها ركن بطلت اهـ.

ثانيا: أن يقال إما أن تكون هذه العلوم المكتومة فيها خير للأمة أو لا خير فيها فإن كان فيها خير فكيف يحرم النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه ومن بعدهم إلى أواخر القرن الثاني عشر من هذا الخير وهو الرؤوف الرحيم الذي ما ترك شيئا ينفع أمته إلا بينه لهم ورغبهم فيه ولا ترك شيئا يضرهم إلا حذرهم منه كما دلت على ذلك الأخبار الصحاح وأجمع عليه السلف الصالح قال تعالى في سورة النحل آية ٤٤: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ وقد فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أمره ربه به على أكمل وجه قال البخاري رحمه الله في تفسير آية المائدة التي تقدم ذكرها بسنده إلى عائشة رضي الله عنها (من حدثك أن محمدا كتما شيئا مما أنزل الله عليه فقد كذب) وهو يقول: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ وقد ذكر ابن كثير في تفسير سورة المائدة أحاديث في هذا المعنى لم أرى حاجة لذكرها.." (١)

"الله عليه وسلم، ومن ورثه من أقطاب هذه الأمة الشريفة إلى الختم هكذا قال ونسبه إلى الحاتمي ثم قال سيدنا ولا يلزم من هذه الخصوصية التي هي الاتصاف بالأخلاق على الكمال أن يكونوا كلهم أعلى من غيرهم في كل وجه بل قد يكونوا من لم يتصف بها أعلى من غيره في المقام وأظنه يشير إلى نفسه وبعض الأكابر من أصحابه لأنه أخبره سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأن مقامه أعلى من جميع المقامات اهـ.

فأقول في هذا الكلام ضلالات:

الأولى: القول على الله بلا علم فإنه لم يذكر دليلا على ما قال لا من كتاب الله ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا من علم الغيب الذي لا يجوز القول فيه بالرأي.

الثانية: أن مقتضى هذا الكلام أن الختم هو ابن عربي الحاتمي، وقد تقدم نقلهم عن ابن عربي الحاتمي أنه ادعى أنه خاتم الأولياء ثم تبين له أنه ليس كذلك وأن الختم سيأتي في أخر الزمان وقد اجتهد أن يعرف اسمه وبلده وفلم يستطع. والتجانيون يعتقدون أن شيخهم هو خاتم الأولياء وذلك تناقض.

---

(١) الهداية الهادية إلى الطائفة التجانية محمد تقي الدين الهلالي ص/٦٠

الثالثة: ما هذه الأخلاق الثلاثمائة التي هي من أخلاق الله ومن تخلق بواحد منها دخل الجنة لماذا لم يبينها شيخهم لهم ليتخلقوا بها أم هي أيضا مكتومة فأي فائدة في ذكر عددها لهم؟ .

الرابعة: أن مقتضى هذا الكلام أن التجانيين وشيخهم خارجون عن الولاية العامة والخاصة إلا أنه قال راقعا للفتق لا يلزم أن يكن أهل الولاية الخاصة التي تنتهي عند ابن عربي الحاتمي أفضل من غيرهم لأن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر شيخهم أن مقامه أعلى من جميع المقامات وليت شعري كيف يكون لمن خرج عن ولاية الله العامة والخاصة مقام عال فضلا عن أن يكون أعلى من غيره. فهذا الكلام في غاية التناقض والاضطراب والله المستعان.

المسألة العاشرة

قوله في الرماح وهو موجود في الجواهر وفي سائر كتبهم كل الطرائق تدخل عليه – كذا – طريقتنا فتطبلها وطابعنا يركب على كل طابع ولا يحمل طابعنا غيره من ترك من." (١)

"الثالث: أن في توجيه المعنى على النصب تكلفا، وأما الرفع؛ فليس فيه تكلف.

الرابع: أن الرفع يتأيد بأدلة كثيرة من القرآن:

كقوله تعالى: ﴿ولقد أوحي إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾ .

وقوله تعالى: ﴿ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون﴾ .

وقوله تعالى: ﴿قل لا أتبع أهواءكم قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين﴾ .

وقوله تعالى: ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير﴾ .

وقوله تعالى: ﴿ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين﴾ .

وقوله تعالى: ﴿ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك فإن فعلت فإنك إذا من الظالمين﴾ .

وقوله تعالى: ﴿قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾ .

وقوله تعالى: ﴿لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين﴾ .

وقوله تعالى: ﴿لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه هو الله الواحد القهار﴾ .

والمعنى في هذه الآيات وفي الحديث أيضا: أنه لو فرض وجود الشرط؛ لكان المشروط، ولكن هذا كله

---

(١) الهداية الهادية إلى الطائفة التجانية محمد تقي الدين الهلالي ص/٦٢

محال وممتنع في حق الله تعالى وحق رسوله صلى الله عليه وسلم، والشرط لا يلزم منه الوقوع ولا الجواز أيضا؛ فإن الله سبحانه وتعالى أحد." (١)

"وإسناده حسن؛ كما سيأتي. وفي هذا رد على من قدح في الحديث وزعم أنه موضوع.

الوجه الرابع: أن يقال: ليس التواتر شرطا في صحة الأحاديث ولا في وجوب الإيمان بها؛ كما قد توهم ذلك أبو عبية تقليدا لبعض أهل البدع من المتقدمين والعصريين، والذي عليه أهل السنة والجماعة الإيمان بكل ما صح سنده إلى النبي صلى الله عليه وسلم، سواء كان متواترا أو آحادا، وقد تقدم إيضاح ذلك في أول الكتاب؛ فليراجع.

الوجه الخامس: أن صدور الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم على المنبر وفي حشد من الصحابة رضي الله عنهم لا يلزم منه التواتر في النقل، وكم من خطبة خطبها النبي صلى الله عليه وسلم على المنبر وفي حشد عظيم من الصحابة ومع ذلك لم يروها أو يرو البعض منها إلا الواحد أو الاثنان أو أكثر من ذلك ممن لا يبلغ عددهم شرط التواتر؟ ! وقد خطب النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع عدة خطب في أعظم حشد كان في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك لم ينقل خطبة إلا العدد القليل من الصحابة رضي الله عنهم.

وقد روى الإمام أحمد ومسلم عن أبي زيد وعمرو بن أخطب الأنصاري رضي الله عنه؛ قال: «صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الفجر، وصعد المنبر، فخطبنا حتى حضرت الظهر، فنزل فصلى، ثم صعد المنبر، فخطبنا حتى حضرت العصر، ثم نزل فصلى، ثم صعد المنبر، فخطبنا حتى غربت الشمس، فأخبرنا بما كان وبما هو كائن، فأعلمنا أحفظنا» . وقد كانت هذه الخطبة العظيمة الطويلة جدا على المنبر، وفي حشد من الصحابة رضي الله عنهم، ومع ذلك لم ينقل شيء منها بالتواتر.

وإذا علم هذا؛ فما زعمه أبو عبية من شرط التواتر لصحة حديث الجساسة." (٢)

"«أعور، وإن ربكم ليس بأعور، مكتوب بين عينيه كافر، يقرؤه كل مؤمن كاتب وغير كاتب» .

ورواه عبد الله ابن الإمام أحمد في "كتاب السنة" من هذا الطريق بهذا اللفظ، وإسناده صحيح.

وفي رواية لأحمد؛ قال: «إن الدجال أعور، وإن ربكم عز وجل ليس بأعور، بين عينيه ك ف ر، يقرؤه كل مؤمن قارئ وغير قارئ» .

---

(١) إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة التويجري، حمود بن عبد الله ٢٨٢/١

(٢) إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة التويجري، حمود بن عبد الله ٣٣٨/٢

قال النووي في "شرح مسلم ": "وأما قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى ليس بأعور والدجال أعور» : فبيان لعلامة بينة تدل على كذب الدجال دلالة قطعية بديهية يدركها كل أحد. وقوله صلى الله عليه وسلم: «مكتوب بين عينيه كافر (ثم تهجاها فقال:) ك ف ر، يقرؤه كل مسلم» . وفي رواية: «يقرؤه كل مؤمن كاتب وغير كاتب» : الصحيح الذي عليه المحققون أن هذه الكتابة على ظاهرها، وأنها كتابة حقيقة، جعلها الله آية وعلامة من جملة العلامات القاطعة بكفره وكذبه وإبطاله، ويظهرها الله تعالى لكل مسلم كاتب وغير كاتب، ويخفيها عمن أراد شقاوته وفتنته، ولا امتناع في ذلك، وذكر القاضي فيه خلافا، منهم من قال: هي كتابة حقيقة كما ذكرنا، ومنهم من قال: هي مجاز وإشارة إلى سمات الحدوث عليه، واحتج بقوله: "يقرؤه كل مؤمن كاتب وغير كاتب"، وهذا مذهب ضعيف ". انتهى.

وقال الحافظ ابن حجر في "فتح الباري": "ولا يلزم من قوله: «يقرؤه كل مؤمن كاتب وغير كاتب» : أن لا تكون الكتابة حقيقة، بل يقدر الله على غير الكاتب علم الإدراك، فيقرأ ذلك، وإن لم يكن سبق له معرفة الكتابة".

وقال الحافظ أيضا في الكلام على قوله: «يقرؤه كل مؤمن كاتب وغير كاتب» : "إخبار بالحقيقة، وذلك أن الإدراك في البصر يخلقه الله للعبد كيف شاء ومتى شاء، فهذا يراه المؤمن بعين بصره وإن كان لا يعرف الكتابة، ولا يراه." (١)

"وقد تقدم عن الشيخ محمد بن يوسف الكافي التونسي أنه صرح بتكفير من قال بهذا القول.

ومن المعلوم أن دول آسيا وأوربا وأمريكا لم تزل في أماكنها منذ زمان طويل، وأنه ليس بينهم وبين غيرهم سد من حديد يمنعهم من الخروج والاختلاط بغيرهم من الناس! فصفة يأجوج ومأجوج لا تنطبق على شيء من الدول المعروفة الآن.

وقد تقدم في عدة أحاديث صحيحة أن يأجوج ومأجوج إنما يخرجون بعد نزول عيسى عليه الصلاة والسلام وقتل الدجال، وأنهم لا يمكثون بعد خروجهم على الناس إلا مدة يسيرة، ثم يدعو عليهم نبي الله عيسى، فيهلكهم الله جميعا كموت نفس واحدة؛ فهم بلا شك أمة عظيمة، قد حيل بينهم وبين الخروج على الناس بالسد الذي بناه ذو القرنين، وهذا السد لا يندك إلا إذا دنا قيام الساعة؛ كما أخبر الله بذلك في كتابه العزيز.

وأما كون السائحين في الأرض لم يروا يأجوج ومأجوج ولا سد ذي القرنين؛ فلا يلزم منه عدم السد ويأجوج

---

(١) إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة التويجري، حمود بن عبد الله ٢/٣٩٦

ومأجوج؛ فقد يصرف الله السائحين عن رؤيتهم ورؤية السد، وقد يجعل الله بينهم وبين الناس بحرا لا يطاق اجتيازه، أو غير ذلك من الموانع التي تمنع من رؤيتهم ورؤية السد، والله على كل شيء قدير.

والواجب على المسلم الإيمان بما أخبر الله به في كتابه عن السد ويأجوج ومأجوج وما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، ولا يجوز للمسلم أن يتكلف ما لا علم له به، ولا يقول بشيء من أقوال المتكلفين المتخرصين، بل ينبذها وراء ظهره، ولا يعبأ بشيء منها.." (١)

"والسنة النبوية في ضوء التنزيه والإثبات) ، نعم هذا هو السبب الذي من أجله اخترت هذا الموضوع، لأني تأكدت أن مسائل هذا الباب لم تكن محل عناية ودراسة اليوم -كما يجب- وأن العقيدة السلفية صار يجهلها كثير من شبابنا، ويتصورونها بغير صورتها، ليس العقيدة السلفية (التفويض المطلق) كما يظن كثير منهم، وليست هي تلك الحيرة التي يسمونها (الوقوف) كما يظن البعض الآخر، بل هي شيء آخر وراء ذلك كله، ولكنها سهلة وواضحة كل الوضوح إذا فهمت على حقيقتها، إذ ليس فيها أدنى غموض وهي بريئة من التعقيد والتفلسف.

وهي أن يفهم التالي لكتاب الله معاني نصوص الصفات التي تصف الله تعالى بأنه سميع بصير مثلا، ويثبتها على ظاهرهما كما يليق بالله، ويثبت له كلاما حقيقيا يسمع، ووجها كريما يرى يوم القيامة ويدين مبسوطتين، إلى آخر الصفات التي سوف تمر بنا في هذه الرسالة، يثبتها ولا يؤولها، فيحرفها بالتأويل (مفوضا) إلى الله عز وجل حقيقتها وكيفيتها، كيلا يتوهم أن حقيقة سمعه وبصره كحقيقة سمع المخلوق وبصره، ولئلا يتوهم أن إثبات الكلام الحقيقي له سبحانه يلزم منه إثبات مخارج الحروف المعتادة كاللسان والشفتين، ولئلا يظن أيضا أن إثبات الوجه والقدم واليدين مثلا يعني إثبات الجوارح له سبحانه، كل ذلك غير وارد، لأن لوازم صفات المخلوق لا تلزم صفات الخالق، كما أن لوازم ذوات المخلوق لم تلزم ذاته سبحانه، إذ لا مناسبة بين الخالق والمخلوق ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ١.

بل الواجب إثبات هذه الصفات على الوجه الذي يليق بالله عز وجل

---

١ سورة الشورى آية: ١١.." (٢)

---

(١) إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة التويجري، حمود بن عبد الله ١٧٤/٣

(٢) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه محمد أمان الجامي ص/١١

"عن ذلك. وقد نص في هذه الرسالة على نفي شبهة خطرة وهي: ما قد يتوهمه بعض الناس من أن إثبات الاستواء على العرش يلزم منه أن العرش يحمل الرب سبحانه وتعالى الله عما زعموا علوا كبيرا، وهو جملة من الأخطاء التي يتورط فيها أولئك الذين لا يكادون يفهمون صفات الله سبحانه وتعالى إلا كما يفهمون صفات خلقه من التحديد والإحاطة بالحقائق. وفي نفي هذا الوهم يقول الإمام الغزالي: "وليس العرش بحامل له سبحانه، بل العرش وحملته يحملهم لطفه وقدرته، وأنه تقدس عن الحاجة إلى مكان قبل خلق العرش وبعد خلقه، وانه يتصف بالصفات التي كان عليها في الأزل".

وقال في موضع آخر من الرسالة نفسها: "وهو سبحانه مقدس من صفات المخلوقين، منزه وهو في الدنيا معلوم وفي الآخرة مرئي، كما نعلمه في الدنيا، بلا مثل ولا شبه، لأن تلك الرؤية لا تشابه رؤية الدنيا ﴿ليس كمثله شيء﴾ " ١.

وسبق أن نقلنا بعض عباراته عن كتابه (إلجام العوام عن علم الكلام، وما هنا أوسع) ٢.

٥- أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم الشهرستاني:

ولد سنة ٤٦٧هـ وتوفي سنة ٥٤٨هـ وهو فقيه شافعي متكلم، وله مؤلفات كثيرة في الفقه. وهو صاحب الملل والنحل، وكتاب في علم الكلام لعله آخر مؤلفاته (نهاية الإقدام في علم الكلام) ٣ وهو الذي ذم فيه علم الكلام وحذر منه وأوضح أن علم الكلام إنما يورث الحيرة، وليس لدى أربابه

---

١ بغية المريد في رسائل التوحيد.

٢ والإمام الغزالي على الرغم مما نقلنا عنه في كتابه إلجام العوام وغيره، لم يسلم من الاضطراب، يعرف ذلك من اطلع على كتابه: (المضنون به على غير أهله) وقد اضطرب فيه كثيرا بأسلوب فلسفي غامض.

٣ وفيات الأعيان ٢٧٣/٤.." (١)

"الباب الأول: الكلام على الأسماء الحسنى والصفات العلا وبيان الفرق بينهما

بين يدي المبحث

قبل أن نشرع في الكلام على مبحث الأسماء والصفات وتعدادها يحسن بنا أن ننبه على بعض النقاط المهمة التي لها صلة وثيقة بالموضوع.

أ- إن ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته، كالشيء والموجود،

---

(١) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه محمد أمان الجامي ص/١٦٧

والقائم بالنفس والمخالف للحوادث، فإن هذه الألفاظ يخبر بها عن الله تعالى، ولا تدخل في باب أسمائه الحسنى، ولفظ (القديم) من هذا الباب لعدم ورود النص به، وباب الأسماء والصفات توقيفي، كما لا يخفى.

ب- إن الصفة إذا كانت منقسمة إلى كمال ونقص لم تدخل بمطلقها في أسمائه تعالى، بل يطلق عليه منها كمال فقط، وهذا كالمريد والفاعل والصانع عند الإطلاق، بل هو فعال لما يريد.

فإن الإرادة والفعل والصنع منقسمة، فيقال لفاعل الخير فاعل كما يقال لفاعل الشر فاعل، وكذلك المريد والصانع، ولهذا إنما أطلق الله على نفسه من ذلك أكمله.

جـ- لا يلزم من الإخبار عنه تعالى بالفعل مقيدا أن يشتق له منه اسم مطلق كما غلط بعض المتأخرين، فجعل من أسمائه الحسنى، المضل والفاتن والماكر، والمستهزئ والساخر مثلا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

فإن هذه الأسماء لم يطلق عليه سبحانه منها إلا أفعال مخصوصة معينة، فلا يجوز أن يسمى بأسمائها المطلقة. والله أعلم.." (١)

"انتفى أصل الصفة، استحال ثبوت حكمها، وأيضا فلو لم تكن أسماؤه ذوات معان وأوصاف لكانت كلها سواء ولم يكن فرق بين مدلولاتها: وهذه مكابرة صريحة، وبهت بين. فإن من جعل معنى اسم (القدير) هو معنى اسم (السميع البصير) ، ومعنى اسم (التواب) هو معنى اسم (المنتقم) ، ومعنى اسم (المعطي) هو معنى اسم (المانع) ، فقد كابر العقل واللغة والفطرة.

فنفي أسمائه من أعظم الإلحاد فيها: والإلحاد فيها أنواع، هذا أحدها، والثاني تسمية الأوثان بها، كما يسمونها آلهة إلى أن قال رحمه الله: وحقيقة الإلحاد فيها العدول بها عن الصواب فيها، وإدخال ما ليس من معانيها فيها وإخراج حقائق معانيها عنها. هذه حقيقة الإلحاد١ اهـ.

وقال في موضع آخر من كتابه (مدارج السالكين) :

"إن الاسم من أسمائه تبارك وتعالى، كما يدل على الذات والصفة التي اشتق منها بالمطابقة٢، فإنه يدل دلالتين أخريين بالتضمن واللزوم. فيدل على الصفة بمفردها بالتضمن، وكذلك على الذات المجردة عن الصفة، ويدل على الصفة الأخرى باللزوم. فإن اسم (السميع) يدل على ذات الرب وسمعه بالمطابقة، وعلى الذات وحدها، وعلى السمع وحده بالتضمن، ويدل على اسم (الحي) وصفة الحياة بالالتزام وكذلك سائر

---

(١) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه محمد أمان الجامي ص/١٧٥

أسمائه وصفاته[3] اهـ.

---

١ مدارج السالكين ١/٢٨-٣٠.

٢ مدارج السالكين ١/٢٢.

٣ أنواع الدلالة اللفظية الوضعية:

تنقسم الدلالة إلى ثلاثة أقسام:

١- الدلالة المطابقية.

٢- الدلالة التضمنية.

٣- الدلالة الالتزامية.

فالدلالة المطابقية: هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث أنه وضع له، وذلك مثل لفظ (البيت) على الجدار والسقف معا، ودلالة لفظ (إنسان) على الحيوان الناطق، ودلالة اسم الله (العليم) مثلا على ذات الله وعلمه أي دلالة الاسم على المسمى والصفة المشتقة من الاسم نفسه.

وسميت مطابقية لتطابق اللفظ والمعنى، وتوافقهما في الدلالة.

أما الدلالة التضمنية: فهي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له في ضمن كل المعنى، مثل دلالة لفظ البيت على الجدار وحده، وعلى السقف وحده، وسميت وضعية لأنها عبارة عن فهم جزء من الكل، فالجزء داخل ضمن الكل أي في داخله، ومن هذا النوع مثلا دلالة اسم الله (السميع) على ذات الله وحدها، وعلى صفة السمع وحدها، بصرف النظر عن استعمال (الجزء والكل) بل يقال على الصفة والموصوف.

وأما الدلالة الالتزامية: فهي دلالة اللفظ على خارج عن معناه الذي وضع له، مثل دلالة لفظ (الأربعة) على الزوجية، ودلالة لفظ (إنسان) على قبول التعليم مثلا وعلى التعجب والحركة والسكون، ودلالة اسم الله (القدير) على صفة (الحياة) وعلى العلم وغيرهما من صفات الله تعالى.

يقول المناطقة: يشترط لهذه الدلالة اللزوم الذهني البين مثل لزوم الحياة من العلم والحلم والقدرة مثلا إذ الميت لا يوصف بهذه الصفات، ويعللون ذلك، لأنها تدل على الخارج عن المعنى الذي وضع اللفظ له، والخارج عن المعنى غير محدود، فلا بد من اللزوم الذهني البين، وقد مثلنا لذلك آنفا.

ويقول المناطقة: إن بين الدلالة المطابقية والدلالة التضمنية العموم والخصوص المطلق، فإذا وجدت التضمنية وجدت المطابقية دون العكس، أي لا يلزم من وجود المطابقية وجود التضمنية.

استقينا هذه المعلومات (بالمعنى) عن كتاب: المرشد السليم إلى المنطق الحديث والقديم. الطبعة الرابعة، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة. د. عوض الله جاد حجازي.." (١)

"فعند المعتزلة: ما جرى في النفي والإثبات فهو من صفات١ الفعل، كما يقال خلق لفلان ولدا، ولم يخلق لفلان، ورزق زيدا مالا ولم يرزق عمرا.

وما لا يجري فيه النفي فهو من صفات الذات، كالعلم والقدرة، فلا يقال: لم يعلم كذا، ولم يقدر على كذا. والإرادة والكلام من صفات الفعل عند المعتزلة بخلاف غيرهم من أهل السنة والأشاعرة قلت: على تفصيل معروف عند كل طائفة.

وأما عند الأشعرية فالفرق بينهما أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات، فإنك لو نفيت الحياة يلزم الموت، ولو نفيت القدرة يلزم العجز، وكذا العلم مع الجهل وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل. ولو نفيت الإحياء أو الإماتة أو الخلق أو الرزق لم يلزم من نفيه نقيضه، كما لا يخفى. فعلى هذا الحد لو نفيت الإرادة لزم منه الجبر والاضطرار، ولو نفيت عنه الكلام لزم منه الخرس والسكوت فثبت أنهما من صفات الذات، لا كما تقول المعتزلة كما تقدم، ثم قال القاري: وعندنا – يعني (الماتريدية) – أن كل ما وصف به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات، كالقدرة والعلم والعزة والعظمة، وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط والغضب"٢ اهـ.

هذه اصطلاحات وقد لا يختلفون في جوهر المسألة ...

---

١ المعروف أن المعتزلة لا يثبتون جميع الصفات بل غلاتهم ينفون الصفات والأسماء معا، هذا هو المعروف عندنا وعند غيرنا – فيما أعلم- وأما ما ذكره (ملا علي القاري) فإنه يفهم منه أن المعتزلة يثبتون الصفات. وهو خلاف المعروف، وإن صح هذا الكلام أو هذا النص فإنه يحمل على أن هذا مذهب طائفة معينة منهم غير مشهورة والله أعلم.

٢ شرح الملا على القاري على الفقه الأكبر ص: ٢٠.." (٢)

"بالاستنكار والكراهة!! متى علموا بل متى علم المسلمون الذين يدرسون سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام أنه عليه الصلاة والسلام إذا سمع من يصف الله بما لا يليق به أو إذا انتهكت حرمات الله، أو

---

(١) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه محمد أمان الجامي ص/١٧٨

(٢) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه محمد أمان الجامي ص/٢٠٥

تقول أحد على الله بغير علم، متى علموا بأن النبي عليه الصلاة والسلام يعبر عن ذلك بالضحك؟!! بل المعروف من سيرته عليه الصلاة والسلام أنه في مثل هذه المواقف يغضب بل هو لا يغضب إلا في مثل هذه الظروف عندما تنتهك حرمات الله، ويتقول متقول على الله بغير علم. هذا هو المعروف لدى أهل العلم. لهذا كله فإن محاولة النفاة رد أحاديث الأصابع بعد أن رواها الشيخان: البخاري ومسلم وغيرهما، بذلك السبب الواهي وتناسيهم لأحاديث أخرى فيها ذكر الأصابع بل دعوى بعضهم أن ذكر الأصابع لم يرد في القرآن أو في حديث مقطوع به فإن محاولة النفاة هذه محاولة فاشلة فلا ينبغي أن يتأثر بها طلاب العلم كما علمت. وأما القول: إن الأصابع لم يرد ذكرها في القرآن (فكلمة حق أريد بها باطل) نعم لم يرد ذكر الأصابع في القرآن، فماذا يعني ذلك؟!! هل يعني ذلك بأننا لا نثبت الأصابع لأنها غير مذكورة في القرآن؟!! بل يلزم من ذلك أننا لا نثبت الفرح والضحك ونزول الرب آخر كل ليلة وغيرها من الصفات التي انفردت بها السنة، وهذا مفهوم جهمي صرف كما ترى!!

فعلى أصحاب هذه المحاولة أن يحددوا موقفهم من الصفات التي انفردت بها الأحاديث الصحيحة، إما أن يثبتوها كلها، أو أن ينفوها كلها، وإلا فهم متناقضون ومضطربون. والتناقض والاضطراب من الصفات اللازمة لكل من أعرض عن هدي رسول الله عليه الصلاة والسلام والتمس الحق والهدى خارج هديه عليه الصلاة والسلام، هذا موقف الذين حاولوا رد الأحاديث.

وأما الذين أثبتوا الأحاديث فلهم موقف آخر. وهو محاولة التأويل بدعوى أن مثل هذه النصوص لا يراد ظاهرها لأن الأدلة العقلية." (١)

"العور عن الله سبحانه وتعالى، وأنه لا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين من الآفات والنقائص. ثم قال البيهقي: "والذي يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة من إثبات العين صفة، لا من حيث (الحدقة) أولى. وبالله التوفيق"١ ا. هـ

وهذا القول الذي اختاره الإمام البيهقي هو الذي عليه سلف الأمة، وأما محاولة بعض الناس حمل النصوص على خلاف ما يظهر من ألفاظها فمحاولة جهمية معروفة.

وأما تفسير من فسر الآيات السابقة بالرؤية مع إنكار صفة العين فشبيه بقول الجهمية القائلين: إنه تعالى: سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، عليم بلا علم. وهو قول مرفوض شرعا وعقلا، كما تقدم في غير موضع. وأما عند أهل السنة فجميع هذه الصفات تساق سوقا واحدا خبرية أو عقلية. ذاتية أو فعلية فتثبت بلا

---

(١) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه محمد أمان الجامي ص/٣١٢

كيف، ولا يلزم من إثباتها تشبيه ولا تجسيم كما يظن النفاة بل يلزم من تحريف القول فيها التعطيل. وينتج من ذلك تكذيب خبر الله وخبر رسوله عليه الصلاة والسلام. هذا ما يلزم النفاة – ولا محالة – وهم كل من ينفي صفة ثابتة بالكتاب والسنة، أو بالسنة الصحيحة فقط، أدركوا ذلك أو لم يدركوا. والله المستعان.

الصفة التاسعة عشرة: صفد القدم لله تعالى

هذه الصفة كالتي قبلها من الصفات الخبرية والفعلية محل صراع حاد بين السلف والخلف.

أما السلف – فهم كعادتهم– يرون أن المقام ليس مقام اجتهاد أو قياس أو استحسان، وإنما هو مقام تسليم لله ولرسوله عليه الصلاة والسلام وأنه لا قول لأحد مع قول الله وقول رسوله المعصوم عليه الصلاة والسلام، الذي أمره ربه أن يبلغ ما أنزل إليه. فمما بلغه الرسول عن الله لأمته بعض

---

١ راجع الأسماء والصفات للبيهقي، مبحث العين ص: ٣١٢ دار إحياء التراث العربي.." (١)

"يحيطون بعلمه١.

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله عند تفسير هذه الآية: في الإدراك أقوال للعلماء من السلف:

أحدها: لا تدركه الأبصار في الدنيا وإن كانت تراه في الآخرة، ويكون الإدراك بمعنى الرؤية عند هؤلاء.

وثانيها: الإدراك أخص من الرؤية، ولا يلزم من نفي الأخص انتفاء الأعم، ومعنى الإدراك معرفة الحقيقة عند هؤلاء.

وثالثها: أن الإدراك أخص من الرؤية لأن الإدراك بمعنى الإحاطة، ولا يلزم من عدم الإحاطة عدم الرؤية٢ اهـ.

قال الإمام ابن جرير الطبري عند تأويل هذه الآية: اختلف أهل التأويل في تأويل قوله تعالى ﴿لا تدركه الأبصار﴾ :

قال بعضهم: معناه لا تحيط به الأبصار، وهو يحيط بها سبحانه، وقال آخرون: لا تدركه أبصار الخلائق في الدنيا، وأما في الآخرة فإنها تدركه، وقال أهل هذه المقالة، الإدراك في هذا الموضع الرؤية٣ اهـ.

والراجح هو القول الذي تشهد له الأحاديث التي سيأتي ذكرها إن شاء الله لأنها تعتبر تفسيرا للآية كما هو معروف عند أهل العلم من السلف، وهو إثبات الرؤية في الآخرة دون الدنيا، وإن الإدراك المنفي أمر زائد على مجرد الرؤية، وهو الإحاطة، والله أعلم.

---

(١) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه محمد أمان الجامي ص/٣٢٠

١ استقينا هذه المعلومات من بعض كتب ابن القيم، ومن فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر، راجع فتح الباري: كتاب التوحيد ص: ١٩٥، وما بعدها وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم ص: ١٨٤-١٨٥.

٢ الحافظ ابن كثير ٢/١٦١ ط مكتبة التراث الإسلامي حلب.

٣ الطبري ١٢/١٣، تحقيق محمود محمد شاكر وتخريجه.." (١)

"استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا ". وفي حديث آخر له رضي الله عنه: "إنكم سترون ربكم عيانا "١.

لا يخفى أن المقصود من الحديثين وما في معناهما، هو تشبيه الرؤية بالرؤية من حيث الوضوح والحقيقة، وعدم التكلف وعدم وجود التزاحم حال الرؤية ولا يلزم من ذلك تشبيه المرئي بالمرئي إذ ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ .

ومنها حديث صهيب الرومي رضي الله عنه عند مسلم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إذا دخل أهل الجنة الجنة، يقول الله عز وجل: تريدون شيئا أزيدكم؟ يقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجينا من النار؟! فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم" ٢. ثم تلا هذه الآية: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ ٣.

وقال الإمام ابن القيم تعليقا على هذا الحديث: "وهذا حديث رواه الأئمة عن حماد بن سلمة وتلقوه عن نبيهم بالقبول والتصديق"٤.

ولو ذهبنا نسوق كل ما ورد من الآيات والآثار وأقوال أهل العلم سلفا وخلفا في موضوع الرؤية مع مناقشتها لو فعلنا ذلك لأدى بنا إلى الخروج عن موضوع الرسالة، لذا نرى الاكتفاء بالنصوص التي أوردناها – فثبوت رؤية الله في الآخرة للمؤمنين أصبح في غاية من الوضوح، ولم يبق في المقام خلاف يعتد به.

وليس كل خلاف جاء معتبرا ... إلا خلاف له حظ من النظر

وفيما يلي نستعرض الآراء في معنى الرؤية.

١ ابن القيم حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص: ١٨٨-٢٠٨.

(١) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه محمد أمان الجامي ص/٣٢٩

٢ حادي الأرواح ص: ١٩٣.
تضامون بالتشديد من الضم أي لا يحصل انضمام بعضكم إلى بعض بسبب الزحام، وبالتخفيف أي لا يلحقكم الضيم وظلم بعضكم بعضا من الزحام.
٣ سورة يونس آية: ٢٦
٤ المصدر السابق.." (١)

"ثم اختلف أهل السنة: هل الرؤية في الآخرة خاصة بالمؤمنين أم يراه الكفار والمنافقون كما يرى المؤمنون؟

أقول: أما في الجنة فلا شك أنها خاصة بالمؤمنين إذ هي دارهم الخاصة، وهي دار الطيبين فلا يدخلها إلا المؤمنون الطيبون. فينحصر الخلاف في الرؤية التي تقع في الموقف عند الحساب والتجلي. والقول الذي يرجحه الحافظ ابن حجر أن الرؤية خاصة بالمؤمنين حتى في الموقف، ويجيب على قول من يرى عموم الرؤية استدلالا بعموم اللقاء والخطاب بقوله: ولا يلزم من كونه "يتجلى للمؤمنين ومن معهم ممن أدخل نفسه فيهم أن تعمهم الرؤية، لأنه سبحانه أعلم بهم. فينعم على المؤمنين برؤيته دون المنافقين كما يمنعهم من السجود عندما يكشف عن ساقه كما تقدم"١ ا. هـ

وهناك آراء أخرى في المسألة رأينا عدم الخوض فيها إيثارا للإيجاز، والله أعلم.

وبعد، أود أن أذيل هذا المبحث - مبحث الرؤية - بأبيات للإمام ابن القيم، صور فيها يوم اللقاء أروع تصوير وأصدقه استنتاجا من نصوص الكتاب والسنة التي ذكرنا بعضها آنفا، إذ يقول رحمه الله:

فبينما هم في عيشهم وسرورهم ... وأرزاقهم تجري عليهم وتقسم
تجلى لهم رب السموات جهرة ... فيضحك فوق العرش ثم يسلم
سلام عليكم يسمعون جميعهم ... بآذانهم تسليمه إذ يسلم
يقول سلوني ما اشتهيتم فكل ما ... تريدون عندي إنني أنا أرحم
فقالوا جميعا نحن نسألك الرضا ... فأنت الذي تولي الجميل وترحم
ولله أفراح المحبين عندما ... يخاطبهم من فوقهم ويسلم
ولله أبصار ترى الله جهرة ... فلا الضيم يغشاها ولا هي تسأم
فيا نظرة أهدت إلى الوجه نضرة ... أمن بعدها يسلو المحب المتيم

---

(١) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه محمد أمان الجامي ص/٣٣٤

١ فتح الباري على صحيح البخاري ١٧/ ١٩٤ ط الحلبي القاهرة.." (١)

"الرسول يشمل كل ما صحت به السنة المطهرة من الأحكام وإثبات صفات الله وإثبات المعاد وغير ذلك، ورد في القرآن أو لم يرد، لأن ذلك من مقتضى الإيمان بالرسول ورسالته.

وذكرت أن هؤلاء القرآنيين الجدد ليس لهم سلف فيما ذهبوا إليه إلا غلاة الرافضة والزنادقة، بل أوضحت أن غلاة هؤلاء الروافض الذين هم سلف القرآنيين الجدد اتهموا من شدة وقاحتهم جبريل عليه السلام بعدم العصمة حيث زعموا أنه أخطأ فنزل بالوحي على محمد عليه الصلاة والسلام، بينما كان الواجب أن ينزل بالوحي على علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وذكرت هنا ما يلزمهم من هذا الزعم من لوازم كفرية لا يستطيعون الفكاك منها عقلا وشرعا.

ثم ذكرت ضعف الحديث الذي استدلوا به على ما زعموا، وبينت – بناء على ما ذكره علماء الحديث– أنه حديث هالك لا تقوم له قائمة، وتقدم تخريجه.

ونقلت كلام الإمام الشافعي الذي قسم فيه السنة إلى ثلاثة أقسام:

ومن الأقسام الثلاثة، ما سن الرسول صلى الله عليه وسلم مما ليس فيه نص الكتاب إلى آخر الحوار الطويل بين أهل السنة وعلماء الحديث وبين دعاة الاكتفاء بالقرآن.

وأضحت في نهاية المطاف في هذا المبحث أن الكفر بالسنة يلزم منه الكفر بالقرآن ولا محالة.

وأما المبحث الخامس: فقد تحدثت عن منهج السلف في إثبات صفات الله وأسمائه، أولا: عرفت من هم السلف، وبينت بداية اشتهار هذا اللقب وسببه وهو ظهور النزاع في أصول الدين بين الفرق الكلامية ومحاولة الجميع الانتساب إلى السلف الصالح، ثم تحدثت عن قواعد وأسس للاتجاه." (٢)

"هذه النقاط هي خلاصة النتائج التي اشتمل عليها المدخل.

الباب الأول:

وبعد أن أنهيت الكلام على المدخل أوردت خمس نقاط مهمة ينبغي الوقوف عليها قبل الشروع في الكلام على الأسماء الحسنى والصفات العلى، وهي:

أولا: إن ما يدخل في باب الإخبار عن الله تعالى أوسع مما يدخل في أسمائه وصفاته كالشيء والموجود

(١) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه محمد أمان الجامي ص/٣٣٦

(٢) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه محمد أمان الجامي ص/٣٨٥

والقائم بالنفس والمخالف للحوادث والقديم.

ثانيا: أن الصفة إذا كانت منقسمة إلى كمال ونقص لم تدخل بمطلقها في أسمائه تعالى، بل يطلق عليه معنى الكمال فقط، وهذا كالمريد، والفاعل والصانع عند الإطلاق.

ثالثا: لا يلزم من الإخبار عنه تعالى بالفعل المقيد أن يشتق له منه اسم مطلق كما غلط فيه بعضهم مثل المضل والفاتن والماكر، وغيرها.

رابعا: لم يرد حديث صحيح يعتمد عليه في تعداد الأسماء الحسنى التسعة والتسعين، التي من حفظها دخل الجنة، ولكن اعتماد أهل العلم في ذلك على الكتاب العزيز مع بعض الآثار التي يشهد لها الكتاب.

خامسا: قال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير بعد أن ذكر أقوال بعض أهل العلم في تعداد الأسماء الحسنى: وقد عاودت تتبعها من الكتاب العزيز إلى أن حررت منه تسعة وتسعين اسما إلى آخر كلامه بهذا الصدد.

ثم تحدثت عن مزاعم أهل الكلام في الأسماء والصفات وتخبطهم بغير علم، حيث ينفي بعضهم الصفات والأسماء معا ليزعم وجود ذات." (١)

"المعتزلة فالأشعرية، حيث عرفت الأشعرية بقولهم ما لا يلزم من نفيه نقيضه كالإحياء والإماتة والخلق والاستواء مثلا.

ورجحت القول بأن الصفة الفعلية هي التي تتعلق بها مشيئة الله، كالمجيء لفصل القضاء والاستواء على العرش والغضب، وغيرها.

الفصل الأول: في الصفات الشرعية العقلية والصفات الخبرية:

وتحدثت في هذا الفصل عن تنويع صفات الله تعالى من حيث ثبوتها إلى نوعين:

النوع الأول: الصفات الشرعية العقلية التي يشترك فيها الدليل الشرعي السمعي. والدليل العقلي والفطرة السليمة، وهي أكثر صفات الله تعالى.

النوع الثاني: الصفات الخبرية وتسمى الصفات النقلية والسمعية وهي التي لا سبيل إلى إثباتها إلا بطريق السمع والخبر عن الله، أو عن رسوله عليه الصلاة والسلام ومثلت لها بالآتي: الوجه واليدان والقدم وغيرها.

ثم قسمت الخبرية إلى قسمين:

أ- صفات الأفعال التي تتجدد حسب مشيئته تعالى مثل النزول والاستواء وغيرهما.

---

(١) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه محمد أمان الجامي ص/٣٩٤

ب- صفات ذاتية قائمة بذاته تعالى، وهي قديمة قدم ذاته تعالى كالوجه والقدم والعين وغيرها وذكرت ملاحظة هامة وهي أن هذه الصفات وإن كانت تعد بالنسبة للمخلوق جوارح وأعضاء، وأبعاضا وأجزاء، ولكنها بالنسبة لله تعالى صفات أثبتها لنفسه سبحانه أو أثبتها له رسوله الأمين عليه الصلاة والسلام. ثم ختمت الفقرة بالتنبيه على عدم الخوض في هذه الصفات بأهوائنا وآرائنا.." (١)

"وهذا واضح في الصفات الذاتية، وأما الصفات الفعلية كالخلق والتصوير والإحياء والإماتة والمجيء والنزول والاستواء والغضب والرضاء، وإن كانت هذه الأحوال والأفعال تتجدد وتحدث في وقت دون وقت كما في حديث الشفاعة، حيث يقول الرسول عليه الصلاة والسلام: "إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله" لأن هذا التجدد والحدوث بهذا الاعتبار غير ممتنع، ولا يطلق عليه أنه حدث بعد أن لم يكن، ألا ترى أن من١ تكلم اليوم وكان متكلما بالأمس لا يقال بأنه حدث له الكلام، بل في حال تكلمه يقال: إنه متكلم بالفعل، وفي حال سكوته يقال: إنه متكلم بالقوة، وكذلك من كان قادرا على الكتابة يقال: كاتب بالفعل في حال كتابته وفي الحالة الأخرى يقال: كاتب بالقوة، فالله تعالى: خالق، رازق، محيي، مميت، معطي، قبل أن يخلق خلقه وعباده الذين يرزقهم ويعطيهم ويحييهم ويميتهم؛ لأنه قادر على ذلك كله أزلا ولم يكن فاقدا صفة من هذه الصفات أو عاجزا عن فعل من هذه الأفعال، بل هو على كل شيء قدير، ولعل في هذا المقدار غنية لطالب الحق، ومحاولة الإحاطة بالله تعالى محاولة فاشلة لقصور علمنا وعجزنا الذاتي ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ (الإسراء: ٨٥) ، ﴿ولا يحيطون به علما﴾ (طه: ١١٠) ، ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ (البقرة: ٢٥٥) . هكذا يتم الجواب على الشبهة الأولى من الشبهتين اللتين جعلتا ابن رشد يتردد في هل العالم محدث أو قديم، فلنجب الآن على الشبهة الثانية بمعونة الله وتوفيقه، وهي أن مادة العالم لا تفنى ولا تنعدم وذلك دليل قدم العالم، كأن ابن رشد يحاول أن يستنتج من بقاء شيء من أجزاء العالم وعدم فنائه، يستنتج من ذلك أن العالم قديم أزلي.

الجواب: صحيح أن بعض المخلوقات لا تفنى بل تبقى بإبقاء الله إياها، ويجاب عن بقائها بجوابين:

أولا: لا يلزم من عدم فنائها أزليتها، إذ لا تلازم بين عدم فنائها وأزليتها.

ثانيا: أن بقاء ما يبقى من المخلوقات ليس بقاؤه ذاتيا، وإنما يبقى بإبقاء الله إياه كالجنة وأهلها والنار وسكانها، وعجب الذنب من ابن آدم، وأما الباقي الذي البقاء وصف ذاتي له فهو الله، لا يشاركه أحد في

(١) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه محمد أمان الجامي ص/٣٩٩

بقائه كما لم يشاركه أحد في سائر صفاته وان اتحدت الأسماء أحيانا في بعض الصفات.

فهو الأول الذي ليس قبله شيء، وهو الآخر الذي ليس بعده شيء، هذا والأمر في غاية الوضوح لطالب الحق، والحمد لله رب العالمين وله المنة وحده.." (١)

"موقف ابن رشد من مثبتة الصفات

جرت عادة معطلة الصفات الذين تعودوا أن يسلطوا ألوانا من التأويل على صفات الله تعالى، إذا خالفت المعقول وأوهمت التشبيه – في زعمهم – جرت عادة هؤلاء بأن يلقبوا مثبتة الصفات بالألقاب التالية:

أ – المشبهة.

ب – المجسمة.

جـ – الحشوية.

وفي زعم هؤلاء أن الإثبات يستلزم التشبيه والتجسيم، وهو زعم فاسد لا يعتمد على قاعدة علمية ونظر سليم، وإنما هو زعم يتوارثه أهل الكلام بعضهم من بعض مبعثه إما الجهل، أو هوى في النفس، وإلا فإن التشبيه أو التجسيم أمر زائد على الإثبات فلا يلزم من إثبات العلم لله مثلا . تشبيه الله بخلقه في علمه، ضرورة أن علم الخالق ليس كعلم المخلوق، لأن علم المخلوق يناسب حال المخلوق محدث مثله، محدود لا يحيط بالمعلومات، ومعرض للنسيان والغفلة والذهول، ثم إنه غير باق، ضرورة زوال الصفة بزوال الموصوف، وهذه الأعراض التي ذكرناها لعلم المخلوق ينزه." (٢)

"لاشريك له﴾ ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾ ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ وغير ذلك من تلك النصوص الكثيرة التي تأمر بعبادة الله وحده لا شريك له، لأن الشرك ظلم عظيم، ويسمى هذا النوع توحيد العبادة، وهو محل المعركة قديما وحديثا ولم تضع الحرب أوزارها إلى الآن ولن تضع أبدا، بل سوف يستمر الصراع بين الشرك والتوحيد وبين الإسلام والجاهلية بجميع صورها حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وتلك سنة الله التي لا تتغير، وهي حقيقة يجهلها أو يتجاهلها كثير من الدعاة في هذا الوقت.

(ج) وهناك نصوص أخرى كثيرة تتحدث وتخبر بأن الله تعالى سميع، بصير، عليم، حليم، عزيز، حكيم، له يدان مبسوطتان، خلق آدم بيده، وأنه مع خواص عباده، معية خاصة ومع جميع خلقه بعلمه وتدبير

---

(١) العقل والنقل عند ابن رشد محمد أمان الجامي ص/٨٨

(٢) العقل والنقل عند ابن رشد محمد أمان الجامي ص/٩٢

أمورهم والاطلاع عليهم وهي معية عامة وغير ذلك من النصوص التي قد أوردنا بعضها فيما تقدم. فيجب إثبات هذه الصفات كما جاءت والإيمان بأن الله هو المتصف بها وحده ولا شاركه غيره في حقائقها وأنها بمجرد الإضافة إليه تختص به كما تختص صفات المخلوقين بالإضافة إليهم، وأن المشاركة اللفظية بين صفات الخالق وصفات المخلوقين لا يلزم منها المشاركة في حقائق الصفات، وأن أسماء الله تعالى تدل على صفاته تعالى وليست أسماؤه جامدة كالأعلام الجامدة التي لا تدل على المعاني في الغالب إلى غير ذلك من مباحث هذا الباب العظيم الذي قد يسبب عدم تحقيقه اضطرابا قي عقيدة المرء.

هذا هو توحيد الأسماء والصفات بإيجاز ليس بعده إيجاز فعليك به أنت وزملاؤك وعضوا عليه بالنواجذ، وإياكم ومحدثات والأمور من التحريف والإلحاد والتشبيه والتجسيم.

(٢) علمت من محاضرة الشطي التي حملت إلي بواسطة بعض الأشرطة بأنه سخر من كتابين مهمين جدا في هذا المبحث الذي نحن بصدده، مبحث الأسماء والصفات بأسلوب غير لائق. سامحه الله.

أحدهما: العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

ثانيهما: شرح العقيدة الطحاوية.

إن ذكره للكتابين بذلك الأسلوب دلنا على أنه ليس له إطلاع على ما في الكتابين، وقديما قيل: (من جهل شيئا عاداه) وهذا موقف لا يليق بأمثاله، بل من الإنصاف أن يطلع على ما في الكتابين ثم ينتقد إن كان هناك ما يوجب الانتقاد وإلا يصفها بواقعهما إن استطاع أو يسكت، والسكوت أستر وأسلم.." (١)

"والدليل من القرآن على الصراط قوله تعالى: ﴿وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا﴾ فإن المراد بالورود في الآية المرور على جهنم فوق الصراط، المضروب على متنها، ثم من الناس من يسقط، ومنهم من ينجو، قال تعالى: ﴿ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا﴾ ، ولا يلزم من المرور على الصراط فوقها دخول كل من مر في النار وتعذيبه بها، ولا يلزم أيضا من التعبير بالإنجاء دخول من أنجاهم الله فيها، فإنه يكفي في صحة التعبير بالإنجاء انعقاد أسباب الهلاك مع تخليص أهل الخير، كما في قوله تعالى: ﴿فلما جاء أمرنا نجينا صالحا﴾ . وقوله: ﴿ولما جاء أمرنا نجينا شعيبا﴾ وقوله: ﴿ولما جاء أمرنا نجينا هودا﴾ فأخبر سبحانه بإنجائهم ولم يكن أصابهم ولا أصاب من آمن بهم شيء من العذاب الذي أهلك الله به من كذبهم وكفرهم، فكان توفر أسباب العذاب إجمالا كافيا لتصحيح التعبير بالإنجاء من الهلاك، وقال صلى الله عليه وسلم: «يجمع الله الناس يوم القيامة -إلى أن قال-: فيعطون نورهم على

---

(١) الحكم على الشيء فرع عن تصوره محمد أمان الجامي ص/٢٧٥

قدر أعمالهم، وقال: فمنهم من يعطى نوره مثل الجبل بين يديه، ومنهم من يعطى نوره فوق ذلك ومنهم من يعطى نوره مثل النخلة بيمينه، ومنهم من يعطى دون ذلك بيمينه، حتى يكون آخر من يعطى نوره على إبهام قدمه، يضيء مرة ويطفأ أخرى، إذا أضاء قدم قدمه، وإذا طفئ قام، قال: فيمر ويمرون على الصراط، والصراط كحد السيف ودحض مزلة، فيقال لهم:»." (١)

"١٠ – مبدأ وميثاق

ووجوب التزام عقيدة السلف

الإسلام عقيدة وقول وعمل، فالعقيدة إيمان راسخ بأن الله رب كل شيء، ومليكه، خلقا، وتقديرا، وملكا، وتدبيرا، وأن العبادة بجميع أنواعها حق له، وحده لا يشركه فيها ملك مقرب، ولا نبي مرسل.

فله سبحانه الأسماء الحسنى والصفات العليا التي جاءت بها نصوص الكتاب والسنة الصحيحة.

ترى جماعة أنصار السنة المحمدية أن تمر هذه النصوص كما جاءت اقتداء منهم فيها بسلف هذه الأمة، وخير قرونها فيفسرونها بمعانيها التي تدل عليها حقيقة في لغة العرب التي بها نزل القرآن، وكانت لسان النبي عليه الصلاة والسلام مع تفويض العلم بكيفياتها إلى الله من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تشبيه، ولا تمثيل ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ولا يلزم من ذلك تشبيه الله بعباده، كما لم يلزم ذلك من الإيمان بذات له تعالى على الحقيقة، مع الكف عن الخوض في كنهها.

وذلك لأن الله أعلم بنفسه من خلقه، وأرحم بهم منهم بأنفسهم، وكلامه أبلغ كلام وأبينه، وله سبحانه الحكمة البالغة فيستحيل أن تتوارد النصوص وتتابع الآيات، والأحاديث على إثبات أسماء الله وصفاته بطريقة ظاهرة واضحة، ويكون المراد منها غير ما دلت عليه حقيقة، ويقصد الله منها أو يقصد رسوله عليه الصلاة والسلام إلى معان مجازية من غير أن ينصب من كلامه دليلا على ما أراد من المعاني المجازية اعتمادا على ما أودعه عباده من العقل وقوة." (٢)

"كما أن القراءات الشاذة تهدف إلى تفسير القراءة المشهورة، وتبيين معانيها على نحو ما في القراءتين السابقتين، ومثل قراءة حفصة وعائشة "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى١ صلاة العصر".

يقول أبو عبيد في فضائل القرآن: فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسرة للقرآن، وقد كان يروي مثل هذا التفسير عن التابعين فيستحسن، فكيف إذا روى عن كبار الصحابة، ثم صار في نفس القراءة، فهو

---

(١) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي – قسم العقيدة عبد الرزاق عفيفي ص/٢٣٧

(٢) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي – قسم العقيدة عبد الرزاق عفيفي ص/٣١٦

أكثر من التفسير وأقوى، فأدنى ما يستنبط من هذه الحروف معرفة صحة التأويل"٢.

وخالف في الاستدلال بهذه القراءة الإمام الشافعي في بعض النقول عنه، وتبعه أبو نصر القشيري، وابن الحاجب مستدلين على ذلك بأن القراءة شاذة لم تثبت قرآنيتها، وتبعهم جمهور الشافعية وغيرهم لثبوت نسخ هذه القراءة عندهم.

والذين أجازوا الاستشهاد يقولون: لا يلزم من انتفاء قرآنيتها انتفاء عموم كونها أخبار أي أنها تأخذ حكم العمل بخبر الواحد، وخبر الواحد يعمل به٣.

---

١ البقرة: ٢٢٨.

٢ الإتقان للسيوطي ج١ ص٢٢٧، ٢٢٨.

٣ راجع جمع الجوامع بحاشية البناني ج١ ص٢٣٢، والإتقان ج١ ص ٢٢٧.." (١)

"والعمل والشرطة وغير ذلك، فليس أمرا جائزا على إطلاقه، بل فيه تفصيل، وهو أنه لا يجوز لها ذلك إلا في حدود الشريعة حيث تأمن على نفسها وعرضها وتتمكن من الحجاب الشرعي وحيث تسلم من خلوة الرجل الأجنبي بها لقول النبي صلى الله عليه وسلم – "ماخلا رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما" ولقوله – صلى الله عليه وسلم –: "لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم ولا تسافر امرأة إلا مع ذي محرم"، ولأن الله سبحانه قد جعل الرجال قوامين على النساء بما فضلهم الله به عليهن في الخلق والخلق والعقل – كما تقدم – ولما ينفقونه من الأموال عليهن، كما قال سبحانه: ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ الآية، فأطلق – سبحانه – في هذه الآية قيام الرجال على النساء، ولم يخص ذلك بوقت دون وقت، وهو سبحانه يعلم ما يكون في آخر الزمان، فلو كان الحكم يتغير لبين ذلك سبحانه، ولم يهمله أو لبينه رسوله – صلى الله عليه وسلم – في سنته فلما لم يقع شيء من ذلك علم أن قيام الرجال على النساء حكم مستمر إلى يوم القيامة، وقد علم كل من له أدنى بصيرة بأحوال العالم الحاضر، ما قد ترتب على اختلاط المرأة بالرجل، في المدرسة والمعمل وغيرهما، من الفساد الكبير، والشر العظيم، والعواقب الوخيمة، وكل ذلك يبين فضل ما جاءت به الشريعة، وأن الواجب هو الالتزام بأحكامها في جميع الأحوال، في كل زمان ومكان، والحذر من خلافها، ومما ينبغي أن يعلم أن هذا التفضيل إنما هو للجنس على الجنس، ولا يلزم من ذلك أن يكون كل فرد من أفراد الرجال أفضل من

---

(١) مدخل في علوم القراءات السيد رزق الطويل ص/٦٥

كل واحدة من النساء، بل قد يكون بعض النساء أفضل من بعض الرجال من وجوه كثيرة - كما هو معلوم من النقل والواقع في كل زمن - فعائشة وخديجة وحفصة، وغيرهن من أمهات المؤمنين - رضي الله عنهن جميعا - أفضل من كثير من الرجال، وهكذا في كل زمان يوجد في النساء من تفوق بعض الرجال، في علمها وعقلها ودينها، ولكن ذلك كله لا يلزم منه مساواة المرأة للرجل في كل شيء، كما لا يلزم منه الدعوة إلى مساواتها في الميراث والأحكام، وقد سبق فيما ذكرنا من الأدلة عند الكلام على قصة عصا موسى وأهل الكهف، أن الواجب على جميع المكلفين هو الإيمان بالمنزل، والخضوع له والتصديق به." (١)

"وفي هذا أيضا دلالة على إثبات الصفات، وأن الأنبياء جاءوا بإثبات أسماء الله وصفاته على الوجه اللائق به سبحانه وتعالى، وأنه جل وعلا يوصف بأن له نفسا تليق به عز وجل لا تشابه نفوس المخلوقين كما أنه سبحانه له وجه وله يد وله قدم وله أصابع لا تشابه صفات المخلوقين، جاء بعض هذا في الكتاب العزيز، وجاء في السنة المطهرة ذكر الوجه واليد والقدم والأصابع، كل ذلك دليل على: أنه سبحانه موصوف بصفات الكمال، وأنه لا يلزم من ذلك مشابهته للخلق، ولهذا قال عز وجل: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١] (١) . سبحانه وتعالى. فنفى عن نفسه المماثلة، ثم أثبت لنفسه السمع والبصر، فدل ذلك على: أن صفاته وأسماءه لا شبيه له فيها، ولا مثيل له فيها، بل هو جل وعلا الكامل في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، فهو المستحق

---

(١) سورة الشورى، الآية ١١.." (٢)

"٢ - وقد سبق كلام الإمام ابن أبي العز والعلامة نعمان الآلوسي في أن توحيد العبادة متضمن ومستلزم وقوعا لتوحيد الربوبية دون العكس.

٣ - وقال العلامة القاري (١٠١٤هـ) :

الحاصل: أنه يلزم من توحيد العبودية توحيد الربوبية، دون العكس في القضية؛ لقوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾ [لقمان: ٢٥] .

وقوله سبحانه حكاية عنهم:

﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ [الزمر: ٣] (....) .

---

(١) حكم الإسلام فيمن زعم أن القرآن متناقض ابن باز ص/٣٧

(٢) بيان التوحيد الذي بعث الله به الرسل جميعا وبعث به خاتمهم محمدا عليه السلام ابن باز ص/٧٠

قلت: هذه كانت أحد عشر كوكبا؛ والشمس والقمر:

ميزات وخصائص كبرى لتوحيد العبادة وهي تدل على أهميته إلى الغاية؛ وأنه هو الغاية العظمى والمقصد الأسنى، والهدف الأسمى والمطلب الأعلى، الجامع المتضمن لتوحيد الربوبية، المستلزم لتوحيد الأسماء والصفات.

وهذا يدل على أن القبورية الذين عبدوا القبور وأهلها بأنواع من العبادات من الاستغاثة بهم والنذر لهم، والغلو فيهم ونحوها قد أخلوا بأعظم الغاية على الإطلاق، وأشركوا بالله في أهم المطالب بالاتفاق.

وبعد أن عرفنا أهمية توحيد العبادة – ننتقل إلى الفصل الآتي لنعرف أركان توحيد العبادة وشروط صحته وبالله التوفيق.." (١)

"وقال رحمه الله تعالى أيضا بعد ذكر قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢]:

(وقد ظن طوائف: أن هذا دليل التمانع الذي تقدم ذكره: وهو أنه لو كان للعالم صانعان إلخ، وغفلوا عن مضمون الآية؛ فإنه سبحانه أخبر: أنه لو كان فيهما آلهة غيره؛ ولم يقل: ((أرباب)) ؛ وأيضا؛ فإن هذا إنما هو بعد وجودهما، وأنه لو كان فيهما وهما موجودتان آلهة سواه لفسدتا؛ وأيضا؛ فإنه قال: ((لفسدتا)) ، وهذا فساد بعد الوجود؛ ولم يقل لم يوجدا؛ ودلت الآية على أنه لا يجوز أن يكون فيهما آلهة متعددة؛ بل لا يكون الإله إلا واحدا؛ وعلى أنه لا يجوز أن يكون هذا الإله الواحد إلا الله سبحانه وتعالى؛ وأن فساد السماوات والأرض يلزم من كون الآلهة فيهما متعددة؛ ومن كون الإله الواحد غير الله، وأنه لا صلاح لهما إلا بأن يكون الإله فيهما هو الله وحده لا غيره؛ فلو كان للعالم إلهان معبودان لفسد نظامه كله؛ فإن قيامه إنما هو بالعدل؛ وبه قامت السماوات والأرض؛ وأظلم الظلم على الإطلاق الشرك؛ وأعدل العدل التوحيد؛ وتوحيد الإلهية متضمن لتوحيد الربوبية؛ دون العكس....) .

قلت: الحاصل: أن استدلال القبورية وكذا إخوانهم المعطلة المتكلمة بهذه الآية على جعل توحيد العبادة عينا لتوحيد الربوبية باطل أي بطلان، ولله الحمد.

الشبهة الثانية: تشبثهم بقوله تعالى: ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾." (٢)

---

(١) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية شمس الدين الأفغاني ١٤٨/١

(٢) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية شمس الدين الأفغاني ٢٣٤/١

"تعريف القبورية للعبادة أحد عشر أمرا:

الأول: جهل القبورية بحقيقة الشرك.

الثاني: جهلهم بتاريخ الوثنية وعقائد المشركين.

الثالث: جهلهم بحقيقة التوحيد.

الرابع: جهلهم بحقيقة العبادة.

الخامس: بطلان تعريفهم للعبادة، وأنه تعريف مزيف فاسد، غير جامع لكثير من أنواع العبادة؛ بل غير صادق على شيء من العبادة.

السادس: أن تعريفهم للعبادة لا يشمل عبادة المشركين لآلهتهم.

السابع: حصرهم للعبادة في بعض الأعمال الظاهرة والباطنة.

الثامن: أنه يلزم من تعريفهم للعبادة: أن يكون المشركون غير مشركين.

التاسع: أنه يلزم من تعريفهم للعبادة: أن المشركين غير عابدين لغير الله.

العاشر: ارتكاب القبورية أنواعا من الشرك الأكبر وعبادتهم للقبور وأهلها بأنواع من العبادة تحت ستار التوسل والتشفع والولاية والكرامة وتعظيم الأولياء.

الحادي عشر: رميهم أئمة السنة وأعلام هذه الأمة بدائهم من الجهل بحقيقة التوحيد والعبادة والشرك؛ وعدم الإلمام بتاريخ الوثنية، وعدم معرفة عقائد المشركين.

وبهذه المناسبة أحب أن أنشد فيهم ما قيل:

فحسبكم هذا التفاوت بيننا ... وكل إناء بالذي فيه ينضح

وأقول بالنسبة إلى جهلهم المطبق المحيط بهم ورميهم أئمة الهدى." (١)

"ومشكاة، ص٢٦ ج١) .

الجواب الثالث: أنه لا يلزم من سماع قرع النعال سماع الكلام.

قال العلامة عبد السلام الرستمي حفظه الله:

(والجواب الثالث: على تقدير الظاهر:

أن الثابت منه سمع خفق النعال فقط، لا سمع الكلام، ولا فهم الكلام، كما أن من كان تحت السقف، وفوق السقف رجل يمشي على السقف ويتكلم فالذي تحته لا يسمع كلامهم ولا يفهم، نعم يسمع خفق

---

(١) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية شمس الدين الأفغاني ١/٣٠٨

نعاله فقط) .

قلت: الحاصل: أنه قد تبين من هذه التحقيقات الحنفية أنه لا يوجد." (١)

"فيعجبون من ذلك) .

الجواب السابع:

إن علماء الحنفية قد صرحوا بأنه لو سلم صحة بعض تلك الحكايات فغاية ما فيها أن ذلك قد يكون سببا لقضاء الحاجة، ولكن لا يلزم من ذلك جواز الاستغاثة بالأموات، والتضرع عند القبور، والالتجاء إلى أهلها لدفع الكربات وجلب المنافع؛ لأنه لا يجوز تناول كل سبب من الأسباب إلا ما هو مباح شرعا منها؛ لأن الأسباب منها ما هو حرام، ومنها ما هو مباح، فلا يجوز الوصول إلى مقصود بسبب حرام.

ولا ريب أن الاستغاثة بالأموات، والالتجاء إلى القبور وأهلها لدفع البليات وجلب المنافع، من الأسباب المحرمة في دين الله تعالى، فلا يجوز تناول هذا السبب أبدا؛ لأن الاستغاثة عبادة، بل مخ العبادة؛ فصرفها لغير الله شرك قطعا، وكم من عبد دعا دعاء غير مباح فقضيت حاجته في ذلك الدعاء، وكان ذلك سبب هلاكه في الدنيا والآخرة، وكثير من الكفار والمشركين يدعون عند الأوثان فيستجاب لهم. وكثير من المقاصد تحصل بأسباب محرمة قطعا كالسحر، والتكهن، وشهادة الزور، والفاحشة، والظلم، والسرقة، والخمر، بل الشرك والكفر قد يحصل بهما بعض المقاصد، فليس كل من قضيت حاجته بسبب يقتضي أن يكون مشروعا؛." (٢)

"يكون عاجزا عن تصور حقائق ما وصف الله به نفسه، ولهذا يجب على الإنسان أن يمنع نفسه عن السؤال ب "لم" و "كيف" فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته. وكذا يمنع نفسه من التفكير بالكيفية.

وهذا الطريق إذا سلكه الإنسان استراح كثيرا، وهذه حال السلف رحمهم الله، ولهذا لما جاء رجل إلى الإمام مالك بن أنس رحمه الله قال: يا أبا عبد الله! ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] ، كيف استوى؟ فأطرق برأسه وقال: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعا".

أما في عصرنا الحاضر، فنجد من يقول: إن الله ينزل إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر كل ليلة، فيلزم من هذا أن يكون كل الليل في السماء الدنيا؛ لأن الليل يمشي على جميع الأرض، فالثلث ينتقل

---

(١) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية شمس الدين الأفغاني ٨٨٣/٢

(٢) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية شمس الدين الأفغاني ١٢٤٩/٣

من هذا المكان إلى المكان الآخر! وهذا لم يقله الصحابة رضوان الله عليهم، ولو كان هذا يرد على قلب المؤمن؛ لبينه الله إما ابتداء أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، أو يقيض من يسأله عنه فيجاب، كما سأل الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم: أين كان الله قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ فأجابهم١.

---

١ من حديث عمران بن حصين رضي الله عنهما، وفيه: "جئنا نسألك عن هذا الأمر. قال: كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء ". رواه البخاري (كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق﴾ ، ٤١٨/١) . ومن حديث أبي رزين قال: قلت يا رسول الله! أين ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما تحته هواء، وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء ". رواه الترمذي (التفسير، رقم ٣١٠٨) – وقال: " حديث حسن " –، وابن ماجه في (المقدمة، رقم ١٣) ، وأحمد في المسند " (١١/٤، ١٢) .." (١)

"باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب

....

سبق أن ذكر المؤلف كتاب التوحيد، أي: وجوب التوحيد، وأنه لا بد منه، وأن معنى قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون﴾ ١؛ أن العبادة لا تصح إلا بالتوحيد. وهنا ذكر المؤلف فضل التوحيد، ولا يلزم من ثبوت الفضل للشيء أن يكون غير واجب، بل الفضل من نتائجه وآثاره. ومن ذلك صلاة الجماعة ثبت فضلها بقوله صلى الله عليه وسلم " صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة " ٢ متفق عليه٣. ولا يلزم من ثبوت الفضل فيها أن تكون غير واجبة، إذ إن التوحيد أوجب الواجبات، ولا تقبل الأعمال

إلا به، ولا يتقرب العبد إلى ربه إلا به، ومع ذلك، ففيه فضل.

قوله: (وما يكفر من الذنوب) : معطوف على "فضل"؟ فيكون المعنى: باب فضل التوحيد، وباب ما يكفر من الذنوب، وعلى هذا، فالعائد محذوف والتقدير ما يكفره من الذنوب. عقد هذا الباب لأمرين: الأول: بيان فضل التوحيد.

الثاني: بيان ما يكفره من الذنوب؛ لأن من آثار فضل التوحيد تكفير الذنوب.

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٢٢/١

١ سورة الذاريات آية: ٥٦.

٢ البخاري: الأذان (٦٤٥) ، ومسلم: المساجد ومواضع الصلاة (٦٥٠) ، والترمذي: الصلاة (٢١٥) ، والنسائي: الإمامة (٨٣٧) ، وابن ماجه: المساجد والجماعات (٧٨٩) ، وأحمد (٦٥/٢، ١٠٢/٢، ١١٢/٢) ، ومالك: النداء للصلاة (٢٩٠) ، والدارمي: الصلاة (١٢٧٧) .

٣ من حديث ابن عمر، رواه: البخاري في (كتاب الأذان، باب فضل صلاة الجماعة، ا/ ٢١٦) ، ومسلم (كتاب المساجد، باب فضل صلاة الجماعة، ٤٥٠/١) .." (١)

"وأن محمد عبده ورسوله...

وقولنا: ((فيما يختص به)) ، حتى نسلم من شبهات كثيرة، منها شبهات النافين للصفات، لأن النافين للصفات زعموا أن إثبات الصفات إشراك بالله عزوجل حيث قالوا: يلزم من ذلك التمثيل، لكننا نقول: للخالق صفات تختص به، وللمخلوق صفات تختص به.

قوله: " وأن محمدا عبده ورسوله": محمد: هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، القرشي، الهاشمي، خاتم النبيين.

وقوله: "عبده"؛ أي: ليس شريكا مع الله.

وقوله: "ورسوله"؟ أي: المبعوث بما أوحي إليه، فليس كاذبا على الله. فالرسول صلى الله عليه وسلم عبد مربوب، جميع خصائص البشرية تلحقه ما عدا شيئا واحدا، وهو ما يعود إلى أسافل الأخلاق، فهو معصوم منه، قال تعالى: ﴿قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله﴾ ١ وقال تعالى: ﴿قل إني لا أملك لكم ضرا ولا رشدا قل إني لن يجيرني من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحدا﴾ ٢ فهو بشر مثلنا، إلا أنه يوحى إليه، قال تعالى: ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد﴾ ٣ ومن قال: إن الرسول صلى الله عليه وسلم ليس له ظل، أو أن نوره يطفئ ظله إذا مشى في الشمس، فكله كذب باطل، ولهذا قالت عائشة رضي الله عنها: "كنت أمد رجلي بين يديه وتعتذر بأن البيوت ليست فيها مصابيح "٤، فلو كان النبي صلى الله عليه وسلم له نور، لم تعتذر رضي الله عنها، ولكنه الغلو الذي أفسد الدين والدنيا. والعياذ بالله.

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٦٠/١

ومن الغلو قول البوصيري في "البردة" المشهورة:

---

١ سورة الأعراف آية: ١٨٨.

٢ سورة الجن آية: ٢١، ٢٢.

٣ سورة الكهف آية: ١١٠.

٤ أخرجه البخاري (٥١٣) ومسلم (٥١٢) .." [(١)]

"ومن لقيه يشرك به شيئا؛ دخل النار "١.

٠فيه مسائل:

الأولى: الخوف من الشرك.

وهو إذا كان كاذبا لا يمكن أن يحلف، لكن نقول: إن كان صادقا حلف ووقع في الشرك.

مسألة:

هل يلزم من دخول النار الخلود لمن أشرك؟ هذا بحسب الشرك، إن كان الشرك أصغر؛ فإنه لا يلزم من ذلك الخلود في النار، وإن كان أكبر؛ فإنه يلزم منه الخلود في النار، كما دلت على ذلك النصوص. لكن لو حملنا الحديث على الشرك الأكبر في الموضعين في قوله: " من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة "٢ وفي قوله: " ومن لقي الله يشرك به شيئا دخل النار "٣ لقلنا: من لقي الله لا يشرك به شركا أكبر دخل الجنة، وإن عذب قبل الدخول في النار بما يستحق؛ فيكون مآله إلى الجنة، ومن لقيه يشرك به شركا أكبر دخل النار مخلدا فيها، ولم نحتج إلى هذا التفصيل.

فيه مسائل:

٠الأولى: الخوف من الشرك؛ لقوله: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ ٤ ولقوله: ﴿واجنبني وبني أن نعبد الأصنام﴾ ٥.

(كتاب الإيمان، باب من مات وهو لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، ١/٩٤) .

٢ البخاري: الجنائز (١٢٣٧) ، ومسلم: الإيمان (٩٤) ، والترمذي: الإيمان (٢٦٤٤) ، وأحمد (٥/١٦٦)

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ١/٦٨

.

٣ مسلم: الإيمان (٩٣) ، وأحمد (٣/٣٧٤) .

٤ سورة النساء آية: ٤٨.

٥ سورة إبراهيم آية: ٣٥.." (١)

"..

جلب نفع لا يدل على أنه ليس من الشرك: ومعنى كلامه: أنه قد يكون الشيء من الشرك، ولو حصل لك فيه منفعة، فلا يلزم من حصول النفع أن ينتفي الشرك، فالإنسان قد ينتفع بما هو شرك. مثال ذلك: الجن، فقد يعيذونك، وهذا شرك مع أن فيه منفعة.

مثال آخر: قد يسجد إنسان لملك، فيهبه أموالا وقصورا، وهذا شرك مع أن فيه منفعة، ومن ذلك ما يحصل لغلاة المداحين لملوكهم لأجل العطاء، فلا يخرجهم ذلك عن كونهم مشركين. قال بعضهم:

وكيف شئت فما خلق يدانيك ... فكن كما شئت يا من لا نظير له

وفي الحديث فائدة، وهي: أن الشرع لا يبطل أمرا من أمور الجاهلية إلا ذكر ما هو خير منه، ففي الجاهلية كانوا يستعيذون بالجن، فأبدل بهذه الكلمات، وهي: أن يستعيذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق.

وهذه الطريقة هي الطريقة السليمة التي ينبغي أن يكون عليها الداعية، أنه إذا سد عن الناس باب الشر، وجب عليه أن يفتح لهم باب الخير، ولا يقول: حرام، ويسكت، بل يقول: هذا حرام، وافعل كذا وكذا من المباح بدلا عنه، وهذا له أمثلة في القرآن والسنة. فمن القرآن قوله تعالى، ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا﴾ ١ فلما نهاهم عن قول (راعنا) ذكر لهم ما يقوم مقامه وهو (انظرنا) ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم لمن نهاه عن بيع الصاع من التمر الطيب بالصاعين، والصاعين بالثلاثة: " بع الجمع بالدراهم،

---

١ سورة البقرة آية: ١٠٤.." (٢)

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ١٢٤/١

(٢) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٢٥٨/١

"..

ابن القيم: بأن الإنسان إذا سلم على شخص يعرفه في الدنيا رد الله عليه روحه فرد السلام١ وعلى تقدير صحة هذا الحديث إذا كانوا يسمعون السلام ويردونه، فلا يلزم أن يسمعوا كل شيء، ثم لو فرض أنهم يسمعون غير السلام، فإن الله صرح بأن المدعوين من دون الله لا يسمعون دعاء من يدعوهم، فلا يمكن أن نقول: إنهم يسمعون دعاء من يدعوهم، لأن هذا كفر بالقرآن، فتبين بهذا أنه لا تعارض بين قوله صلى الله عليه وسلم " السلام عليكم دار قوم مؤمنين "٢ وبين هذه الآية.

وأما قول: " ولو سمعوا " فمعناه: لو سمعوا فرضا ما استجابوا لكم، لأنهم لا يستطيعون.

القول الثاني: أن الأموات يسمعون. واستدلوا على ذلك بالخطاب الواقع في سلام الزائر لهم بالمقبرة. وبما ثبت في "الصحيح" من أن المشيعين إذا انصرفوا سمع المشيع قرع نعالهم٣.

و الجواب عن هذين الدليلين: أما الأول، فإنه لا يلزم من السلام عليهم أن يسمعوا، ولهذا كان المسلمون يسلمون على النبي صلى الله عليه وسلم في حياته في التشهد٤ وهو لا يسمعهم قطعا.

---

١ "الاستذكار" لابن عبد البر (الجزء الأول، باب جامع الوضوء) .

٢ من حديث عائشة، رواه: مسلم (كتاب الجنائز، باب ما يقال عند دخول القبور، ٢/ ٦٦٩) .

٣ من حديث أنس، رواه: البخاري (كتاب الجنائز، باب الميت يسمع خفق النعال، ١/ ٤١٠) .

٤ من حديث ابن مسعود، رواه: البخاري (كتاب الاستئذان، باب السلام اسم من أسماء الله تعالى، ٤/١٣٦) ، ومسلم (كتاب الصلاة، باب التشهد في الصلاة، ١/٣٠١) .." (١)

"..

من فوائد الحديث:

١ . إثبات الإرادة؛ لقوله: "إذا أراد الله"، وهي قسمان: شرعية، وكونية.

والفرق بينهما.

أولا: من حيث المتعلق؛ فالإرادة الشرعية تتعلق بما يحبه الله عزوجل سواء وقع أو لم يقع، وأما الكونية؛

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٢٨٨/١

فتتعلق بما يقع، سواء كان مما يحبه الله أو مما لا يحبه.

ثانيا: الفرق بينهما من حيث الحكم، أي حصول المراد؛ فالشرعية لا يلزم منها وقوع المراد، أما الكونية؛ فيلزم منها وقوع المراد. فقوله تعالى: ﴿والله يريد أن يتوب عليكم﴾ ١ هذه إرادة شرعية؛ لأنها لو كانت كونية لتاب على كل الناس، وأيضا متعلقها فيما يحبه الله وهو التوبة.

وقوله تعالى: ﴿إن كان الله يريد أن يغويكم﴾ ٢ هذه كونية؛ لأن الله لا يريد الإغواء شرعا، أما كونا وقدرا فقد يريده.

وقوله تعالى: ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم﴾ ٣ هذه كونية، لكنها في الأصل شرعية؛ لأنه قال: ﴿ويتوب عليكم﴾ وقوله تعالى ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ ٤ هذه شرعية؛ لأن قوله: ﴿ولا يريد بكم العسر﴾ ، لا يمكن أن تكون كونية؛ إذ إن العسر يقع، ولو كان الله لا يريده قدرا وكونا؛ لم يقع.

٢. أن المخلوقات وإن كانت جمادا تحس بعظمة الخالق، قال تعالى: ﴿تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ ٥.

---

١ سورة النساء آية: ٢٧.

٢ سورة هود آية: ٣٤.

٣ سورة النساء آية: ٢٦.

٤ سورة البقرة آية: ١٨٥.

٥ سورة الإسراء آية: ٤٤.." (١)

"..

---

٣. إثبات أن الملائكة يتكلمون، ويفهمون، ويعقلون؛ لأنهم يسألون: ﴿ماذا قال ربكم﴾ ١؟ ويجابون: قال: "الحق"، خلافا لمن قال: إنهم لا يوصفون بذلك؛ فيلزم من قولهم هذا أننا تلقينا الشريعة ممن لا عقول لهم، وهذا قدح في الشريعة بلا ريب.

٤. إثبات تعدد السماوات؛ لقوله: "كلما مر بسماء".

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ١/٣٢٠

٥. أن لكل سماء ملائكة مخصصين؛ لقوله: "سأله ملائكتها".

٦. فضيلة جبريل عليه السلام حيث إنه المعروف بأمانة الوحي، ولهذا قال ورقة بن نوفل: "هذا هو الناموس الذي كان يأتي موسى"٢، والناموس بالعبرية بمعنى صاحب السر.

٧. أمانة جبريل عليه السلام، حيث ينتهي بالوحي إلى حيث أمره الله عزوجل، فيكون فيه رد على الرافضة الكفرة الذين يقولون: بأن جبريل أمر أن يوحي إلى علي فأوحى إلى محمد صلى الله عليه وسلم ويقولون: خان الأمين فصده ا عن حيدرة، وحيدرة لقب لعلي بن أبي طالب؛ لأنه كان يقول في غزوة خيبر: أنا الذي سمتني أمي حيدرة٣. وفي هذا تناقض منهم؛ لأن وصفه بالأمانة يقتضي عدم الخيانة.

٨. إثبات العزة والجلال لله عزوجل لقوله: "عز وجل"، والعزة بمعنى الغلبة والقوة، وللعزيز ثلاثة معان:

١. عزيز: بمعنى ممتنع أن يناله أحد بسوء.

---

١ سورة سبأ آية: ٢٣.

٢ من حديث عائشة، رواه: البخاري (كتاب بدء الوحي، باب حدثنا يحيى بن بكير، ١/ ١٤) ، ومسلم (كتاب الإيمان، باب بدء الوحي، ١/١٣٩) .

٣ رواه: مسلم (كتاب الجهاد، باب غزوة ذي قرد، ٣/١٤٤١) .." (١)

"باب ما جاء أن سبب كفر بني آدم وتركهم دينهم هو الغلو في الصالحين.

....

قوله: "سبب كفر بني آدم": السبب في اللغة: ما يتوصل به إلى غيره، ومنه قوله تعالى: ﴿فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع﴾ ١ ؛ أي: بشيء يوصله إلى السماء ومنه أيضا سمي الحبل سببا؛ لأنه يتوصل به إلى استسقاء الماء من البئر وأما في الاصطلاح عند أهل الأصول؛ فهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم أي: إذا وجد السبب وجد المسبب، وإذا عدم السبب عدم المسبب؛ إلا أن يكون هناك سبب آخر يثبت به المسبب.

قوله: "بني آدم": يشمل الرجال والنساء؛ لأنه إذا قيل: بنو فلان، وهم قبيلة، شمل ذكورهم وإناثهم، أما إذا قيل: بنو فلان، أي رجل معين؛ فالمراد بهم الذكور.

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٣٢١/١

قوله: "وتركهم": يعني: وسبب تركهم.

قوله: "دينهم" مفعول ترك؛ لأن ترك مصدر مضاف إلى فاعله، و"دينهم" يكون مفعولا به.

قوله: "هو الغلو": هذا الضمير يسمى ضمير الفصل، وهو من أدوات التوكيد، والغلو: خبر لأن ضمير الفصل على القول الراجح ليس له محل من الإعراب والغلو: هو مجاوزة الحد في الثناء مدحا أو قدحا.

---

١ سورة الحج آية: ١٥.." (١)

"..

﴿رب العرش العظيم﴾ ١ لأن من كان فوق كل شيء ولا شيء فوقه؛ فإنه لا أحد يغلبه، فهو جدير بأن يتوكل عليه وحده.

وقوله: "العرش" فسره بعض الناس بالكرسي، ثم فسروا الكرسي بالعلم، وحينئذ لا يكون هناك كرسي ولا عرش، وهذا التفسير باطل، والصحيح أن العرش غير الكرسي، وأن الكرسي غير العلم، ولا يصح تفسيره بالعلم، بل الكرسي من مخلوقات الله العظيمة الذي وسع السماوات والأرض، والعرش أعظم وأعظم، ولهذا وصفه بأنه عظيم بقوله تعالى: ﴿وهو رب العرش العظيم﴾ ٢ وبأنه مجيد بقوله: ﴿ذو العرش المجيد﴾ ٣ على قراءة كسر الدال، وبأنه كريم في قوله: ﴿لا إله إلا هو رب العرش الكريم﴾ ٤ لأنه أعظم المخلوقات التي بلغنا علمها وأعلاها لأن الله استوى عليه. وفيه دليل على أن كلمة العظيم يوصف بها المخلوق؛ لأن العرش مخلوق، وكذلك الرحيم، والرءوف، والحكيم.

ولا يلزم من اتفاق الاسمين اتفاق المسميين، فإذا كان الإنسان رءوفا؛ فلا يلزم أن يكون مثل الخالق، فلا تقل: إذا كان الإنسان سميعا بصيرا عليما لزم أن يكون مثل الخالق؛ لأن الله سميع بصير عليم، كما أن وجود الباري سبحانه لا يستلزم أن تكون ذاته كذوات الخلق؛ فإن أسماءه كذلك لا يستلزم أن تكون كأسماء الخلق، وهناك فرق عظيم بين هذا وهذا.

وقوله: ﴿فقل حسبي الله﴾ أي: كافيني، وهكذا يجب أن يعلن المؤمن اعتماده على ربه، ولا سيما في مثل هذا المقام الذي يتخلى الناس عنه؛ لأنه قال: "فإن تولوا". وهذه الكلمة - كلمة الحسب - تقال في

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٣٦٢/١

١ سورة التوبة آية: ١٢٩.

٢ سورة التوبة آية: ١٢٩.

٣ سورة البروج آية: ١٥.

٤ سورة المؤمنون آية: ١١٦.." (١)

"فيه مسائل:

الأولى: تفسير آية "براءة".

الثانية: إبعاده أمته عن هذا الحمى غاية البعد.

الثالثة: ذكر حرصه علينا ورأفته ورحمته.

الرابعة: نهيه عن زيارة قبره على وجه مخصوص مع أن زيارته من أفضل الأعمال.

الخامسة: نهيه عن الإكثار من الزيارة.

فيه مسائل:

الأولى: تفسير آية براءة. وسبق ذلك في أول الباب.

الثانية: إبعاده صلى الله عليه وسلم أمته عن هذا الحمى غاية البعد: تؤخذ من قوله: " لا تجعلوا بيوتكم قبورا، ولا تجعلوا قبري عيدا ".

الثالثة: ذكر حرصه علينا ورأفته ورحمته: وهذا مذكور في آية براءة.

الرابعة: نهيه عن زيارة قبره على وجه مخصوص: تؤخذ من قوله:"ولا تجعلوا قبري عيدا" ؛ فقوله: "عيدا" هذا هو الوجه المخصوص.

وزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم من أفضل الأعمال من جنسها؛ فزيارته فيها سلام عليه، وحقه صلى الله عليه وسلم أعظم من غيره.

وأما من حيث التذكير بالآخرة؛ فلا فرق بين قبره وقبر غيره.

· الخامسة: نهيه عن الإكثار من الزيارة: تؤخذ من قوله: "لا تجعلوا قبري عيدا"، لكنه لا يلزم منه الإكثار؛ لأنه قد لا يأتي إلا بعد سنة، ويكون قد اتخذه عيدا؛ فإن فيه نوعا من الإكثار.." (٢)

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٤٤٣/١

(٢) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٤٥٢/١

"وقوله تعالى: ﴿قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت﴾ ١.

قيل: السحر، وقيل: هو الصنم، والأصح: أنه عام لكل صنم أو سحر أو كهانة أو ما أشبه ذلك.

والطاغوت: ما تجاوز به العبد حده من معبود أو متبوع أو مطاع. فالمعبود كالأصنام، والمتبوع كعلماء الضلال، والمطاع كالأمراء؛ فطاعتهم في تحريم ما أحل الله، أو تحليل ما حرم الله تعد من عبادتهم.

والمراد من كان راضيا بعبادتهم إياه، أو يقال: هو طاغوت باعتبار عابديه؛ لأنهم تجاوزوا به حده، حيث نزلوه فوق منزلته التي جعلها الله له، فتكون عبادتهم لهذا المعبود طغيانا؛ لمجاوزتهم الحد بذلك.

والطاغوت: مأخوذ من الطغيان؛ فكل شيء يتعدى به الإنسان حده يعتبر طاغوتا.

وجه المناسبة في الآية للباب لا يتبين إلا بالحديث، وهو: " لتركبن سنن من كان قبلكم "، فإذا كان الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت، وأن من هذه الأمة من يرتكب سنن من كان قبله يلزم من هذا أن في هذه الأمة من يؤمن بالجبت والطاغوت فتكون الآية مطابقة للترجمة تماما.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿قل هل أنبئكم﴾ الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم ردا على هؤلاء اليهود الذين اتخذوا دين الإسلام هزوا ولعبا.

---

١ سورة المائدة آية: ٦٠.." (١)

"..

والحكمة تقتضيه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليما حكيما ١ ؛ فيتبين أنه لا يشاء شيئا إلا عن علم وحكمة، وليس لمجرد المشيئة.

خلافا لمن أنكر حكمة الله من الجهمية وغيرهم، فقالوا: إنه لا يفعل الأشياء إلا لمجرد المشيئة، فجعلوا على زعمهم المخلوقين أكمل تصرفا من الله؛ لأن كل عاقل من المخلوقين لا يتصرف إلا لحكمة، ولهذا كان الذي يتصرف بسفه يحجر عليه، قال تعالى: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما﴾ ٢.

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ١/٤٥٦

فنحن نقول: إن الله – جل وعلا – لا يفعل شيئا ولا يحكم بشيء إلا لحكمة، ولكن هل يلزم من الحكمة أن نحيط بها علما؟ الجواب: لا يلزم، لأننا أقصر من أن نحيط علما بحكم الله كلها، صحيح أن بعض الأشياء نعرف حكمتها، لكن بعض الأشياء تعجز العقول عن إدراكها.

والمقصود من قوله: " إذا قضيت قضاء؛ فإنه لا يرد " بيان أن من الأشياء التي سألها النبي صلى الله عليه وسلم ما لم يعطها؛ لأن الله قضى بعلمه وحكمته ذلك، ولا يمكن أن يرد ما قضاه الله عزوجل والقضاء قد يتوقف على الدعاء، بل إن كل القضاء أو أكثر القضاء له أسباب؛ إما معلومة أو مجهولة فدخول الجنة لا يمكن إلا بسبب يترتب دخول الجنة عليه، وهو الإيمان والعمل الصالح.

كذلك حصول المطلوب، قد يكون الله عزوجل منعه حتى نسأل، لكن من الأشياء ما لا تقتضي الحكمة وجوده، وحينئذ يجازى الداعي بما هو أكمل، أو يؤخر له ويدخر له عند الله عزوجل أو

---

١ سورة الإنسان آية: ٣٠.

٢ سورة النساء آية: ٥.." (١)

"..

لحما، وكل بعرة، فهي علف لدوابكم "١، وذكر أن " في عهد عمررضي الله عنهامرأة لها رئي من الجن، وكانت توصيه بأشياء، حتى إنه تأخر عمر ذات يوم، فأتوا إليها، فقالوا: ابحثي لنا عنه. فذهب هذا الجني الذي فيها، وبحث وأخبرهم أنه في مكان كذا، وأنه يسم إبل الصدقة "٢.

وقوله: "فصدقه": ليست في "صحيح مسلم"، بل الذي في "مسلم": " فسأله، عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة "٣ وزيادتها في نقل المؤلف؛ إما لأن النسخة التي نقل منها بهذا اللفظ "فصدقه" أو أن المؤلف عزاه إلى "مسلم" باعتبار أصله، فأخذ من "مسلم": "فسأله"، وأخذ من أحمد: "فصدقه".

وقوله: " لم تقبل له صلاة أربعين ليلة " نفي القبول هنا هل يلزم منه نفي الصحة أو لا؟ نقول: نفي القبول إما أن يكون لفوات شرط، أو لوجود مانع؛ ففي هاتين الحالين يكون نفي القبول نفيا للصحة، كما لو قلت: من صلى بغير وضوء لم يقبل الله صلاته، ومن صلى في مكان مغصوب لم يقبل الله صلاته عند من يرى ذلك.

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ١/٤٧٥

وإن كان نفي القبول لا يتعلق بفوات شرط ولا وجود مانع؛ فلا يلزم من نفي القبول نفي الصحة، وإنما يكون المراد بالقبول المنفي: إما نفي القبول التام؛ أي: لم تقبل على وجه التمام الذي يحصل به تمام الرضا وتمام المثوبة.

---

١ أخرجه: مسلم في (الصلاة، باب الجهر بالقراءة في الصبح، ١/٣٣٢) من حديث ابن مسعود.

(٢) "آكام المرجان في أحكام الجان" (ص ٣٨) .

٣ مسلم: السلام (٢٢٣٠) .." (١)

"فأما ما ينفع؛ فلم ينه عنه "١.

وروي عن الحسن، أنه قال: " لا يحل السحر إلا ساحر ".

قال ابن القيم: " النشرة: حل السحر عن المسحور، وهي نوعان:

أحدهما: حل بسحر مثله، وهو الذي من عمل الشيطان،

فالضار محرم، قال تعالى: ﴿ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم﴾ ٢ والنافع لا بأس به، وهذا ظاهر ما روي عنه، وبهذا أخذ أصحابنا الفقهاء، فقالوا: يجوز حل السحر بالسحر للضرورة، وقال بعض أهل العلم: إنه لا يجوز حل السحر بالسحر، وحملوا ما روي عن ابن المسيب بأن المراد به ما لا يعلم عن حاله: هل هو سحر، أم غير سحر؟ أما إذا علم أنه سحر؛ فلا يحل، والله أعلم. ولكن على كل حال حتى ولو كان ابن المسيب ومن فوق ابن المسيب ممن ليس قوله حجة يرى أنه جائز؛ فلا يلزم من ذلك أن يكون جائزا في حكم الله حتى يعرض على الكتاب والسنة، وقد " سئل الرسول صلى الله عليه وسلم عن النشرة؟ فقال: هي من عمل الشيطان "3٤.

قوله: "وروي عن الحسن: " لا يحل السحر إلا ساحر ".

هذا الأثر إن صح؛ فمراد الحسن الحل المعروف غالبا، وأنه لا يقع إلا من السحرة.

قوله: "قال ابن القيم: النشرة حل السحر عن المسحور ... " إلخ. هذا الكلام جيد ولا مزيد عليه.

---

١ أخرجه: البخاري معلقا بصيغة الجزم في (الطب، باب هل يستخرج السحر، ٤/٤٨) . وانظر: "فتح

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ١/٥٣٥

الباري" (١٠/٢٣٢) .

٢ سورة البقرة آية: ١٠٢.

٣ أبو داود: الطب (٣٨٦٨) ، وأحمد (٣/٢٩٤) .

٤ سبق (٥٥٤) .." (١)

"زينة للسماء،..

والثلاث هي:

الأولى: زينة للسماء، قال تعالى: ﴿ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين﴾ [الملك: من الآية٥] لأن الإنسان إذا رأى السماء صافية في ليلة غير مقمرة وليس فيها كهرباء يجد لهذه النجوم من الجمال العظيم ما لا يعلمه إلا الله؛ فتكون كأنها غابة محلاة بأنواع من الفضة اللامعة، هذه نجمة مضيئة كبيرة تميل إلى الحمرة، وهذه تميل إلى الزرقة، وهذه خفيفة، وهذه متوسطة، وهذا شيء مشاهد.

وهل نقول: إن ظاهر الآية الكريمة أن النجوم مرصعة في السماء، أو نقول: لا يلزم ذلك؟

الجواب: لا يلزم من ذلك أن تكون النجوم مرصعة في السماء، قال تعالى: ﴿وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون﴾ [الانبياء: الآية٣٣] أي: يدورون، كل له فلك. وأنا شاهدت بعيني أن القمر خسف نجمة من النجوم، أي غطاها، وهي من النجوم اللامعة الكبيرة كان يقرب حولها في آخر الشهر، وعند قرب الفجر غطاها؛ فكنا لا نراها بالمرة، وذلك قبل عامين في آخر رمضان.

إذن هي أفلاك متفاوتة في الارتفاع والنزول، ولا يلزم أن تكون مرصعة في السماء.

فإن قيل: فما الجواب عن قوله تعالى: ﴿زينا السماء الدنيا﴾ [الملك: من الآية٥] ؟

قلنا: إنه لا يلزم من تزيين الشيء بالشيء أن يكون ملاصقا له، أرأيت لو أن رجلا عمر قصرا وجعل حوله ثريات من الكهرباء كبيرة وجميلة، وليست على جدرانه؛ فالناظر إلى القصر من بعد يرى أنها زينة له، وإن لم تكن ملاصقة له.." (٢)

"فيه مسائل:

الأولى: تفسير آية (البقرة) .

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ١/٥٥٧

(٢) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٢/٨

الأسباب: جمع سبب، وهو كل ما يتوصل به إلى شيء. وفي اصطلاح الأصوليين: ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم؛ فكل ما يوصل إلى شيء؛ فهو سبب، قال تعالى: ﴿من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع﴾ [الحج: من الآية١٥] ، ومنه سمي الحبل سببا؛ لأن الإنسان يتوصل به إلى استخراج الماء من البئر.

وقوله: "قال: المودة": هذا الأثر ضعفه بعضهم، لكن معناه صحيح؛ فإن جميع الأسباب التي يتعلق بها المشركون لتنجيهم تتقطع بهم، ومنها محبتهم لأصنامهم وتعظيمهم إياها؛ فإنها لا تنفعهم، ولعل ابن عباس رضي الله عنهما أخذ ذلك من سياق الآيات؛ فقد قال الله تعالى: ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله﴾ [البقرة: من الآية١٦٥] ، ثم قال تعالى: ﴿إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب﴾ [البقرة:١٦٦] .

وبه تعرف أن مراده المودة الشركية، فأما المودة الإيمانية؛ كمودة الله تعالى، ومودة ما يحبه من الأعمال والأشخاص؛ فإنها نافعة موصلة للمراد، قال الله تعالى: ﴿الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين﴾ [الزخرف:٦٧] .

فيه مسائل:

الأولى: تفسير آية البقرة: وهي قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله﴾ ، وسبق ذلك.." (١)

"في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت ((١) .

قوله: "بهم كفر": الباء يحتمل أن تكون بمعنى "من"؛ أي: هما منهم كفر، ويحتمل أن تكون بمعنى "في"؛ أي: هما فيهم كفر.

قوله: "كفر": أي: هاتان الخصلتان كفر ولا يلزم من وجود خصلتين من الكفر في المؤمن أن يكون كافرا، كما لا يلزم من وجود خصلتين في الكافر من خصال الإيمان؛ كالحياء، والشجاعة، والكرم؛ أن يكون مؤمنا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "بخلاف قول رسول الله (: (بين الرجل والشرك والكفر ترك الصلاة

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٦١/٢

((٢) فإنه هنا أتى بأل الدالة على الحقيقة؛ فالمراد بالكفر هنا الكفر المخرج عن الملة، بخلاف مجيء "كفر" نكرة؛ فلا يدل على الخروج عن الإسلام (٣) .

قوله: " الطعن في النسب ": أي: العيب فيه أو نفيه؛ فهذا عمل من أعمال الكفر.

قوله: " النياحة على الميت ": أي: أن يبكي الإنسان على الميت بكاء على صفة نوح الحمام؛ لأن هذا يدل على التضجر وعدم الصبر، فهو مناف للصبر الواجب، وهذه الجملة هي الشاهد للباب.

والناس حال المصيبة على مراتب أربع:

الأولى: التسخط: وهو إما أن يكون بالقلب، كأن يسخط على ربه،

---

(١) أخرجه مسلم في (الإيمان، باب إطلاق اسم الكفر على الطعن في النسب والنياحة/١/٨٢) .

(٢) أخرجه مسلم في (الإيمان، باب إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة/١/٨٨) عن جابر رضي الله عنه.

(٣) انظر: "اقتضاء الصراط المستقيم" (١/٢٠٨، ٢٠٩) .." (١)

"...

حيث يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت لا إلى الله ورسوله.

قوله: "إلى الطاغوت": صيغة مبالغة من الطغيان؛ ففيه اعتداء وبغي، والمراد به هنا كل حكم خالف حكم الله ورسوله، وكل حاكم يحكم بغير ما أنزل الله على رسوله، أما الطاغوت بالمعنى الأعم؛ فقد حده ابن القيم بأنه: "كل ما تجاوز العبد به حده من معبود أو متبوع أو مطاع"، وقد تقدم الكلام عليه في أول كتاب التوحيد١.

قوله: ﴿وقد أمروا أن يكفروا به﴾ ، أي: أمرهم الله بالكفر بالطاغوت أمرا ليس فيه لبس ولا خفاء، فمن أراد التحاكم إليه؛ فهذه الإرادة على بصيرة؛ إذ الأمر قد بين لهم.

قوله: "ويريد الشيطان": جنس يشمل شياطين الإنس والجن.

قوله: ﴿أن يضلهم ضلالا بعيدا﴾ ، أي: يوقعهم في الضلال البعيد عن الحق، ولكن لا يلزم من ذلك أن ينقلهم إلى الباطل مرة واحدة، ولكن بالتدريج.

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ١١٣/٢

فقوله: "بعيدا" أي: ليس قريبا، لكن بالتدريج شيئا فشيئا؛ حتى يوقعهم في الضلال البعيد.

قوله: ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول﴾ ، أي: قال لهم الناس: أقبلوا " إلى ما أنزل الله" من القرآن "وإلى الرسول" نفسه في حياته، وسنته بعد وفاته، والمراد هنا الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه في حياته.

قوله: ﴿رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا﴾ ، الرؤية هنا رؤية

---

١ سبق في المجلد الأول. ص." (١)

"وقول الله تعالى: ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ [الجاثية: من الآية٢٤] الآية.

قوله: " فقد آذى الله": لا يلزم من الأذية الضرر؛ فالإنسان يتأذى بسماع القبيح أو مشاهدته، ولكنه لا يتضرر بذلك، ويتأذى بالرائحة الكريهة كالبصل والثوم ولا يتضرر بذلك، ولهذا أثبت الله الأذية في القرآن، قال تعالى: ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذابا مهينا﴾ [الأحزاب:٥٧] . وفي الحديث القدسي: "يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر وأنا الدهر، أقلب الليل والنهار" ١ ونفى عن نفسه أن يضره شيء، قال تعالى: ﴿إنهم لن يضروا الله شيئا﴾ [آل عمران: من الآية١٧٦] ، وفي الحديث القدسي: "يا عبادي! إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني" رواه مسلم٢.

قوله تعالى: ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا﴾ [الجاثية: من الآية٢٤] المراد بذلك المشركون الموافقون للدهرية – بضم الدال على الصحيح عند النسبة؛ لأنه مما تغير فيه الحركة–، والمعنى: وما الحياة والوجود إلا هذا؛ فليس هناك آخرة، بل يموت بعض ويحيا آخرون، هذا يموت فيدفن وهذا يولد فيحيا، ويقولون: إنها أرحام تدفع، وأرض تبلع، ولا شيء سوى هذا.

قوله: ﴿وما يهلكنا إلا الدهر﴾ [الجاثية: من الآية٢٤] أي: ليس هلاكنا بأمر الله وقدره، بل بطول السنين لمن طالت مدته، والأمراض، والهموم، والغموم، لمن قصرت مدته؛ فالمهلك لهم هو الدهر.

---

١ سيأتي (ص ٢٤٧) .

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ١٦٨/٢

٢أخرجه: مسلم في (البر والصلة، باب تحريم الظلم) ، (٤/١٩٩٤) من حديث أبي ذر جندب بن جنادة رضي الله عنه.." (١)

"...

أجيب: إن الكلمة حقيقة في معناها الذي دل عليه السياق والقرائن، وهنا في الكلام محذوف تقديره: وأنا مقلب الدهر؛ لأنه فسره بقوله: "أقلب الليل والنهار"، والليل والنهار هما الدهر، ولأن العقل لا يمكن أن يجعل الخالق الفاعل هو المخلوق المفعول، المقلب هو المقلب، وبهذا عرف خطأ من قال: إن الدهر من أسماء الله، كابن حزم رحمه الله؛ فإنه قال: " إن الدهر من أسماء الله"، وهذا غفلة عن مدلول هذا الحديث، وغفلة عن الأصل في أسماء الله.

فأما مدلول الحديث؛ فإن السابين للدهر لم يريدوا سب الله، وإنما أرادوا سب الزمن؛ فالدهر هو الزمن في مرادهم.

وأما الأصل في أسماء الله؛ فالأصل في أسماء الله أن تكون حسنى؛ أي: بالغة في الحسن أكمله، فلا بد أن تشتمل على وصف ومعنى، هو أحسن ما يكون من الأوصاف والمعاني في دلالة هذه الكلمة، ولهذا لا تجد في أسماء الله تعالى اسما جامدا أبدا؛ لأن الاسم الجامد ليس فيه معنى أحسن أو غير أحسن، لكن أسماء الله كلها حسنى؛ فيلزم من ذلك أن تكون دالة على معان.

والدهر اسم من أسماء الزمن ليس فيه معنى إلا أنه اسم زمن، وعلى هذا؛ فينتفي أن يكون اسما لله تعالى لوجهين:

الأول: أن سياق الحديث يأباه غاية الإباء.

الثاني: أن أسماء الله حسنى، والدهر اسم جامد، لا يحمل معنى إلا أنه اسم للأوقات، فلا يحمل المعنى الذي يوصف بأنه أحسن، وحينئذ فليس من أسماء الله تعالى، بل إنه الزمن، ولكن مقلب الزمن هو الله، ولهذا قال: "أقلب الليل والنهار ".." (٢)

"...

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٢/٢٤١

(٢) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٢/٢٤٦

وقد تقدم أن قضاء الله ينقسم إلى قسمين:

١- قضاء كوني.

٢- قضاء شرعي.

والقضاء الكوني لا بد من وقوعه، ويكون فيما أحب الله، وفيما كرهه، قال تعالى: ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين﴾ [الإسراء: من الآية ٤] ؛ فهذا قضاء كوني متعلق بما يكرهه الله؛ لأن الفساد في الأرض لا يحبه الله، والله لا يحب المفسدين، وهذا القضاء الكوني لا بد أن يقع ولا معارض له إطلاقا.

وأما النوع الثاني من القضاء، وهو القضاء الشرعي؛ فمثل قوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا﴾ [الإسراء: ٢٣] ، والقضاء الشرعي لا يلزم منه وقوع المقضي، فقد يقع وقد لا يقع، ولكنه يتعلق فيما يحبه الله، وقد سبق الكلام على ذلك.

فإن قلت: إذا أضفنا القضاة وحصرناها بطائفة معينة، أو ببلد معين، أو بزمان معين، مثل أن يقال: قاضي القضاة في الفقه، أو قاضي قضاة المملكة العربية السعودية، أو قاضي قضاة مصر، أو الشام، أو ما أشبه ذلك؛ فهل يجوز هذا؟

فالجواب: أن هذا جائز؛ لأنه مقيد، ومعلوم أن قضاء الله لا يتقيد، فحينئذ لا يكون فيه مشاركة لله عز وجل، على أنه لا ينبغي أيضا أن يتسمى الإنسان بذلك، أو يسمى به، وإن كان جائزا؛ لأن النفس قد تصعب السيطرة عليها، فيما إذا شعر الإنسان بأنه موصوف بقاضي قضاة الناحية الفلانية، فقد يأخذه الإعجاب بالنفس، والغرور، حتى لا يقبل الحق إذا." (١)

"..

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ... كما أن عين السخط تبدي المساويا

لكن رضا الله مقرون بالحكمة، كما أن غضب الخالق ليس كغضب المخلوق؛ فلا تنتفي الحكمة مع غضب الخالق، بخلاف غضب المخلوق؛ فقد يخرجه عن الحكمة، فيتصرف بما لا يليق؛ لشدة غضبه.

ومن فسر الرضا بالثواب أو إرادته؛ فتفسيره مردود عليه، فإنه إذا قيل: إن معنى "رضي"، أي: أراد أن يثيب، فمقتضاه أنه لا يرضى، ولو قالوا: لا يرضى لكفروا؛ لأنهم نفوها نفي جحود، لكن أولوها تأويلا يستلزم جواز

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٢/٢٥٠

نفي الرضا؛ لأن المجاز معناه نفي الحقيقة، وهذا أمر خطير جدا؛ ولهذا بين شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم: أنه لا مجاز في القرآن ولا في اللغة، خلافا لمن قال: كل شيء في اللغة مجاز.

١٧- أن الصحبة تطلق على المشاكلة في شيء من الأشياء، ولا يلزم منها المقارنة؛ لقوله: " وسخط على صاحبيك "؛ فالصاحب هنا: من يشبه حاله في أن الله أنعم عليه بعد البؤس.

١٨- اختبار الله عز وجل بما أنعم عليهم به.

١٩ أن التذكير قد يكون بالأقوال أو الأفعال أو الهيئات.

٢٠- أنه يجوز للإنسان أن ينسب لنفسه شيئا لم يكن من أجل الاختبار؛ لقول الملك: إنه فقير وابن سبيل.

٢١- أن هذه القصة كانت معروفة مشهورة؛ لقوله: "فقد رضي الله عنك، وسخط على صاحبيك ".." (١)

"..

فيه خلاف، لكن هدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، فقالوا: إنه وجه حقيقي؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والأكرام﴾ ١ ولما أراد غير ذاته؛ قال: " ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والأكرام﴾ ٢ ف (ذي) صفة لرب وليست صفة لاسم، و (ذو) صفة لوجه وليست صفة لرب، فإذا كان الوجه موصوفا بالجلال والإكرام؛ فلا يمكن أن يراد به الثواب أو الجهة أو الذات وحدها؛ لأن الوجه غير الذات..

وقال أهل التعطيل: إن الوجه عبارة عن الذات أو الجهة أو الثواب، قالوا: ولو أثبتنا لله وجها حقيقيا للزم أن يكون جسما، والأجسام متماثلة، ويلزم من ذلك إثبات المثل لله عز وجل، والله تعالى يقول: ﴿ليس كمثله شيء﴾ ٣ وإثبات المثل تكذيب للقرآن، وأنتم يا أهل السنة تقولون: إن من اعتقد أن لله مثيلا فيما يختص به فهو كافر؛ فنقول لهم:

أولا: ما تعنون بالجسم الذي فررتم منه؛ أتعنون به المركب من عظام وأعصاب ولحم ودم بحيث يفتقر كل جزء منه إلى الآخر؟ إن أردتم ذلك؛ فنحن نوافقكم أن الله ليس على هذا الوجه، ولا يمكن أن يكون كذلك، وإن أردتم بالجسم الذات الحقيقية المتصفة بصفات الكمال؛ فلا محذور في ذلك، والله تعالى وصف نفسه بأنه أحد صمد، قال تعالى: ﴿قل هو الله أحد الله الصمد﴾ ٤ قال ابن عباس رضي الله عنهما:

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٢/٢٩٧

"الصمد: الذي لا جوف له" ٥.

ثانيا: قولكم: إن الأجسام متماثلة، قضية من أكذب القضايا؛ فهل

---

١ سورة الرحمن آية: ٢٧.

٢ سورة الرحمن آية: ٧٨.

٣ سورة الشورى آية: ١١.

٤ سورة آية: ١-٢.

٥ أخرجه: ابن جرير (٣٠/ ٧٤٢) .." (١)

"..

جسم الدب مثل جسم النملة؟ فبينهما تباين عظيم في الحجم والرقة واللين وغير ذلك. فإذا بطلت هذه الحجة بطلت النتيجة، وهي استلزام مماثلة الله لخلقه. ونحن نشاهد البشر لا يتفقون في الوجوه؛ فلا تجد اثنين متماثلين من كل وجه ولو كانا توأمين، بل قالوا: إن عروق الرجل واليد غير متماثلة من شخص إلى آخر.

ويلاحظ أن التعبير بنفي المماثلة أولى من التعبير بنفي المشابهة؛ لأنه اللفظ الذي جاء به القرآن، ولأنه ما من شيئين موجودين إلا ويشتبهان من وجه ويفترقان من وجه آخر؛ فنفي مطلق المشابهة لا يصح، وقد تقدم.

وأما حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " إن الله خلق آدم على صورته "١ ووجه الله لا يماثل أوجه المخلوقين، فيجاب عنه: بأنه لا يراد به صورة تماثل صورة الرب عز وجل بإجماع المسلمين والعقلاء، لأن الله عز وجل وسع كرسيه السماوات والأرض، والسماوات والأرضون كلها بالنسبة للكرسي -موضع القدمين- كحلقة ألقيت في فلاة من الأرض، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على هذه الحلقة؛ فما ظنك برب العالمين؟ فلا أحد يحيط به وصفا ولا تخييلا، ومن هذا وصفه لا يمكن أن يكون على صورة آدم ستون ذراعا، وإنما يراد به أحد معنيين:

الأول: أن الله خلق آدم على صورة، اختارها وجعلها أحسن صورة في الوجه، وعلى هذا؛ فلا ينبغي أن يقبح

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٣٥٨/٢

أو يضرب لأنه لما أضافه إلى نفسه اقتضى من الإكرام ما لا ينبغي معه أن يقبح أو أن يضرب.

الثاني: أن الله خلق آدم على صورة الله عز وجل، ولا يلزم من

---

١ أخرجه: البخاري في (الاستئذان، باب بدء السلام، ٤/١٣٥) ، ومسلم في (البر، باب النهي عن ضرب الوجه، ٤/٢٠١٧) .." (١)

"فإن (لو) تفتح عمل الشيطان "١.

فعل لله تعالى معلق بالمشيئة؛ فإنه مقرون بالحكمة، وليس شيء من فعله معلقا بالمشيئة المجردة، لأن الله لا يشرع ولا يفعل إلا لحكمة، وبهذا التقرير نفهم أن المشيئة يلزم منها وقوع المشاء، ولهذا كان المسلمون يقولون: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

وأما الإرادة ووقوع المراد؛ ففيه تفصيل:

فالإرادة الشرعية لا يلزم منها وقوع المراد، وهي التي بمعنى المحبة، قال تعالى: ﴿والله يريد أن يتوب عليكم﴾ ٢ بمعنى يحب، ولو كانت بمعنى يشاء لتاب الله على جميع الناس.

والإرادة الكونية يلزم منها وقوع المراد؛ كما قال الله تعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾ ٣.

قوله: " فإن لو تفتح عمل الشيطان ": "لو": اسم إن قصد لفظها؛ أي: فإن هذا اللفظ يفتح عمل الشيطان. وعمله: ما يلقيه في قلب الإنسان من الحسرة والندم والحزن؛ فإن الشيطان يحب ذلك، قال تعالى: ﴿إنما النجوى من الشيطان ليحزن الذين آمنوا وليس بضارهم شيئا إلا بإذن الله﴾ ٤ حتى في المنام يريه أحلاما مخيفة ليعكر عليه صفوه ويشوش فكره، وحينئذ لا يتفرغ للعبادة على ما ينبغي، ولهذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة حال تشوش الفكر؛ فقال صلى الله عليه وسلم: " لا صلاة بحضرة طعام، ولا هو يدافعه الأخبثان "٥ فإذا رضي الإنسان بالله ربا، وقال: هذا قضاء الله وقدره، وأنه لا بد أن يقع؛ اطمأنت نفسه وانشرح صدره.

---

١ أخرجه: مسلم في (القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز، ٤/٢٠٥٢) ؛ عن أبي هريرة رضي الله عنه.

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٢/٣٥٩

٢ سورة النساء آية: ٢٧.

٣ سورة البقرة آية: ٢٥٣.

٤ سورة المجادلة آية: ١٠.

٥ أخرجه: مسلم في (المساجد، ٣٩٣/١) .." (١)

"..

قوله: "من شيء": مبتدأ مؤخر مرفوع بالضمة المقدرة على آخره منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد.

قوله: ﴿إن الأمر كله لله﴾ ١ أي: فإذا كان كذلك؛ فلا وجه لاحتجاجكم على قضاء الله وقدره، فالله عز وجل يفعل ما يشاء من النصر والخذلان.

وقوله: "إن الأمر" واحد الأمور لا واحد الأوامر؛ أي: الشأن كل الشأن الذي يتعلق بأفعال الله وأفعال المخلوقين كله لله -سبحانه-؛ فهو الذي يقدر الذل والعز والخير والشر، لكن الشر في مفعولاته لا في فعله.

قوله: ﴿يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك﴾ ٢ أي: ما لا يظهرون لك، فمن شأن المنافقين عدم الصراحة والصدق؛ فيخفي في نفسه ما لا يبديه لغيره؛ لأنه يرى من جبنه وخوفه أنه لو أخبر بالحق لكان فيه هلاكه، فهو يخفي الكفر والفسوق والعصيان.

قوله: ﴿ما قتلنا هاهنا﴾ ٣ أي: في أحد، والمراد بمن "قتل": من استشهد من المسلمين في أحد؛ لأن عبد الله بن أبي رجع بنحو ثلث الجيش في غزوة أحد، وقال: إن محمدا يعصيني ويطيع الصغار والشبان.

قوله: ﴿قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم﴾ ٤ هذا رد لقولهم: لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هاهنا.

وهذا الاحتجاج لا حقيقة له؛ لأنه إذا كتب القتل على أحد؛ لم ينفعه تحصنه في بيته، بل لا بد أن يخرج إلى مكان موته.

والكتابة قسمان:

١- كتابة شرعية، وهذا لا يلزم منها وقوع المكتوب، مثل قوله تعالى: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٣٧٢/٢

كتابا موقوتا﴾ ٥ وقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام﴾ ٦.

---

١ سورة آل عمران آية: ١٥٤.

٢ سورة آل عمران آية: ١٥٤.

٣ سورة آل عمران آية: ١٥٤.

٤ سورة آل عمران آية: ١٥٤.

٥ سورة النساء آية: ١٠٣.

٦ سورة البقرة آية: ١٨٣.." (١)

"..

٢- كتابة كونية، وهذه يلزم منها وقوع المكتوب كما في هذه الآية، ومثل قوله تعالى: ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾ ١ وقوله: ﴿كتب الله لأغلبن أنا ورسلي﴾ ٢.
قوله: ﴿وليبتلي الله ما في صدوركم﴾ ٣ أي: يختبر ما في صدوركم من الإيمان بقضاء الله وقدره والإيمان بحكمته، فيختبر ما في قلب العبد بما يقدره عليه من الأمور المكروهة؛ حتى يتبين من استسلم لقضاء الله وقدره وحكمته ممن لم يكن كذلك.
قوله: ﴿وليمحص ما في قلوبكم﴾ ٤ أي: إذا حصل الابتلاء فقوبل بالصبر؛ صار في ذلك تمحيص لما في القلب؛ أي: تطهير له وإزالة لما يكون قد علق به من بعض الأمور التي لا تنبغي.
وقد حصل الابتلاء والتمحيص في غزوة أحد بدليل أن الصحابة لما ندبهم الرسول صلى الله عليه وسلم حين قيل له: ﴿إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم﴾ ٥ خرجوا إلى حمراء الأسد ولم يجدوا غزوا فرجعوا، ﴿فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم﴾ ٦٧.

---

١ سورة الأنبياء آية: ١٠٥.

٢ سورة المجادلة آية: ٢١.

٣ سورة آل عمران آية: ١٥٤.

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٣٨٤/٢

٤ سورة آل عمران آية: ١٥٤.

٥ سورة آل عمران آية: ١٧٣.

٦ سورة آل عمران آية: ١٧٤.

٧ حديث عائشة رضي الله عنها: الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم قالت لعروة: "يا ابن أختي! كان أبواك منهم، الزبير وأبو بكر، لما أصاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أصاب يوم أحد، وانصرف عنه المشركون خاف أن يرجعوا، قال: من يذهب في أثرهم؟ فانتدب منهم سبعون رجلا. قال: كان فيهم أبو بكر والزبير". أخرجه: البخاري في (المغازي، باب الذين استجابوا لله والرسول ، ٣/١١٠) . ولم يخرجه البخاري في التفسير في هذا الباب المشار إليه، بل ساقه ابن حجر في "الفتح" لكون البخاري لم يسق حديثا في الباب كله، وأشار ابن حجر إلى أن الحديث تقدم في (المغازي- الفتح، ٧٦/٨، ط الريان) ، ومسلم في (فضائل الصحابة، باب من فضائل طلحة والزبير، ١٨٨٠/٤) . وأما خروجهم إلى حمراء الأسد؛ فقد أخرجه النسائي، وابن أبي حاتم، والطبراني؛ عن ابن عباس كما في "الدر المنثور" (١٠١/٢) . وقال السيوطي: "بسند صحيح".." (١)

"..

تتعلق بمشيئته ويترتب عليه الانتقام، وأهل التعطيل قالوا: إن الله لا يغضب حقيقة: فمنهم من قال: المراد بغضبه الانتقام. ومنهم من قال: المراد إرادة الانتقام. قالوا: لأن الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم " إنه جمرة يلقيها الشيطان في قلب ابن آدم " ١.

فيجاب عن ذلك: بأن هذا هو غضب الإنسان، ولا يلزم من التوافق في اللفظ التوافق في المثلية والكيفية، قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ ٢ ويدل على أن الغضب ليس هو الانتقام قوله تعالى: ﴿فلما آسفونا انتقمنا منهم﴾ ٣.

ف "آسفونا": بمعنى أغضبونا ﴿انتقمنا منهم﴾ فجعل الانتقام مرتبا على الغضب، فدل على أنه غيره.

وقوله: "ولعنهم": اللعن: الطرد والإبعاد عن رحمة الله.

قوله: ﴿وأعد لهم جهنم﴾ ٤ أي: هيأها لهم وجعلها سكنا لهم ومستقرا.

قوله: ﴿وساءت مصيرا﴾ ٥ أي: مرجعا يصار إليه.

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٣٨٥/٢

و"مصيرا": تمييز، والفاعل مستتر؛ أي: ساءت النار مصيرا يصيرون إليه.

---

١ أخرجه: الإمام أحمد (٣/١٩، ٦١) ، والترمذي في (الفتن، باب ما جاء مما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه بما هو كائن إلى يوم القيامة، ٦/٣٥١) ، وقال: "حسن صحيح".

٢ سورة الشورى آية: ١١.

٣ سورة الزخرف آية: ٥٥.

٤ سورة الفتح آية: ٦.

٥ سورة الفتح آية: ٦.." (١)

"..

لكن إذا رجعنا إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وأخذنا منهما عقيدتنا صافية، وقطعنا النظر عن هذه المجادلات لأنه ما أوتي الجدل قوم إلا ضلوا؛ علمنا أن كلام الله حقيقي يسمع، ولكن الصوت ليس كأصوات المخلوقين، أما ما يسمع من كلام الله؛ فلا شك أنه بحرف يفهمها المخاطب؛ إذ لو كان يتكلم بحروف لا تشبه الحروف التي يتكلم بها المخاطب لم يفهم كلامه أبدا، فالحروف التي تسمع هي حروف اللغة التي يخاطب الله بها من يخاطبه، والله عز وجل يخاطب كل أحد بلغته. ونفي الكلام هنا دليل على إثبات أصله، لأنه لما نفاه عن قوم دل على ثبوته لغيرهم. وبهذه الطريقة استدل بعض أهل العلم على إثبات رؤية الله يوم القيامة للمؤمنين بقوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ ١ فما حجب الفجار عن رؤيته إلا ورآه الأبرار؛ إذ لو امتنعت الرؤية مطلقا لكان الفجار والأبرار سواء فيها، كذلك هنا لو انتفى كلام الله عز وجل عن كل أحد؛ فلا وجه للتخصيص بنفي الكلام عن هؤلاء. ولا يلزم من كلامه -سبحانه- أن يكون له آلة كالآدمي؛ كاللسان، والأسنان، والحلق، وما أشبه ذلك، كما لا يلزم من سماع الله أن يكون له أذن؛ فالأرض مثلا تسمع وتحدث وليس لها لسان ولا آذان، قال تعالى: ﴿يومئذ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها﴾ ٢ وكذا الجلد ينطق يوم القيامة، قال تعالى: ﴿حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون﴾ ٣ وكذا الأيدي والأرجل، قال تعالى: ﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾ ٤ فالأيدي والأرجل والألسن والجلود والسمع

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٢/٣٨٧

والأبصار ليس لها لسان ولا شفتان، هذا هو المعلوم لنا.

---

١ سورة المطففين آية: ١٥.

٢ سورة آية: ٤-٥.

٣ سورة فصلت آية: ٢٠.

٤ سورة النور آية: ٢٤.." (١)

"..

والإصبع إصبع حقيقي يليق بالله عز وجل كاليد، وليس المراد بقوله: "على إصبع" سهولة التصرف في السماوات والأرض، كما يقوله أهل التحريف، بل هذا خطأ مخالف لظاهر اللفظ والتقسيم، ولأنه صلى الله عليه وسلم أثبت ذلك بإقراره، ولقوله صلى الله عليه وسلم " إن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن "١٢ وقوله: "بين أصبعين" لا يلزم من البينية المماسة، ألا ترى قوله تعالى: ﴿والسحاب المسخر بين السماء والأرض﴾ ٣ والسحاب لا يمسك الأرض ولا السماء وهو بينهما، وتقول: عنيزة بين الزلفي والرس، ولا يلزم أن تكون متصلة بهما، وتقول: شعبان بين ذي القعدة وجمادى، ولا يلزم أن يكون مواليا له، فتبين أن البينية لا تستلزم الاتصال في الزمان أو المكان، وكما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أن الله -سبحانه وتعالى- يكون قبل وجه المصلي٤ ولا يلزم من المقابلة أن يكون بينه وبين الجدار أو السترة التي يصلي إليها، فهو قبل وجهه وإن كان على عرشه، ومثال ذلك: الشمس حين تكون في الأفق عند الشروق أو الغروب، فإن من الممكن أن تكون قبل وجهك وهي في العلو.

فتبين بهذا أن هؤلاء المحرفين على ضلال، وأن من قال: إن طريقتهم أعلم وأحكم، فقد ضل. ومن المشهور عندهم قولهم: طريقة

---

١ مسلم: القدر (٢٦٥٤) ، وأحمد (١٦٨/٢، ١٧٣/٢) .

٢ أخرجه: مسلم في (القدر، باب كل شيء بقدر، ٢٠٤٥/٤) ، عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، وتمامه: "كقلب واحد يصرفه حيث يشاء. ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم!

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٤٥٩/٢

مصرف القلوب! صرف قلوبنا على طاعتك".

٣ سورة البقرة آية: ١٦٤.

٤ أخرجه: البخاري في (الصلاة، باب حك البزاق باليد في المسجد، ١/ ١٤٩) ؛ عن ابن عمر رضي الله عنه. وأخرجه: مسلم في (الزهد، باب حديث جابر الطويل، ٤/ ٢٣٠3) ؛ عن جابر رضي الله عنه.." (١)

"..

السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم، وهذا القول على ما فيه من التناقض قد يوصل إلى الكفر، فهو:

أولا: فيه تناقض، لأنهم قالوا: طريقة السلف أسلم، ولا يعقل أن تكون الطريقة أسلم وغيرها أعلم وأحكم، لأن الأسلم يستلزم أن يكون أعلم وأحكم، فلا سلامة إلا بعلم بأسباب السلامة وحكمة في سلوك هذه الأسباب.

ثانيا: أين العلم والحكمة من التحريف والتعطيل؟

ثالثا: يلزم منه أن يكون هؤلاء الخالفون أعلم بالله من رسوله صلى الله عليه وسلم وأصحابه؛ لأن طريقة السلف هي طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

رابعا: أنها قد تصل إلى الكفر؛ لأنها تستلزم تجهيل النبي صلى الله عليه وسلم وتسفيهه؛ فتجهيله ضد العلم، وتسفيهه ضد الحكمة، وهذا خطر عظيم. فهذه العبارة باطلة حتى وإن أرادوا بها معنى صحيحا؛ لأن هؤلاء بحثوا وتعمقوا وخاضوا في أشياء كان السلف لم يتكلموا فيها؛ فإن خوضهم في هذه الأشياء هو الذي ضرهم وأوصلهم إلى الحيرة والشك، وصدق النبي صلى الله عليه وسلم حين قال: " هلك المتنطعون ١ "، فلو أنهم بقوا على ما كان عليه السلف الصالح ولم يتنطعوا، لما وصلوا إلى هذا الشك والحيرة والتحريف، حتى إن بعض أئمة أهل الكلام كان يتمنى أن يموت على عقيدة أمه العجوز التي لا تعرف هذا الضلال، ويقول بعضهم: ها أنا أموت على عقيدة عجائز نيسابور. وهذا من شدة ما وجدوا من الشك

---

١ أخرجه: مسلم في (العلم، باب هلك المتنطعون، ٤/ ٢٠٥٥) ؛ عن ابن مسعود رضي الله عنه.." (٢)

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٥٢٨/٢

(٢) القول المفيد على كتاب التوحيد ابن عثيمين ٥٢٩/٢

"ناشئا من فعل الذي اكتسبه أو الفرح ناشئا من شي هو الذي اكتسبه وهذا الآمر ولله الحمد واضح لا غبار عليه.

أيها الاخوة: أننا لو قلنا بقول الفريق الأول الذين غلوا في إثبات القدر لبطلت الشريعة من اصلها لان القول بان فعل العبد ليس له فيه اختيار يلزم من أن لا يحمد على فعل محمود ولا يلام على فعل مذموم لانه في الحقيقة بغير اختيار وارادة منه وعلى هذا فالنتيجة أذن أن الله تبارك وتعالى يكون . تعالى عن ذلك علوا كبيرا . ظالما لمن عصى إذا عذبه وعاقبه على معصيته، لانه عاقبة على أمر لا اختيار له فيه ولا إرادة وهذا بلا شك مخالف للقران صراحة يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وقال قرينه هذا ما لدي عتيد ألقيا في جهنم كل كفار عنيد مناع للخير معتد مريب الذي جعل مع الله." (١)

". . . . .

والصفات على الوجه اللائق به من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل، قال الله تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون﴾ [سورة الأعراف، الآية:] وقال: ﴿وله المثل الأعلى في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾ [سورة الروم، الآية: ٢٧] وقال: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [سورة الشورى، الآية: ١١] .

وقد ضل في هذا الأمر طائفتان:

إحداهما: "المعطلة" الذين أنكروا الأسماء، والصفات، أو بعضها، زاعمين أن إثباتها يستلزم التشبيه، أي تشبيه الله تعالى بخلقه، وهذا الزعم باطل لوجوه منها:

الأول: أنه يستلزم لوازم باطلة كالتناقض في كلام الله سبحانه، وذلك أن الله تعالى أثبت لنفسه الأسماء والصفات، ونفى أن يكون كمثله شيء، ولو كان إثباتها يستلزم التشبيه لزم التناقض في كلام الله، وتكذيب بعضه بعضا.

الثاني: أنه لا يلزم من أتفاق الشيئين في أسم أو صفة أن يكونا متماثلين، فأنت ترى الشخصين يتفقان في أن كلا منهما إنسان سميع، بصير، متكلم، ولا يلزم من ذلك أن يتماثلا في المعاني الإنسانية، والسمع والبصر، والكلام، وترى الحيوانات لها أيد وأرجل، وأعين ولا يلزم من أتفاقها هذا أن تكون أيديها وأرجلها،

---

(١) رسالة في القضاء والقدر ابن عثيمين ص/١١

وأعينها متماثلة.

فإذا ظهر التباين بين المخلوقات فيما تتفق فيه من أسماء، أو صفات،." (١)

"سبحانه وتعالى.

لكن لما كان لفظ الجسم يحتمل ما هو حق، وباطل بالنسبة إلى الله صار إطلاق لفظه نفيا، أو إثباتا ممتنعا على الله.

وهذه اللوازم التي يذكرها أهل البدع ليتوصلوا بها إلى نفي ما أثبته الله لنفسه من صفات الكمال، على نوعين:

الأول – لوازم صحيحة لا تنافي ما وجب لله من الكمال، فهذه حق يجب القول بها، وبيان أنها غير ممتنعة على الله.

الثاني – لوازم فاسدة تنافي ما وجب لله من الكمال، فهذه باطلة يجب نفيها، وأن يبين أنها غير لازمة لنصوص الكتاب، والسنة؛ لأن الكتاب والسنة حق ومعانيهما حق، والحق لا يمكن أن يلزم منه باطل أبدا.

فإن قال قائل: إذا فسرتم استواء الله على عرشه بعلوه عليه، أوهم ذلك أن يكون الله محتاجا إلى العرش ليقله.

فالجواب: أن كل من عرف عظمة الله تعالى، وكمال قدرته، وقوته، وغناه، فإنه لن يخطر بباله أن يكون الله محتاجا إلى العرش ليقله، كيف والعرش وغيره من المخلوقات مفتقر إلى الله، ومضطر إليه لا قوام له إلا به، ﴿ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره﴾ [الروم: ٢٥] .

فإن قيل: هل يصح تفسير استواء الله على عرشه باستيلائه." (٢)

---

(١) شرح ثلاثة الأصول للعثيمين ابن عثيمين ص/٨٨

(٢) فتح رب البرية بتلخيص الحموية ابن عثيمين ص/٥١

"الثالث – احتمال اللفظ للمعنى المجازي الذي ادعاه في ذلك السياق المعين، فإنه لا يلزم من احتمال اللفظ لمعنى من المعاني من حيث الجملة أن يكون محتملا له في كل سياق؛ لأن قرائن الألفاظ والأحوال قد تمنع بعض المعاني التي يحتملها اللفظ في الجملة.

الرابع – أن يبين الدليل على أن المراد من المعاني المجازية هو ما ادعاه؛ لأنه يجوز أن يكون المراد غيره فلا بد من دليل على التعيين. والله أعلم.

فصل

والعرش في اللغة: سرير الملك، قال الله – تعالى – عن يوسف: ﴿ورفع أبويه على العرش﴾ [يوسف: ١٠٠] . وقال عن ملكة سبأ: ﴿ولها عرش عظيم﴾ [النمل: ٢٣] .
وأما عرش الرحمن الذي استوى عليه فهو: عرش عظيم محيط بالمخلوقات، وهو أعلاها، وأكبرها، كما في حديث أبي ذر – رضي الله عنه – أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "ما السماوات السبع، والأرضون السبع عند الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة، وإن فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة" (١) .

(١) –رواه ابن حبان (٩٤ – الموارد) كتاب العلم، ١٣ – باب السؤال للفائدة. وأبو نعيم في "الحلية" (١٦٧/١) ؛ و"العظمة" (٥٦٩/٢، ٦٤٩) .

وابن مردويه كما في "تفسير ابن كثير" (٣١٠/١ – ٣١١) .

قال الحافظ في "الفتح" (٤١١/١٣) : صححه ابن حبان، وله شاهد عن مجاهد، أخرجه سعيد بن منصور في "التفسير" بسند صحيح عنه.." (١)
"أن هذه حادثة والحادث لا يقوم إلا بحادث وهذا باطل، لأنه في مقابلة النص، وهو باطل بنفسه، فإنه لا يلزم من حدوث الفعل حدوث الفاعل.

(١) فتح رب البرية بتلخيص الحموية ابن عثيمين ص/٥٣

المبحث السادس: أن العقل لا مدخل له في باب الأسماء والصفات:

لأن مدار إثبات الأسماء والصفات أو نفيها على السمع، فعقولنا لا تحكم على الله أبدا، فالمدار إذا على السمع، خلافا للأشعرية والمعتزلة والجهمية وغيرهم من أهل التعطيل، الذين جعلوا المدار في إثبات الصفات أو نفيها على العقل، فقالوا: ما اقتضى العقل إثباته، أثبتناه، سواء أثبته الله لنفسه أم لا! وما اقتضى نفيه، نفيناه، وإن أثبته الله! وما لا يقتضي العقل إثباته ولا نفيه، فأكثرهم نفاه، وقال: إن دلالة العقل إيجابية، فإن أوجب الصفة، أثبتناها، وإن لم يوجبها، نفيناها! ومنها من توقف فيه، فلا يثبتها لأن العقل لا يثبتها لكن لا ينكرها، لأن العقل لا ينفيها، ويقول: نتوقف! لأن دلالة العقل عند هذا سلبية، إذا لم يوجب، يتوقف ولم ينف!

فصار هؤلاء يحكمون العقل فيما يجب أو يمتنع على الله عز وجل.

فيتفرغ على هذا: ما اقتضى العقل وصف الله به، وصف الله به، وإن لم يكن في الكتاب والسنة، وما اقتضى العقل نفيه عن الله، نفوه، وإن كان في الكتاب والسنة.." (١)

"يدخلون الجنة على صورة القمر من كل وجه أو تعتقد أنهم على صورة البشر لكن في الوضاءة والحسن والجمل واستدارة الوجه وما أشبه ذلك على صورة القمر، لا من كل وجه؟! فإن قلت بالأول، فمقتضاه أنهم دخلوا وليس لهم أعين وليس لهم آناف وليس لهم أفواه! وإن شئنا قلنا: دخلوا وهم أحجار! وإن قلت بالثاني؛ زال الإشكال، وتبين أنه لا يلزم من كون الشيء على صورة الشيء أن يكون مماثلا له من كل وجه.

فإن أبى فهمك، وتقاصر عن هذا، وقال: أنا لا أفهم إلا أنه مماثل.

قلنا: هناك جواب آخر، وهو أن الإضافة هنا من باب إضافة المخلوق إلى خالقه، فقوله: "على صورته"، مثل قوله عزوجل في آدم: ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ [ص: ٧٢]، ولا يمكن أن الله عز وجل أعطى آدم جزءا من روحه، بل المراد الروح التي خلقها الله عز وجل، لكن إضافتها إلى الله بخصوصها من باب التشريف، كما نقول: عباد الله، يشمل الكافر والمسلم والمؤمن والشهيد و الصديق والنبي لكننا لو قلنا: محمد عبد الله، هذه إضافة خاصة ليست كالعبودية السابقة.

فقوله: "خلق آدم على صورته"، يعني: صورة من الصور التي خلقها الله وصورها، كما قال تعالى: ﴿ولقد

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ١/ ٨٠

خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ [الأعراف: ١١]، والمصور أدم إذا، فآدم على صورة الله، يعني: أن الله هو الذي صوره." (١)

"على هذه الصورة التي تعد أحسن صورة في المخلوقات، ﴿لقد خلقنا الأنسان في أحسن تقويم﴾ [التين: ٤]، فإضافة الله الصورة إليه من باب التشريف، كأنه عز وجل اعتنى بهذه الصورة ومن أجل ذلك، لا تضرب الوجه، فتعيبه حسا، ولا تقبحه فتقول: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فتعيبه معنى، فمن أجل أنه الصورة التي صورها الله وأضافها إلى نفسه تشريفا وتكريما، لا تقبحها بعيب حسي ولا بعيب معنوي.

ثم هل يعتبر هذا الجواب تحريفا أم له نظير؟

نقول: له نظير، كما في: بيت الله، وناقة الله، وعبد الله، لأن هذه الصورة (أي: صورة آدم) منفصلة بائنة من الله وكل شيء أضافه الله إلى نفسه وهو منفصل بائن عنه، فهو من المخلوقات، فحينئذ يزول الإشكال.

ولكن إذا قال لقائل: أيما أسلم المعنى الأول أو الثاني؟ قلنا: المعنى الأول أسلم، ما دمنا نجد أن لظاهر اللفظ مساغا في اللغة العربية وإمكانا في العقل، فالواجب حمل الكلام عليه ونحن وجدنا أن الصورة لا يلزم منها مماثلة الصورة الأخرى، وحينئذ يكون الأسلم أن نحمله على ظاهره.

فإذا قلت: ما هي الصورة التي تكون لله ويكون أدم عليها؟

قلنا: إن الله عز وجل له وجه وله عين وله يد وله رجل عز وجل، لكن لا يلزم من أن تكون هذه الأشياء مماثلة للإنسان، فهناك شيء من الشبه لكنه ليس على سبيل المماثلة، كما أن." (٢)

"هذا الذكر عشر مرات؟ فنقول: لا يجزئ. أما في الجزاء، فتعدل هذا، كما قال النبي عليه الصلاة والسلام، فلا يلزم من المعادلة في الجزاء المعادلة في الإجزاء. ولهذا، لو قرأ سورة الإخلاص في الصلاة ثلاث مرات، لم تجزئه عن قراءة الفاتحة.

قال العلماء: ووجه كونها تعدل ثلث القرآن: أن مباحث القرآن خبر عن الله وخبر عن المخلوقات، وأحكام، فهذه ثلاثة:

١ - خبر عن الله: قالوا: إن سورة: ﴿قل هو الله أحد﴾ تتضمنه.

٢ - خبر عن المخلوقات، كالإخبار عن الأمم السابقة، والإخبار عن الحوادث الحاضرة، وعن الحوادث

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ١/١٠٩

(٢) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ١/١١٠

المستقبلة.

٣ - والثالث: أحكام، مثل: أقيموا، آتوا، لا تشركوا .. وما أشبه ذلك.

وهذا هو أحسن ما قيل في كونها تعدل ثلث القرآن.

قوله: "حيث يقول: ﴿قل هو الله أحد الله الصمد﴾ ":

﴿قل﴾: الخطاب لكل من يصح خطابه.

وسبب نزول هذه السورة: أن المشركين قالوا للرسول عليه الصلاة والسلام: صف لنا ربك؟ فأنزل الله هذه السورة (١)، وقيل:

---

(١) رواه أحمد (٥/ ١٣٣)، والواحدي في "أسباب النزول" (٢٦٢) والترمذي (٣٣٦٤) ، والبيهقي في "الأسماء والصفات" رقم (٥٠ و ٦٠٧ و ٦٠٨) ، وان حزيمة في "التوحيد" (٤٥) ، الدارمي في "الرد على الجهميةبرقم (٢٨) من حديث أبي بن كعب رضي الله عنه، وقال الحافظ في "الفتح": أخرجه البيهقي بسند جيد (١٣/ ٣٥٦) ، وصححه الألباني في "صحيح سنن الترمذي" (٢٦٨).." [١]

"لكن فيها ردع قوي للقلب وموعظة، وتجد آية أخرى أطول منها بكثير لكن لا تشتمل على ما تشتمل عليه الأولى، فمثلا قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ [البقرة: ٢٨٢] .. إلخ، هذه آية موضوعها سهل، والبحث فيها في معاملات تجري بين الناس وليس فيها ذاك التأثير الذي يؤثره مثل قوله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾ [آل عمران: ١٨٥]، فهذه تحمل معاني عظيمة، فيها زجر وموعظة وترغيب وترهيب، ليست كآية الدين مثلا مع أن آية الدين أطول منها.

قول المؤلف: "حيث يقول: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ ": في هذه الآية يخبر الله بأنه منفرد بالألوهية، وذلك من قوله: ﴿الله لا إله إلا هو ...﴾، لأن هذه جملة تفيد الحصر وطريقة النفي والإثبات هذه من أقوى صيغ الحصر.

وقوله: ﴿الحي القيوم﴾: ﴿الحي﴾ أي: ذو الحياة الكاملة المتضمنة لجميع صفات الكمال لم تسبق بعدم، ولا يلحقها زوال، ولا يعتريها نقص بوجه من الوجوه.

و ﴿الحي﴾ من أسماء الله، وقد تطلق على غير الله، قال تعالى: ﴿يخرج الحي من الميت﴾ [الأنعام:

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ١٥٨/١

٩٥]، ولكن ليس الحي كالحي، ولا يلزم من الاشتراك في الاسم التماثل في المسمى.

﴿القيوم﴾ على وزن فيعول، وهذه من صيغ المبالغة، وهي." (١)

"الوجه الأول: إبطال احتجاجهم.

والثاني: إثبات نقيض قولهم بالأدلة القاطعة.

١ - أما الأول، فنقول لمن زعموا أن الله بذاته في كل مكان: دعواكم هذه دعوى باطلة يردها السمع والعقل:

- أما السمع، فإن الله تعالى أثبت لنفسه أنه العلي والآية التي استدللتم بها لا تدل على ذلك، لأن المعية لا تستلزم الحلول في المكان، ألا ترى إلى قول العرب: القمر معنا، ومحله في السماء؟ ويقول الرجل: زوجتي معي، وهو في المشرق وهي في المغرب؟ ويقول الضابط للجنود: اذهبوا إلى المعركة وأنا معكم، وهو في غرفة القيادة وهم في ساحة القتال؟ فلا يلزم من المعية أن يكون الصاحب في مكان المصاحب أبدا، والمعية يتحدد معناها بحسب ما تضاف إليه، فنقول أحيانا: هذا لبن معه ماء وهذه المعية اقتضت الاختلاط. ويقول الرجل متاعي معي، وهو في بيته غير متصل به، ويقول: إذا حمل متاعه معه: متاعي معي وهو متصل به. فهذه كلمة واحدة لكن يختلف معناها بحسب الإضافة، فبهذا نقول: معية الله عز وجل لخلقة تليق بجلاله سبحانه وتعالى، كسائر صفاته، فهي معية تامة حقيقية، لكن هو في السماء.

- وأما الدليل العقلي على بطلان قولهم، فنقول: إذا قلت: إن الله معك في كل مكان، فهذا يلزم عليه لوازم باطلة، فيلزم عليه:

أولا: إما التعدد أو التجزؤ، وهذا لازم باطل بلا شك،." (٢)

"القرآن: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩]، فإذا كان تبيانا، فهو دليل قائم بنفسه، "وانتفاء الدليل المعين، لا يلزم منه انتفاء المدلول"، لأن المدلول قد يكون له أدلة متعددة، سواء الحسيات أو المعنويات:

فالحسيات: مثل بلد له عدة طرق توصل إليه، فإذا انسد طريق، ذهبنا مع الطريق الثاني.

أما المعنويات، فكم من حكم واحد يكون له عدة أدلة وجوب الطهارة للصلاة مثلا فيه أدلة متعددة.

فإذا، إذا قلتم: إن العقل لا يدل على إثبات المحبة بين الخالق والمخلوق، فإن السمع دل عليه بأجلى دليل

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ١/١٦٥

(٢) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ١/١٧٦

وأوضح بيان.

الجواب الثاني: المنع: أن نمنع دعوى أن العقل لا يدل عليها، ونقول: بل العقل دل على إثبات المحبة بين الخالق والمخلوق، كما سبق.

وأما قولكم: إن المحبة لا تكون إلا بين متجانسين، فيكفي أن نقول: لا قبول لدعواكم، لأن المنع كاف في رد الحجة، إذ أن الأصل عدم الثبوت، فنقول: دعواكم أنها لا تكون إلا بين متجانسين ممنوع، بل هي تكون بين غير المتجانسين، فالإنسان عنده ساعة قديمة ما أتعبته بالصيانة وما فسدت عليه قط فتجده يحبها، وعنده ساعة تأخذ نصف وقته في التصليح فتجده يبغضها. وأيضا نجد أن البهائم تحب وتحب.." (١)

"وتكريم، كإضافة الناقة والبيت إلى الله والمساجد إلى الله. والقول الثاني: أنه على صورته حقيقة ولا يلزم من ذلك التماثل.

الآية الثانية: قوله: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ [المائدة: ٦٤].

﴿اليهود﴾: هم أتباع موسى عليه الصلاة والسلام.

سموا يهودا، قيل: لأنهم قالوا: ﴿إنا هدنا إليك﴾ [الأعراف: ١٥٦]، وبناء على هذا يكون الاسم عربيا، لأن هاد يهود - إذا رجع - عربي.

وقيل: أن أصله يهوذا، اسم أحد أولاء يعقوب، واليهود من نسبوا إليه، لكن عند التعريب صارت الذال دالا، فقيل: يهود.

وأيا كان، لا يهمنا أن أصله هذا أو هذا.

ولكننا نعلم أن اليهود هم طائفة من بني إسرائيل، اتبعوا موسى عليه الصلاة والسلام.

وهؤلاء اليهود من أشد الناس عتوا ونفورا، لأن عتو فرعون وتسلطه عليهم جعل ذلك ينطبع في نفوسهم، وصار فيهم العتو على الناس، بل وعلى الخالق عز وجل، فهم يصفون الله تعالى بأوصاف العيوب - قبحهم الله، وهم أهلها.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ٢٤٧/١

يقولون: ﴿يد الله مغلولة﴾، أي: محبوسة عن الإنفاق، كما قال الله تعالى: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك﴾ [الإسراء: ٢٩]، أي: محبوسة عن الإنفاق.." (١)

"المراد بالساق الشدة.

فإذا قال قائل: أنتم تثبتون أن لله تعالى يدا حقيقية، ونحن لا نعلم من الأيدي إلا أيادي المخلوقين، فيلزم من كلامكم تشبيه الخالق بالمخلوق.

فالجواب أن نقول: لا يلزم من إثبات اليد لله أن نمثل الخالق بالمخلوقين، لأن إثبات اليد جاء في القرآن والسنة وإجماع السلف، ونفى مماثلة الخالق للمخلوقين يدل عليه الشرع والعقل والحس:

- أما الشرع، فقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١].

- وأما العقل، فلا يمكن أن يماثل الخالق المخلوق في صفاته، لأن هذا يعد عيبا في الخالق.

- وأما الحس، فكل إنسان يشاهد أيدي المخلوقات متفاوتة ومتباينة من كبير وصغير، وضخم ودقيق .. إلخ، فيلزم من تباين أيدي المخلوقين وتفاوتهم مباينة يد الله تعالى لأيدي المخلوقين وعدم مماثلته لهم سبحانه وتعالى من باب أولى.

هذا، وقد خالف أهل السنة والجماعة في إثبات اليد لله تعالى أ٥ل التعطيل من المعتزلة والجهمية والأشعرية ونحوهم، وقالوا: لا يمكن أن نثبت لله يدا حقيقية، بل المراد باليد أمر معنوي، وهو القوة!! أو المراد باليد النعمة لأن اليد تطلق في اللغة العربية على." (٢)

"النبي صلى الله عليه وسلم، من أثني عشر ألفا إلا نحو مئة رجل. هذا أيضا فقد للعزة، لكنه مؤقت. أما عزة الله عز وجل، فلا يمكن أبدا أن تفقد.

وبهذا عرفنا أن العزة التي أثبتها الله لرسوله وللمؤمنين ليست كالعزة التي أثبتها لنفسه.

وهذا أيضا يمكن أن يؤخذ من القاعدة العامة، وهي أنه: لا يلزم من اتفاق الاسمين أن يتماثل المسميان، ولا من اتفاق الصفتين أن يتماثل الموصوفان.

الآية الرابعة: في العزة أيضا، وهي قوله عن إبليس: ﴿قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين﴾ [ص: ٨٢].

الباء هنا للقسم، لكنه اختار القسم بالعزة دون غيرها من الصفات لأن المقام مقام مغالبة، فكأنه قال: بعزتك التي تغلب بها من سواك لأغوين هؤلاء وأسطير عليهم يعني: بني آدم حتيخرجوا من الرشد إلي الغي.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ١/٢٩٤

(٢) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ١/٣٠٤

ويستثني من هذا عباد الله المخلصون، فإن إبليس لا يستطيع أن يغويهم، كما قال تعالى: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان﴾ [الحجر: ٤٢].

ففي هاتين الآيتين إثبات العزة لله.." (١)

"فيكون معنى "استوى بشر على العراق" يعني: علا علو غلبة وقهر.

وأما قولكم: إنه يلزم من تفسير الاستواء بالعلو أن يكون الله جسما.

فجوابه: كل شيء يلزم من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فهوحق، ويجب علينا أن نلتزم به، ولكن الشأن كل الشأن أن يكون هذا من لازم كلام الله ورسوله، لأنه قد يمنع أن يكون لازما، فإذا ثبت أنه لازم، فليكن، ولا حرج علينا إذا قلنا به.

ثم نقول: ماذا تعنون بالجسم الممتنع؟

إن أردتم به أنه ليس لله ذات تتصف بالصفات اللازمة لها اللائقة بها، فقولكم باطل، لأن لله ذاتا حقيقية متصفة بالصفات، وأن له وجها ويدا وعينا وقدما، وقولوا ما شئتم من اللوازم التي هي لازم حق.

وأن أردتم بالجسم الذي قلتم يمتنع أن يكون الله جسما:

الجسم المركب من العظام واللحم والدم وما أشبه ذلك، فهذا ممتنع على الله، وليس بلازم من القول بأن استواء الله على العرش علوه عليه.

وأما قولهم: إنه يلزم أن يكون محدودا.

فجوابه أن نقول بالتفصيل: ماذا تعنون بالحد؟

إن أردتم أن يكون محدودا، أي: يكون مباينا للخلق منفصلا." (٢)

"وإلى هذا ذهب ابن كثير رحمه الله؛ ففسر قوله: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾؛ أي: قصد إلى السماء، وإلا ستواء ها هنا مضمن معنى القصد والإقبال؛ لأنه عدي بـ (إلى).أ. هـ كلامه.

والمقرونة بالواو؛ كقولهم: استوى الماء والخشبة؛ بمعنى: تساوى الماء والخشبة.

والمجردة؛ كقوله تعالى: ﴿ولما بلغ أشده واستوى﴾ [القصص:١٤] ، ومعناها: كمل.

تنبيه:

إذا قلنا: استوى على العرش؛ بمعنى: علا؛ فها هنا سؤال، وهو: إن الله خلق السماوات، ثم استوى على

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ٣٤٧/١

(٢) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ٣٧٩/١

العرش؛ فهل يستلزم أنه قبل ذلك ليس عاليا؟

فالجواب: لا يستلزم ذلك؛ لأن الاستواء على العرش أخص من مطلق العلو؛ لأن الاستواء على العرش علو خاص به، والعلو شامل على جميع المخلوقات؛ فعلوه عز وجل ثابت له أزلا وابدا، لم يزل عاليا على كل شيء قبل أن يخلق العرش، ولا يلزم من عدم استوائه على العرش عدم علوه، بل هو عال، ثم بعد خلق السماوات والأرض علا علوا خاصا على العرش.

فإن قلت: نفهم من الآية الكريمة أنه حين خلق السماوات والأرض علا علوا خاصا على العرش. فإن قلت: نفهم من الآية الكريمة أنه حين خلق السماوات والأرض ليس مستويا على العرش، لكن قبل خلق السماوات والأرض، هل هو مستو على العرش أولا؟." (١)

"فالحاصل أن: كون الله في السماء أمر معلوم بالفطرة.

والله؛ لولا فساد فطرة هؤلاء المنكرين لذلك؛ لعلموا أن الله في السماء بدون أن يطالعوا أي كتاب؛ لأن الأمر الذي تدل عليه الفطرة لا يحتاج إلى مراجعة الكتب.

والذين أنكروا علو الله عز وجل بذاته يقولون: لو كان في العلو بذاته؛ كان في جهة، وإذا كان في جهة؛ كان محدودا وجسما، وهذا ممتنع!

والجواب عن قولهم: "إنه يلزم أن يكون محدودا وجسما، وهذا ممتنع! والجواب عن قولهم: "إنه يلزم أن يكون محدودا وجسما"؛ نقول:

أولا: لا يجوز إبطال دلالة النصوص بمثل هذه التعليلات، ولو جاز هذا؛ لأمكن كل شخص لا يريد ما يقتضيه النص أن يعلله بمثل هذه العلل العليلة.

فإذا كان الله أثبت لنفسه العلو، ورسوله، صلى الله عليه وسلم أثبت له العلو، والسلف الصالح أثبتوا له العلو؛ فلا يقبل أن يأتي شخص ويقول: لا يمكن أن يكون علو ذات؛ لأنه لو كان علو ذات؛ لكان كذا وكذا.

ثانيا: نقول: إن كان ما ذكرتم لازما لإثبات العلو لزوما صحيحا؛ فلنقل به؛ لأن لازم كلام الله ورسوله حق؛ إذ أن الله تعالى يعلم ما يلزم من كلامه. فلو كانت نصوص العلو تستلزم معني فاسدا، لبينه، ولكنها لا تستلزم معني فاسدا.." (٢)

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ٣٨٥/١

(٢) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ٣٩٣/١

"ينقض﴾ ، وأنت تقول: لا يريد! أهذا معقول؟

فليس من حقك بعد هذا أن تقول: كيف يريد؟!

وهذا يجعلنا نسأل أنفسنا: هل نحن أوتينا علم كل شيء؟

فنجيب بالقول بأننا ما أوتينا من العلم إلا قليلا

فقول من يعلم الغيب والشهادة: ﴿يريد أن ينقض﴾: لا يسوغ لنا أن نعترض عليه، فنقول: لا إرادة للجدار! ولا يريد أن ينقض!

وهذا من مفاسد المجاز؛ لأنه يلزم منه نفي ما أثبته القرآن.

أليس الله تعالى يقول: ﴿تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ [الإسراء:٤٤]؛ هل تسبح بلا إرادة؟!

يقول: ﴿تسبح له﴾: اللام للتخصيص؛ إذا؛ هي مخلصة، وهل يتصور إخلاص بلا إرادة؟! إذا؛ هي تريد وكل شيء يريد لأن الله يقول: ﴿إن من شيء إلا يسبح﴾ ، واظنه لا يخفى علينا جميعا أن هذا من صيغ العموم؛ ف (إن): نافية بمعنى (ما) ، و ﴿من شيء﴾: نكرة في سياق النفي، ﴿إلا يسبح بحمده﴾ ، فيعم كل شيء.

فيا أخي المسلم! إذا رأيت قلبك لا يتأثر بالقرآن؛ فاتهم نفسك؛ لأن الله أخبر أن هذا القرآن لو أنزل على جبل لتصدع، وقلبك يتلى عليه القرآن، ولا يتأثر.

اسأل الله أن يعينني وإياكم.." (١)

"وهذا هو قول أهل السنة والجماعة.

واستدلوا لذلك بالآيات التي ساقها المؤلف، واستدلوا أيضا بالأحاديث المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم والتي نقلها عنه صحابة كثيرون ونقلها عن هؤلاء الصحابة تابعون (١) كثيرون، ونقلها عن التابعين من تابع التابعين كثيرون. وهكذا.

والنصوص فيها قطعية الثبوت والدلالة؛ لأنها في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله، صلى الله عليه وسلم المتواترة.

وأنشدوا في هذا المعنى:

مما تواتر حديث من كذب ... ومن بنى لله بيتا واحتسب

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ٤٤٠/١

ورؤية شفاعة والحوض ... ومسح خفين وهذي بعض

فالمراد بقوله: "ورؤية" رؤية المؤمنين لربهم.

وأهل السنة والجماعة يقولون: إن النظر هنا بالبصر حقيقة.

ولا يلزم منه الإدراك؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام: ١٠٣]؛ كما أن العلم بالقلب أيضا لا يلزم منه الإدراك؛ قال الله تعالى: ﴿ولا يحيطون به علما﴾ [طه: ١١٠].

ونحن نعلم ربنا بقلوبنا، لكن لا ندرك كيفيته وحقيقته، وفي

---

(١) انظر: "شرح السنة" للالكائي (ص ٤٨٠) ، و"الشريعة" للآجري (ص ٢٥١) ، "والسنة" لعبد الله بن الإمام أحمد (١/ ٢٩٩) ، وكتاب "الرؤية " للإمام الدارقطني، و"حادي الأرواح" لابن القيم (٢٠٤).." [(١)]

"يجوز في خبرها -سواء كان فعلا أو اسما- مراعاة اللفظ ومراعاة المعنى، وقد اجتمعا في قول الشاعر يصف فرسين:

كلاهما حين جد الجري بينهما ... قد أقلعا وكلا أنفيهما رابي

* الحديث يخبر فيه النبي عليه الصلاة والسلام أن الله يضحك إلى رجلين؛ عند ملاقاتهما يقتل أحدهما الآخر؛ كلاهما يدخلان الجنة، وأحدهما لم يقتل الآخر إلا لشدة العداوة بينهما، ثم يدخلان الجنة بعد ذلك، فتزول تلك العداوة؛ لأن أحدهما كان مسلما، والآخر كان كافرا، فقتله الكافر، فيكون هذا المسلم شهيدا، فيدخل الجنة، ثم من الله على هذا الكافر، فأسلم، ثم قتل شهيدا، أو مات بدون قتل؛ فإنه يدخل الجنة، فيكون هذا القاتل والمقتول كلاهما يدخل الجنة، فيضحك الله إليهما.

* ففي هذا إثبات الضحك لله عز وجل، وهو ضحك حقيقي، لكنه لا يماثل ضحك المخلوقين؛ ضحك يليق بجلاله وعظمته، ولا يمكن أن نمثله؛ لأننا لا يجوز أن نقول: إن لله فما أو أسنانا أو ما أشبه ذلك، لكن نثبت الضحك لله على وجه يليق به سبحانه وتعالى.

* فإذا قال قائل: يلزم من إثبات الضحك أن يكون الله مماثلا للمخلوق!!

فالجواب: لا يلزم أن يكون مماثلا للمخلوق؛ لأن الذي قال: "يضحك ": هو الذي أنزل عليه قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١].." [(٢)]

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ٤٤٩/١

(٢) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ٢٤/٢

"إلى أحدكم من عنق راحلته" (١)، ولا يلزم أن يكون الله عز وجل نفسه في الأرض بينه وبين عنق راحلته.

وإذا كان قول الرسول عليه الصلاة والسلام: "فإن الله قبل وجه المصلي" (٢): لا يستلزم أن يكون الله بينه وبين الجدار، إن كان يصلي إلى الجدار، ولا بينه وبين الأرض إن كان ينظر إلى الأرض.

فكذلك لا يلزم من قربه أن يكون في الأرض؛ لأن الله ليس كمثله شيء في جميع صفاته، وهو محيط بكل شيء.

* واعلم أن من العلماء من قسم قرب الله تعالى إلى قسمين؛ كالمعية، وقال: القرب الذي مقتضاه الإحاطة قرب عام، والقرب الذي مقتضاه الإجابة والإثابة قرب خاص.

* ومنهم من يقول: إن القرب خاص فقط؛ مقتض لإجابة الداعي وإثابة العابد، ولا ينقسم.

- ويستدل هؤلاء بقوله تعالى: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ [البقرة: ١٨٦]، وبقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد" (٣)، وأنه لا يمكن أن يكون الله تعالى قريبا من الفجرة الكفرة.

---

(١) سبق تخريجه (٢/ ٥٤).

(٢) سبق تخريجه (١/ ٢٨٩) وهو في "الصحيحين".

(٣) رواه مسلم (٤٨٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه.." [1]

"بهذه الآيات والحروف أو أن المكتوب في اللوح ذكره وأنه سينزل على محمد - صلى الله عليه وسلم - وأنه سيكون نورا وهدى للناس وما أشبه ذلك؟

ففيه احتمال: إن نظرنا إلى ظاهر النصوص؛ قلنا: إن ظاهرها أن القرآن كله مكتوب جملة وتفصيلا، وإن نظرنا إلى أن الله سبحانه وتعالى يتكلم بالقرآن حين نزوله، قلنا: إن الذي كتب في اللوح المحفوظ ذكر القرآن، ولا يلزم من كون ذكره في اللوح المحفوظ أن يكون قد كتب فيه؛ كما قال الله تعالى عن القرآن: ﴿وإنه لفي زبر الأولين﴾ [الشعراء: ١٩٦]؛ يعني: كتب الأولين، ومعلوم أن القرآن لم يوجد نصه في الكتب السابقة، وإنما وجد ذكره، ويمكن أن نقول مثلها في قوله تعالى: ﴿بل هو قرآن مجيد * في لوح محفوظ﴾ [البروج: ٢١ - ٢٢]؛ أي: ذكره في هذا اللوح.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ٢/ ٩٠

فالمهم أن نؤمن بأن مقادير الخلق مكتوبة في اللوح المحفوظ، وأن هذا اللوح لا يتغير ما كتب فيه؛ لأن الله أمره أن يكتب ما هـو كائن إلى يوم القيامة.

* * *

* قوله: "فأول ما خلق الله القلم؛ قال له: اكتب! قال: ما أكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة" (١).

* قوله: "فأول ما خلق الله القلم؛ قال له: اكتب": فأمره أن يكتب؛ مع أن القلم جماد!!

---

(١) سبق تخريجه (١/ ١٩٨).." (١)

"عمران: ٣٢].

مع أن الكفر واقع بمشيئته، لكن لا يلزم من وقوعه بمشيئته، أن يكون محبوبا له سبحانه وتعالى.

* قوله: "ولا يرضى عن القوم الفاسقين": والدليل قوله تعالى: ﴿فإن ترضوا عنهم فإن الله لا يرضى عن القوم الفاسقين﴾ [التوبة: ٩٦].

* والفاسق -وهو الخارج عن طاعة الله- قد يراد به الكافر، وقد يراد به العاصي.

- ففي قوله تعالى: ﴿أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون (١٨) أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلا بما كانوا يعملون (١٩) وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون﴾ [السجدة: ١٨ - ٢٠]؛ فالمراد بالفاسق الكافر.

- وأما قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا﴾ [الحجرات: ٦]؛ فالمراد بالفاسق العاصي.

* فالله عز وجل لا يرضى عن القوم الفاسقين، لا هؤلاء ولا هؤلاء، لكن الفاسقين بمعنى الكافرين لا يرضى عنهم مطلقا، وأما الفاسقون بمعنى العصاة؛ فلا يرضى عنهم فيما فسقوا فيه، ويرضى عنهم فيما أطاعوا فيه.

* قوله: "ولا يأمر بالفحشاء": والدليل قوله تعالى: ﴿قل." (٢)

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ١٩٨/٢

(٢) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ٢١٥/٢

"إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾، لأنهم إذا فعلوا فاحشة: ﴿قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها﴾؛ فاحتجوا بأمرين، فقال الله تعالى: ﴿قل إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾، وسكت عن قولهم: ﴿وجدنا عليها آباءنا﴾؛ لأنه حق لا ينكر، لكن ﴿والله أمرنا بها﴾ كذب، ولهذا كذبهم وأمر نبيه أن يقول: ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾ [الأعراف: ٢٨]، ولم يقل: ولم يجدوا عليها آباءهم؛ لأنهم قد وجدوا عليها آباءهم.

* قوله: "ولا يرضى لعباده الكفر": لقوله تعالى: ﴿إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر﴾ [الزمر: ٧]، لكن يقدر أن يكفروا، ولا يلزم من تقديره الكفر أن يكون راضيا به سبحانه وتعالى، بل يقدره وهو يكرهه ويسخطه.

* قوله: "ولا يحب الفساد": دليل ذلك قوله تعالى: ﴿وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد﴾ [البقرة: ٢٠٥].

*كرر المؤلف مثل هذه العبارات ليبين أنه لا يلزم من إرادته الشيء أن يكون محبوبا له، ولا يلزم من كراهته للشيء أن لا يكون مرادا له بالإرادة الكونية، بل هو عز وجل يكره الشيء ويريده بالإرادة الكونية، ويوقع الشيء ولا يرضى عنه، ولا يريده بالإرادة الشرعية.

* فإن قلت: كيف يوقع ما لا يرضاه وما لا يحبه؟! وهل أحد يكرهه على أن يوقع ما لا يحبه ولا يرضاه؟! فالجواب: لا أحد يكرهه على أن يوقع ما لا يحبه ولا." (١)

"الأمير، ولو كان فاسقا، ويقيمون الجهاد مع أمير لا يصلي معهم الجماعة، بل يصلي في رحله. فأهل السنة والجماعة لديهم بعد نظر؛ لأن المخالفات في هذه الأمور معصية لله ورسوله، وتجر إلى فتن عظيمة.

فما الذي فتح باب الفتن والقتال بين المسلمين والاختلاف في الآراء إلا الخروج على الأئمة؟!

فيرى أهل السنة والجماعة وجوب إقامة الحج والجهاد مع الأمراء، وإن كانوا فجارا.

* ولكن هذا لا يعني أن أهل السنة والجماعة لا يرون أن فعل الأمير منكر، بل يرون أنه منكر، وأن فعل الأمير للمنكر قد يكون أشد من فعل عامة الناس؛ لأن فعل الأمير للمنكر يلزم منه زيادة على إثمه محذوران عظيمان:

الأول: اقتداء الناس به وتهاونهم بهذا المنكر.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ٢/٢١٦

والثاني: أن الأمير إذا فعل المنكر سيقل في نفسه تغييره على الرعية أو تغيير مثله أو مقاربه.

* لكن أهل السنة والجماعة يقولون: حتى مع هذا الأمر المستلزم لهذين المحذورين أو لغيرهما؛ فإنه يجب علينا طاعة ولاة الأمور، وإن كانوا عصاة؛ فنقيم معهم الحج والجهاد، وكذلك الجمع؛ نقيمها مع الأمراء، ولو كانوا فجارا.

فالأمير إذا كان يشرب الخمر مثلا، ويظلم الناس بأموالهم؛." (١)

"* "أن أمته"؛ يعني: أمة الإجابة، لا أمة الدعوة؛ لأن أمة الدعوة يدخل فيها اليهود والنصارى، وهم مفترقون؛ فاليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وهذه الأمة على ثلاث وسبعين؛ كلها تنسب نفسها إلى الإسلام واتباع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -.

* وقوله: "كلها في النار إلا واحدة": لا يلزم من ذلك الخلود في النار، وإنما المعنى أن عملها مما تستحق به دخول النار.

* وهذه الثلاث والسبعون فرقة؛ هل وقعت الآن وتمت أو هي في المنظور؟

أكثر الذين تكلموا على هذا الحديث قالوا: إنها وقعت وانتهت، وصاروا يقسمون أهل البدع إلى خمسة أصول رئيسة، ثم هذه الخمسة الأصول يفرعون عنها فرقا، حتى أوصلوها إلى اثنتين وسبعين فرقة، وأبقوا فرقة واحدة، وهي أهل السنة والجماعة.

وقال بعض العلماء: إن الرسول عليه الصلاة والسلام أبهم هذه الفرق، ولا حاجة أن نتكلم فنقسم البدع الموجودة الآن إلى خمسة أصول، ثم نقسم هذه الأصول إلى فروع، حتى يتم العدد، حتى إننا نجعل الفرع أحيانا فرقة تامة من أجل مخالفتها في فرع واحد؛ فإن هذا لا يعد فرقة مستقلة.

فالأولى أن نقول: إن هذه الفرق غير معلومة لنا، ولكننا نقول: بلا شك أنها فرق خرجت عن الصراط المستقيم؛ منها ما." (٢)

"الثالث: قولهم: "إن الصفة عين الموصوف، وإن كل صفة عين الصفة الأخرى" مكابرة في المعقولات، سفسطة في البدهيات، فإن من المعلوم بضرورة العقل والحس أن الصفة غير الموصوف، وأن كل صفة غير الصفة الأخرى، فالعلم غير العالم، والقدرة غير القادر، والكلام غير المتكلم، كما أن العلم والقدرة والكلام صفات متغايرة.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ٢/٣٣٨

(٢) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ابن عثيمين ٢/٣٧٠

الرابع: أن وصف الله تعالى بصفات الإثبات أدل على الكمال من وصفه بصفات النفي، لأن الإثبات أمر وجودي يقتضي تنوع الكمالات في حقه، وأما النفي فأمر عدمي لا يقتضي كمالا إلا إذا تضمن إثباتا، وهؤلاء النفاة لا يقولون بنفي يقتضي الإثبات.

الخامس: قولهم: "إن إثبات صفات متغايرة مغايرة للموصوف يستلزم التعدد.." قول باطل مخالف للمعقول والمحسوس. فإنه لا يلزم من تعدد الصفات تعدد الموصوف، فها هو الإنسان الواحد يوصف بأنه حي، سميع، بصير، عاقل، متكلم ... إلى غير ذلك من صفاته ولا يلزم من ذلك تعدد ذاته.

السادس: قولهم في الأسماء: "إن إثباتها يستلزم أن يكون متصفا بمعنى الاسم فيقتضي أن يكون إثباتها تشبيها": جوابه: أن المعاني التي تلزم من إثبات الأسماء صفات لائقة بالله تعالى غير مستحيلة عليه، والمشاركة في الاسم أو الصفة لا تستلزم تماثل المسميات والموصوفات.

السابع: قولهم: "إن الإثبات يستلزم تشبيهه بالموجودات": جوابه: أن النفي الذي قالوا به يستلزم تشبيهه بالمعدومات على قياس قولهم، وذلك أقبح من تشبيهه بالموجودات، وحينئذ فإما أن يقروا بالإثبات فيوافقوا الجماعة، وإما أن ينكروا النفي كما أنكروا الإثبات فيوافقوا غلاة الغلاة من القرامطة والباطنية وغيرهم.

وأما التفريق بين هذا وهذا فتناقض ظاهر.." (١)

"ففي الوجود إذن موجودان: أحدهما: أزلي واجب الوجود نفسه.

الثاني: محدث ممكن الوجود، موجود بغيره.

ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يتفقا في خصائصه، فإن وجود الواجب يخصه، ووجود المحدث يخصه:

وجود الخالق: واجب أزلي ممتنع الحدوث، أبدي ممتنع الزوال.

ووجود المخلوق: ممكن حادث بعد العدم قابل للزوال.

فمن لم يثبت ما بينهما من الاتفاق والافتراق لزمه أن تكون الموجودات كلها إما أزلية واجبة الوجود بنفسها أو محدثة ممكنة الوجود بغيرها، وكلاهما معلوم الفساد بالاضطرار١.

الثالث: أن إنكارهم الإثبات والنفي يستلزم نفي النقيضين معا وهذا ممتنع، لأن النقيضين لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما، بل لابد من وجود أحدهما وحده، فيلزم – على قياس قولهم – تشبيه الله بالممتنعات لأنه يمتنع أن يكون الشيء لا موجودا ولا معدوما، ولا حيا ولا ميتا، إلا أمرا يقدره الذهن ولا حقيقة له، ووصف

---

(١) تقريب التدمرية ابن عثيمين ص/٣٣

الله سبحانه بهذا – مع كونه مخالفا لبداهة العقول – كفر صريح بما جاء به الرسول.

فإن قالوا: نفي النقيضين ممتنع عما كان قابلا لهما، أما ما كان غير قابل لهما – كالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بالسمع والصمم – فإنه يمكن نفيهما عنه فيقال: ليس بسميع ولا أصم.

قلنا: فالجواب من أربعة أوجه:

الوجه الأول: أن هذا لا يصح فيما قالوه من نفي الوجود والعدم؛ فإن

---

١ راجع مجموع الفتاوى ٤٣/٦.." (١)

"فاسد فيكون غير مراد.

فنقول: أولا: هذا الأثر روي عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسناد لا يثبت والمشهور أنه عن ابن عباس.

قلت: قال ابن الجوزي: "هذا حديث لا يصح". وقال ابن العربي: "حديث باطل فلا يلتفت إليه" أهـ.

ثانيا: أنه على تقدير صحته صريح في أن الحجر الأسود ليس نفس يمين الله لأنه قال: "يمين الله في الأرض" فقيده في الأرض ولم يطلق، وحكم اللفظ المقيد يخالف المطلق، ومعلوم أن الله تعالى في السماء، ولأنه قال: "فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه" ومعلوم أن المشبه غير المشبه به.

فالأثر ظاهر في أن مستلم الحجر ليس مصافحا لله، وليس الحجر نفس يمين الله، فكيف يجعل ظاهره كفرا يحتاج إلى تأويل؟!

* الوجه الثاني: أن يفسروا اللفظ بمعنى صحيح موافق لظاهره، لكن يردونه لاعتقادهم أنه باطل وليس بباطل.

– مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] .

قالوا: فظاهر الآية أن الله علا على العرش، والعرش محدود فيلزم أن يكون الله سبحانه محدودا، وهذا معنى فاسد فيكون غير مراد.

فنقول: إن علو الله تعالى على عرشه – وإن كان العرش محدودا – لا يستلزم معنى فاسدا، فإن الله تعالى قد علا على عرشه علوا يليق بجلاله وعظمته، ولا يماثل علو المخلوق على المخلوق، ولا يلزم منه أن يكون الله محدودا، وهو علو يختص بالعرش، والعرش أعلى المخلوقات فيكون الله." (٢)

---

(١) تقريب التدمرية ابن عثيمين ص/٣٥

(٢) تقريب التدمرية ابن عثيمين ص/٦٠

"تعالى عاليا على كل شيء وهذا من كماله وكمال صفاته، فكيف يكون معنى فاسدا غير مراد؟!

- مثال آخر: قوله تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ [المائدة: ٦٤] .

قالوا: فظاهر الآية أن الله تعالى يدين حقيقتين وهما جارحة، وهذا معنى فاسد فيكون غير مراد.

فنقول: إن ثبوت اليدين الحقيقيتين لله عز وجل لا يستلزم معنى فاسدا، فإن لله تعالى يدين حقيقيتين تلقيان بجلاله وعظمته، وبهما يأخذ ويقبض، ولا تماثلان أيدي المخلوقين، وهذا من كماله وكمال صفاته.

قال الله تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه﴾ [الزمر: ٧] .

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ما تصدق أحد بصدقة من طيب – ولا يقبل الله إلا الطيب – إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل".

فأي معنى فاسد يلزم من ظاهر النص حتى يقال إنه غير مراد؟!

*وقد يجتمع الخطأ من الوجهين: في مثال واحد مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء".

فقالوا على الوجه الأول: ظاهر الحديث أن قلوب بني آدم بين أصابع الرحمن فيلزم منه المباشرة والمماسة، وأن تكون أصابع الله سبحانه داخل أجوافنا، وهذا معنى فاسد فيكون غير مراد.." (١)

"وقالوا على الوجه الثاني: ظاهر الحديث أن لله أصابع حقيقية والأصابع جوارح، وهذا معنى فاسد فيكون غير مراد.

فنقول على الوجه الأول: إن كون قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن حقيقة لا يلزم منه المباشرة والمماسة، ولا أن تكون أصابع الله عز وجل داخل أجوافنا.

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿والسحاب المسخر بين السماء والأرض﴾ [البقرة: ١٦٤] ؛ فإن السحاب لا يباشر السماء ولا الأرض ولا يماسهما.

ويقال: سترة المصلي بين يديه وليست مباشرة له ولا مماسة له.

فإذا كانت البينية لا تستلزم المباشرة والمماسة فيما بين المخلوقات فكيف بالبينية فيما بين المخلوق والخالق الذي وسع كرسيه السموات والأرض وهو بكل شيء محيط؟!

---

(١) تقريب التدمرية ابن عثيمين ص/٦١

وقد دل السمع والعقل على أن الله تعالى بائن من خلقه، ولا يحل في شيء من خلقه، ولا يحل فيه شيء من خلقه، وأجمع السلف على ذلك.

ونقول على الوجه الثاني: إن ثبوت الأصابع الحقيقية لله تعالى لا يستلزم معنى فاسدا، وحينئذ يكون مرادا قطعا، فإن لله تعالى أصابع حقيقية تليق بالله عز وجل، ولا تماثل أصابع المخلوقين.

وفي صحيح البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "جاء حبر من الأحبار إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد!، إنا نجد أن الله يجعل السموات على إصبع والأرضين على إصبع، والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلائق على إصبع، فيقول: أنا الملك، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر، ثم قرأ رسول الله." (١)

"صلى الله عليه وسلم: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ [الزمر: ٦٧] . هذا لفظ البخاري في تفسير سورة الزمر.

فأي معنى فاسد يلزم من ظاهر النص حتى يقال إنه غير مراد؟!

* ويشبه هذا الخطأ أن يجعل اللفظ نظيرا لما ليس مثله:

كما قيل في قوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾ [ص: ٧٥] . إنه مثل قوله تعالى: ﴿مما عملت أيدينا﴾ [يس: ٧١] . فيكون المراد باليد نفس الفاعل في الآيتين.

وهذا غلط؛ فإن الفرق بينهما ثابت من وجوه ثلاثة:

الأول: من حيث الصيغة، فإن الله قال في الآية الأولى: ﴿لما خلقت بيدي﴾ [ص: ٧٥] وهي تخالف الصيغة في الآية الثانية، فإن الله قال فيها: ﴿مما عملت أيدينا﴾ [يس: ٧١] ولو كانت الأولى نظيرة للثانية لكان لفظها: "لما خلقت يداي" فيضاف الخلق إليهما، كما أضيف العمل إليهما في الثانية.

الثاني: أن الله تعالى أضاف الفعل في الآية الفعل إلى نفسه معدى بالباء إلى اليدين، فكان سبحانه هو الخالق وكان خلقه بيديه. ألا ترى إلى قول القائل: كتبت بالقلم؟ فإن الكاتب هو فاعل الكتابة، ومدخول الباء - وهو القلم - حصلت به الكتابة.

وأما الآية الثانية: ﴿مما عملت أيدينا﴾ [يس: ٧١] فأضاف الفعل فيها إلى الأيدي المضافة إليه، وإضافة

---

(١) تقريب التدمرية ابن عثيمين ص/٦٢

الفعل إلى الأيدي كإضافته إلى النفس فكأنه قال: مما عملنا. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾ [الشورى: ٣٠] . والمراد بما كسبتم؛ بدليل قوله في آية." (١)

"ففي الآيتين موهم تعارض فيتبعه من في قلبه زيغ ويظن بينهما تناقضا وهو النفي في الأولى، والإثبات في الثانية. فيقول: في القرآن تناقض.

وأما الراسخون في العلم؛ فيقولون: لا تناقض في الآيتين فالمراد بالهداية في الآية الأولى هداية التوفيق، وهذه لا يملكها إلا الله وحده فلا يملكها الرسول ولا غيره. والمراد بها في الآية الثانية هداية الدلالة، وهذه تكون من الله تعالى ومن غيره فتكون من الرسل وورثتهم من العلماء الربانيين.

ومثال الثالث ١: قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين﴾ [يونس: ٩٤] .

ففي الآية ما يوهم وقوع الشك من النبي صلى الله عليه وسلم مما أنزل إليه فيتبعه من في قلبه زيغ فيدعي أن النبي صلى الله عليه وسلم وقع منه ذلك فيطعن في رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وأما الراسخون في العلم؛ فيقولون: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقع منه شك ولا امتراء فيما أنزل إليه، كيف وقد شهد الله له بالإيمان في قوله تعالى: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله﴾ [البقرة: ٢٨٥] . وقوله: ﴿فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ [لأعراف: ١٥٨] ؟!

ويقولون: إن مثل هذا التعبير - ﴿فإن كنت في شك﴾ [يونس: ٩٤] – لا يلزم منه وقوع الشرط، بل ولا إمكانه كقوله تعالى: ﴿قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين٢﴾ [الزخرف: ٨١] ؛ فإن وجود الولد لله عز وجل ممتنع غاية

---

١ توهم ما لا يليق برسول الله صلى الله عليه وسلم.

٢ في معنى هذه الآية أقوال: أظهرها أنه إن كان للرحمن ولد – على سبيل الفرض الممتنع – فإن ذلك لن يحملني على عبادة ذلك الولد، بل سأكون أول العابدين لله، ولن أعبد =." (٢)

---

(١) تقريب التدمرية ابن عثيمين ص/٦٣

(٢) تقريب التدمرية ابن عثيمين ص/٨١

"فالجواب من وجهين:

أحدهما: المنع، فيقال لا يلزم من اشتراك الخالق والمخلوق في أصل الصفة أن يتماثلا فيه فيما يجوز ويمتنع ويجب، لأن مطلق المشاركة لا يستلزم المماثلة.

الثاني: التسليم، فيقال هب أن الأمر كذلك ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب سبحانه، ولا نفي ما يستحقه لم يكن ممتنعا، فإذا اشتركا في صفة الوجود، والحياة، والعلم، والقدرة، واختص كل موصوف بما يستحقه ويليق به كان اشتراكهما في ذلك أمرا ممكنا لا محذور فيه أصلا، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فإن كل موجودين لابد بينهما من مثل هذا، ومن نفاه لزمه تعطيل وجود كل موجود، لأن نفي القدر المشترك يلزم منه التعطيل العام.

وهذا الموضع من فهمه فهما جيدا وتدبره زالت عنه عامة الشبهات وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام.

فصل

الوجه الثاني: مما يدل على أنه لا يصح الاعتماد في ضابط النفي على مجرد نفي التشبيه: أن الناس اختلفوا في تفسير التشبيه فقد يفسره بعضهم بما لا يراه الآخرون تشبيها.

- مثال ذلك مع المعتزلة ومن سلك طريقهم من النفاة: أنهم جعلوا من أثبت لله تعالى علما قديما، أو قدرة قديمة مشبها ممثلا، لأن القدم أخص وصف الإله عند جمهورهم، فمن أثبت له علما قديما أو قدرة قديمة فقد أثبت له مثيلا.." (١)

"يقوم إلا بجسم" وتارة بمنع المقدمة الثانية وهي قولهم: "إن الأجسام متماثلة" وتارة بمنع المقدمتين، وتارة بالاستفصال، فيقولون: إن أردتم بالجسم جسما مؤلفا من لحم وعظم وأجزاء يفتقر بعضها إلى بعض، أو يحتاج إلى مقومات خارجية، فهذا ممتنع بالنسبة إلى الله الغني الحميد، وليس بلازم من إثبات الصفات، وإن أردتم بالجسم ما كان قائما بنفسه موصوفا بالصفات اللائقة به، فهذا حق ثابت لله عز وجل ولا يلزم عليه شيء من اللوازم الباطلة.

وإذا تبين اختلاف الناس في تفسير التشبيه صار الاعتماد على مجرد نفيه باطلا، لأنه يلزم منه نفي صفات الكمال عن الله تعالى عند من يرى أن إثباتها يستلزم التشبيه.

وعلى هذا فالضابط الصحيح فيما ينفى عن الله تعالى ما سبق في أول القاعدة.

---

(١) تقريب التدمرية ابن عثيمين ص/٨٨

فصل

* فإذا تبين أنه لا يصح الاعتماد في ضابط النفي على مجرد نفي التشبيه وأنه طريق فاسد، فإن أفسد منه ما يسلكه بعض الناس حيث يعتمدون فيما ينفى عن الله تعالى على نفي التجسيم والتحيز ... ونحو ذلك، فتجدهم إذا أرادوا أن يحتجوا على من وصف الله تعالى النقائص من: الحزن، والبكاء، والمرض والولادة ... ونحوها يقولون له: لو اتصف الله بذلك لكان جسما، أو متحيزا، وهذا ممتنع، هذه حجتهم عليه!

وهذه طريقة فاسدة لا يحصل بها المقصود لوجوه:

الأول: أن لفظ "الجسم" و "الجوهر" و "التحيز" ونحوها عبارات مجملة مشتبهة لا تحق حقا، ولا تبطل باطلا، ولذلك لم تذكر فيما وصف الله وسمى به نفسه؛." (١)

"* ولهذا لا يصح في ضابط الإثبات أن نعتمد على مجرد الإثبات بلا تشبيه؛ لأنه لو صح ذلك لجاز أن يثبت المفتري لله سبحانه كل صفة نقص مع نفي التشبيه فيصفه بالحزن والبكاء والجوع والعطش ... ونحوها مما ينزه الله عنه مع نفي التشبيه، فيقول: إن الله يحزن لا كحزن العباد، ويبكي لا كبكائهم، ويجوع لا كجوعهم، ويعطش لا كعطشهم، ويأكل لا كأكلهم، كما أنه يفرح لا كفرحهم، ويضحك لا كضحكهم، ويتكلم لا ككلامهم.

ولجاز أيضا أن يثبت المفتري لله سبحانه أعضاء كثيرة مع نفي التشبيه فيقول: إن لله تعالى كبدا لا كأكباد العباد، وأمعاء لا كأمعائهم ... ونحو ذلك مما ينزه الله تعالى عنه، كما أن له وجها لا كوجوههم، ويدين لا كأيديهم.

ثم يقول المفتري لمن نفى ذلك وأثبت الفرح، والضحك، والكلام، والوجه، واليدين: أي فرق بين ما نفيت وما أثبت، إذا جعلت مجرد نفي التشبيه كافيا في الإثبات؛ فأنا لم أخرج عن هذا الضابط فإني اثبت ذلك بدون تشبيه؟

فإن قال النافي: الفرق هو السمع أي الدليل من الكتاب والسنة فما جاء به الدليل أثبته وما لم يجئ به لم أثبته.

قال المفتري: السمع خبر والخبر دليل على المخبر عنه، والدليل لا ينعكس فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه؛ لأنه قد يثبت بدليل آخر، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتا في نفس الأمر وإن لم يرد به

---

(١) تقريب التدمرية ابن عثيمين ص/٩٠

السمع، ومن المعلوم أن السمع لم يرد بنفي كل هذه الأمور بأسمائها الخاصة فلم يرد بنفي الحزن، والبكاء، والجوع، والعطش، ونفي الكبد، والمعدة، والأمعاء، وإذا لم يرد بنفيها جاز أن تكون ثابتة في نفس الأمر، فلا يجوز نفيها بلا دليل.

وبهذا ينقطع النافي لهذه الصفات حيث اعتمد فيما ينفيه على مجرد." (١)

"وبهذا علم ضلال من سلبوا أسماء الله تعالى معانيها من أهل التعطيل، وقالوا: إن الله تعالى سميع بلا سمع، وبصير بلا بصر، وعزيز بلا عزة، وهكذا. وعللوا ذلك بأن ثبوت الصفات يستلزم تعدد القدماء. وهذه العلة عليلة، بل ميتة لدلالة السمع١ والعقل على بطلانها.

أما السمع فلأن الله تعالى وصف نفسه بأوصاف كثيرة مع أنه الواحد الأحد. فقال تعالى: ﴿إن بطش ربك لشديد إنه هو يبدئ ويعيد وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد فعال لما يريد﴾ . وقال تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى﴾ ففي هذه الآيات الكريمة أوصاف كثيرة لموصوف واحد، ولم يلزم من ثبوتها تعدد القدماء.

وأما العقل: فلأن الصفات ليست ذوات بائنة من الموصوف حتى يلزم من ثبوتها التعدد، وإنما هي من صفات من اتصف بها فهي قائمة به، وكل موجود فلا بد له من تعدد صفاته، ففيه صفة الوجود، وكونه واجب الوجود أو ممكن الوجود، وكونه عينا قائما بنفسه أو وصفا في غيره

وبهذا أيضا علم أن "الدهر" ليس من أسماء الله تعالى، لأنه اسم جامد لا يتضمن معنى يلحقه بالأسماء الحسنى، ولأنه اسم للوقت والزمن، قال الله تعالى عن منكري البعث: ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ يريدون: مرور الليالي والأيام.

---

١ السمع هو القرآن والسنة، وسيمر بك هذا التعبير كثيرا فانتبه له.." (٢)

"الحق حق، ولأن الله تعالى عالم بما يكون لازما من كلامه وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، فيكون مرادا.

وأما اللازم من قول أحد سوى قول الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فله ثلاث حالات:

الأولى: أن يذكر للقائل ويلتزم به. مثل أن يقول: من ينفى الصفات الفعلية لمن يثبتها، يلزم من إثباتك

---

(١) تقريب التدمرية ابن عثيمين ص/٩٣

(٢) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ابن عثيمين ص/٩

الصفات الفعلية لله عز وجل أن يكون من أفعاله ما هو حادث. فيقول المثبت: نعم، وأنا ألتزم بذلك، فإن الله تعالى لم يزل ولا يزال فعالا لما يريد، ولا نفاد لأقواله وأفعاله كما قال تعالى: ﴿قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾ وقال: ﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم﴾ .

وحدوث آحاد فعله تعالى لا يستلزم نقصا في حقه.

الحال الثانية: أن يذكر له ويمنع التلازم بينه وبين قوله. مثل أن يقول النافي للصفات لمن يثبتها: يلزم من إثباتك أن يكون الله تعالى مشابها للخلق في صفاته. فيقول المثبت: لا يلزم ذلك، لأن صفات الخالق مضافة إليه، لم تذكر مطلقة حتى يمكن ما ألزمت به، وعلى هذا فتكون مختصة به لائقة به، كما أنك أيها النافي للصفات تثبت لله تعالى ذاتا وتمنع أن يكون مشابها للخلق في ذاته، فأي فرق بين الذات والصفات؟.

وحكم اللازم في هاتين الحالين ظاهر.

الحال الثالثة: أن يكون اللازم مسكوتا عنه، فلا يذكر بالتزام ولا منع، فحكمه في هذه الحال أن لا ينسب إلى القائل، لأنه يحتمل لو ذكر له أن." (١)

"وبينهما تباين في الكيفية والوصف، فعلم بذلك أن الاتفاق في الاسم لا يلزم منه الاتفاق في الحقيقة. والتشبيه كالتمثيل، وقد يفرق بينهما بأن التمثيل التسوية في كل الصفات، والتشبيه التسوية في أكثر الصفات، لكن التعبير بنفي التمثيل أولى لموافقة القرآن: ﴿ليس كمثله شيء﴾ .

وأما التكييف: فهو أن يعتقد المثبت أن كيفية صفات الله تعالى كذا وكذا، من غير أن يقيدها بمماثل. وهذا اعتقاد باطل بدليل السمع والعقل.

أما السمع: فمنه قوله تعالى: ﴿ولا يحيطون به علما﴾ ، وقوله: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾ ، ومن المعلوم أنه لا علم لنا بكيفية صفات ربنا، لأنه تعالى أخبرنا عنها ولم يخبرنا عن كيفيتها، فيكون تكييفنا قفوا لما ليس لنا به علم، وقولا بما لا يمكننا الإحاطة به.

وأما العقل: فلأن الشيء لا تعرف كيفية صفاته إلا بعد العلم بكيفية ذاته، أو العلم بنظيره المساوي له، أو بالخبر الصادق عنه. وكل هذه الطرق منتفية في كيفية صفات الله عز وجل، فوجب بطلان تكييفها.

وأيضا فإننا نقول: أي كيفية تقدرها لصفات الله تعالى؟.

---

(١) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ابن عثيمين ص/١٢

إن أي كيفية تقدرها في ذهنك فالله أعظم وأجل من ذلك.

وأي كيفية تقدرها لصفات الله تعالى فإنك ستكون كاذبا فيها، لأنه لا علم لك بذلك.." (١)

"الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة" اهـ.

وقال القاضي أبو يعلى في كتاب "إبطال التأويل": "لا يجوز رد هذه الأخبار، ولا التشاغل بتأويلها، والواجب حملها على ظاهرها، وأنها صفات الله لا تشبه صفات سائر الموصوفين بها من الخلق، ولا يعتقد التشبيه فيها، لكن على ما روي عن الإمام أحمد وسائر الأئمة) اه نقل ذلك عن ابن عبد البر والقاضي شيخ الإسلام ابن تيميه في "الفتوى الحموية" (ص ٨٧ ٨٩، ج ٥" من "مجموع الفتاوى" لابن القاسم.

وهذا هو المذهب الصحيح والطريق القويم الحكيم، وذلك لوجهين:

الأول: أنه تطبيق تام لما دل عليه الكتاب والسنة من وجوب الأخذ بما جاء فيهما من أسماء الله وصفاته، كما يعلم ذلك من تتبعه بعلم وإنصاف.

الثاني: أن يقال: إن الحق إما أن يكون فيما قاله السلف، أو فيما قاله غيرهم. والثاني باطل، لأنه يلزم منه أن يكون السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان تكلموا بالباطل تصريحا أو ظاهرا، ولم يتكلموا مرة واحدة لا تصريحا ولا ظاهرا بالحق الذي يجب اعتقاده. وهذا يستلزم أن يكونوا إما جاهلين بالحق، وإما عالمين به لكن كتموه، وكلاهما باطل، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، فتعين أن يكون الحق فيما قاله السلف دون غيرهم.

القسم الثاني: من جعلوا الظاهر المتبادر من نصوص الصفات معنى باطلا لا يليق بالله، وهو التشبيه، وأبقوا دلالتها على ذلك. وهؤلاء هم المشبهة، ومذهبهم باطل، محرم من عدة أوجه:." (٢)

"ثانيا: أن كتاب الله تعالى الذي أنزله تبيانا لكل شيء، وهدى للناس، وشفاء لما في الصدور، ونورا مبينا، وفرقانا بين الحق والباطل، لم يبين الله تعالى فيه ما يجب على العباد اعتقاده في أسمائه وصفاته، وإنما جعل ذلك موكولا إلى عقولهم، يثبتون لله ما يشاؤن، وينكرون ما لا يريدون. وهذا ظاهر البطلان.

ثالثا: أن النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاءه الراشدين وأصحابه وسلف الأمة وأئمتها كانوا قاصرين أو مقصرين في معرفة وتبيين ما يجب لله تعالى من الصفات، أو يمتنع عليه، أو يجوز. إذ لم يرد عنهم حرف واحد فيما ذهب إليه أهل التعطيل في صفات الله تعالى وسموه تأويلا.

---

(١) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ابن عثيمين ص/٢٧

(٢) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ابن عثيمين ص/٣٨

وحينئذ إما أن يكون النبيصلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون وسلف الأمة وأئمتها قاصرين لجهلهم بذلك، وعجزهم عن معرفته، أو مقصرين لعدم بيانهم للأمة. وكلا الأمرين باطل.

رابعا: أن كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ليس مرجعا للناس فيما يعتقدونه في ربهم وإلههم، الذي معرفتهم به من أهم ما جاءت به الشرائع، بل هو زبدة الرسالات. وإنما المرجع تلك العقول المضطربة المتناقضة، وما خالفها فسبيله التكذيب إن وجدوا إلى ذلك سبيلا، أو التحريف الذي يسمونه تأويلا إن لم يتمكنوا من تكذيبه.

خامسا: أنه يلزم منه جواز نفي ما أثبته الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، فيقال في قوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾ : إنه لا يجيء. وفي قوله صلى الله عليه وسلم: "ينزل ربنا." (١)

"وقد أخذ السلف أهل السنة بظاهر الحديث، وقالوا: إن لله تعالى أصابع حقيقة، نثبتها له كما أثبتها له رسوله صلى الله عليه وسلم. ولا يلزم من كون قلوب بني آدم بين إصبعين منها أن تكون مماسة لها، حتى يقال: إن الحديث موهم للحلول فيجب صرفه عن ظاهره. فهذا السحاب مسخر بين السماء والأرض وهو لا يمس السماء ولا الأرض. ويقال: بدر بين مكة والمدينة، مع تباعد ما بينها وبينهما. فقلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن حقيقة، ولا يلزم من ذلك مماسة ولا حلول.

المثال الثالث: "إني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن ".

والجواب: أن هذا الحديث رواه الإمام أحمد في المسند من حديث أبي هريرة رضى الله عنه، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ألا إن الإيمان يمان، والحكمة يمانية، وأجد نفس ربكم من قبل اليمن".

قال في "مجمع الزوائد": (رجاله رجال الصحيح، غير شبيب وهو ثقة) . قلت وكذا قال في "التقريب" عن شبيب: (ثقة، من الثالثة، وقد روى البخاري نحوه في التاريخ الكبير) .

وهذا الحديث على ظاهره، والنفس فيه اسم مصدر ينفس تنفيسا، مثل فرج يفرج تفريجا وفرجا. هكذا قال أهل اللغة، كما في "النهاية" و"القاموس" و"مقاييس اللغة"، قال في مقاييس اللغة: (النفس: كل شيء يفرج به عن مكروب) . فيكون معنى الحديث: أن تنفيس الله تعالى عن المؤمنين يكون من أهل اليمن. قال شيخ الإسلام ابن تيميه: "وهؤلاء هم الذين قاتلوا أهل الردة،." (٢)

---

(١) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ابن عثيمين ص/٤٤

(٢) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ابن عثيمين ص/٥١

"رضي الله عنهم كانوا يبايعون النبي صلى الله عليه وسلم نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾ .

ولا يمكن لأحد أن يفهم من قوله تعالى: ﴿إنما يبايعون الله﴾ أنهم يبايعون الله نفسه، ولا أن يدعي أن ذلك ظاهر اللفظ؛ لمنافاته لأول الآية والواقع، واستحالته في حق الله تعالى.

وإنما جعل الله تعالى مبايعة الرسول صلى الله عليه وسلم مبايعة له لأنه رسوله، وقد بايع الصحابة على الجهاد في سبيل الله تعالى، ومبايعة الرسول على الجهاد في سبيل من أرسله مبايعة لمن أرسله، لأنه رسوله المبلغ عنه، كما أن طاعة الرسول طاعة لمن أرسله، لقوله تعالى ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ .

وفي إضافة مبايعتهم الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الله تعالى من تشريف النبي صلى الله عليه وسلم وتأييده، وتوكيد هذه المبايعة، وعظمها، ورفع شأن المبايعين؛ ما هو ظاهر لا يخفى على أحد.

الجملة الثانية: قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ ، وهذه أيضا على ظاهرها وحقيقتها، فإن يد الله تعالى فوق أيدي المبايعين، لأن يده من صفاته، وهو سبحانه فوقهم على عرشه، فكانت يده فوق أيديهم.

وهذا ظاهر اللفظ وحقيقته، وهو لتوكيد كون مبايعة النبيصلى الله عليه وسلم مبايعة لله عز وجل، ولا يلزم منها أن تكون يد الله جل وعلا مباشرة لأيديهم، ألا ترى أنه يقال: السماء فوقنا، مع أنها مباينة لنا بعيدة عنا. فيد الله عز وجل فوق أيدي." (١)

"قالها) إلى أن قال: (فإن هؤلاء لا يكفرون حتى تقوم عليهم الحجة بالرسالة، كما قال الله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ وقد عفا الله لهذه الأمة عن الخطأ والنسيان" اه كلامه.

وبهذا علم أن المقالة أو الفعلة قد تكون كفرا أو فسقا، ولا يلزم من ذلك أن يكون القائم بها كافرا أو فاسقا، إما لانتفاء شرط التكفير أو التفسيق أو وجود مانع شرعي يمنع منه.

ومن تبين له الحق فأصر على مخالفته تبعا لاعتقاد كان يعتقده، أو متبوع كان يعظمه، أو دنيا كان يؤثرها، فإنه يستحق ما تقتضيه تلك المخالفة من كفر أو فسوق.

فعلى المؤمن أن يبني معتقده وعمله على كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فيجعلهما إماما له، يستضيء بنورهما ويسير على منهاجهما، فإن ذلك هو الصراط المستقيم الذي أمر الله تعالى به، في قوله: ﴿وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾ .

---

(١) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ابن عثيمين ص/٧٤

وليحذر ما يسلكه بعض الناس من كونه يبني معتقده أو عمله على مذهب معين، فإذا رأى نصوص الكتاب والسنة على خلافه حاول صرف هذه النصوص إلى ما يوافق ذلك المذهب على وجوه متعسفة، فيجعل الكتاب والسنة تابعين لا متبوعين، وما سواهما إماما لا تابعا، وهذه طريق من طرق أصحاب الهوى، لا أتباع الهدى، وقد ذم الله هذه الطريق في قوله: ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون﴾ .." (١)

"كذلك أيضا أهل السنة والجماعة يقولون: إن بعض الصحابة له مزية ليست لغيرهم فيجب أن ننزلهم في منازلهم.

فإذا كان الصحابي من آل بيت الرسول عليه الصلاة والسلام كعلي بن أبي طالب وحمزة والعباس وابن عباس وغيرهم فإننا نحبه أكثر من غيره من حيث قربه من الرسول عليه الصلاة والسلام لا على سبيل الإطلاق.

فنعرف له حقه بقرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنهه لا يلزم من ذلك أن نفضله على غيره تفضيلا مطلقا ممن له قدم راسخ في الإسلام أكثر من هذا القريب من الرسول صلى الله عليه وسلم لأن المراتب والفضائل هي صفات يتميز الإنسان بصفة منها لا يتميز بها الآخر.

وأهل السنة والجماعة في آل البيت لا يغلون غلو الروافض ولا ينصبون العداوة لهم نصب النواصب ولكنهم وسط بين طرفين يعرفون لهم حقهم بقرابتهم من الرسول عليه الصلاة والسلام ولكنهم لا يتجاوزون بهم منزلتهم.." (٢)

"قلنا: هذا كذب على السلف والسلف ما أولوا هذا التأويل، ولا قالوا إن الحديث كناية عن سلطان الله تعالى، وتصرفه في القلوب بل قالوا: نثبت أن لله تعالى أصابع وأن كل قلب من بني آدم فهو بين أصبعين من أصابعه على وجه الحقيقة، ولا يلزم من ذلك الحلول أبدا، فإن البينية بين شيئين لا يلزم منها المماسة والمباشرة، أرأيتم قول الله تعالى: ﴿والسحاب المسخر بين السماء والأرض﴾ [البقرة: ١٦٤] .

فهل يلزم من ذلك التعبير أن يكون السحاب لاصقا بالسماء والأرض؟! لا يمكن.

فقلوب بني آدم كلها، كما قال نبينا، صلى الله عليه وسلم، وهو أعلم الخلق بالله: "بين أصبعين من أصابع الرحمن" ولا يلزم من ذلك أن يكون مماسا لهذه القلوب بل نقول كما قال نبينا، ونقول ها على وجه الحقيقة ليس فيه تأويل.

---

(١) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ابن عثيمين ص/٩٢

(٢) أسماء الله وصفاته وموقف أ ه ل السنه منها ابن عثيمين ص/٣٨

ونثبت مع ذلك أيضا أن الله تعالى يتصرف في هذه القلوب كما يشاء كما جاء في الحديث ونقول: اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا إلى طاعتك.." (١)

"السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) [سورة الروم: ٢٧] ، وقال تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) [سورة الشورى: ١١]

وقد ضل في هذا الأمر طائفتان:

إحداهما: (المعطلة) الذين أنكروا الأسماء والصفات، أو بعضها، زاعمين أن إثباتها لله يستلزم التشبيه، أي: تشبيه الله تعالى بخلقه، وهذا الزعم باطل؛ لوجوه، منها:

الأول: أنه يستلزم لوازم باطلة؛ كالتناقض في كلام الله سبحانه، وذلك أن الله تعالى أثبت لنفسه الأسماء، والصفات، ونفى أن يكون كمثله شيء، ولو كان إثباتها يستلزم التشبيه؛ لزم التناقض في كلام الله، وتكذيب بعضه بعضا.

الثاني: أنه لا يلزم من اتفاق الشيئين في اسم أو صفة أن يكونا متماثلين، فأنت ترى الشخصين يتفقان في أن كلا منهما إنسان سميع، بصير، متكلم، ولا يلزم من ذلك أن يتماثلا في المعاني الإنسانية، والسمع، والبصر، والكلام، وترى الحيوانات لها أيد، وأرجل، وأعين، ولا يلزم من اتفاقها هذا أن تكون أيديها، وأرجلها، وأعينها متماثلة.

فإذا ظهر التباين بين المخلوقات فيما تتفق فيه

من أسماء، أو صفات؛ فالتباين بين الخالق والمخلوق أبين وأعظم.

الطائفة الثانية: (المشبهة) الذين أثبتوا الأسماء

والصفات مع تشبيه الله تعالى بخلقه، زاعمين أن هذا مقتضى دلالة النصوص؛ لأن الله تعالى يخاطب العباد بما يفهمون، وهذا الزعم باطل؛ لوجوه منها:

الأول: أن مشابهة الله تعالى لخلقه أمر يبطله العقل، والشرع، ولا يمكن أن يكون مقتضى نصوص الكتاب والسنة أمرا باطلا.

الثاني: أن الله تعالى خاطب العباد بما يفهمون من حيث أصل المعنى، أما الحقيقة والكنه الذي عليه ذلك المعنى؛ فهو مما استأثر الله تعالى بعلمه فيما يتعلق بذاته، وصفاته.." (٢)

---

(١) أسماء الله وصفاته وموقف أهل السنه منها ابن عثيمين ص/٤٧

(٢) نبذة في العقيدة الإسلامية ابن عثيمين ص/٤٠

"وقد رواه الترمذي وزاد فيه «وأنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض» وقد سئل عنه الإمام أحمد بن حنبل فضعفه، وضعفه غير واحد من أهل العلم وقالوا: لا يصح.

والذين اعتقدوا صحة هذه الزيادة قالوا: إنما يدل على أن مجموع العترة الذين هم بنو هاشم لا يتفقون على ضلالة. والعترة لم تجتمع على إمامته (١) ولا أفضليته؛ بل أئمة العترة كابن عباس وغيره يقدمون أبا بكر، وعمر. والنقل الثابت عن جميع علماء أهل البيت من بني هاشم من التابعين وتابعيهم من ولد الحسين بن علي وولد الحسن وغيرهما أنهم كانوا يتولون أبا بكر وعمر وكانوا يفضلونهما على علي.

وقد صنف الدارقطني كتاب «ثناء الصحابة على القرابة، وثناء القرابة على الصحابة» وأهل السنة لا ينازعون في كمال علي، وأنه في الدرجة العليا من الكمال، وإنما النزاع في كونه أكمل من الثلاثة وأحق بالخلافة منهم (٢) .

٢- حديث المباهلة:

رواه مسلم، عن سعد بن أبي وقاص، قال في حديث طويل ولما نزلت هذه الآية: ﴿فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم

---

(١) إمامة علي قال ابن كثير في البداية والنهاية جـ ٢٢٥/٧: وأما ما يفتريه كثير من جهلة الشيعة والقصاص الأغبياء من أنه أوصى إلى علي بالخلافة فكذب وبهت وافتراء عظيم يلزم منه خطأ كبير من تخوين الصحابة وممالأتهم بعده على ترك تنفيذ وصيته وإيصالها إلى من أوصى إليه وصرفهم إياها إلى غيره لا لمعنى ولا لسبب. وكل مؤمن بالله ورسوله يتحقق أن دين الإسلام هو الحق يعلم بطلان هذا الافتراء؛ لأن الصحابة كانوا خير الخلق بعد الأنبياء، وهم خير قرون هذه الأمة التي هي أشرف الأمم بنص القرآن وإجماع السلف والخلف.

(٢) منهاج جـ ٣٢٥/٢، ٣٢٦. جـ١٠٤/٤، ٨٥.." (١)

"ونحن هنا نضرب مثلا:

من أسماء الله تعالى: "السميع" يجب على طريق أهل السنة والجماعة أن يثبت هذا الاسم من أسماء الله فيدعى الله به ويعبد به فيقال مثلا عبد السميع ويقال يا سميع يا عليم وما أشبه ذلك لأن الله تعالى يقول: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ [الأعراف:١٨٠] .

---

(١) أبو بكر الصديق أفضل الصحابة، وأحقهم بالخلافة محمد بن عبد الرحمن بن قاسم ص/١٠٢

وكذلك أيضا يثبت ما دل عليه هذا الاسم من الصفة وهي السمع فنثبت لله سمعا عاما شاملا لا يخفى عليه أي صوت وإن ضعف.

كما نثبت أيضا أثر هذه الصفة وهي أن الله تبارك وتعالى يسمع كل شيء وبهذا ننتفع انتفاعا كبيرا من أسماء الله لأنه يلزم من هذه الأمور الثلاثة التي أثبتناها في الاسم إذا كان متعديا أن نتعبد الله بها فنحقق قول الله عز وجل: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ [الأعراف:١٨٠] .

فأنت إذا آمنت بأن الله يسمع فإنك لن تسمع ربك ما يغضبه عليك لن تسمعه إلا ما يكون به راضيا عنك، لأنك تؤمن أنك مهما قلت من قول سواء كان سرا أم علنا." (١)

"وإن تخيله على وصف مقارب بمثيل فقد مثل الله والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] .

وبهذا نعلم أن من أنكر صفات الله أنكرها لأنه تخيل أولا، ثم قالوا هذا التخيل يلزم منه التمثيل ثم حرفوا!! ولهذا نقول إن كل معطل ومنكر للصفات فإنه ممثل سبق تمثيله تعطيله. مثل أولا وعطل ثانيا ولو أنه قدر الله حق قدره ولم يتعرض لتخيل صفاته سبحانه ما احتاج إلى هذا الإنكار وإلى هذا التعطيل.." (٢)

"يده فوضعها بين يديه صلى الله عليه وسلم، فقال: "من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها". وبهذا عرفنا المراد أن من سنها ليس من شرعها لكن من عمل بها أولا لأنه بذلك أي بعمله أولا يكون هو إماما للناس فيها فيكون قدوة خير وحسنة فيكون له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة. ولا يرد على ذلك ما ابتدع من الوسائل الموصلة إلى الأمور المشروعة فإن هذه وإن تلجلج بها أهل البدع وقعدوا بها بدعهم فإنه لا نصيب له منها، إلا أن يكون الراقم على الماء له نصيب من الحروف بارزة في الماء!

أقول: إن بعض الناس يستدلون على تحسين بدعهم التي ابتدعوها في دين الله والتي يلزم منها ما سبق ذكره بما أحدث من الوسائل لغايات محمودة.

احتجوا على ذلك بجمع القرآن، وبتوحيده في مصحف واحد وبالتأليف، وببناء دور العلم وغير ذلك مما

---

(١) منهاج أهل السنة والجماعة في العقيدة والعمل ابن عثيمين ص/١١

(٢) منهاج أهل السنة والجماعة في العقيدة والعمل ابن عثيمين ص/١٧

هو وسائل لا غايات، فهناك فرق بين الشيء الذي يكون وسيلة إلى غاية محمودة مثبتة شرعا لكنها لا تتحقق إلا بفعل هذه الوسيلة." (١)

"قد يكون أفضل من غيره على سبيل العموم والإطلاق ويكون في غيره خصلة هو أفضل منه فيها.

وأهل السنة والجماعة يقولون: إن أفضل الصحابة الخلفاء الأربعة، وأفضلهم أبوبكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي يرتبونهم في الفضل حسب ترتيبهم في الخلافة، ولكن لا يلزم من كون أبي بكر أفضل الصحابة ألا يتميز أحد من الصحابة عن أبي بكر بمنقبة خاصة.

وقد يكون لعلي بن أبي طالب منقبة ليست لأبي بكر، وقد يكون لعمر منقبة ليس لأبي بكر، كذلك قد يكون لعثمان،

ولكن الكلام على الفضل المطلق والمرتبة الكلية العامة فإن مراتب الصحابة تختلف اختلافا اتفق عليه أهل السنة والجماعة وهو دلالة القرآن، ودلالة السنة أيضا.

فإن خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف تنازعا في أمر فقال النبي صلى الله عليه وسلم، لخالد: "لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو انفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه١".

---

١ أخرجه البخاري "رقم ٣٦٧٣"، ومسلم "رقم ٢٥٤".." (٢)

"أما قوله عليه الصلاة والسلام: ((لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه)) ، فإنه يختص ببصر الرؤية، وعلى كل حال فالبصر ثابت لله عز وجل، وهو من الصفات الذاتية التي لم يزل ولا يزال متصفا بها، فهو لم يزل ولا يزال عليما، ولم يزل ولا يزال بصيرا بخلقه عز وجل، أي يبصرهم.

ولا يلزم من البصر العين، ولولا النصوص الدالة على ثبوت العين لم يجز أن نثبتها بثبوت البصر، ولهذا كانت الأشاعرة يثبتون لله البصر ولا يثبتون له العين، فيقولون: إن الله يرى لكن لا بعين، فالعين لها نصوصها الدالة عليها والبصر له نصوصه الدالة عليه.

فإذا قال قائل: هل يمكن عقلا أن يرى بلا عين أو أن يحصل البصر بلا عين؟

فالجواب: نعم يمكن، فقد قال الله تعالى عن الأرض: (يومئذ تحدث أخبارها) (الزلزلة: ٤) أي تخبر بما عمل الناس عليها، وعمل الناس قد يكون فعلا يرى، وقد يكون قولا يسمع، فالأرض تسمع بلا إذن وترى

---

(١) منهاج أهل السنة والجماعة في العقيدة والعمل ابن عثيمين ص/٢٣

(٢) منهاج أهل السنة والجماعة في العقيدة والعمل ابن عثيمين ص/٣٧

بل ا عين، والله على كل شيء قدير.

وعلى كل حال فإننا نثبت لله البصر؛ بصر العلم وبصر الرؤية، ونرى أنه من الصفات الذاتية التي لم يزل ولا يزال الله متصفا بها.

رابعا: السمع: قال: (سمع) ، وهذه معطوفة على قوله: الحياة، لكنها بإسقاط حرف العطف لضرورة النظم والسمع الذي أثبته الله لنفسه نوعان: سمع إدراك المسموع، وسمع إجابة المسموع.

وهناك فرق بين الإدراك وبين الإجابة، قال الله تعالى: (ولا تكونوا." (١)

"الزجاج ولا الرصاص ولا اللحم ولا التراب، فهو مخالف لجميع الأجناس المخلوقة وليس من جنسهم.

كذلك أيضا في الوجود: فالمخلوق وجوده ممكن والخالق وجوده واجب، وقلنا: المخلوق وجوده ممكن؛ لأنه يجوز عليه العدم، وكل ما نشأ من عدم فإنه يجوز عليه العدم، أما الخالق فوجوده أزلي أبدي.

وأما في المرتبة: فالخالق فاعل والمخلوق مفعول، والفاعل أكمل من المفعول، فلا يمكن أن يجعل البناء كالباني، فلا يجعل القصر كالذي بناه

فلما كان الخالق مخالفا للمخلوق في ذاته ووجوده ومرتبته لزم من ذلك أن يكون مخالفا له في صفاته؛ لأن الاختلاف في الذات يستلزم الاختلاف في الصفات، ولهذا نقول: إن الله تعالى لا يماثله شيء من مخلوقاته سمعا وعقلا.

والحس يشهد بالمخالفة أيضا؛ فالرب عز وجل إذا أراد شيئا قال له: كن فيكون، والرب عز وجل كل المخلوقات في يده كخردلة في يد أحدنا. إذا لا يمكن أن يكون مماثلا للمخلوق.

كذلك أيضا نشاهد أن الناس يدعون الله فستجيب لهم بأمور لا يمكن أن يطيقها المخلوق، قال النبي عليه الصلاة والسلام: ((اللهم أغثنا)) (١) ، فنشأت السحابة وأمطرت قبل أن ينزل من المنبر، ولا يمكن للمخلوق أن يصنع ذلك. إذا الحس يشهد بمخالفة المخلوق للخالق.

ولا يلزم من التماثل في الإسم أن يتماثل الشيء في الصفة، ولهذا نقول: للإنسان يد ورجل، وللثور يد ورجل، وللفيل يد ورجل، وللنمل يد

---

(١) تقدم تخريجه ص ٤٤.." (٢)

---

(١) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/١٨٥

(٢) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٢٤٦

"ورجل، ولا يلزم من هذا التماثل في الإسم التماثل في الحقيقة، وكل يعرف أن رجل الفيل ليست كرجل الذرة، وهذا في المخلوقات مع بعضها فكيف بالخالق؟! فتبين إذا مخالفة الخالق للمخلوق بدليل السمع والعقل والحس.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (من رحمة) ؛ فعقيدة أهل السنة والجماعة إثبات الرحمة لله وأنها صفة حقيقية يتصف الله بها حقا، أما أهل التعطيل من الأشاعرة وغيرهم فقد أنكروا صفة الرحمة، لكنهم أنكروها إنكار تأويل وليس إنكار تكذيب، وسبق أن إنكار التكذيب كفر، وإنكار التأويل ليس بكفر، بل قد يعذر فيه الإنسان. وهم يفسرون الرحمة ويقولون: إن المراد بها أحد أمرين: إما الإحسان وإما إرادة الإحسان.

فإذا فسروها بالإحسان فقد فسروها بمفعول منفصل عن الله، وليس من صفاته، وإذا فسروها بالإرادة فسروها بصفة يقررونها؛ لأنهم يثبتون لله سبع صفات، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والإرادة، والكلام.

فهم يثبتون الإرادة؛ ولذلك يفسرون الرحمة بإرادة الإحسان، فيقولون: الرحمن الرحيم: يعني المريد للاحسان، أو المحسن، فيفسرون الرحمة بلازمها ومقتضاها، ولا شك أن هذا تحريف.

والرد عليهم في ذلك بأن يقال: ما دام أثبتم الإرادة فليس هناك ما يمنع أن تثبتوا الرحمة، وما زعمتم من أن الرحمة رقة ولين وضعف فالجواب عن هذا بأمرين:." (١)

"فالجواب: أن يقال: هذا الحديث من الأحاديث المتشابهة، فمن كان في قلبه زيغ اتبعه، وجعله مناقضا للقران، وضرب القرآن بعضه ببعض، وقال إن القرآن يقول: (ليس كمثله شيء) (الشورى: الآية ١١) وهذا الحديث يقول: ((إن الله خلق آدم على صورته)) ؛ فيتبع المتشابه، وأما الراسخون في العلم فيفتح الله عليهم ويعرفون وجه الجمع بين النصوص، ويقولون.

أولا: إن معنى قوله: ((خلق آدم على صورته)) : أي على الصورة التي اختارها الله سبحانه وتعالى، وخلقها في أحسن صورة، تكون إضافة الصورة إلى الله إضافة خلق وتشريف، كقوله: (ناقة الله) (الأعراف: الآية ٧٣) :، (مساجد الله) (البقرة: الآية ١١٤) ، وما أشبه ذلك، وهذا وارد في القرآن، ولا يمتنع على الله عز وجل.

ثانيا: أن نقول: ((على صورته)) : أي على صورة الله التي هي صفته، ولا يلزم من كون الشيء على صورة الشيء أن يكون مماثلا للشيء، والدليل على هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر بأن أول زمرة تدخل

---

(١) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٢٤٧

الجنة على صورة القمر (١) ، ومعلوم أنها ليست على صورة القمر من كل وجه، فليس في القمر عين ولا أنف ولا فم، ومن دخل الجنة فهو له عين وأنف وفم، فهذا يدل على أنه لا يلزم من كون الشيء على صورة الشيء أن يكون مماثلا للشيء.

وهنا يرد إشكال حيث يعتقد بعض العامة أن القمر وجه إنسان، وأن فيه عينين وشفتين ومنخرين، وأن المرأة إذا صعدت إلى السطح يجب عليها أن تحتجب عنه لأنه وجه آدمي.

---

(١) رواه البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، رقم (٣٢٤٦) ومسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها باب أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر رقم (٢٨٣٤) .." (١)

"اليد على حقيقتها لم يلزم منها محظور، لا في ذات الله ولا في صفاته، فليس هناك محذور في أن نقول: لله يد حقيقية بها يأخذ ويقبض ويبسط، ولكنه لا تشبه أيدي المخلوقين.

البحث الثالث: هل اليد واحدة أو متعددة؟

والجواب على ذلك: أنها متعددة. فلله تعالى يدان اثنتان، والدليل قوله تعالى وهو يمتدح بكمال القدرة: (قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) (ص: الآية ٧٥) قال: (بيدي) ولو كان له أكثر من اثنتين لقال: بأيدي؛ لأن الأكثر أبلغ في القدرة من الأقل، فلما قال في مقام التمدح بالقدرة والقوة والتشريف لآدم (بيدي) علم أنه سبحانه ليس له إلا يدان اثنتان.

ولما قالت اليهود يد الله مغلولة قال عز وجل: (غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان) (المائدة: الآية ٦٤) ، وهذا في مقام الثناء على الله بكثرة العطاء، ولو كان له أكثر من أثنيتن لذكرها، لأن المعطي بثلاث أكثر من المعطي باثنتين، ولكن الكمال كله لله عز وجل باليدين الثنتين.

فإن قال قائل: قد جاءت النصوص بان لله يدا واحدة، كقوله تعالى: (تبارك الذي بيده الملك) (الملك: الآية ١) ، وكقول النبي صلى الله عليه وسلم ((يد الله ملأى) (١) ، فيد الله هنا واحدة، ووصفها بأنها ملأى سحاء الليل والنهار. فكيف نجمع بين النصوص ولماذا لم نقل: إن لله يدا واحدة؟

فالجواب: أن نقول: من المقرر عند العلماء رحمهم الله في الاستدلال أنه إذا جاء دليلان أحدهما فيه زيادة أخذ بالزائد؛ وذلك لأن الأخذ بالزائد أخذ بالناقص وزيادة، ولو اقتصرت على الأخذ بالناقص لألغيت الزيادة التي جاء بها الزائد، وهذا خطأ. فهنا نقول: إن النصوص الدالة على ثنتين فيها

---

(١) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٢٥٣

(١) تقدم تخريجه ص ٢٥٦.." (١)

"زيادة فيؤخذ بها.

وعند ذلك فإنه لا يلزم من أخذنا بالزيادة وأن نجعل له اثنتين أن نهدر دلالة اليد التي جاءت في الإفراد؛ وذلك لأن اليد التي جاءت مفردة جاءت مضافة: ((يد الله ملأى) ، (بيده الملك) (الملك: الآية ١) ، والمفرد إذا أضيف يكون عاما فيشمل كل ما لله من يد ولو زادت على الواحدة، وحينئذ لا معارضة بين مجيئها مفردة ومجيئها مثناة.

والأدلة على أن المفرد إذا أضيف يكون للعموم كثيرة، منها قوله تعالى: (وإن تعدوا نعمت الله لا تحصوها) (إبراهيم: الآية ٣٤) ، وهي ليست نعمة واحدة بل هي نعم كثيرة، إن تعد لا تحصى، أما الواحدة فمحصاة، فلما قال تعالى: (لا تحصوها) علم أنها نعم عظيمة كثيرة.

فإذا قال قائل: أنت أصلت قاعدة وألزمتنا بها ونحن نقبلها، وهو أنه إذا جاءت النصوص بزائد وناقص أخذ بالزائد، ونحن نلزمك بناء على هذه القاعدة أن تجعل له أكثر من يدين؛ لأن الله تعالى يقول: (أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما) (يس: الآية ٧١) ، ويقول: (والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون) (الذاريات: ٤٧)) . فأثبت لله أكثر من اثنتين؟

وللإجابة على ذلك أقول: قد ذكرنا أن اليدين الثنتين ذكرتا في مقام التمدح والثناء، وهذا يمنع أن يكون هناك زيادة عليهما؛ لأنه لو كان هناك زيادة عليهما لم يكمل التمدح والثناء؛ لأننا عندئذ نكون قد أثنينا عليه بما هو أنقص من كماله، لكن يبقى هنا الجواب عن الجمع، ويمكن الجمع هنا بأحد أمرين:

إما أن نسلك طريق من قالوا: إن أقل الجمع اثنان. حيث قالوا: إن أقل." (٢)

"ثانيا: أنه لا يلزم من إثبات اليد أن تكون مماثلة ليد المخلوق، فكما أنكم تثبتون لله ذاتا ولا ترون من اللازم أن تكون مماثلة لذوات المخلوقين، فالصفات يحذى بها حذو الذوات، وإذا كان لنا أيد وللفيلة والقردة أيد، فإنه لا يلزم من ذلك مشابهة أيدينا لأيدي الفيلة والقردة.

إذا لا يلزم من إثبات اليد لله عز وجل أن تكون مماثلة لأيدي المخلوقين، كما لا يلزم من إثبات يد الإنسان أن تكون مماثلة ليد الفيل. فلا يلزم من اتفاق الشيئين في الاسم أن يتفقا في المسمى في حقيقته.

---

(١) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٢٥٩

(٢) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٢٦٠

وعلى ذلك فدعواهم أن إثبات اليد يستلزم التمثيل باطل بالشرع والعقل والحس.
فبالشرع: حيث أثبت الله له اليدين في القرآن ونفى المماثلة.
وبالعقل: فإنه كما أثبتوا ذاتا لا تشبه الذوات أو لا تماثل الذوات، فيلزم أن يثبتوا صفات لا تماثل الصفات.
وبالحس المشاهد: فكما يثبتون لأنفسهم أيديا حقيقية وللفيلة أيديا حقيقية ولا تتماثل؛ فهذا دليل حسي واضح.
وأما دعواهم أن المراد باليد القدرة أو النعمة فهذا يكذبه النص، فإن الله تعالى يقول لإبليس: (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) (ص: الآية ٧٥) ، وإذا جعلنا اليد بمعنى القوة أو القدرة فإنه لا حجة على إبليس بهذا؛ لأنه أيضا مخلوق بالقدرة. فهو مخلوق بالقدرة والله عز وجل ذكر ذلك احتجاجا عليه، وإذا كان الله ذكر ذلك احتجاجا عليه دل هذا على أن اليد ليست هي القدرة.." (١)
"ذكر أنه استوى على العرش حين خلق السموات والأرض، ولم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم أنه إذا نزل خلا منه العرش، فالواجب بقاء ما كان على ما كان، فهو سبحانه استوى على العرش، ولم يزل مستويا عليه، وينزل إلى السماء الدنيا في هذا الوقت، والله على كل شيء قدير، وهو سبحانه لا يقاس بخلقه.
كما إننا نقول جزما: إنه إذا نزل إلى السماء الدنيا لم يكن نازلا على المخلوقات، بل هو فوق كل شيء، وإن كان نازلا إلى السماء الدنيا؛ لأن الله لا يقاس بخلقه، والى هذا ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلى أن العرش لا يخلو منه (١) . ولكنني أميل إلى ترجيح القول الثاني وهو التوقف وألا يورد هذا السؤال أصلا، وإذا كان الإمام مالك رحمه الله لما قال له القائل: الرحمن على العرش استوى، كيف استوى؟ قال: السؤال عن هذا بدعة، فإننا نقول في هذا: السؤال عنه بدعة.
المبحث الرابع: استشكل كثير من الناس في عصرنا: كيف ينزل الله إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، ونحن نعلم أن ثلث الليل الآخر لا يزال ساريا جاريا على الأرض وتحت السماء، فيلزم من ذلك أن يكون النزول إلى السماء الدنيا دائما؟
والجواب على هذا أن نقول: ليس هناك إشكال في نزول الله تعالى في الثلث الأخير رغم استمرار تتابعه على الأرض، ونحن نؤمن بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: ((ينزل حتى يطلع الفجر)) (٢) ، فإذا كان كذلك فالواجب علينا ألا نتجاوزه، فما دام ثلث الليل الآخر باقيا في منطقة من المناطق الأرضية

---

(١) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٢٦٥

(١) انظر شرح حديث النزول ص (٢٣٢)

(٢) تقدم تخريجه ص ١٤٠.." (١)

"أما الصفات الفعلية التي أشار إليها المؤلف رحمه الله في قوله: (والأفعال) فلا يطلق عليها أنها قديمة على سبيل الإجمال، ولا أنها حادثة، بل في ذلك تفصيل: فباعتبار الجنس هي قديمة، فإن الله لم يزل ولا يزال فعالا؛ لم يأت عليه وقت كان معطلا عن الفعل بل لم يزل فعالا، فباعتبار جنس الأفعال نقول: إنها قديمة، كما قال المؤلف، وباعتبار النوع والآحاد فليست قديمة.

وأضرب مثلا للنوع: استواء الله على العرش نوع من أنواع الفعل، لكن لا يمكن أن نقول: إنه قديم، لأنه لم يكن إلا بعد خلق العرش، وخلق العرش حادث، فيلزم من ذلك أن يكون الاستواء حادثا وليس بقديم. هذا باعتبار النوع

أما باعتبار الآحاد فالله تعالى خلق الملايين من البشر، وخلق الله عز وجل للبشر حادث بلا شك، فخلق كل فرد منهم وجد حين خلقه الله، ومن له عشر سنوات فهو قبل أحد عشر سنة ليس موجودا، ولم يكن شيئا مذكورا، ولا تعلقت به صفة الخلق.

إذا فكلام المؤلف رحمه الله بقدم الصفات صحيح باعتبار قسمين من الصفات، وهي: الصفات الخبرية، والذاتية، أما الأفعال فصحيح أنها قديمة باعتبار الجنس، فجنس الأفعال قديمة، وأما أنواعها وآحادها فليست قديمة.

ومن أمثلة الصفات الخبرية: الوجه والعين واليد والإصبع والساق والقدم وغيرها. فكل ما ورد به النص نثبته على أنه قديم. ولا يستوحش من إثباتها، ولا يقال: كيف يكون لله كذا؟! لأن الذي تكلم بهذه الصفة إما الله نفسه - إذا." (٢)

"ينعدمان بالكلية، بل ولا يبقى شيء أبدا؛ لا سماء ولا أرض، ولا نجوم، ولا شمس، ولا قمر، ولا يبقى إلا الله عز وجل، وهذا مذهب الجهمية، حيث قالوا: بأن الأشياء لا تدوم فكما أن لها ابتداء فلها انتهاء.

وقال بعض منهم بل تفنى الحركات دون الذوات، فحركات الحي تفنى دون ذاته، فيبقى الناس كأنهم أصنام،

---

(١) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٢٧٦

(٢) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٢٨٥

وهذا مذهب العلاف وهو من المعتزلة، وقد سخر به ابن القيم رحمه الله في النونية (١) ، فقال: على زعمه: أن الإنسان من أهل الجنة إذا رفع إلى فمه فاكهة وجاء وقت الفناء جمع على ما هو عليه، وبقيت الفاكهة بيده لم تصل إلى فمه إلى أبد الآبدين، وإذا كان على أهله من الحور العين أو من نساء الدنيا وأتى وقت فناء الحركات بقي على ما هو عليه إلى أبد الآبدين. وهذا كلام غير معقول، بل أنه ضلال والعياذ بالله، وغالبا ما يكون من لا يبني على علم من الشرع ضحكة.

وقال قوم بعكس القول السابق حيث قالوا بالتسلسل في الابتداء والانتهاء، وأن الخلق قديم كما أنه لا نهاية له، فطردوا المسالة من الوجهين، فقالوا: إذا كنا نقول بإمكان تسلسل الحوادث في المستقبل، وأن الجنة والنار باقية إلى أبد الآبدين، فكذلك في الماضي.

وقال آخرون -وزعموا أنهم أهل السنة - بأن التسلسل في المستقبل واجب وفي الماضي مستحيل، ومعنى ذلك أنه في الزمن الآتي لا تفنى الجنة، ولا تنفى النار ولا يفنى ما فهما، وأما في الماضي فالتسلسل مستحيل لأنه يلزم منه أن تكون الحوادث قديمة كقدم الله، وهذا شرك.

---

(١) انظر القصيدة النونية (٨٢/١) .." (١)

"وهنا قول رابع: وهو أن التسلسل في المستقبل ممكن في الذوات نفسها، وفي ذوات أخرى تستجد فيما بعد، وأما التسلسل في الماضي ففي الذوات مستحيل، ومعنى ذلك أن قولنا: إن هذه الذات لم تزل ولا تزال موجودة وهذا مستحيل؛ لأنه ليس هناك شيء من المخلوقات يوصف بالقدم كقدم الله.

لكن ليكن معلوما أن الله لم يزل ولا يزال خلاقا، وأن هناك مخلوقات غير السماء والأرض؛ لأن المصلي يقول: ((ملء السموات وملء الأرض وملء ما بينهما وملء ما شئت من شيء بعد) (١) ، فهناك مخلوقات قبل السموات وقبل العرش لا نعرف ما هي؛ لأن الله لم يزل ولا يزال فعالا، ولا يلزم من هذا أن قدم المفعول كقدم الفاعل؛ لأنه باتفاق العقلاء أن المفعول مسبوق بالفاعل؛ لأن المفعول نتيجة فعل الفاعل، وفعل الفاعل وصف له، ولابد أن يكون الموصوف سابقا على الصفة، ثم المفعول بعد الصفة.

يعني لما كان عندنا مفعول وفعل وفاعل، فالمفعول لا شك أنه متأخر عن فعل الفاعل، وفعل الفاعل متأخر عن الفاعل، وعلى ذلك فلا يلزم من قولنا بقدم الحوادث أن تكون قديمة كقدم الله، وأن تكون شريكة لله في الوجود.

---

(١) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٣١٦

وهذا هو الحق الذي ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (٢) ، وقد شنع عليه خصومه تشنيعا عظيما، وقالوا: هذا قول الفلاسفة، وهذا قول باطل، ولكنه رحمه الله تخلص منهم بأنه لا يلزم من قدم المفعول أن

(١) رواه مسلم، كتاب الصلاة، باب ما يقول إذا رفع رأسه من الركوع، رقم (٤٧٦) .

(٢) انظر مجموع الفتاوى (٤٤٤/١٦)." (١)

"ثانيا: قوله تعالى: (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) (الأنعام: الآية ١٢٥) فهاتان الإرادتان كونيتان، لأن من يشأ الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام؛ وليس المعنى: من يحب الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام؛ لأن الله يحب أن يهدي كل أحد، ويلزم من هذا أن يشرح صدر كل أحد، إذا الإرادة في الآية كونية في الجملة الأولى والثانية.

ثالثا: قوله تعالى: (يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم) (النساء: الآية ٢٦) هذه إرادة شرعية كونية لأن الله يحبها ووقعت؛ شرعية لأن الله يحب البيان، وكونية لأنها وقعت، والبيان كوني شرعي، وهداية سنن الذين من قبلنا شرعية لأن من الناس من لم يهتد.

رابعا: قوله تعالى: (والله يريد أن يتوب عليكم) (النساء: الآية ٢٧) هذه إرادة شرعية، لأن الله يحب أن يتوب على الجميع، لكن هذا شيء يرجع إلى مشيئته، فهي شرعية لأنها لو كانت كونية لتاب الله على كل الناس.

خامسا: قول هود: (إن كان الله يريد أن يغويكم) (هود: الآية ٣٤) هذه إرادة كونية، لأن الله سبحانه وتعالى لا يحب الإغواء.

إذا الإرادة الكونية شاملة لما يحبه الله وما لا يحبه، ثم لابد فيها من وقوع المراد، أما الإرادة الشرعية فهي بخلاف ذلك، فهي تختص بما يحبه الله، ولا يلزم منها وقوع المراد.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (من طاعة أو ضدها مراد) ، وهنا يرد إشكال حيث قد يقول قائل: إذا قلتم إن الله يريد المعاصي بالإرادة الكونية ولكنه." (٢)

(١) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٣١٧

(٢) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٣٣٤

"وعلى كل حال فالإيمان في الشرع يشمل التصديق والإقرار الحاصل بالقلب، ويشمل أيضا ما يلزم منه من الأعمال الصالحة، والدليل على هذا قوله صلى الله عليه وسلم: ((الإيمان بضع وسبعون شعبة – أو وستون شعبة – فأعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان)) (١) ، فقول ((لا إله إلا الله)) قول باللسان، وقال: ((إماطة الأذى عن الطريق)) وهذا عمل بالجوارح، ((والحياء شعبة من الإيمان)) ، وهذا عمل قلبي.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره)) (٢) ، وهذا اعتقاد قلبي.

وفي القرآن الكريم قال الله تعالى: (وما كان الله ليضيع إيمانكم) (البقرة: الآية١٤٣)) ، قال المفسرون: أي صلاتكم إلى بيت المقدس، والصلاة عمل، وعلى ذلك فإن الإيمان في الشرع يشمل اعتقاد القلب وقول اللسان وعمل الجوارح.

وبهذا قال المؤلف رحمه الله: ((إيماننا قول وقصد وعمل) ثلاثة أشياء؛ قول مثل: لا إله إلا الله، وقصد وهو: الاعتقاد، مثل: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وغير ذلك، وعمل؛ وأدناه إماطة الأذى عن الطريق. فالإيمان إذا يشمل الثلاثة.

وكون الاعتقاد إيمانا واضح، أما كون العمل إيمانا فذلك لأنه لم يحملني عليه إلا الإيمان والاعتقاد الذي في القلب، ولولا أني اعتقد الثواب في إماطة الأذى عن الطريق ما أمطته، ولكان عملي عبثا، ولولا أني اعتقد أني أثاب على قولي: لا إله إلا الله، ما قلتها؛ لأنه يكون عبثا، فلما كان هذا العمل

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، رقم (٣٥) .

(٢) تقدم تخريجه ص ٣٦٧.." (١)

"والجواب: الظاهر أن هناك لغوا؛ لقوله تعالى: (وإذا مروا باللغو مروا كراما) (الفرقان: الآية٧٢) ، وهذا يعني اللغو القولي واللغو الفعلي.

فالظاهر أن اللغو موجود ولكن في كتابته أو عدم كتابته شيء من التوقف: هل يكتبونه أو لا؟ وإن نظرنا إلى عموم قوله تعالى: (ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) (ق: ١٨) ، ومن كون النكرة في سياق النفي، وهي نكرة مؤكدة بمن، قلنا: يكتب كل شيء، ولكن لا يلزم من الكتابة المحاسبة، فيكتب ولا يحاسب

(١) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٣٩٧

عليه؛ لأنه لغو.

وإن نظرنا إلى أن اللغو الذي لا يحاسب عليه الإنسان كتابته لغو فلا يكتب، ويمكن أن يقال: إن العموم في قوله تعالى: (من قول) (ق: الآية١٨) يراد به الخاص، أي من قول يثاب عليه أو يعاقب (إلا لديه رقيب عتيد) (ق: الآية١٨)

وهنا سؤال: إذا قلنا: إن الملائكة تكتب اللغو، فهل يكتب مع الحسنات أو مع السيئات؟

والجواب: أنه يكتب على أنه فعل هذا والحساب على الله، أو نقول: إنه إلى السيئات أقرب؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: ((من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت)) (١) ، فهذا يدل بظاهره على وجوب السكوت إذا لم يكن القول خيرا.

وعلى كل حال فالإنسان يجب أن يحتاط وأن يحترس، وألا يقول كلمة إلا وهو يعرف أنها له أو عليه، فإن كانت له فليحمد الله على ذلك، وإن كانت عليه فلا يلومن إلا نفسه.

---

(١) تقدم تخريجه ص ٤٢٤." (١)

"الرحمة فإنهم لا يعطون الرحمة، وإذا عملوا بما يقتضي العذاب فإنهم يعذبون. فأين سبق الرحمة للغضب في هذا؟!

فإن قيل: ما تقولون في قوله تعالى (فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا) (الجن: الآية ١٤)) ، وفي قوله تعالى: (يا قومنا أجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم) (الاحقاف: ٣١)) ، ولم يقل ويدخلكم الجنة.

فالجواب: أن السكوت عن الشيء لا يلزم منه انتفاء الشيء؛ لأن عدم الذكر ليس ذكرا للعدم، فإذا لم يذكر ثوابهم في هذه الآية فقد ذكر في آيات أخرى لا معارض لها.

وعلى هذا فنقول: في هذا البحث إن مؤمني الجن يدخلون الجنة كمؤمني الإنس ولا فرق، وهذا معنى قول المؤلف رحمه الله: (وكل إنسان وكل جنة) يعني كل واحد من الإنس وكل واحد من الجن (في دار نار أو نعيم جنة) ، وعلى هذا فكلام المؤلف صريح في أن الجنة يدخلون الجنة، وكذلك يدخلون النار، وكذلك الإنس.

وقوله رحمه الله: (ما مصير الخلق من كل الورى) (هما) أي النار والجنة (مصير الخلق) فليس هناك دار

---

(١) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٤٢٥

ثالثة، حتى أصحاب الأعراف الذين يوقفون في مكان بين الجنة والنار مآلهم إلى الجنة ولابد، فلا يمكن لأحد من الورى إلا أن يكون إما في جنة وإما في نار.

وقوله: (من كل الورى) يريد به الخصوص، أي يريد به الإنس والجن، أما الملائكة فلا يدخلون النار، لكنهم في الجنة مسخرون لأهل الجنة، قال تعالى: (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب) (الرعد: الآية ٢٣) (سلام عليكم بما صبرتم فنعم." (١)

"عقبى الدار) (الرعد: ٢٤)) ، وهناك ملائكة، الله أعلم بمصيرهم، لكننا نعلم أنهم لن يدخلوا النار.

ثم قال رحمه الله: (النار دار من تعدى وافترى) أي النار دار من تعدى الحدود وافترى الكذب، فمن أشرك فهو متعد ومفتر أيضا؛ لأن إشراكه بالله يقتضي انه يقول بلسان حاله أو بلسان مقاله: إن مع الله إلها آخر، وهذا افتراء، ومن زعم أن لله ولدا فهو متعد مفتر، وعلى هذا فيكون التعدي والافتراء متلازمين، لكن الافتراء يلزم منه التعدي بكل حال، والتعدي لا يلزم منه الافتراء بلسان المقال، ولكن يلزم منه الافتراء بلسان الحال. ويتضح هذا بالنسبة المفتري أن يقال: إن المفتري متعد ولا شك، لأن الإنسان لو تقول على بشر لقيل إنه متعد عليه. فكيف إذا تقول على رب العالمين؟! أما المعتدي فقد يعتدي بغير افتراء، لكن لسان حاله يقول إنه مفتر. نسأل الله أن يعيذنا من التعدي والافتراء." (٢)

"فهذه من خصائصه، أما غيره من الأنبياء فإنه يبعث إلى قومه خاصة. فمثلا إذا كان في الأرض أقوام متعددة فإن الرسول يبعث إلى قومه الذي هو في أرضهم، أو في غير أرضهم لكنه يبعث إليهم خاصة.

ولا يرد على هذا نوح عليه الصلاة والسلام؛ لأن القوم في عهد نوح هم قومه، إذ كان الناس في ذلك الوقت قليلين لم يتفرقوا شعوبا وأقواما، فكان مبعوثا إلى الخلق عموما؛ لأن الخلق في ذلك الوقت ليس فيهم أقوام، ولهذا اهلك المكذبون له وصار الذي بقوا ممن على السفينة هم آباء الخلق كلهم، كما قال تعالى: (وجعلنا ذريته هم الباقين) (الصافات: ٧٧) ، أي ذرية نوح. وبهذا ينكف الإيراد الذي أورده بعض العلماء حيث قال: إن نوحا أرسل إلى جميع أهل الأرض؟ وجواب هذا الإيراد أن جميع أهل الأرض هم قومه في ذلك الوقت، وليس هناك أقوام آخرون، لكن في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم هناك أقوام آخرون؛ فهناك الفرس والروم والبربر وغيرهم، وهو مبعوث إليهم جميعا.

فمن نعمة الله على النبي صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى أرسله إلى جميع الخلق، لأنه يلزم من ذلك أن

---

(١) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٥٠٣

(٢) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٥٠٤

كل من عمل بشريعته ناله من أجره، ولهذا رفع له سواد عظيم فظن أنهم أمته فقيل له: هذا موسى وقومه، ثم رفع له سواد عظيم أعظم من الأول وقيل له: هذه أمتك (١) .

فأمة النبي صلى الله عليه وسلم أكثر الأمم، وأجره أكثر أجر الأنبياء؛ لأن كل واحد من

---

(١) رواه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب وفاة موسى، رقم (٣٤١٠) ومسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب رقم (٢٢٠) .." (١)

"وأهل السنة والجماعة لا يمكن أن يعمهم معنى مذموم في الكتاب والسنة بحال كما يعم الرافضة.

نعم يوجد في بعضهم ما هو مذموم ولكن هذا لا يلزم منه ذمهم، كما أن المسلمين إذا كان فيهم مذموم لذنب ارتكبه لم يستلزمه ذم الإسلام وأهله القائلين بواجباته (١) .

---

(١) ج (١) ص (٣٤٥، ٣٤٦) لعله: القائمين بواجباته.." (٢)

"س٦٢- ما هو الاسم الذي ينبغي لمن دعا الله بأسمائه الحسنى أن يدعو الله به؟

ج- ينبغي له أن يتوسل إليه بالاسم المقتضي لذلك المطلوب المناسب لحصوله حتى كأن الداعي يستشفع إليه متوسلا إليه به فطالب المغفرة يقول يا غفار اغفر لي، وطالب الرحمة يقول يا رحمن ارحمني، وطالب الرزق يا رزاق ارزقني، والتائب يا تواب تب علي وهلم جرا.

س٦٣- إذا كان الاسم منقسم إلى مدح وذم فهل يدخل في أسماء الله تعالى؟ وما مثال ذلك.

ج- لا يدخل بمطلقه بأسمائه وذلك كالمريد والصانع والفاعل فهذه ليست من الأسماء الحسنى لانقسامها إلى محمود ومذموم بل يطلق عليه منها كمالها.

س٦٤- هل يلزم من اتحاد الإسمين تماثل مسماها؟ وضح ذلك بالأمثلة.

ج- لا يلزم ذلك فإن الله سمى نفسه بأسماء تسمى بها بعض خلقه وكذلك وصف نفسه بصفات وصف

---

(١) شرح العقيدة السفارينية ابن عثيمين ص/٥٣٦

(٢) آل رسول الله وأولياؤه محمد بن عبد الرحمن بن قاسم ص/٨٥

بها بعض خلقه فلا يلزم في ذلك التشبيه فقد وصف نفسه بالسمع والبصر والعلم والقدرة، ووصف بذلك بعض خلقه فليس السميع كالسميع ولا البصير كالبصير." (١)

"لقولهم (عزير ابن الله) وفيها رد على النصارى الذين يقولون (المسيح ابن الله) وعلى المشركين القائلين الملائكة بنات الله تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا. وفيها رد على المشركين القائلين بتعدد الآلهة كالثانوية ونحوهم ومن مشركي العرب القائلين في تلبيتهم للحج لبيك لا شريك لك إلا شريكا تملكه وما ملك. وفيها أن الله هو الموجد المبدع. وفيها دليل على خلق أفعال العباد فهي خلق الله وفعل للعبد ولا يدخل في ذلك أسماء الله وصفاته وعموم كل شيء في كل مقام بحسبه كقوله (تدمر كل شيء بأمر ربها) المعنى كل شيء أمرت بتدميره وكقوله (وأوتيت من كل شيء) المعنى أنها أوتيت من الثراء وأبهة الملك وما يلزم من ذلك من عتاد الحرب والسلاح وآلات القتال الشيء الكثير الذي لا يوجد إلا في الممالك العظمى، وقد استدل الجهمية

على خلق القرآن بهذه الآية. وأجاب أهل السنة بأن القرآن كلامه وهو صفة من صفاته داخلة في مسمى اسمه كعلمه وقدرته. وفيها دليل على إثبات القدر. وفيها دليل على التوكل لأن الملك له وحده وهو المتصرف النافع الضار. وفيها أن العباد لا يملكون ملكا مطلقا وإنما يملكون التصرف. وفيها تحريم الإفتاء بغير علم. لأن ربوبيته وملكه يمنع من الإفتاء والحكم بغير علم. وفيها إثبات صفة العلم، وفيها رد الدهرية القائلين ما هي إلا حياتنا الدنيا والخلاصة أن كل شيء مما سواه مخلوق مربوب. وهو خالق كل شيء وربه ومليكه وإلهه وكل شيء تحت قهره وتسخيره وتقديره. ومن كان كذلك فكيف يخطر بالبال أو يدور في الخلد كون سبحانه له." (٢)

"ج- أما أول من عرفت عنه هذه البدعة فبعض الجهمية والمعتزلة وأما دليلهم فقول بعض الشعراء:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهراق

وأما الرد عليه فمن وجوه: فأولا: أن الاستواء خاص بالعرش والاستيلاء عام على جميع المخلوقات.

ثانيا: أنه أخبر بخلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش. وأخبر أن عرشه على الماء قبل خلقهما والاستواء متأخر عن خلقهن. والله مستول على العرش قبل خلق السموات وبعده فعلم أن الاستواء على العرش الخاص به غير الاستيلاء العام عليه وعلى غيره.

---

(١) مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية عبد العزيز السلمان ص/٢٩

(٢) مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية عبد العزيز السلمان ص/٧٤

ثالثا: أن معنى هذه الكلمة مشهور كما قال بعض السلف وأنه لو لم يكن معنى الاستواء في الآية معلوما لم يحتج الإمام مالك رحمه الله أن يقول والكيف مجهول لأن نفي العلم بالكيف لا ينفي ما قد علم أصله.

رابعا: يلزم من تفسير الاستواء بالاستيلاء أن الله مستو على الأرض ونحوها.

خامسا: إن إحداث القول في كتاب الله الذي كان السلف والأئمة على خلافه يستلزم أحد أمرين: إما أن يكون خطأ في نفسه أو تكون أقوال السلف المخالفة له خطأ. ولا يشك عاقل أنه أولى بالغلط والخطأ من قول السلف.

السادس: أن هذا اللفظ قد اطرد في القرآن والسنة حيث ورد بلفظ الاستواء دون الاستيلاء. ولو كان معناه استولى لكان استعماله في أكثر موارده كذلك. فإذا جاء في موضع أو موضعين بلفظ استوى حمل على معنى استولى لأنه المألوف المعهود. وأما أن." (١)

"(إلزام المتكلمين لأهل السنة في قولهم بأن الله على عرشه استوى يلزم منه التجسيم والتشبيه ورد الحنابلة عليهم وإلزامهم بما لا مفر منه)

فقالت الحنابلة، (أولا) معاذ الله أن نقول بالجسمية، أو أن نشبهه بخلقه، أو أن نقول يحويه عرش أو مكان.

ولكن نقول: استوى على عرشه كما يليق بجلاله، وأنتم إذا نفيتم أن يكون الله عاليا على خلقه، بل إنكم صرحتم بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا تحت، ولا يمين ولا شمال يلزمكم أن يكون معدوما؛ لأن هذه صفات المعدوم وبهذا خالفتم صريح الكتاب والسنة، وعقائد الصحابة والتابعين وجميع المسلمين بل والكتابيين.

(ثانيا) : هذا الإلزام ليس بلازم لنا، لأن لازم المذهب ليس بلازم، فإن كان إلزامكم لازما لنا، فكذلك إلزامنا لكم ولا محيص لكم.

(ثالثا) : هذا الإلزام، أو نقول هذه الشبهة لا ترد على الله من حيث هو مستو على العرش، ومن حيث هو في السماء، بل هي واردة عليه،." (٢)

"ففرق بين الخلق والأمر، فلو كان الأمر مخلوقا، لكان بأمر آخر، وللآخر بآخر إلى ما لا نهاية له، ويلزم منه التسلسل وهو باطل كما لا يخفى.

---

(١) مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية عبد العزيز السلمان ص/٨٣

(٢) نقض كلام المفترين على الحنابلة السلفيين أحمد بن حجر آل بوطامي ص/٣٨

الثاني: عموم (كل) في كل موضع بحسبه، ألا ترى قوله تعالى إخبارا عن بلقيس: ﴿وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم﴾ .

فإن المراد من كل شيء يحتاج إليه الملوك، وهذا القيد يفهم من قرائن الكلام، وهو من أنواع التخصيص عند أهل الأصول.

وإذ عرفت ما ذكرنا لك، فاعلم أن المراد من قوله: ﴿الله خالق كل شيء﴾ أنه خالق كل موجود." (١)

"يؤمن ويسلم؛ لأن الشرائع لا تأتي بما يحيله العقل، بل بما يدركه أو يحير فيه.

وأي عاقل يقول: إذا كنا لا ندرك حقيقة الروح والعقل والكهرباء، يجب علينا أن ننكرها. وثانيا: يلزم تعدد القدماء لو قلنا بتعدد الذوات، أما تعدد الصفات لذات واحدة فلا يلزم ذلك، وليس فيه محذور.

(٢) قالوا ما معناه: لو وصفنا الله بالصفات المذكورة، وبالصفات التي تثبتها السلف، كصفة الرحمة والغضب والاستواء، لزم تمثيل الله بخلقه وتشبيهه بهم، لأن هذه من صفات المخلوقين.

فالجواب:

أولا: يفهم من الجواب السابق.

ثانيا: معاذ الله أن نقول بالمثلية والتشبيه، كيف وقد قال الله: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ فالكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات -كما سبق- فكما أن ذاته لا تشبه ذوات المخلوقين، فكذلك صفاته.

ويلزم من قولهم أن القرآن مخلوق من تمثيل الله وتشبيهه بخلقه؛ لأن القرآن طافح بصفات عديدة." (٢)

"مأمور بالصلاة والصيام، ومحال أن يكون المأمور معدوما.

ثانيا: يلزم من ذلك أن يكون الكلام من غير مكلم، وهذا من المستحيلات.

ثالثا: الخطاب مع موسى غير الخطاب مع محمد، ومناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة.

ويستحيل أن يكون معنى واحدا هو في نفسه كلام مع شخص على معان ومناهج، وكلام مع شخص آخر على معان ومناهج أخرى، ثم يكون الكلامان شيئا واحدا ومعنى واحدا.

الجواب:

أن هذه الأمور التي ذكرتها المعتزلة من أنها تترتب على الكلام الأزلي، وهو صفة من صفاته أو نقول- هذه

---

(١) نقض كلام المفترين على الحنابلة السلفيين أحمد بن حجر آل بوطامي ص/١٢٢

(٢) نقض كلام المفترين على الحنابلة السلفيين أحمد بن حجر آل بوطامي ص/١٢٩

الشبهات التي ذكروها ترد على الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي كما سيأتي مذهبهم- لا علينا معشر السفليين.

لأننا نقول: "كلام الله من حيث هو صفة له، وهو من صفات الذات والفعل".

وأما خطابه لموسى بقوله: ﴿إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾ ، ولنبينا محمد." (١)

"فيلزم من قال أن أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم- لا تفيد العلم أحد أمرين:

إما أن يقول أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبلغ غير القرآن، وما رواه عنه عدد التواتر وما سوى ذلك لم تقم به حجة ولا تبليغ.

وإما أن يقول: "أن الحجة والبلاغ حاصلان بما لا يوجب علما، ولا يقتضي عملا، وإذا بطل هذان الأمران بطل القول بأن أخباره صلى الله عليه وسلم- التي رواها الثقات العدول الحفاظ وتلقتها الأمة بالقبول لا تفيد علما، وهذا أمر ظاهر لا خفاء به.

الخامس: قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ فأمر من لم يعلم أن يسأل أهل الذكر وهم أولو الكتاب والعلم، ولولا أن أخبارهم تفيد العلم لم يأمر بسؤال من لا يفيد خبره علما، وهو سبحانه لم يقل سلوا عدد التواتر، بل أمر بسؤال أهل الذكر مطلقا، فلو كان واحدا لكان سؤاله وجوابه كافيا.

السادس: أن هؤلاء المنكرين لإفادة أخبار النبي -صلى الله عليه وسلم- العلم، يشهدون شهادة جازمة قاطعة على أئمتهم بمذاهبهم." (٢)

"العقيدة)) في جواب السؤال السابع والتسعين: أيجوز إطلاق هذه المقالة: ((إرادة الشعب من إرادة الله)) ، فأجاب مؤلفها الشيخ عبد الرحمن الدوسري - رحمه الله تعالى - بقوله: (هذا افتراء عظيم تجرأ به بعض الفلاسفة ومنفذيها جرأة لم يسبق لها مثيل في أي محيط كافر في غابر القرون، إذ غاية ما قص الله عنهم التعلق بالمشيئة بقولهم: ﴿لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء﴾ . فكذبهم الله، وهؤلاء جعلوا للشعب الموهوم ((إرادة الأمر)) لتبرير خططهم التي ينفذونها، ويلزم من هذا الإفك إفساد اللوازم المبطلة له، والدامغة لمن قاله، إذ على قولهم الفاسد يكون للشعب أن يفعل ما يشاء، ويتصرف في حياته تصرف من ليس مقيدا بشريعة وكتاب، بل على وفق ما يهواه، وعلى أساس المادة والشهوة والقوة، كالشعوب الكافرة التي لا تدين بدين يقبله الله، ولا ترعى خلقا ولا فضيلة) . إلى آخر ما ساقه في هذا

---

(١) نقض كلام المفترين على الحنابلة السلفيين أحمد بن حجر آل بوطامي ص/١٣٣

(٢) نقض كلام المفترين على الحنابلة السلفيين أحمد بن حجر آل بوطامي ص/١٤٠

المعنى. والله أعلم.

أرى الله أمير المؤمنين: (١)

قال سفيان الثوري: (حدثنا أبو إسحاق الشيباني، عن أبي الضحى، عن مسروق قال: كتب كاتب لعمر بن الخطاب - رضي الله عنه -: هذا ما رأى الله ورأى عمر، فقال: بئس ما قلت، قل: هذا ما رأى عمر، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر) انتهى.

وذكر ابن القيم:

(كتب كاتب بين يدي عمر حكما حكم به، فقال: هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر، فقال: لا تقل هكذا، ولكن قل: هذا ما رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب) اهـ.

---

(١) (أرى الله أمير المؤمنين: إعلام الموقعين ١/ ٣٩، ٥٤.." (١)

"ويخليهم هملا. وهذا يقدح في ملك آحاد ملوك البشر ولا يليق به، فكيف يجوز نسبة الملك الحق المبين إليه؟) اهـ. وحديث المستورد المذكور، رواه مسلم برقم / ٢٨٥٨. والحاكم في المستدرك: ٤/ ٣١٩.

الدليلان إذا تعارضا تساقطا: (١)

في مبحث تعارض الدليلين المقبولين: التدرج؛ بالجمع بينهما إلا إن عرف التاريخ فالنسخ، وإن لم يعرف فالترجيح، ثم التوقف عن العمل بالحديثين.

قال الحافظ ابن حجر - رحمه الله تعالى -:

(والتعبير بالتوقف أولى من التعبير بالتساقط؛ لأن خفاء ترجيح أحدهما على الآخر إنما هو بالنسبة للمعتبر في الحالة الراهنة مع احتمال أن يظهر لغيره ما خفي عليه.. والله أعلم) انتهى.

وعند قول ابن حجر: ((بالتساقط)) علق عليه ملا علي قاري في شرحه لشرح النخبة بقوله: (بالتساقط: على ما اشتهر على الألسنة من أن الدليلين إذا تعارضا تساقطا، أي: تساقط حكمهما، وهو يوهم الاستمرار، مع أن الأمر ليس كذلك؛ لأن سقوط حكمهما إنما هو لعدم ظهور ترجيح أحدهما حينئذ، ولا يلزم منه استمرار التساقط، مع أن إطلاق: التساقط، على الأدلة الشرعية خارج عن سنن الآداب السنية) انتهى.

---

(١) معجم المناهي اللفظية بكر أبو زيد ص/٨٨

الدهر: (٢)

فيه أمران:

١. تسمية الله تعالى بالدهر.

٢. سب الدهر.

عن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: ((لايسبن

---

(١) (الدليلان إذا تعارضا تساقطا: نخبة الفكر. وشرحها: نزهة النظر كلاهما لابن حجر. شرح شرح النخبة ص/ ١٠٧ للقاري.

(٢) (الدهر: تيسير العزيز الحميد ص/ ٥٤٢ – ٥٤٧، ٥٧٩ – ٥٨٠ شأن الدعاء ص/ ١٠٧ – ١٠٩، مهم. مجموع الفتاوى ٢/ ٤٩٢. المسند بتعليق شاكر ١٢ / ٢٣٨. الجامع لشعب الإيمان للبيهقي ٩/ ٤٤٧ – ٤٤٨. وفي حرف التاء: تعس الشيطان، وهو مهم جدا. وانظر: باب الرهيب من سب الدهر: من كتاب الترغيب والترهيب للمنذري.." (١)

"الناس، هذا نصه:

((ويا لله العجب! كيف تزول مفسدة التحليل الذي أشار رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بلعن فاعله مرة بعد أخرى بتسبيق شرط وتقديمه على صلب العقد، وخلا صلب العقد من لفظه، وقد وقع التواطؤ والتوافق عليه؟ وأي غرض للشارع، وأي حكمة في تقديم الشرط وتسبيقه حتى تزول به اللعنة وتنقلب به خمرة هذا العقد خلا؟ وهل كان عقد التحليل مسخوطا لله ورسوله لحقيقته ومعناه، أم لعدم مقارنة الشرط له، وحصول صورة نكاح الرغبة مع القطع بانتفاء حقيقته، وحصول حقيقة نكاح التحليل؟

وهكذا الحيل الربوية، فإن الربا لم يكن حراما لصورته ولفظه، وإنما كان حراما لحقيقته التي امتاز بها عن حقيقة البيع، فتلك الحقيقة حيث وجدت وجد التحريم في أي صورة ركبت، وبأي لفظ عبر عنها، فليس الشأن في الأسماء، وصور العقود، وإنما الشأن في حقائقها، ومقصدها وما عقدت له.

الوجه الثاني: أن اليهود لم ينتفعوا بعين الشحم، وإنما انتفعوا بثمنه، ويلزم من راعى الصور والظواهر والألفاظ دون الحقائق والمقاصد أن لا يحرم ذلك، فلما لعنوا على استحلال الثمن – وإن لم ينص لهم على تحريمه

---

(١) معجم المناهي اللفظية بكر أبو زيد ص/٢٦٠

- علم أن الواجب النظر إلى الحقيقة والمقصود، لا إلى مجرد الصورة، ونظير هذا أن يقال لرجل: لا تقرب مال اليتيم، فيبيعه، ويأخذ عوضه، ويقول: لم أقرب ماله، وكمن يقول لرجل: لا تشرب من هذا النهر، فيأخذ بيديه ويشرب بكفيه ويقول: لم أشرب منه، وبمنزلة من يقول: لا تضرب زيدا فيضربه فوق ثيابه ويقول: إنما ضربت ثيابه، وبمنزلة من يقول: لا تأكل من مال هذا الرجل فإنه حرام، فيشتري به سلعة ولا يعينه ثم ينقده للبائع ويقول: لم آكل ماله، إنما أكلت ما اشتريته، وقد ملكت ظاهرا وباطنا، وأمثال هذه الأمور التي لو استعملها الطيب في معالجة المرضى لزاد مرضهم، ولو استعملها المريض لكان مرتكبا لنفس." (١)

"ما نهاه عنه الطبيب، كمن يقول له الطبيب: لا تأكل اللحم فإنه يزيد في مواد المرض، فيدقه ويعمل منه هريسة ويقول: لم آكل اللحم، وهذا المثال مطابق لعامة الحيل الباطلة في الدين.

ويا لله العجب! أي فرق بين بيع مائة بمائة وعشرين درهما صريحا وبين إدخال سلعة لم تقصد أصلا بل دخولها كخروجها؟ ولهذا لا يسأل العاقد عن جنسها ولا صفتها ولا قيمتها ولا عيب فيما ولا يبالي بذلك البتة حتى لو كانت خرقة مقطعة أو أذن شاة أو عودا من حطب أدخلوه محللا للربا، ولما تفطن المحتالون أن هذه السلعة لا اعتبار بها في نفس الأمر، وأنها ليست مقصودة بوجه وأن دخولها كخروجها؛ تهاونوا بها، ولم يبالوا بكونها مما يتمول عادة أو لا يتمول، ولم يبال بعضهم بكونها مملوكه للبائع أو غير مملوكه، بل لم يبال بعضهم بكونها مما يباع أو مما لا يباع كالمسجد والمنارة والقلعة، وكل هذا وقع من أرباب الحيل، وهذا لما علموا أن المشتري لا غرض له في السلعة فقالوا: أي سلعة اتفق حضورها حصل بها التحليل، كأي تيس اتفق في باب محلل النكاح.

وما مثل من وقف مع الظواهر والألفاظ ولم يراع المقاصد والمعاني إلا كمثل رجل قيل له: لا تسلم على صاحب بدعة، فقبل يده ورجله ولم يسلم عليه، أو قيل له: اذهب فاملأ هذه الجرة، فذهب فملأها، ثم تركها على الحوض وقال: لم تقل: ايتني بها وكمن قال لوكيله: بع هذه السلعة، فباعها بدرهم وهي تساوي مائة، ويلزم من وقف مع الظواهر أن يصحح هذا البيع، ويلزم به الموكل، وإن نظر إلى المقاصد تناقض؛ حيث ألقاها في غير موضع، وكمن أعطاه رجل ثوبا فقال: والله لا ألبسه لما له فيه من المنة، فباعه وأعطاه ثمنه فقبله، وكمن قال: والله لا أشرب هذا الشراب، فجعله عقيدا أو ثرد فيه خبزا وأكله، ويلزم من وقف مع الظواهر والألفاظ أن لا يحد من فعل ذلك بالخمر. وقد أشار النبي." (٢)

---

(١) معجم المناهي اللفظية بكر أبو زيد ص/٥٦٢

(٢) معجم المناهي اللفظية بكر أبـو زيد ص/٢٦٦

"١١٠٧: (تنبيه على وهم وتعليم على جهل: رواه بعضهم ((المسيخ)) بخاء معجمة على معنى فعيل بمعنى مفعول من المسخ وهو تغير الخلقة المعتادة، وكأنه بجهله كره أن يشترك مع عيسى ابن مريم في الاسم والصفة، فأراد تغييره وليس يلزم من الاشتراك في الحالات الاشتراك في الدرجات، وقد بينا ذلك في شرح الحديث، بل أغرب من ذلك أنه لا يضر الاشتراك في المحاسن والهيئات. وقد جاء آخر بجهالة أعظم من الأول فقال: إنه مسيخ بتشديد السين والخاء المعجمة، فجاء لا فقه ولا لغة كما قيل في الأمثال ((لا عقل ولا قرآن)) ؛ لأن فعيل من أبنية أسماء الفاعلين ومسيح من معاني المفعولين، وهما ضدان، والله أعلم. فأما صفة النبي - صلى الله عليه وسلم - فأرجأناها لعظمها، وتركناها لمن يطلبها في شرح الحديث، فإنها موعبة فيه ولم يستوعبه أحد كاستيعاب هند بن أبي هالة، وهو جزء مجموع، فلينظر هنالك أيضا) انتهى.

مشبهة: (١)

من نبز أهل الفرق لأهل السنة والجماعة الذين يثبتون لله تعالى ما أثبته لنفسه على الوجه اللائق بجلاله وكماله. وفي تفنيد هذا اللقب اعتنى الشيخان ابن تيمية وابن القيم - رحمهما الله تعالى - في رده وبطلانه.

المشرع: (٢)

في مادة (شرع) من كتب اللغة مثل: لسان العرب، والقاموس، وشرحه وتاج العروس: أن الشارع في اللغة هو العالم الرباني العامل المعلم، وقاله ابن الأعرابي، وقال الزبيدي أيضا في تاج العروس:

(ويطلق عليه - صلى الله عليه وسلم - لذلك، وقيل: لأنه شرع الدين أي أظهره وبينه) اهـ.

وفي: ((فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٧/ ٤١٣) قال عن النبي - صلى الله عليه وسلم -:

---

(١) (مشبهة: المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص/ ١١٢ - ١١٦.

(٢) (المشرع: وانظر: فلسفة التشريع للمحمصاني. والنظرات في اللغة للغلاييني ص/ ١٠٦. ومضى في حرف الشين: شرع الديوان.." (١)

"((صاحب الشرع)) . واما في لغة العلم الشرعي فإن هذا المعنى اللغوي لا تجد إطلاقه في حق النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا في حق عالم من علماء الشريعة المطهرة.

---

(١) معجم المناهي اللفظية بكر أبو زيد ص/٤٩٢

فلا يقال لبشر: شارع، ولا مشرع.

وفي نصوص الكتاب والسنة إسناد التشريع إلى الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك ... ﴾ الآية [الشورى: ١٣] .

وعن ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: ((إن الله شرع لنبيكم سنن الهدى)) رواه مسلم وغيره. لهذا فإن قصر إسناد ذلك إلى الله سبحانه وتعالى أخذ في كتب علماء الشريعة على اختلاف فنونهم صفة التقعيد فلا نرى إطلاقه على بشر حسب التتبع، ولا يلزم من الجواز اللغوي الجواز الاصطلاحي.

وإنه بناء على تنبيه من شيخنا عبد العزيز بن باز - على أن إطلاق لفظ (المشرع) على من قام بوضع نظام ... غير لائق - صدر قرار مجلس الوزراء رقم ٣٢٨ في ١/ ٣/ ١٣٩٦ هـ بعدم استعمال كلمة (المشرع) في الأنظمة ونحوها. والله أعلم.

ونجد في هذا بحثا مطولا في كتاب: ((التطور التشريعي في المملكة العربية السعودية)) ص / ٣٢ - ٣٦، وفيه مباحث مهمة. وللشيخ عبد العال عطوة اعتراضات على مؤلف الكتاب في تجويزه الإطلاق.

وفي (فتح الباري) ٦/ ٣٤٣ قال: (نقل إمام الحرمين في ((الشامل)) عن كثير من الفلاسفة والزنادقة والقدرية، أنهم أنكروا وجودهم - أي وجود الجن - رأسا، قال: ولا يتعجب ممن أنكر ذلك من غير المشرعين، وإنما العجب من المشرعين مع نصوص القرآن والأخبار المتواترة) اهـ. فلينظر. والله أعلم.

المشرك لا تشمل الكتابي: (١)

هذا غلط قبيح، وقد دعت إليه في عصرنا ((منظمة مجمع الأديان السماوية)) - رد الله كيدهم عليهم - والأدلة على شرك

---

(١) (المشرك لا تشمل الكتابي: السلسلة الصحيحة رقم / ١١٣٣، ١١٣٤.." (١)

"وكيل الله: (١)

قال ابن القيم - رحمه الله تعالى - في ((المدارج)) :

(فإن قلت: هل يصح أن يقال: إن أحدا وكيل الله؟ قلت: لا، فإن الوكيل من يتصرف عن موكله بطريقة النيابة، والله عز وجل لا نائب له، ولا يخلفه أحد بل هو الذي يخلف عبده، كما قال - صلى الله عليه

---

(١) معجم المناهي اللفظية بكر أبو زيد ص/٤٩٣

وسلم -: ((اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل)) .

على أنه لا يمتنع ذلك باعتبار أنه مأمور بحفظ ما وكله فيه، ورعايته والقيام به....) .

وفي ((المفتاح)) : ذكر الوجه الخامس والثمانين بعد المائة: في فضل العلماء وهو: أن الله سبحانه جعل العلماء وكلاء وأمناء على دينه ووحيه - ثم قال: (فإن قلت: فهل يصح أن يقال لأحد هؤلاء الموكلين: إنه وكيل الله بهذا المعنى، كما يقال: ولي الله.

قلت: لا يلزم من إطلاق فعل التوكل المقيد بأمر ما أن يصاغ منه اسم فاعل مطلق، كما أنه لا يلزم من إطلاق فعل الاستخلاف المقيد أن يقال: خليفة الله....) انتهى.

الولهان:

مضى في حرف الألف: الأعور، وفي حرف العين: عبد المطلب.

وانظر: تحفة المودود ص / ١٧٧.

ولعمر الحق:

مضى في: وايم الحق.

الولي أفضل من النبي: (٢)

من موروثات غلاة المتصوفة عن مشركة الصابئة، وهذا من الإلحاد في معاني نصوص الوحيين والتلاعب بهما.

ويه: (٣)

فيه آثار وأبحاث منها:

١. عن ابن عمر - رضي الله

---

(١) (وكيل الله: مدارج السالكين ٢/ ١٢٦. مفتاح دار السعادة ص / ١٦٥، ١٧٧.

(٢) (الولي أفضل من النبي: الفتاوى ١٢ / ٢٤ - ٢٥.

(٣) (ويه: الوافي ٦/ ١٣١. بغية الوعاة ١/ ٤٢٨، ٢/ ٣٩٣. تمييز الطيب من الخبيث لابن الديبع ص/ ١٨٣. طبقات المفسرين للداودي ١/ ٢٠. الدرر النتشرة للسيوطي ص / ٢٠٢، رقم ٤٣٩. الأسرار

المرفوعة ص / ٣٧٩. كشف الخفاء ٢ / ٣٤٠. المقاصد الحسنة ص / ٤٥٤. مجلة مجمع اللغة العربية بمصر، مجلد / ٣٧ ص / ٢٨ لعام ١٣٩٦ هـ.." [١]

"بمعنى: وجده، ولقيه.

فقول القائل: وجدت كذا صدفة، أي بدون سابق بحث، أو فلانا بدون سابق ميعاد، ومنه: ((رب صدفة خير من ميعاد)) لا محذور فيه.

وهي عبارة منتشرة كثيرا في السنة النبوية كما في حديث ساعة الإجابة: ((لا يصادفها عبد مؤمن إلا غفر له)) ، وغيره من الأحاديث.

لكن اعتراه المحذور عند بعضهم؛ لما نشأ القول بالصدفة، أي: وقوع الأشياء صدفة بدون سابق قدرة الله، وتقديره لوقوعها، ومشيئته – سبحانه – إلا أن هذا القول الفاسد يبقى في زاوية الهجران، لا يقضي على ألفاظ النبوة، وما جرى عليه اللسان العربي، والله أعلم.

* صفات الله – تعالى –: (١)

شذ الإمام ابن حزم الظاهري – رحمه الله تعالى – فأنكر إطلاق لفظ: ((الصفات)) على الله – تعالى – فقال: ((هذه لفظة اصطلح عليها أهل الكلام من المعتزلة، ومن تبعهم، ولم تثبت عن النبي – صلى الله عليه وسلم – ولا عن أحد من أصحابه....)) انتهى.

وهذا مردود بما ثبت عن عائشة – رضي الله عنها – أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال في سورة: ((قل هو الله أحد)) : ((صفة الرحمن)) رواه البخاري.

والله سبحانه يقول: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ .

وإثبات الأسماء يلزم منه إثبات الصفات؛ لأنه إذا ثبت أنه – سبحانه – حي، ثبت له صفة الحياة. وهكذا.

وقد أطال الحافظ ابن حجر – رحمه الله تعالى – في بيان شذوذ ابن حزم فيما ذهب إليه، وساق من النصوص ما يؤيد ما عليه الناس سلفا وخلفا من إطلاق هذا اللفظ، وأنه لا يوصف الله – سبحانه – إلا بما ثبت في الوحيين. والله أعلم.

---

(١) (صفات الله – تعالى –: فتح الباري: ١٣ / ٣٥٦ – ٣٥٧. مدارج السالكين: ٣/ ٣٤٦.." [٢]

---

(١) معجم المناهي اللفظية بكر أبو زيد ص/٥٤٨

(٢) معجم المناهي اللفظية بكر أبو زيد ص/٦٣٧

"شرح العقيدة الطحاوية [١]
اتفقت جميع الرسل على الدعوة إلى توحيد العبادة، وهو أول واجب على المكلف، ومعرفة صفات الله تدعو إلى عبادته، وتوحيد الربوبية يلزم منه توحيد العبادة، وقد اعتنى أهل العلم ببيان التوحيد بأنواعه، لا سيما توحيد العبادة.." (١)

"توحيد الصفات

قال رحمه الله: [إن التوحيد يتضمن ثلاثة أنواع: أحدها: الكلام في الصفات.

والثاني: توحيد الربوبية، وبيانه أن الله وحده خالق كل شيء.

والثالث: توحيد الإلهية، وهو استحقاقه سبحانه وتعالى أن يعبد وحده لا شريك له.

أما الأول فإن نفاة الصفات أدخلوا نفي الصفات في مسمى التوحيد ك جهم بن صفوان ومن وافقه، فإنهم قالوا: إثبات الصفات يستلزم تعدد الواجب.

وهذا القول معلوم الفساد بالضرورة؛ فإن إثبات ذاته المجردة عن جميع الصفات لا يتصور له وجود في الخارج، وإنما الذهن قد يفرض المحال ويتخيله، وهذا غاية التعطيل] .

نعرف -بل يعرف أطفال المسلمين والحمد لله- أن أقسام التوحيد ثلاثة: توحيد الربوبية، وتوحيد الإلوهية، وتوحيد الأسماء والصفات، ويجب أن يلقن الطفل هذه الأنواع، وأن يعرف مدلولها، والمتقدمون من هذه الأمة أكثروا من التأليف في توحيد الأسماء والصفات، وغالب كتبهم التي ألفوها في العقيدة تدور حول الأسماء والصفات، حتى ولو سموها بكتب التوحيد، ك ابن خزيمة وغيره، فإن الخلاف في الأسماء والصفات مشتهر في القرون الأولى، ف الجهم بن صفوان أحدث بدعته في أول القرن الثاني، ثم تبعه أتباع له سماهم السلف بالجهمية، وسموا أيضا بالمعتزلة، وكثروا وانتشروا وتمكنوا، ومن عقيدتهم إنكار الصفات، وسبب إنكارهم للصفات وأدلتهم في ذلك أنهم اعتمدوا في الغالب على الفكر وعلى الخيال وعلى العقول، فأدلتهم على نفي الصفات أدلة تخمينية عقلية، ولهذا يقول كثير منهم: إن هذا الباب لا يكشفه إلا الخيال، وإنهم يعجزون عن أن يعبروا عنه.

والحاصل أن عقيدتهم نفي الصفات، فنفوا عن الله تعالى صفاته كلها.

ومنهم من أثبت سبع صفات كالأشعرية، ومنهم من نفى أسماء الله مع صفاته، والعلة التي نفوا لأجلها هذه الصفات هي ما ذكره الشارح رحمه الله من كونهم يقولون: إن إثبات الصفات يستلزم تعدد الواجب.

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ١/١

فهم يقولون: إن الواجب هو الله وحده، فالله تعالى واجب الوجود، وهذه لفظ من ألفاظ المتكلمين (واجب الوجود) ، ومثل: (ممكن الوجوب) و (ممتنع الوجود) ، وهذه من جملة ما تكلموا به وتوسعوا فيه، ومن أوصاف الله سبحانه عند المعتزلة القدم، أي أنه هو القديم، فيقولون: إذا أثبتنا أن الله قديم، وأثبتنا أن سمع الله قديم وقدرة الله قديمة وعلمه قديم وكلامه قديم ما صار القديم واحدا، بل صار عددا، فلا جرم ننفي الصفات، ونجعل القدم لله وحده للذات.

فنفوا الصفات وأثبتوا القدم للذات، فكيف يرد عليهم؟ الشارح يقول: [إن إثبات ذات مجردة عن الصفات لا يمكن في الوجود] ولو فرض العقل إثبات كذلك فإن العقل قد يفرض المحال، فهذا من المحال، أي: مستحيل أن توجد ذات مجردة عن صفات ومتصلة بالقدم.

فكما أنكم -يا معتزلة ويا مبتدعة! - تثبتون أن لله تعالى ذاتا.

فلا بد أن تثبتوا له الصفات؛ فإن الصفات من جملة الذات، والوحدانية لا تنافيها، فالله تعالى واحد بصفاته، وذاته وصفاته شيء واحد، ولا يلزم من إثبات الصفات تعدد.

هذا هو الرد عليهم باختصار.." (١)

"الدليل العقلي على وجود الخالق سبحانه

قال الشارح رحمه الله: [والمشهور عند أهل النظر إثباته بدليل التمانع، وهو أنه لو كان للعالم صانعان فعند اختلافهما -مثل أن يريد أحدهما تحريك جسم وآخر تسكينه، أو يريد أحدهما إحياءه والآخر إماتته- فإما أن يحصل مرادهما، أو مراد أحدهما، أو لا يحصل مراد واحد منهما، والأول ممتنع؛ لأنه يستلزم الجمع بين الضدين، والثالث ممتنع؛ لأنه يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون وهو ممتنع، ويستلزم أيضا عجز كل منهما، والعاجز لا يكون إلها، وإذا حصل مراد أحدهما دون الآخر كان هذا هو الإله القادر والآخر عاجزا لا يصلح للإلهية، وتمام الكلام على هذا الأصل معروف في موضعه] .

أتى الشارح بهذا ليبين أن هذا هو الدليل عند أهل الكلام على أن الخالق واحد، ويسمى دليلا عقليا، وتسمى دلالة التمانع، فيقولون: لو كان للعالم صانعان متكافئان كلاهما خالق مستقل مكافئ للآخر فأراد أحدهما تسكين شيء وأراد الآخر تحريكه، أو أراد أحدهما إحياء شخص وأراد الآخر إماتته لاختلفا، فإذا كان العالم له خالقان فقد يختلفان، يقول هذا: سنحيي هذا.

ويقول الآخر: سنميته.

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٧/١

تعالى الله! فإذا أراد هذا إحياءه وأراد هذا إماتته واختلفا، فماذا يحصل؟ هل يمكن أن يكون هذا الشخص حيا ميتا؟! لا يمكن.

هل يمكن أن يكون متحركا ساكنا في آن واحد؟! لا يمكن، فما يمكن أن يحصل مرادهما معا؛ لأنه جمع بين الضدين، إذا لا بد أن يحصل مراد واحد منهما، أو لا يحصل مراد أحد منهما، وكونه لا يحصل مراد كل منهما ممتنع أيضا، فالجسم لا بد أن يكون إما متحركا وإما ساكنا، إما حيا وإما ميتا، فلا يمكن أن يكون خاليا من الحركة وخاليا من السكون، ولا يمكن أن يكون غير حي ولا ميت، إذا لا بد أن يحصل مراد واحد منهما دون الآخر، فالذي يحصل مراده هو الإله، والذي لا يحصل مراده هو عاجز لا يصلح أن يكون إلها، وهذا يسمى عندهم دليل التمانع، وقد دل على ذلك القرآن في قول الله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء:٢٢] يعني: لو كان مع الله آلهة مساوية له لفسدت المخلوقات، وذلك لما يلزم من اختلاف الأهواء واختلاف الإرادات، فهذا ونحوه مما يدل عقلا على أن العالم خالقه واحد وهو الله تعالى، وهو المتصرف في هذا الكون كما يشاء.." (١)

"إثبات توحيد الربوبية يلزم منه إثبات توحيد الألوهية

قال رحمه الله: [فالعلم بأن وجود العالم عن صانعين متماثلين ممتنع لذاته مستقر في الفطر معلوم بصريح العقل بطلانه، فكذا تبطل إلهية اثنين، فالآية الكريمة موافقة لما ثبت واستقر في الفطر من توحيد الربوبية، دالة مثبتة مستلزمة لتوحيد الإلهية] .

يقول: إذا عرفنا توحيد الربوبية فإنه يلزم منه توحيد الإلهية، وقد ذكرنا أن بعض المشايخ يقولون في تقريرهم: اعرفوا الله بأفعاله ووحدوه بأفعالكم.

وأفعال الله هي خلقه وتدبيره، فإنها هي الدلالة على معرفته، فإذا قيل لك: بم عرفت ربك فقل: بآياته ومخلوقاته.

فتعرف الله بأفعاله، (ووحدوه بأفعالكم) يعني: خصوه بعبادات، فهذه الآية: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله﴾ [المؤمنون:٩١] والآيات الأخرى تقرر توحيد الربوبية، وإذا استقر توحيد الربوبية أصبح دليلا على توحيد الإلهية، أي أن الإله الخالق الرازق المدبر المتصرف في هذا الكون الذي يجري هذه الأشياء كما هي ويحيي ويميت، والذي ابتدع هذا الكون من غير سابق خلق لا شك أنه الذي يستحق أن يفرد بالعبادة، فيكون هذا دليلا على توحيد العبادة.

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٢/٢

قال رحمه الله: [وقريب من معنى هذه الآية قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء:٢٢] ، وقد ظن طوائف أن هذا دليل التمانع الذي تقدم ذكره، وهو أنه لو كان للعالم صانعان إلخ، وغفلوا عن مضمون الآية، فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهة غيره، ولم يقل: أرباب.

وأيضا فإن هذا إنما هو بعد وجودهما، وأنه لو كان فيهما وهما موجودتان آلهة سواه لفسدتا] .

هذه الآية في سورة الأنبياء ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء:٢٢] هي من أوضح الأدلة على توحيد العبادة، وفيها أنه إذا قدر أن فيهما آلهة إلا الله فإن كل إله أو كل خالق يدبر ما من شأنه أن يستطيعه، ويحرص على أن يتغلب على من إلى جانبه، فلا تنتظم هذه الأفلاك ولا هذه المخلوقات، بل يحصل فيها شيء من الخلل، ويحصل فيها شيء من الاضطراب، ومثل ذلك مشاهد، فإنه لو قدر أن هناك شريكين في أمر فكل منهما يحب أن يكون هو المسيطر وهو المتسلط، ولكان كل منهما يهمل الذي في جانب الآخر، فيقع الإهمال والاختلال، فلما رأينا الأمور منتظمة عرفنا أنه ليس فيهما آلهة إلا الله وحده.

قال رحمه الله: [وأيضا فإنه قال: (لفسدتا) ، وهذا فساد بعد الوجود، ولم يقل: لم يوجدا، ودلت الآية على أنه لا يجوز أن يكون فيهما آلهة متعددة، بل لا يكون الإله إلا واحدا، وعلى أنه لا يجوز أن يكون هذا الإله الواحد إلا الله سبحانه وتعالى، وأن فساد السموات والأرض يلزم من كون الآلهة فيهما متعددة، ومن كون الإله الواحد غير الله، وأنه لا صلاح لهما إلا بأن يكون الإله فيهما هو الله وحده لا غيره، فلو كان للعالم إلهان معبودان لفسد نظامه كله، فإن قيامه إنما هو بالعدل، وبه قامت السموات والأرض، وأظلم الظلم على الإطلاق الشرك وأعدل العدل التوحيد] .

الله تعالى يقول في هذه الآية: ﴿لو كان فيهما آلهة﴾ [الأنبياء:٢٢] ، وقد استنبط المؤلف أن هذه الآية دليل على إثبات توحيد الإلهية وليس توحيد الربوبية، فهو لم يقل: لو كان فيهما أرباب، ولا ملوك، ولا ملاك، ولا خالقون.

بل قال: (آلهة) ، والإله هو المعبود المألوه كما سيأتي إن شاء الله.

وأيضا فإن الله قال: (لو كان فيهما) ولم يقل: لو كان في الوجود.

وهذا دليل على أنه بعد إيجادهما، والله قال: (لفسدتا) ، ولم يقل: لم توجدا.

فالآية تقرر توحيد الإلهية ولكنه متوقف على توحيد الربوبية.

فيخبر تعالى بأن الإلهية لا تصلح إلا لإله واحد وهو الله، وأن من جعل معه آلهة أخرى فإنه قد ضل، وقد أخبر الله بأن المشركين يجعلون معه آلهة، كقوله تعالى: ﴿أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا

أشهد﴾ [الأنعام:١٩] ، ولكن تلك الآلهة آلهة مخلوقة ضعيفة لا يصلح أن تتخذ آلهة، وهذا في شرك الأولين، وكذا في شرك الآخرين، وإن كانوا لا يعترفون بتسميتها آلهة.

والحاصل أن الإلهية الحقة إنما هي للخالق وحده، وهذه الآية في توحيد الإلهية: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله﴾ [الأنبياء:٢٢] ، ولكن توحيد الإلهية مسبوق بتوحيد الربوبية، ولا يعترف العبد بتوحيد الإلهية إلا بعدما يعترف بتوحيد الربوبية.." (١)

"الاتفاق في التسمية بين ما للخالق والمخلوق لا يلزم منه المشابهة

قال رحمه الله: [فعلم بهذه الأدلة اتفاقهما من وجه واختلافهما من وجه، فمن نفى ما اتفقا فيه كان معطلا قائلا بالباطل، ومن جعلهما متماثلين كان مشبها قائلا بالباطل والله أعلم؛ وذلك لأنهما وإن اتفقا في مسمى ما اتفقا فيه، فالله تعالى مختص بوجوده وعلمه وقدرته وسائر صفاته، والعبد لا يشركه في شيء من ذلك، والعبد أيضا مختص بوجوده وعلمه وقدرته، والله تعالى منزه عن مشاركة العبد في خصائصه] .

أي: أن الخالق والمخلوق مشتركان في الأسماء، فالخالق شيء والمخلوق شيء، الخالق موجود والمخلوق موجود، الخالق ثابت والمخلوق ثابت، وكذلك في بعض الصفات، يقال مثلا: الله حي، والإنسان حي، وما أشبه ذلك، لكن هذا الاتفاق لا يلزم منه التشابه، بل بينهما فرق كبير، إذا عرفنا دلالة العقل على وجود خالق قدير قديم أزلي قادر لا يعجزه شيء، ولا يخرج عن قدرته شيء، عرف بذلك أن المخلوق ينافي هذه الصفات، فهو محدث وفقير إلى آخر ما تقدم.

فيثبت بذلك وجود الخالق، واتصافه بالصفات التي يتصف بها المخلوق، ولكن لا يلزم التشابه بين صفة الخالق وصفة المخلوق، كما لا يلزم التشابه بين الذاتين.

قال رحمه الله: [وإذا اتفقا في مسمى الوجود والعلم والقدرة، فهذا المشترك مطلق كلي يوجد في الأذهان لا في الأعيان، والموجود في الأعيان مختص لا اشتراك فيه، وهذا موضع اضطرب فيه كثير من النظار، حيث توهموا أن الاتفاق في مسمى هذه الأشياء يوجب أن يكون الوجود الذي للرب كالوجود الذي للعبد]

.

أي: وهذا خطأ، فإنه إذا اتفق اثنان في اسم لم يلزم أن يكون هذا كهذا، فإننا نسمي الشجر حيا، ونسمي الحيوان حيا، فالبعير حي والإنسان حي، والشجر حي، ولا يلزم أن يكون هذا كهذا، ويقال: موجود في هذه البلد جبال، فالجبال موجودة والحيوانات موجودة، فاتفقت في كلمة الوجود، ولا يلزم أن تكون الجبال

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٤/٤

كالحيوانات، بل بينها فرق، فما دام كذلك فلا يلزم إذا قلنا: الله حي والإنسان حي، أن يكون هناك تشابه بينهما، فليست هذه الحياة كهذه الحياة، ولا العلم كالعلم، ولا القدرة كالقدرة، وعرف بذلك ضلال هذه الطوائف في هذه التقديرات.

قال رحمه الله: [وطائفة ظنت أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك اللفظي، وكابروا عقولهم؛ فإن هذه الأسماء عامة قابلة للتقسيم، كما يقال: الموجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم وحادث، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام، واللفظ المشترك كلفظ المشتري الواقع على المبتاع والكوكب، لا ينقسم معناه، ولكن يقال: لفظ المشتري يقال على كذا أو على كذا، وأمثال هذه المقالات التي قد بسط الكلام عليها في موضعه]
.

وهذه طوائف من المتكلمين يبالغون في مثل هذه الأشياء، ويرد عليهم فيقال مثلا: إن هناك وجودا في الأعيان ووجودا في الأذهان، والمعنى الموجود في ال أذهان هو ما يتخيله الإنسان بعقله، ولكن قد يتخيل وقد يصور بعقله أشياء غير حقيقية، فعرف بذلك أن الوجود في الأذهان لا يلزم منه التماثل، فإذا مثل الإنسان في ذهنه شيئا أو تخيل أشياء لم يلزم أن تكون واقعية.

وأما الذين قالوا إن الوجود لفظ مقول بالاشتراك اللفظي، فلا شك أن هؤلاء أيضا أخطئوا، ومعلوم أن هناك كلمات تشترك فيها موجودات ولكن تختلف المسميات، فعندنا كلمة (المشتري) تقع على الذي يشتري منك سلعة، وتقع على الكوكب المشهور، فيقال: هذا الكوكب اسمه المشتري، ومعلوم أن هذا كوكب وهذا إنسان.

وأما قولهم إن كلمة (موجود) مشتركة لفظا، فهذا خطأ، فإن اللسان الذي تكلمت به العرب تدل على أن الموجود هو الذي له وجود في الأعيان ويدرك بالعين.

ولا يقال للموجود في الذهن إنه موجود حيث إنه لا يدرك بالأعيان، فلا بد أن يكون الوجود مدركا بالأعين لا مقدرا في الذهن، فظهر بذلك خطأ الذين يقولون إنه من باب الاشتراك اللفظي.." (١)

"اعتقاد أهل السنة في أولية الله وأزليته

يعتقد أهل السنة أن رب هذا الكون واحد، وأنه الذي يتصرف في الكون، وأنه قديم ليس له بداية وأنه دائم ليس له نهاية، وقد ذكر الله تعالى أن كلامه لا ينفد بقوله: ﴿قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي﴾ [الكهف:١٠٩] ، وما ذاك إلا أن كلام الله ليس له بداية ولا نهاية،

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٩/٨

فالبحر ولو كان معه سبعة أبحر تمده، وكانت الأشجار من أول الدنيا إلى آخرها أقلاما، فكتب بتلك الأقلام بمداد هذه البحار، لنفدت البحار ولتكسرت الأقلام ولم ينفد كلام الله؛ وذلك لأنه لا بداية له ولا نهاية، ولا شك أن هذه من الحجج العقلية التي تقطع مخاصمة أولئك.

وإذا عرف المسلمون أن لهم خالقا خلقهم وخلق هذا الكون، عرفوا أنهم ما خلقوا عبثا، فلا بد أن للخالق الذي خلقهم وأنعم عليهم حقا عليهم، فيعرف العبيد حق الله عليهم وهو عبادته وحده لا شريك له، فيكون هذا دافعا لهم إلى أن يقوموا بهذا الحق، ثم بعد ذلك يعلقون آمالهم راجين الثواب الذي رتب لهم على تلك العبادة.

والحاصل أن كل عاقل إذا فكر في هذا الكون ورأى تواجده ورأى أنه حدث بعد أن كان معدوما، عرف أنه قد كان معدوما وأنه لا بد له من محدث، وذلك المحدث لو كان مفتقرا إلى محدث آخر لكان فقيرا، ثم قد يقال أيضا: من الذي أحدث المحدث الأول، وإذا كان له محدث فمن الذي أحدث الذي قبله؟ فيلزم من ذلك التسلسل.

فإذا قيل: إن المحدث واحد، وإنه غير مسبوق بعدم، وإنه الأول بلا بداية، انقطع التسلسل ولم يكن هناك تسلسل في الماضي ولا في المستقبل.

وهذه حجة عقلية، ولكن تكفي عنها هذه الآية النقلية وما يشابهها من الآيات التي يحتج الله بها على عباده، ففي قدرته وكمال تصرفه في هذا الكون، وما فيه من الآيات عبرة وعظة، ولكن تلك العبرة والعظة إنما ينتفع بها أهل العقول.." (١)

"وصف المتكلمين لله بالقديم ومعناه عندهم

مشهور في كلام المتكلمين وصف الله بأنه قديم، بل عندهم أن القديم أخص أوصاف الله، ويعنون بذلك أنه الذي لم يتقدمه شيء، ولذلك فهم ينفون الصفات، ويقولون: إن تعدد الصفات يلزم منه تعدد القدماء، يعني: أن القديم واحد وهو الله، فلا يكون هناك قدماء غيره، فلو قيل: إن لله صفات لكانت أيضا موصوفة بالقدم، أي فيقال: الله قديم وسمعه قديم وبصره قديم ونحو ذلك.

وقد أجاب أهل السنة عليهم بأجوبة منها: أولا: أن لفظة القديم لا تدل على الأولية.

ثانيا: أن نفي الصفات لاستلزامها تعدد القدماء لا يلزم هذا الاستلزام؛ وذلك لأن القديم ليس بلفظ شرعي ولا لغوي، ولأن الله تعالى واحد بذاته وبصفاته، وأن الصفات من جملة الذات، فلا يكون في إثباتها تعدد.

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٤/١٠

وهاهو الشارح ينكر على هؤلاء الذين يقولون إن القديم من أسماء الله، ويذكر أن الاسم الصحيح الذي سمى الله به نفسه هو: ﴿الأول والآخر﴾ [الحديد:٣] ، فأما القديم أو الأزلي فهي أسماء اصطلاحية، لا يلزم من الاصطلاح عليها ثبوتها.

قصدهم بالقديم عدم تقدم شيء عليه، وقصدهم بالأزلي أو بالدائم عدم إتيان الفناء عليه، ولو أتوا على هذه الآية أو على هذين الاسمين في هذه الآية وهما قول الله تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾ [الحديد:٣] ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء) ، لكان ذلك كافيا، ولكان التفسير واضحا، ولكانت الأسماء واقعة موقعها.." (١)

"وجه إنكار القدرية لقدرة الله والرد عليهم

قال المؤلف رحمه الله: [والقدرية تضرب مثلا بمن أمر غيره بأمره، فإنه لا بد أن يفعل ما يكون المأمور أقرب إلى فعله، كالبشر، والطلاقة، وتهيئة المساند، والمقاعد ونحو ذلك.

فيقال لهم: هذا يكون على وجهين: أحدهما: أن تكون مصلحة الأمر تعود إلى الآمر، كأمر الملك جنده بما يؤيد ملكه، وأمر السيد عبده بما يصلح ملكه، وأمر الإنسان شريكه بما يصلح الأمر المشترك بينهما ونحو ذلك.

الثاني: أن يكون الآمر يرى الإعانة للمأمور مصلحة له، كالأمر بالمعروف، وإذا أعان المأمور على البر والتقوى، فإنه قد علم أن الله يثيبه على إعانته على الطاعة، وأنه في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه.

فأما إذا قدر أن الآمر إنما أمر المأمور لمصلحة المأمور، لا لنفع يعود على الآمر من فعل المأمور كالناصح المشير، وقدر أنه إذا أعانه لم يكن ذلك مصلحة للآمر، وأن في حصول مصلحة المأمور مضرة على الآمر، مثل الذي جاء من أقصى المدينة يسعى وقال لموسى عليه السلام: ﴿إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك فاخرج إني لك من الناصحين﴾ [القصص:٢٠] ، فهذا مصلحته في أن يأمر موسى عليه السلام بالخروج، لا في أن يعينه على ذلك، إذ لو أعانه لضره قومه، ومثل هذا كثير.

وإذا قيل: إن الله أمر العباد بما يصلحهم، لم يلزم من ذلك أن يعينهم على ما أمرهم به، لاسيما وعند القدرية لا يقدر أن يعين أحدا على ما به يصير فاعلا، وإذا عللت أفعاله بالحكمة فهي ثابتة في نفس الأمر، وإن كنا نحن لا نعلمها، فلا يلزم إذا كان نفس الآمر له حكمة في الأمر أن يكون في الإعانة على فعل المأمور به حكمة، بل قد تكون الحكمة تقتضي أن لا يعينه على ذلك، فإنه إذا أمكن في المخلوق أن يكون

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٦/١٠

مقتضى الحكمة والمصلحة أن يأمر بأمر لمصلحة المأمور، وأن تكون الحكمة والمصلحة للآمر أن لا يعينه على ذلك، فإمكان ذلك في حق الرب أولى وأحرى] .

قد عرفنا أن المعتزلة ينكرون قدرة الله على أفعال العباد مع عموم قدرة الله، فيقولون: إن الله لا يقدر على أفعال العباد، فإذا معنى خلقه لأفعال العباد عندهم تهيئة الأسباب، لا أنه يحرك جوارحهم أو يبعث فيهم البواعث التي تباشر الأفعال.

وعقيدة المسلمين أن الله تعالى هو الخالق للعبد ولما يعمل، قال تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات:٩٦] ، ولكن قدرة الله عامة لكل شيء وتدخل فيها أفعال العباد، ومع ذلك فلا نجعل العبد آلة ليس له أية اختيار بل له قدرة وإرادة، وقدرة الله وإرادته غالبة على قدرة العبد وإرادته، وبحسب تلك القدرة التي مكنه الله بها وجعله فاعلا بسببها يثاب ويعاقب، حيث بها يباشر العباد الأفعال خيرا وشرا، فيعصي العاصي ويطيع المطيع.

فالعبد هو المؤمن والكافر والبر والفاجر، والمصلي والصائم، أي: أنه تنسب إليه أفعاله؛ لأنه الذي باشرها وإن كانت مخلوقة لله تعالى في الأزل، فيقول الشارح: إن الآمر قد يعين المأمور وقد لا يعينه.

فمثلا إذا أمر الملك أحد وزرائه فإنه يهيئ له الأسباب؛ لأن له مصلحة بهذا الأمر، وهكذا أيضا إذا أمر الملك أحد خدمه فإنه يعينه ويساعده، وإذا أمر الشريك شريكه بأمر فيه مصلحة لهما فإنه يساعده، وإذا أمر السيد عبده بأمر فإن ذلك الفعل فيه مصلحة له، فهي مثل هذا يساعد الآمر المأمور.

وضرب أيضا مثلا لمن لا يحتاج أن يساعد، وهو إذا لم يكن فيه مصلحة، ومثل بذلك الرجل الذي نصح موسى بقوله: ﴿فاخرج إني لك من الناصحين﴾ [القصص:٢٠] أمره بالخروج وليس من مصلحته أن يساعده على الخروج؛ لأن في ذلك مضرة على الآمر؛ لأنه من قوم فرعون، فأراد أن يحذر موسى فقال: ﴿إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك فاخرج﴾ [القصص:٢٠] ، هذا مثال.

فيقال: الله سبحانه وتعالى قد تقتضي حكمته أن يعين المؤمن على الأوامر ويهيئ له الأسباب ويمكنها له، فيعمل الأعمال الصالحة، ويكون ذلك فضلا منه ومنة، وقد تقتضي حكمته أن يخذل بعض العباد ويخلي بينهم وبين أهوائهم وأعدائهم ولا يعينهم ولا يحميهم، فيعصون ويقعون في الكفر أو في مقدمات الكفر، وذلك فتنة منه وعدل ليس بظالم لهذا ولا بجائر مع هذا، بل هكذا تقتضي حكمة الله.

فلا اعتراض للمعتزلة والقدرية على أفعال الله، فإنه يفعل ما يشاء كما يشاء: ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [فاطر:٨] ، حكمة وعدلا ونعمة وفضلا.." (١)

"شبهة: أن صفات الله زائدة على ذاته والرد عليها

ومن شبهاتهم قولهم: إن صفات الله زائدة على ذاته، وهذه شبهة باطلة، فليست صفاته زائدة على ذاته بل صفات الله من ذاته، وهو واحد بصفاته، ولا يلزم من إحداث الصفات تعدد القدماء كما يقولون، فليس هناك تعدد.

وذلك أنهم يقولون: إن قولكم: ذات الرب قديمة وسمعه قديم وبصره قديم وعلمه قديم وقدرته قديمة، فأنتم لم تثبتوا واحدا بل أثبتم عددا! وهذه شبهة باطلة، فإن الله تعالى واحد بصفاته، فليست الصفات خارجة عن الذات، ولا يتصور أن تكون هناك ذات مجردة عن جميع الصفات، ولو لم يكن إلا صفة الوجود فصفة الوجود ملازمة لكل موجود، فلا يمكن أن يفرض شيء ليس له صفات، وهو مع ذلك له ذات، بل كل ذات يلزم أن يكون لها صفات.." (٢)

"شبهة: أن صفات الله غيره والرد عليها

ومن شبهاتهم قولهم: إن صفات الله غيره، وهي أيضا شبهة باطلة، فليست صفات الله تعالى غيره، بل صفاته من ذاته فنضرب مثلا -ولله المثل الأعلى- المخلوق لا يقال: إن صفاته غيره، فإذا رأيت إنسانا فإنك لا تقول: جاء زيد ويداه ورجلاه ورأسه وبطنه وظهره وعيناه وأذناه، بل تقول: جاء زيد، وتدخل صفاته في ذاته وفي شخصه، فهو شيء واحد وشخص واحد بهذه الصفات، ولا يلزم من كونه ذا صفات أن يكون عددا، فلا تقول: جاءني عشرة: عينان وأذنان ويدان ورجلان وشفتان، بل شخص واحد مسمى بهذا الاسم، فكذلك الله سبحانه وتعالى ليست صفاته زائدة على ذاته، بل صفاته من ذاته.

فإذا اعتقد المسلم أن الله موصوف بهذه الصفات التي هي صفات الكمال اعتقد مدلولها، فإذا اعتقد أن الله يغضب حذر من أسباب الغضب، وإذا اعتقد أنه يرضى فعل أسباب الرضا، وإذا اعتقد أنه الذي يحيي ويميت عبده وعرف حقه، وإذا اعتقد أنه هو الذي يفقر ويغني وأنه الذي يمنع ويعطي عرف أن العبادة لا

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ١٥/١٠

(٢) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٢٠/١١

تصلح إلا له، وهكذا، فمعرفة هذه الصفات تزيد العبد بصيرة في دينه، وتحمله على التمسك بدينه، وعلى الإكثار من التقرب إلى الله تعالى بحقوقه.." (١)

"الكلام على مسألة الاسم والمسمى

قال المؤلف رحمه الله: [وكذلك قولهم: الاسم عين المسمى أو غيره، وطالما غلط كثير من الناس في ذلك، وجهلوا الصواب فيه، فالاسم يراد به المسمى تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى، فإذا قلت: قال الله كذا، أو (سمع الله لمن حمده) ونحو ذلك، فهذا المراد به المسمى نفسه، وإذا قلت: الله: اسم عربي، والرحمن: اسم عربي، والرحمن: من أسماء الله تعالى ونحو ذلك، فالاسم ها هنا هو المراد لا المسمى، ولا يقال غيره لما في لفظ الغير من الإجمال: فان أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى فحق، وإن أريد أن الله سبحانه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه أسماء، أو حتى سماه خلقه بأسماء من صنعهم، فهذا من أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى.

والشيخ رحمه الله أشار بقوله: (ما زال بصفاته قديما قبل خلقه) إلى آخر كلامه إلى الرد على المعتزلة والجهمية ومن وافقهم من الشيعة، فإنهم قالوا: إنه تعالى صار قادرا على الفعل والكلام بعد أن لم يكن قادرا عليه، لكونه صار الفعل والكلام ممكنا بعد أن كان ممتنعا، وأنه انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي.

وعلى ابن كلاب والأشعري ومن وافقهما فإنهم قالوا: إن الفعل صار ممكنا له بعد أن كان ممتنعا منه.

وأما الكلام عندهم فلا يدخل تحت المشيئة والقدرة، بل هو شيء واحد لازم لذاته.

وأصل هذا الكلام من الجهمية فإنهم قالوا: إن دوام الحوادث ممتنع، وإنه يجب أن يكون للحوادث مبدأ، لامتناع حوادث لا أول لها، فيمتنع أن يكون الباري عز وجل لم يزل فاعلا متكلما بمشيئته، بل يمتنع أن يكون قادرا على ذلك، لأن القدرة على الممتنع ممتنعة.

وهذا فاسد، فإنه يدل على امتناع حدوث العالم وهو حادث، والحادث إذا حدث بعد أن لم يكن محدثا فلا بد أن يكون ممكنا، والإمكان ليس له وقت محدود، وما من وقت يقدر إلا والإمكان ثابت فيه، فليس لإمكان الفعل وجوازه وصحته مبدأ ينتهي إليه، فيجب أنه لم يزل الفعل ممكنا جائزا صحيحا، فيلزم أنه لم يزل الرب قادرا عليه، فيلزم جواز حوادث لا نهاية لأولها] .

معنى ذلك: أن صاحب المتن لما ذكر قدم أسماء الله التي هي في الأصل تتضمن صفات كالرازق الذي

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ١١/٢١

يستلزم أن يكون هناك مرزوقون، والخالق الذي يستلزم أن يكون هناك مخلوقون، وكذلك المحيي والمميت الذي يلزم منهما أن يكون هناك خلق يحييهم ويميتهم، وكذلك اسم العليم يلزم أن يكون هناك ما يعلمه، وهكذا المعز والمذل والخافض والرافع والمعطي والمانع، لا شك أنها أسماء لها آثار في الخلق، فآثارها كونه يعطي هذا ويمنع هذا ويحرم هذا ويميت هذا ويحيي هذا ويعز هؤلاء ويذل هؤلاء ويخفض قوما ويرفع آخرين.

وهذه الصفات موصوف بها الرب تعالى في الأزل قبل أن يوجد الخلق، خلافا لقول المعتزلة والجهمية والكلابية ونحوهم الذين يقولون: إنما حدثت بعد حدوث المخلوقات، وهذا خطأ، بل قولهم: بامتناع حوادث لا أول لها، الأولى بنا عدم الخوض في مثل ذلك، وأن نقول: الله أعلم بالمخلوقات التي خلقها أولا، ومتى ابتدأ خلقه لها، لا نقول: إن المخلوقات ليس لها مبدأ، لكن نعلم أن ما سوى الرب تعالى حادث، والرب تعالى قديم أزلي أول، ونعلم أن حكمة الله تعالى في هذه الموجودات أنه أوجد هذا الكون بما فيه؛ ليعرف بذلك قدره ولتعرف بذلك أهليته للعبادة، وليعرف المسلمون بذلك أنهم مخلوقون لأداء حقوق ربهم سبحانه وتعالى الذي هذا خلقه وهذا تكوينه، قال تعالى: ﴿هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾ [لقمان:١١] ، هكذا يجب أن يعتقد المسلم.." (١)

"حديث عمران بن حصين ودلالته

[والقول بأن الحوادث لها أول، يلزم منه التعطيل قبل ذلك، وأن الله سبحانه وتعالى لم يزل غير فاعل، ثم صار فاعلا.

ولا يلزم من ذلك قدم العالم، لأن كل ما سوى الله تعالى محدث ممكن الوجود، موجود بإيجاد الله تعالى له، ليس له من نفسه إلا العدم والفقر، والاحتياج وصف ذاتي لازم لكل ما سوى الله تعالى، والله تعالى واجب الوجود لذاته، غني لذاته، والغنى وصف ذاتي لازم له سبحانه وتعالى] .

[وللناس قولان في هذا العالم: هل هو مخلوق من مادة أم لا؟ واختلفوا في أول هذا العالم ما هو؟ وقد قال تعالى: ﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ [هود:٧] .

وروى البخاري وغيره عن عمران بن حصين رضي الله عنه، قال: (قال أهل اليمن لرسول الله صلى الله عليه وسلم: (جئناك لنتفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر، فقال: كان الله ولم يكن شيء قبله، -وفي رواية: (ولم يكن شيء معه) وفي رواية: (غيره) - وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ١١/٢٢

السموات والأرض) وفي لفظ: (ثم خلق السموات والأرض) ، فقوله: (كتب في الذكر) ، يعني: اللوح المحفوظ، كما قال تعالى: ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر﴾ [الأنبياء:١٠٥] سمى ما يكتب في الذكر ذكرا، كما يسمى ما يكتب في الكتاب كتابا.

والناس في هذا الحديث على قولين، منهم من قال: إن المقصود إخباره بأن الله كان موجودا وحده، ولم يزل كذلك دائما، ثم ابتدأ إحداث جميع الحوادث، فجنسها وأعيانها مسبوقة بالعدم، وأن جنس الزمان حادث لا في زمان، وأن الله صار فاعلا بعد أن لم يكن يفعل شيئا من الأزل إلى حين ابتداء الفعل ولا كان الفعل ممكنا.

والقول الثاني: المراد إخباره عن مبدأ خلق هذا العالم المشهود الذي خلقه الله في ستة أيام، ثم استوى على العرش، كما أخبر القرآن في غير موضع.

وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (قدر الله تعالى مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء) .

فأخبر صلى الله عليه وسلم أن تقدير هذا العالم المخلوق في ستة أيام كان قبل خلقه بخمسين ألف سنة، وأن عرش الرب تعالى كان حينئذ على الماء] .

[ودليل صحة هذا القول الثاني من وجوه: أحدها: أن قول أهل اليمن: (جئناك لنسألك عن أول هذا الأمر) ، وهو إشارة إلى حاضر مشهود موجود، والأمر هنا بمعنى المأمور، أي: الذي كونه الله بأمره، وقد أجابهم النبي صلى الله عليه وسلم عن بدء هذا العالم الموجود، لا عن جنس المخلوقات، لأنهم لم يسألوه عنه، وقد أخبرهم عن خلق السموات والأرض حال كون عرشه على الماء، ولم يخبرهم عن خلق العرش، وهو مخلوق قبل خلق السموات والأرض.

وأيضا فإنه قال: (كان الله ولم يكن شيء قبله) ، وقد روي (معه) ، وروي (غيره) ، والمجلس كان واحدا، فعلم أنه قال أحد الألفاظ، والآخران رويا بالمعنى، ولفظ (القبل) ثبت عنه في غير هذا الحديث.

ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول في دعائه: (اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء) الحديث.

واللفظان الآخران لم يثبت واحد منهما في موضع آخر، ولهذا كان كثير من أهل الحديث إنما يرويه بلفظ (القبل) ، ك الحميدي والبغوي وابن الأثير.

وإذا كان كذلك لم يكن في هذا اللفظ تعرض لابتداء الحوادث، ولا لأول مخلوق.

وأيضا فإنه قال: (كان الله ولم يكن شيء قبله -أو (معه) أو (غيره) - وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء) .

فأخبر عن هذه الثلاثة بالواو، و (خلق السموات والأرض) روي بالواو وبثم] .

قال رحمه الله تعالى: [فظهر أن مقصوده إخباره إياهم ببدء خلق السماوات والأرض وما بينهما، وهي المخلوقات التي خلقت في ستة أيام، لا ابتداء خلق ما خلقه الله قبل ذلك، وذكر السماوات والأرض بما يدل على خلقهما، وذكر ما قبلهما بما يدل على كونه ووجوده، ولم يتعرض لابتداء خلقه له، وأيضا فإنه إذا كان الحديث قد ورد بهذا وهذا فلا يجزم بأحدهما إلا بدليل، فإذا رجح أحدهما فمن جزم بأن الرسول أراد المعنى الآخر فهو مخطئ قطعا، ولم يأت في الكتاب ولا في السنة ما يدل على المعنى الآخر، فلا يجوز إثباته بما يظن أنه معنى الحديث، ولم يرد (كان الله ولا شيء معه) ، مجردا، وإنما ورد على السياق المذكور، فلا يظن أن معناه الإخبار بتعطيل الرب تعالى دائما عن الفعل حتى خلق السماوات والأرض، وأيضا فقوله صلى الله عليه وسلم: (كان الله ولاشيء قبله أو معه أو غيره، وكان عرشه على الماء) ، لا يصح أن يكون المعنى أنه تعالى موجود وحده لا مخلوق معه أصلا؛ لأن قوله: (وكان عرشه على الماء) ، يرد ذلك؛ فإن هذه الجملة -وهي: (وكان عرشه على الماء) - إما حالية أو معطوفة، وعلى كلا التقديرين فهو مخلوق موجود في ذلك الوقت، فعلم أن المراد: ولم يكن شيء من هذا العالم المشهود] .

يتكلم المصنف على أحاديث عمران بن حصين لما جاء أهل اليمن يسألون عن أول هذا الأمر، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السماوات والأرض وكتب في الذكر كل شيء) ، أخبر في هذا أن الله تعالى هو الأول ولم يكن شيء قبله، وذلك تحقيق للأولية المذكورة في الآية: ﴿هو الأول والآخر﴾ [الحديد:٣] ، فلم يكن شيء قبله، وهذا لا يدل على أنه تعالى كان معطلا عن الأفعال لم يكن يخلق، بل يدل على أنه خالق، فإنه ذكر أن عرشه على الماء دليل على أنه قد خلق العرش، وأنه قد خلق الماء، وأنه قد خلق مخلوقات قد تكون موجودة وقد تكون معدومة، فلا بد أن يكون خالقا، فالله تعالى لم يكن معطلا عن الخلق، ويعتقد المسلمون أن الله تعالى قديم، وأنه قديم بأفعاله، وأنه الذي ليس قبله شيء، وأن من أعظم مخلوقاته العرش، وقد ورد في عظم العرش ما يدل على أنه أقدم وأعظم أو من أعظم المخلوقات، فقد ذكر الله سعة كرسيه في قوله تعالى: ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾ [البقرة:٢٥٥] ، وقيل: إن الكرسي كالمرقاة بين يدي العرش، فالكرسي قد وسع السماوات والأرض مع عظم السماوات ومع عظم الأرض.

وورد في بعض الآثار أن السماوات والأرض في الكرسي كدراهم سبعة ألقيت في ترس، والترس: هو المجن الذي يلبس على الرأس وما عسى أن تغطي الدراهم السبعة، فالدرهم قطعة من الفضة صغيرة بقدر الظفر أو نحوه، فماذا تغطي من ذلك الترس؟ فالسماوات السبع والأرضون السبع في الكرسي هذا مقدارها منه، والكرسي صغير أيضا بالنسبة إلى العرش، كما ورد أن الكرسي نسبته إلى العرش كحلقه ملقاة بأرض فلاة، والحلقة: القطعة من الحديد ملتقية الطرفين.

فإذا ألقيت حلقة في فلاة فماذا تشغل من تلك الفلاة؟ فالكرسي صغير بالنسبة إلى العرش، فهو كحلقة ملقاة بأرض فلاة، فهذا دليل على عظم هذا الكرسي ثم عظم هذا العرش، وإذا كان هذا عظمه فإنه مخلوق، فالعرش مخلوق ليس قديما، بل هو مخلوق، وإذا كان هذا عظم هذا المخلوق فما ظنك بعظمة الخالق؟ والله تعالى قد ذكر أنه يقبض المخلوقات في قوله تعالى: ﴿والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾ [الزمر:٦٧] ، وذكر ابن عباس أن السماوات والأرض في كف الرحمن كحبة خردل في يد العبد.

وماذا تشغل حبة الخردل في يد عبد؟ وكل ذلك دليل على عظمة الخالق، ولا شك أن من اعتقد عظمته وكبرياءه خافه وهابه وعبده حق العبادة، ولكن لا ينبغي الخوض في الأمور الغيبية التي ليس عليها دليل وبرهان، والتي يؤدي الخوض فيها إلى حيرة وإلى شك، وكثيرا ما يشتكي بعض النساء وبعض الرجال أنهم يلاقون حيرة ويلاقون شكا وتأتيهم وساوس إذا بحثوا في مثل هذه الأمور. فقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر عند ذلك بالاستعاذة من الشيطان وبالإيمان بالله، فإذا وقعت في قلب الإنسان هذه الأوهام وهذه التشكيكات فإنما عليه أن يقول: آمنت بالله، وأن يستعيذ بالله من الشيطان، وأن يقبل كل ما جاءه عن الله، وأن يتقبل ذلك كله، ويبعد عنه كل ما يجلب حيرة أو وهما أو وسوسة أو نحو ذلك، فيقطعها ويجعل حديث نفسه وخوضه وخوضها في الشيء الذي ينفعه، ويؤمن بالإجمالات التي أخبر الله بها عنه حتى يكون بذلك مطمئن القلب.." (١)

"التشبيه والتعطيل وموقف أهل السنة منهما

قال المصنف رحمه الله تعالى: [وقوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] رد على المشبهة، وقوله تعالى: ﴿وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] رد على المعطلة، فهو سبحانه وتعالى موصوف بصفات الكمال، وليس له فيها شبيه، فالمخلوق وإن كان يوصف بأنه سميع بصير فليس سمعه وبصره كسمع الرب وبصره،

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٣/١٢

ولا يلزم من إثبات الصفة تشبيه؛ إذ صفات المخلوق كما يليق به وصفات الخالق كما يليق به، ولا تنف عن الله ما وصف به نفسه وما وصفه به أعرف الخلق بربه وما يجب له وما يمتنع عليه وأنصحهم لأمته وأفصحهم وأقدرهم على البيان؛ فإنك إن نفيت شيئا من ذلك كنت كافرا بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وإذا وصفته بما وصف به نفسه فلا تشبهه بخلقه فليس كمثله شيء، فإذا شبهته بخلقه كنت كافرا به، قال نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري: من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ولا ما وصفه به رسوله تشبيها.

وسيأتي في كلام الشيخ الطحاوي رحمه الله: (ومن لم يتوق النفي والتشبيه زل ولم يصب التنزيه)] .

بعض الآية الذي هو قول الله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] رد على طائفتين متقابلتين: إحداهما غلت في الإثبات، وهم الممثلة المشبهة.

والأخرى غلت في النفي وهم المعطلة النفاة.

فرد الله على الأولى ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] أي: لا تجعلوا لله مثلا.

فليس له مثل في صفاته ولا في ذاته ولا في أفعاله، لا في صفاته الفعلية ولا في صفاته الذاتية، أي: لا يشبهه شيء.

وذلك لأن الذين غلوا في الإثبات وجعلوا يد الله كأيدينا وسمعه كأسماعنا.

أو قالوا: إنه يسمع بكذا وبكذا.

أو: إنه ينظر بكذا وما أشبه ذلك مما غلوا فيه إلى أن أثبتوا له خصائص المخلوقين لا شك أنهم قد وقعوا فيما هو كفر، ولهذا يقول نعيم: من شبه الله بخلقه فقد كفر.

ويقول آخر: المشبه يعبد صنما، والمعطل يعبد عدما، والموحد يعبد إلها واحدا فردا صمدا، وهو الموحد الذي يثبت لله الصفات ويجعلها لله وحده لا يشبهه فيها شيء، وفي ذلك أيضا يقول ابن القيم: لسنا نشبه ربنا بصفاتنا إن المشبه عابد الأوثان كلا ولا نخليه من أوصافه إن المعطل عابد البهتان والمعطل: هو الذي ينكر صفات الله، والذي ينفي أن الله متصف بصفات الكمال كالسمع والبصر والعلم المحبة والرحمة، وصفات الذات كاليد التي أثبتها لنفسه أو اليدين وكالعين والوجه وما أشبه ذلك من الصفات.

ولا شك أن من نفى ذلك فقد عطل الله تعالى، وتعطيل الصفات يلزم منه تعطيل الذات، فكأنه لم يثبت إلها يعبد.." (١)

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ١٢/٧

"الصحيح من أقوال الفرق في القرآن الكريم

والحاصل أن مسألة القرآن والقول فيه قديمة، حدثت في أول القرن الثاني، ثم استفحلت في أول القرن الثالث وتمكنت، وكثر الخوض في مسألة القرآن وما هو، وكذلك في مسألة كلام الله وكيف يتكلم، وتشعبت المذاهب -كما ذكر الشارح- إلى تسعة أقوال كلها فيما يتعلق بالقرآن، والصواب منها هو القول التاسع الأخير الذي هو قول أهل السنة، وهو إثبات أن الله تعالى متكلم، ويتكلم إذا شاء، وأن كلامه قديم النوع حادث الآحاد، وأن كلامه يسمعه من يشاء من خلقه، كما أسمعه موسى لما ناداه، قال تعالى: ﴿وإذ نادى ربك موسى﴾ [الشعراء:١٠] ، والنداء لابد أن يكون مسموعا، وكما ناجاه في قوله: ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا﴾ [مريم:٥٢] ، ولابد أنه سمع مناجاة ربه.

وهكذا كلم نبينا صلى الله عليه وسلم لما أسري به وأوحى منه إليه.

إذا يعتقد المسلمون بأن كلام الله قديم النوع حادث الآحاد، وأن هذا القرآن هو كلام الله حقا حروفه ومعانيه، ليس كلامه الحروف دون المعاني، وليس المعاني دون الحروف، بل كلها كلام الله تعالى متى شاء، ويعتقدون بأنه لم يزل متكلما، وما ذاك إلا أن الكلام صفة كمال، وتركها أو فقدها صفة نقص، ويلزم من فقدها أو نفيها نفي التشريع، فلو كان الله تعالى غير متكلم فمن أين يعرف أنه أمر أو نهى؟ ومن أين يعرف أنه يحب هذا ويبغض هذا؟ ومن يعرف أنه أنزل هذا أو لم ينزله؟ فإذا لابد أنه متكلم، ويضطر كل عاقل إلى إثبات صفة الكلام لله تعالى؛ لأنه موصوف بصفات الكمال، ومنزه عن النقائص والعيوب.." (١)

"أقوال شاذة مخالفة وما يلزم منها

فأما قول غلاة الصابئة والفلاسفة ونحوهم: إنه ما يفيض من العقل الفياض، فالعقل الفياض عندهم كأنه عبارة عن الخالق، وما يفيض عنه: بمعنى: ما يقع في النفوس أو تتحرك به العقول.

يسمى ذلك فيضا من العقل الفياض، فعندهم -على هذا- أن كل شيء في الوجود من قول الله ومن كلامه، ولهذا طبق ذلك أهل الاتحاد؛ حيث يقول قائلهم: وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه وهذا من أمحل المحال وأبطل الباطل؛ لأنه يلزم منه أن يكون كلام الكفار كلام الله، وكلام الإلحاد وكلام الكفر والزندقة والنفاق ونحو ذلك عند هؤلاء كلام الله.

وأما قول المعتزلة: إنه مخلوق، وإن الله خلقه كما خلق البشر وكما خلق حركات البشر، فهذا قول باطل ستأتي مناقشته.

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٤/١٦

وأما قول ابن كلاب وكذلك الأشعرية ونحوهم: إنه معنى واحد قائم بنفسه، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة إلى آخره، فهذا أيضا قول باطل، وذلك لأنه يلزم منه أن يكون معنى التوراة هو معنى القرآن، ومعنى القرآن هو معنى الإنجيل ليس بينهما فرق، وهذا معلوم بطلانه، فإن في التوراة أحكاما ومواعظ لم ترد في القرآن بلفظها، وكذلك في التوراة أشياء ليست في الإنجيل، وفي الإنجيل أشياء ليست في التوراة، وهذا دليل على بطلان قول الذين يدعون أنه معنى واحد قائم بذات الله تعالى.

وأما الأقوال الأخرى كالذين يدعون أنه أزلي، فحروفه أصوات أزلية -أي: قديمة- فمقتضى ذلك أن الله لا يتكلم الآن، وأنه تكلم في وقت ثم انقطع من الكلام، تعالى الله عن ذلك وأشباهه من الأقوال.

فالحاصل أنا نعتقد أن هذا القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم وحي من الله، وتلاه المسلمون، وقرءوه وتعبدوا بتلاوته، وصدقوا بأنه قول الله ليس قول البشر.

ونعتقد أن هذا كلام الله حقا ليس كلام غيره، ويأتينا مناقشة أقوال المخالفين.." (١)

"نقض أدلة المعتزلة على أن القرآن مخلوق

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وقوله: (كلام الله منه بدا بلا كيفية قولا) رد على المعتزلة وغيرهم؛ فإن المعتزلة تزعم أن القرآن لم يبد منه، كما تقدم حكاية قولهم، قالوا: وإضافته إليه إضافة تشريف، كبيت الله، وناقة الله، يحرفون الكلم عن مواضعه، وقولهم باطل؛ فإن المضاف إلى الله تعالى معان وأعيان، فإضافة الأعيان إلى الله للتشريف، وهي مخلوقة له، كبيت الله، وناقة الله، بخلاف إضافة المعاني، كعلم الله، وقدرته، وعزته، وجلاله، وكبريائه، وكلامه، وحياته، وعلوه، وقهره؛ فإن هذا كله من صفاته، لا يمكن أن يكون شيء من ذلك مخلوقا.

والوصف بالتكلم من أوصاف الكمال، وضده من أوصاف النقص، قال تعالى: ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا﴾ [الأعراف:١٤٨] ، فكان عباد العجل مع كفرهم أعرف بالله من المعتزلة؛ فإنهم لم يقولوا لموسى: وربك لا يتكلم أيضا.

وقال تعالى عن العجل أيضا: ﴿أفلا يرون ألا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا﴾ [طه:٨٩] ، فعلم أن نفي رجوع القول، ونفي التكليم نقص يستدل به على عدم ألوهية العجل.

وغاية شبهتهم أنهم يقولون: يلزم منه التشبيه والتجسيم! فيقال لهم: إذا قلنا إنه تعالى يتكلم كما يليق بجلاله انتفت شبهتهم، ألا ترى أنه تعالى قال: ﴿اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم﴾

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٥/١٦

[يس:٦٥] ، فنحن نؤمن أنها تكلم، ولا نعلم كيف تتكلم، وكذا قوله تعالى: ﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾ [فصلت:٢١] ، وكذلك تسبيح الحصى والطعام وسلام الحجر كل ذلك بلا فم يخرج منه الصوت الصاعد من الرئة المعتمد على مقاطع الحروف.

وإلى هذا أشار الشيخ رحمه الله بقوله: (منه بدا بلا كيفية قولا) أي: ظهر منه ولا ندري كيفية تكلمه به، وأكد هذا المعنى بقوله: (قولا) ، أتى بالمصدر المعرف للحقيقة، كما أكد الله تعالى التكليم بالمصدر المثبت للحقيقة النافي للمجاز في قوله: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ [النساء:١٦٤] ، فماذا بعد الحق إلا الضلال؟." (١)

"نقض استدلال المعتزلة بآية (الله خالق كل شيء)

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الرعد:١٦] والقرآن شيء فيكون داخلا في عموم (كل) فيكون مخلوقا، فمن أعجب العجب، وذلك أن أفعال العباد كلها عندهم غير مخلوقة لله تعالى، وإنما يخلقها العباد جميعها، ولا يخلقها الله، فأخرجوها من عموم (كل) وأدخلوا كلام الله في عمومها مع أنه صفة من صفاته به تكون الأشياء المخلوقة؛ إذ بأمره تكون المخلوقات، قال تعالى: ﴿والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر﴾ [الأعراف:٥٤] ، ففرق بين الخلق والأمر، فلو كان الأمر مخلوقا للزم أن يكون مخلوقا بأمر آخر، والآخر بآخر إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل وهو باطل، وطرد باطلهم أن تكون جميع صفاته تعالى مخلوقة، كالعلم والقدرة وغيرهما، وذلك صريح الكفر؛ فإن علمه شيء، وقدرته شيء، وحياته شيء، فيدخل ذلك في عموم (كل) ، فيكون مخلوقا بعد أن لم يكن، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

وكيف يصح أن يكون متكلما بكلام يقوم بغيره؟ ولو صح ذلك للزم أن يكون ما أحدثه من الكلام في الجمادات كلامه، وكذلك أيضا ما خلقه في الحيوانات، ولا يفرق حينئذ بين (نطق وأنطق) وإنما قالت الجلود: ﴿أنطقنا الله﴾ [فصلت:٢١] ، ولم تقل: نطق الله.

بل يلزم أن يكون متكلما بكل كلام خلقه في غيره زورا كان أو كذبا أو كفرا أو هذيانا! تعالى الله عن ذلك.

وقد طرد ذلك الاتحادية فقال ابن عربي: وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه ولو صح أن يوصف أحد بصفة قامت بغيره لصح أن يقال للبصير أعمى وللأعمى بصير؛ لأن البصير قد قام وصف العمى بغيره والأعمى قد قام وصف البصر بغيره، ولصح أن يوصف الله تعالى بالصفات التي خلقها في غيره

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٦/١٦

من الألوان والروائح والطعوم والطول والقصر ونحو ذلك] .

نعرف من هذا أن هذه الآيات التي استدلوا بها واردة عليهم، استدلوا بهذه الآية وهي قوله: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الرعد:١٦] ، فقالوا: القرآن شيء، فيكون داخلا في عموم (كل) ، فيكون مخلوقا.

ورد عليهم الشارح بأن هذا من أعجب العجب! فأنتم تقولون: إن أفعال العباد ليست مخلوقة لله، فتخرجون أفعال العباد عن أن تكون مخلوقة لله، لماذا لم تدخلوها في عموم (كل) ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الرعد:١٦] ، وتدخلون في ذلك صفة من صفاته وهو القرآن وهو كلام الله؟ فتدخلون صفته في كونها مخلوقة ولا تدخلون أفعالكم ولا حركاتكم في كونها مخلوقة لله! وهذا من العجب.

ثم استدل بأنه يلزم من قولهم أن يوصف الله تعالى بالصفات التي قامت بالمخلوقات، وذلك لأنهم يقولون: خلقه في أفواه العباد.

فهذا القرآن خلقه في أفواه العباد، أو خلقه ثم تكلم العباد به، فهو ليس كلامه ولكنه خلقه، ومع ذلك يضاف إليه.

ولا شك أن هذا أيضا قول باطل؛ لأنه يلزم منه أن يكون من تكلم بكلام يوصف به غير المتكلم، فالله تعالى -على زعمهم- ما تكلم، ولكن يقال: هو كلامه وإن لم يكن هو المتكلم به؛ حيث إن الكلام الذي قام بمخلوقاته يكون مضافا إليه وإن لم يقم به، ويلزم على هذا أن يوصف الأعمى بأنه بصير؛ لأن البصر قد قام بغيره، والبصير يوصف بأنه أعمى؛ لأن العمى قد قام بغيره، وأن يوصف الله بصفات المخلوقات كلها، فيوصف المخلوق بأنه عاجز، وعلى هذا يقال: العجز لله؛ لأنه هو الذي خلقه، وكذلك يوصف المخلوق بأنه جاهل وبأنه مجنون مثلا، وبالكفر، وبالفسوق، وبالزنا، وبالغصب، وبالإلحاد وما أشبه ذلك، فعلى منطوقهم تجوز إضافة هذه الأفعال كلها إلى الله تعالى، ويجوز -على قولهم- أن تكون الكلمات التي تجري في الخلق كلها من كلام الله حتى وإن كانت كفرا وزندقة وسبا وهجاء وكلاما قذرا يتعلق بالأقذار والأوساخ ونحو ذلك.

ولا شك أن الجلود تقشعر من هذه الأقوال ومن حكايتها، فعرف بذلك بطلان قولهم، فأصبح القول الصحيح هو أنه كلام الله تعالى، وأن ما قالوه وما اعتمدوه لا دلالة لهم في ذلك.

فاعتقد -أيها المسلم- بأن هذا القرآن كلام الله حقا تكلم به، منه بدأ وإليه يعود كما شاء، وإن لم نعرف كيفية تكلمه، وكيفية إنزاله وما يتعلق بذلك، بل نعرف ونتحقق أن الله متكلم بكلام يسمع، وأن من كلامه القرآن وسائر الكتب التي أنزلها على عباده، فإذا اعتقدنا بذلك قلنا بأن هذه الكتب التي أنزلها ضمنها

شريعته وضمنها أمره ونهيه ونحو ذلك.
والله تعالى فرق بين الخلق والأمر في قوله تعالى: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ [الأعراف:٥٤] ، فدل على أن الأمر ليس الخلق، فالأمر هو الكلام، والخلق إيجاد المخلوقات، والأمر هو الذي يخلقها به، يقول تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ [يس:٨٢] فالمخلوق يخلق بالكلام، بقوله: (كن) ، وهو أمره، فقوله: (كن) فعل أمر يخلق الله تعالى به ا لمخلوقات، فـ (كن) ليست من مخلوقاته لكونها من كلام الله، وإنما المخلوق ما يحدثه بها، أي: ما يخلقه من المخلوقات بقوله: كن فيكون، هذا الصحيح.
وكل تشعباتهم وتأويلاتهم بعيدة عن العقل وعن الفطرة التي فطر الله عليها العباد.." (١)

"اختلاف ما جاءت به الرسل عما عليه المبتدعة

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [ولا شك أن الرسل الذين خاطبوا الناس وأخبروهم أن الله قال ونادى وناجى ويقول، لم يفهموهم أن هذه مخلوقات منفصلة عنه، بل الذي أفهموهم إياه أن الله نفسه هو الذي تكلم، والكلام قائم به لا بغيره، وأنه هو الذي تكلم به وقاله، كما قالت عائشة رضي الله عنها في حديث الإفك: ولشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله في بوحي يتلى.
ولو كان المراد من ذلك كله خلاف مفهومه لوجب بيانه؛ إذ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، ولا يعرف في لغة ولا عقل قائل متكلم لا يقوم به القول والكلام، وإن زعموا أنهم فروا من ذلك حذرا من التشبيه فلا يثبتوا صفة غيره؛ فإنهم إذا قالوا: يعلم لا كعلمنا، قلنا: ويتكلم لا كتكلمنا.
وكذلك سائر الصفات، وهل يعقل قادر لا تقوم به القدرة، أو حي لا تقوم به الحياة، وقد قال صلى الله عليه وسلم: (أعوذ بكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر) .
فهل يقول عاقل: إنه صلى الله عليه وسلم عاذ بمخلوق؟! بل هذا كقوله: (أعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك) ، وكقوله: (أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر) ، وكقوله: (وأعوذ بعظمتك أن نغتال من تحتنا) ، كل هذه من صفات الله تعالى، وهذه المعاني مبسوطة في مواضعها، وإنما أشير إليها هنا إشارة] .
يتكلم هنا على قولهم: إنكم تقولون: إن الحوادث تقوم بذات الله.
وهذا تنقص لله؛ حيث جعلتم صفاته حادثة، أو جعلتم الحوادث تقوم به، وذلك لأن أخص الصفات عند المعتزلة هي صفة القدم، فهذه أخص ما يصفون الله بها، فيمتنعون عن إثبات شيء متجدد، فيقولون: إذا

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٩/١٦

أثبتنا أن الله يتكلم الآن صار الكلام متجددا، وصار قائما بالذات، وإذا أثبتنا أنه يعلم صار هذا العلم جديدا بعد أن لم يكن موجودا.

فيرد عليهم بأنه لا تعقل صفة قائمة بذاتها، بل لا بد أن تكون الصفة قائمة بالموصوف، فلا تقوم صفة بغير موصوف أبدا.

ويوجد في هذه الأزمنة شيء قد يتعلقون به، ولكن لا تعلق لهم بذلك، وذلك في الأشرطة التي تحفظ الكلام أو تسجله، ومعلوم أنها لا تنطق بنفسها وإنما تحفظ كلاما قد تكلم به إنسان فتعيده بلهجته، فيقال: هذا صوت فلان وهذا كلام فلان تكلم به وحفظ! فيقال: هذا الكلام قام بهذا الشريط بعد أن قام بالمتكلم، فالكلام صدر من متكلم ولم يكن الكلام صدر من غير متكلم.

وكذلك الأشرطة الضوئية أو الأفلام التي تسجل الأشخاص والحركات إذا رئي فيها شخص قيل: هذا فلان وهذه حركته، ولا يقال: إن هذه الحركة قامت بنفسها.

أو إنه ليس هناك متحرك؛ إذ لا تكون حركة إلا من متحرك، ولا يكون سمع إلا من سميع، ولا يكون قول إلا من قائل، فلهذا يعرف أن كلام الله ليس بمخلوق.

ومن الأدلة على ذلك أن الرسول عليه الصلاة والسلام استعاذ بكلام الله في قوله: (أعوذ بكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما أجد وأحاذر) ، وكذلك قوله: (أعوذ بعزة الله) (أعوذ بعظمة الله) كل ذلك استعاذة بصفة من صفات الله، لا يلزم منه أنه استعاذ بمخلوق، فعرف بذلك أن هذه الصفات قائمة بالموصوف لا يمكن أن تنفصل بنفسها، ولا يمكن أن يوجد كلام إلا من متكلم قام به ذلك الكلام.

ولا يقال: إن قولهم: تقوم به الحوادث فيه محذور، بل يقال: هو الذي يفعل هذه الأشياء وتحدث بعد أن لم تكن حادثة، ولكن هو عالم بذلك كله قبل أن يوجد، فهو عالم بما سيحدث، ولا يقال: حدث له علم تجدد، وهو أيضا عالم بما تكلم به وسوف يتكلم، ولا يقال: حدث له كلام بمعنى أنه لم يكن يعلمه، بل هو عالم بكل شيء، فعرف بذلك أن هذا لا متمسك لهم فيه.." (١)

"ما ورد عن أهل الكلام يعرض على النص

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [ومن المحال ألا يحصل الشفاء والهدى والعلم واليقين من كتاب الله وكلام رسوله ويحصل من كلام هؤلاء المتحيرين، بل الواجب أن يجعل ما قاله الله ورسوله هو الأصل، ويتدبر معناه ويعقله، ويعرف برهانه ودليله إما العقلي وإما الخبري السمعي، ويعرف دلالته على هذا وهذا، ويجعل

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٦/١٧

أقوال الناس التي توافقه وتخالفه متشابهة مجملة، فيقال لأصحابها: هذه الألفاظ تحتمل كذا وكذا، فإن أرادوا بها ما يوافق خبر الرسول قبل، وإن أرادوا بها ما يخالفه رد، وهذا مثل لفظ المركب والجسم والمتحيز والجوهر والجهة والحيز والعرض ونحو ذلك.

إن هذه الألفاظ لم تأت في الكتاب والسنة بالمعنى الذي يريد أهل هذا الاصطلاح بل ولا في اللغة، بل هم يختصون بالتعبير بها عن معان لم يعبر غيرهم عنها بها، فتفسر تلك المعاني بعبارات أخر، وينظر ما دل عليه القرآن من الأدلة العقلية والسمعية، وإذا وقع الاستفسار والتفصيل تبين الحق من الباطل.

مثال ذلك في التركيب، فقد صار له معان: أحدها: التركيب من متباينين فأكثر، ويسمى تركيب مزج، كتركيب الحيوان من الطبائع الأربع والأعضاء ونحو ذلك، وهذا المعنى منفي عن الله سبحانه وتعالى، ولا يلزم من وصف الله تعالى بالعلو ونحوه من صفات الكمال أن يكون مركبا بهذا المعنى المذكور.

الثاني: تركيب الجوار، كمصراعي الباب ونحو ذلك، ولا يلزم أيضا من ثبوت صفاته تعالى إثبات هذا التركيب.

الثالث: التركيب من الأجزاء المتماثلة، وتسمى الجواهر المفردة.

الرابع: التركيب من الهيولى والصورة، كالخاتم مثلا هيولاه الفضة وصورته معروفة، وأهل الكلام قالوا: إن الجسم يكون مركبا من الجواهر المفردة، ولهم كلام في ذلك يطول ولا فائدة فيه، وهو أنه هل يمكن التركيب من جزئين، أو من أربعة، أو من ستة، أو من ثمانية، أو ستة عشر؟ وليس هذا التركيب لازما لثبوت صفاته تعالى وعلوه على خلقه، والحق أن الجسم غير مركب من هذه الأشياء، وإنما قولهم مجرد دعوى، وهذا مبسوط في موضعه.

الخامس: التركيب من الذات والصفات، هذا سموه تركيبا لينفوا به صفات الرب تعالى، وهذا اصطلاح منهم لا يعرف في اللغة ولا في استعمال الشارع، فلسنا نوافقهم على هذه التسمية ولا كرامة، ولئن سموا إثبات الصفات تركيبا فنقول لهم: العبرة للمعاني لا للألفاظ، سموه بما شئتم، فلا يترتب على التسمية بدون المعنى حكم، فلو اصطلح على تسمية اللبن خمرا لم يحرم بهذه التسمية.

السادس: التركيب من الماهية ووجودها، وهذا يفرضه الذهن أنهما غيران، وأما في الخارج هل يمكن ذات مجردة عن وجودها ووجودها مجرد عنها، هذا محال! فترى أهل الكلام يقولون: هل ذات الرب وجوده أم غير وجوده؟ ولهم في ذلك خبط كثير، وأمثلهم طريقة رأي الوقف والشك في ذلك، وكم زال بالاستفسار والتفصيل كثير من الأضاليل والأباطيل] .

قد علمنا أن الشرع الشريف كامل في جميع ما يحتاج إليه البشر، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد بين للأمة ما تحتاج إليه، وبالأخص ما يقولونه بألسنتهم وما يعتقدونه بقلوبهم في صفات ربهم، ولا يليق أنه علمهم الفروع وترك الأصول، بل الأصول أولى بالتعليم، فعلمهم الأصول التي هي العقائد ما يقولونه في ربهم بألسنتهم وما يعتقدونه بقلوبهم قبل أن يعلمهم الأوامر والنواهي ونحو ذلك، وذلك لأن العقيدة سبب الأعمال، والذي لا تكون معه عقيدة لا ينبعث جسمه بالعمل، فإذا رسخت العقيدة التي هي معرفة الرب سبحانه ومعرفة عظمته وكبريائه وجلاله في القلب أورثت أعمالا، وأورثت الخوف منه ورجاءه ومحبته والخضوع والخشوع له والإخبات والإنابة والتوبة والرجوع إليه، وأورثت تعظيمه وتأليهه ودعاءه وعبادته.

فإذا انتفت هذه المعرفة من القلب انتفت العبادة، ونحن نعرف أن الصحابة رضي الله ع‍نهم وتابعيهم بإحسان أكثر الناس أعمالا وأتمهم خشوعا وأتمهم تذللا، فما الذي حملهم على ذلك؟ أليس هو قوة المعرفة؟ أليس هو قوة العقيدة؟ أليست العقيدة رسخت في قلوبهم وهي معرفة ربهم؟ إذا فنحن نحث المسلم على أن يقوي عقيدته، فنقول قو عقيدتك، وتعلم ما ترسخ به عقيدتك في قلبك، وقو العقيدة التي هي معرفة الله ومعرفة عظمته ومعرفة جلاله وكبريائه، واحرص على ترسيخ هذه العقيدة في قلوب أولادك وفي قلوب إخوتك وفي قلوب المسلمين؛ فإنها متى رسخت أثمرت، وآتت أكلها وأثمرت العبادات الكثيرة التي هي فعل الصالحات وترك المحرمات.." (١)

"معاني التأويل

قال رحمه الله تعالى: [وقد صار لفظ التأويل مستعملا في غير معناه الأصلي، فالتأويل في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم هو الحقيقة التي يئول إليها الكلام.

فتأويل الخبر هو عين المخبر به، وتأويل الأمر نفس الفعل المأمور به، كما قالت عائشة رضي الله عنها: (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم! اغفر لي، يتأول القرآن) .

وقال تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ [الأعراف:٥٣] .

ومنه تأويل الرؤيا وتأويل العمل كقوله: ﴿هذا تأويل رؤياي من قبل﴾ [يوسف:١٠٠] ، وقوله: ﴿ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾ [يوسف:٦] ، وقوله: ﴿ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ [النساء:٥٩] ، وقوله: ﴿سأنبئك

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٣/٢٠

بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا﴾ [الكهف:٧٨] إلى قوله: ﴿ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا﴾ [الكهف:٨٢] .

فمن ينكر وقوع مثل هذا التأويل والعلم بما تعلق بالأمر والنهي منه؟! وأما ما كان خبرا كالإخبار عن الله واليوم الآخر فهذا قد لا يعلم تأويله الذي هو حقيقته؛ إذ كانت لا تعلم بمجرد الإخبار؛ فإن المخبر إن لم يكن قد تصور المخبر به أو ما يعرفه قبل ذلك لم يعرف حقيقته -التي هي تأويله- بمجرد الإخبار.

وهذا هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، لكن لا يلزم من نفي العلم بالتأويل نفي العلم بالمعنى الذي قصد المخاطب إفهام المخاطب إياه، فما في القرآن آية إلا وقد أمر الله بتدبرها، وما أنزل آية إلا وهو يحب أن يعلم ما عنى بها، وإن كان من تأويله ما لا يعلمه إلا الله.

فهذا معنى التأويل في الكتاب والسنة وكلام السلف، وسواء كان هذا التأويل موافقا للظاهر أو مخالفا له.

والتأويل في كلام كثير من المفسرين ك ابن جرير ونحوه يريدون به تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، وهذا اصطلاح معروف، وهذا التأويل كالتفسير يحمد حقه ويرد باطله.

وقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ [آل عمران:٧] فيها قراءتان: قراءة من يقف على قوله: (إلا الله) ، وقراءة من لا يقف عندها، وكلتا القراءتين حق.

ويراد بالأولى: المتشابه في نفسه الذي استأثر الله بعلم تأويله.

ويراد بالثانية: المتشابه الإضافي الذي يعرف الراسخون تفسيره، وهو تأويله.

ولا يريد من وقف على قوله: (إلا الله) أن يكون التأويل بمعنى التفسير للمعنى؛ فإن لازم هذا أن يكون الله أنزل على رسوله كلاما لا يعلم معناه جميع الأمة ولا الرسول، ويكون الراسخون في العلم لا حظ لهم في معرفة معناها سوى قولهم: ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾ [آل عمران:٧] .

وهذا القدر يقوله غير الراسخ في العلم من المؤمنين، والراسخون في العلم يجب امتيازهم على عوام المؤمنين في ذلك، وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: أنا من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله.

ولقد صدق رضي الله عنه؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم دعا له وقال: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل) رواه البخاري وغيره.

ودعاؤه صلى الله عليه وسلم لا يرد.

قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره أقفه عند كل آية وأسأله عنها.

وقد تواترت النقول عنه أنه تكلم في جميع معاني القرآن، ولم يقل عن آية: إنها من المتشابه الذي لا يعلم

أحد تأويله إلا الله] ذكر أن المبتدعة من المعتزلة ونحوهم يستعملون كلمة التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره، كما ذكرنا قريبا.

كقولهم في ﴿استوى على العرش﴾ [الأعراف:٥٤] : استولى عليه، فهذا صرف اللفظ عن ظاهره.

وقولهم في ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [الملك:١٦] أي: في السماء علمه، أو: في السماء ملائكته، فهذا صرف للفظ عن ظاهره.

وقولهم: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ [المعارج:٤] أي: تصعد إلى ملائكته أو إلى علمه أو نحو ذلك.

ولا شك أن هذا تأويل باطل ما أنزل الله عليه دلالة ولا أوضحه ولا أمر به، فهذا هو التأويل الذي هو مذموم، والذي يذمه السلف ويقولون: لا تتأولوا، أو لا تستمعوا إلى هذا التأويل ويراد به صرف اللفظ عن ظاهره، مع أن كلمة التأويل تأتي بمعنى التفسير، وكان ابن جرير رحمه الله في تفسيره يقول: (القول في تأويل قوله تعالى) ، ومراده: في تفسير الآية ويقول: (اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك) ، ويقول: (وبمثل الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل) والمراد: أهل التفسير.

أما في لغة القرآن فقد وردت كلمة (التأويل) ، وكذلك في لغة الصحابة، والمراد بها حقيقة الشيء وماهيته وما يئول إليه، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله﴾ [الأعراف:٥٣] فالمراد: حقيقته، أي: هل ينتظرون إلا أن يقع الأمر الذي أخبروا به؟! وتأويله يعني وقوع ما فيه، فمثلا: تأويل قوله تعالى: ﴿ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار﴾ [الأعراف:٤٤] وقوع المناداة، من كون هؤلاء في الجنة وهؤلاء في النار وهؤلاء ينادون هؤلاء، إذا وقع ذلك فهذا هو التأويل، أي: وقوعه.

فيقال مثلا: هذا تأويل الآية التي أخبرنا بها، أي: حقيقة ما وقع.

وكذلك مرجع الشيء يسمى تأويلا، ومنه قوله تعالى: ﴿ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ [النساء:٥٩] يعني: أحسن حقيقة وأحسن مظهرا ومرجعا.

ومنه أيضا تأويل الرؤيا، كما حكى الله عن يوسف أنه قال: ﴿إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾ [يوسف:٤] ، ثم بعد أن جاء إخوته وأبواه ودخلوا عليه قال تعالى عنه: ﴿وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين * ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل﴾ [يوسف:٩٩-١٠٠] يعني: هذه حقيقتها، فقد وقع ما تؤول به.

ولما دخل اثنان معه السجن قالا كما حكى الله تعالى عنهما: ﴿قال أحدهما إني أراني أعصر خمرا وقال الآخر إني أراني أحمل فوق رأسي خبزا تأكل الطير منه نبئنا بتأويله﴾ [يوسف:٣٦] أي: بحقيقته وما يئول

إليه وما يقع.
وفي نفس السورة يقول الله تعالى: ﴿ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾ [يوسف:٦] يعني: حقائقها وما تئول إليه، يعني: ترجع إليه.
فالتأويل الذي في قوله تعالى: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله﴾ [آل عمران:٧] المراد: ابتغاء معرفة وقوعه وكيفيته تصوره، وذلك غيب ولا يعلمه إلا الله، فإذا وقع علموه، ولا يقع إلا في يوم القيامة، فمثلا: آيات الوزن كقوله تعالى: ﴿والوزن يومئذ الحق﴾ [الأعراف:٨] ، وقوله: ﴿فأما من ثقلت موازينه﴾ [القارعة:٦] ، ﴿وأما من خفت موازينه﴾ [القارعة:٨] قد يقولون: نريد تأويل هذا الميزان، وما مقداره؟ وما سعة الكفة؟ وكيف تميل؟ وكيف تخف بهذا وتثقل بهذا؟ فهذا تأويله لا يعلمه إلا الله، فنحن لا نعلم حقيقة ذلك الوزن، ولا نعلم كيف تكون الأعمال أعراضا حتى توزن، فإنما يظهر إذا بدت.
فإذا ظهرت الموازين ووزنت فيها الأعمال فعند ذلك نقول: هذا تأويل قوله تعالى: ﴿والوزن يومئذ الحق﴾ [الأعراف:٨] ، هذا تأويل قوله تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾ [الأنبياء:٤٧] ، هذا تأويله، أي: هذا هو حقيقته.
وإذا تطايرت الصحف في الأيمان والشمائل نقول: هذا تأويل قوله تعالى: ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه﴾ [الحاقة:١٩] ، ﴿وأما من أوتي كتابه بشماله﴾ [الحاقة:٢٥] أي: وقع ذلك فقبل ذلك لا ندري ما هو الكتاب، وكيف يكون الكتاب الذي هو كتاب كبير يحصي الأعمال كلها، كما في قوله تعالى: ﴿مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها﴾ [الكهف:٤٩] ، وكما في قوله: ﴿اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا﴾ [الإسراء:١٤] ، وكيف يقبض ذلك الكتاب باليد.
فهذا ما لا يعلمه إلا الله، فإذا وقع وأخذت الكتب بالأيمان والشمائل فعند ذلك نقول: هذا تأويل تلك الآيات التي أخبر الله فيها بأنه سيقع كذا، وأن صورته وكيفيته كذا.." (١)
"لفظ الجهة ودلالته
قال رحمه الله تعالى: [وأما لفظ الجهة فقد يراد به ما هو موجود وقد يراد به ما هو معدوم، ومن المعلوم أنه لا موجود إلا الخالق والمخلوق، فإذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله تعالى كان مخلوقا، والله تعالى لا يحصره شيء، ولا يحيط به شيء من المخلوقات تعالى الله عن ذلك، وإن أريد بالجهة أمر عدمي وهو ما

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ١٦/٢٠

فوق العالم فليس هناك إلا الله وحده، فإذا قيل: إنه في جهة بهذا الاعتبار فهو صحيح، فمعناه أنه فوق العالم حيث انتهت المخلوقات، فهو فوق الجميع عال عليه.

ونفاة لفظ الجهة الذين يريدون بذلك نفي العلو يذكرون من أدلتهم أن الجهات كلها مخلوقة، وأنه كان قبل الجهات، وأن من قال: إنه في جهة يلزمه القول بقدم شيء من العالم، أو أنه كان مستغنيا عن الجهة ثم صار فيها، وهذا الألفاظ ونحوها إنما تدل على أنه ليس في شيء من المخلوقات، سواء سمى جهة أو لم يسم، وهذا حق، ولكن الجهة ليست أمرا وجوديا بل أمر اعتباري، ولا شك أن الجهات لا نهاية لها، وما لا يوجد فيها لا نهاية له، فليس بموجود] .

هذا تفسير أو إيضاح لما ذكره الطحاوي من أنه (لا تحيط به الجهات الست كسائر المبتدعات) وقصد الطحاوي صحيح، وهو أن الرب سبحانه وتعالى لا يحيط به شيء من خلقه؛ لأن الجهات مخلوقة، فلا تحيط به جهة بمعنى (تحويه أو تحصره) وقد قال تعالى: ﴿ولا يحيطون به علما﴾ [طه:١١٠] ، وقال: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ [البقرة:٢٥٥] ، فإذا كانوا لا يحيطون به علما فكذلك المخلوقات لا تحيط به، أي: لا تحصره أو تحويه، تعالى الله؛ هذا هو قصده.

والجهات الست معروفة، وهي الفوق والتحت واليمين واليسار والأمام والخلف، فمعنى أنها لا تحيط به، أي: لا يحصره جهة منها، بل هو أعظم من ذلك كما يشاء.

ثم لا ينافي ذلك أن يوصف الله تعالى بأنه فوق عباده في جهة العلو، ولكن لا يلزم من ذلك حصر ولا إحاطة ولا غير ذلك، وقد دلت الأدلة الشرعية على وصف الرب سبحانه وتعالى بصفة العلو، وسيتكلم الشارح على ذلك بتوسع في أثناء الكتاب، ويذكر الأدلة الدالة على أنه تعالى فوق مخلوقاته كما يشاء، قال الله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام:١٨] ، وقال: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ [النحل:٥٠] ، وكذلك غيرها من الأدلة.." (١)

"ابتلاء المؤمنين بمجاهدة الشرور وبغض أهلها

نعم هذا الاعتراض كثيرا ما يردده العصاة ويقولون إذا نصحناهم عن المعصية: إن الله ما هدانا، إن الله قدر هذا علينا، لو أنه هدانا لما خرجنا عن الطاعة، نتوقف حتى يهدينا الله، فيستمرون في المعاصي ويحتجون بمثل هذه الحجج.

ويقول بعضهم: كيف يقدر علينا أن نكفر أو نفسق أو نعصي، ثم مع ذلك يعاقبنا ويعذبنا، لو كان يعذب

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ١٣/٢١

على ذلك ما قدره ولا أوجده ولا أراده كونا وقدرا! فدائما يحتجون بهذه الأمور المقدرة، ونقول: صحيح أن الله أرادها كونا وأنه قدرها، وأنه لو شاء لما حصلت، ولكن لا يلزم من إرادته لبعضها أنه يحبها، فهو أراد الكفر كونا وهو يكرهه ويكره أهله شرعا، وأراد الطاعات وهو يحبها وإن لم تحصل من البعض، فالكائنات التي أرادها وقدرها وخلقها حتى ولو كانت كفرا ومعصية وبدعة ونحو ذلك، ولكن هذه الإرادة لغرض خفي، قد لا نتفطن له.

وفي كلام الشارح أن المرادات إما أن تكون مرادة لنفسها وإما أن تكون مرادة لغيرها، فالإيمان، الطاعة، السنن، الصالحات، الحسنات، وسائر الطاعات مرادة لنفسها، أرادها الله من المؤمنين وحصلت لأنه يحبها، وأما المعاصي فإنه أرادها ولكن لغيرها ولم يردها لذاتها، وإنما أرادها لمصلحة قد تظهر وقد تخفى على البعض.

وقد ذكر الشارح بعض الحكم في إيجاد هذه المخلوقات الشريرة، وكذلك في إيجاد المعاصي وإرادة المعاصي، وتقدير الكفر والبدع وفشوها وانتشارها وما أشبه ذلك، فمن ذلك أنه شاء هذه الأشياء كونا وقدرها حتى يمتحن ويبتلي عباده المؤمنين بمجاهدتها وببغضها وببغض أهلها، وبمعرفة ما يجب عليهم نحوها، فلو كان الناس كلهم مؤمنين ما حصل بغض في الله، ولو كان الناس كلهم مؤمنين ما حصل جهاد في سبيل الله، ولو كان الناس كلهم مؤمنين ما حصل البراء، وهو أن نتبرأ من الكفار ونحوهم.." (١)

"لا منافاة بين قدرة العبد وسبق علم الله بما هو عامل

وإذا قيل: فيلزم أن يكون العبد قادرا على تغيير علم الله، لأن الله علم أنه لا يفعل، فإذا قدر على الفعل قدر على تغيير علم الله؟ قيل: هذه مغلطة، وذلك أن مجرد مقدرته على الفعل لا تستلزم تغيير العلم، وإنما يظن من يظن تغيير العلم إذا وقع الفعل، ولو وقع الفعل لكان المعلوم وقوعه لا عدم وقوعه، فيمتنع أن يحصل وقوع الفعل مع علم الله بعدم وقوعه، بل إن وقع كان الله قد علم أنه يقع، وإن لم يقع كان الله قد علم أنه لا يقع، ونحن لا نعلم علم الله إلا بما يظهر، وعلم الله مطابق للواقع، فيمتنع أن يقع شيء يستلزم تغيير العلم، بل أي شيء وقع كان هو المعلوم، والعبد الذي لم يفعل لم يأت بما يغير العلم، بل هو قادر على فعل لم يقع، ولو وقع لكان الله قد علم أنه يقع لا أنه لا يقع.

وإذا قيل: فما انعدم وقوعه يعلم الله أنه لا يقع، فلو قدر العبد على وقوعه قدر على تغيير العلم.

قيل: ليس الأمر كذلك، بل العبد يقدر على وقوعه وهو لم يوقعه، ولو أوقعه لم يكن المعلوم إلا وقوعه،

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ١٠/٩٢

فمقدور العبد إذا وقع لم يكن المعلوم إلا وقوعه، وهؤلاء فرضوا وقوعه مع العلم بعدم وقوعه، وهو فرض محال، وذلك بمنزلة من يقول: افرض وقوعه مع عدم وقوعه وهو جمع بين النقيضين.

فإن قيل: فإذاكان وقوعه مع علم الرب بعدم وقوعه محالا لم يكن مقدورا.

قيل: لفظ المحال مجمل، وهذا ليس محالا لعدم استطاعته له ولا لعجزه عنه ولا لامتناعه في نفسه، بل هو ممكن مقدور مستطاع، ولكن إذا وقع كان الله عالما بأنه سيقع، وإذا لم يقع كان عالما بأنه لا يقع، فإذا فرض وقوعه مع انتفاء لازم الوقوع صار محالا من جهة إثبات الملزوم بدون لازمه، وكل الأشياء بهذا الاعتبار هي محال.

مما يلزم هؤلاء: أن لا يبقى أحد قادرا على شيء لا الرب ولا الخلق، فإن الرب إذا علم من نفسه أنه سيفعل كذا لا يلزم من علمه ذلك انتفاء قدرته على تركه، وكذلك إذا علم من نفسه أنه لا يفعله لا يلزم منه انتفاء قدرته على فعله، فكذلك ما قدره من أفعال عباده، والله تعالى أعلم] .

الكلام الأول يتعلق بعلم الله تعالى بالأشياء قبل وقوعها ويسمى هذا: التقدير العام، وهو أن الله تعالى علم أن الخلق عاملون بعلمه القديم الذي سبق كل شيء، علم أعمالهم وعلم عددهم وعلم عدد المخلوقات، وأحصى ذلك قبل أن يوجدوا، وخلق القلم وأمره أن يكتب، وجرى في تلك الساعة بما هو كائن إلى يوم القيامة، هذا ما يؤمن به المسلمون.

دليل ذلك من القرآن ظاهر مثل قول الله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها﴾ [الحديد:٢٢] ، ومثل قوله تعالى: ﴿ألم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض إن ذلك في كتاب إن ذلك على الله يسير﴾ [الحج:٧٠] ، ومثل قوله تعالى: ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ [الأنعام:٥٩] ، والآيات في هذا كثيرة تفيد سعة علم الله بالأشياء قبل وجودها.." (١)

"غلاة المعتزلة ينكرون علم الله في الأزل

ذكر أن غلاة المعتزلة المتقدمين أنكروا هذا النوع وزعموا أن الله لا يعلم الأشياء حتى توجد، وقال بعضهم: إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات، أي: يعلم عموم الأشياء ولا يعلم تفاصيلها، ومقتضى هذا أنه يعلم عدد الخلق ولكن لا يعلم تفاصيل أعمالهم، فإذا علم أن هذه القبيلة يبلغ عددها كذا وكذا، فلا يعلم أعمال هذا

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٤/٣٠

الإنسان حتى يعملها.

وهذا يعتبر تنقصا لعلم الله: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ [البقرة:٢٨٢] ، ﴿وأن الله علام الغيوب﴾ [التوبة:٧٨] ، فيلزم التنقص إذا وصف بأنه لا يعلم الأشياء إلا بعد حدوثها.

هؤلاء الذين أنكروا العلم السابق الأزلي هم الذين عناهم الإمام الشافعي في هذه الكلمة: (ناظروهم بالعلم، فإن أقروا به خصموا، وإن أنكروا كفروا) ، يعني: هل تقرون بأن الله بكل شيء عليم؟ هل تقرون بأن الله عالم بكل شيء؛ لأن الله علام الغيوب، وأن الله يعلم ما كان وما سيكون وما لم يكن لو كان كيف يكون؟ هل تقرون بسعة علم الله تعالى؟ فإن أقروا خصموا، فإن العلم بالتفاصيل داخل في ذلك، وإن جحدوا كفروا، وذلك لأنهم إذا جحدوا علم الله تعالى لزمهم أن يصفوه بالعجز وبالجهل، وبأنه يكون في الوجود ما لا يريد، فيلزم من ذلك التنقص، ولا شك أنه إنكار للأدلة، فيكونون بذلك كفارا جاحدين لصفات الله تعالى. وقد أقر الأشعرية بوصف الله تعالى بأنه بكل شيء عليم، ولكنهم أنكروا بعض الصفات الفعلية، أما المعتزلة فأنكروا صفة العلم لله سبحانه وتعالى، ووصفوه بأنه لا يجهل؛ هكذا في معتقداتهم!." (١)

"شبهات القدرية حول علم الله السابق

بعد ذلك أخذوا يوردون شبهات ويقولون: إذا علم الله أن هذا الإنسان يعمل كذا وأنه يعمل كذا، فلا بد أن يكون قادرا على أن يرده أو غير قادر على أن يرده.

فإذا كان قادرا على أن يرده فلم يرده، أصبح قد رضي بأفعاله التي هي المعاصي.

وإذا لم يكن قادرا، أصبح موصوفا بالعجز، وما أشبه ذلك من هذه التشكيكات التي يوردونها على أهل السنة الذين يصفون الله تعالى بالعلم القديم.

وقد ذكر المؤلف جواب أهل السنة عن ذلك، فإن أهل السنة يقولون: إن كل ما وقع فإنه مراد، ولكن من ذلك ما هو مراد ومحبوب كالطاعات، ومنه ما هو مراد ومقدر كالمعاصي، فمن المراد المقدر ما علمه الله وقدره وقضاه على العبد، ولكنه كرهه شرعا ولم يحبه، وتوعد عليه، والعبد عندما زاوله يوصف بأنه كافر أو عاص أو مجرم أو فاسق أو خاطئ أو مذنب، حيث ارتكب هذا وفعله بقدرة واختيار مستطاع له، فهو الذي يعاتب ويعاقب عليه، هذا هو معتقد أهل السنة في هذا، ولا يلزم من إرادته كونا أن يحبه وأن يقدره وأن يريده شرعا.

والله تعالى كما تقدم قد أعطى العبد قدرة يستطيع بها مزاولة أعماله، فالعبد هو المؤمن والكافر، والبر

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٥/٣٠

والفاجر، والمصلي والصائم، وللعباد قدرة على أفعالهم ولهم إرادة، ولكن الله تعالى هو الذي خلقهم وخلق قدرتهم وإرادتهم ولو شاء لهداهم، ولكنه لحكمته البالغة أضل قوما بعدله، وهدى قوما بفضله، فله النعمة على من هداه، وله الحكمة على من أضله.

وأعطى كلا منهم من الاستطاعة ما يزاول به أعماله، وهذا قد تكرر معنا في الرد على هؤلاء الذين يطيلون الجدل في مثل علم الله تعالى وإرادته، فنحن إذا قلنا: إن جميع ما في الوجود مراد قدرا، وكل ما هو حادث فهو معلوم لله قبل أن توجد المخلوقات ومراد كونا وقدرا؛ بحيث إن الله قدره وإنه لو شاء ما حصلت هذه الأشياء، فإنه سبحانه لقدرته لا يمكن أن توجد معصية قسرا عليه بدون رضاه أو بدون تقديره، ولكنه لحكمته جعل هؤلاء من أهل الذنوب وهؤلاء من أهل الحسنات لحكمة منه، ولا شك أن الذين اختاروا هذا والذين اختاروا هذا لهم نوع من هذا الاختيار ليستحقوا ثوابا أو عقابا، وحكمة الله تعالى خفية لا يطلع عليها العباد.

فهذه الدرجة التي ذكرنا وهذه المنزلة التي هي العلم السابق هو الذي لا يتغير، يعني يقال: ما كتبه الله في اللوح المحفوظ لا يمكن تغييره، يقول الله تعالى: ﴿قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا﴾ [التوبة:٥١] ، هذا في المصائب، ويقول: ﴿لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم﴾ [الحديد:٢٣] .

ويقول علقمة في قوله تعالى: ﴿ومن يؤمن بالله يهد قلبه﴾ [التغابن:١١] هو الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسلم، يعني: يستسلم لما أصابه بقضاء الله تعالى وبقدره، فيكون بذلك قد اتقى الله حق تقاته، وقد علم أن ما حدث فهو بأمر الله تعالى وبتقديره، وفعل ما يقدر عليه وما هو مأمور به، واستسلم لأمر الله تعالى.

وقد تقدم لنا وتكرر أن إيماننا بالقضاء والقدر لا يستلزم أن نترك الأسباب والأفعال والأعمال التي نعملها، كما أننا لا نترك الأسباب الحسية في طلب المعاش؛ فكذلك في طلب الأجر الأخروي والحسنات الأخروية، فالعبد مأمور بأن يفعلها مع إيمانه بأنها مقدرة وأنها ستأتيه، ويؤمن بأن المصائب التي وقعت عليه لا بد منها، لقوله تعالى: ﴿قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم﴾ [آل عمران:١٥٤] ، ولقوله: ﴿أينما تكونوا يدركم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة﴾ [النساء:٧٨] ، وهذا في الذين قالوا: ﴿ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب﴾ [النساء:٧٧] ، فتبين أن التحصن لا يدفع قدر الله تعالى الذي قدره.

فعلى كل حال فإن الإيمان بسعة علم الله تعالى وواسع علمه بتفاصيل المخلوقات، لا ين افي فعل الأسباب وحدوث المسببات بعد أسبابها.." (١)

"استغناء الله عن العرش وما دونه

قال الشارح رحمه الله: [قوله: (وهو مستغن عن العرش وما دونه، محيط بكل شيء وفوقه، وقد أعجز عن الإحاطة خلقة) .

أما قوله: (وهو مستغن عن العرش وما دونه) فقال تعالى: ﴿فإن الله غني عن العالمين﴾ [آل عمران:٩٧] ، وقال تعالى: ﴿والله هو الغني الحميد﴾ [فاطر:١٥] ، وإنما قال الشيخ رحمه الله هذا الكلام هنا؛ لأنه لما ذكر العرش والكرسي ذكر بعد ذلك غناه سبحانه عن العرش وما دون العرش؛ ليبين أن خلقه العرش لاستوائه عليه ليس لحاجته إليه، بل له في ذلك حكمة اقتضته، وكون العالي فوق السافل لا يلزم أن يكون السافل حاويا للعالي محيطا به حاملا له، ولا أن يكون الأعلى مفتقرا إليه، فانظر إلى السماء كيف هي فوق الأرض وليست مفتقرة إليها؟ فالرب تعالى أعظم شأنا وأجل من أن يلزم من علوه ذلك، بل لوازم علوه من خصائصه، وهي حمله بقدرته للسافل، وفقر السافل، وغناه هو سبحانه عن السافل، وإحاطته عز وجل به، فهو فوق العرش مع حمله بقدرته للعرش وحملته، وغناه عن العرش، وفقر العرش إليه، وإحاطته بالعرش، وعدم إحاطة العرش به، وحصره للعرش، وعدم حصر العرش له، وهذه اللوازم منتفية عن المخلوق.

ونفاة العلو أهل التعطيل لو فصلوا بهذا التفصيل لهدوا إلى سواء السبيل، وعلموا مطابقة العقل للتنزيل، ولسلكوا خلف الدليل، ولكن فارقوا الدليل فضلوا عن سواء السبيل، والأمر في ذلك كما قال الإمام مالك رحمه الله لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ [الأعراف:٥٤] ، كيف استوى؟ فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ويروى هذا الجواب عن أم سلمة رضي الله عنها موقوفا ومرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم] .

قوله: (إن الله مستغن عن العرش ومستغن عما دون العرش) يفيد أن العرش هو سقف المخلوقات، وأنه أعظمها فيما أخبرنا الله به، وأن هذه المخلوقات كلها حقيرة بالنسبة إلى هذا العرش، ومع ذلك فإن الرب الذي خلقه وخلق غيره مستغن عن العرش ومستغن عن غيره، ولا يحتاج إليه ليحمله، ولا إلى الملائكة لتحمله، بل هو بقدرته الذي يمسك المخلوقات، يقول الله تعالى: ﴿ألم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض﴾ [الحج:٦٥] ﴿ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه﴾ [الحج:٦٥] ، وأخبر بأنه: ﴿خلق

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٦/٣٠

السموات بغير عمد﴾ [لقمان:١٠] ، ﴿خلق سبع سموات طباقا﴾ [الملك:٣] ، سبعا شدادا بناها فوق الأرض، ومع ذلك ثبتها فهي مستغنية عن عمد تعتمد عليه.
المخلوق إذا رفع سقفا فلا بد أن يثبته بعمد يعتمد عليها ذلك السقف، والله تعالى ذكر أن السماء سقف في قوله: ﴿وجعلنا السماء سقفا محفوظا﴾ [الأنبياء:٣٢] ، ومع ذلك ليس لها عمد، يقول تعالى: ﴿خلق السموات بغير عمد ترونها﴾ [لقمان:١٠] أي: تشاهدونها، فهي مستغنية عن ذلك لكون الله تعالى هو الذي أمسكها بقوته، وقال تعالى: ﴿إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده﴾ [فاطر:٤١] ، فمع كونه فوق العالم وفوق الخلق وعال على عباده، فإن جميع المخلوقات بحاجة إليه، وهو مستغن عنها، وعن العباد وطاعاتهم، وعن الملائكة وعبادتهم، وكذلك مستغن عن السماوات وعن العرش وعن الكرسي، هو غني عن ذلك، وكل شيء فقير إليه، بل هو الذي يمسكها وهو الذي يحملها وهو الذي يثبتها كما يشاء.
فالنفاة توهموا في هذه المخلوقات أنه إذا كان الله فوقها فيلزم أن تكون هناك حاجة وضرورة إليها!
وA أن هذا خطأ، بل الله أخبر بأنه عال على هذه المخلوقات، ومع ذلك فإنه الغني عما سواه، وكل ما سواه فقير إليه، فلا يحتاج إلى خلقه في شيء من خصائصهم، بل هو الغني وهم الفقراء إليه سبحانه وتعالى.
فلا يغتر بما يقوله الذين يردون بعض النصوص، فيعتقدون أن في إثباتها لزوم حاجة أو نحو ذلك، أو يقولون -كما يذكر عن النفاة-: إن هذا يلزم منه حلول الحوادث في ذات الله تعالى، ونحو ذلك من الكلمات التي هي من توليدات المتكلمين.." (١)

"الرد بالأدلة العقلية على نفاة صفة الفوقية

قال الشارح رحمه الله: [فإن قيل: لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها.
قيل: لو لم يكن قابلا للعلو والفوقية لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها، فمتى أقررتم بأنه ذات قائم بنفسه، غير مخالط للعالم، وأنه موجود في الخارج، ليس وجوده ذهنيا فقط، بل وجوده خارج الأذهان قطعا، وقد علم العقلاء كلهم بالضرورة أن ما كان وجوده كذلك فهو: إما داخل العالم، وإما خارج عنه، وإنكار ذلك إنكار ما هو أجلى وأظهر من الأمور البديهيات الضرورية بلا ريب، فلا يستدل على ذلك بدليل إلا كان العلم بالمباينة أظهر منه، وأوضح وأبين.
وإذا كان صفة العلو والفوقية صفة كمال، لا نقص فيه، ولا يستلزم نقصا، ولا يوجب محذورا، ولا يخالف

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٦/٣٢

كتابا، ولا سنة، ولا إجماعا، فنفي حقيقته يكون عين الباطل والمحال الذي لا تأتي به شريعة أصلا.
فكيف إذا كان لا يمكن الإقرار بوجوده وتصديق رسله، والإيمان بكتابه وبما جاء به رسوله إلا بذلك؟ فكيف إذا انضم إلى ذلك شهادة العقول السليمة، والفطر المستقيمة، والنصوص الواردة المتنوعة المحكمة على علو الله على خلقه، وكونه فوق عباده، التي تقرب من عشرين نوعا؟!] .
هذه مجادلة مع أصحاب البدع بالعقليات، ويستحسن عدم التوسع فيها؛ وذلك لأن التوسع فيها قد يؤدي إلى عدة مفاسد، منها: أولا: فيه مضيعة للوقت.
ثانيا: فيه إثارة لشبهات لا ينبغي الخوض فيها.
ثالثا: لا شك أنه يسبب التشويش على الإنسان والتفكر في أشياء لا يحتاج إلى التفكر فيها، وقد ورد في بعض الآثار: (تفكروا في المخلوق، ولا تفكروا في الخالق) يعني: انظروا في مخلوقات الله عز وجل فإنكم تأخذون منها عبرة على عظمة خالقها، وأما ذات الخالق وكيفية ذاته وصفاته فاصرفوا عنها الأفكار، واستحضروا بأذهانكم عظمته وكبرياءه، وجلاله وعلوه على خلقه، وتفرده بالملك، وتفرده بالتصرف، واستحقاقه للعبادة على خلقه، فإذا اعتقدتم ذلك كفيتم عن الخوض في الأشياء الباطلة.
ومعلوم أن كلامهم في وصف الله تعالى يفيد أنه ليس له حقيقة ولا وجود إلا في الأذهان، فهم يقسمون الوجود إلى وجودين: وجود في الأذهان، ووجود في الأعيان، وهو الذي يمكن للعيان أن يصل إليه، وإذا تأملنا ما يقوله المعتزلة وما يقوله سلفهم -وهم الفلاسفة- من ذلك المحض الذي لا أتجرأ أن آتي به، إذا تأملناه وجدناه يقود إلى النفي المحض، وعدم الاعتراف بخالق مدبر متصرف في الخلق، فيقال لهم: إما أن تعترفوا بوجود رب خارج الأذهان -ليس مجرد وجود في الأذهان- أو لا تعترفوا، فإذا كنتم معترفين لزمكم لزوما لا محيد لكم عنه أن تعترفوا بأنه ولابد فوق العباد أو تحت أو عن يمين أو عن يسار، وجهة الفوقية أشرف الجهات فاعتمدوها واعتقدوها، ولا يلزم منها محذور، ولا يقال: إنها تدل على حصر أو إنها تدل على تحيز أو على تجسيم، أو على غير ذلك من المحذورات التي يلتزمون بها.
فالواجب أن ندين بذلك، ونترك الخوض فيما يقولونه مما هو في الحقيقة نفي محض، ولا فرق بين ما يقولونه ويعتقدونه وبين العدم المحض، الذي هو حقيقة المعدوم الذي لا مدح له ولا وجود له أصلا فيمدح.
هذا هو معتقد أهل السنة، وتلك هي أقوال الفلاسفة التي أخذها عنهم المعتزلة.
ومن أقوالهم أن الله إنما يتصف بالسفل لو كان قابلا للعلو، فإذا لم يكن قابلا للعلو لم يلزم اتصافه بالسفل، ويقولون: إنه لا يقبل السمع ولا البصر، فلا يوصف بها، فهم يلتزمون نفي صفة السمع والبصر، وإذا قيل

لهم: إذا نفيتم عنه السمع والبصر فقد لزمكم أن تشبهوه بفاقد السمع وهو الأصم، وفاقد البصر وهو الأعمى، فيقولون: هذا لو كان قابلا، أما إذا لم يكن قابلا فلا، ثم يقولون: الجدار مثلا لا يقبل الاتصاف بهما، فلا يقال للجدار: حي ولا ميت؛ لأنه لا يقبلهما، ولا يقال للجدار: إنه أصم ولا سميع ولا أعمى ولا بصير؛ لأنه ليس بقابل لواحد منهما، وهذا ليس بصحيح بل هو قابل لهما، فيوصف بأنه جماد، ويوصف بأنه ميت لا حركة فيه، فهو يقبل ذلك، فهم يتمسكون بهذه الشبهة التي تلقوها من الفلاسفة، وهي شبهة باطلة ضالة.." (١)

"الرد على من أنكر صفة العلو لله سبحانه

قال الشارح رحمه الله تعالى: [ولا يتم إنكار الفوقية إلا بإنكار الرؤية، ولهذا طرد الجهمية النفيين، وصدق أهل السنة بالأمرين معا، وأقروا بهما، وصار من أثبت الرؤية ونفى العلو مذبذبا بين ذلك، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء! وهذه الأنواع من الأدلة لو بسطت أفرادها لبلغت نحو ألف دليل، فعلى المتأول أن يجيب عن ذلك كله! وهيهات له بجواب صحيح عن بعض ذلك! وكلام السلف في إثبات صفة العلو كثير جدا، فمنه: ما روى شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري في كتابه الفاروق بسنده إلى مطيع البلخي: أنه سأل أبا حنيفة عمن قال: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض؟ فقال: قد كفر؛ لأن الله يقول: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] وعرشه فوق سبع سماوات.

قلت: فإن قال: إنه على العرش، ولكن يقول: لا أدري العرش في السماء أم في الأرض؟ قال: هو كافر؛ لأنه أنكر أنه في السماء، فمن أنكر أنه في السماء فقد كفر.

وزاد غيره: لأن الله في أعلى عليين، وهو يدعى من أعلى لا من أسفل.

انتهى.

ولا يلتفت إلى من أنكر ذلك ممن ينتسب إلى مذهب أبي حنيفة، فقد انتسب إليه طوائف معتزلة وغيرهم مخالفون له في كثير من اعتقاداته، وقد ينتسب إلى مالك والشافعي وأحمد من يخالفهم في بعض اعتقاداتهم، وقصة أبي يوسف في استتابته لـ بشر المريسي لما أنكر أن يكون الله عز وجل فوق العرش مشهورة، رواها عبد الرحمن بن أبي حاتم وغيره.

ومن تأول (فوق) بأنه خير من عباده وأفضل منهم، وأنه خير من العرش وأفضل منه كما يقال: الأمير فوق الوزير، والدينار فوق الدرهم، فذلك مما تنفر عنه العقول السليمة، وتشمئز منه القلوب الصحيحة! فإن قول

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٧/٣٣

القائل ابتداء: الله خير من عباده، وخير من عرشه.

من جنس قوله: الثلج بارد، والنار حارة، والشمس أضوأ من السراج، والسماء أعلى من سقف الدار، والجبل أثقل من الحصى، ورسول الله أفضل من فلان اليهودي، والسماء فوق الأرض!! وليس في ذلك تمجيد ولا تعظيم ولا مدح، بل هو من أرذل الكلام وأسمجه وأهجنه! فكيف يليق بكلام الله الذي لو اجتمع الإنس والجن على أن يأتوا بمثله لما أتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا!! بل في ذلك تنقص كما قيل في المثل السائر: ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف أمضى من العصا ولو قال قائل: الجوهر فوق قشر البصل وقشر السمك! لضحك منه العقلاء؛ للتفاوت الذي بينهما، فالتفاوت الذي بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم، بخلاف ما إذا كان المقام يقتضي ذلك، بأن كان احتجاجا على مبطل، كما في قول يوسف الصديق عليه السلام: ﴿أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار﴾ [يوسف:٣٩] ، وقوله تعالى: ﴿آلله خير أما يشركون﴾ [النمل:٥٩] ، و ﴿والله خير وأبقى﴾ [طه:٧٣]] .

يبين الشارح بهذا الرد على هؤلاء المتأولين لهذه الأدلة التي يقول المصنف: إنها لو بسطت أفرادها لبلغت ألف دليل، وهم يعجزون عن أن يجيبوا عنها دليلا دليلا، ولذلك سلكوا في التخلص منها مسالك رديئة، فقالوا: إن معنى قوله: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام:١٨] أي: خير من عباده، كما يقال مثلا: هذا الطعام فوق هذا الطعام.

يعني: خيرا منه، أو: هذه الشاة فوق هذا الشاة.

يعني: أفضل منها، وما أشبه ذلك، فتأولوا قوله: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ بمعنى: خير من عباده.

ولا شك أن هذا من الكلام الذي لا فائدة فيه، ومثلها الأمثلة التي ذكرها الشارح، فلا شك أنه لا مناسبة بين الخالق والمخلوق حتى يقال: إن الله خير من عباده لأمور منها: أولا: أنه سماهم (عباده) ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ فكيف يقال: وهو القاهر الذي هو خير منهم؟! ثانيا: ولله المثل الأعلى لا يقال في ملك يملك الكثير من البلاد: هذا الملك خير من هذا المملوك الذي هو عبد ذليل؛ لأنه لا مناسبة بينهما، لو قال ذلك أحد لاستحق التأديب، كيف يقال: إن هذا خير من هذا مع أنه لا مناسبة ولا مقاربة بينهما؟! فكذلك لا يقال: (فوق عباده) أي: خير من عباده.

وكذلك بقية الكلام الذي سمعنا، لا شك أنه كلام بارد سامج، كقولهم: السماء فوقنا، والأرض تحتنا، والشمس حارة، أو الشمس أضوأ من السراج، لا مناسبة بينهما حتى يقال ذلك.

وضرب المصنف المثل بهذا البيت: ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف أمضى من العصا

صحيح أن السيف أمضى من العصا، ولكن ينقص قدر السيف إذا قيل ذلك، فلا مناسبة بينهما، فالسيف له قدره، والعصا أنقص قدرة منه.

وكذلك لو قال قائل: الجوهر -الذي هو من أنفس ما يدخر- خير من قشر البصل، أو من قشر السمك. هذا صحيح، ولكن من سمع هذا استهزأ بقائله، وقال: لا مناسبة بينهما؛ فبذلك يعرف أن هذا الكلام كلام رديء، وأنه لا مناسبة له.

ويجب أن تفسر هذه الآيات بالمعاني التي تناسبها، فيقال في الفوقية: إنها فوقية القدر، وفوقية الذات، وفوقية القهر والغلبة.

ويقال أيضا في العلو: إن الله تعالى عال بجميع أنواع العلو، ومن ذلك علو الذات.

ويقال في بقية الأدلة مثل ذلك، وهذه الأدلة بأنواعها التي لو بسطت لبلغت أفرادها ألف دليل، فلو اجتمع منها عشرة فقط لصعب التخلص منها فكيف إذا اجتمع مائة دليل؟! فكيف إذا اجتمع ما يقرب من ألف دليل؟! كيف يجيبون عنها ويتخلصون منها؟!! إذا: ليس لهم إلا أن يسلموا بهذه الصفة التي هي صفة العلو لله سبحانه وتعالى، ويؤمنون بأن الله هو العلي الأعلى، ويعترفون بصفاته التي منها: أنه قريب منهم، وأنه مطلع عليهم، وأن علوه وارتفاعه على خلقه لا يلزم منه غيبة ولا بعد، ولا خفاء شيء عليه كما أخبر بذلك في كتابه في قوله تعالى: ﴿وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة﴾ [يونس:٦١] يعني: وما يغيب عنه ويذهب عليه مثقال ذرة مما في السماوات ومما في الأرض، وكذلك قوله تعالى: ﴿وما كنا غائبين﴾ [الأعراف:٧] أي: أنه تعالى ليس غائبا عن عباده، بل هو مطلع عليهم، سأل بعض الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: (يا رسول الله! أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه؟ فأنزل الله: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ [البقرة:١٨٦]) فعند ذلك أمرهم أن يناجوا ربهم، وأن يسألوه سرا، ولما رفع الصحابة أصواتهم مرة بالتكبير، وكانوا في سفر، فقال لهم صلى الله عليه وسلم: (أيها الناس! إنكم لا تدعون أصما ولا غائبا، إنما تدعون سميعا قريبا، إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته) فأمرهم أن يدعوا ربهم سرا، وأن يناجوا ربهم، ويذكروه، ويستحضروا عظمته، فإنه يعلم سرهم ونجواهم، ومتى استشعر العبد هذه الصفة التي هي صفة الفوقية والقهر والغلبة، واستشعر صفة القرب والمناجاة ونحو ذلك؛ حمله ذلك على أن يعظم ربه، وأن يعبده حق عبادته.." (١)

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن ج برين ٢/٣٤

"الأدلة العقلية على علو الله سبحانه

قال الشارح رحمه الله تعالى: [وإنما يثبت هذا المعنى من الفوقية في ضمن ثبوت الفوقية المطلقة من كل وجه، فله سبحانه وتعالى فوقية القهر، وفوقية القدر، وفوقية الذات، ومن أثبت البعض ونفى البعض فقد تنقص.

وعلوه تعالى مطلق من كل الوجوه، فإن قالوا: بل علو المكانة لا المكان، فالمكانة: تأنيث المكان، والمنزلة: تأنيث المنزل، فلفظ (المكانة والمنزلة) تستعمل في المكانات النفسانية والروحانية، كما يستعمل لفظ المكان والمنزل في الأمكنة الجسمانية، فإذا قيل: لك في قلوبنا منزلة، ومنزلة فلان في قلوبنا، وفي نفوسنا أعظم من منزلة فلان، كما جاء في الأثر: (إذا أحب أحدكم أن يعرف كيف منزلته عند الله، فلينظر كيف منزلة الله في قلبه، فإن الله ينزل العبد من نفسه حيث أنزله العبد من قلبه) ، فقوله: (منزلة الله في قلبه) : هو ما يكون في قلبه من معرفة الله ومحبته وتعظيمه وغير ذلك، فإذا عرف أن (المكانة والمنزلة) تأنيث المكان والمنزل، والمؤنث فرع على المذكر في اللفظ والمعنى، وتابع له، فعلو المثل الذي يكون في الذهن يتبع علو الحقيقة، إذا كان مطابقا كان حقا، وإلا كان باطلا.

فإن قيل: المراد علوه في القلوب، وأنه أعلى في القلوب من كل شيء.

قيل: وكذلك هو، وهذا العلو مطابق لعلوه في نفسه على كل شيء، فإن لم يكن عاليا بنفسه على كل شيء كان علوه في القلوب غير مطابق، كمن جعل ما ليس بأعلى أعلى.

وعلوه سبحانه وتعالى كما هو ثابت بالسمع، ثابت بالعقل والفطرة، أما ثبوته بالعقل فمن وجوه: أحدها: العلم البديهي القاطع بأن كل موجودين، إما أن يكون أحدهما ساريا في الآخر، قائما به كالصفات، وإما أن يكون قائما بنفسه بائنا من الآخر.

الثاني: أنه لما خلق العالم، فإما أن يكون خلقه في ذاته أو خارجا عن ذاته، والأول باطل.

أما أولا: فبالاتفاق، وأما ثانيا: فلأنه يلزم أن يكون محلا للخسائس والقاذورات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

والثاني: يقتضي كون العلم واقعا خارج ذاته، فيكون منفصلا، فتعينت المباينة؛ لأن القول بأنه غير متصل بالعالم وغير منفصل عنه غير معقول.

الثالث: أن كونه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه يقتضي نفي وجوده بالكلية؛ لأنه غير معقول، فيكون موجودا إما داخله وإما خارجه، والأول باطل، فتعين الثاني، فلزمت المباينة] .

العلو على ثلاثة أنواع: علو الذات، وعلو القدر، وعلو القهر.

وكذلك الفوقية: فوقية القدر، وفوقية القهر، وفوقية الذات.

وفوقية القدر مثل أن يقال: الذهب فوق الفضة.

يعني: فوقها قدرا، هذه فوقية القدر، وفوقية القهر: كأن يقال: الأمير فوق الرعية.

يعني: فوقية قهر، أي: قاهرا لهم.

وفوقية الذات كأن يقال: الأمير فوق الكرسي.

يعني: أنه فوقه بذاته، فنثبت لله تعالى الفوقية بأنواعها، والعلو بأنواعه، وإذا أثبتنا لله فوقية الذات فإننا نثبت مع ذلك قربه ومعيته ومراقبته لعباده، وكونه لا تخفى عليه خافية، بل هو قريب منهم كما أخبر عن نفسه بقوله: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب﴾ [البقرة:١٨٦] .

فالذين تأولوا أن قوله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام:١٨] ، وقالوا: المراد: فوقية الغلبة، واستدلوا بكلمة (القهر) ، يرد عليهم بأن هذا نوع من أنواع الفوقية، وقد دل على النوع الثاني قوله تعالى: ﴿يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ [النحل:٥٠] فإن هذه الآية لا تحتمل أنها فوقية القهر، بل هي فوقية الذات.

يعني: أنهم يخافون ربهم، وربهم فوقهم، ومع ذلك فهو مطلع عليهم وقريب منهم.

كذلك (العلو) قد يستعمل بمعنى: الغلبة، كما حكى الله عن فرعون أنه قال: ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ [النازعات:٢٤] ، فأراد بالعلو هنا: الغالب.

يعني: أنا الغالب، وأنا القاهر، وأنا المتصرف، وأنا المالك، فهذا نوع من أنواع العلو، فالله تعالى وصف نفسه بقوله: ﴿إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى﴾ [الليل:٢٠] ، فنقول: (الأعلى) علو غلبة، وعلو قهر، وعلو قدر وذات، فله أنواع العلو كلها، ولا يلزم من ذلك أن يكون محتاجا إلى شيء من مخلوقاته، بل هو غني عن العرش وما دونه كما تقدم.

وصفة العلو دل عليها العقل والفطرة، كما دل عليها النقل، فالنصوص التي وردت فيها أكثر من أن تحصر، وكلها دالة على صفة العلو، والفطرة والعقل تدل على صفة العلو عند كل عاقل، أما صفة الاستواء فدل عليها النقل، فدلت عليها النصوص والآيات الصريحة التي لا تحتمل التأويل، وقد ذكر العلماء في تفسير

آيات الاستواء ما يدل على أنهم متفقون على دلالتها على العلو، حيث إنها عديت بـ (على) كما في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] فكلمة (على) تدل على الفوقية، أي: فوق العرش.." (١)

"معاني قوله تعالى: (ثم استوى على العرش)

فسروا كلمة (استوى) بعشرة تفاسير: قال بعضهم: ﴿استوى على العرش﴾ [الأعراف:٥٤] يعني: استقر عليه.

وقال بعضهم: (استوى على العرش) : ارتفع عليه.

وقال آخرون: (استوى) يعني: علا.

وقال آخرون: (استوى) يعني: صعد.

كما نظم ذلك ابن القيم في النونية بقوله لما ذكر أدلة الاستواء، وأنها سبع آيات فيها ثبوت الاستواء على العرش يقول: وكذلك اطردت بلا (لام) ولو كانت بمعنى (اللام) في الأذهان لأدت بها في موضع كي يحمل الباقي عليها وهو ذو إمكان اطردت في السبع الآيات بلفظ: (استوى) ، وما منها موضع واحد جاء بـ (اللام) استولى، فالسلف فسروها بأربعة تفاسير، وذكر ذلك بقوله: ولهم عبارات عليها أربع قد حررت للفارس الطعان وهي استقر وقد علا وكذلك ارتفع الذي ما فيه من نكران وكذاك قد صعد الذي هو رابع وأبو عبيدة صاحب الشيباني يختار هذا القول في تفسيره أدرى من الجهمي بالقرآن وأبو عبيدة هو معمر بن المثنى من علماء اللغة فسر قوله: (استوى على العرش) أي: صعد، وكان من علماء اللغة، وذكروا أنه طرق عليه بعض أصحابه الباب، وكان في غرفة في أعلى بيته، فأطل عليهم من تحت وقال: استووا.

أي: اصعدوا إلي.

فدل على أن كلمة (استوى) تأتي بمعنى: صعد.

وعلى كل حال: فالاستواء دل عليه النقل، ولا يخالف العقل، وكل الأدلة تؤيد العقل، وعرف بذلك أن الاستواء قد دل عليه السمع، وأن العلو قد دل عليه النقل والعقل وهو الفطرة.

وأما تأويلات المتأولين بأن المراد: علو المكانة، أو علو المنزلة، وأن هذا مثل قولهم: فلان له مكانة في قلبي، أو له منزلة في نفسي، وفسروا العلو بعلو المكانة؛ فهذا خلاف الظاهر، وإذا قلنا: إن الله فوق عباده فلا يلزم أن يكون محتاجا إلى شيء من مخلوقاته، بل هو ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] .

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٣/٣٤

يقول الشارح: كلمة (المكانة والمنزلة) تأنيث المكان والمنزل، وعلى هذا يكونون قد أثبتوا مكانا ومنزلا، وسواء كان ذلك المكان في قلوب العباد أو فوق العباد فلابد أنهم قد أثبتوه.

وذكر الشارح أن العقل دل على انفصال الخالق عن المخلوق وتميزه عنه، وأنه لا يمكن أن يكون الخالق مختلطا بالمخلوق، فإن ذلك يلزم منه أنه محل لحلول الحوادث.

وأما قول الفلاسفة: أنه لا داخل العالم ولا خارجه، فهو قول بالنفي المحض، فالشيء الذي لا داخل العالم ولا خارجه هو المعدوم حقا، فكأنهم لا يثبتون إلها تعالى الله عن قولهم، بخلاف أهل السنة الذين أثبتوا أنه فوق العالم، وأنه ليس في ذاته شيء من مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته، وأنه خلق خلقه متميزين عنه، والجميع خلقه، وهو الذي ابتدأ خلقهم وأنشأهم وقال لأحدهم: ﴿كن فيكون﴾ [البقرة:١١٧] ، كما أخبر بذلك، فالخلق خلقه، والأمر أمره، والعباد عليهم أن يعبدوه وأن يصفوه بصفاته التي هي صفات الكمال.." (١)

"الفطرة السليمة تدل على علو الله

قصة أبي المعالي الجويني وأبي جعفر الهمذاني مشهورة، والجويني من علماء الشافعية، ولكنه من الأشاعرة الذين ينكرون صفة العلو، وإن كانوا يقرون بكثير من الصفات، لكن صفة العلو التزموا إنكارها، وحجته في إنكارها أن الله كان قبل أن يخلق العرش، وهو الآن على ما كان قبل خلق العرش، وهذه الحجة وهمية ليست بلازمة ولا مقنعة، صحيح أن الله تعالى كان قبل كل شيء، وأنه هو الذي خلق العرش وما دون العرش، وأنه مستغن عن العرش وما دونه، ولا يلزم من استوائه على العرش أنه محتاج إلى العرش أو غيره، فهو لما تكلم بهذا في هذا الجمع الكبير اعترض عليه الهمذاني بهذا الاعتراض، وقال: دعنا من هذا، نحن مضطرون إلى أن نرفع رغباتنا إلى السماء عند الدعاء، إذا دعا أحدنا ربه وجد من قلبه ميلا إلى العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، ولا فوق ولا تحت، هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا كيف ندفعها؟! ولما تكلم بهذا حير الجويني، ولم يجد بدا من أن يستسلم وقال: حيرني الهمذاني حيرني الهمذاني! فهذه فطرة الله التي فطر الخلق عليها، ولا يستطيعون إنكارها، لكن هؤلاء الذين أنكروها بعد أن كانوا مفطورين عليها إنما أنكروها عنادا، وإلا فلا شك أن قلوبهم تميل إلى أن الله فوق، ولكنهم لما تلقوا هذه العقيدة عن أكابرهم ومشايخهم لم يجدوا بدا من الاستسلام لها وعدم الاعتراض عليها، فهذا هو السبب في كونهم ينكرون ما هو ظاهر وما هو مشهور.

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٤/٣٤

وقولهم: لو كانت فطرية لاستوى الناس فيها وفي الإقرار بها، فإن الناس كلهم ذوو عقول.

A أنه قد أقر بها من بقي على فطرته، وأما من تغيرت فطرته فلا يلتفت إلى إنكاره، فهؤلاء المنكرون تغيرت فطرتهم؛ بسبب تأثير البيئة أو المجتمع أو التربية السيئة.

فصار لهم حالتان: إما أنهم مقرون بقلوبهم، ومنكرون بألسنتهم ما في قلوبهم من الميل إلى الفوقية، وإما أنهم تغيرت فطرتهم فلم يبق في قلوبهم ذلك الميل الذي كانوا عليه عندما ولدوا، وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بأن الفطرة تتغير بالمجتمعات في قوله صلى الله عليه وسلم: (ما من مولود يولد إلا على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) يعني: أنه مولود على الفطرة التي هي معرفة ربه، ومعرفة خالقه، والإقرار بفوقيته، ولكن أبواه ومجتمعه ومعلموه ومدربوه ومدرسوه هم الذين يغيرون تلك الفطرة إلى ما يعتقدونه، حتى يصير يهوديا أو نصرانيا أو مجوسيا أو وثنيا أو مبتدعا جهميا أو غيره، فالله تعالى فطر الناس على هذه الفطرة، ولكن هؤلاء أنكروا بزعمهم، وادعوا أن عقولهم لا تدل على هذه الفطرة.

والجواب: أن يقال: قد أقر بهذه الفطرة الخلق الكثير الذين بقوا على عقيدتهم، وأنتم على ما أنتم عليه من إنكارها، فنقابل إقرار هؤلاء وإقرار هؤلاء فننظر أيهما أرجح، فنجد أن هؤلاء المقرين في جانبهم النقل وهو الكتاب والسنة، فيجتمع العقل والنقل فيكون أرجح من الذين ليس معهم إلا العقل.

جواب آخر وهو: أن عقول هؤلاء دائما تتغير، وتختلف اختلافا كثيرا، فتجد اثنين يتعلمان على معلم واحد ثم يختلفان، فهذا يقول: أنكر عقلي كذا.

وهذا يقول: لم ينكره عقلي.

ويبقى الواحد منهم برهة من الزمان قد تصل إلى أربعين سنة أو خمسين سنة وهو يقر ويعترف بهذا الأمر، ثم تغلب عليه بعض الأمور فتصرفه وينقلب ويقول: أنكره قلبي! بقيت أربعين أو خمسين سنة وقلبك مقر به، ثم بعد ذلك أنكره! قد يكون بالعكس أيضا: يتربى عشرين أو ثلاثين سنة وهو منكر له؛ تقليدا لمجتمعه ولمدرسيه ومعلميه، ثم بعد ذلك يمن الله عليه ويرجع إلى العقل السليم فيوافق عليه، فإذا: اختلاف عقولهم دليل على عدم اتزانها.

وكذلك تفاوتهم وكون هذا يقر وهذا ينكر، أو هذا يقر زمانا ثم ينكر؛ دليل على أنها ليست معيارا، فالمعيار هو الشرع، وكذلك العقول السليمة.." (١)

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٦/٣٤

"التوحيد عند المعتزلة

التوحيد عند المعتزلة هو نفي الصفات، يقولون: إذا أثبتنا سمعا وبصرا وقدرة وعلما ورحمة ومحبة ويدا ووجها وعلوا ونزولا، وما أشبه ذلك؛ لم نثبت واحدا بل أثبتنا عددا فلا نكون موحدين، الموحد هو الذي يثبت واحدا، وهو الله، ولا يجعل له صفات، فإن الصفات تكون زائدة عن الذات عندهم.

ويقولون: إن القدم لله وحده، ولو كانت الصفات قديمة لكان القدماء عددا، وهذا من شبههم.

وA أن الصفة من الموصوف، ولا يلزم من إثباتها تعدد، فأنت تقول: جاءني رجل، وهو واحد، ولا تعدد فيه.

ولا تقول: جاءني زيد ورجله ويده ورأسه وبطنه وظهره وروحه، ونفسه، ما تقول ذلك، هو رجل واحد، فما دام أن الصفة تابعة للموصوف، فلا يلزم من إثبات الصفات إثبات العدد، فبطلت بذلك شبهتهم في إنكارهم للصفات، وزعمهم أن إنكارها هو التوحيد.." (١)

"من أدلة التفضيل بين البشر وبين الملائكة

قال الشارح رحمه الله: [ومنه قوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية﴾ [البينة:٧] ، والبرية: مشتقة من البرء، بمعنى: الخلق، فثبت أن صالحي البشر خير الخلق.

وقال الآخرون: إنما صاروا خير البرية؛ لكونهم آمنوا وعملوا الصالحات، والملائكة في هذا الوصف أكمل، فإنهم لا يسأمون ولا يفترون، فلا يلزم أن يكونوا خيرا من الملائكة، هذا على قراءة من قرأ (البريئة) ، بالهمز، وعلى قراءة من قرأ بالياء، إن قلنا: إنها مخففة من الهمزة، وإن قلنا: إنها نسبة إلى البري وهو التراب، كما قاله الفراء فيما نقله عنه الجوهري في الصحاح؛ يكون المعنى: أنهم خير من خلق من التراب، فلا عموم فيها -إذا- لغير من خلق من التراب.

قال الأولون: إنما تكلمنا في تفضيل صالحي البشر إذا كملوا، ووصلوا إلى غايتهم، وأقصى نهايتهم، وذلك إنما يكون إذا دخلوا الـجنة، ونالوا الزلفى، وسكنوا الدرجات العلى، وحباهم الرحمن بمزيد قربه، وتجلى لهم ليستمتعوا بالنظر إلى وجهه الكريم.

قال الآخرون: الشأن في أنهم هل صاروا إلى حالة يفوقون فيها الملائكة أو يساوونهم فيها؟ فإن كان قد ثبت أنهم يصيرون إلى حال يفوقون فيها الملائكة، سلم المدعى، وإلا فلا.

ومما استدل به على تفضيل الملائكة على البشر: قوله تعالى: ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٩/٣٦

ولا الملائكة المقربون﴾ [النساء:١٧٢] وقد ثبت من طريق اللغة أن مثل هذا الكلام يدل على أن المعطوف أفضل من المعطوف عليه، لأنه لا يجوز أن يقال: لن يستنكف الوزير أن يكون خادما للملك، ولا الشرطي أو الحارس! وإنما يقال: لن يستنكف الشرطي أن يكون خادما للملك ولا الوزير، ففي مثل هذا التركيب يترقى من الأدنى إلى الأعلى، فإذا ثبت تفضيلهم على عيسى عليه السلام ثبت في حق غيره، إذ لم يقل أحد إنهم أفضل من بعض الأنبياء دون بعض.

أجاب الآخرون بأجوبة أحسنها أو من أحسنها: أنه لا نزاع في فضل قوة الملك وقدرته وشدته وعظم خلقه، وفي العبودية خضوع وذل وانقياد، وعيسى عليه السلام لا يستنكف عنها ولا من هو أقدر منه وأقوى وأعظم خلقا، ولا يلزم من مثل هذا التركيب الأفضلية المطلقة من كل وجه.

ومنه قوله تعالى: ﴿قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك﴾ [الأنعام:٥٠] ، ومثل هذا يقال بمعنى: إني لو قلت ذلك، لادعيت فوق منزلتي، ولست ممن يدعي ذلك.

أجاب الآخرون: إن الكفار كانوا قد قالوا: ﴿مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق﴾ [الفرقان:٧] .

فأمر أن يقول لهم: إني بشر مثلكم أحتاج إلى ما يحتاج إليه البشر من الاكتساب والأكل والشرب، لست من الملائكة الذين لم يجعل الله لهم حاجة إلى الطعام والشراب، فلا يلزم حينئذ الأفضلية المطلقة] .

هذه الأدلة ساقها الشارح للاستدال في مسألة التفضيل بين البشر والملك، فقوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية﴾ [البينة:٧] هل المراد الإنس الذين هم البشر خير البرية أو الخلق المؤمنون من الملائكة ومن الإنس ومن الجن خير البرية؟ الصحيح أن الآية على عمومها، يدخل فيها الملائكة ويدخل فيها الجن المؤمنون، ويدخل فيها الإنس المؤمنون، فكل من آمن وعمل صالحا من الإنس والجن والملائكة فهو من خير البرية أي: خير الخليقة، ويدخل في الخليقة جميع المخلوقات، يدخل فيها حتى الشياطين، ويدخل فيها الجماد، ويدخل فيها الحيوان، ويدخل فيها الأفلاك السائرة والأفلاك الثابتة ونحوها، كلها من البرية، البرء: الخلق، وعلى هذا الآية عامة في كل مؤمن عامل للصالحات من الملائكة والبشر فهو من خير البرية.

روي أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: (يا خير البرية! فقال النبي صلى الله عليه وسلم تواضعا: ذاك إبراهيم) يعني: الخليل عليه السلام، قاله من باب التواضع لله تعالى وإلا فهو خير البرية، وكأنه لا يحب أن يكون هناك مفاضلة بين الأنبياء؛ حتى لا يكون في ذلك شيء من التنقص لبعض الأنبياء

أو الازدراء والاحتقار لهم، أو تعصب أتباعهم أو نحو ذلك.

وأما الآية الثانية التي استدل بها من فضل الملائكة وهي قوله تعالى: ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون﴾ [النساء:١٧٢] فالاستدلال بها حيث وصف الملائكة بالقرب، والملائكة كلهم مقربون؛ لأنهم عند الله كما أخبر بذلك في قوله: ﴿إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون﴾ [الأعراف:٢٠٦] ﴿فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون﴾ [فصلت:٣٨] وعلى كل حال فالله وصف الملائكة بأنهم عنده، فالتقريب في حقهم تقريب ذاتي، هم مقربون إلى الله حسا ومقربون عند الله معنى، ولكن الصحيح أن كل من اتقى الله وآمن به فإنه من المقربين.." (١)

"ما يلزم من نفي الكلام عن الله سبحانه

الذين قالوا: إن الله غير متكلم، وكلامه مخلوق كسائر المخلوقات.

نقول لهم: من أين عرف الرسول صلى الله عليه وسلم أن هذا كلام الله؟ ومن أين يعرفون أن الله أمر بهذا أو نهى عن هذا؟ ومن أين يعرف أن هذا شرعه وأن هذا أمره؟ إذا كان لا يتكلم فكيف يعرف ذلك؟! وكيف يكون الخلق إلا بالأمر؟! ما يكون هناك خلق إلا بأمر، الله تعالى ذكر أن المخلوقات تكون بأمره: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ [يس:٨٢] ، فالخلق لابد أن يكون بالأمر، والأمر لابد أن يكون بالكلام، فمن عطل الكلام فقد عطل الخلق، وقد عطل الشرع، وقد افترى على الله، فمعناه: أن الرسول صلى الله عليه وسلم بلغ شيئا ما أنزل إليه، أو ما تحقق أنه شرع الله؛ لأنه إذا كان لا يتكلم فمن أين عرفوا أن هذا كلامه، أو أن هذا شرعه، أو أن هذا دينه؟! يستلزم قولهم بشاعة شنيعة، فلا جرم أن أهل السنة حكموا بأنهم كفار إذا صرحوا بذلك وعاندوا عليه، هذا مثال من قال بأن علم الله أو أن كلام الله مخلوق، وعاند على ذلك، وقامت عليه الحجة، فإنه يكفر.

وإطلاق هذه الكلمة، وتكرارها من هؤلاء الأئمة يقتضي أنهم يجعلونه كفرا مخرجا من الملة، كفرا ناقلا عن الإسلام مبيحا للدم والمال، وهذا هو القول الصحيح في هذه المسألة.

أما البدع الأخرى التي تقدمت فقد لا توصل إلى الكفر، وإن كانت مفسقة.." (٢)

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٧/٣٧

(٢) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ١٢/٣٨

"تعريف الجهمية للإيمان وما ينبني عليه

قول الجهمية في الإيمان هو أبعد الأقوال، فهم يقولون: إن الإيمان هو المعرفة فقط، فمن عرف فهو مؤمن، وهذا القول يلزم منه أن كل من عرف ولو لم يتبع المعرفة بإيمان يصير مؤمنا كامل الإيمان عندهم، والله تعالى قد ذكر أن إبليس -وهو أكفر الكافرين- يعرف أن الله ربه، ويعرف أن هناك بعثا، وأن هناك جزاء، وأن هناك جنة ونارا، وقد خاطبه الله بقوله: ﴿لأملأن جهنم منكم أجمعين﴾ [الأعراف:١٨] ، فهو عارف، إذا: فهو عند الجهمية مؤمن يستحق الوعد الذي وعد الله به المؤمنين! وكذلك فرعون قد أخبر الله أنه عارف، قال الله تعالى: ﴿وجحدوا بها﴾ [النمل:١٤] يعني: آيات موسى، ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾ [النمل:١٤] ففرعون وقومه كانوا مستيقنين بها، وكذلك قول موسى: ﴿لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض﴾ [الإسراء:١٠٢] (علمت) أي: يا فرعون! ففرعون عندهم مؤمن كامل الإيمان، يستحق ما يستحقه أهل الإيمان الكامل.

أيضا: كثير من الكفار -على قولهم- كانوا مؤمنين، قال الله: ﴿وهم ينهون عنه وينأون عنه﴾ [الأنعام:٢٦] ، قيل: إنها نزلت في أبي طالب، فقد كان يعرف أن محمدا صلى الله عليه وسلم صادق، وكان ينهى عن أذاه، لكن كان ينأى عن اتباعه، وقيل: نزلت في الكفار كلهم؛ لأنهم يعرفون صدقه، وكانوا يسمونه بالصادق الأمين، وبكل حال فإن أبا طالب -كما سمعنا- مصدق بأن محمدا رسول، وبأنه صادق، وقد ظهر تصديقه في هذه الأبيات: ولقد علمت بأن دين محمد من خير أديان البرية دينا لولا الملامة أو حذار مسبة لوجدتني سمحا بذاك مبينا يقول: لولا أن يلومني زملائي وأصدقائي، ويقولون: إنك تركت دين آبائك، وجلبت على أبيك عبد المطلب وآبائك وأسلافك المسبة، لولا ذلك لسمحت به ولاتبعته، فهذا ونحوه دليل على أنه كان عارفا، وهل نفعته هذه المعرفة؟ ما نفعته.

إذا: الإيمان على قولهم يعم هؤلاء، فهم مؤمنون عند الجهمية! فما هو الكفر عند الجهمية؟ يقولون: الكفر هو الجهل بالله.

فيقال لهم: أنتم أجهل الناس بالله، حيث جعلتموه الوجود المحض، دون أن تجعلوا لله صفات أو تجعلوا له أسماء، فهم جحدوا أسماء الله وجحدوا صفاته، ولم يصفوه إلا بأنه موجود، قيل لهم: موجود قديم أو موجود كذا؟ فيقولون: موجود فقط، فلا شك أن هذا هو غاية الجهل، فقد شهدوا على أنفسهم بأنهم كافرون حيث جعلوا الكفر هو الجهل، وأي جهل أكبر من جهل هؤلاء الجهمية؟!." (١)

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ١٦/٤٢

"عدم تحقق الإيمان بالقول بدون العمل

قال الشارح رحمنا الله تعالى وإياه: [وقد أجمعوا على أنه لو صدق بقلبه، وأقر بلسانه، وامتنع عن العمل بجوارحه: أنه عاص لله ورسوله، مستحق للوعيد، لكن فيمن يقول: إن الأعمال غير داخلة في مسمى الإيمان من قال: لما كان الإيمان شيئا واحدا فإيماني كإيمان أبي بكر الصديق وعمر رضي الله عنهما! بل قال: كإيمان الأنبياء والمرسلين وجبرائيل وميكائيل عليهم السلام!! وهذا غلو منه؛ فإن الكفر مع الإيمان كالعمى مع البصر، ولا شك أن البصراء يختلفون في قوة البصر وضعفه، فمنهم الأخفش والأعشى، ومن يرى الخط الثخين دون الدقيق إلا بزجاجة ونحوها، ومن يرى عن قرب زائد على العادة، وآخر بضده.

ولهذا -والله أعلم- قال الشيخ رحمه الله: وأهله في أصله سواء.

يشير إلى أن التساوي إنما هو في أصله، ولا يلزم منه التساوي من كل وجه، بل تفاوت درجات نور لا إله إلا الله في قلوب أهلها لا يحصيها إلا الله تعالى، فمن الناس من نور لا إله إلا الله في قلبه كالشمس، ومنهم من نورها في قلبه كالكوكب الدري، وآخر كالمشعل العظيم، وآخر كالسراج المضيء، وآخر كالسراج الضعيف.

ولهذا تظهر الأنوار يوم القيامة بأيمانهم وبين أيديهم على هذا المقدار، بحسب ما في قلوبهم من نور الإيمان والتوحيد علما وعملا، وكلما اشتد نور هذه الكلمة وعظم أحرق من الشبهات والشهوات بحسب قوته، بحيث إنه ربما وصل إلى حال لا يصادف شهوة ولا شبهة ولا ذنبا إلا أحرقه، وهذه حال الصادق في توحيده، فسماء إيمانه قد حرس بالرجوم من كل سارق.

ومن عرف هذا عرف معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الله حرم على النار من قال: لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله) ، وقوله: (لا يدخل النار من قال: لا إله إلا الله) ، وما جاء من هذا النوع من الأحاديث التي أشكلت على كثير من الناس، حتى ظنها بعضهم منسوخة، وظن١٥ بعضهم قبل ورود الأوامر والنواهي، وحملها بعضهم على نار المشركين والكفار، وأول بعضهم الدخول بالخلود، ونحو ذلك] .

القول بأن الأعمال ليست من الإيمان يحتج أهله بأنهم إذا حققوا الاعتقاد نتجت عنه الأعمال وأثمرت، وقد يستدلون بعطف الأعمال على الإيمان في مثل قوله تعالى: ﴿إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [الشعراء:٢٢٧] .

وA أن المراد بالإيمان هنا: أصله، والمراد بالأعمال: نتيجته وثمرته، أو المراد أكثروا من الأعمال الصالحة، وبكل حال فالأعمال لابد أنها داخلة في الإيمان؛ وذلك لأن الإيمان -الذي هو قوة اليقين وقوة التصديق-

له علامات وله آثار وله ثمار، ومن أرفعها وأعلاها: ظهورها على بدن صاحبها.

فنقول على هذا: كلها إيمان، فإذا رأيناه يغض بصره عن الإثم وعن العورات، قلنا: هذا هو الإيمان، وإذا رأيناه يصون سمعه عما لا يحل؛ قلنا: هذا هو الإيمان، وإذا رأيناه يحفظ لسانه عن الكلام القبيح والسيئ، أو سمعناه يتلفظ بالذكر وبالدعاء وبالنصح وبالتعليم؛ قلنا: هذا هو الإيمان، يعني: ظهر الإيمان عليه، وإذا رأينا زهده وورعه، وتقلله من المشتبهات، وبعده عن الآثام، قلنا: هذا هو الإيمان، أو هذا هو المؤمن، وأشباه ذلك.

وأما الأدلة التي وردت في نجاة أهل التوحيد -أهل كلمة الإخلاص- كقوله صلى الله عليه وسلم: (إن الله حرم على النار من قال: لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله) ، وقوله: (من قال: لا إله إلا الله، وكفر بما يعبد من دون الله؛ حرم ماله ودمه، وحسابه على الله) وأخبر عن شفاعته في يوم القيامة أنها تنال من قال: (لا إله إلا الله) خالصا من قلبه، وأشباه ذلك، هذه الأحاديث تمسك بها أهل الإرجاء -الذين غلبوا جانب الرجاء- فقالوا: إنه يكفي أن يقول: لا إله إلا الله، ويكفي أن ينوي الإخلاص، ولا يشترط أن يعمل، ولا يشترط أن يكف عن السيئات، حيث لم يشترط ذلك في هذه الأحاديث.

ولكن هذا القول خاطئ، والصواب: أن من قالها فإنه لابد أن يعمل بموجبها؛ فإن لا إله إلا الله قد قيدت بالقيود الثقال، ولها شروط سبعة ذكرت في قول الشاعر: علم يقين وإخلاص وصدقك مع محبة وانقياد والقبول لها وبعضهم زاد شرطا ثامنا، ونظمه بقوله: وزيد ثامنها الكفران منك بما سوى الإله من الأنداد قد أله فما دام أن هذه الشهادة قد قيدت بهذه القيود فلابد أن يتبعها العمل، وإلا فلا يكون القول صادقا، وعرفنا أن النبي صلى الله عليه وسلم عندما أخبر بنجاة أهل هذه الكلمة، فإنما أراد أهلها الذين تقع في قلوبهم موقعا ينتج عنه أثر ونتيجة، وهذا الأثر هو العمل، فإذا قالوا: لا إله إلا الله، أي: لا معبود إلا الله؛ عبدوه بكل أنواع العبادة، فذلك هو التأله، وتركوا معصيته، وذلك -أيضا- من التأله، وأعرضوا عما سواه، وذلك -أيضا- من التأله له وترك التأله لغيره، فأما إذا لم يعبدوه فلا يصدق عليهم أنهم اتخذوه إلها، وكذلك إذا لم يؤدوا حقوق عبادته كلها لم يصدق عليهم أنهم اتخذوه إلها.

وأما الذين قالوا: إن هذه الأحاديث في كلمة (لا إله إلا الله) محمولة على أول الأمر، فيقول بعض العلماء: إن قوله صلى الله عليه وسلم: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله) -ونحو ذلك- محمول على من دخل في الإسلام لأول مرة، فإنه يكف عنه، ولكن بعد ذلك ينظر في حاله: فإن استمر في العمل بمعنى لا إله إلا الله يكف عنه كفا تاما، وإن لم يستمر في العمل بها، ولم يؤد حقوقها؛ فحينئذ يعود إلى

ما كان عليه، فيقاتل عليها؛ لأنه قالها ولم يعمل بها.

وهناك من حمل قوله: (من قال: لا إله إلا الله، وكفر بما يعبد من دون الله؛ حرم ماله ودمه) ، أو (حرم الله على النار من قال: لا إله إلا الله) على أن المراد نار الكفار، يعني: التي يخلدون فيها.

يعني: أنه وإن دخل النار فإنه لا يخلد فيها، أو لا يدخل نار الكفار، وهذا خلاف ما في الأحاديث المطلقة.

فإذا: نحمل أحاديث الرجاء -التي فيها النجاة لأهل لا إله إلا الله- على أن المراد: من قالها صادقا من قلبه، وانطلقت جوارحه بالعمل بمقتضاها، فأنت إذا دعوت إنسانا إلى لا إله إلا الله، فنطق بها، وقال: أقول: لا إله إلا الله، وأقول: إن محمدا رسول الله.

فطالبه بعد ذلك بمعناها، قائلا له: ما معنى الإله؟ أليس الإله هو المألوه أو المعبود؟ نطالبك بأن تعبده، وأنت أقررت بأنه المستحق للعبادة، فأين العبادة؟ من العبادة أركان الإسلام من العبادة واجبات الإسلام من العبادة مكملات الإسلام من العبادة ترك المحرمات في الإسلام، طالبه بمعنى ذلك، وقل: هذا هو التأله، إن أتيت بذلك فأنت صادق، وإلا فأنت منافق؛ لأن الذي يقولها ثم لا يعمل بها شبيه بالمنافقين؛ فإن المنافقين يقولونها ليحموا بذلك أموالهم وأبدانهم، أما المؤمنون فإنهم يقولونها ويطبقونها.. " (١)

"نفي الاحتجاج بآية الذاريات على ترادف الإيمان والإسلام

قال الشارح رحمه الله: [وأما الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ [الذاريات:٣٥-٣٦] على ترادف الإسلام والإيمان، فلا حجة فيه؛ لأن البيت المخرج كانوا متصفين بالإسلام والإيمان، ولا يلزم من الاتصاف بهما ترادفهما.

والظاهر: أن هذه المعارضات لم تثبت عن أبي حنيفة رضي الله عنه، وإنما هي من الأصحاب، فإن غالبها ساقط لا يرتضيه أبو حنيفة! وقد حكى الطحاوي حكاية أبي حنيفة مع حماد بن زيد، وأن حماد بن زيد لما روى له حديث: (أي الإسلام أفضل؟) إلى آخره، قال له: ألا تراه يقول: (أي الإسلام أفضل؟ قال: الإيمان) ثم جعل الهجرة والجهاد من الإيمان؟ فسكت أبو حنيفة، فقال بعض أصحابه: ألا تجيبه يا أبا حنيفة؟ قال: بم أجيبه، وهو يحدثني بهذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟!] .

قد سبق كلام طويل يتعلق بالإيمان والإسلام، وما يدخل في الإسلام، وما يدخل في الإيمان، والمسألة قديمة، حدث فيها خلاف بين المرجئة وبين أهل السنة، فذهب المرجئة إلى أن الإيمان هو تصديق القلب،

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٣/٤٣

وجعلوا الأعمال ليست من مسمى الإيمان، وذهب أهل السنة إلى أن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان، وأن الإيمان له شعب وله فروع، كلها تسمى إيمانا، فتسمى الصلاة إيمانا أو شعبة من الإيمان، والشهادتان إيمان أو بعض من أصل الإيمان، والزكاة من الإيمان، والصدقة من الإيمان، والأذكار والأدعية إيمان وهكذا.

وسبق -أيضا- الخلاف: هل الإسلام غير الإيمان؟ وهل هما متغايران أم مترادفان؟ فذهب بعضهم إلى أن الإسلام والإيمان شيء واحد.

والمحققون على أن الإسلام أوسع من الإيمان، وأن الإنسان قد يصير مسلما ولا يصل إلى درجة الإيمان، فعلى هذا يكون الإيمان أخص من الإسلام.

والذين سووا بينهما احتجوا على أن الإسلام والإيمان شيء واحد بهذه الآيات التي في سورة الذاريات، وهي قوله تعالى في قصة قوم لوط: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ [الذاريات:٣٥-٣٦] ، والكلام من الملائكة الذين يخاطبون إبراهيم عليه السلام بأنهم سوف يخرجون أهل الإيمان، فوصفوا أهل ذلك البيت -وهم لوط وأهل بيته- بأنهم مسلمون وبأنهم مؤمنون؛ فقيل: لأن الإيمان والإسلام مترادفان.

والصحيح أن الآية لا تدل على أن الإسلام هو الإيمان، وذلك لأن أهل بيت لوط كانوا متصفين بالإسلام وبالإيمان، فالإسلام هو الأعمال الظاهرة، والإيمان هو العقيدة الراسخة، كما تقدم أنه صلى الله عليه وسلم فسر الإسلام في حديث جبريل بأركانه الخمسة، وفسر الإيمان بأركانه الستة، فجعل الإسلام أعمالا: الشهادتين، والصلاة، والزكاة، والحج، والصوم.

وجعل الإيمان عقيدة، وهو: التصديق بالله، وبالملائكة، وبالرسل، وبالكتب، وبالبعث بعد الموت، وبالقضاء والقدر، جعل هذا هو الإيمان، فأفاد أن الإيمان أصلا هو ما يقوم بالقلب من هذا التصديق، ولكن لا شك أن التصديق إذا كان راسخا في العقل متمكنا في القلب نتجت عنه الأعمال، فأصبحت الأعمال هي الدلالة على أن هناك تصديقا صادقا، فلذلك دخلت العبادات في اسم الإيمان، فهذا أوضح الأدلة في أن الإسلام أوسع من الإيمان.

قد ذكرنا أن من العلماء من جعل الإسلام والإيمان والإحسان درجات، فمثلا: درجة الأرضية الواسعة هي الإسلام، والدرجة الثانية: هي الإيمان، كأن المؤمنين خلاصة من المسلمين، انتقوا وخلصوا حتى صعدوا إلى الدرجة الثانية أو المرتبة الثانية، ثم خلصت من المؤمنين خلاصة الخلاصة وصفوة الصفوة، وجعلوا في المرتبة الثالثة، وسموا بالمحسنين أو بأهل الإحسان، كما في حديث جبريل أنه قسم المراتب ثلاثا: الإسلام،

والإيمان والإحسان، فأوسعهم أهل الإسلام، ثم بعد ذلك خلاصتهم أهل الإيمان، ثم بعده خلاصة الخلاصة أهل الإحسان، وهم أقل.

فيقال في أولئك الخلاصة: أنتم مسلمون ومؤمنون ومحسنون، أسلمتم أولا، ثم آمنتم بعد ذلك، ثم أحسنتم ووصلتم إلى الرتبة العالية.

ويقال لأهل الإيمان: آمنتم بعدما أسلمتم.

ويقال لأهل الإسلام: أسلمتم فقط، لم تصلوا إلى الإيمان.

فعلى هذا فالإنسان الكامل هو الذي وصل إلى مرتبة الإحسان، أسلم ثم آمن ثم أحسن، وقد تقدم تفسير الإحسان بقوله: (أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك) ، فكذلك يقال: الإيمان الحقيقي هو الذي تنتج عنه الأعمال، أما تصديق لا تنتج عنه أعمال فليس بإيمان.." (١)

"القول بتحريم الاستثناء في الإيمان

قال المصنف رحمه الله: [وأما من يحرمه: فكل من جعل الإيمان شيئا واحدا، فيقول: أنا أعلم أني مؤمن، كما أعلم أني تكلمت بالشهادتين، فقولي: أنا مؤمن، كقولي: أنا مسلم، فمن استثنى في إيمانه فهو شاك فيه.

وسموا الذين يستثنون في إيمانهم: الشكاكة.

وأجابوا عن الاستثناء الذي في قوله تعالى: ﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين﴾ [الفتح:٢٧] بأنه يعود إلى الأمن والخوف، فأما الدخول فلا شك فيه، وقيل: لتدخلن جميعكم أو بعضكم؛ لأنه علم أن بعضهم يموت.

وفي كلا الجوابين نظر: فإنهم وقعوا فيما فروا منه، فأما الأمن والخوف فقد أخبر أنهم يدخلون آمنين، مع علمه بذلك، فلا شك في الدخول ولا في الأمن، ولا في دخول الجميع أو البعض، فإن الله قد علم من يدخل فلا شك فيه أيضا، فكان قول: إن شاء الله.

هنا تحقيقا للدخول، كما يقول الرجل فيما عزم على شيء أن يفعله لا محالة: والله لأفعلن كذا إن شاء الله.

لا يقولها لشك في إرادته وعزمه، ولكن إنما لا يحنث الحالف في مثل هذه اليمين؛ لأنه لا يجزم بحصول مراده.

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ١٦/٤٥

وأجيب بجواب آخر لا بأس به، وهو: أنه قال ذلك تعليما لنا كيف نستثني إذا أخبرنا عن مستقبل.

وفي كون هذا المعنى مرادا من النص نظر، فإنه ما سيق الكلام له، إلا أن يكون مرادا من إشارة النص.

وأجاب الزمخشري بجوابين آخرين باطلين، وهما: أن يكون الملك قد قاله فأثبت قرآنا أو أن الرسول قاله! فعند هذا المسكين يكون من القرآن ما هو غير كلام الله! فيدخل في وعيد من قال: ﴿إن هذا إلا قول البشر﴾ [المدثر:٢٥] نسأل الله العافية!] .

هؤلاء هم الذين يمنعون الاستثناء أصلا، ويسمون من يقول: أنا مؤمن إن شاء الله.

شاكا، ويسمون المستثنين شكاكا، يقولون: أنت تشك في نفسك، وتشك في إيمانك، كيف تشك وأنت جازم بأنك من أهل الإسلام، وبأنك من أهل الإيمان؟! أنت تعرف أنك تشهد الشهادتين، قد نطقت بالشهادتين، ومعلوم أن من نطق بالشهادتين دخل في الإسلام، فإذا دخل في الإسلام فليس شاكا فيه.

فكذلك -أيضا- إذا دخل في الإيمان لم يكن شاكا فيه، فيمنعون الاستثناء، ويحرمون أن يقول الإنسان: أنا مؤمن إن شاء الله.

بل يقول أحدهم: أنا مؤمن حقا.

كما يقول: أنا مسلم حقا.

لا شك أن الاستثناء في الإيمان يرجع إلى الخاتمة كما تقدم، ويرجع إلى الكمال، والقول الوسط هو المختار: وهو أن الإنسان إذا قال: أنا مؤمن إن شاء الله.

كان قصده بذلك العاقبة، وكان قصده الكمال، يعني: أن الله يوفقني لأن أكمل أعمال الإيمان، وآتي بكل ما أمرت به، وبكل ما هو من الإيمان، وهذا علمه عند الله، فإذا شاء الله وفقني لذلك، هذا هو القول الوسط.

أما الذين حرموا الاستثناء فإنهم يجزمون أو يقولون: إن الإنسان قد آمن يقينا، فلم يكن في شك ولم يكن عنده تردد، هؤلاء يدعون أن الإيمان هو الكلمة، ويقولون: إن من قال: آمنت بالله.

فقد كمل إيمانه، فلا حاجة إلى أن يستثني.

وسمعنا جوابهم عن الآية، وهي قوله تعالى في سورة الفتح: ﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين﴾ [الفتح:٢٧] ، فيقولون: الاستثناء إنما هو للأمن.

يعني: أن الدخول محقق، ولكن الأمن فيه تردد.

وهذا خطأ؛ لأن الله تعالى أخبر بالأمن كما أخبر بالدخول، وخبر الله محقق، فليس فيه تردد! إذا: وقعوا

فيما فروا فيه، فأجاب بعضهم بأن قوله: ((إن شاء الله)) راجع إلى دخولهم كلهم، حيث علم الله أن بعضهم يموت قبل الدخول.

والجواب أيضا: أن المراد أن الله تعالى أخبر بالدخول، وليس المراد دخول الذين خوطبوا بهذه الآية كلهم، بل المراد جنس الدخول، فإنه قد انضم إليهم غيرهم، وإن كان قد مات بعضهم.

وأما جواب الزمخشري أن كلمة (إن شاء الله) ليست من كلام الله، وإنما هي من كلام جبريل أو من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، فهذا قول بعيد، يلزم منه أن في القرآن ما ليس من كلام الله تعالى، والزمخشري ولو كان لغويا لكنه معتزلي، دخل في الاعتزال وتمكن منه، فبنى ذلك على مذهبه الباطل.." (١)

"هل تموت الروح أم لا؟

قال الشارح رحمه الله: [والتحقيق أنها نفس واحدة لها صفات، فهي أمارة بالسوء، فإذا عارضها الإيمان صارت لوامة تفعل الذنب ثم تلوم صاحبها وتلوم بين الفعل والترك، فإذا قوي الإيمان صارت مطمئنة؛ ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: (من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن) ، مع قوله: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) الحديث.

واختلف الناس هل تموت الروح أم لا؟ فقالت طائفة: تموت؛ لأنها نفس، وكل نفس ذائقة الموت، وقد قال تعالى: ﴿كل من عليها فان * ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [الرحمن:٢٦-٢٧] ، وقال تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨] ، قالوا: وإذا كانت الملائكة تموت فالنفوس البشرية أولى بالموت.

وقال آخرون: لا تموت الأرواح فإنها خلقت للبقاء، وإنما تموت الأبدان، قالوا: وقد دل على ذلك الأحاديث الدالة على نعيم الأرواح وعذابها بعد المفارقة إلى أن يرجعها الله في أجسادها.

والصواب أن يقال: موت النفوس هو مفارقتها لأجسادها وخروجها منها، فإن أريد بموتها هذا القدر فهي ذائقة الموت، وإن أريد أنها تعدم وتفنى بالكلية فهي لا تموت بهذا الاعتبار، بل هي باقية بعد خلقها في نعيم أو في عذاب كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقد أخبر سبحانه أن أهل الجنة لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى، وتلك الموتة هي مفارقة الروح للجسد، وأما قول أهل النار ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ [غافر:١١] ، وقوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾ [البقرة:٢٨] فالمراد أنهم كانوا أمواتا وهم نطف في

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٦/٤٦

أصلاب آبائهم، وفي أرحام أمهاتهم، ثم أحياهم بعد ذلك، ثم أماتهم ثم يحييهم يوم النشور، وليس في ذلك إماتة أرواحهم قبل يوم القيامة، وإلا كانت ثلاث موتات.

وصعق الأرواح عند النفخ في الصور لا يلزم منه موتها، فإن الناس يصعقون يوم القيامة إذا جاء الله لفصل القضاء، وأشرقت الأرض بنوره، وليس ذلك بموت، وسيأتي ذكر ذلك إن شاء الله تعالى، وكذلك صعق موسى عليه السلام لم يكن موتا، والذي يدل عليه أن نفخة الصعق -والله أعلم- موت كل من لم يذق الموت قبلها من الخلائق، وأما من ذاق الموت أو لم يكتب عليه الموت من الحور والولدان وغيرهم فلا تدل الآية على أنه يموت موتة ثانية، والله أعلم.

] الكلام الأول يتعلق بالأنفس وتعددها، وذكرنا أن الراجح أن النفس واحدة تغلب عليها صفات الإيمان فتسمى نفسا مطمئنة، وتغلب عليها المعاصي فتسمى نفسا لوامة، وتغلب عليها صفة الكفر والبدع فتسمى نفسا أمارة بالسوء، وهي نفس واحدة، هذا هو الصواب.

أما الكلام الثاني فيتعلق بموت الأرواح، هل الأرواح تموت؟ قال بعضهم: إنها تموت، وهي إذا خرجت من الأجساد فإنها تحس إذا صعدت إلى السماء، ويخرج منها ريح طيبة أو ريح خبيثة، وتتألم أو تتنعم، فهي لا تزال حية في هذا العالم في البرزخ بعد فراق هذا الجسد، وأما الجسد فإنه يفنى ويصير ترابا، كما قال تعالى: ﴿منها خلقناكم وفيها نعيدكم﴾ [طه:٥٥] .

وبعضهم يقول: إن الأرواح بعد خروجها تبقى مدة ثم تموت، فإنه لابد أن يأتي عليها الموت الذي كتبه الله على كل شيء؛ لأنها أنفس، وكل نفس ذائقة الموت، ولابد من فنائها لقوله تعالى: ﴿كل من عليها فان﴾ [الرحمن:٢٦] هذا دليل من قال: إنها تفنى وتموت، وقاسوها على الملائكة، لأن الملائكة لابد أن يموتوا، وكذلك الجن معروف أيضا أنهم يموتون، مع كونهم أرواحا، فلابد أن يكون موتهم شيئا يحسون به، ويحصل بذلك عدم الحياة لهم، فإذا كان الجن يموتون، والملائكة يموتون، فالأرواح التي هي أرواح الإنسان كيف لا تموت؟ هذا قول بعض العلماء.

والقول الثاني: أنها بعد خروجها لا تموت، بل تبقى إما منعمة وإما معذبة، وهو ما تدل عليه أحاديث عذاب القبر، وموتها هو مفارقتها لهذا الجسد، فإنها كانت عامرة لهذا الجسد، وكانت منعمة فيه، فنزعت منه، وخرجت منه، كما في أحاديث عذاب القبر أن الملك يجلس عند رأسه فيقول: (اخرجي أيتها الروح الطيبة كانت في الجسد الطيب -أي: الذي كنت تعمرينه- اخرجي إلى روح وريحان، ورب غير غضبان) ، ويقول عند روح الكافر: (اخرجي أيتها الروح الخبيثة كانت في الجسد الخبيث -أي: الذي كنت تعمرينه-

اخرجي إلى غضب من الله وسخط) ، فهذا دليل على أن خروجها هو الذي يسمى الموت، خروجها ومفارقتها لهذا الجسد هو موتها حقا، وهو الموت الذي كتب الله عليها، فإذا خرجت فإنها ماتت، وإن كانت بعد ذلك تبقى حية، وتبقى متحركة ومتنعمة أو متلذذة أو متألمة.." (١)

"وجوب الإيمان بتفاصيل اليوم الآخر ومنها المرور على الصراط

من الإيمان باليوم الآخر: الإيمان بما أخبر الله ورسوله مما يكون يوم القيامة من طول الموقف فنؤمن بذلك اليوم ﴿يوم يقوم الناس لرب العالمين﴾ [المطففين:٦] ، أخبر الله بعرض الناس على ربهم، ﴿وعرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة﴾ [الكهف:٤٨] ، وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بأنهم (يحشرون حفاة عراة غرلا، ودل على ذلك قوله: ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾ [الأنبياء:١٠٤] ، ﴿ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة﴾ [الأنعام:٩٤] .

وأخبر الله تعالى بالحشر في قوله تعالى: ﴿يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا * ونسوق المجرمين إلى جهنم وردا﴾ [مريم:٨٥-٨٦] ، والحشر: هو الجمع يوم القيامة.

وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بتطاير الصحف، وبأنهم: يأخذون صحفهم وكتبهم بأيمانهم أو بشمائلهم من وراء ظهورهم.

وأخبر الله تعالى بالحساب: ﴿كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا﴾ [الإسراء:١٤] ، ويقول صلى الله عليه وسلم: (من نوقش الحساب عذب) .

وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بالحوض المورود يوم القيامة، ومن يرده، ومن يذاد عنه.

وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بالصراط الذي ينصب على متن جهنم، يجتازه الناس على قدر أعمالهم وعلى قدر إيمانهم، سيرا سريعا أو سيرا بطيئا.

وأخبر الله تعالى بالميزان ﴿فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون * ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون﴾ [المؤمنون:١٠٢-١٠٣] .

وأخبر الله تعالى وأخبر رسوله صلى الله عليه وسلم بهذه التفاصيل، ومن جملتها: كون الرب سبحانه وتعالى يبرز لعباده ويسجد له المؤمنون، ولا يستطيع المنافقون السجود كما في قوله تعالى: ﴿ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون﴾ [القلم:٤٢] ، أخبر الله بأن نور المؤمنين (يسعى بين أيديهم وبأيمانهم﴾ [التحريم:٨] ، وبأن نور المنافقين ينطفئ إذا بدءوا في السير، ويقولون للمؤمنين: ﴿انظرونا نقتبس من نوركم﴾

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٥٩/٨

[الحديد:١٣] ، وتفاصيل يوم القيامة كثيرة، وهذه من جملتها.
والإيمان باليوم الآخر يلزم منه أن يؤمن بكل هذه التفاصيل، ما سمي منها وما لم يسم، ما فصل منها وما أجمل، ومن آمن بذلك اليوم آمن بكل ما فيه، والنهاية قول الله تعالى: ﴿فريق في الجنة وفريق في السعير﴾ [الشورى:٧] .
وأخبر الله وأخبر رسوله صلى الله عليه وسلم بالأعمال التي تدخل النار، والتي تدخل الجنة.
وأخبر الله وأخبر رسوله صلى الله عليه وسلم بمن يخرج من النار بشفاعة الشافعين أو برحمة الله تعالى، ومن لا يخرج منها بل يخلد فيها، فكل هذه من التفاصيل التي وردت عن اليوم الآخر الذي هو يوم القيامة، فمن آمن باليوم الآخر آمن بكل ذلك.
من أركان الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، فاليوم الآخر هو: ما بعد الموت وما بعد البعث، وما بعد ذلك إلى ما لا نهاية له، هذا كله اليوم الآخر الذي يؤمن به المؤمنون، ويصدقون بتفاصيله، ولا شك أن من صدق به لا يكون تصديقه مجرد قوله: آمنت بذلك وصدقت به، بل يكون من آثار تصديقه العمل الصالح الذي يستعد به لذلك، فيستعد به حتى يكون نوره كالشمس، يستعد بالعمل الصالح الذي يرجح به ميزانه، يستعد بالعمل الصالح الذي يسير به على الصراط كالبرق، يستعد بالعمل الصالح الذي يؤتى به كتابه بيمنه، ويقول: ﴿هاؤم اقرءوا كتابيه﴾ [الحاقة:١٩] .
وهكذا بقية الأشياء التي تكون في ذلك اليوم، لابد من عمل صالح يسلم به من طريق أهل الجحيم، ويفوز بطريق أهل النعيم.." (١)

"الرد على احتجاج منكري وجود الجنة بآية: (كل شيء هالك إلا وجهه)
قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وأما احتجاجكم بقوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨] ، فأتيتم من سوء فهمكم معنى الآية، واحتجاجكم بها على عدم وجود الجنة والنار الآن نظير احتجاج إخوانكم بها على فنائها وخرابها وموت أهلها، فلم توفقوا أنتم ولا إخوانكم لفهم معنى الآية.
وإنما وفق لذلك أئمة الإسلام، فمن كلامهم: أن المراد كل شيء مما كتب الله عليه الفناء والهلاك هالك، والجنة والنار خلقتا للبقاء لا للفناء، وكذلك العرش فإنه سقف الجنة، وقيل المراد: إلا ملكه، وقيل: إلا ما أريد به وجهه، وقيل: إن الله تعالى أنزل: ﴿كل من عليها فان﴾ [الرحمن:٢٦] ، فقالت الملائكة: هلك أهل الأرض وطمعوا في البقاء، فأخبر تعالى عن أهل السماء والأرض أنهم يموتون، فقال: ﴿كل شيء

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٢/٦٥

هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨] ؛ لأنه حي لا يموت، فأيقنت الملائكة عند ذلك بالموت، وإنما قالوا ذلك توفيقا بينها وبين النصوص الدالة على بقاء الجنة وعلى بقاء النار أيضا على ما يذكر عن قريب إن شاء الله تعالى] الذين يحتجون بهذه الآية هم المبتدعة من المعتزلة ونحوهم، يقولون: لو كانت الجنة موجودة لأتى عليها الفناء، ولأتى عليها الهلاك، وكذلك النار لو كانت موجودة لفنيت كما يفنى غيرها؛ لأن الله يقول: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨] .

وA أن الله أخبر بأن الذي خلق للبقاء فإنه باق، وذلك أن الجنة والنار خلقتا للبقاء؛ لأنهما يثاب بهما ويعاقب بهما في الدار الآخرة -أي: بعد الموت وبعد البعث من الموت- فهما مخلوقتان للبقاء، فلا يأتي عليهما الفناء، فيكون قوله: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨] أي: كل شيء خلقه الله في الدنيا لابد أن يهلك ويفنى إلا وجه الله، أي: إلا الله وحده، أو: إلا ما أريد به وجهه.

كذلك قول الله تعالى: ﴿كل من عليها فان﴾ [الرحمن:٢٦] ، الضمير في (عليها) يعود إلى الأرض، أي: كل من على الأرض فان ويبقى وجه ربك، ولكن يقال أيضا: إن المراد كل من على هذه الحياة فان، ولا مانع من أن يموت أهل السماوات وأهل الأرض من الملائكة ومن المخلوقات التي خلقها الله للفناء، ثم بعد ذلك يبعثون ويعودون كما كانوا؛ وذلك لقوله الله تعالى: ﴿وتوكل على الحي الذي لا يموت﴾ [الفرقان:٥٨] ، ويقول في الحديث: (أنت الحي الذي لا يموت، والجن والإنس يموتون) .

فأخبر بأن الحياة لله وحده، وأن ما سواه فإنه يموت، ولا يلزم أن ذلك يعم المخلوقات كلها -كالجمادات ونحوها- قد ذكر الله أن الجبال تكون هباء، وأن الأرض تبدل بغيرها ﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض﴾ [إبراهيم:٤٨] ، وأن السماوات تتفطر، ﴿يوم تكون السماء كالمهل﴾ [المعارج:٨] ، ﴿إذا السماء انفطرت﴾ [الانفطار:١] ، ﴿ويوم تشقق السماء بالغمام﴾ [الفرقان:٢٥] ، فذكر أن كل هذه الأشياء تتغير في ذلك اليوم الذي هو يوم القيامة، ولكن لا يكون ذلك عاما في كل الموجودات.

وعلى كل حال فلا يلزم من ذلك فناء الجنة، إذ هي مما خلقه الله للبقاء.." (١)

"أهمية الدعاء وإنكار بعض طوائف القدرية له

مما درسناه في مسائل الاعتقاد مسألة الدعاء، وأن ربنا سبحانه أمر أن ندعوه ووعدنا أن يستجيب لنا، قال تعالى: ﴿ادعوني أستجب لكم﴾ [غافر:٦٠] ، وقال تعالى: ﴿أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ [البقرة:١٨٦] ، وقال تعالى: ﴿وادعوه خوفا وطمعا﴾ [الأعراف:٥٦] ، ﴿ادعوا ربكم تضرعا وخفية﴾ [الأعراف:٥٥]

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٦٦/١٠

والآيات في أمر الله عباده بأن يدعوه كثيرة.

وقد عرفنا أن الدعاء هو النداء، وأنا إذا قلنا: اللهم اغفر لنا! اللهم أعطنا سؤلنا! فذلك يستدعي نداء منا لربنا، والمعنى: يا الله! يا ربنا! وهكذا الأدعية التي في القرآن مثل قوله: ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ [البقرة:٢٨٦] التقدير: يا ربنا! لا تؤاخذنا.

وقد ذكرنا أن الدعاء ينقسم إلى قسمين: دعاء عبادة، ودعاء مسألة، وأن كلا منهما يلزم منه الآخر، فدعاء المسألة يستلزم دعاء العبادة، ودعاء العبادة يتضمن دعاء المسألة، ودعاء العبادة يدخل فيه كل العبادات، فمثلا: الصلوات دعاء عبادة، والأذكار دعاء عبادة، والقراءة دعاء عبادة، والأوراد دعاء عبادة، والصدقات والصلات والبر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما أشبه ذلك من الأعمال الخيرية، وهكذا ترك المنكرات دعاء عبادة كلها، ولكن هي في الحقيقة تتضمن دعاء المسألة، وذلك أن العابد ربه ما قصد إلا المسألة، فكأنه يقول: أقصد من صلاتي الثواب أقصد من صدقتي الثواب أقصد من دعائي ومن ذكري ومن قراءتي الحياة الطيبة، أو كأنه يقول: أصلي لك يا ربي! أو أحج لك يا ربي! لتغفر لي ولترزقني ولتصلح أحوالي، إذا: فهو داع، إلا أنه في حقيقة أمره يقصد الأجر على هذه العبادات.

وقد ذكرنا أن الاشتغال بالدعاء والذكر يقوم مقام السؤال؛ لأنه ورد في الحديث القدسي أن الله يقول: (من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين) ، ولأجل ذلك وردت أدعية في القرآن لفظها لفظ الدعاء ولكنها ذكر وثناء، مثل قول الله تعالى في سورة آل عمران ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير * تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب﴾ [آل عمران:٢٦-٢٧] هذه الآيات ليس فيها سؤال، إنما فيها مجرد الثناء على الله، ولكن هذا الثناء يستلزم الدعاء.

نقول: هذه هي حقيقة الدعاء، وقد ذكرنا أن المسائل التي تلحق بهذا الكتاب غالبا يكون فيها خلاف مع بعض المبتدعة.." (١)

"إنكار طوائف أهل البدع لأسماء الله وصفاته

معلوم أن أشد البدع وأكثرها فشوا وانتشارا بدعة التعطيل التي هي تعطيل الله عن صفات الكمال؛ وذلك لأن الذين روجوها وأدخلوها كأنهم اكتسبوا الناس بالعقول، وأقنعوا من اتصلوا به أو من دعوه إلى أن أدلتهم

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٢/٧٩

العقلية، وأن العقل هو الأصل في النقل، وأنهم ما عرفوا صدق الرسل إلا بالعقل، فلا يمكن أن يصدقوا الرسل فيما يخالف العقل أو فيما لا يقره العقل.

ومعلوم أن المعطلة يقال لهم الجهمية؛ لأن الجهم بن صفوان هو الذي نشر بدعة التعطيل التي أخذها عن الجعد بن درهم، والجعد هو الذي قتله خالد القسري في يوم عيد الأضحى وقال: أيها الناس! ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإني مضح بـ الجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليما، ثم نزل فقتله، وفي ذلك يقول ابن القيم في النونية: ولأجل ذا ضحى بجعد خالد الـ قسري يوم ذبائح القربان إذ قال إبراهيم ليس خليله كلا ولا موسى الكليم الداني شكر الضحية كل صاحب سنة لله درك من أخي قربان فكل صاحب سنة شكره على هذه الضحية، فهكذا أسس البدعة الجعد بن درهم ثم تبعه الجهم بن صفوان الذي قتله سلم بن أحوز، ثم انتشرت هذه البدعة، وصارت عقيدة لطائفة تسموا بالمعتزلة أنكروا صفات الله تعالى، بل أنكروا أسماءه وجعلوها أعلاما لا تدل على صفات، فقالوا: إن الله عليم بلا علم، سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، رحيم بلا رحمة، وهكذا وأنكروا أيضا صفات الأفعال وصفات الذات، فأنكروا علو الله تعالى على خلقه، وأنكروا ما أثبته لنفسه من صفات، حيث أثبت لنفسه الوجه في قوله: ﴿ويبقى وجه ربك﴾ [الرحمن:٢٧] ، وأثبت لنفسه اليدين في قوله: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ [المائدة:٦٤] ، وأثبت لنفسه العين في قوله: ﴿تجري بأعيننا﴾ [القمر:١٤] ، فجاء المعطلة ونفوا ذلك كله.

كذلك نفوا الصفات الفعلية، فنفوا أن الله تعالى يرحم أو يحب أو يغضب أو يرضى، ووافقهم على هذا النفي طائفة متأخرة تسموا بالأشاعرة، انتسبوا إلى أبي الحسن الأشعري، ولكن الأشعري تبرأ منهم ورجع عن طريقتهم، واعتقد معتقد الإمام أحمد ومن كان على طريقته من أهل السنة، لكن هؤلاء الذين تسموا بالأشاعرة اتخذوا طريقة عن الأشعري كان قد رجع عنها.

ومن عقيدتهم أنهم لا يثبتون إلا سبع صفات، وأنهم ينكرون صفات الأفعال، فصفة الغضب يثبتها أهل السنة ويقولون: إن الله يغضب لا كغضب المخلوق، ويرضى لا كرضا المخلوق، ويحب لا كمحبة المخلوق، ويسخط ويكره، كما أخبر عن نفسه في عدد من الآيات، ويبغض من يشاء كما يحب من يشاء، ويرحم من يشاء.

ولا شك أن هذه صفات كمال، ولو كانوا يتوهمون أنها مستحيلة فنحن نقول: نثبت أن الله تعالى يحب من يشاء، كما قال تعالى: ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله﴾ [الصف:٤] ، ونثبت أن الله يرضى،

كما قال تعالى: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ [المائدة:١١٩] ، ونثبت أنه يغضب، كما قال تعالى ﴿وغضب الله عليهم ولعنهم﴾ [الفتح:٦] ، ونثبت أن الله يكره، كما قال تعالى: ﴿ولكن كره الله انبعاثهم﴾ [التوبة:٤٦] ، وهكذا فهذه كلها تسمى صفات فعلية، ولكن ننزه الله أن تكون هذه الصفات كصفات المخلوقين، بل صفات المخلوق تناسبه وصفات الخالق تناسبه، ولا نفسرها تفسيرا أكثر من إثباتها وأنها حقيقة، فالذين نفوها قالوا: إنها لا يتصف بها إلا المخلوق، وإنه يلزم من إثباتها تشبيه الله بالمخلوق، وإن الغضب هو غليان دم القلب لطلب الانتقام، وأن المحبة هي ميل النفس إلى المحبوب، وأن الرحمة رقة تكون في الراحم، وأن هذا لا يليق أن يكون في الخالق، وما أشبه ذلك، ولكن عمدتهم أن العقل يستبعدها، أي أنه لا يمكن أن يتصف بها الخالق عقلا، فقدموا العقل على النقل، واعتمدوه دليلا.

فيقال لهم: ما دمتم قد اعترفتم بأن الرسل صادقون، وبأن عقولكم دلت على صدق الرسل، فعليكم أن تتقبلوا كل ما جاء عنهم، وألا تردوا شيئا دون شيء؛ لأنكم إذا رددتم بعضا دون بعض فقد صدقتم بشيء وكذبتم بشيء فيصدق فيكم قوله تعالى: ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا﴾ [البقرة:٨٥] ، ويتحقق فيكم الوعيد الذي توعد الله به اليهود.

وبذلك نعرف أننا إذا آمنا بجميع ما جاء في كتاب الله وفي شريعة رسوله فيما يتعلق بالأسماء والصفات، وفيما يتعلق بالبعث والنشور، وفيما يتعلق بالعبادات والمعاملات، وفيما يتعلق بالأحوال الشخصية، وفيما يتعلق بسائر الأحكام، آمنا بالله وبما جاء عن الله وعلى مراد الله، وآمنا برسول الله، وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله، وآمنا بالكتاب كله، ووكلنا ما لا نعرف تأويله إلى عالمه وتوقفنا عن التأويلات التي يتأولها أولئك المحرفون للكلم عن مواضعه، فصرنا بذلك مؤمنين بكتاب الله، متبعين لرسول الله، مصدقين لما جاء به، وهذا هو الإيمان الذي أمر الله به وأمر به رسوله، وهذا هو معتقد أهل السنة.

فإن شاء الله أن أهل السنة الذين يعتقدون هذا سيحشرون مع سلف الأمة وأئمتها.." (١)

"سبب استخدام أهل السنة لبعض كلمات المتكلمين

إن بعضا من أهل الحديث والعقيدة لما ظنوا أن إثبات هذه الأشياء يستلزم أن المعتزلة يعيبون من أثبت الصفات في كذا وكذا صرحوا بمثل هذا النفي، كأنهم يقولون: إذا أثبتم لله تعالى الاستواء والمجيء والنزول فإن هذا إثبات أجسام؛ لأنا لا نعرف من ينتقل من فوق إلى تحت، أو من يجيء أو من يستوي ويرتفع إلا الأجسام والأعراض، فقد أثبتم جسما، أو عرضا، أو أجزاء وأبعاضا أو نحو ذلك.

---

(١) شرح الطحاوية لابن جبرين ابن جبرين ٢/٨٠

هكذا يقولون.

فهم إذا قيل لهم: إن الله تعالى مستو على عرشه قالوا: هذا يستلزم أن يكون جسما؛ لأن الاستواء الذي هو الاستقرار على العرش لا بد أن يكون جسما، فقد جسمتم وأثبتم لله تعالى جسما.

فنقول: لا ترمونا بإثبات شيء لم نقله، نحن لا نقول: إن الله جسم أو غير جسم، بل الله تعالى وصف نفسه بهذه الصفات، ونتوقف عما زاد عليها.

كذلك إذا قدروا التقديرات وقالوا: إذا استوى على العرش فإما أن يكون مثل العرش أو دون العرش أو فوق العرش أو أكثر أو أوسع منه فإنا نقول: هذا هو التكلف، فلا تدخلوا في هذا، وأثبتوا ما أثبته الله ووكلوا الكيفية إليه سبحانه، كما قال السلف: الكيف مجهول.

وإذا قالوا –مثلا–: إن مجيئه ونزوله من شأن المحدثات والمركبات، ويلزم من هذا أن يكون حادثا مركبا من أعضاء وأجزاء وما أشبه ذلك.

–تعالى الله عن ذلك– قلنا: هذا أيضا من التكلف، ولا حاجة بنا إلى أن نخوض في مثل هذا.

إن الله تعالى ربنا نؤمن به وأنه خالق الخلق وهو مدبرهم، وأما الخوض في تكييف صفاته وتنزيهه عن أشياء قد سكت عنها وسكت عنها السلف وأئمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان فإن الدخول فيها تكلف.

ف شيخ الإسلام لما ناظرهم في دمشق في الصفات وأثبتها، عند ذلك كان يقول: لله تعالى وجه ولا يشبه خلقه، ولله يدان من غير تشبيه ليست كيد المخلوق، والله تعالى يضحك ويعجب لا كعجب المخلوق. والله تعالى يرحم لا كرحمة المخلوق.

فعند ذلك قال بعض الحاضرين: إذا سنقول: إن لله تعالى جسما لا كأجسام المخلوقين! فقال شيخ الإسلام: كلا.

لا نقول هذا؛ لأن هذا لم يرد، ونحن إنما نقول بما ورد، وأنتم توافقون على أن الله لا يوصف إلا بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، فأين في الصفات إثبات الجسم أو نفيه؟! وأين في صفات الله أو الآيات والأحاديث إثبات العرض أونفيه؟! أو إثبات الأبعاض والأجزاء أو نفيها؟! أو إثبات التركيب وحلول الحوادث أو نفيها؟! أو إثبات المقدار –أو ما يقولونه من الغلظ والدقة– وما أشبه ذلك أو نفيه؟! ولما لم ترد مثل هذه لم يجز استعمالها نفيا ولا إثباتا، فهذا هو حقا القول الصحيح الثابت، أن الله لا يوصف إلا بما وصف به نفسه، وأن مثل هذه الأعراض والكلمات التي توسع فيها هؤلاء إنما هي مبتدعة.

ثم ذكر المعلق عذر المؤلف في ذكره مثل هذه الكلمات، يقول: غير أنه أراد بهذا النفي أن يسد الطريق

على المعطلة لئلا يكون لهم مدخل في رمي أهل الحديث بالتشبيه.

هكذا استعمل هذه الكلمات حتى يسد الباب على المعطلة الذين هم المعتزلة، فإنهم إذا قلنا: إن لله وجها قالوا: الوجه موجود في المخلوقين فقد شبهتم.

وإذا قلنا: إن لله يدا قالوا: قد شبهتم.

وإذا أثبتنا هذه الصفات قالوا: قد جعلتم الله تعالى أعراضا وجعلتم له أبعاضا وأجزاء وجعلتم وجعلتم.

فلأجل ذلك رأى بعض أهل السنة من المتأخرين في القرن الرابع وما بعده استخدامها، أمثال المؤلف والطحاوي في عقيدته أيضا فإنه استعمل مثل هذه الكلمات وناقشه الشارح وبين أيضا أنها مما لم يرد، وكان عذره أن يسد الباب على المعطلة والمعتزلة ونحوهم، لكن ذكر أنه فتح الباب لهم؛ إذ قد يلزم من أطلقها بموافقتهم على نفي بعض الصفات الذاتية، كأنهم يقولون: ما دام أنكم تنفونها وتقولون: ليس لله أعراض وأجزاء فعليكم أن تنفوا صفة الوجه والرجل واليدين وما أشبه ذلك مما ورد دليله.

فيقول: إن استعمال هذه الكلمات فتح لهم الباب، وكان الأولى الإمساك عنها، والاقتصار على الوارد.

فنحن نعتقد وننفي النفي المجمل، كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] ، فيكفينا فيها النفي، ويكون هذا عاما في الذات والفعل، فإذا أثبتنا لله الصفات الذاتية كالسمع والبصر والكلام والوجه وما أشبهها قلنا: ليس كمثله شيء في ذاته ولا في صفاته.

وإذا أثبتنا له الأفعال أنه يشاء ويريد ويحكم ويرحم ويحب ويكره ويبغض قلنا: ليس كمثله شيء في هذه الأفعال.

وهكذا طريقة أهل السنة في مثل ذلك.." (١)

"ما يلزم منه إثبات أسماء الله

أسماء الله تعالى دالة عليه، ولا نقول: إن أسماء الله غير الله.

بل نقول: أسماء الله دالة عليه، ثم أيضا أسماؤه دالة على صفاته، فاسمه (الرحمن) دليل على الرحمة، واسمه (العزيز) دليل على العزة، وهكذا بقية الأسماء.

يقول العلماء: إن كل اسم من أسماء الله تعالى له ثلاث دلالات: دلالة على الذات، ودلالة على الصفة المشتقة من ذلك الاسم، ودلالة على بقية الصفات.

فدلالته على الذات تسمى دلالة المطابقة.

---

(١) اعتقاد أهل السنة ابن جبرين ٥/٥

ودلالته على الصفة المشتقة منه تسمى دلالة تضمن.

ودلالته على بقية الأسماء تسمى دلالة التزام.

فإذا ذكر اسم الرحمن قلنا: هذا الاسم (الرحمن) ينطبق على الله تعالى، ولا يسمى به إلا الله على الإطلاق، فهو يدل كل من سمعه على ذات الله تعالى.

ثم نقول: هذا الاسم يدل على إثبات الرحمة، ويتضمن إثبات الرحمة لأنه مشتق منها، فهو دليل على إثبات الرحمة دلالة تضمن.

كذلك إذا أثبتنا الرحمن وأثبتنا الرحمة قلنا: إثبات الرحمة يستلزم بقية الصفات، فيستلزم إثبات المحبة، والغنى، والقوة والقدرة، والسمع، والبصر، والعلم، والإرادة، والغنى، وكمال التصرف، والقوة، والقدرة؛ لأن الرحمن واسع الرحمة، فلابد أن يكون غنيا سميعا بصيرا مريدا ونحو ذلك، فنسمي دلالته على بقية الصفات دلالة استلزام أو التزام، أي: يلزم من إثبات هذه الصفة إثبات بقية صفات الكمال.

فالحاصل أن هناك من يقول: إن أسماء الله غير الله وهناك من يقول: إن أسماء الله مخلوقة.

ولعل هؤلاء ما حملهم على ذلك إلا اعتقاد أن الأسماء إذا تعددت تعددت الموجودات -كما يعبرون بذلك-، وهذا قول خاطئ، فلا يلزم إثبات تعدد القدماء كما يقولون، فالصفة الخاصة عند المعتزلة هي صفة القدم، أي أن الله قديم لم يسبق بعدم، فهم يقولون: إن أسماء الله حادثة، وإذا كانت حادثة فإنها ليست قديمة ويقولون: لو أثبتنا أنه موصوف بها أزلا لأثبتنا تعدد القدماء، فيلزم بذلك إثبات التعدد.

هكذا عللوا، وهو تعليل ضعيف، فإنا إذا قلنا: إن الله تعالى قديم بصفاته لم يلزم تعدد، وذلك لأن الصفات تابعة للذات، ولا يلزم من إثبات الصفات للذات أن يكون هناك عدد، كما في المخلوق، فإذا قلت -مثلا- : جاءنا زيد فلا حاجة إلى أن تقول: جاءنا زيد وسمعه وبصره وأذناه ويداه ورجلاه وبطنه وظهره ورأسه ولسانه وشفتاه.

يكفي أن تقول: جاء زيد.

فهو واحد.

فإثبات المسمى يتبعه إثبات الصفات وإثبات الذات.

فإذا قلنا: إن الله تعالى قديم.

فلا حاجة إلى أن نقول: الله قديم وعلمه وقدرته ويداه ووجهه وإرادته قديمة.

بل الله قديم بصفاته، فلا يحتاج إلى تعدد القدماء كما يقولون.." (١)

"شمول الفعل الماضي للمتصف به مستقبلا

Q قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [آل عمران:١١٠] ، وقوله تعالى: ﴿وكان الله سميعا بصيرا﴾ [النساء:١٣٤] فقوله: (كنتم) و (كان) إنما هي لمن كان في الماضي فقط، فكيف نرد على من يقول ذلك؟

A لو كان بلفظ الماضي فلا يمنع أن يكون ذلك في المستقبل، فقوله تعالى: ﴿وكان الله سميعا بصيرا﴾ [النساء:١٣٤] يعني: كان في الماضي وهو كذلك في المستقبل.

فالله تعالى موصوف بأنه سميع بصير في الأزل وفي الحال وفي المستقبل، فلا يلزم من قوله: (كنتم) أن الخيرية خاصة بالذين مضوا، بل الخيرية للذين مضوا وللحاليين الذين نزلت الآية وهم مخاطبون بها، ولمن سار على نهجهم ممن أتى بعدهم، فإن لفظ الماضي المراد به المتصف بهذا الصفة يبقى على صفته في مستقبل حياته.." (٢)

"حكم استخدام لفظ التجسيم ونحوه في العقيد

قال المصنف رحمه الله تعالى: [وذلك من غير اعتقاد التجسيم في الله عز وجل، ولا التحديد له، ولكن يرونه جل وعز بأعينهم على ما يشاء هو بلا كيف] .

كلمة (التجسيم) من الألفاظ المبتدعة التي لم ترد في الشرع إثباتا ولا نفيا، وكان الأولى بالمؤلف أن لا يذكرها لأنها من جملة ما يحتجون به، حيث إنهم يقولون: إن الله تعالى ليس بجسم، وإذا لم يكن جسما فكيف يرى.

ويقولون: إن إثبات الرؤية يلزم منه أن يكون جسما.

ويقسمون الموجودات إلى جواهر أو أعراض، والعرض هو ما ليس له جرم، والجسم ما له جرم، ونحو ذلك.

والصحيح أن كلمة التجسيم لا يجوز استعمالها، فمن قال: إن الله جسم فهو مبتدع، ومن قال: إن الله ليس بجسم فهو مبتدع.

---

(١) اعتقاد أهل السنة ابن جبرين ٥/٧

(٢) اعتقاد أهل السنة ابن جبرين ١٧/٦

يقول المعلق هنا: (التجسيم من الألفاظ المجملة المحدثة التي أحدثها أهل الكلام لم ترد في الكتاب والسنة، ولم تعرف عن أحد من الصحابة والتابعين وأئمة الدين، وما كان أغنى المؤلف رحمه الله عن مثل هذه الكلمات المبتدعة، لذلك لا يجوز إطلاقها لا نفيا ولا إثباتا، فإن الله لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله نفيا أو إثباتا) .

ينكر على من استعمل لفظة التجسيم إثباتا أو نفيا.

وقد تكلم على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في (المنهاج) وفي غير ذلك من كتبه، وأنكر على من يستعمل هذه الكلمات، ولما جادله بعض الأشاعرة قالوا له: يلزمك إذا قلت: إن الله يسمع لا كسمع المخلوق، وأن لله حياة لا كحياة المخلوقين، وإن لله علما لا كعلم المخلوقين، وإن لله وجها لا كوجوه المخلوقين يلزمك أن تقول: إن لله جسما لا كأجسام المخلوقين.

فاعترض على ذلك وقال: لفظة التجسيم ليس عليها دليل في الكتاب ولا في السنة، فلأجل ذلك ننكرها ولا نقول: إن الله جسم ولا إنه غير جسم، كما لا نقول: عرض ولا غير عرض، وكما لا نقول: جوهر ولا غير جوهر.

وكذلك كلمة (الحد) فالتحديد من العلماء من أطلقه وقال: إن لله تعالى حدا.

ومنهم من قال: ليس لله حد.

والأولى التوقف في الأشياء التي لم يرد عليها دليل، والذين أثبتوا الحد لله أرادوا بذلك الرد على من ادعى أن الله تعالى في كل مكان وقالوا: ليس لله حد ولا منتهى.

فمن أجل أن يبطلوا قول هؤلاء الملاحدة الذين يدعون أو يصفون الله تعالى بأنه في كل مكان، أو بأنه عين وجود الموجودات صرح أهل السنة أو بعضهم بأن الله تعالى له حد، أي: له منتهى، ولكن الكلمات التي لم يرد عليها دليل الأولى عدم إطلاقها.

وعلى كل حال فهذه المسائل -أي: مسألة النزول والرؤية- من المسائل الاعتقادية التي يدين بها أهل السنة، ويعتقدون أنها على الحقيقة وإن لم يكيفوها، فيتوقفون عن التكييف ويثبتون المعاني ويثبتون الدلالات.." (١)

"رؤية الله في المنام

---

(١) اعتقاد أهل السنة ابن جبرين ٨/٧

Q هل من الممكن رؤية الله في المنام، وهل ثبت أن أحدا السلف رأى الله؟

A الرؤية في المنام واقعة، والنبي صلى الله عليه وسلم أخبر بقوله: (رأيت ربي في أحسن صورة) ، وذكر أنه وضع يده على صدره وقال: (حتى وجدت برد أنامله بين صدري) ، وهذا تمثيل، والرؤيا المنامية إنما هي خيال، ولا يلزم منها أن يكون ذلك الذي رؤي مشابها لله تعالى، فالإنسان يتخيل أنه رأى في المنام ربه وأنه تهيأ له بكذا وكذا، ولكن لا يلزم أن يكون الرب مماثلا لتلك الرؤيا أو لذلك الشيء الذي تمثل أمام ذلك الرائي.." (١)

"تعريف الإيمان عند المخالفين لأهل السنة

الذين قالوا: إن الإيمان هو التصديق يسمون (مرجئة الفقهاء) ، وأكثرهم من الحنفية، حيث يذكرون أن الإيمان عندهم هو ما كان عليه في اللغة من أنه التصديق، ويقولون: إن اللسان العربي يدل على هذا.

ولكن يلزم من هذا محاذير وذلك أنه يلزم منه تسوية الناس في الإيمان، فما دام أن كلهم مؤمنون فلا يكون بينهم فرق في الإيمان، فيكون إيمان أجلاء الصحابة كإيمان أطرف الناس، وهذا فيه تسوية بين المتفاوتات، ومعلوم أن إيمان الصديق والفاروق وعثمان وعلي وسائر الصحابة رضي الله عنهم أقوى من إيمان غيرهم ممن جاء بعدهم ومن إيمان أهل هذا الزمان الذين في إيمانهم تزعزع وضعف، والدليل عليه أن إيمانهم الذي هو إيمان راسخ حملهم على الأعمال، والهجرة، والصبر على الأذى في ذات الله، والجهاد في سبيل الله، والإنفاق في مرضات الله تعالى، والاجتهاد في سبل الخير والأعمال الخيرية، فذلك دليل على أنه أقوى من إيمان غيرهم من سائر الناس، فهذا من حيث الإيمان الذي في القلب.." (٢)

"كيفية التعامل مع رؤساء العمل من أصحاب البدع

Q إذا ابتلي إنسان بصاحب عقيدة إسماعيلية في عمله رئيس عليه، فكيف يتعامل معه خاصة وهو يظهر أخلاقا عالية واحتراما كبيرا؟

A إذا ابتلي بمبتدع وصار هذا المبتدع رئيسا عليه فإننا نقول له: بالنسبة إلى عملك الذي أسند إليك فإنك ستؤديه كما ينبغي، وأما موافقة هذا المبتدع على شيء من بدعته فإن ذلك لا يجوز، ولا شك أن المبتدع لا يستطيع أن يلزم من تحت ولايته بشيء من البدعة، وذلك لأن هذه البدعة عقائدية، فلا يقول لهم:

---

(١) اعتقاد أهل السنة ابن جبرين ١١/٨

(٢) اعتقاد أهل السنة ابن جبرين ٤/٩

ألزمكم بأن تعتقدوا كذا، أو تعتقدوا كذا وكذا، أو تنكروا كذا وكذا.

لا يستطيع أن يلزمهم، ولا أن يقول لهم: ألزمكم -مثلا- بأن تشتموا الخلفاء الراشدين أو تسبوهم، أو تدعو أهل البيت أو تعبدوهم من دون الله.

كما يصنع هو، ولا يقول: ألزمكم بأن تعتقدوا في الأولياء أنهم أفضل من الأنبياء.

كقول الصوفية أو ما أشبه ذلك، أما الأعمال الإدارية الفنية فإنه يتحمل ذلك إلى أن يجد رئيسا أفضل منه.." (١)

"المحدثات والمركبات، ثم تكلفوا في رد دلالة النصوص بما يشهد العقل ببطلانه، فأهل السنة يثبتون جهة العلو لله كما سبق، ولا يلزم منها الحدوث والتجدد لشيء من صفات الله تعالى أما أدلتهم النقلية فأقواها قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ يجاب عنها بأن الرؤية أخص من الإدراك فالمعنى لا تحيط به، إذا رأته لعجزها عن إدراك كنهه، فتكون الآية دليلا على الإثبات، واستدلوا بقوله تعالى لموسى: ﴿لن تراني﴾ لما قال: ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ ، فيقال: إنه لا يظن بموسى عليه السلام أن يسأل ما لا يجوز على الله، فهو لما سأل الرؤية منعه، لضعف البشر في الدنيا عن الثبوت لذلك، ولهذا لما تجلى الله تعالى للجبل اندك، وروي أنه غار في الأرض، ففي الآخرة يمد الله عباده بقوة يقدرون معها على رؤية ربهم.." (٢)

"(ط) وأما الإرادة فهي في كتاب الله قسمان:

١ - إرادة كونية قدرية: يدخل فيها كل الموجودات، من طاعات ومعاص. ٢ - إرادة دينية شرعية: تتعلق بالطاعات المأمور بها، سواء وجدت أو لم توجد.

فالأولى: بمعنى المشيئة، وهي عامة لكل ما وجد فيقال في الطاعات: إن الله أرادها وقدر وجودها، وأحبها فوجدت. وفي المعاصي: إن الله أرادها كونا وقدرا وخلقها فوجدت، مع أنه نهى عنها ولم يحبها.

وأما الثانية: فهي بمعنى محبة المراد، والرضا به، ولا يلزم منها وجود المراد، فإيمان المؤمنين، وأعمالهم التي قد عملوها، تعلقت بها الإرادتان، حيث إن الله شاءها وخلقها فوجدت، وأحبها ورضيها فمدح أهلها؛ وإيمان الكافر لم يوجد مع أن الله قد أحب منه الإيمان، وأمره به شرعا، ولكنه ما أراده قدرا، ولا خلقه فيه، ولا أعانه، فلم يتعلق به إلا الإرادة الدينية الشرعية.

فالكونية: يلزم منها وجود المراد، وقد يكون محبوبا، كإيمان المؤمن، أو مكروها ككفر الكافر.

---

(١) اعتقاد أهل السنة ابن جبرين ١٧/٩

(٢) التعليقات على متن لمعة الاعتقاد لابن جبرين ابن جبرين ص/١١٣

والشرعية: يلزم منها محبة المراد، والمدح على فعله، ولا يلزم وجوده، فهو تعالى أحب إيمان المؤمن، وأراده شرعا وقدرا فوجد، وأحب إيمان الكافر، وأراده شرعا، ولم يرده قدرا فلم يوجد.." (١)

"ليظهر صبره أو جزعه، وإما لرفع منزلته، وإعظام مثوبته، فإنه تعالى إذا أحب قوما ابتلاهم، فهذا ونحوه مما يحمل المؤمن على القناعة، والرضا بما حصل، وعدم الأسى والأسف على الفائت، ولكن عليه قبل حدوث الفوت أن يطلبه، ويبذل المستطاع من جهده، فيما يمكنه من أعمال الدنيا والآخرة.

وقوله: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾ أي: من كان أهلا لولاية الله وقربه، قذف الله في قلبه نورا يعرف به سبل الخير، ويتقبل كل ما جاءه عن ربه، ويجد لذلك لذة في نفسه، وانبساطا وطمأنينة، وهو أثر شرح صدره للإسلام.

فأما من لا يستحق ذلك، وكان طبعه وميله إلى الكفر والعناد، فإن الله يخذله، ويجعل صدره ضيقا، مما يؤثر فيه مللا وإعراضا عن الإسلام، وحبا وإيثارا للفسوق والعصيان، وهذا هو الحرج الذي يدل على شدة الضيق، وهذه الإرادة كونية قدرية، يلزم منها وقوع المراد.

أما حديث ابن عمر في أركان الإيمان، فهو: حديث جبريل المشهور، رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة ورواه مسلم

عن ابن عمر عن أبيه عمر بن الخطاب وهو المذكور هنا أنه من أفراد مسلم يعني عن البخاري ورواه الإمام أحمد عن ابن عمر وفي حديث عمر في أول صحيح مسلم أن ابن عمر قال لمن أخبره عن منكري القدر: «إذا لقيت»." (٢)

"على أفعال العباد، وتقدم تفصيل مذهبهم، وإبطاله في فصل القدر، وقد روى ابن ماجه عن جابر «أن النبي صلى الله عليه وسلم سماهم مجوس هذه الأمة، وقال: إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تتبعوهم» .

٥ - (المرجئة) : وهم الذين غلبوا جانب الرجاء، فقالوا: لا يضر مع التوحيد ذنب، كما لا ينفع مع الشرك عمل؛ فأباحوا المعاصي، وخففوا على الناس ارتكابها؛ وقيل: هم القائلون بأن الأعمال ليست من الإيمان، أي: أنهم أرجئوا الأعمال أي: أخروها عن الإيمان.

٦ - (المعتزلة) : أتباع عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وهم كثير لا كثرهم الله، وقد بنوا مذهبهم على خمسة

---

(١) التعليقات على متن لمعة الاعتقاد لابن جبرين ابن جبرين ص/١١٨

(٢) التعليقات على متن لمعة الاعتقاد لابن جبرين ابن جبرين ص/١٢٤

أصول:

أ- العدل: وأرادوا به نفي تقدير الله المعاصي على العبد ونفي قدرته على أفعال العباد.

ب- التوحيد: وأرادوا به نفي الصفات، لأن إثباتها عندهم يلزم منه التعدد.

ج- إنفاذ الوعيد: وأرادوا به تخليد أهل الكبائر في النار تنفيذا لنصوص الوعيد.

د- المنزلة بين المنزلتين: أي: أن العاصي ليس مؤمنا ولا كافرا في الدنيا، بل في منزلة بين الكفر والإيمان.

هـ- الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر: وقصدهم به الخروج على الولاة إذا أظهروا المعاصي أو الظلم.

وقد أكثر العلماء من الرد عليهم، وإبطال قواعدهم وأصولهم.

٧ - (الكرامية) : أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام بتشديد الراء، وهو ممن يثبت الصفات، إلا أنه يغالي في الإثبات، حتى انتهى به إلى التجسيم والتشبيه.

٨ - (الكلابية) : أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب بتشديد اللام، البصري عالم شهير، إلا أن له مخالفات في بعض الأصول كمسألة الكلام، والصفات، ونحوها.

٩ - (السالمة) : نسبة إلى رجل يقال له: ابن سالم ذكر عنه أنه كان يشبه الله تعالى بإنسان له جوارح وحواس.. إلخ.." (١)

"ب- الذين يثبتون الأسماء وينفون الصفات، فيقولون حي بلا حياة، عليم بلا علم ... الخ.

فهؤلاء يقال لهم: لا فرق بين إثبات الأسماء، وإثبات الصفات، فإنك إن قلت إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي التشبيه أو التجسيم لأنا لا نجد متصفا بالصفات إلا وهو جسم، قلنا: وكذلك في الأسماء، إذ لا نجد ما هو مسمى بحي وعليم وقدير إلا ما هو جسم، فانف أسماء الله، فإن قالوا: هذه الأسماء تليق بكماله وجلاله، قلنا: وكذلك صفاته.

ج- الذين ينفون الأسماء والصفات، فإنهم بزعمهم ينفون ذلك حتى لا يشبهوا الله بالموجودات، فيقال لهم: نفيتم علمه وحياته كما نفيتم أنه عليم حي خشية أن تشبهوه بالموجودات، ولكن يلزم قولكم هذا تشبيه الله بالمعدومات.

القاعدة الثانية: القول في الصفات كالقول في الذات (١) :

فالله - سبحانه - له ذات لا تشبه ذوات المخلوقين، وكذلك صفاته وأفعاله لا تشبه ذوات المخلوقين وأفعالهم.

---

(١) التعليقات على متن لمعة الاعتقاد لابن جبرين ابن جبرين ص/١٨٨

إذ يلزم من أقر بأن الله حقيقة ثابتة في نفس الأمر مستوجبة لصفات الكمال لا يماثلها شيء أن يقول: إن سمعه وبصره وكلامه الثابت في نفس الأمر لا يشابهه سمع المخلوقين ولا بصرهم ولا كلامهم.

فإن قال قائل: أنا أنفي استواء الله خشية من تشبيه الله بخلقه، فيقال له: انف وجود الله وذاته، لأنه يلزم من ذلك تشبيه الله بخلقه، فإن قال: لله وجود يخصه، وذات تخصه لا تشبه ذوات المخلوقين، قلنا: وكذلك نزوله واستواؤه.

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢٥/٣.." (١)

"الفصل الثالث توحيد الله (١)

معناه وأقسامه

الله - سبحانه - واحد في ذاته، ليس له مثيل ولا نظير، تعالى عن الصاحبة والولد (قل هو الله أحد - الله الصمد - لم يلد ولم يولد - ولم يكن له كفوا أحد) [الإخلاص: ١-٤] وهو سبحانه متصف بصفات الكمال، لا يشبهه شيء من مخلوقاته في صفة من صفاته: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) [الشورى: ١١] وهو وحده الخالق المحيي المميت قيوم السماوات والأرض، ولا يعد مؤمنا من لم يعلم علما يقينيا بأن الله متفرد بذلك كله.

لا يكفي التوحيد العلمي، بل لا بد من التوحيد العملي:

إلا أن هذا التوحيد النظري لا يكفي كي يعد المرء مؤمنا، بل لا بد من اتخاذه وحده إلها معبودا بالتوجه إليه بالعبادة دون سواه.

لأن الخالق الرزاق المنعم المتفضل المحيي المميت المتصف بصفات الكمال المنزه عن صفات النقص هو المستحق أن يعبد دون سواه، فغيره مربوب مألوه لا يملك لنفسه ضرا ول ا نفعا، فكيف يعبد من دون الله تعالى؟

---

(١) التوحيد الحق: الاعتقاد بوحدانية الله سبحانه في ذاته وصفاته، ثم عبادته وحده لا شريك له، وقد حرف هذا المفهوم، فزعم قوم أن التوحيد يقتضي نفي صفات الله، لأنه يلزم منه بزعمهم تعدد الواجب،

---

(١) العقيدة في الله سليمان الأشقر، عمر ص/٢٤٣

وزعم بعض الصوفية أن التوحيد الذي أشرنا إليه توحيد العامة، أما توحيد الخاصة فهو الذي يثبت بالحقائق، وزعموا أن هناك توحيد خاصة الخاصة، وكل ذلك ضلال.." (١)

"تناقض الذين لا يعبدون الله وحده:

والكفرة من مشركي العرب وكثير غيرهم كانوا يعتقدون بوحدانية الله في الخلق والإيجاد، وتفرده في الرزق والإحياء والإماتة والملك، ولكنهم يرفضون عبادته وحده دون غيره، وقصده دون سواه، وهذا تناقض شنيع، فالمتفرد بالخلق والإيجاد هو المستحق للعبادة والخضوع والتعظيم، وقد أطال القرآن في مناقشة المشركين وبيان تناقضهم في هذا وبين لهم أن الذي أقروا به من تفرده بالخلق والرزق ... إلخ يلزمهم بعبادته وإخلاص الدين له.

كلمة التوحيد: معناها، فضلها، شروطها

(لا إله إلا الله) كلمة التوحيد، جمعت الإيمان واحتوته، وهذه الكلمة عنوان الإسلام وأساسه.

ومعناها: لا معبود يستحق العبادة إلا الله سبحانه، وقد أخطأ من فسرها بأنه لا موجود إلا الله، لأن معنى الإله: المعبود، فيصبح المعنى بناء على قول هؤلاء، لا معبود موجود إلا الله، وهذا غير صحيح؛ لأنه يلزم منه أن كل معبود بحق أو باطل هو الله، فيكون ما عبده المشركون من شمس وقمر ونجوم ... إلخ هو الله، فكأنه قيل: ما عبد على هذا التقدير إلا الله، وهذا من أبطل الباطل.

فالمعنى الصحيح المتعين هو ما ذكرناه أولا: أنه لا معبود يستحق العبادة إلا الله وحده.

وقد جاءت النصوص دالة على فضل (لا إله إلا الله) ، وعظيم نفعها، وقد سبق ذكر النصوص الدالة على أن من قال: (لا إله إلا الله خالصا من قلبه دخل الجنة) . وبهذه الكلمة يعصم العبد ماله ودمه، ويصبح مسلما.

ولكن ليس المراد بهذه الكلمة مجرد النطق، فلا تنفع هذه الكلمة قائلها عند ربه إلا بسبعة شروط:." (٢)

"الثالث: لا نسلم لهم قولهم: إن كل من خاطبته الملائكة فهو نبي، ففي الحديث أن الله أرسل ملكا لرجل يزور أخا له في الله في قرية أخرى، فسأله عن سبب زيارته له، فلما أخبره أنه يحبه في الله، أعلمه أن الله قد بعثه إليه ليخبره أنه يحبه، وقصة الأقرع والأبرص والأعمى معروفة، وقد جاء جبريل يعلم الصحابة أمر دينهم بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة يشاهدونه ويسمعونه (٥) .

---

(١) العقيدة في الله سليمان الأشقر، عمر ص/٢٥٥

(٢) العقيدة في الله سليمان الأشقر، عمر ص/٢٥٦

الرابع: أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – توقف في نبوة ذي القرنين مع إخبار القرآن بأن الله أوحى إليه (قلنا يا ذا القرنين إما أن تعذب وإما أن تتخذ فيهم حسنا) [الكهف: ٨٦] .

الخامس: لا حجة لهم في النصوص الدالة على اصطفاء الله لمريم، فالله قد صرح بأنه اصطفى غير الأنبياء: (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات) [فاطر: ٣٢] ، واصطفى آل إبراهيم وآل عمران علىى العالمين، ومن آلهما من ليس بنبي جزما (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) [آل عمران: ٣٣] .

السادس: لا يلزم من لفظ الكمال الوارد في الحديث الذي احتجوا به النبوة، لأنه يطلق لتمام الشيء، وتناهيه في بابه، فالمراد بلوغ النساء الكاملات النهاية في جميع الفضائل التي للنساء، وعلى ذلك فالكمال هنا غير كمال الأنبياء.

السابع: ورد في بعض الأحاديث النص على أن خديجة من الكاملات (٦) وهذا يبين أن الكمال هنا ليس كمال النبوة.

الثامن: ورد في بعض الأحاديث أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة إلا ما كان من مريم ابنة عمران (٧) ، وهذا يبطل القول بنبوة من عدا مريم كأم موسى وآسية،." (١)

"وممن ذهب هذا المذهب ابن العربي (١) ، وابن تيمية (٢) ، وابن كثير (٣) ، والسفاريني (٤) ، وحجة من ذهب هذا المذهب أن الله ذكر نفخة الفزع في قوله: (ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله) [النمل: ٨٧] .

كما احتجوا ببعض الأحاديث التي نصت على أن النفخات ثلاث، كحديث الصور، وهو حديث طويل، أخرجه الطبري، وفيه: " ثم ينفخ في الصور ثلاث نفخات: نفخة الفزع، ونفخة الصعق، ونفخة القيام لرب العالمين " (٥) .

أما استدلالهم بالآية التي تذكر نفخة الفزع فليست صريحة على أن هذه نفخة ثالثة، إذ لا يلزم من ذكر الحق تبارك وتعالى للفزع الذي يصيب من في السماوات والأرض عند النفخ في الصور أن تجعل هذه نفخة مستقلة، فالنفخة الأولى تفزع الأحياء قبل صعقهم، والنفخة الثانية تفزع الناس عند بعثهم.

يقول ابن حجر رحمه الله تعالى: " ولا يلزم من مغايرة الصعق الفزع أن لا يحصلا معا من النفخة الأولى " (٦) ، وجاء في تذكرة القرطبي: " ونفخة الفزع هي نفخة الصعق، لأن الأمرين لازمين لها، أي: فزعوا فزعا

---

(١) الرسل والرسالات سليمان الأشقر، عمر ص/٨٨

ماتوا منه " (٧) .

أما حديث الصور فهو حديث ضعيف مضطرب كما يقول الحجة في علم

---

(١) فتاوي شيخ الإسلام: (٤/٢٦٠) .

(٢) فتح الباري: (١١/٣٦٩) تذكرة القرطبي: ص ١٨٤.

(٣) النهاية لابن كثير: (١/٢٥٣) .

(٤) لوامع الأنوار البهية: (٢/١٦١) .

(٥) فتح الباري: (١١/٣٦٩) .

(٦) فتح الباري: (١١/٣٦٩) .

(٧) تذكرة القرطبي: ١٨٤.." (١)

"المبحث الخامس: هل الرجال أكثر في الجنة أم النساء؟

تخاصم الرجال والنساء في هذا والصحابة أحياء، ففي صحيح مسلم عن ابن سيرين قال: اختصم الرجال والنساء: أيهم أكثر في الجنة؟ وفي رواية: إما تفاخروا، وإما تذاكروا: الرجال في الجنة أكثر أم النساء؟ فسألوا أبا هريرة، فاحتج أبو هريرة على أن النساء في الجنة أكثر بقول الرسول - صلى الله عليه وسلم -: " إن أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر، والتي تليها على أضوأ كوكب دري في السماء، لكل امرئ منهم زوجتان اثنتان، يرى مخ سوقهما من وراء اللحم، وما في الجنة أعزب ". (١)

والحديث واضح الدلالة على أن النساء في الجنة أكثر من الرجال، وقد احتج بعضهم على أن الرجال أكثر بحديث: "رأيتكن أكثر أهل النار ". والجواب أنه لا يلزم من كونهن أكثر أهل النار أن يكن أقل ساكني الجنة كما يقول ابن حجر العسقلاني (٢) ، فيكون الجمع بين الحديثين أن النساء أكثر أهل النار وأكثر أهل الجنة، وبذلك يكن أكثر من الرجال وجودا في الخلق. ويمكن أن يقال: إن حديث أبي هريرة يدل على أن نوع النساء في الجنة أكثر سواء كن من نساء الدنيا أو من الحور العين، والسؤال هو: أيهما أكثر في الجنة: رجال أهل الدنيا أم نساؤها؟ وقد وفق القرطبي بين النصين بأن النساء يكن أكثر أهل النار قبل الشفاعة وخروج

---

(١) القيامة الكبرى سليمان الأشقر، عمر ص/٤١

(١) صحيح مسلم، كتاب الجنة باب أول زمرة تدخل الجنة (٢١٧٩/٤) ، ورقم الحديث: ٢٨٣٤.

(٢) فتح الباري: (٣٢٥/٦) .." (١)

"وقد ذكرنا في كتابنا هذا النصوص الدالة على كثرة نعيم الدنيا وعدم نفاذه وانقطاعه.

الثاني: هو أفضل من حيث النوع، فثياب أهل الجنة وطعامهم وشرابهم وحليهم وقصورهم — أفضل مما في الدنيا، بل لا وجه للمقارنة، فإن موضع سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها، ففي صحيح البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: " موضع سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها " (١) . وفي الحديث الآخر الذي يرويه البخاري ومسلم أيضا عن أبي هريرة قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: " ولقاب قوس أحدكم من الجنة خير مما طلعت عليه الشمس " (٢) . وقارن نساء أهل الجنة بنساء الدنيا لتعلم فضل ما في الجنة على ما في الدنيا، ففي صحيح البخاري عن أنس، قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: " لو أن امرأة من نساء أهل الجنة اطلعت على الأرض لأضاءت ما بينهما، ولملأت ما بينهما ريحا، ولنصيفها على رأسها خير من الدنيا وما فيها " (٣) .

الثالث: الجنة خالية من شوائب الدنيا وكدرها، فطعام أهل الدنيا وشرابهم يلزم منه الغائط والبول، والروائح الكريهة، وإذا شرب المرء خمر الدنيا فقد عقله، ونساء الدنيا يحضن ويلدن، والمحيض أذى، والجنة خالية من ذلك كله، فأهلها لا يبولون ولا يتغوطون، ولا يبصقون ولا يتفلون، وخمر الجنة كما

---

(١) مشكاة المصابيح: (٨٥/٣) ورقم الحديث: ٥٦١٣.

(٢) مشكاة المصابيح: (٨٥/٣) . ورقم الحديث: ٥٦١٥ والقدر: الموضع والمقدار.

(٣) مشكاة المصابيح: (٨٥/٣) . ورقم الحديث: ٥٦١٤ والنصيف: الخمار.." (٢)

"أما الاستطاعة التي هي مناط التكليف، فهي المذكورة في مثل قوله تعالى: (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) [آل عمران: ٩٧] .، وقوله: (فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا) [المجادلة: ٤] ، ومثل قوله صلى الله عليه وسلم: " صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب ".

---

(١) الجنة والنار سليمان الأشقر، عمر ص/١٩٥

(٢) الجنة والنار سليمان الأشقر، عمر ص/٢٢٥

ومعلوم أن الله لا يكلف مالا يطاق لوجود ضده من العجز، فلا يكلف المقعد بأن يصلي قائما، ولا يكلف المريض بالصيام، ولا يكلف الأعمى بالجهاد والقتال، لخروج ذلك عن المقدور.

وقد اتفق أهل العلم أن العبد إذا عجز عن بعض الواجبات سقط عنه ما عجز عنه، فمن قطعت منه رجله سقط عنه غسلها، ومن لم يستطع اغتسال الجنابة أو القيام أو الركوع ونحو ذلك سقط عنه ما عجز عنه.

وبذلك يظهر لك أن عدم الاستطاعة المذكورة في الآيات التي احتج بها هذا الفريق غير مشروطة في شيء من الأمر والنهي والتكليف باتفاق المسلمين، والاستطاعة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي في الآيات التي سقناها هي التي لم يكلف الله أحدا شيئا بدونها (١) .

الوجه السابع: يلزم من قوله التسوية بين المختلفين:

لقد أدى هذا المذهب بأصحابه والقائلين به إلى التسوية بين الأخيار والفجار، والأبرار والأشرار، وأهل الجنة وأهل النار، وقد فرق بينهم العليم الخبير (أم نجعل الذين أمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم

---

(١) راجع مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٨/ ١٣٠.." (١)

"ولكن هل كل من أراد الدخول في الإسلام من كافة طوائف الكفر في عهده رضي الله عنه كان يقول له: دخولك في هذا الدين يستلزم منك: الشهادة بالنار على كل من مات من قومك كافرا؟!!

وهل فهم كل عالم وداع بعد التصديق رضي الله عنه أن كل من أراد الدخول في الإسلام من كافة الملل والنحل فعليه أن يفعل هذا؟!!

وبناء على هذا:

فمطالبة الإمام محمد بن عبد الوهاب لبعض الطوائف من قومه بوجوب تكفير المشركين حتى يصح أصل دينهم هو حق لا ريب فيه ولكنه كان بسبب ما حكينا عنه وعنهم من قبل وقررناه.

ولكن لا يلزم من هذا القول بالسلسلة في كل من لم يكفر الكافر.

والمقام ليس مقام إسهاب، ولن مقام اختصار، وتذكير ببعض رؤوس الأقلام عن المسائل التي سيجري البحث عنها في أثناء الشرح لهذه الرسالة المباركة.

وإليك أخي القارئ بعض النقول عن إمام الدعوة لترى من خلالها وصف المشركين في زمانه من بني قومه،

---

(١) القضاء والقدر للأشقر سليمان الأشقر، عمر ص/٩٥

ووصف المجادلين عنهم فتعلم لماذا نص إمام الدعوة في تعريفه لأصل الدين وحد الإسلام على وجوب تكفير المشركين. لأن الشك في كفرهم قد وصل لحالة عادت بالفساد والبطلان على." (١)

"منذ اليوم لم تفهم ولم تسأل عنه فلما جاءت هذه السقطة عرفتها، أنت مثل الذباب لا يقع إلا على القذر أو كما قال ...

(العلماء لا يذكرون التعريف عند تكفير المشرك ...):

ومسألتنا هذه وهي: عبادة الله وحده لا شريك له والبراءة من عبادة ما سواه، وأن من عبد مع الله غيره فقد أشرك الشرك الأكبر الذي ينقل عن الملة، هي أصل الأصول، وبها أرسل الله الرسل وأنزل الكتب، وقامت على الناس الحجة بالرسول وبالقرآن، وهكذا تجد الجواب من أئمة الدين في ذلك الأصل عند تكفير من أشرك بالله، فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل، لا يذكرون التعريف في مسائل الأصول، إنما يذكرون التعريف في المسائل الخفية التي قد يخفى دليلها على بعض المسلمين، كمسائل نازع بها بعض أهل البدع كالقدرية والمرجئة، أو في مسألة خفية كالصرف والعطف.

وكيف يعرفون عباد القبور وهم ليسوا بمسلمين ولا يدخلون في مسمى الإسلام، وهل يبقى مع الشرك عمل والله تعالى يقول: ﴿ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾ [الأعراف: ٤٠]، ﴿ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق﴾ [الحج: ٣١]، ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ [النساء: ٤٨]، «ومن يشرك بالله فقد حبط عمله» (١) إلى غير ذلك من الآيات، ولكن هذا المعتقد يلزم منه معتقد قبيح، وهو: أن

---

(١) لا توجد آية في القرآن بهذا الترتيب.." (٢)

"وقال ابن القيم رحمه الله: «في الرد على الإمام ابن عبد البر في إنكار: أحاديث الامتحان لأهل الفترات مستشهدا بقوله: «ولا يخلو من مات في الفترة من أن يكون كافرا أو غير كافر ..

جوابه من وجوه: أحدها أن يقال: هؤلاء لا يحكم لهم بكفر ولا إيمان فإن الكفر هو: جحود ما جاء به الرسول، فشرط تحققه بلوغ الرسالة؛ والإيمان هو: تصديق الرسول فيما أخبر، وطاعته فيما أمر وهذا أيضا

---

(١) فتح العلي الحميد في شرح كتاب مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد مدحت آل فراج ص/١١٣

(٢) فتح العلي الحميد في شرح كتاب مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد مدحت آل فراج ص/١٤٨

مشروط ببلوغ الرسالة، ولا يلزم من انتفاء أحدهما وجود الآخر إلا بعد قيام سببه.

فلما لم يكن هؤلاء في الدنيا كفارا ولا مؤمنين، كان لهم في الآخرة حكم آخر غير حكم الفريقين.

فإن قيل: فأنتم تحكمون لهم بأحكام الكفار في الدنيا، من: التوارث والولاية والمناكحة.

قيل: إنما نحكم لهم بذلك في أحكام الدنيا، لا في الثواب والعقاب كما تقدم بيانه» (١).

فقد نص الإمام ابن القيم في هذا النقل: على انتفاء الكفر المعذب عليه إلا بعد قيام الحجة، وأصحابه كفار في أحكام الدنيا لا في أحكام الثواب والعقاب، هذا مع قوله قبل ذلك أن الشرك ثابت لأصحابه لا يحتاج إلى

---

(١) أحكام أهل الذمة (٢/ ٦٥٦).." (١)

"قتل، لا يذكرون التعريف في مسائل الأصول، إنما يذكرون التعريف في المسائل الخفية التي قد يخفى دليلها على بعض المسلمين، كمسائل نازع بها بعض أهل البدع كالقدرية والمرجئة، أو في مسألة خفية كالصرف والعطف.

وكيف يعرفون عباد القبور وهم ليسوا بمسلمين، ولا يدخلون في مسمى الإسلام وهل يبقى مع الشرك عمل؟! والله تعالى يقول: ﴿ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾ [الأعراف: ٤٠]، ﴿ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق﴾ [الحج: ٣١] ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ [النساء: ٤٨]، «ومن يشرك بالله فقد حبط عمله» (١) إلى غير ذلك من الآيات.

ولكن هذا المعتقد يلزم منه معتقد قبيح، وهو أن الحجة لم تقم على هذه الأمة بالرسول - صلى الله عليه وسلم - والقرآن، نعوذ بالله من سوء الفهم الذي أوجب لهم نسيان الكتاب والرسول؛ بل أهل الفترة الذين لم تبلغهم الرسالة والقرآن، وماتوا على الجاهلية، لا يسمون مسلمين بالإجماع ولا يستغفر لهم، وإنما اختلف أهل العلم في تعذيبهم في الآخرة ...

---

(١) يلاحظ أن هذه ليست بآية، ولا جزء من آية؛ ولعل الشيخ قصد قوله تعالى: ﴿ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون﴾ [الأنعام: ٨٨].." (٢)

---

(١) فتح العلي الحميد في شرح كتاب مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد مدحت آل فراج ص/٣٤٢

(٢) فتح العلي الحميد في شرح كتاب مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد مدحت آل فراج ص/٣٦٥

"...

هذا القول ولو لم يوالهم، واعتقد دينهم في الباطن يكون كافرا، وعليه أصبحت موالاة المشركين لا تأثير لها وجودا وعدما في الكفر والردة عن الملة.

ويلزم من هذا: اتهام القرآن بأنه قد ربط الكفر في الموالاة بوصف غير مؤثر فيها، وغفل عن ذكر الوصف المؤثر فيه.

قال تعالى: ﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ [المائدة: ٥]، وقال: ﴿فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم﴾ [المائدة: ٦]، وقال: ﴿لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال: ﴿ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء﴾ [المائدة: ٨١]، وقال: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة﴾ [آل عمران: ٢٨] ..

ولو طرد أصحاب هذا القول أصلهم هذا في جميع المكفرات لكانوا موافقين لغلاة المرجئة، الذين لا يكفرون إلا باعتقاد الكفر فقط، ولو لم يلتزموا هذا، لوقعوا في التناقض الدال على الإفك والبطلان.

وبعض الذين ينادون بهذا القول، سولت لهم أنفسهم أنهم يستطيعون أن يبرهنوا على أنه لا يوجد ناقص للإسلام عنوانه: موالاة المشركين، وضربوا بنصوص القرآن والسنة وكلام علماء الأمة عرض الحائط، ولم يبالوا بمخالفتهم لأمر معلوم بالاضطرار من الدين، ومن حوادث وأيام تاريخ الأمة. كيف لا، وقد ملأ علماء." (١)

"الرسالة، وما ترتب عليها من تذكير العباد بمقتضى ما أخذ عليهم من الميثاق، ثم يتبعون هذا بانقطاع الحجة وحلول النقمة واستحقاق العذاب. وعليه ظن البعض: أن الميثاق لا يستقل بحجة في بطلان الشرك.

وفي هذا الظن الخاطئ من الفساد ما الله به عليم. إذ يلزم من هذا:

أن كل من مات مشركا قبل نزولها لم تقم عليه حجتها، وكذا كل من عبد غير الله ومات على ذلك دون أن يقرع أذنه خبرها بعد نزولها؛ ولكان لزاما على النبيين التحدث بها مع أقوامهم تو تكليفهم بالبلاغ؛ ليقيموا حجتها، ويقطعوا عذر المتلبسين بنقيضها!!!

والحق الذي لا ينبغي العدول عه ولا تعدي حده: أن الميثاق حجة مستقلة في بطلان الشرك، وليس بحجة مستقلة في استحقاق العذاب. والأخير على الراجح من أقوال أهل العلم، وهو الذي تقتضيه القواعد الكلية

---

(١) فتح العلي الحميد في شرح كتاب مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد مدحت آل فراج ص/٤١٢

والنصوص الشرعية.

* أخذ الميثاق وإرسال الرسل قطعا الاحتجاج وأوجبا العذاب.

* بعض أهل العلم ينص على أن الميثاق كان في الربوبية، ولا يذكر مقام الألوهية؛ وذلك لأن الربوبية تستلزمها، وهي حجتها وبرهانها. فالرب لا بد أن يكون، إلها، ومن فقد الربوبية بطل تألهه واستحال.

قال تعالى مبرهنا على استحقاقه التأله: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) (١)، وقال تعالى مبرهنا على بطلان تأله كل ما يعبد من دونه: (واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون) (٢).

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١.

(٢) سورة الفرقان، الآية: ٣.." (١)

"السلف لا تدل إلا على القول الذي رجحناه؛ وهو أنهم على الفطرة، ثم صاروا إلى ما سبق في علم الله فيهم من سعادة وشقاوة، لا يدل على أنهم حين الولادة لم يكونوا على فطرة سليمة مقتضية للإيمان ومستلزمة له لولا العارض" (١) أ. هـ.

وعرض ابن القيم اختلاف العلماء في ماهية الفطرة، ثم رجح المذهب الصحيح قائلا:

"والصحيح من هذه الأقوال: ما دل عليه القرآن والسنة أنهم ولدوا حنفاء على فطرة الإسلام بحيث لو تركوا لكانوا حنفاء مسلمين، كما ولدوا أصحاء كاملي الخلقة، فلو تركوا وخلقهم لم يكن فيهم مجدوع، ولا مشقوق الأذن.

ولهذا لم يذكر النبي - صلى الله عليه وسلم. شرطا مقتضيا (٢) غير الفطرة، وجعل خلاف مقتضاها من فعل الأبوين. وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - فيما يروى عن ربه عز وجل "إني خلقت عبادي حنفاء. وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم".

فأخبر أن تغيير الفطرة التي خلقوا عليها بأمر طارئ من جهة الشيطان، ولو كان الكفار منهم مفطورين على الكفر لقال: خلقت عباي مشركين فأتتهم الرسل فاقتطعتهم عن ذلك، كيف وقد قال: "خلقت عبادي حنفاء كلهم"؟

فهذا القول أصح الأقوال والله أعلم" (٣) أ. هـ.

---

(١) آثار حجج التوحيد في مؤاخذة العبيد مدحت آل فراج ص/٢١

قلت: ولا يلزم من تحرير مقتضى الفطرة أن يكون الطفل ساعة خروجه من بطن أمه عالما: بمعنى "لا إله إلا الله"، فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا.

ولكن المقصود: سلامة القلب واستقامته على التوحيد وبراءته من الشرك بكافة صوره وألوانه، بحيث لو ترك صاحبه بلا مغير لصبغته – حتى تعقله – لما كان إلا موحدا لربه بالألوهة، ومنخلعا من تأله ما سواه.

سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن قوله – صلى الله عليه وسلم – "كل مولود يولد على الفطرة" فأجاب:

---

(١) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل/ ٢٩٢.

(٢) أي للإسلام.

(٣) أحكام أهل الذمة (٢/ ٦٠٩).." (١)

""الحمد لله. أما قوله – صلى الله عليه وسلم – "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه" فالصواب أنها: فطرة الله لتي فطر الناس عليها يوم قال: (ألست بربكم قالوا بلى). وهي السلامة من الاعتقادات الباطلة، والقبول للعقائد الصحيحة. فإن حقيقة "الإسلام" أن يستسلم لله، لا لغيره وهي معنى " لا إله إلا الله" ولا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام بالفعل. فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا، ولكن سلامة القلب، وقبوله، وإرادته للحق – الذي هو الإسلام – بحيث لو ترك بغير مغير لما كان إلا مسلما.

وهذه القوة العلمية العملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع هي: فطرة الله التي فطر الناس عليها" (١) أ. هـ.

وذكر الإمام ابن القيم محاورة بين: الإمام محمد بن نصر، وبين الإمام ابن قتيبة في مقتضى آية المياق.

قال: "قال محمد بن نصر: واحتج ابن قتيبة بقوله (وإذ أخذ ربك من بني آدم ...) فأجابوا – بكلام – شاهدين مقرين على أنفسهم بأن الله ربهم، ثم ولدوا على ذلك.

قال محمد بن نصر: فقوله "ثم ولدوا على ذلك" زيادة منه ليست في الكتاب، ولا جاءت في شيء من الأخبار.

قلت – أي: ابن القيم – قوله "ثم ولدوا على ذلك" إن أراد به أنهم ولدوا حال سقوطهم وخروجهم من بطون أمهاتهم عالمين: بالله وبتوحيده وأسمائه وصفاته فقد أصاب – أي محمد بن نصر – في الرد عليه.

---

(١) آثار حجج ال توحيد في مؤاخذة العبيد مدحت آل فراج ص/٥٦

وإن أراد أنهم: على حكم ذلك الأخذ، وأنهم لو تركوا لما عدلوا عنه إذا عقلوا فهو الصواب الذي لا يرد" (٢) أ. هـ.

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٢٤٥ - ٢٤٨).

(٢) أحكام أهل الذمة (٢/ ٥٤٣).." (١)

"أشياء خارجة عن الفطرة. بخلاف الإسلام.

وقال ابن القيم: سبب اختلاف العلماء في معنى الفطرة في هذا الحديث أن القدرية كانوا يحتجون به على أن الكفر والمعصية ليسا بقضاء الله بل مما ابتدأ الناس إحداثة، فحاول جماعة من العلماء مخالفتهم بتأويل الفطرة على غير معنى الإسلام، ولا حاجة لذلك، لأن الآثار المنقولة عن السلف تدل على أنهم لم يفهموا من لفظ الفطرة إلا الإسلام، ولا يلزم من حملها على ذلك موافقة مذهب القدرية، لأن قوله "فأبواه يهودانه الخ" محمول على أن ذلك يقع بتقدير الله تعالى، ومن ثم احتج عليهم مالك بقوله في آخر الحديث "الله أعلم بما كانوا عاملين" (١) أ. هـ.

وبهذا القدر يكون قد تم هذا الفصل بعون الله وفضله.

* * *

---

(١) المصدر السابق/٢٩٤.." (٢)

"له المسألة، وأسفرت عن وجهها، وزال عنها كل شبهة وإشكال.

فأما المدح والذم فترتبه على النقصان والكمال والمتصف به، وذمهم لمؤثر النقص والمتصف به أمر عقلي فطري، وإنكاره يزاحم المكابرة، وأما العقاب فقد قررنا أن ترتبه على فعل القبيح مشروط بالسمع، وأنه إنما انتفى عند انتفاء السمع انتفاء المشروط لانتفاء شرطه، لا انتفاءه لانتفاء سببه، فإنه سببه قائم، ومقتضيه موجود إلا أنه لم يتم لتوقفه على شرطه. وعلى هذا فكونه متعلقا للثواب والعقاب والمدح والذم عقلي، وإن كان وقوع العقاب موقوفا على شرط وهو ورود السمع.

وهل يقال: إن الاستحقاق ليس بثابت لأن ورود السمع شرط فيه؟ هذا فيه طريقان للناس، ولعل النزاع

---

(١) آثار حجج التوحيد في مؤاخذة العبيد مدحت آل فراج ص/٥٧

(٢) آثار حجج التوحيد في مؤاخذة العبيد مدحت آل فراج ص/٨٣

لفظي، فإن أريد بالاستحقاق: الاستحقاق التام فالحق نفيه، وإن أريد به: قيام السبب والتخلف لفوات شرط أو وجود مانع فالحق إثباته.

فعادت الأقسام الثلاثة أعني: الكمال والنقصان، والملاءمة و ا لمنافرة، والمدح والذم إلى أن عرف واح وهو كون الفعل محبوبا أو مبغوضا، ويلزم من كونه محبوبا أن يكون كمالا، وأن يستحق عليه المدح والثواب، ومن كونه مبغوضا أن يكون نقصا يستحق به الذم والعقاب.

فظهر أن التزام لوازم هذا التفصيل، وإعطاءه حقه يرفع النزاع ويعيد المسألة اتفاقية. ولكن أصول الطائفتين تأبى التزام ذلك فلا بد لهما من التناقض إذا طردوا أصولهم. وأما من كان أصله إثبات الحكمة واتصاف الرب تعالى بها، وإثبات الحب والبغض له، وأنهما أمر وراء المشية العامة فأصوله مستلزمة لفروعه، وفروعه دالة على أصوله، فأصوله وفروعه لا تتناقض، وأدلته لا تتمانع ولا تتعارض" (١) أ. هـ.

وقال ابن الوزير: "حكى الزركشي في شرحه لكتاب السبكي المسمى جمع الجوامع: أن قوما توسطوا فقالوا: إن القبح واستحقاق الذم عليه ثابت بالعقل،

---

(١) مفتاح دار السعادة /٢: ٣٦٢..٣٦٣" (١)

"والثاني وجوب وحرمة وذلك صفة للفعل. والله تعالى عليم حكيم، علم بما تتضمنه الأحكام من المصالح. فأمر ونهى لعلمه بما في الأمر والنهي والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم، وهو أثبت حكم الفعل، وأما صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب.

وقد ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع:

(أحدها): أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن؛ لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبا في الآخرة، إذا لم يرد شرع بذلك. وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح؛ فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث إليهم رسولا، وهذا خلاف النص قال تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (١) وقال تعالى: (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) (٢) وقال تعالى: (وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا

---

(١) آثار حجج التوحيد في مؤاخذة العبيد مدحت آل فراج ص/١٤٧

مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون) (٣) وقال تعالى: (كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير، قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير، وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) (٤).

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٦٥.

(٣) سورة القصص، الآية: ٥٩.

(٤) سورة الملك، الآيات: ٨ - ١٠.." (١)

"* قرروا: أن الأفعال متساوية بلا مرجحات بينها قط إلا السمع.

ونفوا متعلق صفتي الحب والبغض لله تعالى المفرق بين ذوات الأفعال وكنه الأشياء انطلاقا من أصولهم الفاسدة القائمة على: نفي الصفات.

* نصوا على أن: الظلم المنزه عنه الرب والذي حرمه على نفسه هو: المحال لذاته الخارج عن نطاق. القدرة: كالجمع بين النقيضين، ووجود الإنسان في مكانين وما دون ذلك فجائز عليه فعله، ولا ينزه عن شيء منه ..

ويلزم من تلك الأصول الخاوية على عروشها: التنقص بالرحمن وبربوبيته وألوهيته والتعدي على سلطانه، وملكه، ويستعصي على أصحابها إثبات أصول الدين، والتدليل على صحة الرسالات وإليك البيان:

النفاة ليس لديهم فرقان بين النبيين والمتنبئين:

إن الله جل في علاه قد نصب براهين باهرة، وأدلة ساطعة وحججا دامغة على صحة الرسالات، وصدق النبوات، وجعلها حدا فاصلا وفرقانا فارقا بين: وحي الرحمن، ووحي الشيطان. منها:

حال النبي قبل الرسالة:

لا شك أن من كان حاله الصدق والصلة والعفاف والبر، والحياء من سفاسف الأمور فضلا عن جليلها، مع اجتناب المعايب والرذائل والمنكرات التي تنكرها الفطر وتأباها الشيم المستقيمة. فهذا الحال يكون من القرائن الدالة على صدقه.

ومن هنا ندرك: علة تقرير النبي - صلى الله عليه وسلم - لقومه بصدقه من قبل أن يعرض دعوته عليهم

---

(١) آثار حجج التوحيد في مؤاخذة العبيد مدحت آل فراج ص/١٥٠

عندما نزل عليه قوله تعالى (وأنذر عشيرتك الأقربين) فجمع – صلى الله عليه وسلم – بطون قريش وقال لهم: " ... أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلا بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي؟ قالوا: نعم ما جربنا عليك إلا صدقا.." (١)

"فارقا بينهم، وبين المتقولين عليه.

– وهذا يبطل ما أصله النفاة: من أن الله لا يخلق شيئا لشيء – ويلزم من هذا أن تكون معجزات رسله: خارجة عن مقدور الثقلين، وما دونها في مقدورهم ووسعهم، وإلا بطل فرقانها واختلطت الأعلام، ولزم القدح في صحة الدلالة.

قال ابن تيمية: "إن ما يأتي به السحرة والكهان، والمشركون وأهل البدع من أهل الملل، لا يخرج عن كونه مقدورا للإنس والجن. وآيات الأنبياء لا يقدر على مثلها لا الإنس ولا الجن، كما قال تعالى: (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) " (١) أ. هـ.

فمعجزات النبوة ودلائل الرسالة التي نصبها الله أعلاما على صدق أصحابها، استحال ظهورها على أيدي غيرهم، وإلا انتفى أخص خصائص الدليل.

"والدليل يجب أن يكون مختصا بالمدلول عليه لا يوجد مع عدمه، لا يتحقق الدليل إلا مع تحقق المدلول" (٢) أ. هـ.

ومن ثم استحال خلق تلك المعجزات على أيد المتقولين على الله لموجب حكمته ورحمته وعدله، وهو مقدور له سبحانه إلا أنه منزه عن فعله.

والنفاة يجوزون حلقها على أيدي السحرة والكهان، ولا ينزهون ربهم عن فعلها إلا أن يأتي بذلك خبر.

وبذلك يلزم الدور. فبرهان المعجزات متوقف على الخبر، والخبر متوقف على برهانها.

قال ابن تيمية: "والجهمية المجبرة الذين قالوا: إن الله قد يفعل كل ممكن

---

(١) النبوات /٤٢٥.

(٢) النبوات /١٦١.." (٢)

---

(١) آثار حجج التوحيد في مؤاخذة العبيد مدحت آل فراج ص/١٥٤

(٢) آثار حجج التوحيد في مؤاخذة العبيد مدحت آل فراج ص/١٦٠

"* حجية الفطرة:

- لو تركت الفطر ودواعيها لما كانت إلا عارفة بالله، وتوحيده، وأسمائه وصفاته المنبثق منها: وحدانية ألوهيته.

- فالمولى جل في علاه - قد فطر عباده منيبين إليه بالطاعة والتأله، ومعرضين عن تأله كل ما سواه.

- والفطر فيها كذلك: الإقرار بسعادة النفوس البشرية وشقاوتها، وجزائها بكسبها في غير هذه الدار؛ وأما تفصيل ذلك الجزاء، وبيان مراتب السعادة والشقاوة فلا تعلم إلا بالرسل.

- وبذلك شهدت فطر وعقول الموحدين: بأن الله أهل لأن يعبد، ولو لم يرسل بذلك الرسل، وينزل به الكتب.

- وعليه أصبحت الفطرة هي: بينة التوحيد وشاهده في أنفس الموحدين. فلا جرم أن الفطر يقتضي عبادة الفاطر، لا سيما إذا كان المبدأ منه، والمصير إليه. فهذا يحتم على المفطور: التفرغ لعبادة فاطره.

- وبهذا تكون الفطرة حجة مستقلة في بطلان الشرك، وذلك لسبق حجيتها: كافة الحجج الداحضة، والمعاذير الساقطة، والعلل العليلة التي يتشبث بها المشركون لتسويغ: افترائهم وإفكهم.

- والدليل على أن الفطرة تقتضي بذاتها الإسلام، والخروج عنه خلاف مقتضاها، هو أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم يذكر للإسلام شرطا مقتضيا له غيرها، وجعل ما دونه من الأديان والاعتقادات الباطلة من إحداث الأبوين - أو من يقوم مقامها في التربية والتنشئة -. والإجماع والآثار عن سلف الأمة وأئمتها لا تدل إلا على هذا القول الراجح في مقتضى الفطرة.

- ولا يلزم من تحرير مقتضى الفطرة أن يكون الطفل ساعة خروجه من." (١)

"والبحر بما كسبت أيدي الناس).

إلا أنه لا تزال طائفة من أمتنا على الحق قائمين ولأهل الزيغ والضلال مجاهدين، لا يضرهم من خالفهم، ولا من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك: "نسأل الله أن نكون منهم".

وغدونا نسمع: شتى أنواع الكفر البواح والإلحاد. والحركة الإسلامية مكتوفة الأيدي لا تستطيع أن توقف هذا التيار الإلحادي الخبيث لأن دعاته من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا، وهذا لظنهم الخاطئ أن الكتب ما أنزلت، والرسل ما أرسلت، والسيوف التي جردت، والأعناق التي ضربت، ولهيب الحرب الذي لم يطفأ بعد بين المسلمين والكافرين ما كان هذا كله إلا للتلفظ بقول: لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله -صلى الله

---

(١) آثار حجج التوحيد في مؤاخذة العبيد مدحت آل فراج ص/١٩٦

عليه وسلم- فقط دون الانخلاع من الشرك والكفر بالطواغيت، وإفراد الله -جل ثناؤه- بالتلقي والتوجه والطاعة له وحده لا شريك له.

وأصبح المسلم في حسهم هو الذي ينطق بالشهادتين وإن لم يعلم معناها ويعمل بمقتضاها وينخلع من الشرك ويبرأ منه، ونتج عن هذا الفكر العقيم أن ضجت الأرض من كثرة الشرك والمشركين وانتشر الجهل وكاد أن يتنسخ العلم -خاصة علم التوحيد- الذي هو أصل الأصول، ويلزم من هذا الاعتقاد الخاطئ أن الجهل خير من العلم، لأن العبد الذي يتلفظ بالشهادتين وهو منذ أن قالها وهو مكذب لها بفعله وعمله، يطوف بالقبور، ويستغيث بالأموات في الرخاء والشدة، ويحبهم كحب الله، ويفضل حكم الطواغيت على حكم الله الواحد القهار، غير مؤاخذ بهذا كله لأنه جاهل ومعذور بجهله، وإن مات على ما هو عليه من الشرك والجهل فهو مسلم من أهل الجنة إن عاجلا أو آجلا. وأما إن أقيمت عليه الحجة، وأتاه العلم، وارتفع الجهل فإن لم ينقد لها فهو من الكافرين، وإن مات على هذا حرم عليه دخول الجنة، ومن المعلوم أن أكثر الناس لا ينقادون ولا يستجيبون فأصبح على هذا الزعم الخاطئ أن الجهل يسوق أصحابه إلى الجنة بيقين، والعلم قد يسوق إلى النيران والخلود فيها. ونتج عن هذا: أن عطل كثير من الدعاة الدعوة إلى التوحيد حتى لا يقيمون الحجة على الناس فيوردوهم المهالك، وإن لم يكن في هذا الفكر الخاطئ إلا هذا، لكفى بيان خطئه وتجنبه الصراط المستقيم-

لذلك كتبت -بعون الله وفضله وحده لا شريك له- هذا البحث في هذه المسألة." (١)

"بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟ "، بين أن سلامة القلب من النقص كسلامة البدن وأن العيب حادث طارئ. وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- : فيما يروي عن الله: "إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا". ولهذا ذهب الإمام أحمد -رضي الله عنه- في المشهور عنه: إلى أن الطفل متى مات أحد أبويه الكافرين حكم بإسلامه لزوال الموجب للتغيير عن أصل الفطرة وقد روى عنه وعن ابن المبارك وعنهما أنهم قالوا: "يولد على ما فطر عليه من شقاوة وسعادة" وهذا القول لا ينافي الأول فإن الطفل يولد سليما وقد علم الله أنه سيكفر فلا بد أن يصير إلى ما سبق له في أم الكتاب كما تولد البهيمة جمعاء وقد علم الله أنها ستجدع ... " إلى أن قال "ولا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام بالفعل فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا ولكن سلامة

---

(١) العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي مدحت آل فراج ص/١٠

القلب وقبوله وإرادته للحق: الذي هو الإسلام بحيث لو ترك من غير مغير لما كان إلا مسلما. وهذه القوة العلمية العملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع: هي فطرة الله التي فطر الناس عليها (١) اهـ.
قلت: انظر رحمك الله إلى قول شيخ الإسلام أن العهد هو الفطرة التي فطر الله جل ثناؤه الناس عليها، وأن الله فطر كل نفس على قبول الحق والسلامة من الاعتقادات الباطلة، وأن هذه الفطرة لو تركت بلا مغير لما كان صاحبها إلا مسلما، وبهذا يعلم أن: المشرك قد نقض العهد والميثاق المأخوذ عليه.
وبعد هذه النقول في هذه الآية أقول: هل بعد هذا النص القاطع المحكم في دلالته من نص، وهل بعد برهانه من برهان، وهل بعد بيانه من بيان، وقد اتفق المفسرون السالف ذكرهم على أن هذه الآية حجة مستقلة في الإشراك، فقال القرطبي: لا عذر لمقلد في التوحيد، والطبري أبطل احتجاج المشركين بالغفلة والاتباع المحض بحجية الميثاق، وكذلك البغوي والشوكاني، وقال ابن كثير: جعل هذا الإشهاد حجة مستقلة عليهم في الإشراك، وقال ابن القيم: إن إقرارهم بالربوبية تقوم به الحجة وهو الذي احتج المولى به

---

(١) ج: ٤ ص: ٢٤٥ لمجموع الفتاوى.." (١)

"وقال ابن كثير في قوله -تعالى-: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم). إلى قوله: (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) [البقرة: ٢٢] ... ومضمونه أنه الخالق الرازق مالك الدار وساكنيها ورازقهم فبهذا يستحق أن يعبد وحده ولا يشرك به غيره اهـ.
وقال البغوي فيها: (اعبدوا). وحدوا: قال ابن عباس كل ما ورد في القرآن من العبادة فمعناها: التوحيد ... (فلا تجعلوا لله أندادا). أي: أمثالا تعبدونهم كعبادة الله .. (وأنتم تعلمون). أنه واحد خالق هذه الأشياء اهـ.
وقال ابن تيمية: وهذا التوحيد (أي توحيد الألوهية) هو الفارق بين الموحدين والمشركين وعليه يقع الجزاء والثواب في الأولى والآخرة. فمن لم يأت به كان من المشركين الخالدين. فإن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. أما توحيد الربوبية: فقد أقر به المشركون وكانوا يعبدون مع الله غيره ويحبونهم كما يحبونه فكان ذلك التوحيد الذي هو توحيد الربوبية حجة عليهم فإذا كان الله هو رب كل شيء ومليكه ولا خالق ولا رازق إلا هو فلماذا يعبدون غيره معه وليس له عليهم خلق ولا رزق ولا بيده لهم منع ولا عطاء بل هو عبد مثلهم لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا؟ (١) اهـ.

---

(١) العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي مدحت آل فراج ص/٣٥

وقال ابن القيم والإلهية التي دعت الرسل أممهم إلى توحيد الرب بها: هي العبادة والتأله. ومن لوازمها: توحيد الربوبية الذي أقر به المشركون فاحتج الله عليهم به فإنه يلزم من الإقرار به الإقرار بتوحيد الإلهية (٢) اهـ.

وقال محمد بن عبد الوهاب وقد استدل عليهم -سبحانه- بإقرارهم بتوحيد الربوبية على بطلان مذهبهم لأنه إذا كان هو المدبر وحده وجميع من سواه لا يملكون مثقال ذرة فكيف يدعونه ويدعون معه غيره مع إقرارهم بهذا؟ (٣) اهـ.

قلت: فهذه نقول العلماء تنص على أن توحيد الربوبية يستلزم توحيد الإلهية، وأن القرآن قد أقام الحجة على المشركين به. فكما أن ربوبية ما سواه باطلة بإقرارهم فكذلك إلهية ما سواه.

---

(١) ج: ١٤ ص: ٣٨٠ لمجموع الفتاوى.

(٢) إغاثة اللهفان ج: ٢ ص: ١٣٥ – دار المعرفة- بيروت- لبنان.

(٣) كتاب الرسائل الشخصية من تاريخ نجد ص: ٤٣٢.." (١)

"والإله: هو المعبود المألوه، وهذا يدل: على أنه من الممتنع المستحيل عقلا أن يشرع الله عبادة غيره أبدا، وأنه لو كان معه معبود سواه لفسدت السموات والأرض.

فقبح عبادة غيره قد استقر في النظر والعقول وإن لم يرد النبي عنه شرع، بل العقل يدل على أنه: أقبح القبيح على الإطلاق وأنه من المحال أن يشرعه الله قط.

فصلاح العالم في أن يكون: الله وحده هو المعبود، وفساده وهلاكه في أن: يعبد مع غيره، ومحال أن يشرع لعباده ما فيه فساد العالم وهلاكه بل هو المنزه عن ذلك.

[إلى أن قال في ص: ١٢] وقوله تعالى: (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون، فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم) فنزه نفسه سبحانه وباعدها عن هذا الحسبان وأنه يتعالى عنه ولا يليق به لقبحه ولمنافاته لحكمته وملكه وإلهيته.

أفلا ترى: كيف ظهر في العقل الشهادة بدينه وشرعه وبثوابه وعقابه، وهذا يدل: عىى إثبات المعاد بالعقل كما يدل: على إثباته بالسمع وكذلك دينه وأمره وما بعث به رسله هو ثابت في العقول جملة ثم علم بالوحي فقد تطابقت شهادة العقل والوحي على توحيده وشرعه والتصديق بوعده ووعيده، وأنه سبحانه دعا عباده

---

(١) العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي مدحت آل فراج ص/٣٩

على ألسنة رسله إلى ما وضع في العقول حسنه والتصديق به جملة فجاء الوحي مفصلا مبينا ومقررا ومذكرا لما هو مركوز في الفطر والعقول إلى أن قال: في ص: ٣٩. والتحقيق في هذا أن سبب العقاب قائم قبل البعثة ولكن لا يلزم من وجود سبب العذاب حصوله، لأن هذا السبب قد نصب الله -تعالى- له شرطا وهو بعثة الرسل، وانتفاء التعذيب قبل البعثة، هو لانتفاء شرطه لا لعدم سببه، ومقتضيه وهذا هو فصل الخطاب في هذا المقام (١) اهـ.

قلت: فمن آية الميثاق وما ترتب عليها من أحكام ومن هذا البحث في قضية تحسين وتقبيح الأفعال قبل الرسالة نخرج بما يلي:

أن حكم واسم الشرك ثابت قبل الرسالة والعلم و ا لبيان، وأن الحجة عليه: العقل وآية الميثاق والآيات الكونية التي تدل على الوحدانية والفطرة التي فطر الله -جل ثناؤه- العباد عليها.

---

(١) مفتاح دار السعادة جـ: ٢ ص: ٧: ٣٩ - مكتبة الرياض الحديثة.." (١)

"المبحث الثاني: اليقين والعمل بمقتضى الشهادة شرط في صحتها:

وقال صاحب فتح المجيد شارحا معنى الشهادة: قوله: "من شهد أن لا إله إلا الله". أي: من تكلم بها عارفا لمعناها عاملا بمقتضاها باطنا وظاهرا. فلا بد في الشهادتين من العلم واليقين والعمل بمدلولها كما قال -تعالى-: (فاعلم أنه لا إله إلا الله).

وقوله: (إلا من شهد بالحق وهم يعلمون). أما النطق بها من غير معرفة لمعناها ولا يقين ولا عمل بما تقتضيه من البراءة من الشرك وإخلاص القول والعمل: قول القلب واللسان، وعمل القلب والجوارح، فغير نافع بالإجماع.

قال القرطبي في الفهم على صحيح مسلم: "باب لا يكفي مجرد التلفظ بالشهادتين": بل لا بد من استيقان القلب -هذه الترجمة تدل على فساد مذهب غلاة المرجئة القائلين: بأن التلفظ بالشهادتين في الإيمان كاف لمن وقف عليها وأحاديث هذا الباب تدل على فساده، بل هو مذهب معلوم الفساد من الشريعة ولأنه يلزم منه تسويغ النفاق والحكم للمنافق بالإيمان الصحيح وهو باطل قطعا.

وفي هذا الحديث ما يدل على هذا وهو قول: "من شهد" فإن الشهادة لا تصح إلا إذا كانت عن علم ويقين وإخلاص وصدق ... وقال الوزير أبو المظفر في الإفصاح: قوله: (شهادة أن لا إله إلا الله) يقتضي

---

(١) العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي مدحت آل فراج ص/٥٢

أن يكون: الشاهد عالما بأنه: (لا إله إلا الله) كما قال -تعالى-: (فاعلم أنه لا إله إلا الله). قال: واسم الله مرتفع بعد (إلا) من حيث أنه الواجب له الإلهية فلا يستحقها غيره -سبحانه-. قال: وجملة الفائدة في ذلك: أن تعلم أن هذه الكلمة مشتملة على الكفر بالطاغوت والإيمان بالله، فإنك لما نفيت الإلهية وأثبت الإيجاب لله -سبحانه- كنت ممن كفر بالطاغوت وآمن بالله ... وقال ابن رجب: "الإله" هو الذي يطاع فلا يعصى هيبة له وإجلالا ومحبة وخوفا ... فمن أشرك مخلوقا في شيء من هذه الأمور التي هي من خصائص الإلهية كان ذلك قدحا في إخلاصه في قول: (لا إله إلا الله) وكان فيه من عبودية المخلوق بحسب ما فيه من ذلك.

وقال البقاعي: "لا إله إلا الله" أي انتفى انتفاء عظيما أن يكون معبود بحق غير الملك الأعظم، فإن هذا العلم هو أعظم الذكرى المنجية من أهوال الساعة، وإنما يكون علما إذا كان نافعا وإنما يكون نافعا إذا كان مع الإذعان والعمل بما تقتضيه وإلا فهو جهل." (١)

"وهناك فريق يقول: إنه رسول الله في الظاهر ويعتقد بطلان رسالته في الباطن وهذا ضرب آخر من المنافقين والحديث يعم جميع أنواع المنافقين والله أعلم.

وموطن الاستدلال: أن هذا العبد الذي حقق الإسلام في الظاهر لكن بلا علم ويقين لم تتحقق له النجاة مع انتهائه عن الشرك والتزامه للشرع في الظاهر فكيف بمن لم يتحقق له العلم بمدلول الشهادتين والتبس بالشرك وفعله وحسنه ودعا إليه ووالى أهله وقبح التوحيد وتركه وصد الناس عنه وعادى أهله؟!

المبحث الخامس: لب التوحيد معرفة الله:

الحديث الثاني: أخرج الشيخان واللفظ للبخاري -رحمه الله- عن ابن عباس- رضي الله عنهما- قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: "إنك ستأتي قوما أهل كتاب فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة ... " الحديث.

قال الحافظ ففي رواية روح بن القاسم عنه: "فأول ما تدعوهم إليه عبادة الله فإذا عرفوا الله". وفي رواية الفضل بن العلاء عنه: "إلى أن يوحدوا الله فإذا عرفوا ذلك". ويجمع بينهما بأن المراد بعبادة الله: توحيده. وبتوحيده: الشهادة له بذلك ولنبيه بالرسالة. ووقعت البداءة بهما لأنهما أصل الدين الذي لا يصح شيء

---

(١) العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي مدحت آل فراج ص/٨١

غيرهما إلا بهما. فمن كان منهم غير موحد فالمطالبة متوجهة إليه بكل واحدة من الشهادتين على التعيين ومن كان موحدا فالمطالبة بين الإقرار بالوحدانية والإقرار بالرسالة وإن كانوا يعتقدون ما يقتضي: الإشراك أو يستلزمه كمن يقول: ببنوة عزير أو يعتقد التشبيه فتكون مطالبتهم بالتوحيد لنفي ما يلزم من عقائدهم. واستدل به من قال من العلماء: إنه لا يشترط التبري من كل دين يخالف دين الإسلام، خلافا لمن قال: إن من كان كافرا بشيء وهو مؤمن بغيره لم يدخل في الإسلام إلا بترك اعتقاد ما كفر به. والجواب: أن اعتقاد الشهادتين يستلزم ترك اعتقاد التشبيه ودعوى بنوة عزير وغيره فيكتفي بذلك.

واستدل به على أنه لا يكفي في الإسلام الاقتصار على شهادة أن: لا إله إلا الله حتى يضيف إليها الشهادة لمحمد –صلى الله عليه وسلم– بالرسالة وهو قول الجمهور، وقال بعضهم: يصير بالأولى." (١)

"جلاله –وحده بلا شريك ويدان له بالطاعة ويكفر بكل مطاع سواه ويكون ذلك كله بالقلب والجوارح وجعل علامة هذا الاعتقاد القلبي: التلفظ بالشهادتين في الظاهر. وعند هذا يرفع القتال "إلا بحقها"، ومن المعلوم بيقين أن إفراد الله بالعبادة هو حق "لا إله إلا الله" فإذا ظهر من العبد خلاف ما أقر به عاد القتال لتحقيق غايته.

ولو كان المراد من الناس مجرد التلفظ بالشهادتين فقط –دون الانخلاع من الشرك والعبودية بشتى صورها لغير الله كاف فلم قال صلى الله عليه وسلم: "إلا بحقها"؟! إذ لو كان التلفظ هو وحده حقها لكان كل من تلفظ بالشهادتين قد أتى بحقها وكان ذكر هذه اللفظة "إلا بحقها" لغو لا حكم لها ولا حقيقة مترتبة عليها –والعياذ بالله–.

ونحن نبرأ بكلام إمام المرسلين –صلى الله عليه وسلم– من ذلك الذي أوتي جوامع الكلم.

ويلزم من قائل هذه المقالة تصحيح إسلام وإيمان المنافق لأنه نطق بالشهادتين وهذا هو وحده وحقها! وإن ظهر منه ما يدل على نفاقه مثل سب الله وكتابه ونبيه، صلى الله عليه وسلم، وموالاة الكفار والبراءة من المسلمين والتحاكم لغير الله ورفضه حاكمية الله والمسرة بهزيمة المسلمين والحزن بانخذال المشركين.

من سوغ ترك الانقياد للشرع فقد كفر:

قال ابن تيمية: ومن قال إن من تكلم بالشهادتين ولم يؤد الفرائض ولم يجتنب المحارم يدخل الجنة ولا يعذب أحد منهم بالنار فهو كافر مرتد يجب أن يستتاب فإن تاب وإلا قتل بل الذين يتكلمون بالشهادتين "أصناف" منهم منافقون في الدرك الأسفل من النار (١). ا. هـ.

---

(١) العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي مدحت آل فراج ص/٨٨

وقال: وقال حنبل حدثنا: الحميدي: قال وأخبرت أن ناسا يقولون: من أقر بالصلاة والزكاة والصوم والحج ولم يفعل من ذلك شيئا حتى يموت ويصلي مستدبر القبلة حتى يموت فهو مؤمن ما لم يكن جاحدا إذا علم أن تركه ذلك فيه إيمانه إذا كان مقرا بالفرائض واستقبال القبلة. فقلت: هذا الكفر الصراح وخلاف كتاب الله وسنة رسوله وعلماء المسلمين قال الله تعالى: (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين). الآية.

وقال حنبل: سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل يقول: من قال هذا فقد كفر بالله ورد على أمره وعلى الرسول ما جاء به من عند الله (٢). أ. هـ.

---

(١) ج: ٣٥ ص: ١٠٦ لمجموع الفتاوى.

(٢) ج: ٧ ص: ٢٠٩ لمجموع الفتاوى.." (١)

"المبحث الثاني: العلم والعمل ركنا الإيمان.

من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن العلم هو: الركن الأول من أركان الإيمان وهو أصل التصديق والاعتقاد واليقين ولا يتصور وجودهم إلا به فهو سابق عليهم ومصحح لهم جميعا وأن الالتزام والانقياد وقبول الأحكام من الله وحده هو: ركن الإيمان الثاني وهو عمل القلب.

قال القاضي أبو بكر بن العربي وأما من قال: إنه (أي الإيمان) الاعتقاد والقول والعمل فقد جمع الأقوال كلها، وركب تحت اللفظ مختلفات كثيرة ولم يبعد من طريق التحقيق في جهة الأصول ولا في جهة اللغة.

أما في جهة اللغة فلأن الفعل يصدق القول أو يكذبه قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: "العينان تزنيان واليدان تزنيان والرجلان تزنيان والنفس تمني وتشتهي والفرج يصدق ذلك أو يكذبه" فإذا علم: أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فليتكلم بمقتضي علمه وإذا تكلم بما علم فليعمل بمقتضى علمه فيطرد الفعل والقول والعمل فيقع إيمانا لغويا شرعيا (١). ا. هـ.

وقال ابن القيم وها هنا أصل آخر، وهو أن حقيقة الإيمان مركبة من قول وعمل: والقول قسمان: قول القلب وهو: الاعتقاد، وقول اللسان وهو: التكلم بكلمة الإسلام والعمل قسمان: عمل القلب وهو نيته وإخلاصه، وعمل الجوارح. فإذا زالت هذه الأربعة زال الإيمان بكماله، وإذا زال تصديق القلب لم تنفع بقية الأجزاء فإن تصديق القلب شرط في اعتقادها وكونها نافعة. وإذا زال عمل القلب مع اعتقاد الصدق فهذا موضع

---

(١) العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي مدحت آل فراج ص/١٣١

المعركة بين المرجئة وأهل السنة، فأهل السنة مجمعون على زوال الإيمان وأنه لا ينفع التصديق مع انتفاء عمل القلب وهو محبته وانقياده كما لم ينفع إبليس وفرعون وقومه واليهود والمشركين الذين كانوا يعتقدون صدق الرسول، بل ويقرون به سرا وجهرا ويقولون: ليس بكاذب ولكن لا نتبعه ولا نؤمن به ...

فإن يلزم من عدم طاعة القلب عدم طاعة الجوارح، إذ لو أطاع القلب وانقاد أطاعت الجوارح وانقادت، ويلزم من عدم طاعته وانقياده عدم التصديق المستلزم للطاعة، وهو حقيقة الإيمان. فإن الإيمان ليس مجرد التصديق -كما تقدم بيانه، وإنما هو التصديق المستلزم للطاعة

---

(١) أحكام القرآن جـ: ٢ ص: ٩٤٥ لأبي بكر بن العربي.." (١)

"١٦ - من حكم بأن كل من نطق بالشهادتين دون التزام أنه من أهل الجنة ولا يعذب بالنار فهو كافر مرتد يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه لأنه يلزم من هذا تسويغ النفاق.

وقبل أن أختم هذا الفصل -أقدم عذري لك أخي القارئ على إطالة هذا الفصل ولكني أردت أن أثبت فيه أن هذه القضية التي نحن بصددها قد تضافرت عليها النصوص والدلائل من الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة وأئمتها وأنها عقيدة موروثة من الكتب السماوية والرسالات لذلك عرضتها من أوجه كثيرة لأن الأمر إذا تكرر تقرر.

فتارة عرضتها من خلال دلالات النصوص عليها بفهم سلف الأمة، وتارة من خلال أقوال السلف الصالح وتوصيفهم إياها، وتارة من خلال علاقتها وارتباطها بقضية الإيمان، وتارة من خلال فهم معنى التأله والعبادة وما هذا كله إلا لتحديد حقيقة الإسلام لنستقيم عليها، وندعو الناس لها لتحقيق النجاة لهم، وللقضاء على جرثومة الارجاء التي أسلمت الأمة فريسة سهلة لأعدائها وخرجت أجيالا تعتقد أن الإسلام هو: مجرد التلفظ بالشهادتين دون البراءة من الشرك والمشركين. وأن مجرد التلفظ بها فقد دون الانخلاع من الشرك كاف في تحقيق النجاة في الدارين.

ونتج عن هذا أن دخلت علينا جميع وشتى ألوان الشرك والإلحاد دون نكير من العلماء والعباد والدعاة - إلا من رحم الله "وقليل ما هم"- وإلى الله المشتكي ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

---

(١) العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي مدحت آل فراج ص/١٣٣

وبهذا انتهى هذا الفصل -بفضل الله وعونه وكرمه-.

* * *." (١)

"فهذا نص ابن تيمية صريح في أن العبد الذي يتمتع برخص أهل القبلة هو من صح إيمانه وأن العفو يكون في الأمور التي لا تناقض الإيمان. أما الكافر والمشرك ومن فسد إيمانه من أهل القبلة فهؤلاء لم يتناولهم لفظ الحديث وبهذا التأويل تأتلف الأدلة الشرعية وبهذا انتهى الاستدلال من الكتاب.

أما الاستدلال من السنة.

الحديث الأول: حديث الخوارج: ويراجع بحثهم في هذا الكتاب ووجه الدلالة منه أنهم أحدثوا اعتقادا ظنوا به أنهم صفوة الله من خلقه، وأنهم المقبولون به عند بارئهم، دون غيرهم بل كفروا وكل من خالف معتقدهم وكانوا على عبادة عظيمة. ومع ذلك فقد اتفقت الأمة على ذمهم وتضليلهم واختلفوا في تكفيرهم هذا مع قول النبي، صلى الله عليه وسلم، في شأنهم: "يقرءون القرآن يحسبون أنه لهم وهو عليهم". فمع تأويلهم وجهلهم اتفقت الأمة على إثمهم ولم يعذروهم برخصة الخطأ.

وأعيد في هذا المقام قول إمام المفسرين الإمام الطبري فيهم: ومن المعلوم أنهم لم يرتكبوا استحلال دماء المسلمين وأموالهم إلا بخطأ منهم فيما تأولوه من آي القرآن على غير المراد منه (١) اهـ.

فهذا الحديث نص في أن رخصة الخطأ ليست على عمومها فتثبت لها التخصيص.

وهذا إما أن يكون في الفروع أو في أصول الاعتقاد أو في أصل الدين الذي هو: التوحيد وترك الشرك فإن كان التخصيص للفروع فهو أيضا للأصول الاعتقادية ومن باب أولى لأصل الدين-.

وإن ثبت للأصول الاعتقادية فهو من باب أولى يثبت لأصل الدين.

وإما أن يكون لأصل الدين وإن ثبت أن التخصيص له فلا يلزم من ذلك أن يكون للأصول الاعتقادية فضلا عن فروع الشريعة ففي جميع الاحتمالات ثبت التخصيص لعموم رخصة الخطأ: للتوحيد وترك الشرك الذي هو: أصل الدين.

الحديث الثاني: أخرج البخاري في صحيحه " ... وأما المنافق والكافر فيقال له ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول لا أدري كنت أقول ما يقوله الناس ... ".

---

(١) العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي مدحت آل فراج ص/١٣٨

(١) منقول من فتح الباري وقد مر سابقا فليراجع.." (١)

"فالذي يعبد الله وحده عند البيت الحرام يجو عظم الثواب فهذا موحد على السنة لأن الله فضل هذا المكان على غيره.

وأما من يعبد الأموات. فهو مشرك لصرفه العبادة لغير الله.

وأما من يعبد الله وحده لا شريك له عند القبور فهذا موحد لم يشرك بالله غيره إلا أنه مبتدع لأنه فضل مكانا بغير برهان من الشرع، فخرج من السنة إلى البدعة بهذا.

العبد منذ أسلم مكلف بالتوحيد على الفور:

والقوم لم يطلبوا الشرك الأكبر يقينا لأنه كما ذكرت من قبل أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة بلا نزاع بين العلماء ومن المعلوم أن العبد منذ دخل في الإسلام وهو مطالب بالتوحيد والنهي عن الشرك فكيف يجوز تأخير هذا الأمر؟

فهل يظن ظان أن النبي، صلى الله عليه وسلم، لم يحدث أمته عن الشرك ويبينه لهم وينهاهم عنه، وينتظر حتى يقع في الأمة شرك في النسك فيقول عندها: هذا شرك بالله، ثم يقع شرك في الحاكمية فعندها يخبر الأمة: أن هذا شرك بالله، ثم يقع شرك في الولاية فيخبر ساعتها أن هذا شرك ولا تعودوا إليه ولو لم يقع لا ينهى، صلى الله عليه وسلم، عنه.

أقول: سبحانك هذا بهتان عظيم وطعن في نبي الله ومصطفاه، صلى الله عليه وسلم، إذ كيف يأمر معاذا عند قدومه لأهل الكتاب أن يدعوهم إلى التوحيد، ولا ينتقل منه إلى الشرائع حتى يعرفوا الله المعرفة التي تفرق بين التوحيد والشرك وأن يعرفهم إلههم الذي يجهلونه، ولا يفعل هو، صلى الله عليه وسلم، ذلك – والعياذ بالله– فإنا نبرأ بنبينا، صلى الله عليه وسلم، من هذا النقص والازدراء ويلزم من هذا القول الخبيث أن كثيرا من الصحابة ماتوا قبل أن يعلموا ويستكملوا حقيقة التوحيد والشرك.

فعلى من يظن هذا أن يراجع إيمانه ويتقي الله في نفسه قبل أن يسأل في القبر عن نبيه، صلى الله عليه وسلم، فلا يستطيع الإجابة ويقول: هاه هاه لا أدري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته.

فإني على يقين من أنه لا يدخل عبد في الإسلام إلا ويعلمه النبي، صلى الله عليه وسلم، التوحيد وحسنه

(١) العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي مدحت آل فراج ص/٢١٧

والشرك وقبحه في ساعتها وإلا فالأمة مجمعة على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة في فروع الشريعة فكيف الحال بأصل الأصول وهو التوحيد والنهي عن الشرك فهل هذا يجوز تأخير بيانه؟.." (١)

"جوابه من وجوه: أحدها أن يقال: هؤلاء لا يحكم لهم بكفر ولا إيمان فإن الكفر هو: جحود ما جاء به الرسول فشرط تحققه بلوغ الرسالة، والإيمان هو: تصديق الرسول فيما أخبر، وطاعته فيما أمر وهذا أيضا مشروط ببلوغ الرسالة، ولا يلزم من انتفاء أحدهما وجود الآخر إلا بعد قيام سببه. فلما لم يكن هؤلاء في الدنيا كفارا ولا مؤمنين كان لهم في الآخرة حكم آخر غير حكم الفريقين.

فإن قيل: فأنتم تحكمون لهم بأحكام الكفار في الدنيا من: التوارث والولاية والمناكحة.

قيل: إنما نحكم لهم بذلك في أحكام الدنيا لا في الثواب والعقاب كما تقدم بيانه.

الوجه الثاني: سلمنا أنهم كفار لكن انتفاء العذاب عنهم لانتفاء شرطه، وهو قيام الحجة عليهم، فإن الله لا يعذب إلا من قامت عليه حجته (١). ا. هـ.

فهذا النص من الإمام ينص على انتفاء الكفر المعذب عليه إلا بعد الحجة وأصحابه كفار في أحكام الدنيا لا في أحكام الثواب والعقاب هذا مع قوله قبل ذلك أن الشرك ثابت لأصحابه لا يحتاج إلى رسول فالحجة عليه العقل والفطرة.

وقال -رحمه الله- في كتاب طريق الهجرتين الطبقة (الرابعة عشر) قوم: لا طاعة لهم ولا معصية ولا كفر ولا إيمان، وهؤلاء أصناف: منهم من لم تبلغه الدعوة بحال ولا سمع لها بخير، ومنهم المجنون الذي لا يعقل شيئا ولا يميز، ومنهم الأصم الذي لا يسمع شيئا أبدا، ومنهم أطفال المشركين الذين ماتوا قبل أن يميزوا شيئا-.

ثم قال في الطبقة (السابعة عشر) ص: ٤١١ فأطفال الكفار ومجانينهم كفار في أحكام الدنيا لهم حكم أوليائهم (٢). ا. هـ.

قلت: فعندما نفي ابن القيم الكفر عن أطفال المشركين نفاه باعتبار ما يترتب عليه من العقوبة في الدارين وعندما أثبته لنفس الطائفة أثبته باعتبار ما يجري عليهم من أحكام الكفر في الدنيا.

---

(١) العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي مدحت آل فراج ص/٢٤٧

(١) أحكام أهل الذمة ج: ٢ ص: ٦٥٦/ ٥.

(٢) طريق الهجرتين ص: ٣٨٧.." (١)

"لأن الحجة لا تدخلها إلا نفس مسلمة والإسلام هو: إفراد الله بالعبادة وحده لا شريك له والإيمان بنبيه صلى الله عليهم وسلم واتباعه فيما جاء به.

والمشرك لم يأت بهذا القدر وبعد قيام الحجة عليه فهو كافر في أحكام الدنيا وفي أحكام الثواب والعقاب.
وهذا بفضل الله فصل الخطاب في هذه المسألة العظيمة التي خلق الله الخلق من أجلها لها أخذ الميثاق وعليها فطر العباد ومن أجلها أرسلت الرسل وأنزلت الكتب وأعدت الجنة والنار. وهي: عبادة الله وحده لا شريك له والكفر بما يعبد من دونه.

وقد نص على هذا المعنى الجلي البين الواضح الشيخ العلامة المحدث: إسحاق بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ في رسالته حكم تكفير المعين والفرق بين قيام الحجة وفهم الحجة الرسالة السادسة من كتاب عقيدة الموحدين والرد على الضلال المبتدعين. ص: ١٤٩: ١٦٣.

عباد القبور لا يدخلون في مسمى المسلمين:

قال في ص: ١٥٠: ١٥١: ومسألتنا هذه وهي: عبادة الله وحده لا شريك له، والبراءة من عبادة ما سواه وأن من عبد مع الله غيره فقد أشرك الشرك الأكبر الذي ينقل عن الملة هي: أصل الأصول وبها أرسل الله الرسل وأنزل الكتب، وقامت على الناس الحجة بالرسول وبالقرآن وهكذا تجد الجواب من أئمة الدين في ذلك الأصل عند تكفير من أشرك بالله فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل لا يذكرون التعريف في مسائل الأصول، إنما يذكرون التعريف في المسائل الخفية التي قد يخفي دليلها على بعض المسلمين كمسائل نازع بها بعض أهل البدع كالقدرية والمرجئة أو في مسألة خفية كالصرف والعطف.

وكيف يعرفون عباد القبور وهم ليسوا بمسلمين، ولا يدخلون في مسمى الإسلام وهل يبقى مع الشرك عمل؟! والله -تعالى- يقول: (ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط) (ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق) (ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله). إلى غير ذلك من الآيات.

ولكن هذا المعتقد يلزم منه معتقد قبيح وهو أن الحجة لم تقم على هذه الأمة بالرسول." (٢)

---

(١) العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي مدحت آل فراج ص/٢٨٤

(٢) العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي مدحت آل فراج ص/٢٨٨

"في العقيدة هو مذهب السلف الصالح حيث تلقوا أحاديث الصفات والعقائد ودونوها في مؤلفاتهم موقنين بصحتها، عالمين يقينا بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء بها كما جاء بالصلاة والزكاة، والتوحيد كصنيع الإمام البخاري – رحمه الله – في صحيحه١، وغيره من أئمة السلف، وذلك لأن الذين نقلوا هذه الأحاديث الآحادية في العقيدة هم الذين نقلوا لنا جميع علوم الشريعة فيلزم من رد بعض أخبارهم وقبول البعض التفريق بين متماثلين، وإلحاق الطعن بالصحابة والسلف وعدم الثقة بأخبارهم مع ما عرف من ورعهم وتثبتهم، وتحريهم للصدق، إلى غير ذلك مما ينافي سوء الظن بهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقا له أو عملا به أنه يوجب العلم وهذا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك، والشافعي، وأحمد، إلا فرقة قليرة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك، ولكن كثيرا من أهل الكلام أو

---

١ انظر البخاري مع الفتح ٢٣١/١٣- ٢٤٤ وأخبار الآحاد في الحديث النبوي حجيتها مفادها والعمل بموجبها للشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين عضو الإفتاء بالمملكة ص١٢٤ ط. دار عالم الفوائد عام ١٤١٦هـ.." (١)

"وعندما يقال كلام مليكنا هذا يتمضن الأصل في الصفات، وهو أن ما يضاف إلى الله من الصفات يثبت له على وجه يليق به، وهذا تضمنه قوله (كلام مليكنا) أي هي صفة لله تليق به ولا تشبه صفات المخلوقين، فهو سبحانه له الكمال في ذاته وصفاته. ولذا قال بعض السلف: إذا أردت أن تعرف الفرق بين كلام الله وكلام المخلوقين فهو كالفرق بين الخالق والمخلوق.

والقاعدة عند أهل العلم: أن الإضافة تقتضي التخصيص، فعندما يضاف الكلام إلى الله فأنه يخصه ويليق بجلاله وكماله، وعندما يضاف الكلام إلى المخلوق فيخصه ويليق بعجزه ونقصه، ولا يلزم من اتفاق الشيئين في الاسم أن يتفقا في الحقيقة والمسمى. هذا بين المخلوق والمخلوق، فكيف بين المخلوق والخالق.

الأمر الثاني: قوله: (غير مخلوق) ، وهذا فيه رد وإبطال لقول من قال إن كلام الله مخلوق من المخلوقات التي أوجدها الله بقدرته، فالناظم بين بطلان هذا المعتقد بقوله: (غير مخلوق) ، والقول بخلق القرآن هو معتقد الجهمية والمعتزلة وغيرهم.

---

(١) الآثار الواردة عن عمر بن عبد العزيز في العقيدة حياة بن محمد بن جبريل ٦٢٨/٢

والجهمية يصرحون بهذا ويقولون: القرآن مخلوق والكلام مخلوق ولا يقولون هو كلام الله، ولهذا حاول شيخهم تحريف قوله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ (النساء: من الآية١٦٤) . إلى نصب لفظ الجلالة فرارا من إضافة الكلام إلى الله.." (١)

"الثاني: تنزيه بتعطيل، وهم المعطلة الذين يجحدون صفات الله وينفونها بحجة تنزيه الله عن مماثلة خلقه، وهم أقسام كثيرة: منهم من يعطل الأسماء والصفات، ومنهم من يعطل الصفات دون الأسماء، ومنهم من يعطل بعض الصفات دون بعض. ومعطل الصفات عابد للعدم، ولذا قيل: المشبه يعبد صنما، والمعطل يعبد عدما. وهذان المنهجان وما تفرع عنهما يجمعهما وصف جامع هو الإلحاد في أسماء الله وصفاته، وقد أمرنا الله تعالى أن نذر هذا المنهج وتوعد أهله بأشد الوعيد في قوله: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون﴾ (لأعراف:١٨٠)

الممثلة يقولون في اليد: يد كأيدينا فلم يثبتوا لله يده التي تليق به، والمعطلة يقولون: يلزم من إثباتها التمثيل فلا نثبت لله يدا حقيقية. ولهذا "فكل معطل ممثل وكل ممثل معطل".

"كل معطل ممثل"؛ لأن تعطيله للصفات إنما قام على ساق التمثيل، فـما جحد اليد إلا لأنه توهم أول الأمر أن إثباتها لله حقيقة يلزم منه التشبيه فنفى عن الله اليد، فهو لما يقرأ قوله تعالى: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين﴾ (ص: من الآية٧٥) ، لا يفهم منه إلا يد المخلوق وهذا يدفعه إلى تنزيه الله، ولا سبيل عنده إلى تنزيه الله إلا بنفي هذه اليد عن الله، وعلى هذا مضى عامة معطلة الصفات يعطلونها؛ لأنهم لا يفهمون من المضاف إلى الله إلا عين ما يرونه ويشاهدونه في." (٢)

"واليمين ثابتة لله في القرآن والسنة، قال تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ (الزمر:٦٧) ، وفي هذه الآية رد بين على المعطلة الذين قالوا إن إثبات اليد لله يلزم منه تشبيه الله بالخلق. فيقال لهم: كيف يفهم عاقل تأمل هذه الآية أنه يلزم من إثبات اليد لله حقيقة تشبيه الله بالمخلوق وقد وصفت يده سبحانه بهذه العظمة والكمال. ويرد عليهم بأنه لا يلزم من اتفاق الشيئين في الاسم أن يتفقا في الحقيقة والمسمى، هذا بين المخلوق والمخلوق، فكيف بين الخالق والمخلوق؟ (وكلتا يديه) وفيه إثبات اليدين لله حقيقة على الوجه اللائق به، وهذا التنصيص بأن له يدين جاء في القرآن والسنة، قال تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ (المائدة: من

(١) التحفة السنية شرح منظومة ابن أبي داود الحائية عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٢٠

(٢) التحفة السنية شرح منظومة ابن أبي داود الحائية عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٣٧

الآية٦٤) .

وفي الحديث: "يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة سحاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماوات والأرض، فإنه لم يغض ما في يمينه وعرشه على الماء وبيده الأخرى القسط يرفع ويخفض". رواه البخاري ومسلم١.

وهذه الآية والحديث من أقوى الأدلة في الرد على من قال يده قدرته، فيقال لهم: هل لله قدرتان؟ وبإجماع أهل الإسلام أنه ليس لله قدرتان، وتفسيرها بالنعمة أيضا مردود؛ لأنه لا يقول أحد إن لله نعمتين بل نعمه

---

١ البخاري برقم (٧٤١١) ، ومسلم برقم (٩٩٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.." (١)

"أما أهل الكلام فلا يؤمنون بالعرش بل يؤولونه بتأويلات فاسدة. وكذلك يحرفون معنى الاستواء، فقوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه:٥) ما من كلمة من هذه الآية إلا وقد حرفها هؤلاء، ولهم شبه بها يجحدون الاستواء، من أعظمها: لو كان الله مستويا على العرش للزم أن يكون محتاجا إليه. وأساس هذه الشبهة قياس الخالق بالمخلوق وفهم الصفة المضافة إلى الله على ضوء فهم الصفة المضافة إلى المخلوق. فهم وجدوا أن المخلوق إذا استوى على شيء يكون محتاجا إليه كما قال تعالى: ﴿والذي خلق الأزواج كلها وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون. لتستووا على ظهوره﴾ (الزخرف:١٢،١٣) ، فلو غرق الفلك لغرق من عليه ولو سقطت الدابة لسقط من عليها، فدل على احتياجه إلى الفلك والأنعام وإلى كل ما يستوي عليه، ثم جاءوا إلى قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه:٥) ولم يفهموا من الاستواء المضاف في الآية إلى الله إلا عين استواء المخلوق وقالوا يلزم من إثبات ذلك احتياجه إلى العرش، فبناء على هذه الشبهة التي في عقولهم، نفوا استواء الله على العرش، وبعد ذلك هم أمام أحد خيارين: إما أن يقولوا الله ليس فوق ولا تحت ولا داخل العالم ولا خارجه، وإما أن يقولوا الله في كل مكان، فهم فروا من شر ثم وقعوا في شرور أعظم وبلاء أشد.

وعودا على مرتكب الكبيرة فالقول الحق فيه أنه لا يكفر، ولا يقال إنه مؤمن كامل الإيمان، وإنما يقال مؤمن بإيمان فاسق بكبيرته أو يقال مؤمن ناقص الإيمان.." (٢)

---

(١) التحفة السنية شرح منظومة ابن أبي داود الحائية عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٤١

(٢) التحفة السنية شرح منظومة ابن أبي داود الحائية عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٩٨

"أنه يلزم من توحيد العبودية توحيد الربوبية دون العكس في القضية لقوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾ ١، وقوله سبحانه وتعالى حكاية عنهم ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ ٢، بل غالب سور القرآن وآياته متضمنة لنوعي التوحيد، بل القرآن من أوله إلى آخره في بيانهما وتحقيق شأنهما، فإن القرآن إما خبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله فهو التوحيد العلمي الخبري، وإما دعوته إلى عبادته وحده لا شريك له وخلع ما يعبد من دونه فهو التوحيد الإرادي الطلبي، وإما أمر ونهي وإلزام بطاعته فذلك من حقوق التوحيد ومكملاته، وإما خبر عن إكرامه لأهل التوحيد وما فعل بهم في الدنيا وما يكرمهم به في العقبى، فهو جزاء توحيده، وإما خبر عن أهل الشرك وما فعل بهم في الدنيا من النكال وما يحل بهم في العقبى من العذاب والسلاسل والأغلال فهو جزاء من خرج عن حكم التوحيد، فالقرآن كله في التوحيد وحقوق أهله وثنائهم، وفي شأن ذم الشرك وعقوق أهله وجزائهم، ف ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ توحيد، ﴿الرحمن الرحيم﴾ توحيد، ﴿مالك يوم الدين﴾ توحيد، ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ توحيد، ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ توحيد متضمن لسؤال الهداية إلى طريق أهل التوحيد، ﴿صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ الذين فارقوا التوحيد عنادا وجهلا وإفسادا، وكذا السنة تأتي مبينة ومقررة لما دل عليه القرآن، فلم يحوجنا ربنا سبحانه وتعالى إلى رأي فلان وذوق فلان ووجد فلان في أصول ديننا، ولذا نجد من خالف الكتاب والسنة

---

١ سورة لقمان، الآية ٢٥.

٢ سورة الزمر، الآية ٣.." (١)

"قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والمقصود هنا أن "التوحيد" الذي أنزل الله به كتبه وأرسل به رسله وهو المذكور في الكتاب والسنة وهو المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام ليس هو هذه الأمور الثلاثة التي ذكرها هؤلاء المتكلمون، وإن كان فيها ما هو داخل في التوحيد الذي جاء به الرسول، فهم مع زعمهم أنهم "الموحدون" ليس توحيدهم التوحيد الذي ذكر الله ورسوله؛ بل التوحيد الذي يدعون الاختصاص به باطل في الشرع والعقل واللغة؛ وذلك أن توحيد الرسل والمؤمنين هو عبادة الله وحده، فمن عبد الله وحده لم يشرك به شيئا فقد وحده، ومن عبد من دونه شيئا من الأشياء فهو مشرك به ليس بموحد مخلص له الدين، وإن كان مع ذلك قائلا بهذه المقالات التي زعموا أنها التوحيد ...".١

---

(١) القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٥٠

فنقول للكاتب: هؤلاء من تدافع عنهم قد قسموا التوحيد إلى ثلاثة أقسام بلا مستند من الشرع مع ما اشتمل عليه تقسيمهم من أمور باطلة سبق التنبيه على بعضها، فهل تعد تقسيمهم هذا تثليثا في التوحيد كما عددت تقسيم أهل السنة والجماعة للتوحيد تثليثا مع أن أهل السنة والجماعة مستندهم في ذلك الشرع، وهؤلاء لا مستند لهم سوى الهوى والعقل؟ وهل يشملهم تنديدك؟

أم أنك تنطلق في أحكامك من الهوى المجرد والشنآن والجور.

سادسا: نقول لهذا الكاتب إن أساس شبهة منكري تقسيم التوحيد ومنهم هذا الكاتب هي عين شبهة منكري أسماء الله وصفاته كالجهمية وغيرهم، حيث يدعون أنه يلزم من إثبات الأسماء والصفات تعدد القدماء٢،

---

١ نقض التأسيس (١/٤٧٨) .

٢ انظر في إبطال هذه الشبهة: الفتاوى لابن تيمية (٢٣/٣، ٢٤ و ١٠٩/٦) .." (١)

"حتى إن جهما شيخ القوم نقل عنه أنه قال: "لو قلت إن لله تسعة وتسعين اسما لعبدت تسعة وتسعين إلها"١.

قال ابن القيم رحمه الله في الجواب على هذه الشبهة: "فانظر إلى هذا التدليس والتلبيس الذي يوهم السامع أنهم أثبتوا قدماء مع الله تعالى، إنما أثبتوا قديما واحدا بصفاته، وصفاته داخلة في مسمى اسمه، كما أنهم إنما أثبتوا إلها واحدا ولم يجعلوا كل صفة من صفاته إلها، بل هو الإله الواحد بجميع أسمائه وصفاته، وهذا بعينه متلقى من عباد الأصنام المشركين بالله تعالى المكذبين لرسوله حيث قالوا: يدعو محمد إلى إله واحد، ثم يقول: يا الله يا سميع يا بصير، فيدعو آلهة متعددة، فأنزل الله: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسمآء الحسنى﴾ ٢، فأي اسم دعوتموه به فإنما دعوتم المسمى بذلك الاسم، فأخبر سبحانه أنه إله واحد وإن تعددت أسماؤه الحسنى المشتقة من صفاته، ولهذا كانت حسنى ... "٣.

وعلى كل فلا نعلم فرقا بين قول جهم هذا، وبين قول تلاميذه من الجهمية المعاصرين الذين يزعمون أنه يلزم من إثبات الألوهية والربوبية والأسماء والصفات التعدد في التوحيد، فالشبهة واحدة، والتآخي ظاهر.

٥ قال الكاتب ص ٦: "ولا بد أن نبطل هذا التقسيم للتوحيد في هذه المقدمة الصغيرة المتواضعة باختصار تلخيصا للبحث الذي تحويه هذه الرسالة التي سنسلك فيها طريقة خير الكلام ما قل ودل فنقول وبالله

---

(١) القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٥٤

تعالى التوفيق".

---

١ انظر: فتح الباري لابن حجر (٣٧٨/١٣) .

٢ سورة الإسراء، الآية ١١٠.

٣ مختصر الصواعق المرسلة (ص:١١١) .." (١)

"فيقول: لا وعزتك لا أسألك غيره، فيعطي الله ما شاء من عهود ومواثيق أن لا يسأله غيره، فيقربه إلى باب الجنة، فإذا رأى ما فيها سكت ما شاء الله أن يسكت ثم يقول: رب ادخلني الجنة. ثم يقول أو ليس قد زعمت أن لا تسألني غيره، ويلك يا ابن آدم ما أغدرك، فيقول يا رب لا تجعلني أشقى خلقك، فلا يزال يدعو حتى يضحك، فإذا ضحك منه أذن له بالدخول، فإذا دخل فيها قيل له: تمن من كذا، فيتمنى، ثم يقال له: تمن من كذا فيتمنى حتى تنقطع به الأماني، فيقول له هذا لك ومثله معه" (١).

ووجه الدلالة في هذا الحديث الشريف أن الله سبحانه وتعالى عندما أخذ العهود والمواثيق عليه ألا يسأله غير الذي يعطيه، فخالف تلك العهود والمواثيق وغدر بها، بسؤاله بعد ذلك.

فإن الله تعالى قد كلف هذا العبد وذلك بأخذ المواثيق والعهود منه وهذا تكليف واضح.

ح- وحديث الصراط الذي هو جسر جهنم أحد من السيف وأدق من الشعرة، يمر المؤمنون عليه كل حسب عمله، فمنهم كالبرق وكالريح المرسلة وأجاويد الخيل والراكب منهم والساعي، ومنهم المكدوش ومنهم الماشي، ومنهم من يحبو حبوا (٢).

يقول ابن عباس: "هو يوم كرب عظيم" (٣)، وذكر القرطبي في التذكرة: "هو مقام هائل يمتحن الله به عباده ليميز الخبيث من الطيب" (٤)، ويقول الطيبي (٥): "لا يلزم من أن الدنيا دار بلاء، والآخرة دار جزاء أن لا

---

(١) أخرجه البخاري انظر (الفتح كتاب الرقائق -باب الصراط ١١/ ٤٥٨).

(٢) أخرجه الحاكم على شرط الشيخين ولم يخرجاه ٤/ ٥٩٠.

(٣) فتح الباري ٨/ ٦٦٤.

(٤) التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة ١/ ١٩٨.

---

(١) القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٥٥

(٥) الطيبي: هو الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي، من علماء الحديث والتفسير والبيان، كانت له ثروة طائلة من الإرث والتجارة فأنفقها في وجوه الخير، كان شديد الرد على =." (١)

"ﷺ جاء في التعليق عليه:

قوله: "أفرح بتوبة أحدكم" أي إنه يحب توبة أحدكم ويرضى بها فوق ما يحب أحدكم ضالته ويرضى بها، والمقصود الحث على التوبة لكونها محبوبة مرضية عنده تعالى والله تعالى أعلم. قاله السندي. ا. هـ.

* قلت:

والصواب في هذا إثبات صفة الفرح على الوجه اللائق به سبحانه وتعالى، ففرحه –جل شأنه– من صفات كماله، ولا يلزم منه نقص ولا مشابهة لكون المخلوق يفرح (١)، فله فرح يناسبه تعالى، وللمخلوق ما يناسبه (٢).

قال العلامة ابن القيم – رحمه الله تعالى– عن صفة الضحك لله –جل شأنه–: إنها من صفات أفعاله – سبحانه

---

(١) كسائر صفاته –سبحانه– عند أهل السنة والجماعة. (عبد العزيز بن عبد الله بن باز).

(٢) وهكذا الرضا الغضب وغير ذلك من صفاته، لقوله سبحانه: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (١١)﴾ [سورة هود، الآية: ١١]. (عبد العزيز بن عبد الله بن باز).." (٢)

"٥. لا يلزم من أمر الله بالشيء إرادته له.

٦. استحباب السياحة لقصد الاعتبار والتفكر بآثار القرون الأولى.

مناسبة الآية للتوحيد:

حيث دلت الآية الكريمة على أن عبادة الله لا تصلح إلا إذا كفر بما سواه.

المناقشة:

أ. اشرح الكلمات الآتية: بعثنا، الرسول، اعبدوا الله، اجتنبوا الطاغوت، هدى الله، حقت عليه الضلالة، سيروا في الأرض، عاقبة المكذبين.

---

(١) أهل الفترة ومن في حكمهم موفق أحمد شكري ص/٨٥

(٢) استدراك و تعقيب على الشيخ شعيب الأرنؤوط في تأويله بعض أحاديث الصفات خالد الشايع ص/٥٦

ب. اشرح الآية شرحا إجماليا.

ج. استخرج خمس فوائد من الآية مع ذكر المآخذ.

د. وضح مناسبة الآية للتوحيد.

وقوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾ ١.

---

١ سورة الإسراء آية: ٢٣-٢٤.." (١)

"الفوائد:

١. إثبات صفة الإرادة لله على وجه يليق بجلاله.

٢. أن الخير والشر مقدر من الله تعالى.

٣. أن البلاء للمؤمن من علامات الخير ما لم يترتب عليه ترك واجب أو فعل محرم.

٤. ينبغي الخوف من دوام النعمة أو الصحة.

٥. وجوب حسن الظن بالله فيما يقضيه لك مما تكره.

٦. لا يلزم من عطاء الله رضاؤه.

مناسبة الحديث للباب:

حيث دل الحديث على أن من اتصف بالإيمان صبر على ما قدر عليه من المصائب؛ لأنها خير له.

المناقشة:

أ. اشرح الكلمات الآتية: إذا أراد الله بعبده الخير، عجل له العقوبة في الدنيا، وإذا أراد الله لعبده الشر، أمسك عنه بذنبه، حتى يوافي به يوم القيامة.

ب. اشرح الحديث شرحا إجماليا.

ج. استخرج خمس فوائد من الحديث مع ذكر المأخذ.

د. وضح مناسبة الحديث للباب.." (٢)

---

(١) الجديد في شرح كتاب التوحيد محمد بن عبد العزيز القرعاوي ص/٢٢

(٢) الجديد في شرح كتاب التوحيد محمد بن عبد العزيز القرعاوي ص/٣٢٠

"وإن شفع عندهم لم يشفعوه، لكن مصيره الجنة ونعم الثواب.

الفوائد:

١. جواز الدعاء على أهل المعاصي على سبيل العموم.

٢. ذم شدة الحرص على الدنيا.

٣. من كانت الدنيا أكبر همه وقع في المشاكل.

٤. استحباب الاستعداد للجهاد، وقيل: يجب.

٥. فضل الجهاد في سبيل الله.

٦. الانضباط العسكري من تعاليم الإسلام.

٧. فضل حراسة الجيش.

٨. يقاس المرء بعمله لا بمظهره.

٩. لا يلزم من وجاهة الشخص عند الله وجاهته في الدنيا.

مناسبة الحديث للباب وللتوحيد:

حيث دل الحديث على أن من كانت الدنيا غاية أمره ومنتهى قصده، فقد عبدها واتخذها شريكا مع الله.

المناقشة:

أ. اشرح الكلمات الآتية: تعس عبد الدينار، الخميصة، الخميلة، انتكس، وإذا شيك فلا انتقش، طوبى، أخذ بعنان فرسه، في سبيل الله، أشعث رأسه، مغبرة قدماه.

ب. اشرح الحديث شرحا إجماليا.

ج. استخرج سبع فوائد من الحديث مع ذكر المأخذ.

د. وضح مناسبة الحديث للباب وللتوحيد.." (١)

"الكلام من صفات الله تعالى:

قد تواتر عن الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام: أن الله تعالى متكلم موصوف بالكلام حيث أخبروا عن الله عز وجل بأنه: أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا، وكل ذلك من أقسام الكلام.

ووصف الله تعالى نفسه المقدسة بالكلام كما وصف نفسه بالعلم والقدرة والإرادة ونحو ذلك من صفات الكمال.

---

(١) الجديد في شرح كتاب التوحيد محمد بن عبد العزيز القرعاوي ص/٣٣٢

وصفاته جل وعلا لا تماثل صفات المخلوقين فهي صفات كمال تختلف عن صفات المحدثات كما تختلف ذاته المقدسة عن ذواتهم، ليس كمثله شيء.

وذلك أن المعاني والصفات التي تطلق على الخالق والمخلوق بالاشتراك لها اعتباران:

أ. اعتبار العموم والتجريد من الإضافة نحو: الحياة والعلم والقدرة والكلام، فهي بهذا الاعتبار مشتركة بين الخالق وبين المخلوق.

ولا يلزم من اشتراكهما في الأسماء والمعاني من حيث العموم وعدم الإضافة تشبيه ولا تمثيل؛ لأن هذا المشترك مطلق كلي لا وجود له في الخارج والواقع وإنما يفرضه الذهن، والذهن يفرض المحال.." (١)

"وهل يقول ذلك عاقل وهو يدري ما يقول؟.

ونفى الكلابية والأشاعرة أن يكون كلام الرب يتعلق بمشيئته وقدرته زعما منهم أنه لو كان مقدورا ومرادا له لكان حادثا فيلزم على هذا قيام الحوادث بالرب سبحانه.

وقد وافق هؤلاء نفاة الصفات من جهمية ومعتزلة على أصلهم الفاسد وهو نفيهم المجمل "أن الله ليس محلا للحوادث"، ولكن فرقوا بين الصفات الذاتية وبين الصفات الاختيارية فقالوا: تقوم به تعالى الصفات الذاتية مثل الحياة والعلم والقدرة وجعلوا منها الكلام، وقالوا: لا يلزم من ذلك أي محذور لأنها صفات لازمة الذات.

ونفوا أن تقوم به تعالى الصفات الاختيارية مثل الاستواء والنزول والغضب والرضى ونحوها مما يتعلق بإرادته وقدرته فرارا من أن يلزم به سبحانه قيام الحوادث.

والجواب عن قولهم "ليس الرب تعالى محلا للحوادث" أن هذا لفظ مجمل لا يقبل على إطلاقه بل يفسر ويفصل كالآتي:

فإن أريد بهذا النفي المجمل: أن الله تعالى ليس محلا للحوادث أي ليس داخل ذاته المقدسة شيء من المخلوقات المحدثة فهذا حق.

أو أريد بذلك نفي تجدد وحدوث صفاته فهو أيضا حق لأن صفاته تعالى قديمة أزلية إذ هي صفات كمال وفقدها عيب ونقص لا يليق بالإله جل جلاله.

وإن أريد بهذا النفي المجمل "وهو مراد النفاة " نفي وإنكار ما وصف الله تعالى به نفسه وما وصفه رسوله –صلى الله عليه وسلم– فهو نفي مردود على قائله لأن المؤمن لا يخطر بباله أن الله تعالى قد يصف نفسه

---

(١) اضطراب الناس في مسألة الكلام مع بيان الحق الذي تدل عليه الأدلة وتشهد به الفطر السليمة عبد الكريم مراد ص/١٠٦

أو يصفه أعلم الخلق بالله وهو الرسول –صلى الله عليه وسلم– بكلام يكون ظاهره كفرا يجب تأويل ذلك. بل جميع ما وصف الله به نفسه وما وصفه به رسوله –صلى الله عليه وسلم– صفات كمال ظواهرها تليق بجلال الله تعالى تختلف عن الظواهر المشاهدة عند المخلوق كما تختلف ذاته عن ذواتهم. ﴿ليس كمثله شيء﴾ .

وأول ما ظهر إنكار أن الله تعالى يتكلم بحرف وصوت في عهد أبي العباس المأمون بن هارون الرشيد الخليفة العباسي، وذلك أن نفاة الصفات من معتزلة وغيرهم قبل ذلك كانوا." (١)

"وأنه يوحى إليه بشيء ولم يوح إليه شيء. قال المازري: هذا كله مردود. لأن الدليل قد قام على صدق النبي صلى الله عليه وسلم فيما يبلغه عن الله تعالى، وعلى عصمته في التبليغ. والمعجزات شاهدات بتصديقه. فتجويز ما قام الدليل على خلافه باطل. وأما ما يتعلق ببعض أمور الدنيا التي لم يبعث لأجلها، ولا كانت الرسالة من أجلها، فهو في ذلك عرضة لما يعتري البشر كالأمراض. فغير بعيد أن يخيل الله في أمر من أمور الدنيا ما لا حقيقة له مع عصمته عن مثل ذلك في أمور الدين. قال: وقد قال بعض الناس: إن المراد بالحديث: أنه كان صلى الله عليه وسلم يخيل إليه أنه وطئ زوجاته ولم يكن وطئهن وهذا كثيرا ما يقع تخيله للإنسان في المنام، فلا يبعد أن يخيل إليه في اليقظة.

قلت: وهذا قد ورد صريحا في رواية ابن عيينة في الباب الذي يلي هذا، ولفظه: «حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن» وفي رواية الحميدي «أنه يأتي أهله ولا يأتيهم» قال الداودي: «يرى» بضم أوله أي يظن. وقال ابن التين: ضبطت «يرى» بفتح أوله. قلت: وهو من الرأي لا من الرؤية فيرجع إلى معنى الظن. وفي مرسل يحيى بن يعمر عند عبد الرزاق: سحر النبي صلى الله عليه وسلم عن عائشة، حتى أنكر بصره. وعنده في مرسل سعيد بن المسيب: حتى كاد ينكر بصره. قال عياض فظهر بهذا أن السحر إنما تسلط على جسده وظواهر جوارحه، لا على تمييزه ومعتقده. قلت: ووقع في مرسل عبد الرحمن بن كعب عند ابن سعد (١) : فقالت أخت لبيد بن الأعصم: إن يكن نبينا فسيخبر، وإلا فسيذهله هذا السحر حتى يذهب عقله. قلت: فوقع الشق الأول كما في هذا الحديث الصحيح. وقد قال بعض العلماء: لا يلزم من أنه كان يظن أنه فعل الشيء ولم يكن فعله أن يجزم بفعله ذلك، وإنما

---

(١) اضطراب الناس في مسألة الكلام مع بيان الحق الذي تدل عليه الأدلة وتشهد به الفطر السليمة عبد الكريم مراد ص/١١٣

(١) - الطبقات الكبرى (١٩٨/٢) .." [1]

"ومن أقواه عند القائلين به آثار التعزية حين توفي النبي صلى الله عليه وسلم، وقد ذكر ابن عبد البر في تميهده (١) عن علي رضي الله عنه قال: لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم وسجي بثوب هتف هاتف من ناحية البيت يسمعون صوته ولا يرون شخصه:

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. السلام عليكم أهل البيت ﴿كل نفس ذآئقة الموت﴾ . إن في الله خلفا من كل هالك، وعوضا من كل تالف، وعزاء من كل مصيبة فبالله فتقوا، وإياه فارجو، فإن المصاب من حرم الثواب، فكانوا يرون أنه الخضر عليه السلام، يعني أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. انتهى بواسطة نقل القرطبي في تفسيره.

قال مقيده عفا الله عنه: والاستدلال على حياة الخضر بآثار التعزية كهذا الأثر الذي ذكرنا آنفا مردود من وجهين:

الأول: أنه لم يثبت ذلك بسند صحيح. قال ابن كثير في تفسيره: وحكى النووي وغيره في بقاء الخضر إلى الآن، ثم إلى يوم القيامة قولين، ومال هو وابن الصلاح إلى بقائه. وذكروا في ذلك حكايات عن السلف وغيرهم. وجاء ذكره في بعض الأحاديث، ولا يصح شيء من ذلك. وأشهرها حديث التعزية وإسناده ضعيف اهـ. منه.

الثاني: أنه على فرض أن حديث التعزية صحيح لا يلزم من ذلك عقلا ولا شرعا ولا عرفانا أن يكون ذلك المعزي هو الخضر. بل يجوز أن يكون غير الخضر من مؤمني الجن. لأن الجن هم الذين قال الله فيهم: ﴿إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم﴾ . ودعوى أن ذلك المعزي هو الخضر تحكم بل دليل. وقولهم: كانوا يرون أنه الخضر ليس حجة يجب الرجوع إليها. لاحتمال أن يخطئوا في ظنهم، ولا يدل ذلك على إجماع شرعي معصوم، ولا متمسك لهم في دعواهم أنه الخضر كما ترى.

---

(١) - التمهيد (١٦٢/٢) بدون إسناد.." [2]

---

(١) الجموع البهية للعقيدة السلفية أبو المنذر المنياوي ٣١٦/١

(٢) الجموع البهية للعقيدة السلفية أبو المنذر المنياوي ٥١١/٢

"قال مقيده عفا الله عنه: الذي يظهر لي رجحانه بالدليل في هذه المسألة أن الخضر ليس بحي بل توفي، وذلك لعدة أدلة:

الأول: ظاهر عموم قوله تعالى: ﴿وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإين مت فهم الخالدون﴾ ، فقوله «لبشر» نكرة في سياق النفي فهي تعم كل بشر فيلزم من ذلك نفي الخلد عن كل بشر من قبله. والخضر بشر من قبله. فلو كان شرب من عين الحياة وصار حيا خالدا إلى يوم القيامة لكان الله قد جعل لذلك البشر الذي هو الخضر من قبله الخلد.

الثاني: قوله صلى الله عليه وسلم: «اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض» فقد قال مسلم في صحيحه (١) : حدثنا هناد بن السري، حدثنا ابن المبارك عن عكرمة بن عمار، حدثني سماك الحنفي قال: سمعت ابن عباس يقول: حدثني عمر بن الخطاب قال: لما كان يوم بدر (ح) وحدثنا زهير بن حرب واللفظ له، حدثنا عمر بن يونس الحنفي، حدثنا عكرمة بن عمار، حدثني أبو زميل هو زميل الحنفي، حدثني عبد الله بن عباس قال: حدثني عمر بن الخطاب قال: لما كان يوم بدر نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المشركين وهم ألف وأصحابه ثلاثمائة وتسعة عشر رجلا. فاستقبل النبي صلى الله عليه وسلم القبلة ثم مد يديه فجعل يهتف بربه: «اللهم أنجز لي ما وعدتني. اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض» فما زال يهتف بربه مادا يديه مستقبل القبلة حتى سقط رداؤه عن منكبيه. فأتاه أبو بكر فأخذ رداءه فألقاه على منكبيه ثم التزمه من ورائه وقال: يا نبي الله كفاك مناشدتك ربك، فإنه سينجز لك ما وعدك، فأنزل الله عز وجل: ﴿إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين﴾ فأمده الله بالملائكة.. الحديث. ومحل الشاهد منه قوله صلى الله عليه وسلم: «لا

(١) - صحيح مسلم (١٣٨٣/٣) (١٧٦٣) .." [١]

"وسلامه عليه وعليهم أجمعين.

فإذا علم هذا، وهو معلوم عند كل مؤمن علم أنه لو كان الخضر حيا لكان من جملة أمة محمد صلى الله عليه وسلم، وممن يقتدي بشرعه لا يسعه إلا ذلك. هذا عيسى بن مريم عليه السلام إذا نزل في آخر الزمان يحكم بهذه الشريعة المطهرة، لا يخرج منها ولا يحيد عنها، وهو أحد أولي العزم الخمسة المرسلين، وخاتم أنبياء بني إسرائيل. والمعلوم أن الخضر لم ينقل بسند صحيح ولا حسن تسكن النفس إليه أنه اجتمع برسول

(١) الجموع البهية للعقيدة السلفية أبو المنذر المنياوي ٥١٢/٢

الله صلى الله عليه وسلم في يوم واحد، ولم يشهد معه قتالا في مشهد من المشاهد. وهذا يوم بدر يقول الصادق المصدوق فيما دعا به ربه عز وجل واستنصره واستفتحه على من كفره: «اللهم إن تهلك هذه العصابة لا تعبد بعدها في الأرض» (١) وتلك العصابة كان تحتها سادة المسلمين يومئذ، وسادة الملائكة حتى جبريل عليه السلام. كما قال حسان بن ثابت في قصيدة له في بيت يقال بأنه أفخر بيت قالته العرب:
وببئر بدر إذ يرد وجوههم ... جبريل تحت لوائنا ومحمد
فلو كان الخضر حيا لكان وقوفه تحت هذه الراية أشرف مقاماته، وأعظم غزواته. قال القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء الحنبلي: سئل بعض أصحابنا عن الخضر هل مات؟ فقال: نعم. قال: وبلغني مثل هذا عن أبي طاهر بن العبادي قال: وكان يحتج بأنه لو كان حيا لجاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم نقله ابن الجوزي في العجالة. فإن قيل: فهل يقال إنه كان حاضرا في هذه المواطن كلها ولكن لم يكن أحد يراه؟
فالجواب أن الأصل عدم هذا الاحتمال البعيد الذي يلزم منه تخصيص العمومات بمجرد التوهمات. ثم ما الحامل له على هذا الاختفاء؟ وظهوره

---

(١) – سبق تخريجه آنفا.." (١)

"حكمه في الشرع، فقال: "وأصل ذلك: أن المقالة التي هي كفر بالكتاب والسنة والإجماع، يقال: هي كفر، قولا يطلق، كما دل على ذلك الدلائل الشرعية، فإن الإيمان من الأحكام المتلقاة عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، ليس ذلك مما يحكم فيه الناس بظنونهم وأهوائهم"، ثم قال: "ولا يجب أن يحكم في كل شخص قال ذلك بأنه كافر حتى يثبت في حقه شروط التكفير وتنتفي موانعه"، ثم مثل لذلك فقال: "مثل من قال: إن الخمر والربا حلال لقرب عهده بالإسلام، أو لنشوئه في بادية بعيدة ١.
وقد بسط القول في قضية الحكم على المبتدع، وبين أنه لا بد من إقامة الحجة عليه، وإزالة الشبهة عنه، ثم ذكر بدعة القول بخلق القرآن، وذكر ما جرى للإمام أحمد بن حنبل مع المأمون والمعتصم، وأنه عذرهما لوجود الشبهة عندهما وأن الإمام أحمد دعا لهما، ولو كان يعتقد كفرهما لما دعا لهما٢.
ويقول الشيخ حافظ الحكمي في كتابه معارج القبول: "٢/٥٠٣ ٥٠٤": "ثم البدع بحسب إخلالها بالدين قسمان: مكفرة لمنتحلها، وغير مكفرة.

---

(١) الجموع البهية للعقيدة السلفية أبو المنذر المنياوي ٥١٨/٢

فضابط البدعة المكفرة: من أنكر أمرا مجمعا عليه، متواترا من الشرع، معلوما من الدين بالضرورة، من جحود مفروض، أو فرض ما لم يفرض، أو إحلال محرم، أو تحريم حلال، أو اعتقاد ما ينزه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وكتابه عنه.

والبدعة غير المكفرة: هي ما لم يلزم منه تكذيب بالكتاب، ولا بشيء من مما أرسل به رسله.

ثم مثل لذلك فقال: "مثل بدع المروانية أي: بدع حكام الدولة من بني مروان التي أنكرها عليهم فضلاء الصحابة، ولم يقروهم عليها، ومع ذلك لم يكفروهم بشيء منها، ولم ينزعوا يدا من بيعتهم لأجلها، كتأخير بعض الصلوات عن وقتها، وتقديمهم الخطبة قبل صلاة العيد.".

١الفتاوى، ٣/٣٥٤.

الفتاوى، ١٠/٣٢٩.

٢ الفتاوى، ١٢/٤٦٦ وما بعدها ويحسن بطالب العلم مراجعتها.." [(١)]

"ما زال بصفاته قديما قبل خلقه:

على أن نسوي بنانه) [القيامة: ٣، ٤] . (يوم يخرجون من الأجداث سراعا كأنهم إلى نصب يوفضون) [المعارج: ٤٣] .

هذه قدرة الله وإرادته ومشيئته، لا يعجزه شيء، لكن بعض المخلوقين يقيس الله بخلقه فيستبعد البعث؛ لأنه في نظره مستحيل، ولا ينظر إلى قدرة الله، ولم يقدر الله حق قدره، وهذا من الجهل بالله عز وجل.

تقدم قول المصنف: "قديم بلا ابتداء"، فهو سبحانه وتعالى ليس قبله شيء، ومعنى ذلك: أنه متصف بصفات الكمال، فصفاته تكون أزلا وأبدا، فكما أنه أول بلا بداية، فكذلك صفاته، فإنها تكون تابعة له سبحانه، فهي أولية بأولية الله سبحانه وتعالى، فلم يكن أولا بلا صفات ثم حدثت له الصفات بعد ذلك كما يقوله أهل الضلال، الذين يقولون: لم تكن له صفات في الأزل ثم كانت له صفات؛ لئلا يلزم على ذلك تعدد الآلهة -كما يزعمون- أو تعدد القدماء، وتكون الأسماء والصفات شريكة لله في أوليته. فنقول: يا سبحان الله! هذا يلزم عليه أن يكون الله ناقصا -تعالى الله- في فترة، ثم حدثت له الصفات وكمل بها،

---

(١) البدعة ضوابطها وأثرها السيء في الأمة علي بن محمد بن ناصر الفقيهي ص/٢٣

تعالى عما يقولون، ولا يلزم من قدم الصفات قدم الأرباب؛ لأن الصفات ليست شيئا غير الموصوف في الخارج، إنما هي معان قائمة بالموصوف، ليست شيئا مستقلا." (١)

"لم يزدد بكونهم شيئا، لم يكن قبلهم من صفته:

وكما كان بصفاته أزليا، كذلك لا يزال عليها أبديا:

عن الموصوف، فإذا قلت مثلا: "فلان سميع بصير، عالم فقيه، لغوي نحوي" فهل معنى هذا أن الإنسان صار عددا من الأشخاص، فلا يلزم من تعدد الصفات تعدد الموصوف، كما يقوله أصحاب الضلال.

فالله سبحانه وتعالى ليس لصفاته بداية كما أنه ليس لذاته بداية، فيوصف بأنه الخالق دائما وأبدا.

وأما أفعاله سبحانه، فهي قديمة النوع حادثة الآحاد.

فالله سبحانه وتعالى متكلم قبل أن يصدر منه الكلام، وخالق قبل أن يصدر منه الخلق. وأما أنه يتكلم ويخلق، فهذه أفعال متجددة وهكذا.

أي: خلق الخلق. ولا نقول: لم يصر خالقا إلا بعد أن خلقهم، بل هو يسمى خالقا من الأزل، لا بداية لذلك، أما خلقه إنما هو متجدد.

كما أنه موصوف بصفاته أزليا، يعني: لا بداية لذلك، كذلك صفاته تلازمه -سبحانه- في المستقبل، فهو بصفاته أبدي لا نهاية له (أنت الآخر فلا بعدك شيء) باسمك وصفاتك، ولا يقال: إن هذه الصفات تنقطع عنه في المستقبل، بل هي ملازمة له سبحانه وتعالى.." (٢)

"(ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) :

خلق الخلق بعلمه:

لأنه هو الغني، فهو الذي يعطي الخلق سبحانه.

هذا نفي للتشبيه عن الله سبحانه، والكاف لتأكيد النفي، مثل: (وكفى بالله عليما) [النساء: ٧٠] الأصل: وكفى الله عليما، ولكن جاءت الباء للتأكيد.

وليس يشبهه شيء من الأشياء، لا الملائكة ولا الأنبياء والرسل ولا الأولياء ولا أي مخلوق (وهو السميع

---

(١) التعليقات المختصرة على متن العقيدة الطحاوية صالح الفوزان ص/٤٢

(٢) التعليقات المختصرة على متن العقيدة الطحاوية صالح الفوزان ص/٤٣

البصير) [الشورى: ١١] فسمى نفسه السميع البصير.

فالآية في أولها رد على المشبهة، وفي آخرها رد على المعطلة، ودلت على أنه لا يلزم من إثبات الأسماء والصفات التشبيه بالمخلوقات، فسمع وبصر المخلوقات لا يشبه سمع ولا بصر الله عز وجل.

قال سبحانه: (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) [تبارك: ١٤] . فخلقه دليل على علمه سبحانه وتعالى وقدرته كما قال تعالى (وما كان الله ليعجزه من شيء في السموات ولا في الأرض إنه كان عليما قديرا)." (١)

". . . . .

منها: قوله عليه الصلاة والسلام: "إنكم سترون ربكم يوم القيامة، كما ترون القمر ليلة البدر، وكما ترون الشمس صحوا ليس دونها سحاب، لا تضامون في رؤيته -أو: لا تضامون في رؤيته-" (١) . يعني: لا تزدحمون على رؤية الله عز وجل؛ لأن كل واحد يرى الرب وهو في مكانه من غير زحام كما أن الناس يرون الشمس والقمر من غير زحام؛ لأن العادة إذا كان الشيء في الأرض وخفي يزدحمون على رؤيته ولكن إذا كان الشيء مرتفعا كالشمس والقمر فإنهم لا يزدحمون على رؤيته، كل يراه وهو في مكانه، إذا كان هذا في المخلوق الشمس والقمر، فكيف في الخالق سبحانه وتعالى؟

ولم ينكر الرؤية إلا أهل البدع كالجهمية والمعتزلة الذين ينفون الرؤية، يقولون: يلزم من إثبات الرؤية أن يكون الله في جهة، والله عندهم ليس في جهة، وهو عندهم لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا تحت، ولا يمنه ولا يسرة، ليس في جهة، وهذا معناه أنه معدوم، تعالى الله عما يقولون، فنفوا الرؤية من أجل هذا الرأي الباطل.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٥٥٤، ٨٠٦، ٧٤٣٤) ومسلم رقم (١٨٢) بلفظ: "تضارون".." (٢)

"محيط بكل شيء وفوقه:

وقد أعجز عن الإحاطة خلقه:

ونقول: إن الله اتخذ إبراهيم خليلا، وكلم الله موسى تكليما، إيمانا وتصديقا وتسليما:

---

(١) التعليقات المختصرة على متن العقيدة الطحاوية صالح الفوزان ص/٤٧

(٢) التعليقات المختصرة على متن العقيدة الطحاوية صالح الفوزان ص/٧٦

والمخلوقات، بقدرته وعزته، فهي المحتاجة إليه، وهو غني عنها سبحانه وتعالى.

ولا يلزم من كون الشيء فوق الشيء أن يكون الأعلى محتاجا إلى ما تحته، فالسماوات فوق الأرض وليست محتاجة إلى الأرض.

محيط بكل شيء (إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) [آل عمران: ٥] وإحاطته بالأشياء: علمه بها، وإلا فالله عز وجل في جهة العلو.

فالله سبحانه وتعالى يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما، قال الله عز وجل: (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض) [البقرة: ٢٥٥] فالله محيط بكل شيء علما (لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما) [الطلاق: ١٢] .

من عقيدة المسلمين أن الرسل أفضل الخلق وأن الرسل يتفاضلون فهم يعتقدون أن الله اتخذ إبراهيم خليلا، كما قال الله تعالى: (واتخذ الله إبراهيم خليلا) [النساء: ١٢٥] والخلة هي أعلى درجات المحبة، فالله جل وعلا يحب عباده المؤمنين والمتقين." (١)

". . . . .

ليس لهم فيه اختيار، وليس لهم فيه استطاعة، وإنما الله يعذب العبد على فعل غيره، ويثيبه على شيء لم يفعله، وهذا المذهب أخبث المذاهب.

القول الثاني: وهو مضاد للقول الأول تماما، وهو قول المعتزلة، يقولون: الأفعال من إنتاج العبد وإرادته المطلقة ومشيئته، وليس لله تدخل فيها، وإنما العبد هو الذي يخلق فعل نفسه، فهؤلاء غالوا في إثبات قدرة العبد.

ويلزم من قولهم أن الله عاجز، وأن الله يشاركه غيره في الخلق والإيجاد، وهذا قول المجوس، ولذلك المعتزلة سموا: مجوس هذه الأمة (١) ، فالمجوس يقولون: إن للكون خالقين، خالق للخير وخالق للشر، والمعتزلة زادوا عليهم وقالوا: كل يخلق فعل نفسه، فأثبتوا خالقين.

والمذهب التوسط مذهب أهل السنة والجماعة، على ضوء الكتاب والسنة، قالوا: أفعال العباد هي فعلهم بإرادتهم ومشيئتهم، وهي خلق الله عز وجل (والله خلقكم وما تعملون) [الصافات: ٩٦]

---

(١) التعليقات المختصرة على متن العقيدة الطحاوية صالح الفوزان ص/١٢٦

(١) فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم"

...أخرجه أبو داود (رقم٤٦٩١) .." (١)

"وأن الذي حذف ذلك هم صحابة رسول الله، وينقل عن بعض شيوخ الشيعة أنهم قالوا بأن أخبار هذه الفرية متواترة عندهم ويلزم من ردها رد سائر أخبارهم في الإمامة والرجعة وغيرها، والحكم ببطلانها" (١) .

وقد لاحظ من خلال حياته مع الشيعة في تلك الفترة تأثر المجتمع الشيعي بهذه العقيدة؛ حيث إنه لم يجد من التلاميذ ولا من العلماء من يحفظ القرآن، ولا من يعرف وجوه القرآن الأدائية، بل ولا من يقيم القرآن بعض الإقامة بلسانه وأنهم اتخذوا القرآن مهجورا (٢) ، ويقول: هل هذا بسبب أنهم ينتظرون ما وعدتهم به أساطيرهم من ظهور القرآن الكامل مع منتظرهم الموعود؟ (٣) .

ثم يقوم الأستاذ محب الدين الخطيب (ت١٣٨٩هـ) بمناسبة إنشاء دار التقريب بين المذاهب الإسلامية التي أنشأها الشيعة في أرض الكنانة لبث عقيدة "الرفض" بين أهلها يقوم بالكتابة عن الشيعة في مجلة الفتح، وفي رسالته "الخطوط العريضة" ويتحدث عن هذه الفرية، ويستشهد بما جاء في كتاب "فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب" الذي ألفه ميرزا حسين ابن محمد تقي النوري الطبرسي أحد كبار علماء النجف، والذي بلغ من إجلال الشيعة له عند وفاته سنة (١٣٢٠هـ) أنهم دفنوه في أشرف بقعة عندهم، ويقول بأن هذا الكتاب ينطوي على مئات النصوص عن علمائهم في كتبهم المعتبرة يثبت بها أنهم جازمون

---

(١) انظر: المصدر السابق: ص ١٣٨

(٢) وقد استفهم عن هذه الظاهرة الخطيرة بعض شيوخ الشيعة في ورقة صغيرة كتب فيها هذه المسألة مع مسائل أخر فلم يجد إجابة (انظر: الوشيعة ص: ٢٧-٢٨) ، ثم كتب بعد ذلك رسالة ضمنها مجموعة من عقائد الشيعة الباطلة وقدمها لشيخ مجتهدي الكاظمية ببغداد، ثم نسخت في كراريس، ووزعتها الرابطة العلمية لأساتذة النجف، ثم يذكر بأنه بعدما راجع بهذه المسائل مجتهدي الشيعة انتظر سنة وزيادة ولم

---

(١) التعليقات المختصرة على متن العقيدة الطحاوية صالح الفوزان ص/٢١٠

يسمع جوابا من أحد إلا من كبير مجتهدي الشيعة بالبصرة، فقد أجابه بكتاب من تسعين صفحة بكلمات في الطعن على العصر الأول أشد وأجرح من كلمات كتب الشيعة. (الوشيعة: ص ٩٨، ١١٧-١١٨)
(٣) انظر: ص ٣٠-٣١، ١١٢." (١)

"القرآن يلزم منه ألا يعمل به لارتفاع الثقة عنه، وهذا مخالف لما عليه الشيعة والأئمة.. فقال: "وما قيل من طرفهم أنه يلزم عليه ارتفاع الموثوق بالآيات الأحكامية، وينتفي جواز الاستدلال بها لمكان جواز التحريف عليها. فجوابه: أنهم عليهم السلام أمرونا في هذه الأعصار بتلاوة هذا القرآن والعمل بما تضمنته آياته لأنه زمن هدنة، فإذا قامت دولتهم وظهر القرآن كما أنزل الذي ألفه أمير المؤمنين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وشده في ردائه وأتى إلى أبي بكر وعمر وهما في المسجد في جماعة من الناس فعرضه عليهم فقالوا: لا حاجة لنا في قرآنك ولا فيك عندنا من القرآن ما يكفينا. فقال: لن تروه بعد هذا اليوم حتى يقوم قائمنا. فعند ذلك يكون ذلك القرآن هو المتداول بين الناس مع أن ما وقع من التحريف في الآيات الأحكامية أظهروه عليهم السلام، فيقوم الظن بأن ما لم يعرفونا تحريفه لم يكن فيه تحريف" (١)
.

وبعد هذا هل يحق لأحد أن يجزم بالقول: إن إنكار هؤلاء كان على سبيل التقية، والخلاف جاري بينهم وبين قومهم على أشده، والصراع واضح من خلال ما كتبه صاحب فصل الخطاب وغيره؟!
ولكن بقي أن ندرس البرهان الذي قدمه نعمة الله الجزائري في أن إنكار هؤلاء المنكرين كان على سبيل التقية بدليل أنهم "رووا في مؤلفاتهم أخبارا كثيرة تشتمل على وقوع تلك الأمور في القرآن، وأن الآية هكذا أنزلت ثم غيرت إلى هذا" (٢) . كما سبق نقله، فهل هذا حقيقي بالنسبة لأولئك المنكرين؟
نبدأ بابن بابويه القمي "الصدوق" (ت٣٨١هـ) باعتباره أول من أنكر على هؤلاء الغلاة، وأعلن أن هذا لا يمثل مذهب الشيعة وذلك في رسالته "الاعتقادات".

---

(١) شرح الصحيفة السجادية: ص ٤٣
(٢) الأنوار النعمانية: ٢/٣٥٨-٣٥٩." (٢)

---

(١) أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية - عرض ونقد - ناصر القفاري ١/٢١٢
(٢) أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية - عرض ونقد - ناصر القفاري ١/٢٨٣

"والأخبار" (١) . ومثل هذا المعنى جاء في تفسير القمي أصل أصول التفاسير عندهم كما أثبت ذلك صاحب البحار (٢) ، وإن كان ناشر الكتاب والمعلق عليه أضاف إليه ما يغير معناه (٣) . ولم يتفطن أن بقية النص تكشف ما زاده فيه (٤) .

واختلاف رواياتهم بهذه الصورة يدل على أن جانبا منها باطل بلا ريب، ولا شك بأن الروايات التي تتفق مع كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وإجماع السلف هي الصواب، وإن أعرض عنه شيوخ الشيعة مجاراة لأهل الاعتزال.

ثم إن اختلاف شيوخ الإمامية المتقدمين عن متأخريهم في هذا الباب يلزم منه أن أحدهما على ضلال، وعليه "لزم ضرورة أن شيوخ الإمامية ضلوا في التوحيد إما متقدموهم وإما متأخروهم" (٥) . وقد جاءت روايات تدل على أن الأئمة - باعتراف كتب الشيعة - قد أخذوا بالمنهج الوسط بين غلو متقدمي الشيعة في الإثبات، وبين غلو متأخريهم في التعطيل.

وعقد صاحب الكافي ب ا با بعنوان "باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى" وذكر فيه اثنتي عشرة رواية عن الأئمة (٦) . افتتح الباب برواية "عبد الرحيم بن عتيك القصير قال: كتبت على يدي عبد الملك بن أعين إلى

---

(١) بحار الأنوار: ٣٣١/٣. وقد عزاه المجلسي إلى كتاب التوحيد لابن بابويه، وقد رجعت إلى كتاب التوحيد فوجدت الرواية إلا أن النص الذي يدل على النزول قد حذف، لكن محقق الكتاب أشار في الحاشية إلى وجود هذا النص في بعض النسخ الخطية للكتاب، ولكنه لم يثبته في الصلب لعدم موافقته لمشربه (انظر: التوحيد لابن بابويه ص٢٤٨)

(٢) بحار الأنوار: ٣١٥/٣

(٣) قال: "ينزل أمره" انظر: تفسير القمي: ٢٠٤/٢

(٤) حيث جاء النص: "إن الرب تبارك وتعالى ينزل كله ليلة ... فإذا طلع الفجر عاد الرب إلى عرشه". (انظر: بحار الأنوار: ٣١٥/٣، تفسير القمي: ٢٠٤/٢) ولا يخفى ما فيه من الغلو في الإثبات في قوله: "ثم عاد الرب إلى عرشه".

(٥) منهاج السنة: ١/٢٧٥

(٦) انظر: أصول الكافي: ١/١٠٠-١٠٤." [(١)]

"من الأولين والآخرين، ولا يدخل النار إلا من أبغضه من الأولين والآخرين" (١) .

وعلى هذا التقدير سقط الإيمان بالله ورسوله، وجميع العقائد الدينية، وجميع التكليفات والأحكام الشرعية، ولم يبق في شريعة الإسلام غير حب علي، وهذه المفتريات قد أضلت كثيرا ممن يحب الإباحة ويتبع الشهوات (٢) .

وهذه الروايات يلزم منها أن القرآن لم ينزل لهداية الخلق، بل لضلالتهم؛ إذ لم يذكر فيه حب علي وبغضه مع أنه هو أصل دخول الجنة أو دخول النار.

قال السويدي: "وإذا كان حب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم غير كاف في النجاة والخلاص من العذاب بلا إيمان وعمل صالح فكيف يكون حب علي كافيا، وهذا مخالف لقوله سبحانه: ﴿من يعمل سوءا يجز به﴾ (٣) . وقوله: ﴿ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾ (٤) .؟ بل مخالف لأصولهم ورواياتهم، أما المخالفة للأصول، فلأنه إذا ارتكب رافضي الكبائر ولم يعاقبه الله على ذلك يلزم ترك الواجب على الله تعالى عندهم.

وأما المخالفة للروايات فلأن عليا والسجاد والأئمة الآخرين قد روي عنهم في أدعيتهم الواردة عندهم بطرق صحيحة البكاء والاستعاذة من عذاب الله تعالى، وإذا كان مثل هؤلاء الأئمة الكرام خاشعين خائفين من عذاب الله فكيف يصح لغيرهم أن يغتر بمحبتهم ويتكل عليهم في ترك العمل (٥) .؟ ". وانظر في قولهم: "إنه لا يدخل النار إلا من أبغضه من الأولين والآخرين" تجد أنه يدل صراحة على أنه لا يدخل النار مثل فرعون وهامان وقارون وسائر رؤساء الكفر وأتباعهم من الأمم الماضية لأنهم لم يبغضوا عليا، بل لم يعرفوه، فانظر كيف أدى بهم الغلو.

ولا شك أن هذه مقالة لا يتكلف في ردها، لأنه معلوم بطلانها من الإسلام

---

(١) علل الشرائع: ص١٦٢

(٢) نقض عقائد الشيعة للسويدي، الورقة: ٣٤ (مخطوط)

(٣) النساء، آية: ١٢٣

---

(١) أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية - عرض ونقد - ناصر القفاري ٢/٥٥٣

(٤) الزلزلة، آية: ٨

(٥) نقض عقائد الشيعة، الورقة: ٣٤، ٣٥." [١]

"ومن المعلوم في بدائه العقول فضلا عن الشرع والعرف واللغة "أن من كفر أو ظلم ثم تاب وأصلح لا يصح أن يطلق عليه أنه كافر أو ظالم.. وإلا جاز أن يقال: صبي لشيخ، ونائم لمستيقظ، وغني لفقير، وجائع لشبعان، وحي لميت، وبالعكس، وأيضا لو اطرد ذلك يلزم من حلف لا يسلم على كافر فسلم على إنسان مؤمن في الحال إلا أنه كان كافرا قبل سنين متطاولة أن يحنث، ولا قائل به" (١) .

ومن المعروف أنه قد يكون التائب من الظلم أفضل ممن لم يقع فيه. ومن اعتقد أن كل من لم يكفر ولم يقتل ولم يذنب أفضل من كل من آمن بعد كفره واهتدى بعد ضلاله، وتاب بعد ذنوبه، فهو مخالف لما علم بالاضطرار من دين الإسلام، فمن المعلوم أن السابقين أفضل من أولادهم، وهل يشبه أبناء المهاجرين والأنصار بآبائهم عاقل (٢) .؟!

كما أن استدلالهم هذا يؤدي إلى أن جميع المسلمين وكذلك الشيعة وأهل البيت - إلا من تعتقد الشيعة عصمتهم - جميعهم ظلمة لأنهم غير معصومين، وقد قال شيخهم الطوسي بأن الظلم اسم ذم فلا يجوز أن يطلق إلا على مستحق اللعن لقوله - تعالى -: ﴿ألا لعنة الله على الظالمين﴾ (٣) .

رابعا: وأختم القول بما قرره أحد علماء الشيعة الزيدية في نقض استدلال الشيعة الاثني عشرية بهذه الآية حيث قال: "احتج الرافضة بالآية على أن الإمامة لا يستحقها من ظلم مرة، ورام الطعن في إمامة أبي بكر وعمر، وهذا لا يصح لأن العهد إن حمل على النبوة فلا حجة، وإن حمل على الإمامة فمن تاب من الظلم لا يوصف بأنه ظالم، ولم يمنعه - تعالى - من نيل العهد إلا حال كونه ظالما" (٤) .

---

(١) الألوسي/ روح المعاني: ١/٣٧٧

(٢) انظر: منهاج السنة: ١/٣٠٢-٣٠٣

(٣) التبيان: ١/١٥٨، والآية رقم١٨ من سورة هود

(٤) يوسف بن أحمد الزيدي/ الثمرات اليانعة: جالورقة ٦٠ (مخطوط)." [٢]

---

(١) أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية - عرض ونقد - ناصر القفاري ٢/٥٧٧

(٢) أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية - عرض ونقد - ن ا صر القفاري ٢/٧٨٦

"الحياة؟ " (١) .

ويقول في موضع آخر: "قد مر على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام، وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر في طول هذه المدة المديدة، هل تبقى أحكام الإسلام معطلة؟ يعمل الناي من خلالها ما يشاؤون؟ ألا يلزم من ذلك الهرج والمرج؛ القوانين التي صدع بها نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم وجهد في نشرها، وبيانها وتنفيذها طيلة ثلاثة وعشرين عاما، هل كان كل ذلك لمدة محدودة؟ هل حدد الله عمر الشريعة بمائتي عام مثلا؟ الذهاب إلى هذا الرأي أسوأ في نظري من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ" (٢) .

ثم يقول: "إذن فإن كل من يتظاهر بالرأي القائل بعدم ضرورة تشكيل الحكمة الإسلامية فهو ينكر ضرورة تنفيذ أحكام الإسلام، ويدعو إلى تعطيلها وتجميدها، وهو ينكر بالتالي شمول وخلود الدين الإسلامي الحنيف" (٣) .

فخميني يرى لهذه المبرارات التي ذكرها خروج الفقيه الشيعي وأتباعه للاستيلاء على الحكم في بلاد الإسلام نيابة عن المهدي، وهو يخرج بهذا عن مقررات دينهم ويخالف وصايا أئمته الكثيرة في ضرورة انتظار الغائب وعدم التعجيل بالخروج (٤) .

حتى قال أحد آياتهم ومراجعهم في هذا العصر: "وقد توافرت عنهم (ع) حرمة الخروج على أعدائهم وسلاطين عصرهم" (٥) ، ذلك أن منصب الإمامة لا يصلح عندهم إلا للمنصوص عليه من عند الله ولا يعني رضاهم بهذه الحكومات.

---

(١) الحكومة الإسلامية: ص٤٨

(٢) الحكومة الإسلامية: ص٢٦

(٣) الحكومة الإسلامية: ص٢٦-٢٧

(٤) انظر: ص١٠٨٩-١٠٩٠ من هذه الرسالة

(٥) محمد الحسيني البغدادي النجفي (يلقب بالاية العظمى، والمرجع الديني الأعلى) في كتابه "وجوب النهضة لحفظ البيضة": ص٩٣." (١)

---

(١) أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية - عرض ونقد - ناصر القفاري ٣/١١٦٧

"فيما ثبت عنه قطعا كفر، والجهل في مثل ذلك ليس بعذر" (١) .

وقال - رحمه الله - بعد عرض ما جاء في كتبهم من دعواهم نقص القرآن وتغييره: "يلزم من هذا تكفير الصحابة حتى علي، حيث رضوا بذلك ... وتكذيب قوله تعالى: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ (٢) وقوله: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (٣) . ومن اعتقد عدم صحة حفظه من الإسقاط، واعتقد ما ليس منه أنه فقد كفر" (٤) .

وقال الشيخ - رحمه الله - فيمن اتخذ بينه وبين الله وسائط ... كحال الرافضة في أئمتها: "ومن جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة، ويتوكل عليهم كفر إجماعا" (٥) .

وكذلك قال بأن من فضل الأئمة على الأنبياء كفر بالإجماع كما نقله غير واحد من أهل العلم (٦) .

شاه عبد العزيز الدهلوي (٧) :

قال - بعد دراسة مستفيضة لمذهب الاثني عشرية من خلال مصادرهم المعتمدة قال: "ومن استكشف عقائدهم الخبيثة وما انطووا عليه؛ علم أن ليس

---

(١) رسالة في الرد على الرافضة: ص٢٠

(٢) فصلت ٤٢

(٣) الحجر ٩

(٤) رسالة في الرد على الرفضة: ص ١٤-١٥

(٥) رسالة نواقض الإسلام: ص٢٨٣ (ضمن الجامع الفريد ط: الجميح)

(٦) رسالة في الرد على الرافضة: ص٢٩، وانظر: ص٦١٤ من هذا الكتاب

(٧) عبد العزيز بن أحمد (ولي الله) بن عبد الرحيم العمري الفاروقي الملقب سراج الهند، قال محب الدين الخطيب: "كان كبير علماء الهند في عصره، وكان رحمه الله مطلعا على كتب الشيعة مبحرا فيها". توفي سنة (١٢٣٩هـ) .

(انظر: الأعلام: ٤/١٣٨، مقدمة مختصر التحفة الاثني عشرية لمحب الدين الخطيب/ ص: يب)." (١)

"الفصل الثاني: موقف السلف من آراء المتكلمين في زيادة الإيمان ونقصه

...

---

(١) أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية - عرض ونقد - ناصر القفاري ٣/١٢٦٩

الفصل الثاني

موقف السلف من مذهب المتكلمين في زيادة الإيمان ونقصه

تقدم لنا أن أغلب المتكلمين ذهبوا إلى القول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص سواء منهم من جعله شيئا واحدا أو جعله مركبا من شيئين فأكثر، ما عدا المعتزلة كما مر بيان ذلك في موضعه، إذ أنهم ذهبوا إلى أن الإيمان يزيد وينقص من جهة التكاليف فقط، أما الزيادة والنقصان التي قصدها السلف فلم يذهب إليها المعتزلة. لذلك فإنهم يدخلون في جملة المتكلمين الذين قالوا بعدم زيادة الإيمان ونقصه، وكذلك من الأشاعرة كما تقدم من قال إن الإيمان هو التصديق فقط، ومع ذلك قال بزيادة الإيمان ولم يقولوا كما قال السلف أنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية لأن الاعمال عندهم ليست إيمانا وهؤلاء يكفي في نقاشهم ما تقدم من أدلة على دخول العمل في الإيمان فيكون الإيمان يزيد ويںقص من جهة العمل، وتأتي زيادة التصديق انعكاسا للمحافظة على الأعمال، ونقصانه نتيجة للتقصير فيها.

وعلى كل حال فجميع من قال من المتكلمين بعدم زيادة الإيمان ونقصه، فإن السلف رحمهم الله تعالى، وقفوا موقف المنكر لهذا المذهب، والمشنع عليه، لأن فيه مخالفة صريحة وواضحة لنصوص الكتاب والسنة.

وإذ قد ثبت فيما تقدم فساد رأيهم في إخراج العمل عن الإيمان، فإن ذلك أيضا يلزم منه فساد رأيهم في قولهم بعدم زيادة الإيمان ونقصه، لأن." (١)

"الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والأعمال، والأعمال يتفاوت الناس في الإتيان بها، فيلزم من ذلك تفاضلهم في الإيمان وعدم تساويهم فيه.

كما أن النصوص المصرحة بالزيادة في الإيمان، لا يسع أحدا إنكارها أو تأويلها بما لا يتفق مع مقاصد التشريع.

فقد استهل الإمام البخاري . رحمه الله . كتاب الإيمان من صحيحه بإيراد النصوص القرآنية المصرحة بلفظ الزيادة في الإيمان، حيث قال . رحمه الله .: وهو قول وفعل ويزيد وينقص، قال الله تعالى: ﴿ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم﴾ ثم ذكر ثماني آيات تنطق صراحة بزيادة الإيمان، فأي دليل بعد هذا الدليل وهل من اللائق أن نسلك طريقا غير طريق القرآن، وأن نؤول هذه النصوص بما لا تحتمل، كما فعل أصحاب أبي حنيفة، إذ أولوها بزيادة المؤمن به، وأن ذلك انتهى بانتهاء نزول الوحي. وأنه إنما كان في حق الصحابة، فأي دليل

---

(١) الإيمان بين السلف والمتكلمين أحمد بن عطية بن علي الغامدي ص/١٩٧

على هذا التخصيص، ثم إن النقصان لازم لما يقبل الزيادة دون جدال.

وقد تقدم ذكر الأوجه التي بها يزيد الإيمان، والنص هو المآل أولا وآخرا فما دام القرآن نطق بزيادة الإيمان فليس مع القرآن رأي، وما دام العقل لا يستسيغ التسوية بين المجرم والولي، فضلا عن أن الشرع لا يقر ذلك، فكيف لنا أن نحكم بالتسوية بينهما.

وعلى كل حال، فقد ثبت أن الأعمال من الإيمان والأعمال مما يتفاوت الناس في الإتيان به على الوجه المطلوب، فذلك يؤدي بدوره إلى تفاوتهم في الإيمان.

ثم إن التصديق نفسه الذي اعتبره المرجئة، والأشاعرة هو الإيمان: يزيد وينقص. ومنهم من ذهب إلى زيادة الإيمان الذي هو التصديق ونقصانه، كما عرفنا ذلك عند بيان مذهب الأشاعرة فقد قال الله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ فالتصديق موجود، لدى إبراهيم عليه السلام، ولكن طلب زيادة فيه باطمئنان القلب.." (١)

"المبحث الثالث

دلالات الرؤيا

الدلالات: - بكسر الدال وفتحها - جمع دلالة، وهي الإرشاد، واستدل بالشيء على الشيء أي اتخذه دليلا عليه (١).

قال الجوهري في الصحاح: "الدليل: ما يستدل به، والدليل: الدال وقد دله على الطريق يدله دلالة ودلالة ودلولة. والفتح أعلى" (٢).

وقال الجرجاني في كتاب التعريفات: "الدلالة هي كون الشيء يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول" (٣).

وبناء على ذلك نستطيع أن نقول: إن دلالات الرؤيا، هي الأمور التي ترشد إليها الرؤيا.

ودلالات الرؤيا كثيرة، ومن خلال استقراء بعض نصوص السنة، يتضح لنا شيء من تلك الدلالات، وهذا يعتمد على فقه الحديث، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، فمن تلك الدلالات للرؤيا:

أولا: أن الرؤيا الصالحة تدل على خير رائيها وصلاحه غالبا:

ويدل على ذلك ما أخرجه البخاري في صحيحه بسنده من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: «إن رجالا من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كانوا يرون الرؤيا على عهد رسول الله - صلى الله

---

(١) الإيمان بين السلف والمتكلمين أحمد بن عطية بن علي الغامدي ص/١٩٨

عليه وسلم – فيقول فيها رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ما شاء الله، وأنا غلام حديث السن وبيتي في المسجد قبل أن أنكح، فقلت في نفسي لو كان فيك خير

---

(١) انظر: المعجم الوسيط (١/ ٢٩٤).

(٢) الصحاح (٤/ ١٦٩٨).

(٣) التعريفات (١٠٩).." (١)

"أولا: ما أخرجه البخاري من حديث أبي قتادة رضي الله عنه قال: سرنا مع النبي – صلى الله عليه وسلم – ليلة، فقال بعض القوم: لو عرست (١) بنا يا رسول الله قال: «أخاف أن تناموا عن الصلاة» قال بلال: أنا أوقظكم فاضطجعوا، وأسند بلال ظهره إلى راحلته فغلبته عيناه فنام، فاستيقظ النبي – صلى الله عليه وسلم – وقد طلع حاجب الشمس، فقال: «يا بلال أين ما قلت؟» قال: ما ألقيت على نومة مثلها قط.

قال: «إن الله قبض أرواحكم حين شاء، وردها عليكم حين شاء» الحديث (٢).

وفي لفظ لمسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال بلال رضي الله عنه: «أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك» (٣).

فوصفها في هذا الحديث بالقبض والرد.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: قوله: «إن الله قبض أرواحكم» هو كقوله تعالى: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها﴾ ولا يلزم من قبض الروح الموت؛ فالموت انقطاع تعلق الروح بالبدن ظاهرا وباطنا والنوم انقطاعه عن ظاهره فقط (٤).

---

(١) بتشديد الراء، من التعريس وهو نزول القوم في السفر آخر الليل للاستراحة والنوم انظر: النهاية في غريب الحديث (٣/ ٢٠٦).

(٢) صحيح البخاري كتاب مواقيت الصلاة، ٣٥ باب الأذان بعد ذهاب الوقت (١/ ٢٠١) (٥٩٥) وكتاب التوحيد (٣١) باب في الإرادة والمشيئة (٣/ ٣٩٧) (٧٤٧١).

(٣) صحيح مسلم (١/ ٤٧١) (٣٠٩) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، وانظر: قطف الأزهار المتناثرة في

---

(١) الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين سهل العتيبي ص/٧٤

الأخبار المتواترة للزبيدي (١٣٧).

(٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري (٢/ ٦٧) (١٣/ ٤٤٤).." [١]

"عملته في الإسلام، فإني سمعت الليلة دف (١) نعليك بين يدي في الجنة» قال بلال: (ما عملت عملا أرجى عندي أني لم أتطهر طهورا في ساعة من ليل أو نهار إلا صليت بذلك الطهور ما كتب لي أن أصلي) (٢).

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: قول: (عند صلاة الفجر) فيه إشارة إلى أن ذلك في المنام لأن عادته أنه كان يقص ما رآه ويعبر ما رآه أصحابه بعد صلاة الفجر (٣).

وقال الكرماني: "ظاهر الحديث أن السماع المذكور وقع في النوم، لأن الجنة لا يدخلها أحد إلا بعد الموت (٤)، ويحتمل أن يكون يقظة، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - دخلها ليلة المعراج، وأما بلال فلا يلزم من هذه القصة أنه دخلها، لأن قوله (في الجنة) ظرف للسماع ويكون الدف بين يديه خارجا عنها (٥).

---

(١) دف: قال البخاري رحمه الله: دف نعليك، يعني تحريك" صحيح البخاري (١/ ٣٥٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التهجد ١٧ - ب١ب فضل الطهور بالليل والنهار، وفضل الصلاة بعد الوضوء بالليل والنهار، الحديث (١١٤٩) (١/ ٣٥٧) ومسلم في صحيحه كتاب فضائل الصحابة ٢١ - باب فضائل بلال (٤/ ١٩١٠) وأحمد في مسنده (٢ - ٣٣٣، ٤٣٩).

(٣) فتح الباري (٣/ ٣٤).

(٤) قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "قول الكرماني: لا يدخل أحد الجنة إلا بعد موته، مع قوله إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، دخلها ليلة المعراج وكان المعراج في اليقظة على الصحيح ظاهرهما التناقض، ويمكن حمل النفي إن كان ثابتا للأنبياء، أو يخص في الدنيا بمعنى خرج عن عالم الدنيا ودخل عالم الملكوت وهو قريب مما أجاب به السهيلي عن استعمال طست الذهب ليلة المعراج، فتح الباري (٣/ ٣٥).

(٥) فتح الباري (٣/ ٣٥).." [٢]

---

(١) الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين سهل العتيبي ص/٨٨

(٢) الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين سهل العتيبي ص/١٣٤

"فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة (١).

(د) قيل: إنهم منسوبون إلى الصف المقدم بين يدي الله عز وجل، بارتفاع هممهم إليه، وإقبالهم عليه (٢). لكن هذه النسبة غير مستقيمة من جهة اللغة فإنهم لو نسبوا إلى الصف لقيل صفي (٣).

(هـ) وقيل نسبة إلى الصفوة من خلق الله، وهذا غير مستقيم أيضا من جهة اللغة لأنه لو كان كذلك لقيل صفوي (٤).

ويلزم منه أيضا تفضيل الصوفية على ملائكته، ورسله، وأكابر الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين الذين لم ينتسبوا إلى الصوفية.

و- ذكر البيروني (٥) أنهم ينتسبون إلى الصوفية الحكماء، القائلين بالوحدة، وأن الصوفية أول من تكلم بالوحدة في الإسلام فسموا باسمهم (٦).

---

(١) الرسالة القشيرية (ص١٢٦).

(٢) انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر الكلاباذي (ص٢٨، ٢٩) والرسالة القشيرية (ص١٢٦).

(٣) انظر: الرسالة القشيرية (ص١٢٦) ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١١/ ٦).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (١١/ ٦).

(٥) هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي (٣٦٢ - ٤٤٠هـ) فيلسوف رياضي، مؤرخ، من أهل خوارزم أقام في الهند مدة، له مصنفات منها: الآثار الباقية من القرون الخالية، والتفهيم لصناعة التنجيم، وتحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة انظر ترجمته في: معجم المؤلفين (٨/ ٢٤١، ٢٤٢) والأعلام (٦/ ٢٠٥).

(٦) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة (ص٢٤، ٢٥) و (ص٥١، ٦٦) كطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.." (١)

"وما أحسن الرد الذي رد به الشنقيطي رحمه الله على الصوفية، حيث قال: إن المقرر في علم الأصول أن الإلهام من الأولياء لا يجوز الاستدلال به، لعدم العصمة ولعدم الدليل على الاستدلال به، بل ولوجود الدليل على عدم جواز الاستدلال به.

---

(١) الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين سهل العتيبي ص/٢٨٢

وما يزعمه بعض المتصوفة من جواز العمل بالإلهام في حق الملهم دون غيره، وما يزعمه بعض الجبرية أيضا من الاحتجاج بالإلهام في حق الملهم دون غيره جاعلين الإلهام كالوحي المسموع، كله باطل لا يعول عليه لعدم اعتضاده بدليل، وغير المعصوم لا ثقة بخواطره، لأنه لا يأمن من دسيسة الشيطان، وقد ضمنت الهداية في اتباع الشرع، ولم تضمن في اتباع الخواطر والإلهامات (١).

ثالثا: إن الرؤيا قد تكون على خلاف ظاهرها، حتى رؤيا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كما سبق لنا (٢).

رابعا: يلزم من القول بحجية الرؤى أن تكون تجديدا في الوحي يحكم به بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - وهذا باطل بالإجماع.

قال الشاطبي رحمه الله يحكى أن شريك بن عبد الله القاضي دخل على المهدي، فلما رآه قال: علي بالسيف والنطع، قال: ولم يا أمير المؤمنين؟ قال: رأيت في منامي كأنك تطأ بساطي وأنت معرض عني فقصصت رؤياي على من عبرها، فقال لي: يظهر لك طاعة ويضمر معصية.

---

(١) أضواء البيان (٤/ ١٥٩).

(٢) انظر التنكيل (٢/ ٢٥٩).." (١)

"ثم هؤلاء لم يستندوا إلى دليل من الشرع، سوى الاحتمال في هذه الأحاديث، ولذا لم يذكر السيوطي في رسالته "تنوير الحلك" سوى الاحتمال في تلك الأحاديث، بل ولم يذكر حديثا ضعيفا ولا موقوفا ولا مرسلا مع سعة اطلاعه وطول باعه في الحديث، وشدة انتصاره لهذا المذهب.

ولم يذكر عن أحد من الصحابة أو التابعين أنه وقعت له هذه الرؤية في اليقظة.

قال صاحب "المواهب اللدنية": "وأما رؤيته - صلى الله عليه وسلم - في اليقظة بعد موته، فقال شيخنا يعني السخاوي لم يصل إلينا ذلك عن أحد الصحابة، ولا عمن بعدهم وقد اشتد حزن فاطمة عليه - صلى الله عليه وسلم - حتى ماتت كمدا بعده بستة أشهر على الصحيح، وبيتها مجاور لقبره، ولم ينقل عنها رؤيته في المدة التي تأخرتها عنه" (١).

الثاني: يلزم من هذا القول أن كل من رآه - صلى الله عليه وسلم - في النوم أن يراه في اليقظة وهذا باطل لأن أناسا كثيرة رأوا النبي - صلى الله عليه وسلم - في المنام ولم يروه في اليقظة في الحياة الدنيا، فيلزم على ذلك أن يكون خبر النبي - صلى الله عليه وسلم - كذبا، وهذا مستحيل شرعا (٢).

---

(١) الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين سهل العتيبي ص/٣١٩

الثالث: أنه مستحيل عقلا، فيستحيل أن يرى النبي - صلى الله عليه وسلم - رائيان في مكانين مختلفين فيلزم من ذلك يكون النبي - صلى الله عليه وسلم - شخصية متعددة توجد في كل زمان ومكان.

---

(١) المواهب اللدنية مع شرحها للزرقاني (٥/ ٢٩٥).

(٢) انظر: فتح الباري (١٢/ ٣٨٥) ومشتهى الخارف ص (٥٥).." [1]

"الحديث الثاني: تأويله - صلى الله عليه وسلم - القميص بالدين:

فأخرج أحمد والبخاري في صحيحه ومسلم من حديث أبي سعيد الخدري أنه قال سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «بينما أنا نائم رأيت الناس عرضوا علي وعليهم قمص فمنها ما يبلغ الثدي (١) ومنها ما يبلغ دون ذلك، وعرض علي عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره، قالوا: فما أولته يا رسول الله؟ قال: الدين» (٢).

وقد ترجم البخاري رحمه الله لهذا الحديث في صحيحه في كتاب التعبير ببابين:

الأول: باب القميص في المنام.

الثاني: باب جر القميص في المنام.

واستدل به في كتاب الإيمان على تفاضل أهل الإيمان في الأعمال (٣).

---

(١) الثدي بضم الثاء وكسر الدال وتشديد الياء، جمع (ثدي) وهو للمرأة والرجل، انظر: الصحاح للجوهري (٦/ ٢٢٩١).

(٢) مسند الإمام أحمد (٣/ ٨٦) وصحيح البخاري كتاب الإيمان ١٥ - باب تفاضل أهل الإيمان (٢٣) (١/ ٢٤) وكتاب فضائل الصحابة ٦ - باب مناقب عمر بن الخطاب رضي الله عنه (٣٦٩١) (٣/ ١٧) وكتاب التعبير ١٧ - باب القميص في المنام (٧٠٠٨) وباب جر القميص في المنام (٧٠٠٩) (٤/ ٣٠١) ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة ٢٢ - باب من فضائل عمر رضي الله عنه (٢٣٩٠) (٤/ ١٨٥٩).

(٣) قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في فتح الباري (١/ ٧٤) ومطابقته الترجمة ظاهرة من جهة تأويل القمص بالدين، وقد ذكر أنهم يتفاضلون في لبسها، فدل على أنهم يتفاضلون في الإيمان.

---

(١) الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين سهل العتيبي ص/٣٦٥

وقال في شرحه للحديث (٧/ ٥١) (١٢/ ٣٩٦) "وقد استشكل هذا الحديث بأنه يلزم منه أن عمر أفضل من أبي بكر الصديق، والجواب عنه تخصيص أبي بكر من عموم قوله: «عرض على الناس» فلعل الذين عرضوا إذ ذاك لم يكن فيهم أبو بكر، وأن كون عمر عليه قميص يجره لا يلزم أن لا يكون على أبي بكر قميص أطول منه وأسبغ، فلعله كان كذلك، إلا أن المراد كان حينئذ بيان فضيلة عمر فاقتصر عليها، والله أعلم"..." (١)

"قال ابن حجر رحمه الله في هذا الحديث: "ظاهر الحصر أن الرؤيا الصالحة لا تشمل على شيء مما يكره الرائي، ويؤيده مقابلة رؤيا البشرى بالحلم، وإضافة الحلم إلى الشيطان، وعلى هذا ففي قول أهل التعبير، ومن تبعهم أن الرؤيا الصادقة قد تكون بشرى، وقد تكون إنذارا نظر؛ لأن الإنذار غالبا يكون فيما يكره الرائي".

ثم أجاب على ذلك بقوله: "ويمكن الجمع بأن الإنذار لا يستلزم وقوع المكروه كما تقدم تقريره، وبأن المراد بما يكره ما هو أعم من ظاهر الرؤيا، ومما تعبر به" (١).

وقد تقرر سابقا أن كون الرؤيا الصادقة تأتي في صورة إنذار لا يلزم من ذلك ترك ما أمر ما أمر به من الاستعاذة ونحوها، فقد يكون ذلك سببا لدفع المكروه الإنذار مع حصول مقصود الإنذار.

وقال أيضا: "فالمنذورة قد ترجع إلى معنى المبشرة لأن من أنذر بما سيقع له، ولو كان لا يسره أحسن حالا ممن هجم عليه ذلك، فإنه ينزعج ما لا ينزعج من كان يعلم بوقوعه فيكون ذلك تخفيفا عنه، ورفقا به» " (٢).

ثم ليعلم أن هذه الآداب فيما يكره الرائي، أما ما لا يكره فإن هذا لا حكم له، فلا يضر ولا ينفع.

كما قال أبو العباس القرطبي رحمه الله: "وأما ما يرى أحيانا مما يعجب الرائي، ولكنه لا يجده في اليقظة، ولا ما يدل عليه، فإنه يدخل في قسم

---

(١) فتح الباري (١٢/ ٣٧٢).

(٢) المرجع السابق (١٢/ ٣٧٢).." (٢)

---

(١) الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين سهل العتيبي ص/٤٢٠

(٢) الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين سهل العتيبي ص/٤٥٠

"(٣٠) أن الرؤيا ليست مصدرا للتلقي والتشريع لما يلي:

(أ) أن الله عز وجل قد أكمل لهذه الأمة دينها، ولم يمت – صلى الله عليه وسلم – إلا وقد بلغ دين الله.

(ب) أن الاعتماد على الرؤى في التلقي يلزم منه أن الله لم يكمل الدين، وأن الرسول – صلى الله عليه وسلم – لم يبلغه عن الله.

(ج) أن الحق الذي لا يشوبه باطل، هو كتاب الله وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم – أما المنامات وغيرها ففيها حق وباطل.

(د) ليس هناك دليل من الشرع يدل على أن الاحتجاج بالرؤى جائز.

(هـ) أن الرؤى منقسمة إلى رحماني ونفساني وشيطاني، والتمييز بينها مشكل.

(و) يلزم من القول بحجية الرؤى تجديد الوحي بعد النبي – صلى الله عليه وسلم – وهذا باطل.

(ز) أن النائم ليس من أهل الضبط والتحمل للرواية.

(٣١) أن رؤية النبي – صلى الله عليه وسلم – لربه في المنام ثابتة.

(٣٢) أن المؤمن قد يرى ربه في المنام بحسب إيمانه، وليس في ذلك نقص ولا عيب؛ لأن الله ليس كمثله شيء، كما بسط هذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

(٣٣) أن الأحاديث جاءت متواترة في جواز رؤية النبي – صلى الله عليه وسلم – في المنام، وأن الشيطان لا يتمثل به.

(٣٤) أن رؤية النبي – صلى الله عليه وسلم – في المنام، تكون حقا وصدقا إذا كانت على صورته المعروفة، أما إذا رؤي على غير صورته، أو رؤي وهو يأمر بباطل فهذا دليل على بطلانه، لأن الشيطان قد يتمثل بغير صورة النبي – صلى الله عليه وسلم – ويقول أنا النبي.." (١)

"وإياي عن ما رمه بعض الناس من إزالة صلاة الرغائب وتعطيلها، ومنع الناس من عبادة اعتادوها في ليلة شريفة، ولاشك في تفضيلها، واحتجاجه لذلك بأن الحديث الوراد بها ضعيف بل موضوع، ودعواه أنه يلزم من ذلك رفعها، وإلحاقها بالأمر المطرح المدفوع، وغلوه في ذلك وإسرافه، وغلو الناس في مشاقته وخلافه، حتى ضرب له المثل بقوله ذلك بقوله تبارك وتعالى ﴿أرأيت الذي ينهى * عبدا إذا صل﴾ إلى قوله تعالى ﴿كلا لا تطعه واسجد واقترب﴾ (١) .

فرغبتهم في أن أبين الحق في ذلك وأوضحه، وأزيف الزائف منه وأزحزحه، فاستعنت بالله تبارك وتعالى على

---

(١) الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين سهل العتيبي ص/٤٦٦

ذلك واستخرجه، وأوجزت القول فيه واختصرته، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، فأقول: هذه الصلاة شاعت بين الناس بعد المائة الرابعة ولم تكن تعرف. وقد قيل: إن منشأها من بيت المقدس صانها الله- تبارك وتعالى- والحديث الوارد بها بعينها وخصوصها ضعيف ساقط الإسناد عن أهل الحديث، ثم منهم من يقول: هو موضوع، وذلك نظنه، ومنهم من يقتصر على وصفه بالضعف، ولا يستفاد له صحة من ذكر رزين بن معاوية إياه في كتابه في تجريد الصحاح ولا من ذكر صاحب كتاب الإحياء (٢) له فيه، واعتماده عليه، لكثرة ما فيهما من الحديث الضعيف، وإيراد رزين مثله في مثل كتابه من العجب. ثم إنه لا يلزم من ضعف الحديث، بطلان صلاة الرغائب والمنع منها، لأنه داخلة تحت مطلق الأمر الوارد في الكتاب والسنة بمطلق الصلاة، فهي إذا مستحبة بعمومات نصوص الشريعة الكثيرة، الناطقة باستحباب مطلق الصلاة، ومنها ما رويناه في صحيح مسلم من حديث أبي

---

(١) - سورة العلق، الآيات:٩- ١٩

(٢) -وهو: الغزالي صاحب إحياء علوم الدين.." (١)

"على الاستحباب فإن لم يتأتى معه الخشوع، كان الشرع مقدما له على الخشوع، وإن تأتى معه الخشوع صار كتسبيحات الركوع.

وإذ لم يدل على الاستحباب كان مكروها، لما فيه من تفويت مقصود الصلاة، وإعراض القلب عن الله تعالى، مع أن مجرد التكرار لا يشعر بالتعديد فكم من مكرر غير معدد فإن كان قد عبر عن التعديد بالتكرير فسوء عبارة تنبيء عن المقصود.

وأما تأويله كراهة بعض أئمة الحديث لذلك بأنه محمول على ترك الأولى، فمخالفة للظاهر بغير دليل، فإن الكراهة ظاهرة في المنهي الذي لا إثم في فعله بغلبة الاستعمال، فحملها على ترك الأولى تأويل بغير دليل.

وأما قوله في السجدتين عند من يرى كراهتها: أن سبيله أن يتركهما فحسب. فهذا لا يستقيم، لأن الإنكار إنما وقع على صلاة الرغائب بخصائصها وتوابعها، ولواحقها، ولا يلزم من إنكار المركب بعض أجزائه (١)

.

وأما حرص هذا المسكين على إبقائها، أو إبقاء بدلها فذلك حرص منه على مخالفة الرسول صلى الله عليه

---

(١) البدع الحولية عبد الله التويجري ص/٢٤٧

وسلم فيها، أو في بدلها، إذا نهى صلى الله عليه وسلم عن تخصيص ليلة الجمعة بقيام، كأنه يقول: إن لم يأت بصلاة الرغائب المكروهة من وجوه، فليأت بمكروه آخر، يقوم مقامها، حتى لا يخلو من مخالفة الرسول الله صلى الله عليه وسلم؟! .

وأما نسبته المنكر إلى أنه أنكر تقييدها بعدد خاص!! فهذا افتراء وتقول.

وأما نقله عن جماعة من العلماء أنهم أجازوا عد الآيات، فنحن لا ننكر الجواز، ولا يصلح استشهاده بصلاة التسبيح إذ لم تثبت عن الرسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا تسقط الخشوع الذي ثبت في الشرع أنه من سنن الصلاة، بما لم يثبت من ملاحظة العدد.

وأما قوله: يجوز الاقتداء في نوافل الصلوات.

فنحن ما منعنا الجواز، وإنما قلنا السنة فيها الانفراد، إلا ما استثني مع أنه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك، ولم يجعله شعارا متكررا

---

(١) – هكذا وردت العبارة في الأصل ولعل صحة العبارة (ولا يلزم من إنكار المركب إنكار بعض أجزائه) ، والله أعلم.." (١)

"فقلت: نعم ، لعموم البلوى باعتقادهم.

وربما عدى البعض ذلك التشديد إلى الأعيان، لكني نبهت في خاتمة كتابي هذا على أن الحكم على العقائد والطوائف لا يلزم منه الحكم للمعين من الناس ممن ينتسب إليها.

وأنا إنما ناقشت العقائد لا الأفراد، ولذا تجد في كتابي هذا إطلاق ما أطلقه أئمة السنة: (من قال كذا، فهوكافر) ،ولكنك لن تجد حكمي على قائل معين بالكفر.

نعم؛ قد نقلت أن من السلف من كفر بعض أعيان الأفراد، غير أن ذلك فيما علموه وقامت لهم به الحجة على من كفروه، وإلا، فالأصل:

أن ما اختلف فيه أهل القبلة من العقائد، قد تكون العقيدة منه لا تخرج عن أهل السنة فحسب، بل تخرج من الإسلام كله، غير أن هذا الحكم على العقيدة لا على عين معتقدها، لجواز أن يكون معذورا.

ومن أبطل الباطل وأظلم الظلم تنزيل النصوص العامة في التكفير وشبهه على الأعيان من المسلمين لمواقعتهم لذلك، خاصة في هذا الزمان لغربة الجهل، قبل أن تقوم عليه الحجة الشرعية ممن هو أهل لإقامتها، لا

---

(١) البدع الحولية عبد الله التويجري ص/٢٦٠

من الصبيان في العلم وأتباع الخوارج، وتكون الحجة قد بلغت وفهمها المبلغ، في تفصيل ليس لهذا موضعه. والمراد أن ما تناولت به أهل البدع إنما هو الاعتقادات والأقوال، مع أني أرى الوصف بالبدعة لمواقعها ليس من باب (الحكم للمعين بالكفر) لتعدي الحكم بالكفر إلى الباطن، بخلاف البدعة؛ فإنها حكم على." (١)

"الجهمية" فقال بعدما ذكر الأحاديث في هذا المعنى:

"ففي هذه الأحاديث بيان أن القرآن غير مخلوق، لأنه ليس شيء من المخلوقين من التفاوت في فضل ما بينهما كما بين الله وبين خلقه في الفضل، لأن فضل ما بين المخلوقين يستدرك، ولا يستدرك فضل الله على خلقه، ولا يحصيه أحد، وكذلك فضل كلامه على كلام المخلوقين، ولو كان مخلوقا لم يكن فضل ما بينه وبين سائر الكلام كفضل الله على خلقه، ولا كعشر عشر جزء من ألف ألف جزء، ولا قريبا فافهموه، فإنه ليس كمثله شيء، فليس ككلامه كلام، ولن يؤتى بمثله أبدا" (٦٢).

عليه السلام من المعقول الصريح:

وذلك من وجهين:

الأول: أن كلام الله إن كان مخلوقا، فلا يخلو من أحد حالين:

الأولى: أن يكون مخلوقا قائما بذات الله.

والثانية: أن يكون منفصلا عن الله بائنا عنه.

وكلا الحالين باطل، بل كفر شنيع.

أما الأولى فيلزم منها أن يقوم المخلوق بالخالق، وهو باطل في قول أهل السنة، وعامة أهل البدع، فإن الله تعالى مستغن عن خلقه من جميع الوجوه.

وأما الثانية فيلزم تعطيل صفة الكلام للباري تعالى، إذ أن الصفة إنما

---

(٦٢) "الرد على الجهمية" ص: ١٦٢ - ١٦٣.." (٢)

"طرحتها وألقيت بها، وهذا المعنى لا تجوز إضافته إلى القرآن.

وهذا قول أبي الحسن الأشعري وغيره (٦٧).

---

(١) العقيدة السلفية فى كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية عبد الله الجديع ص/١١

(٢) العقيدة السلفية فى كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية عبد الله الجديع ص/١٣٥

والرابع: وربما احتج بعضهم بما رواه فوران قال: سألني الأثرم وأبو عبد الله المعيطي أن أطلب من أبي عبد الله خلوة،، فأسأله فيها عن أصحابنا الذين يفرقون بين اللفظ والمحكي، فسألته؟ فقال: "القرآن كيف تصرف في أقواله وأفعاله فغير مخلوق، فأما أفعالنا فمخلوقة" قلت: فاللفظية تعدهم يا أبا عبد الله في جملة الجهمية؟ فقال: "لا، الجهمية الذين قالوا: القرآن مخلوق" (٦٨).

ونحن نجيب -بتوفيق الله تعالى- عن جميع هذه الظنون، فنقول:

* أما الوجه الأول فهو خطأ ظاهر، وإفك بين على الإمام أحمد، يكذبه النقل المتواتر عنه من رواية خاصة أصحابه وأهل بيته، فيما سقناه آنفا.

ولو كان ذلك من رواية ثقة معروف لكان خطأ بينا، إذ إنه يلزم من قبوله رد الأخبار الصحيحة المتواترة عنه بضد ذلك، وهذا لا يقوله عالم، ولا عجب فإن الأهواء تصنع بأهلها ما هو أعجب من ذلك.

* وأما الوجه الثاني فقد أجبت عنه في المبحث الآتي بعد هذا، وبينت أن سبب إنكار الإمام أحمد لإطلاق (لفظي بالقرآن غير مخلوق) يرجع لسببين:

---

(٦٧) انظر: "مجموع الفتاوى" ١٢/ ٣٦٢.

(٦٨) رواه الحاكم -كما في "سير أعلام النبلاء" ١١/ ٢٩١ - بسند صحيح.." [(١)]

"جوابها:

إن عيسى عليه السلام مخلوق، خلقه الله بأمره حين قال له: ﴿كن﴾ كما قال تعالى: ﴿قالت رب أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون﴾ [آل عمران: ٤٧] وقال: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ [آل عمران: ٥٩] فكان عيسى بكلمة الله تعالى وقوله (كن).

فالكلمة (كن) لا عين عيسى، والمكون بها هو عيسى عليه السلام. وبهذا أجاب غير واحد من الأئمة.

قال قتادة -وهو من أئمة التابعين في التفسير وغيره- قوله: ﴿بكلمة منه﴾ قال: "قوله (كن) فسماه الله - عز وجل- كلمته ، لأنه كان عن كلمته كما يقال لما قدر الله من شيء: هذا قدر الله وقضاؤه، يعني به: هذا عن قدر الله وقضائه حدث" (١٥).

عليه السلام الشبهة السادسة:

---

(١) العقيدة السلفية فى كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية عبد الله الجديع ص/٢٥٨

القرآن ترد عليه سمات الحدوث والخلق، وذلك من وجوه عدة:

١ - قال تعالى: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية﴾ [النحل: ١٠١] فأخبر عن وقوع النسخ فيه.

٢ - هو حروف متعاقبة، يسبق بعضها بعضا.

٣ - لا يكون إلا بمشيئة واختيار، فيلزم منه أن تسبقه الحوادث،

---

(١٥) رواه ابن جرير ٣/ ٢٦٩ بسند صحيح.." (١)

"ولهذا يقال: القلب ملك الأعضاء، وبقية الأعضاء جنوده، وهم مع هذا جنود طائعون له، مبعثون في طاعته، وتنفيذ أوامره، لا يخالفونه في شيء من ذلك؛ فإن كان الملك صالحا كانت هذه الجنود صالحة، وإن كان فاسدا كانت جنوده بهذه المثابة فاسدة، ولا ينفع عند الله إلا القلب السليم.. .

فإن أعمال الجوارح لا تستقيم إلا باستقامة القلب، ومعنى استقامة القلب أن يكون ممتلئا من محبة الله، ومحبة طاعته، وكراهية معصيته ... وحركات الجسد تابعة لحركة القلب وإرادته، فإن كانت حركته وإرادته لله وحده؛ فقد صلح وصلحت حركات الجسد كله، وإن كانت حركة القلب وإرادته لغير الله تعالى، فسد، وفسدت حركات الجسد بحسب فساد حركة القلب.. .

ومعنى هذا أن حركات القلب والجوارح إذا كانت كلها لله؛ فقد كمل إيمان العبد بذلك ظاهرا وباطنا، ويلزم من صلاح حركات القلب صلاح الجوارح؛ فإذا كان القلب صالحا ليس فيه إلا إرادة الله. وإرادة الله ما يريده لم تنبعث الجوارح إلا فيما يريده الله) (١) .

---

(١) انظر: (جامع العلوم والحكم) لابن رجب؛ ج١، ص ٢١٠ في شرح الحديث السادس من الأربعين النووية. تحقيق شعيب الأرناؤوط.." (٢)

"إيمان بالله ورسوله، لم يخرج بذلك من الكفر؛ فإن المشركين، وأهل الكتاب يرون وجوب هذه الأمور، فلا يكون الرجل مؤمنا بالله ورسوله مع عدم شيء من الواجبات التي يختص بإيجابها محمد صلى الله عليه وسلم (١) .

وقال - أيضا - رحمه الله: (إذا نقصت الأعمال الظاهرة الواجبة؛ كان ذلك لنقص ما في القلب من الإيمان؛

---

(١) العقيدة السلفية فى كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية عبد الله الجديع ص/٣١٢

(٢) الإيمان حقيقته، خوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة عبد الله بن عبد الحميد الأثري ص/٩٥

فلا يتصور مع كمال الإيمان الواجب الذي في القلب أن تعدم الأعمال الظاهرة الواجبة، بل يلزم من وجود هذا كاملا، وجود هذا كاملا؛ كما يلزم من نقص هذا، نقص هذا؛ إذ تقدير إيمان تام في القلب بلا ظاهر من قول وعمل، كتقدير موجب تام بلا موجبه، وعلة تامة بلا معلولها، وهذا ممتنع (٢) .

وقال الإمام الحافظ ابن القيم رحمه الله:

(وها هنا أصل آخر: وهو أن حقيقة الإيمان مركبة من قول وعمل. والقول قسمان: قول القلب، وهو الاعتقاد. وقول اللسان، وهو التكلم بكلمة الإسلام. والعمل قسمان: عمل القلب، وهو نيته وإخلاصه. وعمل الجوارح.

---

(١) (مجموع الفتاوى) ج ٧، ص ٦٢١.

(٢) (مجموع الفتاوى) ج ٧، ص ٥٨٢.." (١)

"فإذا زالت هذه الأربعة، زال الإيمان بكماله. وإذا زال تصديق القلب، لم ينفع بقية الأجزاء؛ فإن تصديق القلب شرط في اعتقادها وكونها نافعة.

وإذا زال عمل القلب مع اعتقاد الصدق؛ فهذا موضع المعركة بين المرجئة وأهل السنة؛ فأهل السنة مجمعون على زوال الإيمان، وأنه لا ينفع التصديق مع انتفاء عمل القلب، وهو محبته وانقياده؛ كما لم ينفع إبليس وفرعون وقومه، واليهود والمشركين الذين كانوا يعتقدون صدق الرسول؛ بل ويرون به سرا وجهرا، ويقولون: ليس بكاذب، ولكن لا نتبعه، ولا نؤمن به.

وإذا كان الإيمان يزول بزوال عمل القلب؛ فغير مستنكر أن يزول بزوال أعظم أعمال الجوارح، ولا سيما إذا كان ملزوما لعدم محبة القلب وانقياده الذي هو ملزوم لعدم التصديق الجازم – كما تقدم تقريره – فإنه يلزم من عدم طاعة القلب عدم طاعة الجوارح، إذ لو أطاع القلب وانقاد؛ أطاعت الجوارح وانقادت، ويلزم من عدم طاعته وانقياده عدم التصديق المستلزم للطاعة، وهو حقيقة الإيمان.

فإن الإيمان ليس مجرد التصديق – كما تقدم بيانه – وإنما هو التصديق المستلزم للطاعة والانقياد، وهكذا الهدى ليس هو مجرد." (٢)

---

(١) الإيمان حقيقته، خوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة عبد الله بن عبد الحميد الأثري ص/٩٨

(٢) الإيمان حقيقته، خوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة عبد الله بن عبد الحميد الأثري ص/٩٩

"بسبب ذلك فساد كبير كما ورد، بل يجوز الإنكاح لغير الكفء، وقد تزوج زيد – وهو من الموالي – زينب أم المؤمنين وهي قرشية، والمسألة معروفة عند أهل المذاهب، انتهى» (١) .

تورعهم عن التكفير وبيان أن لازم الكفر عندهم ليس بلازم: وكانت من القضايا الكبرى بينهم وبين خصومهم دعوى: أنهم يكفرون المسلمين وقد تبرءوا من ذلك، وكتاباتهم وفتواهم ومواقفهم تكذب هذه الفرية، وهم في مسألة التكفير متبعون لنصوص القرآن والسنة، فلا يكفرون إلا بدليل شرعي وبينات، فهم يكفرون من كفره الله ورسوله، ولا يكفرون عموم المسلمين كما زعم خصومهم، بل يتورعون عن تكفير المسلمين ويحذرون من مذهب الخوارج في ذلك:

قال: «فإن قال قائل منفر عن قبول الحق والإذعان له: يلزم من تقريركم وقطعكم في أن من قال يا رسول الله أسألك الشفاعة: أنه مشرك مهدر الدم، أن يقال بكفر غالب الأمة ولا سيما المتأخرين، لتصريح علمائهم المعتبرين: أن ذلك مندوب، وشنوا الغارة على من خالف في ذلك! قلت: لا يلزم؛ لأن لازم المذهب ليس بمذهب كما هو مقرر، ومثل ذلك: لا يلزم أن نكون مجسمة، وإن قلنا بجهة العلو كما ورد الحديث بذلك» (٢) .

لا يحكمون على أموات المسلمين إلا بخير: قال: «ونحن نقول فيمن مات: تلك أمة قد خلت» (٣) .

ولا يكفرون إلا بالشروط وانتفاء الموانع: قال: «ولا نكفر إلا من بلغته دعوتنا للحق، ووضحت له المحجة، وقامت عليه الحجة، وأصر مستكبرا معاندا كغالب من نقاتلهم اليوم، يصرون على ذلك الإشراك، ويمتنعون من فعل الواجبات، ويتظاهرون بأفعال الكبائر والمحرمات» (٤) .

---

(١) المصدر السابق، (١، ٢٣٤) .

(٢) السابق (١، ٢٣٥) .

(٣) السابق (١، ٢٣٥) .

(٤) السابق (١، ٢٣٥) .." (١)

"لا يلزم من القتال التكفير: قال: «وغير الغالب: إنما نقاتله لمناصرته من هذه حاله ورضاه به، ولتكثير سواد من ذكر والتأليب معه، فله حينئذ حكمه في قتاله» (١) .

الاعتذار عمن مضى من المسلمين ولم تقم عليه الحجة: قال: «ونعتذر عمن مضى: بأنهم مخطئون

---

(١) إسلامية لا وهابية ناصر العقل ص/٨٨

معذورون لعدم عصمتهم من الخطأ، والإجماع في ذلك ممنوع قطعا» (٢) .
الخطأ وارد على سائر أفراد الأئمة: قال: «ومن شن الغارة فقد غلط (٣) ولا بدع أن يغلط، فقد غلط من هو خير منه، كمثل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - فلما نبهته المرأة رجع في مسألة المهر وفي غير ذلك، يعرف ذلك في سيرته. بل غلط الصحابة وهم جمع ونبينا - صلى الله عليه وسلم - بين أظهرهم سار فيهم نوره، فقالوا اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط» (٤) .
والمجتهد المخطئ معذور ما لم تقم عليه الحجة: قال: «فإن قلت: هذا فيمن ذهل، فلما نبه انتبه، فما القول فيمن حرر الأدلة؟ واطلع على كلام الأئمة القدوة؟ واستمر مصرا على ذلك حتى مات؟ قلت: ولا مانع أن نعتذر لمن ذكر ولا نقول: إنه كافر، ولا لما تقدم أنه مخطئ (٥) وإن استمر على خطئه، لعدم من يناضل عن هذه المسألة في وقته، بلسانه وسيفه وسنانه، فلم تقم عليه الحجة، ولا وضحت له المحجة، بل الغالب على زمن المؤلفين المذكورين: التواطؤ على هجر كلام أئمة السنة في ذلك رأسا، ومن اطلع عليه أعرض عنه، قبل أن يتمكن في قلبه، ولم يزل أكابرهم تنهى أصاغرهم عن مطلق

---

(١) السابق (١) .
(٢) السابق (١) .
(٣) أي في الإنكار والتغليظ على المخالف.
(٤) الدرر السنية (١) .
(٥) كذا في الأصل.." (١)

"الخصوم هذا الإثبات زعما منهم أنه تجسيم وتشبيه، ولا يكتفون بذلك بل يختلقون زيادة في الإفك والبهتان، فيزعمون أن الشيخ يثبت لله الجلوس والجنب واللسان، بل يكذبون عليه أشنع من قبل، ويبهتونه بأنه يقول إن الله جسم كالحيوان ... تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا» (١) .
وقال: «وبهذا يتضح من مزاعم هؤلاء الخصوم - من أهل البدع - أنهم يلصقون فرية التشبيه والتجسيم بالإمام وأنصار دعوته، وبكافة السلف الصالح أهل السنة والجماعة، بحجة أنهم يأخذون بظواهر النصوص في آيات الصفات وأحاديثها.
وإذا انتقلنا إلى مقام الدحض والرد لفرية التجسيم والتشبيه، فإن من أبلغ الردود وأقواها ما أوردناه من النقول

---

(١) إسلامية لا وهابية ناصر العقل ص/٨٩

المتعددة (٢) التي تصرح بإثبات الصفات لله – سبحانه وتعالى – على ما يليق بجلاله وعظمته، إثباتا بلا تمثيل ولا تكييف.

وقد أظهر علماء السنة الحجج الدامغة والبراهين الساطعة في دحض هذه الفرية الكاذبة الخاطئة» (٣) .

فقال الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب في الرد على الذي زعم أن إثبات الصفات يلزم منه التجسيم: «قوله: وقد أردت أن تنزه ربك بما يلزم منه التجسيم كذب ظاهر؛ لأنا قد بينا أن ما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله حق وصدق وصواب، ولازم الحق حق بلا ريب، ولا نسلم أن ذلك يلزم منه التجسيم، بل جميع أهل السنة المثبتة للصفات يتنازعون في ذلك، ويقولون لمن قال لهم ذلك لا يلزم منه التجسيم، كما لا يلزم من إثبات الذات لله تعالى، والحياة والإرادة والكلام تجسيم وتكييف عند المنازع، ومعلوم أن المخلوق له ذات ويوصف بالحياة والقدرة والإرادة والكلام، ومع هذا لا يلزم من إثبات ذلك لله تعالى إثبات للتجسيم والتكييف تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ومعلوم أن هذه الصفات في حق المخلوق إما جواهر وإما أعراض، وأما في حقه تبارك وتعالى فلا يعلمها إلا هو بلا تفسير ولا تكييف» (٤) .

---

(١) دعاوى المناوئين ص (١٢٥) ، بتصرف يسير.

(٢) انظر: دعاوى المناوئين (١٢٥ – ١٢٩) .

(٣) دعاوى المناوئين ص (١٢٩) ، بتصرف.

(٤) مجموعة الرسائل والمسائل، جواب أهل السنة في نقض كلام الشيعة والزيدية (٤) .." [1]

"وهذا: التفصيل قول الصحابة، الذين هم أعلم الأمة بكتاب الله، وبالإسلام والكفر، ولوازمهما فلا تتلقى هذه المسائل إلا عنهم؛ والمتأخرون: لم يفهموا مرادهم فانقسموا فريقين؛ فريق أخرجوا من الملة بالكبائر، وقضوا على أصحابها بالخلود في النار؛ وفريق: جعلوهم مؤمنين، كاملي الإيمان؛ فأولئك غلوا وهؤلاء جفوا، وهدى الله أهل السنة للطريقة المثلى، والقول الوسط، الذي هو في المذاهب، كالإسلام في الملل، فها هنا كفر دون كفر، ونفاق دون نفاق، وشرك دون شرك، وظلم دون ظلم؛ فعن ابن عباس – رضي الله عنه – في قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ [المائدة: ٤٤] [سورة المائدة، آية: ٤٤] قال: ليس هو الكفر الذي تذهبون إليه، رواه عنه سفيان، وعبد الرزاق؛ وفي رواية أخرى:

---

(١) إسلامية لا وهابية ناصر العقل ص/١١٦

كفر لا ينقل عن الملة؛ وعن عطاء كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق» (١) .

ثم قال: «الأصل الخامس: أنه لا يلزم من قيام شعبة من شعب الإيمان بالعبد، أن يسمى مؤمنا، ولا يلزم من قيام شعبة من شعب الكفر، أن يسمى كافرا، وإن كان ما قام به كفر، كما أنه لا يلزم من قيام جزء من أجزاء العلم، أو من أجزاء الطب، أو من أجزاء الفقه، أن يسمى عالما، أو طبيبا، أو فقيها، وأما الشعبة نفسها فيطلق عليها اسم الكفر، كما في الحديث: «اثنان في أمتي هما بهم كفر، الطعن في النسب، والنياحة على الميت» (٢) وحديث: «من حلف بغير الله فقد كفر» (٣) ولكنه لا يستحق اسم الكفر على الإطلاق.

فمن عرف هذا: عرف فقه السلف، وعمق علومهم، وقلة تكلفهم، قال ابن مسعود: من كان متأسيا، فليتأس بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنهم أبر هذه الأمة قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا؛ قوم: اختارهم الله لصحبة نبيه، فاعرفوا لهم حقهم فإنهم كانوا على الهدى المستقيم؛ وقد كاد الشيطان بني آدم، بمكيدتين، عظيمتين، لا يبالي بأيهما ظفر؛ أحدهما: الغلو ومجاوزة الحد، والإفراط. والثاني: هو الإعراض، والترك والتفريط» (٤) .

---

(١) الدرر السنية (١ - ٤٨٢) .

(٢) رواه مسلم (٢٢٧) من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -) .

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) الدرر السنية (١، ٤٨٥) .." (١)

"[دعوى أن منشأ الدعوة نجد هي قرن الشيطان]

دعوى أن منشأ الدعوة قرن الشيطان:

مما أثاره خصوم الدعوة من أهل الأهواء والبدع والافتراق دعوى أن نجد هي قرن الشيطان استنادا للحديث الذي ورد فيه أن نجد والمشرق قرن الشيطان.

مع أن العلماء من الصحابة والتابعين وأئمة السلف وغيرهم من أهل اللغة والمعاجم ذكروا أن المقصود بالمشرق ونجد في الحديث هي نجد العراق.

وبينوا كذلك أن الذم ليس لكل من سكن نجدا والمشرق.

---

(١) إسلامية لا وهابية ناصر العقل ص/٢٦٣

كما لا يلزم من ذم مكان الذم المطلق في كل الأحوال والأزمنة.
والعراق نفسه وهو الذي ورد فيه الذم، لا يعني ذلك أنه لا خير فيه مطلقا، ولا أن أهله مذمومون، وأن ما خرج منه من العلم والصلاح والخير مردود، إنما تخرج منه الفتن أكثر من غير، من قبل أهل الأهواء والفساد لا أهل الصلاح فكثيرون من أهل العراق هم من أئمة الإسلام وقادته، وعلمائه وخرج منه خير كثير للإسلام والمسلمين في دينهم ودنياهم.
وخرجت من العراق دعوات إصلاحية كبرى ودعاة مهتدون كالإمام أبي حنيفة والإمام أحمد.
فهل نرد مذهب كل من هذين الإمامين وأمثالهما لمجرد أنها صدرت من موطن الفتن وقرن الشيطان.
فخبر النبي صلى الله عليه وسلم هذا وأمثاله لا يتضمن رد الحق الذي يأتي من جهة ما ورد شيء من أحوالها.
وكذلك نجد وسط شبه الجزيرة – لو فرضنا جدلا أنها معنية بالحديث – فلا يعني ذلك أنها لا يصدر عنها ولا عن أهلها خير ولا صلاح، وأنها لا تنصر التوحيد والسنة، فمكة والمدينة وهما أفضل البقاع لم تسلم من ظهور الشركيات والبدع، حول القباب والأضرحة والمزارات والمشاهد التي أزالتها الدولة السعودية المباركة، فهل يجوز أن يكون مناط الذم لنجد ظهور التوحيد والسنة فيها؟ وهل يكون مناط المدح لمكة والمدينة – آنذاك – ظهور البدع والمنكرات فيها؟ لا يقول ذلك عاقل فضلا عن المؤمن.
وهذا كله على سبيل التنزل في الحوار.
ونرجع إلى تقرير أن نجد المقصودة في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم تلك هي نجد العراق، وهي المقصودة بالمشرق بالنسبة للمدينة النبوية.." (١)

"أحاط بكل شيء علما، ولا يلزم من عدم رؤيتهم عدم وجودهم؛ لأنه قد يكون الله عز وجل صرفهم عن رؤية يأجوج ومأجوج ورؤية السد، أو جعل بينهم وبين الناس أشياء تمنع من الوصول إليهم كما حصل لبني إسرائيل حين ضرب الله عليهم التيه في فراسخ قليلة من الأرض، فلم يطلع عليهم الناس حتى انتهى أمد التيه، والله سبحانه وتعالى على كل شيء قدير، جعل لكل شيء أجلا ووقتا، قال تعالى: ﴿وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل - لكل نبإ مستقر وسوف تعلمون﴾ [الأنعام: ٦٦ - ٦٧] (١) . وما عجز الأوائل عن اكتشاف ما اكتشفه المتأخرون إلا لأن الله عز وجل جعل لكل شيء أجلا (٢) .

(١) إسلامية لا وهابية ناصر العقل ص/٢٨١

[المسألة الرابعة هلاك يأجوج ومأجوج وطيب العيش وبركته بعد موتهم]

المسألة الرابعة: هلاك يأجوج ومأجوج وطيب العيش وبركته بعد موتهم بعد طغيان يأجوج ومأجوج وإفسادهم وعتوهم في الأرض وإهلاكهم للحرث والنسل، يتضرع نبي الله عيسى ابن مريم عليه السلام وأصحابه إلى الله سبحانه وتعالى، ليكشف عنهم ما حل بهم من البلاء والمحن التي لم يجدوا بأنفسهم حيلة ولا قوة لدفعها، فيستجيب الله لهم، فيسلط الله عليهم الدود الصغير فيهلكهم فيصبحون موتى موت الجراد، يركب بعضهم بعضا، فتمتلئ الأرض من نتنهم، فيؤذون الناس بنتنهم أشد من حياتهم، فيتضرع نبي الله عيسى وأصحابه ثانية إلى الله عز وجل فيرسل طيرا تحملهم وتطرحهم في البحر، ثم يرسل مطرا تغسل آثارهم، ثم يأمر الله الأرض لترد بركتها وتنبت ثمارها، فيعم الرخاء، وتطرح البركة فيعيش عيسى ابن مريم وأصحابه في عيش رغيد.

ففي حديث النواس بن سمعان رضي الله عنه الطويل الذي مر ذكره فيما سبق أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال فيه: «ويحاصر عيسى ابن مريم وأصحابه حتى يكون رأس الثور لأحدهم خيرا من مائة دينار لأحدكم اليوم، فيرغب نبي الله عيسى عليه

(١) سورة الأنعام، الآيتان: ٦٦، ٦٧.

(٢) انظر: إتحاف الجماعة (٢ / ٢٩٧) ، والإرشاد إلى صحيح الاعتقاد (٢١٤) .." [(١)]

"دخل أرضه رآها بعض أهل الجبار" الحديث.

وبناء على ما تقدم من الكلام على هذا الحديث إسنادا ومتنا يتبين أن الخزعبلات في دماغ المالكي، وليست فيما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الخامس: حديث "خلق الله آدم على صورته"، قال المالكي في (ص: ١٢٥) : "ورووا خزعبلات أخرى ظاهرها التجسيم والتشبيه، مثل قولهم"، وذكر جملة منها، إلى أن قال: "وأنه خلق آدم على صورته هو"، وأشار إلى المصدر وهو السنة لعبد الله بن أحمد (٤٧٢/٢) ، وهذا سياقه في كتاب السنة، قال: حدثني أبو معمر، نا جرير، عن الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن عطاء، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تقبحوا الوجه، فإن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن تبارك وتعالى"، ومنه يتبين أن عزو المالكي ليس مطابقا لما في المصدر الذي عزا إليه، والحديث بهذا السياق

(١) أشراط الساعة عبد الله بن سليمان الغفيلي ص/١٣٨

ضعفه بعض أهل العلم. انظر: السلسلة الضعيفة للألباني (١١٧٦) ، وصححه الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه كما نقل ذلك في الفتح (١٨٣/٥) ، وفي الإسناد الأعمش وحبيب بن أبي ثابت وهما مدلسان، وقد مر قريبا في الحديث الرابع كلام الذهبي في تدليس الأعمش، وأما عنعنة حبيب بن أبي ثابت، فقد قال الألباني في السلسلة الصحيحة (٣٤١٣) عنها: "فمثله مما يغض النظر عن عنعنته عند العلماء"، وقد ورد الحديث في الصحيحين عن أبي هريرة مرفوعا: "خلق الله آدم على صورته" رواه البخاري (٦٢٢٧) ، ومسلم (٢٦١٢) ، وليس فيه كلمة (هو) التي ذكرها المالكي، واختلف في مرجع الضمير في الحديث، والصحيح رجوعه إلى الله، ولا يلزم منه التشبيه كما زعم المالكي، ومعناه عند أهل السنة ما ذكره الحافظ." (١)

"وكان مما أمر بتبليغه التوحيد، بل هو أصل ما أمر به فلم يترك شيئا من أمور الدين أصوله وقواعده وشرائعه إلا بلغه، ثم لم يدع إلى الاستدلال بما تمسكوا به من الجوهر والعرض، ولا يوجد عنه ولا عن أحد من أصحابه من ذلك حرف واحد فما فوقه، فعرف بذلك أنهم ذهبوا خلاف مذهبهم وسلكوا غير سبيلهم بطريق محدث مخترع لم يكن عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه رضي الله عنهم، ويلزم من سلوكه العود على السلف بالطعن والقدح، ونسبتهم إلى قلة المعرفة واشتباه الطرق، فالحذر من الاشتغال بكلامهم والاكتراث بمقالاتهم؛ فإنها سريعة التهافت كثيرة التناقض، وما من كلام تسمعه لفرقة منهم إلا وتجد لخصومهم عليه كلاما يوازنه أو يقاربه، فكل بكل مقابل، وبعض ببعض معارض، وحسبك من قبيح ما يلزم من طريقتهم أنا إذا جرينا على ما قالوه وألزمنا الناس بما ذكروه لزم من ذلك تكفير العوام جميعا؛ لأنهم لا يعرفون إلا الاتباع المجرد، ولو عرض عليهم هذا الطريق ما فهمه أكثرهم فضلا عن أن يصير منهم صاحب نظر، وإنما غاية توحيدهم التزام ما وجدوا عليه أئمتهم في عقائد الدين والعض عليها بالنواجذ، والمواظبة على وظائف العبادات وملازمة الأذكار بقلوب سليمة طاهرة عن الشبه والشكوك، فتراهم لا يحيدون عما اعتقدوه ولو قطعوا إربا إربا، فهنيئا لهم هذا اليقين، وطوبى لهم هذه السلامة، فإذا كفر هؤلاء وهم السواد الأعظم وجمهور الأمة، فما هذا إلا طي بساط الإسلام وهدم منار الدين، والله المستعان".

وما جاء في كلام أبي المظفر من ذكر خلق العقل فيه نظر؛ قال ابن القيم في كتابه المنار المنيف (ص: ٥٠) : "ونحن ننبه على أمور كلية يعرف بها كون الحديث موضوعا" إلى أن قال (ص: ٦٦) : "ومنها أحاديث العقل، كلها." (٢)

---

(١) الانتصار لأهل السنة والحديث في رد أباطيل حسن المالكي عبد المحسن العباد ص/٩٥

(٢) الانتصار لأهل السنة والحديث في رد أباطيل حسن المالكي عبد المحسن العباد ص/١٧٢

"مسعود دخلا على سلمان - رضي الله عنهم - يعودانه فبكى فقالا: ما يبكيك يا أبا عبد الله؟ فقال: عهد عهده إلينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلم يحفظه أحد منا قال: ليكن بلاغ أحدكم كزاد الراكب) . (١)

وعن أبي ذر - رضي الله عنه - أنه قال: (والله لوددت أني شجرة تعضد) . (٢)

فإذا كانت مثل هذه الآثار لا تستلزم الطعن في هؤلاء الأخيار من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - وهم ممن تعتقد الرافضة عدالتهم وفضلهم، فكذلك الشأن فيما ثبت عن أنس والبراء -رضي الله عنهما- لايلزم منه الطعن عليهما أو تنقصهما.

وأما ما ادعاه الرافضي من أن تلك الآثار تصديق لما أخبر به النبي - صلى الله عليه وسلم - من أن أصحابه سيحدثون بعده، فقد تقدم الرد على ذلك مفصلا بما يغني عن إعادته هنا وليراجع في موضعه. (٣)

---

(١) حلية الأولياء ١/١٩٦.

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٥/١٧٣، والحاكم في المستدرك، وقال صحيح على ... شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي = = المستدرك مع التلخيص ٤/٦٢٥، وليس في رواية الحاكم النص على أن هذه ... العبارة من كلام أبي ذر، وإنما جاءت مدرجه في حديث: (إني أرى مالا ... ترون وأسمع ما لا تسمعون ...) والصحيح أنها ليست من كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - ... بل هي من كلام أبي ذر - رضي الله عنه - وقد نبه على ذلك الشيخ الألباني

-حفظه الله- في سلسلة الأحاديث الصحيحة ٤/٣٠٠.

(٣) انظر: ص ٣٥٠ من هذا الكتاب." (١)

"أصحاب مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، وغيرهم، أضعاف من فيهم من الإمامية.

والنقل الثابت عن جميع علماء أهل البيت من بني هاشم من التابعين وتابعيهم، من ولد الحسين بن علي، وولد الحسن وغيرهما: أنهم كانوا يتولون أبا بكر، وعمر، وكانوا يفضلونهما على علي، والنقول عنهم ثابتة متواترة ... » . (١)

فظهر بهذا أنه لو كان اتفاق أهل البيت حجة، وإجماعهم دليلا لكان أسعد الناس بذلك هم أهل السنة والجماعة، دون الرافضة الذين هم أبعد الناس عن عقيدتهم، وقد تواترت عنهم النصوص بذمهم والبراءة منهم.

---

(١) الانتصار للصحب والآل من افتراءات السماوي الضال إبراهيم بن عامر الرحيلي ص/٢٩٣

الثاني: أن الأمر باتباع أهل البيت لو ثبت لكان معارضا بما هو أقوى منه، وهو أن إجماع الأمة حجة بالكتاب والسنة، والعترة بعض الأمة، فيلزم من ثبوت إجماع الأمة إجماع العترة ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-. (٢)

الثالث: أنه معارض أو مخصص بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - (اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر) (٣) وبقوله - صلى الله عليه وسلم -: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ ...) (٤) فهذان النصان صريحا الدلالة فيمن يجب على الأمة متابعته بعد نبيها - صلى الله عليه وسلم - ولو ثبت الأمر بمتابعة

---

(١) منهاج السنة ٣٩٦/٧.

(٢) انظر: منهاج السنة ٣٩٧/٧.

(٣) أخرجه أحمد ٣٩٩/٥، والترمذي ٦١٠/٥، والحاكم ٧٩/٣، وصححه ... ووافقه الذهبي، انظر: التلخيص مع المستدرك، وصححه الألباني في سلسة ... الأحاديث الصحيحة ٢٣٣/٣، رقم ١٢٣٣.

(٤) أخرجه أحمد ١٢٦/٤، وأبو داود ١٣/٥، والترمذي، وقال: هذا حديث ... حسن صحيح ٤٤/٥، وابن ماجه ١٥/١، والدارمي ٥٧/١، والحاكم ... وصححه ووافقه الذهبي. المستدرك مع التلخيص ٩٥/١-٩٦، وصححه ... الألباني ونقل تصحيحه عن الضياء المقدسي، حاشية مشكاة المصابيح ٥٨/١.." (١)

"وكثر أتباعه اجتمع رأي الصحابة - رضي الله عنهم - على عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم شيئا، لعدم الحاجة إليهم، ولزوال السبب الذي كانوا يعطون من أجله.

قال القرطبي: «قال بعض علماء الحنفية: لما أعز الله الإسلام وأهله، وقطع دابر الكافرين -لعنهم الله-، اجتمعت الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في خلافة أبي بكر - رضي الله عنهم - على سقوط سهمهم» (١).

وقال ابن قدامة «لم ينقل عن عمر، ولا عثمان، ولا علي، أنهم أعطوهم شيئا» . (٢)

وهذا يدل على اتفاق الصحابة على عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم في ذلك العهد، وأن هذا هو الذي عليه الخلفاء الثلاثة عمر، وعثمان، وعلي - رضي الله عنهم - لكن القطع بسقوط سهم المؤلفة قلوبهم ونسبته

---

(١) الانتصار للصحب والآل من افترا ءات السماوي الضال إبراهيم بن عامر الرحيلي ص/٣٩٦

للصحابة –كما نص على ذلك بعض علماء الحنفية ونقلوا إجماعهم عليه– محل نظر. فالمشهور عن الصحابة هو عدم إعطاء أهل التأليف

شيئا، كما نقل ذلك عنهم ابن قدامة، وهذا لا يلزم منه أنهم كانوا يرون سقوط سهم المؤلفة قلوبهم بالكلية، بل يحتمل أنهم رأوا منع أولئك المعاصرين لهم، لعز الإسلام، وعدم الحاجة إليهم من غير قطع بسقوط سهمهم في كل عصر عند الحاجة إليهم.

يشهد لهذا أن العلماء من بعد الصحابة اختلفوا في سقوط سهم المؤلفة قلوبهم على قولين: فمنهم من يرى سقوط سهمهم، ومنهم من يرى أن سهمهم باق، وأن عطاءهم بحسب الحاجة إليهم، فإن احتيج إليهم أعطوا، وإلا لم يعطوا، وهذا بناء على ما فهموه من فعل الصحابة، الذي كان محتملا لكل واحد من هذين القولين.

يقول القرطبي ناقلا الخلاف بين العلماء في المسألة: «واختلف العلماء في بقائهم (أي: المؤلفة قلوبهم) قال عمر، والحسن، والشعبي وغيرهم:

---

(١) تفسير القرطبي ١٦٨/٨.

(٢) المغني ٣١٦/٩.." (١)

"

. . . .

ـــــــيلزم من عدم الإشراك: ألا يشرك هواه؛ لأن المرء إذا أشرك هواه: أتى بالبدع، أو أتى بالمعصية، فصار نفي الشرك نفيا للشرك بأنواعه ونفيا للبدعة، ونفيا للمعصية، وهذا هو تحقيق التوحيد لله – جل وعلا –.

فالآية – إذا – دالة على ما ترجم له الإمام – رحمه الله – بقوله: " باب من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب ".

أما الحديث فطويل، وموضع الشاهد منه قوله – عليه الصلاة والسلام –: «فنظرت، فإذا سواد عظيم، فقيل لي: هذه أمتك، ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب " ثم نهض فدخل منزله. فخاض الناس في أولئك، فقال بعضهم: فلعلهم الذين صحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقال بعضهم: فلعلهم الذين ولدوا في الإسلام، فلم يشركوا بالله شيئا، وذكروا أشياء، فخرج عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) الانتصار للصحب والآل من افتراءات السماوي الضال إبراهيم بن عامر الرحيلي ص/٤٢٧

فأخبروه. فقال: " هم الذين لا يسترقون، ولا يكتوون، ولا يتطيرون، وعلى ربهم يتوكلون» . هذا الحديث في صفة الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب، وهذه صفة من صفاتهم، وتلك الصفة خاصة بهم، لا يلتبس أمرهم بغيرهم؛ لأن هذه الصفة كالشامة يعرفون بها. فمن هم الذين حققوا التوحيد؟ الجواب في قوله: «هم الذين لا يسترقون، ولا يكتوون، ولا يتطيرون» ، فذكر أربع صفات:

أنهم «لا يسترقون» : ومعنى يسترقون: يعني لا يطلبون الرقية؛ لأن الطالب للرقية يكون في قلبه ميل للراقي، حتى يرفع ما به من جهة السبب. وهذا النفي الوارد في قوله: «لا يسترقون» ؛ لأن الناس في شأن الرقية تتعلق." (١)

". . . . .

ـــــــQوهو الذي يغلب عند عامة المسلمين في تسمية الدعاء، فإذا قيل: دعا فلان؛ يعني سأل ربه - جل وعلا -.

والنوع الثاني: دعاء العبادة كما قال جل وعلا: ﴿وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا﴾ [الجن: ١٨] [الجن: ١٨] يعني: لا تعبدوا مع الله أحدا، أو لا تسألوا مع الله أحدا، وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «الدعاء هو العبادة» . ودعاء المسألة، غير دعاء العبادة، فدعاء العبادة يتناول كل صنف من أصناف العبادة؛ فمن صلى، أو زكى، أو صام، ونحو ذلك فيقال: إنه دعا، لكن دعاء عبادة.

قال العلماء: دعاء المسألة متضمن لدعاء العبادة، ودعاء العبادة مستلزم لدعاء المسألة، يعني: أن من سأل الله - جل وعلا - شيئا: فهو داع دعاء مسألة، وهذا متضمن لعبادة الله؛ لأن الدعاء أعني: دعاء المسألة: أحد أنواع العبادة، فدعاء المسألة متضمن للعبادة؛ لأن الله - جل وعلا - يحب من عباده أن يسألوه.

وقولنا: إن دعاء العبادة مستلزم لدعاء المسألة، يعني: أن من صلى، فيلزم من إنشائه الصلاة أن يسأل الله القبول، ويسأل الله الثواب. فيكون دعاء المسألة متضمنا لدعاء العبادة، ودعاء العبادة مستلزما لدعاء المسألة.

إذا تقرر ذلك: فاعلم أن هذا التفصيل أو هذا التقسيم: مهم جدا في فهم حجج القرآن، وفي فهم الحجج التي يوردها أهل العلم؛ لأنه قد حصل من الخرافيين والداعين إلى الشرك: أنهم يؤولون الآية التي فيها دعاء العبادة، بدعاء المسألة، أو الآية التي في دعاء المسألة، بدعاء العبادة، وإذا تبين ذلك." (٢)

---

(١) التمهيد لشرح كتاب التوحيد صالح آل الشيخ ص/٣٨

(٢) التمهيد لشرح كتاب التوحيد صالح آل الشيخ ص/١٨٠

"صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله" ١ وتركوا النصوص التي تجعل الإعمال من ضمن الإيمان مثل قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله﴾ [الحجرات١٥] ، وقوله صلى الله عليه وسلم: "الإيمان بضع وسبعون شعبة فأعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان" ٢، ونحوه من الأحاديث التي أدخلت العمل في الإيمان.

كما خالفوا كلام الشارع في وصف الإيمان بأنه يزيد وينقص حيث وردت آيات وأحاديث عديدة في وصف الإيمان بأنه يزيد وينقص فخالفها المرجئة فزعموا أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وليس لهم في ذلك مستند شرعي.

٢- زعمهم أن الفاسق مؤمن كامل الإيمان ومنهم من يدخل النار يوم القيامة.

المرجئة زعموا أن الفاسق لما أتى بالتصديق فهو مؤمن كامل الإيمان، وإن ارتكب من المعاصي ما ارتكب وعندهم كما سبق أن العصاة يوم القيامة تحت المشيئة، ومنهم من يدخل النار كما ثبت بالأحاديث، وهذا يلزم منه أن يدخل العصاة أو بعضهم النار مع أنهم مؤمنون كاملوا الإيمان، وهذا خلاف ما وعد الله به المؤمنين في مثل قوله عز وجل: ﴿وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها﴾ [التوبة٧٢] .

---

١ البخاري في الزكاة رقم ١٣٩٩، ومسلم في الإيمان رقم ١٢٤ ،١/١٥٠ من حديث عمر رضي الله عنه.
٢ البخاري في الإيمان ١/٦٨، ومسلم في الإيمان ١/٤٦.." (١)

"وتوحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية، بمعنى أن من عبد الله فإن ذلك متضمن لإقراره بأن الله ربه وخالقه ورازقه.

وتوحيد الألوهية والربوبية متضمن لتوحيد الأسماء والصفات، فإن الإله المعبود والرب الخالق لابد أن يكون له الصفات العلى الكاملة الدالة على استحقاقه للربوبية والألوهية.

ومن اعتقد أن الله له الأسماء الحسنى والصفات العلى، فيلزم من ذلك أن يعتقد أنه الرب،وأن لا يعبد إلا هو سبحانه وتعالى.فبين أنواع التوحيد علاقة التزام وتضمن.

---

(١) أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة سعود بن عبد العزيز الخلف ١/٦٤

ومن العلماء من يقول: إن توحيد الأسماء والصفات شامل لتوحيد الربوبية والألوهية، من ناحية أن الإقرار بأسمائه وصفاته يتضمن الإقرار بأن الله هو الرب والإله، وذلك توحيد الربوبية والألوهية.١

جواب من أنكر تقسيم التوحيد إلى ثلاثة أقسام:

من الناس من ينكر تقسيم التوحيد إلى ثلاثة أقسام، ويزعم أن هذا التقسيم اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة، وأن أول من اخترعه شيخ الإسلام ابن تيمية. والجواب عن ذلك من وجوه:

١ – أن هذا التقسيم لأنواع التوحيد مستفاد من النصوص الشرعية،فكل نوع من أنواعه له مميزاته وخصائصه، وإن كان بينهما ترابط من وجه آخر، فتوحيد الربوبية تعلقه بإثبات الخلق والسيادة والتدبير، وتوحيد الألوهية تعلقه بعبادة الرب جل وعلا، وتوحيد الأسماء والصفات تعلقه بإثبات الأسماء والصفات لله عز وجل.

---

١ انظر: درء التعارض ٣٤٤/٩، شرح الطحاوية ٤١/١، معارج القبول ٢٥٥/١. وقد جعل الأنواع الثلاثة متلازمة، وانظر: الكواشف الجلية ص٤٢١، معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات ص٤٧، حيث جعلا توحيد ألسماء والصفات شاملا لتوحيد الربوبية والألوهية.." (١)

"والأرض ولا خلق أنفسهم، كما لم يأخذوا قولهم هذا عن مخبر صادق، فبالتالي لا يعدو أن يكون ظنا وتخمينا.

٢ – إن ما ذكروه في وصفهم لله تبارك وتعالى كلام فاسد لا يعدو أن يكون إثبات شيء ليس هو بشيء. وذلك يتضح من وجوه:

أولا – قولهم إن الله تعالى عقل، وذلك يعني أن الله فكر أو فكرة أو شيء معقول ويعقل ويعقل. وهذا كله إثبات معنى بدون ذات، وهو أمر لا يعقل ولا يفهم، إنما المفهوم منه أنه لا ذات له جل وعلا، وكل مالا ذات له في الحقيقة لا وجود له أو لا وجود له بنفسه، بل يكون قائما في غيره، أو صادرا عن غيره، مثل الأفكار والكلام، فهذه معاني تقوم بغيرها ولا تقوم بنفسها.

ثانيا – قولهم بأنه واحد أو أوحد إنما مرادهم بذلك نفي صفاته، وهذا تعطيل له ونفي لوجوده، لأن كل موجود لابد أن يوصف بالصفات، فإذا نفيت عنه الصفات فذلك نفي لوجوده.

ثالثا – قولهم إنه لا يتغير معناه نفي لفعله وتشبيه له بالمعدوم أو الجماد، فإن الذي لا يتغير هو الذي لا يفعل، لأن الفعل يلزم منه التغير، بمعنى أنه يريد ويأمر وينهى إلى غير ذلك. أما إذا كان لا يتغير فمعنى

---

(١) أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة سعود بن عبد العزيز الخلف ٨٩/١

ذلك أنه جماد أو معدوم وحاشاه تعالى من ذلك.
رابعا – قولهم إنه لا يتحرك فيه نفي لحياته، لأن فرق مابين الحي والميت الحركة، فالشيء الذي لا يتحرك هو الميت.
خامسا – قولهم إنه محرك لغيره بدون أن يتحرك كلام غير صحيح، ولا يمكن وجوده مع دعاويهم السابقة التي تضمنت نفي ذاته ونفي فعله ونفي حياته، فكيف يمكن أن يقال عنه إنه محرك لغيره وهو لا ذات ولا صفات ولا فعل ولا حياة. ولو دقق الإنسان في هذا لبان له وظهر أنهم ينفون وجوده فالمعدوم كاسمه لا يمكن أن يوجد شيئا ولا أن يؤثر في شيء.." (١)

"فكل هذه الدعاوى التي ذكرها الفلاسفة في الله تبارك وتعالى دعاوى فاسدة معلوم فسادها ببداهة العقول، فإن أي عاقل نظر في المخلوقات المحيطة به أو نظر في نفسه أدنى نظرة أدرك أن خالقه لابد أن يكون ذا صفات عظيمة وجلال وكمال من جميع الوجوه، لأنه ما لم يكن كذلك فإنه لا يمكن أن يوجد هذا الخلق وهذا الكون، فإذا لم يكن له ذات فكيف يوجد ماله ذوات، وإذا لم يكن موصوفا بصفات الكمال من السمع والبصر والعلم والحكمة والإرادة وغيرها فكيف يوجد الموصوفين بهذه الصفات، وما لم يكن فاعلا مختارا كيف يوجد الفاعلين المختارين، وما لم يكن حيا كيف يوجد الحياة، ففاقد الشيء لا يعطيه، فلا يمكن لجاهل أن يعلم الناس القرآن أو الشرع أو الدين لأنه فاقد للعلم، وغير البصير لا يمكن أن يرشد الناس إلى الطريق، والميت لا يمكن أن يفعل ولا يحي الموتى ولا يبعث الحياة في الموجودات ففاقد الشيء لا يعطيه. ولكن هؤلاء الفلاسفة لم ينظروا إلى المخلوقات ليستدلوا بها على الخالق بعين صحيحة، وإنما نظروا إليها بعقول قد لوثتها الوثنية والإلحاد فأثمرت هذه المقولات التي إن دلت على شيء فإنما تدل على إفلاسهم من النظر الصحيح والرأي السديد الذي يتوصل إليه أقل الناس حظا من العلم. فهذه المخلوقات المحكمة الصنع والعظيمة في خلقها وهيئتها والعظيمة في دورها وعملها تدل على حكيم عليم بصير خبير، لابد أن يكون موصوفا بكل صفات الكمال ألا وهو الله جل وعلا.
أما قولهم في إيجاد المخلوقات فمتضمن للفساد من وجوه عديدة:
أولا – إن قولهم إن المادة والصورة أزليتان وغير مخلوقتين قول فاسد، لأنه يلزم منه وجود المادة والصورة

---

(١) أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة سعود بن عبد العزيز الخلف ٩٨/١

من غير شيء، وهذا معلوم الفساد ببداهة العقول، فإن كل موجود لابد له من موجد حتى ينتهي الأمر إلى الموجد الأول والخالق تبارك وتعالى، وإلا لزم التسلسل إلى ما لانهاية.." (١)

"تباين فيما بينها وبين صفات المخلوق ولا تتماثل، وأن صفاته جل وعلا تليق بذاته العلية.

٣ - أن التماثل في الأسماء لا يلزم منه التماثل في المسميات.

وذلك أن الله تعالى قد وصف نفسه بصفات وصف بها المخلوقين وجعلها من صفاتهم، مثل السمع والبصر والعلم والحلم ونحو ذلك، ولكن لا يلزم من هذا التماثل في الأسماء التماثل في المسميات. وهذا ظاهر يدل عليه أن في الجنة عسلا وخمرا ولبنا وماء، وفي الدنيا مثل ذلك، ولكن خمر الدنيا وعسلها ولبنها وماءها يختلف عن خمر الآخرة ولبنها وعسلها ومائها، بل قال ابن عباس: "ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء" ١. فإذا كان هذا في المخلوقات فلا شك أن عدم التماثل بين الخالق والمخلوق أعظم وأكبر.

٤ - أن كل موصوفين بصفة بينهما قدر مشترك من الصفة،فمثلا الإنسان موصوف بالبصر والنملة والفيل موصوف بالبصر، فبينهما قدر مشترك من أجله وصف كل منهم بالبصر.

ولله المثل الأعلى فالله تبارك وتعالى موصوف بالقدرة والإنسان موصوف بالقدرة فهناك قدر مشترك من أجله صح وصف الإنسان بذلك، وإلا لما صح اتصافه به، إلا أن قدرة الخالق تليق بكماله وجلاله وعظمته، والمخلوق قدرته وسائر صفاته تليق به، وليس في هذا شيء من التمثيل أو التشبيه، لأن التماثل والتشابه إنما يصح لو كان هناك تماثل وتشابه في مقدارالصفة وهيئتها، فإذا لم يكن هناك تشابه في هذا، فالقدر المشترك الذي من أجله صح الوصف بالصفة

لا يلزم منه تشابه ولا تماثل، إنما يفيد فقط صحة الوصف بالصفة.

---

١ ذكره ابن جرير الطبري ٣٩١/١-٣٩٢ في تفسير قول الله تعالى: ﴿وأتوا به متشابها﴾ [البقرة٢٥] ، وانظر: الدر المنثور ٣٨/١.." (٢)

"١ - أن القرآن والسنة ليسا كتابي هداية بل ضلال على زعمهم وذلك أنهم زعموا أن جميع ما فيها من الصفات ليس على ظاهره مما يؤدي إلى انحراف الخلق لعدم إدراك كثير من الناس للتأويل الذي يصرف

---

(١) أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة سعود بن عبد العزيز الخلف ٩٩/١

(٢) أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة سعود بن عبد العزيز الخلف ١١/٢

الكلام عن ظاهره، حتى أتى المتكلمون فبينوا لهم أوجه التأويل التي تبطل دلالة اللفظ الظاهر.

٢ – يلزم من قولهم بالتأويل عجز الله تبارك وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم عن التعبير الصحيح حيث تكلم بما ظاهره خلاف الحق.

وذلك أن آيات وأحاديث الصفات لا تكاد تحصر كثرة وعلى زعم المتكلمين أنها ليست على ظاهرها، فكان الأولى عدم تركها بدون بيان، وتركها هكذا بدون بيان وتحذير من الأخذ بظواهرها إما دليل على العجز عن التعبير الصحيح أو عدم الرغبة في الهداية وكلاهما منتف عن الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم.

٣ – أن دعوى أن نصوص الصفات ظاهرها باطل، وأن الحق هو في تأويلات المتكلمين وتخرصاتهم مؤد إلى أن ترك الناس بدون وحي في هذا أسلم لهم من أن يكون الوحي مضلا لهم ومبعدا لهم عن الحق.

٤ – يلزم من دعواهم في التأويل أن يكون الصحابة وأهل القرون الفاضلة إما جهلوا تلك التأويلات أو كتموها وذلك أنه لم يرد عن أحد منهم تلك التأويلات التي زعمها المتكلمون.

ويلزم من هذا إما أنهم جهلوا تلك التأويلات ولم يعلموها ولازم هذا أن يكونوا اعتقدوا بظاهر تلك الصفات فاعتقدوا في الله الباطل، وإما أنهم علموا بها ولكنهم كتموها ولم يبينوها للأمة فيكونوا بذلك قد خانوا الأمة وكتموا علما يحرم عليهم كتمانه خاصة أنه يتعلق بالتعريف بالله عز وجل وصفاته وأفعاله، وكل ذلك لا شك منتف عن خير الأمة وأئمتها وأفضل قرون أهل الإسلام.

٥ – أن المتأول من هؤلاء المتكلمين لا يمكنه أن يبين الفرق بين ما يسوغ تأويله وما لا يسوغ تأويله من الآيات والأحاديث.." (١)

"وذلك أن التأويل مبني على قواعد عقلية مخالفة للشرع، ولكل من المتكلمين من المعتزلة والأشعرية والماتريدية فضلا عن الفلاسفة رأيهم ومنهجهم، فاختلفوا بناء على ذلك فيما يؤولونه ويحرفونه، فأول المعتزلة الصفات كلها وأول الأشعرية والماتريدية بعضها وأول الفلاسفة والباطنية الصفات والأفعال وحتى المعاد وأسماء الملائكة فبالتالي لا يستطيع أحد منهم أن يبين الفرق بين ما يسوغ تأويله وما لا يسوغ تأويله.

٦ – أن المؤول لا يمكنه الرد على منكري البعث ولا على منكري الربوبية من الملاحدة الباطنية وذلك لأن آيات وأحاديث الصفات التي تسلط عليها المتكلم الضال بالتحريف الذي يسميه تأويلا أكثر وأظهر من آيات البعث وآيات الربوبية ،كما أن المتكلم لا يرجع في تأويله إلى دليل شرعي إنما إلى نظر عقلي يعود

---

(١) أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة سعود بن عبد العزيز الخلف ٢٨/٢

إلى مشركي اليونان الوثنيين، فبالتالي لا يستطيع أن يقيم الحجة على منكري البعث ومنكري الربوبية الذين يرجعون في دعاويهم إلى القوم نفسهم.

٧ – أن المتكلمين لم يرجعوا فيما اختلف فيه إلى الكتاب والسنة وإنما رجعوا إلى قوانين الصابئة والمشركين من الفلاسفة الوثنيين وجعلوا القرآن والسنة وراءهم ظهريا وزعموا أنهم يريدون أن يوفقوا بين العقل والقرآن وصدق فيهم قول الله عز وجل: ﴿بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا، وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا، فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا﴾ [النساء٦٠ – ٦٢]

٨ – أن التأويل الذي يزعمه المتكلمون للصفات مراعاة لما يسمونه التقديس أو التنزيه يلزم منه لازم مثله في الضلالة أو ربما أكثر منه،وذلك أن المتكلمين إنما أولوا الصفات التي يلزم منها عندهم الجسمية أو نحو ذلك، إلا أنه يلزمهم من." (١)

"وهذا يتفق مع قول الفلاسفة: إنه عقل،كما أنه لا يمكن أن يفعل الشيء متى شاء، وهذا يتفق مع قول الفلاسفة: إنه لا يتغير ولا يتحرك،كما أن المعتزلة منهم أنكروا صفاته بناء على أنه واحد وهو قول الفلاسفة إنه أوحد، وهذا كله حتى يسلم لهم الدليل الذي استدلوا به على وجود الله عز وجل وحدوث العالم١، فالتزموا حيال هذا الدليل التزامات صارت من أهم شبههم في نفي صفات الله عز وجل، نذكر بعضا منها وهي:

١ – أن إثبات الصفات يلزم منه التعدد أو ينافي الوحدانية.

٢ – أن إثبات الصفات يلزم منه التجسيم.

٣ – أن إثبات الصفات يلزم منه وصف الله بالحدوث أو حلول الحوادث في ذاته تبارك وتعالى.

٤ – أن إثبات الصفات يلزم منه المماثلة بين الخالق والمخلوق.

وسنشير بإ شارات مختصرة إلى هذه الشبه ونبين بطلانها:

الشبهة الأولى: أن إثبات الصفات ينافي الوحدانية ويلزم منه التعدد.

هذا الشبهة أخذ بها المعتزلة،حيث زعموا أن وحدانية الله تعني أنه واحد في ذاته وحدانية مطلقة، وهذه الوحدانية عندهم تتنافى مع إثبات الصفات، يعني أن كل صفة ذات مستقلة، فيلزم من ذلك وجود ذوات

---

(١) أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة سعود بن عبد العزيز الخلف ٢٩/٢

بعدد الصفات، وهذا منتف عن الله عز وجل،فبالتالي لابد من نفي الصفات حتى لا تتعدد الذوات بتعدد الصفات٢.

الرد عليهم:

هذا قول باطل وتصور باطل من عدة أوجه وهي:

١ – أن هذه الدعوى باطلة،لأن من البديهي أن كل ذات لابد لها من الصفات وأنه ما من موجود إلا وله صفات والذي ليس له صفة هو ما ليس بموجود وهو المعدوم.

---

١ قد سبق أن بينا بطلان هذا الطريق وهذا الدليل.

٢ انظر كلام عبد الجبار المعتزلي في شرح الأصول الخمسة ص ١٩٥.." (١)

"الشبهة الرابعة: نفي مشابهة المخلوقات.

المعطلة تصوروا أن إثبات صفات الله عز وجل يلزم منه مشابهة الخالق للمخلوق فأداهم هذا التصور إلى نفيها زاعمين أن إثباتها تشبيه.

الرد عليهم:

١ – أن إثبات الصفات ليس فيه مماثلة ولا مشابهة وقد سبق أن بينا ذلك عند ذكر قواعد السلف في الصفات.

٢ – أن ما أثبته المعتزلة من الوجود والذات وما أثبته الأشاعرة والماتريدية من الصفات مثل السمع والبصر ونحوها، يلزمهم فيه مثل ما نفوا لأن المخلوقات توصف بتلك الصفات فيلزمهم نفي ما أثبتوا،فإذا قالوا إن وصف الله عز وجل بتلك الصفات على صفة لا تشبه المخلوق،فكذلك ما يتعلق بتلك الصفات التي نفوها فإن إثباتها على صفة لا تشبه صفة المخلوق.

٣ – أن الله تبارك وتعالى هو الذي ذكر الأمرين عن نفسه، وهما الإثبات ونفي التمثيل والمشابهة في قوله عز وجل: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى١١] . فلا يسع المسلم إلا إثبات الصفات ونفي التمثيل، ومن أخذ بجزء من الآية ونفى الجزء الآخر بلا دليل شرعي كان هذا إيمانا ببعض الكتاب وكفرا بالبعض الآخر.

٤ – أن دعوى نفي المشابهة بين الخالق والمخلوق،مع الغلو فيها هي دعوى الفلاسفة الذين نفوا عن الله

---

(١) أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة سعود بن عبد العزيز الخلف ٣٨/٢

تبارك وتعالى كل الصفات حتى الوجود الحقيقي من أجل نفي المماثلة وهي دعوى وهمية تخرصية كما أنهم متناقضون فيها لأنهم زعموا: أن العقل الأول وجد على شبه الموجود الأول الذي هو الله وأن الشيء لا يوجد إلا شبيهه وهذا تناقض واضح، فنفي وجود الله من أجل نفي المشابهة ثم إثبات التشابه التام بين الله وما يسمونه: العقل الأول، كلام متناقض تافه.." (١)

"١ – أن يظهر من قوله أو فعله ما يدل على المعنى الكفري ويلتزمه.

إن الإسلام إذا ثبت بالنسبة لإنسان لا يجوز إخراجه منه بالظن والتهمة أو تحميل كلامه فوق ما يحتمل لأن ذلك كله مما لا يجوز به الحكم بالكفر على الشخص المعين، وهو في ذلك مثل الحدود الشرعية لا تثبت على الإنسان إلا بالاعتراف أو الشهود.

كما أن لازم المذهب ليس بمذهب فإذا قال إنسان قولا وكان يلزم منه الكفر كمن أنكر: أن الله فوق السماء أو نفى الصفات عن الله عز وجل، فإن لازم ذلك تكذيب الله ورسوله، بل لازم ذلك نفي وجوده تبارك وتعالى وهذا كفر بين، ولكن لا يحكم على الشخص بالكفر ما لم يبين له ذلك ويلتزمه،لأن الإنسان قد يقول المقالة وهو ذاهل عن لازمها بل لا يقصده بل ربما يكون يقصد نقيضه كمن أراد أن ينزه الله في زعمه عن المكان فيقول: هو في كل مكان،فإن لازم ذلك أنه لا ينزهه عن مكان طيب أو خبيث، وهذا كفر، لكن من قال هذه المقالة فإنه لا يقصد ذلك. واستدل لذلك شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا﴾ [البقرة١٠٤] .

فإن المسلمين كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم "راعنا" يقصدون بذلك التفت إلينا وارعنا انتباهك، وكان اليهود يستغلون ذلك ويقولونها للنبي صلى الله عليه وسلم وهم يقصدون بذلك سب النبي صلى الله عليه وسلم لأن معناها عندهم من الرعونة وهي الحمق والطيش، فنهى الله المسلمين عن هذه المقالة لما تضمنت من المعنى الفاسد الذي لا يقصدونه، حتى لا يتخذها اليهود وسيلة لسب النبي صلى الله عليه وسلم جهارا"١.

هذا في حالة أن يكون القول أو الفعل محتملا للكفر وغيره أما إذا كان القول أو الفعل غير محتمل إلا الكفر كمن سب الله ورسوله أو استهزأ بهما أو سجد لصنم، فهذه الأفعال لا تحتمل إلا الكفر فيحكم على المعين به كما قال الله عز وجل: ﴿قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم﴾ [التوبة٦٥، ٦٦] فجعل الله عز وجل سبب الكفر هو الاستهزاء بالله عز وجل ولم يعتبر العذر

---

(١) أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة سعود بن عبد العزيز الخلف ٤٣/٢

وهو

---

١ الرد على البكري ص ٣٤١ – ٣٤٢، وانظر فتنة التكفير ص: ١١١.." (١)

"الشق الثاني: بيان بطلان استدلالهم بما استدلوا به.

الرد على استدلالهم بالآية الأولى، بأن يقال: إن الآية نصت على أن الناس صنفان مؤمنون وكفار، ومرتكب الكبيرة لا نعده من الكفار بل هو من المؤمنين وإن كان ناقص الإيمان فإنه لم يخرج عن دائرة الإيمان بما سبق ذكره من الأدلة.

أما الآية الثانية، فإن من خفت موازينه بالكفر بدليل أن الله تبارك وتعالى ذكر في آخر الآية علة خفة موازينهم ودخولهم النار بقوله: ﴿ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون﴾ [المؤمنون١٠٥] ، وأهل الكبائر ليسوا من المكذبين لآيات الله عز وجل.

أما الأحاديث الوارد فيها إطلاق لفظ الكفر على بعض الأعمال فليس المراد به الكفر المخرج من الملة وإنما هو كفر دون كفر، وقد سبق ذكر الدليل على أن الشارع أطلق مثل هذه الألفاظ على بعض الأعمال، ولم يقصد بها الكفر المخرج من الملة.

أما قولهم: بأن الإيمان كل لا يتجزأ فإذا ذهب بعضه ذهب كله: فهذه حجة غير صحيحة لأن الإيمان مركب من أجزاء وشعب، وزوال الاسم في المركبات على وجهين:

منها ما يكون التركيب شرطا في إطلاق الاسم، مثل اسم العشرة، شرط في إطلاق الاسم على ما يتكون من عشرة أجزاء،إذا نقصت عن العشرة زال عنها اسم العشرة وصارت تسعة أو ثمانية.

ومنها ما يكون التركيب ليس شرطا في إطلاق الاسم بل يبقى الاسم بعد زوال بعض الأجزاء، وأكثر المركبات من هذا النوع مثل المكيلات والموزونات فالحنطة وهي بعد النقص حنطة وكذلك التراب والماء لا يتغير اسمه بالنقص.

واسم الإيمان من هذا النوع، فلا يلزم من زوال بعض شعبه زوال الاسم بالكلية وذلك مثل الصلاة والحج فإنه إذا نقص يعض أعمالها لا يلزم بطلانها وإنما." (٢)

---

(١) أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة سعود بن عبد العزيز الخلف ٥٩/٢

(٢) أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة سعود بن عبد العزيز الخلف ٧٧/٢

"للرسل إلا كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود.." وفي الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " يقول الله يا آدم ابعث بعث النار فيقول يا رب وما بعث النار فيقول من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعون في النار وواحد في الجنة" وعلى كل حال فإنه ليس في الحديث التصريح باسم المهدي ولا زمانه ومكانه، ولا الإيمان به ولا يمتنع كونه من جملة الخلفاء السابقين الذي استقام بهم الدين وبسطوا العدل في مشارق الأرض ومغاربها بين المسلمين وبين من يعيش معهم من المخالفين لهم في الدين.. وهذا الحديث هو من جملة الأحاديث التي يزعمونها صحيحة وليست بصريحة" انتهى.

هذا هو التحقيق المعتبر الذي توصل إليه الشيخ ابن محمود لرد هذا الحديث.. وواضح أنه لم يتطرق إلى إبداء علة في الإسناد لرده وإنما درج في رده كما درج في رد غيره من الأحاديث على النهج الذي اتبعه بعض كتاب القرن الرابع عشر وهو الاعتماد على الشبه العقلية في رد النصوص الشرعية ويجاب على هذا التحقيق الذي جزم الشيخ ابن محمود بأنه معتبر بما أرجو أن يكون تحقيقا معتبرا وذلك فيما يلي:

أولا: قوله: "إن هذا الحديث هو من جملة الأحاديث التي يزعمونها صحيحة وهي ليست صريحة في الدلالة على المعنى الذي ذكروه إذ ليس فيها ذكر للمهدي"، جوابه أن المحدثين عندما يصححون الأحاديث أو يضعفونها يبنون أحكامهم على منهج علمي دقيق لم تحظ به أي أمة من الأمم السابقة ولا يظفر به أحد ليس من أهل الحديث إلا إذا سلك المسلك الذي سلكوه ومشى على النهج الذي رسموه وهو الاعتماد على الإسناد ومعرفة أحوال رجاله واتصاله أو انقطاعه وغير ذلك، وهذا الحديث بهذا الإسناد ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإسناده على شرط البخاري وقد سكت عنه أبو داود والمنذري وقال فيه صاحب عون المعبود شرح سنن أبي داود..

الحديث سنده حسن قوي، وقد روى هذا الحديث جماعة من الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم ابن مسعود وأبو هريرة وأم سلمة وأبو سعيد الخدري. رضي الله عن الجميع.. وقد تقدم حديث ابن مسعود رضي الله عنه في المثال الثالث وهذا الحديث بطرقه المتعددة عن الصحابة رضي الله عنهم يدل على أنه يلي أمر المسلمين في آخر الزمان رجل من أهل بيت النبوة يسمى محمد بن عبد الله وهو وإن لم يصرح فيه بوصف المهدي متفق مع النصوص الأخرى المصرحة بهذا الوصف وعلى ذلك درج أهل الحديث حيث أوردوا مثل هذا مما لم يصرح فيه بوصف المهدي وما صرح فيه بهذا الوصف في باب خروج المهدي كما فعل أبو داود والترمذي وغيرهما.

ثانيا: قوله: "وعلى فرض صحته فإنه لا مانع من جعل هذا الرجل من جملة المسلمين الذين مضوا وانقرضوا

واستقام عليهم أمر الدنيا والدين وجماعة المسلمين"، فقوله مما يحتمل أن يكون من أهل ديننا وملتنا جوابه أن الحديث صحيح واقعا لا فرضا، ولا يصلح حمله على أحد مضى لأن علماء الحديث حملوه على المهدي الذي يخرج في آخر الزمان ويدل لكون المقصود ذلك الذي يكون في آخر الزمان الحديث نفسه وذلك في قوله: "لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد " وفي حديث ابن مسعود "لطول الله ذلك اليوم.." وهو واضح في أن ذلك مراد به المهدي الذي يكون في آخر الزمان ولا يصلح حمله على أحد قبله، أما لفظ "رجل منا" التي تأولها الشيخ ابن محمود رجلا من أهل ديننا وملتنا فهو ليس لفظ أبي داود كما يوهم ذلك إيراد الشيخ ابن محمود الحديث عنه وإنما هو لفظ حديث علي في مسند الإمام أحمد، ولفظ الحديث عند أبي داود "رجلا من أهل بيتي" وهو موضح المراد من لفظ الحديث في مسند الإمام أحمد.

ثالثا: قوله: "على أن وجود رجل يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا يحتمل أن يكون من المحال، فقد خلق الله الدنيا وخلق فيها المسلم والكافر، والبر والفاجر.. كما قال الله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير﴾ لكون الدنيا دار ابتلاء وامتحان، والمصارعة لا تزال بين الحق والباطل وبين المسلمين والكفار"، جوابه أن الله على كل شيء قدير ولا يستحيل على قدرة الله شيء.. هذا أولا وثانيا أنه لا يلزم من قوله: "يملأها عدلا" انقراض الشر، فالشر موجود في زمن المهدي.. والصراع بين الحق والباطل قائم في زمانه.. وأعظم فتنة في الحياة الدنيا هي فتنة الدجال وخروجه على الناس.. يكون في ذلك الزمان.. يوضح ذلك أن قوله: "كما ملئت جورا" لا يدل على انقراض." (١)

"ثم إنه كثير من المتأخرين من أصحابه من ينكر هذه الأمور، كما ينكرها فروع الجهمية، ويجعل ذلك هو السنة، ويجعل القول الذي يخالفها، وهو قول مالك وسائر الأمة السنة هو البدعة، ثم إنه مع ذلك يعتقد في أهل البدعة ما قاله مالك، فبدل هؤلاء الدين فصاروا يطعنون في أهل السنة"١.

وقول الإمام مالك رحمه الله الذي هو موضوع هذه الدراسة ناله شيء من هذا الذي سبق الإشارة إليه، حيث فهم منه أمور لم يردها رحمه الله، وذلك من قبل من تأثر بالمناهج الكلامية والطرق الفلسفية، فإن مثل هؤلاء يأتون إلى أقوال الأئمة بل إلى نصوص القرآن والسنة وهم يحملون تصورات مسبقة وعقائد راسخة لا تمت إلى الحق بصلة، ثم يحاولون جاهدين صرف النصوص إلى عقائدهم وحملها على أهوائهم بطرق متكلفة، ورحم الله الإمام ابن القيم إذ يقول: "وما أكثر ما ينقل الناس المذاهب الباطلة عن العلماء بالأفهام القاصرة، ولو ذهبنا نذكر ذلك لطال جدا، وإن ساعد الله أفردنا لها كتابا"٢.

---

(١) الرد على من كذب بالأحاديث الصحيحة الواردة في المهدي عبد المحسن العباد ٣٢٧/٤٥

وقد ظن هؤلاء أن طريقة الإمام مالك رحمه الله وغيره من أئمة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لمعانيها بمنزلة الذين قال الله فيهم ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون﴾ ٣ وسبب ذلك هو اعتقاد هؤلاء أن النصوص لم تدل على صفة حقيقية لله عز وجل، لأن ثبوتها يلزم منه بزعمهم التشبيه، فحملتهم هذه الظنون الفاسدة والاعتقادات المنحرفة إلى تحريف أقوال الأئمة رحمهم الله.

---

١ الاستقامة لابن تيمية (١٣/١ ١٥) باختصار وتصرف يسير، وقد ذكر شيخ الإسلام أمثلة أخرى في بعض أتباع الشافعي وأحمد بن حنبل رحمهم الله.

٢ مدارج السالكين (٤٣١/٢) .

٣ سورة: البقرة، الآية: (٧٨) .." (١)

"الدليل الثالث) ما ورد عند زيارة القبور من الدعاء للأموات بصيغة الخطاب (السلام عليكم)، وأيضا تسميتها بـ (زيارة القبور) يدل على أنهم يعلمون من يزورهم. (١)

والجواب:

أ) أن لفظ الخطاب لا يلزم منه أبدا أن يكون المخاطب سامعا للنداء (٢)، كما في مخاطبة عمر رضي الله عنه للحجر الأسود في قوله (إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع) رواه البخاري. (٣) (٤)

ومثله قول النبي صلى الله عليه وسلم عندما هاجر، فخاطب مكة قائلا: (والله؛ إنك لخير أرض الله وأحب أرض الله إلي، ولولا أني أخرجت منك ما خرجت). (٥)

وكمخاطبة الصحابة للنبي صلى الله عليه وسلم في حياته في تشهد الصلاة بقولهم: (السلام عليك أيها النبي) - وهم في جميع المساجد - ولم يكن يسمعهم ويرد عليهم السلام (٦)، ولكنها عبادة يتعبد الله تعالى بها - أي: دعاء دخول المقابر، والتشهد -. (٧)

ب) أما الاستدلال بتسمية (زيارة القبور)؛ وأن مفادها علم أهل القبور بمن زارهم كما يزار الأحياء! فهو قياس غير صحيح مطلقا، فكيف يقاس الميت على الحي، وهل هذا إلا أبعد القياس، بل إن النبي صلى الله عليه وسلم أصلا قد سماها (زيارة القبور وليس زيارة الموتى)؛ لأن المزور هنا هو القبر وليس الميت.

ونقول أيضا أن الجماد أيضا تصح تسمية إتيانه زيارة، كما ورد في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم

---

(١) الأثر المشهور عن الإمام مالك رحمه الله في صفة الاستواء عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٤٣

كان يزور البيت في الحج (٨)، ومن المعلوم تسمية طواف الإفاضة بطواف الزيارة، وأنه صلى الله عليه وسلم كان وهو في المدينة يزور قباء راكبا وماشيا (٩)، فهل من أحد يقول: بأن البيت وقباء هما من الأحياء - أي: ليسا بجمادين - ويشعر كل منهما بزيارة الزائر أو أنه يعلم بزيارته؟!

---

(١) وهذه الشبهة منقولة عن ابن القيم رحمه الله في كتابه (الروح) (ص٨).
قال الشيخ الألباني رحمه الله في التعليق على (الآيات البينات) (ص٣٩): (إني في شك كبير من صحة نسبة (الروح) إليه، أو لعله ألفه في أول طلبه للعلم. والله أعلم).
(٢) وإن فرض سماعهم فهو مقيد بالزيارة وبلفظ السلام فقط. مستفاد من تفسير روح المعاني (٥٧/ ١١) للشيخ محمود الآلوسي (والد مؤلف الكتاب الأصل رحمهما الله تعالى).
وإلى هذا ذهب الحافظ ابن كثير رحمه الله في التفسير (٣٢٧/ ٦)، فقد أثبت سماع الأموات عند قبورهم، واستدل له بالآثار النبوية والسلفية، فقال رحمه الله: (وقد شرع السلام على الموتى، والسلام على من لم يشعر ولا يعلم بالمسلم محال، وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم أمته إذا رأوا القبور أن يقولوا: السلام عليكم أهل الديار).
قلت: وقد سبق في الحاشية قوله بعدم السماع، ولكنه عنده على هذا التفصيل (السلام - عند القبر). والله تعالى أعلم.
وقريب منه قول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى في مجموع الفتاوى (٣٦٤/ ٢٤): (فهذه النصوص وأمثالها تبين أن الميت يسمع في الجملة كلام الحي، ولا يجب أن يكون السمع له دائما بل قد يسمع في حال دون حال).
(٣) البخاري (١٥٩٧).
(٤) قلت: ولا يرد عليه ما في الترمذي (٩٦١) - وهو صحيح، كما في صحيح الجامع (٥٣٤٦) - عن ابن عباس مرفوعا في الحجر الأسود (والله ليبعثنه الله يوم القيامة له عينان يبصر بهما، ولسان ينطق به؛ يشهد على من استلمه بحق) وذلك لأمرين:
أولهما: أنه جماد، وإذا شاء الله أنطقه، وذلك كائن يوم القيامة.
وثانيهما: أنه لم تأت في صفته السماع بل البصر والنطق. والحمد لله.
(٥) صحيح. الترمذي (٣٩٢٥) عن عبد الله بن عدي بن الحمراء مرفوعا. صحيح الجامع (٧٠٨٩).

(٦) ورد السلام واجب كما لا يخفى.
ومن نفس الباب يجاب عن حديث الضرير الذي في سنن الترمذي (٣٥٧٨) - وهو صحيح - وسيأتي إن شاء الله في الملحق الثامن على كتاب التوحيد وهو (مختصر كتاب (التوسل؛ أنواعه؛ أحكامه)).
(٧) ومثله حديث (من رأى مبتلى، فقال: الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاك به، وفضلني على كثير ممن خلق تفضيلا؛ لم يصبه ذلك البلاء). صحيح. الترمذي (٣٤٣٢) عن أبي هريرة مرفوعا. الصحيحة (٦٠٢).
قال المناوي رحمه الله في كتابه (فيض القدير) (١٣٠/ ٦): (قال العلماء: ينبغي أن يقول هذا الذكر سرا بحيث يسمع نفسه ولا يسمعه المبتلى؛ إلا أن تكون بليته معصية فيسمعه - إن لم يخف مفسدة -).
(٨) البخاري (١٧٤/ ٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما.
(٩) مسلم (١٣٩٩) عن ابن عمر.." [١]

"- قوله (لا تجعلوا قبري عيدا): العيد يكون عيدا مكانيا أو زمنيا، وهنا هو عيد مكاني (١)، فيكون النهي هو عن كثرة العود إليه، وهو من باب سد الذرائع لأنه مفض إلى الغلو.
- قد عمل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الإرشاد النبوي فلم يكونوا يعتادون زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم كلما دخلوا المسجد النبوي (٢)، وإنما فقط إذا قدموا من سفر (٣)، فيكون اتخاذه عيدا هو من اتباع ﴿غير سبيل المؤمنين﴾ (النساء:١١٥).
وزاد الأمر بيانا فعل آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، كما في الأثر هنا عن علي بن الحسين رحمه الله (٤) حيث استدل بالحديث على المنع.
وأيضا في الأثر عن سهيل بن أبي سهيل؛ قال: رآني الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عند القبر فناداني - وهو في بيت فاطمة يتعشى - فقال: هلم إلى العشاء، فقلت: لا أريده، فقال: ما لي رأيتك عند القبر؟ فقلت: سلمت على النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إذا دخلت المسجد فسلم، ثم قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا تتخذوا قبري عيدا، ولا تتخذوا بيوتكم مقابر، وصلوا علي؛ فإن صلاتكم تبلغني حيث ما كنتم، لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد، ما أنتم ومن بالأندلس إلا سواء). (٥)

---

(١) ومثله حديث ثابت بن الضحاك مرفوعا (هل كان فيها عيد من أعيادهم) صحيح. أبو داود (٣٣١٣).

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ١٠٨/١

وقد سبق.

(٢) قال القاضي عياض رحمه الله (ت ٥٤٤هـ) في كتابه (الشفا بتعريف حقوق المصطفى) (ص٦٧٥): (وقال مالك في المبسوط: (وليس يلزم من دخل المسجد وخرج منه – من أهل المدينة – الوقوف بالقبر، وإنما ذلك للغرباء). وقال فيه أيضا: (لا بأس لمن قدم من سفر أن يقف على قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فيصلي عليه، ويدعو له ولأبي بكر وعمر). قيل له: فإن ناسا من أهل المدينة لا يقدمون من سفر ولا يريدونه؛ يفعلون ذلك في اليوم مرة أو أكثر! وربما وقفوا في الجمعة أو في الأيام المرة والمرتين أو أكثر عند القبر فيسلمون، ويدعون ساعة! فقال: (لم يبلغني هذا عن أحد من أهل الفقه ببلدنا، وتركه واسع، ولا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها، ولم يبلغني عن أول هذه الأمة وصدرها أنهم كانوا يفعلون ذلك، ويكره إلا لمن جاء من سفر أو أراده).

وكذا أورده النووي رحمه الله في كتابه (الإيضاح في مناسك الحج والعمرة) (ص٤٥٩).

وكذا أورده الشيخ وهبة الزحيلي حفظه الله في كتابه (الفقه الإسلامي وأدلته) (ص٢٤٠٤) في فقرة – زيارة المسجد النبوي وقبر النبي صلى الله عليه وسلم – الفقرة العاشرة.

(٣) ولم يكن السلف يفعلون ذلك، وإنما كانوا يأتون إلى مسجده فيصلون، فإذا قضوا الصلاة قعدوا أو خرجوا، ولم يكونوا يأتون القبر للسلام؛ لعلمهم أن الصلاة والسلام عليه صلى الله عليه وسلم في الصلاة أفضل وأكمل، وكما سبق أيضا في قول الحسن بن الحسن بن علي رضي الله عنهم حيث قال: (إذا دخلت المسجد فسلم).

(٤) وهو المسمى بزين العابدين (ت ٩٤ هـ)، ويسمى عليا الأصغر تمييزا له عن أخيه (علي الأكبر الذي توفي مع أبيه رحمهم الله). الأعلام للزركلي (٢٧٧/ ٤).

(٥) رواه سعيد بن منصور في سننه، وهو مرسل قوي كما في أحكام الجنائز (ص٢٢٠) للشيخ الألباني رحمه الله تعالى.." (١)

"– الشبهة الثانية) قالوا: وليس للقاتل توبة – استدلالا بقول ابن عباس رضي الله عنه – فعن سعيد بن جبير؛ قال: سألت ابن عباس رضي الله عنهما عن قوله تعالى ﴿فجزاؤه جهنم﴾ (قال: لا توبة له)؛ وعن قوله جل ذكره ﴿لا يدعون مع الله إلها آخر﴾ (الفرقان:٧٠) (١) قال: (كانت هذه في الجاهلية) البخاري؟ (٢) (٣)

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ١٧٩/١

والجواب هو من وجهين:
أ) أنه لا تعارض بين الآيتين أصلا، لأن الأولى أثبتت له الجزاء، والثانية أثبتت له قبول التوبة إن تاب.
قال المناوي رحمه الله في كتابه (فيض القدير) (٤): (ومذهب أهل السنة أنه لا يموت أحد إلا بأجله، وأن القاتل لا يكفر ولا يخلد في النار - وإن مات مصرا -، وأن له توبة).
ب) أنه ليس له توبة باعتبار أنه لا يستطيع استدراك ما فاته؛ فهو لا يملك إرجاع الحياة للميت؛ كما يملك إرجاع الحقوق المالية.
ويشهد لذلك حديث النسائي؛ أن ابن عباس سئل عمن قتل مؤمنا متعمدا ثم تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى، فقال ابن عباس: (وأنى له التوبة؟ سمعت نبيكم يقول: (يجيء متعلقا بالقاتل تشخب أوداجه دما، فيقول: أي: رب سل هذا فيم قتلني؟). ثم قال: والله؛ لقد أنزلها الله ثم ما نسخها).
فهو ظاهر أن عدم القبول هو باعتبار حق المقتول الذي لا يمكن إرجاعه كما في قوله (وأنى له التوبة؟) (٥)، وليس أنه إن تاب فإن الله تعالى لا يقبل توبته. (٦)
وأما قول ابن عباس رضي الله عنه فقد رجع عنه - على اعتبار أنه لا توبة له مطلقا -. (٧)
قال النووي رحمه الله في شرح مسلم: (هذا هو المشهور عن ابن عباس رضي الله عنهما، وروي عنه أن له توبة؛ وجواز المغفرة له لقوله تعالى ﴿ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما﴾ وهذه الرواية الثانية هي مذهب جميع أهل السنة والصحابة والتابعين ومن بعدهم.
وما روي عن بعض السلف - مما يخالف هذا - محمول على التغليظ والتحذير من القتل؛ والتورية في المنع منه، وليس في هذه الآية التي احتج بها ابن عباس تصريح بأنه يخلد، وإنما فيها أنه جزاؤه، ولا يلزم منه أنه يجازى). (٨)

---

(١) قال تعالى: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما، يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا، إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفورا رحيما﴾ (الفرقان: ٧٠).
(٢) البخاري (٤٧٦٤).
(٣) وفي نفس الباب قال ابن عباس رضي الله عنه: هذه مكية نسختها آية مدنية التي في سورة النساء. وأيضا في الحديث (أبى الله أن يجعل لقاتل المؤمن توبة). صحيح. المقدسي في المختارة (١٦٣/ ٦)

عن أنس مرفوعا. الصحيحة (٦٨٩).
(٤) (فيض القدير) (٧١/ ١).
(٥) صحيح. النسائي (٣٩٩٩). صحيح النسائي (٣٩٩٩).
(٦) قال الشيخ الغنيمان حفظه الله: (والتحقيق في هذا: أن قتل النفس تتعلق فيه ثلاثة حقوق: حق لأولياء المقتول، وحق لله جل وعلا، وحق للمقتول نفسه. فأما حق أولياء المقتول فإنه يسقط بالقصاص أو بدفع الدية، وأما حق الله جل وعلا فإنه يسقط بالتوبة (قلت: كما في آية سورة الفرقان)، ويبقى حق المقتول لابد من أدائه، ولابد أن تؤدى الحقوق إلى أصحابها، لأنه يأتي يوم القيامة ممسكا قاتله فيقول: (يا رب! اسأل هذا فيم قتلني؟) فهل يضيع حقه؟ لا؛ لن يضيع حقه. وهذا وجه استدل به الذين يقولون: إنه لا توبة له، ويجوز أن الله جل وعلا يرضي المقتول عن القاتل في ذلك الموقف إذا شاء). مستفاد من شرح الشيخ الغنيمان حفظه الله على كتاب (فتح المجيد)، شريط رقم (٧٥)، شرح الباب.
قلت: وقد يستدل للأخير بحديث (إن الله عز وجل غفر لأهل عرفات وأهل المشعر؛ وضمن عنهم التبعات). صحيح. أورده الحافظ المنذري رحمه الله في الترغيب والترهيب (١٧٩٦) عن ابن المبارك عن سفيان الثوري عن أنس مرفوعا. صحيح الترغيب والترهيب (١١٥١).
(٧) قال الشيخ الألباني رحمه الله في الصحيحة عند حديث رقم (٢٧٩٩) - في معرض ذكر الروايات عن ابن عباس في ذلك -:
(الأولى: ما رواه عطاء بن يسار عنه: أنه أتاه رجل؛ فقال: إني خطبت امرأة فأبت أن تنكحني؛ وخطبها غيري فأحبت أن تنكحه، فغرت عليها فقتلتها! فهل لي من توبة؟ قال: (أمك حية؟) قال: لا. قال: (تب إلى الله عز وجل، وتقرب إليه ما استطعت). فذهبت فسألت ابن عباس: لم سألته عن حياة أمه؟ فقال: (إني لا أعلم عملا أقرب إلى الله عز وجل من بر الوالدة). أخرجه البخاري في الأدب المفرد بسند صحيح على شرط الصحيحين.
الثانية: ما رواه سعيد عن ابن عباس في قوله ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا﴾ قال: (ليس لقاتل توبة؛ إلا أن يستغفر الله). أخرجه ابن جرير بسند جيد، ولعله يعني أنه لا يغفر له - على قوله الأول - ثم استدرك على نفسه فقال: (إلا أن يستغفر الله). والله أعلم).
(٨) شرح مسلم (١٥٩/ ١٨).." (١)

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٢١٤/١

"- المسألة السابعة) أنكرت المعتزلة حقيقة السحر! (١) وقالوا إنما هي أوهام وخفة في اليد فقط! واستدلوا بقوله تعالى ﴿فإذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾ (طه:٦٦)، فهو خيال في العين فقط! وأيضا أن هذه الحبال كانت مملوءة زئبقا (٢)! فما الجواب؟

الجواب: أنه يقال ابتداء: لا بد من العلم أن السحر منه ما هو حقيقي له تأثير، ومنه ما هو جار على معناه اللغوي من الخفة والاستتار والسرعة والخداع، فإذا أثبت نوع ما بدليل فهذا لا يعني نفي الآخر (٣).

بعد ذلك نقول إن من أدلة حقيقة وأثر السحر:

١) قوله تعالى ﴿قل أعوذ برب الفلق، من شر ما خلق، ومن شر غاسق إذا وقب، ومن شر النفاثات في العقد﴾ (الفلق:٥) والنفاثات في العقد: هن السواحر (٤) من النساء، ولما أمر بالاستعاذة من شرهن علم أن لهن تأثيرا وضررا حقيقة. (٥)

٢) قوله تعالى ﴿فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله﴾ (البقرة:١٠٢) ظاهر فيه أثر السحر في التفريق والضرر. (٦)

٣) عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل من بني زريق - يقال له: لبيد بن الأعصم - حتى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخيل إليه أنه يفعل الشيء وما فعله، حتى إذا كان ذات يوم أو ذات ليلة - وهو عندي - لكنه دعا ودعا ثم قال: (يا عائشة، أشعرت أن الله أفتاني فيما استفتيته فيه؟ أتاني رجلان؛ فقعد أحدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي، فقال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟ فقال: مطبوب. قال: من طبه؟ قال: لبيد بن الأعصم. قال: في أي شيء؟ قال: في مشط ومشاطة وجف طلع (٧) نخلة ذكر، قال: وأين هو؟ قال: في بئر ذروان). فأتاها رسول الله صلى الله عليه وسلم في ناس من أصحابه، فجاء فقال: (يا عائشة كأن ماءها نقاعة الحناء، أو كأن رءوس نخلها رءوس الشياطين). قلت: يا رسول الله، أفلا استخرجته؟ قال: (قد عافاني الله، فكرهت أن أثور على الناس فيه شرا). فأمر بها فدفنت. (٨)

والشاهد فيه من جهتين: (التخييل، قد عافاني).

وأما في قوله تعالى ﴿فإذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾ (طه:٦٦) أنها تدل على التخييل دون الحقيقة! فالرد عليهم من جهتين:

أ) أن هذا التخييل - وإن كان لا حقيقة له في تغيير أعيان الأشياء - ولكنه كان مؤثرا حقيقة على العين حتى جعلها تتخيل. فهذا دليل على حقيقته وأثره.

ب) لا يصح حمل ذلك السحر على التخييل بكون الحبال والعصي كانت مملوءة زئبقا، لأنه لو كان كذلك لم يكن سعي الحيات هذا خيالا بل حركة حقيقية، ولم يكن ذلك سحرا لأعين الناس أصلا، ولا يسمى – أصلا – سحرا؛ بل صناعة من الصناعات المشتركة. (٩)

---

(١) قال النووي رحمه الله في شرح مسلم (١٧٤/ ١٤) – باب السحر –: (قال الإمام المازري رحمه الله: مذهب أهل السنة وجمهور علماء الأمة على إثبات السحر؛ وأن له حقيقة كحقيقة غيره من الأشياء الثابتة؛ خلافا لمن أنكر ذلك ونفى حقيقته وأضاف ما يقع منه إلى خيالات باطلة لا حقائق لها).

(٢) وهي مجرد دعوى تخالف ظاهر ما ورد في النصوص القرآنية من كونهم جاءوا بالسحر؛ وسحروا أعين الناس؛ وأنه سحر عظيم.

(٣) قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في كتابه (فتح الباري) (٢٢٥/ ١٠): (وقوله ﴿فإذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾ (طه:٦٦): الآية عمدة من زعم أن السحر إنما هو تخييل! ولا حجة له بها؛ لأن هذه وردت في قصة سحرة فرعون، وكان سحرهم كذلك، ولا يلزم منه أن جميع أنواع السحر تخييل).

قلت: أما كون سحرهم تخييلا فصحيح، أما كونه ليس له حقيقة فخطأ، وليس في قصة موسى ما يؤيد ذلك، بل يدل على حقيقته أنه أثر في الأعين حتى تخيلوا، فتحول الحبال والعصي إلى أفاعي ليس له حقيقة، أما تأثر الأعين فحقيقة. والله تعالى الموفق للصواب.

(٤) قاله البخاري رحمه الله في الصحيح (١٣٦/ ٧).

(٥) وفي الحديث (من تصبح سبع تمرات عجوة؛ لم يضره ذلك اليوم سم ولا سحر). البخاري (٥٧٦٩) عن سعد بن أبي وقاص مرفوعا.

فعطف السحر على السم؛ يدل على وجود التأثير الحقيقي؛ بل وعلى عظم أثره كالسم المميت.

(٦) قال القاضي عياض رحمه الله في كتابه (إكمال المعلم) (٨٦/ ٧): (وغير مستنكر في العقل أن يكون الباري سبحانه يخرق العادات عند النطق بكلام ملفق أو تركيب أجسام، أو المزج بين قوى على ترتيب ما – لا يعرفه إلا الساحر –).

(٧) (جف طلع): الجف: وعاء الطلع وغشاؤه الذي يكنه.

(٨) البخاري (٥٧٦٣)، ومسلم (٢١٨٩).

(٩) وأيضا لو كان ذلك حيلة منهم - كما قال هؤلاء -؛ لكان طريق إبطالها إخراج ما فيها من الزئبق؛ وبيان ذلك المحال، ولم يحتج إلى إلقاء العصا لابتلاعها، وأيضا فمثل هذه الحيلة لا يحتاج فيها إلى الاستعانة بالسحرة؛ بل يكفي فيها حذاق الصناع، ولا يحتاج في ذلك إلى تعظيم فرعون للسحرة وخضوعه لهم ووعدهم بالتقريب والجزاء. انظر (بدائع الفوائد) (ص٧٤٨) لابن القيم رحمه الله.." (١)

"- المسألة الرابعة) إذا كانت الطيرة منفية، فما الجواب عن حديث (الشؤم في المرأة والدار والفرس)؟ (١)

الجواب من أوجه:

١) من جهة صحة الحديث: فالصواب هو (إن كان الشؤم في شيء ففي الدار والمرأة والفرس)، وأما الحديث موضوع السؤال فهو تصرف من بعض الرواة، ووجه ذلك يظهر بما يلي:

أ) مخالفته لأحاديث الباب الصريحة بكون الطيرة شرك.

ب) أن الحديث التالي له في صحيح البخاري هو أيضا عن ابن عمر ولكنه بلفظ (إن كان الشؤم في شيء؛ ففي الدار والمرأة والفرس). (٢)

ج) دعوى أن الشؤم هو في المرأة والدار والمسكن هو عقيدة جاهلية، كما في الحديث (دخل رجلان من بني عامر على عائشة، فأخبراها أن أبا هريرة يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (الطيرة في الدار والمرأة والفرس). فغضبت، وطارت شقة منها في السماء، وشقة في الأرض (٣)، وقالت: والذي أنزل الفرقان على محمد؛ ما قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم قط، إنما قال: (كان أهل الجاهلية يتطيرون من ذلك)). (٤)

د) أنه قد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يعارضه وهو (لا شؤم، وقد يكون اليمن في الدار والمرأة والفرس). (٥)

٢) من جهة فقه الحديث - على فرض ثبوته -: أن الشؤم هنا ليس بمعنى الطيرة الشركية، ولكنه بمعنى السبب القدري في حصول الخير أو الشر، وهذا صحيح لا ريب فيه، ووجه ذلك أنه لكثرة ملازمة المرء هذه الثلاثة فإن صاحبها قد يسعد وقد يسوء. (٦)

وذلك يتبين بالحديث الآتي: (ثلاثة من السعادة؛ وثلاثة من الشقاء. فمن السعادة المرأة الصالحة تراها فتعجبك، وتغيب عنها فتأمنها على نفسها ومالك، والدابة تكون وطيئة؛ فتلحقك بأصحابك، والدار تكون

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٢١٨/١

واسعة كثيرة المرافق، ومن الشقاء المرأة تراها فتسوءك وتحمل لسانها عليك، وإن غبت عنها لم تأمنها على نفسها ومالك، والدابة تكون قطوفا (٧)؛ فإن ضربتها أتعبتك وإن تركتها لم تلحقك بأصحابك، والدار تكون ضيقة قليلة المرافق) (٨). فدل الحديث على أن هذه الثلاثة؛ منها ما يسعد ومنها ما يشقي، وأن ذلك من جملة الأسباب القدرية. (٩) (١٠)

---

(١) رواه البخاري (٥٠٩٣) عن ابن عمر مرفوعا.

(٢) البخاري (٥٠٩٤).

(٣) قال في لسان العرب (٥١٠/ ٤): (أي: كأنها تفرقت وتقطعت قطعا من شدة الغضب).

وقال في موضع آخر (١٨٢/ ١٠): (فطارت شقة منها في السماء وشقة في الأرض: هو مبالغة في الغضب والغيظ. يقال: قد انشق فلان من الغضب، كأنه امتلأ باطنه به حتى انشق).

(٤) صحيح. أحمد (٢٦٠٣٤). الصحيحة (٩٩٣). وفي لفظ في مسند الطيالسي (١٦٤١) عن مكحول؛ قيل لعائشة: (إن أبا هريرة؛ يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الشؤم في ثلاثة: في الدار والمرأة والفرس). فقالت عائشة: لم يحفظ أبو هريرة، لأنه دخل ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (قاتل الله اليهود، يقولون: الشؤم في ثلاثة: الدار والمرأة والفرس) فسمع آخر الحديث ولم يسمع أوله).

قال الزركشي رحمه الله في كتابه (الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة) (ص١١٥): (قال بعض الأئمة: ورواية عائشة في هذا أشبه بالصواب - إن شاء الله - لموافقته نهيه عليه الصلاة والسلام عن الطيرة نهيا عاما، وكراهته لها وترغيبه في تركها بقوله (يدخل الجنة سبعون ألفا بغير حساب، وهم الذين لا يكتوون ولا يسترقون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون)).

قال الشيخ الألباني رحمه الله في الصحيحة (٩٩٣): (وجملة القول أن الحديث اختلف الرواة في لفظه، فمنهم من رواه كما في الترجمة، ومنهم من زاد عليه في أوله؛ ما يدل على أنه لا طيرة أو شؤم وهما بمعنى واحد - كما قال العلماء - وعليه الأكثرون، فروايتهم هي الراجحة؛ لأن معهم زيادة علم، فيجب قبولها).

(٥) صحيح. الترمذي (٤٢٤/ ٤) عن حكيم بن معاوية مرفوعا. الصحيحة (١٩٣٠).

(٦) قال ابن القيم رحمه الله في كتابه (مفتاح دار السعادة) (٢٥٧/ ٢): (وبالجملة فإخباره صلى الله عليه وسلم بالشؤم أنه يكون في هذه الثلاثة ليس فيه إثبات الطيرة التي نفاها، وإنما غايته أن الله سبحانه قد يخلق منها أعيانا مشؤمة على من قاربها وساكنها، وأعيانا مباركة لا يلحق من قاربها منها شؤم ولا شر.

وهذا كما يعطي سبحانه الوالدين ولدا مباركا يريان الخير على وجهه، ويعطي غيرهما ولدا مشؤما نذلا يريان الشر على وجهه،

وكذلك ما يعطاه العبد من ولاية أو غيرها، فكذلك الدار والمرأة والفرس، والله سبحانه خالق الخير والشر والسعود والنحوس؛ فيخلق بعض هذه الأعيان سعودا مباركة - ويقضي بسعادة من قارنها - وحصول اليمن له والبركة، ويخلق بعض ذلك نحوسا يتنحس بها من قارنها، وكل ذلك بقضائه وقدره، كما خلق سائر الأسباب وربطها بمسبباتها المتضادة والمختلفة).

(٧) أي: بطيئة السير.

(٨) حسن. الحاكم (٢٦٨٤) عن سعد مرفوعا. صحيح الجامع (٥٣٦٧).

وعند ابن حبان (٤٠٣٢) بزيادة (والجار الصالح). صحيح. الصحيحة (٢٨٢). وفيه ما لا يخفى من وجه الاشتراك مع الثلاثة السابقة في كثرة ملازمة الرجل لهذه الأشياء.

فالجار الصالح من السعادة لأنه يعين على الطاعات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويتمثل قوله تعالى ﴿وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾ (العصر:٣)، ولا يشغلك بالدنيا ومصائبها وفتنها عن الآخرة.

(٩) ولا يلزم من صحة هذا الحديث تصحيح الحديث موضوع هذه المسألة، لأن مدار الإشكال هو على لفظ الشؤم، فإنه غير موجود في هذا الحديث، وأيضا لاختلاف الرواة عليه؛ فتنبه.

(١٠) قلت: وتأمل تبويب البخاري رحمه الله (٨/ ٧) على الحديث فقال: (باب ما يتقى من شؤم المرأة، وقوله تعالى ﴿إن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم﴾ (التغابن:١٤)).

فقوله تعالى ﴿إن من أزواجكم﴾ يدل على أن من النساء ما يكون فيها شر لزوجها، ومنها ما يكون فيها خير. ثم أورد البخاري (٥٠٩٦) حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما مرفوعا (ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء) وهذا فيه بيان سبب الشؤم فيها، وأن فتنة المرأة للرجل من أعظم الفتن، فلذلك قال: (باب ما يتقى من شؤم المرأة)، فجعل تلك الفتنة هي سبب الشؤم، وهي من جملة الأسباب القدرية في السعادة والشقاء. فرحم الله البخاري ما أدق نظره.." (١)

"٢) أن الله تعالى أرسل رسوله صلى الله عليه وسلم وأعطاه من الآيات والصفات ما يلزم معه إيمان الناس، ويصح به إيمانهم، فوصفه الله تعالى في كتابه بصفتين، قال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (سبأ:٢٨) (١)، فمن عمل بموجب بعثة الرسول صلى الله عليه

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٢٥٩/١

وسلم كيف يقال بتخطئة منهجه؟! (٢)

فالله تعالى جعل الرضا في الآخرة لمن خاف من النار التي أعدها الله تعالى للكفار؛ وأرسل الرسول نذيرا منها؛ فمن خاف منها فصدق به؛ كيف يكون غير مرضي الإيمان أو ناقصه! قال تعالى: ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾ (الرحمن:٤٦).

وجعل سبحانه وتعالى عمل أهل الإيمان تجارة رابحة مع الله تعالى، فقال سبحانه وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم، تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ (الصف:١١).

٣) أن هذا يلزم منه تنقص إيمان من لم يبلغ تلك المرتبة، فلا شك أن معرفة كون الله تعالى يستحق العبادة هي منزلة عالية، ولكنها تحتاج لاعتبار وتأمل ونظر في الآيات الكونية والشرعية، وإلى أن يبلغ العبد – ناطق الشهادة – هذه المرتبة لا يكون مذموما! بل هو ممدوح حيث ترك عبادة الطاغوت ووحد الله تعالى كما أمره، ويكون ساعيا فيما هو أعلى من ذلك. (٣)

وفي الحديث عن البراء رضي الله عنه (أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل مقنع بالحديد فقال: يا رسول الله، أقاتل أو أسلم؟ قال: (أسلم ثم قاتل). فأسلم، ثم قاتل؛ فقتل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (عمل قليلا وأجر كثيرا)). (٤)

وفي الحديث (كان غلام يهودي يخدم النبي صلى الله عليه وسلم فمرض؛ فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعوده فقعد عند رأسه، فقال له: (أسلم) فنظر إلى أبيه – وهو عنده –، فقال له: أطع أبا القاسم صلى الله عليه وسلم، فأسلم. فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول: (الحمد لله الذي أنقذه من النار)). (٥)

---

(١) قال القرطبي رحمه الله في التفسير (١٤ /٣٠١): (﴿بشيرا﴾ أي: بالجنة لمن أطاع. ﴿ونذيرا﴾ من النار لمن كفر).

(٢) وفي الحديث عن علي رضي الله عنه؛ قال: (بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية؛ فاستعمل رجلا من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه، فغضب فقال: أليس أمركم النبي صلى الله عليه وسلم أن تطيعوني؟! قالوا: بلى، قال: فاجمعوا لي حطبا، فجمعوا، فقال: أوقدوا نارا فأوقدوها، فقال: ادخلوها، فهموا – وجعل بعضهم يمسك بعضا – ويقولون: فررنا إلى النبي صلى الله عليه وسلم من النار! فما زالوا حتى خمدت النار؛ فسكن غضبه، فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم فقال: (لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة، الطاعة في

المعروف)). رواه البخاري (٧١٤٥)، ومسلم (١٨٤٠) من حديث علي مرفوعا.
(٣) قال تعالى: ﴿ومن آيٰته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾ (الروم:٢٢)، وهؤلاء العالمين - بكسر اللام - لا شك أنهم تمتعوا بعلم أكثر من غيرهم - ممن ليس له سابقة العلم الواسع والنظر البعيد -، فهل يضلل كل من لم يكن كذلك؟!
قال الإمام المحقق ابن دقيق العيد رحمه الله في شرح الأربعين النووية (ص٥٥): (وفي قوله (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به) دلالة ظاهرة لمذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف أن الإنسان إذا اعتقد دين الإسلام اعتقادا جازما - لا تردد فيه - كفاه ذلك؛ ولا يجب عليه تعلم أدلة المتكلمين ومعرفة الله بها؛ خلافا لمن أوجب ذلك وجعله شرطا في نحو أهل القبلة، وهذا خطأ ظاهر، فإن المراد التصديق الجازم - وقد حصل - لأن النبي صلى الله عليه وسلم اكتفى بالتصديق بما جاء به ولم يشترط المعرفة بالدليل).
(٤) رواه البخاري (٢٨٠٨)، ومسلم (١٩٠٠).
(٥) صحيح البخاري (١٣٥٦) عن أنس.." (١)

"- في الباب من الفقه أن من الكفر ما لا يخرج من الملة، وفي الحديث (أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن: الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة. وقال: النائحة إذا لم تتب قبل موتها؛ تقام يوم القيامة وعليها سربال من قطران، ودرع من جرب). (١)
- قوله (هما بهم كفر): لأنهما من أفعال الجاهلية، ولا يلزم من كونهما كفرا أن يكون فاعلهما كافرا (٢)، كما أنه لا يلزم من كون الزنديق واليهودي وغيرهما من الكفار؛ أنه إذا فعل شعبة من شعب الإيمان - كإماطة الأذى عن الطريق والصدق والصدقة - أنه يكون مؤمنا، وذلك لأنه كافر في أصله، بخلاف من سبق الكلام عليه؛ فإنه مؤمن في أصله.
وهذا الحديث يجعله أهل العلم من نصوص الوعيد التي يمرونها كما جاءت دون الخوض في تفسيرها، لا لعدم العلم بمعناها ولكن كي تكون أوقع في النفس وأبلغ في الزجر، وحقيقة هذا الكفر أنه مناف لكمال التوحيد الواجب؛ حيث يأثم تاركه ولا يخرج به من الملة. (٣)
- قوله (من ضرب الخدود): هذا خرج مخرج الغالب، لا أنه مقيد به، وعليه فما كان من الأعمال بمعناه فهو منه. (٤)

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٢٩٣/١

- قوله (دعوى الجاهلية): عام في كل ما كان من أعمال الجاهلية من الأقوال المذمومة، فيدخل فيه ندب الميت، والدعاء بالويل والثبور (٥)، وهذا من السخط باللسان، فهو مناف للصبر، ويدخل في دعوى الجاهلية أيضا التعصب ودعوى التجمع على غير الإسلام. (٦)

وفي الحديث (انتسب رجلان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال أحدهما: أنا فلان بن فلان، فمن أنت لا أم لك؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (انتسب رجلان على عهد موسى عليه السلام، فقال أحدهما: أنا فلان بن فلان حتى عد تسعة؛ فمن أنت لا أم لك؟ قال: أنا فلان بن فلان ابن الإسلام. قال: فأوحى الله إلى موسى عليه السلام أن قل لهذين المنتسبين: أما أنت أيها المنتمِي - أو المنتسب - إلى تسعة في النار! فأنت عاشرهم، وأما أنت يا هذا المنتسب إلى اثنين في الجنة! فأنت ثالثهما في الجنة)). (٧)

---

(١) مسلم (٩٣٤) عن أبي مالك الأشجعي مرفوعا.

(٢) إلا إن استحلها، وهذا الاستحلال هو الذي يجعله كافرا كفرا أكبرا مخرجا عن الملة.

(٣) قال النووي رحمه الله في شرح مسلم (٥٧/ ٢): (وفيه أقوال أصحها: أن معناه هما من أعمال الكفار وأخلاق الجاهلية. والثاني: أنه يؤدي إلى الكفر. والثالث: أنه كفر النعمة والإحسان. والرابع: أن ذلك في المستحل).

(٤) قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله في كتابه (القول المفيد) (١١٦/ ٢): (ومثله هدم البيوت، وكسر الأواني، وتخريب الطعام، ونحوه مما يفعله بعض الناس عند المصيبة).

(٥) كما في حديث ابن ماجه (١٥٨٥) عن أبي أمامة؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (لعن الخامشة وجهها، والشاقة جيبها، والداعية بالويل والثبور). الصحيحة (٢١٤٧).

(٦) كما في البخاري (١٨٣/ ٤) - كتاب المناقب؛ باب ما ينهى من دعوى الجاهلية - عن جابر رضي الله عنه؛ قال: غزونا مع النبي صلى الله عليه وسلم - وقد ثاب معه ناس من المهاجرين حتى كثروا - وكان من المهاجرين رجل لعاب؛ فكسع أنصاريا، فغضب الأنصاري غضبا شديدا حتى تداعوا، وقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم فقال: (ما بال دعوى أهل الجاهلية)، ثم قال: (ما شأنهم؟) فأخبر بكسعة المهاجري الأنصاري، قال: فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (دعوها فإنها خبيثة).

و (الكسع): أن تضرب دبر الإنسان بيدك، أو بصدر قدمك.

(٧) صحيح. أحمد (٢١١٧٨) عن أبي بن كعب. الصحيحة (١٢٧٠).." [١]

"٦) يلزم في إثبات الصفات التخلي عن محذورين عظيمين هما: التمثيل، والتكييف.

فالتمثيل: هو اعتقاد المثبت أن ما أثبته من صفات الله تعالى مماثل لصفات المخلوقين! وهذا اعتقاد باطل بدليل السمع والعقل.

أما السمع: فمنه قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى:١١)، وقوله ﴿هل تعلم له سميا﴾ (مريم:٥٦)، وقوله ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ (الإخلاص:٤).

وأما العقل فمن وجوه؛ منها: أنه قد علم بالضرورة أن بين الخالق والمخلوق تباينا في الذات، وهذا يستلزم أن يكون بينهما تباين في الصفات، وأيضا أننا نشاهد في المخلوقات ما يتفق في الأسماء ويختلف في الحقيقة والكيفية، فنشاهد أن للإنسان يدا ليست كيد الفيل، وله قوة ليست كقوة الجمل، مع الاتفاق في الاسم، فهذه يد وهذه يد، وهذه قوة وهذه قوة، وبينهما تباين في الكيفية والوصف، فعلم بذلك أن الاتفاق في الاسم لا يلزم منه الاتفاق في الحقيقة.

والتشبيه هو كالتمثيل، وقد يفرق بينهما بأن التمثيل هو التسوية في كل الصفات، والتشبيه التسوية في أكثر الصفات، لكن التعبير بنفي التمثيل أولى لموافقة القرآن، قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى:١١) (١).

وأما التكييف: وهو أن يعتقد المثبت أن كيفية صفات الله تعالى كذا وكذا! وهذا اعتقاد باطل بدليل السمع والعقل.

أما السمع: فمنه قوله تعالى ﴿ولا يحيطون به علما﴾ (طه:١١٠)، وقوله ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾ (الإسراء:٣٦)، ومن المعلوم أنه لا علم لنا بكيفية صفات ربنا؛ لأنه تعالى أخبرنا عنها ولم يخبرنا عن كيفيتها، فيكون تكييفنا لها قفوا لما ليس لنا به علم، وقولا بما لا يمكننا الإحاطة به.

وأما العقل: فلأن الشيء لا تعرف كيفية صفاته إلا بعد العلم بأحد ثلاث: كيفية ذاته، أو بنظيره المساوي له، أو بالخبر الصادق عنه، وكل هذه الطرق منتفية في حق صفات الله عز وجل فوجب بطلان تكييفها.

٧) صفات الله تعالى توقيفية لا مجال للعقل فيها: فلا نثبت لله تعالى من الصفات إلا ما دل الكتاب

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ١/٣٠٥

والسنة على ثبوته، قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى: (لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، لا يتجاوز القرآن والحديث). (٢)

---

(١) ولأن نفي التشبيه مطلقا بين الخالق والمخلوق غير صحيح، وذلك لوجود الاشتراك في أصل الصفة في كثير من الصفات، كصفة السمع والبصر والعلم والحياة والقدرة، ولكن الكمال فيها هو لله تعالى، كما في قول الله تعالى ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون﴾ (الأعراف:١٨٠)، وكما في قوله تعالى أيضا ﴿للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم﴾ (النحل:٦٠).

(٢) ذكره أبو عثمان الصابوني رحمه الله (ت ٤٤٩هـ) في كتابه (عقيدة السلف وأصحاب الحديث) (ص٦٣ (..." (١)

"- شبه وجوابها:

زعم بعض أهل التأويل أن أهل السنة صرفوا بعض النصوص عن ظاهرها؛ وذلك ملزم لأهل السنة بالموافقة على التأويل أو المداهنة فيه، وقالوا: كيف تنكرون علينا تأويل ما أولناه مع ارتكابكم لمثله فيما أولتموه؟

والجواب هو من وجهين:

الأول) جواب مجمل:

أ) لا نسلم أن تفسير السلف لها هو صرف لها عن ظاهرها، فإن ظاهر الكلام هو ما يتبادر منه من المعنى، وهو يختلف بحسب السياق وما يضاف إليه الكلام، فإن الألفاظ يختلف معناها بحسب تركيب الكلام، والكلام مركب من ألفاظ وجمل يظهر معناها ويتعين بضم بعضها إلى بعض.

ب) أننا لو سلمنا أن تفسيرهم صرف لها عن ظاهرها، فإن لهم في ذلك دليلا من الكتاب والسنة؛ إما متصلا وإما منفصلا، وليس لمجرد شبهات يزعمها الصارف براهين وقطعيات يتوصل بها إلى نفي ما أثبته الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم.

الثاني) جواب مفصل، ولنمثل بال أمثلة التالية:

١) فنبدأ بما حكاه أبو حامد الغزالي (١) عن بعض الحنابلة؛ أنه قال: إن أحمد لم يتأول إلا في ثلاثة

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٣٤٩/١

أشياء: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض يصافح بها عباده)، و (إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن)، و (إني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن).

والجواب:

أ) أن هذه الحكاية كذب على أحمد رحمه الله، نقلها عن الغزالي شيخ الإسلام ابن تيمية من مجموع الفتاوى، وقال: (هذه الحكاية كذب على أحمد). (٢)

ب) حديث (الحجر الأسود يمين الله في الأرض يصافح بها عباده). الحديث منكر. (٣)

ج) حديث (إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن). رواه مسلم. (٤)

والجواب عنه: قد أخذ السلف أهل السنة بظاهر الحديث وقالوا: إن لله تعالى أصابع حقيقة نثبتها له كما أثبتها له رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا يلزم من كون قلوب بني آدم بين إصبعين منها أن تكون مماسة لها حتى يقال: إن الحديث موهم للحلول؛ فيجب صرفه عن ظاهره! فهذا السحاب مسخر بين السماء والأرض وهو لا يمس السماء ولا الأرض.

ويقال: بدر بين مكة والمدينة رغم تباعد ما بينها وبينهما، فقلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن حقيقة، ولا يلزم من ذلك مماسة ولا حلول.

د) (إني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن). (٥)

والجواب: أن هذا الحديث هو على ظاهره، والنفس هنا هو من التنفيس وهو التفريج، وليست النفس بمعنى الذات.

قال الأزهري في (تهذيب اللغة) (٦): (النفس في هذين الحديثين اسم وضع موضع المصدر الحقيقي من (نفس ينفس تنفيسا ونفسا) كما يقال: فرج يفرج تفريجا وفرجا كأنه قال: أجد تنفيس ربكم من قبل اليمن، لأن الله جل وعز نصرهم بهم وأيدهم برجالهم).

---

(١) إحياء علوم الدين (١٠٣/ ١).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٩٨/ ٥).

(٣) قال المناوي رحمه الله في كتابه (فيض القدير) (٤٠٩/ ٣) - متعقبا على السيوطي حيث أورده في الجامع من رواية الخطيب وابن عساكر -: (قال ابن الجوزي: حديث لا يصح، وقال ابن العربي: هذا حديث باطل؛ فلا يلتفت إليه).

(٤) مسلم (٢٦٥٤) عن ابن عمرو مرفوعا.

(٥) صحيح. أخرجه الطبراني في الكبير (٧/ ٥٢) عن سلمة بن نفيل السكوني مرفوعا، وقد ضعفه الشيخ الألباني رحمه الله أولا، ثم وجد له شاهدا فصححه في الصحيحة (٣٣٦٧).

(٦) تهذيب اللغة (٩/ ١٣).." (١)

"٣) أما عدم منافاة العلو للمعية كما في قوله تعالى ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ (الحديد:٤)، وقوله ﴿ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا﴾ (المجادلة:٤).

فالجواب: أن الكلام في هاتين الآيتين حق على حقيقته وظاهره، ولكن ما حقيقته وظاهره؟

هل يقال: إن ظاهره وحقيقته أن الله تعالى مع خلقه معية تقتضي أن يكون مختلطا بهم! أو حالا في أمكنتهم؟!

أو يقال: إن ظاهره وحقيقته أن الله تعالى مع خلقه معية تقتضي أن يكون محيطا بهم علما وقدرة وسمعا وبصرا وتدبيرا وسلطانا وغير ذلك من معاني ربوبيته مع علوه على عرشه فوق جميع خلقه؟

لا ريب أن القول الأول لا يقتضيه السياق، ولا يدل عليه بوجه من الوجوه، وذلك لأن المعية هنا أضيفت إلى الله عز وجل وهو أعظم وأجل من أن يحيط به شيء من مخلوقاته! ولأن المعية في اللغة العربية التي نزل بها القرآن لا تستلزم الاختلاط أو المصاحبة في المكان، وإنما تدل على مطلق المصاحبة، ثم تفسر في كل موضع بحسبه. (١)

وتفسير معية الله تعالى لخلقه بما يقتضي الحلول والاختلاط باطل من وجوه؛ منها:

أنه مخالف لإجماع السلف، فما فسرها أحد منهم بذلك؛ بل كانوا مجمعين على إنكاره.

وأيضا أنه مناف لعلو الله تعالى الثابت بالكتاب والسنة والعقل والفطرة وإجماع السلف.

فإذا تبين بطلان هذا القول تعين أن يكون الحق هو القول الثاني؛ وهو أن الله تعالى مع خلقه معية تقتضي أن يكون محيطا بهم - علما وقدرة وسمعا وبصرا وتدبيرا وسلطانا وغير ذلك - مما تقتضيه ربوبيته مع علوه على عرشه فوق جميع خلقه، وهذا هو ظاهر الآيتين بلا ريب.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في الفتوى الحموية: (ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد، فلما قال: ﴿يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها﴾ إلى قوله: ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم؛ شهيد عليكم ومهيمن عالم بكم،

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٣٥٣/١

وهذا معنى قول السلف: إنه معهم بعلمه. وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته، وكذلك في قوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ إلى قوله: ﴿هو معهم أين ما كانوا﴾ الآية، ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم لصاحبه في الغار: ﴿لا تحزن إن الله معنا﴾ كان هذا أيضا حقا على ظاهره، ودلت الحال على أن حكم هذه المعية هنا معية الاطلاع والنصر والتأييد). (٢)

ويدل على أنه ليس مقتضاها أن تكون ذات الرب عز وجل مختلطة بالخلق أن الله تعالى قال: ﴿هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أين ما كنتم والله بما تعملون بصير﴾ (الحديد:٤).

فيكون ظاهر الآية أن مقتضى هذه المعية علمه بعباده وبصره بأعمالهم مع علوه عليهم واستوائه على عرشه؛ لا أنه سبحانه مختلط بهم، ولا أنه معهم في الأرض وإلا لكان آخر الآية مناقضا لأولها الدال على علوه واستوائه على عرشه.

فإذا تبين ذلك علمنا أن مقتضى كونه تعالى مع عباده أنه يعلم أحوالهم، ويسمع أقوالهم، ويرى أفعالهم، ويدبر شؤونهم، فيحيي ويميت، ويغني ويفقر، ويؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء، ويعز من يشاء ويذل من يشاء إلى غير ذلك مما تقتضيه ربوبيته وكمال سلطانه، لا يحجبه عن خلقه شيء، ومن كان هذا شأنه فهو مع خلقه حقيقة ولو كان فوقهم على عرشه حقيقة.

ومن وجه آخر: لو فرض امتناع اجتماع المعية والعلو في حق المخلوق لم يلزم أن يكون ذلك ممتنعا في حق الخالق الذي جمع لنفسه بينهما؛ لأن الله تعالى لا يماثله شيء من مخلوقاته كما قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (الذاريات:١١). (٣)

---

(١) قلت: ومن أمثلة أن المعية في اللغة لا يلزم منها الحلول في المكان قولك: سرت مع القمر، وأيضا لا يلزم منها الاختلاط كقولك: زوجتي معي.

(٢) الفتوى الحموية (ص٥٢١).

(٣) ولا يصح استدلال المعطلة على أن الله تعالى في كل مكان بالآية الكريمة ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ (الحديد:٤) وذلك لأن الآية قد دلت على المعية للأشخاص فقط؛ وليس لعموم الأمكنة، فتنبه، وبالله التوفيق.." (١)

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ١/٣٥٥

"- فائدة ١) في التخلص من الشرك بنوعيه الأكبر والأصغر:

عن معقل بن يسار قال: انطلقت مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ فقال: (يا أبا بكر، للشرك فيكم أخفى من دبيب النمل)، فقال أبو بكر: وهل الشرك إلا من جعل مع الله إلها آخر؟ قال النبي صلى الله عليه وسلم: (والذي نفسي بيده، للشرك أخفى من دبيب النمل، ألا أدلك على شيء إذا قلته ذهب عنك قليله وكثيره؟) قال: (قل: اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم، وأستغفرك لما لا أعلم). (١)

- فائدة ٢) في أثر ابن عباس بيان أن السلف يستدلون بأدلة الشرك الأكبر على الأصغر - كما سبق في أثر حذيفة في باب (من الشرك لبس الحلقة والخيط ونحوهما لرفع البلاء أو دفعه) -. (٢)

- فائدة ٣) الظاهر أن قول السلف: الشرك الأصغر أكبر من الكبائر؛ يعني مما هو من جنسه كالحلف مثلا، فالحلف بغير الله أكبر من الحلف بالله كذبا - كما في أثر ابن مسعود هنا - وجنس الشرك أكبر من جنس الكبائر، ولا يلزم من ذلك أن يكون كلما قيل: إنه شرك أصغر؛ أنه يكون أكبر من كل الكبائر، ففي الكبائر ما جاء فيه من التغليظ والوعيد الشديد ما لم يأت مثله في بعض أنواع الشرك الأصغر - كما تقدم في قول الرجل: ما شاء الله وشئت -. والله أعلم. (٣) (٤)

---

(١) صحيح. الأدب المفرد (٧١٦). صحيح الأدب المفرد (٥٥٤).

(٢) والأثر لابن أبي حاتم في التفسير (١٢٠٤٠) عن حذيفة رضي الله عنه؛ أنه رأى رجلا في يده خيط من الحمى؛ فقطعه، وتلا قوله تعالى ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ (يوسف: ١٠٦).

(٣) أفاده الشيخ الفاضل عبد الرحمن بن ناصر البراك حفظه الله. فتوى رقم (١٧٦١٨) تاريخ (٢٧ - ١٠ - ١٤٢٧ هـ)، من موقع (نور الإسلام) على الشبكة العنكبوتية.

(٤) قلت: ومن أمثلة ذلك: من جاهد رياء فإن إثمه أكبر ممن ترك الجهاد أصلا.

ودليل ذلك قوله تعالى (قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ (التوبة:٢٤) فقد جاء التهديد فيمن رغب عن الجهاد والهجرة، أما الآخر فقد جاء فيه وعيد أشد كما في الحديث (إن الله إذا كان يوم القيامة ينزل إلى العباد؛ ليقضي بينهم - وكل أمة جاثية - فأول من يدعو به رجل جمع القرآن، ورجل قتل في سبيل الله، ورجل كثير المال،

فيقول الله للقارئ: (ألم أعلمك ما أنزلت على رسولي؟) قال: بلى يا رب، قال: (فماذا عملت فيما علمت؟) قال: كنت أقوم به آناء الليل وآناء النهار، فيقول الله له: (كذبت) وتقول له الملائكة: كذبت، ويقول الله له: (بل أردت أن يقال: فلان قارئ؛ فقد قيل ذلك)، ويؤتى بصاحب المال فيقول الله له: (ألم أوسع عليك حتى لم أدعك تحتاج إلى أحد؟) قال: بلى يا رب، قال: (فماذا عملت فيما آتيتك؟) قال: كنت أصل الرحم وأتصدق، فيقول الله له: (كذبت) وتقول الملائكة كذبت، ويقول الله: (بل أردت أن يقال فلان جواد؛ فقد قيل ذلك)، ويؤتى بالذي قتل في سبيل الله فيقول الله: (فبماذا قتلت؟) فيقول: أمرت بالجهاد في سبيلك فقاتلت حتى قتلت، فيقول الله له: (كذبت) وتقول له الملائكة: كذبت، ويقول الله: (بل أردت أن يقال فلان جريء؛ فقد قيل ذلك). يا أبا هريرة أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعر بهم النار يوم القيامة)).
صحيح. الترمذي (٢٣٨٢) عن أبي هريرة مرفوعا. صحيح الجامع (١٧١٣).." (١)

"- المسألة الثانية) كيف يصح القول بأن ابن آدم يؤذي الله تعالى؛ مع أنه هو رب العالمين سبحانه؟

الجواب: لا يلزم من الأذية الضرر، فالإنسان يتأذى بسماع القبيح أو مشاهدته، ولكنه لا يتضرر بذلك، وأيضا يتأذى بالرائحة الكريهة كالبصل والثوم ولا يتضرر بذلك، ولهذا أثبت الله تعالى الأذية في القرآن ونفى الضرر عن نفسه، فقال تعالى: ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذابا مهينا﴾ (الأحزاب:٥٧)، ولكنه تعالى قال أيضا: ﴿إن الذين اشتروا الكفر بالأيمان لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب أليم) (آل عمران:١٧٧).

وأيضا أثبت النبي صلى الله عليه وسلم الأذية لله كما في حديث الباب (١)، وأخبر أيضا عن نفي الضرر عنه تعالى كما في الحديث القدسي (يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني). (٢)

وتأمل قوله تعالى ﴿لن يضروكم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون﴾ (آل عمران:١١١). (٣)

قال الشيخ السعدي رحمه الله في التفسير (٤): (فليس على المؤمنين منهم ضرر في أديانهم ولا أبدانهم، وإنما غاية ما يصلون إليه من الأذى؛ أذية الكلام التي لا سبيل إلى السلامة منها من كل معادي).

---

(١) وكحديث (ليس أحد - أو ليس شيء - أصبر على أذى سمعه من الله؛ إنهم ليدعون له ولدا - وإنه ليعافيهم ويرزقهم -). رواه البخاري (٦٠٩٩)، ومسلم (٢٨٠٤) عن أبي موسى مرفوعا.

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٣٧٠/١

(٢) مسلم (٢٥٧٧) عن أبي ذر مرفوعا.
(٣) قلت: وكما جاء عن الأصمعي أنه قال: رأيت أعرابية في الفلاة، فقلت: كيف تصبرون على الحر والبرد؟ أما يضركم الحر والبرد؟ فقالت: لا سواء؛ أما الحر فهو أذى، وإنما الذي يضر هو البرد. مستفاد من شرح الشيخ الغنيمان حفظه الله على كتاب (فتح المجيد)، شريط رقم (٥٦)، شرح باب (قوله تعالى ﴿إنك لا تهدي من أحببت﴾).
(٤) (ص١٤٣).." (١)

"- فائدة) اسم (السيد) هو من أسماء الله تعالى (١)، ودل لذلك الحديث عن عبد الله بن الشخير؛ قال: انطلقت في وفد بني عامر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فقلنا: أنت سيدنا. فقال: (السيد الله تبارك وتعالى)، قلنا: وأفضلنا فضلا وأعظمنا طولا. فقال: (قولوا بقولكم أو بعض قولكم ولا يستجرينكم الشيطان)). (٢)
وجاز إطلاقه على المخلوق لأنه لا يفهم منه عموما إلا ما يناسب المخلوق، وقد انتشر استعماله في حق المخلوق (٣)؛ بخلاف لفظ (الرب). (٤)
ولكن إذا كان السياق سياق غلو؛ فإنه ينهى عن إطلاقه على البشر؛ لدلالة صريح الحديث السابق. (٥)

---

(١) انظر كتاب (القواعد المثلى) (ص١٦) للشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى، وكتاب (صفات الله الواردة في الكتاب والسنة) (ص٢٠٨) للشيخ علوي السقاف حفظه الله تعالى.
(٢) صحيح. أحمد (١٦٣٠٧)، وأبو داود (٤٨٠٦). صحيح الجامع (٣٧٠٠).
(٣) نقل القاضي عياض عن مالك أنه كره الدعاء بسيدي. انظر كتاب (طرح التثريب) (٢٢٢/ ٦) للحافظ العراقي رحمه الله.
قلت: وهذا وجهه ما ذكرنا من عموم اطلاق اسم السيد على غير حق الله تعالى. والله أعلم.
(٤) قال أبو العباس القرطبي رحمه الله في كتابه (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم) (٥٥٤/ ٥): (إنما فرق بين الرب والسيد؛ لأن الرب من أسماء الله تعالى بالاتفاق، واختلف في السيد هل هو من أسماء الله تعالى أم لا؟ فإذا قلنا: ليس من أسمائه؛ فالفرق واضح إذ لا التباس ولا إشكال يلزم من إطلاقه كما يلزم من إطلاق الرب. وإذا قلنا: إنه من أسمائه؛ فليس في الشهرة والاستعمال كلفظ الرب؛ فيحصل الفرق

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٣٨٢/١

بذلك).

وقال ابن بطال رحمه الله في شرح البخاري (٦٨/ ٧): (وأما الرب فهي كلمة - وإن كانت مشتركة؛ وتقع على غير الخالق؛ لقولهم (رب الدابة ورب الدار) ويراد صاحبها - فإنها لفظة تختص بالله عز وجل في الأغلب والأكثر، فوجب ألا يستعمل في المخلوقين لنفي الله عز وجل الشركة بينهم وبين الله، إلا أنه لا يجوز أن يقال لأحد غير الله إله ولا رحمن، ويجوز أن يقال: رحيم؛ لاختصاص الله بهذه الأسماء، فكذلك الرب لا يقال لغير الله).

(٥) انظر كتاب (إعانة المستفيد) (٤٣٢/ ٢) للشيخ الفوزان حفظه الله.." (١)

"- قوله (من استعاذ بالله فأعيذوه): أي: قال: (أعوذ بالله منك)، فإنه يجب عليك أن تعيذه؛ لأنه استعاذ بعظيم، ولهذا لما قالت ابنة الجون للرسول صلى الله عليه وسلم: أعوذ بالله منك؛ قال لها: (لقد عذت بعظيم، الحقي بأهلك). (١)

فإعاذة من استعاذ بالله هو دليل تعظيم لله تعالى، وهي من خصال المتقين، كما قالت مريم عليها السلام عندما جاءها جبريل ﴿قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا﴾ (مريم:١٨).

ويستثنى من ذلك ما لو استعاذ من أمر واجب عليه؛ أو ألزمته بالإقلاع عن أمر محرم؛ فاستعاذ بالله منك، فإنك لا تعيذه، لما في ذلك من التعاون على الإثم والعدوان، ولأن الله تعالى لا يعيذ عاصيا، بل العاصي يستحق العقوبة لا الانتصار له وإعانته، فإعطاء من سأل بالله هو من نفس باب عدم الإعانة على معصية الله؛ لأن الجميع من باب تعظيم الله تعالى.

- قوله (ومن دعاكم فأجيبوه): جمهور أهل العلم على أنها واجبة في وليمة العرس فقط؛ لقوله صلى الله عليه وسلم فيها (بئس الطعام طعام الوليمة، يدعى إليه الأغنياء ويترك المساكين، فمن لم يأت الدعوة، فقد عصى الله ورسوله). (٢)

وهنا يشترط عدم وجود المنكر فيها إلا إن أمكن التغيير، كما أنها لا تجب إن كان الداعي غير مسلم؛ لحديث (حق المسلم على المسلم خمس: رد السلام وعيادة المريض واتباع الجنائز وإجابة الدعوة وتشميت العاطس) (٣)، وأيضا أن لا يلزم من الحضور إسقاط واجب، وأن لا تتضمن ضررا على المجيب. (٤)

- إن إجابة الدعوة حق للداعي وليست حقا لله تعالى، لذا إذا أقالك الداعي فلا إثم عليك؛ كما سبق في الحديث (حق المسلم على المسلم).

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٤٣٨/١

- قوله (حتى تروا): - بفتح التاء - بمعنى: تعلموا، - ويجوز الضم -؛ والمعنى حتى تظهروا أنكم قد كافأتموه.

- في المكافأة فائدتان:

١) تشجيع ذوي المعروف على فعل المعروف.

٢) أن الإنسان يكسر بها الذل الحاصل له بصنع المعروف إليه، فإذا رددت إليه معروفه زال عنك ذلك، ولم يكن في قلبك شعور بالمنة لأحد سوى رب العالمين.

- من المكافأة ما جاء في الحديث (من صنع إليه معروف؛ فقال لفاعله: جزاك الله خيرا؛ فقد أبلغ في الثناء). (٥)

وفي الأمر بالمكافأة إشارة إلى أنها من جنس المعروف السابق.

---

(١) البخاري (٥٢٥٤) عن عائشة رضي الله عنها.

(٢) البخاري (٥١٧٧)، ومسلم (١٤٣٢) عن أبي هريرة مرفوعا.

(٣) البخاري (١٢٤٠)، ومسلم (٢١٦٢) عن أبي هريرة مرفوعا.

(٤) انظر تمام شروط الإجابة في كتاب (فتح الباري) (٢٤٢/ ٩) لابن حجر رحمه الله.

(٥) صحيح. الترمذي (٢٠٣٥) عن أسامة بن زيد مرفوعا. صحيح الجامع (٦٣٦٨).

قلت: ووجه الإحالة إلى الله تعالى في الجزاء هو لعجزه عن جزاءه بنفسه؛ فأحاله إلى الغني الذي لا يعدل جزاءه جزاء. والله أعلم.." (١)

"مسائل على الباب

- مسألة) زعمت المعطلة أن الله تعالى لا يوصف بالحكمة؛ وذلك لأنه منزه عن الأغراض! وقالوا: إن فعله لغرض ما يدل على حاجته وافتقاره إليه! فما الجواب؟

الجواب هو من أوجه:

١) أن الحكمة لا يلزم منها الحاجة والافتقار، فالحكمة هي وضع الشيء في موضعه المناسب للغاية المحمودة، فهي صفة كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه.

٢) أن الله تعالى قد أثبت لنفسه الحكمة في غير موضع، وأثبت كمال غناه وعزته، فنثبت الحكمة وننفي

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٤٤١/١

عنه النقص والحاجة والافتقار.
٣) أن الله تعالى لا يريد بأفعاله منفعة نفسه؛ وإنما منفعة عباده، فظهرت بذلك حكمته مع رحمته - سبحانه وتعالى الله عن تعطيل الملحدين -.
وتأمل في ذلك قوله تعالى ﴿يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا﴾ (النساء:٢٨)، وقوله أيضا ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (البقرة:١٨٥). والحمد لله.." (١)
"- الفرقة الثالثة) الشيعة (الرافضة):
١) تعريفها:
هم الذين يتشيعون لأهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم.
والتشيع في الأصل: الإتباع والمناصرة، كما في قوله تعالى ﴿وإن من شيعته لإبراهيم﴾ (الصافات:٨٣).
وتفرقت الشيعة إلى فرق كثيرة - بعضها أكثر ضلالا من بعض - منهم: (الزيدية) (١)، و (الرافضة الإثنا عشرية) (٢)، و (الإسماعيلية) (٣)، و (الفاطمية) (٤) و (القرامطة) (٥) و (النصيرية) (٦)؛ ... عدد كبير، وفرق كثيرة.
٢) نشأتها:
(أصل الرفض إنما أحدثه منافق زنديق، قصده إبطال دين الإسلام والقدح في الرسول صلى الله عليه وسلم، كما ذكر ذلك العلماء. فإن عبد الله بن سبأ لما أظهر الإسلام أراد أن يفسد دين الإسلام بمكره وخبثه - كما فعل بولس بدين النصرانية - فأظهر التنسك، ثم أظهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى سعى في فتنة عثمان وقتله، ثم لما قدم على الكوفة أظهر الغلو في علي والنصر له، ليتمكن بذلك من أغراضه، وبلغ ذلك عليا، فطلب قتله؛ فهرب منه). (٧)
٣) أبرز بدعها (٨):
أ) أن عليا هو الوصي بعد الرسول صلى الله عليه وسلم على الخلافة؛ وأن أبا بكر، وعمر، وعثمان، والصحابة؛ ظلموا عليا، واغتصبوا الخلافة منه.
ب) كفر الصحابة إلا عددا قليلا منهم، وصاروا يلعنون أبا بكر وعمر، ويلقبونهما بصنمي قريش.
ج) الغلو في آل البيت (٩)، وإعطائهم حق التشريع والنسخ. (١٠)

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٤٥٧/١

(١) فرقة من الشيعة تنسب إلى زيد بن علي بن الحسين رضي الله عنهم، ومذهبهم هو السائد في اليمن وهو حصر الإمامة في أولاد علي من فاطمة. المعجم الوسيط (٤٠٩/ ١).

إلا أن المذهب الزيدي في الفروع لا يخرج عن إطار مدارس الفقه الإسلامي ومذاهبه، ومواطن الاختلاف بين الزيدية وأهل السنة في مسائل الفروع لا تكاد تذكر، ولكنهم افترقوا عن الشيعة الإمامية بأشياء كثيرة أهمها: أنهم يقرون بخلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ولا يلعنونهما كما تفعل فرق الشيعة، ويخالفون الشيعة في زواج المتعة ويستنكرونه، ولا يقولون بالغلو في الأئمة.

(٢) يقولون باثني عشر إماما أولهم علي بن أبي طالب وآخرهم الإمام المنتظر. المعجم الوسيط (١٠١/ ١).

ومن جملة بدعهم: (الإمامة والعصمة والعلم اللدني والغيبة والرجعة والتقية والمتعة والبراءة ونقص المصحف والنياحة والعزاء في عاشوراء).

(٣) فرقة من الباطنية منسوبة لاسماعيل بن جعفر الصادق، يعتقدون بإسقاط التكاليف الشرعية؛ وأن ذات الله لا تقوم بها صفات. معجم لغة الفقهاء للقلعجي (ص١٨).

و (الدرزية): طائفة من الإسماعيلية يقدسون الحاكم بأمر الله الفاطمي، ينسبون إلى أبي محمد؛ عبد الله الدرزي. المعجم الوسيط (٢٧٩/ ١).

(٤) الدولة الفاطمية: دولة يزعم خلفاؤها أنهم ينتسبون إلى السيدة فاطمة الزهراء.

(٥) نشأت بالعراق سنة إحدى وثمانين ومائتين للهجرة، ومن مبادئها: الإباحية. معجم لغة الفقهاء للقلعجي (ص٣٦٠).

(٦) فرقة من غلاة الشيعة، يقولون بألوهية علي بن أبي طالب؛ وبتناسخ الأرواح؛ وبإنكار اليوم الآخر، ويعرفون اليوم باسم (العلويين)، وهو الاسم الذي أطلقوه على أنفسهم إبان الحكم الفرنسي لسوريا في النصف الأول من القرن العشرين، ويسكنون الجزء الشمالي الغربي من سوريا. معجم لغة الفقهاء للقلعجي (ص٤٨١).

(٧) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي (ص٤٩٠).

(٨) بالنسبة لفرقة الرافضة الإمامية.

(٩) وكثير منهم يقدمون لهم ألوانا من العبادات كالطواف بقبورهم، والاستغاثة بهم؛ بل والسجود لهم عند قبورهم.

(١٠) فائدة: قال الشيخ الألباني رحمه الله في الصحيحة (٢٢٢٣) - في معرض بيان قبول رواية الشيعي بتفصيل -: (ولا يلزم من التشيع بغض الشيخين رضي الله عنهما، وإنما مجرد التفضيل).." (١)

"٣) تشبه بالمشركين، كما في الحديث المتفق عليه عن عائشة رضي الله عنها في ذكر تصوير اليهود والنصارى لصور الصالحين في كنائسهم - وقد سبق -. (١) (٢)

٤) أن الملائكة لا تدخل بيتا فيه تصاوير، كما في البخاري عن أبي طلحة مرفوعا (إن الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة). (٣) (٤)

---

(١) البخاري (٤٣٤)، ومسلم (٥٢٨).

(٢) قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في كتابه (فتح الباري) (٣٩٢/ ١٠): (وقال القرطبي في المفهم: إنما لم تدخل الملائكة البيت الذي فيه الصورة لأن متخذها قد تشبه بالكفار لأنهم يتخذون الصور في بيوتهم ويعظمونها، فكرهت الملائكة ذلك فلم تدخل بيته هجرا له لذلك).

(٣) البخاري (٥٩٥٨).

(٤) قال النووي رحمه الله في شرح مسلم (٨٤/ ١٤): (وأما هؤلاء الملائكة الذين لا يدخلون بيتا فيه كلب أو صورة فهم ملائكة يطوفون بالرحمة والتبريك والاستغفار، وأما الحفظة فيدخلون في كل بيت؛ ولا يفارقون بني آدم في كل حال، لأنهم مأمورون بإحصاء أعمالهم وكتابتها.

قال الخطابي: وإنما لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب أو صورة مما يحرم اقتناؤه من الكلاب والصور، فأما ما ليس بحرام من كلب الصيد والزرع والماشية والصورة التي تمتهن في البساط والوسادة وغيرهما فلا يمتنع دخول الملائكة بسببه.

وأشار القاضي إلى نحو ما قاله الخطابي، والأظهر أنه عام في كل كلب، وكل صورة، وأنهم يمتنعون من الجميع لإطلاق الأحاديث، ولأن الجرو الذي كان في بيت النبي صلى الله عليه وسلم تحت السرير كان له فيه عذر ظاهر - فإنه لم يعلم به - ومع هذا امتنع جبريل صلى الله عليه وسلم من دخول البيت وعلل بالجرو، فلو كان العذر في وجود الصورة والكلب لا يمنعهم لم يمتنع جبريل. والله أعلم).

قلت: وكما في الحديث (إن لله ملائكة سياحين في الأرض فضلا عن كتاب الناس، فإذا وجدوا قوما يذكرون الله تنادوا: هلموا إلى بغيتكم، فيجيئون؛ فيحفون بهم إلى السماء الدنيا). صحيح. أحمد

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٤٨٢/١

(٧٤٢٤)، والترمذي (٣٦٠٠) عن أبي هريرة مرفوعا. الصحيحة (٣٥٤٠)، وهو في الصحيحين أيضا.

قلت - تعليقا على توجيه النووي رحمه الله الأخير -: ولكن في الحديث (من اقتنى كلبا - إلا كلبا ضاريا لصيد أو كلب ماشية - فإنه ينقص من أجره كل يوم قيراطان). رواه البخاري (٥٤٨١)، ومسلم (١٥٧٤) عن ابن عمر مرفوعا.

قال الشيخ الألباني رحمه الله في الصحيحة (٣٥٦): (السادس: تحريم اقتناء الكلب لأنه أيضا سبب يمنع من دخول الملائكة، وهل يمنع لو كان كلب ماشية أو صيد؟ الظاهر: لا؛ لأنه يباح اقتناؤه. ويؤيده أن الصورة إذا كانت مباحة لا تمنع أيضا من دخول الملائكة بدليل أن السيدة عائشة رضي الله عنها كانت تقتني لعب البنات، وتلعب بها هي ورفيقاتها على مرآة من النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينكرها عليها كما ثبت في البخاري وغيره، فلو كان ذلك مانعا من دخول الملائكة لما أقرها صلى الله عليه وسلم عليه. والله أعلم).

قلت: ولكن إطلاق الإمام النووي رحمه الله في منع دخول الملائكة قد يكون متجها وصحيحا بالنسبة لكلب الصيد والماشية في البيت، لأن مثل هؤلاء إنما أبيحوا وفق وجه استعمالهم، بمعنى أن كلب الماشية لا يلزم من اقتنائه إدخاله البيت، وكذا كلب الزرع، فكل مكانه في المزرعة أو في البر حيث الصيد لا في البيت. والله أعلم.." (١)

"٦) أن قياسه على صورة المرآة والانعكاس على وجه الماء الساكن لا يدل على جوازه، وذلك من أوجه:

أ) أن القائم قبالة المرآة أو وجه الماء لا يسمى مصورا لا لغة ولا عرفا ولا شرعا.

ب) أن الصورة في المرآة وعلى وجه الماء ليست مستقرة؛ فلا يكون صاحبها قد خرج بصورة، بل هذه الصورة تزول بزوال المقابل لها. (١)

ج) أن الصورة القائمة في المرآة أو على وجه الماء تحصل بدون أي سعي أو عمل من المرء، بخلاف صاحب (كبسة الزر). (٢)

٧) ليكن إلحاق التصوير الشمسي - الفوتوغرافي - بعيدا في كونه تصويرا محرما؛ فهنا ترد ملاحظات:

أ) ما هو واجب المسلم إذا اشتبهت عليه المسألة من جهة الحل أو التحريم؟

الجواب: هو في الحديث الشريف (إن الحلال بين وإن الحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٤٩٣/١

الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام). (٣)

ب) ما هو الحاصل من إباحة هذا النوع من التصوير؟ هل هو لتصوير ما يلزم من الأوراق الرسمية الحكومية للأشخاص؟ أم لتصوير صور الذكريات وتناقلها وتعليقها بما لا يمكن أبدا أبدا ضبطه! علما أن حكم التصوير نفسه مفارق عن حكم اقتناء الصور وتعليقها، فهذه الأخيرة مشمولة بنصوص أخرى من منع دخول الملائكة وغيرها؛ فتنبه. (٤)

ج) هل فتح هذا الباب أسلم لحياة المجتمع المسلم أم إغلاقه؟ والواقع يحكم بيننا.

---

(١) وعليه فلا محذور في استخدام آلات المراقبة في المنشآت والمتاجر وأشباهها لأن الصورة ليست محفوظة أصلا، وإنما حقيقتها انعكاس الصور في المرايا.

قلت: وأما حفظها أحيانا من باب الحاجة والمصلحة كضبط اللصوص وغيره فجائز. والله أعلم.

وقال الشيخ صالح آل الشيخ حفظه الله - في شريط بعنوان (الإيمان) من قسم المتفرقات ضمن البرنامج الحاسوبي المسمى بـ (أهل الحديث والأثر) -: (وإذا نظرت إلى شريط الفيديو المصور بالكاميرا فإن في الشريط ليس ثم صورة، إنما هي موجات (كهرومغناطيسية) تركبت في الشريط عن طريق الموجات - رأسية؛ وأفقية -، وهذه إذا عرضت على الجهاز حولت بالجهاز إلى صورة على الشاشة، والصورة على الشاشة هذه عرض لا يثبت، تذهب تغلقه ذهبت الصورة، فليس ثم وجود للصورة، والصور التي جاء تحريمها في الشرع هي الصورة الثابتة - ما له ظل وما ليس له ظل -).

(٢) قال الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله في مجموع الفتاوى والرسائل (١٨٧/ ١): (وقد زعم بعض مجيزي التصوير الشمسي أنه نظير ظهور الوجه في المرآة ونحوها من الصقيلات! وهذا فاسد، فإن ظهور الوجه في المرآة ونحوها شيء غير مستقر، وإنما يرى بشرط بقاء المقابلة، فإذا فقدت المقابلة فقد ظهور الصورة في المرآة ونحوها، بخلاف الصورة الشمسية فإنها باقية في الأوراق ونحوها مستقرة، فإلحاقها بالصور المنقوشة باليد أظهر وأوضح وأصح من إلحاقها بظهور الصورة في المرآة ونحوها، فإن الصورة الشمسية وبدو الصورة في الأجرام الصقيلة ونحوها يفترقان في أمرين:

١) الاستقرار والبقاء.

٢) حصول الصورة عن عمل ومعالجة. فلا يطلق لا لغة ولا عقلا ولا شرعا على مقابل المرآة ونحوها أنه صور ذلك، ومصور الصور الشمسية مصور لغة وعقلا وشرعا، فالمسوي بينهما مسو بين ما فرق الله بينه،

والمانعون منه قد سووا بين ما سوى الله بينه، وفرقوا بين ما فرق الله بينه، فكانوا بالصواب أسعد؛ وعن فتح أبواب المعاصي والفتن أنفر وأبعد).

(٣) رواه البخاري (٥٢)، ومسلم (١٥٩٩) عن النعمان بن بشير مرفوعا.

(٤) أما ما نسب إلى الشيخ الفاضل ابن عثيمين رحمه الله من إباحة التصوير الفوتوغرافي مطلقا فهو كذب وزور عليه، وذلك أنه صحيح أنه لم يعتبره من جملة التصوير المحرم، ولكنه أجازه فقط لمثل ما أجزناه من التصوير للحاجة والمصلحة، أما التصوير للذكرى والحنين وما أشبه ذلك فقد نهى عنه رحمه الله.

قال رحمه الله في كتابه (القول المفيد) (٤٣٩/ ٢): (ولكن يبقى النظر: هل يحل هذا الفعل أو لا؟ والجواب: إذا كان لغرض محرم صار حراما، وإذا كان لغرض مباح صار مباحا؛ لأن الوسائل لها أحكام المقاصد، وعلى هذا؛ فلو أن شخصا صور إنسانا لما يسمونه بالذكرى - سواء كانت هذه الذكرى للتمتع بالنظر إليه أو التلذذ به أو من أجل الحنان والشوق إليه -؛ فإن ذلك محرم ولا يجوز لما فيه من اقتناء الصور؛ لأنه لا شك أن هذه صورة ولا أحد ينكر ذلك.

وإذا كان لغرض مباح كما يوجد في التابعية والرخصة والجواز وما أشبهه؛ فهذا يكون مباحا، فإذا ذهب الإنسان الذي يحتاج إلى رخصة إلى هذا المصور الذي تخرج منه الصورة فورية بدون عمل - لا تحميض ولا غيره - وقال: صورني، فصوره؛ فإن هذا المصور لا نقول: إنه داخل في الحديث؛ أي: حديث الوعيد على التصوير، أما إذا قال: صورني لغرض آخر غير مباح؛ صار من باب الإعانة على الإثم والعدوان).." (١)

"٢) قد جاء تحريم بعض مما سلف من الأمثلة التي فيها الامتهان؛ ولم يقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها؛ أنها اشترت نمرقة (١) فيها تصاوير، فقام النبي صلى الله عليه وسلم بالباب؛ فلم يدخل، فقلت: أتوب إلى الله مما أذنبت، قال: (ما هذه النمرقة؟) قلت: لتجلس عليها وتوسدها، قال: (إن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم: أحيوا ما خلقتم، وإن الملائكة لا تدخل بيتا فيه الصورة). (٢)

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في كتابه (فتح الباري) (٣): (وظاهر حديثي عائشة - هذا والذي قبله - التعارض، لأن الذي قبله يدل على أنه صلى الله عليه وسلم استعمل الستر الذي فيه الصورة بعد أن قطع وعملت منه الوسادة؛ وهذا يدل على أنه لم يستعمله أصلا! وقد أشار المصنف إلى الجمع بينهما بأنه لا

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٤٩٧/١

يلزم من جواز اتخاذ ما يوطأ من الصور جواز القعود على الصورة، فيجوز أن يكون استعمل من الوسادة ما لا صورة فيه، ويجوز أن يكون رأى التفرقة بين القعود والاتكاء وهو بعيد، ويحتمل أيضا أن يجمع بين الحديثين بأنها لما قطعت الستر وقع القطع في وسط الصورة مثلا؛ فخرجت عن هيئتها؛ فلهذا صار يرتفق بها، ويؤيد هذا الجمع الحديث الذي في الباب قبله في نقض الصور). (٤)

وقال أيضا رحمه الله – عند شرح باب نقض الصور (٥) –: (والذي يظهر أنه استنبط من نقض الصليب نقض الصورة التي تشترك مع الصليب في المعنى؛ وهو عبادتهما من دون الله، فيكون المراد بالصور في الترجمة خصوص ما يكون من ذوات الأرواح، بل أخص من ذلك).

---

(١) وهي الوسادة.

(٢) البخاري (٥٩٥٧).

(٣) (١٠/ ٣٩٠).

(٤) وقد سبق ذكر الحديث بلفظ آخر وهو (فاقطعوا رءوسها، فاجعلوها بساطا أو وسائد فاوطئوه). صحيح. أحمد (٨٠٧٩) عن أبي هريرة. الصحيحة (٣٥٦).

ففيه بيان النص على وفق ما وجهه الحافظ؛ وما أشار إليه البخاري رحمهما الله.

(٥) وفيه حديث عائشة رضي الله عنها؛ (أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يترك في بيته شيئا فيه تصاليب إلا نقضه). البخاري (٥٩٥٢).." (١)

"– المسألة الثانية) في حديث البخاري (خير الناس قرني)، قد ورد في نصوص أخر صحيحة قوله ((إن من ورائكم زمان صبر؛ للمتمسك فيه أجر خمسين شهيدا)، فقال عمر: يا رسول الله، منا أو منهم؟ قال: (منكم)). (١) فما التوفيق؟

والجواب هو من وجهين:

١) أنه لا يلزم من زيادة الأجر في العمل زيادة الفضل، أي: أن الفضل الأكبر هو قطعا للصحابة، ولكن من الناس من قد يؤجر على فعل ما أكثر مما يؤجرون هم على نفس الفعل، كالحديث السابق.

٢) أن هذا الأجر ليس مطلقا، وإنما هو مقيد بأمور هي (ذلك الزمن، وذلك الصبر، وتلك الشدة)، بينما فضل الصحابة دائم إلى قيام الساعة.

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٥٠١/١

(١) صحيح. الطبراني في الكبير (١٨٢/ ١٠) عن ابن مسعود مرفوعا. انظر التعليق على حديث الصحيحة (٤٩٤).." (١)

"أما ما ذكر في بيان معنى الحديث الذي في صحيح البخاري - والذي فيه إثبات صفة الأصابع، فنحن نورده ونلخص منه أوجها في بيان المطلوب - إن شاء الله تعالى - ففي صحيح البخاري عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه؛ قال: جاء حبر من الأحبار إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد، إنا نجد أن الله يجعل السموات على إصبع، والأرضين على إصبع، والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلائق على إصبع، فيقول: أنا الملك. فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر. ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ (الزمر:٦٧). (١)

وهنا وقفات:

١) لا يلزم من كون الله تعالى قد وصف بصفة عند اليهود أن يكون ذلك خطأ مطلقا، بل ما وافق شرعنا منه يكون مقبولا، كما في الحديث (ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا بالله وكتبه ورسله؛ فإن كان حقا لم تكذبوهم، وإن كان باطلا لم تصدقوهم). (٢)

٢) أن النبي صلى الله عليه وسلم أقره على ذلك وضحك، ولا يقال هنا: إن النبي صلى الله عليه وسلم ضحك استهزاء وتعجبا من تجسيم اليهودي!! (٣) وذلك لأمور:

أ) أن الضحك لا يعرف في اللغة أنه يكون إنكارا، لا سيما مع السكوت وعدم البيان. (٤)

ب) قد ثبتت صفة الأصابع لله تعالى في أحاديث أخر - خلافا لمن زعم غير ذلك - كحديث (إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث شاء). (٥)

ج) أن ابن مسعود رضي الله عنه أخبر أن هذا الضحك هو من باب التصديق.

وأما قول بعضهم أن هذا كان باعتبار ما فهم الصحابي! فمردود، وذلك لأن الصحابة يعلمون عن الله تعالى أكثر مما نعلم بلا ريب،

وأيضا هذا يقتضي وصف ابن مسعود وسائر الصحابة الكرام بالتجسيم - على حد زعمهم -،

وأيضا كيف تصح تخطئته بلا دليل شرعي؛ وقد جعل الله تعالى الإيمان يقع صحيحا إذا كان على مثل

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٥١٨/١

إيمان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا﴾ (البقرة:١٣٧).

وأيضا إن من قواعد علم الحديث (الراوي أدرى بمرويه).

---

(١) البخاري (٤٨١١)، ومسلم (٢٧٨٦).

(٢) صحيح. ابن حبان في صحيحه (١٤٨٧)، وأحمد (١٧٢٢٥) عن أبي نملة الأنصاري. الصحيحة (٢٨٠٠).

(٣) قال المباركفوري رحمه الله في كتابه (تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي) (٨١/ ٩): (قلت: قول من قال: إن الضحك المذكور كان على سبيل الإنكار! لا شك عندي أنه يستأهل أن ينكر عليه أشد الإنكار، والله تعالى أعلم).

(٤) قال ابن خزيمة رحمه الله في كتاب التوحيد (١٧٨/ ١): (باب ذكر إمساك الله تبارك وتعالى اسمه وجل ثناؤه السماوات والأرض وما عليها على أصابعه - جل ربنا عن أن تكون أصابعه كأصابع خلقه، وعن أن يشبه شيء من صفات ذاته صفات خلقه -، وقد أجل الله قدر نبيه صلى الله عليه وسلم عن أن يوصف الخالق البارئ بحضرته بما ليس من صفاته؛ فيسمعه فيضحك عنده؛ ويجعل بدل وجوب النكير والغضب على المتكلم به ضحكا تبدو نواجذه - تصديقا وتعجبا لقائله - لا يصف النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة مؤمن مصدق برسالته).

(٥) مسلم (٢٦٥٤) عن عبد الله بن عمرو مرفوعا.." (١)

"٥) أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعلوا ذلك بل ورد عنهم النهي عن ذلك. فعن علي بن الحسين رضي الله عنه؛ أنه رأى رجلا يجيء إلى فرجة كانت عند قبر النبي صلى الله عليه وسلم؛ فيدخل فيها فيدعو، فنهاه، فقال: ألا أحدثكم حديثا سمعته من أبي عن جدي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا تتخذوا قبري عيدا، ولا بيوتكم قبورا، فإن تسليمكم يبلغني أينما كنتم). (١)

٦) أما بخصوص دعاء التشهد في الصلاة فهو أمر تعبدي، ولا يلزم من لفظ الخطاب أن يكون صلى الله عليه وسلم سامعا لمن خاطبه أصلا، فضلا عن أن يكون حاضرا، فضلا عن أن يكون قادرا على المطلوب لكل ما يطلب منه. (٢)

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٥٤٦/١

بل قد علم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الفرق بين حياته وموته في نفس هذا التشهد، وقد أشار إلى هذه الحقيقة الصحابي الجليل ابن مسعود رضي الله عنه في قوله (علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم - وكفي بين كفيه - التشهد كما يعلمني السورة من القرآن: (التحيات لله والصلوات والطيبات؛ السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته؛ السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين؛ أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله) - وهو بين ظهرانينا -، فلما قبض قلنا: السلام - يعني على النبي صلى الله عليه وسلم -). رواه البخاري (٣) (٤)، وكما قال الله عز شأنه أيضا: ﴿ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون﴾ (المؤمنون: ١٠٠).

---

(١) صحيح لغيره. الضياء المقدسي في المختارة (٤٩/ ٢). قال الشيخ الألباني رحمه الله في كتابه (تخريج أحاديث فضائل الشام) (ص٥٢): (صحيح بطرقه وشواهده).

(٢) فلفظ الخطاب لا يلزم منه أبدا أن يكون المخاطب سامعا للنداء، بل إن الجمادات قد تنادى، كما في مخاطبة عمر رضي الله عنه للحجر الأسود في قوله (إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع) رواه البخاري (١٥٩٧).

ومثله قول النبي صلى الله عليه وسلم عندما هاجر فخاطب مكة قائلا (والله؛ إنك لخير أرض الله وأحب أرض الله إلي، ولولا أني أخرجت منك ما خرجت). صحيح. الترمذي (٣٩٢٥) عن عبد الله بن عدي بن الحمراء مرفوعا. صحيح الجامع (٧٠٨٩).

وكمخاطبة الصحابة للنبي صلى الله عليه وسلم في حياته في تشهد الصلاة بقولهم: (السلام عليك أيها النبي) وهم في جميع المساجد؛ ولم يكن يسمعهم ويرد عليهم السلام - ورد السلام واجب كما لا يخفى -؛ ولكنها عبادة يتعبد الله تعالى بها - أي: دعاء دخول المقابر، والتشهد -.

ومثله حديث (من رأى مبتلى، فقال: الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاك به، وفضلني على كثير ممن خلق تفضيلا؛ لم يصبه ذلك البلاء). صحيح. الترمذي (٣٤٣٢) عن أبي هريرة مرفوعا. الصحيحة (٦٠٢).

قال المناوي رحمه الله في كتابه (فيض القدير) (١٣٠/ ٦): (قال العلماء: ينبغي أن يقول هذا الذكر سرا بحيث يسمع نفسه ولا يسمعه المبتلى؛ إلا أن تكون بليته معصية فيسمعه - إن لم يخف مفسدة -).

(٣) البخاري (٦٢٦٥).

(٤) قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في كتابه (فتح الباري) (٣١٤/ ٢): (كذا وقع في البخاري، وأخرجه

أبو عوانة في صحيحه والسراج والجوزقي وأبو نعيم الأصبهاني والبيهقي من طرق متعددة إلى أبي نعيم – شيخ البخاري – فيه بلفظ (فلما قبض؛ قلنا السلام على النبي) بحذف لفظ (يعني) وكذلك رواه أبو بكر بن أبي شيبة عن أبي نعيم.

قال السبكي في شرح المنهاج – بعد أن ذكر هذه الرواية من عند أبي عوانة وحده –: (إن صح هذا عن الصحابة؛ دل على أن الخطاب في السلام بعد النبي صلى الله عليه وسلم غير واجب؛ فيقال: السلام على النبي). قلت: قد صح بلا ريب، وقد وجدت له متابعا قويا، قال عبد الرزاق: أخبرنا ابن جريج؛ أخبرني عطاء: (أن الصحابة كانوا يقولون – والنبي صلى الله عليه وسلم حي – السلام عليك أيها النبي، فلما مات قالوا: السلام على النبي) وهذا إسناد صحيح. وأما ما روى سعيد بن منصور من طريق أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم علمهم التشهد؛ فذكره، قال: فقال ابن عباس: (إنما كنا نقول: السلام عليك أيها النبي – إذ كان حيا! –) فقال ابن مسعود: (هكذا علمنا! وهكذا نعلم)، فظاهر أن ابن عباس قاله بحثا وأن ابن مسعود لم يرجع إليه، لكن رواية أبي معمر أصح؛ لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه؛ والإسناد إليه مع ذلك ضعيف).." (١)

"منهج أهل السنة والجماعة في أسماء الله وصفاته:

منهج السلف الصالح أهل السنة والجماعة الذين هم الفرقة الناجية في أسماء الله وصفاته إثباتها؛ كما جاءت في الكتاب والسنة، مع اعتقاد ما دلت عليه، وأنها على ظاهرها، ولا يلزم من إثباتها تشبيه الله بخلقه، تعالى الله عن ذلك؛ لأن صفات الخالق تخصه وتليق به، وصفات المخلوقين تليق بهم وتخصهم، ولا تشابه بين الصفتين، كما أنه لا تشابه بين ذات الخالق – سبحانه – وذات المخلوق.

ومذهب أهل السنة والجماعة في ذلك ينبني على أسس سليمة وقواعد مستقيمة، وهذه الأسس هي:." (٢)

"كلامه عن مواضعه وتأويله على غير تأويله، ويتطلبوا له وجوه الاحتمالات المستكرهة والتأويلات التي هي بالألغاز والأحاجي أشبه منها بالكشف والبيان، وأحالهم في معرفة أسمائه وصفاته على عقولهم وآرائهم لا على كتابة، بل أراد منهم أن يحملوا كلامه على ما يعرفونه من خطابهم ولغتهم، مع قدرته على أن يصرح لهم بالحق الذي ينبغي التصريح به ويريحهم من الألفاظ التي توقعهم في اعتقاد الباطل؛ فلم يفعل، بل سلك بهم خلاف طريق الهدى والبيان؛ فقد ظن به ظن السوء، فإنه إن قال: إنه غير قادر على التعبير

---

(١) التوضيح الرشيد في شرح التوحيد خلدون نغوي ٥٧٧/١

(٢) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد صالح الفوزان ص/١٤٩

عن الحق باللفظ الصريح الذي عبر به هو وسلفه؛ فقد ظن بقدرته العجز. وإن قال: إنه قادر ولم يبين وعدل عن البيان وعن التصريح بالحق إلى ما يوهم، بل يوقع في الباطل المحال والاعتقاد الفاسد؛ فقد ظن بحكمته ورحمته ظن السوء. ومن ظن أنه هو وسلفه عبروا عن الحق بصريحه دون الله ورسوله، وأن الهدى والحق في كلامهم وعباراتهم، وأما كلام الله؛ فإنما يؤخذ من ظاهره التشبيه والتمثيل والضلال، وظاهر كلام المتهوكين والحيارى هو الحق والهدى؛ فهذا من أسوأ الظن بالله ... " إلى أن قال: "ومن ظن أنه لا سمع له ولا بصر ولا علم ولا إرادة ولا كلام يقول به، وأنه لم يكلم أحدا من الخلق، ولا يتكلم أبدا، ولا قال ولا يقول، ولا له أمر ولا نهي يقوم به؛ فقد ظن به ظن السوء. ومن ظن به أنه ليس له فوق سماواته على عرشه بائنا من خلقه، وأن نسبة ذاته إلى عرشه كنسبتها إلى أسفل السافلين؛ فقد ظن به أقبح الظن وأسوأه ... " انتهى كلامه - رحمه الله -.

وهو يعني به أولئك الذين يفوا ما أثبته الله لنفسه من صفات الكمال من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة، ومعلوم أن من نفى عن الله صفات الكمال؛ فقد أثبت له أضدادها من صفات النقص، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

ثم يلزم من هذا أن يكون هؤلاء الضلال أعلم بالله وما يستحقه من الله؛ لأهم نفوا عنه ما أثبته لنفسه، وزعموا أنه لا يليق به! وأي ضلال أعظم من." (١)

"هذا؟ وأي جرأة على الله أعظم من هذه الجرأة!

ويلزم من ذلك - أيضا - أن يكونوا أعلم بالله من رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلمأثبت لله هذه الصفات، وهم نفوها وقالوا: إنها لا تليق بالله! وأي ضلال أعظم من هذا الضلال لو كانوا يعقلون؟! كيف يكون هؤلاء الجهال الضلال أعلم بالله من نفسه، تعالى الله عما يقولون، والله تعالى يقول: ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما﴾ ١، ولا أحد من الخلق أعلم بالله وما يستحقه وما يليق به من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟!

إن الذي حمل الجهمية وأتباعهم على نفي صفاتالله - عز وجل - هو جهلهم بالله وسوء أفهامهم، حيث ظنوا أنه يلزم من إثبات هذه الصفات التي أثبتها الله لنفسه وأثبتها له رسوله؛ يلزم منها التشبيه؛ لأنهم يرون هذه الصفات في المخلوقين، ولا يفرقون بين صفات الخالق وصفات المخلوق، ولم يفهموا من صفات الخالق إلا ما فهموا من صفات المخلوقين، ولم يعلموا أن صفات الخالق سبحانه تخصه به وصفات

---

(١) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد صالح الفوزان ص/١٥٤

المخلوقين تخصهم وتليق بهم، ولا تشابه بين صفات الخالق وصفات المخلوق، كما أنه لا تشابه بين ذات الخالق وذوات المخلوقين؛ كما قال الله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ٢؛ فأثبت لنفسه السمع والبصر، ونفى عنه مشابهة الأشياء، فدل ذلك على إثبات الصفات لا يلزم منه المشابهة بين الخالق والمخلوق.

وهذا هو الأصل الذي سار عليه أهل السنة والجماعة في إثبات أسماء الله وصفاته؛ أثبتوا له ما أثبته لنفسه بلا تمثيل ونزهوه عما نزه نفسه عنه بلا تعطيل.

أما الجهمية وتلاميذهم من المعتزلة والأشاعرة؛ فإنهم بنوا مذهبهم على أصل باطل أصلوه من عند أنفسهم، وهو أن إثبات هذه الصفات يقتضي

---

١ سورة طه، الآية ١١٠.

٢ سورة الشورى، الآية ١١.." (١)

"بنفيه عن الله - تعالى؛ كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ١، وقوله: ﴿هل تعلم له سميا﴾ ٢، وقوله: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ ٣، وقوله: ﴿فلا تجعلوا لله أندادا﴾ ٤، وقوله: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ ٥، لكن مع نفيه سبحانه عن نفسه مشابهة المخلوقين أثبت لنفسه صفات الكمال؛ كما في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ٦، فجمع في هذه الآية الكريمة بين نفي التشبيه عنه وإثبات صفتي السمع والبصر لنفسه؛ فدل على أن إثبات الصفات لا يقتضي التشبيه؛ إذ لا تلازم بينهما.

وهكذا في كثير من آيات القرآن الكريم نجد إثبات الصفات مع نفي التشبيه جنبا إلى جنب، وهذا هو مذهب السلف الصالح؛ يثبتون الصفات وينفون عنه التشبيه والتمثيل.

ومن زعم أن إثبات الصفات لا يليق بالله؛ لأنه يقتضي التشبيه؛ فإنما جره إلى ذلك سوء فهمه؛ حيث فهم أن إثبات الصفات يلزم منه التشبيه، فأداه هذا الفهم الخ اطىء إلى نفي ما أثبته الله - عز وجل - لنفسه، فكان هذا الجاهل مشبها أولا ومعطلا ثانيا، وارتكب ما لا يليق بالله ابتداء وانتهاء، ولو كان قلبه طاهرا من أقذار التشبيه؛ لكان المتبادر عنده والسابق إلى فهمه؛ أن صفات الله - عز وجل - بالغة من الكمال والجلال ما يقطع أوهام علائق التشبيه والمشابهة بين صفات الخالق وصفات المخلوقين، فيكون قلبه متسعا

---

(١) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد صال ح الفوزان ص/١٥٥

للإيمان بصفات الله على وجه يليق به، مع تنزيه الله عن مشابهة المخلوقين، أما من توهم أن صفات الله تشبه صفات المخلوقين؛ فإنه لم يعرف الله حق معرفته، ولم يقدره حق قدره، ولهذا وقع فيما وقع فيه من ورطة التعطيل، وصار يسمي من أثبت لله صفات الكمال ونزهه عن صفات النقص على مقتضى الكتاب والسنة؛ صار يسميه مشبها

---

١ سورة الشورى، ألاية ١١.

٢ سورة مريم، الآية ٦٥.

٣ سورة الإخلاص، الآية ٤.

٤ سورة البقرة، الآية ٢٢.

٥ سورة النحل، الآية ٧٤.

٦ سورة الشورى، الآية ١١.." (١)

"مطلقا؛ كبائرها وصغائرها؛ لأن منصب النبوة يجل عن مواقعتها ومخالفة الله تعالى عمدا، ولأننا أمرنا بالتأسي بهم، وذلك لا يجوز مع وقوع المعصية في أفعالهم؛ لأن الأمر بالاقتداء بهم يلزم منه أن تكون أفعالهم كلها طاعة، وتأولوا الآيات والأحاديث الواردة بإثبات شيء من ذلك، وقال الجمهور بجواز وقوع الصغائر منهم؛ بدليل ما ورد في القرآن والأخبار، لكنهم لا يصرون عليها، فيتوبون منها ويرجعون عنها؛ كما مر تفصيله، فيكونون معصومين من الإصرار عليها، ويكون الإقتداء بهم في التوبة منها.." (٢)

"يقول: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث» (١) .

وشيء آخر هو هل ثبت أن العقيقة كانت مشروعة لأهل الجاهلية وهم يعملون بها حتى نقول إن عبد المطلب قد عق عن ابن ولده، وهل أعمال أهل الجاهلية يعتد بها في الإسلام، حتى نقول: إذا عق النبي صلى الله عليه وسلم عن نفسه شكرا لا قياما بسنة العقيقة، إذ قد عق عنه؟ ؟ سبحان الله ما أعجب هذا الاستدلال وما أغربه!! وهل إذا ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم ذبح شاة شكرا لله تعالى على نعمة إيجاده وإمداده يلزم من ذلك اتخاذ يوم ولادته صلى الله عليه وسلم عيدا للناس؟ ولم لم يدع إلى ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ويبين للناس ماذا يجب عليهم فيه من أقوال وأعمال؟ كما بين ذلك في عيدي

---

(١) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد صالح الفوزان ص/١٥٩

(٢) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد صالح الفوزان ص/١٩٤

الفطر والأضحى. أنسي ذلك أم كتمه وهو المأمور بالبلاغ؟ سبحانك اللهم إن رسولك ما نسي ولا كتم ولكن الإنسان كان أكثر شيء جدلا!!

---

(١) حديث صحيح رواه مالك والشيخان.." (١)

"الشرعية١ أن يكون مزيلا للخلاف بينهم- تؤول حالهم معه إلى التفرق

---

١ الإرادة المنسوبة إلى الله نوعان:

الإرادة الشرعية: وهي إرادة الله المتعلقة بالشرع والتكليف، وأمره سبحانه المتوجه إلى المكلفين بما يجب أن يفعلوه وما يرضاه لهم من الشرائع والعبادات والأخلاق، كما في قوله تعالى: ﴿إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه﴾ (يوسف:٤٠) وهي إرادة متعلقة بالحكمة الشرعية، أي أنه يشرع لعباده ما تقتضيه حكمة التكليف من حصول المصالح لهم كما في المعاملات والأخلاق، ودفع المفاسد كما في الحدود، وحصول محبوبات لله كما في العبادات. وقد وردت الإشارة إلى الإرادة الشرعية في بعض النصوص نحو: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (البقرة:١٨٥) أي أن الله شرع لعباده الفطر في رمضان لمن كان مريضا أو مسافرا، لأنه يحب لهم اليسر، ولكن اليسر لا يحصل إلا لمن امتثل هذه الشرائع فأفطر.

والإرادة الكونية: وهي متعلقة بالخلق والإيجاد، وأمر الله المتوجه إلى سائر المخلوقات بما يريد خلقه وإيجاده، كما قال تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ (يس:٨٢) وهي نافذة لا يتخلف عنها المراد ﴿فعال لم يريد﴾ (البروج:١٦) وهذه الإرادة متعلقة بحكمة الله الكونية أي أنه سبحانه يخلق ويوجد ويصرف خلقه كما تقتضيه حكمته من تهيئة الكون بما يصلحه والأرض للعيش عليها وما يحقق حصول الابتلاء والامتحان للعباد، وغير ذلك من الحكم التي يعلم بعضها ويقصر العقل عن معرفة الكثير منها.

ويمكن حصر الفروق بين الإرادة الكونية وما يتعلق بها من الأمر والحكمة، وبين الإرادة الشرعية وما يتعلق بها من الأمر والحكمة فيما يلي:

١- الإرادة الكونية متعلقة بالخلق والإيجاد والشرعية بالشرع والتكليف.

٢- الكونية لا يلزم منها محبة المراد فيخلق سبحانه ما يحبه وما لا يحبه، فخلق الأنبياء مثلا وهو يحبهم،

---

(١) الإنصاف فيما قيل في المولد من الغلو والإجحاف أبو بكر الجزائري ص/٦٢

وخلق إبليس والكفار وهو لا يحبهم، أما الشرعية فهي متعلقة بالمحبة فلا يشرع لعباده إلا ما يحبه ويرضاه.

٣- الكونية نافذة لا محالة لا يتخلف عنها المراد، أما الشرعية فإنها لا تنفذ إلا فيمن جاء بالسبب وامتثل الشرع وانقاد للأمر، وتتخلف عمن أعرض عن الأمر.

٤- الكونية متوجهة إلى جميع المخلوقات، أما الشرعية فهي متوجهة إلى المكلفين.

انظر: مجموع الفتاى ٢/١٥٩-١٦٠، ١٨٨-١٨٩، وشفاء العليل لابن القيم ٥٥٩-٥٦٧، وشرح العقيدة الطحاوية ٢٤٩-٢٥٤ ط الثامنة.." (١)

"كان الطاغوت من غير الأحياء، فإن سدنة هيكله وزعماء حزبه، لا يقصرون في تنميق هذه الشبهة، وتزيين تلك الشهوة" ١.

الثاني: تطهير القلوب من الشكوك، ودواعي الكفر الساترة لأبصار القلوب: فالقلوب تصح وتمرض.

وأساس صحتها وحياتها هو الإيمان الصحيح، القائم على العلم المستمد من الوحي، وعلى الإخلاص، وما ينتج عن ذلك من العمل الصالح.

ومرض القلب في مقابل ذلك هو الدافع إلى الكفر والنفاق والمعاصي، وهداية الله للمؤمنين وإخراجهم من الظلمات إلى النور، يلزم منها تطهير قلوبهم من الدوافع الجانحة.

وسيأتي تفصيل هذا الأثر عند الحديث عن الأثر القلبي للإيمان في الباب الثاني -إن شاء الله-.

---

١ تفسير المنار محمد رشيد ٣/٤٠، ٤١.." (٢)

"كلامه في معنى كلمة التوحيد "لا إله إلا الله":

وردت أحاديث كثيرة في فضل هذه الكلمة، ولا ينال أحد ثوابها والفضل الذي فيها إلا إذا فهم معناها وعمل بمقتضاها. منها حديث عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الله الجنة على ما كان عليه من العمل"١.

ومنها: حديث عتبان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله"٢

---

(١) أثر الإيمان في تحصين الأمة الإسلامية ضد الأفكار الهدامة عبد الله بن عبد الرحمن الجربوع ١/٧٩

(٢) أثر الإيمان في تحصين الأمة الإسلامية ضد الأفكار الهدامة عبد الله بن عبد الرحمن الجربوع ١/٢٦٠

ومنها: حديث أبي موسى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من قال لا إله إلا الله صادقا بها دخل الجنة"٣.

وغيرها من الأحاديث التي تدل على فضل هذه الكلمة، ولكن كما تقدم هذا الفضل مختص بمن فهم معناها وعمل بمقتضاها.

وهذه الأحاديث المتقدمة متضمنة لمعنى لا إله إلا الله، وهو أن يفرد الله وحده بجميع أنواع العبادة ولا يشرك معه غيره٤.

وقد فسرت لا إله إلا الله بتفسيرات باطلة، وذلك لعدم فهم مراد الله منها.

من هذه التفسيرات:

أن معنى لا إله إلا الله: أي لا موجود إلا الله وهذا يفهم منه الاتحاد.

ومنها: أن معناها أي لا معبود موجود إلا الله، وهذا باطل؛ لأنه يلزم منه أن كل معبود عبد بحق أو باطل هو الله.

ومنها: أن معناها أي لا خالق إلا الله، وهذا تدل عليه هذه الكلمة ولكن ليس هو المراد منها.

وإنما معنى هذه الكلمة باتفاق السلف الصالح.

---

١ أخرجه البخاري ٤/١٣٩، ومسلم ١/٥٧.

٢ أخرجه البخاري ١/١١٠، ومسلم ١/٦١.

٣ أخرجه الإمام أحمد في مسند ٤/٤١١، والطبراني في الكبير كما في مجمع الزوائد ١/١٦ وإسناده صحيح. ورجاله رجال الشيخين.

٤ فتح المجيد /٤١.." (١)

"وبين يأجوج ومأجوج سدا كبيرا من حديد وأنهم لا يتسطيعون نقبه إلا عند اقتراب الساعة.

الخامس: أنه ثبت في النصوص أنه إذا خرجت إحدى الآيات العظام، تتابعت على إثرها باقي الآيات كما يتتابع الخرز في النظام، وأمم الكفر لهم أمد طويلة على هذه الحال، ومع ذلك لم يخرج شيء من الآيات العظام.

السادس: أن أمم الكفر على اختلاف أجناسهم وأوطانهم كانوا موجودين في جميع الجهات في زمان الرسول

---

(١) الشيخ عبد الرحمن بن سعدي وجهوده في تو ضيح العقيدة عبد الرزاق بن ع بد المحسن البدر ص/١٥٩

صلى الله عليه وسلم وقبل زمانه وبعد زمانه ولم يؤثر عنه أنه قال إنهم هم يأجوج ومأجوج، ولم يؤثر ذلك عن أحد من الصحابة والتابعين ولا من جاء بعدهم من العلماء المتقدمين.

السابع: أنه ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أن يأجوج ومأجوج إذا خرجوا يمر أولهم على بحيرة طبرية فيشربون ما فيها، وأمم الكفر المياه عندهم متوفرة فضلا عن أن يشربوا بحيرة طبرية١.

هذه بعض الأوجه التي يتبين بطلان قول من قال إن يأجوج ومأجوج هم دول الكفر الموجودة الآن.

وفيما يلي أعرض جملة من أدلة القائلين بهذا القول مع بيان عدم دلالتها على ما ذهبوا إليه.

فمن أدلتهم قولهم:

إن يأجوج ومأجوج من بني آدم وليسوا من الجن ولا من عالم غيبي آخر، وهم على سطح الأرض، ومع ذلك لم يرهم أحد من السائحين في الأرض؟

والجواب عن ذلك أن يقال: لا شك أن يأجوج ومأجوج من بني آدم، وأنهم على سطح الأرض كما دل على ذلك الكتاب والسنة، ولكن لا يلزم من كونهم كذلك أن يراهم أحد؛ لأن الله سبحانه قادر على كل شيء، ومن ذلك أن يمنع الناس من رؤيتهم ويحجب أبصارهم عن مشاهدتهم.

وقد أجاب عن هذه الشبهة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في كتابه أضواء البيان بعد أن ذكر أن هذه الشبهة هي عمدة القائلين بهذا القول:

فقال: "فقولكم لو كانوا موجودين وراء السد إلى الآن لاطلع عليهم الناس، غير

---

١ انظر الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر من ٣٠٨ إلى ٣٥٨.." (١)

"صحيح، لإمكان أن يكونوا موجودين والله يخفي مكانهم على عامة الناس حتى يأتي الوقت المحدد لإخراجهم على الناس.

ومما يؤيد إمكان هذا ما ذكره الله تعالى في سورة المائدة من أنه جعل بني إسرائيل يتيهون في الأرض أربعين سنة وذلك في قوله تعالى: ﴿قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض﴾ ١ الآية.

وهم في فراسخ قليلة من الأرض يمشون ليلهم ونهارهم ولم يطلع عليهم الناس حتى انتهى أمد التيه؛ لأنهم لو اجتمعوا بالناس لبينوا لهم الطريق، وعلى كل حال فربك فعال لما يريد"٢.

وقال الشيخ محمود التويجري في كتابه الاحتجاج بالأثر: "وأما كون السائحين في الأرض لم يروا يأجوج

---

(١) الشيخ عبد الرحمن بن سعدي وجهوده في تو ضيح العقيدة عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٢٤٩

ومأجوج ولا سد ذي القرنين فلا يلزم منه عدم السد ويأجوج ومأجوج. فقد يصرف الله السائحين عن رؤيتهم ورؤية السد وقد يجعل الله فوق السد ثلوثا متراكمة بحيث لا تمكن رؤية السد معها أو يجعل الله غير ذلك من الموانع التي تمنع من رؤية يأجوج ومأجوج ورؤية السد. والواجب على المسلم الإيمان بما أخبر الله به في كتابه عن السد ويأجوج ومأجوج وما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، ولا يجوز للمسلم أن يتكلف ما لا علم له به ولا يقول بشيء من أقوال المتكلفين المتخرصين بل ينبذها وراء ظهره ولا يعبأ بشيء منه"٣.

ويقال أيضا جاء في حديث الجساسة أن بعض الصحابة رأوا الدجال مقيدا في إحدى الجزر وأخبروا الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك فلم ينكر عليهم ذلك، فهو بلا شك موجود في الجزيرة التي رؤي فيها إلى أن يأذن الله له بالخروج، فهل ينكر وجوده لعدم رؤيته من قبل السائحين؟

الواجب على المسلم أن يصدق بجميع الأخبار الواردة عن الصادق المصدوق فيؤمن بوجود الدجال ويأجوج ومأجوج وسواء رآهم الناس أم لم يروهم.

ومن أدلتهم:

تأويلهم لقول الله تعالى: ﴿وهم من كل حدب ينسلون﴾ ٤ أن هذا قد حصل

---

١ سورة المائدة/ الآية ,٢٦

2 أضواء البيان ١٨٦/٤.

٣ الاحتجاج بالأثر /٣١٥.

٤ سورة الأنبياء/ الآية ٩٦.." (١)

"ومن أدلتهم:

قولهم إن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر عن بدأ انفتاح السد في زمانه حيث قال "لا إله إلا الله، ويل للعرب من شر قد اقترب، فتح اليوم من ردم يأجوج مثل هذه وحلق بإصبعه الإبهام والتي تليها"١. الحديث. ومعنى هذا أن السد كل يوم يزداد في الانفتاح حتى تلاشى في زماننا هذا.

والجواب عن هذا أن يقال: قد أخبر الله ورسوله عن خروج يأجوج ومأجوج وعن اندكاك السد، وأنه لا يتم إلا عند اقتراب الساعة، وبعد خروج الدجال ونزول عيسى عليه السلام.

---

(١) الشيخ عبد الرحمن بن سعدي وجهوده في تو ضيح العقيدة عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٢٥٠

دل على ذلك قول الله سبحانه: ﴿حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون.) واقترب الوعد الحق﴾ ٢.

ودل عليه جملة من نصوص السنة منه حديث النواس بن سمعان وحديث أبي هريرة وحديث أبي سعيد الخدري وقد تقدم ذكرها.

والمقصود أنه لا يجوز للمسلم أن يأخذ ببعض النصوص ويترك بعضا، ففي حديث زينب المتقدم أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن انفتاح السد قدر تحليقه إصبعيه، وفي حديث أبي هريرة أخبر أنهم كل يوم يفتحون من السد قليلا ثم يبيتون فيعود السد كما كان، إلى أن يأذن الله لهم بالخروج في آخر الزمان، وهذا ظاهر الدلالة في أن اندكاك السد لا يكون إلا في آخر الزمان قبل قيام الساعة عندما يأذن الله لهم بالخروج.

ويضاف إلى ذلك أن حديث النواس بن سمعان دل على أن ذلك لا يكون إلا بعد خروج الدجال ونزول عيسى عليه السلام، فيلزم من قولهم هذا أن يكون الدجال قد خرج وعيسى عليه السلام قد نزل وهذا ظاهر البطلان.

ومن أدلتهم:

قولهم إن كثيرا من المعاصرين صرحوا بذلك في كتبهم كشكيب أرسلان ومحمد رشيد رضا وغيرهما.

والجواب عن هذا أن يقال: تصريح المتأخرين أو من هو أفضل منهم من المتقدمين بما يخالف النص، لا يلتفت إليه مهما كانت مكانة قائله العلمية.

وقد تقدم بيان بطلان هذا القول بما يكفي، فلا عبرة بهذه التصريحات، ولا يلتفت إليها

1أخرجه البخاري ٨/١٠٤، ومسلم ٤/٢٢٠٧، وغيرهما عن زينب بنت جحش.

٢ سورة الأنبياء/ الآيتان ٩٦، ٩٧.." (١)

"على القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممن له علم بالعربية، فقد يكون إماما فيها ولكنه يخفى عليه الأمر في بعض الأوقات"١.

ومن الأمثلة على التزام أهل السنة معاني اللغة، ودلالاتها، أثناء تقريرهم للعقيدة؛ قول الإمام ابن خزيمة – رحمه الله – في تقرير صفة اليد لله – تعالى – والرد على من حرف معناها: ".. فزعم أن اليد هي القوة،

---

(١) الشيخ عبد الرحمن بن سعدي وجهوده في تو ضيح العقيدة عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٢٥٢

وهذا من التبديل أيضا وهو جهل بلغة العرب، والقوة إنما تسمى الأيد في لغة العرب لا اليد، فمن لا يفرق بين اليد والأيد فهو إلى التعليم والتسليم إلى الكتاتيب أحوج منه إلى الترؤس والمناظرة"٢.

ويقول شيخ الإسلام – رحمه الله – في بيان معنى الأفول: "والأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب؛ بل هذا معلوم بالاضطرار من لغة العرب التي نزل بها القرآن، وهو المراد باتفاق العلماء"١.

وفي بيان معنى اليد في قوله – تعالى –: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص – ٧٥] والرد على من تأولها بالنعمة يقول الإمام ابن القيم – رحمه الله –: "ولا ريب أن العرب تقول لفلان عندي يد، وقال عروة بن مسعود للصديق: لولا يد لك عندي لم أجزك بها لأجبتك، ولكن وقوع اليد في هذا التركيب الذي أضاف – سبحانه – فيه الفعل إلى نفسه، ثم تعدى الفعل إلى اليد بالباء التي هي نظير كتبت بالقلم، وهي اليد، وجعل ذلك خاصة خص بها صفيه آدم دون البشر...فهذا مما يحيل تأويل اليد في النص بالنعمة، وإن كانت في تركيب آخر تصلح لذلك، فلا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنى ما في تركيب، صلاحيته له في كل تركيب"٢.

---

١ – الاعتصام ٢/٢٩٧ – ٢٩٩.

٢ – التوحيد لابن خزيمة ١/١٩٩.

١ – ببيان تلبيس الجهمية ١/٥٢٩.

٢ – الصواعق المرسلة ١/١٩٣.." (١)

"٣ – معنى الدليل في الاصطلاح:

يعرف المتكلمون الدليل بعدة تعريفات، لكنها تدور بمجملها على أن الدليل هو ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة المطلوب، أو أنه ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

يقول الباقلاني في تعريف الدليل أنه: "المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس، وما لا يعرف باضطرار، وهو الذي ينصب من الأمارات، ويورد من الإيماء والإشارات، مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس"١. وقال في الإنصاف: "الدليل هو ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطراره"٢.

وبعض المتكلمين يخص لفظ الدليل بما يوصل إلى العلم، ويسمى ما يوصل إلى الظن أمارة، وهذا اصطلاح

---

(١) الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية آمال بنت عبد العزيز العمرو ص/٧٩

بعض المعتزلة ومن تلقاه عنهم٣.

يقول الرازي: "الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول، والأمارة هو الذي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول"٣.

ويقول القاضي عبد الجبار: "الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير"٥.

أما عند الفلاسفة والمنطقيين فيطلق الدليل مرادفا للبرهان، فهو القياس المركب من مقدمتين يقينيتين، فالبرهان قياس يقيني المادة. وقد يطلق مرادفا للقياس، فهو حجة مؤلفة من قضيتين، يلزم عنها لذاتها مطلوب نظري. وقد يطلق الدليل مرادفا للحجة فهو معلوم تصديقي موصل إلى مجهول تصديقي٦؛ والحجة تنقسم إلى قياس واستقراء وتمثيل، يقول الغزالي في تعريف الحجة: "والحجة هي التي يؤتى بها في إثبات ما تمس الحاجة إلى إثباته، من العلوم التصديقية؛ وهي ثلاثة أقسام: قياس واستقراء وتمثيل"٤.

---

١ - التمهيد ص ٣٩.

٢ - الإنصاف ص ١٥ وانظر: المواقف ص ٣٤ التوقيف ص ٣٤٠ الكليات ص ٤٣٩.

٣ - انظر: الرد على المنطقيين ص٢٥٠.

٣ - المحصل ص ٥٠ - ٥١ وانظر: المواقف ص ٣٥.

٥ - شرح الأصول الخمسة ص٨٨، وانظر: التعريفات ص١٣٩، الحدود الأنيقة ص٨٠، التوقيف ص٤٠3، الكليات ص٤٣٩.

٦ - انظر: موسوعة مصطلحات دستور العلماء ص٤٢٧، المبين ص٨٩ - ٩٠.

٤ - معيار العلم ص ١١١.." (١)

"- وكما سبق - فهناك نزاع اصطلاحي بين النظار، فيما يوصل النظر فيه إلى الاعتقاد الراجح، هل يسمى دليلا؟ أو يخص باسم الأمارة؟. والجمهور يسمون الجميع دليلا، ومن أهل الكلام من لا يسمي بالدليل إلا ما أوصل إلى العلم بوجود المدلول١.

٤ - الرد على الفلاسفة:

يحصر الفلاسفة الدليل في القياس، والاستقراء، والتمثيل. كما يقول بعضهم إن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين، لا يزيد ولا ينقص. وقد رد شيخ الإسلام على الفلاسفة في معنى الدليل عندهم، مبينا بطلانه،

---

(١) الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية آمال بنت عبد العزيز العمرو ص/٢٢٠

ومن وجوه الرد عليهم:

أولا: أن هذا الذي قالوه إما أن يكون باطلا، وإما أن يكون تطويلا يبعد الطريق على الطالب المستدل، فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق، أو طريق طويل يتعب صاحبه، حتى يصل إلى الحق، مع إمكان وصوله بطريق قريب٢.

ثانيا: بطلان حصر الأدلة في القياس، والاستقراء، والتمثيل، وبيان ذلك أن ما ذكروه من حصر الدليل في القياس، والاستقراء، والتمثيل، حصر لا دليل عليه، بل هو باطل. واستدلالهم على الحصر بقولهم إما أن يستدل بالكلي على الجزئي، أو بالجزئي على الكلي، أو بأحد الجزأين على الآخر؛ والأول هو القياس، والثاني هو الاستقراء، والثالث هو التمثيل، يقال لم تقيموا دليلا على انحصار الاستدلال في هذه الثلاثة، فإنكم إذا عنيتم بالاستدلال بجزئي على جزئي قياس التمثيل، لم يكن ما ذكرتموه حاصرا.

وقد بقي الاستدلال بالكلي على الكلي الملازم له، وهو المطابق له في العموم والخصوص، وكذلك الاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ومن عدمه عدمه، فإن هذا ليس مما سميتموه قياسا، ولا استقراء، ولا تمثيلا، وهذه هي الآيات٣.

ثالثا: قولهم إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين، لا يزيد ولا ينقص، قول لا دليل عليه، بل هو باطل، فإن كان الدليل مقدمة واحدة، قالوا الأخرى محذوفة، وسموه قياس الضميـر. وإن كان مقدمات، قالوا هي أقيسة مركبة، ليس هو قياسا واحدا، فهذا قول

---

١ - انظر: الرد على المنطقيين ص١٦٥.

٢ - انظر: المرجع السابق ص١٦١ - ١٦٢.

٣ - انظر: المرجع السابق ص١٦٢ - ١٦٣.." (١)

"٣ - الممكن في اصطلاح المتكلمين، وأهل السنة:

يقول الغزالي: "الممكن هو الذات الذي لا يلزم ضرورة وجوده، ولا عدمه"١.

وقال الرازي: "الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده، ولا من فرض عدمه، من حيث هو محال"٢.

وقال "الممكن هو الذي يقبل الوجود، ويقبل العدم"٣.

وقال الشهرستاني: "والممكن معناه أنه جايز الوجود، وجايز العدم"٤.

---

(١) الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية آمال بنت عبد العزيز العمرو ص/٢٢٢

وقال الآمدي: "وأما الممكن فعبارة عن ما لو فرض موجودا أو معدوما، لم يلزم عنه لذاته محال، ولا يتم ترجيح أحد الأمرين له إلا بمرجح من خارج. وفي المصطلح العامي عبارة عن ما ليس بممتنع الوجود"٥.

وتعريف أهل السنة للممكن موافق للتعريفات السابقة، فيعرف شيخ الإسلام الممكن بقوله: "الممكن هو الذي يقبل الوجود والعدم"٦.

وقال: "فإن الممكن هو الذي لا يوجد إلا بموجد يوجده" ٧.

وقال أيضا: "فإن حقيقة الممكن هو الذي لا يوجد إلا بغيره لا بنفسه"٨.

فالتعريف المختار للممكن هو أنه الذي يقبل الوجود والعدم، ولا يوجد إلا بموجد يوجده.

إلا أن متأخري المتكلمين كالرازي، والآمدي، وافقوا الفلاسفة في إطلاق الواجب على الممكن، وأن الممكن يتناول ما يكون قديما أزليا، وأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح، وفي طريقتهم في الاستدلال بتقسيم الوجود إلى ممكن وواجب، لإثبات وجود الله، مع أنه لا يوصل إلى المطلوب٩.

---

١ - مقاصد الفلاسفة ص٢٠٤.

٢ - المحصل ص٧١، وانظر: المطالب العالية ٨١/١.

٣ - المطالب العالية ٨١/١، ٧٢.

٤ - نهاية الإقدام ص١٨.

٥ - المبين ص٧٩ - ٨٠.

٦ - الاصفهانية ص٣٤.

٧ - درء التعارض ٢٢٦/٤، وانظر: بيان تلبيس الجهمية ٥٤١/١.

٨ - درء التعارض ١٤٦/٩

٩ - انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص٦٩ - ٨١، المطالب العالية ٧٢/١ - ١٣٠، المبين ص٧٩.." (١)

"الانقطاع عن ذكر الله إذا لم يجدوا من يجتمع معهم لترديد الذكر جماعة كما اعتادوا.

٤- أنه قد يحصل من بعض الذاكرين أحيانا تقطيع الآيات حتى يتمكن قصار النفس من الترديد مع طوال النفس. فهذه أظهر أدلة المانعين من الذكر الجماعي. وقد سقتها – على وجه التفصيل- في حدود ما

---

(١) الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية آمال بنت عبد العزيز العمرو ص/٢٧٧

وقفت عليه، مع تحري الأمانة فيما نقلت.

وأما أدلة المجيزين للذكر الجماعي فقد أجاب المانعون عنها بما يلي:

أولا: الجواب على الدليل الأول: وهو احتجاجهم بالنصوص الواردة في مدح الذاكرين بصيغة الجمع، وادعاؤهم أن هذا يقتضي اجتماعهم على الذكر بشكل جماعي، وللجواب على هؤلاء يقال:

إن الحث على الذكر بصيغة الجمع ومدح الذاكرين بصيغة الجمع لا يقتضي الدلالة على استحباب أو جواز الذكر الجماعي، ولا يلزم منه ذلك. بل غاية ما في هذه النصوص الدلالة على استحباب الذكر لجميع المسلمين، والحث عليه، وسواء كان على وجه الانفراد، أو الاجتماع، ظاهرا، أو خفيا.

ثانيا: الجواب على الدليل الثاني: وهو استدلالهم بعموم الأحاديث الدالة على فضل الاجتماع على ذكر الله ومجالس الذكر.

فالجواب على هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن ذكر الله ليس مقصورا على التسبيحات والدعوات، وما يقال باللسان، بل إن ذكر الله سبحانه وتعالى يشمل." (١)

"شروط لا إله إلا الله

الشروط: جميع شرط، وهو لغة: العلامة، ومنه قوله تعالى: ﴿فقد جاء أشراطها﴾ [محمد: ١٨] ، واصطلاحا: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود؛ فإذا عدمت الشروط أو بعضها؛ عدم المشروط، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، والشرط مقدم على المشروط.

وهذه الشروط السبعة نقلها المؤلف رحمه الله من كلام العلامة المجدد الثاني الشيخ عبد الرحمن بن حسن رحمه الله؛ كما في فتح المجيد.

وقد يقول قائل: من أين هذه الشروط السبعة؟ فيقال له: هي مستنبطة من الكتاب والسنة بالاستقراء والتتبع؛ كما أجمع العلماء على أن للصلاة شروطا وأركانا وغير ذلك مما قرره أهل العلم مما لم يرد به نص؛ فإنما ذلك بالاستقراء والتتبع للآيات القرآنية والأحاديث النبوية؛ فجزي الله أهل العلم العاملين عنا وعن الإسلام والمسلمين خيرا.

إذا تبين هذا؛ فالشيخ رحمه الله وجزاه خيرا اختصرها في هذه الأسطر اليسيرة لمن أراد الله هدايته نصحا للمسلمين، وطلبا لمرضاة الله تعالى.

---

(١) الذكر الجماعي بين الاتباع والابتداع محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٣٣

إذا فهمت هذا؛ فاعلم أن لا إله إلا الله لا تنفع قائلها إلا باجتماع هذه الشروط كلها، والعلم بها، والعمل بمقتضاها؛ ظاهرا وباطنا، والله الموفق.." (١)

"شرح الأصول الستة – الأصل السادس

باب الاجتهاد مفتوح لكل من كان أهلا له إلى قيام الساعة، ومن قال بإغلاق باب الاجتهاد فقد أخطأ، بل ويلزم من قوله فتح باب التقليد على أوسع أبوابه.." (٢)

"أما الصفات الفعلية: فهي التي تتعلق بالمشيئة والاختيار مثل الكلام والخلق والرزق والإماتة والإحياء والاستواء والنزول هذه صفات فعلية ينزل إذا شاء، استوى على العرش كان بعد خلق السماوات والأرض دل على أنه في وقت كان مستويا، وفي وقت لم يكن مستويا، والكلام يقال إنه صفة ذاتية وصفة فعلية باعتبار ذات أصل الكلام هو ذاتي؛ لأن نوع الكلام قديم، أما أفراد الكلام فهي حادثة يتكلم إذا شاء لكن أصل الكلام قديم لم يزل ولا يزال خلافا للكرامية الذين يقولون: إن الرب كان معطلا عن الكلام، هناك فترة كان الكلام ممتنعا على الرب ثم انقلب فجأة فصار متكلما هذا من أبطل الباطل –كلام الكرامية–، وشبهتهم في هذا أنهم يقولون: إذا قلنا إن الرب يتكلم لزم من ذلك تسلسل الحوادث؛ لأن الله يخلق بالكلام فتكون الحوادث متسلسلة، فإذا تسلسلت انسد علينا طريق إثبات الصانع فلا نستطيع أن نثبت أن الله هو الأول إلا بإثبات فترة فنقول هذا من أبطل الباطل إثبات ما عليها دليل.

ثانيا: أنه يلزم منها خلو الرب من الكمال من الخلق والكلام صفة الكمال والخلق والفعل كمال ﴿إن ربك هو الخلاق العليم (٨٦)﴾ (١) ﴿فعال لما يريد (١٠٧)﴾ (٢) ما دليلكم على هذه الفترة؟

أما هذه الشبهة فإنها تزول فإننا نقول أن كل فرد من الأفراد المخلوقات المتسلسلة مسبوق بالعدم أوجده الله بعد أن لم يكن خلقه الله بعد أن لم يكن خلقه الله مسبوق بالعدم أوجده الله ويكفي هذا، أما إيجاد فترة وإثبات فترة فهذا باطل وليس عليه دليل، ويلزم منه تنقص الرب –سبحانه وتعالى– وتعطيله من صفات الكمال الخلق والفعل.

الفرع الرابع كل صفة من صفات الله فإنه يتوجه عليها ثلاثة أسئلة

الفرع الرابع: كل صفة من صفات الله فإنه يتوجه عليها ثلاثة أسئلة:

السؤال الأول: هل هي حقيقة ولماذا؟

---

(١) التنبيهات المختصرة شرح الواجبات المتحتمات المعرفة إبراهيم الخريصي ص/٣٣

(٢) شرح الأصول الستة خالد المصلح ١/٦

السؤال الثاني: هل يجوز تكييفها ولماذا؟

---

(١) - سورة الحجر آية: ٨٦.

(٢) - سورة هود آية: ١٠٧.." (١)

"هذا كله حق مأخوذ من النصوص فالله سبحانه هو المحمود. المحمود من الحمد، والحمد ذكر أوصاف المحمود مع حبه وإجلاله وتعظيمه، وهو أبلغ من المدح، المدح هو أن تثني على الشخص بصفاته ولا يلزم من ذلك أن تحبه. تثني على الشيء سواء كان إنسانا أو حيوانا أو غيره بأوصاف ولا يلزم من ذلك المحبة، كما تثني على الأسد تقول: إنه قوي مفتول العضلات، هذا ثناء ولا يقال إنه حب بخلاف الحب فإنه ذكر أوصاف المحبوب مع حبه وإجلاله وتعظيمه؛ ولهذا جاء في جناب الرب الحمد دون المدح: ﴿الحمد لله رب العالمين (٢) ﴾ (١) ولم يقل أمدح الله رب العالمين، الحمد هو ذكر أوصاف المحمود مع حبه وإجلاله وتعظيمه، الله تعالى هو المحمود له الصفات الكاملة وله الحب والإجلال والتعظيم - سبحانه وتعالى-، وفيه إثبات قضاء الله وقدره إثبات أسمائه وصفاته، وأنه سبحانه وتعالى يعلم كل شيء، وأنه مستحق للعبادة، وأنه سبحانه لا يحيط به أحد من خلقه، ولا تمثله العقول، ولا تصوره القلوب - سبحانه وتعالى- فهو لا يماثله شيء من خلقه: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (١١) ﴾ (٢) وقد أحاط بكل شيء علما، ووسع كل شيء رحمة وعلما كل هذا من صفاته -سبحانه وتعالى-.

ما تضمنته خطبة الكتاب

أولا البداءة بالبسملة

قال المؤلف -رحمه الله-:

ما تضمنته خطبة الكتاب: تضمنت خطبة المؤلف في هذا الكتاب ما يأتي:

أولا: البداءة بالبسملة، اقتداء بكتاب الله العظيم، واتباعا لسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومعنى بسم الله الرحمن الرحيم أي: أفعل الشيء مستعينا ومتبركا بكل اسم من أسماء الله تعالى الموصوف بالرحمة الواسعة، ومعنى الله المألوه أي: المعبود حبا وتعظيما وتألها وشوقا.

---

(١) تعليقات على شرح لمعة الاعتقاد للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/١٦

(١) – سورة الفاتحة آية: ٢.

(٢) – سورة الشورى آية: ١١.." (١)

"فالفرق بين الرحمن والرحيم أن الأول باعتبار كون الرحمة وصفا له، والثاني باعتبارها فعلا له يوصلها من يشاء من خلقه.

ثانيا: الثناء على الله بالحمد، والحمد ذكر أوصاف المحمود الكاملة وأفعاله الحميدة مع المحبة له والتعظيم. وهذا هو الفرق بينه وبين المدح، المدح يذكر فيها أوصاف الممدوح لكن ما يلزم من ذلك المحبة، أما الحمد فهو ذكر أوصاف المحمود والثناء عليه بها مع حبه وإجلاله وتعظيمه، فأنت قد تمدح الأسد ولكن لا يلزم من ذلك أن تحب الأسد، قد تمدح الجبار أو الظالم في بعض الصفات وأنت لا تحبه، فالمدح لا يلزم منه المحبة بخلاف الحمد؛ ولهذا جاء في حق الرب الحمد ولم يأت المدح: ﴿الحمد لله رب العالمين (٢) ﴾ (١) ولم يأت أمدح الله.

سعة علم الله وكمال قدرته

ثالثا: أن الله محمود بكل لسان، ومعبود بكل مكان أي: مستحق وجائز أن يحمد بكل لغة، ويعبد بكل بقعة.

رابعا: سعة علم الله بكونه لا يخلو من علمه مكان وكمال قدرته وإحاطته حيث لا يلهيه أمر عن أمر. لكماله -سبحانه وتعالى- فهو الكامل في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله لا يخلو علمه منه مكان، ولا يشغله شأن عن شأن بخلاف المخلوق الضعيف الناقص فعلمه ناقص مسبوق بالجهل، وينتهي أيضا بالموت فلا يعلم إذا مات، وكذلك المخلوق ضعيف يلهيه شأن عن شأن.

أما الرب -سبحانه وتعالى- فلا يلهيه شأن عن شأن، ولا يتضرر بسؤال السائلين ولا بإلحاح الملحين، من يحصي الخلائق؟ لا يحصيهم إلا الله في البراري والبحار وفي الجو والسماوات والأرضين كلهم يسألون الله في وقت واحد يلهجون بذكره وثنائه فيثيبهم ويجيب سؤالهم ويرزقهم ويعافيهم في وقت واحد لا يلهيه شأن عن شأن، خلقهم وأوجدهم ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير (١٤) ﴾ (٢) .

---

(١) تعليقات على شرح لمعة الاعتقاد للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٢٠

(١) – سورة الفاتحة آية: ٢.

(٢) – سورة الملك آية: ١٤.." (١)

"ثم يستطرد فيشرح بعدها مباشرة أن اصطلاح الإقرار في أقوال الفقهاء لا بد وأن يكون هو بمعنى التزام الطاعة وليس بمعنى مجرد التلفظ بالشهادتين – أي الإقرار القولي – وإلا بقى الأشكال السابق ذكره واردا عليهم، فيقول: "وحينئذ ينبغي أن يراد من الإقرار في قول الفقهاء الإقرار بالتزام الطاعة. وإن كان المراد منه الإقرار بالشهادتين كما هو المشهور، بقى الإشكال) (١) .

ويقول ابن رجب: (... إن من أقر بالشهادتين صار مسلما حكما، فإذا دخل في الإسلام بذلك، ألزم بالقيام ببقية خصال الإسلام) (٢) .

ولا يخفى ما في تعبيره بكلمة حكما من معنى أنه لا يلزم من ذلك أنه مسلم على الحقيقة، وإنما يعتبر مسلما حكما بإقراره بالشهادتين، طالما لم يأتي بالمناقض افتراضا أنه ملتزم بأحكام الشريعة.

وبعد.. فإن الالتزام المقصود إنما ينقسم إلى قسمين حسب ما قررنا من مفاهيم، فهناك قدر من الالتزام لازم للدخول – أو للبقاء – في الإسلام، وبين الالتزام الذي هو بمعنى الفعل للأحكام نفسها عامة فهما قسمين:

١– التزام قبول الإسلام: (وهو يعني قبول الشرائع جملة، وقبول الانقياد لها عملا) وهذا القدر من الالتزام المنجي لصاحبه من الخلود في النار إنما يجب فيه الالتزام بترك أعمال الشرك ابتداء، وإما للبقاء في الإسلام، – وذلك بعد أن يستمر فترة من الزمن تبلغه الشرائع تفصيلا – فيجب فيه أداء الأعمال المشروطة لصحة الإسلام من أعمال الجوارح، وأن يحقق جنس الأعمال عامة ليثبت توحيده.

٢ – التزام التنفيذ للشرائع: وهو الذي يتضمن تنفيذ الأوامر الشرعية كلها بعمل الطاعات واجتناب المعاصي، وهي الأعمال الداخلة في الإيمان الواجب واستكمال الإيمان.

---

(١) السابق جـ١ ص ٥١.

(٢) "جامع العلوم والحكم" لابن رجب ص ٢٣.." (٢)

"ويؤكد ذلك ما رواه الطبري بسنده عن السدى: "كان بنو إسرائيل أنزل الله عليهم: إذا زنى منكم أحد فارجموه، فلم يزالوا بذلك حتى زنى رجل من خيارهم، فلما اجتمعت بنو إسرائيل يرجمونه، قام الخيار

---

(١) تعليقات على شرح لمعة الاعتقاد للراجحي عبد الع زيز الراجحي ص/٢٢

(٢) حقيقة الإيمان طارق عبد الحليم ص/٥٩

والأشراف فمنعوه، ثم زنى رجل من الضعفاء، فاجتمعوا ليرجموه، فاجتمعت الضعفاء فقالوا لا ترجموه حتى تأتوا بصاحبكم فترجموهما جميعا، فقالت بنو إسرائيل: إن هذا الأمر قد اشتد علينا.. فتركوا الرجم وجعلوا مكانه أربعين جلدة.." (١) .

فأين بربك "الحق الإلهي" الذي يزعم بعض الناس أن اليهود وقد غيروا حكم التوراة في الزنا بمقتضاه؟ إنه من الواضح أنهم لم يعتقدوا تبديل الحكم من عند الله تعالى، وإنما هي صورة أخرى من الكفر يعرضها الله تعالى على عباده رمزا لمن يبدل الشرع ويغيره – فيكون بذلك جاحدا له بالفعل – ويعبد الناس لشرع جديد مستأنف مستعيضا به عن شرع الله المحكم كما فعلت اليهود.

أما عن قوله تعالى: (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله..) (٢) الآية.

فإنه لا يلزم منها صورة واحدة، هي صورة من يمحو من كتاب الله حكما ليثبت حكما آخر ينسبه لله تعالى، وإنما هي تحتمل كذلك معنى كل من يكتب كتابا في الدين ويجعله تفسيرا لآيات الله الثابتة عنده، فينسبه بذلك لله تعالى برغم ثبوت الحكم لله عنده، وإنما كتب هو تفسيره من هواه، وبهذا اعترض صاحب المنار على السيوطي في تفسيره أن هذه الآية فيمن يمحو حكما ويثبت آخر فقط. يقول صاحب المنار: "إنما الآية وعيد على من لبسوا على الناس بالكتابة وتأليف الكتب الدينية وإيهام العامة أن كل ما كتبوه فيها مأخوذ من كتاب الله.." (٣) .

أما عن قول الجلال السيوطي في تفسيره: "إنهم كانوا يكتبون الأحكام على خلاف ما هي عليه في الكتاب كآية الرجم ووصف النبي صلى الله عليه وسلم".

---

(١) الطبري جـ٦ ص ٢٣٥.

(٢) البقرة ٧٩.

(٣) المنار جـ١ ص ٣٦٠.." (١)

"وإن تواضع مجتمع ما بأفراده وهيئاته على إقرار معصية من المعاصي بحيث تصير غير منكرة بينهم، بل هي المتعارف عليها المعمول بها، المستنكر خلافها (١) ، فهذا ولاشك يحمل دلالة على رد الشرع وعدم الانقياد له من المجتمع جملة، وإن لم يلزم من ذلك اعتبار أفراده خارجين عن الإسلام فردا فردا.

والحق أنه ليس هناك مجتمع يعلن الإسلام – ولو باللسان – ثم يعلن إنكار للرسالة أو جحود الشرائع

---

(١) حقيقة الإيمان طارق عبد الحليم ص/٦٧

جملة، وإنما هو الوقوع في أعمال الكفر مع الإقامة على تصديق الرسالة والاعتراف بربوبية الله تعالى.

وقد ذكر الفقهاء الدلالة التي يعتبر فيها المجتمع منخلعا عن الإسلام ويتحول إلى دار كفر بعد أن كان دار إسلام، فأجمعوا على أنها الحكم بغير ما أنزل الله، والتحاكم إلى غير شريعته، وارتفاع لواء شرع غير شرعه تجرى على أساسه جميع معاملات هذا المجتمع (٢) ، فهذه دلالة قطعية على رد هذا المجتمع للشريعة جملة، وخروجه عن الإسلام كلية، وإن كان هذا لا يعني كفر أفراده فردا فردا.

---

(١) ومثال ذلك الأعمال التي يقرها ويتواضع على فعلها والإقامة عليها ويجريها مجرى المباحات بل والمستحبات في التعامل كمصافحة الرجال للنساء، والتي أصبحت تعتبر فرضا واجبا على كل رجل يقابل امرأة أجنبية، ويستنكر غيره عليه سوء أدبه إن لم يصافحها وإخجاله إياها بترك مصافحتها، فهذا إجراء للمصافحة المحرمة على أنها فرض واجب بذم تاركه وقس على ذلك كثير من العادات الجاهلية.

(٢) راجع بالتفصيل بدائع الصنائع للكاساني جـ ٩ كتاب السير صـ ٤٣٧٤.." (١)

"، وعدم صحة المعاني التي حملوها عليها ومعناها الصحيح عند أهل السنة.

فأما عن عقيدة أهل السنة والجماعة في الإيمان، فقد سبق أن أوضحناها، وأنه قول وعمل يزيد وينقص، كما ناقشنا أصل الإيمان، وعلاقة الأعمال به - سواء الأعمال المشترطة لصحة الإسلام، أو لزوم جنس الأعمال مطلقا في الأصل ليصدق قوله عمله - ومعنى قولهم بأن زيادة الإيمان بالطاعات ونقصانه بالمعاصي.

وأما عن شبهتهم التي أوردها ابن تيمية والتي بنوا عليها قولهم بزوال الإيمان جملة لزوال أحد أوصافه، فقد أوضح ابن تيمية أن مذهبهم هذا في تشبيه الإيمان بالحقيقة المركبة خاطئ من أساسه، فإن هذه أشبه بالحقيقة الجامعة - التي تجتمع من صفات متعددة - ليس المركبة، وفرق بينهما.

يقول ابن تيمية:

"فإن الحقيقة الجامعة لأمور - سواء كانت في الأعيان أو الأعراض - إذا زال بعض تلك الأمور فقد يزول سائرها وقد لا يزول، ولا يلزم من زوال بعض الأمور المجتمعة زوال سائرها، وسواء سميت مركبة أو مؤلفة أو غير ذلك، لا يلزم من زوال بعض الأجزاء زوال سائرها، وما مثلوا به من العشرة. والسكنجبين مطابق لذلك، فإن الواحد من العشرة إذا زال لم يلزم زوال التسعة، بل قد تبقى التسعة، فإذا زال أحد جزئي المركب

---

(١) حقيقة الإيمان طارق عبد الحليم ص/٧٦

لا يلزم زوال الجزء الآخر، ولكن أكثر ما يقولون زالت الصورة المجتمعة، وزالت الهيئة الاجتماعية، وزال ذلك الاسم الذي استحقته الهيئة بذلك الاجتماع والتركيب، كما يزول اسم العشرة والسكنجبين.

فيقال: أما كون ذلك المجتمع المركب ما بقى على تركيبه، فهذا لا ينازع فيه عاقل، ولا يدعي عاقل أن الإيمان، أو الصلاة، أو الحج، أو غير ذلك من العبادات المتناولة لأمور، إذا زال بعضها بقى ذلك المجتمع المركب كما كان قبل زوال بعضه، ولا يقول أحد أن الشجرة أو الدار إذا زال بعضها بقيت مجتمعة كما كانت، ولا أن الإنسان أو غيره من الحيوان إذا زال بعض أعضائه بقى مجموعا.." (١)

"كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء".

فالمجتمعة الخلق بعد الجدع لا تبقى مجتمعة، ولكن لا يلزم زوال بقية الأجزاء، وأما زوال الاسم فيقال لهم:

هذا أولا: بحث لفظي، إذا قدر أن الإيمان له أبعاض وشعب، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه: "الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان" كما أن الصلاة والحج له أجزاء وشعب، ولا يلزم من زوال شعبة من شعبه زوال سائر الأجزاء والشعب، كما لا يلزم من زوال بعض أجزاء الحج والصلاة زوال سائر الأجزاء، فدعواهم أنه إذا زال بعض المركب زال البعض الآخر ليس بصواب، ونحن نسلم لهم أنه ما بقى إلا بعضه لا كله، وأن الهيئة الاجتماعية ما بقيت كما كانت.

يبقى النزاع هل يلزم زوال الاسم بزوال الأجزاء، فيقال لهم: المركبات في ذلك على وجهين:

منها: ما يكون التركيب شرطا في إطلاق الاسم.

ومنها: ما لا يكون كذلك.

فالأول كاسم العشرة وكذلك السكنجبين، ومنها ما يبقى الاسم بعد زوال بعض الأجزاء، وجميع المركبات المتشابهة الأجزاء من هذا الباب، وكذلك كثير من المختلفة الأجزاء، فإن المكيلات والموزونات تسمى حنطة وهي بعد النقص حنطة وكذلك التراب والماء ونحو ذلك.

وكذلك لفظ العبادة، والطاعة، والخير، والحسنة، والإحسان، والصدقة، والعلم، ونحو ذلك مما يدخل فيه أمور كثيرة، يطلق الاسم عليها قليلها وكثيرها، وعند زوال بعض الأجزاء وبقاء بعض، وكذلك لفظ "القرآن"،

---

(١) حقيقة الإيمان طارق عبد الحليم ص/١٢٣

فيقال على جميعه وعلى بعضه ولو نزل قرآن أكثر من هذا لسمى قرآنا، وقد تسمى الكتب القديمة قرآنا. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم:"خفف على داود القرآن".." (١)

"قال الطبري: "فتأويل الآية إذا: من أشرك بالله، واقترف ذنوبا جمة فمات عليها قبل الإنابة والتوبة، فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون أبدا" (١) .

ونقل هذا القول عن ابن عباس وقتادة والأعمش كذلك.

وقال القرطبي: "قوله تعالى (سيئة) السيئة الشرك، ... وكذا قال الحسن وقتادة، قالا: والخطيئة الكبيرة. ولما قال تعالى: (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته) دل على أن المعلق على شرطين لا يتم بأقلهما، ومثله قوله تعالى: (إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا) ، وقوله عليه السلام لسفيان بن عبد الله الثقفي وقد قال له: يا رسول الله، قل لي في الإسلام قولا لا أسأل عنه أحدا بعدك قال: "قل آمنت بالله ثم استقم" (٢) . فدل ذلك على أن ارتكاب المعاصي دون الشرك لا يلزم منها الخلود في النار الناشئ عن الكفر.

أما عن قوله تعالى في النساء أن جزاء القاتل المتعمد هو نار جهنم خالدا فيها، فإن هذا يجب أن يجمع مع قوله تعالى: (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) ، فصح أن القتال يكون بين مؤمنين دون كفر أي منهم، كما أن الآية لم تنص على كفر القاتل العمد، وإنما هي نص في دخول النار خالدا فيها، وهذا تقرير من الله سبحانه وتعالى على استحقاقه لذلك، وإن لم يكن فيه إثبات الوقوع ذلك، لإمكان تخلف الوعيد حسب قاعدة أهل السنة في ذلك، من أن تخلف الوعيد من القادر صفة كمال له بعكس تخلف الوعد منه. هذا وجه، والوجه الآخر أنه يصح أن يكون الخلود هنا بمعنى طول المكث أو الأمد الطويل كما سبق أن نقلنا عن القرطبي، وإنما أخذنا بهذا الوجه وأجرينا هذا المفهوم على الآية، حتى لا ندفع أحاديث كثيرة ثبتت من قبل من عدم كفر مرتكب المعصية دون الشرك عامة.

---

(١) "الطبري" جـ١ ص ٣٨٦.

(٢) "القرطبي" جـ٢ ص ١٤.." (٢)

"كذلك العبادة بالخوف وحده، دون الحب والرجاء ليست صحيحة، بل هي باطلة فاسدة، وهي طريقة الخوارج الذين لا يجعلون تعبدهم لله مقرونا بالمحبة، فلا يجدون للعبادة لذة، ولا إليها رغبة، فتكون

---

(١) حقيقة الإيمان طارق عبد الحليم ص/١٢٤

(٢) حقيقة الإيمان طارق عبد الحليم ص/١٤٣

منزلة الخالق عندهم كمنزلة سلطان جائر، أو ملك ظالم، وهذا مما يورث اليأس أو القنوط من رحمة الله، وغايته الكفر بالله، وإساءة الظن به، قال": =يقول الله عز وجل: أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حيث يذكرني+ (١) .

وعن جابر ÷ قال: سمعت رسول الله"يقول قبل وفاته بثلاث: =لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله عز وجل + (٢) .

وحسن الظن هو الباعث على العمل؛ الذي يلزم منه تحري الإجابة عند الدعاء، والقبول عند التوبة، والمغفرة عند الاستغفار والإثابة عند العمل.

أما ظن المغفرة والإجابة والإثابة مع الإصرار على الذنوب والتقصير في العمل فليس من حسن الظن في شيء، بل هو سفه وجهل وغرور.

فلابد للعابد أن يكون الله أحب إليه من كل شيء، وأن يكون الله أعظم عنده من كل شيء؛ فالرجاء يستلزم الخوف، ولولا ذلك لكان أمنا، والخوف يستلزم الرجاء، ولولا ذلك لكان قنوطا ويأسا، وكل أحد إذا خفته هربت منه إلا الله؛ فإنك إذا خفته فررت إليه، فالخائف من الله هارب إليه قال_تعالى_: [ففروا إلى الله] (الذاريات:٥٠) .

وهناك مقولة مشهورة عند السلف، وهي قولهم، من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجىء، ومن عبده بالخوف، والرجاء، والحب، فهو مؤمن موحد (٣) .

أيهما يغلب، الرجاء أو الخوف؟ (٤)

الجواب: أنه اختلف في ذلك على أقوال منها:

---

(١) رواه البخاري مع الفتح (٧٤٠٥) ، ومسلم (٢٦٧٥) .

(٢) رواه مسلم (٢٨٧٧) .

(٣) انظر العبودية، ص١٢٨.

(٤) انظر الآداب الشرعية لابن مفلح ٢/٣٠_٣٢ والقول المفيد ١/٥١_٥٢ و٢/١٦٤_١٦٥، وانظر الرسالة التاسعة، ففيها تفصيل للحب، والخوف، والرجاء.." (١)

"وذلك لأن الخالق لا يمكن أن يخلق إلا وهو قادر، وكذلك لا يمكن أن يخلق إلا وهو عالم (١)

.

القاعدة الخامسة أسماء الله توقيفية لا مجال للعقل فيها:

ومعنى ذلك أن نتوقف على ما جاء في الكتاب والسنة، فلا نسمي الله تعالى إلا بما سمى به نفسه، أو سماه به رسوله"لأن العقل لا يمكنه إدراك ما يستحقه الله تعالى من الأسماء.

---

(١) هذه الأنواع الثلاثة تسمى أنوع الدلالة اللفظية الوضعية.

وإليك بعض التفصيل في هذه الأنواع زيادة على ما مضى؛ لتتضح بصورة أجلى.

١_ الدلالة المطابقية: وهي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث إنه وضع له. وذلك مثل دلالة لفظ (البيت) على الجدار والسقف معا.

ودلالة لفظ (إنسان) على الحيوان الناطق، ودلالة اسم (العليم) على ذات الله وعلمه، أي دلالة الاسم على المسمى، والصفة المشتقة من الاسم نفسه وسميت مطابقية؛ لتطابق اللفظ والمعنى، وتوافقهما في الدلالة.

٢_ الدلالة التضمنية: وهي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له في ضمن كل المعنى.

مثل دلالة البيت على الجدار وحده، وعلى السقف وحده.

وسميت تضمنية لأنها عبارة عن فهم جزء من الكل؛ فالجزء داخل ضمن الكل، أي في داخله.

ومن هذا النوع مثلا دلالة اسم الله (السميع) على ذات الله وحدها، وعلى صفة السمع وحدها، بصرف النظر عن استعمال الجزء والكل، بل يقال على الصفة والموصوف.

٣_ الدلالة الالتزامية: هي دلالة اللفظ على خارج عن معناه الذي وضع له.

مثل دلالة اسم الله (القدير) على صفة الحياة، وعلى العلم وغيرهما من صفات الله _تعالى_.

يقول المناطقة: إن بين الدلالة المطابقية والدلالة التضمنية العموم والخصوص المطلق؛ فإذا وجدت التضمنية وجدت المطابقية دون العكس، أي لا يلزم من وجود المطابقية وجود التضمنية.

---

(١) رسائل الشيخ الحمد في العقيدة محمد بن إبراهيم الحمد ٢/١٤

انظر المرشد السليم إلى المنطق الحديث والقديم د. عوض الله جاد حجازي، والصفات الإلهية د. محمد أمان ص١٧٨_١٧٩.." (١)

"أما بالنسبة للمعنى فإننا نستفصل كعادتنا ونقول ماذا تريدون بالحد؟

إن أردتم بالحد أن الله عز وجل محدود، أي متميز عن خلقه، منفصل عنهم، مباين لهم فهذا حق ليس فيه شيء من النقص، وهو ثابت لله بهذا المعنى.

وإن أردتم بكونه محدودا أن العرش محيط به وأنتم تريدون نفي ذلك عنه بنفي استوائه عليه فهذا باطل وليس بلازم صحيح؛ فإن الله تعالى مستو على عرشه، وإن كان عز وجل أكبر من العرش ومن غير العرش.

ولا يلزم من كونه مستويا على العرش أن يكون العرش محيطا به؛ لأن الله عز وجل أعظم من كل شيء، وأكبر من كل شيء، والأرض جميعا قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه (١) .

ثالثا_الأعراض: هذا اللفظ من الألفاظ المجملة التي يطلقها أهل الكلام ومن أقوالهم في ذلك: =نحن ننزه الله تعالى من الأعراض والأغراض، والأبعاض، والحدود، والجهات+.

ويقولون: =سبحان من تنزه عن الأعراض والأغراض والأبعاض+.

والحديث في الأسطر التالية سيكون حول لفظ (الأعراض) . أما بقية الألفاظ فسيأتي ذكرها فيما بعد.

أ_ تعريف الأعراض في اللغة: الأعراض جمع عرض، والعرض هو ما لا ثبات.

أو هو: ما ليس بلازم للشيء.

أو هو: ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء (٢) .

ومن الأمثلة على ذلك: الفرح بالنسبة للإنسان فهو عرض؛ لأنه لا ثبات بل هو عارض يعرض ويزول.

وكذلك الغضب، والرضا.

ب_ العرض في اصطلاح المتكلمين: قال الفيومي: =العرض عند المتكلمين ما لا يقوم بنفسه، ولا يوجد إلا في محل يقوم به+ (٣) .

---

(١) انظر شرح عقيدة الطحاوية ص٢١٩، وشرح العقيدة الواسطية للشيخ محمد ابن عثيمين _ رحمه الله _ ١/٣٧٦ و ٣٧٩_٣٨٠.

---

(١) رسائل الشيخ الحمد في العقيدة محمد بن إبراهيم الحمد ٤/١٤

(٢) انظر التعريفات للجرجاني ص١٥٣_١٥٤.

(٣) المصباح المنير للفيومي ص٢٠٩.." (١)

"وقال الراغب الأصفهاني: =والعرض ما لا يكون له ثبات، ومنه استعار المتكلمون العرض لما لا ثبات له إلا بالجوهر كاللون والمطعم (١) .

ج_ ما مراد المتكلمين من قولهم: =إن الله منزه عن الأعراض؟ +: مرادهم من ذلك نفي الصفات عن الله تعالى لأن الأعراض عندهم هي الصفات.

د_ ما شبهتهم؟: يقولون: لأن الأعراض لا تقوم إلا بالأجسام، والأجسام متماثلة؛ فإثبات الصفات يعني أن الله جسم، والله منزه عن ذلك وبناء عليه نقول: بنفي الصفات؛ لأنه يترتب على إثباتها التجسيم، وهو وصف الله بأنه جسم، والتجسيم تمثيل، وهذا كفر وضلال، هذه هي شبهة المتكلمين.

هـ_ الرد على أهل الكلام في هذه المسألة: الرد عليهم من وجوه:

١_أن لفظة =الأعراض+ لم ترد في الكتاب ولا في السنة لا نفيا ولا إثباتا، ولم ترد كذلك عن سلف الأمة. وطريقة أهل السنة المعهودة في مثل هذه الألفاظ التوقف في اللفظ، فلا نثبت الأعراض، ولا ننفيها.

أما معناها فيستفصل عن مرادهم في ذلك ويقال لهم: إن أردتم بالأعراض ما يقتضي نقصا في حق الله تعالى كالحزن، والندم، والمرض، والخوف، فإن المعنى صحيح، والله منزه عن ذلك؛ لأنه نقص، لا لأنها أعراض.

وإن أردتم نفي ما أثبته الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله"من الصفات كالغضب، والفرح، والرضا، ونحوها بحجة أنها أعراض فإن ذلك باطل مردود، ولا يلزم من إثباتها أي لازم.

٢_أن الصفات الربانية ليست كلها أعراض، بل إن بعضها أعراض كالفرح، والغضب. وبعضها ليست أعراضا، كبعض الصفات الذاتية كاليد، والوجه، والقدم، والساق؛ فهذه ليست أعراضا، بل لازمة للذات لا تنفك عنها.

٣_أن قولكم: =إن الأعراض لا تقوم إلا بجسم+ قول باطل؛ فالأعراض قد تقوم بغير الجسم كما يقال: ليل طويل، فقولنا: طويل، وصف ل: ليل، والليل ليس بجسم، ومثل ذلك: حر شديد، ومرض مؤلم، وبرد قارس.

---

(١) رسائل الشيخ الحمد في العقيدة محمد بن إبراهيم الحمد ٢٩/٤

(١) انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني ص٣٤٢.." (١)

"وبناء على ذلك يقال لهؤلاء النفاة: إن النصوص الصحيحة القطعية أثبتت صفات الكمال لله تعالى كصفة الكلام، واليد، والاستواء، والنزول، والعلو، والساق، والقدم، والضحك، والأصابع.

والنصوص الواردة في ذلك لا تظفر فيها بأي قرينة تنقلها عن معانيها الحقيقية التي دلت عليها؛ فهي صفات حقيقية ثابتة للرب سبحانه على ما يلين به.

وادعاء هؤلاء المعطلة أن إثبات الصفات يلزم منه التمثيل، وأن القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي هي تنزيه الله سبحانه عن مماثلة المخلوقين ادعاء باطل متهافت، ظاهر السقوط؛ إذ لا يلزم من إثبات الصفات لله تمثيله وتشبيهه بخلقه؛ فللخالق سبحانه صفات تليق به، وللمخلوق صفات تليق به.

ثم إن مجيء نصوص الصفات متكاثرة يقطع بأن المراد منها معانيها الحقيقية ويدرأ عن تلك النصوص أن تكون مجازية أنها لا تقبل دعوى المجاز من جهة اللغة نفسها، وتراكيب الكلم فيها؛ فهي تأبى أن تبارح المعنى الحقيقي.

ونمثل بهذا المثال وهو قوله سبحانه: [وكلم الله موسى تكليما] (النساء:١٦٤) .

فلا يجوز أبدا أن يقال: إن الكلام في هذه الآية مجازي، لأن الفعل (كلم) أكد بالمصدر (التكليم) الدال على النوع.

وقد نقل أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨) إجماع النحاة على أن الفعل إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازا، بل هو حقيقة قطعا.

وكيف وقل قال تعالى: [ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه] (الأعراف:١٤٣) ؟ !

ومما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية×في قوله سبحانه وتعالى: [لما خلقت بيدي] (ص: ٧٥) أنه قال: =لا يجوز أن تفسر بالقدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة، ولا يعبر بالاثنين عن الواحد، ولا يجوز أن يراد به النعمة؛ لأن نعم الله تعالى لا تحصى.

وإذا أضيف الفعل إلى الفاعل، وعدي الفعل إلي اليد بحرف الباء كقوله تعالى: [لما خلقت بيدي] (ص: ٧٥) فإنه نص على أنه فعل الفعل بيديه.." (٢)

(١) رسائل الشيخ الحمد في العقيدة محمد بن إبراهيم الحمد ٣٠/٤

(٢) رسائل الشيخ الحمد في العقيدة مح‌مد بن إبراهيم الحمد ٤٦/٤

"وكذلك كان شأن فرعون مع موسى_عليه السلام_.

ويدخل في الرد وعدم القبول من يعترض على بعض الأحكام الشرعية، أو الحدود التي حدها الله_عز وجل_كالذين يعترضون على حد السرقة، أو الزنا، أو على تعدد الزوجات، أو المواريث، وما إلى ذلك، فهذا كله داخل في الرد وعدم القبول؛ لأن الله يقول [يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة] (البقرة:٢٠٨) .

ويقول: [وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم] (الأحزاب:٣٦) .

ويدخل في الرد_أيضا_من يعطل أسماء الله وصفاته، أو يمثلها بصفات المخلوقين.

٤_الانقياد: وذلك بأن ينقاد لما دلت عليه كلمة الإخلاص.

ولعل الفرق بين الانقياد والقبول أن القبول إظهار صحة معنى ذلك بالقول.

أما الانقياد فهو الاتباع بالأفعال، ويلزم منهما جميعا الاتباع.

فالانقياد هو الاستسلام، والإذعان، وعدم التعقب لشيء من أحكام الله.

قال_تعالى_: [وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له] (الزمر:٥٤) .

وقال [ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن] (النساء:١٢٥) .

وقال: [ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى] (لقمان:٢٢) .

وقال_تعالى_مثنيا على إبراهيم_عليه السلام_[إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين] (البقرة:١٣١) .

ومن الانقياد_أيضا_أن ينقاد العبد لما جاء به النبي"رضا، وعملا دون تعقب أو زيادة أو نقصان.

قال_تعالى_: [فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما] (النساء:٦٥) .." (١)

"تضمن القرآن تفصيل مسائل أصول الدين

فهو يقرر أن الله سبحانه وتعالى بعث محمدا بالهدى ودين الحق، فمن المحال أن يكون هذا القرآن الذي أنزله الله على نبيه صلى الله عليه وسلم لم يتضمن تفصيل مسائل أصول الدين سواء من جهة كونها مسائل أو من جهة كونها دلائل، ولهذا يقول المصنف رحمه الله في درء التعارض: ولو كان الناس محتاجين في

---

(١) رسائل الشيخ الحمد في العقيدة محمد بن إبراهيم الحمد ٢٠/٦

أصول دينهم في دلائله أو مسائله إلى شيء لم يقع في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم لما تحقق أن الله أكمل لهذه الأمة دينها ..

وهذه مقدمة ضرورية الثبوت؛ ولهذا تكون نتيجتها ضرورية، والنتيجة هنا هي: أنه يجب في أصول الدين التزام النصوص القرآنية والنبوية، وأنه لا يصح استعمال أي دليل خارج عن الكتاب والسنة يعتبر تحصيل أصول الدين به.

وليس معنى قولنا: يعتبر تحصيل أصول الدين به.

المنع من الاستدلال بدليل عقلي لإقامة حكم شرعي إذا كان هذا الدليل دليلا صحيحا، وإن كان هذا الدليل العقلي لم ينص عليه في النصوص بالتصريح، فقد أمر الله سبحانه وتعالى بالنظر في آياته فقال تعالى: ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض﴾ [الأعراف:١٨٥] إلى غير ذلك من الآيات، وإن لم يأمر به جميع المكلفين.

لكن الذي يقصد المصنف إلى رده: أنه يمتنع أن يكون تحصيل مسألة الأسماء والصفات مبني على دليل عقلي ليس له إشارة في القرآن.

وحينما نقول: دليل عقلي لم يذكر في القرآن.

فإن هذا ليس تناقضا في الحرف، بمعنى: أن القرآن تضمن دلائل خبرية محضة في مسألة الأسماء والصفات، وتضمن دلائل شرعية باعتبار كونها قرآنا، ولكن من جهة ترتيبها هي مخاطبة للعقول، أي: أنها ليست قضايا مبنية على لزوم التسليم.

مثلا: قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] هذا دليل من القرآن، وهو خبري محض مقول بالتسليم، لكن قوله تعالى: ﴿وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم * قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ [يس:٧٨ – ٧٩] وإن كان دليلا قرآنيا، إلا أنه ظاهر فيه أن الترتيب فيه ترتيب عقلي؛ ولهذا خاطب به كفارا لم يؤمنوا بمسألة التسليم؛ فإن التسليم من صفات المؤمنين.

ويقول شيخ الإسلام رحمه الله: وغلاة المتكلمين والمتفلسفة يقولون: إن الدلائل القرآنية دلائل خبرية محضة.

وهذا قول من لم يقدر القرآن حق قدره، فإن الدلائل القرآنية منها ما هو خبري محض مبني على التسليم، ومنها ما هو دلائل عقلية يثبت بها لزوم الإسلام.

ومعنى قوله: يثبت بها لزوم الإسلام أي: أنه يتحصل لمن بلغته وسمعها الدخول في دين الإسلام، والتسليم

بخبر الله وخبر رسوله؛ ولهذا ثبت في الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: (ما من الأنبياء من نبي إلا قد أوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحيا أوحى الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة).

ف شيخ الإسلام رحمه الله في هذا الموضع يورد مقدمات قطعية، وهي: أن الله أخبر بالتصريح أنه أكمل لهذه الأمة دينها، وأخبر أن نبيه صلى الله عليه وسلم بعث بالهدى ودين الحق، وأخبر أنه أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم البينات والهدى هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، وأخبر أن الناس قبل بعث محمد صلى الله عليه وسلم ليسوا على شيء في العلم؛ ولهذا أيا كان قدر العقل من الكمال، وأيا كان قدر النفس من الفضيلة فإنه لا يمكن أن تصل إلى تمام المعرفة الإيمانية بدون هدى من الله.

وحينما نقول: العقل والنفس؛ لأن المناهج التي خرجت عن منهج السلف إما مناهج عقلية في الغالب كالمناهج الكلامية، أو مناهج تنبني على المقدمات والترتيبات النفسية الرياضية، وهي مناهج الصوفية؛ ولهذا كانت الفلسفة قبل الإسلام -سواء كانت فسلفة اليونان، أو فلسفة الفرس أو الهند أو غيرهم- إما فلسفة غنوصية إشراقية فيضية كالفلسفة الأفلاطونية الجديدة كما تسمى، أو فلسفة عقلية نظرية.

ومن هنا انقسم الفلاسفة إلى: فلاسفة عرفانيين غنوصيين، وفلاسفة عقلانيين نظريين.

وبعض الفلاسفة الذين انتسبوا للإسلام مذهبهم يركب من هذا وهذا، وسيأتي إن شاء الله التنبيه إلى هذا بمثاله.

إذا: أيا كان قدر العقول من الكمال وأيا كانت فضيلة النفوس لا يمكن أن تصل إلى تمام المعرفة الإيمانية؛ وقد خاطب الله سبحانه وتعالى من هو أكمل الناس عقلا ونفسا وهو نبينا صلى الله عليه وسلم، فقال تعالى: ﴿نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين﴾ [يوسف:٣] وقال: ﴿ووجدك ضالا فهدى﴾ [الضحى:٧] وليس المقصود ضلاله صلى الله عليه وسلم بالموبقات أو بالشرك؛ فإنه منزه عن هذا، فقد كان عليه الصلاة والسلام حتى قبل بعثته موحدا لله على الفطرة وعلى الملة العامة، ولكن المقصود: أنه لم يعرف تفاصيل العلم؛ ولهذا قال تعالى: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان﴾ [الشورى:٥٢] أما الكتاب فلم ينزل عليه شيء قبل النبوة، وأما الإيمان فكان على إيمان مجمل، أي: ولم تعرف تفاصيل الإيمان، كما ذكره المفسرون من السلف.

فإذا كان متحققا عند جميع المسلمين أنه صلى الله عليه وسلم هو رسول الإسلام، وهو المعلم؛ فإنه يجب

اعتبار الإسلام بما بعث به، وإذا قيل الإسلام فإن أخص هذا الإسلام -الذي هو دين الله، وهو خاتم الأديان- القول في أصول الديانة؛ فيلزم من هذا القطع الضروري أن النبي صلى الله عليه وسلم قد حقق من جهة علمه هو، ومن جهة بيانه باب أصول الدين، ومن ذلك باب الأسماء والصفات.

فهذه نتيجة مبنية على مقدمات ضرورية العلم والثبوت، وهي: أنه صلى الله عليه وسلم علم الحق في باب الأسماء والصفات، وأنه بين ذلك للأمة.." (١)

"ما يلزم من يقول: طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم

[والسمع حرفوا فيه الكلم عن مواضعه].

حرفوا فيه الكلم عن مواضعه بما سموه تأويلا.

[فلما ابتنى أمرهم على هاتين المقدمتين الكفريتين الكاذبتين].

المقدمة الأولى: اعتقادهم انتفاء الصفات في نفس الأمر أو انتفاء بعض الصفات.

المقدمة الثانية: اعتقادهم أن الدلائل العقلية التي تأولوا بها النصوص هي المحققة للحق في هذا الباب،.

وإذا كان هذا القول في أصحاب المقالة الأولى - طريقة السلف أسلم ..

إلخ - التي قالها من قالها من الأشعرية ومن وافقهم فالمقدمتان:

الأولى: انتفاء الصفات في نفس الأمر.

الثانية: أنهم اعتقدوا أن السلف كانوا مفوضة وأن الخلف تأولوا هذه النصوص.

[كانت النتيجة استجهال السابقين الأولين واستبلاههم].

وذلك لأنهم جعلوا مذهبهم مذهب تفويض، فهم يقرءون القرآن ولا يعرفون معناه كما وصف الله بذلك قوما: ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني﴾ [البقرة:٧٨] أي: إلا قراءة.

[فاعتقاد أنهم كانوا قوما أميين بمنزلة الصالحين من العامة لم يتبحروا في حقائق العلم بالله، ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي، وأن الخلف الفضلاء حازوا قصد السبق في هذا كله.

ثم هذا القول إذا تدبره الإنسان وجده في غاية الجهالة، بل في غاية الضلال].

قوله: ثم هذا القول أي: قوله بأن مذهب السلف أسلم لكونه تفويضا، ومذهب الخلف أعلم وأحكم لكونه تأويلا.

وإذا كان المصنف سيصل إلى نتيجة هي أن هذا القول واضح الفساد والامتناع -وهو قول فضلاء الأشاعرة-

---

(١) شرح الحموية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٢/٨

فمن باب أولى قول غلاة الأشاعرة، فمن باب أولى قول المعتزلة، فمن باب أولى قول المتفلسفة.

فمن دقة عرض شيخ الإسلام أنه إذا أراد النقد أو المعارضة لمذاهب متسلسلة قصد أقربها إلى الحق فأبطله بالعقل والسمع؛ لأنه إذا تبين أن أقربها إلى الحق وأفضلها باطل سمعا وعقلا فمن باب أولى ما فوقه.

فهو رحمه الله كثيرا ما يقصد إبطال طريقة من يسميهم بفضلاء الأشاعرة؛ ليتحقق بطريقة الأولى بطلان طريقة غلاة الأشاعرة، ليتحقق بطريقة الأولى الثانية بطلان مذهب المعتزلة، وبطريقة الأولى كذلك بطلان طريقة الجهمية الغالية، ثم بطلان مذهب المتفلسفة.." (١)

"استلزام مقالة التعطيل للتعطيل والتمثيل

[أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات؛ فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولا وعطلوا آخرا، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى].

فلهذا وجدت نزعة التشبيه عند المعتزلة في باب الصفات من جهة أنهم لم يفهموا من الصفات إلا التشبيه، ولهذا كان من قواعد المعتزلة الكلامية: أن الأجسام متماثلة، وأن كل من اتصف بصفة فإنه يكون جسما والأجسام متماثلة.

وهذه قاعدة ليس لها اعتبار، والإشكال أنهم لم يعتبروا الأشياء إلا بما عرفوه في قانونهم الأرضي، ومن المعلوم أن هذا القانون الذي يشاهدونه ليس لازما في عالم الممكنات، ومن باب أولى ألا يكون لازما بين الخارق والمخلوق، كما ذكر شيخ الإسلام في التدمرية المثلين لما قال: نعيم الجنة ونعيم الدنيا، فقد اشتركت في الأسماء ولم يلزم من ذلك الاشتراك في الحقائق أو الماهيات في نفس الأمر.

فهذا القانون الذي وعوه هو قانون انحداد ما يعرفونه من الممكنات، ومن هنا جاءوا

اللوازم التي ادعوا أنها تلزم من إثبات الصفات، ومثال ذلك أنهم يقولون: إن الغضب غليان دم القلب -كما ذكر المصنف عن طائفة من الأشاعرة- فهذه اللوازم والتفسيرات للغضب أو لغيره من الصفات مبنية على مشاهدة المخلوقات، وهذا اللازم هو لازم لما يناسبه من المخلوقات، وإلا ليس هو قانونا عقليا.

فإنه إذا قيل: العقل يستلزم أن يكون الغضب غليان دم القلب ..

إلخ، وهذا لا يليق بالله، قيل: اللازم ليس عقليا، إنما لازم حسي مشاهد.

---

(١) شرح الحموية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٢١/٤

ولهذا لو أخذنا الجسم وقيل: إن هذا الجسم إذا أطلق يستقر، ولا يسقط إلى أسفل.
لقال قائل: إن هذا مخالف للعقل.
وهو -في حقيقته- ليس مخالفا للعقل، لأن الضابط العقلي عند الناس الآن أن هذا الجسم إذا أطلق سقط إلى الأسفل، لكن هذا ليس لازما عقليا، إنما هو لازم حسي مشاهد، ولهذا إذا تجاوز هذا الجسم بعض المحيطات الأرضية التي يثبت فيها هذا النوع من الحركة ثم أطلق فإنه قد يصعد أو قد يذهب يمينا أو شمالا أو قد يثبت في مكانه.
وهذه من القواعد التي عني بها شيخ الإسلام رحمه الله، وهو: أن العقل لا يعارض النقل، وأن الشبهات التي رأوها لوازم هي لوازم حسية، ومن هنا يقول: إن المعطلة ممثلة؛ لأن اللوازم التي يدعون أنها لوازم عقلية إنما هي لوازم مثالية حسية مشاهدة.
إذا: فرق بين الضرورة العقلية والضرورة الحسية، فإن الضرورية الحسية لا قيمة لها؛ لأنها عبارة عن قانون داخل محيط الحس، وقد يكون هناك محيط حسي آخر لا يثبت فيه ما يراه الإنسان ضرورة.
ومن الأمثلة التي توضح هذا أكثر: أنه لو أخذت إنسانا وغمرته في الماء؛ فإنه يموت، وسبب موته هو انقطاع النفس، لكن لو أخرجت سمكا من الماء وتركته ساعة لمات، وسبب موته انقطاع النفس، فالإنسان داخل الماء ينقطع نفسه والسمك العكس.
وبهذا يتبين أن الإنسان قد يتصور بعض الاطرادات التي يظنها عقلية وهي -في حقيقتها- حسية.
وكفائدة عامة هنا: حتى الشبهات التي يذكرها الملاحدة تجاه دين الإسلام ككون الإنسان في قبره يعذب، فيقولون: كيف يعذب وهو مطمور بالطين والتراب ..
إلخ؟ كيف يكون حيا يعذب ..
إلخ؟ هذا كله راجع إلى قانون حسي شاهدوه، وهو أن الإنسان لابد أن يأكل ويشرب حتى لا يموت، لكن هذا ليس لازما عقليا؛ بل هو قانون حسي مشاهد، ولهذا الملائكة -كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله -: صمط لا يأكلون ولا يشربون.
فهذا المعنى ينبغي لطالب العلم أن ينتبه له في الرد على أصناف المخالفين حتى الكفار، وهو: أن الضرورة العقلية ليست هي الضرورة الحسية، فإن الضرورة الحسية يمكن أن تتغير في محيط حسي آخر، فضلا عن غير ذلك.
[فإنه إذا قال القائل: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويا، وكل

ذلك من المحال، ونحو ذلك من الكلام، فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم].

أي: إلا ما يعرفه مما يسميه ضرورة عقلية، وهو في نفس الأمر ضرورة حسية، فهو يقول: لو كان فوق العرش لكان مساويا، أو لكان محتاجا ..

إلخ؛ لأنه يشاهد حال الإنسان وهو على السرير أو الدابة أو السفينة أو غير ذلك، فهو يعتبر الشواهد الحسية ويريد أن يمثل صفات الله بها، هذا هو معنى قول شيخ الإسلام أن المعطل ممثل.

[كان على أي جسم كان.

وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم].

وهذا اللازم -أي: هذا اللازم الحسي- الذي زعم المخالفون أنه لازم عقلي، هو لازم حسي وليس لازما عقليا.

[أما استواء يليق بجلال الله تعالى ويختص به؛ فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها كما يلزم من سائر الأجسام، وصار هذا مثل قول الممثل: إذا كان للعالم صانع.

فإما أن يكون جوهرا أو عرضا ..

وكلاهما محال، إذ لا يعقل موجود إلا هذان.

أو قوله: إذا كان مستويا على العرش فهو مماثل لاستواء الإنسان على السرير أو الفلك، إذ لا يعلم الاستواء إلا هكذا، فإن كليهما مثل، وكليهما عطل حقيقة ما وصف الله به نفسه، وامتاز الأول بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي، وامتاز الثاني بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين].

وهذه فائدة، وهي: أن ما صح من اللوازم التي يزعمون أنها لوازم فهو لازم حسي، وهذا معنى قول شيخ الإسلام رحمه الله: إن كل معطل ممثل؛ لأنه استدعى لوازم حسية مثالية جسمانية محدثة، وأوجب أن تكون مطردة في الصفات التي أثبتها.." (١)

"القول الحق هو ما عليه الأمة الوسط

قال المصنف رحمه الله: [والقول الفاصل: هو ما عليه الأمة الوسط: من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله، ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك].

يستعمل المصنف رحمه الله هذه الصفات لأن الرسالة موجهة -في الغالب- لمتأخري الأشاعرة؛ لأن

---

(١) شرح الحموية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٨/٨

متأخري الأشاعرة يقرون بهذه الصفات: العلم والقدرة والسمع والبصر.
فيقول لهم: كما أنكم أقررتم بهذه الصفات ولم يلزم من الإقرار بها أن تكون كصفات المخلوق فكذلك القول في الاستواء وبقية الصفات.." (١)

"أهل التأويل

[وأما أهل التأويل فيقولون: إن النصوص الواردة في الصفات لم يقصد بها الرسول أن يعتقد الناس الباطل، ولكن قصد بها معاني ولم يبين لهم تلك المعاني، ولا دلهم عليها، ولكن أراد أن ينظروا فيعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها، ومقصوده امتحانهم وتكليفهم وإتعاب أذهانهم وعقولهم في أن يصرفوا كلامه عن مدلوله ومقتضاه، ويعرفوا الحق من غير جهته.

وهذا قول المتكلمة الجهمية والمعتزلة، ومن دخل معهم في شيء من ذلك].

هذا الصنف الثاني من المنحرفين عن طريق السلف في هذا الباب وما دخل فيه، والفرق بين قول أهل التخييل وأهل التأويل، أن أهل التخييل يقولون: إن هذه النصوص القرآنية والنبوية لم تتضمن الحقيقة في نفس الأمر لا من جهة ظاهرها ولا من جهة تأويلها، ولهذا لا يرون تأويل القرآن؛ لأن القرآن عندهم إنما هو خطاب للجمهور كما يذكر ذلك المتفلسفة ومن سار على طريقتهم ممن انتسبوا للتصوف أو التشيع من الباطنية.

أما الصنف الثاني -وهم الذين عني المصنف بذكرهم والرد عليهم-: وهم أهل التأويل الذين قالوا: إن هذه النصوص القرآنية والنبوية تضمنت الحقيقة في نفس الأمر، لكن الحقيقة في نفس الأمر ليست هي الظاهر من هذه النصوص، وإنما هي المعاني التي يصل إليها الناظر من أهل التأويل، وهذا التأويل يتحصل عندهم بدلائل عقلية هي الدلائل الكلامية، وهذه هي التسمية الصحيحة لها: أنها دلائل كلامية وليست دلائل عقلية يشترك في صحتها أو في قبولها سائر الأقوام.

وهذا قول المتكلمة والجهمية.

لأنهم الأصل في هذه الطريقة.

ومن دخل معهم في شيء من ذلك إشارة إلى متأخري المتكلمين الذين يضافون إلى متكلمة الصفاتية، فإن الأصل في هذه الطريقة -أعني: طريقة التأويل- هم الجهمية والمعتزلة ومن دخل معهم في شيء من ذلك من متكلمة الصفاتية، كالكلابية أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب، وكالأشعرية أتباع أبي الحسن الأشعري،

---

(١) شرح الحموية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٢/٩

وكالماتريدية أتباع أبي منصور الماتريدي الحنفي وأمثالهم، فهذا الصنف يختلفون عن المتفلسفة؛ ولهذا صار جنس أهل التأويل أقرب إلى الشريعة والحق من أهل التخييل؛ وإن كان يقع في هذا الصنف -أعني: صنف المتكلمين- من الغلاة فيه ما يكون قول بعض المنتسبين إلى الفلسفة في بعض الموارد أقرب إلى الشريعة من قولهم.

حتى إن شيخ الإسلام رحمه الله لما ذكر أبا الوليد بن رشد -وهو من المتفلسفة، ومن أهل الطريقة الأولى في الجملة- قال: ومع ذلك فإن ابن رشد وأمثاله من مقتصدة المتفلسفة خير من الجهم بن صفوان وأمثاله من غلاة المتكلمة في باب الأسماء والصفات.

إذا: قد يقرب بعض أعيان المتفلسفة في بعض الموارد إلى درجة يكون فيها خيرا من بعض غلاة المتكلمين، لكن من حيث الجملة أهل التخييل أبعد عن مقاصد الإسلام ومراداته من أهل التأويل.

هذا هو الصنف الثاني، وهو الذي شاع الإشكال فيه، ولا سيما عند المتأخرين.

[والذين قصدنا الرد عليهم في هذه الفتيا هم هؤلاء، إذ كان نفور الناس عن الأولين مشهورا، بخلاف هؤلاء؛ فإنهم تظاهروا بنصر السنة في مواضع كثيرة، وهم - في الحقيقة- لا للإسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا].

ذكر المصنف قبل هذا أن أخص هذا الصنف هم الجهمية والمعتزلة، والجهمية والمعتزلة ليس لهم انتصار لطريقة السنة، وإنما مقصوده: أن اغلاة هذا الصنف انتصارا معروفا لبعض مسائل أصول الإسلام التي خالفوا فيها المتفلسفة، كالقول بحدوث العالم، والرد على المتفلسفة الذين قالوا بقدم العالم، وكقولهم بإثبات النبوة على التحقيق ردا على المتفلسفة الذين جعلوا النبوة مكتسبة، وجعلوها ثلاث قوى -على ما يذكره ابن سينا وأمثاله-: قوة التخييل، وقوة التعبير، وقوة التصوير.

فالمعتزلة لهم ردود في هذا الباب في مثل هذا النوع من المسائل، وهي: مسائل أصول النبوات، وأصول الشرائع، وتحقيق الأمر والنهي أنه حقا على حقيقته، وتحقيق مسألة المعاد وأنها حقا على حقيقتها.

ويستدل المعتزلة فيها على هذا الصنف من المتفلسفة بدلائل الشريعة أو الدلائل العقلية، فهم لهم نصر للإسلام أو للسنة من هذا الوجه.

وإذا وقع المقصود في الصنف الثاني من هذا النوع -وهم المتأخرون من المتكلمين كالأشعرية وأمثالهم- فإن لهم بعض العناية بنصر السنة -أي: ما ظنوه قول أهل السنة والجماعة- وهذا تارة يقعون فيه على شيء من التحقيق، وتارة يقعون فيه على شيء من الوهم والغلط، فيكون غلطهم من جهة ما ظنوه قولا لأهل السنة وليس قولا لهم.

أما ما وقعوا فيه من التحقيق فمن أخص مثالاته: استدلال الأشاعرة على ثبوت الصفات من حيث الأصل -أي: معارضة طريقة المعتزلة التي تقول بأن الرب لا يقوم بذاته شيء من الصفات- فصار الأصل عند الأشعرية أن الرب متصف بالصفات ..

فهذا أصل كلي، وأما عند التفصيل فإنهم ينازعون في كثير من تفاصيل الصفات -أعني الأشعرية- فهذا من الحق الذي وصلوا إليه، وإن كانت طرقهم في إثبات الصفات ليست هي الطرق الفاضلة في الجملة، بمعنى: أن في طرق إثبات الصفات في كلام أئمة السلف من الطرق الشرعية والعقلية ما هو خير من الطرق التي يذكرها أئمة المتكلمين من متكلمة الصفاتية في مقابلة قول المعتزلة والجهمية.

وربما قرروا -في مقابلة قول الجهمية والمعتزلة- من المقالات التي هي وهم على السلف.

إذا: ما ترد به طائفة على طائفة وقعت فيما هو من الضلال تارة يكون محققا، وتارة يكون قاصرا، وتارة يكون غلطا؛ أي: أنهم يردون البدعة ببدعة أخرى، ولكنها في الجملة تكون أخف منها.

فالمعتزلة لم يتحصل لهم القول بحدوث العالم إلا بنفي الصفات، فهم يرون أن ثمة تلازما بين إثبات قبول الرب للصفات وبين القول بقدم العالم، وهذا التلازم وهم عند المعتزلة، وهذا الذي جعل شيخ الإسلام رحمه الله يقول كثيرا عن هؤلاء المتكلمين من المعتزلة وغيرهم: وهم لا للإسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا. لأنهم بنوا القول بحدوث العالم على القول بنفي الصفات، فجعلوه لا يتحصل في العقل إثبات حدوث العالم إلا بإثبات أن الرب لا يتصف بشيء من الصفات ..

ولا شك أن هذا الامتناع غلط؛ لأن العلم باتصاف الرب بالصفات أمر مستقر في العقل والشرع والفطرة، فلو فرض جدلا أن هذا -الذي هو ثابت بالعقل والشرع والفطرة- يدل على القول بقدم العالم لكان هذا من التناقض الذي جاءت به الرسل أو فطرت عليه العقول والنفوس.

المقصود: أن هؤلاء المتكلمين -في الغالب- لا يحققون بعض الحق إلا بالتزام شيء من الباطل، بل ربما صار الباطل الذي التزموه وأقروا به شرا من الخطأ في الحق الذي قصدوا تحقيقه، وهذا لا يطرد، لكنه يقع في بعض المسائل، وليس المقصود هنا القول في تفصيله.

وربما صارت أدلتهم في ردهم على المتفلسفة أدلة قاصرة يستطيع المحقق من المتفلسفة أو الحاذق منهم أن يجيب عن هذه الأسئلة، كاستدلال كثير من أئمة الكلام على القول بإثبات المعاد على حقيقته، وردهم على المتفلسفة في ذلك بأن فرض المعاد على الحقيقة لا يلزم من فرضه محال.

وهذه الطريقة التي استعملها الكثير من متكلمي المعتزلة والأشاعرة ليست طريقة محققة في العقل؛ لأن

مبنية على عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع ليس علما بعدم الامتناع؛ بخلاف الطرق المذكورة في القرآن والسنة وكلام السلف في إثبات المعاد؛ فإنها مبنية على العلم بلزوم ثبوت هذا من حيث قياس الأولى الذي يقر به سائر العقلاء، وتجد أن المثال الذي وقع عليه القياس مستقر في سائر عقول بني آدم حتى الكفار ..

وهلم جرا.

وهذا يحصل منه نتيجة أخيرة وهي: أن هؤلاء وإن كان لهم اشتغال بالرد على المتفلسفة وأمثالهم -أعني: المتكلمين- إلا أنهم في الجملة لم يحققوا، وإن كان لهم مقام حمد من حيث الجملة في هذه العناية، ولهذا لما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله المتفلسفة قال: وقد صنف نظار المسلمين في الرد عليهم والطعن عليهم.

ثم ذكر بعض مصنفات المعتزلة وبعض مصنفات الأشاعرة، فهذا مما يحمدون فيه؛ من حيث أنهم قصدوا رد ما هو مخالف لدين الإسلام، لكن من حيث الحقيقة التي استعملوها في هذا الرد والطرق التي سلكوها والمعاني التي التزموها هذا هو الذي يقع لهم فيه كثير من التأخر والقصور.." (١)

"كل قول أضيف إلى جميع السلف يلزم إضافته إلى النبي عليه الصلاة والسلام

[ثم هؤلاء ينكرون العقليات في هذا الباب بالكلية، فلا يجعلون عند الرسول وأمته في باب معرفة الله عز وجل لا علوما عقلية ولا سمعية؛ وهم قد شاركوا الملاحدة من وجوه متعددة، وهم مخطئون في ما نسبوه إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وإلى السلف من الجهل، كما أخطأ في ذلك أهل التحريف، والتأويلات الفاسدة وسائر أصناف الملاحدة].

إذا: يلزم من قولهم: إن الخلف اشتغلوا بالعلوم العقلية فحصلوا التأويل والسلف لم يشتغلوا ففوضوا.

أن يكون السلف لم يعرفوا المعنى لا من جهته شرعيا؛ لأنه مجهول على طريقتهم، ولا من جهته عقليا؛ لأنهم لم يشتغلوا بالتأويل، فيجرد السلف بهذا من العلوم الشرعية والعلوم العقلية في باب الصفات، وتكون النتيجة: أن السلف في باب الصفات ليس لديهم علم عقلي ولا علم شرعي.

وهنا قاعدة: أن كل قول أضيف لسائر السلف -أي: هو إجماع للسلف- فإنه يلزم أن يكون مضافا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

فنقول: إن الأشاعرة يحكون في كتبهم أن السلف أجمعوا على عدم التأويل ..

---

(١) شرح الحموية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٤/١٠

وهذا صحيح، لكنهم يقولون: إنهم وقعوا في التفويض.

فإذا وقعوا في التفويض والأشعرية تمتدح طريقة التأويل وتقصد أنها هي الطريقة العقلية والعلم العقلي الفاضل فإن معنى هذا أن السلف لم يكن لديهم علم عقلي وليس معهم علم شرعي؛ لأن المعاني مجهولة، لكن السلف وهم الأئمة أخذوها عمن قبلهم من الأئمة من التابعين، والتابعون أخذوها عن الصحابة ..

وهلم جرا.

وهنا يرد السؤال: الصحابة ماذا كان شأنهم؟ هل كالأئمة الذين أدركوا زمن الخلافة أم على خلافهم؟ هل الصحابة عندهم علم بتأويلها أو ليس لديهم علم؟ وهلم جرا.

إذا: بهذه الطريقة يتسلسل الأمر إلى الصحابة والصحابة تلقوا عن نبيهم صلى الله عليه وآله وسلم.

ويصبح أن يقال بعبارة أخرى: هذه ال نصوص هل يمكن العلم بمعناها أو لا يمكن؟

فإن قالوا: لا يمكن.

قيل: إذا كيف اشتغلوا بتأويلها.

وإن قالوا: يمكن.

نقول: لم لم يبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذا لأمته؟ إلا إن التزموا أن النبي كان محتاجا إلى العلوم الفلسفية كاحتياجنا.

إذا لماذا النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يبين هذا الممكن؟ إن قالوا: إن البيان يتوقف على الدليل العقلي الكلامي للزم من هذا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يتحقق دينه إلا بمعرفته صلى الله عليه وآله وسلم للمقالات الفلسفية ..

وهذا شطط! ولهذا ترى أن السلف رحمهم الله بموقفهم من هؤلاء الذين ضلوا طريقهم وطريقة الصحابة، وما تراه من إغلاظ السلف على الجهمية وطعنهم فيهم هو ليس كثيرا، هو واقع على التحقيق، ومقالاتهم مقالات كفرية محضة وإن كان السلف رحمهم الله عدلا منهم لم يشتغلوا بتكفير أعيانهم؛ لأنه اختلط هذا القول في قوم من الزنادقة مع قوم ممن أرادوا الحق وقصدوه ولكنهم غلطوا فيه، وإن كان هؤلاء الذين غلطوا في معرفة الحق ممن لم يكونوا من أهل الزندقة والإلحاد -في الجملة- مقصرين في طلب الحق.." (١)

"معنى كلمة (مع) في اللغة

[وذلك أن كلمة مع في اللغة إذا أطلقت].

---

(١) شرح الحموية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ١٣/١١

إذا أطلقت: أي جردت عن الإضافة والتخصيص فقيل: مع أو: المعية ..

فمعنى هذه الكلمة مطلق المصاحبة والمقارنة.

[فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال].

من غير وجوب يعني: من غير لزوم، وإن كانت المعية تارة يقصد بها: المقارنة الذاتية، كما إذا قيل: عقلي معي.

فهو مقارن لك مقارنة ذاتية حلولية، فقول المصنف هنا: من غير وجوب.

أي: هو نفي للوجوب، ولا يعني نفي الوجوب نفي الإمكان.

[فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى].

أي: أنه إذا كانت مجردة ثم أدخلت في سياق، فإن السياق هو الذي يدل على معنى المصاحبة والمقارنة التي تدل عليها المعية، سواء كانت مصاحبة علمية، أو مصاحبة ذاتية، أو مصاحبة نصر وتأييد

أو نحو ذلك؛ ففي المعية العلمية لا بأس أن يقال: معنا بعلمه.

أي أنها مصاحبة علم من حيث التفسير، وإن كان الملتزم هو اللفظ القرآني؛ لأن عندنا قاعدة: أنه لا ينتقل إلى لفظ مرادف ليس فيه غرض إلا المرادفة، ويترك اللفظ الذي عبر به في النص، فخير من قولك: مصاحبة علمية، أن تقول: معية علمية؛ لأن لفظ المعية هو اللفظ الشرعي.

[فإنه يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا أو النجم معنا، ويقال: هذا المتاع معي].

ما زلنا نسير والقمر معنا هذه معية ومصاحبة إبصار، فالعرب تقول: ما زلنا نسير والقمر معنا ..

فهل لزم من تلك المعية الحلول والذاتية بينهم وبين القمر؟ الجواب: لا، فهل القضية قضية مصاحبة علمية فهم يعلمون القمر والقمر يعلمهم؟ الجواب: لا، إنما المقصود معية الإبصار، فإذا وقع ذلك بين المخلوقات أنفسها ولم يلزم من ذلك الحلول والذاتية ولم يحتج الكلام إلى التأويل فمن باب أولى إذا كان في كلام الله المضاف إلى نفسه.

أي: أننا في قول العرب: ما زلنا نسير والقمر معنا لم نحتج فيه إلى التأويل، فإنه لا أحد يقول: إن ظاهره أن القمر مع العرب، أي: بين يديهم ومعهم حال فيهم، وأن هذا هو المعنى الظاهر، وهو الحقيقة، وأن المجاز أنهم يبصرونه.

وهذا يدل على أن لفظ المعية ليس له علاقة بمسألة المجاز بوجه من الوجوه.

[ويقال: هذا المتاع معي لمجامعته لك؛ وإن كان فوق رأسك، فالله مع خلقه حقيقة، وهو فوق عرشه

حقيقة].

أي: أنه لا تعارض بين المعنيين، ولو قيل: إن المعية هي الحلول والذاتية؛ قيل: هذا التحصيل حكم لا بد له من موجب، وهذا الموجب إما أن يكون اللغة أو العقل أو الشرع، والعقل والشرع لا يدلان عليه، واللغة كذلك عند التحقيق، فإن العرب تقول: ما زلنا نسير والقمر معنا.

وهذا بدهي لا يحتاج إلى تأويل.." (١)

"الفرق بين التصور والفرض العقلي

[هنا المعية على ظاهرها، وحكمها في هذه المواطن: النصر والتأييد.

وقد يدخل على صبي من يخيفه فيبكي فيشرف عليه أبوه من فوق السقف فيقول: لا تخف، أنا معك، أو أنا هنا، أو أنا حاضر

ونحو ذلك، ينبهه على المعية الموجودة بحكم الحال دفع المكروه، ففرق بين معنى المعية وبين مقتضاها].

هذا محصل الجواب في مسألة المعية: أنه كل من تحقق له الفرق بين معنى المعية ومقتضاها فإنه يزول عنه الإشكال، وأن الإشكال فرع عن التسوية بين معنى المعية وبين مقتضاها، فإن المعنى الكلي للفظة المعية في حال التجريد والقطع عن السياق والإضافة هو مطلق المصاحبة والمقارنة.

ومقتضاها: هو مدلولها بحسب السياق، فلكل سياق ما يناسبه، فمن قال: إن المعية هي الحلول والذاتية. قيل: يلزمك أن كل سياق في كلام العرب ورد فيه حرف مع فإنه يحمل على حلول الذات، وهذا لا يلتزمه عاقل، أو على أقل تقدير أنه يلزم منه أن كل سياق جاء في كلام العرب، واستعمل فيه لفظ مع فإنه يدل بظاهره على الحلول والذاتية ويحتاج إلى تأويل ..

وهذا لا يلتزمه أحد؛ لأنه ليس هذا هو ظاهر الكلام في جمهور موارد المعية، فإن الناس لا يفهمون من قول العرب: ما زلنا نسير والقمر معنا؛ إلا معنى واحدا، وهو أنهم يبصرون القمر، وإذا فرض في العقل معنى آخر تبين بالعقل أنه معنى ممتنع يفرضه العقل ولا يتصوره، ومعلوم أن العقل يفرض المحال، لكنه لا يتصور المحال، والعبرة ليست بفرض العقل وإنما العبرة بتصوره.

وهذه أيضا قضية عقلية مهمة وهي: التفريق بين فرض العقل وبين تصوره.

فمن قال: إن هذا الشيء ثبت بالعقل؛ لأنه كذا ..

نقول: هذا فرض عقلي، والشيء لا يكون له أثر إلا إذا تصوره العقل تصورا صحيحا، أما إذا فرضه العقل

---

(١) شرح الحموية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٧/١٧

فإن العقل يفرض المحال، ودرجة الفرض في العقل سابقة على درجة التصور، حيث إن الفرض هو المبدأ الأول، ف العقل يفرض الشيء أحيانا ثم يدخل دائرة التصور فلا يقبل التصور؛ فيكون محالا في العقل.

إذا: فرق بين الفرض العقلي وبين التصور العقلي؛ ولهذا يقولون: الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وليس عن فرضه.

والتصور: هو الدرجة الثانية بعد الفرض، وهو دخول المفروض محل القبول العقلي.

أي: كأن الفرض بمنزلة السؤال على العقل والتصور بمنزلة الجواب ونحن نعلم أنه ليس كل سؤال يمكن جوابه، فكذلك هنا.." (١)

"القائلون بإجراء نصوص الصفات على ظواهرها

[قسمان يقولان: تجرى على ظاهرها.

وقسمان يقولان: هي على خلاف ظاهرها.

وقسمان: يسكتون.

أما الأولون فقسمان:

أحدهما: من يجريها على ظاهرها ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين ..

فهؤلاء المشبهة، ومذهبهم باطل أنكره السلف، وإليه يتوجه الرد بالحق].

مذهب التشبيه ليس قدره في الاشتباه والشيوع كمذهب التأويل، وأخص من تكلم بالتشبيه قوم من متقدمي الرافضة ك هشام بن الحكم، وهشام بن سالم وأمثالهما، ثم رجع جمهور الرافضة عن هذا المذهب إلى ما يقارب مذهب المعتزلة، وتلقوا عنهم في هذا الباب، ثم وقع في التشبيه كثير من متأخري المتكلمين ك محمد بن كرام السجستاني وأصحابه، ومذهب هؤلاء يقارب مذهب التشبيه الذي كان عليه هشام بن الحكم، وإن لم يكن مثله.

وقد وقع بعض الفقهاء من أصحاب الأئمة في زيادة في الإثبات، فهؤلاء ليسوا مشبهة، ولكنهم ليسوا على طريقة أه ل السنة والحديث المحضة، وهم خير من محمد بن كرام وأمثاله، كما أن محمد بن كرام وأمثاله من المجسمة أقرب إلى طريقة أهل السنة من طريقة أئمة المشبهة ك هشام بن الحكم وأمثاله.

[الثاني: من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله كما يجري ظاهر اسم العليم والقدير والرب والإله والموجود والذات ونحو ذلك، على ظاهرها اللائق بجلال الله، فإن ظواهر هذه الصفات في حقه المخلوق

---

(١) شرح الحموية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٩/١٧

إما جوهر محدث، وإما عرض قائم به.

فالعلم والقدرة والكلام والمشيئة والرحمة والرضا والغضب ونحو ذلك في حق العبد أعراض، والوجه واليد والعين في حقه أجسام، فإذا كان الله موصوفا عند عامة أهل الإثبات بأن له علم وقدره، وكلاما ومشيئة].

المقصود بأهل الإثبات هنا: أي من يثبت أصول الصفات وإن لم يلتزم إثبات سائر الصفات، وبهذا دخل فيه أهل السنة كما هو متحقق، ودخل فيه متكلمة الصفاتية كالأشعرية والكلابية والماتريدية وأمثالهم، أي: من يصحح مبدأ الإثبات مقابل من يلتزم تحقيق النفي كما هي طريقة الجهمية وأئمة المعتزلة.

[وإن لم يكن ذلك عرضا يجوز عليه ما يجوز على صفات المخلوقين، جاز أن يكون وجه الله ويداه صفات ليست أجساما يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوقين].

الذي عليه أهل الإثبات من أهل السنة ومتكلمة الصفاتية: أن لله علما وقدرة وإرادة، وهي ليست كصفات المخلوقين، فكذلك يقال: في الوجه واليدين، ليست هي أجساما كصفات المخلوقين، أي: بجسميتها المخلوقة التي تليق بالمخلوق، وإن كان لفظ الجسم لا يطلق إثباتا ولا نفيا في حق الله تعالى.

وهذا من باب الأصل المعروف: أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، وهذا يتوجه به الرد على متكلمة الصفاتية الذين أثبتوا بعض الصفات ونفوا بعضها.

[وهذا هو المذهب الذي حكاه الخطابي وغيره عن السلف، وعليه يدل كلام جمهورهم وكلام الباقين لا يخالفه، وهو أمر واضح].

قوله: وعليه يدل كلام جمهورهم لا يعني أن طائفة من السلف تخالف هذا المذهب، بل مقصوده: أن التصريح شاع عند جمهورهم، وإن لم يلزم من ذلك أن كل تفصيل في الصفات صرح به كل معين من أعيانهم.

[فإن الصفات كالذات، فكما أن ذات الله ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس المخلوقات، فصفاته ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقات.

فمن قال: لا أعقل علما ويدا إلا من جنس العلم واليد المعهودين.

قيل له: فكيف تعقل ذات من غير جنس ذوات المخلوقين؟! فمن المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته، فمن لم يفهم من صفات الرب -الذي ليس كمثله شيء- إلا ما يناسب المخلوق فقد ضل في عقله ودينه.].

كل هذا الاستدلال من باب أن القول في الصفات كالقول في الذات وهذا يقع به الرد على نفاة الصفات

من الجهمية والمعتزلة، بمعنى: أنهم كما أقروا بأن لله ذاتا لا تشابه الذوات، أي: لها اختصاصها اللائق بها فكذلك صفاته تكون مناسبة لذاته.

[وما أحسن ما قال بعضهم إذا قال لك الجهمي: كيف استوى أو كيف ينزل إلى السماء الدنيا، أو كيف يداه ونحو ذلك، فقل له: كيف هو في ذاته؟ فإذا قال لك: لا يعلم ما هو إلا هو، وكنه الباري تعالى غير معلوم للبشر.

فقل له: فالعلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف، فكيف يمكن أن تعلم كيفية صفة لموصوف لم تعلم كيفيته، وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذي ينبغي لك؟!].

إذا: السؤال عن كيفية الصفات فرع عن العلم بحقيقة الذات، وإذا كان متحققا بضرورة العقل والشرع أنه لم يقع لأحد من خلق الله أنه يحيط بالله علما بكيفية صفاته وكيفية ذاته؛ فإن القول في كيفية الصفات هو قول في كيفية الذات؛ أي: أن القول في هذه الصفات فرع عن القول في الموصوف فيها.

[بل هذه المخلوقات في الجنة قد ثبت عن ابن عباس أنه قال: ليس في الدنيا من ما في الجنة إلا الأسماء، وقد أخبر الله تعالى أنه لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين، وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن في الجنة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فإذا كان نعيم الجنة –وهو خلق من خلق الله– كذلك فما ظنك بالخالق سبحانه وتعالى].

هذا من باب قياس الأولى، ووجهه هنا: أن الجنة فيها نعيم يتفق في بعض الموارد من حيث الاسم المطلق مع نعيم الدنيا، ويكون متواطئا –ليس مشتركا اشتراكا لفظيا– من حيث المعنى الكلي، مع أن الحقيقة والماهية مختلفة، فإذا كان كذلك في هذا النعيم وهو مخلوق من مخلوقات الله؛ فبين الخالق والمخلوق من باب أولى، بمعنى: أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص بين نعيم الدنيا ونعيم الآخرة، فمن باب أولى بين صفات الله وصفات خلقه التي وقع فيها اشتراك في الاسم المطلق كالعلم والقدرة والسمع والبصر والرضا والغضب

وأمثال ذلك.

وهذا من أقوى الأوجه في الرد على المخالف الذي يزعم أن إثبات الصفات يستلزم أن تكون أعراضا كالصفات القائمة بالمخلوقين أو نحو ذلك، وكل من التزم بأن الإثبات يدل على التشبيه لما يراه واقعا في المخلوقين من الاتصاف بهذه الصفات أو ما هو منها قيل له: هذا لو كان صحيحا للزم اطراده بين المخلوقات نفسها من باب أولى؛ فيكون نعيم الجنة مماثلا في الماهية والحقيقة لنعيم الدنيا ..

وهو ليس كذلك بإجماع المسلمين.

[وهذه الروح التي في بني آدم قد علم العاقل اضطراب الناس فيها، وإمساك النصوص عن بيان كيفيتها، أفلا يعتبر العاقل بها عن الكلام في كيفية الله تعالى مع أنا نقطع أن الروح في البدن، وأنها تخرج منه وتعرج إلى السماء، وأنها تسل منه وقت النزع كما نطقت بذلك النصوص الصحيحة].

وهذا مثل آخر، وهو مثل عقلي تام، أي: تام الدلالة والتحقيق، من جهة أن الروح قد اتفق على وجودها بنو آدم.

وأيضا: من البدهي أن لها صفات ولها اختصاصا، ومع ذلك فإن كيفية هذه الروح وكيفية صفات هذه الروح لا نعلمها، وإذا كان هذا متحققا في الروح -وهو: أنا نعلم وجودها، ونعلم أن لها من الصفات ما يناسبها، وما هو من صفات الروح تشترك من حيث الاسم المطلق مع ما هو من صفات الأجسام والأبدان؛ ومع ذلك لا نعلم كيفية الروح ولا كيفية صفاتها- فمن باب أولى أن يتعلق هذا بالخالق، فإن علمنا بصفات الروح لم يوجب أن نعلم كيفية هذه الصفات، كذلك -من باب أولى- علمنا بصفات الله سبحانه وتعالى لا يوجب علمنا بكيفيتها.

[لا نغالي في تجريدها غلو المتفلسفة ومن وافقهم حيث نفوا عنها الصعود والنزول والاتصال بالبدن والانفصال عنه وتخبطوا فيها حيث رأوها من غير جنس البدن وصفاته، فعدم مماثلتها للبدن لا يمكن أن تكون هذه الصفات ثابتة لها بحسبها، إلا أن يفسروا كلامهم بما يوافقوا النصوص، فيكونون قد أخطئوا في اللفظ وأنى لهم بذلك؟!

ولا نقول: إنها مجرد جزء من أجزاء البدن كالدم والبخار مثلا، أو صفة من صفات البدن والحياة، وأنها مختلفة الأجساد، ومساوية لسائر الأجساد في الحد والحقيقة كما يقول طوائف من أهل الكلام].

أي: أن الذين تكلموا في هذا الباب من النظار -نظار المتفلسفة والمتكلمة- في الجملة على طريقتين:

الأولى: وهي طريقة المتفلسفة، والذين اتخذوا في الروح مبدأ التجريد، أي: جعلوا وجودها وجودا مجردا عن التركيب، وهذا قول لا دليل عليه على أقل تقدير، فإن الله تعالى لما ذكر الروح قال: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ [الإسراء:٨٥] فالقول في ماهية الروح لم يتكلم أئمة السلف رحمهم الله فيه، أما القول بإثبات وجودها، وأن لها صفات تناسبها ..

فهذا أمر متحقق مجمع عليه بين السلف.

الثانية: وهي طريقة المتكلمين، فقد جعلوها جزءا جسمانيا له صفات الأجسام وحقائق الأجسام ولوازم

الأجسام، وهذا أيضا قول لا دليل عليه.

إذا: من حيث الأصل كلا القولين -أعني قول المتفلسفة بالتجريد، أو قول المتكلمة بالجسمانية- أقل ما يقال فيهما: أنهما قولان لا دليل عليهما؛ فإن إدراك ثبوت الوجود وإدراك ثبوت الصفات لا يستلزم إدراك ثبوت الماهية والكيفية، فإن الماهية لا تدرك إلا بالمشاهدة أو بالقياس، والمشاهدة للروح لم تقع، والقياس لم يقع؛ لأنه لم يوجد في الواقع إلا الأجسام، والأجسام لا تناسب القياس على الروح.

ومن هنا صار هذا القول من القول بغير علم، ومن هنا لا ينبغي الاشتغال بتفصيل مسألة الروح وماهيتها، بل يتوقف كما هو أدب القرآن: ﴿قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ [الإسراء:٨٥].

وهنا ينبه إلى أن بعض المتكلمين الأشاعرة وبعض الفقهاء من أصحاب الأئمة الذين تكلموا في مسألة الروح -عند تفسير القرآن، أو عند تفسير بعض النصوص النبوية التي ذكرت الروح- أن الوهم يقع لكثير منهم في مقابل قول المتفلسفة، فتراهم يقولون: وذهبت المتفلسفة إلى القول بتجريدها عن الصفات، وأنها وجود مطلق مجرد عن الصفات الثبوتية.

بل إن بعض المتكلمين المنتسبين للسنة والجماعة وبعض الفقهاء من أصحاب الأئمة ال." (١)

"المقصد الأول: بيان إسناد مقالة السلف

حيث ابتدأ المصنف رحمه الله رسالته بتقرير مقدمات، وقد تضمنت هذه المقدمات نتائج قطعية من جهة ثبوتها ومن جهة دلالتها، وهذه النتائج إنما كانت قطعية لأنها انبنت على مقدمات قطعية الثبوت قطعية الدلالة، وهذه المقدمات وما تحصل عنها من النتائج هي مقدمات نظرية، ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: هي أوجه من النظر الشرعي والعقلي يتحصل بتحصيلها لزوما صحة مذهب السلف، وبطلان مذهب المخالفين لهم.

وأما صحة مذهب السلف فيتحقق ذلك من جهة أن المصنف رحمه الله قرر أن نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وما أنزله الله عليه من الكتاب والحكمة ..

من جهته هديا، ومن جهته رسالة سماوية ..

متفق عليه وقطعي بين المسلمين.

ثم يقول: فهذا القرآن الذي هو قطعي الهداية عند المسلمين، وهذه السنة النبوية التي هي قطعية الهداية عند المسلمين، لا بد أن يكون القول في أصول الدين قد تضمنه القرآن والسنة؛ ويمتنع أن يكون القرآن

---

(١) شرح الحموية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٣/٢٠

الذي نزل هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، ويمتنع أن تكون السنة النبوية التي هي خير هدي كما في قوله صلى الله عليه وسلم: (أما بعد ..

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد) تركا باب أصول الدين بغير إحكام ..

وهذا القطع ضروري.

ثم يقول المصنف: وقد اتفق المسلمون -حتى المخالفون للسلف كالمعتزلة والأشاعرة ..

إلخ- على أن القول في صفات الله وأفعاله من القول في أصول الديانة، فإذا كان من أصول الدين بإجماع المسلمين فإن أصول الدين قد علم أن النبي صلى الله عليه وسلم جاء ببيانها وإحكامها ضرورة، وكذلك القرآن بين هذا الباب أتم البيان، وإذا فرض خلاف ذلك فإنه يعني: أن من أخص أصول الدين -وهو القول في صفات الله وأفعاله- ما لم يبينه الله في كتابه ولا بينه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في سنته.

وترى أن هذا التحصيل تحصيل قطعي، فإذا تحقق أن هذا من القول في أصول الدين، وأن أصول الدين محكمة في الكتاب والسنة لزم من ذلك ألا يكون الناس محتاجين في هذا الباب -ولا في غيره، لكن في هذا الباب آكد- إلى شيء لم يتضمنه الكتاب والسنة، لا من جهة الدلائل ولا من جهة المسائل، بل هذا الباب دلائله ومسائله مقررة في الكتاب والسنة؛ لأنه أصل من أصول الدين.

وإذا كان متقررا عند المسلمين أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم علم المسلمين الآداب العامة كآداب الأكل والشرب وأمثالها، وله في هذا سنة معروفة، فمن باب أولى أن يكون صلى الله عليه وآله وسلم قد علمهم وبين لهم، وأحكم القول في باب أسماء الرب وصفاته، والذي من خالف ما بعث به النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب فإنه يقع إما في تعطيل الرب عن صفات الكمال، أو في تشبيه الخالق بالمخلوق ..

وكلا القولين من مقالات الكفار والملاحدة، بل كان جمهور المشركين لا يقعون في خطأ صريح في هذا الباب، بمعنى أنه كان -من حيث الجملة- مقرا به، وهذا يتعلق بجنس مسألة الربوبية لا بتحقيق تفصيلها؛ لأن القول في الصفات هو من القول في ربوبية الله تعالى.

فإذا كان هذا متحققا فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ألقى هذا البيان لأصول الدين -ومن أخص أصول الدين القول في الأسماء والصفات- وتلقاه عنه أصحابه، ومن هنا يعلم قطعا بالتسلسل العلمي العقلي: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا محكمين للحق في باب الأسماء والصفات؛ لأنهم تلقوا من الكتاب وعن نبيهم صلى الله عليه وآله وسلم، وقد تحقق بالضرورة العقلية والشرعية أن القرآن والسنة فيهما البيان؛ فيلزم

أن يكون الصحابة قد تلقوا هذا البيان والإحكام.

وفرض خلاف ذلك يلزم منه: أن يكون الصحابة إما أنهم لم يفهموا الحق، وإما أنهم قصدوا الإعراض عنه. وكلا الوصفين ممتنع في حق الصحابة؛ لأن الله وصفهم بالعلم والإيمان؛ مما يدل على أنهم م حققون لهذا المقام وأمثاله.

وقد علم تحقيق الصحابة رضي الله عنهم لأصول الإسلام، وهذا مستفيض متفق عليه بين جمهور الأمة إلا من شذ من الرافضة ونحوهم ممن طعنوا في جمهور أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلا نفرا منهم.

وإذا كان الصحابة قد أحكموا هذا الباب وعرفوه؛ فيلزم أن يكون التابعون قد تلقوا ذلك عن الصحابة وأخذوا عنهم، وعدم ذلك إما أن يكون سببه: أن الصحابة كتموا الحق الذي علموه، أو أن التابعين أطبقوا على عدم الفهم أو الإعراض عن الأخذ عن الصحابة في هذا الباب ..

وكل من هذه الفروضات يعلم امتناعها.

وفي آخر زمن التابعين حدثت مقالة التعطيل، واتفق الأئمة إذ ذاك على إنكارها وردها، ثم بعد ذلك ظهرت مقالة التعطيل، وظهرت مقالة التشبيه، وكان موقف الأئمة الذين تلقوا عن التابعين من مقالة التعطيل ومقالة التشبيه موقفا واضحا متحققا، وهو ذمهم لهؤلاء وهؤلاء، وأنهم وسط بين المعطلة والم شبهة.

فهذا التسلسل الإسنادي يعلم به: أن مقالة أهل السنة والحديث يتلقاها بعضهم عن بعض؛ ولهذا لما جاء المتأخرون منهم -ك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله - وتكلموا في هذا الباب فإن الكلام الذي قرروه منصوص عليه في كتب السنة المسندة، كالكتب التي عينها المصنف وذكرها في رسالته كالسنة ل عبد الله بن أحمد، ول ابن أبي عاصم وأمثالهما ..

فهذا من جهة إسناد مقالة السلف؛ ولهذا تراه متسلسلا، حيث أخذ كل أئمة عمن قبلهم من أئمة السنة والحديث، فتلقى الصحابة عن نبيهم، وتلقى التابعون عن الصحابة، وتلقى من بعد التابعين عن التابعين، ومن بعدهم عمن قبلهم، وهلم جرا، فتجده إسنادا متسلسلا يحكون الاتفاق على هذا الباب ولا يذكرون في قولهم شيئا من الخلاف.." (١)

"القاعدة الخامسة

الخامسة: أن لفظ الظاهر صار فيه إجمال واشتراك، فإذا قيل: هل ظاهر النصوص مراد أو ليس مرادا؟ قيل: إن قصد بالظاهر المعنى اللائق بالله سبحانه وتعالى فإن ظاهر النصوص مراد، وإن قصد بالظاهر

---

(١) شرح الحموية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٣/٢١

التشبيه فإن هذا المعنى يعلم أن الرب سبحانه منزه عنه، ولكن لا يسلم ولا يجوز أن يجعل هذا المعنى الباطل هو ظاهر النصوص؛ لأنه يلزم منه أن يكون ظاهر القرآن كفرا، وهذا مما ينزه كتاب الله سبحانه وتعالى عنه.." (١)

"القاعدة السابعة

السابعة: وهي قاعدة فاضلة في هذا المقام، وهي من أخص موارد الغلط عند المخالفين، وهي أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص.

وبعبارة أخرى: أن الاشتراك في الاسم المطلق ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص في مثل قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] ذلكم أن الله وصف نفسه بالرضا فقال: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ [المائدة:١١٩] وأضاف صفة الرضا إلى المخلوقين فقال: ﴿ورضوا عنه﴾ [المائدة:١١٩] وقال: ﴿يحبهم ويحبونه﴾ [المائدة:٥٤] وقال تعالى عن نفسه: ﴿إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا﴾ [النساء:٥٨] وقال عن عبده: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا﴾ [الإنسان:٢] وقال عن نفسه: ﴿وكان بالمؤمنين رحيما﴾ [الأحزاب:٤٣] وقال عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم﴾ [التوبة:١٢٨] وهلم جرا.

فهذا التوارد الذي تراه في القرآن في الاسم المطلق ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص، وإلا للزم أن يكون القرآن متناقضا؛ إذا كان قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] يعني: أنه لا يوصف الله بصفة ثبت اشتراك بينه وبين المخلوق في اسم الصفة المطلق؛ فيلزم من هذا أن يكون القرآن متناقضا؛ لأنه نفى التشبيه وأثبته.

وإنما الاشتراك في الاسم المطلق ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص؛ لأن الاشتراك في الاسم المطلق ليس له وجود خارجي، إنما وجوده وجود ذهني، والوجود الخارجي من شرطه: الإضافة والتخصيص والتعيين.

فإذا قلت: محبة.

فهل فهمت أي محبة هنا؟ هل هي محبة الولد لأبيه، أو الأب لابنه، أو الزوج لزوجته، أو هي محبة المؤمن لربه، أو محبة الرب لعبده المؤمن، إذا: هي لفظة مجردة لا تخصيص فيها ولا إضافة ولا تعيين؛ فإذا أضفت فقلت: محبة المؤمنين لربهم.

---

(١) شرح الحموية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٢٢/٧

أو قلت: محبة الله لعبده.

أو قلت: محبة زيد لعمر.

فعند الإضافة والتخصيص يكون معنى المحبة في المقامات الثلاثة مختلفا، والماهية والحقيقة مختلفة.

إذا: من طرق الرد على المخالف أن يقال: إن نعيم الجنة الذي وصفه الله في الكتاب أو في ما جاء في السنة النبوية في كثير من الأسماء يشترك مع نعيم الدنيا، ففي الجنة خمر وفي الدنيا خمر، لكن خمر الجنة ليس كخمر الدنيا؛ لأن الله ذم خمر الدنيا بل سماه رجسا: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان﴾ [المائدة: ٩٠] وهذا مجمع عليه بين المسلمين، فبالضرورة أن خمر الآخرة ليس مثل خمر الدنيا مع أن الاسم واحد، وكذلك الماء وغيره من الأسماء التي ذكرت في الدنيا وذكرت نعيم الآخرة.

فمثلما: حصل اشتراك في الاسم المطلق بين الخمر والخمر ولم تتماثل الحقيقة، فمن باب أولى إذا أضيفت صفة إلى الله وجاء اسمه ا في حق العبد ألا تكون الصفة كالصفة.

أي: إذا كان الاشتراك في الاسم المطلق لم يستلزم التماثل في الماهية والحقيقة بين المخلوقات كخمر الدنيا وخمر الآخرة فبين الخالق والمخلوق من باب أولى.

إذا: من ينفي بعض صفات الله كالغضب والرضا ونحوه من الأشاعرة بحجة أن المخلوق يتصف بها أو أن إثباتها يستلزم تشبيها يقال: ما قولكم في علم الله؟ ألم تثبتوا لله علما يليق به مع أن للمخلوق علما، وأثبتم لله قدرة مع أن للمخلوق قدرة، بل ثبوت صفة القدرة للمخلوق أعرف وأشهر من ثبوت صفة الغضب، ومع ذلك قالوا: إن قدرة الباري ليس كقدرة المخلوق، فيقال: فكذلك الغضب والرضا ..

وهلم جرا.

فإن كان النافي من المعتزلة والجهمية الذين ينفون كل الصفات كذلك قيل: أنتم أثبتم لله وجودا مع أن المخلوق موجود، فحصل اشتراك في اسم الوجود، فإما أن تكون ماهية الوجود واحدة وهذا يعلم امتناعه، فإن الله واجب الوجود والمخلوق ممكن الوجود، ومعلوم بالضرورة العقلية والفطرية أن ثمة تباينا بين وجود الخالق ووجود المخلوق مع الاشتراك في اسم الوجود.

فالقول في العلم وغيره كالقول في الوجود، فإن قلتم: إثبات العلم يستلزم أن يكون كعلم المخلوق، قيل: لم لم يلزم ذلك في اسم أو في صفة الوجود؟

إذا الأشاعرة يرد عليهم بما يثبتونه من الصفات، ومن ينفي كل الصفات يرد عليه بصفة الوجود التي لا

يستطيع أحد أن ينفك عنها.

وهذا هو السبب في عناية شيخ الإسلام بتقرير قاعدة الوجود والفرق بين أنواع الوجود، وأن الاشتراك باسم الوجود المطلق لم يستلزم التماثل في ماهية وجود الخالق ووجود المخلوق؛ لأنه يتحقق به إبطال لمذهب أصناف المخالفين.." (١)

"القاعدة التاسعة

التاسعة: وهي قاعدة أعم من الأولى وأقوى، وهي منبنية على حقيقة عقلية قاطعة، وإن كانت الأولى كذلك، لكن هذه أقوى وأطرد، وأيضا تتضمن هذه القاعدة إبطال مذهب المخالف.

وهي محك النزاع بين السلف ومخالفيهم من نفاة الصفات، وهي: أن ثبوت أحد الوصفين المتقابلين يستلزم العلم بنفي الآخر، وأن نفي أحد المتقابلين يستلزم العلم بثبوت الآخر.

ومثالها: أن العلم باتصاف الله سبحانه وتعالى بالعلم يستلزم انتفاء الجهل، والمنفي هنا ليس هو محل خلاف بين المسلمين، فإذا أردت أن تبطل مذهب المخالف تستعملها على طريقة العكس: أن العلم بانتفاء أحد الوصفين المتقابلين يستلزم العلم ضرورة بثبوت الآخر، فتقول للمعتزلة: لما اتفقنا أن الله منزه عن الجهل لزم أن يكون موصوفا بالعلم.

لما اتفقنا أن الله منزه عن العجز لزم أن يكون موصوفا بصفة القدرة ..

وهلم جرا.

إذا: العلم بثبوت أحد الوصفين المتقابلين يستلزم العلم بنفي الآخر، فهذه القاعدة لا يخالف فيها أحد، لكن المصنف يستعمل عكسها للإثبات، يستعمل عكسها، وهو أن العلم بنفي أحد الصفتين يستلزم العلم بثبوت الصفة الأخرى المقابلة، لأن القاعدة تقبل الانعكاس الاطرادي، فهو يستدل بأنه ما دام المخالف يسلم بأن العلم بثبوت الصفة يستلزم نفي ضدها فإن الفرض العقلي الضروري يلزم منه صحة العكس أيضا؛ لأن القاعدة منبنية على عدم الجمع بين المتقابلين.

فمن قال: إن العلم بثبوث أحد الوصفين يستلزم نفي الوصف المقابل؛ لزمه بالضرورة العقلية القاطعة أن يسلم بأن نفي أحد الوصفين يستلزم العلم بثبوت الآخر المقابل، فإن صفة الكمال دائما يقابلها ويضادها صفة النقص، فإذا علمنا تنزه الباري عن صفات النقص لزم أنه متصف بصفات الكمال.

فهذه القاعدة قاعدة اطرادية وهي مبنية على قبضة قوانين العقل، وهو قانون: عدم الجمع بين النقيضين،

---

(١) شرح الحموية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٩/٢٢

وهو المذكور في مثل قوله تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ [الطور:٣٥] فإنهم خلق أنفسهم ممتنع، وخلقهم من غير شيء كذلك ممتنع، إذا: لزم بالضرورة العقلية أن يكون الله هو الذي خلقهم.

وقد اهتم بقاعدة التقابل هذه شيخ الإسلام كثيرا، فقد أشار إليها في الرسالة التدمرية في القاعدة السابعة، وشرحها في كتبه شرحا مطولا، وهي محك الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة.." (١)

"عموم قدرة الله تعالى

قال المصنف رحمه الله: [ذلك بأنه على كل شيء قدير].

قدرته سبحانه وتعالى على كل شيء مجمع عليها بين المسلمين، وقوله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة:٢٠] هذا الحرف من القرآن اتفق المسلمون عليه، لكن يورد المعتزلة وطوائف أخرى مسألة تعلق القدرة بما يسمونه المستحيلات.

فقالت طائفة من المفسرين: قوله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة:٢٠]، عام مخصوص، خص منه الممتنع لذاته، فلا يدخل تحت القدرة، فجعلوا السياق عاما مخصوصا.

وقالت طائفة: هذا سياق عام أريد به الخصوص -أي: الممكن- فلا يدخل فيه الممتنع لذاته.

وقالت المعتزلة: إن الممتنع لذاته شيء ولكنه لا يدخل تحت القدرة.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (والصواب الذي عليه أهل السنة أن الله على كل شيء قدير، وأن هذا العموم محفوظ لم يدخله تخصيص ولا أريد به الخصوص، بل هو على عمومه، وأما الممتنع لذاته فإنه ليس بشيء، فلا يكون داخلا في الآية أصلا، إنما هو فرض يفرضه الذهن لا حقيقة له في الخارج، والقدرة تتعلق بما يمكن وجوده في الخارج).

فممكن الوجود لم ينازع أحد من الطوائف في كونه داخلا في قدرة الله، إلا ما كان من المعتزلة في مسألة أفعال العباد فإنهم قالوا: إنها ليست بمقدورة لله، لأن العبد عندهم يخلق فعل نفسه.

قال المصنف رحمه الله: [وكل شيء إليه فقير، وكل أمر عليه يسير، لا يحتاج إلى شيء ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١]].

هذه الجمل محكمة مجمع عليها بين الطوائف، وليس فيها ما هو مشكل أومشتبه، أما قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] فإنها من أخص الآيات التي يذكرها أئمة السلف رحمهم

---

(١) شرح الحموية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ١١/٢٢

الله في توحيد الأسماء والصفات، لأن فيها جمعا بين الرد على المعطلة والمشبهة، فإن قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] رد على المشبهة والممثلة، وقوله: ﴿وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] رد على معطلة الأسماء والصفات.

وتتضمن الآية أن إثبات صفاته سبحانه وتعالى لا يلزم منه التشبيه والتمثيل، وهذا هو الإشكال الذي دخل على كثير من الطوائف المعطلة الذين زعموا أن إثبات الصفات مستلزم للتشبيه والتعطيل.." (١)

"أصلان مهمان في باب الأسماء والصفات

وهنا أصلان مهمان من كلام شيخ الإسلام في باب الأسماء والصفات، ذكره في درء التعارض ولخصه في التدمرية، يقول رحمه الله: (وجمهور الغلط الذي حار فيه كثير من الأذكياء في مسألة الصفات هو ظنهم أن الاشتراك في الاسم المطلق يلزم منه المماثلة عند الإضافة والتخصيص).

بيان هذا الكلام: أن الله سبحانه سمى نفسه فقال: ﴿إن الله كان سميعا بصيرا﴾ [النساء:٥٨] وقال عن عبده: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا﴾ [الإنسان:٢] وقال عن نفسه وعنهم: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ [المائدة:١١٩] ﴿يحبهم ويحبونه﴾ [المائدة:٥٤]، وقال: ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو الملك﴾ [الحشر:٢٣] فسمى نفسه الملك، وقال عن عبده: ﴿وقال الملك﴾ [يوسف:٤٣]، وسمى نفسه العزيز وقال عن عبده ﴿قالت امرأة العزيز﴾ [يوسف:٥١]، وقال: ﴿ويمكرون ويمكر الله﴾ [الأنفال:٣٠]، إلى غير ذلك.

فالملك والرضا والمحبة ..

هذه أسماء مطلقة، أي: لم تضف ولم تخصص ولم تقيد، لكن إذا أضيف اللفظ فقيل: رضا الله، صارت الصفة متعلقة بموصوفها، وإذا قيل: رضا زيد صارت الصفة متعلقة بموصوفها، فيمتنع أن يكون الرضا اللائق بالله هو الرضا اللائق بزيد؛ لأن بين الموصوفين تباينا، فيلزم أن تكون الصفة في الموصوف الأول مباينة للصفة في الموصوف الثاني، وإن كان الاسم مشتركا.

يبين ذلك ما ذكره شيخ الإسلام رحمه الله حيث قال: (ويتبين هذا الأصل بأصلين شريفين ومثلين مضروبين: الأصل الأول أن القول في الصفات كالقول في الذات).

لفظ الذات لم يستعمل في الكتاب ولا في السنة، وأصل الذات هو مؤنث (ذو) الذي هو من الأسماء الخمسة، التي تستعمل مضافة، فتقول: ذو علم، وذو سمع، وذو بصر، فلفظ الذات في الأصل لفظ

---

(١) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٢/٤

حادث، ولكنه استعمل في كلام طائفة من أهل العلم على مقصد صحيح.
فالقول في صفات الله كالقول في ذاته، وإن شئت فقل: فرع عن القول في الذات، وهذا رد على المعتزلة والجهمية.
قال: (الأصل الثاني: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر)، فمن زعم في صفة الإرادة أو المحبة أو الغضب أنه يلزم منها التشبيه فيلزمه هذا في صفة العلم، وصفة السمع وغيرها مما يثبته.
قال: (والمثل الأول: نعيم الجنة، فالله أخبرنا أن في الجنة خمرا وماء وعسلا، والدنيا فيها خمر وماء وعسل)، فالاسم واحد وفيه اشتراك، وأما الحقائق فبينها اختلاف، فإذا كان الاشتراك في الاسم الواحد بين المخلوقات لا يلزم منه تماثلها فبين الخالق والمخلوق من باب أولى.
قال: (والمثل الثاني: الروح، وقد وصفت بصفات، اشتركت فيها مع الجسد في الاسم مع تباينها في الحقيقة، فكذلك الخالق والمخلوق من باب أولى).." (١)
"حكم من قال مقالة كفرية
قال: (ليس بمخلوق ككلام البرية)، وفي هذه الجملة مفارقة لمذهب المعتزلة، فإن المعتزلة تقول: إنه مخلوق.
قوله: (فمن سمعه فزعم أنه من كلام البشر فقد كفر ... إلخ).
من قال: القرآن مخلوق فقوله كفر؛ لكن قائل ذلك لا يكفر ابتداء إلا إذا علم أن الحجة قد قامت عليه، وقد كان في زمن السلف رحمهم الله أعيان كثيرون من الجهمية والمعتزلة وغيرهم يقولون: إن القرآن مخلوق، وما كان أحد من السلف يطرد تكفير أعيانهم، وذلك أن ثمة أصلين عظيمين شريفين في مسألة: التكفير لمن غلط من أهل القبلة في مسائل أصول الدين، قررهما شيخ الإسلام:
الأصل الأول: أن المقالة التي تكون في حكم الله ورسوله كفرا لا يلزم منها أن يكون كل من قالها من أهل القبلة كافرا، ومن ذلك قولهم: إن القرآن مخلوق.
وتقدم أن شيخ الإسلام يقول: (والإمام أحمد وإن تواتر عنه تكفير الجهمية الذين قالوا بخلق القرآن فإنه لم يشتغل بتكفير أعيانهم، بل قد صلى الإمام أحمد خلف بعض من يقول بخلق القرآن ودعا له واستغفر له)، ويعني بذلك الخليفة المعتصم، فإنه كان يقول بخلق القرآن تبعا لأئمة المعتزلة، ومع ذلك فقد صلى الإمام أحمد خلفه ودعا له واستغفر له، ولو كان يرى كفره لما فعل ذلك.

---

(١) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٣/٤

وأما من قال: إن الإمام أحمد إنما فعل ذلك خلفه –أي الصلاة والدعاء– لكونه سلطانا، ولو لم يكن سلطانا لكفره، فهذا جاهل لا يعرف ما يقول، ومعلوم أن هذه المسائل لا تكفها مسألة السلطنة، بل كان الإمام أحمد لا يرى كفر المعتصم، والمذهب عند متأخري الحنابلة أن الفاسق لا يصلى خلفه، ولو كان الإمام رحمه الله يرى أن المعتصم كافرا لما دعا له واستغفر له وصلى خلفه، مع أن المعتصم كان ثابتا على القول بخلق القرآن، ومع أنه سمع المناظرة، وسمع انقطاع أئمة المعتزلة بين يدي الإمام أحمد.

الأصل الثاني: أن يعلم أن الواحد من أهل الصلاة و الشعائر الظاهرة، لا يكون كافرا في نفس الأمر –أي في الحكم الباطن– إلا إذا كان ما يظهره من الصلاة والشعائر الظاهرة نفاقا.

ومعلوم أنه لا يلزم من الحكم بكفر شخص ظاهرا أن يكون كافرا باطنا، ولا يلزم من الحكم بإسلامه ظاهرا أن يكون مسلما باطنا، فالمنافقون عند كثير من المسلمين يحكم لهم بالإسلام مع أنهم عند الله كفار، وكان جماهير الصحابة زمن النبوة لا يعرفون عامتهم، بل إن ظاهر القرآن يدل على أن من المنافقين من كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرفه، قال الله تعالى: ﴿ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم﴾ [التوبة:١٠١] وقد يكفر أحد أعيان أهل القبلة من بعض العلماء اجتهادا، وقد يكون هذا الاجتهاد في نفس الأمر صوابا وقد يكون غلطا، قد يكون له من العذر الذي لم يطلع عليه ما يدفع عنه الكفر عند الله.

وهذا الأصل ليس مشكلا كما ادعى بعض المعاصرين، فقال: إن كلام شيخ الإسلام فيه نظر، بل إن أحكم من قرر مسألة التكفير من المتأخرين هو الإمام ابن تيمية رحمه الله، وقد بناها بناء شرعيا عقليا؛ فإنه قال بعدما ذكر هذا الأصل: (وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث بمكة كان الناس أحد رجلين، إما مؤمن ظاهرا وباطنا وإما كافر ظاهرا وباطنا، ولما هاجر إلى المدينة ظهر نوع ثالث، وهم من آمن ظاهرا وكفر باطنا.

والمؤمنون ظاهرا وباطنا على ثلاثة أقسام: فمنهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات.

قال: فالذي يظهر الصلاة والصوم والحج ويعتمر ويؤذن ويقيم، لا يسمى كافرا ظاهرا وباطنا لأنه في الظاهر مسلم، قال: فدار بين كونه مؤمنا ظاهرا وباطنا وبين كونه مؤمنا ظاهرا كافرا في الباطن، قال: وإذا قلنا عن أهل البدع المخالفين لإجماع السلف: إنهم مؤمنون ظاهرا وباطنا، فإنما يعنى بهذا الإيمان: الأصل الذي يفارق الكفر، قال: وإلا فإن عامتهم ظالمون لأنفسهم، لأن مثل هذه البدع لا تكون إلا عن تقصير في متابعة أمر الله ورسوله، وهذا التقصير في العلم هو من أخص الكبائر والظلم).

ولهذا قال رحمه الله –وهذا أصل ثالث-: (إن كل من أراد الحق واجتهد في طلبه من جهة الرسول فأخطأ فإن خطأه مغفور له).

فذكر ثلاثة شروط: الأول: أن يكون أراد الحق، والثاني: أن يكون مجتهدا في طلبه، والثالث: أن يكون طلبه إياه من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم.

قال: (فمن عدم الإرادة، أو عدم الاجتهاد، أو طلبه من غير جهة النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه يكون كافرا، وأما من أراده واجتهد فيه من جهة الرسول فأخطأه: فإنه في الأصول الشائعة بين المسلمين أنه لا يخطئه إلا مقصر إما في مقام الإرادة، أو مقام الاجتهاد، قال: فهذا هو الظالم لنفسه).

قال: (وعامة أهل البدع، مقصرون في مقام الاجتهاد).." (١)

"مذهب الأشاعرة في الرؤية

مذهب الأشاعرة في الرؤية، ملفق من مذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة؛ فإنهم قالوا: إن الله يرى بلا جهة، وهذا الذي تقلده المتأخرة من الأشاعرة كـ أبي المعالي والرازي؛ لأنهم ينفون العلو، وأرادوا بنفي الجهة نفي العلو، وقد يوجد في كلام بعض شراح الحديث كالنووي عبارة: إن الله يرى بلا جهة، ولكن ليس مقصوده نفي العلو عن الله تعالى كما يقصد هؤلاء.

وقد كان الأشعري وقدماء أصحابه يثبتون الرؤية إثباتا حسنا.

قول المصنف: (والرؤية حق لأهل الجنة) أراد بأهل الجنة هنا: المؤمنين، وإلا فإنهم يرونه في الجنة ويرونه قبل ذلك في عرصات القيامة.

قوله: (بغير إحاطة) أي: بغير إدراك، كما في قوله تعالى: (لا تدركه الأبصار) [الأنعام:١٠٣]، وقوله: (ولا كيفية) هذه كلمة مجملة، لو لم يعبر بها لكان أجود؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم وصف الرؤية فقال: (كما ترون القمر ..) وقال: (وكما ترون الشمس صحوا ليس دونها سحاب).

وهذا ليس من أحاديث التشبيه كما زعم بعض علماء المعتزلة، فإن التشبيه هنا تشبيه للرؤية بالرؤية وليس تشبيها للمرئي بالمرئي، كقوله عليه الصلاة والسلام: (أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر)، ولم يلزم من ذلك أنهم مماثلون في الحقيقة للقمر، وهذا مستقر بأصل العقل، والعرب تارة تذكر التشبيه للصفة، وتارة تذكر التشبيه للموصوف.

قال: (وتفسيره على ما أراده الله تعالى وعلمه) هذا حرف مجمل ولا شك أن تفسير كلام الله هو على ما

---

(١) شرح الطحاوية – يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٦/٦

أراده الله وعلمه، كما قال الإمام الشافعي في الصفات: (نؤمن بما جاء في كتاب الله، وجاء في سنة رسول الله، على ما أراد الله)، وهذه جملة مجمع عليها بين السلف؛ ولكن هذا الحرف يستعمل لنوع من التفويض، وقد استعمل التفويض في الرؤية طائفة من علماء الأشاعرة الذين فسروا كلام متكلميهم في قولهم: يرى بلا جهة، فقالوا: هي رؤية علمية، وهذا رجوع لمذهب المعتزلة، حتى قال أبو حامد الغزالي: (إن الفرق بين مذهب أصحابنا ومذهب المعتزلة هو فرق لفظي).

فقوله: (وتفسيره على ما أراد الله تعالى وعلمه) هذه جملة مجملة، فلا شك أن التفسير هو على مراد الله وعلمه، ولكنه معلوم بتعليم الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه وأمته.

يذكر في كلام كثير من أهل العلم رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة المعراج، وهذه المسألة ليست من المسائل الأصول، فليست من حيث القدر والشرف كمسألة رؤية المؤمنين لربهم الثابتة في الكتاب، ومتواتر الحديث، والإجماع التام.

أما رؤية النبي عليه الصلاة والسلام لربه ليلة المعراج فإن فيها طرفا من النزاع على طريقة أهل السنة والمتكلمين، وإنما الغلط حصل في طريقة بعض المتأخرين من أهل العلم الذين جعلوا القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه ليلة المعراج ببصره قولا لأكثر أهل السنة، وربما قال من قال منهم بأنه قول أكثر الصحابة، ولم يخالف إلا عائشة وطائفة، وهذا غلط بين؛ فإنه لم يصح هذا القول عن واحد من الصحابة، وإنما الذي صح عن جماعة من الصحابة، هو أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه بفؤاده، وهذا قاله ابن عباس كما في الصحيح، وطائفة من الصحابة.

ومع هذا فما يستدل به ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، في هذه المسألة بعضه مما يصحح، وبعضه مما يخالف فيه، فإنه فسر بعض الآيات برؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه بفؤاده، في حين أن عائشة روت مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن المراد جبريل عليه السلام.

إلا أن هذا القول المأثور عن ابن عباس رضي الله عنهما هو القول الشائع عند طائفة من السلف، وقد كان الإمام أحمد وجماعة من أئمة السنة والحديث يقيدون فيقولون: إن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه بفؤاده، وتارة يقولون: إنه رآه، فيطلقون، وأثر ذلك عن ابن عباس، قال شيخ الإسلام رحمه الله: (فما صح عن ابن عباس إما مطلقا وإما مقيدا، فيحمل مطلق كلامه على مقيده، قال: ولم يصح عن ابن عباس ولا عن أحد من الصحابة أنه قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه ببصره.

قال: وكذلك الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة والحديث، فإن قولهم على هذا الوجه، وإن كان طائفة من

متأخري أصحابنا يحكون عن أحمد وغيره من متقدمي الأئمة، ما هو من التصريح برؤية البصر، قال: وهذا من فهم كلامهم، وليس هو ما أثر عنهم على الوجه المحقق).

فالحاصل أنه لم يصح عن صحابي من الصحابة أنه صرح بأن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه ببصره، وعليه فيكون هذا القول كأنه محدث، وإن كان في الجزم بهذا بعض التردد، وقد حكى الدارمي رحمه الله وهو من متقدمي المحققين من أئمة السنة إجماع الصحابة على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ير ربه ببصره.

وهذا الإجماع الذي حكاه الدارمي ليس هناك من الآثار المروية عن الصحابة ما يعارضه، وقد صح عن عائشة رضي الله عنها كما في الصحيحين أنها قالت لـ مسروق: (ومن حدثك أن محمدا رأى ربه فقد كذب)، ولم يحفظ عن أحد من الصحابة أنه نازع عائشة رضي الله تعالى عنها في ذلك، وإذا اعتبر الاستدلال بغير دليل الإجماع فإن ظاهر القرآن وصريح السنة، تدل على نفي رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ببصره.

أما القرآن فلأن الله تعالى لما ذكر معراج نبيه صلى الله عليه وآله وسلم قال: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا﴾ [الإسراء:١] وقال سبحانه: ﴿لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾ [النجم:١٨]، فذكر في الموضعين امتنانه سبحانه وتعالى على نبيه برؤية الآيات، ولو كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم رأى ربه في معراجه ببصره لكان الإشادة والامتنان بذكر رؤيته لربه أظهر وأولى من الإشادة والامتنان بذكر رؤية الآيات.

وأما السنة فقد ثبت في صحيح مسلم وغيره من حديث عبد الله بن شقيق أنه قال لـ أبي ذر رضي الله عنه: (لو رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم لسألته، فقال له أبو ذر: عم كنت تسأل؟ فقال: أسأله: هل رأيت ربك؟ فقال أبو ذر: أما إني سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: رأيت نورا) وفي الوجه الآخر من حديث عبد الله بن شقيق نفسه عن أبي ذر رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم لما سأله أبو ذر قال: (نور أنى أراه).

وقد كان الإمام أحمد وبعض متقدمي أئمة الحديث يتأخرون عن تصحيح هذا الوجه من الرواية، فإن صح هذا فالمعتبر وجه واحد، وإن استقام ما ذهب إليه الإمام مسلم ومن اعتبر رأيه في هذا، فإن كلا الوجهين يكون صحيحا ولا يكون هناك تعارض، والحق: أن جهة التعارض ليست هي الموجبة للتردد في صحة كلا الوجهين، وإنما الموجب لذلك أن وجه الرواية من حيث السؤال واحد، فإما أن يكون النبي أجاب بهذا أو

أجاب بهذا، وإن كان فرض الجمع بين الجوابين ممكن وليس متعذرا؛ فقوله: (رأيت نورا) ليس مخالفا من حيث المعنى لقوله: (نور أنى أراه)، أي أن النور حال دون رؤيته، وهذا النور الذي رآه صلى الله عليه وسلم فإنه -والله أعلم- هو نور الحجاب، فإنه ثبت في صحيح مسلم رضي الله عنه من حديث أبي موسى رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه).

وعليه فإن المستقر عند متقدمي السلف من الصحابة ومن بعدهم، أن يقال: إن النبي رأى ربه بفؤاده ولا يصرح برؤية البصر.." (١)

"حقيقة التفويض

التفويض ليس له معنى، بل هو ممتنع في الحقيقة؛ فإن كل عاقل يعرف لسان العرب إذا قرأ قوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [الأعلى:١]، عرف من هذا أن الله سبحانه موصوف بالعلو، وإذا قرأ قوله تعالى: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص:٧٥]، عرف أن الله موصوف باليدين، وإذا قرأ قوله تعالى: ﴿وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١]، عرف أن الله متصف بالسمع والبصر، ولا يلزم من ذلك التشبيه، فإن الله سبحانه: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] كما هو متحقق في الشرع والعقل.

فمذهب التفويض مذهب متعذر، ولهذا قال شيخ الإسلام: (ما وقف واقف على حقيقة مذهب التفويض إلا وهو في نفس الأمر يعتقد مذهب النفاة، قال: فإنه ما صرح بحرف التفويض إلا لما كان الظاهر عنده ممتنعا، فصار هذا التفويض من الألفاظ التي لا معنى تحتها، فهذا قول متناقض في العقل، ولهذا ترى أن أساطين المعتزلة، ومتقدمي المتكلمين -وهم أدرى بالأصول العقلية ومسالكها- لم يستعملوا هذه الطريقة.

وعليه فعبارات أبي جعفر الطحاوي رحمه الله لا بأس بها، فتفسر على وجه صحيح، ولكن ينتبه لمثل هذا الإطلاق الذي يطلقه كثير من المتأخرين وينسبونه إلى السلف ويريدون به معنى باطلا، وهو في نفس الأمر كلام مجمل يحتمل حقا ويحتمل باطلا.." (٢)

"أوجه رد القانون الكلي وإبطاله

وإبطال هذا القانون شأن واسع، لكن نشير إلى خمسة أوجه في رده.

---

(١) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٧/٧

(٢) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٣/٨

الوجه الأول: أن يقال: إن هذا القانون مبني على إمكان تعارض العقل والنقل، فإن القانون يقول: إذا تعارض العقل والنقل.

ومعلوم أن النقل حسب القانون يعد دليلا، والدليل إذا وردت عليه المعارضة من كل وجه لم يصح أن يكون دليلا في المقام الذي وردت عليه المعارضة فيه.

وبعبارة أخرى: الدليل هو ما يستدل به على المدلول، فإذا قيل: إنه في هذا المقام ليس دليلا حيث يقدم العقل عليه، دل على أنه ليس بدليل صحيح؛ لأن الدلائل الصحيحة في نفسها يمتنع أن تكون متعارضة.

ولا شك أن هذا القول لا يلتزم حقيقته إلا خارج عن ملة الإسلام، فإن على هذا لا يكون النقل دليلا ولا سيما أن النقل باتفاق الطوائف لم يسكت عن ذكر أصول الدين، وذكر الأسماء والصفات، وكتاب الله سبحانه وتعالى مليء بذكر أسماء الرب وصفاته، فيلزم من هذا أن ما ذكر في الكتاب يكون معارضا للحق الذي فرضه العقل، ولهذا قال شيخ الإسلام في نقضه لهذا القانون: (فيلزم من هذا القانون أن يكون ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى؛ لأن الكتاب والسنة أتت بما يخالف الحقيقة العقلية التي يزعم هؤلاء أنها هي المعتبر في مسائل الأصول).

الوجه الثاني: أن كل دليل له جهتان، الجهة الأولى: جهة الثبوت، والجهة الثانية: جهة الدلالة، ومن أراد تقديم دليل على آخر فلا بد أن ينظر في ثبوته وفي دلالته، فيقدم الأقوى ثبوتا والأقوى دلالة، فيقال: إن الدليل القطعي الثبوت القطعي الدلالة يقدم على ما هو ظني الثبوت، أو ظني الدلالة، ومعلوم أن هذا تقديم صحيح عند سائر العقلاء، فيعاد السبر والتقسيم من وجه آخر فيقال: الدليل العقلي والدليل النقلي، إما أن يكونا قطعيين، وإما أن يكونا ظنيين وإما أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا.

أما كونهما قطعيين في الدلالة والثبوت، فهذا ممتنع إلا إذا فرض اتفاقهما، وأما على فرض تعارضهما فهذا ممتنع؛ لأنه يلزم عليه تعارض قطعي الثبوت والدلالة مع قطعي الثبوت والدلالة، وهذا مخالف لأصول الحقائق العقلية، فإن الجمع بين النقيضين ممتنع.

وكون الدليل النقلي والدليل العقلي كل منهما ظني الثبوت ظني الدلالة؛ هذا أيضا وإن فرض العقل جوازه ممتنع، لأنه يلزم عليه أن تكون المعرفة والتوحيد لا تتعدى ولا تتجاوز الظن، وأن لا يكون هناك علم في أصول الدين، ولا شك أن هذا ممتنع عقلا وشرعا، فلم يبق إلا أن يكون الدليل العقلي والنقلي أحدهما قطعي الثبوت والدلالة والآخر ظنيا، ومعلوم أن القرآن قطعي الثبوت بإجماع المسلمين، ومن نازع في قطعية ثبوته فقد كفر وخرج من ملة الإسلام، لا يقبل منه صرف ولا عدل.

ومعلوم أن القرآن قطعي الدلالة، ووجه كونه قطعي الدلالة: لأنه لا أفصح عند العرب من الإسناد في ذكر الصفة أو ذكر الفعل، فإنك إذا أردت -ولله المثل الأعلى- أن تخبر بأنك قمت، أو بأن زيدا قد قام، فإنه ليس هناك أفصح في لسان العرب من أن تقول: إن زيدا قد قام، وإن زيدا يتكلم، وإن زيدا انصرف .. إلخ ذلك من إسناد الفعل أو إسناد الحال.

ومعلوم أن أسماء الرب وصفاته جاءت مسندة صريحة، وليس هناك موجب لدعوى أن الدلالة في اللسان ظنية، ويمكن أن يلخص هذا المعنى بطريقة أخرى فيقال: من زعم أن دلالة القرآن ظنية، فإنه يقال له: إذا أردنا الدلالة القطعية فبماذا يعبر عنها باللسان؟ فإذا كان قول الله تعالى: ﴿رضي الله عنهم﴾ [المجادلة:٢٢] ظني الدلالة على إثبات صفة الرضا، فما هو التعبير الذي يكون به قطعي الدلالة؟

لا يوجد في لسان العرب أفصح وأصرح في إثبات الصفة من إسنادها إلى موصوفها.

فإذا ثبت أن القرآن قطعي الثبوت قطعي الدلالة، فيلزم من ذلك أن غيره مما يسميه هؤلاء عقلا ليس كذلك، وأحسن أحواله أن يكون ظنا، ولا شك أنه في نفس الأمر ليس ظنا بل هو وهم، وحقيقة الوهم كذب كما هو مجمع عليه، وكما نص عليه أئمة هؤلاء، كـ ابن سينا في (الإشارات)، فإنه قال: (أجمعت الحكماء على أن حقيقة الوهم كاذبة)، أي: لا حقيقة لها.

الوجه الثالث: أن يقال: إن معارضة الدليل النقلي لما يسمى عقليا يدل على أن النقل مجرد عن الحكم والدلالة العقلية، والأمر ليس كذلك، قال شيخ الإسلام رحمه الله: (وأئمة هؤلاء يلتزمون هذا المعنى فيقولون: إن الدليل النقلي دليل خبري مبني على صدق المخبر)، أي: ليس فيه ما يفيد الحكم العقلي، إنما هو مجرد تصديقات، وليس مخاطبة للعقول، ولا شك أن هذا غلط، بل الدليل النقلي منه ما هو خبري محض، كقوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] وكقوله تعالى: ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾ [البقرة:٢٥٥]، وكقوله تعالى: ﴿لقد أرسلنا نوحا إلى قومه﴾ [الأعراف:٥٩].

ومنه ما هو خبري باعتباره قرآنا منزلا على الرسول عليه الصلاة والسلام، وعقلي باعتباره مخاطبا لأصل العقل، ولهذا يصححه من آمن بالقرآن ومن لم يؤمن، كقوله تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ [الطور:٣٥] وكقوله تعالى: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾ [المؤمنون:٩١]، وكقوله تعالى: ﴿وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم﴾ [يس:٧٨]، فكان الجواب: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾ [يس:٧٩]، وهذا رد عقلي، ولهذا قال شيخ الإسلام: (والقرآن مملوء بذكر الدلائل العقلية الموجبة لصحة الإيمان

واستقامته).

قال: (والدليل الذي تسميه الفلاسفة بالدليل البرهاني، وهو الذي يزعمون أن نتيجته يقينية؛ الصواب منه مذكور في القرآن، وهو ما يسمى في القرآن بالأمثال المضروبة، كقوله: ﴿وضرب لنا مثلا﴾ [يس:٧٨] وقوله: ﴿ضرب لكم مثلا من أنفسكم﴾ [الروم:٢٨] في تقرير التوحيد إلى غير ذلك.

فالأمثال المضروبة في القرآن هي الدلائل العقلية اليقينية، مع أنه يعلم أنه ليس كل ما زعمه المتفلسفة دليلا عقليا يقينيا -وهو القياس البرهاني- يكون كذلك، لأن المتفلسفة كابن سينا وابن رشد وأمثالهم ممن هم على طريقة أرسطو في منطقه، زعموا أن القياسات خمسة: القياس البرهاني، والقياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس الشعري، والسفسطي.

وزعموا أن الحكماء -أي: الفلاسفة- هم المختصون وحدهم بالدلائل البرهانية المفيدة لليقين.

ولا شك أن المتكلمين خير منهم؛ فإن كل من كان إلى الكتاب والسنة أقرب كان قوله ودليله أقوم وأصدق.

فكان الصواب أن يقال: الدليل النقلي إذا عارضه دليل بدعي؛ لأن النقل يراد به الشرع، ومعلوم أن الذي يعارض ذلك يسمى في حكم الله ورسوله دليلا بدعيا.

وأما أن يقال: الدليل النقلي إذا عارضه دليل عقلي، فهذا مبني على مقدمة كاذبة وهي: أن النقل بريء من الأحكام العقلية؛ وهذا لم يقله إلا أئمة الجهمية الغالية، ولا يلتزمه عارف بأدلة القرآن وبيانه وأحكامه، فإن الله ذكر من الحجج العقلية ما يصحح الإيمان ويهدي العقول.

الجواب الرابع: أن يقال لهم: ماذا تقصدون بالدليل العقلي؟ إن زعموا أن المراد بالدليل العقلي هو نظر كل عاقل وحده -أي: نظر زيد وحده ونظر عمرو وحده- فهو على كل تقدير: الدليل الذي عارض عندهم نصوص الأسماء والصفات.." (١)

"الكلام عن الفرق بين صفات الله تعالى وصفات مخلوقاته

قال: (فإن ربنا جل وعلا موصوف بصفات الوحدانية، منعوت بنعوت الفردانية، ليس في معناه أحد من البرية).

هذه جمل مجملة يتفق المسلمون عليها، فليس أحد من المسلمين ينازع في جمل التوحيد الأولى، ومن نازع فيما هو من جمل التوحيد الكلية فإنه لا يكون مسلما؛ لأنها من شرط عقد الإسلام، وإن كان لا يلزم من ذلك أن يكون مناط هذه الجمل محققا عند سائر أهل القبلة، فمن هذه الجمل المتفق عليها: أن الله

---

(١) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٦/٨

موصوف بالكمال منزه عن النقص، وعن مشاركة أحد له في كماله.

ولكن لا يلزم من هذا الاتفاق المجمل أن يكون هناك تحقيق عند سائر الطوائف للمناط الصحيح لهذه الجملة، فالمعتزلة مثلا سمت نفي الصفات توحيدا، وصار من أخص أصولهم ومقدمها التوحيد، ويريدون به نفي الصفات.

وأيضا: عدم مشاركة أحد له تعالى في صفات كماله، جملة يتفق المسلمون عليها، وإن كان غلط من غلط من طوائف المشبهة في بعض أحرف هذه المسألة، وقابلهم أهل التعطيل الذين بالغوا في التفريق بين صفاته وصفات خلقه إلى حد التعطيل، وإلا فإن التفريق ثابت بالإجماع.." (١)

"كل ممثل معطل وكل معطل ممثل

فهذه المذاهب تستلزم التعطيل المطلق؛ وكذلك تستلزم التشبيه، وعن هذا قال من قال من أهل السنة: إن كل ممثل معطل، وكل معطل ممثل، وبهذه الطريقة قرر شيخ الإسلام رحمه الله بأن مذهب هؤلاء ينتهي إلى تعطيل الباري عن صفات الكمال وهو السلب المحض، والسلب المحض تشبيه له بالمعدومات، بل إن المعدوم منه ما يقبل الوجود، ومنه ما لا يقبل الوجود وهو الممتنع لذاته، وهم يلتزمون أن صفات الإثبات ممتنعة، فيلزم من ذلك تشبيهه سبحانه وتعالى بالممتنعات، وهذا الإلزام الذي استعمله حذاق أهل السنة في جوابهم وردهم لطرق المعطلة من الجهمية والمعتزلة ومن شاركهم من متكلمة الصفاتية كـ ابن كلاب وأتباعه، والأشعري وأتباعه، وأبي منصور الماتريدي وأتباعه، إلزام محكم في العقل.." (٢)

"إثبات العلو يلزم منه إثبات سائر الصفات

كل من أثبت صفة العلو فإنه يلزمه عند التحقيق أن يثبت سائر الصفات؛ ولهذا ترى أن أئمة المعطلة لما عطلوها رتبوا على تعطيلها التعطيل لعامة الصفات، بل يمكن أن يقال: إذا انغلق تعطيل صفة من الصفات على المعتزلة ردوا تعطيلها إلى كون إثباتها يستلزم إثبات العلو، وهو ما يسمونه في كتبهم بالجهة، والجهة عندهم منتفية.

ومن مثال ذلك: صفة الرؤية؛ فإنه انغلق عليهم امتناعها من جهة العقل، فلم يجعلوا لمنعها من جهة العقل إلا أن إثباتها يستلزم إثبات الجهة الذي هو إثبات العلو، وهذا ما يسمى عندهم بدليل المقابلة.." (٣)

---

(١) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ١١/٨

(٢) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ١٥/٨

(٣) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٢٣/٨

"حكم الشهادة لمعين بالجنة أو النار

قد يذكر عند هذه الجمل أنه لا يشهد لمعين بجنة أو نار من أهل القبلة، والأمر كذلك، أما النار فلا يصح أن يشهد لواحد من أهل القبلة بعذاب في النار، وأما الجنة فإنه يشهد لمن شهد له الرسول عليه الصلاة والسلام بالجنة، وهم من عينهم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، كالعشرة المبشرين بالجنة وغيرهم، وهذا هو الذي عليه عامة السلف.

وقالت طائفة من المتقدمين: إن من استفاض ذكره وإمامته وديانته في الأمة شهد له بعينه بالجنة، وهذا قاله بعض المتقدمين من السلف، والجماهير على خلافه، ويحتج أصحاب هذا القول بما ثبت في الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه من قوله صلى الله عليه وسلم: (لما مر بجنازة وأثني عليها خيرا فقال: وجبت وجبت وجبت، ثم مر بجنازة فأثني عليها شرا، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: وجبت وجبت وجبت، ثم قال: أثنيتم عليه خيرا فوجبت له الجنة، وأثنيتم عليه شرا فوجبت له النار).

وهذا الحديث ليس فيه دلالة على أن من استفاض الثناء عليه بالخير أنه يعين بالجنة، فإن قوله: (وجبت له الجنة) حكم مطلق، لا يلزم منه العلم المختص الذي يتعلق بغير من أوحي إليه وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما يكون هذا من الموجبات، وأما أن يكون الموجب معينا فلا، فإن من آمن وصلى وجبت له الجنة، ومع ذلك إذا علمته مؤمنا مصليا لا يجوز لك أن تشهد له بالجنة، مع أن الصلاة موجب للجنة أعظم من إيجاب ثناء الناس، وثناء الناس بخير من موجبات الجنة، فإنه نوع من الشهادة بالعدل، ولكن هذا شيء مرده إلى الله سبحانه وتعالى.

وعليه فالاستدلال بالحديث ليس جيدا، ولهذا فإن عامة السلف لا يرون ذلك، وهناك خلاف لفظي بين الإمام أحمد ويحيى بن معين، وقد كان يحيى بن معين يقول: أنا أقول عمن قال عنه النبي صلى الله عليه وسلم إنه في الجنة كأبي بكر: إنه في الجنة، ولا أشهد بذلك، وكان الإمام أحمد يقول له: إنك إن قلت: إنه في الجنة فقد شهدت، فهذا خلاف لفظي، وكأنه تحرز عن كلمة الشهادة بلفظها.." (١)

"منزلة العمل من الإيمان

قال المصنف عليه رحمه الله تبارك وتعالى: [والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان، وأن جميع ما أنزل الله في القرآن وجميع ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشرع والبيان كله حق، والإيمان واحد، وأهله في أصله سواء، والتفاضل بينهم بالخشية والتقى ومخالفة الهوى وملازمة الأولى].

---

(١) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٦/١٨

هذا الموضع في رسالة الطحاوي رحمه الله هو أشد المواضع إشكالا، وإلا فإن في هذه الرسالة بضعة عشر موضعا مشكلا، وليس بالضرورة أن تكون هذه المواضع مما يؤخذ على الطحاوي رحمه الله من جهة مقاصده، فإنه في كثير من هذه المواضع يكون مقصوده صحيحا، وإن كانت عبارته غير مناسبة.

وهذه المسائل تعد من مواضع النزاع في بعض مواردها حتى بين أهل السنة والجماعة، وإن كان عامة ما يتنازع فيه المتأخرون من أهل السنة والجماعة من المسائل هي في الجملة محكمة عند السلف.

ولا يلزم من ذلك أن السلف أجمعوا على سائر هذه المسائل، وإنما المقصود أنهم عرفوا قدر المسألة وأحكموها إما من الإجماع وإما من الخلاف، ومعنى هذا: أنه قد يقول بعض المتأخرين من أهل السنة والجماعة عن مسألة إنها من مسائل الإجماع، ويكون الأمر على خلاف ذلك، وقد يقع العكس: كأن تكون المسألة هي من محل الإجماع عند السلف، فيتكلم بعض المتأخرين بما يقرر به أن هذه المسألة من مسائل النزاع، وهذا كله يرجع علاجه إلى حقيقة واحدة وهي: لزوم إحكام مذهب السلف في ذكر هذه المسائل وغيرها.

الأعمال الظاهرة بإجماع أهل السنة هي أصل في الإيمان، وقول المتقدمين في هذا متواتر كما تقدم.

وإذا قيل: إن العمل أصل في الإيمان، فإن المراد بذلك أن عدمه يلزم منه عدم الإيمان، ولا يلزم من ذلك أن يكون العمل نفسه ليس أصلا، فإن المراد بذلك لزوم عدم العمل الظاهر لعدم الإيمان الباطن.." (١)

"حكم المجتهد بتكفير معين ليس حكما قطعيا

من لم يجعل العمل أصلا في الإيمان، أي: أن عدمه لا يكون كفرا، معتبرهم في الجملة هو أن هذا المعين يكون معه إيمان في الباطن، ومعلوم أن من صح إيمانه باطنا امتنع كفره ظاهرا إلا على وجه من الاجتهاد، وما كان وجها من الاجتهاد قد يكون غلطا كسائر أحكام المجتهدين، أي: أنه قد يحكم بعض المجتهدين من أهل العلم على معين من أهل القبلة لبدعة قالها أو نحو ذلك بالكفر، ويكون في نفس الأمر عند الله ليس بكافر، بل له شبهة أو تأويل أو غير ذلك من الموانع التي منعت كفره.

ويذكر شيخ الإسلام تحت هذا ما ثبت في الصحيحين من حديث أبي سعيد وأبي هريرة رضي الله عنهما قالا: (إن رجلا قال لبنيه: إذا أنا مت فأحرقوني، ثم ذروا نصفي في البر ونصفي في البحر، فوالله لئن قدر الله علي ليعذبني عذابا لم يعذبه أحدا من العالمين)، وفي أول الحديث قصة معروفة.

فالشاهد من هذا أن هذا الرجل قال ما هو كفر بالإجماع، فإنه شك في المعاد، وأنكر عموم القدرة.

---

(١) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٢١/١٩

قال شيخ الإسلام: والظاهر من حاله أنه كان مقرا بأصل المعاد وأصل القدرة، وإنما شك في عموم القدرة وفي المعاد نفسه على هذه الحال، قال: ومع هذا فإن قوله هذا في هاتين المسألتين كفر بالإجماع، ومع ذلك غفر الله له، وهذه واقعة عين، وإنما يعلم بها أنه قد يكون القول كفرا في الظاهر، ولا يلزم أن يكون صاحبه في الباطن كافرا، فمن كفره من المجتهدين إذا فرضنا أنهم قارنوه في عصره، لم يلزم بذلك أن يكون حكمهم هو الحكم الذي يوافي العبد به ربه يوم القيامة.

فهذا من أخص فقه هذا الباب، وهو العلم بالتلازم بين الظاهر والباطن.

فالمآل في الآخرة معتبر بما عليه المرء في الحقيقة وفي نفس الأمر، والمراد من ذلك أن أحكام الاجتهاد لا يلزم بالضرورة أن تكون أحكاما موجبة، وعليه فإذا قيل عن مقالة من المقالات إنها كفر، فكفر أحد من الأعيان من أهل القبلة من قبل أحد المجتهدين، لم يلزم من ذلك أن نجزم بأن هذا العبد يوافي ربه بالكفر، بل قد يكون على خلاف ذلك، وقد يكون كافرا في نفس الأمر.

فهذه مسألة ليس فيها اطراد، أي: ليس هناك تلازم بين الحكم الذي يقوله مجتهد في أحد أعيان المخالفين من أهل البدع في الظاهر، وبين الحكم الذي يكون في الباطن، فإن أهل البدع الذين خالفوا أصول السنة والجماعة بأقوال كفرية -كما يقول شيخ الإسلام - جمهورهم من أهل الإسلام، وفيهم من يكون منافقا في نفس الأمر.." (١)

"التعبير بـ (جنس العمل) في باب الإيمان

وقد عبر كثير من المتأخرين في مقام العمل بلفظ الجنس، فقالوا: إن جنس العمل أصل في الإيمان، ومعلوم أن هذا اللفظ ليس لفظا سلفيا، أي ليس مأثورا عن أحد من السلف، ومعلوم أن الجنس في كلام أهل الحد والمنطق ونحوهم يراد به سائر أفراد المعية على كل وجه، وكأنه يلزم من ذلك أنه لو فعل أدنى مستحب من المستحبات الظاهرة، لما سمي تاركا للجنس، كمن أماط الأذى عن الطريق ولو مرة؛ لأنه داخل في جنس العمل، ولا شك أنه لا يراد بالعمل ذلك، فليس من أتى بواحد من المستحبات صار مؤمنا، ومن ترك هذا المستحب صار كافرا، وإنما يراد بالعمل هنا: أصله، الذي هو أصول الشرائع، وأخصها المباني الأربعة، ولهذا فالمباني الأربعة وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج، باعتبار آحادها يوجد نزاع بين السلف في كفر تاركها، وهذا هو القول المحقق في هذه المسألة.." (٢)

---

(١) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٢٦/١٩

(٢) شرح الطحاوية - يوسف ا لغفيص يوسف الغفيص ٢٧/١٩

"الخلاف في تكفير تارك الصلاة

الخلاف في مسألة الصلاة مشهور، وإن كان أيوب وإسحاق قد حكوا الإجماع على كفر تارك الصلاة، ولكن المحفوظ هو المخالفة، وكذلك قول عبد الله بن شقيق، فإنه ليس مما يجزم به، وقد كان بعض أهل العلم قالوا: إن ثمة فرقا بين قول إسحاق وعبد الله بن شقيق، فإن عبد الله بن شقيق كان يحكي إجماع الصحابة، ومكحول والزهري ومالك والشافعي جاءوا بعدهم فلا تكون مخالفتهم خارقة لإجماع الصحابة، كما لم تكن مخالفة حماد بن أبي سليمان خارقة لإجماع الصحابة.

والحق أن التسوية بين المسألتين يعوزها التحقيق، وذلك أن كون الإيمان قولا وعملا، أمر مستقر في دلائل الكتاب والسنة، ولكن ليس من المستقر في دلائل الكتاب والسنة المتواترة أن ترك الصلاة كفر، بل إذا نظرت في دلائل القرآن لم تجد أن الله ذكر الصلاة وحدها وسمى تركها كفرا، وسائر ما يستدل به الحنابلة ومن استدل من المتقدمين من أهل الحديث على المسألة هو مثل قوله تعالى: ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين﴾ [التوبة:١١]، وفي السياق الآخر: ﴿فخلوا سبيلهم﴾ [التوبة:٥]، إلى أمثال ذلك، ومعلوم أن الاستدلال بهذا يقع على أحد وجهين:

الأول: أن يراد بالتوبة هنا التوبة من أصل الكفر، مع الإتيان بالعمل، ولا شك أن هذا هو الذي يقع به الإسلام بالإجماع.

الثاني: أن يراد أن كل ما ذكر في الآية فإنه يكون تركه كفرا، فيلزم من ذلك أن يكون تارك الزكاة كافرا، فمن جعل الآية دليلا على أن ترك الصلاة وحدها كفر لزمه أن يجعل ترك الزكاة وحدها كفرا.

ولا يصح هنا أن يقال: إن الزكاة خرجت بدليل آخر، فإن الدليل هنا خاص، والخاص لا يمكن أن يعارضه خاص مثله، فيلزم من هذا أن يكون الاستدلال بالآية ليس جازما أو قاطعا، ولا يعني أيضا أن الاستدلال بالآية المذكورة في سورة براءة ونحوها من الآيات غلط، بل يراد أنه ليس استدلالا صريحا بينا جازما يبعث على أن يقال: إن الصحابة كانوا آخذين بصريح القرآن وصريح السنة.

وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة)، فهو أظهر في الاستدلال من الاستدلال بالقرآن، فإن النبي عليه الصلاة والسلام ذكر الكفر معرفا، وجعل الصلاة هي الفاصل بين الشرك والكفر وبين الإيمان والإسلام، ولهذا فإن الأظهر في الاستدلال على كفر تارك الصلاة هي دلائل السنة.

ولأجل هذا يقال: إن الراجح في مسألة تارك الصلاة أنه كافر بظاهر السنة، وبما يستدل به من القرآن،

وبظاهر مذهب الصحابة، فإنه لم يصح عن صحابي من الصحابة أنه جعل ترك الصلاة ليس كفرا، وهذا قد يسمى إجماعا سكوتيا، وجمهور ما يستدل به الفقهاء من الإجماعات في المسائل المفصلة هي من الإجماعات السكوتية، والإجماع السكوتي يكون حجة ظنية، كما قرر المحققون ك شيخ الإسلام وأمثاله. إذا تحقق أن ترك ا لصلاة كفر عند الجمهور من أهل الحديث، وأنه ظاهر الكتاب والسنة، وظاهر مذهب الصحابة، فيبقى أن القول الآخر قاله طائفة من أهل العلم المعتبرين ولا يصح أن يكون هذا القول بدعة وضلالا، ومعلوم أن الزهري أعلم بآثار الصحابة وبإجماع أهل الحديث من عبد الله بن شقيق، وإن كان ابن شقيق أقرب حالا منه من جهة الزمن والتاريخ، ولكن لو كان في المسألة إجماع لما خفي على الزهري وأمثاله.." (١)

"حكم تارك المباني الأربعة

المأثور عن الأئمة في المباني الأربعة من الخلاف في كون تركها كفرا أو ليس كفرا هو باعتبار آحادها، فمن لم يكفر تارك الصلاة، لم يلزم من ذلك أنه يرى أن من جمع ترك الصلاة مع الزكاة مع الصوم مع الحج، لا يكون عنده كافرا.

فمن حكى عن الشافعي أو مالك أن من ترك المباني الأربعة مجتمعة لا يكون كافرا، ومعتبره في ذلك أن مالكا والشافعي لا يكفرون تارك الصلاة؛ فقد غلط، فإن حكم الواحد يختلف عن حكم المجموع، وبإجماع العقلاء وأهل الحقيقة الشرعية، أن من ترك الصلاة وحدها في الإثم والغلط ليس كمن تركها وجمع مع ذلك ترك الزكاة والصوم والحج، فإن هذه حال مختلفة، ويعلم بهذا التنازع في آحاد المباني الأربعة غلط من يقول: بأن من ترك المباني الأربعة مجتمعة لا يكون كافرا بإجماع السلف، فإن هذا الإجماع ما قاله أحد من السلف البتة.

ومن كفر تارك الصلاة وهم الجماهير من أهل الحديث، فلا بد أنهم يكفرون تارك المباني الأربعة مجتمعة، ويكون القول بأن ترك المباني الأربعة مجتمعة كفر، هو قول الجماهير من أهل السنة والحديث على أقل تقدير، والقول الآخر لو صح -ولا أقول: إنه مأثور عن السلف- وهو أن ترك المباني الأربعة مجتمعة ليس كفرا؛ لكان أحد القولين للمتقدمين، ولكان قول الجماهير على خلافه.

فعلى هذا: فقول من يقول بأن من ترك العمل كله، أو بما يعبر عنه بجنس العمل، فإنه في مذهب السلف لا يكون كافرا؛ هذا لا شك أنه ممتنع من حيث النقل المجرد، وإلا فلا شك أن الصواب أن ترك المباني

---

(١) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٢٨/١٩

الأربعة مجتمعة مع أصول الشرائع كفر بإجماع السلف.

وقد كان السلف يعدون القول بعدم تكفير تارك المباني الأربعة مع أصول الشرائع من مقالات المرجئة، قال إسحاق كما ثبت عنه بسند صحيح عند الخلال وغيره: (غلت المرجئة حتى كان من قولهم: إن من ترك الصلاة والزكاة والصوم والحج وعامة الفرائض من غير جحود لها لا نكفره إذ هو مقر) ومن فقه إسحاق أنه ما ذكر مسألة المستحبات.

والإشكال عندهم أنهم يقولون: كيف نكفره وهو مقر في الباطن مؤمن، والجواب: أنه إذا كفر ظاهرا في نفس الأمر، لزم أن يكون في الباطن كافرا.

قال إسحاق: (فهؤلاء الذين لا شك عندي أنهم مرجئة)، ويقارب قوله قول لـ سفيان بن عيينة رحمه الله، وقد حكى الآجري وأبو عبد الله بن بطة، والإمام ابن تيمية الإجماع على هذا المعنى، وهو: أن من هجر أصول الشرائع فما ركع لله ركعة ولا سجد له سجدة، ولا صام يوما ولا أتى البيت ولا طاف طوافا، وهجر أصول الشرائع الواجبة مع وجود الإرادة والقدرة، أن هذا لا يكون إلا عن كفر في الباطن، وهذا ما صرح به شيخ الإسلام رحمه الله.

وأما المنازع في أحد المباني الأربعة فما كان السلف يعدونه مرجئا، ولا عليه أثر الإرجاء كانت المنازعة معروفة، والصحيح من مذاهبهم، وهو المحقق في مذهب الإمام أحمد رحمه الله، أن العبد لا يكفر بترك واحد من المباني الأربعة إلا الصلاة، وأما غيرها كالزكاة والصوم والحج، فضلا عما دونها من الواجبات والشرائع، فلا شك أن تركها ليس كفرا.." (١)

"القاعدة الأولى: لا يلزم من كون المقالة كفرا أن يكفر قائلها

فمن القواعد في ذلك: أن كون المقالة كفرا لا يلزم منه أن يكون القائل كافرا، وهذه الجملة قد حكى شيخ الإسلام رحمه الله الإجماع عليها، كما في بعض رسائله، ولكن يقع في فقهها بعض الغلط، حتى تجد بعض من يتكلم من طلاب العلم، فيقول: كان السلف لا يكفرون الأعيان.

ولا شك أن هذا غلط، فإن القول إذا قيل: إنه كفر، فمعناه أن الأصل فيمن قاله أن يكون كافرا، وإنما امتنع كفره لمانع، وعليه فمن رتب على هذه الجملة المجمع عليها أن السلف كانوا لا يكفرون الأعيان فقد غلط، بل لا شك أن من ثبت كفره لزم أن يسمى كافرا، ومعلوم أن المسلمين يكفرون اليهود والنصارى وأمثالهم من أهل الشرك والكفر والإلحاد.

---

(١) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٣٠/١٩

وأما أهل القبلة الذين قالوا مقالات كفرية، كمقالات من قال في الصفات وغيرها؛ فإن هذا المقالات تسمى كفرا، ولكن القائل بها لما كان مظهرا للصلاة والشعائر الظاهرة لا يكفر إلا إذا علم أن الحجة قد قامت عليه؛ لأنه إذا أصر فإن كفره لا يكون إلا عن نفاق في الظاهر، ويكون في الباطن كافرا، وعليه: فإن الأقوال تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: من المقالات ما يعلم أنها كفر ابتداء، كمن قال: إن الله لا يعلم ما سيكون، تعالى الله عن ذلك، فهذا قول لا يقوله إلا كافر، وكمن سب الله وسب رسوله صلى الله عليه وسلم، فإن هذا لا يكون إلا كافرا.

القسم الثاني: كالقول بخلق القرآن، وإنكار الرؤية، فهي كفر في نفس الأمر، لكن قائلها لا يكون كافرا إلا إذا علم أن الحجة قامت عليه.." (١)

"القاعدة الرابعة: لا بد من مراعاة درجة المخالفة وسببها

وهي مما ينبغي الاعتناء به: وذلك أنه إذا نظر في مقالة وقائلها فإنه يعتبر في هذه المقالة والقائل بعض المعتبرات:

الأول: النظر في حال المقالة عند السلف، ودرجة مخالفة هذه المسألة لمذهب السلف.

الثاني: أن ينظر في موجب هذه المقالة عند صاحبها.

فمثلا: من نفى صفة قد يشترك هو وبعض أهل البدع في نفيها، لكن موجب النفي أهل البدع شيء، وموجب النفي عنده شيء آخر، كالحال التي عرضت لـ ابن خزيمة وبعض أهل العلم في بعض مسائل الصفات كمسألة إثبات الصورة، فمثل هؤلاء لا يخرجون عن مسمى السنة والجماعة، وإن كان الإمام أحمد لما سئل عن حديث: (خلق الله آدم على صورته) قالوا: يا أبا عبد الله: إن قوما يقولون على صورة آدم أو على صورة المضروب .. إلخ، قال الإمام أحمد: هذا قول الجهمية.

فمع قول الإمام أحمد فيمن منع تفسير حديث الصورة بما هو معروف عن السلف أنه قول الجهمية، فلا يلزم من هذا أن يكون ابن خزيمة جهميا، ومثله قول الإمام أحمد: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق، فهو جهمي، ونسب للبخاري أنه يقول ذلك، وقصته مع الذهلي مشهورة، فلا يجوز بحال أن يقال: إن البخاري جهمي، فهذا كلام لا يقوله إلا ساقط الفقه، وعليه أن ينفقه في هذا الباب موجبات المقالات.

وإنما كان السلف يقصدون بالتجهم والكفر وأمثال ذلك من الإغلاظ، من كان موجب هذه المقالات عنده

---

(١) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٣/٢٠

أصولا من الغلط البين، وعلامته أن يطرد على أصوله الفاسدة، وأما من كانت حاله على السنة والجماعة في الجملة، فإنه قد يقع في كلامه من الأقوال البدعية التي تكون مخالفة للإجماع، بل قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى في المجلد التاسع عشر: (وكثير من مجتهدي السلف والخلف قد قالوا وفعلوا ما هو بدعة، لكنهم لم يعلموا أنها من البدعة المخالفة لسنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، بل كانوا يظنون أنهم موافقون للسنة، فمثل هؤلاء لا شك أنهم معذورون).

وحتى في مقالات الجهمية الكفرية، يقول: (ومع هذا فهذه المقالات الكفرية تعرض لبعض أهل الإيمان فيقولها، ويكون عند الله مؤمنا ظاهرا وباطنا، ويكون قوله هذا غلطا قد يغفره الله له).." (١)

"أهل الإيمان المطلق هم أهل الولاية المطلقة

وإذا كان مرتكب الكبيرة لا يسمى وليا بإطلاق، لم يلزم من هذا نفي مقام الولاية عنه من كل وجه، وفي سائر الموارد، فتكون النتيجة أن مسألة الولاية تبع لمسألة الإيمان، فمن سمي مؤمنا على الإطلاق -وهم السابقون بالخيرات- فهم أولياء على الإطلاق في أي في عامة مقاماتهم وأحوالهم.

فتقول مثلا: إن أبا بكر مؤمن وإنه ولي من أولياء الله، سواء كان هذا في مقام الأحكام، أو في مقام الثناء، أو في أي مقام من المقامات، لأن حاله رضي الله تعالى عنه كانت كذلك، أي أنه من السابقين للخيرات، ومثل ذلك إذا قلت عن عمر أو عثمان أو علي ونحوهم من الصحابة، وأعيان الأئمة.." (٢)

"الخلاف حول أهل الأعراف من هم

والقول بأن من استوت حسناتهم مع سيئاتهم فإنهم يوقفون عن دخول الجنة ثم يدخلونها، لم يجد الإمام ابن القيم رحمه الله والإمام ابن حزم مع جلالتهما دليلا واضحا عليه، ولم يستدلوا على هذا إلا بآية الأعراف في ذكر أصحاب الأعراف: ﴿وبينهما حجاب وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون﴾ [الأعراف:٤٦]، فظاهر القرآن أن أهل الأعراف ينتظرون ثم يدخلون، لكن يبقى أن أهل الأعراف ما فسرهم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، وألفاظ السياق القرآني بحكم كلام العرب لا يفهم منها ذلك، وإنما هذا اجتهاد قاله بعض السلف.

وقد نقل عن ابن عباس وابن مسعود وجابر أن أهل الأعراف: هم من تساوت حسناتهم مع سيئاتهم، إلا أن هذه الآثار لا يصح منها شيء عن الصحابة.

---

(١) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٦/٢٠

(٢) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٣/٢١

ومعلوم أن القاعدة: أنه إذا اختلف في تفسير آية، وللصحابة فيها قول، ولمن بعدهم قول، فإنه يؤخذ بمذهب الصحابة، وقاعدة ابن جرير في ذلك معروفة، إلا أنه لما ذكر تفسيرهم لأهل الأعراف، ذكر هذا عن ابن عباس وغيره، وذكر أقوالا، ثم غلط قول من يقول بأنهم ملائكة، ورجح أنهم قوم من بني آدم، ولكنه ذهب إلى التوقف فيهم، فما جزم بأنهم من استوت حسناتهم مع سيئاتهم، مع أنه نقل هذا عن بعض الصحابة، وهذا موجبه أنه لم يصح عند ابن جرير شيء من هذه الروايات عن الصحابة.

ثم إنه لو سلم جدلا أن هذه الرواية صحيحة عن ابن عباس، فلا يلزم من هذا أن يقال: إن هذا مذهب سائر الصحابة والتابعين.

ثم إذا وقف الله سبحانه وتعالى قوما من هؤلاء، لم يلزم أن يوقف سائرهم، فهذه كلها لوازم وتحصيلات ليست دقيقة.

وسائر الأدلة التي استدل بها ابن حزم وابن القيم رحمهما الله هي آيات الموازنة المذكورة في سورة الأعراف والمؤمنون وفي سورة القارعة، وهي في ذكر الكفر والإيمان كما هو صريح من سياقها، واستدلالهم بآية الأعراف استدلال مجمل، يحتاج إلى تفصيل من الشارع في حدهم، وعليه فنقول: هذا القول هو قول لطائفة من أهل السنة، وقد رد بعض أهل السنة والجماعة على الإمام ابن حزم ردا مشهورا؛ لأن هذه المسألة أول من قررها بهذا الوجه هو أبو محمد ابن حزم في كتبه، وانتصر لها أبو عبد الله الحميدي صاحبه، وانتصر لها الإمام ابن القيم في طريق الهجرتين وغيره، فهؤلاء الثلاثة هم أشهر من قررها من أهل السنة من المتأخرين.

ولا ترى في كتب السلف المتقدمة كالشريعة للآجري والتوحيد لـ ابن خزيمة، والإيمان لـ ابن منده وغيرها، لا ترى أن فيها ذكرا لهذا الكلام على وجه من الوجوه؛ فالسلف أجمعوا على الإيمان بالموازنة لكن ليس على هذا التفصيل، فعليه يقال: إن هذا التفصيل قول طائفة من أهل السنة والجماعة.

وهذا ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قال: (وهذه المسألة فيها وجهان للمتأخرين من أهل السنة والجماعة من أصحابنا وغيرهم) ثم ذكر القول الذي ذكره ابن القيم، وذكر قولا آخر، فهذه مسألة متأخرة لا ينبغي الجزم فيها، وأصول السلف مبنية على الأصول الثلاثة المتقدمة.

وهذه الآية: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء:٤٨] صريحة في إبطال مذهب الخوارج، وإبطال مذهب المعتزلة، الذين قالوا: إن أهل الكبائر يخلدون في النار.." (١)

---

(١) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٦/٢٣

"لا يلزم من القتال التكفير

ولكن ينبه إلى مسألة أن القتل والمقاتلة لا يستلزمان الكفر، فقد يلزم السيف في حق جماعة أو فرد لا يكون كافرا، كقتال البغاة، فإن البغاة مسلمون، وكقتل القاتل، فإن القاتل مسلم كما قال تعالى: ﴿فمن عفي له من أخيه شيء﴾ [البقرة:١٧٨] ومع ذلك يقتل.

وقد يكون كافرا معينا أو جماعة يحرم في حقها السيف، كأهل الكتاب إذا دفعوا الجزية، فإنهم حال قيامهم بالجزية وشروطها تحرم مقاتلتهم، وكالمعاهد وكالمستأمن ونحو ذلك، فلا تلازم بين السيف وبين الكفر.." (١)

"عدم تعرض المصنف للمتكلمة الصفاتية

والمصنف رحمه الله لم يذكر متكلمة الصفاتية من الكلابية والأشعرية والماتريدية، مع أنه متأخر، والغالب على المحققين من أهل السنة والجماعة أنهم يذكرون غلط متكلمة الصفاتية، وهذا لا يلزم منه أن أبا جعفر رحمه الله كان موافقا لهم، لكن يفهم منه درجة من عدم الامتياز والمباينة التامة، ولهذا سبقت الإشارة إلى أنه استعمل بعض حروف الأشعرية في بعض المسائل، كمسألة الكسب ونحوها، ومع هذه التعقبات التي قيلت في رسالة أبي جعفر رحمه الله، سواء كانت تعقبات لفظية، أو لفظية ومعنوية كما في مسألة الإيمان، إلا أن هذه الرسالة رسالة فاضلة في أصول أهل السنة والجماعة، ذكر فيها المصنف رحمه الله أصول أهل السنة والجماعة، وقيد جملا حسنة، وقال قولا حسنا في مسائل أصول الدين، فينبغي الاعتناء بها، وتفصيلها على طريقة سلف الأمة رحمهم الله تعالى.." (٢)

"الفرق بين مصطلح المماثلة والمشابهة فيما يتعلق باعتقاد أن الله ليس كمثله شيء

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد: فقال المؤلف رحمه الله تعالى: [ولا يشبه الأنام، حي لا يموت، قيوم لا ينام، خالق بلا حاجة، رازق بلا مؤنة] .

تصح مئونة أو مؤنة، لكن المشهور عند مشايخنا مئونة.

[خالق بلا حاجة، رازق بلا مئونة، مميت بلا مخافة، باعث بلا مشقة، ما زال بصفاته قديما قبل خلقه، لم

---

(١) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٣/٢٤

(٢) شرح الطحاوية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٥/٣١

يزدد بكونهم شيئا، لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا، ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداث البرية استفاد اسم الباري، له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وكما أنه محيي الموتى بعد ما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم. ذلك بأنه على كل شيء قدير، وكل شيء إليه فقير، وكل أمر عليه يسير، لا يحتاج إلى شيء] .

قوله رحمه الله: (ولا يشبه الأنام) ، هذا فيه ما تقدم في قوله: (لا شيء مثله) ، وقد تقدم الكلام على نفي المثلية لله سبحانه وتعالى، وأنه جل وعلا ليس كمثله شيء، دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

فإن الله سبحانه وتعالى لا مثيل له في ذاته، ولا مثيل له في أسمائه وصفاته، ولا مثيل له في أفعاله، ولا مثيل له فيما يجب له.

فقول المؤلف رحمه الله هنا: (لا يشبه الأنام) تكرار لما تقدم، وهذا من المواضع التي كرر فيها المؤلف رحمه الله القول، وسيأتي أيضا مزيد تكرير لهذا الأمر.

وقوله: (الأنام) المراد بهم الخلق، (لا يشبه الأنام) فهو سبحانه وتعالى ليس بينه وبين خلقه مشابهة، فالمنفي هنا هو المشابهة.

وإذا نظرنا إلى نصوص الكتاب والسنة لم نجد فيهما ما يدل على نفي المشابهة، إنما الذي في الكتاب والسنة هو نفي المثلية: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] ، ولذلك ذهب جماعة من المحققين من أهل العلم: إلى أن الذي ينفى عن الله عز وجل هو المثل لا الشبيه؛ وذلك أنه جل وعلا أخبرنا بصفات عن نفسه، وهذه الصفات نحن لا ندرك كيفيتها، وإنما نعقل معناها ونفهم معناها لما أدركناه في المشاهدة مما هو شبيه لها، والمشابهة ليست في الصفة التي اتصف بها الله جل وعلا، بل هي في أصل الصفة.

فمثلا: العلم ندرك معناه، فالعلم ضد الجهل، وقد وصف الله جل وعلا نفسه بالعلم، ونحن ندرك أن العلم الذي يتصف به المخلوق هو ضد الجهل، فبين العلم الموصوف به الرب جل وعلا والعلم الموصوف به العبد مشابهة من حيث أصل المعنى وهو عدم الجهل، ولكن هل علم الله عز وجل كعلم المخلوق؟ لا، لا إشكال أن علم الله جل وعلا ليس كمثله شيء كسائر صفاته سبحانه وتعالى، فثبوت أصل المشابهة لا يعارض نفي المثلية، وإنما ذكر المؤلف رحمه الله وغيره من أهل السنة نفي المشابهة؛ لأن نفي المشابهة في اصطلاح المتكلمين يوازي ويعني نفي المماثلة، فعندهم لا يشبه الأنام أو ليس له شبيه مرادهم بذلك أنه ليس له مثيل، مع أن بعضهم يستعمل هذا في نفي كل الصفات فيقول: (لا يشبه الأنام) ومعنى هذا:

أنه ما أخبر به عن نفسه سبحانه وتعالى من الأوصاف لا نعقله، فيستعملون هذا لنفي الصفات المتقررة التي يثبتها أهل السنة والجماعة، والصحيح في النفي أن ننفي المماثلة، أما المشابهة فإننا إذا نفيناها بالكلية يلزم من ذلك أننا لا نعقل ما أخبر الله به عن نفسه، فلا نعقل معنى العلم؛ لأنه لا يوجد مشابهة، ولا نعقل معنى الحلم؛ لأنه لا يوجد مشابهة، ولا نعقل معنى البصر والسمع والكلام وما إلى ذلك مما وصف الله سبحانه وتعالى به نفسه، إذا كان المنفي هو أدنى مشابهة فإنه يتعذر علينا فهم ما أخبر الله سبحانه وتعالى به عن نفسه؛ ولذلك تحرير القول في نفي المشابهة أن نقول: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] ، وأما المشابهة فلابد منها بين كل شيئين، ولكن المشابهة لا تستلزم إثبات النقص لله عز وجل، أو إثبات الصفة للمخلوق كصفة الخالق، أو جعل صفة الخالق كصفة المخلوق؛ ولذلك الأحسن في النفي أن نقول: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] .

وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حين كتب عقيدة الواسطية تحرى ألا يكون فيها إلا ما جاء النص عليه في كتاب الله عز وجل أو في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولما أراد نفي المماثلة لم يستعمل نفي المشابهة، بل استعمل النص القرآني فقال: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] .

وقال أيضا في النفي: من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، ولم يقل: تشبيه، فلم يذكر المشابهة؛ لأن المشابهة لفظ مجمل قد يتوصل به إلى نفي أصل الصفات التي يثبتها أهل السنة والجماعة.

والمراد: أن الله جل وعلا لما كان الغاية في الكمال فإنه جل وعلا لا مثيل له ولا نظير ولا سمي ولا كفء لا في ذاته ولا في أسمائه ولا في صفاته، ولا في أفعاله، ولا فيما يجب له سبحانه وتعالى.." (١)

"الرد على شبهة الجهمية في قولهم: إثبات الصفات يلزم منه تعدد الذات

الشبه التي رد عليها الشيخ رحمه الله بهذا الكلام هي مسألة ما يدعيه الجهمية من أنه يلزم من إثبات الصفات تعدد القدماء، وهذه الشبهة الكبيرة عند أهل الكلام يجعلونها سيفا مسلطا على النصوص؛ لإبطال ما دلت عليه من اتصاف الله عز وجل بصفات الكمال، يقولون: إذا كان الله جل وعلا موصوفا بالعلم وبالحياة وبالقدرة وبالكلام وبالسمع وهو قديم وصفاته قديمة، إذا هذا يفيد تعدد القدماء، وإذا أصبح عندنا عدة قدماء فهذا يدل على أن الله ليس موصوفا بهذه الصفات.

ونقول لهم: إن الله جل وعلا قديم بصفاته، وليس هذا من تعدد القدماء، وليس فيه أن غير الله جل وعلا يشاركه في أنه الأول الذي ليس قبله شيء؛ لأن الله جل وعلا هو بصفاته قديم؛ ولذلك قال المؤلف رحمه

(١) شرح الطحاوية لخالد المصلح خالد المصلح ٢/٣

الله في إبطال هذه الشبهة: [مازال -أي: الرب جل وعلا- بصفاته قديما قبل خلقه] ، فجعل القدم له بصفاته التي هو متصف بها سبحانه وتعالى وهي له.

وهذه شبهة باطلة ناقشها شيخ الإسلام رحمه الله في مواضع عديدة، ومن هذه المواضع كتاب درء تعارض العقل والنقل، فقد أبطلها وبين عوارها.

أيضا: مما يرد به على المعتزلة وغيرهم من الجهمية من خلال هذا الكلام: ما يذكرونه من أن إثبات الصفات يقتضي حلول الحوادث، والله جل وعلا لا تحله الحوادث؛ ولذلك هم يقولون: لا تحله الحوادث، أي: أنه لا تقوم به الصفات الاختيارية، وهذه من أكبر الشبه التي يستندون إليها أيضا في إبطال الصفات، فبين المؤلف رحمه الله بأن الله موصوف بصفات الكمال أزلا وأبدا، وأنه سبحانه وتعالى لا يلزمه النقل بهذا بوجه من الوجوه، وعلل المؤلف رحمه الله ما تقدم من قوله: [ما زال بصفاته قديما قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئا، لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا] علل ذلك بقوله: [ذلك بأنه على كل شيء قدير] ، فهذه الجملة كالتعليل لما تقدم من التقرير.

فالمشار إليه في قوله: (ذلك) قول المؤلف رحمه الله: (ما زال بصفاته قديما) ، ذا: اسم إشارة، والمشار إليه قوله: (ما زال بصفاته قديما) ، (ذلك بأنه على كل شيء قدير) ، فاتصاف الله سبحانه وتعالى بهذه الصفات العظيمة، وأنه موصوف بها أزلا وأبدا؛ ذلك بأنه جل وعلا على كل شيء قدير، قال الله: ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [البقرة:٢٨٤] ، وهذا يعم كل شيء، فالله جل وعلا على كل شيء قدير، لكنه سيأتي الكلام فيما يخرج من هذا العموم كإخراج الممتنعات، فإنها لا تدخل في هذا، إنما الذي يدخل فيه الممكنات فإنه عليها جل وعلا قدير، أما الممتنع فلا يدخل في هذا.." (١)

"أنواع الوحي وأقسامه

قوله رحمه الله: [وأنزله على رسوله وحيا] .

هذا فيه بيان أن القرآن منزل من رب العالمين، وهذا تأكيد لمعنى ما تقدم من أن القرآن كلام الله جل وعلا، حيث إنه نزل منه سبحانه وتعالى، وقد قرر الله جل وعلا هذا الأمر -وهو إنزال الكتاب من عنده- في آيات كثير ﴿تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم﴾ [الزمر:١] تنزيل الحكيم الخبير، والآيات التي يخبر فيها جل وعلا أن القرآن منزل منه كثيرة، وهذا فيه: أنه كلامه سبحانه وتعالى المضاف إليه، فهذا تأكيد لما تقدم من أن القرآن كلام الله جل وعلا منه بدا بلا كيفية قولا.

---

(١) شرح الطحاوية لخالد المصلح خالد المصلح ٨/٣

قال: (أنزله على رسوله) الرسول هنا المراد به النبي صلى الله عليه وسلم، وقوله: (وحيا) أي: أنزله على صفة الوحي.

والوحي أيها الإخوة له ثلاث درجات: - يطلق الوحي ويراد به الإعلام السريع الخفي.

وهذا هو الأصل فيه، فمنه ما يكون ظاهرا، ومنه ما يكون خفيا، ومنه ما يكون يقظة، ومنه ما يكون مناما، وقد بين الله جل وعلا أقسام الوحي في قوله تعالى: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا﴾ [الشورى:٥١] ، هذه المرتبة الأولى.

- ﴿أو من وراء حجاب﴾ [الشورى:٥١] ، هذه المرتبة الثانية.

- ﴿أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء﴾ [الشورى:٥١] ، هذه المرتبة الثالثة.

فأقسام الوحي ثلاثة: - القسم الأول: هو الإعلام السريع، وهذا لا يختص به الأنبياء، بل يكون للأنبياء وغيرهم، ومنه قوله تعالى: ﴿وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي﴾ [المائدة:١١١] ، ومنه قوله تعالى: ﴿وأوحينا إلى أم موسى﴾ [القصص:٧] ، ومنه قوله تعالى: ﴿وأوحى ربك إلى النحل﴾ [النحل:٦٨] ، فهذا كله يدخل في القسم الأول.

- القسم الثاني: وهو ما خص الله به موسى عليه السلام، وهو التكليم من وراء حجاب، وهو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ [النساء:١٦٤] .

- القسم الثالث: وهو العام في الرسل، ولا يكون إلا لهم، وهو: أن يرسل إليهم رسولا وهو جبريل عليه السلام، والأصل في الرسول الذي يبلغ القرآن ووحي رب العالمين في الكتب السابقة هو جبريل عليه السلام.

وهذا عام لجميع الأنبياء.

فقول المؤلف رحمه الله: (وأنزله على رسوله وحيا) ، من أي أنواع الوحي؟ هل هو من النوع الأول أو الثاني أو الثالث؟

A الثالث؛ لأن جبريل هو الذي نزل بالقرآن، قال الله تعالى: ﴿علمه شديد القوى﴾ [النجم:٥] ، وقال سبحانه وتعالى: ﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق﴾ [النحل:١٠٢] ، فالذي نزل بالقرآن جبريل عليه السلام.

وأرفع هذه الأنواع هو النوع الثاني الذي خص الله به موسى عليه الصلاة والسلام، وهو أن يكلم الله الرسول من وراء حجاب، ثم النوع الثاني الذي هو آخر المذكورات في الآية، وأقلها وأدناها درجة هو النوع الأول

الذي ابتدأ به ذكر أقسام الوحي في قوله: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا﴾ [الشورى:٥١] ، وهذا لا يختص بالأنبياء كما تقدم.

والإعلام الخفي لا يلزم منه أن يكون كلاما، ومنه قوله تعالى للنحل في إطلاق الوحي على غير الكلام، نحن لا ندري هل للنحل لها لغة كلمها الله بها أو لا؟ وهناك شيء أوضح من هذا في قصة زكريا: ﴿قال رب اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا﴾ [آل عمران:٤١] ﴿فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم﴾ [مريم:١١] ، هنا أوحى إليهم بغير الكلام؛ لأن الله أخذ عليه العهد بأن لا يكلم الناس، فهذا دليل على أن الوحي الخاص يكون بغير التكليم، ولذلك الوحي والتكليم بينهما عموم وخصوص، فقد يكون الوحي بالتكليم وقد يكون بغيره، والكلام قد يكون وحيا، وقد لا يكون وحيا.

والقسم الثاني من أنواع الوحي: ما خص الله به موسى عليه السلام وهو التكليم من وراء حجاب.

والثالث: الوحي بإرسال الرسول لتبليغ الوحي.

ثم قال: [وصدقه المؤمنون على ذلك حقا] الضمير يعود إلى القرآن، أي: صدق القرآن المؤمنون، (على ذلك حقا) أي: على الصفة التي تقدمت بأنه كلام الله عز وجل: (منه بدا بلا كيفية قولا وأنزله على رسوله وحيا) .

وقوله: (حقا) أي: من غير تحريف ولا تأويل ولا تعطيل بل صدقوه على ما دلت عليه هذه الألفاظ من أنه كلام الله حقيقة.

قال رحمه الله تأكيدا لما سبق: [وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة] ، وهذا فيه الرد على طوائف الضلال ممن قال: إن القرآن مضاف إلى الله إضافة خلق، وممن قال: إنه عبارة عن كلام الله، وممن قال: إنه حكاية عن كلام الله.." (١)

"شرح العقيدة الطحاوية [٨]

من معتقد أهل السنة والجماعة إثبات رؤية المؤمنين لربهم عز وجل في الآخرة كما دل على ذلك الكتاب والسنة، وقد خالف في ذلك من أضله الله من المعطلة فظنوا أن إثبات الرؤية يلزم منه التشبيه، وهؤلاء قوم ابتعوا أهواءهم وحكموا عقولهم على نصوص الكتاب والسنة، وقد رد عليهم أهل السنة بما يدحض شبهاتهم.." (٢)

---

(١) شرح الطحاوية لخالد المصلح خالد المصلح ٧/٤

(٢) شرح الطحاوية لخالد المصلح خالد المصلح ٨/١

"وجوب إثبات الرؤية من غير تكييف

وقوله رحمه الله: (ولا كيفية) هذا كسائر الصفات أي: أننا نثبت الرؤية من غير تكييف كسائر ما نثبته لله عز وجل من الصفات، وهذا فيه الرد على من يقول: إنه يلزم من أنه يرى أنه جسم، ويلزم من أنه جسم أن يكون متحيزا، ويلزم من هذا أن يكون له مكان يحيط به، وما أشبه ذلك من اللوازم الباطلة، ونحن نقول: نثبت ما أثبته الله لنفسه من غير هذه اللوازم، من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل.." (١)

"ترجيح القول

إذا: عندنا في الميثاق قولان: القول الأول: ما جاء في حديث ابن عباس من أن الله أخذ على الناس الميثاق في عالم الذر فقال: ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾ [الأعراف:١٧٢] ، وهذا القول اختاره شيخنا عبد العزيز بن باز رحمه الله تعالى، ونسبه ابن القيم إلى جماعة وطائفة من السلف والخلف.

القول الثاني: الذي اختاره شيخ الإسلام رحمه الله وابن القيم وابن كثير في تفسيره من أن الميثاق هو ميثاق الفطرة لضعف حديث ابن عباس؛ ولأن الآية ليس فيها ما يدل على ذلك، فإن الله عز وجل قال: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم﴾ [الأعراف:١٧٢] ولم يقل: (من آدم) فالأخذ من بني آدم وليس من آدم، ولم يقل: من ظهره، بل قال: (من ظهورهم) ولم يقل: ذريته، بل قال: (ذريتهم) كل هذا يدل على أن الأخذ ليس ما جاء في حديث ابن عباس، وأن الأخذ هنا هو أخذ الميثاق عليهم حيث فطرهم جل وعلا منذ أوائل خلقهم، وهو خروجهم من آبائهم نطفا إلى أرحام أمهاتهم فمن تلك اللحظة أخذ الله جل وعلا الميثاق عليهم بالفطرة التي قارنت خلقهم.

ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: (كل مولود يولد على الفطرة) والفطرة التي ولد عليها هي الإقرار بالتوحيد للرب جل وعلا لو خلي من الموانع والشواغل والصوارف.

فإذا كان كذلك فما الجواب على قوله: ﴿وأشهدهم على أنفسهم﴾ [الأعراف:١٧٢] ؟ يقول: (أشهدهم على أنفسهم) الشهادة على أنفسهم في القرآن يراد بها الإقرار، ولا يلزم في هذا النطق، بل الشهادة تكون حالا ومقالا.

فالشهادة على النفس معناها الإقرار أي: جعلهم مقرين بهذا الميثاق: ﴿وأشهدهم على أنفسهم﴾ [الأعراف:١٧٢] أي: قررهم عليه، والشهادة لا يلزم منها التكلم، بل قد تكون الشهادة بالحال لا بالمقال،

---

(١) شرح الطحاوية لخالد المصلح خالد المصلح ٨/٧

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر﴾ [التوبة:١٧] وهم شاهدون على أنفسهم بالكفر حالا لا مقالا، فإنهم لم يقروا بأنهم كفار، إنما شهادتهم شهادة حالية لا شهادة مقالية.

وكذلك قوله: ﴿قالوا بلى﴾ [الأعراف:١٧٢] القول قد يكون باللفظ، وقد يكون بالحال، وقد أطال شيخ الإسلام رحمه الله في درء تعارض العقل والنقل لتقرير هذا المعنى، وكذلك نقله ابن القيم في أحكام أهل الذمة، والمراد أن الآية ليس فيها دليل على ما ذكر في الميثاق السابق الذي جاء في حديث ابن عباس.

أما إخراج الذرية فقد جاءت فيه أحاديث كثيرة، لكن ليس منها صحيح يثبت أن الله كلمهم وخاطبهم، إنما فيها أن الله أخرجهم وميزهم إلى فريقين: إلى أهل السعادة وإلى أهل الشقاء، وهذا ليس فيه ذكر للميثاق، والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، وهي ثابتة صحيحة، لكن الذي لم يصح هو تكليم الله لهم في ذلك الوقت وإخراجهم وأخذه الميثاق عليهم.

فقول المؤلف رحمه الله: (والميثاق الذي أخذه الله تعالى من آدم وذريته حق) يحتمل أن المؤلف رحمه الله تعالى أراد بالميثاق ما جاء في حديث ابن عباس، ويحتمل أنه يريد بالميثاق الفطرة، وهما قولان لأهل العلم كما سبق.." (١)

"إثبات استواء الله على عرشه

ثم قال رحمه الله: (وهو مستغن عن العرش وما دونه) .

يشير بهذا رحمه الله إلى استواء الله عز وجل على العرش، فإن الله سبحانه وتعالى استوى على العرش، واستواؤه ثابت بالكتاب والسنة ثبوتا لا ريب فيه ولا شك، فإن الله سبحانه وتعالى أخبر باستوائه على العرش في مواضع عديدة من كتابه الحكيم فقال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] تكررت في سبعة مواضع من الكتاب الحكيم.

وجاء ذلك -أيضا- في حديث عمران وفيه: (ثم استوى على العرش) وهو في الصحيحين، فاستواء الله على العرش ثابت لا مرية فيه ولا شك، وأهل السنة والجماعة أثبتوا الاستواء على ما جاء في الكتاب والسنة من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل، فقالوا: الرحمن على العرش استوى كما قال الرب جل وعلا، وأنكر هذا من أنكره من المتكلمين وعلى رأسهم الجهمية، فإنهم أنكروا استواء الله عز وجل على عرشه.

---

(١) شرح الطحاوية لخالد المصلح خالد المصلح ٤/١٠

وتبعهم على هذا جماعة من مثبتة الصفات -كالأشاعرة- فأنكروا الاستواء الذي يثبته أهل السنة والجماعة، وأثبتوا الاستواء بمعنى الاستيلاء، وقالوا: استوى على العرش أي: استولى عليه، فحرفوا الكلم عن مواضعه، وتركوا المعنى المتبادر الذي فسره السلف وبينوه إلى معنى غير ثابت في اللغة، بل في ثبوته في اللغة خلاف: هل يطلق استوى بمعنى استولى؟ العلماء مختلفون في ذلك، والصحيح: أن الاستواء معناه العلو والارتفاع. وقد جمع ابن القيم رحمه الله في نونيته كلام أهل العلم في تفسير الاستواء فقال: ولهم عبارت عليه أربع قد حصلت للفارس الطعان وهي: استقر وقد على وكذا ار تفع الذي ما فيه من نكران وكذاك قد صعد الذي هو رابع وأبو عبيدة صاحب الشيباني فالمعاني أربعة: ارتفع، وعلا، وصعد، واستقر.

ثم اعلم أن الاستواء الذي يثبته أهل السنة والجماعة لا يلزم عليه نقص؛ لأن كلام الله حق، كما قال تعالى: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾ [فصلت:٤٢] ، وما كان حق فلا يمكن أن يلزم عليه لازم باطل مهما كان وكيفما كان، وإنما اللوازم الباطلة التي يلزم بها أهل الباطل أهل السنة والجماعة إنما جاءت من الأفهام السقيمة، والآراء الباطلة، والأقوال المنحرفة، والآراء الضالة.

فلما كان أهل السنة والجماعة على ما كان عليه سلف الأمة من الصحابة رضي الله عنهم سالمين من هذه البدع كانوا على الصراط المستقيم، يعملون بما في الكتاب من الهدى والحق ويقبلونه، فكانوا في روح ونور كما قال جل وعلا: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء﴾ [الشورى:٥٢] فالقرآن روح ونور، وأعظم الروح والنور ما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم؛ لأنهم لم تدخلهم هذه البدع التي حصل بها التحريف والتضليل، والانحراف عن الصراط المستقيم.

وكل من سار على طريقهم فله من الروح وهو: الحياة، والنور وهو: الهداية بقدر ما يستمسك بالكتاب المبين، والمؤمن إذا عمل بهذا وفق إلى خير كثير، وصرف عنه شر كثير.

أما إذا تبع هذه الأقوال الباطلة والآراء المنحرفة خفت صولة الحق في قلبه، وخفي نور الهدى من فؤاده، ووقع في أنواع الضلال والردى.

ثم قال رحمه الله في الجواب عما ألزم به أهل الباطل أهل الحق من إثبات صفة الاستواء: (وهو مستغن عن العرش) سبحانه وبحمده، فهو الغني الحميد لا حاجة به إلى شيء من خلقه، وإنما استواؤه تعظيم واصطفاء، فهو دال على عظمته سبحانه وتعالى، وهو المتصف بصفات الكمال، ولله المثل الأعلى، وهو اصطفاء واختيار لهذا المخلوق من سائر الخلق حيث أضاف الاستواء إليه، والله جل وعلا لا معقب

لحكمه يخلق ما يشاء ويختار، فمن جملة ما اختاره هذا العرش، فهو سبحانه اختاره وخصه بهذه الخاصية العظيمة وهي: أنه جل وعلا استوى عليه.

لكن لا تتوهم أنه محتاج إلى العرش، بل هو الغني عن كل شيء، فالغنى وصف له ذاتي سبحانه وتعالى، وكل شيء مفتقر إليه، ولا غنى للخلق عنه سبحانه وتعالى، وهو الغني الحميد جل وعلا؛ ولذلك قال: ﴿إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده﴾ [فاطر:٤١] فكل خلقه مفتقرون إليه، هو الصمد سبحانه وتعالى الذي تذل له الرقاب، وتنزل به الحوائج مع كمال غناه سبحانه وتعالى، فقول المؤلف: (وهو مستغن عن العرش وما دونه) أي: سائر الخلق؛ لئلا يتوهم متوهم من إثبات صفة الاستواء افتقار الله جل وعلا إلى العرش.

ولله المثل الأعلى: الآن السماء فوق الأرض فهل هي محتاجة في استقرارها إلى الأرض؟

A لا، فلا يلزم من علو المخلوق على الشيء أو استوائه عليه أن يكون محتاجا إليه، فاقطع هذه الأوهام الباطلة، وإياك أن تصغي إلى شبه المشبهين، فإنهم يوقعون في الردى.." (١)

"إثبات صفة الكلام لله جل وعلا

قال رحمه الله: (وكلم الله موسى تكليما) هذا فيه إثبات صفة الكلام لله عز وجل، وقد أثبت الله جل وعلا هذه الصفة إثباتا واضحا بينا حيث أكد ذلك بالمصدر (تكليما) ، فهذا فيه تأكيد هذه الصفة، وقد ثبتت هذه الصفة بالكتاب والسنة والإجماع والعقل؛ ولذلك يثبت الكلام مثبتة الصفات الذين يخالفون أهل السنة والجماعة في إثبات الصفات، لكن إثباتهم للكلام فيه انحراف.

وعلى كل حال هم في الجملة أثبتوا صفة الكلام، لكنه كلام غير الذي يثبته أهل السنة والجماعة للرب، فإنهم أثبتوا كلاما نفسانيا لا الكلام الذي يثبته أهل السنة والجماعة، ويعقله أهل اللغة، وقد تقدم شيء من الكلام على هذه الصفة.

والمقصود: أن الله سبحانه وتعالى أخبر في كتابه أنه كلم موسى، وهذا التكليم هو غاية ما خص الله سبحانه وتعالى به بني البشر، فإن الله سبحانه وتعالى ذكر مراتب الإيحاء فقال: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب﴾ وهذا الذي جرى لموسى ﴿أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء﴾ [الشورى:٥١] وهذه ثالث المراتب التي يكون بها الوحي ويكون عليها الوحي.

الذي جرى لموسى عليه السلام هو أن الله سبحانه وتعالى كلمه؛ ولذلك لم يذكر موسى في وجه التفضيل

---

(١) شرح الطحاوية لخالد المصلح خالد المصلح ١٢/٥

إلا وذكر الله امتنانه عليه بالكلام، فالله خص موسى بوصف لم يدركه أكثر الخلق، بل ما حصل له من هذه الصفة لم يدركه أحد، فهو من خصائصه، قال الله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ [النساء:١٦٤] فتأكيد التكليم بالمصدر فيه تأكيد الكلام، وفيه أنه تكليم عظيم اختص الله به موسى دون غيره من الرسل.
وأما نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقد كلمه الله في ليلة المعراج من غير رسول، أي: من غير واسطة، لكن مع هذا فالذي اختص به موسى فوق ذلك، ومعلوم أن إثبات الفضل في شيء معين لا يلزم التفضيل من كل وجه، فثبوت هذه الفضيلة لموسى عليه السلام لا يلزم منها أن يكون أفضل من النبي صلى الله عليه وسلم، بل النبي صلى الله عليه وسلم سيد ولد آدم، وهو أفضل الرسل صلى الله عليهم وسلم، وهو أفضل أولي العزم.
والذي اختص به موسى أمران: الأمر الأول: أن الله ابتدأ الوحي إليه بالتكليم مباشرة كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا﴾ [مريم:٥٢] فذكر المناجاة، وقد جرت المناداة لغيره كما قال تعالى: ﴿وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة﴾ [الأعراف:٢٢] فقد جرت المناداة لغيره، لكن قال فيه: ﴿وقربناه نجيا﴾ [مريم:٥٢] ، وهذا لم يحصل لأحد، وهذا مما اختص الله به موسى، فالذي خص الله به موسى أنه ابتدأ الوحي إليه بالتكليم المباشر بخلاف غيره من الرسل فإن ابتداء الرسالة إليهم كانت بواسطة جبريل عليه السلام.
الأمر الثاني: مما اختص الله به موسى عليه السلام في التكليم أنه أعطاه من التكليم ما لم يعط غيره، كما قال تعالى: ﴿وقربناه نجيا﴾ فإن هذا لم يذكر لغيره.
فما خص الله به موسى من التكليم في صفة التكليم أمر لم يدركه أحد من النبيين؛ ولذلك قال الله جل وعلا: ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا﴾ [النساء:١٦٣] ثم قال: ﴿ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما﴾ [النساء:١٦٤] فبعد أن ذكر الله جل وعلا الإيحاء الذي اشترك فيه النبيون والمرسلون ذكر ما اختص به موسى عليه السلام فقال -بعد ذكر الإيحاء العام-: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ .
فعلم من هذا أن ما خص الله به موسى مختلف عما أدركه أولئك حتى نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم،

ومن المعلوم أن ثبوت الفضيلة الخاصة لا يلزم منها التفضيل من كل وجه، فإن الله عز وجل يصطفي من خلقه ما يشاء، كما قال سبحانه: ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار﴾ [القصص:٦٨] .." (١)

"حرمة الدماء عند أهل السنة والجماعة

قال رحمه الله: [ولا نرى السيف على أحد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم إلا من وجب عليه السيف] .

[لا نرى السيف] أي: لا نرى القتل على أحد من أمة محمد، وهم أمة الإسلام الذين عصم الله دماءهم وأموالهم وأعراضهم بكلمة الإسلام، كما قال النبي عليه الصلاة والسلام: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام) ، فكل من شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، فهو معصوم الدم، لا يجوز التعرض له بقتل إلا إذا فعل ما يوجب القتل.

ولذلك استثنى المؤلف بقوله: [إلا من وجب عليه السيف] ولا يلزم من وجوب السيف أن يخرج عن الأمة وعن الإسلام، بل هو في الأمة وفي الإسلام وإن وجب عليه السيف، كالذي يقتل نفسا بغير حق، أو يزني وهو محصن، وما أشبه ذلك من موجبات القتل في شرعة ال إسلام، (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة) .." (٢)

"الصراط

ثم قال رحمه الله: (والصراط والميزان) أي: نؤمن بالصراط والميزان، والصراط ككتاب، فعال بمعنى مفعول، وهو ما ضربه الله جل وعلا من الجسر على جهنم، فالصراط هو الجسر المضروب على متن جهنم، يعني ظهرها، ومن هنا نعلم أن المرور على الصراط لا يلزم منه دخول النار، بل هو ورود كما قال الله جل وعلا: ﴿وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا﴾ [مريم:٧١] ، لكن الورود لا يلزم منه الدخول، وهذا الصراط ورد في وصفه أنه أدق من الشعر، وأحد من السيف، وأحر من الجمر، وورد في وصفه أنه مدحضة مزلة، والأصل في الصراط أنه الطريق المستقيم، وعلى كل حال هو جسر على متن جهنم، لا تضر دقته وحدته أهل الإيمان كما أنه لا ينفع سعته -إذا قيل بسعته- أهل العصيان؛ لأن الناس سيرهم في ذلك الموقف وفي هذا الاجتياز على حسب الأعمال ليس على حسب سعة الطريق وضيقه، والناس متفاوتون في

---

(١) شرح الطحاوية لخالد المصلح خالد المصلح ٨/١٢

(٢) شرح الطحاوية لخالد المصلح خالد المصلح ٤/١٦

اجتيازهم هذا الصراط، فمنهم من يمر كلمح البصر، ومنهم من يمر كالبرق، ومنهم يمر كالريح، ومنهم من يمر كأجاويد الخيل، ومنهم من يمر كركاب الإبل، ومنهم من يعدو عدوا، ومنهم من يمشي مشيا، ومنهم من يزحف زحفا، ومنهم من تخطفه الكلاليب، نسأل الله السلامة والعافية! وهذا التفاوت العظيم في السير هو لتفاوت الناس في سيرهم إلى الله جل وعلا في هذه الدنيا، فبقدر ما مع الإنسان من العلم النافع والعمل الصالح بقدر ما يحصل له من السرعة، فمطايا الناس يوم القيامة أعمالهم، (ومن بطأ به عمله، لم يسرع به نسبه) ، فمن أخره عمله لن ينفعه شيء، وإنما ذكر النسب لأن النسب يكون معه يوم القيامة، فإنه ينسب إلى أبيه حتى في القيامة، أما المال والمنصب والجاه فكله يزول، فذكر النسب في حديث: (من بطأ به عمله، لم يسرع به نسبه) ، لأن النسب باق مع الإنسان حتى وهو في النار نسأل الله السلامة والعافية! بمعنى أنه ينسب إلى أبيه، فهذا الذي بقي معه يوم القيامة، وهو أن نسبته إلى قبيلته أو إلى أهله أو إلى أبيه أو إلى عشيرته ما تنفعه يوم القيامة إذا لم يكن له عمل صالح يجوز به.." (١)

"القياس على الفضائل

Q هل يقاس على ما ورد من الفضائل؟

A الفضل الخاص ما يلزم منه التعليل والقياس، ومسألة الفضائل والأجور ليست مما يدخل في القياس، فإذا قلنا: إن الشهيد لا يفتن في القبر للأدلة على ذلك، لا يلزم منه أنه لا يفتن الصديق، بل النص ورد في الشهيد، وهذا فضل خاص، والفضائل وأجور الأعمال ليست محل قياس لا في الدنيا ولا في الآخرة، والله تعالى أعلم.." (٢)

"الجنة والنار مخلوقتان

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: قال الإمام الطحاوي رحمه الله تعالى: [والجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان أبدا ولا تبيدان، وأن الله تعالى خلق الجنة والنار قبل الخلق، وخلق لهما أهلا، فمن شاء منهم إلى الجنة فضلا منه، ومن شاء منهم إلى النار عدلا منه] .

قول المؤلف رحمه الله في بيان عقد أهل السنة والجماعة: (والجنة والنار مخلوقتان) ، الجنة هي دار النعيم

---

(١) شرح الطحاوية لخالد المصلح خالد المصلح ١١/١٨

(٢) شرح الطحاوية لخالد المصلح خالد المصلح ١٤/١٨

الكامل التي أعدها الله جل وعلا لعباده المتقين التي فيها (ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر) ، والنار هي دار العذاب التي أعدها الله جل وعلا للكفار والمشركين، والعصاة من أهل التوحيد.

الجنة والنار مخلوقتان أي: أنهما مخلوقتان الآن، وهذا ما عليه أهل السنة والجماعة، ولا خلاف بينهم في ذلك كما دل عىل ذلك الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، كما أنه يدل على ذلك العقل، فإن في خلقهما وإعدادهما من الحكم ما تقتضيه العقول، وقد جرى على هذا أهل السنة والجماعة وأهل هذه الملة، حتى تكلم في ذلك أهل الاعتزال والقدرية الذين قالوا: إنه ليس من الحكمة خلق الجنة والنار؛ لأنه يجب على الله جل وعلا فعل الأصلح، وليس في خلقهما الآن -قبل الدخول وقبل مجيء الوقت الذي يصير فيه أهل كل دار إليها- حكمة بل هو عبث، تعالى الله عما يقولون، فأوجبوا عدم خلق الجنة والنار، ونفوا أنهما مخلوقتان، وخلق الجنة والنار أمر مستقر وظاهر لكل من قرأ الكتاب أو سمع قول النبي صلى الله عليه وسلم، فالله سبحانه وتعالى أعد الجنة للمتقين كما قال سبحانه وتعالى: ﴿أعدت للمتقين﴾ [آل عمران:١٣٣] ، وأعد النار للكافرين كما قال جل وعلا: ﴿أعدت للكافرين﴾ [البقرة:٢٤] ، والإعداد يقتضي التهيئة والوجود، أما الأحاديث في السنة فهي مستفيضة ولا إشكال فيها، وإذا كان الأمر واضحا ظاهرا لا يحتاج الإنسان إلى الإسهاب أو التطويل في ذكر الدليل لظهور ذلك، ومما يدل في السنة على وجودهما أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل الجنة، ورأى النار صلى الله عليه وعلى آله وسلم، ورأى الجنة والنار وهو في صلاة الكسوف مع أصحابه رضي الله عنهم، ولا يمكن أن يرى ما لا وجود له، وما قيل: إنه رأى خيالا ومثالا ليس بصحيح؛ لأن الأصل فيما أخبر عنه النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه حق على حقيقته لا مجاز فيه، المهم أن الجنة والنار مخلوقتان معدتان، ولا يلزم من كونهما مخلوقتين أنه قد تم خلقهما من كل وجه، فإن الله يحدث فيهما ما يشاء؛ ولذلك كان قول: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله، غرس الجنة، فدل ذلك على أنها تهيأ وينشئ فيها الله جل وعلا ما يشاء، لكن من حيث الوجود هما موجودتان، ويكمل الله جل وعلا خلقهما على وجه الاستمرار إلى أن يقضي الله جل وعلا بدخول أهل الجنة إلى الجنة وأهل النار إلى النار، لكنهما موجودتان قبل أن يخلق الله جل وعلا الإنس والجن، ويدل لذلك حديث عائشة في صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لها: (إن الله خلق الجنة وخلق لها أهلا وهم في أصلاب آبائهم، وخلق النار وخلق لها أهلا وهم في أصلاب آبائهم) ، فدل ذلك على تقدم خلق الجنة والنار، ثم إن قول المعتزلة: إنه لا فائدة من

خلق الجنة والنار، كذب؛ لأنه وإن كان دخول الأبدان وتنعم الأرواح على وجه الكمال لا يكون إلا في الدار الآخرة، وكذلك النار، إلا أن الأرواح تدخل الجنة، فإن أرواح المؤمنين في الجنة تسرح وتتنعم، وكذلك أرواح الكافرين في سجين، فقولهم لا معنى له، وهو من التحكم، والله جل وعلا هو الحكيم الخبير ﴿فعال لما يريد﴾ [هود:١٠٧] ، ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ [الأنبياء:٢٣] .." (١)

"إجابة الله تعالى لكل داع وسائل

ثم قال رحمه الله: [والله يستجيب الدعوات ويقضي الحاجات] .

الله جل وعلا هو الذي يجيب المضطر إذا دعاه، وما من داع يدعو الله جل وعلا إلا وهو موعود بالخير، قال جل وعلا: ﴿وقال ربكم ادعوني أستجب لكم﴾ [غافر:٦٠] ، فأمر الله جل وعلا بالدعاء، ووعد بالإجابة، وهذا وجه قول المؤلف رحمه الله: [والله يستجيب الدعوات] ، لكن تنبه إلى أنه لا يلزم من الاستجابة حصول ما دعوت به، فالله جل وعلا عليم خبير، والله سبحانه وتعالى يعلم ما يصلح العبد، فقد يدعو العبد بما يرى صلاحه فيه، ويكون صلاحه في عدم حصول المطلوب، فيكون من الخير والبر والفضل والإحسان من رب العالمين إلى هذا العبد ألا يحقق له المطلوب، حتى وإن كان يظن أنه خير، ويعتقد أنه صلاح له، فالله عليم خبير لا يقدم لعبده إلا ما يصلحه.

ولذلك فما من داع يدعو إلا ويجد الثواب والأجر من رب العالمين هذا أولا، أما تحصيل مطلوبه وتحقيق دعائه وطلبه فإن هذا ليس بلازم؛ فإن الله سبحانه وتعالى قد يجيبه إلى ما دعا ويعطيه ما سأل، وقد يمنعه ذلك، لكن إن منعه ذلك فإنه لا يخلو من أمرين: إما أن يدفع عنه من السوء نظير ما دعا، وإما أن يدخرها له في الآخرة، ولاشك إنه إن ادخرها له في الآخرة فهو أعظم إحسانا؛ لأن الإنسان في الآخرة أحوج ما يكون إلى الخير، وأحوج ما يكون إلى ما ينفعه؛ ولذلك ينبغي للمؤمن أن يحسن الظن بربه، وألا يظن بربه إلا الخير أجيب أم لم يجب، أعطي أم لم يعط؛ فإن الله سبحانه وتعالى إذا عامله العبد بهذا كان الله جل وعلا إليه سريعا في الخيرات، قريبا في تحقيق المطالب، فمن تمام التسليم لرب العالمين أن يسلم العبد لله عز وجل، وأن يفوض إليه جل وعلا الاختيار في تحقيق الطلب أو عدم تحقيقه، ولا يمنع هذا من أن يلح العبد في دعائه وسؤاله وضراعته وتكرار المسألة؛ فإن الله سبحانه وتعالى أكثر من العبد، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (ما من داع يدعو الله عز وجل إلا كان له إحدى ثلاث خصال: فإما أن يعطيه ما سأله، وإما أن يدفع عنه من الشر نظير ما سأل، وإما أن يدخرها له في الآخرة، قال الصحابة: إذن نكثر يا

(١) شرح الطحاوية لخالد المصلح خالد المصلح ٢/١٩

رسول الله! قال النبي صلى الله عليه وسلم: الله أكثر) ، أي: أكثر من العبد، فشأن الله تعالى يختلف، وشأن الله أعظم، فهو يتعرض لعباده بالمسألة، فهو جل وعلا الغني الكريم، وهو المتفضل المحسن على عباده، ولا حاجة به إلى أحد، وهو القيوم الصمد الذي تنزل به الحوائج ﴿والله الغني وأنتم الفقراء﴾ [محمد:٣٨] ، ومع ذلك ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة يقول: (هل من داع فأجيبه؟ هل من سائل فأعطيه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟) ، وانظر إلى هذا التدرج، حيث يبدأ بالدعاء الذي يشمل كل سائل، سواء أكان يدعوه بسؤال، أم بغير سؤال، ثم ما هو أخف (هل من سائل فأعطيه) ، ثم ما هو أخف في المسألة: (هل من مستغفر فأغفر له) ، وهذا كله لبيان سعة الفضل، وعظيم المن، وعظيم العناية من رب العالمين بعباده، فالله سبحانه وتعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات، لكن ذلك وفق ما تقتضيه رحمته وحكمته، فقد يكون من الحكمة والرحمة أن يمنع الله جل وعلا العبد ما سأل، لا بخلا منه؛ فالله جل وعلا يده سحاء بالخير، ينفق في الليل والنهار، لا تغيض النفقة ما في يده، فإذا منعك فإنه لا يمنعك بخلا فهو الغني الحميد، إنما يمنعك إصلاحا وتربية، فإذا عامل العبد ربه بهذا فإنه سينشرح صدره لما يقع من إجابة أو عدمها، ثم يعلم أن ربه سبحانه وتعالى المقدم المؤخر الذي لا يقدم له إلا الخير، ولا يمنع عنه إلا الشر.

قال رحمه الله: [ويملك كل شيء ولا يملكه شيء] .

وهذا كالجواب على من دعا فلم يعط، وقطع شبهة البخل التي اتهم بها اليهود رب العالمين، وهو جل وعلا الغني الحميد، قال تعالى: ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد﴾ [فاطر:١٥] ، وقال تعالى: ﴿والله الغني وأنتم الفقراء﴾ [محمد:٣٨] ، وقال الله جل وعلا: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا﴾ [المائدة:٦٤] ، ثم قال: ﴿بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ [المائدة:٦٤] ، فالمنع ليس لأنه لا يملك ما تسأل، إنما المنع لحكمة ورحمة، وليس فقط لحكمة إنما أيضا لرحمة بالعبد؛ فإن الله يرحم العبد بمنعه، كما أنك ترحم الصغير -ولله المثل الأعلى- بمنعه من الرضاع، وهو يبكي ويصيح يريد الرضاع، لكن ترى أن مصلحته في منعه من الرضاع، فتمنعه لأنه إن شب على الرضاع لن تنفطم نفسه، بل سيبقى على هذا الذي لا يقيم بدنه، فإن الرضاع في السنتين الأوليين يقوم به البدن، لكن بعد ذلك إذا استقل بالرضاع واستمر عليه لا يمكن أن يقوم بدنه بالحليب، فكان من الرحمة أن تمنعه هذا، فذلك حال العبد مع ربه، بل الشأن أعظم، فالله جل وعلا أرحم بعبده من الوالد بولده.." (١)

---

(١) شرح الطحاوية لخالد المصلح خالد المصلح ٣/٢٠

"فقال رحمه الله (حي لا يموت، قيوم لا ينام)

وكونه – عز وجل – حيا، هذا دل عليه العقل ودل عليه السمع؛ يعني دل عليه الكتاب والسنة.

وقبل ورود الكتاب والسنة فالعقل يدل على أن الله – عز وجل – موجود لكثرة الدلائل وتواترها وتتابعها على وجود الحق – عز وجل –.

وكونه سبحانه وتعالى موجودا يدل باللازم الذي لا انفكاك منه على أنه حي سبحانه وتعالى، وحياته – عز وجل – تدل على أنه متصف بصفات كثيرة.

فإذا صار اسم الله (الحي) يدل عليه العقل قبل ورود السمع.

وكذلك اسم الله (القيوم) وصفة القيومية له – عز وجل – هذه أيضا يدل عليها العقل ويدل عليها السمع لأنه سبحانه هو الذي أقام الأشياء.

فكونه هو الخالق للأشياء يدل عقلا أنه هو الذي أقامها وأن قيوميتها به – عز وجل –.

إذا كان كذلك فنقول هذان الاسمان (الحي) و (القيوم) قد قيل فيهما –وهو قول قوي، وله حظ من الترجيح– أنهما اسما الرب – عز وجل – الأعظمان.

فالاسم الأعظم الذي إذا دعي به الرب – عز وجل – أجاب، وإذا سئل به أعطى كما جاء في الحديث، هو في سورة البقرة وسورة آل عمران، وفيهما قول الله – عز وجل – ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ (١)

.

وهذا له معنى وذلك أن الحي والقيوم بلوازمه؛ بلوازم اسم الحي وما يلزم من اسم القيوم يقتضي جميع الأسماء التي هي من أفراد الربوبية والصفات التي هي من أفراد الربوبية.

ولهذا علق إعطاء السائل سؤله في هذين الاسمين الأعظمين؛ لأن إجابة السؤال وإعطاء الداعي ما دعا هذا متعلق بربوبية الله – عز وجل –، فإذا انضم إليها إدانة العبد وإقراره بتوحيد الإلهية وأن الله – عز وجل – لا إله إلا هو، صار هذا الدعاء (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) متضمنا لتوحيد الإلهية ولتوحيد الربوبية ولتوحيد الأسماء والصفات.

لهذا فإن اسم الحي واسم القيوم هما اسما الله الأعظمان اللذان إذا دعي بهما أجاب وإذا سئل بهما أعطى، في قول قوي مرجح لأحد القولين في اسم الله الأعظم.

إذا تبين لك ذلك ففي قوله (حي لا يموت، قيوم لا ينام) مسائل:

(١) البقرة:٢٥٥، آل عمران:٢.." (١)

"[المسألة الرابعة] :

أقوال أهل البدع نخص منها قول المعتزلة وقول الأشاعرة، أما الأقوال الأخر الجهمية والفلاسفة هذه نطويها.

١ - قول المعتزلة مشهور وهو أن القرآن مخلوق:

استدلوا بدليل عقلي -كما ذكرنا-، وهو أنه لو أثبت الكلام وأن الكلام يسمع فمعنى ذلك أن الرب - عز وجل - جسم؛ لأن الكلام لا يصدر إلا بتغير وهذا التغير إذا حل في شيء فإنه يدل على أنه جسم، على الذي ذكرنا لك من قولهم.

وهذا القول يدلهم على أن الرب - عز وجل - يجب أن ينزه على جميع المظاهر الجسمية بأنواعها لأن وصفه - عز وجل - بأنه جسم كفر.

وهذا القول يرد عليه من جهتين:

@ الرد الأول:

أن ذكر صفة الكلام لله - عز وجل - وارتباط الجسمية بها، هذا ليس بصحيح؛ وذلك أن المقدمة التي بني عليها هذا القول هي البرهان بما سموه حلول الأعراض في الأجسام.

وهذا البرهان لم يدل عليه القرآن ولا السنة؛ بل دل القرآن والسنة على بطلانه، وذلك من جهة أن الجسم موجود بأعراضه، وأنه إذا كان العرض يحل في الجسم فدل على أن الجسم غير مختار لحلوله.

لاحظ معي، إذا كان الجسم يحل فيه العرض، والجسم لم يختر حلول العرض فيه فدل على أنه محتاج، لا ينطبق على الصورة التي فيها الكلام.

لأن من قال إن القرآن كلام الله تكلم به، فلو قيل إنه عرض فيقال اتصافه به كان بمشيئته وقدرته واختياره .، فخالف من هذه الجهة البرهان.

فدل:

- أولا: على أن البرهان في نفسه غير صحيح على هذه المسألة - يعني تطبيق البرهان غير صحيح في مسألة الكلام-.

- ثانيا: دل على أنهم حينما أصلوا البرهان لم يطبقوه على وجه الصواب في الصفات فجعلوا الجسمية

---

(١) شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ = إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل صالح آل الشيخ ص/٤٦

والعرضية متلازمة دائما مع الحاجة، وهذا فيه نظر كما ذكرت لك.

@ الرد الثاني:

أن النصوص دلت على أن القرآن كلام الله – عز وجل –، وعلى أن الله يتكلم، وعلى أن هذا أكد بمؤكدات، ومجموع هذه النصوص، إذا أريد تأويلها فإنه:

– أولا: لا يستقيم في كل المواضع.

– ثانيا: أنه يلزم منه نفي الصفات التي وصف بها المعتزلة رب العالمين.

* أما الأول: فلا يستقيم في كل موضع، فمثل ما قالوا في قوله ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ ، قالوا إن معناه ﴿كلم الله موسى تكليما﴾ بأن معنى كلم الله موسى يعني أنه سمع كلامه المخلوق في الشجرة، وهذا السماع أكد في حق موسى لأنه سمع كلاما تكليما.

يعني أن التكليم ليس تأكيدا للفعل الذي بدا من الله – عز وجل – ولكنه لإحساس موسى بما سمع، وقال بعض الناس في هذا ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ يعني جرحه بأظافير الحكمة تجريحا، أخذوه من كلم يعني جرح.

وقد جاء بعض المعتزلة إلى أبي عمر بن العلاء –وهو أحد القراء الذين جعلوا قراءتهم معتمدة على النحو– فقال له في هذا الموطن: اقرأ (وكلم الله موسى تكليما)

قال: هبني قرأت ذلك فما تصنع بقوله تعالى ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ [الأعراف:١٤٣] ، وما تصنع بقوله تعالى ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله﴾ [البقرة:٢٥٣] .

وهذا يدل كما ذكرنا لك على أنه لا يستقيم مع الآيات الأخر.

٢ – قول الأشاعرة:

وهذا هو أخطر الأقوال لأن قول المعتزلة جمهور الأمة يقول بخلافه يعني جمهور المنتسبين للقبلة يقولون بخلافه في زماننا هذا، ما فيه من يقول بقول المعتزلة إلا ثلاث طوائف:

الرافضة والإباضية أو الخوارج والزيدية.

قول الأشاعرة ذكرنا لكم أن كلام الله معنى وأن القرآن ألقي في نفس جبريل فعبر عنه.

وهذا القول منهم لا شك أنه أخص من قول المعتزلة.

ولذلك تجد أن الأشاعرة هم الذين أخذوا زمام الرد على المعتزلة في خلق القرآن في القرون المتوالية بعد زمن السلف كالإمام أحمد والبخاري والأئمة هؤلاء تولوا الرد وعثمان بن سعيد وغيره ومن صنف.

لكن من رد على المعتزلة بردود عقلية وتوسع في ذلك هم الأشاعرة وبينهم وبينهم مناظرات.

ولأجل خلاف المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة كان أهل الحديث والأشاعرة في أول الأمر متفقين غير مختلفين حتى حدثت فتنة ابن القشيري المعروفة في أواخر القرن الخامس، فصارت المنابذة العظيمة ما بين الأشاعرة وأهل السنة.

فكان الأشاعرة لا يعلنون مذاهبهم في كل المسائل على التفصيل حتى حدثت الفتنة.

المقصود من هذا أن الأشاعرة ردوا على المعتزلة في خلق القرآن.

وأصل مذهب ابن كلاب في هذه المسألة أنه توسط ما بين قول أهل الحديث -لأنه خالط أهل الحديث- وما بين قول المعتزلة فأتى بهذا الشيء الذي هو: أن القرآن معنى لأن الذي من أجله قيل إن القرآن مخلوق هو أن كلام الله - عز وجل - أصوات وحروف وأنه يسمع.." (١)

"فقال: ننفي هذه ونبقي كلام الله - عز وجل - غير مخلوق وأنه على حقيقته؛ ولكن نقول هو معنى دون لفظ، دون سماع.

إذا تبين ذلك فنأخذ من هذا تفصيل وهو: أن دلالة الكلام في اللغة على اللفظ والمعنى فيها مذاهب:

١ - مذهب أهل السنة والجماعة وأهل الحديث والأثر:

أن الكلام والقول إذا أطلق، يعني إذا قيل الكلام كلام فلان،قول فلان،قول الله - عز وجل - فإنه يراد به شيئان معا دون تفريق بين والواحد والآخر؛ يراد به اللفظ والمعنى جميعا.

٢ - مذهب المعتزلة:

وهو أن الكلام هو في المعنى وفي اللفظ مجاز.

٣ - مذهب الكلابية:

وهو أن الكلام للمعاني ولكن الحديث إخراجه هذا دليل عنه.

واستدلوا على هذا بقول الأخطل في الشعر المشهور المعروف عندهم في الاستدلال:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والكلام على هذا البيت ورد الإحتجاج به إلى آخره مر معنا في الواسطية فنحيلكم عليها؛ لأنه معروف مشهور كررناه أكثر من مرة.

نرجع على أصل المسألة وهو أن الكلابية والأشاعرة قالوا إن الكلام معنى.

---

(١) شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ = إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل صالح آل الشيخ ص/١١٢

كلام الله – عز وجل – معنى، ألقاه في روع جبريل.
وهذا لأجل أنهم أصلوا تأصيلات، ومنها أن الكلام لا يدل على الإخراج وإنما يدل على ما قام في النفس، كما استدلوا بهذا البيت.
لهذا ذكرت لكم في أول الكلام تعريف كلم وكلم وهذه المادة واشتقاقها ليبطل معه قول من قال إن الكلام معنى، فإن اللغة دلت على أن الكلام لابد أن يكون لفظا ومعنى.
وحتى كلمة لفظ تدل على شيء ملفوظ مفرد.
وما أحسن قول المعري وإن كان ليس مجال احتجاج قال:
من الناس من لفظه لؤلؤ يبادره اللقط إذ يلفظ
وبعضهم قوله كالحصى يقال فيلغى ولا يحفظ
يعني (من الناس من لفظه لؤلؤ) اللفظ لابد أن يلفظ، يخرج، فكيف يكون الكلام والقول في الداخل دون الخارج؟
وكيف يكون المعنى يدل عليه في الإنسان بلا لفظ؟
وإذا كان ثم لفظ فإذا ثم معنى، واللفظ لابد أن يلفظ ويخرج.
فدل ذلك على أن قولهم بأن الكلام معنى وأن هذا هو الأصل فيه، هذا لاشك أنه معارض باللغة في تأصيلاتها أو اشتقاقاتها وأيضا معارض بالنصوص التي سقنا لك بعضا منها.
الكلابية ورثهم أبو الحسن الأشعري والماتريدي في الكلام في هذه المسألة:
– تارة يعبرون عنه بقولهم الكلام صفة نفسية.
– وتارة يعبرون عنه بأن كلام الله – عز وجل – قديم؛ يعني قبل أن يخلق الخلق، قبل أن يوجد شيء، تكلم بكلام قديم وانتهى.
– تارة يعبرون عنه بأنه معنى قائم بالنفس.
– وتارة يعبرون عنه بأنه عبارة، يعني القرآن عبارة عن كلام الله؛ يعني عبر به عن كلام الله.
إذا تبين لك ذلك، فحاصل معتقد هذه الطوائف –الكلابية الأشاعرة والماتريدية– أن القرآن قديم كلام الله – عز وجل – قديم.
يعني تكلم الله – عز وجل – به في الأزل ثم لما أراد إنزاله على محمد صلى الله عليه وسلم قام ما تكلم به في الأزل به معنى فألقاه في روع جبريل فنزل به جبريل وعبر عنه، وإلا فكلام الله عندهم ليس بالعربية

وليس بالسريانية وليس إلى آخره لتنزهه عندهم اللغات.

إذا تبين ذلك، فمن أحسن الردود عليهم ما استشكله الآمدي.

والآمدي من حذاق الأشاعرة المعروفين ومن الأذكياء.

قال: إني نظرت في هذا القول وهو أن كلام الله قديم، وأن القرآن قديم، وأنه حين أوحي إلى محمد صلى الله عليه وسلم إنما أوحي بالعبارة وبما ألقي في نفس جبريل، فأشكل علي أن القرآن فيه آيات كثيرة فيها التعبير عنه بلفظ الماضي ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها﴾ [المجادلة:١] ، وهل كان ثم مجادلة؟ وهل كان ثم زوج؟ وهل كان ثم صوت حتى يسمع الله؟

قال ﴿قد سمع الله﴾ فإذا كان الله – عز وجل – قال هذا القول في الأزل ولا زوجة ولا مجادلة ولا قول، فما الذي سمع؟

فيلزم منه أن قوله ﴿قد سمع﴾ وكل أفعال الماضي في القرآن أنها غير مطابقة للواقع، وهذا هو الكذب.

وهذا لاشك أنه رد منطقي جميل لأنه يلزمهم على أصولهم ولا فرار لهم منه.

إذا تبين لك ذلك، فنقول خلاصة الرد على هذه الطوائف يكمن في أشياء:

@ الرد الأول:

الاستدلال باللغة في معنى كلم في معنى الوحي، هذا واحد.

@ الرد الثاني:

الاستدلال بالنصوص من القرآن والسنة التي فيها الإضافة، والقاعدة الفرق ما بين إضافة المخلوقات وإضافة المعاني.

@ الرد الثالث:

أنه يرد ما استدلوا به من أنواع الأدلة مثل ما أصلوه في أن الكلام يدل على المعنى فقط في اللغة، وأن الوحي يكون بالمعنى والإلقاء في الروع، وغير ذلك من الاستدلالات، مثل قولهم يلزم التشبيه يلزم التجسيم إلى آخره.

@ الرد الرابع:

بقول الآمدي في التفريق ما بين الماضي والحاضر.." (١)

---

(١) شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ = إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل صالح آل الشيخ ص/١١٣

"فالقرينة عندهم عقلية بحتة وليست نصا، القرينة عقلية في أن هذه الأشياء ظاهرها يماثل صفات المخلوقين، يشابه صفات المخلوقين، فلذلك يجب أن ننفي هذا الظاهر.

وهذا في الحقيقة ليس هو ظاهر النص.

ظاهر النص ليس فيه الكيفية، ظاهر النص ليس فيه كمال المعنى.

وإنما ظاهر النص الذي يجب الإيمان به أن فيه أصل اتصاف الله – عز وجل – بالصفة.

فنؤمن بأن الله – عز وجل – ذو وجه – عز وجل –، وأنه سبحانه متصف بصفة السمع.

لكن كيف يسمع؟

يسمع دبيب النملة على ظهر الصخرة الملساء.

كيف حصل هذا السمع؟

تمام معنى السمع لا نستطيع أن ندخل فيه، وإنما نقول الله – عز وجل – موصوف بصفة السمع وله من هذه الصفة كمالها؛ كمال هذه الصفة، الكمال المطلق.

لكن هل نستطع أن نخوض في تفصيلاته؟

لا نستطيع.

كذلك صفة الوجه، صفة اليدين، إلى غير ذلك من الصفات.

فإذا هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، إثبات اتصاف بالصفة لا إثبات كيفية.

فإذا الذين سلطوا القرينة سلطوها بشيء متوهم، فلهذا لا يصح أن يقال إنهم طبقوا قاعدة التأويل، بل هم حرفوا؛ لأنهم جعلوا للنص دلالة بأوهامهم خلاف دلالة النص، ثم بعد ذلك سلطوا عليها تأويلهم.

لهذا قال طائفة من أهل العلم (كل مؤول ممثل، كل مؤول مشبه) .

لأنه لا يمكن أن يؤول إلا وقد قام في قلبه من دلالة النص التشبيه أو التمثيل، هذا واحد.

الأمر الثاني نقول لهم: إذا لم تسلموا بذلك وقلتم:

إن تأويلنا كان لأصل المعنى وليس لما قام في أوهامنا وفي أذهاننا.

فنقول يلزم من ذلك أن تأولوا صفة السمع، يلزم من ذلك أن تأولوا صفة البصر، يلزم من ذلك أن تأولوا صفة الكلام، فما الفرق بين صفة الكلام لله – عز وجل – وصفة السمع والإرادة والحياة وصفة الرحمة؟ ما الفرق بينها؟ ما الفرق بين هذه الصفات وبين صفة اليدين؟

فإذا في صفة السمع: للمخلوق سمع، فالمشابهة حاصلة بحسب أفهامهم.

فالنص الذي به أثبتم صفة السمع والبصر وصفة الكلام هو النص الذي أثبتت به سائر الصفات.

فلم لم تتعرضوا لهذا بتأويل وتعرضتم للآخر بتأويل؟

إن كان الآخر أخذتم كما قلتم أصل المعنى فأولتم، فهذه أنتم أخذتم أصل المعنى فيلزمكم التأويل.

إذا فالحاصل من هذا أن كل مؤول لا يصح أن يقال إنه مؤول؛ بل هو محرف لأن التأويل لا ينطبق على قاعدته، لا ينطبق على هذه الحالة.

فالنصوص الغيبية بابها باب واحد، تطبيق القاعدة الأصولية التي هي التأويل لا يصلح على هذه المسائل، المسائل الغيبية لما ذكرته لك.

تتميم للمسألة، إذا قول الطحاوي هنا دقيق للغاية يتنبه لقوله، قال (إذ كان تأويل الرؤية وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية ترك التأويل) .

إذا أردت أن تطبق قاعدة التأويل فتخرج منها وستستنتج منها أن التأويل ترك التأويل.

كيف؟

إذا قلنا إن القرينة غير ممكنة؛ لأن هذا المعنى غيبي، فإذا سينتج منه أن القاعدة غير منضبطة.

فإذا التأويل سيؤديك إلى ترك التأويل؛ لأن القاعدة غير جائية وسارية في مسائل الغيبيات.

وهذه كلمة دقيقة منه رحمه الله (إذ كان تأويل الرؤية وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية ترك التأويل ولزوم التسليم) لأنك لو طبقت قاعدة التأويل نتج منها ترك التأويل.

التأويل: يعني أن تترك التأويل.." (١)

"[المسألة الثانية] :

الإيمان في اللغة هو التصديق الجازم -كما ذكرنا لك- الذي يتبعه عمل يأمن معه المؤمن الغائلة أو العقوبة إلى آخره.

وقولنا التصديق الذي معه عمل هذا تحصيل حاصل؛ لأنه إذا كان الشيء يلزم منه العمل فإنه لا يطلق لفظ مصدقا في اللغة على من صدق حتى يعمل.

مثاله: أتى شخص وقال لآخر سيارتك الآن تسرق.

فقال له الآخر: جزاك الله خيرا.

قال: لك فيها أموال ولك فيها أشياء وهي الآن تسرق.

---

(١) شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ = إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل صالح آل الشيخ ص/١٥٩

قال الآخر: جزاك الله خيرا وجلس ولم يتحرك.
فهل يعتبر في اللغة مصدقا؟
إذا كان قد صدق الخبر فإنه لابد أن يتبعه بعمل يدل على صدقه؛ لأن الناس لا يفرطون بأموالهم ولا يفرطون بما فيه قوام حياتهم.
فإذا مكث وقال أنا مصدق، وهو ما ذهب، ما أتبعه عمل، فلا يسمى مصدقا في اللغة، ليس في الشرع، لا يسمى مصدقا في اللغة.
ودل على هذا الأصل قول الله - عز وجل - في قصة إبراهيم الخليل مع ابنه إسماعيل في سورة الصافات قال ﴿قال يابني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين (١٠٢) فلما أسلما وتله للجبين﴾ [الصافات:١٠٢-١٠٣] ، لاحظ العمل ﴿فلما﴾ و ﴿لما﴾ انتبه لكلمة ﴿لما﴾ ، ﴿فلما أسلما وتله للجبين (١٠٣) وناديناه أن ياإبراهيم (١٠٤) قد صدقت الرؤيا﴾ [الصافات:١٠٣-١٠٥] ، رؤيا الأنبياء حق، إذا رآها النبي صدق بأنها وحي من الله - عز وجل -.
لكن متى صار مصدقا بالرؤيا؟
لما امتثل دلالتها ﴿فلما أسلما وتله للجبين (١٠٣) وناديناه أن ياإبراهيم (١٠٤) قد صدقت الرؤيا﴾ وهذا تصديق لغوي وهو أيضا تصديق شرعي.
إذا فالإيمان في العرف - الحقيقة العرفية- ولو أرجعناه إلى التصديق فإن حقيقة التصديق أن يكون معه عمل، فلا يسمى مصدقا من ليس يعمل أصلا فيما صدق به.." (١)
"[المسألة الثالثة] :
الإيمان إقرار وتصديق وعمل، وهذه الأركان أركان الإيمان الستة لا يظهر تعلقها بنفسها بالعمل، فهي كلها أمور اعتقادية بحتة، فأين العمل في هذه الأركان الستة؟
الجواب عن هذا من جهتين:
أ - الجهة الأولى:
أن العمل متضمن في هذه الأركان الستة:
فالإيمان بالله إيمان بربوبيته وألوهيته وبالأسماء والصفات.

---

(١) شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ = إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل صالح آل الشيخ ص/٣٩٧

والإيمان بتوحيده في العبادة يعني بأنه هو المستحق للعبادة وحده – عز وجل – فيه التوجه إليه بالعبادة.
وكذلك الإيمان بالربوبية فيه الاعتراف له بالربوبية.
وهذا يلزم منه أن يعبد أو أن يشكر أو نحو ذلك وهذا مدخل للعمل في الإيمان.
الإيمان بالملائكة يتصل به العمل من جهة المراقبة، باعتقاده أن الملائكة موجودون وأن منهم من يراقب العبد ويكتب ويحسب عليه ﴿ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾ [ق:١٨] .
الإيمان بالكتب فيها الإيمان بأعظم الكتب وهو القرآن، والإيمان بالقرآن فيه العمل بما في القرآن من أوامر ونواه والحكم به، وهذا عمل.
الإيمان بالرسل فيه الإيمان بمحمدصلى الله عليه وسلم؛ بل هو أعظم أركان الإيمان بعد الإيمان بالله جل جلاله، والإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم أنه رسول لابد فيه من العمل.
الإيمان باليوم الآخر وأن الله يحاسب العباد فيجزي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، هذا يبعث على العمل في أن يتقي السوء ويعمل بالخير.
الإيمان بالقدر كذلك من جهة أنه متضمن إلى أن العبد لا يعمل عملا يسخط الله – عز وجل – فيما قدر، ويعمل عملا يشكر الله – عز وجل – به فيما قدر.
لأن القدر إما خير يستوجب الشكر، أو شر بالنسبة للعبد (١)

: [[الشريط الثاني والثلاثون]] :

يستوجب الصبر، وهذه أعمال.
هذه هي الجهة الأولى من التعلق.
ب – الجهة الثانية:
أنه لا يتصور في الشرع أن ثم إيمان بلا إسلام، كما أنه لا يتصور أن ثمة إسلاما بلا إيمان.
فكل إسلام لابد فيه من قدر من الإيمان يصح معه الإسلام الظاهر.
كذلك كل إيمان بهذه الأركان الستة الباطنة الاعتقادية لابد معه من عمل، من إسلام، يصحح هذا الإيمان.
ولهذا كان من الشرط في صحة الإسلام أن يكون ثم إيمان، وفي صحة الإيمان أن يكون ثم إسلام.
فلا يتصور مسلم ليس معه من الإيمان شيء، ولا يتصور مؤمن ليس معه من الإسلام شيء.
فإذا دخل العمل بدخول الإسلام –وهو أركان الإسلام– في صحة هذا الإيمان، فالإيمان المنجي إيمان

لابد معه من إسلام، وهذا ظاهر بين في أن الله لا يقبل عمل أحد حتى يكون مؤمنا.

---

(١) انتهى الشريط الواحد والثلاثون.." (١)

"[المسألة الرابعة] :

أهل القبلة هم من يوصف بالإسلام، والذين يوصفون بالإسلام أنواع:

١- النوع الأول: المؤمنون الصالحون.

٢- النوع الثاني: مسلم له فجور بمعاص مختلفة.

٣ - النوع الثالث: مسلم له فجور بمعاص خاصة يأتي بيانها.

٤ - النوع الرابع: المنافق.

@ أما القسم الأول: فالصلاة على من مات منهم قربة وحق، في أنه إذا مات المسلم المسدد أن يصلى عليه وأن تشهد الصلاة عليه وأن تشهد جنازته لأن هذا من حق المسلم على المسلم.

@ وأما القسم الثاني: أن تكون الصلاة على من له فجور عام؛ يعني المعاصي المختلفة، هو ممن خلط عملا صالحا وآخر سيئا وعرف بذلك في معاص مشهورة عنه، فهذا يصلى أيضا عليه بإطلاق، ولا يشرع التخلف عن الصلاة عليه إذا كان غير داع ومعلن لهذا الفجور بدعوة غيره إليه.

@ أما القسم الثالث: من أهل الإسلام هو من له فجور بكبائر خاصة، وهي التي جاء الدليل بأن يترك طائفة الصلاة عليه، مثل الغال، ومثل من قتل نفسه، وأشباه هذه الذنوب، ومن أقيم عليه الحد -حد القتل- وأشباه ذلك، فهذا يصلي عليه بعض المسلمين ويترك الصلاة عليه أهل الشارة والعلم، كما جاءت بذلك السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

@ وأما القسم الرابع: أهل النفاق، والنفاق قسمان:

١- القسم الأول: نفاق يعلمه كل أحد، وهذا لا يكون في المسلمين لأنه يكون زنديقا؛ يعني معلن الاستهزاء بالله - عز وجل - في كتبه أو في قصائده أو نحو ذلك، معلن عدم الإيمان بالقرآن ولا بالمعاد وأشباه ذلك فهذه زندقة ظاهرة.

ب - والقسم الثاني نفاق خفي يعلمه البعض ولا يعلمه البعض.

& أما القسم الأول وهو الظاهر فهو لا يجوز الصلاة على من كان زنديقا أو منافقا وذلك لقول الله - عز

---

(١) شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ = إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل صالح آل الشيخ ص/٤٣١

وجل - في المنافقين ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ [التوبة:٨٠] ، إلى آخر الآية، وقال - عز وجل - أيضا لنبيه ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره﴾ [التوبة:٨٤] ، فمن كان معلوما ظاهرا النفاق منه -الزندقة، محاربة الدين والزندقة الظاهرة، الكفر الظاهر مما يكون معه المرء منافقا خالص النفاق- فهذا لا يصلى عليه فيجب على المسلمين أن لا يصلوا عليه؛ لأنه حينئذ لا يكون من أهل القبلة بالوصف العام.

& وأما القسم الثاني وهو من نفاقه ملتبس، هل هو منافق أم ليس بمنافق؟

فهذا من علم نفاقه بيقين له أن لا يصلي عليه، إذا حضر في المسجد أو نحو ذلك، فإنه إذا علم نفاقه بيقين فإنه لا يصلي عليه ويترك البقية يصلون لأن الصلاة عليه هي باعتبار الإسلام الظاهر ولم يظهر منه ما يخالف هذا الأصل.

ويدل على ذلك أن عمر رضي الله عنه كان لا يصلي على من لا يعلم حاله إلا إذا صلى عليه حذيفة؛ لأن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه أخبره النبي صلى الله عليه وسلم بأسماء المنافقين، فكان عمر بن الخطاب الخليفة الراشد ينظر هل يصلي عليه حذيفة أم لا يصلي عليه؟

فإن صلى عليه حذيفة أو توجه للصلاة عليه أو لم يحكم عليه فإنه يصلي عليه.

وهذا يدل على التفريق في هذه المسائل، ما بين ما يعلم من حال المنافق وما لا يعلم.

فمن علم حاله لم يصل عليه ومن لم يعلم فإنه يصلي عليه، ولا يلزم من علم أن يعلن وينهى الآخرين عن الصلاة عليه؛ لأن الأصل هو ظاهر الإسلام.

وقد قرر الأئمة من أهل السنة أن المنافق له أحكام المسلمين؛ لأن له حكم الإسلام الظاهر فيرث ويورث ويصلي عليه من لا يعلم حاله ونحو ذلك مما هو من آثار الإسلام الظاهر (١)

---

(١) انتهى الشريط الثاني والثلاثون.." (١)

"[المسألة الثانية] :

القدر هنا في قوله (مقدران على العباد) يعني أنهما لم يقعا استئنافا؛ بل الله - عز وجل - يعلم ما سيحصل على العبد وكتب ذلك.

وذكرت لك أن الفرق المخالفة في هذه المسألة -في القدر - أنها طرفان:

---

(١) شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ = إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل صالح آل الشيخ ص/٤٥٣

١ – الجبرية:

والجبرية تنقسم إلى فرقتين:

@ الفرقة الأولى الجبرية الغلاة:

وهم الجهمية الذين يقولون: الله – عز وجل – يجبر العبد على كل شيء، على الخير وعلى الشر، وإنما هو كالريشة في مهب الريح إلى آخره.

ويستدلون على ذلك بقوله – عز وجل – ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ [الأنفال:١٧] ، يقولون إن الذي رمى في الحقيقة هو الله – عز وجل – ولكن النبي صلى الله عليه وسلم ما رمى.

وهذا قول الغلاة منهم –غلاة الجبرية–، ويرد عليهم في هذا الاستدلال على وجه الاختصار بجوابين:

& الجواب الأول: أن الله – عز وجل – قال ﴿وما رميت إذ رميت﴾ يعني حين رميت فإن الله – عز وجل – هو الذي رمى، وظاهر الآية كما هو واضح أنه أثبت للنبي صلى الله عليه وسلم رميا فقال ﴿إذ رميت﴾ ، ونفى عنه رميا بقوله ﴿وما رميت﴾ ، والنظر الصحيح يدل على أنه لا بد من الجمع ما بين الرمي المنفي والرمي المثبت، وهذا يتضح بأن العبد إذا فعل الفعل فإن الفعل الذي يفعله سبب في حدوث المسبب، ولا يحصل المسبب ولا تحصل النتيجة بفعل العبد وحده في أكثر أو في جل المسائل؛ بل لابد من إعانة من الله – عز وجل –.

وهذا ظاهر في الرمي بخصوصه؛ لأن الرمي عن بعد له ابتداء وله انتهاء، فابتداء الرمي من النبي صلى الله عليه وسلم لكن الانتهاء بأن يصيب رمي النبل أو رمي الحصاة أن يصيب فلانا المشرك ويموت منه هذا من الله – عز وجل –؛ لأن العبد ما يملك أن تكون رميته ماضية فتصيب.

ولهذا فيكون العبد هنا متخلصا من رؤيته لنفسه ومن حوله وقوته مع فعله، فأراد – عز وجل – أن يعلم نبيه والمؤمنين أن يتخلصوا من إعجابهم ورؤيتهم لأفعالهم وأنفسهم، فقال: افعلوا ولكن الذي يمن عليكم ويسدد رميكم هو الله – جل جلاله –.

فيكون إذا معنى [.....] أصاب بما أعان على التسديد.

& الجواب الثاني: أنه لو قيل على قول الجبرية: إن الله هو الذي يفعل الأشياء لكان تقدير الآية كما قاله جماعة أن يقال في كل فعل فعله العبد (ما فعله ولكن الله فعله) كأن تقول: ما صليت إذ صليت ولكن الله صلى، وما زكيت إذ زكيت ولكن الله زكى، وما مشيت إذ مشيت ولكن الله مشى وهكذا في الأعمال القبيحة المشينة التي ينزه الله – عز وجل – عنها بالإجماع كقول القائل –أعوذ بالله – وما سرقت إذ سرقت

ولكن الله سرق، وما زنيت إذ زنيت ولكن الله إلى آخره، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

والقول إذا كان يلزم منه اللازم الباطل يدل على فساده وعدم اعتباره؛ لأن القول الحقيق القول الصحيح القول الحق لا يلزم منه لوازم باطلة.

والقول الباطل هو الذي ينشأ عنه لوازم باطلة، ما الفرق بين هذه وهذه؟

@ الفرقة الثانية الجبرية المتوسطة:

والجبرية المتوسطة -أو يعني الذين هم ليسوا بالغلاة-، هم الذين يتوسطون، فيقولون: العبد مجبور باطنا لكنه في الظاهر مختار، يعني ظاهرا هو يختار فيمشي ويروح ويأتي للمسجد ويذهب إلى المكان الثاني باختياره؛ لكنه في الباطن مجبر.

وهذا قول كثير من أهل الكلام والأشاعرة والماتريدية وجماعة ممن ينحون هذا المنحى بأن الإنسان مجبور لكنه في الظاهر ليس بمجبور.

وإذا كان كذلك فإنهم يجعلون أفعال الإنسان له ولكنها عديمة الفائدة، لا معنى لها.

وهؤلاء هم الذين يقال عنهم نفاة الأسباب.

يعني إن الإنسان إذا جامع زوجته فحملت، يقولون: لم يحدث الحمل بالجماع.

إذا كيف حدث الحمل؟

يقولون: أحدث الله الحمل عند التقاء الرجل بالمرأة؛ لكن أن ماء الرجل يلتقي بماء المرأة أو ببويضة المرأة ويحدث منهما حمل بما أجرى الله الأسباب عليه ينفون ذلك، ويطردون هذا في كل شيء.

فيقولون: إن فعل الإنسان فيما يفعله كحركة السكين في قطعها للورق أو قطعها للخبز أو قطعها لما تقطع، فيقولون بالتمثيل: إن الله هو الذي كأنه يحمل السكين والسكين تتحرك هي التي تقطع؛ لكن في الواقع هي مجبورة على القطع وإن كانت ظاهرا تتحرك وقطعت.

وهذا القول وهو قول هؤلاء مع زعمهم أنهم عقلاء وأنهم متكلمون وأنهم فلاسفة إلى آخره، هؤلاء قولهم هذا ينفيه العقل البسيط، فضلا عن العقل الرصين، وأحدثوا قولا على هذا يسمى الكسب سيأتي بيانه في موضعه.

فالماء عندهم لم ينبت الأرض، الله – عز وجل – يقول ﴿فأنبتنا به جنات وحب الحصيد﴾ [ق:٩]

﴿فأنبتنا﴾ بإيش؟

بالماء.." (١)

"الأسئلة:

س/ هل المعتزلة والكلابية في تأويل تلك الصفات مجتهدين عند تأويلها، وإذا كانوا مجتهدين فهل ينكر عليهم وهل يحصل لهم ثواب على اجتهادهم لقوله عليه السلام «من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر» (١) ؟

ج/ أولا هم مجتهدون نعم؛ لكن لم يؤذن لهم في الاجتهاد، لأنهم اجتهدوا بدون أن يأذن لهم الشرع بالاجتهاد.

فالاجتهاد يكون في المسائل التي له فيها أن يجتهد، أما مسائل الغيب والصفات والجنة والنار والشيء الذي لا يدركه الإنسان باجتهاده فإنه إذا اجتهد فيه فيكون تعدى ما أذن له فيه، والمتعدي مؤاخذ.

ولهذا هم لاشك أنهم ما بين مبتدع بدعته كفرية وما بين مبتدع بدعته صغرى، يعني بدعة معصية.

والواجب على كل أحد أن يعلم أن اجتهاده إنما يكون فيما له اجتهاد فيه، وهذا يختلف باختلاف الناس فيها، علماء الشريعة يجتهدون في الأحكام الشرعية، الأحكام الدنيوية التي فيها مجال الاجتهاد، أما الغيب فلا مجال فيه للاجتهاد ولم يؤذن لأحد أن يجتهد فيه بعقله.

لكن إن اجتهد في فهم النصوص في حمل بعض النصوص على بعض، في ترجيح بعض الدلالات على بعض، هذا من الاجتهاد المأذون به سواء في الأمور الغيبية أم في غيرها.

لكن أن يجتهد بنفي شيء لدلالة أخرى ليست دلالة مصدر التشريع الذي هو الوحي من الكتاب والسنة، -في الأمور الغيبية مصدر التشريع الكتاب والسنة- فإنه ليس له ذلك.

فلذلك لا يدخل هؤلاء من المعتزلة والكلابية ونفاة الصفات أو الذين يخالفون في الأمور الغيبية لا يدخلون في مسألة الاجتهاد وأنه إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطا فله أجر، وإنما هم مأزورون لأنهم اجتهدوا في غير ما لهم الاجتهاد فيه، والواجب أن يسلموا لطريقة السلف وأن يمروا نصوص الغيب كما جاءت وأن يؤمنوا كما دلت عليه.

لهذا نقول: قد يكون لهذا المبتدع أو لهذا الموافق للمبتدعة أو لهذا المتأول أو لهذا المتكلم في الغيب برأيه وعقله مع وزره وإثمه وبدعته، قد يكون لهم من الحسنات ما يمحو تلك السيئات؛ لأن البدعة والتأويل

---

(١) شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ = إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل صالح آل الشيخ ص/٥٥٤

وأشباه ذلك معصية، بدعة صغرى معصية وكبيرة من جنس غيرها من الذنوب -يعني من جنس غيرها بأنه يأثم فيها- لكنها هي أعظم لأن جنس البدع أعظم من جنس الكبائر والذنوب، قد يكون له حسنات عظيمة مثل مقام عظيم من الجهاد في سبيل الله، أو نصرة للشريعة في مسائل كثيرة ونحو ذلك، ما يكفر الله – عز وجل – به خطيئته أو تكون حسناته راجحة على سيئاته، ولكن من حيث الأصل ليس له أن يجتهد، وهو آثم بذلك؛ لكن ربما يكون عفو الله – عز وجل – يدركه.

ولهذا لما ذكر ابن تيمية في أول الواسطية -وهذه مهمة- قال: هذا اعتقاد الفرقة الناجية الطائفة المنصورة أهل السنة والجماعة.

وعقدوا له المحاكمة على هذه العقيدة قالوا: ما تعني بقولك الفرقة الناجية؟

قال يعني الناجية من النار.

قال: هل يعني هذا أنك تقول إن من لم يؤمن بهذه العقيدة ويقول بها بجميع ما أوردت أنه من أهل النار؟

قال: لم أقل هذا ولا يلزم من كلامي لأن هذه العقيدة هي عقيدة الفرقة الناجية الطائفة المنصورة أهل السنة والجماعة فمن اعتقدها فهو موعود بالنجاة وبالنصر، موعود بالنجاة من النار، «كلها في النار إلا واحدة» قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال «من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي» (٢) ومعلوم قطعا أن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة لم يكن عندهم تأويل ولا خوض في الغيبيات باجتهاد ورأي، وأن من لم يعتقد هذا الإعتقاد فهو على ذنب، وقد يغفر الله له فلا يدخله النار لا يعذبه بالنار ابتداء يغفر له الله؛ لأن هذا دون الشرك؛ وقد يغفر الله – عز وجل – له بحسنات ماحية، وقد يغفر الله – عز وجل – له بمقام صدق في الإسلام كجهاد ونحوه إلى آخره؛ لكنه متوعد لأنه أتى أو قال بغير دليل.

لهذا ليس لأحد أن يجتهد في الغيبيات بما لم يوقف فيه على دليل.

س٢/ أليس الغضب والرضا متعلق حصوله بمسببات، ليس كما قررنا إنه متعلق بالمشيئة والقدرة، فإذا حصل سبب الرضا حصل رضا الله – عز وجل –، فمثله يقال في الغضب، فيقال رضا الله أو غضبه متعلق بمشيئته إذا حصل السبب، وضح لي ما اشتبه علي.

ج/ هذا الذي تفضل به أو ذكره السائل غير خاص بالغضب والرضا، كلها يعني المغفرة متعلقة بسبب، الرحمة متعلقة بسبب، إجابة الدعاء متعلقة بسبب، كلام الله – عز وجل – تنزيله القرآن متعلق بسبب ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها﴾ [المجادلة:١] ، هذا متى صار؟

بعد أن تكلمت وجادلت.

﴿قد يعلم الله المعوقين منكم والقائلين لإخوأنهم هلم إلينا﴾ [الأحزاب:١٨] ، هذا بعد سبب.

---

(١) سبق ذكره (٣٤٧)

(٢) سبق ذكره (٣٤٤)." (١)

"إذا فتعليقه بالسبب الذي من العبد ليس هو بحث في الصفات البحث المراد، إنما المراد أنه يتصف الله – عز وجل – بهذه الصفة إذا شاء سبحانه وتعالى، إذا شاء سبحانه وتعالى فإنه يتصف بها؛ يعني إذا أراد الله – عز وجل – أن يغضب غضب، وقد لا يغضب، فلا يلزم من وقوع الشيء الذي يغضب عليه الله – عز وجل – أن يغضب سبحانه وتعالى بل قد يغضب وقد لا يغضب، وإذا وقع ما يرضى عنه – عز وجل – فإن رضاه سبحانه وتعالى متعلق بمشيئته وقدرته.

أما الأسباب من العبد فهذه في الجميع.

س٣/ هذا يقول: صفة الغضب والرضا كصفة الكلام قديمة الأصل متجددة الآحاد، هل يقال بهذا؟

ج/ الكلام يختلف عن صفة الغضب والرضا، كلام الله – عز وجل – منه الكلام الكوني الذي به تكون المخلوقات، فالله – عز وجل – خلق الماء بكلامه الكوني، وخلق العرش بكلامه الكوني – عز وجل –، وخلق الهواء بكلامه الكوني، وخلق القلم بكلامه الكوني، وخلق اللوح المحفوظ بكلامه الكوني، خلق السموات والأرض ومن فيها من المكلفين وما فيها من المخلوقات ومن يغضب عليه ويرضى عليه بكلامه الكوني.

الغضب والرضا صفة فعلية تقوم بمشيئته – عز وجل – وبقدرته، أما أنها كالكلام في هذا فلا أعلم هذا ممن قرره أهل العلم بأنها قديمة النوع حادثة الآحاد، أنا لا اعلمه ممكن نبحثها زيادة أو يبحثها أحد الإخوان ويفيدنا فيها.

شيخ الإسلام له رسالة مستقلة ترى في المسألة ممكن إني أراجعها، اللي هي رسالة في الصفات الاختيارية، [.......] تعرفونها؟ ليست في الفتاوى، مستقلة في مجموعة الرسائل التي طبعها الدكتور محمد رشاد سالم رحمه الله، أول رسالة فيه رسالة في الصفات الاختيارية وبحث كل هذا، يمكن مراجعتها ونجدد المعلومة في الدرس القادم إن شاء الله.

س٦/ يقول: نرجو من فضيلتكم –وتقرأه على ما هو عليه– التعليق على هذه الكلمة، إلى آخره.

---

(١) شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ = إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل صالح آل الشيخ ص/٦١٧

ج/ الكلمة أعرفها، وأعرف من قالها وهذه الطريقة في الأسئلة أنا لا أحبها من قديم، الواحد لا يأتي يعني يأخذ المتكلم أو يأخذ الشيخ أو المعلم يسأله عن كلمة لا يعرف.

هو ربما لا يعرف من قالها، ثم يقال أن فلان يقول في الشيخ الفلاني كذا وكذا، هذه كلمة معروفة يعني أثيرت هذه الأيام، لهذا ينبغي أن يكون السؤال واضحا حتى يكون الجواب واضحا.

المقصود أن كون الأشاعرة من أهل السنة والجماعة أم لا، فبعض علماء الحنابلة المتأخرين أو أكثر المتأخرين ممن صنفوا في عقيدة السلف وهم لم يحققوا في هذا الأمر عدوا أهل السنة والجماعة ثلاثة فئات:

أهل الحديث والأثر، والأشاعرة، والماتريدية.

مثل ما فعلها السفاريني وفعله أيضا غيره، وهذه مشت على كثيرين وتبناها أخيرا بعض الجماعات الإسلامية ووسعوا الكلام فيها كما هو معلوم.

ولكن في الحقيقة كلمة أهل السنة نعم، الجميع من أهل السنة ولاشك؛ لأنهم جميعا يحتجون بالسنة ويؤمنون بها إلى آخره؛ لكن كلمة الجماعة كل يدعيها، فالأشاعرة يقولون نحن أهل السنة والجماعة، الماتريدية يقولون نحن أهل السنة والجماعة، وربما لا يفرق بينهما فالجميع يقولون أهل السنة والجماعة يعنون الأشاعرة والمارتريدية، وأهل الحديث والأثر يقولون نحن أهل السنة والجماعة إلخ..

لكن إذا نظرت للحقيقة، كل يدعي وصلا بالجماعة؛ لكن هل يصح ادعاؤه أم لا يصح؟

كلمة (الجماعة) هنا معناه الذي لم يفرق في الدين، ما كانت عليه الجماعة الأولى وهم الصحابة والتابعون، فهل أقوال هؤلاء فرقت في الدين، وهل هي على ما كان عليه الأوائل أم لا؟

إذا أتى الجواب جاءت النتيجة، فإذا كان فعلا هم على ما كان عليه الأوائل؛ يعني الأشاعرة ونحوهم وبعض الفرق الموجودة الآن والجماعات الإسلامية وغيرها، إذا كانوا على ما كان عليه السلف فحافظوا على الجماعة الأولى ممن لم يفرقوا بين دليل ودليل خاصة في الأمور الغيبية في مسائل العقيدة، ولم ينفوا شيئا بل أثبتوا كما أثبت الله – عز وجل –، فإن هؤلاء من الجماعة، لكن إذا كانوا يفرقون ويتأولون ويتعرضون للغيبيات بما يتعرضون له؛ بل يخالفون في معنى كلمة التوحيد، في أول واجب، وفي الإيمان يخالفون وفي القدر يخالفون، وفي الصفات يخالفون، وفي مسائل أخر أيضا في العقيدة يخالفون ما كان عليه السلف كيف نقول أنهم متمسكون بالجماعة.." (١)

(١) شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ = إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل صالح آل الشيخ ص/٦١٨

"الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه، أما بعد:

الأسئلة:

س١/ يقول كيف يناظر ويجادل الروافض وهم لا يؤمنون بكتاب إلا بتحريف ولا بسنة إلا بتصحيف فعلى أي شيء نجادلهم وبأي شيء نفحمهم؟

ج/ ينبغي للمجادل -يعني طالب العلم- أن ينظر في الكتب التي صنفت في الرد على الشيعة والزيدية والروافض؛ لأن فيها من العلم ما يهيئ لطالب العلم تصور المسائل التي يختلف فيها أهل السنة مع تلك الطوائف وكيفية الرد.

وخلاصة الخلاف مع الشيعة أو مع الرافضة بالخصوص:

يرجع إلى خلاف في توحيد العبادة لأنهم يرون أن لأئمتهم مقاما يصلح معه أن يسألوا وأن يدعوا وأن يستغاث بهم؛ بل بناء القباب على القبور والحج إلى المشاهد التي يسمونها مشاهد -يعني قبور الأولياء وما أشبه ذلك-، هذا راجع إلى الشيعة الرافضة فإنهم هم أول من أحدث فتنة البناء على القبور وتعظيم ذلك وشد الرحال إليه١.

توحيد العبادة ثم فرق بيننا وبينهم كبير؛ بل هم لا يقرون بتوحيد العبادة إلا على طريقتهم، فعندهم دعوة الأولياء ودعوة الأئمة الاثني عشر أو دعوة النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم القبور والمقابر وشد الرحل إليها والتوسل بها والاستغاثة بأصحابها لتفريج الكرب وفي طلب الخيرات هذا كله عندهم مشروع ومطلوب؛ بل هو الحج أو من الحج عندهم.

وأئمتهم -سيأتي بيان في هذا الدرس إن شاء الله- عندهم أنهم أبلغ وأرفع من الأنبياء مثل ما قال الخميني في كتابه الدولة الإسلامية يقول (ومن ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقاما لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل وأنهم كانوا قبل خلق هذا العالم أنوارا وجعلهم الله بعرشه محدثين وجعل لهم من المنزلة والقربى ما لم يجعله لأحد من العالمين) .

وهذا يعني أن فيهم من صفة الملائكة أو من نور الله أو ما أشبه ذلك وأنهم أرفع من الأنبياء، دعوة أولئك والاستغاثة بهم هذه مطلوبة، هذا في توحيد العبادة.

كذلك النبوة والولاية هناك فرق، كذلك في مصدر التلقي الكتاب والسنة وما هو الكتاب وما هي السنة، في ذلك أيضا هناك فرق، كذلك النظرة في مسائل العقيدة بعامة في الغيبيات والأسماء والصفات والقدر والإيمان ثم فروق كثيرة بين أهل السنة وبينهم.

وهذه تتطلبها من كتب أهل العلم التي صنفوها في بيان هذه المسائل مثل كتاب ابن تيمية منهاج السنة ومثل المنتقى للذهبي ومثل جواب أهل السنة للشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب وثم كتب كثيرة في هذا الباب.

س٢/ من الذين يمثلون النواصب وهل هم فقط الخوارج؟

ج/ النواصب هم الذين يناصبون العداء للصحابة عقيدة، فهؤلاء هم ضد الشيعة؛ يعني من مدحه الشيعة هم يناصبونه، تجد أنهم مدحوا عليا فهم يناصبون عليا العداء ويتولون معاوية ويتولون يزيد بن معاوية ضد الحسين، وهكذا.

وهؤلاء ثم فرق ينتسبون إلى هذه المقالة مثل فرقة اليزيدية في العراق وفي سوريا ونحو ذلك من الفرق.

س٣/ يدعو بعض الأئمة هذه الأيام يقول: يا غياث المستغيثين، فهل اسم غياث من أسماء الله تعالى؟

ج/ هذا الدعاء صححه الإمام أحمد رحمه الله، وصوبه ابن تيمية في الفتاوى أيضا وذلك لأن الله – عز وجل – هو الذي يغيث ﴿إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم﴾ [الأنفال:٩] ، فمن استغاث بالله أغاثه، والاستغاثة نوع من الدعاء لأنها طلب الغوث الذي هو دعاء خاص ونداء خاص، فالله – عز وجل – يجيب المضطر إذا دعاه كما قال في سورة النمل ﴿أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض﴾ [النمل:٦٢] ، فهذا الدعاء مما صحح، ومسألة النداء فيه يا غياث المستغيثين لا يلزم منه أن يكون اسم غياث من الأسماء الحسنى لأن معناه ثابت بطريقة أخرى وهذه يمكن الرجوع فيها كلام ابن تيمية.

س٤/ من المعلوم أن الاجتماع ونبذ الفرقة من أهم المقاصد الشرعية فما صفة الذين يجب علينا مراعاة هذا المقصد معهم وذلك أن كثيرا من المبتدعة كالأشاعرة والرافضة وغيرهم لو أنكر عليهم مذهبهم حصلت الفرقة فهل يسكت عليهم مراعاة لذلك المقصد الكبير؟." (١)

"[المسألة السابعة] :

أعلن المصنف رحمه الله براءته منهم فقال (وهم عندنا ضلال وأردياء) ، (ونحن منهم برآء أو براء) ، وهذا هو الواجب على المسلم أن يتبرأ جملة وتفصيلا، أن يتبرأ من القول ومن المذاهب الردية ومن أصحابها.

لأن هذا عقيدة، لأن ذلك اهتداء بهدي إبراهيم الخليل عليه السلام إذ قال الله – عز وجل – في شأنه: ﴿قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه﴾ ، يعني من المرسلين.

---

(١) شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ = إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل صالح آل الشيخ ص/٦٥٧

﴿إذ قالوا لقومهم﴾ ، يعني لأقوامهم.
﴿إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله﴾ [الممتحنة:٤] ، فأعلن البراءة منهم ومما عبدوا، يعني من العبادة ومن العابدين، أي من العبادة ومن الذين عبدوا ومن العابدين.
وهذا هو الواجب أن المرء يتبرأ ولا يقول أتبرأ من العمل دون صاحب العمل، فإن هذا لا أصل له؛ بل نتبرأ من العمل ومن صاحبه الذي عمل بالبدع والضلالات أو بالشركيات، فلا مكان للتفريق ما بين العمل وبين صاحب العمل.
إذا كان كذلك، فهل البراءة من العمل ومن صاحبه هل هي في حكم واحد؟
الجواب أنها ليست في حكم واحد، البراءة من العمل -العمل الكفري الشرك في نفسه- واجب، فمن لم يتبرأ فإنه لم يوحد.
فهو داخل في معنى الشهادتين -يعني إذا دخلنا في الشرك-.
الولاء والبراء في نفس العمل هذا داخل في حقيقة التوحيد، ولاء للتوحيد وبراء من الشرك، ولاء للتوحيد كفعل وعقيدة وبراء من الشرك كفعل وعقيدة.
أما موالاة أهل التوحيد والبراءة من أهل الشرك فهي واجب لكن ليس تركها كفرا إلا بشروط وتفاصيل.
ولهذا يذكر العلماء في التوحيد وفي غيره أن البراءة متلازمة.
البراءة ملازمة لمعنى التوحيد، لمعنى الشهادة لله - عز وجل - بالوحدانية.
فهكذا البراءة من أهل البدع ملازمة للسنة، فكما أن البراءة من الشرك ملازمة لكلمة التوحيد.
ليست ملازمة، يعني هي من معنى كلمة التوحيد، فكذلك البراءة من البدع ملازمة للسنة.
فلا يتصور من جهة الحق أن يكون مواليا للسنة وهو ليس متبرئا من أهل البدع إلا إذا كان لم يفهم السنة أو أن عنده هوى تفريق.
فمن والى السنة فلا بد عليه أنه يتبرأ من البدعة، ومن والى أهل السنة فلا بد أن يتبرأ من أهل البدعة.
لكن إذا حصل هذا التبرؤ عقيدة فهل يلزم منه أن يظهر في كل حال؟
لا، إظهاره بحسب المصلحة الشرعية.
قد يظهر ويكون إعلان للبراءة ظاهرا في التبرؤ من الأشخاص.
وقد يؤخر بحسب ظهور السنة وخفائها وما ينظر في ذلك من المصالح.." (١)

---

(١) شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ = إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل صالح آل الشيخ ص/٧٥٥

"ولا بد من الإخلاص المنافي للشرك. إذا قال هذه الكلمة لا إله إلا الله، ولم يخلص أعماله لله، فإن وقع في عمله شرك بطلت هذه الكلمة وانتقضت فالشرك ينقضها ويحبط جميع الأعمال. قال سبحانه: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين (٦٥) ﴾ وقال سبحانه: ﴿ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون (٨٨) ﴾ وقال سبحانه: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا (٢٣) ﴾ .

لا بد من الإخلاص. إذا وقع الشرك في عمل العبد بطل توحيده وإيمانه وانتقض كما لو توضأ وأحسن الوضوء وتطهر وأحسن الطهارة ثم أحدث، خرج منه بول أو غائط أو ريح بطلت الطهارة، كذلك كلمة التوحيد إذا قالها عن غير إخلاص في عمله شرك فإن شركه ينقض التوحيد.

لا بد من علم مناف للجهل، ويقين مناف للشك والريب، وصدق مانع من النفاق وإخلاص مناف للشرك، ولا بد من المحبة لهذه الكلمة ولأهلها والسرور بذلك، ولا بد من الانقياد بحقوقها، وهى الأعمال الواجبة بفعل الواجبات، وترك المحرمات.

المنقاد يكون منقادا ضد حقوقها، ولا بد من القبول المنافي للترك فقد يقولها بعض الناس لكن لا يقبلها ممن يدعون إليها تعصبا وتكبرا إذا وجدت هذه الشروط، فإن هذه الكلمة تكون صحيحة، ويكون قالها عن تحقيق.لا بد من إخلاص التعلق بالله عز وجل.

أما من قالها بلسانه ولكنه ينقضها بأفعاله، أو قالها وقلبه مكذب فإنها لا تنفع، ولا بد أيضا أن يوحد الله في ربوبيته وفى أسمائه وصفاته كما سبق في البارحة.أنواع التوحيد الثلاثة متلازمة. توحيد الربوبية، وتوحيد الله بأفعاله هو، وتوحيد الألوهية، توحيد الله بأفعالك أنت أيها العبد، وتوحيد الأسماء والصفات كذلك. هذه الأنواع الثلاثة متلازمة، كلها مطلوبة، لا بد أن توحد الله في ربوبيته، وتوحد الله في أسمائه، وصفاته، وتوحد الله في عبادته وألوهيته.

من لم يأت بنوع من هذه الأنواع فلا يصح التوحيد من لم يوحد الله في ربوبيته فهو كافر ولو زعم أنه يعبد الله، ولا يمكن أن يعبد الله وهو لا يوحد الله في ربوبيته، كذلك من زعم أنه يوحد الله في أسمائه وصفاته، ولكنه لم يوحد الله في عبادته لم يكن موحدا.

هذه الأنواع الثلاثة متلازمة، توحيد الألوهية متضمن بتوحيد الربوبية بمعنى أن من عبد الله وأخلص التعلق بالله عز وجل فلا بد أن يكون قد وحد الله في ربوبيته في ظل ذلك لا بد يوحد الله في ربوبيته إنما عبد الله لاعتقاده أن الله هو الخالق الرازق المدبر المحيي المميت الذي بيده النفع والضر.

فإذا توحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية، أما توحيد الربوبية فإنه مستلزم لتوحيد الألوهية، بمعنى أن من

وحد الله في ربوبيته، واعتقد أن الله هو الخالق، والرازق، المدبر، المحيي، المميت، فإن هذا الاعتقاد، وهذا التوحيد يوجب له أن يوحد الله في ألوهيته ولكن ليس واحد يلتزم بما يلزمه يلزم من يوحد الله في ربوبيته أن يوحد الله في ألوهيته.

لكن ليس كل واحد يلتزم بما لزمه. والدلالات عند العلماء من أهل الأصول ثلاث دلالات:

١- دلالة التضمن.

٢- دلالة المطابقة.

٣- دلالة الالتزام.

قلنا: إن توحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية، وتوحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية، فما معنى الاستلزام؟ وما معنى التضمن؟ وما معنى المطابقة؟.

دلالة التضمن: هو دلالة الشيء على جزء معناه أو على بعض معناه. ودلالة الالتزام: دلالة الشيء على خارج معناه. ودلالة المطابقة: دلالة الشيء على جميع معناه.

فمثلا من عبد الله فإنه وحد الله في ربوبيته ووحد الله في ألوهيته، فتكون دلالة توحيد العبادة دلالة مطابقة، لأنه دل على جميع ما نهى؛ لأن توحيد العبادة يشمل أمرين:

يشمل توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، فدلالة العبادة على توحيد الربوبية، والألوهية دلالة مطابقة، ودلالة توحيد العبادة على توحيد الربوبية دلالة تضمن؛ لأنه يدل على جزء معناه، فتوحيد الربوبية جزء من معنى توحيد الألوهية، ودلالة العبادة والألوهية على الربوبية والألوهية دلالة مطابقة هي دلالة الشيء على جميع معناه.

أما دلالة توحيد الربوبية على توحيد الألوهية فهي دلالة التزام؛ لأنه خارج عن معناه مثل دلالة التوبة على التائب فالتوبة غير التائب دلالة الوالد على الولد، فالولد غير الوالد شيء خارج عنه، فتوحيد الربوبية غير توحيد الألوهية.

فدلالة توحيد الربوبية على دلالة توحيد الألوهية دلالة التزام هو شيء خارج عن معناه. أما دلالة الألوهية على الربوبية فهي دلالة تضمن لأنه في ظل الألوهية توحيد الربوبية، هذه الثلاث دلالات تسمى دلالة التضمن، ودلالة الالتزام، ودلالة المطابقة.." (١)

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/١٦

"ولا يكون إلا ما يريد

ولا يكون إلا ما يريد هذا فيه إثبات الإرادة، وكل ما يكون في هذا الكون فالله أراده؛ لأنه لا يقع في ملك الله إلا ما يريد، فلا يكون شيء إلا ما أراده الله كل ما في هذا الكون من المخلوقات فالله أراد وجودها؛ لأن الله هو المالك، المدبر، المسير، فلا يكون في ملكه إلا ما يريد، فلا يكون في ملك الله إلا ما يريد من الذوات والصفات والأفعال.

كل ما في هذا الكون من الموجودات، من الأعيان، والذوات والصفات، والأفعال، فالله أراد وجودها؛ لأنه لا يكون في ملكه إلا ما يريد، وأراد –رحمه الله– أن يرد على القدرية، الذين يقولون ... القدرية من المعتزلة يقولون: إنه يقع في ملك الله شيء لا يريده الله فيقولون: إن الله تعالى أراد الإيمان من الناس كلهم، ولكن الكافر والعاصي أراد الكفر، والمعصية فوقع الكفر، والله لا يريد الكفر، ووقعت المعاصي، والله لا يريد المعاصي.

فألزمهم أهل السنة والجماعة بأنهم قالوا بأنه يقع في ملك الله ما لا يريد.وهذا يلزم منه تنقص الرب عز وجل وأنه يقع في ملكه شيء لا يريده، تنقص للرب –سبحانه وتعالى–، وأهل السنة والجماعة يقولون: إن الله تعالى، وإن كان أراد وقوع الكفر والمعاصي كونا وقدرا، لكنه لا يريدها دينا وشرعا.ولا يحبها، ولا يرضاها، ولا يأمر بها، بل ينهى عنها، ويبغضها، ويسخطها، ويكرهها، فالله تعالى وإن أرادها كونا وقدرا إلا أنه لا يريدها دينا وشرعا.

ولهذا يقسم أهل السنة والجماعة الإرادة إلى قسمين أو إلى نوعين:

إرادة كونية، قدرية، خلقية؛ هذه الأولى.

والثانية: إرادة دينية شرعية أمرية.فالأولى إرادة كونية، قدرية، خلقية: ترادف المشيئة، وهى مشيئته الشاملة لجميع الموجودات.

هذه الإرادة الكونية القدرية الخلقية هي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث. جميع ما في الكون يقع بالإرادة الكونية.والإرادة الثانية: إرادة دينية شرعية أمرية: متضمنة للمحبة والإرادة، ولكل نوع من النوعين أدلة من الكتاب العزيز ومن السنة.

فمن أدلة الإرادة الكونية القدرية الخلقية قول الله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء﴾ .

هذه إرادة كونية قدرية من أراد الله أن يهديه للإسلام شرح صدره، ومن أراد أن يضله جعل صدره ضيقا حرجا.

ومن الأدلة قول الله تعالى عن نوح –عليه الصلاة والسلام– إنه قال لقومه: ﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون (٣٤) ﴾ هذه إرادة كونية ﴿إن كان الله يريد أن يغويكم﴾ يعنى كونا وقدرا، ﴿فمن يرد الله أن يهديه﴾ كونا وقدرا ﴿يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله﴾ كونا وقدرا ﴿يجعل صدره ضيقا حرجا﴾ .

ومن الأدلة قول الله تعالى: ﴿ولكن الله يفعل ما يريد (٥٣2) ﴾ أما الإرادة الدينية والشرعية فمن أدلتها قول الله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ يعنى دينا وشرعا، ﴿ولا يريد بكم العسر﴾ وقول الله عز وجل ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون (٦) ﴾ .

وقوله: ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم (٢٦) والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما (٢٧) يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا (٢٨) ﴾ وقوله سبحانه: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا (٣٣) ﴾ .

هذه إرادة دينية شرعية. فأهل السنة والجماعة جمعوا بين النصوص فقسموا الإرادة إلى قسمين: إرادة قدرية، كونية، خلقية كما في هذه الآية. وإرادة دينية شرعية أمرية. ولم يقسموها من عند أنفسهم.! لا. إنما أخذوا هذا من النصوص، استدلوا بالنصوص.

فالإرادة الكونية القدرية هي الإرادة الشاملة لجميع الحوادث، ولا يتخلف مرادها، وهي المذكورة في قول المسلمين: "ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن".." (١)

"الأسئلة:

س: أحسن الله إليكم، فضيلة الشيخ هل يلزم من كون الرسول أن يكفر به بعض أمته لأن يونس عليه الصلاة والسلام؟

– هل يلزم إيش؟

–هل يلزم من كون الرسول أو تعريفه أن يكفر به البعض، ويونس عليه السلام أرسله الله إلى مائة ألف أو

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٢١

يزيدون فآمنوا؟ .

ج: لكن في الأول ردوا دعوته، هذا هو المعروف الآن، لكن يصدق عليهم أنهم ردوا دعوته أول الأمر ثم آمنوا، نعم، هذا هو المعروف عند أهل العلم.

وتجد الأنبياء كلهم هكذا، موسى، وعيسى، ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم وإبراهيم، وهود، وصالح، وشعيب كلهم كفر بهم كثير وآمن بهم قليل.

فنبينا محمد صلى الله عليه وسلم أكثر الناس تابعا كما قال صلى الله عليه وسلم (إني لأرجو أن أكون أكثرهم تابعا) لكن هناك من لم يؤمن من أمته؛ لأن الرسول رسول إلى الثقلين -الجن والإنس- إلى قيام الساعة، وهذه الأمة -أمة الرسول عليه الصلاة والسلام- فيها أمة الإجابة وأمة الدعوة، أمة الدعوة الكفار.. نعم.

س: أحسن الله إليكم. سائل يقول: يستدل بعض أهل السنة على منع تسلسل الحوادث في الماضي لما صح عنه -عليه الصلاة والسلام- أنه قال: (أول ما خلق الله القلم) فهل يدل على أن في المخلوقات أولا؟ .

ج: أولا: مسألة التسلسل هذه من المسائل المجملة التي لم تأت في الكتاب والسنة، والمراد دوام الحوادث، المراد الدوام والاستمرار، وهذا الحديث: (أول ما خلق الله القلم قال له اكتب) قال بعضهم: إنه أول المخلوقات.

والصواب أن العرش سابق له، ولهذا قال ابن القيم رحمه الله تعالى:

والناس مختلفون في القلم الذي *** كتب القضاء به من الديان

هل كان قبل العرش أو هو بعده *** قولان عند أبي العلا الهمذاني

والحق أن العرش قبل لأنه *** قبل الكتابة كان ذا أركان

فالصواب أن العرش مخلوق قبل القلم، أما قوله: (أول ما خلق الله القلم قال له: اكتب) فالأولية مقيدة بالكتابة، والمعنى أنه قال له: اكتب عند أول خلقه (أول ما خلق الله القلم قال له: اكتب) والمعنى: قال له: اكتب أول ما خلقه، الأولية مقيدة بالكتابة.. نعم. أحسن الله إليكم.

س: يقول السائل: في آخر كتاب "العقل والنقل" ذكر شيخ الإسلام -رحمه الله- الخلاف في علم الله: هل يتجدد أو لا؟ ورجح -رحمه الله- أنه يتجدد. فما المراد بتجدد علم الله سبحانه؟ .

ج: ما أعرف، هذا يحتاج إلى تأمل والنظر في العبارة وما قبلها وما بعدها. نعم.

س: أحسن الله إليكم يقول السائل: ما حكم قول "شاء القدر"، "وتدخلت عناية السماء" خاصة أن مثل هذه الألفاظ تكثر عند بعض الكتاب والمثقفين المعاصرين؟ .

ج – نعم، الأولى تركه، الأولى أن يقول: "شاء الله" ولا يقول: "شاءت الأقدار"، الأولى تركه، والأولى أن يعبر بالتعبيرات التي وردت في النصوص التي جاء فيها: "اقتضت حكمة الله"، "واقتضت حكمة الله"، "وعناية الله"، جاء التعبير بها عند بعض السلف، ابن القيم ذكر هذا.

أما قول: "شاءت الأقدار" هذا ما ورد، الأولى أن يلتزم الإنسان بألفاظ النصوص، ولا يأت بشيء من عند نفسه. نعم.

س: أحسن الله إليكم. يقول السائل: ما الفرق بين القضاء والقدر، وما المراد بالحديث: (لا يرد القضاء إلا الدعاء) ؟ .

ج: هناك فروق بينهما ذكرها العلماء، وذكروا أنه قد يجتمعان وقد يفترقان، فالقضاء يطلق على أمور، ﴿فقضاهن سبع سموات﴾ قضي الأمر: فرغ منه، له معان عدة، ولكن قد يجتمعان ويراد بالقضاء القدر، وقد يفترقان، قد ذكر هذا الطحاوي ابن عامر في القضاء، يرجع إليه.

أما الحديث: (لا يرد القدر إلا الدعاء) معناه: أن الله تعالى يقدر، الدعاء مقدر، فالله تعالى يجعل المقدور له سبب، وسببه الدعاء.

وكما جاء في الحديث أن (القدر والدعاء والبلاء يعتلجان بين السماء والأرض فأيهما غلب) فالمعنى أن الله تعالى قد يستجيب لدعاء الشخص، ويجعل الله الدعاء سببا في حصول المقدور، ويكون هذا مقدر في الأزل، مثل صلة الرحم، ثم قدر أن يعافي الله هذا العبد من مرضه بدعائه، فالله قدر الدعاء وقدر العافية، وجعل الدعاء سببا في العافية، فيكون القدر سببا، وهو من القدر، هو من القدر الذي قدره الله. أي نعم.

س: يقول السائل: هل يجوز لعن الكافر بعينه، وهل يفرق بين الحي والميت؟ .

ج: لا ينبغي لعن الكافر الحي بعينه، بل يدعى له بالهداية، إلا من اشتد أذاه، أذية المسلمين، فلا بأس إذا اشتد أذاه كما آذى المسلمين فلا بأس.

أما الميت فلا يلعن، قال النبي: (لا تسبوا الأموات فإنهم أفضوا إلى ما قدموا) إلا إذا ترتب على ذلك مصلحة للأحياء، كأن يحذر الإنسان من كفر هذا الكافر أو من بدعته، حتى لا يضر الناس، فلا بأس، هذا

مستثنى، وأما بدون مصلحة فلا يسب الميت (لا تسبوا الأموات) يقول النبي: (لا تسبوا الأموات فإنهم أفضوا إلى ما قدموا) .." (١)

"وهو المبعوث إلى عامة الجن

وهو المبعوث -عليه الصلاة والسلام- إلى عامة الجن يعني أنه رسول الله إلى خلقه يعني الجن والإنس فهو رسول الله إلى الجن والإنس -عليه الصلاة والسلام- والأدلة في هذا واضحة، قال الله تعالى: ﴿وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين (٢٩) قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى﴾ ثم قالوا بعد ذلك: ﴿يا قومنا أجيبوا داعي الله﴾ فهذا دليل على أنه مرسل إليهم.

كذلك سورة الجن: ﴿قل أوحي إلي أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا (١) ﴾ سورة الرحمن: ﴿يا معشر الجن والإنس﴾ ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان (١٣) ﴾ قرأها النبي صلى الله عليه وسلم عليهم وقرأها على الإنس فقال النبي صلى الله عليه وسلم (للجن أحسن ردا منكم ما قرأت عليهم هذه الآية ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان (١٣) ﴾ من مرة إلا قالوا: ولا بشيء من نعمك يا ربنا نكذب فلك الحمد) .

وثبت أيضا أنهم (جاءوا للنبي صلى الله عليه وسلم وأنهم سألوه الزاد فقال: لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه يعود أوفر مما كان عليه لحما وكل بعرة ...) أي علف لدوابكم، قال النبي صلى الله عليه وسلم (لا تستنجوا بالعظم والروث فإنه زاد إخوانكم من الجن) .

وثبت في قصة أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا تبرح مكانك وأن الجن به حركة ولغط وأصوات) فأراد أن يذهب لكنه ذكر قول النبي صلى الله عليه وسلم (لا تبرح مكانك فلما جاء النبي صلى الله عليه وسلم أخبره قال يا رسول الله سمعت كذا وكذا وخشيت عليك فتذكرت قولك: لا تبرح قال هل سمعت؟ قال: نعم فجاءه فأراه النبي صلى الله عليه وسلم مكان نيرانهم وأخبره أنهم سألوه كذا وكذا) .

فهذه أدلة تدل على أنه مرسل إلى الجن -عليه الصلاة والسلام-. قال ابن القاسم: إنه لم يرسل نبي إلى الإنس وللجن إلا محمد صلى الله عليه وسلم لكن هذا بعيد؛ لأن ظاهر قوله تعالى: ﴿يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى﴾ ظاهره بأن موسى مرسل إليهم ﴿يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى﴾ وكذلك أيضا قوله تعالى: ﴿ألم يأتكم رسل منكم﴾ دليل أنه أرسل إليهم رسل ﴿ألم يأتكم رسل﴾ .

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٦٥

فإذن أحد الثقلين أرسل إليهم الرسل، ولكن النبوة والرسالة هل تكون في الجن هل يكون من الجن رسول ونبي قال بعضهم: هذا روي عن الضحاك بن مزاحم أنه يكون من الجن نبي، وقال آخرون كمجاهد وغيره والذي روي عن ابن عباس: أن الرسل تكون من الإنس خاصة، وأما الجن يكون فيهم نذر ينذرون كما في الآية ﴿فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين (٢٩) ﴾ ﴿يا قومنا أجيبوا داعي الله﴾ .

النبوة والرسالة تكون في الإنس، والجن إنما يكون فيهم نذر، وأما قوله تعالى: ﴿يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم﴾ فلا يلزم من ذلك أن يكون الرسل منهم وإنما أحدهما وهو الإنس كقوله تعالى: ﴿مرج البحرين يلتقيان (١٩) بينهما برزخ لا يبغيان (٢٠) ﴾ ثم قال: ﴿يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان (٢٢) ﴾ وإنما يخرج اللؤلؤ من أحدهما، وهو المالح دون العذب.

وقال آخرون: لا مانع ﴿يا معشر الجن والإنس﴾ ظاهرها أنه يكون منهم الجن، أن يكون من الجن رسل. وقالوا: إن القول يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان ليس بصحيح أنه اللؤلؤ والمرجان لا يكون بل قد يخرج من الحلو والله أعلم بالصواب.

وأما قول النبي صلى الله عليه وسلم مرسل إلى كافة الورى إلى عموم الناس إلى يوم القيامة العرب والعجم هذه أدلة واضحة ولا شك في هذا.

من أنكر رسالة محمد صلى الله عليه وسلم إلى عموم الناس أو قال: إن النبوة رسالة خاصة بالعرب فهو كافر قال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا﴾ وقال سبحانه: ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا (١) ﴾ وقال سبحانه: ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا﴾ وقال تعالى: ﴿وبينكم وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ﴾ إلى يوم القيامة كل من بلغ، وقال سبحانه ﴿وأرسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا (٧٩) ﴾ .." (١)

"وقالوا: إن الحروف إنما تسمع متعاقبة بالنسبة لسمع الإنسان وإلا فالحروف مقترنة وشبهتهم في ذلك؛ لأن هذا المذاهب مبني على أن الكلام لا بد أن يقوم بمتكلم وأن الرب ليس محلا للحوادث قالوا: لو قلنا: إن كلام الرب متعلق بقدرته ومشيئته لصار محلا للحوادث لصار يحفظ الكلام في ذاته فلا أقول: إن الكلام متعلق بقدرته ومشيئته بل يقولون: إن الكلام قديم في الأزل لم يزل ولا يزال وإن كانت حروف وأصوات لم يزل الرب يتكلم في القدم والأزل، لكن لا يتعلق الكلام بقدرته ومشيئته متى شاء تكلم بل يقولون: إن الكلام قديم أزلي لا يزال الرب يتكلم الحروف مقترنة.

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٧٤

ولهذا يسمونهم بالأقرانية نسبة إلى الاقتران الذي ذكروا في الحروف، وأن الرب يتكلم بها دفعة واحدة الباء مع السين مع الميم ليست متعاقبة، تأتي السين بعد الياء قالوا لو قلنا: إن الحروف متعاقبة للزم ذلك أن يحدث الحرف الثاني في ذات الرب فيكون ذلك محل للحوادث، وهذا مذهب باطل.

وقولهم: إن الكلام ألفاظ ومعان وحروف وأصوات قائمة بذات الرب فهذا حق، لكن قولهم: إنه لا يتعلق بقدرته ومشيئته فهذا باطل، الرب لم يزل يتكلم الكلام قديم لكن ألفاظه لم تزل حادثة متعلق بمشيئته فهو يكلم جبريل ويكلم الملائكة ويكلم الأنبياء ويكلم الناس يوم القيامة، فالقول بأنه لا يتعلق بقدرته ومشيئته تعطيل للرب من الكمال وتنقص للرب.

فكذلك قولهم: إن الحروف مقترنة وأنه لا يسبق بعضها بعضا تخليط وهذيان مخالف للحس، وما هو معلوم بالفطرة؛ لأن الكلمة إذا كانت مكونة من حرفين فلا يمكن للمتكلم أن يتكلم بالحرف الثاني إلا بعد الأول، ولا وجود للكلمة إلا بالتعاقب والقول بأنها غير متعاقبة تخليط وهذيان غير متصور، وقولهم: إنه يلزم من ذلك أن تحدث الحروف في ذات الرب، فهذا باطل؛ لأن هذا يلزم بالنسبة للمخلوق أما الخالق فكلامه لا يشبه كلام المخلوقين؛ لأن الرب ﻷ يشابه المخلوقين لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله سبحانه.

المذهب الرابع مذهب الكلابية: أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب يرون أن كلام الرب معنى قائم بنفس الرب ليس بحرف ولا صوت أن كلام الرب معنى قائم بنفس الرب ليس بحرف ولا صوت ولا يسمع، وهو لازم لذاته كلزوم السمع والبصر والعلم فالكلام معنى قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت ولا يسمع وهو لازم لذات الرب كلزوم الحياة والسمع وللبصر وهو أربع معان في نفسه: الأمر والنهي والخبر والاستفهام.

وأما الحروف والأصوات فهذه الحكاية دالة على كلام الله وليست كلام الله وليس في المصحف كلام بزعمهم بل ما فيه إنما هو حروف وكلمات دالة على كلام الله، وليس هي كلام الله فكلامه الله في نفسه لا يسمع والحروف والأصوات حكاية دالة عليه، وهذا المذهب مبني بأن الكلام لا بد أن يقوم بالمتكلم، وعلى هذا أيضا أن الله ليس محلا الحوادث؛ لأنه لو كان حرفا وصوتا لكان محلا للحوادث ومرارا من ذلك قالوا ليس بحرف ولا صوت، وإنما هي حكاية دالة عليه.

ويناقش هؤلاء الكلابية: أنتم تقولون: إن الحروف والأصوات حكاية عن كلام الله. فحكاية الشيء إنما تكون بالإتيان بمثل الشيء من غير زيادة ولا نقصان ولا تقديم ولا تأخير تقول: حكيت الحديث بعينه تريد أن الرواية مطابقة للحديث من غير زيادة ولا نقص، والحروف والأصوات ليست مطابقة للمعنى القائم بنفس الرب فكيف يقال: إنها حكاية لكلام الله.

ثانيا: لو كانت الحروف والأصوات حكاية عن كلام الرب كما تزعمون فلزم من ذلك أن تكون صفات الله محكية، وله مثل وشبيه والله ليس له مثل ولا شبيه.

ثالثا: لو كانت الحروف والأصوات حكاية عن كلام الله، لكان الناس قد أتوا بكلام مثل كلام الله، وحينئذ يبطل تحديهم، وقد قال تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا (٨٨) ﴾ وقال أيضا: ﴿أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين (٣٨) ﴾ .

فلو كانت الحروف والأصوات حكاية لكلام الله لأتى الناس بمثل كلام الله، وهنا يبطل تحديهم أين عجزهم؟

ورابعا: لو كان الحروف والأصوات حكاية عن كلام الله للزم عليه أن يحكي بحرف وصوت ما ليس بحرف ولا صوت، وهذا باطل ومذهب الكلابية مذهب باطل.

المذهب الخامس: مذهب الأشاعرة أتباع أبي الحسن الأشعري يقولون: إن الكلام معنى قائم بنفس الرب بمعنى واحد قائم بنفس الرب ليس بحرف ولا صوت لا يسمع لكنه معنى واحد، شيء واحد، لا يتنوع لأربع أشياء كما يقول الكلابية الذين يقولون بأن الكلام أربع أنواع: الأمر، والخبر، والنهي، والاستفهام.." (١)

"أما الأشاعرة فيقولون: بأن الكلام معنى واحد لا يتعدد ولا يتبعض ولا يتجزأ ولا يتكثر، بل هو معنى واحد، والحروف والأصوات عبارة دالة عليه، فهذا يقول حكاية، وهذا يقول عبارة، وكونه أمر ونهى وخبر واستفهام قالوا: هذه الصفات الإضافية لهذا المعنى الواحد، ولكنها ليست أنواع بل صفات إضافية لذلك النوع الواحد فهو نوع واحد وهم صفات تضيف لهذا المعنى يكون الخطاب أمر يكون أمرا بالإضافة نهيا بالإضافة وخبرا بالإضافة واستفهاما بالإضافة فهي صفة إضافية كما أن الإنسان له صفات إضافية، فأنت شخص واحد توصف بأنك أب بالإضافة إلى أبنائك، وتوصف بأنك ابن بالإضافة إلى آباءك وتوصف بأنك خال بالنسبة لأولاد الأخت.

وأنت شخص واحد فهذه الصفات إضافية تسمى أبا وابنا وعما وخالا بالإضافة كذلك كلام الرب بمعنى واحد، وكونه أمرا ونهيا وخبرا واستفهاما من الصفات الإضافية، وقوله: توراة وإنجيل وقرآن وزبور، قالوا: هذا تقسيم للعبارة للدلالات، لا للمدلول، فالمدلول واحد، وهو المعنى القائم بنفس الرب بحسب العبارة

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٨٤

كلام الرب معنى قائم بالنفس لكن إن عبرت عنه بالعربية فهو القرآن، وإن عبرت بالعبرانية فهو التوراة، وإن عبرت عنه بالسيريانية فهو الإنجيل، وإن عبرت عنه بالداودية فهو الزبور، وهو شيء واحد ومعنى واحد فقالوا: إن الحروف تقصير بالنسبة للدلالات والعبارات فالحروف والأصوات عبارة دالة عليه.

وبعضهم يرى أنه لا فرق بين مذهب الكلابية والأشاعرة فبعض الأشاعرة يقول: إن المذهب واحد؛ لأن كلا من المذهبين يتفق على أن الكلام معنى قائم بنفس الرب، واتفقوا على أن الحروف والأصوات دالة على كلام الرب فتكون الكلابية قالوا: حكاية والأشاعرة قالوا: عبارة لا يتعلق بغرض علمي فيكون مذهبا الأشاعرة والكلابية متقاربين، ومذهب الأشاعرة هو المذهب الذي يكاد يقنع العقل ويسمون أنفسهم بأهل السنة والجماعة.

وفي بعض الأزمنة طبق الأمر أهل السنة إلا عدد قليل منهم فيسمونهم بأهل السنة أيضا فمهم معرفة مذهب الأشاعرة.

المذهب السادس مذهب الكرامية: وكان الترتيب أن يكون قبل مذهب الكلابية والأشاعرة وهم أتباع محمد بن كرام يقولون: إن كلام الله حروف وأصوات وألفاظ ومعان قائمة بذات الرب ويتعلق بقدرته ومشيئته، فالحروف ألفاظ ومعان وحروف وأصوات وكلام الله متعلق بمشيئته وقدرته يتكلم متى شاء إن شاء إلا أن الكلام حادث في ذاته كان الكلام ممتنعا عن الرب لا يقدر عليه، ثم انقلب فجأة فصار ممكنا.

فقولهم: إن كلام الرب ألفاظ ومعان، حروف أصوات قائم بذاته، ومتعلق بقدرته ومشيئته فهذا حق، وهو موافق لأهل السنة والجماعة لكن قولهم: إن كلام الرب حادث في ذاته فهذا باطل قالوا: إن الكلام كان ممتنعا عن الله، ثم انقلب فجأة فصار ممكنا. كان هناك فترة أولا لا يقدر أن يتكلم ثم انتقل فجأة فصار يتكلم، وهذا مبني على أن القول بأن الكلام قديم يوجب أن تتسلسل الحوادث والموجودات.

قالوا: لو قلنا بأن كلام الرب قديم ليس حادثا لزم التسلسل في الحوادث والموجودات ولو حدث طريق إثبات الأولية، فلا نستطيع أن نثبت أن الله هو الأول وليس قبله شيء ففرارا من ذلك قالوا: إن الكلام كان ممتنعا على الرب، ثم انقلب فجأة فصار ممكنا، وهذا باطل أولا أن الكلام صفة كمال، وصفة الرب الكمال، فكيف يخلو الرب من هذا الكمال في وقت من الأوقات؟!

وإذا خلا من الكمال صار ذلك نقصا، والله لا يوصف بالنقص كان الكلام ممتنعا أي كان عاجزا عن الكلام فوصفتم الله بالنقص، ونفيتم الكمال عنه، وكيف يكون كلامه ممتنعا، ثم يصير ممكنا؟ إذا كانت حال الرب سواء، ولم تتجدد له صفة الكلام، فكيف يكون الكلام ممتنعا كما قالوا، إذن ما الذي جعله

ينقلب من الامتناع إلى الكلام إذا كان ممتنعا كما قالوا؟ إذن ما الذي جعله ينقلب من الامتناع إلى الكلام؟ فإذا كان الرب كاملا في صفاته وذاته وأسمائه، وفيها الكمال، ما الذي يجعل الرب يخلو من هذا الكمال في وقت من الأوقات، ويوصف بالنقص والعجز، وهم لم تتجدد له صفة الكلام ولم يستفدها من غيره، فالرب لم يزل ولا يزال متصفا بالكمال من صفاته وأسمائه.

أما القول بأن الطريق ينسد بإثبات الأولية، فنقول: لا ينسد فالله هو الأول، وليس قبله شيء، وهو فعال -سبحانه وتعالى- ويتكلم ويخلق بالكلام، إنما أمره إذا أراد شيئا فإنما يقول له: كن فيكون، وكل فرد من أفراد المخلوقات مسبوق بالعدم، مخلوق بعد أن كان معدوما خلق الله بقدرته ومشيئته، وإذا وصف كل فرد من المخلوقات بهذا فلا يلزم من ذلك أن يكون هناك فترة يعطل فيها الرب.

السابع وهو مذهب الجهمية: وتلقاه منهم المعتزلة فنسب إليهم يقال مذهب الجهمية ومذهب المعتزلة وهو القول بأن كلام الرب ألفاظ ومعان وحروف وأصوات متعلق بقدرته ومشيئته إلا أنه مخلوق خارج عن ذاته، خلقه الرب خارجا عن ذاته فصار به متكلما.." (١)

"فعلى أن عدم الكلام نقص يستدل به على عدم ألوهية العجل، فالعجل ما يتكلم، بنو إسرائيل عبدوا العجل قال الله -تعالى- ﴿أفلا يرون ألا يرجع إليهم قولا﴾ ﴿ألم يروا أنه لا يكلمهم﴾ .

هذا نقص يستدل به على عدم ألوهية العجل، فنفي رجوع القول يدل على عدم ألوهية العجل، وبنو إسرائيل سكتوا ما قالوا: إن الله لا يتكلم فهم في هذه الخصلة أحسن من المعتزلة، المعتزلة قالوا: إن الله لا يتكلم، والكلام مخلوق، وأما بنو إسرائيل الذين عبدوا العجل ما قالوا: ربك لا يتكلم لما قيل لهم: إن العجل لا يتكلم ما قالوا: وربك لا يتكلم فكانوا في هذه الخصلة أحسن من المعتزلة.

ومن الأدلة على أن كلام الله قديم النوع حادث الآحاد قول الله -تعالى-: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون (٢) ﴾ وفي الآية الأخرى: ﴿وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث﴾ فقوله "محدث" صريح في حدوث آحاد كلام الله، ولا يفهم من ذلك أن تحل الحوادث في ذات الرب؛ لأن كلام الله لا يماثل كلام المخلوقين، إنما كلام المخلوقين هو الذي يلزم منه الحدوث في ذواتهم، أما كلام الرب فلا يماثل كلام المخلوقين.

ومن الأدلة أيضا على أن كلام الله آحاده حادثة قول الله -تعالى-: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير (١) ﴾ الله -تعالى- أخبر عن سماعه

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٨٥

لكلام المجادلة بلفظ الماضي "سمع" وهذا يدل على أن المجادلة والجدال الذي حصل كان قبل نزول الآية.

ثم نزلت الآية بعد المجادلة فدل هذا على نزول الآية، وأن الرب تكلم في هذه الآية بعد حصول الحادثة، وهي المجادلة.

فالمرأة التي جاءت تجادل النبي صلى الله عليه وسلم في زوجها هي خولة بنت حكيم لما ظاهر منها قالت: (أشكو إلى الله صبية إن ضممتهم إلي ضاعوا أو إليه جاعوا وجعلت تجادل النبي فيقول: "ما أرك إلا حرمت عليه" فجاءت تشتكي إلى الله فقالت: أشكو إلى الله صبية (أولادها الصغار) إن ضممتهم إلي ضاعوا أو إليه جاعوا قالت عائشة -رضي الله عنها- إنه يخفى علي بعض الكلام من المرأة سبحان من وسع سمعه الأصوات) لكن الله سمع كلامها من فوق سبع سماوات وأنزل: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله﴾ .

فهذا دليل على أن آحاد كلام الله حادثة متى تكلم الله، قد سمع تكلم بعد حصول القصة بعد المجادلة، فهذا دليل على حدوث آحاد كلام الله، وأن كلام الله وإن كان قديم النوع لكن أفراده حادثة، ومثل قول الله تعالى: ﴿وإذ غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم (١٢١) ﴾ فالله أخبر عن خروج نبيه صلى الله عليه وسلم أول النهار بلفظ الماضي قد غدوت، وهذا يدل على سبق التبوؤ للخبر يعني أن النبي خرج أول النهار وبوأ المؤمنين مقاعد للقتال ثم أنزل الله: ﴿وإذ غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال﴾ فالتبوؤ والخروج سابق لنزول الآية، وهذا يدل على أن كلام الله أفراده حادثة.

ومثل قوله تعالى: ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ "ثم" تفيد الترتيب والتراخي، فالخلق والتصوير خلق آدم وتصويره سابق ثم تكلم الله قال للملائكة: اسجدوا لآدم.

والأدلة في هذا كثيرة، والمعتزلة لهم شبه في قولهم: إن كلام الله مخلوق وهي موجودة الآن ومنتشرة في فكر تراه، مذهب الأشاعرة والمعتزلة يدرس الآن في بعض البلدان العربية ولهم مؤلفات موجودة حتى كثير من المفسرين الآن غلطوا في هذا فالزمخشري كتابه "الكشاف" مبني على هذا حتى قال البلقيني: "استخرجت من الكشاف اعتزالا بالمناقيش" بالمنقاش خفي منها أنه قال في قوله عز وجل ﴿فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة﴾ قال: أي فوز أعظم من الجنة هو قصده بذلك إمكان رؤية الله يوم القيامة الرؤية أعظم نعيم وهو الجنة.

إذا كانت كتب التفسير الآن موجود فيها مذهب المعتزلة فقد يقرأ طالب العلم وينطلي عليه فلا بد لطالب

العلم أن يكون على إلمام ببعض الشبه، فمذهب المعتزلة ومذهب الأشاعرة مذهبان منتشران، ومذهب الأشاعرة أكثر ولهم شبه، ونحن حينما نستعرض يعني شيئا من شبههم حتى يكون طالب العلم على شيء من الإلمام بشبههم والرد عليها.

من شبه المعتزلة العقلية أنهم يقولون: إنه يلزم من إثبات الكلام لله التشبيه والتجزيء لو قلنا: إن الله يتكلم والمخلوق يتكلم تشابه الخالق والمخلوق والله ليس كمثله شيء.." (١)

"والجواب عن هذه الشبهة أن نقول: إننا إذا قلنا: إن الله يتكلم، ولا نعلم كيف يتكلم زالت هذه الشبهة نقول: إن الله يتكلم ليس ككلام المخلوق يتكلم، ولا نعلم كيف يتكلم الله ليس له مثيل لا في ذاته، ولا في صفاته ولا في أسمائه ولا في أفعاله هو يتكلم، ولا نعرف كيف يتكلم قالوا: لو قلنا: إن الله يتكلم لزم من ذلك صوت يخرج من الرئة يكون أضراس يلزم من الكلام أضراس وأسنان ولسان ولثة وشفتان، والله منزه عن ذلك فلا نقول: إن الله يتكلم حتى لا يشابه المخلوقين الذين يتكلمون بألسنتهم ويخرج الكلام من الرئة.

وكذلك أيضا من الشفتين ومن الأضراس والحروف منها ما يخرج من الأضراس الخ ففرارا من ذلك قالوا: لا يتكلم نقول: إن الله يتكلم ولا نعلم كيف يتكلم، ونحن نرى بعض المخلوقات تتكلم، ولا نرى كيف تتكلم فهذه الجلود تنطق يوم القيامة والأرجل والأيدي تشهد قال الله تعالى: ﴿اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون (٦٥) ﴾ وقال تعالى: ﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾ هل الجلود والأيدي والأرجل لها لسان ولها شفتان ولها أضراس؟ قال تتكلم بلا بدون شيء بدون أضراس وأسنان ولا شفة ولا رئة كيف تتكلم؟ كيف تتكلم الجلود كيف تتكلم الأرجل؟ ما نعلم.

كذلك ثبت تسبيح الحصا والطعام بين يدي النبي-صلى الله عليه وسلم- يسبح الحصا والطعام كيف يتكلم الحصا والطعام هل لها أضراس وأسنان، وقال: (إني أعرف الحجر يسلم علي بمكة -عليه الصلاة والسلام) -كذلك الجذع حن وصاح وبكى مثل بكاء الصبي وجعل يهدئه فجعل يهدأ شيئا فشيئا كما يهدأ الصبي، الجذع له لسان؟ .

إذا كانت بعض المخلوقات تتكلم، ولا نعلم كيف تتكلم فمن باب أولى أن الله يتكلم ولا نعلم كيف يتكلم، وعلى هذا تبطل هذه الشبهة من شبههم يقولون إن الله خلق الكلام في محل لا في محل عند بعضهم

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٩٠

وفي محل آخر عند بعضهم مخلوق أضيف إلى الله نقول لهم: الذين يقولون: إن الكلام خلق لا في محل كيف يكون الكلام مخلوقا لا في محل الكلام معنى من المعاني لا بد أن يقوم بغيره محال أن يكون الكلام مخلوقا لا في محل.

ونقول للطائفة الثانية الذين يقولون: إنه خلق في محل لكنه أضيف إلى الله فصار الله متكلما به نقول كيف يكون الكلام قائما بغير ذات الرب، ويكون متصلا به، الكلام لا بد أن يكون بمتكلم كيف يقولون: إن الكلام مخلوق خارج عن ذات الله فصار الله به متكلما لو صح الله أن يوصف الله بكلامه صفات لم تقم به لصح أن يوصف فيما خلقه في غيره من المخلوقات من الصفات من الروائح والألوان والطعوم والطول والقصر لو صح أن يتكلم الله بكلام قام بغيره للزم أن يكون ما خلقه في غيره من الحيوانات، وما أحدثه من الجمادات كلاما له كما فرض ذلك الاتحادية وهذا باطل.

وكيف يوصف الله بصفة قامت بغيره لو صح أن يوصف الله بصفة قامت بغيره لو صح أن يوصف الشخص بصفة قامت بغيره لصح أن يقال للأعمى بصير، ولصح أن يقال للبصير أعمى؛ لأن الأعمى قام وصف البصر بغيره والبصير قام وصف العمى بغيره وهذا باطل لو كان الكلام بدأ من الله بدأ من غيره وقام به متكلما لكان قول فرعون ﴿أنا ربكم الأعلى (٢٤) ﴾ صدقا وهذا باطل.

ومن شبههم يقولون: إن الكلام كلام الله مخلوق لكنه أضيف إلى الله إضافة تشريف وتكريم، كما أن البيت بيت الكعبة أضيف إلى الله للتشريف بيت الله والناقة أضيفت إلى الله ناقة الله تشريف والعبد عبد الله أضيف إلى الله تشريف والروح أضيف إلى تشريف، كذلك الكلام أضيف إلى الله وإن كان مخلوقا كغيره للتشريف والتكريم هذه من شبههم.

والجواب أن هذه الشبهة باطلة وذلك أن المضاف نوعان: النوع الأول أعيان قائمة بذاتها كالبيت والعبد والرسول والروح قال عبد الله، روح الله عيسى روح الله وكلمته، هذا بيت الله ناقة الله هذه إضافة مخلوق إلى خالقه لأنها أعيان قائمة البيت عين قائم بنفسه، الناقة عين قائمة بنفسها، العبد عين قائم بنفسه الروح عين قائم بنفسها، فإذا أضيفت إلى الله فهي إضافة مخلوقة إلى خالقه، وهذه الإضافة للتشريف والتكريم وتقتضي هذه الإضافة التشريف والتكريم لما امتاز به ذلك المضاف من الصفات.

النوع الثاني إضافة معاني وأوصاف لا تقوم بنفسها كالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام هل هذه تقوم بنفسها هل الكلام ذات قائم بنفسه هل العلم ذات قائم بنفسه، هذه إضافة صفة إلى موصوف إضافة معاني

إلى الموصوف وتقتضي هذه الإضافة اتصاف الموصوف بهذه الصفات وقيامها به وهذا فرق بديهي لا ينكره إلا من أنكر المحسوسات.." (١)

"الأسئلة:

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على رسول الله، يقول السؤال: فضيلة الشيخ

س- أليس من الغلط أن تبين الحوادث للربط جملة لاحتمال هذا البحث معنى حق كما يحتمل معنى باطلا، وعلى هذا فعلى من ينتسب إلى مذهب أهل السنة أن يستفصل عن المراد فإن أريد بحلول الحوادث أن الرب يشبه المخلوقين فإن هذا المعنى يحمل على الرب سبحانه، وإذا أريد يشبه المخلوقين فإن هذا المعنى يحمل على الرب سبحانه، وإن أريد بحلول الحوادث اتصاف الرب بصفات اختيارية فإن هذا المعنى يحمل بكون الرب سبحانه يتصف بصفات اختيارية متى شاء؟ .

ج - نعم هذا قلناه، قلنا: إن قولهم يلزم من ذلك حلول الحوادث بالرب ارتبط بكل هذا في الدرس الماضي ذكرنا كل هذا أنه يستفسر إن أردتم أنه يتصف بقيام الحوادث وأنه يحل في شيء من مخلوقاته هذا باطل، وإن أردتم أنه يتصف بالصفات الاختيارية مثل الخلق والتصوير والطي والاستواء والنزول فهذه المعاني ثابتة لله ومتصف بها، ولا يضرنا تسميتكم إياها بأنها حوادث، نعم هذا التفصيل لا بد منه وبينا هذا.

س- يقول السائل: كيف أجمع بين أن آحاد كلام الله حادثة كما في قصة المجادلة، وأن كلام الله حدث بعد سماع التي تجادل في زوجها، وبين أن القرآن نزل جملة واحدة في اللوح المحفوظ، ثم نزل منجما للحوادث؟

ج- أنت أجبت على السؤال نزل منجما على الحوادث منجم يعني نجوما منجما على حسب الحوادث، وهذه من الحوادث، أما القول هذا مروي عن ابن عباس أن الكلام نزل جملة واحدة إلى اللوح المحفوظ هذا قول ابن عباس، وقد يقال إن هذا يتمشى مع مذهب الأشاعرة؛ لأن الأشاعرة كما سيأتي يقولون: إن الكلام معنى قائم بنفس الرب، وأن جبريل ما سمع كلام الله لكن الله اضطر جبريل ففهم المعنى القائم بنفسه فعبر عنه وأحيانا يقولون: إن جبريل أخذه من اللوح المحفوظ فالقول فيه كلام.

ورد عن ابن عباس أن القرآن أنزل جملة واحدة إلى بيت العزة، ثم أنزل منجما على حسب الحوادث فهذا فيه نظر. قول ابن عباس: وقوله ثم نزل منجما على حسب الحوادث هذا هو الجواب يعني أنه إذا حدثت

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٩١

حادثة تكلم الله كما في قصة المجادلة هذا هو التنزيل، التنزيل نزوله شيئا بعد شيء كلام الله نزول القرآن شيئا بعد شيء على حسب الحوادث نعم أحسن الله إليكم.

س – هل كلام الأنبياء الموجود في القرآن مخلوق أو غير مخلوق؟

ج- مثل ما سبق عن الإمام أبي حنيفة يقول ما ذكر الله في القرآن عن موسى وعن الأنبياء هذا كلام الله إخبارا عنهم ما في القرآن قال الله عن موسى: ﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذونني وقد تعلمون أني رسول الله إليكم﴾ هذا كلام الله إخبارا عن موسى أما كلام موسى الذي يتكلم به مخلوق لكن ما أخبر الله في القرآن عن موسى فهذا كلام الله إخبارا عن موسى ما أخبر الله في القرآن عن فرعون أنه قال: ﴿أنا ربكم الأعلى (٤2) ﴾ هذا كلام الله إخبارا عن فرعون ما أخبر الله عن إبليس أنه قال امتنع عن السجود لآدم هذا كلام الله إخبارا عن إبليس، أما كلام فرعون في زمانه هذا مخلوق، وكلام إبليس حينما يتكلم مخلوق، لكن ما ذكر الله في القرآن هذا كلام الله إخبارا عنهم لا يلتبس الأمر.

س – يقول السائل: هلا بينتم لنا الفرق بين قول السالبية في القرآن وقول الكلابية إذ إن ظاهرهما التشابه.

ج- هناك فرق واضح، السالبية يقولون: القرآن كلام الله ألفاظ ومعان وحروف وأصوات، حرف وصوت موجود في الأزل لا يتعلق الكلام بقدرته ومشيئة تقول لم يزل الرب يتكلم ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك﴾ قد سمع الله قول التي تجادلك في الأزل مستمر الكلام هكذا يقولون ألفاظ ومعان وحروف وأصوات تسمع.

أما الكلابية فهناك فرق بينهم من جهتين: الكلابية لا يقولون: إن كلام الله اللفظ والمعنى بس المعنى فقط، وكذلك الأشاعرة والسالبية يقولون اللفظ والمعنى.

ثانيا: أن الكلابية يقولون: إن كلام الله حرف وصوت يسمع والكلابية والأشاعرة يقولون: كلام الله ليس بحرف ولا صوت الحروف والأصوات هذه مخلوقة، والكلام معنى قائم بنفس الرب لا يسمع خبط خبط واضح نعم. أحسن الله إليك.

س- يقول السائل: من المعروف أن القول بأن الكلام صفة ذاتية فعلية من كلام المتأخرين وكان المتقدمون يقولون بأنه صفة فعلية فهل هم مخطئون؟

ج – ما قالوها، ما قالوا هذا المتقدمون لم يبتلوا بأهل البدع فهم يقولون القرآن كلام الله ويسكتون لكن لما جاء أهل البدع وتكلموا بكلام الباطل بين العلماء أن كلام الله قديم النوع وهو صفة ذاتية وحادث الآحاد

نعم. أحسن الله إليكم

س- يقول السائل ما معنى أن أفراد كلام الله حادثة؟." (١)

"الأسئلة:

س: ما هي غاية أهل الأهواء من قولهم: إن القرآن مخلوق؟ وماذا سيتوصلون إليه من قولهم؟.

ج: المعتزلة لما قالوا: إن القرآن مخلوق؛ لأنهم شبهتهم كما هو معروف يقولون: إنه يلزم من إثبات الصفات لله التشبيه والتجسيد وقيام الحوادث به فلو قلنا: إن الله يتكلم والقرآن غير مخلوق صفة من صفاته لشابه المخلوقين ولصار جسما؛ لأن الأجسام هي التي تتكلم ففرارا من التشبيه والتجسيد، وكذلك قالوا: لو كان الكلام صفة قائمة لله لصار الله محلا للحوادث تحدث الكلام في ذاته هذه غايتهم له شبهة شبهتهم أنه يلزم من إثبات الصفات لله التشبيه والتجسيم وقيام الحوادث به كما سبق.

س: أحسن الله إليكم يقول السائل: هل يثبت كتاب الحيدة للكناني؟.

ج: كتاب الحيدة لعبد العزيز الكناني بعض الناس يقول: إنه لا يثبت لكن بعض العلماء نسبوه إليه كشيخ الإسلام ابن تيمية وغيره من أهل العلم كابن القيم وغيره، فالأصل ثبوته لكن بعضهم ذكر عن الذهبي أنه ذكر أنه لا يثبت، لكن هذا مشهور نسبته إلى الكناني، وهذا يحتاج إلى مراجعة، قد يكون هناك الذين قالوا: إنه لم يثبت عندهم لكنه ثبت عند غيرهم من طرق أخرى، فالأئمة والعلماء لازالوا ينسبون هذا الكتاب للإمام عبد العزيز الكناني.

س: أحسن الله إليكم يقول السائل: هلا أوضحتم المفعولين في قوله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا﴾ ؟.

ج: المفعول الأول الهاء في جعلناه والثاني قرآنا وعربيا وصف صفة له، المفعول الأول الهاء الضمير في جعلناه والمفعول الثاني قرآنا.

س: يقول السائل: ما مدى صحة تسميتهم بالأشاعرة مع أن أبا الحسن الأشعري رجع عن مذهبهم؟.

ج: الأشعري رجع في الجملة لكن بقيت عليه بعض الأشياء، لكن هم لم يرجعوا أتباعه تمسكوا بما كان عليه سابقا فبقوا على المذهب أما هو رجع في الجملة، وبقيت عليه بعض الأشياء.

س: يقول السائل: في كلام الشارح عن مسألة القول بخلق القرآن لم أره ذكر الأشاعرة أو سماهم في شرحه فلماذا؟.

ج: إذا ذكر المذهب معروف أن هذا مذهبهم ناقشهم مناقشات كثيرة ما أدري يحتمل أنه سماهم، وإذا لم

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٩٣

يسهم يكفي أوصافهم معروفة، ابن القيم يقول: في بعضهم من لم نسمهم لكثرتهم؛ لأن أبا العز نقل هذه النقول عن شيخ الإسلام وابن القيم وابن كثير نقلا حرفيا.

س: يقول السائل: قد قررنا أن مذهب أهل السنة أن كلام الله -تعالى- ألفاظ ومعاني وحروف وأصوات، فما الدليل على العبارة الأخيرة الحروف والأصوات لا سيما أنها لم ترد في النصوص؟.

ج: الدليل أحاديث كثيرة: ﴿وكلم الله موسى تكليما (١٦٤) ﴾ التكليم ونادى، والنداء إنما يكون من لازمة الصوت؛ لأن النداء من بعد ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن﴾ والكلام في الأصل التكليم لا بد من صوت وكذلك ما جاء في الحديث: (إن الله ينادي آدم يوم القيامة بصوته، إن الله ينادي يوم القيامة بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب) وهذا لا يكون إلا كلام الله، أما كلام المخلوق فالقريب يسمع أكثر من البعيد، أما كلام الله ينادي يصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب على حد سواء والأدلة في هذا كثيرة، القول والكلام والنداء من معناها الصوت في حديث المظالم: (إن الله ينادي بصوت....) والأدلة في هذا كثيرة، وفي الحديث: (إن الله ينادي آدم يوم القيامة يقول: يا آدم يقول: لبيك وسعديك فيقول: أخرج من ذريتك بعث النار -في الصحيحين- فيقول: يا رب كم؟ يقول: من كل ألف تسعمائة وتسعين في النار وواحد في الجنة) هذا جاء في الحديث تسعمائة وتسعين بالنص، يكون على تقدير تسعمائة وتسعة وتسعين في النار وواحد في الحنة، فهذا صريح والأدلة في هذا كثيرة في مسألة الصوت.

س: يقول السائل: اختلافات الأشاعرة عن الحنابلة أليست من الاختلاف والاجتهاد السائغ الذي لا يخرجهم عن أهل السنة والجماعة والفرقة الناجية خصوصا أن منهم أئمة من العلماء قديما وحديثا.

ج: ما في مقارنة بين الأشاعرة والحنابلة، الحنابلة هذا مذهب في الفروع، الحنابلة والشافعية والمالكية هذا مذهب فقهي، أما الأشعري هذا مذهب في الأصول في الاعتقاد قد يكون الأشعري حنبلي، وقد يكون شافعي، وقد يكون مالكي، وقد يكون حنفي لا تقارن بين الحنبلي وبين الأشعري، الأشعري قارن بينه وبين السني، فاختلافهم عن الحنابلة، واختلافهم عن الشافعية، واختلافهم عن المالكية، واختلافهم عن الحنفية هذه المذاهب الأربعة مذاهب في الفروع في الفقه، أما الأشعري قابله بالسنة، والمعتزلة بصرف النظر عن مذهبه قد يكون أشعري وحنفي، وقد يكون أشعري وحنبلي، والخلاف ما هو اختلاف عن اجتهادات لكن الاختلاف في مسائل عقدية كما سمعتم.." (١)

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/١١٢

"أما دليلهم من العقل قالوا: إن الرؤية أمر وجودي لا يتعلق إلا بموجود، وما من أكمل وجودا كان أحق بالرؤية من غيره والله -تعالى- أكمل وجودا من غيره فهو أحق أن يرى من غيره يوضح ذلك أن تعذر الرؤية إما لخفاء المرئي وإما لضعف وآفة في الرائي والله -تعالى- ليس به خفاء فهو أظهر من كل موجود، وإنما تعذرت رؤيته في الدنيا لضعف القوة الباصرة، فإذا كان يوم القيامة نشئ المؤمنون تنشئة قوية بجوارح وأبصار قوية يتحملون بها رؤية الله في الآخرة، أما في الدنيا فلا يستطيعون أن يروا الله لا يستطيع البشر لضعف بشريتهم أن يروا ربهم في الدنيا، ولهذا لما سأل موسى ربه الرؤيا قال: ﴿لن تراني ولكن انظر إلى الجبل﴾ فلما تجلى الله للجبل تدكدك الجبل وخر موسى صعقا، وإذا كان الإنسان في الدنيا الآن لا يستطيع أن يرى الشمس ويحد بها، وهي مخلوقة فكيف يستطيع أن يرى الله؟ بل إن الإنسان لا يستطيع أن يرى الملك على صورته إلا إذا قواه الله، قال الله -تعالى-: ﴿ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا﴾ ﴿وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر﴾ يعني لمات لا يستطيع الإنسان أن يرى الملك على صورته والنبي صلى الله عليه وسلم لما رأى الملك على صورته رعب رعبا شديدا وذهب إلى زوجته، وقال: دثروني دثروني وقواه الله، فإذا كان الإنسان البشر لا يستطيعون أن يروا الملك على صورته ولا يستطيع أن يرى

الشمس ويحدق فيها ويحدق فيها وهي مخلوق فيكف يستطيع أن يرى الله في الدنيا؟ لا يستطيع البشر أن يروا الله لكن في الآخرة ينشئهم الله تنشئة قوية بأجسام قوية وأبصار قوية يتحملون فيها رؤية الله عز وجل.

هذه أدلة أهل السنة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل على إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، أما الكلابية والأشاعرة، فهم أثبتوا الرؤية ونفوا الجهة والفوقية وهم أرادوا بذلك أن يجمعوا بين الاعتقادين بين اعتقاد نفي الجسمية عن الله وبين إثبات الرؤية لما ليس بجسم بالحس فأرادوا أن يثبتوا الرؤية؛ لأنهم لم يجرءوا على إنكارها ولم يستطيعوا إنكارها لكن أرادوا أن يبقوا مع المعتزلة في نفس الجهة والفوقية فهم لا يريدون أن يفارقوا المعتزلة، فكانوا مع المعتزلة في نفي الفوقية عن الله والعلو؛ لأن الله ليس بجسم والذي ليس بجسم ولا يكون المكان إلا للأجسام، والله ليس بجسم فلا يكون له مكان، فأرادوا أن يجمعوا بين الاعتقادين بين اعتقاد نفي الجسمية عن الله عز وجل وبين إثبات الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فأرادوا أن يكونوا مع أهل السنة في إثبات الرؤية وأن يكونوا مع المعتزلة في نفي الجهة والفوقية فعجزوا عن ذلك فلجأوا إلى حجج السفسطائية وهي الحجج المموهة التي توهم أنها حجة وليست بحجة؛ لأن الحجج

أقسام هناك حجج يقينية تفيد اليقين، هناك حجة تفيد اليقين، وهناك حجة دون اليقين، وهناك حجة موهمة مرائية وهي التي توهم أنها حجة وليست بحجة، وهذه كحجة الأشاعرة كما أن الناس أقسام، فمن الناس من هو فاضل تام الفضيلة ومن الناس من هو دون ذلك في الفضل، ومن الناس من هو مرائي يوهم أنه فاضل وليس بفاضل، فلما عجزوا عن ذلك قالوا: نثبت الرؤية وننفي الجهة والفوقية فقالوا: إن الله يرى لا في جهة أين يرى من فوق قالوا: لا من تحت قالوا: لا من أمام قالوا: لا خلف قالوا: لا عن يمين، قالوا: لا عن شمال قالوا: لا أين يرى؟ قالوا لا في جهة هذا مذهب

الأشاعرة أثبتوا الرؤية ونفوا الجهة والفوقية.

مناقشتهم ناقشهم أهل السنة بجوابين:

الجواب الأول: وهو أن يقال: إنكم أيها الكلابية والأشاعرة انفردتم بهذا القول عن طوائف بني آدم وخرجتم به عن ضرورات العقل، فإنه في بدائه العقول أن كل مرئي لا بد أن يكن مواجها للرائي مباينا له لا يمكن أن يكون هناك مرئي قائم بنفسه إلا بجهة للرائي لا بد أن يكو ن مباينا للرائي مواجها له أما أن يوجد مرئي ليس في جهة هذا لا يعقل؛ ولهذا ضحك جمهور العقلاء من الكلابية والأشعرية حينما أثبتوا الرؤية ونفوا الجهة قالوا: هذا لا يمكن ولا يتصور خرجتم بذلك عن ضرورات العقول خرجتم بذلك عما هو معروف في بدائه العقول لا بد للرؤية من جهة لا بد أن يكون المرئي مواجها للرائي مباينا له، إما أن يكون هناك مرئي ليس له جهة، فهذا لا يعقل ولا يتصور؛ ولهذا أنكر على الكلابية والأشاعرة جميع طوائف بني آدم وضحكوا من إثباتهم الرؤية إنكارهم الجهة والفوقية قالوا: هذا لا يمكن ولا يتصور ولا يعقل، فإنه يلزم من الرؤية أن يكون المرئي بجهة من الرائي؛ ولهذا تسلط عليهم المعتزلة وقالوا: أنتم الآن وقعتم في الفخ كيف تثبتون الرؤية ولا تثبون الجهة؟ لا بد أن تثبتوا الجهة والفوقية فتكونوا أعداء لنا مع المشبهة أو تنفوا الرؤية فتكونوا معنا، أما أن تبقوا مذبذبين تثبتون الرؤية وتنكرون الجهة والفوقية فهذا غير معقول غير متصور ولا يمكن.." (١)

"الجواب الثاني: الأحاديث المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم الصريحة الأخبار المتواترة الصريحة في أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة كما في الأحاديث الصحيحة أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: (هل تضارون في رؤية الشمس والقمر قالوا: لا قال: فإنكم ترونه كذلك) وفي الحديث الثاني (هل نرى ربنا قال: نعم كما ترون الشمس صحوا ليس دونها سحاب وكما ترون القمر صحوا

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/١١٩

ليس دونه سحاب) وفي الحديث الآخر (ترون ربكم عيانا) يعني مواجهة، فهذه النصوص صريحة في أننا نرى ربنا كما نرى الشمس والقمر كيف نرى الشمس والقمر من أي جهة نراها؟ من فوق وهو عيانا يعني معاينة مواجهة معاينة، فالأحاديث صريحة في هذا، وليس المراد من الأحاديث تشبيه الله بالقمر والشمس -تعالى الله- بل المراد تشبيه الرؤية بالرؤية والمعنى أننا نرى ربنا يوم القيامة رؤية واضحة لا لبس فيها من فوقنا كما أننا نرى الشمس والقمر رؤية واضحة لا لبس فيها من فوقنا، هو تشبيه للرؤية بالرؤية وليس تشبيها للمرئي بالمرئي، ليس المراد تشبيه الله بالشمس والقمر، فالله ليس له مثيل ﴿ليس كمثله شيء﴾ سبحانه ﴿هل تعلم له سميا (٦٥) ﴾ بل المراد تشبيه الرؤية بالرؤية.

وبطل بهذا دعوى الكلابية والأشاعرة من أنه يمكن أن تكون هنا كرؤية بلا جهة لما ألزموا بذلك وألزمهم الخناق قالوا: عندنا دليل عقلي على أن الرؤية ممكنة بدون جهة قال الكلابية والأشاعرة: عندنا دليل من العقل يدل على أن الرؤية ممكن أن تكون من غير جهة وهو أن الإنسان يرى صورته في المرآة وليس في جهة، الإنسان يرى نفسه في المرآة وليس في جهة منها هذه رؤية بدون جهة، فكذلك الله يرى لا في جهة أجاب أهل الحق بأن هذا تلبيس منكم أيها الكلابية والأشاعرة هذا تلبيس منكم، فإن الإنسان لا يرى صورته الحقيقية في المرآة وإنما يرى خيال صورته تنطبع في الجسم الصقيل وهو أيضا في جهة منها، أما ما يراه أمامه يرى خيال صورته تنطبع في الجسم الصقيل وهو في جهة منها، فتبين بهذا أن هذا الدليل العقلي الذي زعموه لا قيمة له، وبطل بهذا هذا المذهب وهو أنه يلزم الكلابية والأشاعرة أن يثبتوا الجهة والعلو حتى يكونوا من أهل السنة أو ينفوا الرؤية فيكونوا كالمعتزلة وأنه لا يمكن لهم البقاء على هذا المذهب، ومع ذلك فهم أقرب إلى الحق من المعتزلة؛ لأن من أثبت شيئا من الحق فهو أقرب ولو كان متناقضا هم متناقضون، ولكن مع ذلك هم أقرب إلى الحق من المعتزلة النفاة؛ لأنهم أثبتوا الرؤية وهي حق، وإن كان يلزمهم أن يثبتوا الفوقية والعلو لكن مع ذلك هم أقرب للحق من نفاة الرؤية.

أما نفاة الرؤية من الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم من الخوارج والإمامية لهم شبة عقلية ولهم شبة شرعية أخشى أن يطول بنا المقام لعلنا نقتصر على هذا ونؤجل استعراض شبه النفاة للغد -إن شاء الله- ونسأل الله للجميع العلم النافع والعمل الصالح وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فإن مسألة الرؤية مسألة عظيمة من أشرف مسائل أصول الدين كما سبق، ومن المسائل التي اشتد النزاع فيها بين أهل السنة، وبين المخالفين لهم من أهل البدع، وسبق البارحة أن سقنا أدلة أهل السنة والجماعة الذين يثبتون رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة.

وأما النفاة الذين ينفون رؤية الله في الآخرة مثل الجهمية والمعتزلة، ومن تبعهم من الخوارج والإمامية فلهم شبه، شبه عقلية وشبه شرعية، والمراد بالشبه الأدلة لكن إذا كان المستدل غير محق سمى شبها. شبها عقلية وشبها شرعية.

والأصل الذي قادهم إلى هذا هو اعتمادهم على العقل، العقل هو الأساس عند المعتزلة عند النفاة، بلاؤهم إنما جاءهم من تقديم العقل على النقل والاعتماد على العقل، وجعل العقل أساس فهم، اعتمدوا على عقولهم، وتركوا كتاب الله وراءهم ظهريا، فلما اعتمدوا على العقل أولوا النصوص التي تدل على إثبات الرؤية؛ لأنهم اعتمدوا على عقولهم، فلما كان العقل هو الأصل هو الأساس عند النفاة حرفوا لأجله النصوص من كتاب الله –تعالى– وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم حتى يوافق عقولهم فمن شبه الرؤية العقلية.

الدليل العقلى:

أولا: هو أنهم قالوا: إنه يلزم من إثبات رؤية الله أن يكون الله ذا جهة، ويلزم من كونه ذا جهة أن يكون جسما، أو أن يكون محدودا ومتحيزا، والله ليس في جهة جسما، وليس محدودا، ولا متحيزا، فالرؤية منتفية؛ لانتفاء لازمها، وهو الجهة قالوا: ولو أثبتنا الرؤية للزم بذلك أن يكون الله ذا جهة، ويلزم من كونه ذا جهة أن يكون جسما، ويلزم من كونه جسما أن يكون محدودا وأن يكون متحيزا وهذا تنقص للرب.." (١)

"فالله ليس في جهة، مستغن عن الجهات، لا تحويه الجهات، والله ليس جسما، ولا محدودا، ولا متحيزا، فالرؤية منتفية؛ لأنتفاء لازمها، وهو الجهة، وقد يصوغون هذا الدليل بصياغة منطقية، فيصوغون الدليل مركبا من مقدمتين ونتيجة كما هو معروف عند أهل المنطق فيقولون في صياغة الدليل: الله ليس في جهة، وكل ما ليس في جهة لا يرى، فالنتيجة الله لا يرى هذا الدليل المنطقي، مكون من مقدمتين ونتيجة، والنتيجة مستخلصة من المقدمتين، الله ليس في جهة هذه المقدمة الأولى مكونة من مبتدأ، أو خبر.

المقدمة الثانية كل ما ليس في جهة لا يرى النتيجة تؤخذ من المقدمتين وهو أنك تحذف مبتدأ الجملة الأولى وخبر الجملة الثانية فتأخذ النتيجة الله لا يرى، وأنت إذا سلمت لهم المقدمتين ألزموك بالنتيجة يقولون: الله ليس في جهة إذا سلمت ثم يأتون بالمقدمة، وكل ما ليس في جهة لا يرى، إذا سلمت ألزموك

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/١٢٠

بالنتيجة أن الله لا يرى، لكن الطريقة في هذا أنك تعارض المقدمة الأولى فلا تسلم بها أو تعارض المقدمة الثانية فلا تسلم بها، أو تعارض كلا المقدمتين حتى تبطل النتيجة.

والجواب عن هذه الشبهة: أولا: أن يقال: ما قولكم في الجهة؟ تقولون: إنه يلزم من إثبات رؤية الله أن يكون في جهة بالجهة.. هل مرادكم بالجهة أمر وجودي؟ أو أمر عدمي؟ هل مرادكم بالجهة أمر مخلوق؟ أو أمر عدمي؟ ومن المعلوم أنه ليس هناك في هذا العالم إلا الخالق والمخلوق، فإن أردتم بالجهة أمرا وجوديا يعني أمرا مخلوقا، فالله منزه أن يكون في جهة بهذا المعنى، فليس في شيء من مخلوقاته، وهو سبحانه لا.. لم يدخل في ذاته شيء من مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته، فهو بائن عن مخلوقاته -سبحانه وتعالى-، فإن أردتم بالجهة جهة وجودية مخلوقه تحويه وتحصره، وتحيط به إحاطة الظرف بالمظروف، فالله منزه عن الجهة بهذا المعنى؛ لأن الله ليس في جهة من خلقه. وليس في شيء من خلقه، ولا يحويه شيء من خلقه، ولا يحصره شيء من خلقه -سبحانه وتعالى- فهو أعظم، وأعلى، وأجل، وهو متميز عن خلقه منفصل بائن عنهم -سبحانه وتعالى-.

فالله ليس في جهة بهذا المعنى، وإن أردتم بالجهة أمرا عدميا غير مخلوق أمرا عدميا، وهو ما فوق العرش؛ لأن هذه المخلوقات سقف عرش الرحمن ما فوق العرش ليس هناك أحد إلا الله، فإن أردتم بالجهة أمرا عدميا، وهو ما فوق العرش، فإن نفيكم الجهة بهذا المعنى باطل، فالله في جهة نفى في العلو بعد أن تنتهي المخلوقات إلى سقف عرش الرحمن الله في العلو فوق العرش، فإذا لا بد من التفصيل، فإن أردتم بالجهة أمرا مخلوقا فالله ليس في جهة، وإن أردتم بالجهة أمرا عدميا، وهو ما فوق العرش، فالله في جهة وعلى هذا فقولكم: الله ليس في جهة في المقدمة الأولى، إن أردتم بالجهة أمرا عدميا.

فنقول: المقدمة الأولى باطلة، قولكم الله ليس في جهة إن أريد بـه أمرا عدميا نقول: هذه المقدمة باطلة، ولا دليل على إثباتها بل نقول: الله في جهة بهذا المعنى؛ لأن الجهة أمر عدمي، والمعنى أن الله في العلو فوق العرش، وإن أردتم بالجهة أمرا وجوديا بطلت المقدمة الثانية، وهو قولكم: كل ما ليس في جهة لا يرى؛ لأنه لا يلزم أن يكون كل مرئي في جهة مخلوقة، فإن سطح العالم يمكن أن يرى، وليس العالم في عالم آخر، كل ما ليس في جهة لا يرى يعني كل ما ليس في شيء مخلوق لا يرى هذا باطل؛ لأن سطح العالم لم يمكن أن يرى، وليس العالم في عالم آخر، وإلا لزم التسلسل يكون العالم في عالم، والعامل في عالم إلى ما لا نهاية، وإذا بطلت المقدمتين، أو بطلت إحداهما بطلت النتيجة، وهو من قولكم: الله لا يرى هذا هو الدليل الأول العقلي.

الدليل الثاني لنفاة الرؤية لله عز وجل قالوا: الله ليس بجسم، ولا هو داخل العالم ولا خارجه، وما كان كذلك لا تمكن رؤيته، ويقولون: الله ليس بجسم ولا داخل العالم ولا خارجه، وما كان كذلك لا تمكن رؤيته وأجيب عن هذا الدليل العقلى بأجوبة:

الجواب الأول: أن إثبات ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه أمر لا يمكن الإحساس به، والحكم الفطري يحيل إثبات شيء، أو أمر لا يمكن الإحساس به أن إثبات ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يمكن الإحساس به، والحكم الفطري يحيل وجود ما لا يمكن الإحساس به.

الجواب الثاني: سلمنا وجود أمر، أو شيء لا يمكن الإحساس به فوجود ما يمكن الإحساس به أولى سلمنا وجود أمر، سلمنا التسليم هذا جدل سلمنا من جهة لنرد من جهة أخرى، سلمنا وجود أمر لا يمكن الإحساس، فوجود ما يمكن الإحساس به أولى، فمن أثبت موجودا فوق العالم ليس بجسم يمكن الإحساس به، كان قوله أقرب إلى العقل ممن أثبت موجودا لا يمكن الإحساس به وليس داخل العالم ولا خارجه.

الجواب الثالث: أن رؤية ما ليس بجسم ولا في جهة إما أن يحوزه العقل، و إما أن يمنعه، فإن جوزه فلا كلام، وإن منعه كان منع العقل لإثبات موجود لا داخل العالم، ولا خارجه أشد وأشد.." (١)

"والجواب الرد أن يقال: إن هؤلاء الذين ذمهم الله وعاقبهم وأنكر عليهم؛ لأنهم سألوا شيئا ممنوعا، سألوا رؤية الله في الدنيا إلحافا ألحفوا في السؤال، سألوا رؤية الله إلحافا، فذمهم وعاقبهم وأنكر عليهم وعاقبهم بالصاعقة.

لكن لو سألوا رؤية الله في الآخرة لما ذمهم الله، فإن الصحابة -رضوان الله عليهم- سألوا النبي صلى الله عليه وسلم رؤية الله في الآخرة قالوا: (هل نرى ربنا؟ فقال: نعم، كما ترون الشمس صحوا ليس دونها سحاب) فلما سألوا رؤية الله في الآخرة أثبت ذلك، أثبت الرؤية وبشرهم بذلك، وحسنه لهم بشرهم بذلك بشرى جميلة وأنهم يرون الله في الآخرة، لكن هؤلاء الذين أنكر الله عليهم وذمهم وعاقبهم؛ لأنهم سألوا شيئا ممنوعا في الدنيا، سألوا ممنوعا؛ ولذلك عاقبهم الله بالصاعقة، وذمهم وعاب عليهم، لكن لو سألوا رؤية الله في الآخرة كما سأل الصحابة لما ذمهم الله، ولما أنكر عليهم بل لبشرهم. بل إن النبي صلى الله عليه وسلم بشر الصحابة، وحسنها لهم، وبشرهم بشرى جميلة، فدل على أن الله يرى في الآخرة، أما في الدنيا فلا يرى -سبحانه وتعالى- وبهذا يبطل استدلال هؤلاء النفاة بأن الله لا يرى في الآخرة، هذه أمثلة. ننتقل بعد ذلك إلى رؤية الله في الدنيا حكم رؤية الله في الدنيا: هل رؤية الله في الدنيا ممكنة؟ أو غير

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/١٢١

ممكنة؟ وهل هي واقعة؟ أو غير واقعة؟ تحرير محل النزاع:

أولا: اتفقت جميع الطوائف على أن الله يرى في المنام كما نقل ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية أن جميع الطوائف اتفقوا على أن الله يرى في النوم إلا الجهمية، فإنهم أنكروا ذلك لشدة إنكارهم للرؤية فمن شدة إنكارهم لرؤية الله أنكروا رؤيته في المنام، لكن رؤيته في المنام جائزة عند جميع الطوائف، ولا يلزم من ذلك أن يكون ما يراه الإنسان، وهو أن يرى الله -سبحانه وتعالى- على صفته التي هو عليها، بل إن رؤية الإنسان لله في المنام على حسب اعتقاده، فإن كان اعتقاده صحيحا رأى ربه في حالة حسنة، في صورة حسنة، وإن كان اعتقاده فيه خلل رأى ربه في صورة مناسبة لاعتقاده.

كما قال ذلك أبو العباس ابن تيمية -رحمه الله -تعالى- إذا رؤية الله في المنام جائزة عند جميع الطوائف ما عدا الجهمية، رؤية الله في اليقظة هذا محل نزاع، رؤية الله في اليقظة: هل يمكن لأحد أن يرى الله في اليقظة في الدنيا؟

ذهبت المشبهة إلى أن الله يرى في الدنيا، وأنه يحاضر ويسامر ويصافح ويعانق وينزل عشية عرفة على جبل -قبحهم الله وأخزاهم- هؤلاء المشبه كفرة من غلاة الشيعة يقولون: إن الله على صورة الإنسان، وإن الله يشبه الإنسان في ذاته وصفاته هؤلاء كفرة أثبتوا أن الله يرى في الدنيا -قبحهم الله-.

كذلك بعض الصوفية قالوا: يمكن أن يكون الله في الخضرة إذا رأيت خضرة شيئا أخضر، قالوا: لا ندري لعل ربنا يكون في هذه الخضرة -قبحهم لهم-، أما ما عدا المشبة فأجمعت الأمة على أن الله -تعالى- لا يراه أحد في الدنيا.

أجمعت الأمة سوى المشبة على أن الله لا يراه أحد في الدنيا، ولم يختلفوا في ذلك إلا في نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فاختلفوا في رؤيته لربه ليلة المعراج هل رأى ربه؟ أو لم يرى ربه؟ واتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ير ربه في الأرض هذا بالإجماع، اتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ير ربه في الأرض، واتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعين قلبه لا بعين رأسه هذا محل اتفاق، والمراد بالرؤية بعين القلب العلم الزائد عن العلم العادي.

والخلاف بين العلماء في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة المعراج خاصة هل رآه أو لم يره؟ فإذن أجمعت الأمة سوى المشبه على أن الله لا يراه أحد في الدنيا غير النبي صلى الله عليه وسلم وأجمعوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ير ربه في الأرض و أجمعوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعين قلبه، واختلفوا في رؤية النبي لربه بعيني رأسه ليلة المعراج في السماء، هل رآه؟ أو لم يره؟ على ثلاثة

أقوال:

القول الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعيني رأسه ليلة المعراج خاصة.

القول الثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ير ربه ليلة بعيني رأسه، وإنما رآه بعين قلبه.

القول الثالث: التوقف في المسألة.

فتكون الأقوال والمذاهب ثلاثة: القول الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه ليلة المعراج في السماء بعينى رأسه، وهذا مروي عن ابن عباس –رضي الله عنهما– وأتباعه وهي رواية عن الإمام أحمد –رحمه الله– واختار هذا القول النووى بشرح صحيح مسلم وأبو الحسن الأشعرى وأتباعه واختاره ابن خزيمة في كتاب التوحيد الإمام محمد بن إسحاق وابن خزيمة في كتاب التوحيد، واختاره أبو إسماعيل الهروي وكل هؤلاء رأوا أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعيني رأسه ليلة المعراج.." (١)

"الأسئلة:

س: ورد الحديث: (فاستحيا فاستحيا الله منه) وورد في الحديث الآخر: (ولا أحد أغير من الله) هل يوصف الله بالحياء والغيرة: أم لا؟.

ج: نعم يوصف الله بالحياء قال الله –تعالى–: ﴿إن ذلكم كان يؤذي النبي فيستحيي منكم والله لا يستحيي من الحق﴾ وقال –تعالى–: ﴿* إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها﴾ وفي الحديث (فاستحيا فاستحيا الله منه) وهو من الصفات التي تليق بالله عز وجل ولا يماثل فيها أحدا من صفاته كسائر الصفات ولا يلزم منه ما يلزم من حياء المخلوق وكذلك الغيرة الغيرة كذلك من الأوصاف الفعلية قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح:– (أتعجبون من غيرة سعد؟ أتعجبون من غيرة سعد لأنا أغير منه والله أغير مني ومن أجل غيرته ....) وفي الحديث الآخر (لا أحد أغير من الله ومن أجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن) هذا في إثبات الغيرة لله كما يليق بجلاله وعظمته يوصف الله بالغيرة كسائر الصفات يوصف الله بالغيرة كسائر الصفات الفعلية مثل الغضب والرضا والسخط والمحبة والكراهية والغيرة والحياء كلها صفات تليق بجلال الله وعظمته، وهي الصفات الكاملة ليس فيها نقص لا يماثل فيها أحدا من خلقه –سبحانه وتعالى–.

س: هل يصح التسمي بعبد المنعم وعبد المحسن وعبد الناصر؟.

ج: إذا ثبت أنه اسم من أسماء الله يجوز، عبد المحسن ثابت ولا يزال الأئمة والعلماء يعبدون له وكذلك

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/١٢٥

المنعم ما أذكر الآن الحديث الذي وردت فيه، لكن يغلب على الظن أنه ثابت والناصر جاء في: ﴿وهو خير الناصرين (١٥٠) ﴾ يحتاج إلى تأمل هل هو من أسماء الله أو ليس من أسماء الله".

س: ما الفرق بين الاعتقاد واليقين؟ وهل لو عبر أهل السنة بقولهم: يقين أهل السنة بدل اعتقاد أهل السنة كان أولى؛ لأن الاعتقاد فيه شيء من عدم التثبت؟ .

ج: الاعتقاد يفيد اليقين والاعتقاد من العقد والربط ومنه ءقد البيع، ويطلق على التصديق الجازم والاعتقاد هو اليقين لكن إذا كان هذا الاعتقاد موافق للحق فهو اعتقاد صحيح وإذا كان باطلا فهو اعتقاد باطل مثل يقين اليهود والنصارى على ما هم عليه هذا يقين باطل، يقين أهل البدع على ما هم عليه يقين باطل واعتقاد أهل الحق يقين اعتقاد صحيح، والاعتقاد ليس ظنا إنما هو يقين

س: هل يرى الملائكة يوم القيامة؟.

ج: الله تعالى أعظم وهو يرى إذا كان يرى الله -سبحانه وتعالى- فالملائكة من باب أولى ﴿والملائكة يدخلون عليهم من كل باب (٢٣) سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار (٢٤) ﴾ كيف يدخلون عليهم وهم لا يرونهم ظاهر الأدلة أنهم يرونهم ورؤية الله أعظم نعيم يرضاه أهل الجنة رؤية الملك دون ذلك بكثير.

س: ما رأيكم في وصف الله بالحمية فيقال: إن لله حمية على عباده المؤمنين؟ .

ج: القاعدة عند أهل السنة والجماعة أن الأسماء الصفات توقيفية ليس لنا أن نسمي اللہ بأسماء مخترعة من عند أنفسنا ولا بصفة من الصفات فلا يقال: إن من صفات الله الحمية إلا بدليل، ولا أذكر وصفا أن الله وصف نفسه أو وصفه رسوله بالحمية لكن أن الغيرة ثابتة.

س: قد يقول قائل دفاعا عن الزمخشري في كتاب الكشاف بالنسبة لرؤية الرب -سبحانه-: إن دخول الجنة يتضمن رؤية الرب، وبذلك فإن أقصى ما يتمناه العبد دخول الجنة؛ لأن بحصوله يرى الرب؟

ج: لا معروف عنه أنه ينفي الرؤية ويدافع عنها بشدة؛ ولهذا قال البلقيني: استخرجت منه اعتزالا بالمناقيش؛ لأنها أشياء خفية منها أنه قال في قوله تعالى: ﴿فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة﴾ أي فوز أعظم من الجنة؟ وقصده بذلك إنكار الرؤية وهو معروف عنه؛ لأن يضم كلامه بعضه إلى بعض وينفي الرؤية.

س: سبق أن الصفات لها نظران النظر إلى المعنى وهذا يثبته أهل السنة والجماعة، والنظر الثاني الكيفية هذه يفوضونها وبناء على ذلك كيف يحمل قول الإمام الطحاوي: فمن وصف الله بمعنى من معاني البشر فقد كفر؟.

ج: يعني من وصف الله بصفات البشر التي هي من خصائصهم بأن قال: إن صفات الله كصفات البشر

وأن الله كالبشر أو قال: إن الله كالبشر في الحاجة أو في غير ذلك فمن خصائص البشر الفقر والحاجة والنقص في صفاتهم وأعمالهم، فمن قال: إن الله مثلهم كفر؛ لأن الله كامل في ذاته وصفاته ولا يوصف بنقائص البشر.

س: في سؤال له آخر يقول: أليس ما قررناه سابقا وهو وصف الله بصفات ثابتة ولو كانت صفاتا للمخلوقين كالعلم والقدرة وأن المحذور هو عدم تفويض الكيفية فكيف التوفيق بين ما قررناه سابقا وبين قول الإمام أو علام يحمل قوله؟.." (١)

"ج: ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن رؤية الله في المنام ثابتة، وأن جميع الطوائف أثبتوا الرؤية في المنام إلا الجهمية من شدة إنكارهم لرؤية الله حتى أنكروا رؤية الله في المنام، ويقول شيخ الإسلام -- رحمه الله-: إن جميع الطوائف يثبتون الرؤية في المنام ولا شيء في ذلك لكن لا يلزم من ذلك أن يكون ما رآه الإنسان مشابه لله، بل يقول: إن رؤيته على حسب اعتقاده، فإذا كان اعتقاده صحيح رأى الله برؤية حسنة، وإذا كان اعتقاده غير صحيح رأى الله رؤية مناسبة لاعتقاده، ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم أصح الناس اعتقادا، وأكمل الناس عبودية رأى الله في أحسن صورة كما في الحديث (رأيت ربي في أحسن صورة فوضع كفيه فقال: يا محمد أتدري فيم يختصم الناس -هذا الاختصام في الملأ الأعلى- فقلت: لا يا رب فوضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله فعلمت ما بعد ذلك) .

المقصود أن الرؤية في المنام يقول شيخ الإسلام: ثابتة عند جميع الطوائف عدا الجهمية.

س: ما الضابط الذي يفرق به بين الأسماء والصفات الواردة في الكتاب والسنة؟ .

ج: الأسماء ما ورد إطلاقه على الله فهو اسم مثل العليم الحكيم السميع البصير، أما الصفة ما ورد على نص الصفة ﴿لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما (١٢) ﴾ نقول: علما هذه صفة فما ورد على نص الصفة نقول: صفة وما ورد إطلاقه على الله فهو اسم ﴿إن الله عليم حكيم (٢٨) ﴾ ﴿ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير (١٠٦) ﴾ ﴿إن ربك عليم حكيم (٦) ﴾ ﴿إنه هو الغفور الرحيم (٩٨) ﴾ ﴿إنه كان حليما غفورا (٤٤) ﴾ هذه كلها أسماء أطلقت على الله، أما الصفة مثل ﴿وأن الله قد أحاط بكل شيء علما (١٢) ﴾ ﴿* وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ وهكذا الاسم يطلق ما يرد إطلاقا على الله عز وجل والصفة ما ورد على لفظ الصفة والأسماء ليست أسماء جامدة، أسماء الله متضمنة الصفات، أسماء الله مشتقة ليست جامدة كل اسم يتضمن صفة، فالعليم يتضمن صفة العلم،

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/١٢٩

القدير يتضمن صفة القدرة، الحليم يتضمن صفة الحلم، الرحيم يتضمن صفة الرحمة، الله يتضمن صفة الألوهية، وهكذا كل اسم يتضمن الصفة ليس جامدا بل هو مشتق، الحي يتضمن صفة الحياة، وهكذا وفق الله الجميع لطاعته ورزقنا العلم النافع وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد:

قال المؤلف رحمه الله -تعالى-: والرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية، سبق أن المؤمنين يرون ربهم أيضا في موقف القيامة قبل دخولهم الجنة وهذا متفق عليه، واختلف في غير المؤمنين هل يرون ربهم أم لا يرونه على أقوال ثلاثة:

القول الأول: أن أهل الموقف جميعا يرون الله عز وجل مؤمنهم وكافرهم ثم يحتجب عن الكفرة.

القول الثاني: أنه لا يراه إلا المؤمنون، أنه يراه المؤمنون والمنافقون.

القول الثالث: أنه لا يراه إلا المؤمنون خاصة، وكذلك هذه الأقوال في تكليم الله لأهل الموقف، نفس الأقوال الثلاثة، هل يكلم الله أهل الموقف؟ قيل: لا يكلم الله إلا المؤمنين، لا يكلمه سبحانه إلا المؤمنين، وقيل: يكون التكليم للمؤمنين وللكفرة ثم لا يكلمه الكفرة، وقيل: يكون التكليم للمؤمنين والمنافقين، هذه الأقوال الثلاثة تجري في التكليم.

ويقول المؤلف -رحمه الله تعالى-: والرؤية حق لأهل الجنة، ما لم يتسع من المؤلف لرؤية المؤمنين في موقف القيامة، والأحاديث ثابتة في رؤية المؤمنين لربهم في موقف يوم القيامة، وأنهم يرونه أربع مرات كما ثبت في بعض الأحاديث: يرونه في المرة الأولى، ثم في المرة الثانية يتحول في غير الصورة التي يعرفونه، فيكبرون ويقولون: نعوذ بالله منك هذا مكاننا فيأتينا ربنا فإذا أتانا ربنا عرفناه، ثم في المرة الثالثة يتحول في الصورة التي يعرفونه فيسجدون له، حينما يجعل بينه وبينهم علامة، يجعل لهم علامة، وهي كشف الساق فيسجدون له، فإذا وقفوا رأوه ثم تحول رأوه في الصورة التي تحول مما الصورة التي رأوه فيها أول مرة، فيرونه أربع مرات -سبحانه وتعالى- في موقف القيامة، المؤمنون يرونه من قبل دخولهم الجنة، وأما بعد دخولهم الجنة فكذلك، فهناك أحاديث متواترة في هذا سبق، ورؤية الله -سبحانه وتعالى-.." (١)

"لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/١٣١

يعني لا ندخل في ذلك في الكيفية بأن نتوهم بأهوائنا نتوهم بظنوننا وأهوائنا كما توهمت المعتزلة فهم توهموا بأهوائهم وظنونهم أنه يلزم من رؤية الله أن يكون جسما، أو أن يكون متحيزا، وأن يكون محدودا، قالوا: لو أثبت رؤية الله للأبصار للزم من ذلك أن يكون الله في جهة وأن يكون محدودا، وأن يكون جسما، وأن يكون متحيزا، هذا توهم، توهم بظنونهم وأهوائهم، فلما توهموا هذا التوهم نفوا الرؤية، وتأولوا بآرائهم، وقالوا: معناه العلم فلا نكون بذلك متوهمين بأهوائنا، ولا متأولين بآرائنا كما يفعل نفاة الرؤية كالمعتزلة توهموا بظنونهم معنى باطلا للرؤية، ثم نفوها وأثبتوا لها معنى باطلا بآرائهم فتوهموا أولا بظنونهم ثم تأولوا معنى بآرائهم لما توهموا أنه يلزم من الرؤية رؤية الرب بالعين أن يكون جسما ومتحيزا، نفوا ذلك، ثم أثبتوا معنى للرؤية بآرائهم وأهوائهم، وقالوا: معناه العلم. نعم.." (١)

"ولا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم بوهم أو تأولها بفهم

يقول المعنى: " لا يصح الإيمان بالرؤية. يعني برؤية الله يوم القيامة لمن اعتبرها منهم بوهم أو تأويلها بفهم، والمعنى أن من تأول توهم رؤية توهم أنها تشبه رؤية المخلوقين، أو أن الله يشبه أحدا من خلقه لو يماثله أحدا من خلقه فتوهم أن الله يرى على صفة، كذا هذا توهم يظنه؛ لأنه بعد هذا التوهم إن ثبت أن ما توهمه من الرب كان مشبها، وإن نفى الرؤية من أصلها لأجل هذا التوهم صار جاحدا معطلا، فلا يصح الإيمان بالرؤية لمن توهمها بوهم، يعني: توهم فظن أن رؤية الله تشبه أن الله يرى على صفة تماثل أحد من خلقه، هذا توهم لظنه بعد ذلك أثبت هذا التوهم صار مشبها، وإن نفى الرؤية من أجل هذا الوهم صار معطلا أو تأولها بعضهم نفى تأول الرؤية بفهم يفهمه يعني: ادعى أن لها فهما يخالف ظاهرها، ويخالف ما يفهمه العرب فحرف الرؤية وسمى تحريفه تأويلا كما فعلت المعتزلة، تأولوا الرؤية بالعلم تأولوها بفهم أولا توهموا بظنونهم، وهو إن يلزم من إثبات رؤية الله في الآخرة أن يكون الله شبيها بالمخلوقين.

فلا يصح الإيمان بالرؤية لمن توهمها بوهم يعني: توهم بظنه أن رؤية الله تشبه أن الله يرى على صفته يماثل أحدا من خلقه هذا توهم يظن ثم بعد ذلك إن أثبت هذا التوهم صار مشبها، وإن نفى الرؤية من أجل هذا الوهم صار معطلا أو تأولها بفهم يعني: تأول الرؤية بفهم يفهمه يعني: ادعى أن لها فهما يخالف ظاهرها ويخالف ما يفهمه العرب فحرف الرؤية وسمى تحريفه تأويلا كما فعلت المعتزلة تأولوا الرؤيا بالعلم أولها بفهم أو لا توهموا بظنونهم وأهوائهم أنه يلزم من إثبات رؤية الله بالآخرة أن يكون الله شبيها بالمخلوقين،

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/١٣٥

وأن يكون جسما وأن يكون متحيزا وأن يكون محدودا، توهموا هذا التوهم، ثم نفوا هذا التوهم، وتأولوا الرؤية بفهم خاطئ بفهم منحرف، وقالوا: إن معنى الرؤية هي العلم فهم توهموا أولا، ثم تأولوا وحرفوا ثانيا فلا يصح الرؤية بالإيمان لمن اعتبرها بوهم لمن توهم أنه يلزم من الرؤية كذا وكذا وأن يكون الله يشابه المخلوقين، ثم يتأولها بفهم ويقول: إن معناه الرؤية العلم وهذا ليس تأويلا صحيحا، وإنما هو تحريف سماه أهله تأويلا.

نعم ومن أبى إلا تحريف أدلة الرؤية وسمى هذا التحريف تأويلا كما فعلت المعتزلة فإنهم يفتحون بابا للملاحدة للباطنية فتحوا بابا للباطنية فأولوا نصوص المعاد والجنة والنار والحساب فقالوا: إن الجنة إن المعاد هذا خيال ليس صحيحا والجنة والنار خيال، فلما قال لهم المعتزلة وأهل الكلام: نصوص المعاد ثابتة نصوص الجنة والنار صحيحة ثابتة بالأدلة القطعية ومعناها واضح، قال لهم الباطنية: أنتم أولتم نصوص الرؤية ونصوص الرؤية ثابتة ومعناها ثابت فما الذي يبيح لكم أن تتأولوا نصوص الصفات ويمنعنا من تأويل نصوص المعاد والجنة والنار؟ ففتحوا بابا للملاحدة فأولوا نصوص المعاد والجنة والنار والحساب، وهذا هو الذي أفسد الدنيا والدين، وهكذا فعلت اليهود والنصارى في نصوص التوراة والإنجيل، وقد حذرنا الله أن نفعل مثلهم وأبى المبطلون إلا سلوك سبيلهم نعم.." (١)

"والسؤال عن الله بأين وإقرار الجارية على أن الله في السماء يدل دلالة قطعية على إثبات علو الله على خلقه، والرسول صلى الله عليه وسلم منزه عن أن يسأل سؤالا فاسدا، ومنزه -أيضا- عن أن يقر الجارية أيضا على جواب فاسد، ويلزم من يقول: إن الرسول صلى الله عليه وسلم خاطب الجارية بما تعرف، وإن كان على خلاف الحقيقة أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يبين الحق وأن يكون قد أقر على الخطأ وما شاه صلى الله عليه وسلم من ذلك يعني المعطلة هذا الحديث في صحيح مسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم للجارية: (أين الله قالت: في السماء قال: اعتقها فإنها مؤمنة) ماذا يجيب أهل البدع أهل البدع أهل البدع يقولون: لو رفعت إصبعك إلى السماء عند الجهمي والمعتزلي قطع أصبعك، يقول: لا تشير إليه هو في كل مكان، فاحذر أن ترفع أصبعك عند جهمي أو معتزلي، وليس عندك أحد يقطع أصعبك يقول: هذا تنزيه لله، هذا قذف الله جعلته محصور في مكان، فقيل لهم الرسول قال: أين الله؟ وأين يسأل عنها في المكان، قالوا: هذا الرسول صلى الله عليه وسلم سأل سؤالا فاسدا، هذا يخاطبها بقدر عقلها، هذه جارية جاهلة ما تفهم أعجمية، فهو يخاطبها على مقدار فهمها، وإلا مقصود الرسول أن يقول: من الله؟ مقصوده أن يقول: من الله؟ لكن قال: أين لأن من غير من يسأل بها عن الشيء، أما أين يسأل بها عن

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/١٤١

المكان، فقالوا: أين الله؟ مقصود الرسول أن يقول: من الله، لكن الجارية ما تفهم خاطبها بمقدار عقلها أعجمية، الرسول أفصح الخلق ما يقدر أن يقول: من الله طيب، ولما قالت: في السماء، قال الرسول: (أعتقها فإنها مؤمنة) قالوا: أقرها على جواب فاسد موافقة لعقلها.

هذه أربعة عشر نوع من أيش؟ أربعة عشر نوع من الأدلة، وكل نوع تحته من تحته أفراد، هذه تعتبر قواعد المبتدعة، هل سكتوا اعترضوا على هذه الأدلة، وأجاب أهل السنة على اعتراضهم، وهناك أدلة عقلية لأهل السنة واعتراض وجواب عليه، وهناك أيضا أدلة من الفطرة واعتراض من النفاة وجواب عليه، وهناك أدلة أيضا عقلية لأهل البدع للنفاة وجواب عليهم.

في مبحث العلو اعترض النفاة على الأدلة التي استدل بها أهل السنة والجماعة على علو الله على خلقه، وهي كما سبق أربعة عشر نوعا من الأدلة اعترض نفاة العلو على الأدلة العقلية التي تثبت علو الله على خلقه بذاته، وتأولوها بأن المراد بها علو وفوقية القدر والعظمة والشأن وعلو وفوقية القهر والغلبة والسلطان، تأولوها بأنها بأن المراد بها علو وفوقية القهر، علو وفوقية القدر والعظمة والشأن والخيرية والأفضلية وفوقية القهر والغلبة والسلطان لأن النفاة يثبتون هذين النوعين من العلو، وهو علو القهر وعلو القدر، والخلاف بينهم وبين أهل السنة في علو الذات قالوا: فمعنى قوله سبحانه: ﴿فوق عباده﴾ خير من عباده وأفضل، ومعنى كونه فوق العرش، خير من العرش وأفضل، قالوا: ونظير ذلك قول العرب: الأمير فوق الوزير، والدينار فوق الدرهم، والذهب فوق الفضة، قالوا: هذا يدل على أن المراد بالفوقية الخيرية الأمير فوق الوزير، يعني في الرتبة، والدينار فوق الدرهم، والذهب فوق الفضة في الرتبة، وليس المراد أن ذاك فوق ذاك.

أجاب أهل الحق أن هذا الاعتراض بأجوبة:

الجواب الأول: أن صرف الفوقية إلى فوقية الرتبة، أو إلى فوقية القهر، حمل حمل على المجاز حمل للفظ على مجازه، وهذا خلاف الأصل، إذ الأصل الحقيقة وحقيقة الفوقية علو ذات الشيء على غيره، والمجاز على خلاف الأصل؛ لأنه خلاف الظاهر، فلا يقبل إلا بدليل يخرجه عن حقيقته، كما في قوله تعالى حكاية عن فرعون أنه قال: ﴿وإنا فوقهم قاهرون (١٢٧) ﴾ فهذه فوقية قهر وغلبة؛ لأنه قد علم أنهم جميعا مستقرون على الأرض، ولا يلزم مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ إذ قد علم بالضرورة أنه وعباده ليسوا مستوين في مكان واحد، حتى تكون فوقية قهر وغلبة.

الجواب الثاني: أن تفضيل الله -سبحانه- على أحد من خلقه لم يذكر في القرآن ابتداء، وإنما ورد ذلك في سياق الرد على من اتخذ ذلك الشيء ندا لله -تعالى-، وعبده معه، وأشركه في إلهيته، فبين الله -

سبحانه- أنه خير من تلك الآلهة، وذلك الند كقوله -تعالى-: ﴿آلله خير أما يشركون (٥٩) ﴾ وقوله سبحانه: ﴿أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار (٣٩) ﴾ وقوله حكاية عن سحرة فرعون: ﴿إنا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى (٧٣) ﴾ وقوله: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون (١٧) ﴾ وذلك لأنه يحسن في الاحتجاج على المنكر وإلزامه من الخطاب الداحض لحجته ما لا يحسن في سياق غيره، وهذا أمر واضح لا ينكره إلا غبي.." (١)

"الجواب الثالث: أن تأويل الفوقية بالخيرية والأفضلية تأويل باطل، إن تأويل الفوقية والخيرية والأفضلية بهذه النصوص تأويل باطل تنفر منه العقول السليمة، وتشمئز منه القلوب الصحيحة، إذ ليس في ذلك تمجيد، ولا تعظيم ولا مدح، والرب -سبحانه- لم يتمدح في كتابه وعلى لسان رسوله ولا على لسان رسوله بأنه أفضل من العرش، وأن رتبته فوق رتبة العرش، وأنه خير من السماوات والعرش والكرسي، ولو تكلم أحد بمثل هذا الكلام في حق المخلوق لكان مستهجنا جدا، فلو قال شخص: الشمس أضوء من السراج، والسماء أكبر من الرغيف، أو أعلى من سقف الدار، والجبل أثقل من الحصى، ورسول الله أفضل من اليهود لعد ذلك من ساقط القول، بل هو من أرذل الكلام وأسمجه وأهجنه لما فيه من التنقص، كما قيل في المثل السائر

ألم تر أن السيف ينقص قدره *** إذا قيل يوما هو أمضى من العصا

وإنما يصح أن يقال هذا المعنى في حق المتقاربين في المنزلة، وأحدهما أفضل من الآخر، وإذا كان يقبح كل القبح أن تقول: الجوهر فوق قشر البصل، ويضحك من ذلك العقلاء للتفاوت العظيم الذي بينهما فالتفاوت بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم.

الجواب الثالث: أن الله أثبت لنفسه الفوقية المطلقة، وهي تشمل فوقية الذات وفوقية القدر وفوقية القهر، فمن أثبت البعض ونفى البعض، فقد جحد ما أثبته الله لنفسه، وتنقصه ولا يلزم من إثبات فوقية الله بذاته على كل شيء على السماء وعلى العرش، أن يكون هناك شيء يحويه أو يحصره أو يكون محلا له أو وعاء أو ظرفا، تعالى الله عن ذلك، بل هو -سبحانه - فوق كل شيء، وهو عال على كل شيء، وهو غني عن العرش وعن كل مخلوق، وكل شيء مفتقر إليه، وهو الحامل بقوته وقدرته للعرش ولحملة العرش، وهو ﴿الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليما غفورا (٤١)  .

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٢٠٣

أما أدلة السلف والأئمة وأهل السنة على إثبات العلو من العقل الدليل الأول دليل العقل بطريقة السبر والتقسيم وطريقة السبر والتقسيم عند المناطقة وأهل الأصول، هو أن يحصر المستدل الأقسام التي يتصورها العقل، ثم يبطلها واحدا بعد واحد، ويبقي ما قام عليه الدليل. وصياغة الدليل هكذا: أن يقال: إن الله لما خلق الخلق لا يخلو إما أن يكون خلقهم داخل ذاته، أو خلقهم خارج ذاته، أو خلقهم لا داخلها ولا خارجها، هذه هي الأقسام التي يتصورها العقل.

أما الأو ل وهو كونه خلقهم داخل ذاته، فباطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا، لأنه يلزم عليه أن يكون الرب محلا للحوادث والخسائس والقاذورات، تعالى الله عن ذلك، وهذا قول الحلولية وهو الكفر.

وأما الثالث وهو كونه خلقهم لا داخل ذاته ولا خارجه، فهو ممتنع عقلا؛ لأنه يلزم عليه نفيه تعالى وعدم وجوده بالكلية؛ لأنه وصف له بارتفاع النقيضين، وهو وصف له بالعدم، وهو قول معطلة الجهمية ونفاتهم وهو كفر، فتعين الثاني، وهو كونه خلقهم خارج ذاته الكريمة، فلزمت المباينة، ويلزم حينئذ أن يكون عليا على خلقه مستويا على عرشه؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون مباينا لهم من فوقهم أو من تحتهم أو أمامهم أو خلفهم أو عن إيمانهم أو عن شمائلهم وأليقها بالله صفة العلو؛ لأنها من صفات المدح والكمال اعترض نفاة العلو اعترض نفاة العلو المعطلة على هذا الدليل، قالوا: نحن ننكر بداهته، لأنه أنكره جمهور العقلاء، فلو كان بديهيا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء، بل هو قضية وهمية خيالية، وأجيب عن هذا الاعتراض أن يقال: إن العقل إن قبل قولكم فهو لقول الله أعظم قبولا، وإن رد العقل قولنا فلقولكم أعظم ردا، فإن كان قولنا باطلا في العقل، فقولكم أشد بطلانا، وإن كان قولكم حقا مقبولا في العقل، فقولنا أولى بأن يكون مقبولا في العقل، فإن دعوى الضرورة مشتركة، فإنا نقول: نعلم بالضرورة بطلان قولكم، وأنتم تقولون كذلك، فإذا قلتم تلك الضرورة التي تحكم ببطلان قولنا: هي من حكم الوهم لا من حكم العقل، قابلناكم بنظير قولكم وعامة فطر الناس ليسوا منا ولا منكم موافقون لنا على هذا.

فإن كان حكم فطر بني آدم مقبولا ترجحنا عليكم، وإن كان مردودا غير مقبول بطل قولكم بالكلية، فإنكم إنما بنيتم قولكم على ما تدعون أنه مقدمات معلومة بالفطرة الآدمية، وبطلت عقلياتنا أيضا وكان السمع الذي جاءت به الأنبياء معنا لا معكم، فنحن مختصون بالسمع دونكم، فنحن مختصون بالسمع دونكم، والعقل مشترك بيننا وبينكم، والمراد بالسمع الأدلة الشرعية الكتاب والسنة، وقولكم إن أكثر العقلاء يقولون بقولنا وينكرون بداهة دليلكم، يقال: ليس الأمر كذلك، فإن الذين يصرحون بأن صانع العالم شيء موجود

ليس هو فوق العالم، وأنه لا مباين له ولا حال في العالم طائفة من النظار، وهم قلة وأول من عرف عنه ذلك في الإسلام الجهم بن صفوان واتباعه.." (١)

"الدليل الثاني من الأدلة العقلية لأهل السنة على علو الله على خلقه دليل بطريق الملازمة والاستثنائية، وهذا يسمى دليل بطريق الملازمة والاستثنائية، لو كان كذا لكان كذا، لكنه لا يكون كذا فيكون كذا صياغة الدليل هكذا لو لم يتصف الرب بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم، لو لم يتصف الرب بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم، لكان متصفا بضدها؛ لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده وضد الفوقية السفول، وهو مذموم على الإطلاق، وهو مستقر إبليس وجنوده، يعني يقال: لو لم يكن الرب متصفا بفوقية الذات لكان متصفا بضدها، وهو السفول، لكنه لا يتصف بالسفول، فدل على أنه متصف بالفوقية، اعترض نفاة العلو على هذا الدليل العقلي، فقالوا: لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها، لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها، وأجيب على هذا الاعتراض بجوابين، الجواب الأول لو لم يكن قابلا للفوقية والعلو لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها، فمتى أقررتم بأنه ذات قائم بنفسه غير مخالط للعالم، وأنه موجود في الخارج ليس وجوده ذهنيا فقط لزم إثبات علوه وفوقيته.

الجواب الثاني: لو لم يقبل العلو والفوقية، لو كان الرب لا يقبل العلو والفوقية، لكان كل عال على غيره أسفل منه، فإنما يقبل العلو فإن ما يقبل العلو أكمل مما لا يقبله، والعلو والفوقية صفة كمال لا نقص فيه، ولا يستلزم نقصا، ولا يوجب محذورا، ولا يخالف كتابا ولا سنة ولا إجماعا، فنفي حقيقته عين الباطل.

أدلة السلف والأئمة وأهل السنة على إثبات العلو من الفطرة استدلوا بالفطرة الدليل الفطري أن يقال: هو أن الخلق جميعا بطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم عند الدعاء إلى السماء، ويقصدون جهة العلو بقلوبهم عند التضرع إلى الله تعالى، وهذا أمر فطر الله عليه عباده من غير أن يتلقوه من الرسل يجدون في قلوبهم طلبا ضروريا يتوجه إلى الله، ويطلبه في العلو، فالجارية الأعجمية التي قال لها النبي صلى الله عليه وسلم (أين الله قالت: في السماء) إنما أخبرت عن الفطرة التي فطرها الله عليها، وأقرها النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك وشهد لها بالإيمان.

اعترض نفاة العلو على هذا الدليل باعتراضين.

الاعتراض الأول: قالوا: إن رفع الإنسان يديه عند الدعاء إنما كان لكون السماء قبلة للدعاء كما أن الكعبة

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٢٠٤

قبلة للصلاة، لا لأن الله في العلو، وأجيب عنه بأجوبة، الجواب الأول أن ادعاءكم أن السماء قبلة للدعاء، لم يرد بذلك كتاب ولا سنة، ولم يقله أحد من سلف الأمة، وهذا من الأمور الشرعية الدينية، فلا يجوز أن يخفى على سلف الأمة وعلمائها.

ثانيا: أن قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستقبل القبلة في دعائه في مواطن كثيرة فمن ادعى أن للدعاء قبلة فمن ادعى أن للدعاء قبلة غير قبلة الصلاة فهو مبتدع في الدين ومخالف لجماعة المسلمين.

ثالثها: أن القبلة هي ما يستقبلها العابد بوجهه كما تستقبل الكعبة في الصلاة والدعاء والذكر والذبح، أما الموضع الذي ترفع الأيدي إليه فلا يسمى قبلة لا حقيقة ولا مجازا.

رابعها: لو كانت السماء قبلة للدعاء لكان المشروع أن يوجه الداعي وجهه إليها، وهذا لم يشرع.

خامسا: أن أمر القبلة مما يقبل النسخ والتحويل، كما تحولت القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، وأمر التوحيد في الدعاء إلى الجهة العلوية مركوز في الفطر، لا يقبل التحويل.

سادسها: أن المستقبل للكعبة يعلم أن الله تعالى ليس هناك بخلاف الداعي فإنه يتوجه إلى ربه وخالقه ويرجو الرحمة أن تنزل من عنده.

الاعتراض الثاني للنفاة: قالوا: إن دليلكم منقوض بوضع المصلي جبهته على الأرض مع أن الله ليس في جهة الأرض، فكما أن المصلي يضع جبهته على الأرض، والله ليس في جهة الأرض، فكذلك يرفع يديه في الدعاء، والله ليس في العلو، وأجيب عنه بأن واضع الجبهة إنما قصده الخضوع لمن فوقه بالذل له والخشوع، وليس قصده بأن يميل إليه؛ لأنه تحته، هذا لا يخطر في قلب ساجد إلا ما حكي عن بشر المريسي -قبحه الله- أنه سمع وهو يقول في سجوده: سبحان ربي الأسفل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

شبهة نفاة العلو، شبه نفاة العلو نفاة العلو، لهم شبه لهم شبه عقلية، وليس عندهم أدلة شرعية.." (١)

"الشبهة الأولى: قالوا: إن إثبات العلو يلزم منه أن يكون الله في جهة، وإذا كان في جهة كان محتاجا إلى تلك الجهة، وكان محدودا ومتحيزا، والله منزه عن ذلك منزه عن الجهة، ومنزه عن أن يحتاج إلى شيء، ومنزه عن كونه محدودا متحيزا، أجاب أهل الحق عن هذه الشبه بجوابين بجوابين، جواب إجمالي وجواب تفصيلي، الجواب الإجمالي: أن يقال: تنزيهكم الله عن الجهة إن أردتم أنه منزه عن جهة وجودية تحيط به وتحويه وتحصره إحاطة الظرف بالمظروف، فنعم هو أعظم من ذلك وأكبر وأعلى، فليس هو داخل

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٢٠٥

المخلوقات، وإن أردتم بالجهة ما وراء العالم، فلا ريب أن الله فوق العالم مباين للمخلوقات.

الجواب التفصيلي أولا: إن لفظ الجهة يراد به أمر موجود، ويراد به أمر معدوم، فإن أريد بالجهة، فإن أريد بالجهة أمر موجود جهة وجودية، وأن الله داخل السماوات، أو داخل العرش، فهذا باطل فإن الله لا يدخل في ذاته شيء من مخلوقاته، ولم يدخل في مخلوقاته شيء من ذاته، بل هو مباين للمخلوقات منفصل عنها، يعني إن أردتم بالجهة أمرا وجوديا العرش السماوات أو العرش، وأنه داخل فيها هذا باطل، وإن أردتم بالجهة أمرا عدميا، وأردتم بالعرش، ويراد بكونه فيها أنه عليها، كما قيل في قوله: إنه في السماء، أي: على السماء، وعلى هذا التقدير، فهو فوق الموجودات كلها، وهو غني عنها لم يكن عنده جهة وجودية يكون فيها، فضلا عن أن يحتاج إليها.

فالخلاصة: أنه إن أريد بالجهة أمر وجودي، فالله ليس فيه شيء من مخلوقاته، وإن أريد بالجهة أمر عدمي، وهو ما فوق العالم، فذاك ليس بشيء، ولا هو أمر وجودي حتى يقال: إنه محتاج إليه، أو غير محتاج إليه.

ثانيا: إنما يكون محتاجا إلى الجهة، أن يقال: إنما يكون محتاجا إلى الجهة لو كان في جهة مخلوقة تحويه وتحصره وتحيط به، أما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم لم يلزم ذلك، بل لا يلزم من كون المخلوق فوق مخلوق آخر أن يكون محتاجا إليه، فإن الله خلق هذا العالم بعضه فوق بعضه، ولم يجعل عاليه محتاجا إلى سافله، فالهواء فوق الأرض، وليس محتاجا إليها، والسحاب فوقها، وليس محتاجا إليها، والسماوات فوق السحاب، والهواء والأرض، وليست محتاجة إلى ذلك، والعرش فوق السماوات والأرض وليس محتاجا إليها، فكيف يكون العلي الأعلى خالق كل شيء سبحانه وتعالى محتاجا إلى مخلوقاته، لكونه فوقها عاليا عليها.

وثالثا: أن لفظ الجهة أن لفظ الجهة والحيز والحد والجسم والجوهر والعرض ألفاظ اصطلاحية فيها إجمال وإبهام، قد يراد بها معان متعددة، ولم ترد هذه الألفاظ في الكتاب والسنة بنفي ولا إثبات، ولا جاء عن أحد من سلف الأمة وأئمتها فيها نفي ولا إثبات، فالمعارضة بها ليست معارضة بدلالة شرعية، بل الأئمة الكبار أنكروا على المتكلمين وجعلوهم من أهل الكلام الباطل المبتدع، ومعروف موقف الإمام الشافعي رحمه الله وحكمه على أهل الكلام موقفه من أهل الكلام، وحكمه عليهم أن يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام، وصح عن إمام الأئمة في زمانه محمد بن إسحاق بن خزيمة أنه قال: من لم يؤمن بأن الله فوق سمواته، مستو على عرشه، بائن من خلقه، وجب أن يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه، وطرح على مذبلة.

الشبهة الثانية لنفاة العلو: هذه الشبهة جاءت على لسان الرازي أبو عبد الله الرازي، يقول أبو عبد الله الرازي في صياغة هذا الدليل مكون من مقدمتين ونتيجة يقول: لو كان الله تعالى في جهة فوق لكان سماء ولو كان سماء لكان مخلوقا لنفسه وذلك محال فكونه في جهة فوق محال.

المقدمة الأولى: لو كان الله في لو كان الله تعالى في جهة فوق لكان سماء أثبت هذه المقدمة بدليلين أو بأمرين:

الأمر الأول أن الاشتقاق اللغوي للسماء من السمو وكل شيء سماك فهو سماء، وعرف القرآن متقدم عليه.

الثاني: لو كان الأمر الثاني الذي يثبت في هذه المقدمة يقول أبو عبد الله الرازي: لو كان الله فوق العرش؛ لكان من جلس في العرش ونظر إلى فوق لم يرى إلا نهاية ذات الله تعالى، فكان نسبة نهاية السطح الأخير من ذات الله إلى سكان العرش كنسبة السطح الأخير من السماوات إلى سكان الأرض، فثبت أنه لو كان فوق لكان سماء، أما المقدمة الثانية: ولو كان سماء لكان مخلوقا لنفسه، دليلها أن السماء مخلوقة بنص القرآن قال تعالى: ﴿والسماء بنيناها بأيد﴾ وقال ﴿إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض﴾ فلو كان سماء لكان مخلوقا لنفسه، وذلك محال، فكونه في جهة فوق محال. أجاب شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله– عن هذه الشبهة بقوله لما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء." (١)

"الدليل الأول: أن الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق، الدليل إذا قالوا: اللغة دليلهم، اللغة العربية معني الإيمان هو التصديق إذا لا يكون الإيمان إلا بالقلب، قالوا عندنا دليلنا اللغة، الإيمان هو التصديق بالقلب، قال الله تعالى إخبارا عن إخوة يوسف: ﴿وما أنت بمؤمن لنا﴾ أي بمصدق لنا، ومنهم من ادعى إجماع أهل اللغة على ذلك.

إذا الدليل الأول قالوا: عندنا المعني اللغوي للإيمان هو التصديق، والدليل الآية الكريمة: ﴿وما أنت بمؤمن لنا﴾ أي بمصدق، إذا الإيمان هو التصديق، فلا يكون التصديق إلا بالقلب، أما قول اللسان وأعمال الجوارح، فلا تدخل في مسمى الإيمان أجاب الجمهور عن هذا الدليل بجوابين أحدهما بالمنع، والثاني بالتسليم.

الجواب الأول بالمنع، قالوا: نمنع الترادف بين التصديق والإيمان، ولو صح الترادف في موضع، فلا يوجب

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٢٠٦

ذلك الترادف مطلقا، إذ أن هناك فرقا بين الإيمان والتصديق من وجوه، أولا التعدية أنه يقال للمخبر إذا صدق المخبر في خبره صدقه، وصدق به، ولا يقال: آمنه ولا آمن به، بل يقال آمن له، كما في قوله تعالى: ﴿* فآمن له لوط﴾ .

الثاني: العموم والخصوص بين الإيمان والتصديق، فإن التصديق أعم من الإيمان، والإيمان أخص منه، فإن التصديق يستعمل لغة في الخبر عن الشاهد والغائب، وأما لفظ الإيمان فلا يستعمل إلا في الخبر عن الغائب.

الوجه الثالث: أن لفظ التصديق يقابله التكذيب، وأما لفظ الإيمان فيقابله الكفر، والكفر لا يختص بالتكذيب، بل هو أعم من ذلك، يشمل الكفر عن تكذيب، وعن جهالة وعن عناد.

الجواب الثاني: جوابهم بالتسليم، قال أهل السنة: نسلم أن التصديق والإيمان مترادفان، لكن نقول:

أولا: التصديق يكون بالأفعال كما يكون بالأقوال، ودليل ذلك ما ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (العينان تزنيان وزناهما النظر، والأذن تزني وزناها السمع، واليد تزني وزناها البطش، والرجل تزني وزناها المشي، والفرج يصدق ذلك ويكذبه)

وقال الحسن البصري رحمه الله: ليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمني ولكنه ما وقر في الصدور وصدقه الأعمال.

ثانيا: سلمنا أن الإيمان والتصديق مترادفان لكن الإيمان تصديق مخصوص، كما أن الصلاة وإن كانت دعاء، فهي دعاء مخصوص.

ثالثا: سلمنا أن الإيمان التصديق، لكن التصديق التام بالقلب مستلزما لأعمال القلب والجوارح.

رابعا: سلمنا أن الإيمان التصديق، لكن لفظ الإيمان باق على معنى التصديق لغة، لكن الشارع زاد في أحكامه.

خامسا: سلمنا أن الإيمان هو التصديق، لكن الشارع استعمل لفظ الإيمان في معناه المجازي، فهو حقيقة شرعية في معناه الشرعي، هو حقيقة شرعية.

سادسا: سلمنا أن الإيمان التصديق، لكن الشارع نقل لفظ الإيمان عن معناه اللغوي إلي معناه الشرعي، هذا كل الجواب عن الدليل الأول للأحناف.

الدليل الثاني للأحناف على أن الإيمان هو التصديق، ولا يكون إلا بالقلب، قالوا: الإيمان ضد الكفر، الإيمان هو ضد الكفر، والكفر هو التكذيب والجحود، والتكذيب والجحود لا يكون إلا بالقلب، فكذلك

التصديق لا يكون إلا بالقلب، ويؤيد ذلك قول الله تعالى: ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ فدلت الآية على أن القلب هو موضع الإيمان.

أجاب الجمهور قالوا: قولكم: إن الكفر هو التكذيب والجحود ممنوع، فإن الكفر لا يختص بالتكذيب والجحود، بل أن الكفر يكون تكذيبا ويكون مخالفة ومعاداة بلا تكذيب، فعلم أن الإيمان ليس التصديق فقط، ولا الكفر التكذيب والجحود فقط، فلو قال أنا أعلم أن الرسول صادق، ولكن لا أتبعه، بل أعاديه وأبغضه وأخالفه لكان كافرا، ولو لم يجحد كان كافرا أعظم الكفر.

الدليل الثالث: هو الدليل العقلي قال الأحناف الإيمان لو كان الإيمان مركبا من قول وعمل كما تقولون يا جمهور أهل السنة، لو كان الإيمان مركبا من قول وعمل لزال كله بزوال أجزائه، إذ الحقيقة المركبة تزول بزوال بعض أجزائها كالعشرة، فإنه إذا زال بعضها لم تبقى عشرة، وكذلك الأجسام المركبة، إذا زال أحد جزئيه زال عنه سوء التركيب، فإذا كان الإيمان مركبا من قول وعمل وتصديق وأعمال ظاهرة وباطنة لزم زواله بزوال بعضها.

أجاب الجمهور إن أردتم أن الحياة الاجتماعية لم تبق مجتمعة كما كانت فمسلم، ولكن لا يلزم من زوال بعضها زوال سائر الأجزاء، بل يلزم زوال الكمال كما أن بدن الإنسان إذا ذهب منه إصبع أو يد أو رجل لم يكن ليخرج عن كونه إنسانا بالاتفاق، وإنما يقال إنسان ناقص، فكذلك الإيمان يبقي بعضه ويزول بعضه.

الدليل الرابع للأحناف: قالوا: إن الله تعالى فرق في كتابه بين الإيمان والعمل الصالح، فعطف العمل على الإيمان، والعطف يقتضي المغايرة، فقال تعالى في غير موضع: ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ فدل على أن العمل لا يكون داخلا في مسمى الإيمان.." (١)

"وأما الاستدلال بالآية ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا﴾ فليس فيها ما يدل على أن الإسلام هو مجرد الشهادة، وإنما فيها تقسيم الناس إلي مسلم ومؤمن ومحسن، فهذا موافق لحديث جبريل.

المذهب الثاني القول الثاني القائلون من يقول: إن الإسلام مرادف للإيمان، وهذا يروي عن طائفة من أهل السنة ومنهم البخاري -رحمه الله- ذهب إلي هذا في صحيحه في كتاب الإيمان، وذهب إلي هذا أيضا الخوارج والمعتزلة، وعلى هذا فيكون يشمل الأعمال كلها، فالإسلام والإيمان عندهم واحد، وعلي هذا القول يذهب التفاوت والمقامات، احتج هؤلاء بقول الله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين (٣٥) فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين (٣٦) ﴾ وجه الدلالة أن الله وصفهم بالإيمان والإسلام، وهم أهل

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٢٣٨

بيت واحد، فدل على أنهما مترادفان، وأجيب بأن الآية لا حجة فيها لأن البيت المخرج كانوا متصفين بالإسلام والإيمان، ولا يلزم من الاتصاف بهما ترادفهما، وقالوا: إن حديث جبريل لما سأله النبي صلى الله عليه وسلم عن الإسلام قال: (الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله) قالوا: معني أن تشهد أن لا إله إلا الله، قالوا: على التقدير تقدير شعائر الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله لا مسماه، لكن يجاب بأن الأصل عدم التقدير.

ومما أيضا يناقش به أهل هذا القول أنهم قالوا: الإسلام والإيمان مترادفان، ثم قالوا: إن الإيمان هو التصديق بالقلب، وقالوا: الإسلام والإيمان شيء واحد؛ فيكون الإسلام هو التصديق، وهذا لم يقله أحد من أهل اللغة.

ومن شبههم أنهم قالوا: إن الله سمى الإيمان بما سمى به الإسلام، وسمى الإسلام بما سمى به الإيمان كما في حديث جبريل، وحديث وفد عبد القيس، فحديث جبريل فسر الإسلام بالأعمال، وفي حديث عبد القيس فسر الإيمان بالأعمال، فإنه سأل ما الإيمان؟ قال: (الإيمان شهادة أن لا إله إلا الله، آمركم بالإيمان بالله وحده، أتدرون ما الإيمان بالله وحده، شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان) وأجيب بأن الإسلام إذا أطلق وحده دخل فيه الأعمال، والإيمان إذا أطلق وحده دخل فيه الأعمال، أما إذا اجتمعا فيفرق بينهما.

ومما يدل مما يشمل الفرق بين الإسلام والإيمان قول الله تعالى: ﴿* قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ فنفى عنهم الإيمان، وأثبت لهم الإسلام، وهذا يدل على الفرق، وأما تسمية أحدهما بمسمى الآخر، فإنما يكون عند إفراد أحدهما، فيدخل فيه الآخر، وعند اجتماعهما يفرق بينهما، وأيضا يشهد الفرق بينهما حديث جبريل، فإنه فرق بينهما.

وأما اعتراضهم على الآية آية الحجرات على الاستدلال بالآية، بأنما نقول: أسلمنا انقدنا ظاهرا، فهم منافقون في الحقيقة؛ لأن الله نفى عنهم الإيمان، هذا أحد قولي المفسرين في هذه الآية، وهو جواب البخاري -رحمه الله- أجاب بأن هذه الآية في المنافقين، لكن أجاب الجمهور بأن القول الآخر في الآية، وهو أرجح من القول الذي أخرجوه أنهم ليسوا مؤمنين كاملي الإيمان، بل هم ضعفاء الإيمان، لا أنهم منافقون كما نفي الإيمان عنهم، كما نفى عن القاتل والزاني والسارق ومن لا أمانة له.

ويؤيد هذا القول سياق الآية من وجوه، فإن سورة الحجرات من أولها إلي هنا في النهي عن المعاصي وأحكام بعض العصاة ونحو ذلك، وليس فيها ذكر المنافقين، وكذلك أيضا ما قبل الآية وما بعدها حيث

إن الله -سبحانه وتعالى- أثبت لهم الإيمان وأثبت لهم وقال: ﴿لا يلتكم من أعمالكم﴾ ﴿وإن تطيعوا الله﴾ أثبت لهم طاعة لله ولرسوله ﴿وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم﴾

والمنافقون ليس لهم طاعة، لا تعتبر طاعة وليس لهم عمل حتى ينقص ثوابهم، ثم قال في آخر الآيات ﴿يمنون عليك أن أسلموا﴾ فأثبت لهم الإسلام ولو كانوا منافقين لما أثبت لهم الإسلام.

القول الثالث المذهب الثالث: قول بعض العلماء جعلوا الإسلام الأعمال الظاهرة والإيمان الأعمال الباطنة، واستدلوا بحديث جبريل حينما أجاب النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الإسلام والإيمان حيث فسر الإسلام بالأعمال الظاهرة والإيمان بالأصول الخمسة، وأجيب بأن هذا عند الاقتران عند اقتران الإسلام بالإيمان.." (١)

"ثانيا: استدلوا بقول الله تعالى: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾

ووجه الدلالة: أن هذا الاستنطاق والإشهاد، إنما كان لأرواحنا إذ لم تكن الأبدان حينئذ موجودة، كما يؤيد ذلك الأحاديث الكثيرة التي تدل على أخذ الميثاق والإشهاد عليه، مما يدل على أن الله جعلهم أرواحا، ثم صورهم واستنطقهم، فتكلموا، فأخذ عليهم العهد والميثاق.

القول الثاني: إن الأرواح تأخر خلقها عن الأجساد، واستدل هؤلاء بما يأتي -أولا- قول الله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى﴾ .

ووجه الدلالة: أن هذا الخطاب للإنسان الذي هو روح وبدن، فدل على أن جبلته مخلوقة بعد خلق الأبوين.

ثانيا قول الله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾ .

وجه الدلالة: أن الآية صريحة في أن جملة النوع الإنساني أبدانا وأرواحا بعد خلق أصله، وهذا الدليل أصح من سابقه، وهذا القول الثاني هذا، هو الصواب أن الأرواح مخلوقة بعد الأجسام.

وأما أدلة الأولين القائلين بأن الأرواح مخلوقة قبل الأجساد:

أما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم﴾ فإن الله -سبحانه وتعالى- رتب الأمر بالسجود لآدم على خلقنا وتصويرنا، المراد خلق أبينا آدم، وتصويره، وجه الخطاب لنا؛ لأن آدم -عليه الصلاة والسلام- هو أصل البشر، ونظيره قول الله تعالى: ﴿وظللنا عليكم الغمام﴾ خطاب لليهود في زمن النبي

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٢٤٧

صلى الله عليه وسلم والمظلل عليه آباؤهم؛ لأن الأبناء لهم حكم الآباء.

وأما استدلالهم بآية الميثاق ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم﴾ الآية، فيجاب عنه بأن الآية لا تدل على خلق الأرواح قبل الأجساد خلقا مستقرا، وإنما غايتها أن تدل على إخراج صورهم وأمثالهم في صور الذر واستنطاقهم، ثم ردهم إلى أصلهم والذي صح إنما، هو إثبات القدر السابق، وتقسيمهم إلى شقي وسعيد.

وأما الآثار المذكورة، فلا تدل -أيضا- على سبق الأرواح الأجساد سبقا مستقرا ثابتا، وغايتها أن تدل بعد صحتها وثبوتها على أن بارئها وفاطرها -سبحانه وتعالى- صور النسم وقدر خلقها وآجالها وأعمالها، واستخرج تلك الصور من مادتها، ثم أعادها إليها، وقدر خروج كل فرد من أفرادها في وقته المقدر له، ولا تدل على أنها خلقت خلقا مستقرا، ثم استمرت موجودة حية عالمة ناطقة كلها في موضع واحد، ثم ترسل منها إلى الأبدان جملة بعد جملة، كما قال ابن حزم نعم يجيء جملة بعد جملة على الوجه الذي سبق إليه التقدير أولا، فيجيء خلق الخارج مطابقا للتقدير السابق.

ومن مباحث الروح: هل تموت الروح؟ أم الموت للبدن وحده؟

اختلف الناس في هذا فقالت طائفة: تموت الروح، وتذوق الموت، واستدلوا بما يأتي:

أولا: قول الله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ والروح نفس، فلا بد أن تذوق الموت.

ثانيا: قول الله تعالى: ﴿كل من عليها فان (٢٦) ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام (٢٧) ﴾ وقوله سبحانه: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ قد دلت الآيتان على أنه لا يبقى إلا الله وحده، وهذا يدل على أن الروح تموت.

ثالثا: قالوا إذا كانت الملائكة تموت، فالنفوس البشرية أولى بالموت، وهذا الدليل العقلي.

رابعا: استدلوا بقول الله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾ وقوله -تعالى- عن أهل النار أنهم قالوا: ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ وجه الدلالة: الموتة الأولى هذه المشهودة، وهي للبدن والأخرى للروح.

خامسا: قول الله تعالى: ﴿ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله﴾ وهذا يدل على أن الأرواح تصعق عند النفخ، ويلزم من ذلك موتها.

القول الثاني: إن الأرواح لا تموت، وإنما تموت الأبدان، واستدلوا بما يأتي:

أولا: أن الأرواح خلقت للبقاء، فلا تموت.

ثانيا: الحديث الدال على نعيم الروح وعذابها، بعد المفارقة إلى أن يرجعها الله في أجسادها، ولو ماتت الأرواح، لانقطع عنها النعيم والعذاب كحديث، (إن مثل روح المؤمن الطائر، يعلق في شجر الجنة، حتى يرجعها الله إلى جسده، يوم يبعثه) وحديث البراء بن عازب – رضي الله عنه – وفيه قصة العبد الكافر، أنها تنتزع روحه نزعا شديدا، أو تخرج منها ريح خبيثة، وتطرح روحه إلى أرض الطرحات.." (١)

"والصواب في المسألة أن يقال: موت النفوس، هو مفارقتها لأجسادها وخروجها منها، فإن أريد بموتها هذا القدر كان هذا إيقاف الموت، وإن أريد أنها تعدم، وتفنى بالكلية، وتضمحل، وتصير عدما محضا، فهي لا تموت بهذا الاعتبار، بل هي باقية بعد خلقها في نعيم، أو عذاب، ويرجح هذا، ويدل له أنه –سبحانه– أخبر أن أهل الجنة لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى، وتلك الموتة هي مفارقة الأرواح للأجسام.

والنصوص الدالة على بقائها تحمل على بقائها منفصلة عن الجسد، وبهذا تجتمع الأدلة، ولا تختلف.

وأما استدلال الأولين على موت الروح بقوله –تعالى– حكاية عن أهل النار أنهم قالوا: ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ وقوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون (٢٨) ﴾ فالمراد أنهم كانوا أمواتا، وهم نطف في أصلاب آبائهم، وفي أرحام أمهاتهم، ثم أحياهم بعد ذلك. ثم أماتهم، ثم يحيهم يوم النشور، وليس في إماتة أرواحهم يوم القيامة، وإلا كانت ثلاث موتات.

وأما استدلالهم بآية الصعق، وهي قوله تعالى: ﴿ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض﴾ الآية، فيجاب عن استدلالهم بأن صعق الأرواح عند النفخ في الصور، لا يلزم من موتها، وأن الناس يصعقون يوم القيامة إذا جاء الله لفصل القضاء، وأشرقت الأرض بنوره، وليس ذلك بموت، وكذلك صعق موسى – عليه الصلاة والسلام– ولم يكن موتا، والذي تدل عليه الآية أن نفخة الصعق موت، كل من لم يذق الموت قبلها من الخلائق، وأما من ذاق الموت، أو لم يكتب عليه الموت من الحور والولدان وغيرهم، فلا تدل الآية على أنه يموت موتة ثانية.

ومن مباحث الروح:

تعلقها بالبدن، وأنواع تعلقها بالبدن:

الروح لها بالبدن خمسة أنواع من التعلق، تتغاير في الأحكام، أي الخواص والآثار التي للبدن بسب هذا التعلق.

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٢٩٦

أحدها: تعلقها به في بطن ،الأم جنينا، ويتعلق بهذا التعلق أحكام، وهو أنه ينمو الجنين، ويتحرك، ويحس، ولا يتنفس.

الثاني: تعلقها به بعد خروجه إلى وجه الأرض، ومن أحكام هذا التعلق أنه يرضع، ويسمع الصوت، ويبصر، ويتكلم.

الثالث: تعلقها به في حال النوم، فلها به تعلق من وجه، ومفارقه من وجه، ومن أحكام هذا التعلق، أنه يكتشف شيئا لا يراه في وقت اليقظة.

الرابع: تعلقها به في البرزخ، وهو ما بين الحياتين، حياة الدنيا وحياة الآخرة، فإنها وإن فارقته، وتجردت عنه إلا أنها لم تفارقه فراقا كليا، بحيث لا يبقى لها أيه التفات البتة، فإنه وإن ورد ردها إليه وقت سلام المسلم، وورد أنه يسمع خفق نعالهم حين يولون عنه، إلا أن هذا الرد إعادة خاصة لا يوجب حياة البدن، قبل يوم القيامة، فهي حياة خاصة بين حياتين حياتي الدنيا والآخرة.

ومن أحكام هذا التعلق: أنه يتهيأ له سماع خاص كسماع الملائكة، ويرى شيئا من الحقائق كان جاهلا بها، ولا يراها الحي كرؤيته المكان في الجنة أو النار.

الخامس: تعلقها به يوم بعث الأجساد: وهو أكمل أنواع تعلقها بالبدن، ولا نسبة لما قبله من أنواع التعلق إليه، بل هي ضعيفة، إذ هو تعلق لا يقبل البدن معه موتا، ولا نوما، ولا فسادا، إذن ما هو آخره الموت.

ومن أحكام هذا التعلق الصلاحية للبقاء الأبدي.

ثانيا: التمتع بنعيم الجنة، أو التألم بعذاب النار.

ومن الأحكام التي تتعلق بالروح: مبحث مستقر الأرواح ما بين الموت إلى قيام الساعة.

اختلف في مستقر الأرواح ما بين الموت إلى يوم القيامة، هل هي في السماء أم في الأرض، وهل هي في الجنة أم لا، وهل توضع في أجساد غير أجسادها التي كانت فيها فتنعم، وتعذب فيها أم تكون مجردة؟

فقيل: أرواح المؤمنين في الجنة على تفاوت درجاتهم في عليين، أو أقل، وأرواح الكفار في النار على تفاوت دركاتهم في الدرك الأسفل، أو بعده.

وهذا أرجح الأقوال وأولاها وأصحها، وهو الذي دلت عليه النصوص، قوله تعالى: ﴿فأما إن كان من المقربين (٨٨) فروح وريحان وجنة نعيم (٨٩) وأما إن كان من أصحاب اليمين (٩٠) فسلام لك من أصحاب اليمين (٩١) وأما إن كان من المكذبين الضالين (٩٢) فنزل من حميم (٩٣) وتصلية جحيم (٩٤) ﴾ فإنه

قسم الأرواح إلى ثلاثة أقسام، وهذا ذكره -سبحانه- عقب ذكر خروج الروح من البدن بالموت، وقوله تعالى: ﴿يا أيتها النفس المطمئنة (٢٧) ﴾ الآيات.." (١)

"النوع الخامس من الأدلة: إرسال جبريل -عليه الصلاة والسلام- بعد خلق الجنة والنار للنظر إليهما، فشاهدهما، وما حف بكل منهما، كما في حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لما خلق الله الجنة والنار، أرسل جبرائيل إلى الجنة، فقال: اذهب، فانظر إليها، وإلى ما أعددت لأهلها فيها) وقال في النار مثل ذلك.. الحديث.

هذه خمسة أنواع من الأدلة، كلها تدل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، وتحت كل نوع أفراد من الأدلة، أما المنكرون لخلقهما الآن، وهم المعتزلة والقدرية، فإنهم يقولون: إن الله ينشؤهما، ويخلقهما يوم القيامة، وأنكروا وجودهما الآن.

حجتهم في ذلك:

هذا المذهب مبني على أصلهم الفاسد، الذي حملهم على الإنكار، وأصلهم الفاسد الذي وضعوا به شريعة للرب فيما يفعله، وأنه ينبغي أن يفعل كذا، ولا ينبغي له أن يفعل كذا، وهو الحسن والقبح العقليين، وقياس اللہ على خلقه في أفعاله، فهم مشبهة في الأفعال، ودخل التجهم فيهم، فصاروا مع ذلك معطلة في الصفات، فردوا من النصوص ما خالف هذه الشريعة الباطلة، التي وضعوها لله، وهي مسألة الحسن والقبح العقليين، وصرفوا النصوص عن مواضعها وضللوا، وبدلوا من خالف شريعتهم، فقالوا: -هذه شبهتهم العقلية- قالوا: خلق الجنة قبل الجزاء عبث؛ لأنها تصير معطلة مددا متطاولة، والعبث محال على الله.

هذه حجتهم: العقل، قالوا: خلق الجنة والنار الآن قبل الجزاء عبث؛ لأنها تصير معطلة مددا طويلة، ما فيها أحد، والعبث محال على الله.

بتعبير آخر قالوا: وجودهما اليوم ولا جزاء نوع من العبث، والعبث محال على الله.

الرد عليهم:

أولا بإبطال أصلهم الفاسد: الذي وضعوا به شريعة للرب، وهو تحكيم عقولهم قبحا وحسنا، وقياس الله على خلقه.

ويقال ثانيا: ليستا معطلتين من قال إنهما معطلتان ليستا معطلتين، بل هما مشغولتان، فإن الروح تنعم في الجنة، أو تعذب في النار، قبل يوم القيامة، كحديث: (إنما مثل روح المؤمن كطائر يعلق في شجر الجنة،

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٢٩٧

حتى يرجعه الله إلى جسده يوم القيامة) فهذا صريح في دخول الروح الجنة، قبل يوم القيامة، وحديث البراء بن عازب في قصة العبد المؤمن والكافر، وأنه يفتح له باب إلى الجنة، فيأتيه من روحها وطيبها، أو يفتح له باب إلى النار، فيأتيه من حرها وسمومها.

ويقال ثالثا في الرد عليهم: أن الاتعاظ والتذكر فيهما إذا كانتا موجودتين الآن أشد وأبلغ منه فيما إذا قيل: إن الله ينشؤهما يوم القيامة، فإن الإنسان إذا علم بوجود الجنة اجتهد في تحصيلها، وإذا علم بوجود النار اجتهد في الهرب والبعد منها، أكثر مما لو كانت غير موجودة.

ومن أدلتهم الشرعية، من شبههم الشرعية:

استدلوا بقول الله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ وقوله سبحانه: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ وجه الاستلال من الآيتين: أن كلا من هذين الآيتين، تدل على أن المخلوقات صائرة إلى الفناء، ولو كانت الجنة والنار مخلوقتان الآن، لوجب اضطرارا أن تفنيا يوم القيامة، وأن يهلك كل من فيهما، ويموت فيموت الحور العين التي في الجنة والولدان، وقد أخبر الله –سبحانه– أن الدار دار خلود، ومن فيها مخلدون لا يموتون فيها، وخبر الله –سبحانه– لا يجوز عليه خلف، فدل على أنهما تخلقان يوم القيامة، هذه دليلهم.

أجيب عن الآيتين بأجوبة منها: أن المراد بقوله تعالى: ﴿كل شيء هالك﴾ مما كتب الله عليه الفناء، والهلاك هالك وأما الجنة والنار، فخلقتا للبقاء لا للفناء، فلا يلزم من وجودهما الآن الفناء يوم القيامة، وكذلك العرش لا يفنى، فإنه سقف الجنة، وقيل المراد كل شيء هالك إلا ملكه، وقيل المراد إلا ما أريد به وجهه، وقيل: إن الآية وردت للرد على الملائكة، وذلك أن الله تعالى أنزل كل من عليها، فإن فقالت الملائكة: هلك أهل الأرض وطمعوا في البقاء، فأخبر الله تعالى عن أهل السماء والأرض، أنهم يموتون فقال: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ لأنه حي لا يموت، فأيقنت الملائكة عند ذلك بالموت، والذي حمل أهل السنة على تأويل هاتين الآيتين، إنما فعلوا ذلك توفيقا بينهما وبين النصوص المحكمة الدالة على بقاء الجنة وعلى بقاء النار، أيضا.

الدليل الثاني للمعتزلة: في أن الجنة والنار ليستا موجودتين الآن، استدلوا بحديث بن مسعود – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لقيت إبراهيم –عليه الصلاة والسلام– ليلة أسري بي، فقال: يا محمد أقرئ أمتك مني السلام، وأخبرهم أن الجنة طيبة التربة، عذبة الماء، وأنها قيعان، وأن غراسها: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر) ومثله حديث جابر – رضي الله عنه – عنه مرفوعا (من قال سبحان الله وبحمده غرست له نخلة في الجنة) .

ووجه الاستدلال: أن القيعان لشيء غير موجود، ولو كانت مخلوقة مفروغا منها لم تكن قيعانا، ولم يكن لهذا الغراس معنى، ولقال: طيبة الثمرة، ولم يقل: طيبة التربة.." (١)

"ولم يكلفهم الله -تعالى- إلا ما يطيقون

ولم يكلفهم الله -سبحانه وتعالى- إلا ما يطيقون، هذا هو معتقد أهل السنة والجماعة، أن الله - تعالى- لا يكلف العبد إلا ما يطيق، إلا ما يستطيع قال سبحانه: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها﴾ ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ وهل يكلف الله العبد بشيء لا يطيقه؟

اختلف الناس في هذا، في التكليف فيما لا يطاق على مذاهب:

المذهب الأول: مذهب الأشعرية وبعض المعتزلة ببغداد، والبكرية أتباع بكر بن زياد الباهي، فقالوا: إن تكليف ما لا يطاق جائز عقلا، وذلك كالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس كجعل الشجر فرسا، أو الفرس إنسانا، أو الحيوان نباتا، وإيجاد القديم وإعدامه، قالوا: تكليف ما لا يطاق جائز عقلا، لكن هل ورد به الشرع، تردد أصحاب أبي الحسن الأشعري هل ورد به الشرع فوقع أم لا؟ على قولين.

استدل من قال: إنه وقع بقصة أبي لهب قالوا: فإن الله أمر أبا لهب بالإيمان مع أن الله أخبر بأنه لا يؤمن وأنه سيصلى نارا ذات لهب، فأبو لهب مكلف بأن يؤمن بالقرآن، وفى ضمن القرآن أن يؤمن بأنه لا يؤمن، فكان أبو لهب مأمورا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين، وهو محال لا يطاق هذا جوابه.

والجواب عن هذا بالمنع، لا نسلم بأن أبا لهب مأمور بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، بل هو مأمور بالإيمان والاستطاعة التي بها يقدر على الإيمان التي هي بمعنى توفر الأسباب، والآلات كانت حاصلة له فهو غير عاجز على تحصيل الإيمان فما كلف إلا ما يطيقه، واستدلوا بقول الله تعالى عن الملائكة: ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء﴾ وقول الله تعالى للمصورين في الحديث القدسي: (أحيوا ما خلقتم)

قالوا: هذا تكليف ما لا يطاق، أجيب بأن الأمر في الآية والحديث ليس بتكليف بطلب فعل يثاب فاعله ويعاقب تاركه بل هو خطاب تعجيز، واستدلوا بدعاء المؤمنين في قوله تعالى: ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ وأجيب بأنه لا يلزم من ذلك أن يكلف الإنسان ما لا يستطيعه، والمعنى لا تصبنا بشيء يهلكنا أي تصبنا بما نعجز عن طاقته فنهلك.

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٣٢١

المذهب الثاني قالوا: يجوز التكليف بالمستحيل العادي دون المستحيل العقلي أي يجوز تكليف الممتنع عادة، وهو ما يتصور العقل وجوده مع خارق للعادة على يد نبي أو ولي دون الممتنع لذاته أي عقلا، وهو ما لا يتصور العقل وجوده أصلا كالجمع بين الضدين؛ لأنه ممتنع لذاته لا يتصور وجوده فلا يعقل الأمر به بخلاف الممتنع عادة فيتصور العقل وجوده فيعقل الأمر به.

المذهب الثالث: قالوا ما لا يطاق للعجز عنه، وهو المستحيل العادي والعقلي لا يجوز التكليف به، وما لا يطاق للاشتغال بضده كاشتغاله بلعب القمار أو الكرة عن الصلاة، فإنه يجوز التكليف به.

هؤلاء موافقون للسلف والأئمة في المعنى لكن تسميتهم ما يتركه العبد ما لا يطاق؛ لكونه مشتغلا بضده بدعة في الشرع واللغة، فإن مضمونه أن فعل ما لا يفعله العبد لا يطيقه، وهم قد التزموا هذا لقولهم: إن الطاقة والاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل فقالوا: كل من لم يفعل فعلا فإنه لا يطيقه.

وهذا خلاف الكتاب والسنة وإجماع السلف وخلاف ما عليه عامة العقلاء؛ لأن ما يقدر الإنسان على فعله وتركه هو مناط التكليف، بخلاف ما لا يكون إلا مقارنا للفعل فذلك ليس شرطا في التكليف، والتعبير السليم أن يقال ما لا يطاق للعجز عنه لا يجوز التكليف به، وما عداه فيجوز التكليف به.

ومن أدلة هذا القول قول الله -تعالى-: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ ﴿لا نكلف نفسا إلا وسعها﴾ ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ وقوله -عليه الصلاة والسلام-: (بعثت بالحنفية السمحة ليلها كنهارها) وقوله صلى الله عليه وسلم (إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه) نعم.

ولم يكلفهم الله -تعالى- إلا ما يطيقون.

هذا معتقد أهل السنة والجماعة أن الله -تعالى- ما كلف العباد إلا ما يطيقون، رحمة منه وإحسانا كما قال سبحانه: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ ﴿لا نكلف نفسا إلا وسعها﴾ ﴿لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها﴾ نعم.." (١)

"٢ـ هل الرجال أكثر في الجنة أم النساء؟

تخاصم الرجال والنساء في هذا والصحابة أحياء، ففي صحيح مسلم عن ابن سيرين قال: اختصم الرجال والنساء: أيهم أكثر في الجنة؟ وفي رواية: إما تفاخروا وإما تذاكروا: الرجال في الجنة أكثر أم النساء؟ فسألوا أبا هريرة فاحتج أبو هريرة على أن النساء في الجنة أكثر بقول الرسول صلى الله عليه وسلم:"إن أول زمرة

---

(١) شرح الطحاوية للراجحي عبد العزيز الراجحي ص/٣٣٦

تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر، والتي تليها على أضوأ كوكب درى في السماء، لكل امرىء منهم زوجتان اثنتان، يرى مخ سوقهما من وراء اللحم وما في الجنة أعزب" (١).

والحديث واضح الدلالة على أن النساء في الجنة أكثر من الرجال، وقد احتج بعضهم على أن الرجال أكثر بحديث:"رأيتكن أكثر أهل النار" والجواب لا يلزم من كونهن أكثر أهل النار أن يكن أقل ساكني الجنة كما يقول ابن حجر العسقلاني (٢)، فيكون الجمع بين الحديثين أن النساء أكثر أهل النار وأكثر أهل الجنة وبذلك يكن أكثر من الرجال وجودا في الخلق (٣).

٣ـ أطفال المؤمنين:

قال تعالى:" والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء كل امرئ بما كسب رهين" (الطور، آية: ٢١).

فهذه الآية تدل بعمومها على أن ذرية المؤمنين معهم في الجنة، لأن الطفل يولد على الفطرة وهي الإسلام، فإذا مات فهو ميت على الإيمان فيكون مع والديه في الجنان، وقال تعالى:"كل نفس بما كسبت رهينة*إلا أصحاب اليمين" (المدثر، آية: ٣٨ ـ ٣٩)، قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: هم أطفال المسلمين، لم يكتسبوا فيرتهنوا بكسبهم (٤).

---

(١) مسلم، ك الجنة رقم ٢٨٣٤.

(٢) فتح الباري (٦/ ٣٢٥).

(٣) الجنة والنار للأشقر ص١٩٥.

(٤) التذكرة للقرطبي (٢/ ٣١٧) اليوم الآخر للمطيري ص ٥٧٣.." (١)

"وعن عائشة قالت: لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتخيير أزواجه بدأ بي فقال: إني ذاكر لك أمرا فلا عليك أن لا تعجلي حتى تستأمري أبويك قالت: قد علم أن أبوي لم يكونا ليأمراني بفراقه قالت: ثم قال: إن الله عز وجل قال:" يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحا جميلا * وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجرا عظيما" (الأحزاب، آية: ٢٨، ٢٩)، قالت: فقلت: في أي هذا استأمر أبوي، فإني أريد الله ورسوله

---

(١) الإيمان باليوم الآخر علي محمد الصلابي ص/٣٠٧

والدار الآخرة، قالت: ثم فعل أزواج رسول الله مثل ما فعلت (١).

وقال صلى الله عليه وسلم:" المرأة لآخر أزواجها في الآخرة". وفي رواية:" جمع بينهما في الجنة (٢) "، وعليه فتكون زوجاته عليه الصلاة والسلام معه في الجنة ولا يلزم من هذا أن يكن معه في نفس الدرجة، لأنه قد ثت أن النبي صلى الله عليه وسلم في منزلة الوسيلة التي لا تنبغي إلا لرجل واحد ولكنهن قريبات منه صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من هذا أيضا أن تكون أمهات المؤمنين خير من كل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بما فيهم أبوبكر وعمر وعثمان وعلي، وقد تواترت الأحاديث على أفضلية أبي بكر على جميع الصحابة بما فيهم أمهات المؤمنين (٣)، وقد تواتر عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: خير هذه الأمة بعد نبيها أبوبكر ثم عمر رضي الله عنهما (٤).

---

(١) البخاري رقم ٤٥٠٨.

(٢) السلسلة الصحيحة للألباني (٣/ ٢٧٥).

(٣) نظم المتناثر من الحديث المتواتر للكتاني ص٢٠٢.

(٤) المصدر نفسه ص٢٠٣.." [١]

"بل لا وجه للمقارنة فإن موضع السوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها، فعن سهل بن سعد الساعدي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: موضع سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها (١)، وقال صلى الله عليه وسلم: لغدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها (٢)، وقارن نساء أهل الجنة بنساء الدنيا لتعلم فضل ما في الجنة على ما في الدنيا، عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم: لروحة في سبيل الله أو غدوة خير من الدنيا وما فيها ولقاب قوس أحدكم من الجنة أو موضع قيد ـ يعني سوطه ـ خير من الدنيا وما فيها، ولو أن امرأة من أهل الجنة اطلعت إلى أهل الأرض لأضاءت ما بينهما ولملأته ريحا ولنصيفها على رأسها خير من الدنيا وما فيها (٣).

وقال تعالى:" ادخلوا الجنة أنتم وأزواجكم تحبرون" (الزخرف، آية: ٧٠): أي تفرحون والفرح في القلب (٤).

٣ـ الجنة خالية من شوائب الدنيا وكدرها: فطعام أهل الدنيا وشرابهم يلزم منه الغائط والبول والروائح الكريهة،

---

(١) الإيمان باليوم الآخر علي محمد الصلابي ص/٣١٨

وإذا شرب المرء خمر الدنيا فقد عقله، ونساء الدنيا يحضن ويلدن، والحيض أذى والجنة خالية من ذلك كله، فأهلها لا يبولون ولا يتغوطون ولا يبصقون ولا يتفلون وخمر الجنة كما وصفها خالقها:" بيضاء لذة للشاربين" (الصافات، آية: ٤٦) وماء الجنة لا يأسن، ولبنها لا يتغير طعمه " أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه" (محمد، آية: ١٥) ونساء أهل الجنة مطهرات من الحيض والنفاس وكل قذورات نساء الدنيا، كما قال تعالى:" ولهم فيها أزواج مطهرة" (البقرة، آية: ٢٥).

---

(١) البخاري، ك الجهاد والسير رقم ٣٠٧٨.

(٢) البخاري رقم ٢٦٤٠.

(٣) البخاري رقم ٢٦٤٣.

(٤) اليوم الآخر، في القرآن العظيم ص٥٩٣.." (١)

"وقالوا: إن الله وإن كان يريد المعاصي إرادة كونية قدرية؛ فهو لا يحبها ولا يرضاها ولا يأمر بها؛ بل يبغضها ويسخطها، ويكرهها، وينهى عنها، هذا قول السلف والأئمة قاطبة.

فيفرقون بين إرادته التي تتضمن محبته ورضاه، وبين إرادته ومشيئته الكونية القدرية التي لا يلزم منها المحبة والرضى.

وبهذا التميز بين الإراداتين يمتاز قول أهل السنة عن قول كل من فريقي القدرية المعتزلة، والجبرية الخالصة والمتوسطة، الذين سووا بين الإرادة والمشيئة وبين المحبة والرضى؛ فضل المعتزلة إذ ذهبوا إلى القول بأنه يقع في ملك الله ما لا يريد ولا يشاء، وهلك أهل الجبر بقولهم: إن الكفر والشرك والعصيان محبوبة لله مرضية عنده.

ومنشأ ضلال الفريقين إنما هو تسويتهم بين الإرادة والمشيئة، وبين المحبة والرضى، وجعلهم معنى إرادته هو معنى محبته ورضاه.

وهدى الله أهل السنة لأحسن القول. فميزوا وفرقوا بين الأمرين، وخلصوا بالحق من بين الضلالتين، وهذا عنوان وسطيتهم، وآية اعتدالهم واتزانهم.." (٢)

---

(١) الإيمان باليوم الآخر علي محمد الصلابي ص/٣٢١

(٢) وسطية أهل السنة بين الفرق محمد با كريم محمد با عبد الله ص/٣٨٧

"قال تعالى "ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون" (الروم، آية: ٤١).

وهذا دليل على إثبات الحكمة في جميع أفعال الله تعالى وأحكامه (١)، والحق أن جميع أفعاله وشرعه لها حكم وغايات، لأجلها شرع وفعل، وإن لم يعملها الخلق على التفعيل، فلا يلزم من عدم علمهم بها إنتفاؤها في نفسها (٢)

وحاصل الإرادة الكونية إثبات مشيئة الله تعالى المطلقة في إيجاد المخلوقات كلها واختلاف أنواعها وأشكالها، وتفاوت فضائلها وشرورها وجمالها ودمامتها وكيسها وعجزها، وكفرها وإيمانها، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فالله على كل شئ قدير، ولا يقع في ملكه إلا ما يريد، ولا يقع فيه شئ كرها عنه، قال تعالى: "ومن يضلل الله فما له من هاد * ومن يهد الله فما له من مضل أليس الله بعزيز ذي انتقام" (الزمر، آية: ٣٦ ـ ٣٧).

---

(١) القضاء والقدر عند السلف صـ٦٣.

(٢) القضاء والقدر عند السلف صـ٦٤.." (١)

ـ" وقال تعالى:"إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا" (الأحزاب، آية: ٣٣).

ـ قال تعالى:"إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولايرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم" (الزمر، آية: ٧).

٣ـ الفرق بين الإرادتين:

أـ الإرادة الكونية يلزم فيها وقوع المراد، والشرعية لا يلزم.

ب ـ الإرادة الشرعية تختص فيما يحبه الله، والكونية عامة فيما يحبه وما لا يحبه (١).

ج ـ فما كان بمعنى المشيئة فهو إرادة كونية وما كان بمعنى المحبة فهو إرادة شرعية، مثال الإرادة الشرعية قوله تعالى:" والله يريد أن يتوب عليكم" (النساء، آية: ٢٧) لأن يريد هنا بمعنى يحب ولا تكون بمعنى المشيئة لأنه لو كان المعنى: والله يشاء أن يتوب عليكم، لتاب على جميع العباد وهذا أمر لم يكن فإن أكثر بني آدم من الكفار، إذن يريد أن يتوب عليكم يعني يجب أن يتوب عليكم ولا يلزم من محبة الله للشيء أن يقع لأن الحكمة الإلهية البالغة قد تقتضي عدم وقوعه ومثال الإرادة الكونية قوله تعالى:"إن كان

---

(١) الإيمان بالقدر علي محمد الصلابي ص/٦٧

الله يريد أن يغويكم" (هود، آية: ٣٤) لأن الله لا يحب أن يغوي العباد إذن لا يصح أن يكون المعنى إن كان الله يحب أن يغويكم بل المعنى إن كان الله يشاء أن يغويكم.

س ـ الله يريد المعاصي كونا لا شرعا، لأن الإرادة الشرعية بمعنى المحبة والله لا يحب المعاصي ولكن يريدها كونا أي مشيئة فكل ما في السموات والأرض فهو بمشيئة الله (٢).

٤ ـ المخلوقات مع كل من الإرادتين: تنقسم إلى أربعة:

أ ـ ما تعلقت به الإرادتان، وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فإن الله أراده إرادة دين وشرع، فإمر وأحبه ورضيه، وأراده إرادة كون فوقع، ولولا ذلك ما كان.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية، محمد الصالح بن عثيمين (١/ ٢٢٣).

(٢) المجموع الثمين، لمحمد بن عثيمين (١/ ١٥٧).." (١)

"٤. إن سلف هذه الأمة قد فهموا القدر على حقيقته، ومن ثم ردوا ما تعلل به أصحاب الأهواء والشهوات ويروى أن أحد اللصوص سرق في عهد عمر رضي الله عنه فأحضر بين يديه فسأله عمر قائلا: لم سرقت؟ فقال: قدر الله ذلك. فقال عمر رضي الله عنه: اضربوه ثلاثين سوطا ثم اقطعوا يده. فقيل له: ولم؟ فقال: يقطع لسرقته ويضرب لكذبه على الله، ويقول الخطابي: قد يحسب كثير من الناس أن معنى القضاء والقدر إجبار الله سبحانه وتعالى العبد على ما قدره وقضاه، وليس الأمر كما يتوهمونه، وإنما معناه الإخبار عن تقدم علم الله تعالى، بما يكون من اكتسابات العبد، وصدورها عن تقدير منه، وخلقه لها خيرها وشرها (١).

٥. إن هذا القول "الاحتجاج بالقدر" يلزم منه أن يستوي أولياء الله وأعداء الله، ولا يتميز الأبرار من الفجار، ولا أهل الجنة من أهل النار، فإن هؤلاء جميعا قد كتب مقاديرهم، قبل أن يخلقهم، وهم مع هذا قد انقسموا إلى سعيد بالإيمان والعمل الصالح، وإلى شقي بالكفر والفسوق والعصيان (٢).

ـ قال تعالى:" أفنجعل المسلمين كالمجرمين * ما لكم كيف تحكمون" (القلم، آية: ٣٥، ٣٦).

ـ وقال تعالى:" أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار" (ص، آية: ٢٨).

---

(١) الإيمان بالقدر علي محمد الصلابي ص/27

. وقال تعالى:" لايستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون" (الحشر، آية: ٢٠).
وملخص القول في الاحتجاج بالقدر على المعاصي:

---

(١) صحيح مسلم، شرح النووي (١/ ١٥٤ . ١٥٥).

(٢) الإيمان بالقدر للقرضاوي صـ ٦٣.." (١)

"٣ . الحكمة الحاصلة من الشرائع:

وأما الحكمة الحاصلة من الشرائع فثلاثة أنواع:

. النوع الأول: حكمة حاصلة من الأمر بفعل مشتمل على مصلحة معلومة بأصل الفطرة والعقل، كالعدل والإحسان، والصدق، أو حاصلة من النهي عن فعل مشتمل على مفسدة معلومة بأصل الفطرة والعقل، كالظلم والكذب، فالعدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل عل فسادهم، والشرع في أمره بالعدل ونهيه عن الظلم ولم يثبت للفعل صفة لم تكن ولكن لا يلزم من حصول القبح في الفعل بالعقل أن يكون فاعله معاقبا في الآخرة إذا لم يرد الشرع بذلك.

. النوع الثاني: حكمة حاصلة من الأمر بفعل، أو النهي عن فعل بحسب اشتماله على المصلحة والمفسدة التي لا تعرف بخطاب الشرع، فيكون الفعل قد اكتسب صفة الحسن والقبح بخطاب الشرع، كالتجرد في الإحرام والتطهر بالتراب، والسعي بين الصفاء والمروة، ورمي الجمار، ونحو ذلك.

. النوع الثالث: حكمة يكون م نشؤها من الأمر لا من المأمور به، فيكون المراد من الأمر الإبتلاء والامتحان ولا يكون المراد فعل المأمور به ومثاله: أمر الله إبراهيم . عليه السلام . بذبح ابنه إسماعيل . عليه السلام . فأراد الله إبتلاء خليله إبراهيم بعد أن رزقه الولد حتى يكون قلبه كله لله، ولم يكن تحقق ذبح ولده مرادا لله، وفي ذلك يقول الله تعالى: "فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين * فلما أسلما وتله للجبين * وناديناه أن يا إبراهيم * قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين * إن هذا لهو البلاء المبين" (الصافات، آية: ١٠٢ . ١٠٦) فلما تحقق ما أراده الله نسخ الأمر وهو لم يكن مريدا وقوع ذبح ابنه (١).

---

(١) الإيمان بالقدر علي محمد الصلابي ص/٩١

(١) المصدر السابق (١/ ٤٥٥).." (١)

"فالله سبحانه وتعالى لا يخلق الشر المحض الذي لا خير فيه، ولا منفعة فيه لأحد، وليس له فيه حكمة ولا رحمة، ولا يعذب الناس بلا ذنب، وقد بين العلماء ما في خلقه لإبليس والحشرات والكواسر من الحكمة والرحمة، فالشيء الواحد يكون خلقه باعتبار خيرا وباعتبار آخر شرا، فالله خلق إبليس يبتلي به عباده فمنهم من يمقته ويحارب منهجه، ويعاديه ويعادي أولياءه، ويوالي الرحمن ويخضع له، ومنهم من يواليه ويتبع خطواته (١).

ثانيا: التحسين والتقبيح:

هذا الموضوع له علاقة بالموضوع السابق، فالبحث فيه ناتج عن البحث في تعليل أفعال الله هل يحكم عليها بحكم العقل أولا (٢)؟ إن إطلاق التحسين والتقبيح على كل فعل من جهة العقل وحده دون الشرع، أو نفي أي دور للعقل في تحسين الأفعال أو تقبيحها غير صحيح، والمذهب الصحيح في هذه المسألة أنه: ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع:

١. أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم والظلم يشتمل على فساده، فهذا النوع هو حسن قبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبا في الآخرة إذا لم يرد الشرع بذلك، وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح (٣)، فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة ولو لم يبعث الله إليهم رسولا وهذا خلاف النص، قال تعالى:"وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" (الإسراء، آية: ١٥).

٢. أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنا، وإذا نهى عن شيء صار قبيحا، واكتسب صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

(١) القدر للأشقر صـ ٧١.

(١) الإيمان بالقدر علي محمد الصلابي ص/٢٨١

(٢) القضاء والقدر، عبد الرحمن المحمود صـ ٢٤٨.

(٣) المصدر نفسه صـ ٢٥٥.." (١)

". وقال تعالى: " وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون " (يوسف، آية: ١٠٦).

وغير ذلك من الآيات من القرآن كثير مما يدل على اعترف الكفار بخالقهم وإقرارهم به (١)، وإنما عبدوا من دون الله ما عبدوا ليجعلوهم وسائط وشفعاء بينهم وبين الله، ومع ذلك يتخلون عنهم إذا نزلت بهم الشدائد ووقت الاضطرار، ومع هذا الإقرار فلم تغنى عنهم شيئا ولم ينتفعوا به إذ لم يصبحوا به مسلمين ولم تعصم أموالهم ولا دماؤهم ولا أعراضهم، لأنهم أنكروا توحيد الألوهية، وأشركوا بربهم، ولم يلتزموا بلازم ما أقروا به إذ أن توحيد الربوبية يلزم منه توحيد الألوهية (٢).

وهو أفراد الله عز وجل بجميع أنواع العبادات، إن المؤمن يشعر بطمأنينة كبيرة وهو يتأمل في ملكوت الله تبارك وتعالى فيرى عظمة الله في خلقه وحكمته البالغة في تدبيره " أفمن يمشي مكبا على وجهه أهدى أمن يمشي سويا على صراط مستقيم " (الملك، آية: ٢٢).

و ا لحديث عن عظمة الله يملاء القلب سكينة والتدبر في ملكوته يملءه إيمانا فحق للشاعر أن يتسأل بعد جولة تأمل في مخلوقات الله سبحانه فقال:

قل للوليد بكى وأجهش بالبكاء
لدى الولادة ما الذي أبكاكا
وإذا ترى الثعبان ينفث سمه
فاسأله من ذا بالسموم حشاكا
واسأله كيف تعيش يا ثعبان أو
تحيا وهذا السم يملأ فاكا
واسأل بطون النحل كيف تقاطرت
شهدا وقل للشهد من حلاكا
بل سائل اللبن المصفى كان
بين دم وفرث ما الذي صفاكا

---

(١) الإيمان بالقدر علي محمد الصلابي ص/٢٩٦

واسأل شعاع الشمس يدنو وهي

أبعد كل شيء ما الذي أدناكا

يا أيها الإنسان مهلا ما الذي

بالله جل جلاله أغراكا (٣)؟

---

(١) المباحث العقدية المتعلقة بالأذكار (١/ ٣٥٣).

(٢) اقتضاء الصراط صـ (٤٦٠).

(٣) مع الله الاسم الأعظم صـ ٧٩.." [1]

"الدفاع عن السلف الصالح وبيان أن الإحصاء لا يتوقف

على استخدام الحاسب الآلي

ذكر الدكتور (ص: ١٤) أن ابن الوزير اليماني قال: ((تمييز التسعة والتسعين يحتاج إلى نص متفق على صحته أو توفيق رباني، وقد عدم النص المتفق على صحته في تعيينها فينبغي في تعيين ما تعين منها الرجوع إلى ما ورد في كتاب الله بنصه، أو ما ورد في المتفق على صحته من الحديث)) اهـ.

ثم علق الدكتور قائلا: ((والرجوع إلى ما أشار إليه ابن الوزير مسألة أكبر من طاقة فرد وأوسع من دائرة مجد؛ لأن الشرط الأول والأساسي في إحصاء الأسماء الحسنى هو فحص جميع النصوص القرآنية وجميع ما ورد في السنة النبوية مما وصل إلينا في المكتبة الإسلامية، وهذا الأمر يتطلب استقصاء شاملا لكل اسم ورد في القرآن، وكذلك كل نص ثبت في السنة، ويلزم من هذا بالضرورة فرز عشرات الآلاف من الأحاديث النبوية وقراءتها كلمة كلمة للوصول إلى اسم واحد، وهذا في العادة خارج عن قدرة البشر المحدودة وأيامهم المعدودة؛ ولذلك لم يقم أحد من أهل العلم سلفا وخلفا بتتبع الأسماء حصرا منذ أكثر من ألف عام، وإنما كان كل منهم يجمع ما استطاع باجتهاده أو ما تيسر له من جمع غيره واجتهاده. .. . لكن الله عز وجل لما يسر الأسباب في هذا العصر أصبح من الممكن إنجاز مثل هذا البحث في وقت قصير نسبيا، وذلك باستخدام الكمبيوتر والموسوعات الإلكترونية التي قامت على خدمة القرآن وحوت آلاف الكتب العلمية واشتملت على المراجع الأصلية للسنة النبوية وكتب التفسير والفقه. .. ولم تكن هذه التقنية قد ظهرت منذ

---

(١) الإيمان بالله جل جلاله علي محمد الصلابي ص/٥٩

عشر سنوات تقريبا، أو بصورة أدق لم يكن ما صدر منها كافيا لإنجاز مثل هذا البحث. ..)) أهـ.

أقول:

هذا الكلام يحتوي على عدة أخطاء وبيانها كالتالي:

- أولا: زعم الدكتور أن فحص جميع النصوص القرآنية والنبوية شرط أساسي في إحصاء الأسماء الحسنى التسعة والتسعين.." (١)

"- وقد رد الإمام ابن رجب الحنبلي في ((فضل علم السلف على الخلف)) (ضمن مجموع رسائل ابن رجب: ٣ / ٢٢ – ٢٤) على من ظن في شخص من المتأخرين أنه أعلم من السلف الصالح بكلام قوي رأيت نقله هنا لنفاسته، قال رحمه الله:

((وقد ابتلينا بجهلة من الناس يعتقدون في بعض من توسع في القول من المتأخرين أنه أعلم ممن تقدم، فمنهم من يظن في شخص أنه أعلم من كل من تقدم من الصحابة ومن بعدهم؛ لكثرة بيانه ومقاله، ومنهم من يقول: هو أعلم من الفقهاء المشهورين المتبوعين، وهذا يلزم منه ما قبله؛ لأن هؤلاء الفقهاء المشهورين المتبوعين أكثر قولا ممن كان قبلهم، فإذا كان من بعدهم أعلم لاتساع قوله، كان أعلم ممن كان أقل منهم قولا بطريق أولى كالثوري والأوزاعي والليث وابن المبارك وطبقتهم، وممن قبلهم من التابعين والصحابة أيضا؛ فإن هؤلاء كلهم أقل كلاما ممن جاء بعدهم.

وهذا تنقص عظيم بالسلف الصالح، وإساءة ظن بهم، ونسبة لهم إلى الجهل وقصور العلم، ولا حول ولا قوة إلا بالله. ولقد صدق ابن مسعود في قوله في الصحابة: ((إنهم أبر الأمة قلوبا، وأعمقها علوما، وأقلها تكلفا)) . وروي نحوه عن ابن عمر أيضا. وفيه إشارة إلى أن من بعدهم أقل علوما وأكثر تكلفا. وقال ابن مسعود أيضا: ((إنكم في زمان كثير علماؤه، قليل خطباؤه، وسيأتي بعدكم زمان قليل علماؤه، كثير خطباؤه)) . فمن كثر علمه وقل قوله فهو الممدوح، ومن كان بالعكس فهو مذموم)) اهـ.." (٢)

"وما أحسن قول أبي حنيفة! وقد سئل عن علقمة والأسود أيهما أفضل؟ فقال: ((والله ما نحن بأهل أن نذكرهم، فكيف نفضل بينهم؟!)) .

وكان ابن المبارك إذا ذكرأخلاق من سلف ينشد:

لا تعرضن بذكرنا مع ذكرهم ... ليس الصحيح إذا مشى كالمقعد

---

(١) الانتصار للسلف الأخيار محمد محب الدين أبو زيد ص/٣

(٢) الانتصار للسلف الأخيار محمد محب الدين أبو زيد ص/١١

ومن علمه غير نافع إذا رأى لنفسه فضلا على تقدمه في المقال وتشقق الكلام، ظن لنفسه عليهم فضلا في العلوم أو الدرجة عند الله لفضل خص به عمن سبق، فاحتقر من تقدمه، وأزرى عليه بقلة العلم، ولا يعلم المسكين أن قلة كلام من سلف إنما كان ورعا وخشية لله، ولو أراد الكلام وإطالته لما عجز عن ذلك. ..)) اهـ.

قلت: فكلام هؤلاء الأئمة يدل على أن السلف الصالح قد تفوقوا علينا في العلوم الشرعية، وقد سبقونا إلى كل باب من أبواب الخير، فلا سبيل لنا أن نصل إلى درجة علمهم وفقههم ومعرفتهم بأسرار الشريعة فضلا عن أن نفوقهم، ولو يسر لإنسان في هذا العصر كل وسائل التقنية الحديثة، وحصل على مئات الموسوعات الإلكترونية وآلاف الكتب المجلدات فلن يصل أبدا إلى ما وصل إليه السلف الصالح من العلوم الدينية والمعارف الشرعية، ولن يتمكن من معرفة شيء من أمور الدين لم يعرفه السلف الصالح. والله أعلم.

فيتبين من ذلك أن ما ادعاه الدكتور من عدم قيام السلف الصالح بمسألة إحصاء التسعة والتسعين اسما ادعاء باطل. والله الموفق.

* * *

* ثالثا: قوله: ((ويلزم من هذا بالضرورة فرز عشرات الآلاف من الأحاديث النبوية وقراءتها كلمة كلمة للوصول إلى اسم واحد. ..)) .

أقول هذا حجة عليه؛ لأنه إذا كان الأمر كذلك، فكثير من السلف الصالح والعلماء المتقدمين كانو يحفظون أضعاف أضعاف هذا العدد من الأحاديث، فإحصاء الأسماء الحسنى أيسر عليهم بكثير.." (١)

"، وكل شيء إليه فقير. وكل أمر عليه يسير. لا يحتاج إلى شيء ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١] .

١٨- خلق الخلق بعلمه.

١٩- وقدر لهم أقدارا.

٢٠- وضرب لهم آجالا.

٢١- ولم يخف عليه شيء قبل أن يخلقهم. وعلم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم.

٢٢- وأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته.

٢٣- وكل شيء يجري بتقديره ومشيئته، ومشيئته تنفذ لا مشيئة للعباد، إلا ما شاء لهم، فما شاء لهم كان،

---

(١) الانتصار للسلف الأخيار محمد محب الدين أبو زيد ص/١٣

وما لم يشأ لم يكن (١)

---

(١) ...يعني أن مشيئته تعالى وإرادته شاملة لكل ما يقع في هذا الكون من خير أو شر، وهدى أو ضلال، والآيات الدالة على ذلك كثيرة معروفة، يمكن مراجعتها في الشرح وغيره ... والمقصود بهذه الفقرة الرد على المعتزلة النافين لعموم مشيئته تعالى.

لكن يجب أن يعلم أنه لا يلزم من ذلك أن الله يحب كل ما يقع، فالحب غير الإرادة، وإلا كان لا فرق عند الله تعالى بين الطائع والعاصي وهذا ما صرح به بعض كبار القائلين بوحدة الوجود من أن كلا من الطائع والعاصي مطيع لله في إرادته! ومذهب السلف والفقهاء وأكثر المثبتين للقدر من أهل السنة وغيرهم على التفريق بين الإرادة والمحبة، وإلى ذلك أشار صاحب قصيدة ((بدء الأمالي)) بقوله:

مريد الخير والشر القبيح...ولكن ليس يرضى بالمحال

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى:

((ثم قالت القدرية: هو لا يحب الكفر والفسوق والعصيان ولا يريد ذلك! فيكون ما لم يشأ، ويشاء ما لم يكن)) ! .

وقالت طائفة من (المثبتة) : ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. وإذن قد أراد الكفر والفسوق والعصيان ولم يرده دينا، أو أراده من الكافر ولم يرده من المؤمن، فهو لذلك يحب الكفر والفسوق والعصيان، ولا يحبه دينا، ويحبه من الكافر ولا يحبه من المؤمن.

=...وكلا القولين خطأ مخالف للكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة وأئمتها، فإنهم متفقون على أنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن وأنه لا يكون شيء إلا بمشيئته ومجموعه على أنه لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، وأن الكفار ﴿يبيتون ما لا يرضى من القول﴾ [النساء:١٠٨] . (ن)." [١]

"٥٠- وهو مستغن عن العرش وما دونه (١) .

---

(١) ...قال الشارح رحمه الله تعالى: وإنما قال الشيخ رحمه الله هذا الكلام هنا لأنه لما ذكر العرش والكرسي، ذكر بعد ذلك غناه سبحانه عن العرش وما دون العرش، ليبين أن خلقه العرش لاستوائه عليه،

---

(١) التعليقات الأثرية على العقيدة الطحاوية مجموعة من المؤلفين ص/١٠

ليس لحاجته إليه، بل له في ذلك حكمة اقتضته، وكون العالي فوق السافل، لا يلزم أن يكون السافل حاويا للعالي محيطا به حاملا له. ولا أن يكون الأعلى مفتقرا إليها. فالرب تعالى أعظم شأنا وأجل من أن يلزم من علوه ذلك، بل لوازم علوه من خصائصه، وهي حمله بقدرته للسافل، وفقر السافل، وغناه هو سبحانه عن السافل، وإحاطته عز وجل به، فهو فوق العرش، مع حمله بقدرته للعرش وحملته، وغناه عن

=

(١) ...طبع في مجلد ضمن مطبوعات المكتب الإسلامي.

=...العرش، وفقر العرش إليه، وإحاطته بالعرش، وعدم إحاطة العرش به، وحصره للعرش وعدم حصر العرش له. وهذه اللوازم منتفية عن المخلوق.

ونفاة العلو أهل التعطيل، لو فصلوا بهذا التفصيل، لهدوا إلى سواء السبيل، وعلموا مطابقة العقل للتنزيل، ولسلكوا خلف الدليل، ولكن فارقوا الدليل، فضلوا عن سواء السبيل. والأمر في ذلك كما قال الإمام مالك رحمه الله، لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ [الأعراف: ٥٣] وغيرها: كيف استوى؟ فقال: الاستواء معلوم والكيف مجهول. (ن)." (١)

"الفصل الأول: أخطاء المؤلف فى المقدمة:

١ - قول المؤلف فى مقدمة الطبعة الثانية: ص ١٠

السابق إلى الكلام فى مسألة حساب عمر الأمة أئمة أعلام ذكرت أقوال بعضهم كابن حجر والطبرى والسهيلى والسيوطى وغيرهم كالبيهقى والعسكرى، فما فعلناه فى كتابنا ما هو إلا إيراد لأقوال هؤلاء الأئمة المعتمدة على ما فهموه من أحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - ...

الرد:

سنستعرض معا أقوال الأئمة الذين ذكرهم المؤلف (أمين) :

١ - ابن حجر:

قال الحافظ فى الفتح (٢ / ٤٨) (وعلى التنزيل لا يلزم من التمثيل والتشبيه التسوية من كل جهة وبأن الخبر إذا ورد فى معنى مقصود لا تؤخذ منه المعارضة لما ورد فى ذلك المعنى بعينه مقصودا فى أمر آخر) . اهـ.

---

(١) التعليقات الأثرية على العقيدة الطحاوية مجموعة من المؤلفين ص/٢٧

وقال أيضا فى الفتح (١١ / ٣٥٨) : (قال عياض: حاول بعضهم فى تأويله أن نسبة ما بين الاصبعين كنسبة ما بقى من الدنيا بالنسبة إلى ما مضى وأن جملتها سبعة آلاف سنة واستند إلى أخبار لا تصح ...وذكر ما أخرجه أبو داود فى تأخير هذه الأمة نصف يوم وفسره بخمسمائة سنة ...وقال: وقد ظهر عدم صحة ذلك لوقوع خلافه ومجاوزه هذا المقدار ولو كان ذلك ثابتا لم يقع خلافه. قلت: - القائل ابن حجر - وقد انضاف إلى ذلك منذ عهد عياض إلى هذا الحين ثلاثمائة سنة) .

كما قال (١١ / ٣٥٨، ٣٥٩) : حديث ابن زمل رفعه: " الدنيا سبعة آلاف سنة بعثت فى آخرها ". قلت (القائل ابن حجر) : وهذا الحديث إنما هو عن ابن زمل وإسناده ضعيف جدا أخرجه ابن السكن فى الصحابة وقال إسناده مجهول وليس بمعروف فى الصحابة وابن قتيبة فى غريب الحديث وذكره فى الصحابة أيضا ابن مند وغيره، وسماه بعضهم عبد الله وبعضهم الضحاك، وقد أورده ابن الجوزى فى الموضوعات، وقال ابن الأثير ألفاظه موضوعة..) . أهـ.

فهل بعد هذا الكلام الواضح وضوح الشمس فى رابعة النهار مازال المؤلف (أمين) يقول ان الحافظ ابن حجر من الموافقين له على كلامه؟ كما علينا أن نلاحظ أن الحافظ فى فتح البارى ينقل ويحكى المذاهب المختلفة سواء التى يوافق عليها أو لا، ثم بعد ذلك يبين رأيه سواء فى نفس الموضع أو فى موضع آخر، وبسبب هذا التوسع العلمى فى هذا الكتاب الكبير فقد سماه بعض أهل العلم: موسوعة العلماء.

٢ - السهيلى:

قال بأن حديث ابن زمل فى عمر الدنيا: ضعيف (كما نقله عنه الحافظ فى الفتح) وقال الحافظ ابن حجر فى الفتح أيضا ١١ / ٣٥٩: (بين السهيلى انه ليس فى حديث نصف يوم ما ينفى الزيادة على الخمسمائة) .

٣ - أما البيهقى: فقد قال فى دلائل النبوة (٧ / ٣٦ ط. الريان) :

(باب ما روى فى رؤية ابن زمل الجهنى وفى إسناده ضعف) . هذا كلام البيهقى، ثم ساق الحديث بسنده الضعيف بعد أن نبه على ضعفه. وقال محقق الكتاب د. عبد المعطى قلعجى: الحديث موضوع.

أقول: لو قارنت بين السند فى رسالة الكشف للسيوطى وعزاه إلى الطبرانى فى الكبير وبين السند فى الدلائل للبيهقى لوجدت العجب العجاب، فإن رسالة الكشف بها العديد من التصحيفات والأخطاء وبالرغم من ذلك فقد نقل منها المؤلف (أمين) ولم ينتبه أو ينبه على ذلك، فمثلا:

السند فى دلائل النبوة للبيهقى

السند فى رسالة الكشف للسيوطى المطبوعة ضمن الحاوى للفتاوى
السند فى رسالة الكشف للسيوطى المطبوعة مع معجم الطبرانى الصغير

الوليد بن عبد الملك بن عبد الله بن مسرج الحرانى
الوليد بن عبد الملك بن عبد الله بن سرج الحرانى
الوليد بن عبد الملك بن مسرج الحرانى بن عطاء القرشى الحرانى

حدثنا سليمان بن عطاء القرشى الحرانى
حدثنا سليمان بن عطاء القريشى الحربى
عن
عن مسلمة بن عبد الله الجهنى
عن سلمة بن عبد الله الجهنى
سلمة بن عبد الله الجهنى
عن عمه أبى مشجعة بن ربعى
عن عمر بن أبى شجعة بن ربيع الجهنى
عن عمر بن مشجعة بن ربيع الجهنى

عن ابن زمل الجهنى
عن الضحاك بن زمل الجهنى
عن الضحاك بن رمل الجهنى

كما أن هذا الحديث رواه أيضا ابن السنى بسنده فى عمل اليوم والليلة ح ١٤٠ وإسناده يتوافق مع سند البيهقى (عدا انه فى ط. مؤسسة الكتب الثقافية ط. ١ ابن مسرح بدلا من ابن مسرج)

وإذا انتقلنا إلى تراجم رجال السند نجد الآتى:

– عبد الله بن زمل الجهنى:." (١)

"ولنرجع مرة أخرى إلى كلام الحافظ فى الفتح أيضا لنؤكد هذا المعنى، حيث قال (٢ / ٤٨) : (لا يلزم من كونهم أكثر عملا أن يكونوا أكثر زمانا لاحتمال كون العمل فى زمنهم كان أشق، ويؤيده قوله تعالى: (ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا) ، ومما يؤيد كون المراد كثرة العمل وقلته لا بالنسبة إلى طول الزمان وقصره كون أهل الأخبار متفقين على أن المدة التى بين عيسى ونبينا – صلى الله عليه وسلم – دون المدة التى بين نبينا وقيام الساعة، لأن الجمهور أهل المعرفة قالوا أن مدة الفترة بين عيسى وبين نبينا – صلى الله عليه وسلم – ستمائة سنة، وثبت ذلك فى صحيح البخارى عن سلمان، وقيل انها دون ذلك (١) حتى جاء عن بعضهم انها مائة وخمس وعشرون سنة، وهذه مدة المسلمين بالمشاهدة أكثر من ذلك، فلو تمسكنا بأن المراد التمثيل بطول الزمانين وقصرهما للزم أن يكون وقت العصر أطول من وقت الظهر ولا قائل به، فدل على أن المراد كثرة العمل وقلته) .

أظن الآن أن موقف الحافظ قد أتضح تماما تماما، فهو هنا يطعن فى طريقة الحساب، بل قد طعنها فى مقتل. وعلى ما يبدو أن الأخ قد وقع فى الخطأ لانه قد قرأ بعض كلام الحافظ دون بعض.

وقال الحافظ أيضا عند نقله لكلام ابن المنير (٢/٤٨) :

(فهو من قبيل الإشارة لا من صريح العبارة، إن الحديث مثال وليس المراد العمل الخاص بهذا الوقت بل هو شامل لسائر الأعمال من الطاعات فى بقية الامهال إلى قيام الساعة. وقد قال إمام الحرمين: إن الأحكام لا تؤخذ من الأحاديث التى تأتى لضرب الأمثال)

وقال (٢ / ٤٨) (وعلى التنزيل لا يلزم من التمثيل والتشبيه التسوية من كل جهة وبأن الخبر إذا ورد فى معنى مقصود لا تؤخذ منه المعارضة لما ورد فى ذلك المعنى بعينه مقصودا فى أمر آخر) . اه

إن الجميع يتفقون على أن النهاية قد قربت، بل إن موت النبى – صلى الله عليه وسلم – من علامات الساعة، وقد قال الحافظ ابن كثير فى النهاية فى الفتن والملاحم (١ / ١٢٦ ط دار الكتب العلمية) بعد أن ساق أحاديث قرب قيام الساعة، ومنها الأحاديث السابق الإشارة إليها، قال رحمه الله:

---

(١) الرد الأمين شريف مراد ص/٧

(وهذا كله يدل على أن ما بقى بالنسبة إلى ما مضى كالشئ اليسير لكن لا يعلم مقدار ما بقى إلا الله عز وجل ولم يجئ فيه تحديد يصح سنده عن المعصوم حتى يصار إليه ويعلم نسبة ما بقى إليه ولكنه قليل جدا بالنسبة إلى ما مضى، وتعيين وقت الساعة لم يأت به حديث صحيح بل إن الآيات والأحاديث دالة على أن علم ذلك مما استأثر الله سبحانه وتعالى به دون أحد من خلقه) . اهـ.

ونحن الآن نسأل سؤالا: نعلم جميعا أن النبى – صلى الله عليه وسلم – قد أخبرنا عن علامات الساعة ومنها الدجال والمهدى و...... وانه سيأتى يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كأسبوع وباقى الأيام كأيامنا هذه، فلماذا لم يخبرنا أن المدة من مبعثه – صلى الله عليه وسلم – إلى انتهاء عمر الأمة هو كذا سنة؟؟

– هل كان يعرف وكتمه عنا؟؟ حاشاه – صلى الله عليه وسلم –

– هل كان لا يعرف ذلك، وعرفته أنت الآن؟!

هل كان لا يستطيع أن يحسب ٢٠٠٠ – ٦٠٠ = ١٤٠٠ سنة؟

وكذلك لم يستطع أحد من أصحابه أجمعين أن يحسبها، مع انهم كانوا يحسبون الفرائض والمواريث؟؟

الإجابات كلها ستكون أمر من العلقم!!

أقول لك: لو كان خيرا لسبقونا إليه، فانهم أهل العلم والهدى.

---

(١) * يؤكد ما قلته سابقا من أنه لم يعتمده ولم يسلم به. (أبو حاتم)." (١)

"ما تضمنته السورة إثباتا

هذه السورة تضمنت إثباتا ونفيا، فالإثبات قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص:١] ، فأثبتت هذه الآية لله سبحانه وتعالى الإلهية، وأثبتت له الأحدية، والإلهية تتعلق بالعبادة، والأحدية تتعلق بالعبادة وبالربوبية وبالأسماء والصفات، وهذا الاسم (الأحد) لم يرد ذكره في غير هذه السورة، وهذا مما اختصت به هذه السورة، ومن مزايا هذا الاسم من أسمائه سبحانه وتعالى أنه لا يسمى به غيره إلا في النفي، أما في الإثبات فلا يسمى به إلا الله سبحانه وتعالى.

وقوله تعالى: ﴿الله الصمد﴾ [الإخلاص:٢] فيه إثبات هذا الاسم له سبحانه وتعالى، والصمد تنوعت عبارات السلف في بيانه وشرحه وتفسيره، وأشهرها تفسيران: التفسير الأول –وهو الأكثر والأشهر في كتب

---

(١) الرد الأمين شريف مراد ص/٢٦

المفسرين، والأكثر المنقول عن الصحابة والتابعين- تفسيره بأنه الذي لا جوف له، فهو مصمت سبحانه وتعالى، ونزه ربك عن المثال، أو عن تصور حقيقة هذه الصفة، فإنه لم يدر في خلد صحابة رسول الله ولا التابعين ولا سلف هذه الأمة التمثيل أو التشبيه، بل هم سائرون على ما تقدم تقريره من قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] ، فإثبات هذا المعنى لا يلزم منه أي محذور، ولا أي نقص في الرب سبحانه وتعالى، وإنما فسر بأنه لا جوف له لأنه الغني سبحانه وتعالى، وإنما احتاج غيره إلى الجوف لافتقاره إلى ما يغذيه، أو إلى ما تقوم حياته به، وهو سبحانه الصمد القائم بنفسه الغني عن كل أحد، فليس به حاجة إلى أحد سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد﴾ [فاطر:١٥] .

التفسير الثاني للصمد -وهو الذي جاء في كلام بعض السلف، ورجحه كثير من المتأخرين- أنه السيد الذي تنزل به الحوائج، فيكون (الصمد) بمعنى (القيوم) ؛ لأن القيوم الذي يقوم على كل نفس بما كسبت، فلا قيام لنفس من أنفس بني آدم ومن أنفس غير بني آدم إلا به سبحانه وتعالى، فالمعنى الثاني: الصمد الذي تنزل به حوائج الخلق ويقضيها جل وعلا.

وهذان المعنيان هما بمعنى (القيوم) كما بينا في المعنى الثاني، وكذلك في المعنى الأول؛ لأنه القائم بنفسه المقيم لغيره.

وجمع آخرون بين هذين المعنيين لهذا الاسم العظيم فقالوا: إن الصمد هو الكامل في أوصافه، فله من العلم غايته، وله من الحلم نهايته، وله من كل صفة منتهاها، فلا فوق ما وصف به نفسه من الصفات، فله الغاية في كل صفة من أوصافه، وهذا المعنى ورد عن بعض السلف فقال: السيد الذي كمل في سؤدده، الحليم الذي كمل في حلمه، العليم الذي كمل في علمه، فيكون معنى الصمد: هو الكامل في أوصافه.

واعلم أن هذا الاسم من الأسماء الحسنى لم يرد ذكره في غير هذه السورة، فيكون ثاني اسم من الأسماء التي اختصت به هذه السورة التي بينت صفة الرحمن سبحانه وتعالى.." (١)

"سبب كونها أعظم آية

ثم بعد ذلك قال رحمه الله: [وما وصف به نفسه في أعظم آية في كتابه حيث يقول] وذكر آية الكرسي. أما كون آية الكرسي هي أعظم آية في كتاب الله عز وجل فذاك ثبت به الحديث في صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل أبي بن كعب فقال له: (أتدري أي آية في كتاب الله أعظم؟ قال أبي رضي

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٤/٤

الله عنه: الله ورسوله أعلم، ثم لما كرر عليه قال: آية الكرسي، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ليهنك العلم أبا المنذر) إقرارا وتهنئة منه أن توصل إلى معرفة ذلك بنفسه، والبشارة له بالعلم، وهذا يفيد أن كل من تأمل وتدبر كتاب الله عز وجل فإنه اشتغل بتحصيل العلم؛ لأن أبيا لم يحصل على ذلك بنقل، إنما حصله بنظر وتأمل وتدبر فيما يحفظه ويتلقاه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكانت أعظم آية في كتاب الله، وهذا من حيث النقل، أما من حيث النظر فإنه يقال: لماذا كانت هذه الآية أعظم آية في كتاب الله؟ فالجواب: لأنها تضمنت من أوصاف الله عز وجل ما لم تتضمنه أو تشتمل عليه أي آية في كتاب الله سبحانه وتعالى، ففيها من الأوصاف وعظيم الصفات والأخبار عن الله جل وعلا ما ليس في غيرها من آيات الكتاب المبين، ويتبين هذا باستعراض ما تضمنته هذه الآية الكريمة.

قال الله جل وعلا: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ [البقرة:٢٥٥] افتتح هذه الآية الكريمة بأعظم مطلوب وأجل مقصود وغاية الوجود وهو التوحيد، توحيد العبادة له سبحانه وتعالى دون غيره، ﴿الله لا إله إلا هو﴾ ، وهذا أول ما وصف الله سبحانه وتعالى نفسه في هذه الآية، وهو وصف بنفي، فنفى سبحانه وتعالى الإلهية عن غيره لانفراده بها سبحانه وتعالى، فهذا أول نفي تضمنته هذه الآية، وهل هو نفي مقصود لذاته أو مقصود لغيره؟ مقصود لغيره، وهو إثبات الكمال له سبحانه وتعالى بهذه الصفة، وهي صفة الإلهية.

ثم قال: ﴿الحي القيوم﴾ والحي القيوم اسمان من أسماء الله عز وجل، يثبت منهما للرب سبحانه وتعالى وصفان: وصف الحياة ووصف القيومية.

واعلم أن جماعة من العلماء قالوا: إن الاسم الأعظم هو مجموع هذين الاسمين (الحي القيوم) ، وقد ورد في ذلك أثر وحديث، ولا غرو ولا عجب أن يكون هذان الاسمان هما الاسم الأعظم، وذلك لأن جميع ما وصف الله به نفسه وسمى به نفسه يرجع من حيث المعنى إلى هذين الاسمين، فمدار جميع الأوصاف على مضمون هذين الوصفين، أشار إلى هذا المعنى ابن القيم رحمه الله فقال: وله الحياة كمالها ولأجل ذا ما للممات عليه من سلطان وكذلك القيوم من أوصافه ما للمنام لديه من غشيان وكذاك أوصاف الكمال جميعها ثبتت له ومدارها الوصفان يعني: المتقدمين، وهما الحياة والقيومية، واعلم أن صفات الله سبحانه وتعالى تنقسم إلى قسمين في الجملة: صفات ذات، وصفات فعل، أي: صفات ذاتية لازمة تختص به، وصفات فعلية تقوم به سبحانه وتعالى وتتعلق بغيره، وتتعدى إلى غيره، فجميع صفات الذات ترجع إلى اسمه الحي، وجميع صفات الفعل ترجع إلى اسمه القيوم سبحانه وتعالى، وبهذا يصح ما قاله رحمه الله: ومدارها -أي: صفات الله سبحانه وتعالى- الوصفان، فصفات الذات ترجع إلى كونه الحي، وصفات الفعل

ترجع إلى كونه القيوم سبحانه وتعالى.

وهذان الوصفان ثبوتيان، ولإثبات كمال اتصاف الله بهما جاء النفي في قوله تعالى: ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ ، والسنة مقدمة النوم، فلا يأخذه جل وعلا نوم ولا مقدماته؛ لأن النوم يلزم منه نقص في الحياة، فالنوم أخو الموت، ونقص في القيومية؛ لأنه إذا نام فمن يقوم بشئون الخلق؟ ولذلك نفى هذين الأمرين السنة والنوم لثبوت كمال الوصفين المتقدمين، وهما الحياة والقيومية؛ ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الله لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام) ، فيستحيل ويمتنع النوم عن الرب جل وعلا لكمال حياته وقيوميته.

فعرفنا أن ثاني سلب ونفي في هذه الآية هو قوله: ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ [البقرة:٢٥٥] ، وأنه يفيد إثبات كمال حياته وقيوميته سبحانه وتعالى.." (١)

"الفرق المخالفة لأهل السنة في صفة العلم

واعلم -بارك الله فيك- أن صفة العلم خالف فيها طوائف، وأشدهم مخالفة الفلاسفة الذين قالوا بأن الله سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات، إنما يعلم الأمور الكليات.

فليس عنده علم بجزئيات ما يفعله العباد، إنما يعلم الكليات والأمور العامة، وأما الجزئيات فإنه لا يعلمها، وسبب ذلك أنهم قالوا: إنه يلزم من إثبات علمه بالجزئيات تجزؤ علمه.

فانظر كيف الشبهة تدخل عليهم فتحملهم على تكذيب ما جاءت به الرسل، وما اتضحت وظهرت أدلته في الكتاب والسنة! ونقول لهم: خبتم وخسرتم؛ فإن الله سبحانه وتعالى قد أخبر بأن علمه محيط بكل شيء، وفي قوله تعالى: ﴿وعنده مفاتح الغيب﴾ [الأنعام:٥٩] رد مفحم لهؤلاء القوم؛ لأن الله تعالى أثبت أنه يعلم كل شيء حتى الورقة التي تسقط من الشجرة يعلمها سبحانه وتعالى، ولا تخفى عليه، هذا من وجه.

ومن وجه آخر أن ما أخبر الله به في كتابه من تفاصيل ما وقع من الأمم السابقة والأنبياء فعلا وقولا يدل على أنه سبحانه وتعالى قد أحاط علمه بالجزئيات، فالعلم بالجزئيات ثابت له سبحانه وتعالى، ولا يلزم عن ذلك نقص، بل إنما هو وهم وخيال فاسد، والواجب إثبات ما أثبته الله في الكتاب والسنة، ولا شك أن من قال بهذا القول فهو كافر بتكذيبه ما جاء في الكتاب وما جاء في السنة، وما دل عليه العقل من أن الله متصف بالعلم الواسع لكل شيء.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٤/٧

وطائفة ثانية ضلت في هذا الباب في صفة العلم، وهم غلاة القدرية، فقالوا: إن الله لا يعلم بالأشياء إلا بعد وقوعها، أما قبل وقوعها فإنه لا يعلمها؛ لأنه لو علمها لكان ظالما -تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا-.

وهذه البدعة أول ما ظهرت في أواخر عهد الصحابة رضي الله عنهم، وعرضت على ابن عمر فقال لمن أخبره عن هؤلاء: أخبروهم أني بريء منهم وأنهم برآء مني، والذي يحلف به ابن عمر لو أن أحدهم أنفق مثل أحد ذهبا لم يتقبل منه حتى يؤمن بالقدر.

وهذه بدعة مهجورة مندثرة؛ لأن أصحابها تبين لهم أن قولهم أن الله لا يعلم بالأشياء إلا بعد وجودها مضادة واضحة لما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب الله عز وجل وفي سنته صلى الله عليه وسلم؛ ولذلك قال الشافعي: ناظروهم بالعلم فإن أقروا به خصموا وإلا كفروا، وهذه البدعة بدعة كفرية، فمن قال: إن الله لا يعلم بالأشياء إلا بعد وقوعها فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأن الذي أنزل عليه يدل على أن الله سبحانه وتعالى عالم بالأشياء قبل وقوعها.

وممن ضل في هذه الصفة مثبتة الصفات، وهذا اسم يتكرر في كلام شيخ الإسلام رحمه الله وفي كلام غيره ممن يتكلم عن العقائد، فمن هم مثبتة الصفات غير أهل السنة والجماعة؟ هم الأشعرية والكلابية والماتريدية، وغيرهم ممن يثبت شيئا من الصفات، لكن هذه الطوائف هي أبرز الطوائف من مثبتة الصفات، فهؤلاء يثبتون العلم لله سبحانه وتعالى كما يثبتون غيره من الصفات الذاتية التي يسمونها الصفات المعنوية؛ لأن المعنى قد دل عليها، وهي سبع صفات معروفة نظمها بعضهم فقال: له الحياة والكلام والبصر سمع إرادة وعلم واقتدر فهذه هي السبع الصفات التي يقر بها مثبتة الصفات، وينبغي أن يعلم أن إقرارهم بهذه الصفات ليس كإقرار أهل السنة والجماعة، فإيمان هؤلاء بهذه الصفات مخالف لما عليه سلف الأمة، ولنأخذ لذلك مثلا في هذه الصفة التي نحن نبحث فيها، وهي صفة العلم، فأهل السنة والجماعة يثبتون أن لله علما أزليا، وأنه سبحانه وتعالى العليم بكل شيء قبل أن يكون، وأنه سبحانه يعلم بالأشياء بعد وقوعها، كما أنه يعلم بها قبل وقوعها، أما هؤلاء فإنهم يقولون: إن العلم واحد أزلي لا يتجدد كسائر الصفات، والسمع أزلي واحد لا يتجدد، والبصر أزلي واحد لا يتجدد، وسمع الله لكلامنا ليس بسمع حادث في هذه اللحظة، إنما هو السمع القديم الذي في الأزل، وبصر الله لنا ونظره إلينا ليس ببصر حادث متجدد في هذه اللحظة، إنما هو بصر أزلي قديم، وكذلك علمه بما نقول ليس بعلم حادث متجدد، إنما هو بعلم قديم، وقالوا في سبب هذا: إنه إذا أجزنا تجدد وحدوث هذه الصفات لزم من ذلك أن تقوم به الحوادث، ومن قامت به الحوادث فهو حادث، هكذا زعموا، وهذه شبهتهم.

والجواب أن يقال: إن الله سبحانه وتعالى فعال لما يريد، فهو يعلم الأشياء قبل وقوعها، ويعلمها بعد وقوعها، ولذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين﴾ [آل عمران:١٤٢] ، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وليعلمن الله الذين آمنوا وليعلمن المنافقين﴾ [العنكبوت:١١] ، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم﴾ [محمد:٣١] ، وكل هذا العلم علم حادث بعد أن لم يكن، لكن هل هذا العلم سبقه جهل؟ الجواب: لا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وبهذا ينحل الإشكال عند كثير من المفسرين في هذه الآيات التي تثبت حدوث العلم لله عز وجل، فهم يقولون: هذا العلم علم الظهور الذي يحصل به الإثابة والأجر، فهو علم ظهر به حال الإنسان، لكن هذا العلم لا يعارض أن يكون قد حدث، بل ظاهر القرآن أنه حدث بعد أن لم يكن، ولا نقص في ذلك، وأنت -يا أخي- اعمل بالقاعدة المتقدمة أن (ما أثبته الله لنفسه فأثبته) ، ولا تخش شيئا، وإذا قيل لك: ما دليله فعندك حجة من الكتاب أو السنة.

واعلم أنه لا يمكن ومن المحال أن يترتب على ما جاء في الكتاب والسنة أي لازم باطل، بل كلها خيالات فاسدة وأوهام كاذبة، تتساقط عند الحجة والبرهان من الكتاب والسنة؛ ولذلك نثبت هذا الأمر ولا نبالي.

وكذلك السمع والبصر، فالله سبحانه وتعالى أثبت سماعه للكلام، وأثبت استمرار هذا السماع، فقال سبحانه وتعالى في سورة المجادلة: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها﴾ [المجادلة:١] ، و (سمع) فعل ماض، فهو إخبار عما مضى، ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله﴾ [المجادلة:١] .

ثم قال: ﴿والله يسمع﴾ [المجادلة:١] ، وهذا يدل على أن السماع حادث بعد أن لم يكن، وكيف نقابل ربنا وبأي حجة عندما نقول: إن السمع الذي حصل بكلام المخلوقين هو بالسماع الأزلي، والله يقول في كتابه: ﴿والله يسمع تحاوركما﴾ [المجادلة:١] ؟ ولذلك كل من استمسك بالنصوص سلم من الاضطراب والتناقض، وكل من أعرض عنها فهو كما قال الله عز وجل عن المكذبين بما جاءت به الرسل: ﴿فهم في أمر مريج﴾ [ق:٥] .

أخي الكريم! ما هناك بدعة من البدع إلا وهناك من يقول بها في هذا العصر لا سيما البدع المشهورة، كبدعة الاعتزال، فإنها مثل التراب في الأمة الآن، وبدعة الأشاعرة لا حصر لهم ولا عد، والآن نسمع من الذين يطالعون الانترنت أن هناك محاضرات عبر الانترنت في إنكار الاستواء، فكيف يقال: إننا لا نحتاج إلى أن نطرق هذه المذاهب ونناقشها ونبينها؟ بل نحن بحاجة إلى معرفة المذاهب المبتدعة القديمة لنربطها

بالبدع الحديثة، ولنتمكن من الرد على المحدثات الجديدة؛ لأنه إذا لم نكن على علم بطريقة سلفنا الصالح في الجواب على شبه هؤلاء ومناقشتهم فإننا ندخل الميدان بلا سلاح، وإن كان معنا الكتاب والسنة لفظا بدون معنى، فإن الكتاب والسنة سلاح ماض في يد من تدبر وفهم وعقل عن السلف الطريقة التي ساروا عليها في كتاب الله وسنة رسوله.

فهذا السؤال يتكرر: لماذا ندرس بدعة المعتزلة وبدعة الخوارج وبدعة الرافضة والبدع الأخرى؟ فنقول: ندرسها لأنها موجودة وإن تغيرت المسميات، مع إن كثيرا من البدع باقية باسمها، فالمدرسة الاعتزالية موجودة، وللأسف أنها موجودة حتى في كثير ممن ينتسبون إلى السنة، وهم لا يشعرون بذلك، فالواجب العناية بهذه المذاهب ومعرفتها؛ حتى نتمكن من الرد على أصحابها، وعلى ما يتجدد من البدع مما يتفرع عنها.." (١)

"الفرق التي ضلت في صفة المحبة والرد عليهم

دلت النصوص على إثبات هذين النوعين لله سبحانه وتعالى، وهي من الصفات الفعلية، وقد ضل في ذلك الجهمية، فأنكروا المحبة من الطرفين، فقالوا: إن الله لا يحب ولا يحب! تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا، قالوا: إن الله لا يحب أحدا من عباده، ولا يحبه أحد من عباده، سبحان الله العظيم! كيف يجرءون على هذا، ويعطلون ما دل عليه الكتاب والسنة؟! وعلتهم في هذا النفي أنهم: قالوا: إن المحبة إنما تكون بين متناسبين، ولا نسبة بين الخالق والمخلوق.

هكذا زعموا وافتروا في إبطال ما أثبته الله لنفسه من محبته لعباده، وما أثبته من محبة عباده له.

والجواب على هذا أن يقال: كذبتم بأنه لا مناسبة بين الخالق والمخلوق، ولا يلزم من ثبوت المحبة بين شيئين أن يكون بينهما تناسب، فالإنسان يحب سيارته ومركبه وبيته، وهل هناك تناسب بين الجماد والإنسان؟ ليس هناك تناسب، النسبة منقطعة بينهما تماما، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في جبل أحد: (أحد جبل يحبنا ونحبه) ، فأثبت له المحبة من طرفين وليسا متناسبين، هذا على التسليم بما قالوه من الشبهة التي عطلوا بها المحبة، وهي: لا نسبة بين الخالق والمخلوق، والصحيح أننا نمنع هذه الشبهة، ونقول: أعظم المناسبات هي المناسبة بين الصانع والمصنوع، فهو الذي خلقك ورزقك، ومن كل خير أمدك، فما بك من نعمة فمن الله، فكيف بعد هذا كله نقول: لا مناسبة بين الخالق والمخلوق، بل أعظم المناسبات هي بين الخالق والمخلوق، يعني: أعظم الأسباب التي يقوم من أجلها الحب هو ما كان بين الخالق والمخلوق؛ ولذلك كان من أسمائه: الإله، وهو الذي اشتق منه أعظم أسمائه وهو الله، الله أصله

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٦/٥

الإله؛ حذفت منه الهمزة للتسهيل، كأناس يقال: الناس، ولا يقال الأناس للتسهيل، ومن هو الإله؟ الإله هو المألوه الذي تتعلق به القلوب محبة وتعظيما، فكيف يقال بعد هذا: لا مناسبة بين الخالق والمخلوق؟!
إذا: أبطلنا شبهتهم بالمنع والتسليم، يعني: سواء سلمنا لكم فيما تقولون من دعوى، أو أننا أبطلنا دعواكم؛ فعلى كلا الأمرين قولكم ليس بصحيح، بل أعظم المناسبة هي بين الخالق سبحانه وتعالى وبين المخلوقين.
والطائفة الثانية التي ضلت في هذه الصفة هم الذين قالوا: إنه لا يحب ولكنه يحب، فعطلوا محبة الله لعباده، وأثبتوا محبة المخلوق للخالق.
وهؤلاء الجواب عليهم أن يقال: كيف تنكرون ما جاءت النصوص بإثباته، فهم مثل الفرقة الأولى إلا أنهم أهون بدعة منهم.
والصحيح أن يثبت الأمران لله سبحانه وتعالى، فهو الذي يحب ويحب جل وعلا.." (١)
"إثبات صفتي الإتيان والمجيء لله عز وجل
[وقوله: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر﴾ [البقرة:٢١٠] ، وقوله: ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك﴾ [الأنعام:١٥٨] ، وقوله: ﴿كلا إذا دكت الأرض دكا دكا * وجاء ربك والملك صفا صفا﴾ [الفجر:٢١-٢٢] ، وقوله: ﴿ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا﴾ [الفرقان:٢٥]] .
هذه الآيات أيضا مما يثبت به صفات الفعل لله جل وعلا، والأصل في إثبات صفات الفعل قوله سبحانه وتعالى: ﴿فعال لما يريد﴾ [هود:١٠٧] ؛ فكل صفة فعل تندرج تحت هذه الآية، وهذه الآيات ذكرها رحمه الله لأن فيها إثبات صفة الإتيان له سبحانه وتعالى، وذلك في قوله: (أو يأتي ربك) ، وكذلك إثبات صفة المجيء، وذلك في قوله: (وجاء ربك) ، فهذه الآيات أثبتت لله سبحانه وتعالى هذين الوصفين على الوجه اللائق به سبحانه وتعالى، والإتيان والمجيء من صفات الفعل، وهو سبحانه وتعالى يأتي لفصل القضاء في يوم القيامة.
قوله: (هل ينظرون) هذا تهديد، والخطاب فيها لأهل الكفر والشرك المعاندين للرسل، (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة) يعني: بالموت (أو يأتي ربك) يعني: لفصل القضاء (أو يأتي بعض آيات ربك) يعني: أشراط الساعة، وهو خروج الشمس من مغربها، وعند ذلك تنقطع التوبة.
قوله: ﴿كلا إذا دكت الأرض دكا دكا * وجاء ربك والملك صفا صفا﴾ [الفجر:٢١-٢٢] ، هذا أيضا فيه

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ١٣/٦

إثبات مجيئه سبحانه وتعالى، وذلك يوم القيامة لفصل القضاء، وهو المذكور في قوله: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل) ظلل: جمع ظلة وهي القطعة، (من الغمام) أي: من السحاب الأبيض، وذلك حين مجيئه سبحانه وتعالى لفصل القضاء، وقوله: (في ظلل من الغمام) (في) هنا بمعنى (على) ، أي: يأتي الله جل وعلا يوم القيامة على ظلل، أي: قد علا سبحانه وتعالى -كما يليق به- على ظلل من الغمام، (والملائكة) أي: وتأتي الملائكة، وما عاقبة هذا المجيء منه سبحانه وتعالى ومجيء ملائكته؟ (وقضي الأمر) أي: وقضي الأمر بين الناس بفصل القضاء بينهم.

قوله: (ويوم تشقق السماء بالغمام) أي: بالسحاب الأبيض، (ونزل الملائكة تنزيلا) ، وهذا إنما يكون إذا جاء الرب سبحانه وتعالى لفصل القضاء كما في الآية الأولى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر﴾ [البقرة:٢١٠] فهذه الآيات أثبتت لله عز وجل المجيء والإتيان.

وقد أول أهل الكلام المجيء والإتيان هنا بأنه مجيء أمره وإتيان أمره، وهو تأويل باطل؛ لأن الأصل فيما أضافه الله جل وعلا لنفسه من الأفعال فإنه له حتى يدل الدليل على أنه لغيره -وهذه قاعدة- الأصل فيما ذكره الله عز وجل في كتابه مما أضافه لنفسه بصيغة الإفراد فهو له سبحانه وتعالى ولا يضاف إلى غيره، وقالوا في تشبيههم: نحن نحمل المطلق في هذه الآيات على المقيد في قوله سبحانه وتعالى في سورة النحل: ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك﴾ [النحل:٣٣] .

قلنا لهم: أخطأتم؛ لأن قوله تعالى: (أو يأتي أمر ربك) المراد بالإتيان هنا هو الساعة وهي القيامة، فذكر الله عز وجل في موضع أن المشركين ماذا ينتظرون تهديدا لهم؟ هل ينتظرون إتيان الملائكة بالموت قبل الساعة أو بإتيان الساعة؟ وفي موضع آخر ذكر شيئا مما يكون في الآخرة، وهو إتيانه سبحانه وتعالى لفصل القضاء.

ثم إننا نقول: لا يعقل أن يكون الأكثر والأغلب في كلام الله عز وجل إضافة الإتيان إليه، ثم نحمل الأقل على الأكثر، ونقول: إن الإتيان والمجيء إنما هو إتيان ومجيء أمر الله عز وجل.

ثم نقول: المرجع في بيان الإتيان إلى السنة، وقد بينت السنة الصحيحة أنه سبحانه وتعالى يأتي لفصل القضاء، فلا مناص ولا مخرج ولا محيص من إثبات ما أثبته الله عز وجل لنفسه في هذه الآية، وهم عندما أنكروا ذلك قالوا: لأنه يتنزه عن الانتقال، ونحن نقول: أأنتم أعلم بالله من نفسه؟ الجواب: لا، والله سبحانه وتعالى قد أثبت لنفسه هذه الصفات، ومن أين لكم أن الانتقال نقص؟ ومن أين لكم أن إتيانه يلزم منه أن يخلو منه مكانه كما تزعمون؟ قال الله: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] ،

فهو كما أخبر به عن نفسه، ولا يمكن أن تدركه عقولنا، ولا أن تحيط به أفهامنا، ولا أن تبلغه فهومنا، بل ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ سبحانه وتعالى.." (١)

"شبه نفاة الاستواء والرد عليها

ومنشأ ضلال من ضل ممن أنكر الاستواء من طوائف المبتدعة المخالفين لأهل السنة والجماعة: أنهم اعتقدوا في إثبات الاستواء النقص، ولهم في ذلك شبه عديدة متنوعة، فمنهم من قال: إن إثبات الاستواء يلزم منه الجسمية، أي: أن الله تعالى جسم، ومنهم من قال: إن إثبات الاستواء يلزم منه وقوع الحوادث بالرب جل وعلا، ومن قامت به الحوادث فهو حادث، ومنهم من قال: إن إثبات الاستواء لله عز وجل يلزم منه أنه مفتقر إلى العرش.

وكل هذه ظنون كاذبة في الله جل وعلا، وخيالات فاسدة، وإنما قذفها في قلوبهم فساد تصورهم وانحراف منهجهم، وإلا فإنه لا يلزم من إثبات هذه الصفة لله عز وجل أي لازم باطل، فما قالوه من لزوم الجسمية لا نقرهم عليه، ونقول: لا نثبت لله إلا ما أثبته لنفسه، وما قالوه من قيام الحوادث نقول: ما الذي يمنع من قيام مثل هذه الحوادث؟ لا دليل، أما الذي قالوه من أنه مفتقر إلى العرش، نقول: كذبتم، فالعرش وحملته والسماوات والأرض كلها إنما تقوم بإقامة الله لها، فكل مخلوق مفتقر إليه جل وعلا، وهو الغني الحميد الذي لا يفتقر إلى شيء.

ومنشأ هذه التأويلات والتحريفات والشبه: أنهم اعتقدوا التمثيل، ولو أنهم سلموا للنصوص ونزهوا قلوبهم عن الخيالات والتصورات وطلب الكيفيات لسلموا، ولكنهم ضعفوا وقدموا العقل الفاسد على النص الصريح الصحيح؛ فإن علو الله سبحانه وتعالى كما يقول عنه شيخ الإسلام رحمه الله: من أبلغ المتواترات اللفظية والمعنوية، فقد جاء إثباته في كتاب الله في سبعة مواضع، وفي السنة في مواضع كثيرة، فثبت بما لا يدع مجالا للشك ولا مكانا للريب أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر أمته بأن الله جل وعلا قد استوى على العرش؛ ولذلك يندهش الإنسان من هؤلاء كيف يجرءون على تحريف وإبطال ما ثبت هذا الثبوت في الكتاب والسنة، مع أنهم في أمور دون ذلك يتورعون عن التأويل فيها، ويقولون: لا نستطيع أن نصرف اللفظ عن ظاهره، سواء كان ذلك في الأحكام أو فيما يتعلق بالإيمان باليوم الآخر، وقد أطال شيخ الإسلام رحمه الله وابن القيم وغيرهما من أئمة السلف في الرد على المبطلين المحرفين لصفة الاستواء.

واعلم أن أول من دعا إلى إنكار الاستواء: هو الجهم بن صفوان، وتلقى هذه المقالة عن الجعد بن درهم،

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٧/٧

وكلاهما منحرف ضال عن منهج أهل السنة والجماعة، وكلاهما لم يعرف بعلم ولا بدين، والعجيب أنه قد نقل بالسند من طريق ابن أبي حاتم والبخاري في كتاب خلق أفعال العباد، ومن طريق عبد الله بن أحمد عن الجهم بن صفوان أنه قال: (لو وجدت سبيلا إلى أن أحك من المصحف ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] لفعلت) ، وهذه ليست مقالة غير معروفة ولا ثابتة كما يزعمه البعض، ويقول: إن هذه من المقالات التي تنقل بدون أسانيد، بل ذكرها البخاري رحمه الله وابن أبي حاتم وعبد الله بن أحمد، وهي مقالة مشهورة معروفة عن هذا الزنديق، فكيف يسوغ لمؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقبل مثل هذا القول، وإنما ضاق صدره بهذا لجهله وضعف علمه.

وقد أنكر الاستواء الجهمية، ولما أنكروه من حيث المعنى اضطروا إلى أن يئولوا اللفظ؛ لأن اللفظ موجود، وهذا أمر يشترك فيه الاستواء مع بقية الصفات، فلما لم يتمكنوا من إنكار لفظه عمدوا إلى تحريف معناه، فأولوا الاستواء بالاستيلاء، وهذا من أشهر ما أول به الاستواء، واستشهدوا على ذلك بالبيت المشهور في كتبهم، وهو: قد استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق قالوا: هذا دليل من اللغة على أن الاستواء معناه الاستيلاء، ولو أننا استدللنا عليه بنص من سنة النبي صلى الله عليه وسلم لطالبونا بصحة الإسناد، وإن كان الحديث صحيحا ثابتا، قالوا: هذا من طريق الآحاد، ونحن نطالبهم بإثبات صحة هذا البيت في اللغة العربية، وقد أنكره أئمة اللغة كالخليل بن أحمد وابن الأعرابي وغيرهما، وقالوا: هذا البيت لا يصح، وليس في اللغة أن الاستواء بمعنى الاستيلاء.

هذا من حيث ثبوت ما استندوا إليه.

أما من حيث إبطال هذا التأويل من جهة المعنى فقد بين شيخ الإسلام رحمه الله في الفتاوى من اثني عشر وجها بطلان تأويل الاستواء بالاستيلاء، وأما ابن القيم فأبلغها إلى اثنين وأربعين وجها -كما في مختصر الصواعق -لإبطال تأويل الاستواء بالاستيلاء، وهذا هو التأويل الشائع المنتشر عند جمهور المسلمين ممن لم يسلكوا السبيل المستقيم؛ طريق أهل السنة والجماعة.

وأصل هذا التأويل من الجهمية، ثم انتقل إلى الأشعرية، وأول من نقله إليهم أبو بكر الرازي في تفسيره، وأما متقدمو الأشعرية فإنهم يثبتون الاستواء ويقولون: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] ، فهم يثبتون الاستواء الذي ذكره الله جل وعلا في كتابه، إلا أنهم ضلوا من جهة ثانية، وهي: أنهم جعلوا الاستواء فعلا يقوم بالعرش لا بالرب سبحانه وتعالى، وأهل السنة والجماعة يثبتون الاستواء وصفا يقوم به سبحانه وتعالى؛ لأنه أضافه إليه فقال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] ، فأضاف هذا المعنى إليه سبحانه وتعالى،

فلا وجه لصرفه عن غيره وإضافته إلى العرش.
هم يقولون: إن الاستواء أمر يحدثه الله في العرش، يصير به الرب مستويا على العرش، وسبب هذه المقالة الفاسدة وإن كانت أهون من مقالة أولئك؛ لأنهم يثبتون الاستواء من حيث هو، ولا يئولونه بالاستيلاء؛ سبب هذه المقالة الفاسدة: أنهم يمنعون قيام الحوادث بالرب سبحانه وتعالى، ويقولون: إن الله عز وجل لا يفعل ما يشاء؛ لأن قيام الفعل به دليل على الحدوث، ومن قامت به الحوادث فهو حادث.
وهذه قواعد إذا طلبت دليلها من الكتاب والسنة لم تجد لها مستندا، إنما هي شبه وخيالات تتهافت عند النظر السليم والعقل الصريح والنقل الصحيح؛ ولذلك يجب على المؤمن ألا ترعبه هذه الشبه، فهي كما قال القائل: شبه تهافت كالزجاج تخالها حججا وكل كاسر مكسور ليس فيها شيء مستقيم، وليس لها شيء تستند إليه؛ ولذلك هم يتناقضون تناقضا كبيرا، وتجد أن أحدهم يثبت ما ينفيه في آخر كلامه، وينفي ما يثبته في أول كلامه، وبعضهم يلعن بعضا، ويكفر بعضهم بعضا، مع اعتمادهم وانطلاقهم من أصول واحدة، لكن لما كانت هذه الأصول من عقول بني آدم دب إليها الضلال، وعرفت بالتناقض والاضطراب، أما من استمسك بالصراط المستقيم والحبل المتين بالكتاب المبين وبسنة النبي صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين؛ فإنه آمن من هذا الاضطراب؛ ولذلك ينبغي للمؤمن أن يفرح أن الله سبحانه وتعالى دله على هذا الصراط، وأن يثني عليه خيرا بذلك، وأن يسأله الثبات والزيادة منه.
إذا: عرفنا أن الجهمية ومتأخري الأشعرية أولوا الاستواء بالاستيلاء.
ومنهم من أوله بالقصد والإقبال، فقالوا: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] يعني: أقبل عليه.
قيل لهم: لماذا أقبل عليه؟ قالوا: ليخلقه، قيل لهم: العرش مخلوق قبل خلق السماوات والأرض، كما دل على ذلك ما في الصحيحين من حديث عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء) ، أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بسبق خلق العرش على خلق السماوات والأرض، فلا وجه لما أولوه به.
ومما أولت به هذه الصفة قولهم: إن معنى (استوى على العرش) أي: دبر الملك، ففسروا العرش بالملك، والاستواء عليه بالتمكن منه، وهذا من جملة ما أولوا به كلام الله عز وجل وحرفوه، وإلا فالعرش معلوم أنه خلق من خلق الله عظيم، وليس هو الملك لقوله تعالى: ﴿وكان عرشه على الماء﴾ [هود:٧] ، وهل يكون ملك الله فقط على الماء؟ ملك الله للماء ولما في السماوات والأرض، وفي الحديث الصحيح: (إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس؛ فإنه أعلى الجنة، وأوسط الجنة، وسقفه عرش الرحمن) ، فهل يمكن أن يقال: معنى:

(سقفه عرش الرحمن) ، أي: أن سقفه ملك الرحمن؟ هذا ليس صحيحا؛ لأن الجنة وما فيها ملك للرحمن جل وعلا، فتبين بطلان هذا التأويل، وإنما ذكرنا تأويلات هؤلاء لكثرة تشبيههم، وكثرة تقريرهم خلاف ما دل عليه الكتاب والسنة من اتصاف الله عز وجل بهذه الصفة العظيمة.." (١)

"أنواع المعية الثابتة لله تعالى

واعلم أن المعية الثابتة له سبحانه وتعالى نوعان: معية عامة ومعية خاصة، المعية العامة مقتضاها وحكمها أنه سبحانه وتعالى بكل شيء عليم، وهو جل وعلا على كل شيء قدير، وهو سبحانه وتعالى على كل شيء شهيد، هذا مقتضى المعية العامة، أما المعية الخاصة فمقتضاها يعينه السياق، ويدل عليه الموضع الذي وردت فيه، فالمعية ترد في مواضع، ويدل على معناها السياق في الموضع الذي وردت فيه؛ ولذلك لا تستغرب أن تكون في موضع المراد بها التهديد، وفي موضع المراد بها النصر والتأييد، وفي موضع يراد بها المعنى العام وهو الاطلاع والعلم وعدم خفاء حال الإنسان، وذلك أن المعية من حيث اللغة تفيد المصاحبة، ولكن هل من لازم المصاحبة المخالطة؟ الجواب: لا، ليس من لازم المصاحبة المخالطة؛ ولذلك تقول للشخص: أنا معك، وبينك وبينه مفاوز وقفار، والمراد بذلك المصاحبة في شيء ما، فلا يلزم من ثبوت معية الله عز وجل أي لازم باطل، كما سيأتي تفصيله وبيانه من كلام الشيخ وضرب الأمثلة في ذلك من كلام الشيخ رحمه الله فيما يأتي من تفصيل في هذه الرسالة المباركة.

قوله رحمه الله: (وقوله: ﴿هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ [الحديد:٤] هذا فيه ثبوت علوه سبحانه على عرشه، وهو علو خاص، ثم قال: ﴿يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها﴾ [الحديد:٤] ، هذا فيه بيان سعة علمه جل وعلا، وأن علمه قد أحاط بكل شيء.

قال: ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ [الحديد:٤] ، هذا فيه إثبات معيته، وحكم ومقتضى هذه المعية أنه لا تخفى عليه من أحوالنا خافية، ولذلك قال: ﴿والله بما تعملون بصير﴾ [الحديد:٤] ، فبين سبحانه وتعالى حكم هذه المعية ومقتضاها، وهو علمه بحال الإنسان، فمن قال من السلف: إن المعية المراد بها العلم إنما فسر المعية بحكمها ومقتض،ها، وليس ذلك من التأويل الذي هو تحريف اللفظ وصرفه عن ظاهره إلى معنى مرجوح بلا دليل، إنما هو ذكر لحكم ومقتضى هذه الصفة، وانظر كيف قدم سبحانه وتعالى على ذكر المعية إحاطة علمه بكل شيء، وختم ذلك أيضا بإحاطة علمه بما يعمل الخلق، فكان قوله: ﴿يعلم

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٩/٥

ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها﴾ [الحديد:٤] ، ثم قال: ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ [الحديد:٤] ثم أعقب ذلك بقوله: ﴿والله بما تعملون بصير﴾ [الحديد:٤] .

ثم انظر أيضا إلى إثبات علوه سبحانه وتعالى على عرشه، وأن علوه على عرشه لا ينافي المعية، ولذلك ذكر المعية بعد ذكر استوائه على العرش، وذلك أنه جل وعلا ليس كمثله شيء في أي شيء من أموره: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] .." (١)

"الطوائف التي ضلت في كلام الله

وقد ضل في هذه الصفة الجهمية المعتزلة الذين سعوا في فتنة أهل الإسلام في عهد الإمام أحمد رحمه الله، ففتنوا الناس وقالوا: ليس لله كلام يتصف به، إنما كلامه شيء خلقه، فهو من باب إضافة الخلق، لا من باب إضافة الصفات، وقد رد الله بدعتهم، وثبت الله عز وجل الأمة بثبات الإمام أحمد، وظهرت السنة، وانقمعت البدعة ولله الحمد.

الفريق الثاني ممن ضل في هذه الصفة: الأشاعرة الذين يثبتون أن لله كلاما، لكنهم يقولون: إن كلامه ليس بحرف وصوت، وإنما كلامه كلام نفساني، يعني: كلاما معنويا لا يتبين منه شيء، ولا يعرف منه شيء بلفظ أو بحرف، إنما هو أمر في نفس الله عز وجل، وتصور هذا القول يكفي في رده، كما أن معرفة كلام العرب يكفي في رده، فضلا عن تواتر الأدلة في الكتاب والسنة، وإجماع السلف على أنه سبحانه وتعالى متصف بالكلام، وأنه يتكلم جل وعلا بحرف وصوت، فإن تكليمه لموسى إنما كان بكلام مفهوم، وهؤلاء لا يفهمون إلا الكلام الذي يكون بحرف وصوت، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى في الكلام الذي يأتي في هذه الرسالة عن القرآن.

فإن الذين ينكرون رسالة الرسل إما أن ينكروا أن يبعث الله إلى الناس رسولا بشرا منه، وإما أن ينكروا أن يكون الذي أتى به هو كلام الله، ويقولون: إن هو إلا قول البشر، فينفون أن يكون كلاما له سبحانه وتعالى. ومن هنا كان الإلحاد في هذه الصفة له خطورة متميزة عن غيرها من الصفات.

ثم ذكر المؤلف رحمه الله بعد ثبوت اتصاف الله عز وجل بهذه الصفة في هذه الآيات ذكر الآيات الدالة على أن كلامه بصوت وحرف فقال: [وقوله: ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا﴾ [مريم:٥٢] ، وقوله: ﴿وإذ نادى ربك موسى أن ائت القوم الظالمين﴾ [الشعراء:١٠] ، وقوله: ﴿وناداهما ربهما ألم أنهكما﴾ [الأعراف:٢٢] ، وقوله: ﴿ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون﴾ [القصص:٦٢]

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٧/١٠

، وقوله: ﴿ويوم يناديهم فيقول ماذا أجبتم المرسلين﴾ [القصص:٦٥]] .

هذه الآيات كلها فيها إثبات النداء لله سبحانه وتعالى، وإنما أتى بها المصنف رحمه الله لأن النداء في لغة العرب لا يكون إلا لما كان بحرف وصوت، فهو أراد بهذه الأدلة إبطال مذهب الأشاعرة الذين يقولون: إن كلامه كلام نفساني ليس بحرف وصوت، فالنداء لا تعرفه العرب إلا للنداء الذي يكون بصوت رفيع ويكون بصوت وحرف، ولا يلزم من هذا أي لازم باطل، بل إثباته كسائر صفات الله عز وجل هو من كماله سبحانه وتعالى؛ لأنه إنما اتصف بالصفات العليا الكاملة المنتهية في الحسن والكمال، ونداؤه سبحانه وتعالى لموسى، ونداؤه لآدم وحواء ونداؤه يوم القيامة إنما هو بكلام له حرف وصوت، وليس نداء نفسانيا كما يزعمه أهل الكلام، والنداء قد أثبته الله عز وجل لنفسه في كتابه في أكثر من عشرين موضعا، ويأتي إن شاء الله تعالى تقرير أن كلامه بحرف وصوت فيما نستقبل.

والله تعالى أعلم، وبالله التوفيق.." (١)

"إثبات النزول الإلهي إلى سماء الدنيا

قال رحمه الله: [فمن ذلك: قوله صلى الله عليه وسلم: (ينزل ربنا إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟) ، متفق عليه] .

هذا الحديث فيه إثبات صفة نزول الرب سبحانه وتعالى إلى السماء الدنيا، والنزول صفة فعلية يثبتها أهل السنة والجماعة لله سبحانه وتعالى على الوجه اللائق به، ولا يلزم من إثبات ما وصف الله به نفسه، أو وصفه به رسوله اللوازم الباطلة التي يذكرها المبطلون المحرفون للكلم عن مواضعه، فإنه يجب الإقرار بأن الله سبحانه وتعالى فعال لما يريد، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه سبحانه وتعالى على كل شيء قدير من فعله أو فعل غيره، مما يتعلق به أو مما يتعلق بغيره كما تقدم ذلك في صفة القدرة، فمن أنكر الصفات الفعلية وقال: إن إثباتها يقتضي قيام الحوادث، فإنه رد ما أجمعت عليه الأمة، واتفق عليه سلفها الصالح من إثبات أن الله سبحانه وتعالى على كل شيء قدير، وهو ما دل عليه كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

فإثبات النزول لله سبحانه وتعالى لا يلزم عليه اللوازم الباطلة التي أوردها المتكلمون، فقالوا: إن أثبتنا النزول اقتضى التنقل والحركة، واقتضى أنه ينتقل من مكان إلى مكان، ويتحول من محل إلى محل، كل هذه لوازم

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ١١/١٠

باطلة يجب على المؤمن أن يعرض عنها، وأن يضرب عنها صفحا، وألا يهتم بها، وألا ترد له على بال، بل يجب أن يثبت ما أثبته الله لنفسه، ثم ليعلم أنه لا يلزم على خبر الله أو خبر رسوله نقص بوجه من الوجوه، فكل لوازم الحق حق يجب إثباته.

فهذا الحديث أخبر فيه النبي صلى الله عليه وسلم عن الرب جل وعلا أنه ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة، فهذا نزول ثابت كل ليلة.

(حين يبقى ثلث الليل الآخر) وهذا بيان لوقت النزول الإلهي.

فيقول: (من يدعوني؟) ومن القائل؟ الله سبحانه وتعالى الذي أضيف إليه النزول، فالقول مضاف إليه.

(من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟) جودا وكرما، برا وإحسانا، ولطفا منه جل وعلا بعباده، ينزل يعرض رحمته وبره وإحسانه على عباده، ولا تقل: كيف ينزل؟ فالجواب: الكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، وهذا جار في كل ما وصف الله به نفسه، أو وصفه به رسوله لا نحيط بالكيفيات علما كما قال جل وعلا: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ [آل عمران:٧] ، وذلك المنفي عن غير الله من العلم هو علم الكيفيات.

فلا تسأل عن (كيف) ، ولا تقل: إن الليل يتنقل، فيلزم منه أن يكون الله نازلا إلى السماء الدنيا كل الوقت؛ لأن ثلث الليل يتنقل، هذا كلام فارغ، هذا كلام من لم يقدر الله حق قدره، نحن لم نعلم كيفية الصفات حتى نثبت هذه اللوازم.

نثبت ما أثبته الله لنفسه، ولا نتعرض بعقول كليلة لا تصل إلى منتهى ما وصف الله سبحانه وتعالى به من الكمال في الكيفيات والهيئات والصور، فإن ذلك محجوب عنا لا ندركه، ﴿ولا يحيطون به علما﴾ [طه:١١٠] ، ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾ [البقرة:٢٥٥] ، ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [الأنعام:١٠٣] ، كل هذا ينبغي أن تستحضره، ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] .

فإذا كان المؤمن قد شحن قلبه وملأه بهذه النصوص التي تثمر تعظيم الله وقدره حق قدره انجلت عنه هذه الشبهات، وزالت عنه هذه الوساوس، ولم يبق إلا في دائرة إثبات ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله على وجه الكمال، وأنه لا نقص فيه بوجه من الوجوه.

وعلى هذا فالبحث الذي يذكره بعض أهل العلم، هل يخلو العرش من الرب إذا نزل أو لا؟ نقول: هل سأل عن هذا صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ لم يسألوا؛ ولذلك نسكت عما سكتوا عنه، ولا نخوض

في هذه المسائل؛ ولذلك لما قال السري السقطي لـ حماد بن زيد أحد أئمة السلف: لا أؤمن بإله يتحول من مكان إلى مكان، قال مجيبا عنه إجابة العالم الراسخ: أؤمن برب يفعل ما يشاء.

وهذا من كمال تعظيم الله عز وجل.

فالإنسان يثبت ما أثبته الله عز وجل لنفسه دون أن يلج في هذه المضايق التي إنما جاءت من المشبهين المبطلين الذين يريدون إبطال ما دلت عليه النصوص، وتصوير الرب سبحانه وتعالى بما يعرف للمخلوق، وأن كيفية فعله ككيفية فعل المخلوق، ثم يضطر الإنسان إذا كان كذلك أن يقول: أعطل النزول، والنزول هنا معناه نزول الملك، أو نزول الأمر، وما أشبه ذلك.

فهم أولوا النزول هنا بأنه نزول ملك إلى السماء الدنيا أو نزول أمره سبحانه وتعالى أما هو فلا.

ونحن نقول: ما أضافه الله لنفسه من الأفعال فإنه له سبحانه وتعالى، لا نضيفه إلى غيره، ولا يمكن أن يقال: إن الملك أو الأمر ينادي فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يستغفرني فأغفر له؟ من يسألني فأعطيه؟ هذا لا يكون إلا من رب العالمين، ولا يجوز أن يسأل الملك حتى يقال: إن النازل هو ملك من الملائكة، كل هذه تحريفات وتأويلات باطلة، يكفي في ردها وإبطالها تصورها، فإن الإنسان إذا تصور القول على حقيقته تبين له بطلانه؛ لأن كل ما خالف الحق فإنه لا يقوى على الثبات، كما قال الله جل وعلا: ﴿بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق﴾ [الأنبياء:١٨] ، وقال: ﴿إن الباطل كان زهوقا﴾ [الإسراء:٨١] .

هذه أوصاف ثابتة للباطل، وكلما خالف الكتاب والسنة فهو باطل.

إذا: هذا الحديث فيه إثبات هذه الصفة الفعلية الاختيارية لرب العالمين وهي: النزول إلى السماء الدنيا، والنزول ليس لكل أحد، إنما هو نزول لمن يدعو ويستغفر ويسأل رب العالمين، وهذا مما استدل به أهل العلم على أن قرب الله سبحانه وتعالى ليس عاما لكل أحد، إنما هو قرب من الداعي العابد المصلي، وليس قربا لكل أحد.

فنثبت هذا النزول لله سبحانه وتعالى صفة لائقة به جل وعلا، بلا تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل.." (١)

"إثبات أن الله يفرح ويضحك ويعجب

[وقوله صلى الله عليه وسلم: (لله أشد فرحا بتوبة عبده المؤمن التائب من أحدكم براحلته) متفق عليه.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٥/١١

وقوله صلى الله عليه وسلم: (يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر كلاهما يدخل الجنة) متفق عليه.
وقوله صلى الله عليه وسلم: (عجب ربنا من قنوط عباده وقرب غيره، ينظر إليكم أزلين قنطين فيظل يضحك يعلم أن فرجكم قريب) حديث حسن] .

هذه الأحاديث الثلاثة فيها إثبات صفة الفرح والضحك والعجب لله سبحانه وتعالى، وكلها صفات فعلية اختيارية، أما الضحك فإنه قد جاء من طرق كثيرة بلغت حد التواتر، فثبوته مستفيض في سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وهو صفة كمال؛ لأن الضحك في موضعه صفة كمال، وكل كمال اتصف به المخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالخالق أولى به، وهذا الدليل يسميه أهل العلم قياس الأولى.

فإذا كنا نقر بأن الضحك كمال في موضعه، يعني: عند وجوب موجب الضحك فإننا نثبته لله سبحانه وتعالى عقلا كما أنه ثابت بالنص، فالنص قد أثبته في أحاديث كثيرة متواترة كما تقدم، وهذا منها.

ومنها قوله صلى الله عليه وسلم: (يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدها الآخر كلاهما يدخل الجنة) فهذا فيه إثبات هذه الصفة لله سبحانه وتعالى، ولا يلزم عليها أي نقص في حقه سبحانه وتعالى.

والمؤولون المعطلون المحرفون للكلم عن مواضعه قالوا: إن الضحك خفة في الروح ناتجة عن حصول ما ينفع أو اندفاع ما يضر، هذا معنى الضحك عندهم، وإذا كان كذلك فإنه منتف عن الرب، فالرب لا يضحك، النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (يضحك الله إلى رجلين) وهؤلاء يقولون: الله جل وعلا لا يضحك؛ لأن الضحك خفة، والله منزه عنها! نقول: أنتم عرفتم الضحك بالنسبة للمخلوق، أما الخالق: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] ، يجب إثبات ما أثبته النبي صلى الله عليه وسلم لربه، وإلا فإننا لم نسلم له صلى الله عليه وسلم القياس، ولم نؤمن به حق الإيمان؛ لأن مقتضى شهادة أن محمدا رسول الله تصديقه فيما أخبر، وهو يخبرنا بأن الله يضحك، وهؤلاء المحرفون يقولون: لا يضحك، هل يستقيم هذا في العقل؟ وهل يكون هذا ممن عظم الله حق تعظيمه؟ وامتثل أمر النبي صلى الله عليه وسلم؟ المهم أن هؤلاء أنكروا الضحك، فلما ورد الضحك في السنة النبوية في مواضع كثيرة فإنه يحتاج عندهم إلى التحريف والتأويل، فقالوا: الضحك هو إبانة الفضل، والضحك: هو إرادة الثواب والإحسان، والضحك: الإخبار بالرضا عن الفعل، كل هذا فرارا من إثبات ما أثبته الله لنفسه، وكل هذه المعاني تفسير للضحك بلازمه، ونحن لا ننكر اللازم، فهو معنى صحيح ثابت، لكن هل تثبتون لله هذا الوصف؟ يقولون: لا.

نقول: إذا: لم تؤمنوا بما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم، ونحن نثبت هذا الوصف لله، ونقول: إن الله

يضحك وهو موصوف بالضحك جل وعلا، لكن لا يلزم من ذلك مماثلة المخلوقين.

ثم إن من لازم ضحكه جل وعلا رضاه وإثابته، وما إلى ذلك من المعاني الأخرى التي تثبت بثبوت هذه الصفة.

أول ما بدأ به المؤلف رحمه الله من الصفات صفة الفرح، وذلك في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لله أشد فرحا بتوبة عبده من أحدكم براحلته) ، وهذا فيه إثبات صفة الفرح لله سبحانه وتعالى، وفرحه بتوبة العبد من كمال جوده وإحسانه وبره ورحمته بعبده، حيث يفرح بالتوبة وهو الذي وفقه إليها.

والمنتفع من التوبة من؟ العبد نفسه! فإنه قد قال سبحانه وتعالى: (يا عبادي! إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني) كما في الحديث الإلهي حديث أبي ذر.

فالمنتفع العبد لكن الله جل وعلا جودا منه وكرما وبرا وإحسانا ولطفا يفرح بتوبة عبده، فالفرح صفة فعلية اختيارية للرب جل وعلا، ثبت وصف الله بها في أحاديث متعددة، وتلقاها أهل السنة بالقبول، وأثبتوها للرب سبحانه وتعالى.

المحرفون المبطلون قالوا: الله لا يفرح ولا يوصف بالفرح؛ لأن الفرح لذة تقع في القلب بإرادة المحبوب ونيل المشتهى، هكذا زعموا.

قيل لهم: إذا كان هذا في حق المخلوق فالخالق ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وهم لهم عدة شبه، ونحن عندما نذكر بعض شبههم في إبطالهم ما أثبته الله لنفسه، ليس ما نذكره حصرا لشبههم في إبطال ما وردت به النصوص من إثبات الصفات الفعلية للرب سبحانه وتعالى.

والجواب على هذه الشبهة الباطلة أن يقال: نثبت الفرح من غير أي لازم باطل، كما أثبته سبحانه وتعالى لنفسه، ونجري فيه كما جرينا في غيرها من الصفات من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل.

ثالث ما ذكره المؤلف رحمه الله: الحديث الذي فيه إثبات العجب لله سبحانه وتعالى: (عجب ربنا من قنوط عباده وقرب غيره -يعني: وقرب تغييره سبحانه وتعالى مثل تغييره القحط إلى الخصب، ومنع القطر إلى إدراره- ينظر إليكم أزلين قنطين فيظل يضحك، يعلم أن فرجكم قريب) فأثبت هنا وصفين: وصف العجب، ووصف الضحك.

أما الضحك فقد ذكرنا أنه ثابت بأحاديث متواترة.

أما العجب فقد جاء في كتاب الله عز وجل في قوله تعالى: ﴿بل عجبت ويسخرون﴾ [الصافات:١٢] في

قراءة حمزة، والكسائي، وخلف، والباقون قرءوا (بل عجبت ويسخرون) ويكون الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم، أما بالضم فهو مضاف إلى الله سبحانه وتعالى، فالتاء في (عجبت) ضمير الفاعل وهو الله سبحانه وتعالى.

والعجب وصف كمال له سبحانه وتعالى، نثبته كما أثبته الله لنفسه في كتابه على هذه القراءة، وكما أثبتته السنة في أحاديث متعددة.." (١)

"إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة

قال المؤلف رحمه الله: [وقوله صلى الله عليه وسلم: (إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها فافعلوا) ، متفق عليه.

إلى أمثال هذه الأحاديث التي يخبر فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه بما يخبر به] .

حديث: (اللهم رب السماوات السبع والأرض، ورب العرش العظيم ربنا ورب كل شيء) هذا يفيد -إضافة إلى العلو- المعية؛ لأن إحاطته سبحانه وتعالى تدل على معيته، فالمعية هنا من حيث المعنى لا من حيث اللفظ إحاطته بالخلق مكانا وزمانا تدل على معيته سبحانه وتعالى.

قوله: (إنكم سترون ربكم) إثبات رؤية الرب جل وعلا، ورؤية الله سبحانه وتعالى سيتكلم عنها المصنف رحمه الله في الفصول القادمة.

أفاد الحديث أن أهل الإيمان سيرون الرب سبحانه وتعالى؛ لقوله: (إنكم سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته) لا تضامون بالتخفيف والتشديد، لا تضامون، أي: لا يلحقكم ضيم، يعني: ضر، ولا تضامون، أي: لا ينضم بعضكم إلى بعض، وكلا المعنيين صحيح، والمراد: نفي الضرر ونفي الضيق في رؤية الله جل وعلا.

(إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته) ، يعني: كما يرى الإنسان القمر ليلة البدر، وهل يحتاج إلى أن يقرب القمر ليلة البدر من أحد ليراه؟ الجواب: لا، بل كل يراه في مكانه، بخلاف الهلال في أول الشهر فإن الناس قد يحتاجون إلى التضام، وينضم بعضهم إلى بعض، ويقول بعضهم لبعض: انظر هذا هو الهلال أو انظر هنا أو انظر هناك، فينضم بذلك بعضهم إلى بعض، أما رؤية المؤمنين لربهم عز وجل فهي كرؤيتهم للقمر ليلة البدر.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٦/١١

فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث عن رؤية المؤمنين لربهم، وشبه رؤيتهم لربهم سبحانه وتعالى برؤيتهم للقمر ليلة البدر، لكن هل شبه المرئي بالمرئي؟ الجواب: لا، فلم يقل: إن الله كالقمر، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وإنما أراد تحقيق الرؤية وأنها كما نرى أعظم الأشياء ظهورا وهما الشمس والقمر، وكذلك نراه جل وعلا متجليا لعباده المؤمنين، وهذه الرؤية لا يلزم منها الإدراك كما قال سبحانه وتعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [الأنعام:١٠٣] ، وإنما هي رؤية تنعيم لا يدرك فيها العبد المرئي، إنما يراه رؤية لا إدراك فيها، كما أننا الآن ننظر إلى الشمس والقمر ونراهما وهما من خلق الله عز وجل، ولا ندرك لا الشمس ولا القمر، فما يستطيع الإنسان أن يدرك القمر ولا أن يدرك الشمس، فكذلك رؤية الرب جل وعلا.

ثم بعد أن أخبر بهذا الفضل وهذه المنة بين النبي صلى الله عليه وسلم طريقها فقال: (فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها فافعلوا) وهما: صلاتا الفجر والعصر، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (من صلى البردين دخل الجنة) ، ففضائل هاتين الصلاتين كثيرة، ومنها: حصول رؤية الرب جل وعلا، نسأل الله عز وجل أن يجعلنا ممن يراه رؤية تنعيم وإكرام.

قال المؤلف رحمه الله: [إلى أمثال هذه الأحاديث التي يخبر فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه بما يخبر به] ، المراد: أنه مثل ببعض أحاديث الصفات، ولم يستوعب، وكل هذه الأحاديث يجري فيها أهل السنة والجماعة على سنن واحد وعلى طريقة واحدة كما سيبين المؤلف رحمه الله.." (١)

"الطوائف التي ضلت في باب الوعد والوعيد وموقف أهل السنة من ذلك

باب الوعد والوعيد ضل فيه طائفتان: طائفة غلت في النفي، وطائفة غلت في الإثبات.

وأهل السنة والجماعة سلكوا طريقا وسطا بين هاتين الضلالتين، فسلموا من ضلالة الإرجاء، ومن ضلالة القدرية.

نصوص الوعد والوعيد في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم جاءت عامة مطلقة، وهذه النصوص العامة المطلقة عطل عمومها المرجئة، فقالوا: إنها لا تعم أهل المعاصي، إنما هي في أشخاص معينين، هذا أحد ما حملوا نصوص الوعيد عليه، وقالوا أيضا: إن نصوص الوعيد إنما هي في الكفار، وليست في أهل الإسلام، فكل نص تضمن وعيدا فإنه ليس في أهل الإسلام، إنما هو في أهل الكفر، فخصوا عمومها، بل إن غلاة المرجئة عطلوا العموم بالكلية فقالوا: لا عموم لهذه النصوص.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٣/١٣

وقابلتهم طائفة أخرى وهم القدرية الوعيدية الذين قالوا: إن نصوص الوعيد يدخل فيها مرتكب الكبيرة، وهي متحققة الوقوع فيه، فكل من فعل كبيرة فإنه خارج عن دائرة الإيمان، وحكمه الخلود في النار، فقالوا بتخليد أهل التوحيد في النار وذلك فرع عن إخراجهم من الإيمان بالكلية، والبدع متسلسلة يأخذ بعضها برقاب بعض، فالبدعة التي كانت في الاسم انتقلت إلى الحكم، كما سيأتينا أنهم أيضا ضلوا في أسماء الإيمان والدين، وهذا الضلال في هذا الباب تبعه الضلال في باب الأحكام.

قوله: (وفي باب وعيد الله بين المرجئة والقدرية) البحث الآن هو في ضلالهم في الحكم، حيث حكم القدرية على أهل الإيمان بالتخليد في النار، وحكم المرجئة بأن نصوص الوعيد لا تتوجه لأهل الإسلام، ولا يدخل فيها أهل الإيمان، بل أهل الإيمان ليس لهم إلا الوعد، وأما الوعيد فهو في حق الكفار، أو أنه في شخص معين، وقالوا: يجوز ألا يعذب الله أحدا بالكلية، فتكون هذه النصوص مقصودها التهديد، وليس معناها مرادا، وإنما يقصد بها التهديد.

وأما أهل السنة والجماعة فقالوا: نصوص الوعيد عامة، ولكن الوعيد مقيد، وكذلك نصوص الوعد عامة، ولكنها مقيدة، فكما أننا نقيد نصوص الوعد بعدم الكفر، فكذلك نقيد نصوص الوعيد بعدم التوبة.

وبه نفهم أن لنصوص الوعد شروطا وموانع، فعمومها له شروط وموانع، وكذلك نصوص الوعيد لها شروط وموانع في تنزيلها على الأفراد، وهذه مسألة مهمة إلى الغاية؛ لأن الخطأ فيها كثير، والفهم فيها حسير عند كثير من الناس، فبعض الناس قد يظن أن إطلاق الوعد أو إطلاق الحكم في أمر معين يلزم منه انطباق هذا الحكم على كل من قام بهذا الفعل، وهذه مسألة خطيرة، وهي التي أوقعت أهل التكفير في التكفير، ولم يفهموا ما نقل عن السلف مثلا في تكفير من أنكر العلو؛ لأنه قد نقل عن السلف أنهم قالوا: من أنكر العلو فهو كافر، فهل الذين يقولون الآن من عوام المسلمين: إن الله في كل مكان، كفار بأعيانهم؟ الجواب: لا، لا نقول بذلك، وقد صرح شيخ الإسلام رحمه الله بهذا، ومثل بهذا المثال بعينه، فقال: إن من السلف من أطلق التكفير على بعض من قال بمقالات الجهمية كنفي العلو، ولكن لا يلزم من هذا أن يكون كل من قال بهذا القول فهو كافر؛ لأن التكفير لابد فيه من توافر الشروط وانتفاء الموانع، فلابد من قيام الحجة التي تنقطع بها المعذرة ممن قامت عليه.

فكذلك هنا نصوص الوعد مشروطة بعدم الكفر وهذا لا إشكال فيه، ولذلك قال الله سبحانه وتعالى عن أعمال أهل الكفر الصالحة: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا﴾ [الفرقان:٢٣] ، والمقصود به: العمل الصالح، فلما لم يتوفر شرط الإيمان لم ينتفع به، فنصوص الوعد من موانع تحققها وجود الكفر،

ومن شروط ثبوت فضلها لأهلها وجود الإيمان.
كذلك نصوص الوعد في كونها لمعين لابد من شرطين: الأول: الإخلاص.
الثاني: المتابعة.
ونصوص الوعد في تحقق الفضل لمعين يشترط لها الإخلاص، والمتابعة.
فمن تحقق فيه الإخلاص والمتابعة فإنه يثبت له الفضل.
ونصوص الوعيد -أيضا- مقيدة بتوافر الشروط وانتفاء الموانع، فلو أن الإنسان فعل فعلا مما توعد الله عليه بالنار فهل نحكم بأنه من أهل النار؟ الجواب: لا؛ لأنه لابد من أن ننظر هل الشروط متوافرة؟ فإن وجدت الشروط، فهل الموانع منتفية؟ فإن انتفت الموانع وتوافرت الشروط ثبت الحكم على المعين، ولذلك الحكم على المعين يحتاج إلى نظر، فأهل السنة والجماعة أطلقوا العمومات في نصوص الوعد وفي نصوص الوعيد، وقالوا: يدخل فيها أهل الإيمان كغيرهم، ولكن تنزيلها على أهل الإيمان لابد فيه من توافر الشروط وانتفاء الموانع، والموانع كثيرة: منها: التوبة، فالتوبة من موانع نزول العقاب.
ومنها: الحسنات الماحية من موانع حصول العقاب.
ومنها: سابق الفضل والعفو من الله جل وعلا، وهذا أيضا من موانع حلول العقاب والوعيد.
المهم أن الموانع متعددة، ولذلك كان أهل السنة والجماعة وسطا بين هاتين الضلالتين، بين المرجئة الذين قالوا: لا يتوجه نص من نصوص الوعيد إلى أهل الإسلام، وبين القدرية الذين جعلوا نصوص الوعد حكما على الأفراد دون نظر إلى توافر الشروط وانتفاء الموانع، فجعلوا نصوص الوعيد في حق كل أحد، فكل من ارتكب كبيرة فإنه مخلد في النار، هذا من حيث الحكم.." (١)

"وجوب الإيمان بمعية الله لخلقه وأن ذلك لا ينافي علوه سبحانه

قال المصنف رحمه الله: [وهو سبحانه معهم أينما كانوا يعلم ما هم عاملون، كما جمع بين ذلك في قوله: ﴿هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أين ما كنتم والله بما تعملون بصير﴾ [الحديد:٤]] .
هذا فيه إثبات معية الله عز وجل لخلقه، فهو سبحانه وتعالى مع خلقه، لكن أعلم أن (مع) في كلام العرب تفيد مطلق المقارنة، ولكن لا يلزم منها مماسة ولا مخالطة، وهذا ما سيبينه المؤلف رحمه الله، وإنما بين المؤلف هنا أن الله سبحانه وتعالى متصف بمعيته لخلقه، فهو معهم أينما كانوا، ثم بين مقتضى ولازم هذه

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٣/١٤

المعية فقال: يعلم ما هم عاملون، وهذا -يا أخي- ليس تأويلا ولا تحريفا كما يزعمه المشاغبون على أهل السنة والجماعة، فإنهم يقولون لأهل السنة: أنتم أولتم المعية بالعلم.

فنقول: ليس بصحيح، نحن لم نؤول المعية بالعلم، بل نقول: إن المعية ثابتة لله عز وجل، ومن مقتضاها وحكمها ولازمها أنه سبحانه وتعالى مهيمن على خلقه، مطلع عليهم، عالم بهم، فكثير من معاني الربوبية يثبت بإثبات معية الله عز وجل للخلق، ولكن لا نقول: إنه ليس مع خلقه، أو ننفي عنه هذا الوصف الذي وصف به نفسه؛ ولذلك المؤلف رحمه الله قدم إثبات الوصف ثم بين لازمه، وهم يقولون في الصفات التي ينفونها: لا يد لله، ولا سمع لله، ولا حكمة لله، فينفون الصفة ويحرفونها، وأهل السنة ما فعلوا هذا، وإنما أثبتوا ما أثبته الله لنفسه، ثم بينوا لازم ذلك وحكمه ومقتضاه، هذا هو الفارق بين أهل السنة والجماعة وبين غيرهم من أهل البدعة والضلالة.

ولذلك قال: (وهو سبحانه معهم أينما كانوا، يعلم ما هم عاملون) ، وقوله: (يعلم ما هم عاملون) يشمل الفعل والقول، عمل القلب، وعمل الجوارح.

قال: (كما جمع بين ذلك في قوله: ﴿هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها﴾ [الحديد:٤] ، مع استوائه على العرش جل وعلا: ﴿يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها﴾ [الحديد:٤]) ، هذه جملة حالية، أي: قوله: (يعلم) جملة حالية، من قوله: استوى على العرش، يعني: استوى على العرش حال كونه جل وعلا عالما ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها، فاستواءه جل وعلا على عرشه لم يمنعه من أن يحيط علمه سبحانه وتعالى بشئون خلقه وبأمر مملكته سبحانه وتعالى، بل هو المحيط بكل شيء.

ثم قال: (﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ [الحديد:٤]) بعد أن ذكر العلم أثبت المعية.

ثم قال: (﴿والله بما تعملون بصير﴾ [الحديد:٤]) فأعاد ذكر سعة علمه سبحانه وتعالى، حيث قال: ﴿والله بما تعملون بصير﴾ [الحديد:٤] ، مع أنه داخل في عموم قوله: ﴿يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها﴾ [الحديد:٤] ؛ لأن مما يخرج من الأرض عمل بني آدم، فالعمل الصالح يرفع إلى الله جل وعلا، وتعرض أعمال العباد على الله عز وجل، يرفع إليه عمل الليل قبل

عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل كما في الصحيح، والله تعالى أعلم.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.." (١)

"وجوب الإيمان بالاستواء والمعية دون تناف بينهما

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

وبعد: قال المصنف رحمه الله: [وليس معنى قوله: ﴿وهو معكم﴾ [الحديد:٤] ، أنه مختلط بالخلق، فإن هذا لا توجبه اللغة، وهو خلاف ما أجمع عليه سلف الأمة، وخلاف ما فطر الله عليه الخلق، بل القمر آية من آيات الله من أصغر مخلوقاته، وهو موضوع في السماء، وهو مع المسافر وغير المسافر أينما كان.

وهو سبحانه فوق عرشه رقيب على خلقه، مهيمن عليهم، مطلع إليهم إلى غير ذلك من معاني ربوبيته] .

هذا فيه الرد على الذين قالوا بأن الله سبحانه وتعالى له معية يخالط بها خلقه، فمنهم من أثبت ذلك وهم الحلولية، ومنهم من أنف عن هذا فألغى المعية، فيبين المؤلف رحمه الله أن قوله سبحانه وتعالى: ﴿وهو معكم﴾ [الحديد:٤] ، لا يلزم عليه هذه اللوازم الباطلة، والاعتقادات الفاسدة في رب العالمين، فقال: (وليس معنى قوله: ﴿وهو معكم﴾ [الحديد:٤] أنه مختلط بالخلق) بين عدم دلالة هذا اللفظ على هذا المعنى بعدة أوجه: الوجه الأول: إن هذا لا توجبه اللغة، هذا أول الأوجه في إبطال أن معنى المعية المخالطة. لماذا لا توجب اللغة هذا المعنى؟ لأن (ما) في كلام العرب تفيد مطلق المقارنة والمصاحبة، ولا يلزم من ذلك المخالطة والممازجة والمماسة، هذا هو الوجه الأول لإبطال قول من قال: إن من لازم قوله: ﴿وهو معكم﴾ [الحديد:٤] أن يكون مختلطا بخلقه، فيقال: هذا المعنى لا توجبه اللغة؛ لأن (ما) في جميع استعمالاتها في اللغة ليس مما تفيده أن ثبوت المعية يقتضي المخالطة والممازجة والمماسة، هذا أمر.

الوجه الثاني: قوله: (وهو خلاف ما أجمع عليه سلف الأمة) فسلف الأمة يعتقدون اعتقادا راسخا ثابتا بأن الله سبحانه وتعالى فوق عرشه، بائن من خلقه، وهو معهم جل وعلا أينما كانوا، فلم يفهم سلف الأمة من إثبات المعية أنه مخالط للخلق، أو أنه ممازج للخلق، أو أنه حال فيهم، أو أنه متحد بهم، سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا! وهذا خلاف ظن الذين قالوا: إنه معنا بذاته في كل مكان، فالذين يقولون: إن الله في كل مكان، يلزم منه أن يكون سبحانه وتعالى في المطابخ والحشوش وأماكن مستقذرة، وكان الجهمية في البداية يقولون: إن الله في كل مكان، فلما أورد عليهم: كيف لا تنزهون الرب عن أن يستوي على أعظم مخلوقاته وهو العرش وتجعلونه في كل مكان، في الأواني والصحون والحشوش؟! فقال متأخروهم: إنه ليس

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٧/١٤

فوق العالم، ولا داخل العالم، ولا خارجه، ولا مباين، ولا فوق ولا تحت، ولا يمين ولا يسار، ووصفوه بالعدم، هذا قول متأخري الجهمية؛ وسبب ذلك هو ما أورد عليهم من إشكالات لما قالوا: إنه سبحانه وتعالى في كل مكان.

فسلف الأمة مجمعون على أن المعية لا تقتضي المخالطة، فمن الجمل والعقائد التي شحنت بها كتب أهل السنة والجماعة: أن الله سبحانه وتعالى بائن من خلقه -بائن أي: منفصل عن خلقه- ليس فيه شيء من خلقه، ولا هو في شيء من خلقه سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا!! وقد أنكر القرآن ما يعتقده النصارى من أن الله عز وجل حل في المسيح، وأن فيه من الرب ما جعله إلها في مواضع كثيرة.

الوجه الثالث في إبطال هذا المعنى: (وخلاف ما فطر الله عليه الخلق) ، فالخلق مفطورون على أن الرب سبحانه وتعالى في العلو، فلا أحد يطلب ربه يمنة ولا يسرة ولا تحت، كل من طلب ربه طلبه في جهة العلو سبحانه وتعالى، وهؤلاء يقولون: إن توجه الداعي إلى السماء في دعائه؛ لأن الله سبحانه وتعالى جعل السماء قبلة الدعاء كما جعل الكعبة قبلة المصلين، سبحان الله! وكيف نجيب عليهم؟ نجيب عليهم: أن النبي صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بربه، فإنه لما استشهد الله على أمته أشار إلى جهة العلو، وهل كان يدعو؟ لا.

لم يكن داعيا، فبطل قولهم: إن السماء قبلة الدعاء.

فنقول: السماء تتوجه إليها القلوب وتفزع إليها فطرة قبل أن يعلم العالم بأن رب السماوات والأرض عليها، وأنه في جهة العلو سبحانه وتعالى، وهذا معنى قوله: (وخلاف ما فطر الله عليه الخلق) وهذا استدلال بالفطر، فالآن عندنا استدلال: باللغة.

وبالإجماع.

وبالفطرة.." (١)

"الدليل العقلي في إثبات معية الله العامة لخلقه دون الاختلاط بهم

ثم أتى بالدليل العقلي في قوله: (بل القمر) ويمكن أن نقول: إنه دليل عقلي ودليل حسي في نفس الوقت؛ لأنه دليل محسوس.

قال: (بل القمر آية من آيات الله، من أصغر مخلوقاته -أي: السماوية- وهو موضوع في السماء) يعني: في العلو، وإلا فإنه دون السماء الدنيا، فإن هذه الكواكب السيارة دون السماء الدنيا فيما يظهر، أما القمر

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٢/١٥

فيقين أنه دون السماء الدنيا.

فقوله رحمه الله: (وهو موضوع في السماء) أي: في العلو، ثم قال في بيان وجه التنظير بين علو الله عز وجل وعلو القمر: (وهو مع المسافر وغير المسافر أينما كان) ، فهل كون القمر مع المسافر وغير المسافر اقتضى أن يكون مخالطا للمسافرين، ومخالطا للناس؟ الجواب: لا.

فإذا كان كذلك وأدركته عقولنا، وقبلته أذهاننا فيما يتعلق بمخلوق من أصغر مخلوقات الله السماوية، فكيف به جل وعلا وهو الكبير المتعال؟! فلا يلزم من إثبات معيته مخالطته لخلقه، وهذا برهان واضح، ودليل ساطع، يقطع حجة أولئك الذين قالوا: يلزم من إثبات معية الله لخلقه أن يكون مخالطا لهم، وهل في هذا التنظير محذور شرعي؟ الجواب: لا.

ليس فيه محذور شرعي، وذلك أن التنظير في المعنى لا في كل ما يلزم من المثال، إنما التنظير من بعض الوجوه، وإلا فالله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، وقد جاء في بعض روايات حديث: (ما منكم من أحد إلا وسيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان، أن أبا رزين العقيلي قال: يا رسول الله! كيف وهو واحد ونحن الجميع؟ فقال: سأذكر لك مثل ذلك بآية من آيات الله وهي القمر، فكلكم يراه مخليا به -يعني: ليس بينه وبينه أحد-) فهذا تمثيل وتنظير نبوي وقياس عقلي في إثبات هذا المعنى الذي جاء به النص.

المهم أن الدليل واضح وساطع، وهو آخر ما ذكره المؤلف رحمه الله من الأدلة على عدم لزوم المعية لمخالطة الله عز وجل لعباده، وهناك دليل لم يذكره المؤلف رحمه الله، وقد ذكره في غير موضع من كلامه في الفتاوى وفي كتب عديدة وهو: أن المعية في كلام الله عز وجل جاءت على نوعين: معية عامة. ومعية خاصة.

المعية العامة في مثل قوله: ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ [الحديد:٤] ، هذه المعية العامة.

والمعية الخاصة مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم لـ أبي بكر: (لا تحزن إن الله معنا) ، وأيهما أكثر ورودا في كتاب الله، الإخبار بالمعية العامة أو المعية الخاصة؟ الإخبار بالمعية الخاصة، ومن لازم إثبات المعية الخاصة أن يكون فيها من المعنى ما ليس في المعية العامة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال لـ أبي بكر: (لا تحزن إن الله معنا) ، هل هذه المعية التي اختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر ثابتة لخصومهم الذين كانوا يلاحقونهما؟ الجواب: لا.

فلما ثبتت المعية الخاصة دل ذلك على أن المعية العامة لا تقتضي المخالطة؛ لأنها لو كانت تقتضي المخالطة لانتفى التخصيص، وهذا دليل واضح بين يدل على أن المعية العامة الثابتة في كلام الله عز وجل

لا تقتضي المخالطة ولا الممازجة، بل هو جل وعلا بائن من خلقه، ليس فيه شيء من خلقه ولا هو في شيء من خلقه سبحانه وتعالى، هذا خامس الأدلة التي ذكرها الشيخ رحمه الله في إبطال هذا المعنى الذي توهمه المبطلون في هذه الصفة التي أخبر بها سبحانه وتعالى عن نفسه.

ثم قال رحمه الله: (وهو مع المسافر وغير المسافر أينما كان) وهذا نظير قول النبي صلى الله عليه وسلم في دعاء السفر: (اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل) هذا فيه إثبات المعية الخاصة أم العامة؟ المعية العامة؛ لأنه مصاحب للمسافر، ومصاحب لمن خلفه؛ ولذا قال: (أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل) ، والأهل هل هم معه أو خلف ظهره؟ خلف ظهره، وهذا من الأدلة الدالة على ثبوت المعية العامة، وإن كان فيها نوع تخصيص؛ لأن قوله: (وأنت الخليفة في الأهل) كأنه يقول: احفظهم، (وأنت الصاحب في السفر) كأنه يقول: احفظني، أو أعني على سفري، لكن مفاد الأمرين هو: ثبوت المعية العامة له سبحانه وتعالى، فلا يعارض كونه مع المسافر أن يكون مع غيره؛ لأن معيته لا تقتضي الممازجة والمخالطة.

ثم قال رحمه الله: (وهو سبحانه فوق العرش) من أين هذا؟ من الآيات التي مرت معنا في إثبات علوه سبحانه وتعالى، وهو صريح حديث الأوعال الذي قال فيه: (والله فوق العرش) .." (١)

"من مقتضيات المعية

ثم قال: (رقيب على خلقه، مهيمن عليهم، مطلع إليهم، إلى غير ذلك من معاني ربوبيته سبحانه وتعالى) ذكر ثلاثة لوازم ومقتضيات من مقتضيات المعية: الاطلاع.

الرقابة.

الهيمنة.

وهذا تفسير للمعية باللازم، وهذا ما فيه إشكال، فتفسير المعية بهذه الأمور هو تفسير لها باللازم، لكن لماذا فسر أهل السنة والجماعة المعية بلازمها؟ هل لأنهم لا يثبتون مدلول اللفظ؟ الجواب: لا.

إنما فسروها بذلك لإبطال قول من قال: بأن المعية تقتضي المخالطة والممازجة، وإلا فتفسيرها باللازم لا ينفي أنهم يثبتون مدلول المعنى، فثبوت لازم اللفظ يلزم منه إثبات الملزوم وهو ما دل عليه اللفظ، وهذه مسألة مهمة، وهي أن ما فسره السلف بلازمه لا يعني أنهم لا يثبتون مدلول اللفظ، بل هم يثبتون مدلول اللفظ على حقيقته اللائقة بالرب جل وعلا، وإنما احتاجوا إلى هذا لينفوا اعتقاد المبطلين الذين جعلوا

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٣/١٥

المعية تقتضي المخالطة.

وقد ورد تفسير المعية بهذا في كلام السلف، فنقل تفسير المعية بالعلم عن ابن عباس وعن الإمام أحمد وعن غيرهما من أئمة السلف من الصحابة ومن بعدهم.

فقوله رحمه الله: (إلى غير ذلك من معاني ربوبيته) هذا فيه الإشارة إلى أن إثبات المعية هو إثبات لها، وإثبات للوازمها وما يلزم على ثبوت هذه الصفة، فهو سبحانه وتعالى مع خلقه بعلمه واطلاعه وهيمنته وقدرته وسلطانه، كل ذلك ثابت له، وهو مندرج في معاني ربوبيته سبحانه وتعالى؛ لأنها لا تتحقق الربوبية إلا بتمام الاطلاع والقدرة والعلم بحال المخلوق؛ ولذلك قال: (إلى غير ذلك من معاني الربوبية) ليشمل كل ما ورد عن السلف من تفسير للمعية، وأشهر ما ورد عنهم تفسيرها بالعلم.." (١)

"إثبات صفة القرب لله جل وعلا

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه.

وبعد: قال المصنف رحمه الله: [فصل: وقد دخل في ذلك الإيمان بأنه قريب مجيب، كما جمع بين ذلك في قوله: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب﴾ [البقرة:١٨٦] ، وقوله صلى الله عليه وسلم: (إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته) ، وما ذكر في الكتاب والسنة من قربه ومعيته لا ينافي ما ذكر من علوه وفوقيته، فإنه سبحانه ليس كمثله شيء في جميع نعوته، وهو علي في دنوه قريب في علوه] .

هذا الفصل فيه إخبار عن صفة عظيمة من صفات الله، وهي: قربه جل وعلا، وأتى بصفة القرب بعد ذكر المعية؛ لأن كثيرا من المتأخرين وبعض المتقدمين يفسرون القرب بالمعية، فـ مقاتل بن حيان من السلف وكثير من الخلف يفسرون ما أثبته الله سبحانه وتعالى لنفسه من القرب بأنه المعية، فيقولون: قرب العلم والقدرة، وهو قول لبعض السلف.

والذي عليه جمهور أهل السنة والجماعة: أن القرب وصف زائد على المعية، فهو ليس المعية التي أخبر بها سبحانه وتعالى عن نفسه، التي هي المعية العامة؛ لأن المعية العامة تثبت ولا يلزم منها قرب الشيء من الآخر، فتقول: القمر معنا وليس بقريب منك.

فالمعية ليس من لازمها القرب، بل قد يكون الشيء مع الشيء وبينهما من البعد بون شاسع، والقرب الذي

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٤/١٥

يثبته أهل السنة والجماعة للرب سبحانه وتعالى صفة فعلية اختيارية، فهو يقرب ممن يشاء سبحانه وتعالى، كيف يشاء، وهذا الذي عليه جمهور أهل السنة والجماعة.." (١)

"قربه ومعيته سبحانه لا ينافي علوه وفوقيته

ثم قال رحمه الله: (وما ذكر في الكتاب والسنةمن قربه ومعيته لا ينافي ما ذكر من علوه وفوقيته) وهذه مسألة مهمة للغاية، وهي وجوب اعتقاد ما أثبته الله لنفسه، وأنه لا تعارض بين ما أخبر به عن نفسه من العلو وما أخبر به عن نفسه من القرب والدنو والنزول والإتيان والمجيء والاستواء، وغير ذلك من الصفات، ومن توهم التعارض فإنه لم يقدر النصوص حق قدرها.

فالواجب على المؤمن أن يؤمن بجميع ما أخبر الله به عن نفسه، وجميع ما أخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم، وأن يعتقد أن ذلك حق على حقيقته، ولا يرد في ذلك أن اجتماع هذه الأوصاف ممتنع في حق المخلوق، فإن ذلك هو المناسب للمخلوق، أما الخالق جل وعلا فإنه ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته، ولا فيما يجب له، ولا في أفعاله، ولا في أسمائه جل وعلا، فتنبه لهذا، فإذا ضاق عقلك وقلت: إنه إذا قلنا إنه ينزل يلزم من ذلك ألا يكون عاليا والعلو صفة ذاتية، فكيف تنفي هذه الشبهة وهذا الإيراد؟! بأن تعلم أنه ليس كمثله شيء، وأنه سبحانه وتعالى ما وصف به نفسه ليس له نظير في المخلوقات، كما جاءت أدلة ذلك متواترة وكثيرة في الكتاب والسنة.

وبهذا يندفع الوهم الوارد عند بعض الناس في صفة القرب، قالوا: إذا كان يقرب من بعض عباده فكيف يكون عاليا على خلقه؟! الجواب: أنه سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء في جميع نعوته؛ ولذلك قال المؤلف رحمه الله: (فإنه سبحانه ليس كمثله شيء في جميع نعوته) ، يعني: في جميع ما وصف به نفسه، لا من جهة الاجتماع ولا من جهة الأفراد، من جهة الاجتماع كاجتماع العلو مع القرب، أو العلو مع المعية، أو العلو مع النزول، أو الظهور مع وصف الباطن سبحانه وتعالى، فهل يمكن أن يكون مخلوق من خلق الله ظاهرا وباطنا في نفس الوقت ويكون أول وآخر في نفس الوقت؟ لا يمكن، لكن امتناع هذا في المخلوق لعجزه وقصوره وضعفه، وأما الخالق فليس كمثله شيء سبحانه وتعالى، وهو الموصوف بصفات الكمال، فلا تعارض من ثبوت صفات الكمال لله؛ إذا كانت في المخلوق، وفيما ندركه منا، لا يمكن أن تجتمع، ولا يمكن أن تثبت لواحد.

فتنبه لهذا فإنه مهم، واجعل معك هذا السلاح الماضي، والسيف القاطع لكل من عارضك وحاول أن

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٢/١٦

يشكل عليك: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] ، فهو سبحانه وتعالى كما قال المؤلف: (وهو علي في دنوه) يعني: في قربه من عباده سبحانه وتعالى، (قريب في علوه) ولا تعارض بين هذين الوصفين.." (١)

"القرب القائم بذاته سبحانه وتعالى

المعنى الثاني الذي يفسر به القرب: هو الذي وقع فيه الخلاف بين أهل الإثبات، والمقصود بأهل الإثبات الذين يثبتون الصفات في الجملة، ويدخل معهم الأشاعرة والكلابية والماتريدية، فسلف الأمة وأئمة السنة يثبتون القرب القائم بذاته جل وعلا، ويثبتونه قربا قائما بذاته، وهو فعل من أفعاله الاختيارية سبحانه وتعالى، ولا يلزم منه مماسة ولا مخالطة ولا شيء من هذه الظنون الكاذبة في الرب سبحانه وتعالى.

أما جمهور المتكلمين من مثبتة الصفات فإنهم ينفون هذا المعنى، ولماذا ينفون هذا المعنى؟ لأنهم لا يثبتون الصفات الفعلية الاختيارية، وهذه معضلة عندهم، ومشكلة كبيرة، آثارها في جميع ما أخبر الله سبحانه وتعالى عن نفسه من صفات الفعل، فلعدم إثباتهم الصفات الاختيارية حملهم على إنكار هذه الصفات، وجعلوا نصيبها التأويل والتحريف بالباطل، وتحريف الكلم عن مواضعه، ولو قيل لهم: من أين لكم أنه سبحانه وتعالى لا تقوم به الأفعال الاختيارية وأنه لا يفعل ما يشاء؟ قالوا: لأن قيام الحوادث بالرب يقتضي الحدوث؛ لأن كل من قام به حادث فهو حادث، انتبه لهذه الشبهة! قلنا لهم: من أين لكم هذه القاعدة التي تعارض نصوص الكتاب والسنة، والتي سلطتموها على دلالات النصوص؟ قالوا: هذه قاعدة مجمع عليها.

قلنا لهم: إن الإجماع لابد له من دليل، فالإجماع دليل سمعي، فأين ذلك في كلام الله؟ وأين ذلك في كلام رسوله صلى الله عليه وسلم؟ وأين ذلك في كلام سلف الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم؟ هل في كلام الله سبحانه وتعالى أنه يمتنع أن تقوم به الحوادث، وأن من قامت به الحوادث فهو حادث؟ لا، ولم يأتوا بشيء ولا حرف واحد، فيقال لهم: هذه شبهة عقلية سلطتموها على النصوص، وجعلتموها مانعة لما دل عليه الكتاب والسنة من كمال الرب، وأنه سبحانه وتعالى فعال لما يريد، وأنه يفعل ما يشاء سبحانه وتعالى، فإذا بطلت هذه الشبهة بطل كل تأويل وتحريف في باب الأسماء والصفات.

وهذه من أكبر الشبه التي تمنعهم من إثبات الصفات لله سبحانه وتعالى.

ونعود إلى ما نحن فيه، فنقول: القرب الثابت لله سبحانه وتعالى له معنيان: معنى يتفق عليه أهل الإثبات

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٥/١٦

وهو قرب قلب عبده منه.

والثاني: يثبته أئمة السنة وسلف الأمة وهو: القرب القائم بذات الرب جل وعلا، وفي المعنيين لا يلزم أي لازم باطل، فكما أنه لا يلزم من قرب قلب العبد من الرب جل وعلا الذي يثبته أهل الإثبات أن يكون سبحانه وتعالى مختلطا بخلقه، بل قلب العبد قريب من ربه، والرب جل وعلا فوق سمواته، مستو على عرشه، بائن من خلقه، والعبد في الأرض، فكذلك لا يلزم على المعنى الذي أثبته أهل السنة والجماعة أي لازم باطل.." (١)

"نعيم القبر وعذابه

قال رحمه الله: [ثم بعد هذه الفتنة إما نعيم وإما عذاب إلى أن تقوم القيامة الكبرى] .

تقدم البيان بأن العذاب نوعان: منه ما هو دائم، ومنه ما هو منقطع.

فقوله: إما نعيم وإما عذاب إلى أن تقوم القيامة هذا من جهة العموم ينقسم الناس إلى هذين القسمين، أما من جهة الاستمرار وعدمه فإن ذلك لم يتعرض له رحمه الله في هذا الموضع، وقد يخفف ولا يرفع بالكلية كالذي جرى من النبي صلى الله عليه وسلم لما مر بقبرين فقال: (إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستنزه من البول، ثم أخذ جريدة رطبة ووضعها صلى الله عليه وسلم على القبر، ولما قيل له في ذلك قال: لعله أن يخفف عنهما ما لم ييبسا) ، وهذا توقيت لارتفاع العذاب، حيث علق النبي صلى الله عليه وسلم التخفيف بمدة رطوبة الجريدة، وهذا يدل على أنه قد يخفف العذاب، وقد يرفع، وأنه لا يلزم من كون الإنسان يعذب في القبر أن يستمر ذلك.." (٢)

"الإيمان بالبعث

قال رحمه الله: [فتعاد الأرواح إلى الأجساد، وتقوم القيامة التي أخبر الله بها في كتابه وعلى لسان رسوله وأجمع عليها المسلمون] .

يقول رحمه الله: [فتعاد الأرواح إلى الأجساد] ، وهذا مما أجمع عليه أهل الإسلام، ولم يخالف فيه إلا الفلاسفة الذين قالوا: إن البعث لا يكون للأبدان، بل البعث للأرواح فقط! وهؤلاء مكذبون لما علم من الدين بالضرورة، وما جاءت به الرسل، فإن الرسل أخبروا بأن الأرواح تعاد إلى الأجساد، وأن الناس يخرجون من قبورهم في مواضع كثيرة من كتاب الله عز وجل وفي السنة، فهذا أمر كما قال المؤلف رحمه الله أجمع

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٨/١٦

(٢) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٣/١٨

عليه المسلمون، ولم يخالف فيه إلا الفلاسفة الموحدون الذين قالوا: إن الإعادة إنما هي فقط للأرواح دون الأبدان.

ثم قال رحمه الله: [وتقوم القيامة التي أخبر الله بها في كتابه وعلى لسان رسوله وأجمع عليها المسلمون، فيقوم الناس من قبورهم لرب العالمين حفاة عراة غرلا، وتدنو منهم الشمس، ويلجمهم العرق، فتنصب الموازين فتوزن بها أعمال العباد، ﴿فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون * ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون﴾ [المؤمنون:١٠٢-١٠٣] ، وتنشر الدواوين -وهي صحائف الأعمال- فآخذ كتابه بيمينه، وآخذ كتابه بشماله أو من وراء ظهره كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا * اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا﴾ [الإسراء:١٣-١٤]] .

قال الشيخ رحمه الله: [وتقوم القيامة التي أخبر الله بها في كتابه وعلى لسان رسوله وأجمع عليها المسلمون] ، وهذا القيام يكون بعد النفخ في الصور، وهي النفخة الثالثة التي تعاد بها الأرواح إلى الأبدان كما قال الله جل وعلا: ﴿ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون﴾ [الزمر:٦٨] ، فهذه هي نفخة البعث، وقد دل على هذا -كما ذكر المؤلف رحمه الله- الكتاب والسنة وإجماع السلف.

فيقوم الناس من قبورهم لرب العالمين لا لغيره؛ لأنه جل وعلا الملك الذي وصف نفسه في أم الكتاب بقوله: ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة:٤] ، مالك يوم الحساب، لا مالك إلا الله سبحانه وتعالى.

(حفاة عراة غرلا) وهذا فيه وصفهم عند قيامهم، وأنهم يعودون كهيئتهم في خلقهم الأول، (حفاة) فلا شيء يقي أقدامهم، (عراة) فلا شيء يقي أبدانهم، (غرلا) لم ينقص منهم شيء، فيأتون على أكمل هيئة، لا نقص في أبدانهم، ولا شيء يواري أجسادهم، ولا يقي أقدامهم شيء في ذلك الموقف العظيم الذي تشيب منه الولدان كما قال جل وعلا: ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا إنا كنا فاعلين﴾ [الأنبياء:١٠٤] ، فيعيد الله عز وجل الخلق على هيئتهم الأولى، وتبعث الأجساد التي طاعت واستقامت، وتبعث الأبدان التي عصت وطغت؛ ولذلك تشهد عليك جوارحك يوم القيامة، ولا يشهد إلا ما شاهد، فإنها تبعث يوم القيامة وتشهد عليك، فالبعث للأبدان التي كانوا عليها في الدنيا، وإن كان يعطيهم الله جل وعلا من القوى ما ليس لهم في الدنيا، فإن الشمس -كما سيأتي- تدنو من رءوس الخلائق، ولو كان هذا في دنيانا هذه لاحترق الكون، واحترقت الأبدان، لكن يمدهم الله سبحانه وتعالى بخلق يستعينون به على مواجهة أهوال

ذلك اليوم، ويناسب الحال الأخروية التي لا موت بعدها ولا فناء، ولا يلزم من هذا تغير الأبدان، بل الله على كل شيء قدير.." (١)

"معنى قول الإمام أحمد: (نؤمن بأحاديث الصفات ولا كيف ولا معنى)

قال المصنف رحمه الله تعالى: [قال الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إن الله ينزل إلى سماء الدنيا) ، (وإن الله يرى في القيامة) ، وما أشبه هذه الأحاديث: نؤمن بها، ونصدق بها، ولا كيف ولا معنى] .

ويلاحظ أن الإمام أحمد هنا استشهد بأحاديث فيها دليل على إثبات الصفات لله سبحانه وتعالى من السنة الصحيحة، فنزول الله تعالى إلى سماء الدنيا ثابت، ودلت عليه الأحاديث الصريحة الصحيحة الكثيرة، ونزوله كما يليق بجلاله وعظمته ثابت أيضا، يثبته أهل السنة والجماعة.

وكذلك أيضا: إن الله يراه المؤمنون في الآخرة دلت عليه الأحاديث المتواترة، وهكذا غيرها من الأحاديث التي تثبت الصفات، قال عنها الإمام أحمد: (نؤمن بها، ونصدق بها، ولا كيف) ، أي: لا نكيفها؛ لأننا لا نعلم ذات الله تعالى فلا نكيفها، ثم قال: (ولا معنى) ، أي: لا نتعرض بالمعاني الأخرى الباطلة، فنأتي لها بمعان جديدة.

ولهذا قال: [ولا نرد شيئا منها، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق ولا نرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم] .

ولهذا لما كان أحد الأئمة -وهو إسحاق بن راهويه - عند ابن طاهر أمير خراسان يحدث له، ويقرأ عليه الأحاديث، فقرأ عليه بأسانيده أحاديث النزول بطرقها: (إن الله تعالى ينزل كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: هل من سائل فأعطيه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من تائب فأتوب عليه) ، فقال عبد الله بن طاهر -وفي بعض روايات القصة: أنه أحد الجالسين-: كيف ينزل؟ كيف تحدث بهذه الأحاديث التي فيها أن الله ينزل؟ وإلى الآن كثير من الناس يعترض ويقول: الذي ينزل هو رحمته الذي ينزل هو أمره الذي ينزل هو ملك من الملائكة؛ لأنهم يستثقلون مثل هذا الحديث الذي ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من طرق عديدة صحيحة، ويظنون أنه يلزم منه التشبيه، وأن نزول الله سبحانه وتعالى إلى السماء الدنيا مثل نزول المخلوقين.

فهذا الأمير احتار، وقال: كيف ينزل؟ وكيف تحدث بهذه الأشياء؟ فقال له إسحاق بن راهويه: يا أمير!

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لخالد المصلح خالد المصلح ٤/١٨

هذه أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم نرويها، بها نحرم الحرام، وبها نحل الحلال، وبها نستحل الفروج، وبها تقطع الرقاب.

يعني: أننا نثبت بها الأحكام، ونفس الإسناد الذي نقطع به رقبة فلان شرعا هو الذي نحدث به بمثل هذا الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

فإذا أردتنا أن نرد هذا فلنرد الشريعة الإسلامية من أولها إلى آخرها، ولنرد سنة الرسول صلى الله عليه وسلم كلها.

فكان الأئمة رحمهم الله تعالى يروون هذه الأحاديث لا يفرقون بينها، المهم أن تكون صحيحة الإسناد، ثابتة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما دلت عليه من صفة فإنهم يثبتونها كما لو دل عليها القرآن، فلا يفرقون بين القرآن وبين السنة في أي شيء.

ولهذا قال الإمام أحمد: (ولا نرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم) ، أي: ما دام الإسناد ثابتا فإننا نؤمن به ونصدقه، ونثبت هذه الصفات كما يليق بجلاله وعظمته من غير تحريف ومن غير تكييف، ومن غير تشبيه ومن غير تمثيل.." (١)

"ضلال المعتزلة في القول بخلق القرآن

وأحب أن أقف وقفة قصيرة هنا عند قضية القول بخلق القرآن فأقول: إن قضية القول بخلق القرآن هي القضية التي جعلها المعتزلة عنوانا لبدعتهم، فإن المعتزلة ينفون عن الله الصفات، ومما نفوه عنه صفة الكلام، فلما كان مستقرا في نفوس المسلمين أن هذا القرآن الذي معنا هو كلام الله؛ قالوا: لا، هذا القرآن مخلوق من المخلوقات المنفصلة عن الله سبحانه وتعالى، فكما خلق السماوات والأرض وبني آدم خلق هذا القرآن، فلم تقم بالله سبحانه وتعالى صفة الكلام.

والتي نعتقد نحن أنها صفة من صفات الله تليق بعظمته وجلاله.

واسمحوا لي أيها الإخوة! إذا ذكرت هذه القضية؛ لأنني سئلت عن قضية القول بخلق القرآن؛ وسمعت أن بعض الناس يقول: لماذا تحولت عند المسلمين إلى مشكلة في ذلك القرن، وليس فيها إشكال؛ وسواء قلنا بخلق القرآن أو لم نقل بخلق القرآن فالمسألة يسيرة، وبعضهم قال: ما كانت لتستحق تلك المشكلة والفتنة الكبرى في تاريخ الأمة الإسلامية التي امتحن فيها المؤمنون امتحانا شديدا، وثبت الله إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رحمه الله وبعض العلماء على ذلك! فأقول: إن هذه القضية قضية مرتبطة بمنهج المعتزلة العقلاني؛

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ٨/٢

فالمعتزلة أدخلوا عقولهم في هذا الباب، ودخلوا هذا المدخل الذي سموه توحيدا، وذلك من خلال قضايا متعددة أبرزها قضيتان: الأولى: أن إثبات الصفات يلزم منه التشبيه، فقالوا: إن إخلاص التوحيد هو بنفي الصفات عن الله؛ حتى لا نشبه الله بخلقه.

الثانية: أن المعتزلة ناقشوا النصارى، وناقشوا شرك النصارى، وأن النصارى يقولون بأن هناك ثلاثة آلهة، فقالوا للنصارى: أنتم مشركون تقولون: الأب والابن وروح القدس، هذا شرك بالله؛ فالله واحد لا شريك له.

فقال النصارى: نحن غير مشركين، نحن نقول: هذه أقانيم لإله واحد، فالأب والابن وروح القدس يساوي إلها واحدا، فجعلوها نظرية رياضية بدهية: ثلاثة تساوي واحدا.

وهذا الكلام غير معقول وغير مقبول، فهؤلاء النصارى قالوا: أنتم يا مسلمون! إذا كنتم تتهموننا بأننا نقول بثلاثة آلهة فأنتم تقولون بسبعة أو بعشرة أو بأكثر! قيل لهم: كيف؟ قالوا: أنتم تقولون: الله السميع البصير له الكلام الإرادة القدرة، وتقولون: هذه صفات لله، وهذا شرك أكبر من شركنا؛ لأنكم إذا قلتم: إن صفات الله أزلية مع الله إذا جعلتم مع الله أكثر من إله، فبسبب هذا النقاش قال المعتزلة: إخلاص التوحيد هو أن ننفي عن الله جميع الصفات؛ لأننا لو أثبتنا لله أي صفة وقلنا إن هذه الصفة أزلية لله فقد أثبتنا مع الله إلها آخر، فأدى بهم هذا الفهم القاصر إلى نفي جميع الصفات عن الله سبحانه وتعالى، وذلك من خلال مناهجهم العقلية الباطلة، وضربوا بالكتاب والسنة ونصوصها عرض الحائط، وأعملوا فيها تأويلا وتحريفا وتعطيلا.

وقد وصلوا في الدولة العباسية إلى مناصب كبرى، ومنها وصول أحمد بن أبي دؤاد قاضي المعتزلة وشيخهم وكبيرهم إلى أن كان قاضي القضاة والمقرب من الخليفة، وقد أثر هذا القاضي المعتزلي على الخليفة حتى أقنعه بهذه البدعة، بل وأقنعه بأنها هي الحق الذي لا حق غيره، وأنه ينبغي له أن يلزم الناس بها، وفعلا تبنت الدولة آراء المعتزلة، وتحولت قضية الاعتزال من خلاف بين أهل السنة وبعض المخالفين إلى أن تعلن الدولة قرارا حاسما قويا بأن هذه البدعة هي الحق، بل ويجب على كل إنسان أن يقول رأيه فيها، وأن يقول الرأي الموافق للمعتزلة، فنشأت فتنة القول بخلق القرآن.

إذا: هي ليست قضية جزئية، وإنما هي مسألة جعلت عنوانا لقضية أكبر في باب الاعتقاد وفي باب المنهج وفي باب الصفات، وفعلا امتحنت الدولة ومن خلفها من أئمة الاعتزال المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها مما كان تحت سلطانهم، وكانت تحت سلطانهم كل البلاد الإسلامية في ذلك الوقت الذي اتسعت فيه الفتوحات؛ إذ بلغت إلى حد كبير جدا في نهاية القرن الثاني، واستمر على ذلك مجموعة من

الخلفاء: المأمون والمعتصم والواثق، يوصي بعضهم بعضا، وكانوا ينشرون مسألة القول بخلق القرآن، وأصدروا قرارات: من لم يقل بخلق القرآن يعزل إذا كان قاضيا في بلد أو كان فقيها أو كان إماما! وحاربوا أرزاق الناس.

وهذا الشيء مؤسف جدا، حيث يتحول الاختلاف في الرأي إلى أن يتجه الأقوى إلى حرب الناس في أرزاقهم؛ فالله هو الرزاق ذو القوة المتين، لكنه منهج الضعفاء، فمنهج الضعفاء أن تحارب الناس في أرزاقهم، وأن تظن أنك إذا قطعت الرزق قد قضيت على صاحبه، ولهذا فإن بعض العلماء اضطر إلى التورية، فكان بعضهم إذا سئل محاكمة: هل تقول بخلق القرآن؟ قال: القرآن والتوراة والإنجيل والزبور هذه مخلوقة، ويقصد يديه.." (١)

"إثبات صفة المجيء والإتيان لله عز وجل

ثم إن الشيخ رحمه الله تعالى ذكر صفة أخرى فقال: [وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وجاء ربك﴾ [الفجر:٢٢] وقوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله﴾ [البقرة:٢١٠]] .

وهاتان الآيتان دالتان على صفة المجيء والإتيان لله سبحانه وتعالى؛ وهما من الصفات الفعلية التي يتصف بها ربنا سبحانه وتعالى كما يليق بجلاله وعظمته، وأهل السنة والجماعة يثبتون صفة المجيء، ويثبتون صفة الإتيان؛ لأن النصوص من كتاب الله ومن سنة رسوله صلى الله عليه وسلم دلت عليها، ولهذا قال الله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ [البقرة:٢١٠] ، وقال في آية أخرى: ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها﴾ [الأنعام:١٥٨] ، فقوله: (يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) دليل على بطلان من تأول ذلك؛ لأنه ميز بين إتيان الرب وإتيان الآيات، ولو كان إتيان الرب هو إتيان الآيات أو بعض عباد الله أو نحو ذلك كما يقول المتأولة لما ذكره هنا وميزه، وهذا واضح الدلالة.

والمخالفون لمنهج أهل السنة والجماعة يقولون: (وجاء ربك) أي: وجاء أمر ربك؛ (يأتي ربك) أي: يأتي أمر ربك، أو يأتي ملك من الملائكة، أو غير ذلك؛ وهذا كله من باب التأويل الباطل؛ فإن هذه النصوص قد دلت على أن الذي يأتي هو الله سبحانه وتعالى، وأن مجيئه وإتيانه كما يليق بجلاله وعظمته لا يلزم منه لوازم النقص التي نعلمها على المخلوقين؛ ولهذا ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في الحديث الطويل المتعلق بيوم القيامة: (حتى إذا لم يبق إلا من يعبد الله أتاهم رب العالمين) ، وهذا

(١) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١١

نص صريح أن الذي أتاهم هو رب العالمين سبحانه وتعالى؛ أما تأويله بأنه أمر ربك أو نحو ذلك فهو مخالف لهذه النصوص الصريحة الدالة على أن الذي يتصف بها هو الله تبارك وتعالى.." (١)

"سبب تأويل المتكلمين للصفات الفعلية والرد عليهم

وبعض المتكلمين تأول مثل هذه الصفات وقال: إنه لا يجوز أن نثبتها لله سبحانه وتعالى؛ لأن الصفات الفعلية التي هي المجيء والإتيان والاستواء والنزول والغضب والرضا وغيرها يلزم منها حلول الحوادث في ذات الله تعالى؛ ومقصودهم بحلول الحوادث أن كل جسم حلت فيه الحوادث والتغيرات -سواء كانت هذه الحوادث سقما أو مرضا أو نقصا أو نحو ذلك أو كانت أفعالا مثل حركة وتلون وغير ذلك -أنه يكون حادثا؛ فكل جسم حلت فيه هذه الأشياء فهو دليل على حدوثه! واستدلوا على حدوث العالم بهذه القاعدة، فقالوا: دليلنا على أن العالم حادث، وأنه غير أزلي، وأن كلام الفلاسفة بأن العالم قديم باطل، هو أن هذا العالم فيه متغيرات: شمس وقمر وكوكب وأرض وغير ذلك، هذه المتغيرات تدل على أنه حادث.

وبعد أن قرروا هذه القاعدة، واحتجوا بهذا الدليل، وردوا به على الفلاسفة، وظنوا أنهم قصموا ظهور الفلاسفة القائلين بقدم العالم بهذا الدليل، انتكس عليهم هذا الدليل؛ لأنه دليل ضعيف فيما عندهم من عقيدة، فقيل لهم: إذا قلتم إن هذا الدليل صحيح، إذا الله سبحانه وتعالى أيضا متصف بهذه الصفات التي أنتم تسمونها حوادث؛ فالله لم يكن مستويا على العرش فخلق العرش ثم استوى على العرش! والله ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، والله يجيء يوم القيامة، إذا: هذه كلها يلزم منها متغيرات، ويلزم منها الحركة، وهذه صفات الإنسان، فينتفي وجه الاعتراض.

وفعلا هم لما قيل لهم بهذا الاعتراض، قالوا: إذا ننفي عن الله الصفات الفعلية، وهذا في الحقيقة أمر عجيب جدا! والمشكلة أن هذه القضية نشأت منذ زمن طويل قبل الأشاعرة وقبل الماتريدية، أي أنها نشأت منذ عهد ابن كلاب الذي كان سابقا قليلا للإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى، فإن ابن كلاب لما جاء وجد الناس في عصره على طريقتين: الأولى: طريقة أهل السنة والجماعة الذين يثبتون جميع الصفات دون أن يفرقوا فيها بين صفات الذات وصفات الفعل الخبرية وغير الخبرية، بل يثبتون الجميع؛ لأن منهجهم واحد، ولا فرق بين الصفات.

الثانية: الجهمية المعتزلة الذين ينفون عن الله جميع الصفات، ولا يفرقون بين العلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والعلم والوجه واليدين وغير ذلك؛ فينفون عن الله سبحانه وتعالى جميع الصفات.

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ٤/ ١٠

ونظرا لأنه دخل في باب من أبواب علم الكلام، وهو دليل حدوث العالم واقتنع بذلك الدليل الباطل، نظرا لذلك فإن ابن كلاب أتى بمذهب جديد، جمع فيه بين مذهب السلف ومذهب المعتزلة، فأثبت لله الصفات، لكن نفى عن الله ما يتعلق بمشيئته وإرادته، وسيأتينا -إن شاء الله تعالى- توضيح له في إثبات صفة الكلام لله تبارك وتعالى؛ لكن المهم هنا أن أهل السنة والجماعة رحمهم الله تعالى يثبتون لله المجيء والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته، ويقولون: إنها صفات أفعال، فمجيئه إنما هو بمشيئته وإرادته؛ لأن الصفات لله سبحانه وتعالى على ثلاثة أقسام: القسم الأول: صفات ذاتية يتصف الله بها أزلا وأبدا، مثل صفة الحياة والعلم ونحوهما.

القسم الثاني: صفات فعلية ليست أزلية، وإنما هي متعلقة بإرادته ومشيئته، مثل استوائه على العرش، ومثل مجيئه يوم القيامة، ومثل نزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر.

القسم الثالث منها: ما هو ذاتي وفعلي، مثل صفة الكلام لله سبحانه وتعالى، فالله متصف بصفة الكلام أزلا، وهو سبحانه وتعالى أيضا يتكلم إذا شاء متى شاء، فهو سبحانه وتعالى متصف بهذه الصفة منذ الأزل، وهو سبحانه وتعالى كلم موسى في ذلك الوقت، أي: بعد أن خلق موسى وكونه في ذلك المكان الذي ذكره الله سبحانه وتعالى بجانب الطور، وقبل ذلك لم يكلمه سبحانه وتعالى، هذه الصفات التي ذكرناها: صفة المجيء والإتيان وغيرها هي من صفات الفعل التي نثبتها لله سبحانه وتعالى كما يليق بجلاله وعظمته، ونقول: هي متعلقة بمشيئته وإرادته.." (١)

"الرد على المنكرين والمأولين لصفة الرضا

هذه الصفة ومثلها صفة المحبة وغيرها يثبتها أهل السنة والجماعة رحمهم الله تعالى دون أن يتأولوها، ومن تأولها بأن المقصود بالرضا إرادة الإنعام، أو بالمحبة إرادة الإنعام ونحو ذلك فهذا تأويل باطل؛ لأنه لم يدل عليه دليل، وأولئك تأولوا مثل هذه الصفة خوفا من التشبيه؛ لأنك إذا قلت لأحدهم: لماذا لا تثبت لله صفة الرضا أو صفة المحبة؟ قال: لا أثبتها خوفا من التشبيه! لأن الرضا أو المحبة هي صفة في المخلوق تدل على نوع من ميل القلب ونحو ذلك، وهذا الميل والانكسار إنما يليق بالمخلوق، والله سبحانه وتعالى منزه عنها! فنقول له: ونحن ننزه الله عن صفات المخلوقين، لكن ماذا تقول عن هذه الآية، قال: أقول: الرضا إرادة الثواب، والمحبة إرادة الإنعام، ونحو ذلك.

فنقول له: أنت فررت من شيء فوقعت في مثله تماما؛ لأنك قلت: إرادة الإنعام، فأثبت لله صفة الإرادة،

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ٤/١١

والإرادة هي أيضا ميل القلب، فإذا قيل: فلان من البشر يريد هذا الشيء فالمعنى أن قلبه يميل إليه، وإذا قيل: يريد أن يصنع شيئا، أي: أن نفسه تميل إليه، وهذه من صفات المخلوقين؛ فيلزمك فيما فررت إليه نظير ما لزمك فيما فررت منه، فأنت فررت من إثبات الرضا والمحبة فيلزمك في الإرادة ما لزمك في المحبة؛ فإن قلت: أنا أثبت الصفات السبع -مثلا- ومنها صفة الإرادة، وقولي: إرادة الإنعام أثبتها لله كما يليق بجلاله وعظمته، ولا يلزم منها مشابهة المخلوقين، نقول: ونحن نقول لك أيضا في صفة الرضا وصفة المحبة: نحن نثبتها لله سبحانه وتعالى كما يليق بجلاله وعظمته، ولا يلزم منها مشابهة المخلوقين.

وهكذا كل من تأول صفة من صفات الله تعالى فإنه يلزمه فيما فر إليه نظير ما لزمه فيما فر منه، ولا يمكن أن ينفك عنها أي متأول أبدا؛ حتى المعتزلة الذين نفوا عن الله سبحانه وتعالى جميع الصفات خوفا من تعدد الذوات؛ حيث قالوا: ننفي عن الله جميع الصفات حتى نوحد الله؛ حتى لا نقع فيما قاله النصارى: الأب والابن وروح القدس إلى آخره.

فنقول للمعتزلة: أنتم تنفون هذا عن الله من باب التوحيد؟ فسيقولون: نعم، فنقول لهم: أنتم تقولون: الله موجود أو غير موجود؟ فإن قالوا: الله غير موجود، فقد انتهى الكلام معهم؛ لأنهم ينكرون وجود الله سبحانه وتعالى، وإن قالوا: الله موجود، فسنقول لهم: والمخلوق موجود؛ فإذا كنتم تفرون من تشبيه الله بخلقه وتقولون إننا ننفي عن الله الصفات حتى لا نجعل مع الله غيره فأنتم ملزمون كذلك في صفة الوجود لله سبحانه وتعالى؛ فإنه تبارك وتعالى موجود، فإن قالوا: نحن نقول: الله موجود، لكن وجود الله ليس كوجود المخلوقين؛ فالمخلوق وجد من عدم، والمخلوق غير واجب، بل ممكن، والله سبحانه وتعالى وجوده يليق به، فهو وجود واجب له سبحانه وتعالى لا يقبل العدم، فنقول لهم: إذا قررتم: لله وجود لا يشبه وجود المخلوقين كذلك أيضا بقية الأسماء والصفات، فلله أيضا إرادة لا تشبه إرادة المخلوقين، وله علم لا يشبه علم المخلوقين، وله سمع لا يشبه سمع المخلوقين، وهكذا؛ وكل من اتخذ بابا من باب التأويل فلابد أن يتناقض قوله.." (١)

"إثبات صفة الغضب

ثم قال الشيخ رحمه الله تعالى: [وقوله تعالى: ﴿غضب الله عليهم﴾ [الفتح:٦]] .

وهذا يدل على إثبات صفة الغضب لله تبارك وتعالى وأهل السنة والجماعة يثبتونها لله عز وجل كما يليق بجلاله وعظمته؛ والأدلة عليها من كتاب الله كثيرة معروفة، وهكذا من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم،

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ٤/١٤

ومن ذلك ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن الله كتب كتابا فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي تغلب غضبي) ، وفي بعض الروايات: (سبقت غضبي) وهذا في الصحيحين وغيرهما؛ فهذه النصوص دالة على إثبات هذه الصفة لله كما يليق بجلاله وعظمته.

وأهل السنة لا يفرقون بين الغضب وبين غيره، لكن بعض أهل الكلام قال: كيف تثبت لله صفة الغضب، فنحن لا نعرف إلا غضب المخلوق؛ فإن المخلوق إذا غضب يغلي يثور دمه، ويحمر وجهه، ويحتقن، ويبدأ يتفوه بكلمات تدل على غضبه، هذا هو غضب المخلوق! فكيف نثبت لله سبحانه وتءالى هذه الصفة ونحن لا نعقل ولا نفهم إلا صفة المخلوق؟! والجواب عليه كالجواب عما سبق، فنقول له: نحن نثبت لله صفة الغضب كما يليق بجلاله وعظمته، ولا نقول أبدا: إن غضبه يشبه غضب أحد من المخلوقين، بل المخلوقون يتفاوتون في غضبهم؛ فغضب الواحد من الناس ليس كغضب مالك خازن النار، فنحن نثبت لله الصفة كما يليق بجلاله وعظمته، ولا يلزم منها أن يكون غضبه مشابها لغضب المخلوقين، لكن أنت أيها المتأول النافي! ماذا تقول عن الغضب لله؟! وبماذا تفسر الآية؟! قال: غضب الله إرادة الانتقام، فنقول له كما قلنا في صفة المحبة: أنت تثبت لله الإرادة هنا، وتقول: إرادة الانتقام، أي: إرادة الله الانتقام من العباد، فماذا تقول في الإرادة؟ فنحن لا نعلم من الإرادة إلا إرادة المخلوق فحينما يريد أن ينتقم يميل إلى الانتقام، ويتجه بنفسه إلى الانتقام، فهذا الميل القلبي هل تثبته لله سبحانه وتعالى كما هو موجود في المخلوقين؟ فسيجيب ويقول: لا، ولكنني أثبت لله إرادة تليق بجلاله وعظمته، ولا يلزم إذا كان المخلوق له هذه الصفة أن تكون مشابهة لصفة الله سبحانه وتعالى، ونقول له بكل ثقة: ونحن نقول في صفة الغضب ما تقوله أنت في الإرادة؛ فنحن نثبت لله صفة الغضب كما يليق بجلاله وعظمته، ولا يلزم منه أن يكون مثل غضب المخلوقين؛ فيلزمك فيما فررت إليه نظير ما لزمك فيما فررت منه.." (١)

"إثبات صفة النزول لله عز وجل

ثم إن المصنف رحمه الله تعالى انتقل بعد ذلك إلى السنة فقال: [ومن السنة قول النبي صلى الله عليه وسلم: (ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا)] .

قوله: (ومن السنة) ، هذا يدل على أن منهج المصنف رحمه الله تعالى هو المنهج الموافق للسلف رحمهم الله تعالى؛ فإنهم يحتجون بالسنة وبأخبار الآحاد في باب العقيدة، وقد سبقت الإشارة إلى هذا، فأهل السنة والجماعة يثبتون لله ما أثبته لنفسه، أو أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم، فما أثبته رسوله صلى الله

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٦/٤

عليه وسلم من الصفات يثبتونها، ومن ذلك صفة النزول التي دلت عليها الأحاديث الكثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، والتي فيها: (أن الله تبارك وتعالى ينزل حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟ حتى يطلع الصبح) .

وصفة النزول لله سبحانه وتعالى إنما وردت في السنة، ومع هذا فإن السلف رحمهم الله تعالى حدثوا بهذه الأحاديث، ورووها، وأثبتوا ما دلت عليه كما يليق بجلاله وعظمته، ولا تلزم منها لوازم باطلة، ولا يلزم منها أن يكون نزوله تبارك وتعالى مثل نزول المخلوقين؛ ولهذا ألف العلماء رحمهم الله تعالى كتبا مستقلة في إثبات النزول لله تبارك وتعالى، وهذه الكتب دالة على عناية السلف بهذه الصفة؛ نظرا لأنها ثبتت في سنة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ ونظرا لأن كثيرا من المتكلمين بل عامة المتكلمين تأولوا هذه الصفة بتأويلات باطلة، مثل قولهم: إن الذي ينزل هو أمره أو رحمته، ومثل قولهم: إن الذي ينزل ملك من الملائكة، فبين السلف رحمهم الله تعالى أن هذه الأحاديث إنما دلت على إثبات الصفات لله سبحانه وتعالى دون أن تشبه صفات المخلوقين، ومن ثم فلا يجوز تأويلها.." (١)

"الرد على شبهة أن السماوات ستكون فوق الله تعالى إذا نزل

وأحب أن أقف وقفة مع هذه الصفة لله سبحانه وتعالى؛ فإن بعض الناس قد يخطر بباله خواطر تتعلق بهذه الصفة، ومنها: كون جميع البلاد فيها ثلث الليل الآخر، ومنها: أن الله عظيم أكبر من المخلوقات، فكيف ينزل إلى سماء الدنيا؟ والجواب على ذلك: أن هذه الخواطر إنما نشأت من توهم التشبيه، أي: من توهم أن صفات الله مثل صفات المخلوقين، وهذه العلة هي التي بها نفى المنحرفون صفات الله؛ فإذا تأول أحد صفة الكلام أو صفة الوجه أو اليدين لله سبحانه وتعالى أو نحو ذلك، وفتشت عنه: لماذا تأولت؟ فإنك تجد أنه أولا شبه ثم عطل؛ فإنه أولا قرأ الآية، فلما قرأها لم يفهم منها إلا ما هو من صفات المخلوقين، فلما شبه صفة الله بصفات خلقه واستقر هذا في ذهنه فكر وقال: هذا لا يليق بالله، إذا نتأول هذه الصفة وننفيها عن الله سبحانه وتعالى! وهو لو عظم الله حق تعظيمه ونزهه من التشبيه لأثبت الصفة منذ البداية دون أن يكيفها أو يشبهها بصفات المخلوقين، ولكان منذ البداية مثبتا لها.

فنقول فيما يتعلق بصفة النزول: إن الوهم والخواطر التي تخطر في البال إنما نشأت من قياس الله بخلقه أو تشبيه الله بخلقه، فيظن الظان أن نزول الله سبحانه وتعالى كما هو في حق كوكب من الكواكب، فإنه إذا كان بعيدا ثم نزل ستصبح السماء فوقه، ويكون في جو الأرض ونحو ذلك، فنقول: هذا خطأ ناشئ من

(١) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٩/٤

أن الإنسان ما عظم ربه حق تعظيمه؛ لأن الله سبحانه وتعالى لا يقاس بخلقه، كما يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾ [الزمر:٦٧] .

إذا: إذا كانت السماوات مطويات بيمينه وإذا كانت الأرض قبضته يوم القيامة، وإذا كانت السماوات السبع والأرضين السبع في يد الرحمن كخردلة في يد أحدكم، فكيف يأتي الإنسان ويفهم أن الله عز وجل إذا نزل فمعنى ذلك أن السماوات ستصبح فوقه أو يصبح العرش فوقه؟! إن نزول الله تبارك وتعالى هو نزول يليق بجلاله وعظمته، ولا يشبه نزول المخلوقين، ولا يلزم منه أن يكون العرش فوقه أو السماوات فوقه ما عدا سماء الدنيا؛ تعالى الله عن ذلك، بل الله سبحانه وتعالى ينزل كما يليق بجلاله وعظمته، ولا نعلم كيفية نزوله، ولهذا لو قيل: كيف ينزل؟ فنقول: كيف هو؟ فسيقول: أنا لا أعرف ذاته؛ فنقول: كذلك أيضا نحن لا نكيف صفاته سبحانه وتعالى.

إذا: فأي ظن من الباطل يظنه الظان فيما يتعلق بنزوله سبحانه وتعالى هو غير لازم، هذه قضية.." (١)

"الرد على شبهة انتقال ثلث الليل الآخر من بلد إلى بلد باستمرار

القضية الثانية: اختلاف الليل والنهار، نحن نقطع يقينا -ونحن في هذا البلد مثلا- أنه حين يأتي ثلث الليل فإن الله ينزل، ونزوله يدل على قربنا، كما أن نزوله سبحانه وتعالى عشية عرفة يدل على قربه تبارك وتعالى من أهل عرفة، وهذا القرب هو كما يليق بجلاله وعظمته، لكن نثبته لله سبحانه وتعالى حقيقة ولا نتأوله، فنحن نقطع بنزوله في ثلث هذا الليل، وكذلك أيضا في البلد الآخر الذي سيكون بعد ساعة وساعتين لديهم ثلث أيضا ينزل كما يليق بجلاله وعظمته؛ والله سبحانه وتعالى لا يقاس بخلقه؛ لأنك أصلا لو تأملت في القضية الزمنية بالنسبة لليل والنهار لوجدتها محددة ومتعلقة بالشمس والأرض، وما يتعلق بمجراتها، لكن ما فوق ذلك الله أعلم به، ومن ثم كون الإنسان يفهم هذا الفهم القاصر، والسماوات والكون كله بالنسبة لله سبحانه وتعالى لا يساوي شيئا ثم يأتي ليقيس، نقول: هذا فهم خاطئ بالنسبة لك؛ لأنه قاصر غير معظم لله تبارك وتعالى.

وأضرب لذلك مثالا في هذه القضية؛ ليتبين أن الله سبحانه وتعالى لا يقاس بخلقه: نحن جميعا نعلم أن الإنسان منا متصف بصفة السمع، والله سبحانه وتعالى متصف بصفة السمع كما يليق بجلاله وعظمته، لكن تعالوا إلى صفتنا نحن؛ ماذا نستطيع أن نسمع حينما تتعدد الأصوات؟! وكم نستطيع أن نسمع؟! والواحد منا لو تكلم واحد أمامه لسمعه، وإذا تكلم اثنان في وقت واحد بكلامين مختلفين فإنه يسمعهما

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ٤/ ٢٠

ولكن لا يستطيع أن يميزهما، وقد يستطيع لكن بصعوبة، لكن افترض أن أمامه عشرة أشخاص كل منهم يتكلم بكلام في قضية مختلفة عن الآخر وفي وقت واحد، فإن هذا الإنسان لا يستطيع أن يميز هذا الكلام، وإذا كان سمعه جيدا قد يميز واحدا منهم؛ لرفعة صوته أو لقربه منه فقط، لكن البقية لا يمكن أن يميز كلامهم، وافترض أن أمامه ألف شخص كلهم يتكلمون بكلام واحد، ويخاطبونه بموضوعات مختلفة؛ فإن هذا عاشر المستحيلات أن يستطيع الإنسان بحسب ما أقدره الله عليه أن يميز كلامهم، لكن هل هذا يعجز الله سبحانه وتعالى؟

A لا؛ وليس ألف شخص فقط، وإنما يجتمع في يوم عرفة في عرفات أكثر من مليون شخص، وفي غير عرفات أيضا يجلس من غير الحجاج مئات الملايين من الناس، وكلهم صائمون، وبالنسبة للحجاج كلهم واقفون بعرفات، وكلهم قد رفعوا أكف الضراعة يدعون ربهم تبارك وتعالى بمختلف بأنواع الدعاء، وعلى اختلاف اللغات، ومع ذلك هل يغيب عنه شيء؟ وهل يغيب عن سمعه شيء؟! الجواب: لا يغيب عن سمعه شيء.

إذا: لو جاء إنسان يريد أن يدخل عقله في القضية ويقول: كيف يسمع ربنا تبارك وتعالى؟! وكيف يمكن أن يسمع هذه الأشياء كلها بمختلف اللغات من ملايين الأشخاص؟! فنقول: نعم يستطيع، ولا يعجزه شيء.

وهنا موطن العجز بالنسبة للمخلوق؛ فالله سبحانه وتعالى متصف بصفة السمع، وصفة السمع تليق به، ولا تشبه صفات المخلوقين.

وكذلك أيضا لو جاء قائل يقول: كيف ينزل والوقت في الكرة الأرضية مستمر؟ فنقول: نعم، وليس نزول الله سبحانه وتعالى كنزول المخلوقين، ولا يلزم منه هذا اللازم، ولهذا ورد في الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم: (أن الله سبحانه وتعالى يحاسب العباد يوم القيامة) ، أي: يحاسب جميع العباد! ولا يعلم عددهم إلا الله، ومع هذا يحاسبهم في ساعة، ويحاضر كل واحد منهم وحده محاضرة خاصة، ويقرره تبارك وتعالى بذنوبه، فكيف يتم هذا؟! بالنسبة لنا نحن البشر لا نستطيع أن نتصور هذا، لكن نؤمن به، ونصدق به؛ لأنه من صفات العليم الخبير سبحانه وتعالى.

إذا: كل ما يخطر في البال من هذه الأمور لا يمكن أن يكون في الله عز وجل، فأهل السنة والجماعة يثبتون أن الله ينزل، ونزوله حقيقي يليق بجلاله وعظمته، ويعلمون ويوقنون وهم في ثلث الليل الآخر أن الله قريب منهم، ومن ثم تتحرك قلوبهم، وتدمع أعينهم، ويحس الواحد منهم في هذا الوقت بقرب عظيم من ربه

سبحانه وتعالى؛ لأنه يوقن بأن الله تبارك وتعالى قد قرب منه، وأنه نزل تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا نزولا يليق بجلاله وعظمته لا يشبه نزول المخلوقين.

ونقف عند هذا ونكمل إن شاء الله تعالى في الدرس القادم.." (١)

"الكلام في مسألة: هل يخلو العرش عند نزول الله عز وجل إلى السماء الدنيا

Q هل يكون العرش عند نزول الرب جل وعلا إلى السماء الدنيا خاليا؟

A هذه مسألة تكلم فيها العلماء: هل يلزم من نزوله تبارك وتعالى خلو العرش عن ذاته؟ وفيها قولان للسلف رحمهم الله تعالى: ولعل الصحيح -إن شاء الله تعالى- أنه لا يلزم؛ لأن الله سبحانه وتعالى لا يقاس بخلقه.." (٢)

"إثبات صفة العجب لله عز وجل

بدأ المصنف رحمه الله تعالى بذكر صفات الله سبحانه وتعالى الثابتة في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فقال: [ومن السنة قول النبي صلى الله عليه وسلم: (ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا)] .

وقد سبق الحديث عنه في الدرس الماضي.

ثم قال: [وقوله: (يعجب ربك من الشاب ليست له صبوة)] .

ومعنى الحديث: أن الله سبحانه وتعالى يعجب من هذا الشاب أنه مع نشاطه وقوة رغباته وشهواته المتعددة لا تكون له صبوة، أي: لا يكون له ذنب، ولا يرتكب كبيرة، ولا يرتكب معصية؛ فيعجب ربنا سبحانه وتعالى من هذا، وهذه الصفة لله سبحانه وتعالى هي كما يليق بجلاله وعظمته؛ لكن هذا الحديث في حد ذاته تكلم فيه العلماء، فهو حديث رواه الإمام أحمد في المسند والطبراني وغيره، لكنه ضعيف وإن قواه بعض العلماء كـ السخاوي في كتابه (المقاصد الحسنة) ، لكن يغني عنه دليلان أحدهما في كتاب الله، والثاني في صحيح البخاري؛ فأما الذي في كتاب الله تعالى فقول الله تبارك وتعالى: (بل عجبت ويسخرون) ؛ على قراءة ضم التاء، وهذه القراءة سبعية؛ قرأ بها حمزة وخلف والكسائي، ومن ثم فإنها قراءة صحيحة أنه يجوز القراءة بها.

وكذلك ورد في صحيح البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في قصة الصحابي هو وزوجه

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ٢١/٤

(٢) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣٠/٤

وضيفهم حين استضافوه وليس معهم من الطعام ما يكفي، فأطفئوا السراج، وأوهموه أنهم يأكلون، وجعل الضيف يأكل حتى شبع، فلما أصبح الصباح قال النبي صلى الله عليه وسلم لهذا الصحابي: (لقد عجب ربك- وفي رواية: ضحك ربك – من صنيعكما البارحة بضيفكما) ، فقوله: (عجب) نأخذ منه ومن الآية إثبات هذه الصفة لله سبحانه وتعالى التي هي صفة العجب.

والعجب والتعجب أحيانا ينشأ من الجهل، مثل أن يطلع الإنسان على صنعة أو قوة معينة لفارس أو شخص فيعجب من ذلك، وأحيانا يكون العجب لأمر آخر، وهو كون هذا الشيء جاء على صفة غير معروفة وغير متوقعة وإن كان الإنسان لا يجهلها، ولكن بالنسبة لله سبحانه وتعالى نثبت له هذه الصفة كما يليق بجلاله وعظمته، ولا تقاس بصفة المخلوقين، وليس عجبه كعجب المخلوقين؛ فعجب المخلوقين قد ينشأ أحيانا من جهل وأحيانا من قلة فهم لهذه القضية، لكن عجب ربنا سبحانه وتعالى هو صفة تليق بجلاله وعظمته، ولا يترتب عليها جهل، ولا يترتب عليها عدم إدراك ومعرفة لهذا المتعجب منه، بل هي صفة تليق بجلاله وعظمته كما في الحديث الذي تقدم، وفيه أن صحابيين أطعما ضيفهما وتركا نفسيهما، والله سبحانه وتعالى عليم بهما مطلع عليهما، ومع ذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (عجب ربك من صنيعكما البارحة) ، وفي رواية: (ضحك ربك من صنيعكما البارحة) ، فعجبه سبحانه وتعالى ليس ناشئا عن جهل، وإنما هو عجب يليق بجلاله وعظمته، وهذه الصفة نثبتها لله سبحانه وتعالى كغيرها من الصفات، ولا يلزم منها مشابهة المخلوقين.." (١)

"الرد على المنكرين والمأولين لصفة الاستواء

والمخالفون لأهل السنة والجماعة حرفوا وأولوا فقالوا: صفة الاستواء يلزم منها مشابهة الله للمخلوقين، فيلزم منها أن يكون الله سبحانه وتعالى شبيها بالمخلوق إذا جلس على كرسي أو نحو ذلك! وأما قول الله تبارك وتعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] ، فقالوا: (استوى) بمعنى استولى! ولكن هل ورد في اللغة العربية استوى بمعنى: استولى؟

A ورد في اللغة العربية استوى بمعنى: صعد، واستوى بمعنى: اشتد، كما في قوله تعالى: ﴿ولما بلغ أشده واستوى﴾ [القصص:١٤] ، أي: اكتمل شبابه، لكن ليس في اللغة العربية استوى بمعنى: استولى.

فلما ضاقت بالمتكلمين المضايق سمعوا -ويقول بعض العلماء: إنهم اخترعوا- بيتا من الشعر، وهو: قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهراق وقالوا: إن بشرا هذا ملك العراق، فمعنى قوله: (قد

(١) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ٢/٥

استوى بشر على العراق) أنه ملك العراق، فـيأتي الاستواء بمعنى الملك.
وهذا التأويل الذي تأولوه تأويل عجيب! فإذا كان لفظ الاستواء استواء الله على العرش ورد في القرآن العظيم في سبعة مواضع، فلماذا لم يأت موضع واحد يبين فيه المراد، فيأتي استوى بمعنى استولى؟ ثم نقول ثانية: إن تأويلكم استوى بمعنى استولى هو تأويل بعيد ومخالف لما تقتضيه اللغة العربية؛ لأنه لم يرد في اللغة العربية هذا بهذا اللفظ.
أما بيت الشعر الذي استشهدتم به فمن قاله؟! وأين يوجد؟! وإلى أي عربي ينسب؟! لو فتشت عن هذا لقالوا: قيل، ويقال، ونقل هذا البيت أول واحد، وتناقله من بعده! ونقول: حتى ولو قاله أحد العرب أو أحد الشعراء فإنه لا حجة بقول شاعر في مقابل أدلة كثيرة من كتاب الله ومن سنة رسوله صلى الله عليه وسلم.
ثم نقول ثالثة: إن قولكم: استوى بمعنى استولى، لا يصح من سياق الآية؛ لأنه لا يقال: استولى إلا إذا كان هناك مغالب لهذا الإنسان، فقوله: (اسـتوى بشر على العراق) ، يعني: استولى على العراق، ومعنى هذا أنه كان قبله حاكم آخر، فغلبه واستوى على العراق واستولى عليه.
وقولكم: إن قول الله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ [الحديد:٤] ، يعني: استولى على العرش، فهل العرش كان قبل ذلك مملوكا لغير الله ثم إن الله ملكه؟! وهل يمكن أن يقول هذا أحد؟! طبعا لا يمكن أن يقول هذا أحد، فقوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ [الحديد:٤] لو قيل: إن المعنى: ثم استولى، لأدى ذلك إلى أن يكون هناك مغالب لله سبحانه وتعالى فغلبه الله تبارك وتعالى وتقدس واستولى على هذا العرش؛ وسواء قيل: العرش مخلوق معين، أو قيل: العرش هو الملك، كما يدعي هؤلاء.
وهذه الأمور وغيرها قد فصلها العلماء، ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى) ؛ حيث نقض هذا التأويل من أكثر من عشرة أوجه، وبهذه الأوجه وغيرها يتبين أن تأويل هؤلاء استوى بمعنى استولى، إنما هو تأويـل باطل وزيادة زادوها، ولهذا شبهها بعض العلماء بزيادة بني إسرائيل من اليهود حين قال الله لهم: ﴿ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة﴾ [البقرة:٥٨] ، أي: راكعين، وأن يقولوا: حطة، أي: حط عنا خطايانا، فعكس هؤلاء اليهود الأمر الإلهي، فدخلوا على أستاههم من خلفهم وهم يقولون: حنطة في شعير! فاليهود زادوا النون في حطة، والمتكلمون زادوا اللام في استوى، فقالوا: استولى، وهذا يدل على أن المنبعين متقاربان، نسأل الله السلامة والعافية! وكل هذا الذي قالوه تحريف للكتاب وتأويل له، وبعد عما كان عليه السلف الصالح رحمهم الله تعالى.." (١)

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ٥/٧

"معنى العرش

والعرش المذكور في الآية هو في اللغة العربية سرير الملك، وفي الاصطلاح هو: عرش الله تبارك وتعالى، وهو مخلوق عظيم جدا خلقه الله تبارك وتعالى، وهو أعلى المخلوقات، وهو سقفها، وتحمله الملائكة، كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله﴾ [غافر:٧] ، وكما قال تعالى عن يوم القيامة: ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ [الحاقة:١٧] .

فهو أعظم من السماوات وما فيها من مجرات، وهو أعلى المخلوقات وهو سقفها، والله سبحانه وتعالى أخبرنا أنه استوى على هذا العرش استواء يليق بجلاله وعظمته لا يلزم منه أي لازم باطل، فلا يلزم أن الله محتاج إلى هذا العرش ولا أنه إذا أبعد هذا العرش يسقط من عليه، تعالى الله عما يتوهمه المتوهمون علوا كبيرا بل هو استواء يليق بجلاله وعظمته.." (١)

"دليل الفطرة على العلو

ولم يقتصر الدليل على ذلك؛ بل دل على ذلك الفطرة؛ فإن الله فطر عباده جميعا -حتى ذلك الذي يقول: إن الله في كل مكان- على أن الله سبحانه وتعالى في العلو.

ولهذا كان من مواقف السلف رحمه الله تعالى العملية شيء من هذا، فأحد أئمة السلف دخل على أحد الأشاعرة وهو يلقي درسه على المنبر، ويقرر فيه عقيدته الأشعرية؛ وكان مما قرره: إنكار أن الله في العلو، فكان هذا الشيخ يتكلم ويلقي درسه أمام الناس، ويقول: إن الله كان ولا عرش ولا سماوات، وهو الآن على ما كان عليه! ويقرر نفي العلو عن الله سبحانه وتعالى؛ فقال له هذا الشيخ -وهو الهمذاني - أمام الناس: يا إمام! دعنا من أقوالك، ودعنا من هذه الأدلة، وأخبرنا عن هذه الحاجة التي يجدها كل واحد منا: ما أراد ربه قط إلا ورفع بصره إلى السماء؟ قال: فنزل الإمام الجويني من المنبر وهو يقول: حيرني الهمذاني حيرني الهمذاني حيرني الهمذاني، وجلس بين أصحابه يبكي بكاء شديدا، ومعلوم أنه في آخر أمره رجع، وأبطل تأويل الاستواء بالاستيلاء، وبين أنه يجب إثبات هذه الصفات على تفصيل في مذهبه رحمه الله تعالى.

لكن المهم جدا هو: كيف أن الفطرة التي فطر الله سبحانه وتعالى العباد عليها دالة يقينا على أن الله تبارك وتعالى في العلو.

ولهذا يذكر شيخ الإسلام ابن تيمية موقفا آخر يقول: جاءني أحد مشايخ هؤلاء ممن ينفي علو الله سبحانه وتعالى في حاجة -وغالب من حاوره شيخ الإسلام في وقته من الأشعرية- وتعمدت أن أنشغل عنه قليلا،

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ٨/٥

يقول: فكلمني في هذه الحاجة فتشاغلت عنه، يقول: فلما انتظر قليلا وسئم إذا بي ألمحه وهو يرفع بصره إلى السماء ويذكر ربه ويقول: يا ألله! يقول: فنظرت إليه وقلت له: ماذا صنعت؟ يقول: فاعتذر مني! وكان سببا في توبته ورجوعه عما كان عليه؛ لأنه كان يقرر أن الله ليس في مكان؛ لا داخل العالم ولا خارجه إلى آخره، لكن في لحظة غفلة منه وجد نفسه فطريا يرفع بصره إلى السماء متوسلا مستغيثا بالله سبحانه وتعالى، فدليل الفطرة دل على هذا.

وكذلك أيضا دليل العقل دل على العلو، وسأبين لكم دليل العقل، لكن بعد أن نقف وقفات مع الأدلة التي أوردها الشيخ هنا، فأول دليل ذكره هو قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] ، وهو من أدلة علو الله تعالى واستوائه على عرشه.

الدليل الثاني قال: (وقوله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [الملك:١٦]) ، وقوله: (في السماء) لا يقول عاقل: إن (في) هنا ظرفية، وأن الله داخل في السماء؛ لأن القول بأن الله داخل في السماء يلزم منه أن السماء فوقه، وأنها أكبر منه، وأنها محيطة به، وهذا لا يقول به إنسان.

إذا: قوله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [الملك:١٦] ، السماء هنا قد يقصد بها العلو، وليس مجرد السماء التي نشاهدها وهي السماء الدنيا أو ما فوقها، فقوله: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [الملك:١٦] أي: أأمنتم من في العلو؟ والقول بأن السماء هي مطلق العلو مستخدم كثيرا، فتقول: طار الطائر في السماء، وحلقت الطائرة في السماء، وأنت إذا قلت ذلك هل تقصد أنها دخلت داخل السماء أم تقصد أنها في العلو؟ تقصد أنها ارتفعت في العلو، وهذا واضح.

ويجوز أن نقول: (في) بمعنى (على) ، فقوله: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [الملك:١٦] أي: من على السماء، وهل تكون (في) في اللغة العربية واردة بمعنى (على) ؟ نقول: نعم، يقول الله تعالى عن فرعون لما أراد أن يصلب السحرة المؤمنين: ﴿ولأصلبنكم في جذوع النخل﴾ [طه:٧١] ؛ وهو لن يضعهم داخل جذوع النخل، وإنما سيركز هذه النخل ويصلبهم عليها؛ وهذا واضح والحمد لله.

ثم يقول المصنف: [وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (ربنا الله الذي في السماء تقدس اسمك)] .

هذا الحديث رواه أبو داود والإمام أحمد وغيرهما، لكنه متكلم فيه؛ فبعض العلماء قالوا: إن فيه راويا يقال له: زياد الأنصاري، قالوا: وهذا الراوي متكلم فيه؛ ومن ثم فنحن حينما نتحدث عن مثل هذا الحديث

نقول: هذا الحديث ضعيف، وليس هو الدليل لوحده؛ حتى لا يأتي قائل ويقول: إنكم تحتجون بالأحاديث الضعيفة.." (١)

"شرح حديث الجارية

ثم قال ابن قدامة: [وقال للجارية: (أين الله؟ قالت: في السماء، قال: أعتقها فإنها مؤمنة) رواه مالك بن أنس ومسلم وغيرهما من الأئمة] .

هذا الحديث رواه الإمام مسلم في صحيحه، ورواه الإمام مالك، ورواه غيرهما؛ وقد استقصى طرقه أحد الإخوة الفضلاء، فألف رسالة أو جزءا حديثيا بعنوان: (أين الله) ، تكلم فيه على من رواه، والكتاب جيد ومطبوع وموجود، وقد استقصى روايات كثيرة.

وهذا الحديث الصريح دل على أمرين مهمين جدا يخالفان منهج المتكلمين: أحدهما: أنه يجوز السؤال عن الله بأين، وأن هذا السؤال لا يلزم منه لازم باطل، كالتجسيم أو المكان أو غير ذلك؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو سيد الخلق سأل بأين، وقال للجارية: (أين الله؟) .

الثاني: أن الجارية أشارت بيدها أو برأسها، وقالت: (في السماء) ، فأقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: (أعتقها فإنها مؤمنة) .

إذا: هذا يدل دلالة صريحة قطعية على أن الله سبحانه وتعالى في العلو، وأنه في السماء، وأنه يسأل عنه بأين، وأنه لا يلزم من ذلك لازم باطل.

والعجيب أن المتكلمين تأولوا تأويلات غريبة جدا! فبعضهم ضعف رواية: (أين) ، وقال: الرواية الصحيحة: (من الله) ، فنقول: أين وردت كلمة (من) ؟! فإن الأئمة الجهابذة يروون بالأسانيد الصحيحة: (أين) ، وهذا كأنه يرد هذه الرواية، فهو يرد الحديث خوفا من أن يدل على شيء لا يعتقده ولا يقول به.

وبعضهم أجاب بجواب أعجب من هذا! ألا وهو أنه قال: حينما قال الرسول: (أعتقها فإنها مؤمنة) ما قصد إقرارها بأن الله في السماء، وإنما أراد أن يبين هل هي تعبد الأصنام أم تعبد الله؟ فسألها: (أين الله؟ فقالت: في السماء) ، فدل على أنها لا تعبد هبل ولا العزى؛ لأنها لو كانت تعبد واحدا منهم لقالت: هبل أو العزى في مكة أو في الطائف أو غيره، فلما قالت: (في السماء) دل ذلك على أنها تعبد الله، ولا تعبد الأصنام! وهذا تأويل ضعيف جدا، اضطر إليه هؤلاء بسبب الاعتقاد الباطل الذي اعتقدوه؛ فإنهم قالوا: إن القول بأن

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ١١/٥

الله في السماء يلزم منه أن الله في مكان، وأن المخلوقات تحوطه، ونحو ذلك من اللوازم الباطلة التي توهموها.." (١)

"وجوب تعظيم الله عز وجل وعدم قياسه بخلقه

Q هناك شبهة قد يستغلها النصارى، وهي أنهم قالوا: إن عيسى عليه السلام -الذي هو الرب عندهم- قد دخل في بطن أمه ثلاثة أيام، فرد عليهم بعض المسلمين وقالوا لهم: من كان يحكم العالم خلال هذه الثلاثة أيام التي بقي فيها في بطن أمه؟ فقد يقولون هم: إنكم معشر المسلمين تقولون: إن الله ينزل في الثلث الأخير من الليل، فمن يحكم العالم خلال هذا النزول؟

A هذا السؤال غير وارد؛ والله سبحانه وتعالى هو مدبر الكون، وهو سبحانه وتعالى بيده الأمر، ولا يشغله شأن عن شأن؛ فهو ينزل في ثلث الليل الأخير، ولا يلزم من نزوله أن الباطل يخطر على بال الإنسان، بل الله سبحانه وتعالى على العرش استوى، ولهذا اختلف العلماء: هل يخلو منه العرش إذا نزل أم لا؟ ولم يرد في ذلك نص كما سبق أن بينا، ولهذا نقول: إن الذي يترجح أنه لا يلزم خلو العرش منه؛ لأن الله تعالى ليس كمثله شيء.

والخطأ نشأ من قياس الله بخلقه، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ [الزمر:٦٧] ، فإذا كانت السماوات والأرضون كلها في يد الرحمن مثل الخردلة في يد أحدنا، فكيف يأتي قائل ليقول: إذا نزل هل يلزم وهل لا يلزم؟! إن هذا الوهم وهذا السؤال ناشئ من ظنه أن الله تعالى مخلوق من هذه المخلوقات، والله سبحانه وتعالى هو فوق هذا العالم، وهو عظيم جدا؛ لأن السماوات والأرضين يقبضها الله سبحانه وتعالى بيده، فنزوله سبحانه وتعالى إلى سماء الدنيا هو كما يليق به، ولا يلزم مثل هذا الأمر أو مثل هذا السؤال الذي طرحه السائل.." (٢)

"تعريف الإيمان عند المخالفين لأهل السنة والجماعة

الذين ضلوا وانحرفوا في باب الإيمان، سبب ذلك هو قصرهم الإيمان على تعريف معين، فوقعوا في أخطاء؛ لأن منهم من قال: الإيمان قول اللسان فقط، فمن قال لا إله إلا الله محمد رسول الله فهو مؤمن، ونحن

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٣/٥

(٢) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ٢٥/٩

نقول: هل يكون المنافق مؤمنا؟ قالوا: هو مؤمن ظاهرا، لكن في الباطن هو كافر.

وجاءت طائفة أخرى فقالت: لا اعتبار بهذا، إنما الاعتبار بمعرفة القلب، فالإيمان هو المعرفة، فمن عرف الله وعرف الرسول أنه صادق فهو مؤمن.

فقلنا لهم: ما تقولون في الشخص إذا كان قد عرف لكنه كذب مثل إبليس، فإبليس في قرارة نفسه كان عارفا بالله، ولكنه كفر بالجحود، وكفر بالإباء والاستكبار.

وهكذا فرعون كان عارفا بالله، قال تعالى عنه وعن قومه: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾ [النمل:١٤]
.

إذا: التعريف للإيمان بأنه المعرفة كما عرفته الجهمية تعريف باطل؛ لأنه يلزم منه أن يكون إبليس وفرعون مؤمنين؛ لأنهما يعرفان الله.

وبعضهم قال: الإيمان هو التصديق، وهذا تجده عند الأشعرية والماتريدية، فقلنا لهم: ما تقصدون بالتصديق؟ إن قصدتم به المعرفة -يعني: أن يصدق بقلبه- فإبليس وفرعون كانا مصدقين، واليهود الذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كانوا مصدقين بقلوبهم أن محمدا رسول الله، لكنهم كفروا.

فقالوا: نحن نفرق بين المعرفة وبين التصديق، فالتصديق يلزم منه شيء من عمل القلب.

فنقول: هذا كلام أردتم به التفريق، لكن لا يتم ذلك إلا بأن تفسروا الإيمان بما دلت عليه النصوص، وإلا ففرعون مصدق، بل الله سبحانه وتعالى ما جعله تصديقا وإنما سماه يقينا، فقال: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾ واليقين تصديق جازم، ومع ذلك كانوا كفارا وإن كانوا مصدقين، فكيف تقولون: الإيمان هو التصديق؟! ولهذا كانوا متناقضين حينما عرفوا الإيمان بأنه التصديق.

كذلك أيضا مرجئة الفقهاء كـ أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى قالوا: الإيمان هو قول باللسان، واعتقاد بالقلب فقط، ولم يدخلوا العمل، فقلنا لهم: إن النصوص الصريحة الصحيحة دلت على دخول أعمال الجوارح في مسمى الإيمان، فتعريفكم ناقص، وأنتم -رحمكم الله- وإن أوجبتم العمل ولكنكم أخرجتموه عن مسمى الإيمان، إلا أن إخراجكم له مخالف للنصوص الصريحة الصحيحة.

فهؤلاء كلهم انحرفوا على تفاوت فيما بينهم في تعريف الإيمان، لكن التعريف الصحيح هو ما ذكره أهل السنة والجماعة وعبر عنه المصنف هنا.." (١)

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للمحمود عبد الرحمن بن صالح المحمود ٤/١٠

"التحذير من الشرك

قال رحمه الله: (وعرفت الشرك بالله الذي قال فيه: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك﴾ [النساء:٤٨]) ، هذا فيه الترهيب والتحذير من الشرك، فإن الشرك أمره عظيم، فهو أظلم الظلم كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ [لقمان:١٣] ، وكما قال صلى الله عليه وسلم: (أن تجعل لله ندا وهو خلقك) ، فالشرك أمره عظيم عند الله، ولذلك لم يجعله الله سبحانه وتعالى قابلا للغفران إلا بالتوبة منه والإقلاع عنه، (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك) ، وهذه الآية لا إشكال أن الشرك الأكبر داخل فيها، فإنها تدل على أن الشرك الأكبر لا يغفره الله سبحانه وتعالى إلا بالإقلاع عنه والتوبة منه.

أما الشرك الأصغر فقد اختلف أهل العلم في دخوله في هذه الآية على قولين: منهم من قال: إن الآية تشمل الشرك الأصغر، فالشرك الأصغر لا يغفره الله إلا بالتوبة منه، وهذا لا يلزم منه أن يكون صاحب الشرك الأصغر مخلدا في النار، بل يعذب بحسب ما معه من الشرك الأصغر، حتى إذا طهر دخل الجنة.

والقول الثاني: أن الآية لا تشمل الشرك الأصغر، وهذا الأخير هو قول ابن القيم رحمه الله كما صرح به في أكثر من موضع، وهو أحد قولي شيخ الإسلام رحمه الله، والقول الثاني له دخول الشرك الأصغر في الآية، أي: أن الله لا يغفر الشرك الأصغر ولا الشرك الأكبر إلا بالتوبة منهما والإقلاع عنهما، وعلى كل فالشرك أمره خطير، فيجب على العبد أن يتقي الله سبحانه وتعالى وينأى عنه، وأن يكثر من قول: (اللهم! إني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم، وأستغفرك لما لا أعلم) .." (١)

"جواز وقوع الشرك من المسلم دون أن يعلم مع مسارعته في الرجوع عند تنبيهه

ثم قال رحمه الله في التعليق على هاتين القصتين: (ولكن هذه القصة تفيد أن المسلم بل العالم قد يقع في أنواع من الشرك لا يدري عنها، فتفيد التعلم والتحرز، ومعرفة أن قول الجاهل: التوحيد فهمناه! أن هذا من أكبر الجهل، ومكايد الشيطان) ولا شك -أيها الإخوة- أن هذا من أبرز ما يستفاد من الحديث، فإن الصحابة رضي الله عنهم سألوا هذا، وقد سأله أيضا بنو إسرائيل؛ مع أنهم سألوه عندما خرجوا من ظلم فرعون؛ لأنهم سألوه وهم في الطريق بعد أن خرجوا من مصر وبعد أن دعاهم وبين لهم التوحيد، وأتى لهم بالدلائل، فبقوا معه سنوات، وسألوه هذا السؤال، فدل ذلك على خطورة هذا الأمر، ودل أيضا على وجوب الحذر من قول من يقول: التوحيد فهمناه، بل يجب على الدعاة إلى الله سبحانه وتعالى وطلبة العلم أن

---

(١) شرح كشف الشبهات لخالد المصلح خالد المصلح ٤/٤

يهتموا بهذا العلم، وأن يعتنوا به، وأن يرشدوا الناس إلى دراسته وفهمه والاعتناء به، ولا يلزم من عرض التوحيد أن يعرض عرضا موحدا أو عرضا ثابتا، بل يمكن عرض التوحيد من خلال شرح بعض آيات الكتاب أو شرح بعض أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، المهم أنه لابد من تعليق قلوب الناس بالله سبحانه وتعالى، ومن أعظم ما يسلك في ربط قلوب الناس بالله سبحانه وتعالى، وتعليق قلوبهم به جل وعلا؛ ذكر صفاته وذكر أسمائه وذكر أفعاله؛ فإن أسماء الله وصفاته وأفعاله سبحانه وتعالى من أعظم ما يدل على وجوب صرف العبادة له، كذلك فإن الاهتمام بذكر صفات الله سبحانه وتعالى، وشرحها للناس، وإفهامهم لمعانيها ومقاصدها، وما تضمنته من أمور يحتاجها الناس؛ مما يعين على الدعوة إلى التوحيد وربط قلوب الناس بالتوحيد.

المهم أن الاشتغال بهذا الأمر هو من آكد ما ينبغي للعبد، ويدل على هذا أن أول دعوة الأنبياء هي الدعوة إلى التوحيد، بل جل دعوتهم إلى التوحيد، فالنبي صلى الله عليه وسلم استهل دعوته الناس بوجوب إفراد الله سبحانه وتعالى بالعبادة، وختمها بالتحذير من الشرك، فينبغي لنا الاهتمام بهذا، والاعتناء به، فإن هذا مما درج عليه السلف الصالحون، وسار عليه الأئمة المهديون.

ثم قال رحمه الله: (وتفيد أيضا أن المسلم إذا تكلم بكلام كفر وهو لا يدري، فنبه على ذلك فتاب من ساعته أنه لا يكفر كما فعل بنو إسرائيل والذين سألوا النبي صلى الله عليه وسلم) ، وهذا النص ممكن أن تضيفه إلى النصوص التي سبق وأن قرأناها عليكم في مسألة العذر بالجهل، وأن الشيخ رحمه الله ليس من القائلين بعدم العذر مطلقا، فأضف هذا النص إلى النصوص المتقدمة، وهذا النص يشرح الكلمة التي ذكرها الشيخ رحمه الله في أول كتابه من أنه قد يقول كلمة يكفر بها وهو جاهل بمعناها.." (١)

"أقوال العلماء في مسألة تكفير الخوارج

قال رحمه الله: [وهم تعلموا العلم من الصحابة، فلم تنفعهم لا إله إلا الله، ولا كثرة العبادة، ولا ادعاء الإسلام، لما ظهر منهم مخالفة الشريعة] وهذا من أوضح الأدلة وأبينها على أن قول: لا إله إلا الله يعصم ابتداء، فإذا تبين ما يناقض هذا القول ويبطل أثره فإنه يعمل بمقتضى هذه المناقضة من إباحة الدم والمال. أما بالنسبة للخوارج -أيها الإخوة- فيظهر من كلام الشيخ هنا تكفيرهم، وإن كان ليس هذا تصريحا، فإنه قال: (لم تنفعهم لا إله إلا الله، ولا كثرة العبادة، ولا ادعاء الإسلام، لما ظهر منهم مخالفة الشريعة) ويمكن أن يقال: إنها لم تنفعهم في عصمة دمهم، ولا يلزم من هذا تكفيرهم، إذ أنه قد يباح الدم فيما دون الكفر.

---

(١) شرح كشف الشبهات لخالد المصلح خالد المصلح ٣/٩

ومسألة تكفير الخوارج للعلماء فيها قولان في مذهب أحمد ومالك والشافعي، ففي قول لهم: أنهم كفار؛ لتكفيرهم الصحابة، ولخروجهم على الجماعة، وللأقوال المبتدعة المنكرة التي قالوها.

والقول الآخر: أنهم لا يكفرون، بل هم ممن أباح النبي صلى الله عليه وسلم دماءهم إذا اجتمعوا على بدعتهم، وخرجوا على المسلمين، وهم من المعتدين الظالمين الذين يقاتلون قتال أهل البغي والظلم والاعتداء.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: وهذا الذي كان عليه الصحابة، فلم ينقل عن أحد منهم أنه كفرهم، لا علي ولا غيره، بل لما سئل علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن الخوارج: هل هم كفار؟ قال: من الكفر فروا.

والظاهر أن ما ذهب إليه القائلون بعدم تكفيرهم أقرب للصواب؛ إذ هذا القول هو الذي مضى عليه الصحابة رضي الله عنهم، وهم أعلم بكلام النبي صلى الله عليه وسلم ومقاصده.

ثم قال رحمه الله: [وكذلك ما ذكرناه من قتال اليهود، وقتال الصحابة بني حنيفة.

وكذلك أراد صلى الله عليه وسلم أن يغزو بني المصطلق لما أخبره رجل أنهم منعوا الزكاة، حتى أنزل الله: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ [الحجرات:٦] ، وكان الرجل كاذبا عليهم، فكل هذا يدل على أن مراد النبي صلى الله عليه وسلم في الأحاديث التي احتجوا بها ما ذكرناه] .

وهذه أيضا شواهد لما تقدم ذكره من أن قول: لا إله إلا الله يفيد عصمة الدم والمال ابتداء ما لم يبد ما يناقض هذه الكلمة، فإن الصحابة رضي الله عنهم قتلوا بني حنيفة، وأراد صلى الله عليه وسلم أن يغزو بني المصطلق مع أنهم يقولون: لا إله إلا الله، وأيضا قاتل صلى الله عليه وسلم اليهود مع أنهم يقولون: لا إله إلا الله، إلا أنهم لم يقروا بالرسالة، فلا إله إلا الله لا تنفع صاحبها إلا إذا أقر بكل ما يقتضيه هذا الدين، وما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، فمن جحد شيئا من ذلك فإنه لا ينتفع بها.." (١)

"قول الكرامية في كلام الله

القول الثامن: قول الكرامية حيث ذكروا أنه متعلق بالإرادة والمشيئة، وقائم بذات الرب سبحانه وتعالى، وهو حروف وأصوات، ولكنهم قالوا: إنه حدث بعد أن لم يكن، أي: حدث كلام الله بعد أن لم يكن متكلما، كان الله غير متكلم ثم بعد ذلك تكلم، ولا شك أن هذا الكلام باطل؛ لأنه يلزم منه أن يوصف الله سبحانه وتعالى بالنقص، إذ أنه كان ناقصا ثم حدثت له صفة الكلام.

ونحن نقول: هل الكلام صفة مدح أم صفة ذم؟ الجواب: بالاتفاق أن الكلام صفة مدح، وبناء عليه إذا قلنا: إن الله لم يكن متكلما ثم تكلم كان يلزم منه أن يكون الله فيه نقص ثم بعد ذلك حدث له الكمال،

---

(١) شرح كشف الشبهات لخالد المصلح خالد المصلح ٧/٩

وهذا كلام باطل، ونحن نعلم أنه لم يحدث لله صفة لم تكن من قبل.

ولهذا قال الطحاوي رحمه الله في متنه: (ليس بعد خلق الخلق استفيد اسم الخالق، ولا بإحداث البرية استفيد اسم الباري) ولهذا قال: (له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق) دليل على أنه لم تطرأ عليه صفة لم تكن موجودة من قبل، بل هو سبحانه وتعالى قبل أن يخلق وبعد أن خلق صفاته واحدة لم يحدث له شيء من التجدد.." (١)

"تفاضل القرآن بعضه على بعض

مسألة: يجب أن نعلم أن كلام الله تعالى متفاضل، وممن ذكر هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، والله سبحانه وتعالى ذكر ثناء على المؤمنين: ﴿فيتبعون أحسنه﴾ [الزمر:١٨] واستدل لذلك بآيات وردت: ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص:١] تعدل ثلث القرآن، ووردت أحاديث الفاتحة أنها أنزلت على النبي صلى الله عليه وسلم وبين النبي صلى الله عليه وسلم ما تتميز به من المزايا، وذكر النبي صلى الله عليه وسلم أنها أعظم سورة في القرآن، وأنها السبع المثاني، وأنها القرآن العظيم، وقال النبي لـ أبي بن كعب: (ألا أعلمك سورة ما أنزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا الفرقان مثلها، فإني لأرجو أن تخرج من هذا الباب حتى تعلمها، قال: ثم ذكر له النبي صلى الله عليه وسلم سورة الفاتحة، وبين ما تتميز به من الفضائل والأحكام) وقد ألف في هذه السورة من الكتب العظيمة في بيان فضلها وبيان الأحكام المتعلقة بها، ولهذا نقول: إن كلام الله تعالى متفاضل، وذكر الله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة:١٠٦] مما يدل على أن هناك شيئا من التفاضل في كلام الله تعالى، ولا يلزم منه كما يقول المبتدعة: إن هذا يؤدي إلى أن فيه فاضلا ومفضولا، ولكن كله فاضل، ولكن بعضه أفضل من بعض كما بين ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.." (٢)

"شبه حول مسألة نزول الرب والرد عليها

من الشبه التي وردت وهي شبه نفاة العلو، ما الذي جعل بعض الطوائف تنفي النزول وتقول: لا نقبل أن الرب سبحانه وتعالى ينزل، ورد عندهم بعض الشبه، قالوا: إذا أثبتنا نزوله أين يكون في صفة العلو إذا؟ الشبهة الثانية: قالوا: إذا نزل أين الآيات التي وردت في الاستواء على العرش؟ كيف ينزل ثم بعد ذلك فأين الاستواء على العرش؟ الشبهة الثالثة: قالوا: إننا إذا أثبتنا نزول الرب سبحانه وتعالى يلزم منه الحركة والانتقال،

---

(١) شرح لامية ابن تيمية عمر العيد ١٣/١١

(٢) شرح لامية ابن تيمية عمر العيد ٦/١٢

قالوا: والحركة والانتقال هي من طبيعة الأجسام والله ليس بجسم، إذا: الله لا يتحرك ولا ينتقل.

والشبة الرابعة: قالوا: إننا إذا أثبتنا النزول يلزم منها حلول الحوادث بالله سبحانه وتعالى، بمعنى: أنه يحدث له شيء لم يكن حادثا له من قبل، وبناء عليه قالوا: ننفي صفة النزول عن الله تعالى كما ينفون صفة الاستواء على العرش، بل إن هذا القول وهذه الشبه كلها تلزم على صفات الأفعال كلها، فإن نفاة صفات الأفعال المتعلقة بالإرادة والمشيئة شبهتهم أنه يلزم منها حلول الحوادث بالرب سبحانه وتعالى، وقالوا: إن صفة الفعل تؤدي إلى أن يكون الله جسما، والله ليس بجسم، إذا: ننفي عنه صفات الأفعال كلها.

ولكن هذه الشبة باطلة لا شك فيها.

ولعل مما يتميز به أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم لا يجادلون في آيات الله تعالى، ولا يمرونها على العقل أبدا، ولهذا قال المؤلف في النزول: (بلا كيف) بمعنى: أنه لا يكيف الرب سبحانه وتعالى، وقاعدة الصحابة رضي الله عنهم في أي صفة وردت في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم هي التسليم لله ولرسوله، ولا يجرون فيها الاحتمالات، والذين جاءوا بالاحتمالات الأربعة أمروها على العقل ثم أوردوا الاحتمالات، أما أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يأتون بمجرد احتمال عقلي، كيف ينزل وعنده صفة الءلو؟ كيف ينزل وهو مستو على عرشه؟ كيف كذا؟ لا يوردون هذه أبدا، بل عندهم يقولون: سمعنا وأطعنا وآمنا وصدقنا وقبلنا، وسلمنا لما جاء عن الله وعن رسوله صلى الله عليه وسلم، ولهذا وجب علينا أن نؤمن بصفة النزول؛ نظرا للنصوص الواردة الصحيحة الثابتة في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

عندنا شبهة ترد في الذهن، وهي أننا نعلم أن الأرض كروية، وقد أثبت هذه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، ومسألة كروية الأرض إذا نظرنا الآن الشمس تشرق عندنا، ولو اتصلت على رجل مثلا في أمريكا ستجد الوقت عنده الآن ليلا، قالوا: فإذا أصبحت الآن الكرة الأرضية تمشي، فإذا قلنا: ينزل في ثلث الليل الآخر، ثلث الليل عندنا في المملكة معروف، إذا جاء ثلث الليل الآخر في أمريكا أو أوروبا تجد أن جل الوقت يصبح ثلث الليل الآخر، إذا: يلزم منه مباشرة أن يصبح الرب دائما نازلا، هذه شبهة ترد في الذهن، ولكن هذه الشبهة في أصلها باطلة، ما هو سبب بطلانها؟ الجواب: إذا بطلت الشبهة لم نحتج إلى كثير من الرد، والسبب: ما وجد عند الإنسان إشكال في هذا الأمر إلا لأنه شبه الخالق بالمخلوق، ثم نقل هذا التشبيه إلى الخالق، أي: عرف ما للمخلوق ثم نقله إلى الخالق وعند ذلك استبعد هذا الأمر، وإذا قلنا: الله سبحانه وتعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] والرسول صلى الله عليه وسلم أخبرنا بأنه ينزل،

ولهذا سيأتينا بعض القصص عن بعض السلف يقولون في مسألة النزول وغيره أول ما يقولون: أثبت أولا أنه ينزل، مثلا في المملكة ثلث الليل الآخر أثبت أنه ينزل، وإذا كان ثلث الليل الآخر في أمريكا أثبت أنه ينزل، فإذا أثبت ذلك قلنا: إذا: ليس هناك إشكال، لا حاجة لأن تقول: كيف ينزل هنا وكيف ينزل هناك؟ أنت أثبت ما دل عليه النص، وإذا دل النص على شيء وجب علينا إثباته والتسليم له، وعدم طروق الذهن له بشيء من التأويل أو التحريف أو التغيير لما دل عليه إطلاقا، ولذلك وجب علينا الإيمان بكل نص وارد في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

ولذلك قال أهل السنة لمن أورد هذه الشبهة: أنت آمن أولا بأن الله ينزل في هذا الوقت المعين، وإذا آمنت ليس عليك شيء من وراء ذلك، أي: لست مطالبا كيف ينزل في كذا أو كيف ينزل في كذا؟ أنت مطالب أن تؤمن بأنه ينزل في ثلث الليل الآخر في أمريكا وينزل في ثلث الليل الآخر في المملكة وفي غيرها من البقاع التي سبحانه وتعالى يقول فيها: (هل من داع؟ هل من سائل؟ هل من مستغفر؟) ووجب علينا إثبات هذه لله كما يليق بجلاله وعظمته.." (١)

"مناظرات في مسألة النزول

قال إسحاق بن منصور: قلت للإمام أحمد رحمه الله تعالى: (ينزل ربنا كل ليلة) الحديث، فقال له الإمام أحمد وكان معه إسحاق بن راهوية: الحديث صحيح، وزاد إسحاق رحمه الله تعالى: لا يدع هذا الحديث إلا مبتدع، أي: لا ينكره ولا ينفيه إلا رجل مبتدع ليس منقادا لكتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

وقيل للإمام أحمد رحمه الله تعالى: ينزل ربنا إلى السماء الدنيا، قال: نعم، قلت: ينزل بعلمه، فسكت الإمام أحمد عن هذا الكلام وغضب غضبا شديدا وقال: ما لك ولهذا؟ ثم قال له: أمض الحديث، أي: أثبت الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما جاءت به الآثار وبما جاء في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ثم قرأ عليه قول الله تعالى: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ [النحل:٧٤] وأنه ينزل كيف شاء سبحانه وتعالى نزولا يليق بجلاله وعظمته.

قال بشر بن السري لـ حماد بن زيد: ينزل ربنا إلى السماء الدنيا، يتحول من مكان إلى مكان؟ أي: كأن هذه وردت شبهة في ذهنه، فقال: ينزل يتحول من مكان إلى مكان؟ فسكت حماد منكرا عليه غاضبا، ثم قال حماد: هو في مكانه يقرب من خلقه سبحانه وتعالى كيف يشاء.

---

(١) شرح لامية ابن تيمية عمر العيد ٦/١٣

قال أبو عمر بن عبد البر رحمه الله تعالى: أجمع الصحابة رضي الله عنهم، وكذلك التابعون الذين حمل عنهم التأويل أي: تفسير القرآن بالسنة في قول الله تعالى: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم﴾ [المجادلة:٧] قال: هو على عرشه، وعلمه في كل مكان، وما خالفهم في ذلك من يحتج بقوله إطلاقا وإنما خالفهم المبتدعة، ثم قال تقعيدا لمنهج أهل السنة والجماعة: وأهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في كتاب الله وسنة رسوله والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز؛ لأنهم لا يكيفون شيئا من ذلك.

وهنا من اللطائف التي وقعت لأحد التابعين رضي الله عنه، روى أبو عبد الله الحاكم مما قال: سمعت أحمد بن سعيد الرباطي يقول: حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر ذات يوم وحضر إسحاق بن راهوية، فسئل عن حديث النزول: أصحيح هو؟ قال إسحاق: نعم صحيح، قال بعض القواد ولعله من الجهمية والمعتزلة للأمير كأنه يستعديه عليه ويريد أن يفتك بـ إسحاق بن راهوية: يا أبا يعقوب! أتزعم أن الله ينزل كل ليلة؟ قال: نعم، قال: كيف ينزل؟ فقال له إسحاق: أثبته فوق حتى أصف لك النزول؛ لأن المعتزلة لا يثبتون فوقية الله تعالى، قال: أقول: إنه فوق، فقال: ما دمت أثبت فوق فإن الله يقول: ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾ [الفجر:٢٢] أورد عليه صفة المجيء، فقال الأمير عبد الله بن طاهر: إن هذا يوم القيامة -أي: مجيء الله يوم القيامة- قال: إن من يجيء يوم القيامة من يمنعه أن يجيء في الحياة الدنيا؟ فسكت عبد الله بن طاهر، وهذا المعتزلي لم يستطع أن يتكلم بكلمة، فبهت، وعند ذلك لم يستطع أن يرد بعد أن بين له أن الله سبحانه وتعالى ينزل نزولا يليق بجلاله وعظمته، ولذلك وجب على أهل السنة أن يثبتوا لله تعالى صفة النزول.

ومن المناظرات التي وردت، قال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى في الصواعق المرسلة: قيل لبعض أصحابنا، أي: ممن يثبتون صفة النزول لله: أتقول: إن الله ينزل إلى السماء الدنيا؟ فقال هذا السلفي: ومن أنا حتى أقول ذلك، لست أنا الذي قلت ذلك، فقد قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم وبلغه أمته، ولست أنا الذي قلته، فقال له الجهمي: هذا القول يلزم منه الحركة والانتقال -شبهة المعتزلة التي ذكرناها سابقا- فقال له السني: أنا لم أقل ذلك وإنما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم، والشبهة التي عندك قلها لرسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقلها لي أنا، فاعتراضك الذي قلته قله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تقله لي، أما أنا فإني أصدق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، فبهت الجهمي، وما استطاع أن يرد عليه إطلاقا، ولهذا قال العلماء رحمهم الله تعالى: إن الأفعال الاختيارية للرب سبحانه وتعالى هي من لوازم

الحياة، فالإرادة والمشيئة من لوازم الفعل، وللفعل لوازم لا يجوز نفيها إطلاقا بل الواجب إثباتها لله سبحانه وتعالى على ما يليق بجلال الله وعظمته.

ولهذا إذا سألك رجل فقال لك: كيف ينزل ربنا؟ فتقول له: الله ينزل نزولا يليق بجلاله وعظمته، لا نكيفه، ولا نشبهه بأحد كما قال الإمام مالك: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، وما نرى السائل إلا رجلا مبتدعا جاء بقول باطل مخالف لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

نذكر هنا بعض القصص التي وقعت، ولعل أكثرها وقعت مع عبد الله بن طاهر رحمه الله، من هذه ما نقله ابن بطة، قال إسحاق بن راهوية: دخلت على عبد الله بن طاهر، فقال: ما هذه الأحاديث التي تروونها؟ أي: أنتم تروون أحاديث المجيء والرؤية وأحاديث النزول، وأحاديث الاستواء على العرش وغيرها، فقلت: أي شيء أصلح الله الأمير؟ قال: إنكم تروون أن الله ينزل إلى السماء الدنيا، فقال إسحاق بن راهوية: فقلت: نعم.

رواها الثقات الذين يروون لنا الأحكام، فالأحاديث التي وردت في الأحكام أتعملون بها في الصلاة وفي الزكاة؟ قال: نعم، قال: فالذين رووا هذه الأحاديث هم الذين رووا لنا أحاديث النزول، فنحن نثبتها لله سبحانه تعالى، فنقول: الله ينزل ونثبته لله تعالى على ما يليق به، فقيل له: أينزل ويدع العرش؟ فقال: يقدر أن ينزل من غير أن يخلو منه العرش، فقال له: أتثبت ذلك؟ أي: أن الله يقدر أن ينزل دون أن يخلو منه العرش؟ قال: نعم، قال: إذا ولماذا تتكلم في هذا الأمر، إذا: أثبته، أي: كأنه يقول: أثبت الاستواء على العرش، وأثبت النزول، فلا تضرب النصين بعضهما ببعض، فلا تقل: إذا أثبتنا النزول أدى إلى خلو العرش، بل كما ورد الاستواء على العرش وورد النزول فأثبت الاثنين جميعا، وهذا هو الواجب علينا أن نثبتهما.

روى الأثرم في السنة عن الفضيل بن عياض، أنه كان يقول: إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب ينزل عن مكانه، أو يتحول عن مكانه، أو يزول عن مكانه! فقل له: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء سبحانه وتعالى، وكأنهم يفاصلونا بقضية الرؤية، ونفهم من هذا أن هؤلاء الجهمية يكفرون من يثبتون النزول للرب، ويثبت الاستواء، بل يثبت الأفعال التي تتعلق بالإرادة والمشيئة، ولهذا قال: أنا أكفر برب -نعوذ بالله- إذا كان لا يقبل هذا الرب الذي ينزل ويستوي على عرشه وغيره! نعوذ بالله من حال هؤلاء الجهمية، وهذا يدل على تكبرهم وعدم قبولهم، هذا القول نقل عن الإمام الأوزاعي رحمه الله تعالى، ونقل عن يحيى بن معين رحمه الله تعالى كما رواه اللالكائي، يقول يحيى بن معين رحمه الله ورضي عنه: إذا سمعت الجهمي يقول: أنا أكفر برب ينزل، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء سبحانه وتعالى، ولا ننفي هذه إطلاقا أبدا.

ومما ورد ما ذكره الإمام أحمد في كتاب السنة بسنده قال: قدم علينا شريك، فسألته عن الحديث: (إن الله ينزل ليلة النصف من شعبان) فقلنا له: إن قوما ينكرون هذه الأحاديث عن الرب، قال: فما يقولون؟ قال: يطعنون فيها، قال: إن الذين جاءونا بهذه الأحاديث هم الذين جاءونا بالقرآن وجاءونا بالسنة، وجاءونا بالصلاة، وجاءونا بالحج، وجاءونا بالصيام وغيره، فما يعرف الله إلا بهذه الأحاديث.

ومما ذكر كذلك قصة وهي بسند طويل، ولعلها كلها تدور على إسحاق بن راهوية رحمه الله، يقول: اجتمعت الجهمية إلى عبد الله بن طاهر في مجلس، فقالوا: أيها الأمير! إنك تقدم إسحاق بن راهوية وتكرمه وتعظمه وهو كافر، يزعم أن الله عز وجل ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة، ويخلو منه العرش، فغضب عبد الله بن طاهر على إسحاق بن راهوية أشد الغضب يقول: وبعث إلي، ثم دخلت عليه في مجلسه وسلمت قال: فلم يرد علي عبد الله بن طاهر متأثرا بقول الجهمية، وكان من عادته إذا دخلت عليه أن يرد علي السلام، وأن يجلسني.

يقول: فما قال لي شيئا أبدا، ثم رفع إلي رأسه مغضبا، وقال لي: ويلك يا إسحاق! ما يقول هؤلاء عنك؟ قلت: لا أدري ماذا قالوا عني، قال: تزعم أن الله ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة، وأنه يخلو من عرشه، قلت: أيها الأمير! لست أنا الذي قلته، قاله النبي صلى الله عليه وسلم، وروى بسنده إلى النبي صلى الله عليه وسلم من حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري أنهما شهدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (ينزل ربنا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: هل من داع؟) الحديث، ثم قال عنهم: مرهم أيها الأمير أن يناظروني، فأنا على استعداد لهم.

فلما سمع الأمير الحديث وسمع بأني أريد أن أنازلهم هدأ ما في نفسه، ثم قال لي: اجلس، فجلست، ثم قلت له: أيها الأمير! مرهم أن يناظروني فأنا على استعداد لمناظرتهم، فإما أن يبدءوا وإما أن أبدأ، فقال لهم: ناظروه، فقال لهم إسحاق." (١)

"الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال بعض السلف

فاستواء الله على عرشه قد تكلم عليه العلماء، وبينوا أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله وعظمته، ولكن المبتدعة شرقت نفوسهم بأن يثبتوه للرب سبحانه وتعالى، ولهذا فإنهم يقولون: كان الله ولا عرش وهو الآن على ما كان عليه، أي: لا يثبتون عرشا، ولا يثبتون استواء، ولا يثبتون علوا للرب سبحانه وتعالى، ومن باب أولى ألا يثبتوا صفة النزول.

---

(١) شرح لامية ابن تيمية عمر العيد ٩/١٣

وصفة الاستواء على العرش قد دل عليها الكتاب والسنة، فقد وردت في القرآن في سبعة مواضع، وفي أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وردت مستفيضة، بل هي متواترة في إثبات الاستواء على العرش.

ومن اللطائف: أن عبد الله بن رواحة رضي الله عنه وأرضاه أتى جارية له، فنظرت إليه زوجته فغضبت أشد الغضب، فقالت لـ عبد الله بن رواحة: أتأتيها وعلى فراشي، فقال تورية: لم آتها، قالت: إذا اقرأ قرآنا، لأنها تعلم أن الجنب لا يقرأ قرآنا.

فألقى عليها أربعة أبيات من الشعر، من ضمنها:

وفوق العرش رب العالمينا

فقالت: كذبت عيناي وصدق الله، وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بالخبر فتبسم صلى الله عليه وسلم.

بل إن الاستواء على العرش كما يقول بعض العلماء: إنه قد ثبت في شعر جاهلي، وهو مرتبط بإثبات العلو للرب سبحانه وتعالى، والأشاعرة قد استدلوا ببيت مصنوع وموضوع ولا حجة فيه، وهو قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهراق

وهذا البيت احتجوا به على أن هذا وارد في اللغة، لكن هذا البيت من الشعر لا يحتج به؛ لأن الذين يستنبطون من اللغة العربية جعلوا زمانا يحتج به، وما بعده لا يحتج بالأشعار التي وردت فيه، ومن هنا أخذوا: قد استوى بشر، أي: استولى بشر، ويفسرون الاستواء بالاستيلاء، وهذا الكلام باطل، ويلزم عليه محاذير كثيرة: فمن علامة بطلانه: أننا نجد النصوص في سبعة مواضع في القرآن كلها تبين استوى الله على العرش: ﴿ثم استوى على العرش﴾ [الأعراف:٥٤] ولم يرد نص واحد يدل على أنه بمعنى الاستيلاء، ثم أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم كلها ترد وتبين لنا أنه مستو على عرشه.

ثم يلزم على ذلك محذورا باطلا: فإن قضية الاستيلاء يلزم منها أن هناك مغالبة بين الرب وبين العرش، ثم إن الرب غلبه، وهل يوجد شيء من الكون بينه وبين الرب نزاع؟ لا، والله قد قال في كتابه: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾ [المؤمنون:٩١] ولا نجد علوا للكون بعضه على بعض أبدا لا العرش ولا غيره، مما يدل على بطلان ما ذهب إليه الأشاعرة ومن نحا منحاهم في نفي صفة الاستواء على العرش.

أما قضية العلو فهي من الصفات العظيمة للرب سبحانه وتعالى، بل هي من تمجيد الله وتعظيمه وإعطائه منزلته أن نثبت بأنه سبحانه وتعالى فوق سماواته مستو على عرشه، عال على خلقه سبحانه وتعالى، والأدلة على إثبات العلو في كتاب الله وفي سنة رسوله صلى الله عليه وسلم وفي أشعار الصحابة رضي الله عنهم،

وفي العقل، والفطرة أكثر من أن تحصى، ولقد أبدع الإمام ابن القيم رحمه الله في الصواعق إذ أنه جمع ووجد أن الأدلة كما قال: تزيد في النصوص الشرعية على ألف دليل في إثبات العلو، ومن الصعب عرضها، وتحتاج إلى مؤلفات في عرضها وذكر وجه الدلالة، لكنه رحمه الله جمعها بمجاميع قال: كل نص يرد فيه التصريح بالعلو فإنه يدل على علو الله تعالى، وكل نص يدل على التصريح كذلك بالعروج إليه فإنه يدل على علوه، وكذلك التصريح بأن الله رفع بعض خلقه إليه يدل على علوه، والتصريح كذلك بالنزول يدل على علوه سبحانه وتعالى، والتصريح بالاستواء يدل على علوه، كذلك في قضية الإسراء والمعراج أخبر سبحانه وتعالى أنه أسرى بعبده، وعرج بمحمد صلى الله عليه وسلم إلى العلو، وكلم ربه سبحانه وتعالى لما صعد، وكذلك أدلة الرؤية وغيرها، لسنا بصدد الحصر ولكن نمرها على عجل، هذه من أدلة الكتاب وسنة النبي صلى الله عليه وسلم.

وسأل النبي صلى الله عليه وسلم جارية أراد أن تعتق، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: (أين الله؟ فأشارت في السماء، قال النبي صلى الله عليه وسلم: أعتقها فإنها مؤمنة) ولم يقل لها: قبحك الله كيف ترفعين بإصبعك إلى الرب، فأنت تجسمين وتشبهين، ولهذا إذا رفعت إصبعك فقلت: الله في العلو ضاقت على المبتدعة الأرض بما رحبت، ويقولون: إنكم تجعلون السماوات تحيط بالرب سبحانه وتعالى، وهذا من ضيق أفقهم وجهلهم بسنة محمد صلى الله عليه وسلم، ونحن نقول: إن الله سبحانه وتعالى في العلو بما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة.

ولقد كانت إحدى زوجات النبي صلى الله عليه وسلم وهي زينب كما روى البخاري تفتخر على نساء الرسول صلى الله عليه وسلم كلهن، وكانت تقول: (زوجكن أهليكن، وأنا زوجنِي الله من فوق سبع سماوات) وهنيئا لها إذ تفتخر بهذا الفخر العظيم: ﴿فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها﴾ [الأحزاب:٣٧] فكانت كأنها تفتخر بأنها أنزلت في قضية زواجها نص من الله تعالى، ويبقى إلى قيام الساعة فخرا لها.

ولقد أثنى النبي صلى الله عليه وسلم على سعد بن معاذ رضي الله عنه لما حكم في بني قريظة: (لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سماوات) ثناء عليه بأنه أثبت الحكم الذي حكم الله فيه، وأثبت الرسول صلى الله عليه وسلم أن ربه فوق سبع سماوات.

وروي أن عمر رضي الله عنه وأرضاه كما في سنن الدارمي وغيره، والحديث يظهر أنه ليس بثابت، لأن في سنده انقطاعا: وقف عمر مع امرأة عجوز في الطريق، ولما وقف معها قيل لـ عمر وكان قد سد الطريق: كيف أغلقت الطريق من أجل هذه العجوز؟! فقال: [ويحكم! أتدرون من هذه؟ إن هذه قد سمع الله

شكواها من فوق سبع سماوات] وهي خولة: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله﴾ [المجادلة:١] فأثبت أن الله سبحانه وتعالى فوق سماواته عال على خلقه، هذه أدلة الكتاب والسنة.." (١)

"أنواع الإرادة

ذكر العلماء أن الإرادة تنقسم إلى قسمين: ١- إرادة كونية قدرية.

٢- إرادة دينية شرعية.

أما الإرادة الكونية القدرية فتتعلق بكل شيء في هذا الكون، وما من حركة ولا سكنة ولا فعل ولا عمل ولا إمراض ولا حياة ولا موت ولا غيره إلا داخل تحت الإرادة الكونية القدرية التي يجب علينا أن نؤمن بها، وقد دل عليها قوله تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ [السجدة:١٣] ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء﴾ [الأنعام:١٢٥] ويشهد لها قول الله تعالى كذلك: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ [يس:٨٢] ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان:٣٠] دل على أنه لا يخرج من الكون شيء أبدا عن مشيئة الله تعالى. وهذه نسميها الإرادة الكونية القدرية، ويدخل فيها المؤمن والكافر، والبر والفاجر، ولا يخرج أحد منها إطلاقا.

و أما الإرادة الدينية الشرعية فهي المتضمنة لمحبة الله ورضاه، وهذه تتعلق بشرعه ودينه، مثل: الصلاة والزكاة والعبادات والتوحيد وغيره، نقول: هذه الله يريدها من العباد دينا وشرعا، ويستدل العلماء لها بقوله تعالى: ﴿والله لا يحب الفساد﴾ [البقرة:٢٠٥] ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ [الزمر:٧] ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الله كره لكم: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال) هذه كلها مما يكرهها الرب سبحانه وتعالى.

ما هو الفرق بين الإرادتين؟ يفرق العلماء بين الإرادتين فيقولون: إن الإرادة الكونية القدرية تتميز: أولا: أنها شاملة للكون كله، فلا يخرج شيء من الكون عنها.

ثانيا: لا يلزم أن يحبها الله ويرضاها، فقد يحبها الله ويرضاها وقد لا يحبها الله ولا يرضاها، وهذه الإرادة نسميها: الكونية القدرية.

ثالثا: الإرادة الكونية القدرية تتحقق في الكافر وفي المؤمن.

---

(١) شرح لامية ابن تيمية عمر العيد ٣/١٤

أما الدينية الشرعية فهي تتميز: أولا: أن الله يحبها ويرضاها.

ثانيا: لا يلزم وقوعها.

ثالثا: أنها لا تتحقق -أي: الدينية الشرعية- إلا في المؤمن المستقيم، أما الكافر فلا تتحقق فيه الإرادة الدينية الشرعية.

مثال ذلك: إذا أراد الله سبحانه وتعالى إنزال المطر كونا وقدرا لا بد أن يقع، لكن الإرادة الكونية الشرعية لو سئلنا جميعا: أليس الله يريد من العباد أن يصلوا؟ هذه إرادة شرعية دينية يريدها منهم، لكن هل يلزم منهم أن يصلوا؟ لا يلزم، منهم من يصلي ومنهم من لا يصلي، والله أمرنا بالاستقامة على دينة، فهل يلزم كل الناس أن يستقيموا؟ لا، منهم من استقام ومنهم بقي على انحرافه، فلا يلزم وقوعها.

الإرادة الكونية القدرية لا يلزم أن الله يحبها ويرضها، فإن الله أراد كونا وقدرا أن يقع الكفر، وتقع المعاصي، هل يلزم أن الله يحبها؟ لا، لكن إرادته الدينية الشرعية: الصلاة، الصيام، الاستقامة وغيرها يحبها الله ويرضاها من عباده، ولهذا قال الله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ [الزمر:٧] ﴿والله لا يحب الفساد﴾ [البقرة:٢٠٥] .

ولهذا نجد أن بعض الطوائف غلت في هذا الباب، فنجد طائفة الجبرية أخذت بالإرادة الكونية القدرية فقط، وبهذا انحرفت ونسيت الإرادة الدينية الشرعية، وطائفة المعتزلة أخذت بالإرادة الدينية الشرعية، ونسيت الإرادة الكونية القدرية، وضلت هذه الطائفة، وكلتا الطائفتين على انحراف وضلال، لكن أهل السنة والجماعة جاءوا بالإرادتين جميعا فآمنوا بهما، ووفقوا بينهما، وكانوا أسعد الطوائف في باب القضاء والقدر، ولهذا كانوا من أصلح الناس في هذا الأمر.

نقول للأحبة: أفعال العباد لا تخرج عن خلق الله تعالى، وهي داخلة في إرادة الله ومشيئته، ولا يخرج شيء من الناس إطلاقا بفعله أو عمله عن هذه الإرادة أبدا، ويدل عليها من ناحية العقل ومن ناحية الشرع: أما ناحية الشرع: فجميع الآيات الواردة في الإرادة الكونية القدرية.

وأما ناحية العقل: فنجد أن الكون ملك لله تعالى ولا يخرج شيء عن ملكه، فهل يقع في ملكه ما لا يريده ولا يحبه؟ بالنسبة لما لا يحبه قد يقع في مسألة الكفر، لكن ما لا يريده أبدا، الله هو المالك والمتصرف بهذا الكون سبحانه، ولا يقع فيه إلا ما أراده سبحانه وتعالى، سواء كانت أفعال العباد كلها اختيارية أو كانت أفعالا نسميها جبرية جبل الإنسان عليها.." (١)

---

(١) شرح لامية ابن تيمية عمر العيد ٥/١٩

"مواضع الاتفاق والافتراق بين طوائف المسلمين في مسائل الاعتقاد

لقد بدأ المصنف بذكر مسألة الصفات، وهي فرع عن مسألة الربوبية؛ لأهميتها وحصول النزاع فيها، ولهذا فإن العلماء يقولون: إن التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات، رغم أن توحيد الأسماء والصفات هو من جملة توحيد الربوبية، والذي درج عليه كثير من أهل العلم قبل ذكر هذا التقسيم، أنهم يقسمون التوحيد إلى: توحيد المعرفة والإثبات، وتوحيد الطلب والقصد، ويجعلون توحيد المعرفة هو توحيد الربوبية، وباب الأسماء والصفات متضمن له.

وسواء قسموا التوحيد إلى قسمين أو إلى ثلاثة أقسام، فهذا كله اصطلاح لا مشاحة فيه، إذا صحت المعاني واتفقت، فمثل هذه المصطلحات ليست من السنة اللازمة التي يجب على جميع المسلمين الالتزام بها، وإنما الذي يجب على المسلمين أن يلتزموا به هو: تحقيق التوحيد.

وعلى كل حال، فجملة توحيد الربوبية ليس فيه نزاع بين المسلمين، وإن كانوا يختلفون في تحقيقها بحسب قربهم من السنة.

وكذلك جملة توحيد الألوهية، وهو إفراد الله سبحانه وتعالى بالعبادة، ليس فيه خلاف بين فرق المسلمين، -أعني: الخلاف النظري- فلا يوجد هناك طائفة من طوائف المسلمين تقرر حقائق الشرك.

بل مناط هذا التوحيد الذي مقصوده إفراد الله سبحانه وتعالى بالعبادة، وأن من صرف عبادة لغير الله فقد كفر وأشرك - هو قدر مجمع عليه بين سائر طوائف المسلمين: من أهل السنة، والمتكلمين؛ معتزلتهم وأشعريتهم

إلى غير ذلك.

وإن كان هذا الكلام لا يلزم منه أن الطوائف الخارجة عن السنة والجماعة تكون محققة لهذا المناط، بل ثمة صور من الشرك تقع عند جملة من الطوائف: كغالية الشيعة، وغالية الصوفية، فإن بعضهم يقع في الشرك الأكبر، ولكن من حيث المناط النظري ليس بين المسلمين نزاع في توحيد الألوهية.

وقد قال كثير من أهل العلم أن المتكلمين -ولا سيما المعتزلة والأشاعرة الغالية في علم الكلام- لا يهتمون بذكر مسألة توحيد الألوهية، وهناك من يقول: إنهم لا يعرفونها، وهذا فيه تجاوز، بل توحيد الألوهية معروف عند المعتزلة والأشاعرة، لكن عندهم تقصير في تقريره وتحقيقه، وفي بيان أنه أول الواجبات ..

هذا كله متحقق، ولكنهم موافقون في أصله، فإن عدم ذكر هذا التوحيد في كتبهم فليس معناه أنهم لا يقولون به ولا يعرفونه؛ لأن إفراد الله بالعبادة مستقر عند عامة طوائف المسلمين، وإن كان هذا الاستقرار تدخل

عليه هفوات إلى حد الشرك الأكبر عند قوم من غالية الشيعة والمتصوفة، أما جماهيرهم وعامتهم فإنهم يثبتون أصل التوحيد ويحققونه من جهة كونه أصلا.

وخلاصة القول: أن توحيد الألوهية من حيث الأصل مسلم به عند سائر المسلمين، ولا أحد من المسلمين يقول: إن صرف العبادة لغير الله صحيح، أو مما يؤذن فيه، أو مما يسوغ.

وإن كان أهل البدع قد فتحوا المجال للأقوال والأفعال الشركية بتوسعهم في باب التأويل، ولا سيما عند الطائفتين اللتين سبق ذكرهما.

وأما ما يتعلق بباب الأسماء والصفات، فإن المسلمين اختلفوا في مناطه اختلافا معروفا، وإن كان أصل بابه مجمعا عليه بين المسلمين.

فإن قيل: فما الفرق بين أصل بابه وبين مناطه؟

قيل: المراد بأصل باب الأسماء والصفات هو: أن الله سبحانه وتعالى مستحق للكمال، منزه عن النقص، وهذا القدر مجمع عليه بين سائر طوائف المسلمين، ولا أحد من المسلمين يقول: إن الله موصوف بشيء من النقص؛ لا معتزلة، ولا أشاعرة، ولا ماتريدية؛ فهو قدر مجمع عليه، ولا يقول بمعارض هذا الأصل إلا زنديق كافر؛ فلو قال قائل: إن الله يوصف بما هو نقص، أو قال: إن الله ليس مستحقا للكمال والتمام، فإنه لا يمكن أن يكون مسلما ينتسب لطائفة من طوائف المسلمين، حتى ولو كانت طائفة بدعية.

ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: وقد اتفق المسلمون على أن الله سبحانه مستحق للكمال منزه عن النقص، وإنما اختلفوا في تحقيق المناط، ومعنى اختلافهم في تحقيق المناط أن المسلمين اختلفت طوائفهم: ما هو الكمال؟ وما هو النقص؟

فالذي عليه الصحابة رضي الله عنه والأئمة من بعدهم أن تحقيق الكمال هو بإثبات ما أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم من الأسماء الحسنى والصفات العلى، وأن ينفى عنه سبحانه وتعالى كل نقص، مما صرح الله بذكره في كتابه أو لم يصرح بذكره، فهذا هو الكمال عند أهل السنة والجماعة.

وذهبت المعتزلة إلى أن الكمال: هو في نفي الصفات.

وذهبت الأشاعرة إلى أن الكمال في نفي صفات الأفعال التي يسمونها: حلول الحوادث

إلى غير ذلك من الطرق التي ابتدعت، وحصل بها شر، وفتنة، وبلاء، وغلط في مسائل أصول الدين عند المسلمين.

ولكن مع ما يقرر من غلط هذه الطوائف، وخروجها عن السنة والجماعة إلى أقوال محدثة منكرة -كثير

منها يصل إلى حد الكفر من حيث هو قول، وإن كان القائل به لا يلزم أن يكون كافرا- فإن أصل هذا الباب كان متفقا عليه بين المسلمين، وإنما حصل الخلاف بدخول مادة التأويل.." (١)

"إبطال القول بالمجاز

المتكلمون أصحاب النظر العقلي يقسمون كلام الله سبحانه وتعالى إلى ظاهر ومؤول.

فالظاهر: هو ما يظهر من الكلام.

وأما المؤول: فهو المعنى الذي دل عليه حكم العقل، وهذا تناقض؛ لأنه يلزم منه أن الظاهر لم يدل عليه حكم العقل، وهذه مسألة يطول شرحها، لكن يمكن أن نلخصها فنقول: إن هذا التقسيم من جهة الأصل بدعة في الشرع، ثم هو فوق كونه بدعة في الشرع هو ممتنع في العقل؛ لأن المتكلم إذا تكلم بكلام فإنه يريد بكلامه معنى في نفسه، وهذا في سائر كلام بني آدم -ولله المثل الأعلى- فسائر المتكلمين إذا تكلموا فإنهم يريدون بكلامهم هذا معنى واحدا، ويمتنع أن يكون أحدهم مريدا لأكثر من حقيقة، ولا سيما إذا كانت الحقائق بينها اختلاف أو تضاد، فمثلا لو قال شخص: جاء زيد، يمتنع أن يكون أراد في نفس الوقت أنه جاء وأراد أنه لم يجئ، وكما نبه شيخ الإسلام ابن تيمية في أول الرسالة التدمرية: (أن باب الأسماء والصفات يدور بين الإثبات والنفي) أي: أنه باب خبري، ومعنى هذا: أن الخبر القرآني إما أن يراد به إثبات شيء، وإما أن يراد به عدم إثباته، فمثلا: قوله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ [الأعراف:١٤٣] إما أن يراد أن الله كلمه، وإما أن يراد عدم ذلك.

إذا: يمتنع أن المتكلم يتكلم بكلام ويريد به جملة من الحقائق بينها اختلاف وتضاد، وفوق هذا كله تكون هذه الحقائق المتضادة بعضها ظاهر وبعضها يحتاج إلى تأويل، وعليه فهذا التقسيم ممتنع أيضا من جهة العقل.

بل الصواب عقلا وشرعا أن كلام الله سبحانه وتعالى واحد من جهة المعنى، وأن الله أراد به معنى واحدا.." (٢)

"إثبات صفة الكلام لله تعالى

قال الموفق رحمه الله: [ومن صفات الله تعالى: أنه متكلم بكلام قديم].

أهل السنة يقولون: إن الله سبحانه وتعالى موصوف بهذه الصفة، وأنه يتكلم بحرف وصوت مسموع، وأن

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ١/٩

(٢) شرح لمعة الاعتقاد - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٢/٧

كلامه متعلق بمشيئته وإرادته، فهو يتكلم متى شاء بما شاء كيف شاء، كما يعتقد أهل السنة أن القرآن كلام الله حقيقة وليس مجازا.

كما أن دلائل اتصاف الرب سبحانه وتعالى بالكلام متواترة في القرآن.

فإن قيل: كيف يحصلون هذا؟

قيل: لأن كل آية نداء في القرآن يجعلونها دليلا على إثبات الكلام؛ وذلك لأن المنادي لا بد أن يكون متكلما، فقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا)، (يا أهل الكتاب)، (يا أيها الناس) هذه الآيات نداء، فيجعلونها من أدلة إثبات الكلام، وكذلك آيات القول: (وقال ربكم) فإذا أضيف القول إليه سبحانه دل على أنه متكلم، إلى أمثال ذلك.

وقد خالف أهل السنة في هذه العقيدة الأشاعرة فقالوا: إنه معنى قائم بالنفس، ويرد عليهم بقوله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ [الأعراف:١٤٣].

فدل على أن الله تعالى تكلم بهذا الكلام بعد مجيء موسى لميقات ربه، وموسى حادث بعد أن لم يكن، وهذا الميقات متأخر عن زمن سلف، إلى أمثال ذلك.

فمع أن كلامه سبحانه أزلي، فهو مع ذلك متعلق بالإرادة والمشيئة.

قوله: [بكلام قديم] هذا مما أخذه بعضهم على المصنف، أنه يقول عن الله: إنه متكلم بكلام قديم.

وهذا مأخذ لفظي، فلو أن المصنف عبر بما هو أجود منه لكان حسنا.

أما أنه يقال: إن كلامه هنا غلط بين، وأنه من كلام أهل البدع ومصطلحاتهم معانيهم وما إلى ذلك، فهذا فيه تكلف، فإنه رحمه الله قال: [متكلم بكلام قديم]، أي: أن كلامه أزلي، وأراد بذلك الرد على بعض أهل البدع الذين يقولون: إن كلامه حادث بعد أن لم يكن، يريدون بذلك تعطيل أو تأويل صفة الكلام.

وكلام الله صفة من صفاته بدلائل الكتاب والسنة، وبدليل العقل.

أما دليل العقل؛ فلأن الله هو الإله المعبود فضلا عن كونه الرب المدبر للكون يلزم منه أن يكون، متكلما، ولو لم يكن متكلما لما صح كونه ربا، ولا صح كونه إلها، هذا دليل عقلي.

أما دلائل الكتاب والسنة، فهي أكثر من أن تحصر في هذا المقام، ومنها على سبيل المثال: قول الله تعالى: ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار﴾ [الأعراف:١٤٨].

فكان الرد عليهم دليلا شرعيا وعقليا في نفس الوقت، وهو قوله تعالى: ﴿ألم يروا أنه لا يكلمهم﴾ [الأعراف:١٤٨]، وهذا نقض عقلي لألوهية العجل، فدل على أن الإله الحق لا بد أن يكون متكلما.

ولهذا فإن دلائل القرآن في الصفات وغيرها بعضها خبري وبعضها عقلي؛ فالخبر المحض كقوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]، وأما الدليل الخبري من جهة كونه قرآنا؛ ولكنه سياق عقلي، كمثل آية العجل، وكمثل قوله تعالى: ﴿ضرب الله مثلا﴾ [إبراهيم:٢٤].
فإذا ذكر هذه السياقات فهي أتم الأقيسة يقينا في العقل، وهي الأمثلة المضروبة في القرآن ..
﴿ضرب لكم مثلا من أنفسكم﴾ [الروم:٢٨] إلى غير ذلك.." (١)
"بعض الأدلة النقلية على إثبات صفة الكلام
قال الموفق رحمه الله: [قال الله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ [النساء:١٦٤]، وقال سبحانه: ﴿يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾ [الأعراف:١٤٤]، وقال سبحانه: ﴿منهم من كلم الله﴾ [البقرة:٢٥٣]، وقال سبحانه: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب﴾ [الشورى:٥١]، وقال سبحانه: ﴿فلما أتاها نودي يا موسى * إني أنا ربك﴾ [طه:١١ - ١٢]، وقال سبحانه: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾ [طه:١٤]، وغير جائز أن يقول هذا أحد غير الله].
أي: وهذا الكلام يمتنع أن يكون المتكلم به غيره سبحانه وتعالى؛ لأن الله نسبه لنفسه مباشرة، فقال: (أنا ربك)، (أنا الله)، (إلا أنا).
قال الموفق رحمه الله: [وقال عبد الله بن مسعود: (إذا تكلم الله بالوحي، سمع صوته أهل السماء) روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم، وروى عبد الله بن أنيس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (يحشر الله الخلائق يوم القيامة عراة حفاة غرلا بهما، فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمه من قرب: أنا الملك، أنا الديان) رواه الأئمة واستشهد به البخاري.
وفي بعض الآثار: أن موسى عليه السلام ليلة رأى النار، فهالته ففزع منها، فناداه ربه: يا موسى! فأجاب سريعا استئناسا بالصوت، فقال: لبيك، لبيك، أسمع صوتك ولا أرى مكانك، فأين أنت؟ قال: (أنا فوقك، وأمامك، وعن يمينك، وعن شمالك)، فعلم أن هذه الصفة لا تنبغي إلا لله تعالى، قال: كذلك أنت يا إلهي، أفكلامك أسمع، أم كلام رسولك؟ قال: (بل كلامي يا موسى)]:
هذا الأثر ليس صحيحا من جهة السند، ولا يحتاج إلى ذكره؛ لأن هذا بين في القرآن في قوله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني﴾ [الأعراف:١٤٣].
فكونه حصل السؤال والجواب، وأدرك موسى هذا الجواب دليل على أنه سمع كلام الرب سبحانه وتعالى،

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٢/٧

ولا يلزم منها التصحيح لمثل هذا الأثر، الذي لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وكذلك هو بين في قوله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ [النساء:١٦٤]، وقوله: ﴿إنني أنا الله﴾ [طه:١٤].." (١)

"أدلة القرآن على رؤية الله تعالى في الآخرة

الدليل الأول: من أخص أدلة القرآن التي استدل بها السلف على ثبوت رؤية المؤمنين لربهم وأصرحها قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة:٢٢ - ٢٣].

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ [يونس:٢٦]، وإن كان لفظ الزيادة لفظا مجملا إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم فسر الزيادة بالنظر إلى وجهه سبحانه وتعالى.

الدليل الثالث: قوله تعالى عن الكفار: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [المطففين:١٥]، ومفهوم المخالفة من الآية: أن المؤمنين لا يحجبون عن الله يوم القيامة، كما ذكر ذلك الشافعي ومالك وجملة من السلف.

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿تحيتهم يوم يلقونه سلام﴾ [الأحزاب:٤٤]، فإن اللقاء إذا قرن بالتحية تضمن النظر والرؤية معا، وقد روى أبو عبد الله ابن بطة عن ثعلب -وهو من أئمة اللغة- الإجماع على أن اللقاء إذا قرن بالتحية فإنه يستلزم أو يتضمن الرؤية.

الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام:١٠٣] فإن المنفي هنا هو الإدراك، والإدراك قدر زائد عن أصل الرؤية، ولا يلزم من الرؤية للشيء الإدراك له والإحاطة به، فإنك تقول -ولله المثل الأعلى-: رأيت السماء، ومع ذلك لم تدركها، وتقول: رأيت القادم من بعيد.

وأنت لم تدركه: أهو زيد أم عمرو؟ أرجل أو امرأة؟ فإن من رأى قادما من بعيد لا يرى إلا شخصه، ولا يميز من هو، أو ما يكون، فإذا قال: رأيت هذا القادم، فإن قوله صحيح، ولكن لا يمكن أن يقول: أدركته.

فلما قال تعالى: (لا تدركه الأبصار) دل على أنه يرى ولكن لا يدرك، فإنه لو كان سبحانه وتعالى لا يرى مطلقا، ولا يراه المؤمنون؛ لما لزم نفي الإدراك، فإن الأصل إذا كان منتفيا فإن ما فوقه يكون منتفيا من باب أولى.

فإذا: قوله تعالى: (لا تدركه الأبصار) دليل على ثبوت الرؤية، ووجه ذلك: أنه لما خص القدر الزائد على أصل الرؤية في النفي، دل ذلك على أن ما دونه -أي: ما دون الإدراك وهو أصل الرؤية- يكون ثابتا وممكنا.

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٤/٧

ومما يوضع في الاعتبار: أن في كتاب الله جملة من الدلائل هي محل تردد في الاستدلال بها على الرؤية بين أهل السنة؛ كقوله تعالى: ﴿لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد﴾ [ق:٣٥] وهذه الآية مختلف في صحة الاستدلال بها، فمن استدل بها رأى أن لفظ "مزيد" المراد به: الزيادة المفسرة بالسنة، ومن لم يذهب إلى هذا التفسير قال: يمكن أن يكون المزيد المذكور في هذه الآية ليس هو المراد بالزيادة في قوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ [يونس:٢٦].." (١)

"حكم الاحتجاج بالقدر على فعل المعصية

قال الموفق رحمه الله: [ولا نجعل قضاء الله وقدره حجة لنا في ترك أوامره واجتناب نواهيه].

من أصول أهل السنة الجمع بين الشرع والقدر، وهذا من أشرف الأصول في الديانة؛ فإن من أسقط الشرع بالقدر فهذا حجته من جنس حجة المشركين الذين قالوا فيما ذكره الله عنهم في غير مقام في القرآن: ﴿لو شاء الله ما أشركنا﴾ [الأنعام:١٤٨]، فهذا هو معنى إسقاط الشرع بالقدر، أي: أنهم قالوا: إن الله سبحانه وتعالى هو الذي كتب علينا الشرك، وقدره علينا، وسبق هذا القضاء والقدر قبل أن يخلق الخلق، فهل أن الله كتب عليهم الشرك وقدره، وعلم أنهم سيشركون، هذا صحيح؛ لكنهم جعلوا هذا العلم المسبق وهذه الإرادة والمشيئة والكتابة السابقة جعلوها حجة لهم على الله؛ وقد سمى الله هذا الاستدلال من المشركين في كتابه كذبا، قال الله: ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آب١ؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم﴾ [الأنعام:١٤٨]، والتكذيب هنا يراد به أحد أمرين:

- إما أن هذه الحجة لا تعد حجة بل هي كذب.
- وإما أن هذا هو طريق تكذيب من كان قبلهم.

وعلى المعنيين فإن هذه الحجة إما أن تكون كذبا مطابقا أو متضمنا، أو مستلزما للكذب.

ووجه كونها كذبا؛ لأنها خلاف ما في نفوسهم، وفيها هوى.

وقد يقول قائل: لعلها حجة قد اقتنعوا بها؟

والصواب ليس كذلك، بل هي خلاف ما في نفوسهم من جهة أنهم يعلمون أن القدر والمشيئة في قولهم: ﴿لو شاء الله ما أشركنا﴾ [الأنعام:١٤٨] مختصة بسائر أحوالهم لا بشركهم فقط، فكما أن شركهم بقدر وبمشيئة الله وعلمه، فكذلك أكلهم وشربهم ونكاحهم وتوارثهم، وقتالهم وقتلهم ..

إلى آخر أمورهم.

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٣/٨

ولا بد أن يعلم أن من أقر بالقدر من المشركين أقروا به في الجملة، لا على التحقيق والتفصيل، فإن التحقيق والتفصيل دائما لا يقع إلا لأتباع الأنبياء.

مسألة: الإقرار بالقدر هل يراد به في مسائل الشرائع؟ أم في سائر أفعال العباد خيرها وشرها؟ أم يختص في مسائل التكليف والتشريع؟ أم أن القدر يعم جميع أفعال العبد؟

الجواب: إن القدر يعم جميع أفعال العباد، ولذلك من جعل القدر حجة على ما يريد لا يسلم له ذلك، كمن جعل القدر حجة على ترك التوحيد، كما هي حجة المشركين، أو حتى على ترك بعض الشرع، كما هي حجة بعض العصاة، مما يزينه الشيطان لهم يقال له: لم لم تصل؟

فيقول: هذا قدر الله.

ويقال للسارق: لم سرقت؟

فيقول: إن الله قدر علي ذلك.

فقوله: "إن الله كتب علي ذلك قبل أن أخلق"، صحيح أنه كتب على هذا السارق أنه سيسرق، وعلم سبحانه وتعالى قبل خلقه أنه سيسرق، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: (إن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض ...) إلخ، ولكن الغلط في كونه جعل القدر السابق حجة على ترك الشرع.

فإن من يعرض له هذا في بعض الواجبات من عصاة المسلمين، لو قيل له: إن فلانا قتل ابنك، وأنه لا يحق لك أن تجازيه أو تعاقبه على قتله؛ لأن قتله لابنك كان قدرا، كان بين أحد أمرين: إما أن يسلم أن هذا قدر ولا يجازيه، وإما العكس فيكون من باب القناعة في النفس أن القدر ليس حجة لأحد، فإذا كان القدر ليس حجة للقائل في قتل القتيل، فكيف يكون القدر حجة للعاصي على ترك أمر ربه.

ولهذا يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله: (إن الاحتجاج بالقدر لم يذهب إليه عند التحقيق واحد –ليست طائفة– من العقلاء) لماذا؟

لأن الشخص لو احتج بالقدر وطبقه باطراد ربما يكون عند الناس أبلغ ممن هو في درجة الجنون، حتى المجنون لا يرضى بهذا؛ لأنه يلزمه أمور كثيرة، من يضربه يلزم أن يقر بالضرب؛ لأن الضارب إنما ضرب قدرا، ويلزمه أن من قتل ولده لا يجازيه؛ لأن القتل كان قدرا، وأن من سرق ماله لا يجازيه؛ لأن من سرق ماله إنما سرق قدرا، وهلم جرا، فلا تجد شيئا إلا وهو داخل في القدر.

إذا: إذا كان القدر ليس حجة للعباد بعضهم على بعض، فمن المتعذر عقلا أن يكون القدر حجة لأحد من العباد على الله.

قاعدة: ما من أصل من الأصول تقرر ثبوته إلا وثبوته بالشرع والعقل، وما من معنى تقرر نفيه بالضرورة الشرعية إلا ويعلم نفيه بالعقل، لكن دلائل الشرع في الجملة هي على قدر من التفصيل، بخلاف دلائل العقل فقد يلحقها في كثير من المقامات قدر من الإجمال.

فمثلا: مسألة الاحتجاج بالقدر هي حجة داحضة، وليست بشيء لا عقلا ولا شرعا، ويلزم من ذلك: أن يكون عذاب المشركين والجهاد من المسلمين للمشركين، وغير ذلك من الأحكام الكونية والشرعية ..

يلزم على هذا أن تكون ظلما، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك.." (١)

"مسألة الاستثناء في الإيمان

الاستثناء في الإيمان، وهو قول الرجل: هو مؤمن إن شاء الله، وهذه المسألة ليست من مسائل الأصول عند السلف، ولكن بعض أهل البدع تكلم فيها على مبنى أقوالهم البدعية، فهنا يقال: إن قولهم بدعة.

إذا ..

هل السنة الاستثناء في الإيمان، أم عدم الاستثناء؟

قيل: هذا بحسب المراد والمقام، فمن قصد أنه مؤمن -أي: محقق للإيمان- فلا بد أن يقول: إن شاء الله؛ لأن تحقيق الإيمان لا يجوز لأحد الجزم به، ولا يجوز لأحد أن يزكي نفسه أنه حقق الإيمان تحقيقا كاملا.

وكذلك إذا أريد الخاتمة، فإنه يستثنى في الإيمان؛ لأن الإنسان لا يدري بماذا يختم له.

فإذا أريدت هذه المرادات فيكون السنة ذكر الاستثناء، وأما إذا أريد أصل الإيمان فإن ذكر الاستثناء لا يلزم؛ ولهذا إذا قال شخص عن فلان: هذا الرجل مؤمن.

لا يلزمك أن تقول: قل: إن شاء الله؛ لأنك إنما تتكلم عن أصل الإيمان، وأصل الإيمان يجزم به.

والصواب أنه يجوز تقييده بالمشيئة، ومشيئة الله تعالى لا تعني التردد، قال الله تعالى: ﴿لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله﴾ [الفتح:٢٧] مع أن دخولهم كان متحققا.

إذا: تعليق الأمر بمشيئة الله لا يلزم منه التردد، ومسألة الاستثناء في الإيمان تكون بحسب المقام والمراد، فتجوز في مقام، وتجب في مقام، وتمنع في مقام، فهي مسألة واسعة على هذه المرادات، ومن هنا تنوع جواب السلف فيها رحمهم الله.." (٢)

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٩/٥

(٢) شرح لمعة الاعتقاد - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٩/١٠

"شفاعته صلى الله عليه وسلم في عمه أبي طالب

وهذه الشفاعة خاصة به صلى الله عليه وسلم وخاصة بـ أبي طالب، وهذا خاص به وخاص لـ أبي طالب، فليس هناك نبي أو رسول أو غيرهم يشفع لكافر، فإن الكفار محجوبون عن الشفاعة، كما قال تعالى: ﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾ [المدثر:٤٨] أما أبو طالب فإن النبي صلى الله عليه وسلم اختصه بهذه الشفاعة وعدا من الله.

وإذا قيل: إن هذا الحديث معارض لظاهر القرآن!

قيل: هذا ليس صحيحا، إنما هذه حالة مخصوصة لـ أبي طالب، والذي ذكر في القرآن هو مسألة العذاب من جهة رفعه، وأما من جهة درجات العذاب فإن هذا لم يذكر شأنه في القرآن، وأبو طالب لم يحصل له بالشفاعة رفع العذاب عنه وإنما حصل له قدر من ماهية العذاب، ولهذا فإن العباس لما قال للنبي صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح: (هل نفعت أبا طالب بشيء فإنه كان يحوطك ويغضب لك؟ قال: نعم، هو في ضحضاح من النار، ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار).

وهنا سؤال هل النبي صلى الله عليه وسلم سأل ربه الشفاعة لـ أبي طالب وأن يخفف عنه العذاب فأجابه الله إلى ذلك فخفف عنه العذاب، أم أن الأمر هو أن الله قضى لـ أبي طالب هذا القضاء بسبب حاله مع الرسول صلى الله عليه وسلم؟!

الجواب: لا يلزم أنه سأل ربه ذلك، لكن الله أخبره أن عمه على هذا القدر من العذاب بسببه، ولولا مقامه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كان على هذا القدر، بل كان أشد.

ونقول: إن الأصل والمناسب لأصول الشريعة أن هذا هو قضاء الله، إلا إذا جاء نص صريح في السنة النبوية يبين أن النبي صلى الله عليه وسلم شفع وسأل ربه لعمه سؤالا مختصا فأجيب إليه، فإن قوله عليه الصلاة والسلام للعباس لما سأله لا يلزم منه أنه حصل هذا عن عن سؤال، إنما كان هذا عن إخبار من الله للنبي في شأن عمه، وبين الله لنبيه أن هذا بسبب حاله مع رسول الله.

إذا ..

الأصل وظاهر بعض النصوص في الصحيحين وغيرهما أن هذا كان من قضاء الله المحض الذي ليس فيه شفاعة، ولكنه قرن بسببه صلى الله عليه وسلم، فما درج عليه شفاعته لـ أبي طالب فلا نجزم فيها بنفي، لكن نقول: هذا معتبر بثبوت النص، فإن ثبت نص صريح في أن النبي شفع له قيل: هذه شفاعة أجيب إليها.

وإن لم يثبت قيل: هذا قضاء الله، ولكن ذكر سببه وهو مقامه مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا الفهم إذا لم يوجد نص هو الذي يصار إليه ولا يعدل إلى غيره، وكما هو مذكور في الحديث أنه ليس إخراجا من النار وإنما هو تخفيف من شأن عذابه، وهذا دليل على أن أبا طالب كان كافرا خلافا لما زعمته بعض طوائف الشيعة أنه أسلم إلى آخره، فإن هذا كله من الكذب الذي ليس بشيء.

وباختصار: فإن مسألة أبي طالب تحتاج إلى تعمق وتتبع للنصوص، فإذا لم يصح فيها نص بذكر الشفاعة فلا تعد من مسائل الشفاعة وإنما تعد من قضاء الله المختص بـ أبي طالب، وأما إبراهيم فإنه يشفع لأبيه فلا يشفعه الله فيه كما ثبت في الصحيح من حديث أبي هريرة: (يلقى إبراهيم أباه آزر يوم القيامة وعلى وجه آزر قترة وغبرة، فيقول إبراهيم لأبيه: ألم أقل لك: لا تعصني؟ فيقول أبوه: فاليوم لا أعصيك، فيقول إبراهيم: يا رب! إنك وعدتني ألا تخزني يوم يبعثون، فأي خزي أخزى من أبي الأبعد؟ فيقول الله له: إني حرمت الجنة على الكافرين، ثم يقال: يا إبراهيم! انظر ما تحت رجليك؟ فينظر فإذا هو بذيخ متلطخ -أي: أن صورة آزر تقلب إلى سبع- فيقول إبراهيم: بعدا بعدا، فيؤخذ بقوائمه إلى النار) فلا تقبل شفاعة نبي أو رسول في أحد من أقاربه أو من غيرهم، إنما هذا خاص بـ أبي طالب.

والأظهر أنه قضاء من الله سبحانه وتعالى وليس عن شفاعة، وهذا هو الأنسب في الأصول، وهو المناسب لظاهر القرآن في قوله تعالى: ﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾ [المدثر:٤٨]، وقوله تعالى في شأن أبي طالب: ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين﴾ [التوبة:١١٣] وإن كان هذا في الاستغفار، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (استأذنت ربي أن أستغفر لأمي فلم يأذن لي) وكذا في قصة نوح مع ابنه.

ولهذا لك أن تقول: إن فيه خصوصية لـ أبي طالب؛ لأن قائلا قد يقول: وغيره من الكفار الذين لهم بعض الحسنات هل يخفف عذابهم بحسناتهم كمن يبذل المال أو الماء أو العتاق أو يبذل في بعض وجوه الخير؟

الجواب: النبي صلى الله عليه وسلم قال في حديث أنس الذي رواه مسلم وغيره: (إن الله لا يظلم مؤمنا حسنة يعطى بها في الدنيا ويجزى بها في الآخرة، وأما الكافر فيطعم بحسنات ما عمل بها لله في الدنيا، حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم تكن له حسنة يجزى بها) والمراد بالحسنة هنا: لا يلزم أن الكفار ما يعرفون الخير، فالله يقول: ﴿لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس﴾ [النساء:١١٤] وهذه كلها أوجه من الخير تصدر من المسلم والكافر، ولهذا قال: ﴿ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما﴾ [النساء:١١٤] أي: في الآخرة، ولهذا فإن الكافر قد يفعل الخير

على مثل هذا الوجه.

أبو طالب لم تكن حسنته لوجه الله سبحانه وتعالى، إنما كانت حسنة مع رسول الله من أجل القرابة والصلة والسؤدد ..

إلى آخره من أوجه المقاصد عند أبي طالب، لم يجز عليها في الآخرة.." (١)

"أمة محمد صلى الله عليه وسلم أول الأمم دخولا الجنة

قال الموفق رحمه الله: [ولا يدخل الجنة أمة إلا بعد دخول أمته].

النبي صلى الله عليه وسلم هو أول من يدخل الجنة كما في الصحيحين عن أنس: (آتي يوم القيامة باب الجنة فيستفتح، فيقول خازنها: من أنت؟ فيقول: محمد، فيقول: بك أمرت أن لا أفتح لأحد قبلك) وكذلك أمته هي أول الأمم دخولا الجنة.

وقوله: (لا يدخل الجنة أمة إلا بعد دخول أمته) هذا فيه قدر من الإجمال، ولا يلزم من هذا أن سائر طبقات هذه الأمة يدخلون قبل دخول بقية الأمم، فإن الأمم الأخرى فيهم الأنبياء، ولا شك أن الأنبياء مقامهم أشرف حتى من مقام الصحابة، وكذلك فيهم قوم صالحون وصديقون أفضل من كثير من أتباع النبي صلى الله عليه وسلم، فإن في أتباع محمد السابق بالخيرات ..

والمقتصد ..

والظالم لنفسه ..

وصاحب الكبائر ..

إلى آخره.

إذا ..

أمة النبي صلى الله عليه وسلم أول من يدخلون الجنة من جهة ابتداء الأمم لا من جهة كل الأفراد والأعيان، فهذا أمر ممتنع، ومثل هذه اللزومات في كلام بعض أهل العلم فيها تكلف، ككلام ابن حزم رحمه الله لما قال: إن نساء الرسول عليه الصلاة والسلام أفضل من العشرة المبشرين بالجنة؛ لأنهن نساؤه في الدنيا والآخرة، وإذا كن نساؤه في الجنة سيكن معه في درجته، ودرجته لا يبلغها العشرة المبشرون بالجنة! وهنا

(١) شرح لمعة الاعتقاد - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ١٣/١٤

قيمة تكلف وظاهرية محضة من ابن حزم؛ لأنه لو لزم هذا المعنى للزم أن نساء النبي صلى الله عليه وسلم أفضل من الأنبياء والمرسلين، فمثل هذه الأمور قياسات لا وجه لها.." (١)

"معاوية أفضل من عمر بن عبد العزيز

قال الموفق رحمه الله: [وقال صلى الله عليه وسلم: (الخلافة من بعدي ثلاثون سنة) فكان آخرها خلافة علي].

بقي في هذه الثلاثين بضعة أشهر فقال بعض أهل العلم: إنها في إمارة الحسن بعد أبيه.

والصواب أن هذا ليس بلازم؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم حين قال: (ثلاثون سنة) لا يلزم من ذلك – في استعمال كلام العرب– أن تكون على التمام بسائر أيامها، وإنما هذا مثل ما حلف النبي عليه الصلاة والسلام أن لا يدخل على بعض أهله شهرا، قالت أم سلمة –كما في الصحيح–: (فلما مضى تسع وعشرون يوما غدا عليهم أو راح، فقيل له: يا رسول الله! قال: إن الشهر يكون تسعة وعشرين) مع أنه لم ير الهلال، إنما حلف شهرا في عرض شهرين، فلما أمضى ما بين الشهرين تسعا وعشرين غدا عليهم أو راح، فهذا أمر مما تسوغه اللغة.

ولهذا تعلم أن قوله: (الخلافة من بعدي ثلاثون سنة) لا يصح أن يقال: إن عمر بن عبد العزيز خليفة خامس، بل هذا من كلام بعض أهل العلم من العراقيين، وقد أنكره كبار المحققين كالإمام أحمد وأمثاله، وهو مخالف لحديث سفينة وهو حديث احتج به أحمد وغيره من أئمة السنة على معنى صحته.

المقصود: أن عمر بن عبد العزيز خليفة عادل على هدي الخلفاء، لكن القول: إنه خليفة خامس ليس بذاك، إنما خلفاء الرسول في الأمة هم هؤلاء الأربعة فقط، وإن بقي شيء من هذه الخلافة النبوية فهي إمارة الحسن بن علي بن أبي طالب، ومعاوية أفضل من عمر بن عبد العزيز، وأتم علما وهدى وتقوى

إلخ، وإن كانت من جهة مسيرة الرعية حصلت في زمن عمر بن عبد العزيز من العدل والاستقرار أكثر مما حصلت في زمن معاوية، وهذا ليس سببه معاوية، إنما سببه الأحوال التي كانت مقارنة، ف عمر بن عبد العزيز جاء والملك مستتب مستقر

إلخ، فكان العدل فيه يسيرا وسهلا، بخلاف معاوية فإنه جاء لقوم بينهم تنازع، وقد نازعه أكابر القوم ك ابن الزبير، وعبد الله بن عمر –وإن كان مستترا بالمنازعة– والحسين بن علي جاهر بها

إلى غير ذلك، فضلا عن المنازعة السالفة عليه من علي بن أبي طالب وكبار الصحابة، ففرق بين الحالين،

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد – يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٦/١٥

ولو كان أحد أولى بالخلافة الخامسة لكان أولى بها معاوية.

ومن يقول: إن عمر بن عبد العزيز أعلم ..

فقد غلط أيضا، فإن معاوية أفقه وأعلم من عمر بن عبد العزيز، ولا إشكال في هذا.." (١)

""وعن سعيد بن جبير قال: "من قطع تميمة من إنسان كان كعدل رقبة": سعيد بن جبير تابعي جليل من جلة التابعين، ومن أعلمهم بالتفسير، ومن أهل العلم والعمل، ومعروف قتله الحجاج ولم يكمل الخمسين، فما أمهل بعده إلا يسيرا، وما طابت له الحياة بعد قتله، نسأل الله السلامة والعافية.

قال: "من قطع تميمة": يعني تعلقها إنسان، علقها على نفسه، أو على ولده، أو على دابته، أو على بيته، أو على سيارته.

"كان كعدل رقبة": كان كعدل رقبة أو عدل؟ إذا كان من الجنس قيل: عدل، وإذا كان من غير الجنس قيل: عدل، يعني يعادل.

"من قطع تميمة من إنسان كان كعدل رقبة": كأنه أعتق رقبة، وهنا أعتق رقبة، وبدلا من أن يعتقها من الرق أعتقها من الشرك، وأيهما أفضل أن يعتق الإنسان من رق مع كونه مسلما يعبد الله ويؤدي حق مواليه، ويكون له الأجر مرتين، فيعتق هذا أو يعتق شخص عليه خطر من الخلود في النار؟ نعم، لا شك أن إخراجه من الشرك أفضل من إعتاقه، وهنا المشبه أفضل من المشبه به أو العكس؟

الأصل أن المشبه به هو الأقوى في وجه الشبه، والأدخل، وهنا المشبه الذي هو من أعتق هذا الشخص من هذا الشرك وأنقذه منه، كان كعدل رقبة، لكن هل هذا الثواب منوط بمجرد قطع التميمة ولو لم يمتثل صاحبها، ولو لم ينقذ من الشرك، وحينئذ يكون العتق أفضل منه، لكن إذا ترتب عليه أنه دعاه، واقتنع بما دعاه إليه، وقطع هذه التميمة لا شك أنه أفضل من العتق، أفضل حينئذ من العتق، ((لعن المؤمن كقتله))، في الحديث الصحيح: ((لعن المؤمن كقتله)) يعني وجه الشبه أن القتل قضاء على دنياه، ولعنه يقتضي طرده من رحمة الله فهو قضاء على آخرته، فهو قضاء على آخرته، لكن اللعن لا يلزم منه القضاء على الآخرة، إلا على جهة التقدير، وإلا فإن كان مستحقا لهذا اللعن، فهو بعمله استحق الطرد من رحمة الله، وإن كان لا يستحق لم يتضرر بهذا اللعن، ورجعت الكلمة إلى قائلها.." (٢)

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٧/١٦

(٢) شرح كتاب التوحيد - عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ٢٦/١٠

"" ((قال الله تعالى: يا ابن آدم، لو أتيتني بقراب الأرض)) ": يعني ما يقارب ملء الأرض، " ((خطايا)) ": يعني بذنوب ومعاصي كثيرة جدا تقرب من ملء الأرض، أو تقرب من مشابهة الأرض في العظم.

" ((ثم لقيتني لا تشرك بي شيئا، لأتيتك بقرابها مغفرة)) ": يعني لقابلت هذه المعاصي الكثيرة العظيمة بما يقابلها من المغفرة العظيمة التي تقرب من ملء الأرض أو تقارب وتشبه الأرض.

نعم؟

طالب:. . . . .

" ((لا تشرك بي شيئا)) ": ما فيها نص على التوبة.

طالب:. . . . .

سيأتي في المسائل ...

طالب:. . . . .

إثبات الصفات،. . . . . إثبات الصفات عندك .. ؟

إذا عرفت حديث أنس، اللي هو هنا، إنك إذا عرفت حديث أنس، عرفت أن قوله في حديث عتبان: ((فإن الله حرم على النار من قال: لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله)) إنه لا بد من اقتران الدليلين، فيكون أحدهما مفسر، واحد يثبت التوحيد ابتغاء لوجه الله، والثاني يضم إليه، وهو نفي الشرك، وكل واحد منهما ملتزم، أو يلزم منه الآخر؛ لأن القول -قول لا إله إلا الله يبتغي بها وجه الله- يقتضي نفي الشرك، ونفي الشرك يقتضي تحقيق لا إله إلا الله، وتحقيقها تخليصها وتصفيتها على ما سيأتي، من حقق التوحيد في الدرس اللاحق.

اقتراح من بعض الإخوان أنه بدلا من أن نشتت الدروس ونقطعها الأحاديث في درس والمسائل في درس أننا نكمل الباب على أي حال مهما طال به الوقت، يعني مثل ما صنعنا أمس أخذنا الباب وتركنا المسائل إلى اليوم، واليوم أيضا أخذنا الباب ونترك المسائل إلى الغد، يعني كون المسائل تشرح مع الباب أفضل، ويش اللي بيترتب على هذا؟

طالب:. . . . .

ما في شك ذا، لكن له سلبية يترتب عليه شيء، نعم، وهذا ما يطالب به بعض الأخوان أن سلم الوصول

يرجأ إلى وقت آخر، ويؤخذ التوحيد إلى أن ينتهي الباب، وإذا كان الباب قصير أضفنا له بابا آخر لا سيما وأن بحوث سلم الوصول مقاربة جدا لبحوث كتاب التوحيد.." (١)

"الآن فرق بين شخص يطلب هداية، لكن من يدافع عن نفسه، الذي يدافع عن نفسه هو بصدد الدفاع عن ... ؛ لأن هناك مهم، وهناك أهم، لكن إذا نجا بنفسه هذا الذي اعتدي عليه، وخلص من المعتدي ألا يدعوه؟ يعني شخص دخل بيتا –لص مثلا أو صائل- يريد أخذ المال وقتل النفس، تمكن منه صاحب البيت، ألا يمكن أن يوجه له موعظة يهدى بسببها؟ هذا الأصل في المسلم.

" ((إذ رفع لي سواد عظيم)) ": سواد سد الأفق، ملأ الأفق من كثرته.

" ((فظننت أنهم أمتي، فقيل لي: هذا موسى وقومه)) ": وهذا يدل على أن أتباع موسى كثر، سواد عظيم، وأنهم بتبعيتهم لموسى فضلوا على العالمين، والمقصود عالم زمانهم، وهل يقال: إن أمة موسى أفضل الأمم بعد أمة محمد –عليه الصلاة والسلام- وهل من لازم ذلك أن يكون موسى أفضل الأنبياء بعد النبي –عليه الصلاة والسلام-؟

لا يلزم، هم فضلوا على عالم زمانهم، وموسى له هذه الأجور العظيمة بسبب من تبعه، وهو من أولي العزم، لكن لا يلزم بذلك أن يكون أفضل من إبراهيم –عليه السلام-.

" ((فقيل لي: هذا موسى وقومه، فنظرت فإذا سواد عظيم، فقيل لي: هذه أمتك)) ": وهم أكثر من قوم موسى، وممن أجاب دعوة موسى.

" ((هذه أمتك ..)) ": نعم؟

طالب:. . . . .

أو العكس ....

طالب:. . . . .

يعني ترتيبهم في السماوات.

طالب:. . . . .

نعم، هل له مزية، يعني .. ، عيسى وزكريا ابني خالة في سماء واحدة، هل معنى هذا أنهم في الفضل سواء؟ نعم؟

طالب:. . . . .

---

(١) شرح كتاب التوحيد - عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ٢/ ٣٠

عيسى ويحيى، عيسى ويحيى، وهل يلزم من كون إدريس في السماء الرابعة، ومن أفضل منه في السماء الثالثة، والثانية؟ ما يلزم، نعم؟

طالب:. . . . .

لا، لا التساوي ما يلزم منه، من هذا التعبير التساوي، هو عظيم بلا شك، قوم موسى تبعه جموع غفيرة، لكن أكثر منهم من تبع النبي -عليه الصلاة والسلام-.

طالب:. . . . .

لكن لفظ سواد عظيم، سواد عظيم، لكن أيضا هذا السواد عظمه نسبي، هاه؟

طالب:. . . . ." (١)

"معروف، لكن ما يلزم، أنت إذا رأيت جمل كبير تقول: جمل عظيم كبير، ورأيت واحد جمل كبير ثاني، هل يلزم منهم التساوي؟ ما يلزم، النوع هذا بالنسبة للجمال كبير، وهذا كبير قد يكون أكبر منه وكلاهما كبير؛ لأن الكبر والصغر، والعظم والقلة، كلها أمور نسبية، أمور نسبية.

" ((فقيل لي: هذه أمتك ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب)) ": وهذا هو الشاهد من الحديث للترجمة، أن من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب.

" ((ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب)) ": وفي رواية: ((مع كل ألف سبعون ألفا)) وعلى هذا يقربون من خمسة الملايين، أربعة ملايين وتسعمائة، هاه؟

طالب:. . . . .

وجاء مع كل واحد، جاء مع كل ألف، وجاء مع كل واحد منهم، فيكون العدد هائلا جدا، وفضل الله واسع، لكن ما صفتهم؟

النبي -عليه الصلاة والسلام- ما بين السبب الذي به يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب.

"نهض فدخل منزله فخاض الناس في أولئك": الناس الذين حضروا هذه المقالة من الصحابة، تلمسوا وتوقعوا الأوصاف التي استحق بها هؤلاء دخول الجنة بغير حساب ولا عذاب.

من توقعاتهم ما نقل: "فقال بعضهم: فلعلهم الذين صحبوا رسول الله -صلى الله عليه وسلم-": يعني الصحابة، وهم أكثر من سبعين ألفا.

"وقال بعضهم: فلعلهم الذين ولدوا في الإسلام فلم يشركوا بالله شيئا": وهؤلاء قد لا يبلغون سبعين ألفا؛

---

(١) شرح كتاب التوحيد - عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ٣/٢٦

لأن أكثر من في عهده -عليه الصلاة والسلام- من أسلم، وأما من ولد في عهده -عليه الصلاة والسلام- فأقل بكثير من هذا العدد .. هاه؟

طالب: . . . .

"الذين ولدوا في الإسلام، فلم يشركوا بالله شيئا": إذا كان الأمر كذلك فهم أضعاف أضعاف العدد.." (١)

"يعني تخصيص النوم بالليل -كما قال الإمام أحمد- هل يفهم من قوله: ((باتت))، والمبيت هو النوم بالليل كما قالوا، المبيت هو النوم في الليل، إذن: الحديث في نوم الليل، قالوا: لا، ألمبيت ليس النوم، المبيت العمل في الليل، كما يقال: أضحى يفعل كذا، أمسى يفعل كذا، أصبح يفعل كذا في الصباح في المساء في الضحى، وهنا باتت نعم؟

طالب: ما يدري يا شيخ. . . . .

هو في النوم، ((إذا استيقظ أحدكم من نومه)) هذا مفروغ منه، لكن أي نوم نهار وإلا ليل؟ الجمهور يقولون: أي نوم، ليل وإلا نهار ما يفرق، الحنابلة يقولون: لا، بالليل؛ لأنه قال: ((أين باتت يده))، والمبيت لا يكون إلا بالليل، اللفظ ذاته هو بالليل، لكن لا يلزم منه النوم، بل العكس، الذي يلزم منه العمل بالليل، مثل ما قال: ((باتت تحرس في سبيل الله)).

طالب: . . . .

الأجوبة عن هذا معروفة، لكن يبقى أن هل في الحديث ما يدل على أنه بالليل؟

طالب: . . . .

نعم؟

طالب: . . . .

لا أنا ما زلت في حديث غسل اليدين بالنسبة للمستيقظ؛ لأنه قال: "فبات الناس يدوكون ليلتهم"، هذا ما فيه احتمال ثاني أنه في النهار وإلا في شيء، ليلتهم، الحديث ما فيه إشكال، لكن بات، أصل المبيت بالليل.

طالب: . . . .

وهو نوم، ((إذا استيقظ أحدكم من نومه)) فالإنسان نائم، وباتت يده، يعني ما يلزم منه أن تكون نائمة، أن تكون في الليل، واقعها في الليل، يعني تتحرك في الليل، تعمل في الليل، كما يقال: بات يرقب القمر،

---

(١) شرح كتاب التوحيد - عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ٣/٢٧

((باتت تحرس في سبيل الله))، يعني تعمل، ليست نائمة، فلا يلزم من المبيت النوم، لكن الحديث مسوق في النوم، إذا استيقظ أحدكم من نومه، وفي وقوله: ((باتت يده)) إشارة إلى أن هذا النوم في الليل، ولذلك الذين ردوا على الحنابلة بقول أهل اللغة: أن المبيت لا يعني النوم، نعم، نقول: حتى وإن كان لا يعني الـ نوم، وإن كان يعني الحركة، وإن كان يعني مراقبة القمر، وإن كان يعني السهر في الحراسة، لا يعني المبيت لكنه يحدد الوقت، لا يعني النوم، لكنه يحدد الوقت، وأصل المسألة في النوم ((إذا استيقظ أحدكم من نومه)) نعم؟

طالب:. . . . ." (١)

"مسألة الحكم وهل هو يشمل الليل أو النهار، مسألة طويلة وردود ومناقشات، لكننا نناقش لفظ (بات)؛ لأن بعض طلاب العلم إذا سمع مثلا حنابلة قالوا: ((إذا استيقظ أحدكم من نومه)) يعني بالليل بدليل ((أين باتت)) والمبيت لا يكون إلا بالليل، يسمع من يقول: إن المبيت لا يلزم منه النوم، لقولهم: بات يرقب القمر، ((باتت تحرس في سبيل الله))، إذن: لا يلزم منه المبيت بالليل، فلا يعني أن هذا في نوم الليل، لا، ليس هذا هو محك المسألة، المسألة في النوم، المسألة في النوم، والدليل على أن هذا النوم في الليل قوله: ((باتت))، واليد لا تبيت، تتحرك تروح يمين وشمال، لا يلزم منها أن تبيت تنام يعني، وهنا: "بات الناس يدوكون": يخوضون "ليليتهم": يعني في ليلتهم.

"أيهم يعطاها": يعني هل النفس تستشرف للقيادة، وأن يكون الإنسان رأسا، وأن يولى على عمل؟ ((لا تسأل الإمارة))، ((يا عبد الرحمن بن سمرة لا تسأل الإمارة))، فكون الإنسان يستشرف إلى الإمارة والقيادة، هذا منهي عنه، لكن وجد ما يبعث على ذلك، ما يبعث على ذلك وهو الوصف بكونه يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، يعني تجعل الإنسان يستشرف لا لذات الرئاسة، وإنما من أجل تحقق هذا الوصف الذي قاله من لا ينطق عن الهوى.

"أيهم يعطاها، فلما أصبحوا غدوا على رسول الله -صلى الله عليه وسلم-": غدوا يعني جاؤوه غدوة في الصباح، في أول النهار.

"كلهم يرجو أن يعطاها": وليس هذا من باب سؤال الرئاسة، أو سؤال الإمارة، ولا منافاة بين هذا الحديث، وبين حديث عبد الرحمن بن سمرة: ((لا تسأل الإمارة، فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها)).

---

(١) شرح كتاب التوحيد - عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ٢٠/٧

"كلهم يرجو أن يعطاها": الآن إذا أعلن عن وظائف، عن وظائف شاغرة وتقدم الناس إليها لشغلها، يدخل في سؤال الإمارة وإلا ما يدخل؟ هاه؟

طالب: . . . .

وظيفة، يعني فيها تسلط على الناس، فيها نوع تسلط؟

طالب: . . . ." (١)

"يقابله من يدعو ولا يعمل، من يأمر الناس بالبر وينسى نفسه، أهل العلم لا يشترطون في الداعي ولا في الآمر والناهي أن يكون معصوما، نعم جاء التحذير وجاء التشديد فيمن يدعو الناس إلى الخير ولا يعمل به، وإذا رأوه في النار قالوا: إنك كنت تدعونا وتنهانا وتأمرنا، قال: نعم، آمركم بالمعروف ولا أفعل، وأنهاكم عن المنكر وأفعل، فهذا ليس من هديه -عليه الصلاة والسلام- أن يدعو بغير عمل، ولا أن يعمل من غير دعوة، بل يدعو إلى ما يعمل به، لكن أهل العلم يقولون: الجهة منفكة وهو مطالب بالأمرين، مطالب بالعمل ومطالب بالدعوة، فإذا تخلف أحدهما لا يلزم من ذلك تخلف الثاني، ويؤجر على أجر دعوته ولو تخلف عمله أو قصر في العمل ما لم يكن في دعوته مستهزئا، ما لم يكن في دعوته مستهزئا، يعني بعض الناس يأمر لكنه إلى الاستهزاء أقرب منه إلى الجد، يعني حال مزاولته للمعصية يأمر بالمعروف وينهى عن هذه المعصية، نعم؟

طالب: . . . .

نفس المعصية، يعني يجتمع شخصان على كرسي حلاق، وكل منهما يزاول هذه المعصية تحلق لحيته برضاه وبطوعه واختياره، يلتفت على زميله يقول: إن حلق اللحية حرام، اتق الله يا فلان حلق اللحية .. ، هذا ناهي بجد إلا مستهزئ؟ مستهزئ بلا شك، مستهزئ، لكن قد يتصور من مرتكب الذنب أن ينهى عنه ولا يعد مستهزئا، يعني في المعاصي التي لها ضراوة، مثل الدخان، بعض الناس يدخن ويقول: أنا لا أستطيع أترك الدخان، حاولت مرارا وجاهدت لا أستطيع، لكن أنت يا أخي اتق الله لا تدخن، يعني هذا قد يتصور منه، بخلاف من يزاول المعصية بإمكانه أن يتركها فورا، أن يتركها فورا.." (٢)

"الأول: أن انقياد القلب يستلزم انقياد الجوارح ولا بد، إذ يمتنع أن يكون القلب عامرا بالطاعة والمحبة والإذعان والرضا ولا يظهر لذلك أثر على الجوارح. يقول ابن أبي العز الحنفي: " ولا شك أنه يلزم من عدم

---

(١) شرح كتاب التوحيد - عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ٢١/٧

(٢) شرح كتاب التوحيد - عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ٣٥/٧

طاعة الجوارح عدم طاعة القلب، إذ لو أطاع القلب وانقاد، لأطاعت الجوارح وانقادت، فمن صلح قلبه صلح جسده قطعا، بخلاف العكس" (١) .

الثاني: أن من يقر بأن أعمال القلوب داخلة في مسمى الإيمان، يكون قد أقر بالحقيقة المركبة للإيمان، وأنه ليس شيئا واحدا لا يتركب ولا يتعدد، كما يزعمه المرجئة والخوارج. فيلزمه حينئذ أن يدخل أعمال الجوارح أيضا. يقول ابن تيمية رحمه الله: " ... لكنهم إذا لم يدخلوا أعمال القلوب في الإيمان لزمهم قول جهم، وإن أدخلوها في الإيمان لزمهم دخول أعمال الجوارح أيضا" (٢) .

د- أعمال الجوارح الظاهرة:

قلت في النظم:

ثم الذي تظهره الجوارح

مثل الذي تضمره الجوانح

يدخل في حقيقة الإيمان

في المذهب الجلي ذي الرجحان

كالذكر والصلاة والقتال

وترك ما يشين بامتثال

الشرح:

(ثم الذي تظهره الجوارح) وهي الأعضاء كما سبق ذكره، والمقصود أعمال الجوارح الظاهرة وهي الركن الرابع من أركان الإيمان (مثل الذي تضمره) وتخفيه (الجوانح) جمع جانحة، وهي الضلوع تحت الترائب مما يلي الصدر، قاله في القاموس (٣) ، والمقصود أعمال القلوب الباطنة التي سبق شرحها (يدخل في حقيقة الإيمان) الشرعي وذلك (في المذهب الجلي) الواضح (ذي الرجحان) على غيره من المذاهب والأقوال، بل هو المذهب الذي لا ينبغي القول بغيره، ولا العدول عنه لأنه الحق الذي لا محيص عنه، وكيف لا يكون كذلك وهو مذهب أهل السنة، وقول سلف الأمة، وأدلته أظهر من أشعة الجوناء في كبد السماء!!

---

(١) - شرح الطحاوية: ٣٤١.

(٢) – مجموع الفتاوى: ١٩٤/٧.

(٣) – القاموس المحيط: ١٩٦.." [(١)]

"سبق أن ذكرنا أن تعريف الإيمان الذي أطبق عليه السلف هو أنه قول وعمل. فالقول والعمل ركنان في مسمى الإيمان، أي أنهما جزءان من ماهيته، مع كونهما يلزم من عدم أي واحد منهما عدم الإيمان الذي هما ركنان فيه. لذلك كان التعبير بركنية العمل في الإيمان أولى من التعبير بشرطيته (١) .

ثم إن العمل لفظ كلي، وهو كل لفظ أفهم الاشتراك بين أفراده بمجرد تعقله. قال الأخضري في السلم:

... ... فمفهم اشتراك الكلي ... ... كأسد وعكسه الجزئي (٢)

فتصور مفهوم العمل لا يمنع من صدقه على كثيرين، فالصلاة عمل وشرب الخمر عمل، وهكذا.

وهذا اللفظ الكلي إذن جنس (٣) بالنسبة لأفراده، وهي آحاد الأعمال. فإذا انتفى جنس العمل انتفى أحد ركني الإيمان، فذهب الإيمان كله، لأن الشيء ينتفي بانتفاء ركنه. أما لو انتفت بعض أفراد العمل فقد ينتفي الإيمان وقد لا ينتفي بحسب التفصيل الذي سيأتي في المسألة الثانية (٤) .

ـــــــــــــــــــــــ

(١) – ل أن الشرط خارج عن الماهية بخلاف الركن. انظر: "حقيقة الخلاف بين السلفية الشرعية وأدعيائها في مسائل الإيمان" لمحمد أبورحيم: ٢٧.

(٢) – شرح القويسني على متن السلم في المنطق: ١٤.

(٣) – الجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب ما هو كالحيوان، انظر القويسني على السلم: ١٥.

(٤) – انظر "حقيقة الخلاف" لأبورحيم: ٢٩-٣٠.." [(٢)]

"إذا علم هذا، فلا يتأتى الحكم بالكفر على المعين إلا بعد توفر الشروط وانتفاء الموانع. فالشرط هو ما يلزم من عدمه عدم الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، وأما المانع فهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم. وهذا التعريف الميسر أوضح وأوفى بالمقصود مما يتكلفه بعض الأصوليين من الحدود المنطقية (١) .

وشروط الحكم بالتكفير على المعين هي أن يكون هذا الشخص مكلفا (أي بالغا عاقلا خاليا من موانع

---

(١) شرح منظومة الإيمان عصام البشير المراكشي ص/٤٥

(٢) شرح منظومة الإيمان عصام البشير المراكشي ص/٤٩

التكليف كالصغر والجنون وغيرها) ، وأن يكون القول أو الفعل الذي وقع به التكفير صريحا غير محتمل، وأن يثبت صدوره من الشخص بطريق شرعي صحيح.

فأما الشرط الأول فمحل بحثه كتب أصول الفقه، في أبواب موانع التكليف وعوارض الأهلية. وأما الشرط الثاني فسيأتي الكلام عليه عند ذكر بعض قواعد التكفير، وأما الثالث فمحله كتب القضاء والبينات من أسفار الفقه.

وليعلم أن ما ذكرته من تعريف للشرط والمانع يقتضي أن ما كان وجوده شرطا فعدمه مانع والعكس بالعكس، وهذا أمر يوافق عليه جماهير الفقهاء كما يعلم من الوقوف على كتاباتهم، وإن خالف فيه بعض الأصوليين فاشترطوا في المانع أن يكون وصفا وجوديا لا عدميا (٢) . والظاهر أن الخلاف لفظي، فليحرر. وعلى المذهب الأول، فإنه يكفي ذكر الشروط وحدها أو ذكر الموانع وحدها، وهذا الذي يسير عليه كثير من أهل العلم فلا يذكرون في هذا الباب سوى موانع تكفير المعين. والخطب في هذا كله يسير، بإذن الله تعالى.

---

(١) - يقول التاج السبكي مثلا في تعريف المانع: " هو الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم كالأبوة في القصاص". انظر جمع الجوامع (بشرح المحلي) : ٩٩/١.

(٢) - انظر تقريرات الشربيني على حاشية البناني: ٩٩/١ ومثله في حاشية العطار:١٣٧/١، لكن العلامة ابن القيم رحمه الله ينقل في بدائع الفوائد: ١١/٤-١٢ اتفاق الناس على المذهب الأول. والله أعلم.." (١)

"٣٥٣٥ - أخبرنا عمر بن محمد الهمداني، قال: حدثنا العباس بن عبد العظيم العنبري، قال: حدثنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن يحيى بن أبي كثير، عن إبراهيم بن عبد الله بن قارظ، عن السائب بن يزيد، عن رافع بن خديج، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أفطر الحاجم والمحجوم»

z (٣٥٢٧)

قال أبو حاتم رضي الله عنه: هذان خبران قد أوهما عالما من الناس أنهما متضادان، وليسا كذلك، لأنه صلى الله عليه وسلم ﷺاحتجم وهو صائم محرم، ولم يرو عنه صلى الله عليه وسلم في خبر صحيح أنه احتجم وهو صائم دون الإحرام، ولم يكن صلى الله عليه وسلم محرما قط إلا وهو مسافر، والمسافر قد

---

(١) شرح منظومة الإيمان عصام البشير المراكشي ص/١٠٩

أبيح له الإفطار إن شاء بالحجامة، وإن شاء بالشربة من الماء، وإن شاء بالشربة من اللبن، أو بما شاء من الأشياء، -[٣٠٧]- وقوله صلى الله عليه وسلم: «أفطر الحاجم والمحجوم» لفظة إخبار عن فعل مرادها الزجر عن استعمال ذلك الفعل نفسه *

L________________

صحيح - «الإرواء» (٤/ ٧٠ - ٧١).

* [قال أبو حاتم رضي الله عنه: هذان خبران ... ذلك الفعل نفسه] قال الشيخ: قلت: وفيما قاله المؤلف - رحمه الله - نظر من وجهين:

الأول: أنه لا يلزم من كونه لم يرو أنه احتجم وهو صائم دون الإحرام، أن ذلك لم يقع منه، بل يكفي في ذلك مطلق الحديث الأول: «احتجم وهو صائم»، وبخاصة أن في رواية البخاري: «احتجم وهو صائم، واحتجم وهو محرم»، فجعلهما قضيتين مستقلتين، وهو أصح من جمعهما بلفظ: «احتجم وهو صائم محرم» فجعلها قضية واحدة، وعلى ذلك جرى المؤلف فقال ما قال.

ورواية البخاري هي الأصح.

انظر كلام الحافظ في «الإرواء» (٤/ ٧٧).

والآخر أنه ثبت الترخيص للصائم بالحجامة، فانظر «صحيح أبي داود» (٢٠٥٥)، و «الإرواء» (٤/ ٧٢ - ٧٤).

S

إسناده صحيح على شرط مسلم." (١)

"الفصل الأول: توطئة بين يدي البحث

أولا: سبب كتابة هذا البحث

قابلت أحد طلبة العلم من خريجي الأزهر وقد درس الحديث في الشام بعد ذلك ودارت مناقشة حول الإخبار عن الله بأنه موجود فأجبت بما علمت من أقوال أهل العلم قديما وحديثا بأن ذلك يجوز ، فقال لي: الإخبار عن الله لا يتجاوز القرآن والسنة معللا بقول الله " أأنتم أعلم أم الله " وإلا فإن ذلك بدعة أومخالف للسنة.

وصورة هذه المسألة:

---

(١) شرح نظم عقيدة السفاريني عبد الكريم الخضير ٣٠٦/٨

أنك إذا قرأت في كتب السلف أكد الله ، أو كرر الله ، أو حكى الله في كتابه ، أو خاطب الله وهي مرادفات لأسماء الله وصفاته وأفعاله الثابتة في القرآن والسنة ، أو ما يفهم من كلام الله مثل " هدد الله أو رتب الله " فعلى كلام هذا الأخ يكون هذا مخالفة للسنة وابتداع.

فبدأت أبحث عن هذه المسألة هل لها دليل في القرآن والسنة وفي أقوال الصحابة والتابعين أم لا؟

حيث أن هذا القول جعل المسألة إما اتباع وإما ابتداع مما يلزم منه أن الحق في هذه المسألة خفي على الأمة حتى أتى أصحاب هذا القول وعلموها ، وهذا يترتب عليه لوازم باطلة منها:

أخبرنا الله سبحانه أنه رضي عن المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان وما ذاك إلا لفضيلتهم فيما يرضي الله من العلم والعمل وقد ثبت عنهم جواز الإخبار بذلك كما سيأتي في الفصل الثاني ، ولم يذكر عنهم خلافا في ذلك.

فقول القائل: أن من أخبر عن الله بدون التقيد بما جاء في القرآن والسنة مخالفة للسنة وعدم اتباع للنبي صلى الله عليه وسلم ، اتهام لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم من حيث الرضى عن أقوام غير كاملي العلم وهناك من هو أعلم منهم.

اتهام الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان بعدم اتباع السنة بما قد جاء عنهم بجواز الإخبار عن الله بدون التقيد بما جاء في القرآن والسنة ، والطعن فيما جاء من فضائلهم في العلم والعمل ، ووصفهم بعدم الاتباع يعتبر بدعة وضلالة منكرة.." (١)

"وكذا كل من أبطن في قلبه كفرا أو ناقضا من نواقض الدين يكون عندهم مؤمنا مادام مقرا بلسانه (١).

ب- بل من جمع بين الكفر الاعتقادي والعملي أو النفاق الاعتقادي والعملي أو كلها يكون مؤمنا ما بقي مقرا بالإيمان باللسان!

ج- كما يلزم من ذلك- عندهم- أن من لا يستطيع النطق بلسانه لخرس أو عجز من خوف أو نحوه لا يكون مؤمنا ولو كان قلبه وعمله مطمئنا بالإيمان.

د- مناقضة هذا القول لقوله تعالى في آخر النحل: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم * ذلك بأنهم استحبوا

---

(١) شرعية الإخبار عن الله بما لم يأت به قرآن ولا سنة أبو عبد الله المصري ص/٧

الحياة الدنيا على الآخرة وأن الله لا يهدى القوم الكفرين * أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون * لا جرم أنهم فى الأخرة هم الخاسرون﴾ [النحل: ١٠٦-١٠٩] .

٤- قول جمهور الأشاعرة والماتريدين ونحوهم بأن الإيمان هو تصديق القلب) قول فاسد؛ لعدة اعتبارات منها:

---

(١) فإن المرجئة سلموا أن المكذب في الباطن، المصدق في الظاهر مؤمن، لكنه معذب مخلد في النار، فنازعوا في اسمه لا في حكمه، ومن حكي عنهم أنهم جعلوهم من أهل الجنة فهو غلط عليهم، ومع هذا فتسميتهم له مؤمنا بدعة ابتدعوها مخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، وهذه البدعة الشنعاء هي التي انفرد بها الكرامية دون سائر مقالاتهم. ذكره أبو العباس ابن تيمية في الإيمان الأوسط (٧/٤٧٥-٤٧٦) .." (١)

"وإذا كان الإيمان يزول بزوال عمل القلب، فغير مستنكر أن يزول بزوال أعظم أعمال الجوارح، ولاسيما إذا كان ملزوما لعدم محبة القلب وانقياده الذي هو ملزوم لعدم التصديق الجازم كما تقدم تقريره، فإنه يلزم من عدم طاعة القلب عدم طاعة الجوارح؛ إذ لو أطاع القلب وانقاد، أطاعت الجوارح، وانقادت، ويلزم من عدم طاعته وانقياده عدم التصديق المستلزم للطاعة، وهو حقيقة الإيمان. فإن الإيمان ليس مجرد التصديق، كما تقدم بيانه، وإنما هو التصديق المستلزم للطاعة والانقياد، وهكذا الهدى ليس هو مجرد معرفة الحق وتبينه، بل هو معرفته المستلزمة لاتباعه، والعمل بموجبه، وإن سمي الأول هدى، فليس هو الهدى التام المستلزم للاهتداء، كما أن اعتقاد التصديق، وإن سمي تصديقا، فليس هو التصديق المستلزم للإيمان، فعليك بمراجعة هذا الأصل ومراعاته)) اهـ.

*ملاحظة وتنبيه:

ولما كان الكفر شعبا كثيرة، فإن هذه الشعب متفاوتة، الكفر فيها درجات، فمنها الكفر الأكبر كسب الله ورسوله ودينه، ومنها الكفر الأصغر؛ كسب المسلم وقتله والنياحة، كما أن الكفر الأكبر، شعبه متفاوتة أيضا تفاوتا واضحا، وكل من نوعي الكفر الأكبر والأصغر على مراتب بعضها أشد من بعض، ولذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية كما في الفتاوى (٢٠/٨٧) : ((واعلم أن الكفر بعضه أغلظ من بعض، فالكافر المكذب أعظم جرما من الكافر غير المكذب؛ فإنه جمع بين ترك الإيمان المأمور به، وبين التكذيب

---

(١) مسألة الإيمان دراسة تأصيلية علي بن عبد العزيز الشبل ص/١٤

المنهي عنه، ومن كفر وكذب وحارب الله ورسوله والمؤمنين بيده أو لسانه، أعظم ممن اقتصر على مجرد الكفر والتكذيب، ومن كفر وقتل وزنا وسرق وصد وحارب كان أعظم جرما)) اهـ.

٣-أن الكفر نوعان: كفر أكبر مخرج عن الملة، ومحبط للعمل، وموجب للخلود في النار، ولا يغفر لصاحبه، وينفي عن صاحبه اسم الإيمان أصلا وكمالا، كالسحر وسب الله أو رسوله أو دينه أو كتابه أو الإعراض عن دين الله..!!." (١)

"فيقال في الرد عليه: لا شك أن للمخ تأثيرا على تصور الإنسان ووعيه، لقوة الصلة بينه وبين القلب كما مثله بعضهم بالشمعة والقلب بالمولد، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون المخ هو محل العقل والتصرف في البدن والتحكم فيه.

وأما كون القلب يمرض ويبقى العقل سليما فالعقل قوة معنوية وليس قوة حسية، حتى يؤثر فيه المرض الحسي، فالقوة المعنوية تبقى سليمة وإن مرض محلها مرضا حسيا.

على أنه يمكن أن يقال إن المخ هو جهاز التصور والإدراك، فهو يتصور الأشياء ويدركها ثم يبعث بها إلى القلب والقلب يتصرف ويتحكم، كما نقول في حاسة السمع والبصر تدرك المسموع والمرئي وتبعث بها إلى القلب فيحكم ويتصرف وهذا جمع آخر بين الوحي وما يقال من العلم الحديث، ويؤيده أن الله تعالى نفى العقل عن الكفار مع أن لهم تصورا وإدراكا لكن لفساد تصرفهم صاروا كمفقودي العقل.." (٢)

"وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول - صلى الله عليه وسلم -، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات، وأمثال ذلك.

وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلا للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى الدلالة على صحته، ولا بغير ذلك.

وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القدح فيه قدحا في أصل السمع، وهذا بين واضح، وليس القدح في بعض العقليات قدحا في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحا في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض لسمعيات صحة جميعها.

وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات، ولا من

---

(١) مسألة الإيمان دراسة تأصيلية علي بن عبد العزيز الشبل ص/٤٨

(٢) نقض أصول العقلانيين سليمان الخراشي ١٢/١

فساد هذه فساد تلك، فضلا عن صحة العقليات الناقضة للسمع.
فكيف يقال: إنه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع؟ فإن ما يعلم السمع، ولا يعلم السمع إلا به، لازم للعلم بالسمع، لا يوجد العلم بالسمع بدونه، وهو ملزوم له، والعلم به يستلزم العلم بالسمع، والمعارض للسمع مناقض له مناف له. فهل يقول عاقل: إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه!؟ .
ولكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعا واحدا متماثلا في الصحة أو الفساد، ومعلوم أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له، لا صحة البعض المنافي له. والناس متفقون على أن ما يسمى عقليات منه حق، ومنه باطل، وما كان شرطا في العلم بالسمع وموجبا فهو لازم للعلم به، بخلاف المنافي المناقض له، فإنه يمتنع أن يكون هو بعينه شرطا في صحته ملازما لثبوته، فإن الملازم لا يكون مناقضا، فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة القدح في أصله.." (١)
"ولهذا كان هؤلاء المعرضين عن الكتاب، المعارضين له، سوفسطائية منتهاهم السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيات، يتأولون كلام الله وكلام رسوله بتأويلات يعلم بالاضطرار أن الله ورسوله لم يردها بكلامه، وينتهون في أدلتهم إلى ما يعلم فساده بالحس والضرورة العقلية.
ثم إن فضلاءهم يتفطنون لما بهم من ذلك فيصيرون في الشك والحيرة والارتياب، وهذا منتهى كل من عارض نصوص الكتاب.
وإذا كان قد علم بالاضطرار من دين الإسلام أن التصديق الجازم بما أخبر به الرسول حق واجب، وطريق هؤلاء تناقضه، علم بالضرورة من دين الإسلام أن طريق هؤلاء فاسدة في دين الإسلام، وهذه هي طريقة أهل الإلحاد في أسماء الله وآياته.
وإذا كان ما أوجب الشك والريب ليس بدليل صحيح، وإنما الدليل ما أفاد العلم واليقين، وطريق هؤلاء لا يفيد العلم واليقين، بل يفيد الشك والحيرة، علم أنها فاسدة في العقل، كما أنها إلحاد ونفاق في الشرع.
الوجه الثاني والثلاثون: أن يقال: العقل ملزوم لعلمنا بالشرع ولازم له. ومعلوم أنه إذا كان اللزوم من أحد الطرفين، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن نفي اللازم نفي الملزوم، فكيف إذا كان التلازم من الجانبين؟
.
فإن هذا التلازم يستلزم أربع نتائج: فيلزم من ثبوت هذا اللازم ثبوت هذا، ومن نفيه نفيه، ومن ثبوت الملازم

(١) نقض أصول العقلانيين سليمان الخراشي ٤/٥

الآخر ثبوت ذلك، ومن نفيه نفيه.

وهذا هو الذي يسميه المنطقيون: الشرطي المتصل، ويقولون: استثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم، فإذا كان التلازم من الجانبين كان استثناء عين كل من المتلازمين ينتج عين الآخر، واستثناء نقيض كل منهما ينتج نقيض الآخر.

وبيان ذلك هاهنا: أنه إذا كان العقل هو الأصل الذي به عرف صحة الشرع، كما قد ذكروا هم ذلك، وقد تقدم أنه ليس المراد بكونه أصلا له أنه أصل في ثبوته في نفسه، وصدقه في ذاته، بل هو أصل في علمنا به، أي دليل لنا على صحته.." (١)

"فإذا كان كذلك، فمن المعلوم أن الدليل يجب طرده، وهو ملزوم للمدلول عليه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه، ولا يجب عكسه، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه.

وهذا كالمخلوقات، فإنها آية للخالق، فيلزم من ثبوتها ثبوت الخالق، ولا يلزم من وجود الخالق وجودها.

وكذلك الآيات الدالات على نبوة النبي، وكذلك كثير من الأخبار والأقيسة الدالة على بعض الأحكام: يلزم من ثبوتها ثبوت الحكم، ولا يلزم من عدمها عدمه، إذ قد يكون الحكم معلوما بدليل آخر، اللهم إلا أن يكون الدليل لازما للمدلول عليه، فيلزم من عدم اللازم عدم الملزوم، وإذا كان لازما له أمكن أن يكون مدلولا له، إذ المتلازمان، يمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر، مثل الحكم الشرعي الذي لا يثبت إلا بدليل شرعي، فإنه يلزم من عدم دليله عدمه.

وكذلك ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله، إذا لم ينقل لزم من عدم نقله عدمه، ونقله دليل عليه، وإذا كان من المعقول ما هو دليل على صحة الشرع، لزم من ثبوت ذلك المعقول ثبوت الشرع، ولم يلزم من ثبوت الشرع ثبوته في نفس الأمر.

لكن نحن إذا لم يكن لنا طريق إلى العلم بصحة الشرع إلا ذلك العقل، لزم من علمنا بالشرع علمنا بدليله العقلي الدال عليه، ولزم من علمنا بذلك الدليل العقلي علمنا به، فإن العلم بالدليل يستلزم العلم بالمدلول عليه.

وهذا هو معنى كون النظر يفيد العلم. وهذا التلازم فيه قولان: قيل: إنه بطريق العادة التي يمكن خرقها. وقيل: بطريق اللزوم الذاتي الذي لا يمكن انفصاله، كاستلزام العلم للحياة، والصفة لموصوف وكاستلزام جنس العرض لجنس الجوهر، لامتناع ثبوت صفة وعرض، بدون موصوف وجوهر.

---

(١) نقض أصول العقلانيين سليمان الخراشي ٤/٥

المقصود هنا: أنه إذا كان صحة الشرع لا تعلم إلا بدليل عقلي، فإنه يلزم من علمنا بصحة الشرع، علمنا بالدليل العقلي الدال عليه، ويلزم من علمنا بذلك الدليل العقلي، علمنا بصحة الشرع.." (١)

"وهكذا الأمر في كل ما لا يعلم إلا بالدليل، ويلزم أيضا من ثبوت ذلك الدليل المعقول في نفس الأمر ثبوت الشرع، ولا يلزم من ثبوت الشرع ثبوت ذلك الدليل.

وإذا كان العلم بصحة الشرع لازما للعلم بالمعقول الدال عليه، وملزوما له، ولازما لثبوت ذلك المعقول في نفس الأمر، كما أن ثبوت ذلك المعقول في نفس الأمر، مستلزم لثبوت الشرع في نفس الأمر، فمن الممتنع تناقض اللازم والملزوم، فضلا عن تعارض المتلازمين، فإن المتعارضين هما المتنافيان اللذان يلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر، كالضدين والنقيضين.

والمتلازمان يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه، فكيف يمكن أن يكون المتلازمان متعارضين متنافيين متناقضين، أو متضادين؟

وإذا قال القائل: نحن إنما قدحنا في القدر الذي خالف العقل من الشرع، لم نقدح في كل الشرع.

قيل: ومن قدم الشرع إنما قدح في ذلك القدر مما يقال إنه عقل، لم يقدح في كل عقل، ولا في العقل الذي هو أصل يعلم به صحة الشرع. وإنما قلنا: ((مما يقال إنه عقل)) لأنه ليس بمعقول صحيح، وإن سماه أصحابه معقولا.

فإن من خالف الرسل عليهم الصلاة والسلام، ليس معه لا عقل صريح ولا نقل صحيح، وإنما غايته أن يتمسك بشبهات عقلية أو نقلية، كما يتمسك المشركون والصابئون من الفلاسفة وغيرهم بشبهات عقلية فاسدة، وكما يتمسك أهل الكتاب المبدل المنسوخ بشبهات نقلية فاسدة.

قال الله تعالى: (والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات) وقال تعالى: (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا) .

ولهذا كان من قدم العقل على الشرع لزمه بطلان العقل والشرع، ومن قدم الشرع لم يلزمه بطلان الشرع، بل سلم له الشرع. ومعلوم أن سلامة الشرع للإنسان، خير له من أن يبطل عليه العقل والشرع جميعا. وذلك لأن القائل الذي قال: العقل أصل الشرع، به علمت صحته، فلو قدمنا عليه الشرع للزم القدح في أصل الشرع.." (٢)

---

(١) نقض أصول العقلانيين سليمان الخراشي ٥/٥

(٢) نقض أصول العقلانيين سليمان الخراشي ٦/٥

"يقال له: ليس المراد بكونه أصلا له: أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر، بل هو أصل في علمنا به، لكونه دليلا لنا على صحة الشرع.

ومعلوم أن الدليل مستلزم لصحة المدلول عليه، فإذا قدر بطلان المدلول عليه لزم بطلان الدليل، فإذا قدر عند التعارض أن يكون العقل راجحا والشرع مرجوحا، بحيث لا يكون خبره مطابقا لمخبره، لزم أن يكون الشرع باطلا، فيكون العقل الذي دل عليه باطلا، لأن الدليل مستلزم للمدلول عليه، فإذا انتفى المدلول اللازم وجب انتفاء الدليل الملزوم وقطعا. ولهذا يمتنع أن يقوم دليل صحيح على باطل، بل حيث كان المدلول باطلا لمن يكن الدليل عليه إلا باطلا.

إما إذا قدم الشرع، كان المقدم له قد ظفر بالشرع، ولو قدر مع ذلك بطلان الدليل العقلي، لكان غايته أن يكون الإنسان قد صدق بالشرع بلا دليل عقلي، وهذا مما ينتفع به الإنسان، بخلاف من لم يبق عنده لا عقل ولا شرع، فإن هذا قد خسر الدني ا والآخرة. فكيف والشرع يمتنع أن يناقض العقل المستلزم لصحته؟! وإنما يناقض شيئا آخر ليس هو دليل صحته، بل ولا يكون صحيحا في نفس الأمر.

وأيضا فلو قدر أنه ناقض دليلا خاصا عقليا يدل على صحته، فالأدلة العقلية الدالة على صحة الشرع متنوعة متعددة، فلا يلزم من بطلان واحد منها بطلان غيره، بخلاف الشرع المدلول عليه، فإنه إذا قدر بطلانه لزم بطلان جميع ما يدل عليه من المعقولات.

وأيضا فإن هؤلاء المعارضين للشرع بالعقل، هم يدعون في معقولات معينة أنه عرفوا بها الشرع، كدعوى الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم أن الشرع إنما تعلم صحته بالدليل الدال على حدوث الأجسام، المبني على أن الأجسام مستلزمة للأعراض، والأعراض حادثة لامتناع حوادث لا أول لها.." (١)

"وهذا الدليل يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن العلم بصدق الرسول ليس موقوفا عليه، لأن الذين آمنوا بالله ورسوله، وشهد لهم القرآن بالإيمان، من السابقين الأولين، من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان، لم يستدلوا على صدق الرسول بهذا الدليل. وحينئذ فلو قدر أن هذا الدليل صحيح، لم يلزم من عدم الاستدلال به بطلان الإيمان بالرسول، بل يمكن الاستدلال على صدق الرسول بالأدلة الأخرى، كالأدلة التي استدل بها السلف وجماهير الأمة. وحينئذ إذا قدر أن هذا المعقول المعين مناقض لخبر الرسول، لم يلزم من تقديم خبر الرسول عليه، القدح في أصل السمع الذي لا يعلم إلا به، فكيف إذا كان هذا الدليل باطلا؟!. فإنه حينئذ لا يجوز أن يعتمد عليه في إثبات شيء ولا نفيه، فثبت أنه على كل تقدير

---

(١) نقض أصول العقلانيين سليمان الخراشي ٥/٧

لا يجب تقديمه على الشرع.

ومن زعم من أهل الكلام أنه لا طريق إلى معرفة الصانع وصدق رسوله إلا هذا، فإنه من أجهل الناس شرعا وعقلا. أما الشرع فقد علم أن السابقين الأولين لم يستدلوا به.

وأما العقل، فإن قول القائل: إنه لا دليل إلا هذا، قضية كلية سالبة، وشهادة على النفي العام، وأنه ليس لأحد من بني آدم علم يعلم به صدق الرسول إلا هذا، وهذا مما لم يقيموا عليه دليلا، بل لا يمكن أحد العلم بهذا النفي لو كان حقا، فكيف إذا كان باطلا؟! .

وكذلك جميع ما يعارضون به الشرع من العقليات، فإنه لا تخلو من أمرين: إن كانت صحيحة فلم تصح الدلالة في المسلك العقلي، ولا يلزم من بطلانه بطلان دليل الشرع، إذ كان للشرع أدلة عقلية تدل عليه غير ذلك المعين العقلي، وإن كانت باطلة فهي من العقليات الباطلة، وليست أصلا للشرع، فجيب أن يعرف معنى كون العقل أصلا للشرع: أن المراد به أنه دليل.

ونحن قد بينا أن كل ما عارض الشرع من العقليات فليس هو دليلا صحيحا، فضلا عن أن يكون هو الدليل على صحة الشرع.." (١)

"وطائفة من المتفلسفة يقولون: إن الفيلسوف أفضل من النبي وأكمل منه، وهكذا ملاحدة الشيعة من الإسماعيلية ونحوهم، يقولون إن أئمتهم، كمحمد بن إسماعيل بن جعفر ونحوه، أفضل من موسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم أجمعين.

الوجه الحادي والأربعون: أن يقال يلزم من هذا القول أن كلام الأنبياء وخطابهم في أشرف المعارف وأعظم العلوم يمرض ولا يشفي، ويضل ولا يهدي، ويضر ولا ينفع، ويفسد ولا يصلح، ولا يزكي النفوس ويعلمها الكتاب والحكمة، بل يدسي النفوس ويوقعها في الضلال والشبهة، بل يكون كلام من يسفسط تارة ويبين أخرى، كما يوجد في كلام كثير من أهل الكلام الفلسفة، كابن الخطيب، وابن سينا، وابن عربي، وأمثالهم خيرا من كلام الله وكلام رسله، فلا يكون خير الكلام كلام الله، ولا أصدق الحديث حديثه، بل يكون بعض قرآن مسيلمة الكذاب، الذي ليس فيه كذب في نفسه، وإن كانت نسبته إلى الله كذب، ولكنه مما لا يفيد كقوله: الفيل وما أدراك ما الفيل، له زلوم طويل، إن ذلك من خلق ربنا لجليل – عند هؤلاء الملاحدة خيرا من كلام الله، الذي وصف به نفسه، ووصف به ملائكته، واليوم الآخر، وخيرا من كلام رسوله، لأن قرآن مسيلمة وإن لم تكن فيه فائدة ولا منفعة، فلا مضرة فيه ولا فساد، بل يضحك المستمع

---

(١) نقض أصول العقلانيين سليمان الخراشي ٥/٨

–كما يضحك الناس – من أمثاله.

وكلام الله ورسوله عند هؤلاء أضل الخلق وأفسد عقولهم، وأديانهم، وأوجب أن يعتقدوا نقيض الحق في الإيمان بالله ورسوله، أو يشكوا ويرتابوا في الحق، أو يكونوا – إذا عرفوا بعقلهم– تعبوا تعبا عظيما في صرف الكلام عن مدلوله ومقتضاه، وصرف الخلق عن اعتقاد مضمونه وفحواه، ومعاداة من يقر بذلك، وهم السواد الأعظم من اتباع الرسل.." (١)

"وإما بأن نزيف أدلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل، وذلك ضعيف لما بينا من أنه لا يلزم من فساد ما ذكروه أن لا يكون هناك معارض أصلا، إلا أن نقول: إنه لا دليل على هذه المعارضات، فوجب نفيه، ولو كنا زيفنا هذه الطريقة يعني انتفاء الشيء لانتفاء دليله أو نقيم دلالة قاطعة على أن المقدمة الفلانية غير معارضة لهذا النص ولا المقدمة الأخرى، وحينئذ نحتاج إلى إقامة الدليل على أن كل واحدة من هذه المقدمات التي لا نهاية لها غير معارضة لهذا الظاهر.

فثبت أنه لا يمكن حصول اليقين لعدم ما يقتضي خلاف الدليل النقلي، وثبت أن الدليل النقلي تتوقف إفادته لليقين على ذلك، فإذا الدليل النقلي تتوقف إفادته اليقين على مقدمة غير يقينية، وهي عدم دليل عقلي، وكل ما يبتنى صحته على ما لا يكون يقينا لا يكون هو أيضا يقينا، فثبت أن ذلك الدليل النقلي من هذا القسم لا يكون مفيدا لليقين))

قال: ((وهذا بخلاف الأدلة العقلية، فإنها مركبة من مقدمات لا يكتفى فيها بأن لا يعلم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة، ومتى كان كذلك استحال أن يوجد ما يعارضه لاستحالة التعارض في العلوم البديهية)) .

ثم قال ((فإن قيل: إن الله سبحانه لما أسمع المكلف الكلام الذي يشعر ظاهره بشيء فلو كان في العقل ما يدل على بطلان ذلك الشيء وجب عليه سبحانه أن يخطر ببال المكلف ذلك الدليل وإلا كان ذلك تلبيسا من الله تعالى وإنه غير جائز.." (٢)

"قلنا: هذا بناء على قاعدة الحسن والقبح، وأنه يجب على الله سبحانه شيء ونحن لا نقول بذلك ثم إن سلمنا ذلك، فلم قلتم: إنه يجب على الله أن يخطر ببال المكلف ذلك الدليل العقلي؟، وبيانه، أن الله تعالى إنما يكون ملبسا على المكلف لو أسمعه كلاما يمتنع عقلا أن يريد به إلا ما أشعر به ظاهره،

---

(١) نقض أصول العقلانيين سليمان الخراشي ٥/٢٤

(٢) نقض أصول العقلانيين سليمان الخراشي ٦/٩

وليس الأمر كذلك، لأن المكلف إذا سمع ذلك الظاهر فبتقدير أن يكون الأمر كذلك لم يكن مراد الله من ذلك الكلام ما أشعر به الظاهر، فعلى هذا إذا أسمع الله تعالى المكلف ذلك الكلام، فلو قطع المكلف بحمله على ظاهره مع قيام الاحتمال الذي ذكرنا كان ذلك التقدير تقصيرا واقعا من المكلف لا من قبل الله تعالى حيث قطع لا في موضوع القطع، فثبت أنه لا يلزم من عدم إخطار الله تعالى ببال المكلف ذلك الدليل العقلي المعارض للدليل السمعي أن يكون ملبسا)) .

قال: ((فخرج مما ذكرنا أن الأدلة النقلية لا يجوز التمسك بها في باب المسائل العقلية.. نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لإفادة اليقين كما في مسألة الإجماع وخبر الواحد، وتارة لإفادة الظن كما في الأحكام الشرعية)) انتهى.." (١)

"فأين الإجماع الذي زعمه وافتراه الموسوي في كتاب المراجعات؟

وأين سليم البشري من هذا القول؟

ألم يرجع حتى إلى كتاب واحد من تفسير أهل السنة حتى يعرف هل هناك إجماع أم لا!! وإنما هو تسليم منقطع النظير من قبله للموسوي.

* ثم نقول إن كون هذا الآية نزلت في علي باطل لا شك في هذا لأمور منها:

١- يلزم من قولنا إن قول الله تبارك تعالى: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ أن يكون من شرط الموالاة إعطاء الزكاة في حال الركوع ، لأنه خصها بالمذكورين بقوله ﴿إنما﴾ فقط هؤلاء إذا خص الولاية لمن يدفع الزكاة وهو راكع ، فغيره لا!! لان إنما للحصر وإذا قلنا ﴿الذين آمنوا﴾ إذا علي ، إذا ليس لنا مولى إلا علي ، وكل من عدى علي حتى من غيرهم من الأئمة عند الشيعة ليسوا كذلك لأنه قال ﴿إنما﴾ فحصر الولاية في الله والرسول وعلي فقط رضى الله عنه وصلى الله على محمد.

٢- الله تعالى قال ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾ وهذه للجمع ، والأصل أنه إذا أطلق الجمع يراد به الجمع إلا إذا دل الدليل أنه يراد به فرد، وذكرت على جهة التعظيم ، وإلا الأصل إذا ذكرت به الجمع أن المراد بها الجمع.

---

(١) نقض أصول العقلانيين سليمان الخراشي ٦/١٠

٣- كذلك الله جل وعلا لا يثني على العبد إلا إذا فعل محمودا، وإعطاء الزكاة في حال الركوع مكروه إن لم يكن محرم.

هل يثنى الله تبارك وتعالى على هذا الفعل؟

وهل هذا الفعل جيد!!." (١)

"معنى عنوان الكتاب وسبب تسميته

وهذا الاعتقاد الذي في هذه الرسالة هو اعتقاد مختصر؛ ولذلك سماه المؤلف رحمه الله بـ (لمعة الاعتقاد)

واللمعة هي: البلغة والشيء اليسير من العيش، هذا التعريف من حيث اللغة.

وهذا الكتاب فيه نبذة يسيرة مما يعتقده أهل السنة والجماعة؛ لأنه ذكر فيه نبذا مختصرة في مسائل الاعتقاد.

وقال بعض أهل العلم: إن سبب تسمية المؤلف رحمه الله لهذا الكتاب بـ (لمعة الاعتقاد) ؛ لأن ما ذكره فيه من العقائد ظاهر واضح، تدل عليه الأدلة من الكتاب والسنة، فأدلته من أظهر ما يكون وأوضح ما يطلب؛ ولذلك سماها (لمعة) ، من لمعان الشيء؛ وهو ظهوره وعدم خفائه.

وعلى كل حال: فإنه يصح أن يكون المقصود من هذا الاسم المعنيين، فيصح أن يكون قصده من تسمية هذا الكتاب بـ (لمعة الاعتقاد) أنه نبذة مختصرة، وأنه نبذة ظاهرة واضحة بل جلية في تقرير اعتقاد أهل السنة والجماعة.

أما (الاعتقاد) : فالاعتقاد هو الحكم الذهني الجازم، ولا يلزم من الاعتقاد أن يكون صحيحا، لكنه اعتقاد وحكم ذهني جازم، أي: لا تردد فيه ولا ارتياب عند صاحبه.

وقد يكون مطابقا للواقع فيكون اعتقادا صحيحا، وقد يكون مخالفا للواقع فيكون اعتقادا فاسدا، فالاعتقاد إذا كان موافقا للحق فيوصف بأنه اعتقاد صحيح، وإذا كان مجانبا للصراط المستقيم وللحق؛ فيكون اعتقادا باطلا فاسدا، والمراد أنه لا يلزم أن يكون الاعتقاد في جميع مواده صحيحا.

وقول المؤلف رحمه الله في تسمية هذا الكتاب: (لمعة الاعتقاد) أي: بيان ما ظهر من مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة.

قال رحمه الله: (الهادي إلى سبيل الرشاد) : الهادي، أي: الدال والمبين والموضح.

إلى سبيل الرشاد؛ أي: إلى الطريق الذي يحصل به الرشد.

---

(١) وقفات مع كتاب المراجعات عثمان الخميس ص/١٩

وقوله: (الرشاد) هو: ضد الغي، والهداية هي: ضد الضلال، فجمع المؤلف رحمه الله في وصف كتابه وتسميته هذه الأوصاف، وهي الهداية والرشاد والوضوح والظهور.." (١)

"صفة المجيء وموقف المخالفين لأهل السنة من هذه الصفة

قال: وقوله سبحانه: ﴿وجاء ربك والملك﴾ [الفجر:٢٢] انتقل المؤلف إلى ذكر الصفات الفعلية الاختيارية لله عز وجل.

واعلم أن الصفات الاختيارية لله عز وجل ينكرها غير أهل السنة والجماعة ويؤولونها بمجيء الأمر أو بمجيء الرحمة، يئولونها بشيء من مخلوقات الله عز وجل، ولا يقولون: إنها من صفاته، يقولون: لأن إثبات الصفات الفعلية يلزم منه أن تقوم به عز وجل الحوادث، وقيام الحوادث للأعيان يدل على أنها حادثة، هكذا زعموا في إبطال ما دلت عليه النصوص من إثبات صفات الفعل.

والصحيح: أننا نثبت هذه الصفة لله عز وجل ولا نقول ما يقول هؤلاء من أن الله حادث، بل هو الأول الذي ليس قبله شيء، والآخر الذي ليس بعده شيء، وكل من أبطل شيئا من هذا فقد أبطل ما دلت عليه النصوص من أن الله فعال لما يريد، كما قال جل وعلا في إثبات صفة الفعل: ﴿ذو العرش المجيد * فعال لما يريد﴾ [البروج:١٥-١٦] فذكر صفة الفعل بصيغة المبالغة للدلالة على كثرة فعله سبحانه وبحمده.

فصفات الفعل يثبتها أهل السنة والجماعة لأن الله أثبتها لنفسه في كتابه وأثبتها له رسوله صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا أجمع سلف الأمة، فلم يقل أحد من الصحابة ولا التابعين ولا من أئمة المسلمين: إن قوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾ [الفجر:٢٢] أي: جاء أمره، ولم يقل أحد منهم في قوله: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾ [البقرة:٢١٠] : إن الذي يأتي الأمر، أو إن الذي يأتي الملائكة، وإن الله جل وعلا لا يأتي، فإن هذا تشكيك في القرآن، بل الواجب إثبات صفات الفعل لله جل وعلا، كما أثبتها لنفسه في قوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾ [الفجر:٢٢] ، وكما قال الله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾ [البقرة:٢١٠] أي: ويأتي الملائكة، كما قال تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾ [الفجر:٢٢] فالمجيء والإتيان فعل له سبحانه وبحمده يفعله متى شاء وكيف شاء.." (٢)

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد لخالد المصلح خالد المصلح ٨/١

(٢) شرح لمعة الاعتقاد لخالد المصلح خالد المصلح ١٩/٣

"كلام الله عام لجميع الناس يوم القيامة

يقول رحمه الله: (وسمعه جبريل عليه السلام) أي: تلقاه جبريل عن الله جل وعلا، قال: (ومن أذن له من ملائكته ورسله) ، أي: يسمع كلام الله عز وجل من يأذن الله عز وجل له أن يسمع كلامه من ملائكته ورسله.

(وأنه سبحانه يكلم المؤمنين في الآخرة ويكلمونه) ، في الآخرة يحتمل أنه في الجنة، ويحتمل أنه في الموقف، ولكن المراد: أنه يكلمهم في الجنة، وخص المؤمنين بالتكليم مع أن ظاهر الحديث: أنه يكلم أهل الإيمان وغيرهم؛ لأن تكليمه لأهل الإيمان أعلى ما يكون من الكلام، أما تكليمه لأهل الكفر فإنه تكليم تقريع وتوبيخ وتعذيب، وليس تكليم إكرام ومنة.

وتكليمه لأهل الكفر لا إشكال فيه، دل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: (ما منكم من أحد إلا وسيكلمه ربه) ، والخطاب هنا ليس خاصا بالصحابة، بل يعم كل أحد، ويدل له ما رواه الإمام مسلم من حديث أبي هريرة، وفيه: (إن الله يخلو بعبده الكافر، فيقول: ألم أسودك؟ ألم أربعك؟ ألم أجعلك ترأس؟ فيقول: بلى يا رب، فيقول: أكنت تظن أنك ملاقي؟ فيقول الرجل: لا، فيقول الله عز وجل: اليوم أنساك كما نسيتني) وهذا لا يمكن أن يكون من مسلم، ولا يكون إلا من كافر.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى في ذكر الآيات الدالة على إثبات هذه الصفة للرب جل وعلا: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ [النساء:١٦٤] وذكرنا أن هذه الآية من أصرح الآيات في إثبات صفة الكلام لله جل وعلا،؛ لأن الله أكد كلامه بالمصدر في قوله: (تكليما) ، والعجيب أن المحرفين قالوا: إن هذه الآية تدل على أن موسى لم يحصل له من الفضل أكثر من غيره، وإنما معنى الكلام هنا: الجرح، كقول النبي صلى الله عليه وسلم: (الله أعلم بمن يكلم في سبيله) ، أي: يجرح، فقالوا: معنى ((وكلم الله موسى تكليما)) ، أي: جرحه بأظافير الحكمة، هكذا حرفوا الكلم عن مواضعه، مع أن المقام مقام بيان وتشريف؛ لأن الله عز وجل ابتدأ الكلام بقوله: ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده﴾ [النساء:١٦٣] ، ثم إنه ذكر تكليمه جل وعلا لموسى وأكد ذلك بالمصدر، ومع ذلك حرفوا الكلم عن مواضعه وقالوا: إن المراد هنا بالتكليم التجريح، وهذا لاشك أنه يدخل فيما ذكره الله تعالى من تحريف الكلم عن مواضعه.

وقال سبحانه: ﴿قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾ [الأعراف:١٤٤] ، وهذا دليل على أن الله عز وجل كلم موسى، وأنه اختصه بشيء من الكلام لا يشاركه فيه أحد من الناس.

ولكن هل هذا يدل على أن موسى عليه السلام أفضل من نبينا عليه الصلاة والسلام؟

A لا، لأن الاختصاص بفضيلة خاصة لا يلزم منه الفضل من كل وجه، وهذه قاعدة مطردة في كل ما ورد من الفضائل، فسيدنا موسى عليه السلام فضل على نبينا صلى الله عليه وسلم في هذا، لكن النبي صلى الله عليه وسلم أفضل منه من حيث الءموم، بما خصه الله به وحباه به من الفضائل.

﴿قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾ [الأعراف:١٤٤] ، وقال سبحانه: ﴿منهم من كلم الله﴾ [البقرة:٢٥٣] ، فدل ذلك أن تكليم الله لموسى ليس خاصا بموسى، بل من الرسل من كلم الله عز وجل.." (١)

"الجواب على المستدلين لنفي الرؤية بقوله تعالى: (لا تدركه الأبصار)

فالأدلة متواترة على إثبات النظر لأهل الإيمان، ولا يلزم منه أن يدرك الناظر ربه جل وعلا، فإن النظر لا يلزم منه الإحاطة والإدراك، ولذلك قال الله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [الأنعام:١٠٣] ، وقد استدل نفاة الرؤية بهذه الآية على ما ذهبوا إليه من أنه لا يرى جل وعلا، يقول الله جل وعلا: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام:١٠٣] ، فإذا كانت لا تدركه الأبصار فإنه لا يرى.

نقول في الجواب على هذا: إن نفي الإدراك أمر زائد على نفي النظر، ولم يأت دليل ينفي النظر، وأما نفي الإدراك فقد تنظر إلى الشيء لكن لا تدركه، فالإنسان ينظر إلى السماء لكنه لا يحيط بها ولا يدركها، وينظر إلى القمر ولكنه لا يدركه ولا يحيط به، وينظر إلى الشمس ولكنه لا يدركه ولا يحيط به، بل ينظر إلى المخلوق الصغير الذي يمكن أن يحاط بوصفه ولكن قد لا يدركه ولا يحيط به، فليس من لازم الرؤية الإدراك، والمنفي في الآية هل هو مجرد النظر أو أصل النظر أم أنه الإدراك؟ المنفي هو الإدراك، وفرق بين نفي الإدارك ونفي الرؤية.." (٢)

"ترك التخصيص إذا أوهم معنى قبيحا

يبقى تنبيه مهم: أنه على القول بالثالث، وهو أن أهل المحشر جميعهم يرون الله مسلمهم وكافرهم، لا يسوغ أن يطلق بأن الكفار يرون الله، فلا يسوغ أن يأتي أحد ويقول: الكفار يرون الله؛ لأن إطلاق الرؤية يقتضي التكريم والتنعيم، ورؤية الكفار لله عز وجل ليست رؤية إكرام وتنعيم، فلا يسوغ هذا الإطلاق؛ لأن الإطلاق يوهم الإنعام والتكريم، وأفضل النعيم هو نعيم أهل الجنة، فلا يسوغ إشراك الكفار فيها، أو تسويتهم بأهل الإيمان.

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد لخالد المصلح خالد المصلح ١٢/٤

(٢) شرح لمعة الاعتقاد لخالد المصلح خالد المصلح ٦/٧

الوجه الثاني الذي يمتنع به الإطلاق: أنه ما ورد في الشريعة من الأحكام العامة كقول: الله خالق كل شيء، إذا كان يلزم من تخصيصه نقص فإنه لا يسوغ التخصيص، وكذلك إذا كان يلزم من التخصيص معنى قبيح فإنه لا يسوغ التخصيص، مثاله كما قلنا: الله خالق كل شيء، هل يسوغ للإنسان أن يقول: الله خالق الكلاب، أو يدعو فيقول: يا خالق الكلاب! ارزقني؟ لا يسوغ، لماذا لا يسوغ مع أن الله خالق كل شيء ومن ذلك الكلاب؟ لأن مثل هذا يوهم معنى قبيحا، والحكم العام إذا كان تخصيصه يقتضي معنى قبيحا فإنه لا يسوغ أن يأتي به الإنسان.

مثله أيضا: الإرادة، فما من شيء في الكون إلا أراده الله تعالى، ولكن لا يسوغ للإنسان أن يقول: يا مريد الزنا! ارزقني العفاف؛ لأن الإرادة وردت عامة في كل شيء، فتخصيصها إذا كان يترتب عليه إيهام معنى قبيح فإنه لا يجوز التخصيص.

مثاله الرؤية، جاء الخبر بأنه ما من أحد إلا سيرى الله: (إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته) ، وهذا من الأدلة التي استدل بها القائلون بأن الكافرين يرون الله في المحشر، وفي رواية: (ما منكم أحد إلا وسيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان) قالوا: إن هذا يلزم منه أنهم يرونه في المحشر حتى الكفار، فإذا ورد النص المطلق فلا يسوغ أن نخصص ونقول: يراه الكفار يوم القيامة، وذلك للمعنى الأول الذي ذكرناه؛ ولأن التخصيص يوهم معنى قبيحا، فلأجل هذين المعنيين منع أهل العلم من إطلاق إضافة الرؤية للكفار، بل لابد من التخصيص، يقال: يرونه في المحشر ثم يعذبون بالاحتجاب أو ما أشبه ذلك من التقييدات.." (١)

"الإرادة الكونية

يقول رحمه الله: (فعال لما يريد) الإرادة هنا: المقصود بها الإرادة الكونية، وإنه لمن المهم لمن أراد أن يفهم باب القدر أن يميز بين نوعي الإرادة، النوع الأول: الإرادة الكونية، وتسمى الإرادة الخلقية، وهذه الإرادة الكونية الخلقية تعني كل ما يقع في هذا الكون، فالإرادة الكونية يحصل بها كل شيء في الكون من خير وشر، من أمر البشر ومن أمر غيرهم، فكل ما يجري في الكون مندرج تحت الإرادة الكونية، من خير وشر من صلاح وفساد من حوادث ووقائع في السماوات والأرض وفي البشر وغيرهم، فهي الإرادة الشاملة المحيطة لكل الوقائع في الكون، وهي التي يقصدها العلماء في قولهم: ما من شيء إلا بإرادة الله ومشيئته.

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد لخالد المصلح خالد المصلح ٩/٧

فمقصود العلماء بهذا: كل شيء، وكل ما يقع في الكون؛ ولذلك قال المؤلف: (لا يكون شيء إلا بإرادته، ولا يخرج شيء عن مشيئته) ، فالمشيئة هنا والإرادة هي الإرادة الكونية التي تنتظم جميع الحادثات والكائنات بلا استثناء، هذا النوع الأول من الإرادة، وهذا النوع من الإرادة هل يتعلق بمحبة الله عز وجل؟

A لا يتعلق بالمحبة، يعني: لا يلزم من هذا أن يكون مما يحبه الله سبحانه وتعالى، فليس كل ما يقع في الكون محبوبا له، لكنه ما من شيء في الكون إلا وهو مراد له جل وعلا، فصلاح الصالحين، وفساد المفسدين وما إلى ذلك من وقائع الدنيا هي كلها مندرجة تحت إرادته الكونية له سبحانه وبحمده.

ولذلك لما قال أحد المبتدعة لأحد العلماء: سبحان من تنزه عن الفحشاء.

سجع به هذا المبتدع في مجلس أحد العلماء، يريد بهذا أن ما يقع من الشر والفساد في الدنيا ليس من إرادته سبحانه وبحمده، فماذا أجابه العالم المدرك لمعنى ما يقول هذا المبتدع؟ قال: سبحان من لا يكون في ملكه إلا ما يشاء.

أيهم أعظم إجلالا لله عز وجل؟ الثاني، لأنه إذا كان الله جل وعلا المالك، فإنه لا يسوغ أن يكون في ملكه ما لم يرد، لكن لا يلزم من أن يكون جميع ما في ملكه محبوبا له، فإن الزنا والسرقة وفساد المفسدين وترك التاركين للتوحيد والواجبات الشرعية لا يحبه ولا يرضاه، ومع ذلك فهو جل وعلا يقدره لحكمة بالغة، فهو مما يريده الله عز وجل الإرادة الكونية الخلقية التي تنتظم جميع الكائنات والحادثات، ولا يخرج عنها شيء من خلق الله عز وجل.." (١)

"الرد على من يحتج بالقدر على فعل المعاصي

يقول المؤلف رحمه الله: (ولا نجعل قضاء الله وقدره حجة في ترك أوامره واجتناب نواهيه) .

والحجة هي: كل ما يحتج به الخصم من حق أو باطل، فليس من لازم الحجة أن تكون حقا، بل قد تكون باطلا، فالحجة إذا كانت باطلا فهي حجة زاهقة ذاهبة مضمحلة داحضة، وإذا كانت حقا فهي برهان وبينة.

فقوله رحمه الله: (فلا نجعل قضاء الله وقدره حجة) أي: لا نجعلها مما يحتج به في المخاصمة، ولا نجعلها حجة لنا في ترك أوامره واجتناب نواهيه، كما فعل الجبرية الذين قالوا: إن المحبوب هو ما قدره الله وقضاه، فأبطلوا الشرع باحتجاجهم بالقدر.

يقول رحمه الله: (بل يجب أن نؤمن ونعلم أن لله علينا الحجة بإنزال الكتب وبعثة الرسل) أي: علينا الحجة البالغة التي ينقطع بها العذر بإنزال الكتب، وبعثة الرسل، قال الله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد لخالد المصلح خالد المصلح ٩/٨

بعد الرسل﴾ [النساء:١٦٥] ، أي: فقد بعث الله الرسل مبشرين ومنذرين حتى لا يبقى للناس على الله حجة يحتجون بها ويتذرعون بها على ما هم فيه من كفر، وعلى ما هم عليه من عدم التوحيد.

ومما ينبغي التنبه له أن بطلان الاحتجاج بالقدر على إبطال الشرع مستقر في الفطر وأنه مما اتفقت عليه الأمم، فإن الأمم متفقة على أنه لا يسوغ إبطال الشرائع بكون الأمر قد قضاه الله وقدره، وقد ذكر أئمة هذا الدين وعلماء المسلمين أوجها كثيرة لإبطال الاحتجاج بالقدر، وهي حجة قد يحتج بها كثير من العصاة على تسويغ ما هم عليه من باطل، وعلى مضيهم فيما هم فيه من مخالفة أمر الله وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم.

وهذه بعض الأوجه التي يستدل بها على بطلان الاحتجاج بالقدر في إبطال الشريعة وفي عدم العمل بها:

أول هذه الأوجه: أنه يلزم من احتج بالقدر على ترك الواجب وفعل المحرم أن يسوغ كل فساد يقع عليه من غيره، فكل من احتج بالقدر على إبطال الشريعة يقال له: قم صل، وافعل ما أمرك الله أن تفعل، أو اترك ما نهاك الله عنه، فإن قال: ما كتب الله لي، أو هذا أمر قدره الله علي؛ فإن من لازم حجته أن يقال له: كل ظلم يقع عليك في مالك أو أهلك أو نفسك فإنه يجب عليك أن تقبله وألا تنكره؛ لأن الناس يشتركون جميعا في كونهم تحت قدر الله عز وجل، لا خروج لهم ولا قدرة لهم على أن ينفكوا عن قضاء الله وقدره، فإنه إذا كان ذلك فإنه لا يسوغ لك أن تنكر ظلم الظالم لك؛ لأن ظلم الظالم لك هو بقدر الله عز وجل، وهذا مما لا يقبله أحد مهما كان، حتى لو كان محتجا بالقدر في إسرافه ومعصيته فإنه إذا جاء عند هذه المسألة لا يمكن أن يقبل الاحتجاج بالقدر، بل يرد الاحتجاج بالقدر ليأخذ حقه وليرفع عن نفسه الظلم في ماله أو أهله أو أي شيء من شئونه.

إذا: هذا هو الوجه الأول من أوجه إبطال الاحتجاج بالقدر على إبطال الشرع.

الوجه الثاني من أوجه إبطال الاحتجاج بالقدر على إبطال الشرع؛ أن من لازم ذلك أن كل من أخبر الله عنهم من أهل الكفر وأوعدهم بالهلاك أو أوقع عليهم هلاكا، أنهم في الحقيقة معذورون، فإذا كانوا معذورين فلماذا يعذبهم الله جل وعلا، فإنه بعث الرسل لقطع العذر، فلم ينفع بعث الرسل لهؤلاء؛ لأنهم كذبوا وخالفوا وأوقع الله عليهم من العذاب والعقاب ما ذكره الله جل وعلا في كتابه، وأخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم، وأجمعت عليه الأمم، فدل ذلك على أن الاحتجاج بالقدر باطل؛ لأنه لو لم يكن باطلا لكان إبليس وفرعون وقوم نوح وغيرهم من الأمم التي أخبر الله بإهلاكها وعقابها لكانوا معذورين فيما هم فيه من الكفر؛ لأنه بقضاء الله وقدره.

الوجه الثالث من أوجه إبطال الاحتجاج بالقدر: أن الاحتجاج بالقدر على إبطال الأمر والنهي وعلى إبطال الشريعة، يفضي إلى التسوية بين أولياء الله عز وجل وبين أعدائه؛ لأن المميز والفارق بين أعداء الله وبين أوليائه أن هؤلاء امتثلوا الأمر فكانوا أولياء لله عز وجل، وأن هؤلاء عصوا الله عز وجل وخالفوا أمره فكانوا أعداء له جل وعلا، فإذا كان الاحتجاج بالقدر على إبطال الشريعة صحيحا، فإن من لازم ذلك أن يلغى التفريق بين المؤمنين والكفار، وبين الأعمى والبصير، وبين المهتدي والضال، وقد جاء في كتاب الله في مواضع كثيرة ذكر الفرق بين هؤلاء كما قال الله تعالى: ﴿وما يستوي الأعمى والبصير * ولا الظلمات ولا النور * ولا الظل ولا الحرور﴾ [فاطر:١٩-٢١] .

ولو كان القدر حجة للفريقين على ما هم فيه لانتفى الفرق ولاستوى هؤلاء جميعا، وقد قال الله جل وعلا: ﴿أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار﴾ [ص:٢٨] ، وهذا استفهام فيه إنكار التسوية بين هذين الفريقين.

الوجه الرابع من أوجه إبطال الاحتجاج بالقدر على الشريعة: ما جاء من حديث علي بن أبي طالب في الصحيحين قال: قال صلى الله عليه وسلم: (ما من أحد إلا وقد علم مقعده من الجنة وعلم مقعده من النار.

فقال بعض الصحابة: ففيم العمل يا رسول الله؟! أفلا نتكل على الكتاب وندع العمل؟ قال النبي صلى الله عليه وسلم: اعملوا فكل ميسر لما خلق له) .

فلم يجعل النبي صلى الله عليه وسلم القدر مسوغا لترك العمل، بل لما قالوا له: أفنتكل على الكتاب وندع العمل؟ قال لهم صلى الله عليه وسلم: (اعملوا) ولم يقل: اتركوا، أو: اعتمدوا على الكتاب، أو: اعتمدوا على التقدير وإنما قال: (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) .

وكذلك جاء في حديث سراقة بن مالك في صحيح الإمام مسلم أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: (يا رسول الله! بين لنا ديننا كأنا خلقنا الآن، فيم العمل اليوم، أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير أم فيما نستقبل؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: بل فيما جفت به الأقلام، وجرت به المقادير، فقال رجل: ففيم العمل؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: اعملوا فكل ميسر لما خلق له) وهذا يبين لنا أن الاحتجاج بالقدر من أبطل ما يكون في إبطال الشرائع، أي: أن الاحتجاج بالقدر على إبطال الشريعة وعدم العمل بها وإهدار الأمر والنهي من أفسد ما يكون؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) .

ومن أوجه إبطال الاحتجاج بالقدر أيضا: أنه لو كان القدر حجة على إبطال الشريعة لما عذب الله أحدا في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأنه لو عذبهم مع كون القدر حجة لهم لكان ظالما لهم، حيث إنه لم يمض ما هو حجة، لكن لما كان القدر ليس حجة في إبطال الشريعة عذب الله من خالف أمره، وجعل المخالفة سببا للعقوبة.

وبعد هذا العرض الموجز لبعض الأوجه التي يتبين بها فساد الاحتجاج بالقدر على إبطال الشريعة وترك العمل، نعلم علما يقينا لا يخالطه ريب ولا شك أن أهل السنة والجماعة على حق في هذا، وأنهم وسط بين الفريقين المختلفين: بين من ألغى قدر الله عز وجل وقدرته على خلق أفعال العباد، وبين من ألغى قدرة الإنسان واختياره فيما يكون منه وما يصدر عنه.

قال رحمه الله: (ونعلم أنه سبحانه ما أمر ونهى إلا المستطيع للفعل والترك) .

وهذا أيضا يضاف إلى الأوجه التي يبطل بها الاحتجاج بالقدر على إبطال الشريعة.

فنعلم أنه سبحانه ما أمر ونهى إلا المستطيع للفعل والترك، أي: المستطيع على القيام بما أمر، وترك ما نهى عنه وزجر، وأنه لم يجبر أحدا على المعصية، أي: ليس هناك إجبار على المعصية، بل العاصي يعصي الله جل وعلا بإرادته واختياره، وكون الله جل وعلا علم ذلك وكتبه وشاءه وخلقه، لا ينافي اختيار العبد، بل العبد مختار لما يفعل ولما يقع منه من معصية الله عز وجل في ترك الواجبات ومواقعة المنهيات والمحرمات، فالعبد ليس مجبورا على معصية الله عز وجل، بل له الاختيار التام في طاعة الله عز وجل والتزام شرعه، وفي معصيته سبحانه وتعالى والإعراض عن دينه، ولذلك رتب الله العقاب والثواب على امتثال الأمر وترك النهي، فمن امتثل فاز بالفضل، ومن أعرض وتنكب وواقع ما حرم الله عز وجل استحق العقوبة.

قال رحمه الله: (ولا اضطره إلى ترك الطاعة) أي: ما اضطره الله جل وعلا إلى ترك طاعة، بل معصية العاصي هي بفعله ومشيئته واختياره، وطاعة الطائع هي بمشيئته واختياره؛ ولذلك إذا وقعت المعصية إكراها لم تترتب عليها العقوبة، حتى لو كانت هذه المعصية أكبر ما يكون من المعصية ألا وهي الكفر، كما قال الله تعالى: ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ [النحل:١٠٦] ، فإن الله سبحانه وتعالى استثنى من المؤاخذة من أكره وكان منشرح الصدر بالإيمان ومطمئن القلب بحقائق الإسلام، فإنه لا يؤاخذ على ما يكون منه، فدل ذلك على أن الإكراه يخرج الإنسان عن التكليف.." (١)

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد لخالد المصلح خالد المصلح ١٠/٥

"فائدة معرفة أشراط الساعة وعلاماتها

هذه الأشراط كلها علامات تدل على الساعة وتبين وتوضح قربها، والواجب على المؤمن أن يستشعر قرب الساعة لا بمجرد آية أو آيتين، بل بمجموع هذه الآيات، ومنها بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أخبر الله عز وجل بقرب الساعة ودنوها فقال: ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾ [القمر:١] وقال: ﴿اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون﴾ [الأنبياء:١] وقوله تعالى: ﴿أزفت الآزفة﴾ [النجم:٥٧] ، وما إلى ذلك من الآيات التي أخبر الله عز وجل بقرب الحساب وقرب قيام الساعة التي يقوم الناس فيها لرب العالمين.

فالواجب على المؤمن ألا ينتظر آية معينة يستدل بها على قرب الساعة، بل الآيات كثيرة منتشرة منها ما حصل ومنها ما سيحصل، ومنها ما هو واقع وحاصل في دنيا الناس، ومن ذلك: ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم كما في الصحيحين بقوله: (لا تقوم الساعة حتى يقل العلم، ويظهر ال جهل، ويفشو الزنا، وتشرب الخمر) ، فهذه علامات قائمة في دنيا الناس اليوم، فإن العلم قليل والجهل منتشر، والزنا فاش، وإن كان لا يلزم من فشوه أن يكون فاشيا في كل بلاد العالم، لكن ظهور الزنا فيما نسمعه وينقل إلينا من ظهوره في بلاد الكفار أمر واضح وجلي، وكذلك شرب الخمر استهان به كثير من الناس من المسلمين ومن غيرهم.

والمراد: أن العلامات منها ما يعايشه الناس، ومنها ما قد جاء وفرغ منه، ومنها ما هو مستقبل، أي: يستقبله الناس ولم يأت بعد، فالواجب على المؤمن أن يستفيد من هذه الأشراط لا في حسبها وعدها أو وقعت أو لم تقع، وإنما في الاستعداد لليوم الآخر؛ لأن الله عز وجل إنما ذكرها في مساق التنبيه ولفت النظر إلى قرب قيام الساعة الذي يوجب للإنسان العمل الصالح، ويوجب للإنسان استدراك ما مضى وما فات من صالح العمل، ولذا قال الله عز وجل: ﴿فهل ينظرون إلا الساعة أن تأتيهم بغتة فقد جاء أشراطها فأنى لهم إذا جاءتهم ذكراهم﴾ [محمد:١٨] ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم كما في حديث أبي هريرة في صحيح مسلم: (بادروا بالأعمال ستا: الدجال الدابة الدخان طلوع الشمس من مغربها، وأمر العامة-يعني: يوم القيامة-وخاصة أحدكم) يعني: موته، فهذه الست التي ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم هي من علامات الساعة، فينبغي للإنسان أن يبادرها، ومنها ما هو من علامات الساعة الكبرى، وهي الأربع الأولى التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فالواجب على المسلم أن يبادر، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: (بادروا بالأعمال) ، فالفائدة المرجوة من معرفة أشراط الساعة هي المبادرة، لا ما يهتم به كثير من الناس اليوم من عدها، وهل انحسر الفرات عن جبل من ذهب أو لم ينحسر؟ وهل قد حصل خسف في المشرق وخسف في المغرب؟ وما

إلى ذلك من خلاف ونزاع في تحديد بعض أشراط الساعة، وإنما المقصود والمراد هو أن يتهيأ لها أهل الإسلام، وأن يستعدوا لذلك اليوم.." (١)

"حرمة سب الصحابة

قال: [وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تسبوا أصحابي، فإن أحدكم لو أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه)] هذا الحديث رواه البخاري ومسلم من حديث أبي سعيد رضي الله عنه، وقد ذكر مسلم له قصة وهي: أن خلافا وقع بين خالد بن الوليد رضي الله عنه وبين عبد الرحمن بن عوف، فتكلم خالد رضي الله عنه في عبد الرحمن وسبه، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال: (لا تسبوا أصحابي) يقول هذا ويوجه هذا لـ خالد بن الوليد، وخالد صحابي، لكنه من الذين أسلموا بعد الفتح، أي: بعد صلح الحديبية، فهو ممن تأخر إسلامه، فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه الذين تأخر إسلامهم أن يسبوا وأن يتكلموا فيمن تقدم إسلامهم كـ عبد الرحمن بن عوف وغيره من الصحابة الذين أسلموا قبل الفتح، فكيف بمن جاء من غير الصحابة من بعدهم؟! فإذا كان الصحابة فيما بينهم يتفاضلون هذا التفاضل ففضل الصحابة -على وجه الإجمال- على من بعدهم كفضل الأولين منهم على المتأخرين.

معنى هذا: أن هذا النهي نهي لكل مسلم عن أن يسب أحدا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سواء كان ممن تقدم إسلامه أو ممن تأخر إسلامه؛ لأن نسبة من بعد الصحابة إلى الصحابة كنسبة المتأخرين منهم إلى المتقدمين، وهذا دليل على ما ذكرنا قبل قليل من أنه كلما ازداد وصف الصحبة في شخص فإنه يستحق من الفضل والمكانة والمحبة وسائر ما يلزم من التولي أكثر من غيره، فإن عبد الرحمن بن عوف يستحق من المحبة والتولي والاستغفار والترحم، أكثر ممن جاء بعده كـ خالد بن الوليد، وإن كان الجميع يشتركون في أصل الحق وهو التولي والمحبة والاستغفار والكف عن مساوئهم والكف عما شجر بينهم والاستغفار لهم، وما إلى ذلك مما تقدم ذكره في كلام المؤلف.

فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل الإسلام عن سب أصحابه، فكل من كان صاحبا للنبي صلى الله عليه وسلم فإنه لا يجوز سبه، لكن أيهما أعظم وأشد في السب: أن يسب الإنسان أبا بكر رضي الله عنه أو أن يسب وحشيا رضي الله عنه؟

A أن يسب أبا بكر.

وأيهما أعظم أن يسب عمر أو أن يسب من تأخر إسلامه أو من تأخر إيمانه من الصحابة رضي الله عنهم؟

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد لخالد المصلح خالد المصلح ٥/١٢

الجواب: لا شك أن سب عمر رضي الله عنه أعظم، ولذلك يجب أن يكف المؤمن عن سب كل أهل الإيمان من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكن يشتد الأمر بالمؤاخذة والذنب بقدر ما يكون من الوقيعة فيهم رضي الله عنهم، فسب معاوية -مثلا- ممن أسلم بعد فتح مكة، أو عمرو بن العاص رضي الله عنه محرم؛ لكن سب أبي موسى وأبي هريرة أعظم من سبهما، وكذلك سب طلحة والزبير وسعد وسعيد أعظم من سب أبي موسى وأبي هريرة، وكذلك سب أبي بكر وعمر أعظم من سب من دونهم من الصحابة رضي الله عنهم.

فقوله: (لا تسبوا أصحابي) نهي عن سب الجميع، ويتأكد هذا النهي في حق من عظمت منزلته في الصحبة وطالت صحبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقوله صلى الله عليه وسلم: (فإن أحدكم لو أنفق مثل أحد ذهبا) أي: مثل جبل أحد وهو جبل معروف بالمدينة، يقع في جهة الشمال منها، فلو أنفق غير الصحابي مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم، أي: ما بلغ في الأجر والمثوبة قدر ما ينفق أحد المتقدمين من الصحابة ملء يديه، فالمد هو: ملء اليدين أو نصيفها أي: نصف المد، وهذا يبين أن الفضل فيما يقوم في القلب، وأن السابقة لها فضل عند الله عز وجل كما قال الله جل وعلا: ﴿والسابقون السابقون﴾ [الواقعة:١٠] .

فكل من سبق إلى الفضل فله من المنزلة والمكانة ما ليس لغيره ممن تأخر عن هذا الفضل وعن هذا الخير، فمعنى الحديث: لو أنفق قدر ما تملأ اليدين نفقة في سبيل الله، فإن نفقة الواحد منهم نصف المد خير من أن ينفق غيره مثل جبل أحد ذهبا.." (١)

"حكم الاختلاف في الفروع

قال المؤلف رحمه الله: [فإن الاختلاف في الفروع رحمة] : وقد جاء ما يشهد لهذا في كلام المؤلف رحمه الله فإنه قال: (واختلافهم رحمة) والاختلاف في الفروع العملية رحمة لما فيه من السعة، قال عمر بن عبد العزيز: (لم يسؤني أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اختلفوا، فإن في اختلافهم رحمة) وقال غير واحد من السلف: (في الخلاف توسعة) .

والمقصود بالخلاف: الخلاف في مسائل العمل لما فيه من التوسعة ورفع الحرج عن الناس.

قال المؤلف رحمه الله: [والمختلفون فيه محمودون] يعني: هذا الاختلاف لا يلحق المختلفين فيه ذنب، بخلاف الاختلاف الذي يكون في أصول الدين فإن أصحابه مذمومون وهم الذين قال الله جل وعلا فيهم:

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد لخالد المصلح خالد المصلح ٦/١٨

﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله﴾ [الأنعام:١٥٩] ، فإن هؤلاء الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا هم الذين فرقوه في أصل الاعتقاد، فتشعبت بهم الطرق وكانوا شيعا قال الله عز وجل: ﴿لست منهم في شيء﴾ [الأنعام:١٥٩] أي: ليس أتباعك، وقد برأ الله عز وجل رسوله منهم، فكل من فرق دينه ولم يعتصم بما جاء به الكتاب وما جاءت به السنة فقد دخل في الاختلاف المذموم، إذا: عندنا اختلاف مذموم، واختلاف سائغ مقبول.

أما الاختلاف المذموم فهو الاختلاف الذي يكون في أصل الدين الذي يخالف به الإنسان طريق السلف الصالح.

وأما الاختلاف السائغ المقبول فهو: الاختلاف في مسائل الأحكام الفرعية.

وقوله رحمه الله: (والمختلفون فيه محمودون) ، أي أنهم لا يذمون؛ لأنهم مجتهدون فيما وقع بينهم من اختلاف، فلا يخرجون عن الأجر والأجرين، فمن أصاب منهم فله أجران ومن أخطأ منهم فله أجر.

قال المؤلف رحمه الله: [مثابون في اجتهادهم] أي: سواء أصابوا أم أخطئوا، ثم قال: [واختلافهم رحمة واسعة] وهذا جاء في كلام كثير من العلماء، وأما حديث: (اختلاف أمتي رحمة) فليس له إسناد يعتمد عليه، وقد تناقله بعض العلماء في كلامهم واستشهدوا به، لكن ليس له ما يستند إليه، أي: من حيث السند، أما الذي جاء بسند ضعيف فهو ما رواه البيهقي من حديث ابن عباس بلفظ: (واختلاف أصحابي رحمة) ، لكن الحديث ضعيف فيه تطاعن، وأيضا في سنده راو متروك.

وقوله رحمه الله: (واختلافهم رحمة واسعة) هل هذا باعتبار الاختلاف ذاته أو باعتبار ما حصل به من التوسعة على الناس؟

A باعتبار ما حصل به من التوسعة على الناس، وهل يعني هذا أن الاتفاق عذاب؟ الجواب: لا، فكون الاختلاف رحمة لا يعني أن الاتفاق عذاب، بل الاتفاق مطلوب ولذلك قال: [واتفاقهم حجة قاطعة] وإنما كان الاختلاف رحمة لما فيه من التوسيع على المجتهدين وعلى العاملين، أما على المجتهدين فالتوسعة عليهم أنهم إذا أخطئوا لا ينالهم ذنب باجتهادهم أو بخطئهم، بل ينالون الأجر لأجل اجتهادهم وإن كانوا لم يصيبوا الصواب.

و أما الناس الذين يقلدون ويسألون العلماء، فهؤلاء أيضا يحصل عندهم سعة إذا أخذوا بقول أحد العلماء فيما ذهب إليه، ولذلك قال يحيى بن سعيد: (لم يكن الخلاف سببا للهلاك فيمن كان قبلنا) ، يعني: من الصحابة، فإنهم كانوا يختلفون فيحلل أحدهم أمرا ويحرمه الآخر، فلا يرى من حلل أن المحرم قد هلك

لتحريمه ولا يرى من حرم أن المحلل قد هلك بتحليله، فالخلاف فيه رحمة وتوسعة للناس، ولكن لا يعني ذلك أن اتفاقهم عذاب، فكون الشيء رحمة لا يلزم منه أن يكون المقابل عذابا، ودليل ذلك أن الله عز وجل الليل رحمة لنا لنسكن فيه، فهل يعني هذا: أن النهار عذاب؟ الجواب: لا، فمقابل الليل النهار ومع ذلك لم يكن عذابا، فالمقصود بالرحمة هو ما يحصل به من الرفق بهم والإحسان إليهم، ولا يعني هذا أن مضاده ومقابله يكون عذابا.

قال رحمه الله: (واتفاقهم حجة قاطعة) يشير بذلك إلى الإجماع، فإن الإجماع حجة بكتاب الله عز وجل وبسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وبإجماع السلف، لكن الاتفاق الذي يكون حجة قاطعة هو ما اتفق عليه علماء الإسلام، والإجماع المعتبر المنضبط هو ما كان عليه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم.." (١)

"ونلاحظ أن الآية الأولى، وهي آية طه: ﴿الرحمن على العرش استوى (٥) ﴾ (١) فيها الإخبار بأنه استوى على العرش، لكن متى؟ الله أعلم لم يبين لما تدل الآية على ترتيب هذا الاستواء أو وقت لهذا الاستواء الرحمن على العرش استوى، فيها إثبات الاستواء على العرش، لكن سائر الآيات فيها ذكر خلق السماوات والأرض، وعطف الاستواء على ذلك بحرف "ثم" ﴿إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى﴾ (٢) .

فهي تدل على أن استواءه على العرش بعدما خلق السماوات والأرض. وهذا في كل الآيات الست ﴿ثم استوى على العرش﴾ (٣) استواء الله مخصوص بالعرش، لا يقال: إنه استوى -تعالى- على السماء، فضلا أن يقال: استوى على الأرض، بل استوى على العرش، العرش الذي هو سقف المخلوقات، فهو أعلى المخلوقات وأعظم المخلوقات، فالله تعالى فوق ذلك فوق جميع المخلوقات، يلزم من علوه واستوائه على العرش علوه فوق جميع المخلوقات.

وأهل السنة مجمعون على إثبات هذه الصفة، وأهل البدع من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة هذه الطوائف الرئيسة، ومن دخل مدخلهم كالرافضة؛ لأن الرافضة اتبعوا صاروا معتزلة، وكذلك الزيدية الذين دخلت عليهم أصول المعتزلة، الكل ينفون صفات الرب والاستواء.

من ذلك ينفون حقيقة الاستواء عن الله، ومنهم من ينفي حقيقة العرش أيضا، ويقول: المراد بالعرش الملك، استوى على العرش يعني: استولى على الملك، فيفسرون الاستواء بالاستيلاء والعرش بالملك، وقد يكتفي بعضهم بتأويل الاستواء بتأويله إلى الاستيلاء بصرف لفظ الاستواء إلى الاستيلاء، وهذا تحريف للكلم عن

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد لخالد المصلح خالد المصلح ٢٣/١٩

مواضعه.

---

(١) – سورة طه آية: ٥.

(٢) – سورة الأعراف آية: ٥٤.

(٣) – سورة الأعراف آية: ٥٤.." (١)

"هذا هو الذي استقر عليه أمر أهل السنة والجماعة، وهذا يعني أن الخلاف قد ارتفع، وأجمع أهل السنة أخيرا أجمعوا على هذا الأمر على تقديم عثمان على علي، فأفضل الصحابة هم الخلفاء الراشدون، وترتيبهم في الفضل على ترتيبهم في الخلافة.

لكن يجب أن يفرق بين مسألة المفاضلة بين عثمان وعلي، وبين الطعن في خلافة عثمان، ولا يلزم من تفضيل علي على عثمان الطعن في خلافة عثمان؛ فمسألة تفضيل علي على عثمان يقول الشيخ: ليست من المسائل التي يضلل المخالف فيها.

أما مسألة الخلافة فمن طعن في خلافة واحد من الخلفاء الراشدين فهو ظالم أضل من حمار أهله، فمن طعن في خلافة عثمان، وقال: إنه تقديم للمفضول، وإنه يعني كان عن محاباة من بعض الصحابة، وإن عثمان قد هضم حقه، فهو ضال مضل.

وقد قال بعض السلف: من طعن في خلافة عثمان فقد أذرى بالمهاجرين والأنصار؛ لأن المهاجرين والأنصار قد اتفقوا على تقديم عثمان؛ و ه ذا حجة لما عليه جمهور أهل السنة؛ واستقر عليه أمرهم من تقديم عثمان على علي في الفضل؛ فهذا هو مذهب الصحابة ومنهجهم، منهج أهل السنة والجماعة.

ومنهجهم في أصحاب الرسول – صلى الله عليه وسلم – سلامة قلوبهم وألسنتهم، محبتهم إنزال كل منزلته، وهذا هو العدل، محبتهم والإيمان بفضائلهم بكل ما جاء في الكتاب والسنة من الأخبار في فضائلهم ومناقبهم، كما لا يفوتني أيضا أن مما يدخل في هذا أن أهل السنة والجماعة يشهدون بالجنة لمن شهد له رسول – صلى الله عليه وسلم – كالعشرة المبشرين بالجنة، وهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام.

لعل هؤلاء هم العشرة بقي واحد وأبو عبيدة بن الجراح، هؤلاء هم العشرة، وكذلك أيضا، فالمبشرون بالجنة

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للبراك عبد الرحمن بن ناصر البراك ص/١٢٨

كثير ومنهم: ثابت بن قيس بن شماس خطيب النبي - صلى الله عليه وسلم - ومنهم الحسن والحسين ومنهم، ومنهم كثير.." (١)

"فلا يلزم من معيته -تعالى- لعباده أن يكون مختلطا بالخلق، ممازجا لهم؛ فإن مطلق المعية إنما يدل على -يعني- المعية من حيث هي، تدل في اللغة على مطلق الاقتران، مقارنة، نوع مقارنة مصاحب معه، لا تدل على الامتزاج والمخالطة، فمطلق المعية إنما يدل على مطلق المقارنة، فلا يلزم من وصف الشيء بالمعية أن يكون مخالطا لما هو معه، ويوضح شيخ الإسلام هذه الحقيقة بضرب مثل من المخلوقات، يقول: هذا القمر، وهو من أصغر المخلوقات، موضوع في السماء، وهو مع المسافر وغير المسافر، أينما كانوا، تقول: سرنا والقمر معنا، أو تقول هذا القمر معنا، والقمر أين هو منك؟ أين القمر منك؟ القمر في مكان في مداره ومجراه بعيد، وتقول: هذا القمر معنا، مع المسافر وغير المسافر.

فإذا كان المخلوق يكون مع المخلوق، ويوصف بأنه مع المخلوق، ولا يلزم من هذه المعية أن يكون ممتزجا به، ومخالطا له، فالعظيم العلي، العظيم الأعظم، والعلي الأعلى، كيف يقال: إنه يلزم من معيته لعباده أن يكون مختلطا بالخلق، فالله -سبحانه وتعالى- إذا مع عباده حقيقة، هو معهم حقيقة، هو -سبحانه وتعالى- مع عباده حقيقة، ولا يعني ذلك أنه مختلط بهم، أو ممازج لهم، فمن ظن ذلك فهو من أجهل الناس بكلام العرب، ومن أجهل الناس بربه، وقد وقع في ذلك الحلولية من الجهمية والمعتزلة، ومن تبعهم.

أفيصح إذا قيل: إن الله في السماء أن يكون في داخل السماء، ومن ظن ذلك، فهو من أجهل الناس لا، الله تعالى في السماء، يعني: في العلو فوق جميع المخلوقات، فوق السماوات مستو على العرش، فلا منافاة إذا بين إثبات العلو وإثبات المعية.." (٢)

"قوله تعالى: (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن)

وقوله: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [الأعراف:٣٣] .

أولا: مقصود المؤلف بهذا الآية: أن القول في الصفات بلا علم من أعظم المحرمات، وأن الله حرم هذا، فلا يجوز للإنسان أن يتكلم في صفة من صفات الله أو في اسم من أسمائه وليس عنده في ذلك برهان، فإن ارتكب ذلك فقد وقع فيما هو أعظم من الشرك، هذا مراده من إيراد الآية.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للبراك عبد الرحمن بن ناصر البراك ص/٢٥١

(٢) شرح العقيدة الواسطية للبراك عبد الرحمن بن ناصر البراك ص/٢٩٨

والآية فيها أمور كثيرة: فقوله: ((قل)) هذا أمر للرسول صلى الله عليه وسلم أن يقول، وقد استدل العلماء بهذا على أن القرآن كلام الله، ووجه ذلك: أن الرسول صلى الله عليه وسلم ليس له في هذا دخل إلا البلاغ، فقيل له: ((قل)) فقال كما قيل له، فأدى الذي جاءه به جبريل، لم ينقص منه حرفا واحدا؛ لأن هذا أمر موجه إليه، قال الله جل وعلا له: ((قل)) فقال كما قال الله له، لم ينقص حرفا واحدا، مع أن هذا في الظاهر خاص به، ولو قال مثلا: (إنما حرم ربي الفواحش) وترك كلمة ((قل)) يكون قد أدى ما أمر به، ولكنه لم يترك حرفا من قول الله جل وعلا، فقال كما قيل له، ولهذا لما سئل عن ذلك، قال: (قيل لي: ((قل)) فقلت كما قيل لي) ، وهذا دليل واضح على أن الرسول صلى الله عليه وسلم أدى كل ما سمعه من جبريل تاما بلا نقص، ولهذا اتفق العلماء على أن ما بين دفتي المصحف كله كلام الله، لا يجوز أن ينقص منه حرف ولا يزاد عليه حرف، فمن فعل ذلك لا يكون مسلما.

وقوله: ((إنما)) : هذه أداة حصر كما هو معروف، يعني أنها تحصر المحرمات فيما ذكر، وتخرج التحريم عما عدى ذلك، ولا يكون هذا دليلا على أن المحرمات محصورة فيما ذكر؛ لأنه إذا جاء دليل آخر فيه زيادة على ذلك فلا يكون ذلك نص على القول الصحيح، بل يكون زيادة أمر وتشريع آخر، كما هو معروف.

((قل إنما حرم ربي)) : والتحريم في اللغة: هو المنع والحظر ويكون من الله جل وعلا على نوعين: الأول: تحريم قدري كقوله جل وعلا: ﴿وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون﴾ [الأنبياء:٩٥] ، حرام أي: قدرا وكونا.

الثاني: تحريم شرعي، كما في هذه الآية، فالتحريم الشرعي هو الذي حرمه على عباده، يعني: هو الأمر الذي يأمر به، فما أمر الله جل وعلا به ونهى عنه عباده فهو محرم.

أما في الاصطلاح فالمحرم: هو ما أثيب تاركه وعوقب فاعله، وهذا في اصطلاح الفقهاء، أما مجرد الترك بدون أن يكون تركه لله فلا يثاب عليه؛ لأنه قد يكون عاجزا عن فعله، وقد يكون غير متمكن، وقد يكون لا يريده، فلا يكون بذلك مثابا على الترك حتى يتركه لله جل وعلا، امتثالا لنهي الله جل وعلا.

((قل إنما حرم ربي الفواحش)) الفواحش: هو كل ذنب كبر في نفسه، وفحش في نظر وفطر الناس الذين لم تتغير فطرهم، وإلا فالإنسان قد يكون أسوأ من البهيمة وأخبث منها، فتصبح الفاحشة عنده ليست فاحشة، بل هي مستساغة، وكما يقع لأهل الانحلال من الأمور القبيحة حتى الانحلال من الأخلاق، فيصبح الإنسان بهيمة، كما قال الله جل وعلا: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم * ثم رددناه أسفل

سافلين﴾ [التين:٤-٥] ، فرده أسفل سافلين نهايته جهنم، ولكنه في الدنيا يكون أسفل من الحيوان وأحط منه، ويكون الحيوان أرفع منه وأحسن، وهذا من الرد إلى الأسفل، فالفواحش: هي ما فحش في نفسه بأن كبر وعظم، وكذلك فحش في فطر ذوي الفطر السليمة وأذواقهم، وكذلك في شرع الله جل وعلا وأمره، فعلى هذا يشمل جميع المحرمات المعظمة، وبعضهم يطلقه على ما فيه شهوة وليس لازما.

وقوله: ((ما ظهر منها وما بطن)) ، فسر أن ما ظهر: ما أعلن ورئي وصار مكشوفا يراه الناس، وما بطن: ما أسره الإنسان وفعله في الخفية فكله محرم، ويقول المفسرون: السبب في هذا أن المشركين كان عندهم في فطرهم وأذواقهم أن الزنا يكون فاحشة إذا كان ظاهرا، أما إذا كان في السر فليس فاحشة، ولا يلام الإنسان عندهم عليه! فلهذا قال: ((ما ظهر منها وما بطن)) ، هذا على قول.

وقيل: ((ما ظهر منها)) : ما فعل بالجوارح بالأيدي والأبصار والأسماع، يعني: نظر إليه بالبصر أو استمع إليه بالأذن كالغناء والمزامير وما أشبه ذلك، وكذلك ما يتناول باليد أو مشي إليه بالرجل، يعني: ما فعل بالجوارح، هذا في قوله ما ظهر، وقوله: ((وما بطن)) أي: ما انطوى عليه القلب من النيات والمقاصد، فإن النيات قد تكون الذنوب فيها أعظم من الذنوب في الجوارح.

والصواب: أنه يشمل هذا وهذا، وكله داخل في معنى الآية، ما ظهر وما بطن: يشمل السر والعلن، ويشمل ما فعل بالجوارح والنيات والمقاصد، وانطوت عليه القلوب.

قوله: ((والإثم والبغي بغير الحق)) : الإثم والبغي: مقترنات وأحدهما يدخل فيه الآخر، فإذا جاءا مقترنين تداخل المعنى وصار قريبا بعضه من بعض، ولهذا قال جل وعلا في الآية الأخرى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ [المائدة:٢] .

أما من ناحية المعنى كإفراده فالإثم: كل ما يحصل به ذنب يترتب عليه عقاب، فكل ما حصل عليه عقاب فهو الإثم، أما البغي: فهو ما حصل فيه تجاوز وتعدي، فيكون أخص من الإثم، ولهذا لما ذكر جل وعلا حل الميتة للمضطر قيده بذلك؛ لأنه غير متعد أي: لا يتعدى الشيء الذي يسد رمقه ويقوم بحياته، فإن تعدى ذلك فقد ارتكب المحرم.

وكذلك البغي يكون في حق الله، ويكون في حق الإنسان، ففي حق الإنسان يلزم منه الظلم؛ لأنه قد يكون باليد، وقد يكون باللسان، وقد يكون أيضا بالفعل الذي لا يكون لا باليد ولا باللسان، وكله ظلم وتعد؛ لأنه تعدى الشرع، فكل ما كان فعلا وتعدي به المشروع فهو من التعدي ومن البغي، وقد فسر بعض العلماء الإثم بذنب خاص وهو شرب الخمر، فهي تسمى إثما، كما جاء في بيت الشعر: شربت الإثم حتى ضل

عقلي كذاك الإثم تضل به بالعقول الإثم: يعني: الخمر، والصواب أنها ليست هي المقصورة بالإثم، ولكنها داخلة فيه، فهي أم الخبائث، وهي داخلة في الإثم؛ لأنها تدعو إلى الإثم وتجر إليه كما هو واضح.
وقوله: ((بغير الحق)) : قيد للتعدي، أما إذا حصل التعدي الذي فيه تجاوز الحق الذي يكون للمخلوق على الآخر، فإن هذا قد يكون بحق؛ لأنه ظلم، واستحق أن يتجاوز، وهذا من باب المقابلة فقط، وفي الشرع لا يعد بغيا، لهذا قيده بقوله: ((بغير الحق)) .
السلطان: المقصود به: الحجة والبرهان والدليل، والحجة والبرهان والدليل ألفاظ مترادفة، بعضها يقوم مقام الآخر.
والسلطان يستعمل في استعمالات ثلاثة: الأول: أنه يأتي بمعنى الحجة كما في هذه الآية.
الثاني: أنه يأتي بمعنى السيطرة، كقوله جل وعلا في إبليس أنه ما كان له على المؤمنين من سلطان: ﴿إنما سلطانه على الذين يتولونه﴾ [النحل:١٠٠] ، فليس له على المؤمنين سلطان، يعني: ليس له سيطرة عليهم، وليس له قوة ولا قهر، وإنما سلطانه وقهره على الذين يتولونه بأن يطيعوه ويتركوا أمر الله جل وعلا.
الاستعمال الثالث: بمعنى: الملك، لهذا خص الله جل وعلا نفسه بذلك، فهو ذو السلطان القديم جل وعلا، فله الملك التام والسلطان الكامل.
وقوله: ﴿وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا﴾ [الأعراف:٣٣] : يقول العلماء في هذه الآية: إنها تخرج مخرج الغالب، وإلا لا يوجد شرك أنزل الله جل وعلا به سلطانا أصلا، فكل الشرك لم ينزل الله جل وعلا به سلطانا، فهذا القيد غير مراد، فكل شرك محرم، ولم ينزل به الله جل وعلا سلطانا.
والشرك أنواع، وقد علم أنه قسمان: أكبر وأصغر، أما تقسيمه إلى ثلاثة أقسام، فالثالث لا يخلو أن يكون داخلا في الأكبر أو الأصغر الذي هو الخفي.
والخفي: إما أن يكون أصغر، وإما أن يكون أكبر، فلا يكون التقسيم خارجا عن القسمين.
والأكبر: هو أن يجعل شيئا مما هو من خصائص الله ومن حقه للمخلوق، فكل حق أوجبه الله جل وعلا على عباده إذا صرف منه شيء للمخلوق فقد وقع ذلك الصارف في الشرك الأكبر.
أما الأصغر فحده بالنصوص، فما جاء في النص: أنه سمي شركا أصغر فهو الشرك الأصغر، وإلا لا ضابط له، أما كونه يضبط: بأنه كل وسيلة توصل إلى الشرك الأكبر فليس بصحيح، ولهذا يحده كثير من العلماء بالأمثلة، فيقولون: كيسير الرياء، وكقول الرجل: ما شاء الله وشئت، ولولا الله وأنت، ولولا الله وفلان، والحلف بغير الله، وهذا ليس مطلقا؛ لأن هذه الأشياء قد تكون شركا أكبر حسب ما يقوم في نفس

الإنسان.

ويفارق الشرك الأصغر الشرك الأكبر بأمور: الأول: أنه لا يخرج من الدين الإسلامي بالاتفاق.

الثاني: أن الشرك الأصغر على القول الصحيح داخل تحت المشيئة، يعني: كسائر الذنوب يغفره إذا شاء، هذا على القول الصحيح.

الثالث: أن المشرك شركا أصغر إذا مات لا يكون حكمه حكم المشرك شركا أكبر بأن يكون خالدا في النار، بل قد يعذب وقد لا يعذب، ثم يكون مآله الجنة، وهناك فروق أخرى معروفة ظاهرة.

والشرك الأكبر أقسام كما هو معلوم؛ لأنه قد يتعلق بذات الله، وقد يتعلق بصفات الله، وقد يتعلق بحقوقه، ولكن المشهور المعروف ما يتعلق بحقوقه، وقد جاء في القرآن تقسيمه إلى أربعة أقسام: الأول: شرك الدعوة، الثاني: شرك الطاعة، الثالث: شرك الدعاء، الرابع: شرك المحبة، وكلها مذكورة في آيات معروفة مشهورة، في كتاب الله جل وعلا والتفصيل ليس هذا محله.

وقوله: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [الأعراف:٣٣] ، يعني: وحرم عليكم أن تقولوا عليه ما لا تعلمون، وهذا هو الشاهد من الآية وهو المراد من إيرادها.

فالكلام في صفات الله أو في أسمائه بلا دليل شرعي ج." (١)

"العرش أول المخلوقات

فمعنى ذلك: أن هذا استواء خاص فعله الله جل وعلا بعد الخلق، ولا يلزم من ذلك: أنه لم يكن مستويا على عرشه جل وعلا قبل خلق السماوات والأرض.

ومن المعلوم: أن العرش هو أول المخلوقات، وهذا هو الصواب، بل هذا هو الذي دلت عليه النصوص.

وأما القلم الذي ورد في حديث عبادة وغيره: (أول ما خلق الله القلم فقال له: اكتب، فجرى في تلك الساعة بما هو كائن إلى يوم القيامة) ، فالمقصود بهذا: الإخبار بالكتابة أنها وقعت بعد الخلق مباشرة بدون فاصل، يعني: أن الله جل وعلا لما خلق القلم قال: له اكتب، فجرى في تلك الساعة بما هو كائن، ولهذا جاء في القرآن: أنه جل وعلا ذكر أن عرشه كان على الماء قبل خلق السماوات والأرض، فعلى هذا يكون العرش أول المخلوقات المعلومة لنا، والعرش معه الماء؛ لأنه على الماء، أما أن نقول: إن الله مستو على عرشه، قبل خلق السماوات والأرض فهذا لم يأت فيه نص، ولكن هذا هو الظاهر.

فيكون استواؤه -الذي ذكر لنا لنعتقده ونؤمن به- بعد خلق السماوات والأرض، ولهذا رتبه عليه بلفظ: (ثم)

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٥/٢

التي تقتضي الترتيب مع التراخي، والملك والأمر لله جل وعلا.
وهذه المخلوقات التي ذكرها الله جل وعلا من السماوات والأرض والعرش والماء هي التي نعلمها من المخلوقات، أما ما قبلها فشيء لا علم لنا به ولا يعلمه إلا الله؛ لأنه معلوم قطعا أن العرش وجد بعد أن لم يكن موجودا والماء كذلك وجد بعد أن لم يكن موجودا؛ لأنه مخلوق، وكل مخلوق معين سبق بالعدم ولابد.
أما الأولية التي لا نهاية لها ولا مبدأ لها فهي لله وحده جل وعلا، ولكن لا يجوز أن يعتقد أن الله كان ولا فعل له ولا صفة له، ثم بعد ذلك صار متصفا بالصفات؛ لأن هذا نقص، والله يتعالى عن ذلك، وقد قال جل وعلا: ﴿فعال لما يريد﴾ [البروج:١٦] ، ولا يجوز أن يكون هذا في وقت دون وقت، بل هو يفعل ما يريد، وهذا هو المعنى الذي ذكره العلماء في مسألة التسلسل.
وقد اختلف العلماء في مسألة التسلسل، وخلاصتها: أن التسلسل في الحوادث في الماضي والمستقبل في أفعال الله التي تتعلق بمشيئته وصفاته واقع فضلا عن أن يقال: إنه جائز، بل واجب.
أما التسلسل في الفاعلين فهذا مستحيل وممتنع كما هو معلوم، وأما الحديث الذي في صحيح البخاري حديث عمران بن حصين وفي أول الحديث يقول عمران: (أتيت على راحلتي فعقلتها عند باب المسجد، فدخلت فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجاء بنو تميم فقال: أبشروا، فقالوا: بشرتنا فأعطنا، فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم دخل أهل اليمن، فقال: يا أهل اليمن! اقبلوا البشرى إذ لم يقبلها بنو تميم، فقالوا: قبلنا، جئناك نتفقه في هذا الدين، ونسألك عن مبدأ هذا الأمر، فقال: كان الله ولم يكن شيء قبله) ، وفي رواية: (ولم يكن شيء غيره) ، وفي رواية: (معه) .
هذه الروايات الثلاث ثابتة ثبتت: (قبله) و (غيره) و (معه) ، ولكن المقام واحد، يقول عليه الصلاة والسلام: (كان الله ولم يكن شيء قبله، ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكر كل شيء، يقول عمران: فجاءني آت فقال: أدرك ناقتك فقد ذهبت، فخرجت فإذا السراب يتقطع دونها، وأيم الله! لوددت إني تركتها ولم أقم) ، هذا الحديث لم يروه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا عمران بن الحصين فقط، ولم يأت في رواية أخرى عنه الاستواء: صفة فعل تتعلق بمشيئة الله جل وعلا، فصفات الأفعال هي صفات كمال، فالصفات تنقسم إلى قسمين: صفة ذات وصفة فعل، وهذا التقسيم دل عليه كتاب الله جل وعلا، وهو أمر قطعي.
والفرق بين صفة الذات وصفة الفعل: أن الصفات التي لا تفارق الذات، وتكون ملازمة للذات دائما كالحياة

والعلم والسمع والبصر وما أشبه ذلك تسمى صفة ذات؛ لأنها تكون ملازمة لذات الله جل وعلا أبدا، ولا يجوز أن يكون خال منها في وقت من الأوقات، تعالى الله وتقدس.

أما الصفات التي تتعلق بمشيئته؛ إذا شاء فعلها، وإذا شاء لم يفعلها، فهذه تسمى صفة فعل، وهي من صفات الكمال، ولا فرق بين النوعين من حيث الاتصاف والثبوت، فكلها ثابتة لله جل وعلا، وكلها يتصف الله جل وعلا بها، ولكن الله جل وعلا له غاية الكمال المطلق، كما قال الله جل وعلا: ﴿فعال لما يريد﴾ [البروج:١٦] ، وهذا من صفات كماله جل وعلا وهو خاص به، لا يوجد من يفعل ما يريد إلا الله جل وعلا، فالخلق كلهم يريدون أشياء، ولكن ما يستطيعون فعلها؛ لأن الأمر كله بيد الله جلا وعلا.

ثم إن الاستواء جاء خاصا بالعرش فقط، فلا يقال: استوى على السماء استوى على الأرض استوى على كذا هذا لا يجوز؛ لأنه جاء خاصا بالعرش.

وذكر المؤلف أنه ورد في سبعة مواضع من كتاب الله؛ ليبين أن هذا لا يجوز تأويله، ولا يمكن تأويله، حيث أنه جاء في نصوص لا تحتمل التأويل، فمؤولها يكون محرفا، والتأويل فيها يكون تحريفا وليس تأويلا.." (١)

"أدلة إثبات صفة الكلام لله تعالى

يقول المصنف رحمه الله: [وقوله: ﴿ومن أصدق من الله حديثا﴾ [النساء:٨٧] ﴿ومن أصدق من الله قيلا﴾ [النساء:١٢٢] ﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم﴾ [المائدة:١١٦] ﴿وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا﴾ [الأنعام:١١٥] ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ [النساء:١٦٤] ﴿منهم من كلم الله﴾ [البقرة:٢٥٣] ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ [الأعراف:١٤٣] ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا﴾ [مريم:٥٢] ﴿وإذ نادى ربك موسى أن ائت القوم الظالمين﴾ [الشعراء:١٠] ﴿وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة﴾ [الأعراف:٢٢] ﴿ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون﴾ [القصص:٧٤] ﴿ويوم يناديهم فيقول ماذا أجبتم المرسلين﴾ [القصص:٦٥] ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ [التوبة:٦] ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾ [البقرة:٧٥] ﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل﴾ [الفتح:١٥] ﴿واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته﴾ [الكهف:٢٧] ﴿إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون﴾ [النمل:٧٦] ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك﴾ [الأنعام:١٥٥] ﴿لو أنزلنا

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٤/٣

هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله﴾ [الحشر:٢١] ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون﴾ [النحل:١٠١] ﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين﴾ [النحل:١٠٢] ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل:١٠٣]] .

لا يزال المصنف رحمه الله في مسألة الكلام، ومسألة الكلام -كلام الله جل وعلا- اختلف الناس فيها كثيرا، ولكن أدلة الحق واضحة وجلية، ومنها هذه الآيات التي ذكره، المؤلف، وبدأها بقوله: ﴿ومن أصدق من الله حديثا﴾ [النساء:٨٧] ﴿ومن أصدق من الله قيلا﴾ [النساء:١٢٢] ، وكذلك التصريح بالقول: ﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم﴾ [آل عمران:٥٥] ، وكذلك التصريح بأن له كلمات، وأنه يتكلم: ﴿وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا﴾ [الأنعام:١١٥] ، وكذلك التأكيد بمصدر الفعل على أنه يكلم من يشاء: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ [النساء:١٦٤] ، وهذا إذا جاء بهذه الصيغة فإنه لا يحتمل إلا الحقيقة، كما نص على ذلك أهل النحو وأهل اللغة، وكذلك قوله: ﴿منهم من كلم الله﴾ [البقرة:٢٥٣] ، ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ [الأعراف:١٤٣] ، هذا لفظ الكلام والقول، ثم يذكر النداء، والنداء لا يكون إلا بالقول الذي يستند على الحرف والصوت؛ لأن النداء لمن بعد بخلاف النجوى، فإن النجوى للقريب، والنداء للبعيد، وإن كان الرب جل وعلا كل شيء لديه قريب، ولكنه ينادي من يشاء من عباده كما سيأتي، وهذا جاء في أحد عشر موضعا من كتاب الله جل وعلا، وهو من أصرح الأدلة على أن الله جل وعلا يتكلم كلاما بحرف وصوت كلاما حقيقيا، وكذلك قوله: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ [التوبة:٦] ، والإضافة تمنع أن يكون الكلام لغيره جل وعلا وقد أضافه إليه؛ والمعنى إذا أضيف يتعين أن يكون صفة، بخلاف العين القائمة بنفسها فإنها تكون من إضافة المخلوق إلى خالقه كقوله: رسول الله نبي الله عبد الله بيت الله ناقة الله، فهذه وإن كان يقصد بها التشريف والتكريم والاختصاص ولكن هي من إضافة المخلوق إلى خالقه، بخلاف كلام الله سمع الله بصر الله وما أشبه ذلك، فإن هذا يتعين أن يكون من إضافة الصفة إلى الموصوف.

قال رحمه الله: [وقوله: ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾ [البقرة:٧٥] ، وقوله: ﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾ [الفتح:١٥]] وهذا في قصة الحديبية وبيعة الرضوان لما بايع الصحابة رضوان الله عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على الموت أو على ألا يفروا حسب ما جاء في الحديث، وإذا كانوا لا يفرون فيلزم من ذلك أن الإنسان يقاتل حتى ينتصر أو يقتل ولابد،

فأثابهم الله جل وعلا بأن عجل لهم مغانم خيبر التي وعدهم بها، وأمر ألا يخرج مع الرسول صلى الله عليه وسلم إلا من حضر تلك الغزوة، فأراد بعض المنافقين -لما علموا أن الغنائم مضمونة- أن يتبعوهم وليس عندهم رغبة في الأجر، فأمر الله جل وعلا نبيه أن يقول: ((لن تتبعونا)) [الفتح:١٥] وأخبر أن اتباعهم هذا خلف لوعد الله جل وعلا: ﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾ [الفتح:١٥] ، ووعد الله الذي وعدهم به هو بكلامه الذي أنزله على رسوله صلى الله عليه وسلم، هذا على قول.

والقول الآخر: أن التبديل لا يكون لخلق الله، كما قال الله جل وعلا: ﴿لا تبديل لخلق الله﴾ [الروم:٣٠] ، وإنما التبديل يكون للكلام كما أخبر الله جل وعلا أن اليهود يبدلون كلام الله بغيره، فالكلام يمكن تبديله ولو كان الكلام مخلوقا -كما يقول أهل الباطل- ما أمكن تبديله، هذا وجه الاستدلال من الآية: ﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾ [الفتح:١٥] ، فكونهم أرادوا ذلك فهذا يدل على إمكانه، وقد أخبر جل وعلا أن من اليهود من بدل كلام الله، أما لو كان مخلوقا -كما يقول أهل الباطل- فإنه لا يمكن؛ لأن الله جل وعلا يقول: ﴿لا تبديل لخلق الله﴾ [الروم:٣٠] ، فخلق الله لا يبدل، إذا خلق الله شيئا فلا يمكن أن يبدل بغيره.." (١)

"الرد على من قال: إن كلام الله معنى واحد

قال رحمه الله: [وقوله: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون﴾ [النحل:١٠١]] .

المقصود بهذا الرد على الذين يقولون: إن كلام الله معنى واحد، وأنه لا يبدل ولا يغير ولا ينسخ ولا يرفع منه شيء، ولا يكون منه شيء بدل شيء؛ لأنه معنى واحد، أراد المؤلف بهذا الرد على هذه الفرية، وفي قولهم هذا تعجيز لله جل وعلا، وكأنهم يدعون أنهم أكمل من الله تعالى، مع أنهم لا يقبلون أن يقال: إنكم تعجزون الله جل وعلا أن يتكلم، ولكن هذا هو الواقع حيث جعلوه جل وعلا: غير مخاطب وغير متكلم وغير منزل قوله! ثم من المعلوم أن هذا يلزم منه ألا يكون الرب جل وعلا أرسل أحدا، بل ولا خلق شيئا، بل ولا يقدر على شيء؛ لأن خلقه يكون بقوله إذا أرد شيئا: (كن) فيكون تعالى الله وتقدس، فنفي ذلك إنكار لصفات الكمال لله جل وعلا؛ وذلك لأن الكلام هو الأصل في هذا، ومن ينكر الكلام يلزمه أن ينكر الرسالة؛ لأن رسالة الله جل وعلا لعبارة عن أمره عباده ونهيه لهم، وتشريعه لهم فمن أنكر ذلك لزمه إنكار الرسالة.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٢/٦

وقوله: ﴿قل نزله روح القدس من ربك﴾ [النحل:١٠٢] ، هذا الإنزال مقيد بأنه من الله، وهذا خاص بالقرآن الذي نزل من الله قولا وقوله: ﴿ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين﴾ [النحل:١٠٢] ، يعني: أن الهدى في القرآن، ومن اهتدى فإنما يهتدي بالوحي الذي أوحاه الله، وقد أمر الله جل وعلا رسوله صلى الله عليه وسلم أن يقول: ﴿وإن اهتديت فبما يوحي إلي﴾ [سبأ:٥٠] فإذا كانت هداية الرسول صلى الله عليه وسلم بما أوحاه الله إليه فغيره لا يمكن أن يهتدي إلا بالقرآن الذي أنزله الله تعالى، وهذا معناه: أنه لا يجوز للمسلم أن يعبد الله بغير شرع الله جل وعلا، وقوله: ﴿وبشرى للمسلمين﴾ [النحل:١٠٢] ، البشرى: بضم الباء ما يعطاه المبشر، والبشارة مأخوذة من البشرة، والناس يسمون بشرا؛ لأن أبشارهم بارزة ليس فيها شعور تغطيها كالبهائم؛ فسموا بشرا لذلك، وإذا بشر الإنسان فإن أثر البشارة يظهر على وجهه، والبشارة إذا أطلقت فالغالب أنها تكون في الخير، أما إذا كانت في الشر فإنها تقيد.

وقد جعل الله جل وعلا هذا القرآن بشرى للمسلمين؛ وذلك لأن فيه: وعد الله بالجنة لهم، ووعده لهم بالنصر والتأييد والظهور في الدنيا إذا تمسكوا بهذا القرآن، والمسلم هو المنقاد للأمر، المستسلم لله جل وعلا، الذي ليس عنده اعتراض أو إباء وامتناع، بل هو منقاد مستسلم راغب في أمر الله، هذا هو المسلم حقيقة، ومن كان بهذه المثابة فهو مبشر بالنصر والظهور في الدنيا، ومبشر بالجنة بعد الموت.

وقال الله جل وعلا: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل:١٠٣] وفي هذا قصة وهي: أن الرسول صلى الله عليه وسلم -قبل الوحي- كان يجلس إلى رجل أعجمي، فلما جاء بهذا القرآن قالوا: إن ذلك الرجل الأعجمي هو الذي علمه هذا القرآن! كيف أعجمي ويعلمه القرآن العربي المبين الفصيح؟! فهذا من الافتراء ومن الكذب الذي يدركه كل أحد.

هذه الأدلة التي ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى يقرر فيها: أن الله جل وعلا يتكلم، وأن كلامه يسمى حديثا، ويسمى كلاما، وأنه أنزل كلامه، وإذا كان كلامه منزلا على رسوله فلابد أن يكون مسموعا مقروءا، ولابد أن يكون بالحروف والصوت، وكذلك لا فرق بين كونه يسمى كلاما أو كتابا أو أنه تنزيل من رب العالمين أو غير ذلك مما وصفه الله جل وعلا به، وأما التفريق بين ذلك فهو تفريق أهل البدع، وهو تفريق باطل.." (١)

"مذاهب الناس في صفة الكلام

اختلف الناس في مسألة الكلام اختلافا كثيرا، ولكن الموجود الآن من المذاهب هو الذي ينبغي أن يبين،

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٦/٥

فمن الأقوال المخالفة مخالفة صريحة وظاهرة، إنكار صفة الكلام، وإنكار كونه نزل من السماء إلى آخر أقوالهم الشنيعة التي يلزم منها إنكار وجود الله جل وعلا، وهذا معلوم بطلانها، ولا أحد من المسلمين يلتفت إلى مثل هذه الأقوال، ولكن قد يشتبه على بعض الناس إذا سمع من يقرر المذهب الباطل ويذكر بعض الشبه؛ ولذلك وجب التنبيه، فنذكر المذاهب المشهورة المعروفة:." (١)

"مذهب الجهمية والمعتزلة

المذهب الأول: مذهب الجهمية والمعتزلة الذين يقولون: إن كلام الله مخلوق، ولا يجوز أن يتكلم الله جل وعلا بكلام يسمع؛ وذلك لأن الكلام الذي يسمع ويقال يلزم منه أن يكون حالا في المحل الذي يتكلم به، ومن المعلوم أن الكلام حروف متعاقبة، والتعاقب يحتاج إلى زمن، ويكون هذا بعد هذا، فإذا قلت: باسم الله، فإن الباء قبل السين، والسين قبل الميم، والقبلية والبعدية زمن، والزمن يكون محلا للحوادث، فهذه حوادث، والله ليس محلا للحوادث، هكذا يقولون، وهذه حججهم في نفي كلام الله جل وعلا.." (٢)

"مذهب الكلابية والأشاعرة

القول الثاني: أن كلام الله جل وعلا معنى قائم في نفسه، ولكنه أربعة أمور: الخبر والاستفهام والأمر والنهي، وهذا قول ابن كلاب ومن تبعه، وأما القرآن الذي بين أيدينا فهو حكاية عن هذا المعنى وعن هذه الأمور الأربعة، ومذهب ابن كلاب قد انقرض، ولكن تبعه الأشاعرة إلا أنهم غيروا شيئا من ذلك وقالوا: إنه لا يكون أربعة، ولكنه معنى واحد؛ ولا يكون حكاية، ولكنه عبارة؛ لأن الحكاية تحاكي المحكي وتمثله، فلا يجوز أن نقول: إن القرآن حكاية عن كلام الله، ولكن نقول: إنه عبارة عن كلام الله! والمعبر إما جبريل أو محمد صلوات الله وسلامه عليه! ويلزم على هذا القول أن الله جل وعلا لا يستطيع أن يتكلم، فعلم جبريل ما في نفس الله فعبر عما في نفسه! وهم يقولون: ما علم جبريل ولكن الله أعلمه بما في نفسه فعبر عنه! وموسى عليه السلام لما سمع الكلام ما سمع من الله -على قولهم- و إنما سمع كلاما خلق إما في الشجرة أو في الهواء! ويلزم من هذا أن الشجرة هي التي قالت: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾ [طه:١٤] ، وهذا كفر بالله جل وعلا.

ثم إنهم قالوا: الدليل على هذا: أن الله جل وعلا لا يجوز أن يكون مشابها لخلقه، والتشبيه كفر بالله، فإذا

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٦/٦

(٢) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٧/٦

وصف الإنسان ربه جل وعلا بأنه مثل المخلوق فهذا كفر، فلا يجوز أن نقول بشيء يدل على التشبيه، ولو قلنا بالكلام الحقيقي للزم من ذلك التشبيه، كيف يلزم؟ يقولون: الكلام يتطلب لسانا، ويتطلب شفتين، ويتطلب لهوات وحبالا صوتية، ويتطلب زمنا بعد زمن ليكون الكلام متعاقبا، وهذا كله تشبيه لله جل وعلا بالمخلوق.

هذا دليلهم، وأيدوه بقوله جل وعلا: ﴿إنه لقول رسول كريم﴾ [الحاقة:٤٠] جاء هذا في آيتين من كتاب الله: في آية الحاقة، وفي آية التكوير، فهذا نص في أن القرآن قول الرسول، فإذا كان قول الرسول فلا يمكن أن يكون قول الله تعالى، هذا أهم ما استدلوا به، واستدلوا بأشياء أخرى منها: ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن الله عفا لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل) ، فجعل الذي في النفس غير الكلام، وكذلك قول عمر رضي الله عنه: (زورت في نفسي كلاما كنت أريد أن أتكلم به يوم السقيفة) ، قالوا: إذا: يصح أن نسمي ما في النفس كلاما وحديثا فصح قولنا: إن كلام الله جل وعلا ما قام في نفسه، وسلمنا من التشبيه، وأثبتنا الكلام لله جل وعلا على هذا الوضع! هذا خلاصة قولهم واستدلالهم.

والجواب عن هذا: أولا: مذهب المعتزلة والجهمية يقولون: إن كلام الله مخلوق، وهذا واضح وصريح ولا إشكال في رده وفي كفره.

ثانيا: الكلام ينقسم عند الأشاعرة إلى قسمين: الأول: كلام هو المعنى الذي يقوم بالنفس، وهذا هو كلام الله، ولا يجوز أن يكون مخلوقا.

القسم الثاني: كلام يكون ملفوظا ومكتوبا ومنطوقا به وهذا مخلوق؛ لأن هذا هو كلام البشر وليس كلام الله جل وعلا، إذا: فهؤلاء يفرقون بين المعنى واللفظ، فالمعنى -عندهم- هو كلام الله، أما اللفظ فليس هو كلام الله.." (١)

"الرد على الجهمية القائلين بخلق القرآن

قول المعتزلة والجهمية ظاهر البطلان، ولا حاجة إلى التكلف في رد ذلك والاستدلال على بطلانه؛ لأنه معلوم أن من قال: إن القرآن مخلوق فهو كافر بالله جل وعلا؛ لأنه يجعل صفة من صفات الله تعالى مخلوقة، وإذا كانت صفة من صفاته مخلوقة فيلزم من ذلك أن الله جل وعلا مخلوق تعالى الله وتقدس، وهذا كفر لا إشكال فيه؛ ولهذا نص العلماء على أن من قال: إن كلام الله مخلوق فإنه كافر، وجاء عن

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٨/٦

ابن عباس رضي الله عنه أنه كان في المقبرة في جنازة تبعها، فقال رجل: اللهم رب القرآن اغفر له، فقال: مه! القرآن كلام الله وليس مربوبا؛ لأن المربوب مخلوق، ولكن يقال: الذي تكلم بالقرآن ويقال: بالقرآن اغفر لي أو اغفر له، فيسأل الله به ويقسم به؛ لأنه صفة من صفاته جل وعلا، ذكر فيه الأوامر والنواهي والأخبار التي يخبر بها سواء كانت في الماضي أو في المستقبل، وفيه أنه يخاطب من يشاء ويقول ما يشاء كما قال جل وعلا: (وإذ قال ربك للملائكة اسجدوا لآدم) متى قال هذا؟ هل قال هذا القول قبل أن يوجد آدم وقبل أن توجد الملائكة؟! وأخبر الله جل وعلا أنه خاطب الملائكة وسمعوا قوله فسجدوا إلا إبليس أبى، ثم إن الله كلم إبليس وخاطبه: ﴿قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص:٧٥] ، وصارت محاورة، والأدلة على هذا لا حصر لها كثيرة جدا، فنقول: إن بطلان هذا المذهب ظاهر جدا؛ ولهذا نص العلماء على كفر من قال به لظهور بطلانه وللأدلة الكثيرة التي إنكارها إنكار للضروري.." (١)

"الرد على الأشاعرة القائلين: إن الكلام هو المعنى القائم بالنفس

أهل المذهب الذي يقول: إن الكلام هو المعنى القائم بالنفس، استدلوا باستدلال باطل، والاستدلال الذي اشتركوا فيه مع الجهمية والمعتزلة هو: أن إثبات الكلام يلزم منه أن يكون الرب جل وعلا محلا للحوادث، نقول: الحوادث وحلول الحوادث من الكلام المجمل الذي قد يراد به حقا، ويراد به باطلا، فلا يجوز أن نقبله ونسلم به ولا أن نرده مطلقا، بل إذا قالوا: إنه يدل على أن الله يكون محلا للحوادث، قلنا: ماذا تقصدون بالحوادث؟ هل تقصدون بالحوادث أن شيئا من المخلوقات يحل في ذات الله جل وعلا؟ فهذا لا يجوز أن يقال، ومن قال ذلك فهو كافر، أما إذا قصدتم بالحوادث: قوله وأمره ونهيه، وأنه يفعل ما يشاء، فهذا حق ولا يضير الحق أن تسموه حوادث، فنحن نثبت ذلك ولكن ننفي هذا الاسم؛ لأنه يوهم باطلا ونقول: إن الله يفعل ويقول ويخلق ويأمر، وذلك يتعلق بمشيئته، وليس ربنا جل وعلا محلا للحوادث، أما تسميتكم للصفة حوادث فهي تسمية باطلة.

هذا الجواب المجمل.

وأما قولهم: إنه يلزم منه التعاقب في الزمن والحروف، والتعاقب هذا لابد أن يكون في زمن، نقول: الأمر كذلك فإن الله يتكلم، ويقول، وقوله أنزله علينا، فنقول: إن الحروف متعاقبة، وهذا من الكمال وليس من النقص، وقد عاب الله جل وعلا على المشركين أنهم يعبدون ما لا يسمع لهم قولا، ولا يكلمهم، ولا يرد عليهم جوابه؛ لأن المتعين أن يكون المعبود سميعا بصيرا قادرا على نفع عابده وضره إذا لم يعبده، وهذه

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ١٠/٦

الأصنام لا تستطيع شيئا من ذلك، ثم إنه بإجماع العقلاء: أن الذي يتكلم أكمل من من لا يتكلم، والكمال الذي في الإنسان ليس من نفسه ولا من والده أو والدته وإنما هو من الله ولا يمكن أن يكون واهب الكمال عادما له، بل هو أولى بالكمال كما قال جل وعلا لما ذكر أنهم ينزهون أنفسهم عن البنت و أنهم ﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم﴾ [النحل:٥٨] وهم يضيفون البنت لله، ولله المثل الأعلى والمقصود: أنه يجب أن يكون لله الكمال المطلق من كل شيء، فكيف تنزهون أنفسكم عن شيء وتضيفونه إلى الله تعالى؟! تعالى الله وتقدس، وأما قولهم: إن الكلام يتطلب أن يكون من لسان وكذا وكذا إلى آخره فنقول: هذا كلام باطل، وهذا في الواقع منشؤه التشبيه الذي هو مستكن في نفوسهم ولكنهم لا ينطقون به، فحملهم التشبيه المستكن في نفوسهم على نفي الكلام؛ ولهذا ذكروا الشيء الذي يكون منهم، فاللسان والشفتان واللهوات والحبال الصوتية وما أشبه ذلك؛ صفة المخلوق، والله جل وعلا ليس كمثله شيء، ولا يجوز أن نصف الله جل وعلا بصفات المخلوق فمن قال: إن كلام الله يلزم منه ذلك فهو مبطل؛ لأن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا صفاته، فاللوازم التي تلزم المخلوق غير لازمة لله جل وعلا، وقد أخبرنا ربنا جل وعلا أن أشياء كثيرة تتكلم، ونحن لا نعرف لها لسانا ولا لهات ولا شيء، فالحجارة تهبط من خشية الله، والجبل يتصدع، وكل شيء يسبح بحمد الله ولكن لا نفقه تسبيحهم، والجذع حن أمام الناس وشهدوا بذلك، وسمعوا له صوتا، فمن أين خرج الصوت؟! هل خرج من فم فيه أسنان وفيه لسان وشفتان؟! كلا ليس له شيء من ذلك، وكذلك الحجر الذي كان يسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس له لسان ولا شفتان، ويقول الله جل وعلا: ﴿حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون * وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون * وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيرا مما تعملون * وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين﴾ [فصلت:٢٠-٢٣]
.

هذا كلام الله يخبرنا أن الجلود والأسماع والأبصار والأعضاء تتكلم، فهل الجلد له فم ولسان وشفتان؟! فإذا أمكن أن يتكلم المخلوق وليس له فم ولا لسان إلخ، فكيف يمتنع الكلام على الخالق البصير العظيم إلا بهذه اللوازم الباطلة؟! وبهذا يتبين بطلان هذا القول.

أما قولهم: إن الكلام معنى قائم بالنفس.

فنقول: هذا المعنى الواحد هل سمعه موسى كله؟ فيكون قد سمع كل كلام الله! لأنهم قالوا: كلام الله لا

يتجزأ ولا يتبعض، وإنما هو معنى واحد! فيلزمهم أن موسى سمع جميع كلام الله هذا شيء، الشيء الثاني: أن الله جل وعلا يقول: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ [الإسراء:٨٨] ، أرأيتم أن الله جل وعلا يتحدى الناس بالشيء الذي في نفسه ولا يعرفه الخلق! هل يمكن هذا؟! كل يعلم أن هذا من أمحل المحال، وإنما تحداهم بالشيء المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم (لا يأتون بمثله) أي: بمثل الذي أنزله الله جل وعلا على رسوله صلى الله عليه وسلم.." (١)

"الرد على المتكلمين المنكرين لصفة النزول

ونوع: أن الله يبدل السيئات حسنات.

اعترض على هذا الحديث من ناحية الواقع والعقل المتكلمون الرادون لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقالوا: هذا لا يمكن في الواقع ولا في العقل، قالوا: إننا نشاهد اختلاف الليل، فمثلا: آخر الليل هنا هو أول الليل لقوم غربنا، وهو نهار لقوم شرقنا، فإذا قيل: إنه ينزل آخر الليل لكل قوم، يلزم من ذلك أن يكون دائما نازلا في الليل والنهار في أربع وعشرين ساعة.

وهذا باطل.

والجواب عن هذا: أن هذا القول مبني على القياس -أي: قياس أفعال المخلوق المحصور المحدود على أفعال الله جل وعلا- وهذا هو أصل التشبيه وأصل البلاء، وأصل التعطيل أيضا، فيحصل التشبيه أولا، ثم ينفى ما وصف الله جل وعلا به نفسه ووصفه به رسوله، ويعطل عن ذلك، فنقول: يصح هذا القول لو كان النازل مخلوقا محصورا محدودا، وإلا فأفعال الله جل وعلا لا يجوز قياسها بمثل هذه الأقيسة التي تكون للمخلوق، فهو على كل شيء قدير، يكلم ويحاسب ويرى المخلوق أنه وحده يكلم وهو جل وعلا يكلم الجميع كلهم في آن واحد، ونزوله من هذا النوع في آن واحد، وإن اختلفت الأوقات والأماكن، فلا يجوز قياسه على ما يكون من فعل المخلوق الضعيف، وقد علم أن الله جل وعلا وسع كرسيه السموات والأرض، وأن الكرسي بالنسبة للعرش صغير جدا، وأنه جل وعلا فوق عرشه، وهو أكبر من كل شيء، وأعظم من كل شيء، فلا يجوز أن يقاس بشيء محدود محصور.

ثم إن هذا النزول الذي ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم مثل ما مضى في الآيات: شيء يليق بالله جل وعلا، ولا يجوز أن يكون مثل نزول المخلوق، ولا يجوز أن يعتقد بأنه إذا نزل إلى سماء الدنيا أن شيئا من

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ١١/٦

السماء الثانية أو الثالثة أو الرابعة أو الخامسة أو السادسة والسابعة يكون فوقه تعالى الله وتقدس، فهو ينزل إلى السماء الدنيا وهو فوق عرشه عال على خلقه؛ لأنه أكبر من كل شيء، وأعظم من كل شيء، وكذلك يوم القيامة ينزل إلى الأرض وهو فوق عرشه؛ ولهذا اتفق علماء أهل السنة على أن العلو من صفات الذات، وصفات الذات هي الصفات التي لا تفارق الله جل وعلا سبحانه في حال من الأحوال، بل تكون ملازمة له دائما وأبدا، بخلاف صفات الأفعال فإنها تتعلق بمشيئته، إذا شاء فعلها وإذا شاء لم يفعلها، والنزول من صفات الأفعال، أما العلو فهو من صفات الذات.." (١)

"إثبات صفة الضحك

قال: (وقوله صلى الله عليه وسلم: (يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر كلاهما يدخل الجنة) متفق عليه) .

فيه إثبات صفة الضحك لله جل وعلا، وهي صفة كمال كالفرح، وضحكه يليق به تعالى وتقدس ولا يجوز أن يكون كضحك المخلوق، وما يلزم منه أن يكون المخلوق قد فعل شيئا خرج به عن العادة التي اعتادها فأوجب له الرحمة، والله جل وعلا ضحكه يليق به، والمخلوق يجهل أشياء كثيرة جدا، والله علام الغيوب، فضحكه ضحك يخصه ولا يشاركه فيه المخلوق، ولا يجوز أن يكون ذلك، ولا يلزم من ضحك المخلوق نفي ضحك الرب جل وعلا كما يقول أهل البدع: هذا يجب أن يرد ولا يثبت على أصولهم التي سبق أن قررناها.

وفي هذا دليل ظاهر على فضل الشهادة في سبيل الله، وأن الذي يقتل في سبيل الله يدخل الجنة، وأن القتل في سبيل الله يكفر الذنوب، وأن التوبة تمحو كل ذنب حتى القتل، وبهذا يرد على الذين يقولون: (إن القاتل لا توبة له) ، ويستدلون ببعض النصوص كقوله جل وعلا: ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم﴾ [النساء:٩٣] إلى آخر الآية.

نقول: هذه الآية من النصوص التي يجب أن يوقف عليها ولا تؤول، ولكن لا يعارض بها الثابت من النصوص الأخرى، مثل قوله جل وعلا: ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا﴾ [الزمر:٥٣] ، ومثل هذا الحديث ونحوه.

وقد فسر هذا الحديث تفسيرا جليا كما في صحيح مسلم: كيف يقتل أحدهما الآخر ثم يدخلان الجنة؟ فذكر أنه الرجل يقاتل في سبيل الله فيقتله الكافر، ثم يسلم ذلك الكافر ويقاتل في سبيل الله فيقتل فيدخل

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٨/٨

الجنة.

وهذا التفسير جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وله حكم المرفوع.." (١)

"إثبات صفة القدم لله جل وعلا

قوله صلى الله عليه وسلم: (لا تزال جهنم يلقى فيها وهي تقول: هل من مزيد؟ حتى يضع رب العزة فيها رجله -وفي رواية:- يضع عليها قدمه؛ فينزوي بعضها إلى بعض، وتقول: قط قط وعزتك وجلالك) ، فهو حديث متفق عليه.

أولا: هذا يدلنا على أن قول النار فيما ذكره الله جل وعلا: ﴿يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد﴾ [ق:٣٠] استفهام لطلب الزيادة، وهذا الحديث يدل على ذلك.

ثانيا: هذا القول يجرى على ظاهره، وأن جهنم تقول قولا يسمع، وتتكلم، والله جل وعلا أخبر فيما أخبر عنه رسوله صلى الله عليه وسلم أنه وعد الجنة والنار كل واحدة منهما ملؤها، فثبت في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: (تحاجت الجنة والنار -يعني: اختصمتا- فقالت الجنة: مالي يدخلني الضعفاء والمساكين؟! وقالت النار: أوثرت بالجبارين والمتكبرين! فقال الله جل وعلا للجنة: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء، وقال للنار: أنت عذابي أعذب بك من أشاء، ولكل واحدة منكما علي ملؤها) .

فأما الجنة فإنها لا يزال فيها فضل مساكن بعد دخول أهلها فيها، فينشئ الله جل وعلا لها خلقا، فيسكنهم فضل الجنة، وأما النار فلا يزال يلقى فيها وهي تقول: هل من مزيد؟ يعني: حتى ينتهي الخلق، ومعلوم أنها كما أخبر الله جل وعلا لا يلقى فيها إلا الجن والإنس كما قال جل وعلا: ﴿لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ [هود:١١٩] ، وهذا قسم منه جل وعلا، فهي تطلب الزيادة حتى يضع عليها رجله، وربك ليس ظلاما للعبيد، أما ما جاء في الصحيحين من حديث أنس: (أن الله جل وعلا ينشئ للنار خلقا، فيسكنهم في النار، فيملأ النار بهم) ، فهذا كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وغيرهما: حديث مقلوب، يعني: أنه جعل ما للجنة للنار، وما للنار للجنة، وقد بين ذلك البخاري، فإنه لما رواه أتبعه بالرواية الصحيحة التي تبين ذلك، والبخاري رحمه الله إذا غلط الراوي لا يتركه، لابد أن يبينه، بخلاف مسلم رحمه الله، فإنه يذكر السند والمتن على حسب ترتيبه الذي رسمه لنفسه، وتنتهي عهدته؛ ولهذا وجد في صحيح مسلم بعض الكلمات التي فيها خطأ واضح، وقد تكون مخالفة للقرآن، وإن كان السند صحيحا، ولكن من المعلوم قطعا أن الراوي وإن كان ثقة ثبتا لا كلام فيه فإنه يجوز عليه الخطأ؛ لأنه غير معصوم، مثل ذلك

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٨/١١

الحديث الذي فيه: (وخلق التربة يوم السبت) ، فهذا خطأ ظاهر؛ لأن الله جل وعلا أخبرنا أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام وليس في سبعة أيام، وأخبرنا أن آخر الأيام التي تم الخلق فيها الجمعة، فإذا كان آخرها الجمعة فأولها الأحد، والسبت ليس فيه خلق، وهذا ثابت حتى عند أهل الكتاب ولا مرية فيه.
والمقصود أن هذا الحديث لم يقله رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا الوجه، وإنما هذا خطأ من الراوي، وقد بين العلماء ذلك، فالصواب أن ال خلق الذي ينشؤه الله هو للجنة، كما ثبت ذلك في الروايات الثابتة في الصحيحين وغيرهما.
وهذا الحديث حاول أهل التأويل تأويله كما فعلوا في غيره، وقد جاءوا في تأويله بشيء، يضحك العاقل، حيث لم يقبلوا أن يوصف الله جل وعلا بأن له رجلا، وكلمة (قدمه ورجله) كلاهما سواء لا فرق بينهما، فمرة عبر الرسول صلى الله عليه وسلم برجله، ومرة بقدمه، والمعنى واحد، ومن الاعتراضات التي اعترضوا بها أنهم قالوا: هذا الحديث مخالف للقرآن، ما وجه المخالفة؟ قالوا: إن الله أخبر أن جهنم تمتلئ بالجنة والناس، وليس بقدمه أو رجله.
والجواب عن هذا: أنه ورد في الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (فينزوي بعضها إلى بعض) ، يعني: تتلاقى وتجتمع، فتمتلئ بما فيها، فتكون امتلأت من الجن والإنس، وليس بغيرهم.
كذلك قالوا: إن هذا يقتضي التشبيه والتجسيم، ومعروف فيما سبق أن هذا باطل، فإذا ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم وصف ربه جل وعلا بأن له قدما وجب إثبات ذلك.
وقالوا: إن هذا فيه تشويه؛ لأنها رجل واحدة وقدم واحدة، فنقول: تعالى الله أن يكون كذلك، ولكن لا يلزم من التعبير المفرد أن يقصد ظاهر ذلك، وهذا جاء وروده كثيرا، وقد جاء عن السلف أنهم قالوا: الكرسي موضع القدمين.
وقالوا: إن المقصود بالرجل جماعة من الناس الجبابرة ومن غيرهم، يجمعون ويسمون رجلا، مثل ما يقال لجماعة الجراد: رجل جراد وهذه سخافة، وما يستحق مثل هذا أن يتكلم عليه.
وقالوا: القدم: هو ما يقدمه إلى النار، وكل هذه محاولات لرد الحق، وهي في الواقع لا تضر الحق شيئا، وإنما تضر أصحابها.
والمقصود: أن نعرف شيئا من تأويلاتهم الباطلة التي يؤولون بها أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فعلى هذا يكون: أولا: الاستفهام في قوله: ﴿هل من مزيد﴾ [ق:٣٠] لطلب الزيادة، وقد اختلف المفسرون في ذلك، وهذا هو أصح القولين فيه.

الثاني: أن جهنم تتكلم كلاما حقيقيا، وقد جاء ذلك كثيرا في روايات غير ما ورد في الآية، كما في حديث المحاجة، وإذا جاء نص وجب حمله على الظاهر حتى يأتي دليل يدل على خلاف ذلك.
ثم إن وضع الرب جل وعلا رجله في النار من صفات الأفعال، والله جل وعلا يفعل ما يشاء، وهو جل وعلا على كل شيء قدير، فيجب أن نؤمن بذلك على ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم، قوله: (فينزوي بعضها إلى بعض) ، الانزواء: هو الاجتماع، تجتمع وتتضايق على أهلها وتبقى مملوءة بمن ألقي فيها؛ لأن الكفرة والشياطين انتهوا عند ذلك، وهذا يدلنا على سعة النار وعظمها، ومعلوم أن أكثر الناس كفرة، نسأل الله العافية، وكذلك الجن أكثرهم كفرة، والمؤمنون منهم قلة، ومع ذلك ينتهي آخرهم وجهنم تطلب الزيادة، فهذا دليل على سعتها العظيمة، وقد جاء أن النار يلقى الحجر على شفيرها ويبقى سبعين عاما لم يصل إلى قعرها، وهذا يدل أيضا على أنها دركات تذهب إلى أسفل في العمق، وليست كالجنة في السعة، وعذاب أهل النار يختلف.
وقوله: (فتقول: قط قط) ، هذا اسم فعل، يعني: قد امتلأت فليس في اتساع لغير من وضعوا في، فهذا الذي وعدها الله جل وعلا به ستتكلم به، وهذا أيضا من الأدلة على أنها تنطق وتتكلم كلاما حقيقيا، كما تكلمت الجنة، وإذا أراد الله جل وعلا للشيء -وإن كان ليس له عقل وليس له لسان ولا لهاة، ولا حنجرة، ولا غير ذلك- أن يتكلم تكلم، فهو إذا أراد أنطق كل شيء: ﴿قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾ [فصلت:٢١] ، هكذا تقول الجلود والأسماع والأبصار.
كذلك جاء أنه جل وعلا يسبح له من في السموات والأرض، ولكن نحن لا نفقه تسبيحهم، والصواب أن هذا على ظاهره حقيقة، فلا يؤول.." (١)

"إثبات النداء والصوت والكلام له سبحانه

[وقوله: (يقول الله تعالى: يا آدم! فيقول: لبيك وسعديك، فينادي بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثا إلى النار)] .
هذا الحديث في صحيح البخاري بهذا اللفظ، وكذلك في غيره، والمقصود به إثبات الكلام لله جل وعلا، وأن كلامه يكون بحرف وصوت، وصرح به هنا وإن كان النداء في لغة العرب لا يكون إلا بحرف وصوت؛ لأن النداء هو كلام من بعد؛ ولهذا خص العرب له حروفا معينة، التي تقتضي مد الصوت كالياء والهمزة والواو؛ لأن مد الصوت يقتضي ذلك، وهذا أمر متفق عليه عند أهل اللغة ولا إشكال فيه، فيكون ذكر

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٨/٩

الصوت هنا من باب الإيضاح والتأكيد فقط، فينادي بصوت، وكونه ينادي آدم عليه السلام؛ لأن آدم هو أبو البشر، وتمام الحديث: (فيقول آدم: يا رب! وما بعث النار؟ فيقول الله جل وعلا: من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين) يعني: من ذريته، فيكون واحد فقط من الألف من أهل الجنة، والباقي كلهم من أهل النار، وهذا مما يؤكد أن أكثر الناس كفار، وأن كثرتهم ليست متوازية مع أهل الجنة وأهل الخير، وإن كان أهل الجنة كثير، ولكن هؤلاء أكثر، عند ذلك قال الصحابة: وأينا ذلك الواحد؟ -يعني: اشتد هذا عليهم- فقال: (أبشروا، ما أنتم في الناس إلا كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود أو قال: كالشعرة السوداء في جلد الثور الأبيض) ، وفي رواية أنه قال: (فإن من يأجوج ومأجوج ألف، ومنكم واحد) ، وهذا يدلنا على أن يأجوج ومأجوج يشمل الكفرة، فهم داخلون فيهم، والخطاب للصحابة رضوان الله عليهم، ولكن المؤمنون الذين يتبعونهم تبع لهم في ذلك بلا إشكال.

وقوله: (لبيك) هذه الكلمة جاءت على التثنية، ومعنى لبيك: أنا مجيب لك مرة بعد أخرى، أو أنا مقيم على طاعتك، أو أنا محب لك حبا يلازمني، عابد لك عبادة ملتزم بها.

(وسعديك) يعني: إسعادا لك بعد إسعاد، كما في التلبية.

والمناسبة أن آدم هو أبو البشر فكلف أن يخرج بعث النار، والله جل وعلا إذا أمره بهذا، فإنما ذلك لأنه أبوهم، ومن وراء ذلك الأمور التي يشاؤها الله جل وعلا بتكليف ملائكته الذين يسحبونهم ويجرونهم، ويدعونهم إلى جهنم دعا، مثل الذي يسوق الغنم بقوة، فلله ملائكة موكلون بذلك، وهذه أمور هائلة، ومن هنا يقول في هذا الموطن: (فذلك حين تذهل كل مرضعة عما أرضعت، وتضع كل ذات حمل حملها، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى، ولكن عذاب الله شديد) ، هذه المناظر هائلة ومخيفة جدا؛ لأن النار ليست سهلة نسأل الله السلامة! والمقصود من هذا أن الله جل وعلا يتكلم بصوت يسمع، والكلام صفة كمال، فالذي يتكلم أكمل من الذي لا يتكلم، ولكن كلام الله جل وعلا لا يشبه كلام الخلق؛ ولهذا قال في حديث أنس: (فينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب) ، قال البخاري: هذا صفة كلام الله، فهو لا يشبه كلام الخلق؛ لأن كلام الخلق لا يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب، ثم إن كلامه جل وعلا لا يلزم منه اللوازم الباطلة التي سبق أن ذكرنا أنها من شبهات وتغبير أهل البدع في وجه الحق، وأنه لا يضر الحق شيئا، وهذا فقط من باب تضافر الأدلة، وقد جاء ذلك في كتاب الله في آيات متعددة تقرب من إحدى عشرة آية، فيها ذكر النداء لله جل وعلا، وأن الله ينادي.

[وقوله صلى الله عليه وسلم: (ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان)] .

هذا أيضا من الأحاديث التي فيها إثبات الكلام لله جل وعلا، ولكن هذا الكلام عام، وهو كلام عند المحاسبة، ولهذا قال: (ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه) يعني: عند المحاسبة، فيناقشه الحساب، ويحاسبه عن أعماله، فإذا أراد الله تعذيبه ناقشه الحساب، فمن نوقش الحساب عذب، ولهذا جاء في تمام هذا الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (اتقوا النار ولو بشق تمرة، ثم أشاح يوجهه) ، وقال: (ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه، فينظر أيمن منه فلا يرى إلا ما قدم، وينظر أشأم منه فلا يرى إلا ما قدم، وينظر أمامه فلا يرى إلا النار تلقاء وجهه، فاتقوا النار ولو بشق تمرة) ، فهذا يدل على أن هذا التكليم عند المحاسبة.

أما ما جاء في بعض خلقه أنه لا يكلمهم، فيحمل نفي الكلام في ذلك على أنه كلام الرحمة والنعيم، وهذا يكون لأهل الجنة فقط، أما أهل النار فلا يكلمون، وهذا لا ينافي قوله جل وعلا لأهل النار: ﴿قال اخسئوا فيها ولا تكلمون﴾ [المؤمنون:١٠٨] ، وكذلك في غير هذه الآية، وقد أخبر جل وعلا أنه يخاطبهم ولكن خطاب تقريع وتعذيب، وهذا يكون كلام محاسبة؛ لأنه جاء عاما، فهو دليل على أنه جل وعلا يتكلم إذا شاء وقد سبق ذلك.." (١)

"تكليم الله للكفار يوم القيامة

Q هل يكلم الله تبارك وتعالى الكفار يوم القيامة لقوله صلى الله عليه وسلم: (ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه) فـ (من) من ألفاظ العموم لو فسرت بهذا الحديث؟

A لا، ليس كذلك؛ لأن الخطاب للمؤمنين: (ما منكم من أحد) الخطاب للمؤمنين، أما الكافرون فإنهم يخرجون من هذا، ولو كان عاما -مع أنه ليس بعام- فهو خاص بالأدلة الأخرى التي يخبر الله فيها بأنه لا يكلمهم، ولا يدخل في هذا العموم الكلام الذي يكون للتوبيخ؛ لقول الله جل وعلا لهم وهم في النار: ﴿اخسئوا فيها ولا تكلمون﴾ [المؤمنون:١٠٨] ولكنه كلام عذاب، ليس هو الكلام الذي فيه التنعم والتلذذ، وإنما هذا كلام محاسبة، وقد يكون فيه عذاب ونقمة، وقوله: (ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه) يعني: يحاسبه، والله سبحانه يحاسب الناس يوم القيامة، بماذا يحاسبهم؟ يحاسبهم بكلامه، ومعلوم أن الناس ينقسمون إلى أقسام في هذا، قسم يؤمر بهم إلى الجنة بلا حساب، وهؤلاء قلة، وقسم يؤمر بهم إلى النار بلا حساب: ﴿فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا﴾ [الكهف:١٠٥] كفار ما عندهم حسنات، ولا عندهم إيمان

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٩/٩

يحاسبون عليه، أعمالهم كلها سيئات، وقسم خلطوا فهؤلاء هم الذين يحاسبون، ولا يلزم من هذا الخطاب العام أنه جل وعلا يخاطب الخلق كلهم عامة، إذا حصلت الشفاعة فقد وعد الله جل وعلا أنه يأتي إليهم ليقضي بينهم، فيأتي ثم يخاطبهم ويقول جل وعلا: أليس عدلا مني أن أولي كل واحد منكم ما كان يتولاه في الدنيا؟ هذا خطاب عام للخلق كلهم، وكلهم يجيبون، ويقولون: بلى يارب، فيمثل لكل عابد ما كان يعبده في الدنيا فيقال له: اتبعه، فيتبعون معبوداتهم إلى جهنم ويلقون فيها، ويبقى المؤمنون وفيهم المنافقون، فيأتيهم الله جل وعلا إلى آخر الحديث، وهو حديث ثابت في الصحيحين.." (١)

"لا يجوز القول بأن الله معنا بذاته

Q هل قال أحد من السلف: إن الله معنا بذاته، ولا يلزم من هذه المعية الاختلاط، وهو مع ذلك على عرشه؟

A ما أعرف أحدا قال بهذا، ولا يجوز أن يكون هذا القول صدر من السلف؛ لأن من قال: الله معنا بذاته، فمعنى ذلك أن ذاته حالة معنا تعالى الله وتقدس، بخلاف إذا ما قالوا: المعية حقيقة على ظاهرها، فإن هذا حق وصواب، قال قول شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله: المعية على ظاهرها، وهي معية حقيقية، وليس معنى هذا أنه معنا بذاته، بل بينهما فرق شاسع جدا، فالمعية الذاتية أن تكون الذات المقدسة حالة مع الخلق، ومختلطة معهم، تعالى الله وتقدس، وهذا كفر لا يقوله السلف ولا غيرهم ممن يعرف الحق ويتبعه، وإذا صدر ممن لا يفرق بين هذا وهذا فيجب أن يبين له ذلك.." (٢)

"لا يلزم من نزول الله إلى السماء الدنيا أن تحيط به مخلوقاته

Q هل يلزم من نزول الله تعالى إلى السماء أن تحيط به مخلوقاته؟ وما الرد على من قال بهذا؟

A تعالى الله وتقدس، هذا كفر بالله جل وعلا، الإنسان إذا كان عنده جهل بذلك فعليه أن يستعين على فهم ذلك بقدرة الله جل وعلا وبعظمته، فإنه يقول جل وعلا: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾ [الزمر:٦٧] ، كل السماوات يطويها بيده كما جاء في تفسير ابن عباس رضي الله عنه لهذه الآية أنه قال: يطوي السماوات والأرض كلها بيمينه، وتكون شماله فارغة،

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٢١/١٠

(٢) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ١٩/١١

وفي رواية: ويده الأخرى فارغة، وإنما يستعين بشماله من كانت يمينه مشغولة.

فكل مخلوقاته في السماء والأرض ومن فيهما يقبضها بيد واحدة تعالى الله وتقدس، وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود (أن حبرا من أحبار اليهود أتى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد! إن الله يضع السماوات على أصبع، والأراضين على أصبع، والشجر على أصبع، والجبال على أصبع، وسائر الخلق على أصبع ثم يهزهن ويقول: أنا الملك، أين ملوك الدنيا! فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجده تصديقا لما قال، وقرأ: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ [الزمر:٦٧]) ، وشرع لنا أن نقول: الله أكبر في كل خفض ورفع، لنعلم أنه أكبر من كل شيء تعالى وتقدس، ولا يكون شيء في نفس الإنسان مساويا لله تعالى وتقدس، فالله جل وعلا لا يماثله شيء، ولا يكون في مخلوقه أكبر منه تعالى وتقدس، وكل المخلوقات بالنسبة إليه حقيرة ليست بشيء.." (١)

"معنى التحريف والتعطيل والتكييف

قوله: (من غير تحريف ولا تعطيل) ، سبق بيان معنى التحريف والتعطيل في أول العقيدة، وأن التحريف يدخل فيه التأويل الذي يسميه أصحابه تأويلا ويجعلونه واجبا، كما هو معروف عند الأشاعرة وغيرهم، فإنهم يجعلونه واجبا ومتعينا وهو في الواقع تحريف، لا يجوز سلوكه، ومن سلكه فقد وقع في الخطأ.

وأما التعطيل فهو إخلاء النص عن معناه الذي أراده المتكلم؛ لأن التعطيل مأخوذ من العطل وهو الخلو كما سبق.

وقوله: (من غير تكييف) ، التكييف هو: طلب معرفة كيفية الشيء، وأهل السنة لا يسألون عن الكيفية؛ لأن الكيفية لا مطمع فيها؛ وذلك أن الكيفية تتطلب أمرين لابد منهما: أحدهما: المشاهدة، أن ترى الموصوف وتشاهده بعينك؛ لأن الكيفية هي حكاية الشيء على ما هو عليه، فإذا رأيته تستطيع أن تصف الكيفية التي رأيت، والله لا يرى، ولا أحد يشاهده سبحانه في الدنيا.

الأمر الثاني: أن يكون له نظير نراه ونشاهده، والله جل وعلا ليس له نظير، تعالى الله وتقدس، وبذلك ينقطع الطمع في إمكان الحصول على الكيفية، فالكيفية لا مطمع فيها، والله جل وعلا لا يدرك تعالى وتقدس ولا يحاط به، وإن رؤي في الآخرة فالرؤية تكون لوجهه جل وعلا، كما قال تعالى: ﴿ولا يحيطون به علما﴾ [طه:١١٠] ، وليس كما يقوله أهل البدع أن نفي الإحاطة تدل على نفي الرؤية، كلا.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ١١/٢١

ولكن الإحاطة هي: أن يدرك الشيء من جميع جوانبه، والله جل وعلا أكبر وأعظم من كل شيء، فهو لا يدرك ولا يحاط به، وقد أخبرنا ربنا جل وعلا بأنه لا يلزم من الرؤية الإدراك، كما قال جل وعلا في قصة موسى مع فرعون لما رأوا فرعون وجنوده خلفهم والبحر أمامهم: ﴿فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون * قال كلا إن معي ربي سيهدين﴾ [الشعراء:٦١-٦٢] .." [١]

"حقيقة التكييف وأقسام المشبهة

وقوله: (ومن غير تكييف) التكييف: هو طلب معرفة كيفية الشيء، وأهل السنة لا يسألون عن الكيفية؛ لأن الكيفية لا مطمع فيها، وذلك أن الكيفية تتطلب أمرين لا بد منهما: أحدهما: المشاهدة، بأن ترى الموصوف وتشاهده بعينك؛ لأن الكيفية هي حالة الشيء على ما هو عليه، فتستطيع أنك تذكر ذلك، والله ولا يرى ولا يشاهد لأنه غيب.

الأمر الثاني: وهو أن يكون له نظير نراه ونشاهده، والله جل وعلا ليس له نظير تعالى وتقدس، وبذلك ينقطع الطمع في الحصول على الكيفية، والله جل وعلا لا يدرك ولا يحاط به، وإن رئي في الآخرة فالرؤية تكون لوجهه جل وعلا ولا يحيطون به علما.

وليس كما يقول أهل البدع: إن نفي الإحاطة يدل على نفي الرؤية، كلا، ولكن الإحاطة أن يدرك الشيء من جميع جوانبه، والله جل وعلا أكبر من كل شيء وأعظم من كل شيء فهو لا يدرك ولا يحاط به، وقد أخبرنا ربنا جل وعلا بأنه لا يلزم من الرؤية الإدراك، كما قال جل وعلا في قصة موسى وأصحابه لما رأوا فرعون وجنوده والبحر أمامهم قال أصحاب موسى له: ﴿إنا لمدركون * قال كلا إن معي ربي﴾ [الشعراء:٦١-٦٢] ، ﴿فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون * قال كلا إن معي ربي سيهدين﴾ [الشعراء:٦١-٦٢] .

أما الشيخ رحمه الله فقد عدل إلى كلمة: تمثيل، بدل كلمة: تشبيه، ممن يكتب في العقائد يقول: (بلا تكييف ولا تشبيه) وهو يريد أن تكون هذه العقيدة صافية ليس فيها كلمة من كلام أهل البدع، أو كلمة ليست في الكتاب والسنة؛ لأن كلمة التشبيه لم يأت نفيها في الكتاب والسنة ولم يأت إثباتها، فهذا السر في عدوله إلى كلمة التمثيل، والتمثيل جاء نفيه: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] فالتمثيل هو المماثلة

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٧/١٢

التي تقتضي مشابهة ولو بصفة من الصفات ولو بحق من الحقوق.

وأصحاب التشبيه قسمان:." (١)

"حقيقة رؤية الرسول عليه الصلاة والسلام لربه حين المعراج

Q قرأت في بعض الكتب في موضوع مراتب الوحي أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوحي إليه بلا واسطة مع الرؤية، وذلك في الإسراء والمعراج، وفي الحديث: (نور أنى أراه) كيف نوفق بين هذا وذاك؟

A الوحي غير الرؤية، الوحي يمكن والكلام كذلك يمكن من وراء حجاب، والوحي أبعد من ذلك، فلا يلزم من كونه كلمه أن يراه، فموسى عليه السلام يسمع كلام ربه بلا واسطة وهو في الأرض، والله فوق عرشه، فكيف والرسول صلى الله عليه وسلم قد وصل إلى سدرة المنتهى؟! فهو كذلك سمع كلام ربه وخطابه، ولكن الرؤية ما رآه، ولذلك لما سأله أبو ذر كما في صحيح مسلم، قال: (هل رأيت ربك؟ قال: نور أنى أراه) وفي رواية: (رأيت نورا) ، وفي رواية: (رأيت نارا) .." (٢)

"حقيقة نزول الله في الثلث الأخير إلى السماء الدنيا

Q إن الله سبحانه وتعالى ينزل في الثلث الأخير من الليل ويجيب الدعوات، فهل النزول حقيقي؟

A النزول حقيقي على ظاهره، وينزل وهو فوق عرشه جل وعلا، كما أنه ينزل يوم القيامة إلى الأرض فيفصل بين خلقه وهو على عرشه، ولا يكون شيء فوقه، هذا يجب أن يفهم على ظاهره كما سبق تكلمنا على النزول في الدرس الماضي، وقلنا: إن نزول الله ليس كالنزول الذي يتصوره الإنسان لمخلوق.

المخلوق إذا كان فوق السطح فنزل من على السطح فلابد أن يكون السطح فوقه، هذا نزول المخلوق، ولكن نزول الخالق ليس مثل هذا؛ فهو نزول خاص به، ونزوله يجب أن يكون مثل صفاته، وليس مثل صفات المخلوقين، وصفاته جل وعلا أخبرنا بشيء من هذا النوع، الذي يقرب للإنسان هذا المعنى، مثلما ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم أنه يوم القيامة إذا جمع الناس من أولهم إلى آخرهم، في صعيد واحد وق ام كل واحد واقفا على قدميه؛ لأن الأرض لا تتسع لهم إلا وهم وقوف، وذلك لكثرتهم، مع إزالة البحار والجبال ومد الأرض مد الأديم؛ فإذا جاء لفصل القضاء فإنه يخاطبهم كلهم في آن واحد، وفي لحظة

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ١٣/ ١٠

(٢) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ١٣/ ٣١

واحدة، يقول: فعلت كذا يوم كذا، وهذا لا يمكن أن يتصور من مخلوق ولا شيء من ذلك.
وكذلك في الوقت الحاضر الأرض مملوءة والحمد لله من المسلمين الذين يدعون الله، تجدهم في وقت واحد يتجهون إلى ربهم يدعونه، وكل واحد يستمع له الله جل وعلا، ولا يشغله سماع هذا عن سماع الآخر؛ تعالى الله وتقدس! فالمقصود أن يقاس فعله على فعله، ولا يقاس فعله على فعل المخلوقين فيضل الإنسان في هذا، فنزوله من هذا النوع، وبهذا يجاب عن الإشكال الذي يستشكله الذي يتصور أن نزوله كنزول المخلوقين، يقول: إن ثلث الليل يختلف باختلاف الأقاليم، فإذا قلنا بالنزول إنه ثلث الليل، يلزم من ذلك أن يكون نازلا دائما، فهذا لو كان النزول كنزول المخلوق، يمكن أن يتصور، أما بالنسبة لنزول الله فلا يتصور هذا، فهو نزول خاص به جل وعلا.." (١)

"شبهة مؤولة الكلام أنه لا يكون إلا بلسان وشفتين
أما الشبه التي يصح أن نقول: إنهم غبروا بها في وجه الحق، أي: مجرد غبار فقط، وإلا فإنها لا تؤثر على أهل الحق في شيء ولا تنطلي عليهم، ولكن بعض الناس قد يخفى عليه خلط الباطل ولبسه بشيء من الحق، فيحتاج إلى كشف ذلك وإيضاحه، فتلك الشبه مبناها على الأصل الذي ذكرنا، وهو أن التشبيه ارتسم في أذهانهم أولا، فصاروا على أساس هذا التشبيه ينفون الصفات التي يتصف الله جل وعلا بها.
فقالوا مثلا: نحن نعرف أنه لا يحصل الكلام إلا بلسان وشفتين ولهاة وحنجرة وأحبال صوتية والله منزه عن ذلك.
ونحن نقول: هذا في حق البشر، فكيف يكون علة لمنع كلام رب العالمين؟! وهذا دليل على أنهم شبهوا أولا، فأرادوا أن ينفوا صفة الرب جل وعلا على أساس هذا التشبيه، وهم لم ينطقوا أنهم شبهوا بل يقولون: نحن أبعد الناس عن التشبيه، ولكن الواقع أن الذي حملهم على التعطيل والتأويل الباطل هو التشبيه المستكن في نفوسهم، وإلا فكيف ينفى كلام الله جل وعلا على أساس أن الكلام المتعارف عليه هو ما كان في اللسان والشفتين إلى آخره، وقالوا: إذا أثبتنا الكلام فإنه يلزم منه أن نثبت هذه الأشياء لله تعالى.
وهذا من أبطل الباطل، لأن الله جل وعلا ليس كمثله شيء في ذاته، كما قال جل وعلا: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] ﴿هل تعلم له سميا﴾ [مريم:٦٥] ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ١٤/ ١٥

[الإخلاص:٤] ﴿فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون﴾ [البقرة:٢٢] ، فهذه الآيات كلها تبطل هذا الزعم، هذا من حيث الجملة.." (١)

"تحدي الله للعرب لا يكون على ما في نفسه ولم يتكلم به

ثم يقال لهؤلاء الضلال الذين أثبتوا أن كلام الله هو الكلام النفسي: من المعلوم أن الله تحدى العرب وغير العرب أن يأتوا بمثل هذا القرآن ولو بسورة، وقد وقفوا عاجزين عن أن يأتوا بشيء، فهل يمكن أن يتحداهم الله بشيء في نفسه؟! هذا محال.

أما على قولهم فهذا لا حقيقة له؛ لأن هذا الكلام الذي يقرأ ويسمع قول البشر -أي: الرسول- الذي عبر عما في نفس الله تعالى الله وتقدس، فيكون معنى هذا أن هذا التحدي لا حقيقة له ولا معنى؛ لأن البشر جاءوا بمثله، فيكون هذا تكذيبا لله جل وعلا، وهذا من الكفر الصريح الواضح.

والأشياء التي تبطل هذا القول كثيرة جدا، ولكن يكفي هذا المقدار؛ لأن الذي يريد الحق وقد عرض عليه الحق الذي لا شبهة فيه، كفاه ذلك، أما الذي يريد الله جل وعلا فتنته فكثرة الأدلة لا تفيده شيئا.

ومن هذا نعلم علما يقينيا أن القرآن ہو كلام الله حقيقة، كما قال شيخ الإسلام هنا: (حروفه ومعانيه) ، وليس كلام الله المعاني التي يقولها بعض أهل البدع، ولا الحروف التي قالها بعض أهل البدع، ومعلوم أنه إذا قيل كلام، فإنه يدخل فيه الحروف والمعاني، ولا يكون الكلام اسما للحروف دون المعاني، ولا للمعاني دون الحروف.

وكذلك من المعلوم عند جميع العقلاء أن الكلام يضاف لمن قاله مبتدئا، وليس للذي ينقله ويبلغه، فالناقل للكلام ليس هو المتكلم، وإنما هو ناقل لكلام غيره إلى من أمر بالإيصال إليه، وهذا ظاهر في قول الله جل وعلا: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ [التوبة:٦] ؛ لأنه يسمع كلام الله من المبلغ الذي يبلغ، سواء كان الرسول صلى الله عليه وسلم أو غيره من أفراد أمته.

وقد قيل: إنه يلزم من قولنا لوازم باطلة مثل ما سبق، وهناك شبه كثيرة في هذا فلا حاجة إلى ذكرها؛ لأنها مجرد شبه وضلال، والمسلم يجب عليه أن يؤمن بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم على ظاهره؛ لأنه كان مأمورا بالبلاغ، فما كان فيه شبهة أو شك أو لبس فلا يمكن أن يتركه رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا بيان؛ لأن الله جل وعلا يقول له: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٦/١٧

رسالته﴾ [المائدة:٦٧] ، ولهذا كانت هذه الآية دليلا واضحا على أن كل شيء لم يبلغه الرسول صلى الله عليه وسلم فهو باطل، لا يجوز إثباته، سواء كان من العبادات أو من العقائد.." (١)

"نفي رؤية الله تعالى في الدنيا

وقد اتفق العلماء على أن الله جل وعلا لا يرى في الدنيا، وإنما اختلفوا في مسألة واحدة، وهي: هل رأى النبي صلى الله عليه وسلم ربه ليلة أسري به؟ والصواب أنه لم يره، والأحاديث صريحة في هذا، أما ما جاء من الأحاديث بأنه رآه فهي ضعيفة واهية أو موضوعة، وقد جاء صريحا قوله: (رأيت نورا) ، وقوله: (نور أنى أراه) ، وذلك حين سئل عن ذلك، فعلى هذا يكون الأمر واضحا.

أما كليم الرحمن موسى عليه السلام فقد سأل ربه الرؤية في الدنيا، فقال له جل وعلا: ﴿لن تراني﴾ [الأعراف:١٤٣] ، فنفى ذلك، ثم جعل له مثالا لهذا، فقال: ﴿ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا﴾ [الأعراف:١٤٣] ، وإذا اندك الجبل فكيف يثبت الآدمي الضعيف لرؤية الله.

فالرؤية في هذه الدنيا ممكنة في العقل لكنها غير واقعة؛ لأن موسى عليه السلام لا يسأل شيئا مستحيلا، لكنه منع لضعف البشر، أما إذا كان يوم القيامة فإنها تتم خلقته وتتم قواه، فيستطيع رؤية الله جل وعلا، ورؤية الله جل وعلا أعلى النعيم، فهي أفضل ما يعطى المؤمن، ولهذا سماها الله زيادة، أي: على ما في الجنة.

والأحاديث في هذا صريحة واضحة.

فأتى بقوله: (بأبصارهم) لئلا يقال: إنها رؤية قلبية.

وفي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم في قصة ابن صياد: (واعلموا أن أحدا منكم لن يرى ربه حتى يموت) ، وهذا عام، وفي لفظ: (وتعلموا) ، وهو بمعنى: اعلموا.

فالذي يدعي أنه يرى ربه في الدنيا ضال مبطل، ويوجد من الصوفية أهل الطرق وأهل المجاهدات الباطلة من يزعم أنه يرى ربه، والواقع أنهم يرون شياطين تتمثل لهم، فيقول الشيطان لأحدهم: أنا ربك.

وتكون بين السماء والأرض على كراسي، وأحيانا يرون خيالا يخيله لهم الشيطان، فالشيطان هو ربهم الذي يرونه؛ لأن هذا تكذيب لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويلزم منه أن يكون هؤلاء أفضل من موسى عليه السلام، وهذا من أبطل الباطل.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٨/١٧

وقوله: (كما يرون الشمس صحوا ليس دونها سحاب، وكما يرون القمر ليلة البدر لا يضامون في رؤيته) هذا نص أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنها جاءت بهذه الألفاظ، وهي ألفاظ واضحة جلية لو تكلف الإنسان البلاغة والفصاحة ليأتي بلفظ أوضح من هذا في إثبات الرؤية ما استطاع، فكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم أوضح شيء، فإنه قال لهم ذلك لما سألوه مرة، ومرة بدأهم هو صلى الله عليه وسلم بغير سؤال فقال: (إنكم ترون ربكم كما ترون الشمس ضحى ليس دونها سحاب ولا قتر) ، وقال: (إنكم ترونه كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته) و (تضامون) جاء بالتخفيف والتشديد، فالأول من الضيم، والثاني من المضامة، والمعنى أن الرؤية واضحة لا يحتاج فيها إلى أن يقرب بعضكم من بعض حتى يساعده على رؤيته كما يكون ذلك في الأشياء الخفية، مثلما يصنع الناس عند رؤية الهلال أول الشهر، فمن كان قوي البصر يراه، ومن كان بصره أقل يأتي إليه حتى يساعده ويعين له المكان الذي هو فيه.

وقوله صلى الله عليه وسلم: (كما ترون) الكاف كاف التشبيه، والتشبيه وقع للرؤية الواضحة الجلية وليس للمرئي تعالى الله وتقدس، والمعنى أن رؤيتكم لربكم تكون كرؤية الشيء الواضح الجلي، فهي مثل الشمس ومثل القمر في أتم ما يكون.." (١)

"الكلام على مرتبة الخلق

أما الخلق فالله جل وعلا خالق كل شيء، ويجب أن لا يكون هناك شيء مخلوق لغيره، وإن كانت كثير من الأشياء من أفعال الناس، ولكن الله هو الذي أوجد لهم القدرة على هذا الخلق كما قال جل وعلا: ﴿والله جعل لكم من بيوتكم سكنا وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين﴾ [النحل:٨٠] ومعلوم أن الناس هم الذين يصنعون بيوتهم ويبنونها ومع ذلك قال جل وعلا: (جعل لكم من بيوتكم سكنا) وكذلك الجلود التي يستظل بها ويستدفأ بها فتمنع الحر والبرد، والخيام وغيرها، وكذلك ما يتخذ من اللباس من أصواف الأنعام ومن أوبار الإبل ومن أشعار المعز وغيرها كلها لابد أن تدخلها صناعة الإنسان وفعله، ومع ذلك جعلها خلقا له جل وعلا؛ لأنه هو الذي خلقها؛ ولذلك قال جل وعلا: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات:٩٦] يعني: الذي تعملونه قد خلقه، وليس في هذا متعلق لأهل القدر، وهذه الدرجة -وهي درجة الخلق- رد عمومها القدرية الذين ينكرون أن يكون الرب جل وعلا خالقا لأفعال الناس للشبهة التي ذكرنها وهي: أنه لو كان

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٣/١٨

خالقا لأفعالهم للزم أن يكون معذبا لهم على فعله هو، وسيأتي حل هذه الشبهة والجواب عنها إن شاء الله.

ولهذا قال: (وأما الدرجة الثانية فهي: مشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة) النافذة يعني: الماضية التي لا ترد، والشاملة العامة التي لا يخرج عنها شيء، وهو الإيمان بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، يعني: كل موجود وجد بمشيئته، وكل معدوم فقد بمشيئته جل وعلا، هذا عموم لا يخرج عنه شيء.

قوله: (وأنه ما في السموات وما في الأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئة الله جل وعلا) كل شيء يتحرك سواء كان ذلك بفعل العاقل الاختياري أو ليس بفعله الاختياري كنبض عروقه وكحركة الأشجار وسقوط الورق وغير ذلك، كل شيء يتحرك فهو بمشيئته، وكل شيء يسكن فهو بمشيئته؛ لأنه جل وعلا هو المالك لكل شيء، وهو عليم بكل شيء، وقدير على كل شيء تعالى وتقدس.

قوله: (لا يكون في ملكه إلا ما يريد) فكل شيء ملك له وليس لأحد من الخلق شيء، ولكنه يعطي ما يشاء ويملك من يشاء ملكا مستعارا يزول منه ويذهب.

قوله: (وأنه سبحانه على كل شيء قدير) يعني: أنه خلق الخلق بقدرته، وأنه لا يخرج عن خلقه شيء، فهو على كل شيء قدير، و (شيء) هنا عام لا يجوز أن يخرج منه شيء، فدخل فيه أفعال الخلق التي تصدر منهم سواء كانت صالحة أو فاسدة، يعني: سواء كانت طاعات أو معاصي فهي داخلة في هذا العموم والله خالقها.

قوله: (من الموجودات والمعدومات، فما من مخلوق في الأرض ولا في السماء إلا الله خالقه سبحانه وتعالى، لا خالق غيره ولا رب سواه) والرب هو: الموجد الذي يوجد الشيء ثم يربيه بما يلزم من إيجاد النعم ودفع النقم ودفع كل ما يضاد الحياة أو يذهب بها، فهو المالك المتصرف المنعم، ومع ذلك -يعني: مع هذا العموم وهو كونه جل وعلا لا يقع الشيء إلا بمشيئته وكونه جل وعلا الخالق لكل شيء- أمر العباد بالطاعة ونهاهم عن المعصية، وأمره بالطاعة ونهيه عن المعصية لا يخالف كونه جل وعلا لا يقع إلا ما يريد، وكونه الخالق لكل شيء، وكونه كتب كل شيء، بل يتفق معه؛ لأن الله جل وعلا علم هذا المخلوق قبل وجوده وعلم أنه سيفعل كذا وكذا باختياره فكتب علمه، وليس معنى ذلك أن الكتابة مجبرة ومرغمة للإنسان على أن يفعل كذا، وإنما أمره بالشيء الذي يستطيع أن يفعله باختياره، فإذا أقدم على شيء فإنه يقدم عليه باختياره وقدرته.." (١)

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٧/٢٤

"أقسام الناس في أفعال العباد وحججهم في ذلك

قوله: (ويغلو فيها قوم من أهل الإثبات، حتى سلبوا العبد قدرته واختياره، ويخرجون عن أفعال الله وأحكامه حكمها ومصالحها) .

بهذا يتبين لنا أن الناس في القدر ثلاثة أقسام: قسمان متقابلان تمام المقابلة، فطائفة تقول بإثبات القدر عموما، وأن الإنسان لا قدرة له، بل إن كل شيء يقع فهو فعل الله، كما قال البخاري في الرد عليهم، قالوا: الأفعال كلها لله، يعني: ليس للإنسان فعل، وقسم آخر قابلوهم فقالوا: العباد العقلاء هم الذين يخلقون أفعالهم وليس لله فيها دخل ولا يشاؤها، بل هم الذين يشاءونها، وهؤلاء مقابلون لأولئك تماما، وبالضرورة عند العاقل على أقل تقدير لابد أن يحكم بأن أحد القولين باطل، والحق أن كلا القولين باطل.

أما الطائفة الأولى فاحتجوا بمثل قول الله جل وعلا: ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ [الأنفال:١٧] واحتجوا بعموم قدرة الله ومشيئته، وأنه هو القادر على كل شيء، وأنه هو الخالق لكل شيء، وهذا الاحتجاج صحيح، ولكن لا يلزم منه سلب العباد قدرتهم وأفعالهم، فأما قوله جل وعلا في: ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم﴾ [الأنفال:١٧] يعني: أن الأسباب التي حصل بها قتلهم وإن كانت في أيديكم، فالله جل وعلا هو الذي هيأها وهو الذي يسر لكم الطريق إليها، وأما قوله: ﴿وما رميت إذ رميت﴾ [الأنفال:١٧] فالمقصود به: رميه صلى الله عليه وسلم الكفار بالحصباء، فإنه أخذ كفا من التراب ثم رماه نحو الكفار يوم بدر، فذهب هذا الكف من التراب ودخل في أعينهم ومناخرهم، فالمنفي غير المثبت، فقوله: (وما رميت) يعني: ليس بقدرتك واستطاعتك أن توصل هذه الرمية إلى أعينهم ومناخرهم، وقوله: (إذ رميت) إثبات لرميه، وهو أخذه الحصباء ورميه بها، وبهذا يتبين أن المنفي غير المثبت، وأن المثبت للرسول صلى الله عليه وسلم شيء والمنفي عنه شيء آخر، وأن هذا ليس دليلا لهم على نفي وقوع الأفعال من العباد اختيارا، واحتجوا كذلك على هذا المذهب بالحديث الذي في الصحيح، وهو: حديث احتجاج موسى على آدم واحتجاج آدم عليه بالقدر، وفيه: (أن آدم عليه السلام قال لموسى لما قال له: لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ قال له: كم وجدت بين خروجي من الجنة وبين خلقي في التوراة التي كتبها الله لك بيده؟ قال: وجدت أربعين سنة بين قوله: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾ [طه:١٢١] وبين خروجك، فقال: أتلومني على شيء كتب علي قبل أن أخلق بأربعين سنة فحاج آدم موسى) يعني: غلبه بالحجة، فقالوا: إذا: القدر يكون حجة، وهذا في الواقع ضلال وتأويل للحديث على غير وجهه، ومعلوم أن موسى عليه السلام لا يلوم آدم على ذنب قد تاب منه، فهو لم يلمه على الذنب وإنما لامه على المصيبة،

والمصيبة ترتبت على الذنب، يعني قال: لماذا أخرجتنا؟ والخروج مصيبة، فهو ما قال: لماذا أذنبت؟ لأنه تاب من الذنب، فلا يلومه على الذنب، وإنما لامه على الخروج والخروج مصيبة، فاحتج آدم عليه بالقدر؛ لأن المصيبة مكتوبة وقد وقعت ولا يمكن تداركها، والشيء الذي لا يمكن تداركه يمكن أن يحتج الإنسان عليه بالقدر كما في الحديث الذي ذكرنا: (إذا أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كذا وكذا لكان كذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل) يعني: هكذا وقع القدر؛ لأنه ليس بالإمكان استدراكه.." (١)

"التوعد بالنار لا يلزم منه التكفير

Q ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: (أن هذه الأمة تفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه) فهل هذا الحديث يدل على أن جميع الفرق في النار أم أنها تحت مشيئة الله سبحانه وتعالى؟

A هذا الحديث يدل على أن الثلاث والسبعين فرقة كلها من المسلمين، هذا منطوق الحديث؛ لأنه قال: (أمتي) والمقصود بالأمة أمة الإجابة؛ لأنه لا يقول على اليهود والنصارى: إنهم افترقوا على كذا وكذا، بل جعلهم مثالا فقال: (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة) فدل هذا على أن المقصود بالأمة أمته التي استجابت له، أما قوله: (كلها في النار) فهذا من نصوص الوعيد الذي لا يجوز أن يحمل على ظاهره، بل يتوقف فيه الإنسان ويقول: الله أعلم بمراد رسوله صلى الله عليه وسلم، كقوله جل وعلا: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا﴾ [النساء:١٠] ، فإذا رأيت إنسانا يأكل مال اليتيم فلا يجوز أن تقول: إنه في النار وإنه كافر، ولكن أمره إلى الله؛ لأنه مسلم.." (٢)

"شرح العقيدة الواسطية [٢٧]

الإيمان عند أهل السنة قول وعمل، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وقد خالف المرجئة أهل السنة في ذلك وانقسموا إلى ثلاث طوائف: طائفة قالت: إن الإيمان هو العلم والمعرفة، ويلزم من قولهم إيمان إبليس وفرعون وغيرهما من الكفار، وطائفة قالت: إن الإيمان هو القول باللسان فقط، ويلزم منه إيمان المنافقين،

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ١٢/٢٤

(٢) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ١٨/٢٤

أما الطائفة الثالثة فقالت: إن الإيمان قول وتصديق فقط، وهذه الطائفة هي أقرب طوائفهم إلى أهل السنة على ما في قولها من الغلط.." (١)

"الإيمان يزيد وينقص

أما زيادة الإيمان ونقصه فأمره واضح أيضا، وأدلته كثيرة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والأدلة على زيادة الإيمان جاءت منصوصا عليها في آيات متعددة، أما النقص فقد توقف فيه من توقف من أهل السنة لعدم النص عليه من الكتاب، ولكن الواقع أنه منصوص عليه في آيات متعددة، منها قوله جل وعلا: ﴿وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون * وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم﴾ [التوبة:١٢٤-١٢٥] فالذي تزيده رجسا إلى رجسه هذا فيه نقص الإيمان.

وكذلك قوله جل وعلا: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ [المائدة:٣] ، فمعلوم أن هذه الآية نزلت في يوم عرفة في حجة الوداع، وقد استدل البخاري بهذه الآية على أن الإيمان ينقص.

ووجه الاستدلال بها: أن الذي يقبل الزيادة يقبل النقص، وأن الدين قبل أن يتم كان ناقصا، ولا يلزم من هذا أن الذين توفوا قبل ذلك اليوم كان إيمانهم ناقصا، بل كان إيمانهم كاملا؛ لأن هذا هو الذي يجب عليهم.

ومن المعلوم أن المرجئة أنفسهم يقرون بزيادة الإيمان، بمعنى: أنه إذا جاء شيء من الأوامر أو النواهي والتزم بها فإن الإنسان يزداد إيمانه بذلك، ولكن الخلاف في نفس التصديق الذي يكون في القلب هل يكون فيه زيادة ونقص أو لا؟ والصواب: أنه يزيد وينقص، فالتصديق الذي يكون في القلب -إذا سلم بأن الإيمان هو التصديق- فإنه يزيد وينقص؛ لأن تصديق بعض الناس ليس كتصديق بعض، فبعض الناس لو شكك ولبس عليه لشك، وبعضهم لا يقبل الشك؛ بل يكون تصديقه يقينيا، والعمل يتبع ذلك، فبعض الناس يقوم بالعمل ويأتي به على الوجه المطلوب حسب استطاعته، وبعض الناس قد يخل به، وقد يتساهل.." (٢)

"أنواع الكفر وبيان غلط حصره في كفر التكذيب

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ١/٢٧

(٢) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان 6/٢٧

Q فضيلة الشيخ! يقول صاحب كتاب (التقرير في مسألة التكفير) في كتابه: إن الكفر المخرج من الملة هو كفر التكذيب فقط، ما صحة هذا القول؟ وهل هو من أقوال المرجئة؟

A العلماء ذكروا أن الكفر خمسة أقسام: منها كفر التكذيب، ومنها كفر الإعراض، ومنها كفر الدعوة، أي: الذي يدعو غير الله، ومنها كفر النفاق، وليس محصورا في كفر التكذيب فقط، فكون الإنسان يكذب فقد وقع في الكفر، ولكن كفر الجحود غير كثير؛ وذلك أن الله جل وعلا أيد رسله بمعجزات ودلائل باهرة يلزم منها أن يصدق رسوله، وأن يكون صادقا، أما إذا كان التكذيب عنادا وجحودا فهذا شيء آخر، والتكذيب بمجرد أنه ما تبين له قليل في الكفار.

والمقصود: أن الكفر أنواع، وليس محصورا في كفر التكذيب، وهناك أنواع كثيرة ذكرها الفقهاء في كتب الفقه في كتاب سموه (حكم المرتد) ، والمرتد: هو الذي ترك دين الإسلام بعدما كان مسلما، فذكروا أشياء كثيرة، ولاسيما كتب الأحناف فإنهم توسعوا في هذا كثيرا، وبعض العلماء جمع شيئا مما ذكره الفقهاء في كتب مستقلة، مثل ابن حجر الهيتمي، فإنه له كتاب سماه (الإعلام بقواطع الإسلام) ، وهو مطبوع، ذكر أنواعا كثيرة جدا إذا فعلها الإنسان صار كافرا، نسأل الله العافية! ونقل كلام العلماء في ذلك، ومنها كتاب (الكلمات النافعة في المكفرات الواقعة) وغير ذلك من الكتب.." (١)

"ما جاء به الكتاب والسنة والإجماع من فضائل الصحابة ومراتبهم

أما فضائلهم فكما عرفنا كثيرة جدا في كتاب الله وفي أحاديث رسوله صلى الله عليه وسلم، وقد ألف الإمام أحمد كتابا سماه (فضائل الصحابة) وهو موجود، وكتب في ذلك سائر الأئمة في ضمن كتبهم، فلا تجد كتابا من كتب السنة إلا وفيه كتاب في ذكر فضائل الصحابة ومراتبهم، فهي منتشرة وظاهرة وجلية، مع ما في كتاب الله من ذلك.

وأما مراتبهم التي أنزلهم الله جل وعلا إياها فهي تختلف، وفيهم من هو مقدم ومفضل، وفيهم من هو متوسط في الفضل، وفيهم من هو دون المتوسط، ولكن ليس فيهم دني، فكلهم له الفضل والخير والجزاء عند الله، ولهذا قيل لأحد العلماء الأئمة من السلف: أيهما أفضل معاوية بن أبي سفيان أو عمر بن عبد العزيز؟ فقال: غبار في منخر معاوية بن أبي سفيان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من عمر بن عبد العزيز؛ لأنه لا يجوز أن يفضل أحد من التابعين وأتباع التابعين على الصحابة.

أما ما يذكره بعض الناس من الحديث الذي فيه الأمر بالصبر والقبض على الدين، وهو قول النبي صلى الله

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٩/٢٧

عليه وسلم: (أمامكم أيام الصبر، القابض فيها على دينه كالقابض على الجمر، له فيها أجر خمسين، قالوا: أجر خمسين منا أو منهم؟ فقال: منكم) ، فهذا لا يلزم منه أن يكون العامل هذا أفضل منهم وإن كان له هذا الأجر؛ لأن الصحابة الذين أسلموا بعد الفتح الذي ينفق منهم مثل أحد ذهبا في سبيل الله لا يبلغ نصف مد واحد ممن أسلم قبل الفتح، فكيف يكون ذلك فيمن يأتي بعد الصحابة مطلقا؟! وفي الصحيحين من حديث عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونه) .." (١)

"مذهب السلف بين التعطيل والتمثيل

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين.

أما بعد: فيقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى رحمة واسعة: [ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل، فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه، كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله؛ فيعطلوا أسماءه الحسنى وصفاته العلى ويحرفوا الكلم عن مواضعه ويلحدوا في أسماء الله وآياته.

وكل واحد من فريقي التعطيل والتمثيل؛ فهو جامع بين التعطيل والتمثيل: أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات؛ فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولا وعطلوا آخرا، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى.

فإنه إذا قال القائل: لو كان الله فوق العرش؛ للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويا وكل ذلك من المحال، ونحو ذلك من الكلام؛ فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم.

أما استواء يليق بجلال الله تعالى ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها، كما يلزم من سائر الأجسام، وصار هذا مثل قول الممثل: إذا كان للعالم صانع فإما أن يكون جوهرا أو عرضا، وكلاهما محال؛ إذ لا يعقل موجود إلا هذان.

أو قوله: إذا كان مستويا على العرش فهو مماثل لاستواء الإنسان على السرير أو الفلك؛ إذ لا يعلم الاستواء

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للغنيمان عبد الله بن محمد الغنيمان ٧/٢٨

إلا هكذا، فإن كليهما مثل وكليهما عطل حقيقة ما وصف الله به نفسه، وامتاز الأول بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي، وامتاز الثاني بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين.

والقول الفاصل: هو ما عليه الأمة الوسط، من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير ونحو ذلك.

ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم، فكذلك هو سبحانه فوق العرش، ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق وملزوماتها] .

بعد أن ذكر الشيخ رحمه الله في هذا الفصل القاعدة الشاملة فيما يجب لله عز وجل في باب الأسماء والصفات، وذكر ذلك بعد الإجمال تفصيلا، فبين رحمه الله في هذا المقطع أن أهل السنة والجماعة وسط بين أهل التعطيل وأهل التمثيل في باب أسماء الله وصفاته، فوسطية أهل السنة والجماعة بينة في هذا الباب؛ لأن كلا من أهل التعطيل وأهل التمثيل نزع إلى جانب وغلا فيه.

فأهل التعطيل هم الذين أخلوا الله جل وعلا عما يجب له من الأسماء والصفات إما كليا و إما جزئيا لشبه عندهم.

وأهل التمثيل هم الذين قابلوهم فقالوا: كل ما أثبته الله لنفسه من الصفات فهو كما هي للمخلوق، فصفات الخالق كصفات المخلوق، فيده كيدنا، واستوائه كاستوائنا، وما إلى ذلك من الصفات التي أثبتها لنفسه وهي للمخلوق، فهؤلاء غلوا في جانب الإثبات.

وأهل السنة والجماعة بين هؤلاء فهم طريق وسط بين أهل الضلالات، فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه، كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه، وهذا فيه إشارة إلى القاعدة الكبرى في باب الأسماء والصفات وهي: أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، فكما أنا نتفق جميعا أن ذات الخالق جل وعلا ليست كذوات المخلوقين، فكذلك صفاته سبحانه وتعالى ليست كصفات المخلوقين، وهذا فيه أعظم الرد على أهل التعطيل وأهل التمثيل.." (١)

"القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر

ثم قال الشيخ: (فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير ونحو ذلك) أي: فكما أن هذه الأوصاف لا يلزم منها تمثيل ولا تعطيل، فكذلك صفة الاستواء، فالاستواء صفة فعلية من صفات الله عز وجل.

---

(١) شرح الفتوى الحموية خالد المصلح ٢/٨

وقوله: (كما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير) ذكر فيه صفات ذاتية: العلم والقدرة والسمع والبصر، وهذا يشير إلى الأصل في باب الأسماء والصفات، وهو: أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، فلا نفرق بين الصفات الفعلية والصفات الذاتية والصفات الخبرية بل قولنا في صفة من الصفات هو كقولنا في سائر الصفات، فكما أننا نقول: بأنه بكل شيء عليم وأنه على كل شيء قدير وأنه سميع بصير، ولا نخترع لوازم باطلة على هذا الإثبات؛ فكذلك في الاستواء؛ لأن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

فباب الصفات باب واحد لا نميز بينه في اللوازم فنثبت بعضا وننفي بعضا، ولذلك ما سلم من ناحية اللوازم إلا من نفى كل الصفات، أما من أثبت بعضا ونفى بعضا فقد احتج عليه المبتدع الذي نفى الجميع، وقال: كيف تثبت بعضا وتنفي بعضا مع أن الباب واحد، واللازم فيما نفيت يلزم فيما أثبت؟ فوقع هذا المثبت في اضطراب وخطأ، وعلى هذا فكما نثبت هذه الصفات على الوجه الذي يليق به، فنحن نثبت الاستواء وغيره من الصفات الفعلية على الوجه الذي يليق به.

قال: (ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرهم، فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق وملزوماتها) ، وهذا جيد وبين، أي: فكما أنكم تقولون يلزم على إثبات الاستواء مماثلة المخلوق، فكذلك العلم والقدرة فإن الله وصف المخلوق بالعلم والقدرة والسمع والبصر وغير ذلك من الصفات، فكما أن قيام هذه الصفات في المخلوق لا يلزم منه أن تكون الصفات الثابتة للخالق مماثلة لها، فكذلك في صفة الاستواء وغيرها من الصفات التي نفيتموها، والقاعدة في هذا: أن القول في بعض الصفات كالقول في بقيتها.

وبعد أن فرغ الشيخ رحمه الله من بيان تلازم شبهتي التعطيل والتمثيل، ناقش الأصل الذي اعتمد عليه هؤلاء وهؤلاء فيما ذهبوا إليه من البدع، وهو اعتمادهم العقل في باب الأسماء والصفات، وسيبين الشيخ رحمه الله فيما يأتي أن اعتماد العقل في باب الأسماء والصفات غير صحيح.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.." (١)

"العصمة في الدين بالوقوف والانتهاء عندما حده الله ورسوله

قال رحمه الله: [اعلم -رحمك الله- أن العصمة في الدين أن تنتهي في الدين حيث انتهى بك، ولا تجاوز ما قد حد لك، فإن من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر، فما بسطت عليه المعرفة، وسكنت إليه

---

(١) شرح الفتوى الحموية خالد المصلح ٨/١٠

الأفئدة، وذكر أصله في الكتاب والسنة، وتوارثت علمه الأمة؛ فلا تخافن في ذكره وصفته من ربك ما وصف من نفسه عيبا؛ ولا تتكلفن بما وصف لك من ذلك قدرا، وما أنكرته نفسك ولم تجد ذكره في كتاب ربك، ولا في حديث عن نبيك من ذكر صفة ربك؛ فلا تكلفن علمه بعقلك، ولا تصفه بلسانك، واصمت عنه كما صمت الرب عنه من نفسه، فإن تكلفك معرفة ما لم يصف من نفسه كإنكارك ما وصف منها، فكما أعظمت ما جحده الجاحدون مما وصف من نفسه، فكذلك أعظم تكلف ما وصفه الواصفون مما لم يصف منها.

فقد -والله- عز المسلمون الذين يعرفون المعروف وبمعرفتهم يعرف، وينكرون المنكر وبإنكارهم ينكر؛ يسمعون ما وصف الله به نفسه من هذا في كتابه، وما بلغهم مثله عن نبيه، فما مرض من ذكر هذا وتسميته قلب مسلم، ولا تكلف صفة قدره ولا تسمية غيره من الرب مؤمن، وما ذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سماه من صفة ربه فهو بمنزلة ما سمي وما وصف الرب تعالى من نفسه.

والراسخون في العلم، الواقفون حيث انتهى علمهم، الواصفون لربهم بما وصف من نفسه، التاركون لما ترك من ذكرها، لا ينكرون صفة ما سمي منها جحدا، ولا يتكلفون وصفه بما لم يسم تعمقا؛ لأن الحق ترك ما ترك، وتسمية ما سمى ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾ [النساء:١١٥] وهب الله لنا ولكم حكما، وألحقنا بالصالحين] .

هذا الكلام الجليل، العظيم الفائدة، فيه خير كبير، وفيه قواعد كثيرة، وفيه صد ورد لمذهب الضالين الذين يدعون أن طريقهم يوصل إلى معرفة الله ومعرفة رسوله.

قال رحمه الله: (اعلم -رحمك الله- أن العصمة في الدين أن تنتهي في الدين حيث انتهى بك) يعني: تقف عند ما وقفت النصوص، لا تزيد على ما جاء في كتاب الله ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم في شيء من الأمر، لا في باب الغيبيات ولا في غيرها.

قال: (ولا تجاوز ما قد حد لك، فإن من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر) ثم قال: (فما بسطت عليه المعرفة وسكنت إليه الأفئدة، وذكر أصله في الكتاب والسنة، وتوارثت علمه الأمة؛ فلا تخافن في ذكره وصفته من ربك ما وصف من نفسه عيبا) وهذا مهم وله شأن، وهو أن تعرف أن ما جاء في الكتاب والسنة لا يمكن أن يلزم عليه لوازم باطلة، فمن ادعى فيما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله لوازم فإنما أتي من قبل فهمه ورأيه وعقله، وأما ما في الكتاب والسنة فلا تلزم عليه اللوازم الباطلة بحال؛ ولذلك قال: (فلا تخافن في ذكره وإثباته وذكرك من ربك ما وصف من نفسه عيبا) أي: نقصا، وذلك كما يقولون: إنه يلزم من إثبات

الصفة كذا، ويلزم من إثبات كذا كذا، وهذا كله خيالات، ولا تدل عليه النصوص ولا يلزمها، قال: (ولا تتكلفن بما وصف لك من ذلك قدرا) .

قال: (وما أنكرته نفسك ولم تجد ذكره في كتاب ربك ولا في حديث عن نبيك من ذكر صفة ربك، فلا تكلفن علمه بعقلك، ولا تصفه بلسانك) وأما منعه أن يتكلف ذلك بالعقل فقد تقدم بيان ذلك، وهو أن العقل لا مجال له في أمور الغيبيات، ودللنا على ذلك وذكرناه.

قال: (ولا تصفه بلسانك، واصمت عنه كما صمت الرب عنه من نفسه، فإن تكلفك معرفة ما لم يصف من نفسه كإنكارك ما وصف منها) ؛ لأن الباب واحد، وهو أن الزيادة كالنقص في دين الله، فلذلك جعل الزيادة وتكلف ما لم يثبت كالنقص مما ثبت، (فكما أعظمت ما جحده الجاحدون مما وصف من نفسه، فكذلك أعظم تكلف ما وصف الواصفون مما لم يصف منها) .

ثم قال: (فقد -والله- عز المسلمون) أي: ندر وقل، (الذين يعرفون المعروف وبمعرفتهم يعرف، وينكرون المنكر وبإنكارهم ينكر، يسمعون ما وصف الله به نفسه من هذا في كتابه، وما يبلغهم مثله عن نبيه، فما مرض من ذكر هذا وتسميته) يعني: إثباته وذكره لله عز وجل (قلب مسلم) المراد أنه لا يلحق المؤمن بإثباته النصوص شيء من المرض، ولا شيء من الجفوة، ولا شيء من القسوة، بل إثباتها يئول بالمرء إلى تمام المعرفة بالله عز وجل.

قال: [وهذا كله كلام ابن الماجشون الإمام، فتدبره وانظر كيف أثبت الصفات، ونفى علم الكيفية] .

مقصود الشيخ من سياق هذا الكلام أن تتدبره.

[موافقا لغيره من الأئمة، وكيف أنكر على من نفى الصفات بأنه يلزمهم من إثباتها كذا وكذا، كما تقول الجهمية: إنه يلزم أن يكون جسما أو عرضا فيكون محدثا] .

الجهمية هنا يريد بهم المعطلة بالجملة، ويشمل هذا كل من نفى وعطل صفة من صفات الله عز وجل، سواء كان تعطيله كليا كالجهمية أو جزئيا كغيرهم.." (١)

"الأشاعرة وتأويل الصفات بين القديم والحديث

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فيقول: شيخ الإسلام رحمه الله تعالى رحمة واسعة: [وفي عصره الحافظ أبو بكر البيهقي مع توليه

---

(١) شرح الفتوى الحموية خالد المصلح ٣/١٤

للمتكلمين من أصحاب أبي الحسن الأشعري وذبه عنهم، قال في كتابه (الأسماء والصفات) : باب ما جاء في إثبات اليدين صفتين -لا من حيث الجارحة- لورود خبر الصادق به، قال الله تعالى: ﴿يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص:٧٥] ، وقال: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ [المائدة:٦٤] ، وذكر الأحاديث الصحاح في هذا الباب مثل قوله في غير حديث في حديث الشفاعة: (يا آدم! أنت أبو البشر خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه) ومثل قوله في الحديث المتفق عليه: (أنت موسى، اصطفاك الله بكلامه، وخط لك الألواح بيده) وفي لفظ: (وكتب لك التوراة بيده) .

ومثل ما في صحيح مسلم: (أنه سبحانه غرس كرامة أوليائه في جنة عدن بيده) ، ومثل قوله صلى الله عليه وسلم: (تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده، كما يتكفأ أحدكم خبزته في السفر؛ نزلا لأهل الجنة) ، وذكر أحاديث مثل قوله: (بيدي الأمر) ، (والخير في يديك) ، (والذي نفس محمد بيده) (إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل) ، وقوله: (المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين) ، وقوله: (يطوي الله السماوات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك! أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين بشماله، ثم يقول: أنا الملك! أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟) ، وقوله: (يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة، سحاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماوات والأرض، فإنه لم يغض ما في يمينه، وعرشه على الماء، وبيده الأخرى القسط، يخفض ويرفع) ، وكل هذه الأحاديث في الصحاح.

وذكر أيضا قوله: (إن الله لما خلق آدم قال له ويداه مقبوضتان: اختر أيهما شئت.

قال: اخترت يمين ربي، وكلتا يدي ربي يمين مباركة) ، وحديث: (إن الله لما خلق آدم مسح على ظهره بيده) ، إلى أحاديث أخر ذكرها من هذا النوع.

ثم قال البيهقي: أما المتقدمون من هذه الأمة فإنهم لم يفسروا ما كتبنا من الآيات والأخبار في هذا الباب، وكذلك قال في الاستواء على العرش وسائر الصفات الخبرية، مع أنه يحكي قول بعض المتأخرين] .

نقل الشيخ رحمه الله هذا الكلام عن أبي بكر البيهقي -بعد أن فرغ من النقل عن أئمة أهل السنة والجماعة على اختلاف عصورهم- وهو من الأشاعرة رحمه الله وغفر له، وأراد الشيخ بهذا أن يثبت أن إثبات الصفات يلزم من ذهب إلى التأويل وقال به، فإنه مضطر إلى إثبات بعض الصفات، ومن ذلك ما نقل الشيخ رحمه الله عن أبي بكر البيهقي في إثبات صفة اليدين، وهي من الصفات الخبرية التي وصف الله سبحانه وتعالى بها نفسه، وقد أولها كثير من المتكلمين، إلا أن الأشاعرة -وهم من جملة المتكلمين- سلكوا في هذه

الصفات طريقين: فالمتقدمون منهم أثبت هذه الصفات الخبرية التي جاءت في القرآن: كاليدين والعين والوجه.

ثم هؤلاء المتقدمون انقسموا إلى فريقين: فمنهم من أثبت معناها، ومنهم من فوضها.

وأما أصحاب الطريق الثاني، وهو طريق المتأخرين من الأشاعرة -وهو طريق التأويل-: فأولوا هذه الصفات ولم يثبتوها لله سبحانه وتعالى؛ فأولوا اليدين بالنعمة، وأولوا العين بالرعاية والعناية، وأولوا الوجه بأنه الذات أو الجهة، وما أشبه ذلك من التأويلات التي ذكروها في كتبهم.

والبيهقي سار في هذه الصفات على طريقة المتقدمين من الأشاعرة، إلا أنه يظهر في آخر النقل عنه أنه فوض معناها، حيث قال: (وأما المتقدمون من هذه الأمة فإنهم لم يفسروا ما كتبنا من الآيات والأخبار في هذا الباب) ، فكأنه أثبتها دون التعرض لمعناها؛ لكونه قد نقل عن المتقدمين عدم تفسيرها.

والناظر في كلام أهل السنة من المتقدمين والمتأخرين: يعلم أنهم رحمهم الله قد فسروا هذه الآيات، وأنهم تكلموا عليها كسائر الآيات التي في كتاب الله سبحانه وتعالى، إلا أنهم أعرضوا عن ذكر الكيفية على القاعدة التي سلكوها في هذا الباب من عدم البحث في الكيفية، وأن الكيفية لا يمكن الوقوف عليها؛ لأن الكلام عن الصفات فرع عن الكلام في الذات، فكما لا تعلم كيفية ذاته جل وعلا؛ فكذا لا تعلم كيفية صفاته.." (١)

"من يجري الصفات على ظاهرها اللائق بجلال الله

ثم قال: (ومذهبهم باطل أنكره السلف وإليه توجه الرد بالحق، أما الثاني: من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله، كما يجري ظاهر اسم العليم، والقدير، والرب، والإله، والموجود، والذات) فالعليم والقدير والرب والإله كل هذه من أسماء الله سبحانه وتعالى، وأما الموجود والذات فهذه ليست أسماء لله؛ لأن الأسماء مبناها على التوقيف، ولم يرد في الكتاب ولا في السنة ما يدل على أن الله يسمى بهذين الاسمين، وإنما ذكرهما الشيخ رحمه الله تبعا، وليس مراده أن الله سبحانه وتعالى يسمى بالموجود أو أنه يسمى بالذات.

قال: (ونحو ذلك على ظاهرها اللائق بجلال الله، فإن ظواهر هذه الصفات في حق المخلوق إما جوهر محدث) جوهر تقدم لنا تفسيره في الدرس السابق وهو حقيقة الشيء، ويفسره المتكلمون بالمتحيز (إما جوهر محدث وإما عرض قائم به) يعني: قائما بذلك الجوهر المحدث.

هذا بالنسبة للمخلوق، فإثبات هذه الصفات بالنسبة للمخلوق إما جوهر محدث، وإما أعراض تقوم بهذا

---

(١) شرح الفتوى الحموية خالد المصلح ٢/٢٣

الجوهر، وأما بالنسبة لله سبحانه وتعالى فهي ليست كالتي تثبت للمخلوق، بل الذي له سبحانه وتعالى يليق به، ولا يلزم عليه هذه اللوازم التي يذكرونها، قال: (فالعلم والقدرة والكلام والمشيئة والرحمة والرضا والغضب ونحو ذلك في حق العبد أعراض، والوجه واليد والعين في حقه -يعني: في حق المخلوق- أجسام، -أي: جوهر- فإذا كان الله موصوفا عند عامة أهل الإثبات بأن له علما وقدرة وكلاما ومشيئة، وإن لم يكن ذلك عرضا يجوز عليه ما يجوز على صفات المخلوقين، جاز أن يكون وجه الله ويداه صفات ليست أجساما يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوق) وهذا إلزامهم ببعض ما قالوه، فلما قالوا بجواز وصف الله سبحانه وتعالى بالعلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام والمشيئة وغير ذلك من الصفات الذاتية والفعلية التي يثبتونها؛ جاز وصفه بذلك، ولم يلزم من هذا الإثبات مشابهتها لما اتصف به المخلوق، وكذلك في الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعين وما أشبه ذلك، فلا تلازم بين إثبات هذه وبين التمثيل، بل نثبتها على الوجه الذي يليق بالله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل.

قال: (فإن كان الله موصوفا عند عامة أهل الإثبات بأن له علما وقدرة وكلاما ومشيئة، وإن لم يكن ذلك عرضا يجوز عليه ما يجوز على صفات المخلوقين؛ جاز أن يكون وجه الله ويداه صفات ليست أجساما يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوقين، وهذا) أي: ما تقدم (من إثبات ما أثبته الله لنفسه، وإثبات ما أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، هذا هو المذهب الذي حكاه الخطابي وغيره عن السلف رحمهم الله، وعليه) أي: على هذا (يدل كلام جمهورهم، وكلام الباقين لا يخالفه) وهذا من دقة الشيخ رحمه الله وإنصافه، يدل عليه كلام جمهورهم، يعني: من نقل عنه الكلام في هذا الباب منهم أي: من السلف فإنه يدل عليه، ومن لم ينقل عنه النص على هذا فإن عموم كلامه يدل على صحة هذا المذهب، وهذا أمر واضح.." (١)

"ظهور متكلمة الصفاتية

ثم لما جاء عبد الله بن سعيد بن كلاب، وجماعة من المتكلمين وبعض المتصوفة؛ ك الحارث بن أسد المحاسبي؛ صار هؤلاء ينتسبون إلى مذهب أهل السنة والجماعة، مع إظهارهم لشيء من البدع؛ إما في مقام الصفات، أو في مقام القدر، أو غير ذلك، فحصل من هذا التاريخ الذي توافق فيه عبد الله بن سعيد بن كلاب، وهو أخص من تكلم في مسائل الصفات الفعلية وهو ينتسب إلى السنة والجماعة- حصل من كلام عبد الله بن سعيد ومن شاركه في هذا الكلام من متكلم أو متصوف ظهور قوم ينتسبون إلى مذهب

---

(١) شرح الفتوى الحموية خالد المصلح ٤/٣٠

أهل السنة والجماعة، ويعظمون جملهم العامة، ويعظمون أسماء أئمتهم؛ ولكنهم وقعوا في كثير من البدع المخالفة لإجماع أئمة السنة والجماعة المتقدمين من الصحابة ومن بعدهم.

ولكن هؤلاء هم أقرب إلى السنة والجماعة من أهل البدع الذين لم يكن أحد منهم ينتسب إلى السنة والجماعة.

ولذلك يقول ابن تيمية رحمه الله: "أهل البدع المغلظة لا ينتحلون مذهب أهل السنة والجماعة".

فالغالب؛ بل الأصل العام في هذه البدع المغلظة أن أصحابها لا ينتسبون إلى السنة والجماعة وطريقة الأئمة، بل هم متحيزون ببدعهم، وعندهم من الطعن في أئمة السنة والجماعة ما هو معروف.

ولعله يذكر ما شاع في التاريخ من موقف أئمة المعتزلة من الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة؛ حتى إنهم أفتوا بقتل أئمة السنة لما رأوا من السلطان ميلا لهم إذ ذاك.

وهذا يبين لنا عدل أهل السنة والجماعة: أنهم يقضون بين الناس بالحق، ولا يقابلون الأمر بالأمر؛ فضلا عن أن يبغوا على أحد، فإن السلطان كان موافقا لمذهب أئمة السنة والجماعة في جملة الدولة الأموية والدولة العباسية فضلا عما قبل ذلك، ومع ذلك لم ينقل أن أحدا من أئمة السنة والجماعة قصد إلى قتل سائر المخالفين بالسيف، بخلاف المعتزلة عندما كان المأمون العباسي مائلا إلى طريقتهم ومنتصرا لها، ثم جاء بعده المعتصم العباسي، وأفتى من أفتى من أئمة المعتزلة بقتل الأئمة الذين لا يقولون بخلق القرآن.

أما عبد الله بن سعيد بن كلاب وبعض أفراد طبقته من متكلم أو متصوف، فقد انتسبوا لأهل السنة والجماعة، ولذلك فإن ابن كلاب إذا ذكر بعض المقالات يقول: وقول أهل السنة الذي نقول به.

وأحيانا يذكر لأهل السنة قولين، وفي الحقيقة ليس لهم إلا قول واحد.

إذا: هؤلاء انتسبوا لأهل السنة والجماعة، وأيضا وافقوا أهل السنة والجماعة في مسائل لم تكن المعتزلة أو غيرها يوافقونهم فيها، ولكنهم مع موافقتهم لهم في بعض المسائل، ومع انتسابهم للسنة والجماعة، إلا أنهم خالفوا السنة في مسائل كثيرة، إما في الصفات، أو في القدر، أو في غير ذلك.

ثم جاء بعد ذلك إمامان مشهوران، وهما: أبو الحسن الأشعري، وأبو منصور الماتريدي الحنفي، وقد كانا في عصر واحد؛ لكن الأشعري كان في بلاد العراق وما إليها، والماتريدي كان في بلاد ما وراء النهر.

وبعد رجوع الأشعري عن مذهب المعتزلة انتسب هذان الرجلان لأهل السنة والجماعة، وصارا من جنس عقيدة عبد الله بن سعيد بن كلاب.

فتحصل من هذا: أن أقواما يخالفون طريقة الأئمة المتقدمين في مسائل أصول الدين؛ في التوحيد، أو في

الإلهيات ..

في الصفات، أو في القدر، أو في غير ذلك، ويوافقونهم في مسائل أخرى، وينتسبون إلى الأئمة؛ ولكنهم ليسوا على علم مفصل بكلام الأئمة، ولعل هذا أخص الأسباب في عدم تحقيقهم لأقوال السلف الأول، وهو أنهم لم يكونوا على علم مفصل بأقوالهم.

أضف إلى ذلك: أن الأشعري والماتريدي جاءا في عصر استقرت فيه المدارس الفقهية، وكثر الانتساب لأحد هذه المدارس: إما الشافعية، أو الحنفية، أو المالكية، أو الحنبلية، أو ما إلى ذلك.

فلأجل هذا الجامع الفقهي بين العلماء في أكثر موارد التاريخ بعد عصر الأئمة، ولكون هؤلاء ينتسبون إلى السنة والجماعة؛ لم يكن هناك في كثير من الأحوال قدر من التمييز لما كان من الأقوال صوابا، وما كان من الأقوال خطأ.

بمعنى: أن الفقهاء الذين ينتسبون للأئمة الأربعة، أتباع الإمام مالك، وأتباع أبي حنيفة، وأتباع الشافعي، وأتباع أحمد، من هؤلاء من هو على عقيدة إمامه على التحقيق؛ كـ أبي عمر ابن عبد البر من أصحاب مالك مثلا، ومنهم من اختلط عليه الأمر، بمعنى: أنه تأثر بجمل من جمل الأئمة، وتأثر بجمل من جمل هؤلاء المتأخرين الذين اختلطت عندهم السنة بالبدعة.

فلهذا السبب صار عند هؤلاء -أتباع الأشعري، والماتريدي، فضلا عن أتباع ابن كلاب، ومن يشارك هؤلاء من متكلم، أو متصوف، أو فقيه، أو مستعمل لطريقة أهل الحديث؛ كـ البيهقي مثلا- صار عندهم أخطاء في مسائل، وصواب في مسائل، وتعظيم لطريقة أهل السنة والأئمة من جهة الانتساب والانتصار، والرد على أهل البدع المغلظة من أصول المخالفين المتقدمة.

لقد جاء الإمام ابن تيمية رحمه الله في هذا العصر، وهو عصر الشيوع والغلبة في كلام الفقهاء إذ ذاك لمثل هذا النوع؛ ولذلك حصل له مناظرات مع فقهاء وقضاة من الشافعية، والمالكية، والحنفية، ناظروه وتكلموا معه لأنهم كانوا على أصول أبي الحسن الأشعري، ولم يكونوا أيضا محققين لأصول أبي الحسن الأشعري؛ بل كانوا مائلين إلى الطريقة المتأخرة التي ركبها أبو المعالي الجويني من أصحاب الأشعري، وطريقة الأشعري خير من طريقة متأخري أصحابه.

ومما سبق نعلم أن العصر الذي أدركه الإمام ابن تيمية رحمه الله هو العصر الذي انتشرت وشاعت فيه المقالات التي ينتسب أصحابها للسنة والجماعة، وقد يصيبون في مقام، ولكنهم يخلطون ويخطئون ويخرجون عن السنة في مقامات كثيرة؛ سواء في مسائل الصفات، أو في مسائل القدر، أو غيرها.

ولذلك إذا قرأنا في كلام شيخ الإسلام لا نجد له تفصيلا واسعا في تتبع بعض المقالات، مثل مقالة الجبرية الغالية؛ لأن هذه المقالة حتى من كان يخالفه من معاصريه كانوا مخالفين لها، وإنما عني رحمه الله ببيان امتياز طريقة الأئمة المتقدمين عن بعض الطرق المتأخرة التي خلط أصحابها الحق بشيء من الباطل، فكان مقصوده هذا التمييز مع عنايته رحمه الله بمقام العدل؛ ولذلك لم يكن يكفر المخالفين المنتسبين للسنة والجماعة، وإن كان عندهم بدع شديدة في بعض المسائل؛ كالعلو مثلا، فإنه ناظر بعض المتكلمين في مسألة العلو، ومعلوم كلام السلف في هذه المسألة؛ ولكنه كان يلتزم بالأصل المعروف وهو: أن ثمة فرقا بين المقالة وبين قائلها، وأنه لا يلزم من الحكم على المقالة أن يكون الحكم مطردا على جهة التسلسل واللزوم فيمن قال هذه المقالة؛ بل لا بد من مقدمات، ومن قيام حجة ..

إلى غير ذلك.." (١)

"الكلام على التوحيد وتقسيمه

قال المصنف رحمه الله: [أما بعد: فقد سألني من تعينت إجابتهم أن أكتب لهم مضمون ما سمعوه مني في بعض المجالس من الكلام في التوحيد والصفات، وفي الشرع والقدر].

قوله رحمه الله: (من الكلام في التوحيد والصفات):

توحيد الله سبحانه وتعالى هو اعتقاد وحدانيته سبحانه وتعالى من جهة ربوبيته، ومن جهة ألوهيته وعبوديته.

ومن المعلوم أن المتقدمين من الأئمة -وأخصهم الصحابة رضي الله تعالى عنهم- لم يستعملوا التقاسيم في زمنهم، وإنما ظهرت كثير من التقاسيم والتراتيب فيما بعد، وقد ظهر ترتيبان في تقسيم التوحيد:

فمنهم من يقول: إن التوحيد يتنوع إلى ثلاثة مقامات، ومنهم من يقول: ينقسم إلى ثلاثة أقسام.

والحقيقة: أن الأولى أن لا يعبر بلفظ (الانقسام)؛ لأن التوحيد واحد، بمعنى: أن من حقق توحيد الألوهية لزم أن يكون محققا لتوحيد الربوبية، وكذلك من حقق توحيد الربوبية فإن تحقيقه إياه يستلزم أن يكون منقادا للإيمان والإقرار بتوحيد الألوهية.

فإن قال قائل: المشركون الذين بعث النبي صلى الله عليه وسلم فيهم قد ذكر الله في كتابه كثيرا في مثل قوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض﴾ [العنكبوت:٦١] ﴿ولئن سألتهم من خلقهم﴾ [الزخرف:٨٧] فتجد أن الجواب أنهم يقولون: (الله)، وقد ذكر جماعة من أهل العلم أن مشركي العرب وغيرهم كانوا مقرين بتوحيد الربوبية، وذكر الإمام ابن تيمية أن إنكار الربوبية مطلقا لم تذهب إليه أمة من

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٨/١

الأمم.

هذا هو الذي يرد في كلام أهل العلم، وقبل ذلك هذا هو ظاهر كتاب الله سبحانه وتعالى في ذكر المشركين وما يقرون به من مسألة خلق السماوات والأرض، وخلق أنفسهم ولكن هل يلزم من ذلك أن هؤلاء المشركين كانوا محققين لتوحيد الربوبية؟

الجواب: لا؛ بل هناك فرق بين أن يقال: إن مشركي العرب وغيرهم كانوا مقرين ببعض أصول الربوبية، وبين أن يقال: إنهم كانوا مقرين بالربوبية في الجملة.

إذا: مشركو العرب وغيرهم من المشركين كانوا غير محققين للإيمان الصحيح بتوحيد الربوبية؛ فإن من المعلوم أن المشركين الذين كانوا يعبدون الأصنام وغيرها من المعبودات كانوا يسألونها قضاء الحاجات، وتفريج الكربات، ولا شك أن تعلق العبد بغير الله في مسألة قضاء الحاجات وتفريج الكربات هو جمع بين شركين:

الأول: الشرك في الربوبية.

والثاني: الشرك في الألوهية.

أما الشرك في الألوهية فلأنه دعا غير الله، وصرف عبادة الدعاء لغير الله.

وأما الشرك في الربوبية فلأنه اعتقد أن هذا المعبود من الصنم أو غيره قادر على قضاء الحاجات، وكشف الضر، وتفريج الكربات؛ ومعلوم أن هذا هو مقام رب العالمين، كما قال إبراهيم عليه الصلاة والسلام في براءته من عبودية المعبودات: ﴿فإنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾ [الشعراء:٧٧]

أيضا: استقسامهم بالأزلام، فإنهم كانوا يستقسمون بالأزلام ويمضون على إمضائها ويردون على ردها، ولما قدم النبي صلى الله عليه وسلم أبى أن يدخل البيت وفيه الآلهة، فأمر بها فأخرجت: فأخرجوا صورة إبراهيم وإسماعيل في أيديهما الأزلام، فقال عليه الصلاة والسلام: (قاتلهم الله! أما والله لقد علموا أنهما لم يستقسما بها قط) رواه البخاري عن ابن عباس.

فالاستقسام بالأزلام على معنى الإمضاء والرد هو وجه من الشرك في ربوبية الله تعالى.

فالمقصود: أن ما ذكره الله في كتابه عن مشركي العرب أنهم يقرون بأن الله هو الخالق؛ هذا صحيح؛ لكن هذا الإقرار ليس على التحقيق التام والإيمان الصحيح بربوبية الباري جل وعلا، وإلا فإن من آمن على التحقيق بربوبية الباري سبحانه وتعالى انقاد لعبوديته وحده لا شريك له.

ومعلوم أن مشركي العرب كان يعرض لهم في بعض الصور أنهم يقرون بتوحيد الألوهية، فهل يصح أن نقول: إنهم مقرون بتوحيد الألوهية؟

الجواب: لا؛ فقد ذكر الله عنهم هذا الإقرار في مثل قوله تعالى: ﴿فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين﴾ [العنكبوت:٦٥] فهذه حالة عارضة، ولكن الأصل في شأنهم هو أنهم مشركون.

إذا: لا شك أن ثمة فرقا في حال مشركي العرب وغيرهم بين مقام الربوبية، ومقام الألوهية، فإنهم ينكرون مقام الألوهية ويعجبون من شأنه ﴿أجعل الآلهة إلها واحدا﴾ [ص:٥] وأما مقام الربوبية فإن الأصل أنهم يقرون به في الجملة.

وهناك فرق بين قولنا: إنهم يقرون به في الجملة، وبين قولنا: إنهم محققون له، ومؤمنون به إيمانا شرعيا صحيحا؛ فإن هذا لا يقع لمشرك، وإنما يقع للمسلمين من أتباع المرسلين عليهم الصلاة والسلام.

إذا: التوحيد شيء واحد، وعندما يذكر أهل العلم أن التوحيد ينقسم إلى: توحيد الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات؛ فإن هذا من باب التراتيب العلمية، وليس من باب البدع.

ومن أهل العلم من قال: إن التوحيد ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: التوحيد العلمي: ويقصد به توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

القسم الثاني: التوحيد الطلبي: ويقصد به توحيد الألوهية.

وهذا الاصطلاح يستعمله ابن تيمية وجماعة من أهل العلم.

فهذا الترتيب من باب التراتيب العلمية، وهذه مسألة لا بد لطالب العلم أن يفقهها، حتى لا يخلط عليه ما كان من البدعة وما كان من باب التراتيب العلمية.

فإذا قلنا: إنه ترتيب علمي، فمعنى ذلك: أن من تكلم به من أهل العلم قصدوا به الإيضاح والبيان، ولا يلزم أن يكون هذا الاصطلاح لازما لكل أحد، وإنما الذي يلزم سائر المكلفين هو العلم بحقيقة هذا التوحيد، سواء علمها على أن التوحيد يتنوع إلى: علمي، وإرادي، أو علمها على أن التوحيد: ألوهية، وربوبية، وأسماء وصفات، أو علمها على أن التوحيد هو: وحدانية الله سبحانه وتعالى ربا، ومعبودا، ومعظما، ومنزها، ومفردا بالعبادة ..

إلى غير ذلك من سلسلة المعاني الشرعية.

فالذي يلزم سائر المكلفين أن يعلموه ويعملوا به: أن يتبعوا المعنى الشرعي، سواء عبر عنه بهذا الاصطلاح أو بغيره، ولذلك ينبغي أن يكون طالب العلم على فقه في هذا المقام، فلا يتعصب لتقسيم أو اصطلاح معين من اصطلاحات أهل العلم، وينفي غيره من الاصطلاحات الصحيحة، ولا يطعن في هذا الاصطلاح بدعوى البدعة وما إلى ذلك، فإن هذا ليس من باب البدع؛ بل هو من باب التراتيب العلمية والإيضاح

والبيان، وقد كثرت هذه التراتيب في العصور العلمية المتأخرة، وإلا فإننا إذا نظرنا إلى عصر الصحابة لا نجد أن عندهم حاجة إلى هذه التراتيب.

ولو قال قائل: لم لم يستعمل الصحابة هذه التراتيب؟

فالجواب: لقوة فقههم، وشرف علمهم، وسلامة فطرتهم، وقلة الشبه في زمنهم، لم تظهر مثل هذه التقاسيم والتراتيب التي تبين الحقائق وتفصل الأمور، حتى لا يقع ضعف، أو اختلاط، أو تقصير في تحقيق المعاني الشرعية.." (١)

"المقصود بأهل النظر

قوله: (ومع أن أهل النظر).

المقصود بأهل النظر: هم أصحاب النظر العقلي، وهذا هو الغالب على مصطلح النظار إذا ذكر، فإنه مصطلح متأخر، والغالب على هؤلاء الذين اختصوا بمسألة النظر أنهم من علماء الكلام، ولا يلزم من مصطلح النظر أن يكون نظرا عقليا على طريقة المتكلمين؛ بل يمكن أن يكون نظرا شرعيا صحيحا على طريقة المرسلين، فإن النظر العقلي ليس هو النظر بعلم الكلام، ومعلوم أن دليل العقل ليس هو دليل علم الكلام فقط، فإن الله تعالى أمر عباده بالنظر، كما في قوله تعالى: ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض﴾ [الأعراف:١٨٥]

ولكن هل أمر الله سبحانه وتعالى سائر المكلفين بالنظر من جهة معرفة وجوده ومعرفة ربوبيته؟

الجواب: لم يأمر الله سبحانه وتعالى سائر العباد أن ينظروا إلى معرفة وجوده؛ لأن وجوده سبحانه وتعالى وربوبيته فطرة فطر الله سبحانه الخلق عليها، ولكن من اختلطت فطرته بشيء من الضلال والشك فإن هذا يكون النظر في حقه مشروعا؛ لدرء هذا الإشكال، وهذه الشبهة والظلمة التي طرأت عليه.

وأما إذا قصد بالنظر: التفكر في خلق السماوات والأرض على جهة التحقيق والتأمل والتدبر، فإن هذا لا شك أنه مشروع لسائر المكلفين، يقول الله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾ [آل عمران:١٩٠] ولذلك فإن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يقول: "إن الله لم يأمر سائر المكلفين بالنظر"، ومقصوده بهذا النظر أي: من جهة معرفة الرب ربا موجودا، فإن هذا فطرة في قلوب بني آدم، ولهذا لم يأمر به الباري سائر المكلفين.." (٢)

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٢/٢

(٢) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٦/٢

"أقسام الألفاظ المعبر بها في باب الصفات

والكلمات التي يعبر بها في مقام صفات الله تكون على أربعة أوجه:

الوجه الأول: أن تكون كلمات واجبة الاستعمال.

الوجه الثاني: أن تكون كلمات سائغة الاستعمال.

الوجه الثالث: أن تكون كلمات يرخص في استعمالها لمصلحة.

الوجه الرابع: أن تكون كلمات ممنوعة الاستعمال.

أما الكلمات الواجبة الاستعمال فهي: الكلمات القرآنية والنبوية؛ كالاستواء، والسمع، والبصر، والنزول، والإتيان، وما إلى ذلك.

وأما الكلمات التي يسوغ استعمالها فهي: ما كان خبرا عن الباري سبحانه وتعالى مما لم يصرح بذكره في القرآن، وإنما يخبر عنه على مقام الإثبات، أو يخبر عنه على مقام النفي، ومن هذا كلمة (التشبيه)، فإنها من باب التنزيه له سبحانه وتعالى، وإن لم تذكر بنصها في القرآن؛ فيرخص في استعمالها.

وأما الكلمات التي يسوغ استعمالها للمصلحة فهي: بعض الألفاظ المجملة في حال المناظرة، وقد ذكر ابن تيمية في درء التعارض أن مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم يكون مرخصا فيه إذا اقتضت المصلحة الراجحة، ولكنهم لا يوافقون على شيء من المعاني الباطلة، ولا يلزم من هذه الكلمة التي ساغت في مقام أن تكون سائغة في سائر المقامات، بمعنى: أنه قد يسوغ لك المناظرة أن تتكلم ببعض المصطلحات، ولكن هذا مقيد بهذه المناظرة التي قضت الحاجة بها، ولا يلزم من ذلك أن يكون هذا المصطلح الذي تستعمله في هذا المقام مستعملا في سائر المقامات.

وأما ما كان ممنوع الاستعمال فهو: ما تضمن نقصا، أو نفي كمال عنه سبحانه وتعالى، فإن هذا لا يكون مرخصا فيه.

ومن هنا نقول: إن كلمة (القياس) يجعلها بعضهم من القسم الثاني، وبعضهم يجعلها من القسم الثالث.

والفرق بينهما: أن القسم الثاني -وهو الألفاظ سائغة الاستعمال- يعني الألفاظ التي يسوغ أن يبتدأ بها من دون إجبار على ذلك، وذلك في غير مقام المناظرة، أو الرد، أو ما إلى ذلك.

وهذا فيما يظهر أنه ليس صحيحا؛ بل الظاهر أن (القياس) من القسم الثالث، فإنه لا يقال في حق الله سبحانه وتعالى: (يستعمل في حقه قياس الأولى) ابتداء، ثم يقال: وقياس الأولى هو المثل الأعلى المذكور في قول الله تعالى: ﴿ولله المثل الأعلى﴾ [النحل:٦٠] فتكون الآية دليلا لهذا الاسم؛ بل الأصل أن يقال:

إن الله سبحانه وتعالى له المثل الأعلى، ويعلم المسلمون أن الله له المثل الأعلى، أي: الوصف الأكمل.

أما أن المصطلحين من النظار بعد ظهور المصطلحات والمنطق وغير ذلك سموا هذا: (قياس الأولى) فهذه مسألة اصطلاحية لا يبتدأ بها؛ ولكن عند المناظرة يقال: إن ما كان من باب قياس الأولى فإن معناه يكون صحيحا لائقا بالله، وإلا فإن الابتداء بكلمة القياس بين الذم، فمجرد أنك تقول: إن الله يستعمل في حقه القياس، ثم تفسر هذا القياس ولو بمعنى صحيح، فإن الكلمة من أصلها أقل ما يقال فيها: إنها كلمة مجملة.

ومعلوم أن من يتكلم بهذا -ولا سيما بعد ظهور المصطلحات المتأخرة عند متكلمة الصفاتية- كابن تيمية وغيره يذكرون قاعدة: (أن ما كان من الألفاظ مجملا حادثا فإنه لا يطلق)، وكلمة (القياس) أقل ما يقال فيها: إنها كلمة مجملة حادثة.

إذا: التباعد عن هذه الكلمة هو الفقه، وإن كان شيخ الإسلام ابن تيمية لما ذكر مسألة القياس في العقيدة الواسطية وقال: "إنه يستعمل في حق الباري قياس الأولى"، قال: "وهو معنى قول الله تعالى: ﴿ولله المثل الأعلى﴾ [النحل:٦٠]، وهذا الكلام الذي ذكره ابن تيمية صحيح، لكن نقول: إنه يكون في مورد إبطال أدلة المخالفين والرد عليهم، وبيان أن معتقد أهل السنة والجماعة معتبر بالعقل كما هو معتبر بالشرع، وقد تقدم أن ما يتعلق بالمعتقد يذكر على طريقتين:

الأولى: أن يكون من باب التقرير.

الثانية: أن يكون من باب الرد.

أما باب التقرير فإنه يقصد فيه إلى ذكر الكلمات والجمل الشرعية النبوية، وباب الرد لا مانع من استخدام الألفاظ المجملة.." (١)

"حكم القاتل عمدا

قوله تعالى: (ومن يقتل مؤمنا) هذه الآية من أخص الآيات وعيدا في كتاب الله، ومعلوم أن قاعدة أهل السنة والجماعة: (أن مرتكب الكبيرة تحت مشيئة الله).

وقد جاء عن ابن عباس فيما ثبت عنه في الصحيح: (أن القاتل عمدا ليس له توبة)، وقيل: إنه رجع عن ذلك، وهذه مسألة أخرى؛ لكن المقصود أن ما ذكره ابن حزم وبعض المتأخرين من أن ابن عباس يذهب إلى أن القاتل عمدا يكون مخلدا في النار، فهذا غلط على ابن عباس؛ لأن ابن عباس لم يقل: إنه يعذب

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١١/٤

في النار، إنما قال: (لا توبة له)، ومعنى ذلك: أنه يوافي ربه بالكبيرة، ويكون مستحقا للوعيد، أما أنه يلزم من قول ابن عباس: (إنه لا توبة له) أنه يعذب في النار، فلا يلزم ذلك، ولا يلزم أن يكون مخلدا في النار. وهذا يدخل في قوله تعالى: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء:٤٨] وإن عذب -أي: إن لحقه العذاب- فإنه لا يكون مخلدا.

فمن حكى عن ابن عباس أن القاتل عمدا يخلد في النار فقد غلط عليه، ومن حكى عنه أيضا أن القاتل عمدا يعذب في النار فقد غلط عليه؛ إنما الذي قاله ابن عباس أنه (لا توبة له) أي: يوافي ربه بذنبه، ويكون مستحقا للوعيد، وأهل الكبائر دون الشرك -عند ابن عباس وغيره- إذا وافوا ربهم بالكبائر فإنهم تحت مشيئته.

ومسألة القتل من أشد المسائل في القرآن والسنة، وفي قتل النفس قال النبي صلى الله عليه وسلم كما في الصحيحين عن أبي هريرة: (من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن شرب سما ...) إلى آخر الحديث، وقد رواه غير الشيخين كـ الترمذي وغيره.

وقد أشكل على بعض أهل العلم قوله: (خالدا مخلدا فيها أبدا) مع أن القاعدة عند أهل السنة والجماعة: أن الكبائر لا توجب التأبيد في النار إلا كبيرة الشرك والكفر بالله، أما ما عدا ذلك فإنه إذا عذب يعذب قدرا في النار، ثم يخرج منها إلى الجنة.

وعليه: فقوله: (خالدا مخلدا فيها أبدا) فيه طريقان:

الطريق الأول: أن يكون هذا من باب التعبير العربي في أنه يستحق قدرا كبيرا من العذاب.

الطريق الثاني: أن تكون اللفظة الأخيرة وهي قوله: (أبدا) لم تصح عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وكأن هذا هو الأقرب، وهو أن قوله: (أبدا) لفظة معلولة، فإسنادها غريب فرد، وقد أشار الإمام الترمذي إلى إعلالها، وإن كانت في الصحيحين، ومعلوم أن الشيخين إذا اتفقا على حديث لزمت صحته، كما ذكره جماعة من أهل العلم؛ لكن فرق بين أن يقال: إن الحديث ليس بصحيح، أو مطعون فيه، أو معل، وبين أن يقال: إن لفظا فيه دخله الإعلال.

إذا: القاعدة الشرعية المنضبطة في الكتاب والسنة والإجماع لا يمكن أن يخرج عنها بهذا؛ وهذا من باب رد المختلف فيه إلى المؤتلف، أي: ما دام أن القاعدة منضبطة أن أصحاب الكبائر لا يخلدون في النار، فلا يجوز لأحد أن يقول: إن من قتل نفسه يخلد في النار أبد الآبدين كالكفار؛ لأنه مخالف للقاعدة الأصل، وهو غير متمسك بالنص؛ لأن هذا النص الذي فيه قدر من الإشكال والاشتباه يرد إلى المؤتلف،

وإلى المجمع عليه، وإلى البين المحكم؛ ولابد من مراعاة هذا الأمر في فقه الحروف؛ فإنه لا يفقه الحرف من القرآن وحده؛ بل لا بد أن يقاس وأن يعتبر في السياق وبمقارنه وبالأصول في هذا الباب ..

ونحو ذلك.

ولذلك فإن من يفقه الحروف وحدها يقع أحيانا في شيء من الإشكال، فمثلا: وجد بعضهم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال -كما في الصحيحين- عن الخوارج: (يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية)، فقال: الحديث صريح في كفرهم.

وهذا غلط؛ لأن الصحابة وهم أفقه الناس لكلام النبي صلى الله عليه وسلم، لما أدركوا هؤلاء الخوارج أجمعوا على قتالهم، كما يقول ابن تيمية: أن هذا هو ظاهر مذهب الصحابة، ومع ذلك يقول: إنه من جنس الإجماع عند الصحابة الذين أدركوهم أنهم ليسوا كفارا؛ فلا يمكن أن يكون بين الصحابة إطباق على فقه نص ويكون فقهه خطأ عندهم.." (١)

"مذهب المعتزلة في نفي الصفات

قال المصنف رحمه الله: [وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتبعهم، فأثبتوا له الأسماء دون ما تضمنته من الصفات فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات، ومنهم من قال: عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما تضمنه من الصفات.

والكلام على فساد مقالة هؤلاء وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول مذكور في غير هذه الكلمات].

هذه هي النزعة الثالثة.

وقد يقول قائل: قد سبق أن أشار المصنف إلى ثلاث نزعات: نزعة الباطنية، ونزعة المتفلسفة، ونزعة المتكلمين الجهمية، لكنه هنا لم يذكر الجهمية.

والجواب: أن هذا من باب التعريف بالحقائق، بمعنى: أن المصنف يرى أن هذا المذهب جوهره وحقيقته ونتيجته نتيجة مذهب ابن سينا في أنه جعله الوجود المطلق؛ لأنهم ينفون سائر الأسماء وسائر الصفات، فلما كانت النتيجة بين الجهم بن صفوان وبين ابن سينا في الجملة واحدة، لم يقصد المصنف إلى تسمية مذهب الجهم هنا؛ لأنه -في الحقيقة- داخل في كلام ابن سينا، لكن ابن سينا صرح به تصريحا فلسفيا،

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٦/٥

وأما الجهم بن صفوان فرتبه ترتيبا كلاميا، ولم يصرح به تصريحا فلسفيا، وإلا فالنتيجة في الجملة نتيجة واحدة، ولا يلزم من هذا اتفاقهم في كل شيء.

هذا هو السبب في كون المصنف لم يصرح بمذهب الجهم لما ذكر المتكلمين هنا، وإنما قال: (وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة) أي: قاربوا المتفلسفة ك ابن سينا، فإذا كان المعتزلة قاربوهم، ف جهم قد وافقهم؛ ولذلك يقول ابن تيمية عن ابن رشد: "إن ابن رشد أقرب إلى الشريعة في هذا الباب من جهم بن صفوان "، مع أن ابن رشد رجل فلسفي، وهذا يبين أن المصنف - ابن تيمية - ينتهي إلى أن نظرية الجهم نظرية غالية، ولو أنه قال: ومذهب ابن سينا و ا بن رشد؛ لما استغرب؛ لأن كليهما فلسفي، مع أن النتيجة أن الجهم أقرب إلى ابن سينا من أبي الوليد ابن رشد، وإن كان هناك في المقدمات تراتيب مختلفة.

ومن دقة المصنف أنه قال: (وقاربهم) بمعنى: أن مذهب المعتزلة ليس هو مذهب المتفلسفة، أو الغلاة من المتكلمين ك جهم بن صفوان؛ بل إن المعتزلة أقرب إلى الشريعة من الجهم ومن المتفلسفة.." (١)

"شبهة أن الاشتراك في الأسماء يوجب تماثل المسميات والرد عليها

قال المصنف رحمه الله: [وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما بمسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا؛ بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمي ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص، ولا في غيره، فلا يقول عاقل -إذا قيل: إن العرش شيء موجود وإن البعوض شيء موجود-: إن هذا مثل هذا لاتفاقها في مسمى الشيء والوجود؛ لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه؛ بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما].

بعد أن ذكر المصنف رحمه الله المذه ب الشرعي الصحيح الذي عليه جمهور المسلمين وأتباع المرسلين، ثم ذكر بعد ذلك المنحرفين عن سبيلهم، أراد هنا أن يبين جوهر الإشكال عند هذه الطوائف في نفيهم للصفات؛ فذكر أن هناك قاعدة يزعمون أنها قاعدة عقلية، وهي: أن الاشتراك في الاسم المطلق يستلزم التماثل في الحقيقة أو الاشتراك والتشبيه عند الإضافة والتخصيص.

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٩/٨

وبيان ذلك: أن الله سبحانه وتعالى قد سمى نفسه في القرآن الكريم: العزيز، وسمى بعض عباده بالعزيز، فقال: ﴿قالت امرأة العزيز﴾ [يوسف:٥١] ووصف نفسه بأنه سميع بصير فقال: ﴿إن الله كان سميعا بصيرا﴾ [النساء:٥٨] ووصف الإنسان بأنه سميع بصير فقال: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا﴾ [الإنسان:٢] وقال عن نفسه: ﴿رضي الله عنهم﴾ [البينة:٨] وقال عن عباده المؤمنين: ﴿ورضوا عنه﴾ [البينة:٨] وسمى نفسه بالملك فقال: ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو الملك﴾ [الحشر:٢٣] وسمى بعض عباده بالملك فقال: ﴿وقال الملك ائتوني به﴾ [يوسف:٥٤]

فهنا اشتراك في هذه الأسماء والأوصاف بين الخالق وبين المخلوق، فزعم هؤلاء أن هذا الاشتراك في اسم العزيز والسميع والبصير ونحوها بين الخالق والمخلوق، أنه هو التشبيه الذي نفته النصوص في مثل قول الله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] ومن هنا قالت المعتزلة وغيرها من المتكلمين بلزوم تأويل هذا الإثبات، حتى نحافظ على التنزيه المذكور في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] ومن هنا قال ابن سينا: إن هذا التشبيه للعامة دون الخاصة ..

وغير ذلك.

فالمصنف رحمه الله يريد هنا أن ينتهي إلى حكم عقلي ضروري، هذا الحكم هو: أن الاشتراك في الاسم المطلق -أي: غير المضاف- بين الخالق والمخلوق، لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص، أي: عند إضافة هذا الاسم إلى الله، أو إضافته إلى المخلوق، كأن يقال: علم الله، وعلم المخلوق ..

ونحو ذلك.

إذا: هم زعموا أن الاشتراك في الاسم المطلق -أي: المجرد عن الإضافة والتخصيص- يستلزم التشبيه والتمثيل بعد الإضافة والتخصيص، فلم يفرقوا بين حكم الاسم المطلق، وبين حكم الاسم المختص المضاف.

أما المصنف رحمه الله فإنه يقول: إن العقل -فضلا عن الشرع- يفرق بين الاسم المطلق وبين الاسم المضاف، ويقول: إن الذي ينزه الباري عنه هو أن يقع بينه وبين شيء من خلقه اشتراك بما يختص به سبحانه أو يجب له.

وأما أن ثمة اشتراكا في الاسم المطلق، فهذا ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص كقول الله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١].

ومن الأدلة على ذلك: أن الله سمى نفسه بأسماء، وسمى ببعض هذه الأسماء بعض المخلوقين من عباده،

ووصف نفسه بصفات، ووصف ببعض هذه الصفات بعض المخلوقات، وهذا الاشتراك الذي حصل هو اشتراك في الاسم المطلق، وليس في الإضافة والتخصيص، فلا يلزم من ذلك التماثل أو التشابه بين الخالق والمخلوق.." (١)

"الرد الشرعي على شبهة أن الاشتراك في الاسم يستلزم التماثل

وقد رد المصنف رحمه الله على هذه الشبهة وأبطلها من وجهين:

الوجه الأول –وهو الرد الشرعي–: أن القرآن ذكر هذه الصفات وسمى ببعضها المخلوقين، والقرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والله يقول: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ [النساء:٨٢] فيمتنع أن يكون القرآن قد نفى التشبيه وأثبته في آن واحد؛ لأنه يلزم من ذلك أن ينسب القرآن إلى التناقض.

وقد أجاب المخالفون عن ذلك بالتأويل؛ لأنهم لم ينفوا وجود هذا الأمر في القرآن؛ بل قالوا: إنه موجود في القرآن، وهو مشكل، ولذلك لجئوا إلى التأويل، وقد منع شيخ الإسلام ابن تيمية التأويل وأغلقه؛ لأنه –كما يقول– يشارك طريقة الباطنية من حيث أنه يجعل للآية معنيان مختلفان؛ بل متضادان: أحدهما ظاهر والآخر مؤول، وكلاهما يدل عليه كلام العرب، والأول يناقض الآخر. فإنهم يقولون: إن الظاهر دلت عليه الحقيقة، والمؤول دل عليه المجاز، والحقيقة والمجاز كلاهما سياق عربي.

إذا كان كذلك فإن هذا هو وجه الإغلاق عند شيخ الإسلام، وهذه المسألة فيها حكمة بينة.

ومنهم من زعم أن هذا للعامة، كما يقول ابن سينا، ومنهم من لم يرفع بذلك رأسا، وفسره تفسيرا رمزيا، كما يقول الباطنية، وقالوا: إن هذا للعامة، من جنس ما يقوله ابن سينا أيضا.." (٢)

"اشتراك الخالق والمخلوق في الوجود لا يستلزم التماثل

ثم ذكر المصنف رحمه الله بعد ذلك مسألة الوجود، فقال: إن الله سبحانه وتعالى موجود، وهذه ضرورة يقر بها عامة بني آدم، والمخلوق من بني آدم وغيرهم كذلك موجود، فحصل بين هذا المخلوق وبين الصفة التي ذكرت في حق الخالق –وهي الوجود– اشتراك، فإنه يقال عن المخلوق: إنه موجود، والله سبحانه وتعالى أيضا موجود، فهل يلزم من هذا الاشتراك في هذه الصفة أن يكون وجود الخالق كوجود المخلوق، أو أن يكون وجود المخلوق كوجود الخالق؟

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٩/٣

(٢) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٩/٤

الجواب: لا، مع أن الله سبحانه وتعالى يسمى موجودا، وهذه المخلوقات يقال عنها: إنها موجودة، فاشتركا في اسم الوجود، وهذا الاشتراك في هذا الاسم لم يستلزم التماثل بعد الإضافة والتخصيص.

إذا: هذا الاشتراك في اسم الوجود عند الإطلاق -أي: قبل الإضافة- لم يستلزم التماثل في الحقيقة بعد الإضافة والتخصيص، وهذا من البدهيات، ولا يمكن لأحد أن يعاضل فيه، إذا كان الأمر كذلك فالمصنف يريد أن يقول: فما الفرق بين هذا الاشتراك وبين الاشتراك في اسم العلم، أو في اسم الحياة، أو في اسم السميع والبصير

إلخ؟

بمعنى: أنه إذا قيل: إن الله موصوف بالسمع، والمخلوق موصوف بالسمع، لم يلزم بعد الإضافة والتخصيص أن يكون سمع الخالق سبحانه وتعالى كسمع المخلوق، فإن قال قائل: إنه يلزم، قيل: فلم لم يلزم أن يكون وجوده كوجود المخلوق؟!

ومن هنا عني المصنف في كتبه المفصلة -كدرء التعارض وغيره- بتقرير مسألة الوجود؛ لأنها تعتبر قاعدة بدهية ضرورية، فإنه حتى الغلاة الذين ينفون الأسماء والصفات من المتفلسفة، أو غلاة المتكلمين، لا ينازعون في مسألة الوجود؛ بل إن سائر العقلاء، فضلا عن المنتسبين إلى الإسلام، أو للديانات السماوية، يقرون بوجود الله، ويقرون -بضرورة الحال- بوجود هذه المخلوقات، فحصل الاشتراك في اسم الوجود.." (١)

"الاشتراك في الاسم والمسمى

نجد أن المصنف رحمه الله يقول: (ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود)، ثم بعد ذلك يقول: (واتفاقهما في اسم عام)، فهل حصل الاشتراك في الاسم أم في المسمى؟

الاشتراك الذي حصل هو في اسم الوجود من جهته اسما، وفي مسماه الكلي الذهني المطلق، وقولنا: (الكلي الذهني) أي: المعنى الكلي لهذا الاسم الذي يحمله الذهن، لكنه لا يوجد في الخارج؛ لأنه لا توجد في الخارج إلا المعينات، المخصصات، المضافات.

وقد يقول قائل: لماذا نقول: إن ثمة اشتراكا في الاسم المطلق الكلي الذي يحمله الذهن؟

والجواب: أن هذا ليفهم الخطاب، فإن اسم الوجود في حق الله وحق المخلوق مقول بقدر من التواطؤ الكلي، وليس مقولا بالاشتراك اللفظي؛ لأنه لو قيل أنه مقول بالاشتراك اللفظي المحض؛ لكان هذا مما

---

(١) شرح ا لقواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٦/٩

يوجب عدم فقه الخطاب، فلا يعلم ما معنى وجود الله سبحانه وتعالى.

إذا: هذه الأسماء مقولة بالتواطؤ الكلي، ولذلك قيل: إن ثمة اشتراكا في المسمى في وجهه الكلي المطلق الذهني الذي لا يوجد في الخارج، والتباين يكون في المسمى عند إضافته وتخصيصه، وهذا هو الذي يوجد في الخارج.

إذا: هناك وجهان:

الأول: أن يكون الاشتراك في الاسم.

الثاني: أن يكون الاشتراك في المسمى الكلي الذهني المطلق، وهذا معنى عام غير مخصص ولا مضاف، والاشتراك فيه ليفقه الخطاب، فمثلا: السمع في حق الإنسان هو إدراك المسموع، ولا يمكن أن يكون السمع في حق الله تعالى معنى بعيدا عن هذا المعنى العام.

مثال آخر: أخبر الله سبحانه أن في الجنة خمرا، وأن في الدنيا خمرا، فهناك اشتراك في الاسم، وهو (الخمر)، وهناك اشتراك في مسمى ذهني كلي، وهو أنه شراب ذو لذة ومحبة للنفوس ..

وما إلى ذلك، وهذا معنى عام.

وعليه: فلا يمكن أن يكون الخمر في الآخرة عبارة عن باب من أبواب الجنة اسمه الخمر؛ لأنه لو كان عبارة عن باب لقلنا: إن الاشتراك لاسم الخمر هو من باب المشترك اللفظي.

كذلك فيما يتعلق بحقه سبحانه وتعالى، وهو منزه عن مشاكلة ومشابهة مخلوقاته، لكن المصنف يقول: إن هذا معنى كلي لا وجود له في الخارج، إنما به يفقه الخطاب، وبه يعرف كمال الرب سبحانه وتعالى، فهذا هو مقصوده بقوله: (ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود).

وقوله رحمه الله: (فلا يقول عاقل -إذا قيل: إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء موجود-: إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود):

أي: لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود في وجهه الكلي الذهني المطلق، بمعنى: أنه لا يوجد في الخارج، والمطلق أي: المجرد عن الإضافة والتخصيص.

وقوله: (لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا لمسمى الاسم المطلق):

هذا هو المقصود بالمسمى المطلق الذي يثبته المصنف، وهو ما عبر عنه هنا بقوله: بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا هو مسمى الاسم المطلق، وهذا ليس هو المسمى المضاف المخصص، ففرق بين المسمى

الكلي وبين المسمى المضاف.

وقوله: (وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما):

وذلك لأن اسم الوجود للعرش أو للبعوض مقول بالتواطؤ الكلي، وهذا التواطؤ الكلي لا يستلزم تماثلا في الحقيقة؛ لأنه كلي ذهني لا يوجد في الخارج، إنما هو معنى عام غير مضاف وغير مخصص، فليست فيه عوارض العرش ولا عوارض البعوضة؛ لأنه لم يضف ولم يخصص.." (١)

"أسماء الله وصفاته مختصة به وإن اتفقت مع ما لغيره عند الإطلاق

قال المصنف رحمه الله: [ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه، لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم، توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، لا اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة أو التخصيص].

لم يقل المصنف: توافق تلك الأسماء، وسكت؛ بل قال: توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، وقد سبق أن نصوص الإثبات كقوله تعالى: ﴿وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١] تدل على الإثبات، وتدل على التنزيه؛ لأنها مسوقة مساق الاختصاص بالخالق سبحانه وتعالى، وهذا يمنع أن يكون المخلوق مشاركا له في هذا الاسم أو في هذه الصفة.." (٢)

"لا يلزم من اتفاق الاسمين تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص

وقوله: (ولم يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مسماهما):

هذا السياق فيه اختلاف في النسخ، وبعض هذا الاختلاف قد يسبب غلطا في فهم العبارة، والصواب في قراءتها هو: (ولم يلزم من اتفاق الاسمين، وتماثل مسماهما، واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص)، هذا هو السياق الصحيح للعبارة.

فقوله: (ولم يلزم من اتفاق الاسمين) أي: الاتفاق الاسمي اللفظي، أن هذا يسمى موجودا وهذا يسمى

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٩/٧

(٢) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٩/٨

موجودا.

وقوله: (وتماثل مسماهما) أي: التماثل الذي نقول عنه: الكلي الذهني، فلابد أن يتفق الاسمان ويتماثل المسمى في وجهه الكلي؛ لأن مسألة المسمى لا يجوز إطلاقها، فإذا قيل: هل في المسمى اشتراك أو ليس فيه اشتراك؟ قيل: فيه تفصيل: فإذا كان المسمى في وجهه الكلي الذهني المطلق فهذا وجه، وإذا كان المسمى في وجهه المضاف المخصص فهذا وجه آخر.

وقوله: (واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما):

في بعض النسخ: (لا اتفاقهما) واللام هنا غلط، بل الصواب: (اتفاقهما)، أي: لم يلزم الاتفاق في الاسم وفي المسمى الكلي الاتفاق عند الإضافة والتخصيص.

وقوله: (ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص):

أي: أنه لم يلزم التماثل عند الإضافة والتخصيص، وهذا بين في مخلوقات الله؛ كما في المثال السابق، وهو اتفاق العرش والبعوض في مسمى الوجود، ومع ذلك فوجود العرش غير وجود البعوض، فإذا كان هذا بينا في المخلوقات، فبين الخالق والمخلوق من باب أولى.

والاتحاد: هو عبارة عن ماهية واحدة، ليس فيه غيرية، أما التماثل: فهو عبارة عن ماهيتين، لكن بينهما تماثل، ففيه غيرية، فإذا لم يلزم التماثل فمن باب أولى لا يلزم الاتحاد.

ولذلك فإن القول بوحدة الوجود من أفسد المقالات التي قالتها الأمم المنحرفة عن دين المرسلين.." (١)

"الأدلة من القرآن على أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل والتشبيه

قال المصنف رحمه الله: [فقد سمى الله نفسه حيا فقال: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ [البقرة:٢٥٥] وسمى بعض عباده حيا فقال: ﴿يخرج الحي من الميت﴾ [الروم:١٩] وليس هذا الحي مثل هذا الحي؛ لأن قوله: (الحي) اسم لله مختص به، وقوله: يخرج الحي من الميت اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرا مشتركا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق].

بدأ المصنف رحمه الله يستشهد بالآيات، وهذا هو الدليل الشرعي القرآني المتواتر الدال على أن الاشتراك

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٩/٩

في الاسم المطلق ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص، ولا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص، إلا إذا فرض أن في القرآن تعارضا، وهذا فرض ممتنع؛ لأنه كفر بالقرآن.

قال رحمه الله: (فقد سمى الله نفسه حيا فقال: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ [البقرة:٢٥٥] وسمى بعض عباده حيا فقال: ﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾ [الروم:١٩] وليس هذا الحي مثل هذا الحي):

فهنا اشتراك في اسم الحي، فإذا قيل: الحي، فإن هذا اسم مطلق، ولا يقصد به الخالق أو المخلوق؛ لأن الذهن لم يضف هذا الاسم لا إلى الله سبحانه وتعالى، ولا إلى حياة زيد أو عمرو، فإذا قيل: الحي، أو العلم، أو اليد، أو السمع، فهذا اسم في الذهن لا وجود له في الخارج إلا إذا أضيف فقيل: الله لا إله إلا هو الحي، فهنا يكون المقصود بالحي الباري سبحانه وتعالى.

فقوله تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ [البقرة:٢٥٥] آية مضافة مخصصة بالله سبحانه وتعالى، والحي في الآية الثانية ﴿يخرج الحي من الميت﴾ [الروم:١٩] مضاف ومخصص بالمخلوق، فاشتركا في اسم الحي، ولم يلزم من ذلك أن تكون الحياة كالحياة، فإن حياته سبحانه وتعالى لائقة به، فهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وأما المخلوق فإن حياته مخلوقة مسبوقة بالعدم، ويلحقها زوال وتدرج وتسلسل إلخ، فينتقل من الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة ..

وهكذا.

وقوله: (لأن قوله: (الحي) اسم بالله مختص به، وقوله: ﴿يخرج الحي من الميت﴾ [الروم:١٩] اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج):

أي: ليس للمطلق الحي مسمى موجود في الخارج، إنما له مسمى كلي في الذهن.." (١)

"صفة المكر والكيد لله تعالى

صفة المكر والكيد من الصفات المقيدة في القرآن، بمعنى: أنها إذا ذكرت فلابد أن تذكر على وفق سياق القرآن، ولا تذكر مطلقة؛ بل يقتدى بسياق القرآن، فما ذكره القرآن مطلقا من الصفات؛ كالعلم، والحكمة، والسمع، والبصر، ونحوها، فإنها تذكر مطلقة، وما ذكره الله من صفاته مقيدا فإنه يذكر على وفق سياق القرآن، اتباعا لكتاب الله في سياقه ومعانيه.

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٠/٩

قال المصنف رحمه الله: [ووصف نفسه بالعمل فقال: ﴿أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون﴾ [يس:٧١] ووصف عبده بالعمل فقال: ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ [السجدة:١٧] وليس العمل كالعمل.

ووصف نفسه بالمناداة والمناجاة في قوله: ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا﴾ [مريم:٥٢] وقوله: ﴿ويوم يناديهم﴾ [القصص:٦٢] وقوله: ﴿وناداهما ربهما﴾ [الأعراف:٢٢] ووصف عبده بالمناداة والمناجاة فقال: ﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون﴾ [الحجرات:٤] وقال: ﴿إذا ناجيتم الرسول﴾ [المجادلة:١٢] وقال: ﴿إذا تناجيتم فلا تتناجوا بالإثم والعدوان﴾ [المجادلة:٩] وليس المناداة كالمناداة، ولا المناجاة كالمناجاة.

ووصف نفسه بالتكليم في قوله: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ [النساء:١٦٤] وقوله: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ [الأعراف:١٤٣] وقوله: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله﴾ [البقرة:٢٥٣] ووصف عبده بالتكليم في مثل قوله: ﴿وقال الملك ائتوني به أستخلصه لنفسي فلما كلمه قال إنك اليوم لدينا مكين أمين﴾ [يوسف:٥٤] وليس التكليم كالتكليم.

ووصف نفسه بالتنبئة، ووصف بعض الخلق بالتنبئة فقال: ﴿وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثا فلما نبأت به وأظهره الله عليه عرف بعضه وأعرض عن بعض فلما نبأها به قالت من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير﴾ [التحريم:٣] وليس الإنباء كالإنباء.

ووصف نفسه بالتعليم، ووصف عبده بالتعليم فقال: ﴿الرحمن * علم القرآن * خلق الإنسان * علمه البيان﴾ [الرحمن:١ - ٤] وقال: ﴿تعلمونهن مما علمكم الله﴾ [المائدة:٤] وقال: ﴿لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾ [آل عمران:١٦٤] وليس التعليم كالتعليم.

وهكذا وصف نفسه بالغضب في قوله: ﴿وغضب الله عليهم ولعنهم﴾ [الفتح:٦] ووصف عبده بالغضب في قوله: ﴿ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا﴾ [الأعراف:١٥٠] وليس الغضب كالغضب.

ووصف نفسه بأنه استوى على عرشه، فذكر في سبع آيات من كتابه أنه استوى على العرش، ووصف بعض الخلق بالاستواء على غيره -أي: على غير العرش- في مثل قوله: ﴿لتستووا على ظهوره﴾ [الزخرف:١٣] وقوله: ﴿فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك﴾ [المؤمنون:٢٨] وقوله: ﴿واستوت على الجودي﴾ [هود:٤٤] وليس الاستواء كالاستواء.

ووصف نفسه ببسط اليدين فقال: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ [المائدة:٦٤] ووصف بعض خلقه ببسط اليد في قوله: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط﴾ [الإسراء:٢٩] وليس اليد كاليد، ولا البسط كالبسط، وإذا كان المراد بالبسط الإعطاء والجود فليس إعطاء الله كإعطاء خلقه، ولا جوده كجودهم، ونظائر هذا كثيرة].

قوله: (ونظائر هذا كثيرة):

أي: أنه ورد في مواضع كثيرة من القرآن أن الله سبحانه وتعالى سمى نفسه بأسماء، وجاء ذكر بعض هذه الأسماء في حق المخلوقين من بني آدم، ووصف نفسه بصفات، وجاء ذكر بعض هذه الصفات مضافة إليهم، وهذه الإضافة إلى المخلوقين تدل على نقص هذه الصفات في حقهم، كما أن الصفة إذا أضيفت إلى الله سبحانه وتعالى دلت على أنها صفة كمال مطلق؛ لأن الصفة تبع لموصوفها، فإذا كان الموصوف كاملا من كل وجه فإن الصفة لابد أن تكون صفة كمال مطلق، وهذه هي صفات الله سبحانه وتعالى.

وقد أراد المصنف رحمه الله هنا أن يبين الدليل المتواتر من القرآن الكريم على أن ثمة اشتراكا في الاسم المطلق، ولم يلزم منه الاتفاق في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص، وقد بين المصنف رحمه الله بذلك جهتين:

الجهة الأولى: أن هذا الاشتراك ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص؛ لأن النصوص التي نفت التشبيه كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] لو كانت نفت هذا الاشتراك للزم أن في القرآن تناقضا؛ إذ كيف ينفي الله شيئا ثم يأتي مفصلا بإثباته؟! فلما نفى الله سبحانه وتعالى التشبيه والتمثيل في كتابه في قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١].

﴿هل تعلم له سميا﴾ [مريم:٦٥] وغير ذلك، دل على أن ما ثبت في القرآن مفصلا من الاشتراك في الاسم المطلق ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص.

الجهة الثانية: أن هذا دليل شرعي متواتر مطرد، قطعي الدلالة على أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يلزم منه التماثل في الحقيقة والتخصيص، ولهذا استعمل في القرآن الكريم.." (١)

"إثبات أسماء الله وصفاته من غير تعطيل ولا تمثيل

قال المصنف رحمه الله: [فلا بد من إثبات ما أثبته الله لنفسه، ونفي مماثلته لخلقه، فمن قال: ليس لله علم، ولا قوة، ولا رحمة، ولا كلام، ولا يحب، ولا يرضى، ولا نادى ولا ناجى، ولا استوى؛ كان معطلا

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٧/٩

جاحدا ممثلا لله بالمعدومات والجمادات].

فمن قال هذا -أي: ليس لله علم

إلخ- بحجة أن المخلوق له علم

إلخ، فنقول: إن هذا فرع عن زعمه -أي: زعم هذا القائل- أن الاشتراك في الاسم المطلق هو التشبيه الذي نفته النصوص، ونفاه العقل، وهذا خطأ؛ لأنه يلزم من ذلك التعطيل لوجود الله، فإنه يقال له: ما الفرق بين نفيك للعلم ونفيك للوجود؟ فإن هذا الاسم اشترك مع هذا الاسم، وهذا الاسم اشترك مع هذا الاسم.

قال رحمه الله: [ومن قال: له علم كعلمي، أو قوة كقوتي، أو حب كحبي، أو رضا كرضاي، أو يدان كيدي، أو استواء كاستوائي؛ كان مشبها ممثلا لله بالحيوانات؛ بل لابد من إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل].

فمن لم يفرق بين الاسم في إطلاقه، وبين الاسم عند الإضافة والتخصيص، فهذا هو المشبه.." (١)

"الأصل الأول: القول في بعض الصفات كالقول في بعض

قال المصنف رحمه الله: [فصل: فأما الأصلان فأحدهما أن يقال: القول في بعض الصفات كالقول في بعض].

هذا هو الأصل الأول العقلي المبني على الضرورة العقلية، وهو من جنس قولك: إن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، فكذلك من ضرورات العقل المطردة المعلومة بضرورة العقل: أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فإذا لم يلزم في بعضها التشبيه؛ لزم أن يكون هذا الحكم مطردا في سائرها.

وقد قال بعض شراح هذه الرسالة: إن المصنف قصد بهذا الأصل الرد على متكلمة الصفاتية الذين يثبتون بعض الصفات وينفون البعض الآخر، والأصل الثاني -وهو أن القول في الصفات كالقول في الذات- قالوا: هذا رد على نفاة الصفات.

وهذا القول من حيث أنه رد هذا صحيح، لكن أن يقال: إن المصنف قصد بالأصل الأول الرد على متكلمة الصفاتية، الذين يثبتون بعض الصفات وينفون البعض فقط، وقصد بالثاني الرد على النفاة كالجهمية فقط؛ فإن هذا ليس بصحيح، والرسالة نفسها تمنع هذا؛ لأنه في الأصل الأول -وهو القول في بعض الصفات كالقول في بعض- ذكر أن هذا الأصل يقصد به متكلمة الصفاتية من النفاة الذين يثبتون بعض الصفات وينفون بعضها، وذكر بعد ذلك في نفس الأصل أنه يقصد به من ينفي الصفات ويثبت الأسماء، ثم ذكر بعد ذلك أنه يقصد به من ينفي الأسماء والصفات، وهذا هو ما صرح به المصنف.

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٨/٩

وأيضا إذا اعتبرت سياق كلامه -وهو صريح أيضا- تبين لك أن الأصل الأول يرد به على سائر الطوائف، فيرد به على من يثبتون بعض الصفات وينفون البعض الآخر، والرد على هؤلاء من هذا الأصل رد، مباشر، فيقال لهم: كما تثبتون بعض الصفات ولم يلزم من ذلك التشبيه، فأثبتوا البعض الآخر.

أيضا: هذا الأصل رد على من يثبت الأسماء وينفي الصفات، كما ذكره المصنف عن عامة المعتزلة، وهو أيضا رد على من ينفي سائر الأسماء، أو ينفي الأسماء والصفات كما سيأتي.

إذا: فلا يقال: إن الأصل الأول رد على هؤلاء المتكلمين من الصفاتية وحدهم، كأتباع أبي الحسن الأشعري، إنما هو رد على جمهور الطوائف كما سيأتي.." (١)

"الاحتجاج بإثبات العقل لهذه الصفات والجواب عنه

قال المصنف رحمه الله: [فإن قال: تلك الصفات أثبتها بالعقل؛ لأن الفعل الحادث دل على القدرة، والتخصيص دل على الإرادة، والإحكام دل على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك].

هذا إثبات للصفات السبع بالدليل العقلي، ولذلك سماها بعض متكلمة الصفاتية: الصفات العقلية؛ لأنهم أثبتوها بالدليل العقلي.

وهنا سؤالان: السؤال الأول: هل هذا الإثبات لهذه الصفات بالعقل إثبات صحيح أم غير صحيح؟ والجواب: أنه إثبات صحيح من جهة الطريقة، وصحيح من جهة أن العقل يمكن أن يستدل به على إثبات بعض الصفات الثابتة في الشريعة.

السؤال الثاني: هل العقل يدل على هذه الصفات وحدها، أم أنه يدل على هذه الصفات السبع ويمكن أن يدل على غيرها؟

والجواب: أنه يمكن أن يدل على غيرها؛ كالعلو مثلا، فإن علو الله سبحانه وتعالى يثبت بالعقل، وإن كان لا يلزم من ذلك أن كل صفة معينة في القرآن يمكن أن يدل عليها العقل ابتداء؛ بل هناك صفات لو لم يخبر الله تعالى بها في القرآن أو رسوله صلى الله عليه وسلم فلن يمكن للعقل أن يبتدئ القول فيها، وذلك كالنزول المذكور في حديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكالإتيان والمجيء، كما في قوله تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾ [الفجر:٢٢] فهذه الصفات وأمثالها لا تثبت بالعقل، مع أنه إذا ذكرها القرآن والسنة فإن العقل لا يمكن أن يكون منافيا لها.

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٣/١٠

إذا: يقال لهؤلاء من متكلمة الصفاتية المنتسبين للسنة والجماعة: إن هذه الصفات تثبت بالعقل، لكن العقل يدل على غيرها من الصفات ..

هذه وجه.

الوجه الثاني: أنه لو فرض جدلا أن العقل لا يدل إلا على هذه الصفات وحدها، فهل المعتبر في صفات الله تعالى هو العقل أم الشرع؟ لا شك أن المقدم هو الشرع، والعقل وإن جوز الاستدلال به إذا أمكن فإنه لاشك أن الحق معتبره الأول هو القرآن، وهنا يقال: لو فرض جدلا أن العقل لا يدل إلا على هذه السبع وحدها، فإن غيرها من الصفات يثبت بالشرع؛ فلم جوز أن تثبت الصفات بالعقل ومنع أن تثبت الصفات بالكتاب والسنة؟ مع أن التحقيق أن العقل يدل على غير هذه الصفات.." (١)

"الوجه الأول: أن نفي أحد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر

قال المصنف رحمه الله: [قيل لك: أولا: هذا لا يصح في الوجود العدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر].

هذا المقام محصل تحت قاعدة: أن نفي أحد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر، فإنه يقال لنفاة الأسماء والصفات: إنكم تتفقون مع عامة المسلمين، بل وعامة المقرين بربوبية الله أن الله منزه عن النقص، ومما ينزه عنه من النقص: تنزيهه سبحانه وتعالى عن العمى، فإذا نزهتم الباري عن العمى؛ لزم أن يكون موصوفا بالبصر؛ لأنه إذا ارتفع أحد المتقابلين لزم ثبوت الآخر، ويقال لهم في صفة العلم: إنكم تسلمون بأن الله منزه عن الجهل، فيلزم من ذلك أن يكون موصوفا بالعلم ..

وهكذا في جميع الصفات.

وما هو جوابهم عن هذه القاعدة فيما ينفونه من الصفات؟

يقولون: إن هذه القاعدة تصح في المتقابلين، أي: فيما كان قابلا لهذه الصفة أو لضدها، فمثلا: إذا قيل: إن زيدا ليس بأعمى؛ لزم أن يكون مبصرا.." (٢)

"الوجه الثاني: إلزامهم بتشبيه الله بالجمادات

وقولهم: وأما غير القابل لهذه الصفات، فإنه لا يلزم من رفع أحدهما ثبوت الأخرى.

فيقال: إنكم فررتم من تشبيه الله سبحانه وتعالى بالمخلوقات الحية، فشبهتموه بالموجودات الميتة الجامدة

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٠/٥

(٢) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٠/١٢

التي لا حياة لها، ولا شك -باتفاق العقلاء- أن المخلوق الحي أكمل من المخلوق الجامد غير الحي، ولهذا فليس في الجمادات أنبياء ولا رسل ولا ملائكة ..

وهذا من البدهيات.

إذا: فهم فروا من تشبيه الله بالمخلوقات الحية، فلزم التشبيه بالموجودات الجامدة التي يقولون: إنها ليست قابلة، وذلك كالجبل، فإنهم يقولون: إذا قيل: إن الجبل ليس بأعمى، لم يلزم أن يكون الجبل مبصرا ..

فنقول: بئس ما انتهى إليه النظر العقلي عندكم! لأن الجبل ليس بأكمل من الإنسان الحي، فإذا قلتم: إن هذا الإثبات تشبيه له بالإنسان، قيل: فطريقتكم الثانية في عدم القابلية تشبيه له بالجماد، وهذا مما يدل على أن هذا التركيب العقلي في أصله خطأ؛ لأن المقصود شرعا وعقلا هو أن ننزه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة كل شيء، سواء كان هذا الشيء حيا أو ميتا أو جمادا، أو مخلوقا، أو متصور الخلق، أو مفروضا في الذهن، فالله منزه عن هذا كله.." (١)

"الوجه الثالث: عدم وجود الدليل على ما يزعمون

ثم إنهم يقولون: إن هذه القاعدة صحيحة إذا كان الشيء قابلا للصفتين والله ليس قابلا، فنقول: ما هو الدليل على أن الله ليس قابلا؟ الله سبحانه وتعالى أخبر في كتابه أنه متصف بهذه الصفات، كقوله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ [الأعراف:١٤٣] وهذا في سياق تكليمه سبحانه لنبيه، وفي سياق الرسل قال: ﴿منهم من كلم الله﴾ [البقرة:٢٥٣] فالله سبحانه وتعالى سمع كلامهم، وكقوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] وقوله: ﴿أنزله بعلمه﴾ [النساء:١٦٦] وقوله: ﴿يعلم ما في السموات﴾ [آل عمران:٢٩] فالله سبحانه وتعالى قد وصف نفسه بهذه الصفات وغيرها، فمن أين لكم - من الشرع أو من العقل- أن الله ليس قابلا لهذه الصفات؟!

وقوله رحمه الله: (فإن قلت: إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلا لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له: أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت؛ إذ ليس بقابل لهما.

قيل لك: أولا: هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر).

هذا هو الجواب الأول: أن مسألة التفريق بين تقابل العدم والملكة، وتقابل السلب والإيجاب، وأن زيدا إن

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٣/١٠

قلت: إنه ليس بأعمى؛ لزم أن يكون مبصرا، بخلاف الجبل، ونحو ذلك، نقول: هذا في مسألة العمى والبصر ونحوه، لكن هناك بعض المقدمات التي لا يمكن أن ننازع فيها أنها من باب تقابل السلب والإيجاب، ومعنى تقابل السلب والإيجاب: أن يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر، وهو الوجوب.

وإذا صح الأمر في صفة واحدة، أو في اسم واحد، أو في معنى واحد؛ بطلت القاعدة التي يزعمون أنها تقول: إن الاشتراك في الاسم المطلق يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص، فالإبطال الأول الذي ذكره المصنف هو بمسألة الوجود، وقد ذكرنا سابقا: أن المصنف عني بتقرير مسألة الوجود ليس من باب عناية المتكلمين بها، فإن المتكلمين -ولا سيما غلاتهم- يعنون بتقرير مسألة الوجود لذاتها، لكن المصنف يقول: إن مسألة وجود الله تعالى مسألة فطرية، ولسنا نريد أن نثبت الأدلة على وجود الله؛ لأن هذه مسألة بينة بدليل الفطرة، ودلائل العقول المتواترة، ودلائل الشرائع، وغير ذلك، فهو لا يقصد إلى إثباتها كمسألة تحتاج إلى إثبات وتفصيل أو مجادلة، إنما يستعمل مسألة الوجود لأنها مبتدأ ضروري في مناظرة هؤلاء، فإنهم يقولون: إن الله موجود، وإن المخلوق موجود، ولا يلزم من الاتفاق في الاسم التطابق في الماهية -أي: في ماهية الوجود- عند الإضافة والتخصيص.." (١)

"شبهة التركيب

قال المصنف رحمه الله: [وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع].

هذه هي شبة التركيب، وقد سبق أن أشرت إلى أن أصول الأدلة الكلية عند هؤلاء النفاة فيما زعموه من العقل هي: دليل الأعراض، ودليل التركيب، ودليل التخصيص، أما دليل التخصيص فهو دليل مختصر لم يستعمله إلا قوم من المتأخرين، والمدار في الجملة على دليل التركيب ودليل الأعراض، والغالب على المتفلسفة المصرحين بالفلسفة هو التكلم بدليل التركيب، والغالب على المتكلمين التكلم بدليل الأعراض.

وهذان الدليلان: وإن كان ثمة فرقا بينهما إلا أن بينهما قدرا من الاشتراك، ولا سيما من حيث النتائج، فإن حاصل دليل الأعرض: أن نفاة الصفات من المتكلمين قالوا: إن هذه الصفات كالعلم ونحوها أعراض، وإن العرض لا يقوم إلا بجسم، فيلزم من إثبات الصفات التشبيه، ومن هنا نفوا الصفات.

وهذه ليست حقيقة لغوية ولا حقيقة عقلية، إنما هي حقيقة فلسفية، اصطلاح فلسفي يتضمن معنى فلسفيا، والمتكلمون الذين استعملوا هذا انقسموا إلى فريقين: فجمهورهم قالوا: لا نثبت الصفات حتى لا نقع في

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٤/١٠

التجسيم، ومن هنا نفت المعتزلة قيام الصفات بالذات حتى لا يقعوا في التجسيم.

ولما جاء متكلمة الصفاتية - ابن كلاب، وأبو منصور الماتريدي، وأبو الحسن الأشعري - استعملوا هذا الدليل -الذي هو دليل الأعراض- مع أن ابن كلاب وأمثاله يثبتون الحياة، والعلم، والسمع، والبصر؛ بل إن ابن كلاب يثبت الغضب والرضا، ولكنه يجعله واحدا، والأشعري يتأوله على الإرادة، وهذا من الفروق بين ابن كلاب والأشعري.

فالمقصود: أن هؤلاء المنتسبين للسنة والجماعة من المتكلمين أثبتوا قدرا من الصفات، مع أنهم يعتمدون في بناء هذه الطريقة على دليل الأعراض، لكنهم فسروه بتفسير آخر، فقالوا: إن العرض ليس هو الصفة مطلقا؛ بل إن العرض -الذي يقوم بالأجسام، وإذا تحقق في شيء كان هذا الشيء جسما- هو ما يعرض ويزول، ولا يبقى زمانين.

ومن هنا تأول هؤلاء المتكلمون من الصفاتية ما يسمى بصفات الأفعال التي يسميها هؤلاء: حلول الحوادث، فتأولوا مسألة النزول، والمجيء، والإتيان؛ لأن هذه عندهم هي الأعراض.

أما الحياة والعلم ونحوها فقالوا: لا نسمي الحياة والعلم عرضا؛ لأن العرض هو ما يعرض ويزول، والعلم قائم لازم، بخلاف النزول فإنه يعرض ويزول.

وهذا -كما هو معلوم- من باب التحكم، وهناك قوم آخرون من المتكلمين، كـ محمد بن كرام السجستاني، يؤمن بدليل الأعراض، ويؤمن بأن الأعراض على معنى المعتزلة أنها هي الصفات، ولكنه صار أمام أحد نتيجتين: إما أن ينفي الصفات حتى يسلم من مسألة التجسيم، وإما أن يقر بالصفات، وعلى فهمه وإدراكه وظنه سوف يقر بالتجسيم، فاختار ابن كرام الخيار الثاني، وقال: نثبت الصفات ونقول: إن الله جسم، ولكنه ليس كالأجسام ..

تعالى الله عن هذه الإطلاقات التي لم ينزل الله بها من سلطان!

إذا: مسألة الأعراض هي في الغالب من استعمال المتكلمين على هذا الوجه، فبعضهم التزم نتيجتها وأقر بها، وبعضهم نفى الصفات حتى لا يقع في نتيجتها وهي التجسيم.

ثم يأتي بعد ذلك دليل التركيب، وكأن الأمر تسلسل في النتيجة، فإذا قال القائل: إن الصفات أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، فقال قائل -كما قاله ابن كرام -: إن المخرج أن نقر بالتجسيم، مع القول بأنه جسم لا كالأجسام، فإن أهل التركيب -أي: الذين يقررون مسألة التركيب- يقولون: إن الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بجسم، ولا يسوغ لك أن تقول: إنه جسم؛ لأن الأجسام مركبة، فهل تلتزم أن

تقول –أي: يا من تقر بالتجسيم–: إنه مركب؟ سيكون الجواب عندهم: لا ..

قالوا: لأن المركب لا يكون إلا ممكنا، والممكن ليس هو واجب الوجود.

إذا: مسألة التجسيم التزمها قوم، وهم الكرامية ومن قبلهم من المجسمة الذين هم أشد التزاما لها.

لكن مسألة التركيب إذا قيل: إن الجسم مركب، والمركب ممكن، فلا يمكن لأحد أن يقول بالتزام الإمكان.

فهذه هي شبهة التركيب، وهي تنتهي إلى قدر مشترك مع شبهة الأعراض.

وهذا كله سفسطة، فإن هذه المقدمات ليست مقدمات معلومة لا بالشرع، ولا بالحقائق العقلية المبنية على الألسنة الآدمية، سواء العرب أو غير العرب، ولا بالحقائق العقلية المجردة.." (١)

"إلزام القائلين بالتركيب بأن يكون الوجود واحدا بالعين

قال المصنف رحمه الله: [ثم إنه متناقض، فإنه إن جوز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود واحدا بالعين لا بالنوع].

فإذا فرض أن الوجود واحد بالعين لا بالنوع، فإنه يمتنع فيه تعدد الحقائق، ومعنى ذلك: أن العقليات في سائر مواردها تكون ساقطة، وهذا إفساد مطلق للعقل، وهذا المذهب –وهو أن الوجود واحد بالعين– أشد الدرجات امتناعا، ولا أحد يلتزم به، حتى أهل وحدة الوجود، فإن مذهبهم درجة فوق هذه الدرجة من الإمكان، ولم يلتزم به حتى النظار من المتفلسفة الأوائل؛ لأن هذا المذهب يتعذر ويمتنع أن يفرض بأدنى طرق العقل، فهو مذهب تام الانغلاق، ويستلزم إسقاط الكليات العقلية فضلا عن مفصلاتها، بمعنى: أنه هدم مطلق للعقل.

فما دام أنه كذلك، ولا يقول به أحد، فلماذا استعمله المصنف هنا؟

استعمله من باب أنه لازم لهؤلاء، فإنه يقول: إذا قلتم: إن تعدد الصفات يكون تركيبا، فما هو المخرج من ذلك؟ يقول المصنف: إنه ليس هناك مخرج ممكن إلا أن يكون الوجود واحدا بالعين.

بمعنى: أنهم إذا قالوا: إن العلم والسمع والبصر تستلزم التركيب، فالمخرج يكون بالنفي، فيلزم من ذلك أنه ما من معنى يفرض إلا ويرد عليه هذا الإشكال، حتى المعاني التي يفرضونها هم بفلسفتهم، وهذا لا مخرج منه إلا أن يقولوا: العلم عين العالم، والقدرة عين العلم

ونحو ذلك، فيجعلون الصفة هي الأخرى، والصفة هي الموصوف.

ولا يمكن عقلا أن تكون الصفة هي الأخرى، أو الصفة هي الموصوف، إلا إذا جوز العقل أن الوجود واحد

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٠/٢٥

بالعين ..
وهذا لا يمكن فرضه في العقل، فضلا عن أن يكون متصورا في العقل؛ بل إنه من أعظم الممتنعات؛ أن يكون الوجود واحدا بالعين، فضلا عن أن يكون مما يمكن للعقل أن يتصوره.
قال المصنف رحمه الله: [وحينئذ فإذا كان الوجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود كل مخلوق - يعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه- هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم].
قد يقول قائل: لماذا قال المصنف: إن كون الوجود واحدا بالعين من أشد الممتنعات عقلا؟
والجواب: لأنه يقود إلى حقائق ظاهرة الامتناع، من أوائلها: أنه لا فرق بين الوجود الممكن والوجود الواجب، ولذلك قال المصنف: (وحينئذ فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود المخلوق هو وجود الخالق بالعين)؛ ولذلك فإن القائلين بوحدة الوجود يخرجون من هذا بمخرج لا ينجيهم، لكنهم لا يلتزمون إلى هذه الدرجة أن الوجود واحد بالعين.
بل إن هذا المذهب يستلزم تعطيل الوجود، فإن المصنف يقول: إن هذا يستلزم أن يكون الوجود واحدا، لا فرق بين وجود الممكن ووجود الواجب.
ويقال بعد ذلك: بل يلزم منه ما هو فوق ذلك، وهو أنه يقود إلى تعطيل الوجود مطلقا؛ لأنه ما من معنى يعين به الوجود بالعين إلا ويمكن أن يعين بغيره، وهذا الغير متسلسل إلى غير نهاية؛ لأنه ما من معنى تفرضه أنه هو الموجود بالعين، إلا ويمكن أن يفرض غيره، وهذا يستلزم تعطيل الوجود.
إذا: هذه النتيجة إن التزموها؛ لزم من ذلك ألا يقع تفريق بين وجود الخالق ووجود المخلوق؛ بل لزم من ذلك التعطيل للوجود نفسه.." (١)

"جواب من سأل عن كيفية نزول الله تعالى إلى السماء الدنيا

قال المصنف رحمه الله: [وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟ فإذا قال: أنا لا أعلم كيفيته، قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله؛ إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له وتابع له، فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته؟!].
مقصود المصنف: أن من كانت حجته على نفي نزول الرب أن يورد هذا السؤال: كيف ينزل الله إلى السماء الدنيا؟ فإذا لم يجب بمفصل من العلم وبتقرير يبين كيفية النزول قال بنفيه، يقول: فهذا انطلق من فرضية

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٢٨/١٠

عقلية خاطئة، وهي أن ثمة تلازما بين العلم بالمعنى والعلم بالكيفية، وهذا غلط عقلي؛ فإن العلم بالمعنى لا يستلزم العلم بالكيفية عقلا؛ لأنه لو كان العلم بالشيء يستلزم العلم بكيفيته؛ للزم أن يقال له: إن الله موجود، فسيقول: نعم.

فكيف وجود الله؟ والله له ذات فكيف هذه الذات؟ إذا: ليس ثمة تلازم بين العلم بالمعنى وبين العلم بالكيفية؛ بل إن ثمة انفكاكا بين العلم بالمعنى وبين العلم بالكيفية، فإنه لا يلزم من علمنا بمعنى نزوله واستوائه أن نعلم الكيفية، كما أنه لا يلزم من علمنا بذاته أن نعلم كيفية ذاته سبحانه وتعالى.

والعلم بالكيفيات -أي: بكيفيات الصفات- إذا تسلسلت انتهت إلى نتيجة وهي: العلم بكيفية الذات، وهذا ممتنع، فكما أن العلم بكيفية الذات ممتنع؛ فإن العلم بكيفية الصفات ممتنع؛ لأن القول في الصفات فرع عن القول في الذات.." (١)

"شرح القواعد السبع من التدمرية [١٢]

هناك مثلان ذكرهما شيخ الإسلام في الرد على نفاة الصفات، وهما مثلان عقليان يقودان إلى حقيقة عقلية قطعية، وهي: أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص بين المخلوقات، فبين الخالق والمخلوق من باب أولى، والمثل الأول: هو الجنة وما فيها من النعيم، فإنها تشترك مع بعض ما في الدنيا في الأسماء، من اللذة والنعيم ونحو ذلك، ومع ذلك لم يلزم من هذا الاشتراك مماثلة ما في الجنة لما في الدنيا من النعيم.." (٢)

"المثل الأول: الجنة

قال المصنف رحمه الله: [فصل: وأما المثلان المضروبان: فإن الله سبحانه وتعالى أخبرنا عما في الجنة من المخلوقات، من أصناف المطاعم والمشارب والملابس والمناكح والمساكن، فأخبرنا أن فيها لبنا وعسلا وخمرا وماء ولحما وفاكهة وحريرا وذهبا وفضة وحورا وقصورا، وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: (ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء)، فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى، فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا؛ إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٤/١١

(٢) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١/١٢

إلى المخلوق، وهذا بين واضح].

بعد أن ذكر المصنف رحمه الله الأصلين السابقين، انتقل إلى بيان المثلين المضروبين في الرد على نفاة الصفات، وهما مثلان عقليان يقودان إلى ضرورة عقلية قطعية، وهي: أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص بين المخلوقات، فبين الخالق والمخلوق من باب أولى.

والمثل الأول هو: الجنة وما فيها من النعيم، فإنها تشترك مع بعض ما في الدنيا في الأسماء؛ من اللذة أو النعيم أو نحو ذلك، فحصل اشتراك في الاسم، وحصل اشتراك في المسمى الكلي الذهني، ولم يلزم من ذلك بعد الإضافة والتخصيص -أي: إذا قلت: خمر الدنيا وخمر الآخرة- لم يلزم أن تكون خمر الدنيا مماثلة أو على حقيقة وماهية خمر الآخرة، ولا الثانية كالأولى.

وبهذا المثل يتبين أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص، وهو بين المخلوقات، فبين الخالق والمخلوق من باب أولى، بل بين الخالق والمخلوق يكون ممتنعا.." (١)

"افتراق الناس فيما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر

قال المصنف رحمه الله: [ولهذا افترق الناس في هذا المقام ثلاث فرق: فالسلف والأئمة وأتباعهم آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر، مع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيا وبين ما في الآخرة، وأن مباينة الله لخلقه أعظم].

وهؤلاء هم الصحابة والذين اتبعوهم بإحسان، وهذا هو الذي عليه جمهور المسلمين، وهو الإيمان بما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر، مع العلم أن الحقائق في اليوم الآخر تختلف عن الحقائق والصفات في الدنيا، فمن باب أولى أن الصفات في حقه تختلف عن صفات مخلوقاته.

قال المصنف رحمه الله: [والفريق الثاني: الذين أثبتوا ما أخبر الله به في الآخرة من الثواب والعقاب، ونفوا كثيرا مما أخبر به من الصفات، مثل طوائف من أهل الكلام: المعتزلة، ومن وافقهم].

علم الكلام منهج تندرج تحته مدارس عدة، ومن أخص مدارسه: المعتزلة، والماتريديه

ونحوهم، والمتكلمون لم يشتغلوا بالتأويل في باب اليوم الآخر؛ بل يرون أن اليوم الآخر حق على حقيقته وظاهره ولا يحتاج إلى تأويل، فيقول المصنف: كما أنكم أقررتم باليوم الآخر، مع أن ثمة اشتراكا ولم يلزم منه مطابقة، فيلزمكم أن تقروا بالصفات من باب أولى.

قال المصنف رحمه الله: [والفريق الثالث: نفوا هذا وهذا، كالقرامطة الباطنية، والفلاسفة أتباع المشائين،

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٣/١٢

ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر].
هؤلاء ينفون الأمرين جميعا، وهذه طريقة ابن سينا ومن وافقه من المتفلسفة، ولذلك كتب الرسالة الأرحوية في تأويل المعاد، فإنه يؤويل المعاد تأويلا روحانيا، ولا يقر بالنعيم ولا بالعذاب، وغيرها من الحقائق البدينة، فهو رجل يميل إلى تقرير مسألة الأرواح في هذا الباب، وأن باب اليوم الآخر باب روحاني وليس من باب الحقائق الجسدية أو الجسمانية المشاهدة على حقيقتها، كما قرر ذلك في الرسالة الأرحوية.
وابن رشد يقارب بعض هذا المقام، وإن كان يتهيب من كثير من التصريح، لكنه يشارك في بعض هذه المادة.." (١)

"المقصود بضرب المثل بالروح

قال المصنف رحمه الله: [والمقصود: أن الروح إذا كانت موجودة حية عالمة قادرة، سميعة بصيرة، تصعد وتنزل، وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفات، والعقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها؛ لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرا، والشيء إنما تدرك حقيقته إما بمشاهدته، أو بمشاهدة نظيره، فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات، مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات، فالخالق أولى بمباينته لمخلوقاته، مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته، وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدوه أو يكيفوه منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيفوها، فإذا كان من نفى صفات الروح جاحدا معطلا لها، ومن مثلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلا ممثلا لها بغير شكلها، وهي مع ذلك ثابتة بحقيقة الإثبات، مستحقة لما لها من الصفات، فالخالق سبحانه وتعالى أولى أن يكون من نفى صفاته جاحدا معطلا، ومن قاسه بخلقه جاهلا به ممثلا، وهو سبحانه ثابت بحقيقة الإثبات، مستحق لما له من الأسماء والصفات].
قوله: (والعقول قاصرة عن تكييفها):
فمن باب أولى عن تكييف صفاتها، وهذا بين، فإذا قيل لأحد: كيف تصعد الروح وكيف تنزل؟ فلن يستطيع أن يعطيك علما مفصلا بالكيفية، فإذا كانت العقول قاصرة عن تكييفها، فمن باب أولى أن تكون العقول قاصرة عن تكييف صفات الله تعالى.
وقوله: (والشيء إنما تدرك حقيقته إما بمشاهدته، أو بمشاهدة نظيره):
أي: تدرك كيفيته وماهيته، والروح لم نشاهدها، ولم نشاهد لها نظيرا، فإذا كان هذا في الروح -ولله المثل الأعلى- فمن باب أولى في حقه سبحانه وتعالى.

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٤/١٢

وعدم علمنا بماهية وكيفية صفات الروح، لم يلزم منه عدم الإقرار بصفاتها؛ بل نقر بصفاتها، وهذا إقرار ضروري، ومع ذلك نقر بعدم العلم بكيفية صفاتها، وهذا أيضا إقرار ضروري، فحصل انفكاك بين هذا وهذا.." (١)

"التفصيل في مقام النفي لتحقيق كمال الإثبات

قال المصنف رحمه الله: [وكذلك قوله تعالى: ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض﴾ [سبأ:٣] فإن نفي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السماوات والأرض].

ولذلك فإن هذا النفي لما جاء في هذا السياق دل على كمال الإثبات، وعلى تحقيق الإثبات وتفصيله، وقد سبق أن قدم المصنف أن الله بعث رسله بإثبات مفصل ونفي مجمل، لكن بعض مقامات الصفات يناسب في سياقها أن يفصل في مقام النفي من باب تحقيق الكمال، ومن باب تحقيق سياق الكمال.

ولذلك فإن ما ذكره بعضهم من أن النفي المفصل في القرآن لا يستعمل إلا في نفي ما ادعاه المكذبون للرسل، أو ما إلى ذلك من الأوجه؛ كأن فيه شيئا من الحصر؛ لأن الاستقراء للقرآن فيما فصل لا يلزم منه أن يكون كذلك ..

صحيح أن ما يذكره الباري سبحانه وتعالى من تنزيهه عن السنة والنوم، وعن عزوب شيء في السماوات والأرض عنه، ونحو ذلك، لا شك أنه رد على من يشكك أو يجحد ما هو من ذلك، أي: مما يليق به، أو يصفه بما لا يليق به سبحانه وتعالى، فلا شك أن القرآن بهذا السياق يتضمن ردا، لكن أن يكون هذا هو الموجب، وأنه لولا هذا المحرك لما حصل هذا، فليس بالضرورة أن يكون ذلك صحيحا؛ فإن السياق إذا كان كذلك كان هذا أتم في كماله سبحانه، فعندما قال الله سبحانه: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ [البقرة:٢٥٥]، ثم قال: ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ [البقرة:٢٥٥] علم أن قوله: (الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم) أتم في تحقيق الكمال من السياق لو كان مختصرا على المقام الأول وحده، وإن كان المقام الأول فيه تحقيق للكمال.

إذا: إنما يذكر ذلك من باب تحقيق كماله سبحانه وتعالى، وهذا التحقيق يكون متضمنا للرد على من خالف هذا من وجه آخر لا إشكال في ثبوته.

قال المصنف رحمه الله: [وكذلك قوله تعالى: ﴿ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب﴾ [ق:٣٨] فإن نفي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء دل على كمال القدرة، ونهاية

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٨/١٣

القوة، بخلاف المخلوق الذي يلحقه من النصب والكلال ما يلحقه].

لأن هذا السياق من القرآن من باب قطع الوهم، وليس بالضرورة أنه رد على قوم معينين، فإنه من باب قطع الوهم الذهني الذي قد يعرضه الشيطان لبعض نفوس بني آدم.

وقد سبق أن خلق الله سبحانه وتعالى يكون على أحد وجهين -على ما ذكر في القرآن- فإما أن يكون خلقا على جهة الفعل الذي هو الأمر المحض منه سبحانه وتعالى، وهو المذكور في قوله سبحانه: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ [يس:٨٢] وإما أن يكون من باب الخلق الذي هو توسط السبب في وجود المسبب، ويكون الله سبحانه وتعالى هو الخالق للسبب والمسبب.." (١)

"شبهة حول الحوادث

وقول المصنف: (وكذلك كونه لا يتكلم أو لا ينزل ..): قد يقول قائل: هل من لازم الإله الحق أن يكون متصفا بالنزول؟ أليست هذه الصفة صفة خبرية سمعية لم يثبتها العقل ابتداء كصفة العلم والكلام ونحوها؟

والجواب: أن يقال: إن نفاة الصفات التي تسمى: الصفات الخبرية، أي: التي نطق بها القرآن أو السنة، والعقل لم يدل عليها ابتداء، ولكنه لا ينافيها، وذلك كصفة النزول، نفاة هذا النوع من الصفات لا ينفونها لذات الصفة وحدها، ولذلك فلو كانت العلة عندهم أن حديث النزول آحاد، وسلمنا جدلا أنه من الآحاد، وسلمنا جدلا أن الآحاد لا يحتج به في العقيدة، فماذا يقولون في صفة الإتيان والمجيء الذي ذكره الله في القرآن؟! فهم -إذا- يضطربون في النفي والتأويل، فهذا يردونه لكونه آحادا، وهذا يتأولونه، إلى غير ذلك.

فالإشكال عندهم ليس لأن هذا النص في ذاته مشكل، ولكن الإشكال عندهم هو في القاعدة التي بها ينفون الصفات، وهي ما يسمونها: (حلول الحوادث)، ولتقريب المعنى نقول: ما يسمونه بمسألة الحركة، فأي صفة تتضمن في المعنى العام ما هو بمعنى الحركة فلا يكون عندهم صفة ثابتة.

ولذلك فإن الإمام الدارمي رحمه الله في رده على الجهمية ذكر إثبات الحركة لله سبحانه وتعالى، مع أن القرآن الكريم لم يذكر كلمة الحركة، وكذلك الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذه الكلمة ليست من الكلمات التي تعرض ابتداء، إنما الذي يعرض هو الأفعال المفصلة في القرآن، لكن في تفصيل الرد على المخالف لابد من إبانة مثل هذه المعاني، ولذلك فقد عرضت هذه الكلمة لبعض الأئمة، واستعملوها على هذا الوجه، وقد جوز الإمام ابن تيمية الاستعمال على هذا الوجه من المناسبة، وذكره عن الإمام الدارمي، وهو موجود

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٧/١٤

في رده على الجهمية، وذكره عن جماعة آخرين.

فالمقصود: أن هؤلاء ينفون مسألة الحركة التي سموها باصطلاح علم الكلام: حلول الحوادث.

وهذا المعنى هو في حقيقته يرجع إلى المعاني الفلسفية القديمة التي كان أصحابها لا يثبتون الفعل في حق الإله سبحانه وتعالى، فهي نزعة مشتقة من الفلسفة.

والغريب في الأمر: أن أبا الحسن الأشعري لما رجع عن الاعتزال قال: "إن دليل الأعراض الذي بنت المعتزلة عليه قولها في صفات الله تعالى هو متلقى من الفلسفة".

وهذا أمر مهم جدا، فإن القائل لهذا الكلام ليس هو ابن تيمية أو بعض العلماء من أئمة السنة؛ بل إنه أبو الحسن الأشعري، وقد كان إماما في مذهب المعتزلة سابقا، وإماما من أئمة المتكلمين، ولم يزل على هذا العلم مع انتسابه في آخر أمره إلى أهل السنة والجماعة، فقد نص على أن دليل الأعراض الذي بنت المعتزلة عليه القول في الصفات متلقى من الفلسفة.

والعجب أن الأشعري قال هذا الكلام ولم يسقط هذا الدليل؛ بل استعمله، ولكنه عدل فيه شيئا، وأثبت بهذا التعديل أصول الصفات؛ كالحياة، والكلام، والسمع والبصر، ونحو ذلك، ونفى صفات الأفعال التي سماها: حلول الحوادث، فنفيه لما سماه: حلول الحوادث، بقية بقيت عليه من دليل المعتزلة ومن مذهبها، وقد نص على أن دليل المعتزلة دليل فلسفي، فيلزم من هذا -كنتيجة علمية- أن يكون الأشعري قد بقي عليه بقية من هذا الدليل الفلسفي، وبقي عليه بقية من نتيجته، وهي ما سماها بمسألة: حلول الحوادث، أي: نفي مسألة الحركة.

ولذلك نجد أنهم يتأولون الاستواء على العرش، والأشعري يثبت الاستواء، لكنه لا يثبته على بابه من الفعل المعروف في الإثبات عند الأئمة، ونجد أنهم يتأولون النزول والمجيء والإتيان، وإذا تكلموا في إرادة الله قالوا: إن هذه إرادة واحدة، وعندما تكلم الأشعري وابن كلاب عن صفة الكلام قالوا: إن الله يتكلم لأن الكلام صفة عقلية ضرورية، لكن عندما قيل: إنه يتكلم بحرف وصوت، عرضت لهم مسألة حلول الحوادث، فلزم أن يكون هذا على تقديرهم من باب حلول الحوادث، فرجع ابن كلاب وتبعه الأشعري في ذلك، فقالوا: إن الكلام هو معنى يكون في النفس واحد، ليس بحرف ولا صوت.

وقد أتوا بهذه الفلسفة في تعريف الكلام -وهي فلسفة لم يعرفها الناس، لا من أهل اللسان العربي، ولا من أهل العقل، ولا غير ذلك- ليتخلصوا من مشكلة نفي صفة الكلام، وهي صفة عقلية كمالية بينة، فأثبتوا صفة من صفات الكلام لضرورة إثباتها، ولكنهم فسروها هذا التفسير ليتخلصوا مما سموه: حلول الحوادث،

وهو: كل ما أوجب حركة.

والمقصود بالحركة هنا هو معناها الفلسفي، وليس المعنى اللغوي العربي، فالمقصود بكل ما يتضمن حركة هو المعنى الفلسفي التي كان يقصد أرسطو طاليس وأمثاله ك ابن سينا، فإنه في كثير من تعبيره ينص على أن الإله الحق مجرد عن الحركة، ويفسر الحركة تفسيرا فلسفيا.

ولسنا نقول: إن الأشعري مثل ابن سينا ..

كلا! فإن الأشعري رجل عظم السنة وانتسب إليها، وهو رجل له علم وديانة، وقصد لأهل السنة والجماعة، وإن كان على بدعة وأغلاط، ولكن دين الإسلام لا يرجع فيه إلى رجل أو أهل بيت، أو طائفة من الطوائف، فإن النبي عليه الصلاة والسلام قد عظم أهل بيته، وقال: (والذي نفسي بيده لا يدخل قلب امرئ الإيمان حتى يحبكم لله ولقرابتي)؛ ولكنه لم يوجب على المسلمين أن يرجعوا في دينهم وفي معتقدهم، أو في أصولهم إذا أشكل عليهم شيء أن يرجعوا إلى أحد من أهل بيت النبوة؛ بل إن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل:٤٣].

إذا: مسألة التعصب يجب على الأمة أن تنفك عنها في أي واد كان هذا التعصب، سواء كان تعصبا فقهيا، أم تعصبا لرجل في الاعتقاد، أو غير ذلك.

فالمقصود: أن هذه الإشكالات التي دخلت على الأشعري وعلى غيره، وشوشت على أمرهم، مادتها مادة جاءت بمثل هذا التدرج.

إذا: ابن سينا -كما مر- يتكلم عن مسألة تجريد الله ﻷ الحركة على هذا المعنى الفلسفي، أي: تجريده عن الفعل ونحو ذلك، ولذلك قال: إن العالم تولد عن العقول العشرة، والنفوس التسعة، ونحو ذلك، ويحقق نفي الحركة نفيا فلسفيا فيقول: أن الباري يعلم الأشياء ليس بعلم جزئي وإنما بعلم كلي.

وهو يقول هذا الكلام ليتخلص -بزعمه- من مسألة الحركة.

وحقيقة هذا التخلص الفلسفي أنه يقود إلى تعطيل الله عن صفات الفعل؛ سواء ما سمي بالفعل اللازم، أو بالفعل المتعدي، ولذلك فإن أساطين الفلسفة الأوائل -أي: قبل الإسلام- لم يكونوا يثبتون أن الله أو أن الإله عندهم هو الخالق للعالم؛ لأن هذا من معاني الحركة التي هم يقصدون إلى تجريد الإله منها، وهذا الذي كان عليه أرسطو طاليس وأمثاله.

إذا: هذه نزعات تأثر بها هؤلاء من أهل القبلة، ك الأشعري وغيره.." (١)

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٣/١٤

"يلزم من نفي صفة الكمال عن الله وصفه بما يقابلها

قال المصنف رحمه الله: [ومن قال: إنه ليس بحي ولا سميع ولا بصير ولا متكلم؛ لزمه أن يكون ميتا أصم أعمى أبكم].

وذلك لأن نفي أحد المتقابلين يستلزم ثبوت الآخر، وهذا لا ينفك عنه هؤلاء إلا بجواب سيشير إليه المصنف هنا إشارة، كما أشار إليه سابقا، وسيفصله في القاعدة السابعة.

وقد اعترض هؤلاء على هذه القاعدة -وهي: أن نفي أحد المتقابلين يستلزم ثبوت الآخر- اعترضوا عليها باعتراض مشهور، وهو قولهم: إن نفي أحد المتقابلين يستلزم ثبوت الآخر في القوابل، أما في غير القوابل فلا يلزم.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإيراد وهذا الإشكال بعدة أجوبة كما في الفقرة التالية:." (١)

"الوجه الثاني: أن كل موجود يقبل الاتصاف بهذه الصفات وما يقابلها

قال المصنف رحمه الله: [وأيضا: فكل موجود يقبل الاتصاف بهذه الأمور ونقائضها، فإن الله قادر على جعل الجماد حيا، كما جعل عصا موسى حية ابتلعت الجبال والعصي].

هذا هو الوجه الثاني في الرد، وهو رد عقلي، يقول فيه المصنف: إنكم تقولون: إن ثمة من الموجودات ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات، كالجمادات، فإنها لا توصف بالسمع ولا بالبصر، وليست قابلة لها، فلو سلمنا أنها لا توصف بذلك في كلام العرب، فهل عدم قبولها لها يدل على أن هذه الصفات ممتنعة عليها، أم أن هذه الصفات ممكنة في حقها؟

يقول المصنف: إن كل مخلوق يمكن أن تقوم به صفة من الصفات، ولا يلزم من هذا القيام أن تنقلب حقيقته، وضرب لذلك مثلا بعصا موسى، وهذا مثال صحيح، ولكن لو مثل بمثال أقرب إلى التحقيق العقلي لهذا الرد لكان أولى، وهو أن يقال: لقد ثبت في الصحيح من ءديث جابر بن سمرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إني لأعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث)، فهل انقلب هذا الحجر وقت السلام على النبي صلى الله عليه وسلم -كما انقلبت عصا موسى- إلى شخص يسلم ثم يرجعه الله حجرا، أم أنه يصدر هذا الصوت وهو على حجريته؟

الجواب: أنه يصدر هذا الصوت وهو على حجريته.

والله تعالى يقول عن السماوات والأرض: ﴿تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٤/١٥

يسبح بحمده﴾ [الإسراء:٤٤] فما هو هذا التسبيح؟ هل هو شيء مدرك أم غير مدرك؟

لو كان ظاهرا لنا كسير السحاب مثلا، وثبوت الجبال، وما إلى ذلك؛ لكان شيئا مدركا.

فيقال إذا: إن الله وصفها بصفة لا ندركها، مما يدل على أن هذه الصفة تقوم بها، وأنها تسبح تسبيحا خارجا عن ظواهرها؛ كحركة السحاب وثبوت الجبال، ولذلك قال سبحانه: ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ [الإسراء:٤٤] مما يدل على أن هذه الصفات ممكنة في حق الجمادات؛ بل إن التحقيق: أن هذه الجمادات التي تسمى جمادات وهي متحركة حركة تناسبها، أو قائمة قياما يناسبها، أنها تقوم بها صفات، ومن الصفات التي تقوم بها -ولا تزال قائمة بها قياما حقيقيا لا يقبل الإدراك- تسبيحها، فإن الله تعالى قال ولم يستثن شيئا: ﴿تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن﴾ [الإسراء:٤٤].

إذا: قول المتكلمين وغيرهم: إن هذه ليست قابلة، ليس بصحيح؛ بل هي قابلة، بل إنها تقوم بها بعض الصفات، وإذا قامت بها صفة واحدة وهي أنها تسبح لله، فإن هذا يكفي حتى نحكم عليها أنها من القوابل.

فتكون النتيجة: أن سائر المخلوقات من باب القوابل، إما قوابل حقيقة قائمة، وإما قوابل من جهة إمكانها.

ولو قال قائل: إن كل المخلوقات قابلة لصفات ما يخلقها الله سبحانه وتعالى فيها قيام قبول على الحقيقة، لم يكن بعيدا؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ [الإسراء:٤٤] والتسبيح هو صفة لا بد أن يكون عن قيام صفة تنتج هذه الصفة الثانية، فإن الصفة الأولى هي فرع عن صفة سابقة لها، والفعل يتسلسل إلى فعل آخر ..

وهكذا.

فالمصنف يريد أن يصل إلى أنه لا يوجد في الموجودات إلا شيء تكون الصفات قائمة به، أو يقبل قيام الصفات به.

وأنتم تقولون -أي: المخالفون- إن الإله ليس قابلا، أي: تمتنع عليه الصفات، فيقول: إنه يمتنع أن يكون هناك شيء موجود ويقال فيه: إنه تمتنع عليه الصفات؛ بل لا بد من ثبوت الصفات، إما ثبوت تحقق، وإما ثبوت إمكان.

فإذا استقرت هذه القاعدة، وهي أن كل موجود إما أن يكون موصوفا بالصفات، أو قابلا لها؛ فإن ما كان في حق الله سبحانه وتعالى فإنه من باب الواجب؛ لأن ما أمكن له وجب، ولذلك فإن صفات الكمال صفات واجبة له، وإذا كانت الأشياء الممكنة تقبل هذه الصفات، فكيف بواجب الوجود، الذي لا معنى

لوجوب وجوده إلا أنه متصف بربوبيته سبحانه وتعالى، وأنه الخالق وما سواه مخلوق، وأنه موصوف بالكمال، وأنه المعبود بحق، وما إلى ذلك من الصفات، وهذا هو معنى التوحيد.

وهذا وجه شريف وقوي من جهة الدليل العقلي.." (١)

"المراد بلفظ التحيز

قال المصنف رحمه الله: [فيقال لهم: علم الخلق بامتناع الخلو من هذين النقيضين هو علم مطلق، لا يستثنى منه موجود، والتحيز المذكور إن أريد به كون الأحياز الموجودة تحيط به، فهذا هو الداخل في العالم].

قوله: (فهذا هو الداخل في العالم):

والله تعالى منزه عن ذلك باتفاق المسلمين، أي: منزه عن أن يكون داخل العالم.

ويستفاد من هذا السياق -خاصة في المناظرات- أن كل دليل عقلي يستعمله نفاة العلو، فهو إذا أمكن صدقه دل على نفي أن يكون الله سبحانه وتعالى داخل العالم، ولا شك أن هذا النوع من الدليل إذا صدق على هذا الوجه صار دليلا على إثبات العلو؛ لأن من الأغاليط التي وقع فيها من وقع، وفرعوا عليها: أنهم ظنوا أن مفهوم قول الأئمة: (إن الله في السماء) هو من جنس قول المسلمين: (إن الملائكة في السماء)، ولذلك فإنهم يقولون: إذا قيل: إنه في السماء؛ لزم أن يكون في جهة، ثم يسلسلون مسألة الجهة، وأن الجهة أكبر منه، وما إلى ذلك من الفلسفة.

وهذا كله فرع عن غلط في الفهم؛ لأن قول الله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [الملك:١٦] لا يعني أن الله في السماء مثل قولك: إن الملائكة في السماء، أو إن عيسى في السماء، فإن قولك: إن الملائكة في السماء، هو بمعنى قولك: إن بني آدم في الأرض، أما قولنا: إن الله في السماء، فليس المقصود بالسماء هي السماوات السبع المخلوقة، وأن الله فيها كظرفية وحلول الملائكة فيها وما إلى ذلك؛ بل السماء هنا بمعنى العلو، أي: أن الله فوق سماواته، ولذلك ذكر الله الكرسي فقال: ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾ [البقرة:٢٥٥] فما بالك بعرشه الذي هو أعظم من ذلك؟! وما بالك بما يتعلق بذاته سبحانه وتعالى؟! فإنه لا يقدر أحد من الخلق قدر عرشه، فضلا عن أن يقدر قدر ذاته جل وعلا.

إذا: فهم عندما فهموا فهما خاطئا ذهبوا ينفونه، وظنوا أن هذا هو ظاهر القرآن، ولهذا قالوا: كيف يقال: إنه في السماء؟ وقالوا: إنه يلزم من ذلك التحيز، وأن تكون الجهة مخلوقة مع الله؛ لأن السماء مخلوقة،

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٨/١٤

مع أنه لا يقصد بالسماء الشيء المخلوق أن الله فيه، كما يقال: إن الملائكة في السماء، ونحو ذلك.

قال رحمه الله: [وإن أريد به أنه منحاز عن المخلوقات، أي: مباين لها، متميز عنها، فهذا هو الخروج].

وهذا لا دليل من العقل على نفيه، ولذلك قلنا سابقا: إن كل ما يذكره المتكلمون أو المتفلسفة من دليل على نفي العلو، فإنه إذا تحقق وصدق يدل على نفي أنه داخل العالم، وهذه حقيقة بدهية، لم يكن هناك حاجة إلى دفعها، ولم يكن أحد يقول بها.

ولذلك فإن الرازي يقول: "اعلم أن المسلمين أجمعين لم يذهبوا إلى أن الله داخل العالم إلا الحنابلة والكرامية"، وهذا من عدم إدراك محمد بن عمر الرازي لحقيقة الأقوال والمذاهب، ولذلك يقول ابن تيمية وغيره: "إن أئمة المقالات هم من أكثر الناس علما بمقالات بني آدم، لكنهم من أجهل الناس علما بحقيقة أقوال أئمة السنة والجماعة"، وهذا بين، فمثلا: كتاب الملل والنحل للشهرستاني، نجد أنه يذكر أقوال البراهمة، وأقوال الفرس، وأقوال المتفلسفة الأوائل، وغير ذلك، ويذكر أقوال الطوائف الإسلامية؛ كالمعتزلة وأصناف المعتزلة، ومفصل أقوال أصناف الشيعة، وغير ذلك، لكن عندما يأتي إلى حقيقة أقوال السلف يضطرب في تقريره اضطرابا شديدا.

ولذلك فإن الحاذق منهم إذا أراد أن يعرف قول الأئمة، إما أن يعرفه معرفة مجملة؛ كشأن أبي الحسن الأشعري، فقد عرف جملا من كلامهم، مع أنه قصد الانتصار لهم والتعظيم لشأنهم، لكن القارئ في كتابه (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) -مع أنه يعد من أجود كتب المقالات، ومصنفه يعد من أعدل المصنفين في المقالات- يلاحظ أنه كتب عن المعتزلة كثيرا، وفصل في حقائق مذهبهم، مع أنه ليس بمعتزلي عندما ألف الكتاب، وكذلك كتب عن طوائف الشيعة كثيرا، وعن طوائف المرجئة، ونحوهم، لكن عندما ذكر مقالة أهل السنة والحديث ذكرها مجملة، وربما أدخل عليها جملا ليست منها.

إذا: من أكبر الإشكالات عند علماء الكلام والنظار: أنهم لم يفهموا حقيقة المذهب الذي عليه أئمة السنة؛ بل فهموه فهما خاطئا، وربما فهموه على وجهه في مسائل ولكنهم لم يقتدوا ولم يعتبروا به، ولا سيما في مسائل الإيمان وأصول التشريع، فإن هذا الباب أقرب إلى الإدراك والانضباط في فهمهم من باب الإلهيات.

قال رحمه الله: [فالمتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم، وتارة ما هو خارج العالم، فإذا قيل: ليس بمتحيز، كان معناه أنه ليس بداخل العالم ولا خارجه].

ولذلك يقال: إن الفاضل منهم إذا أراد أن يعرف مذهب الأئمة، إما أن يعرف مجمله، وإما أن يعرفه بأنه تفويض عام، كشأن إمام الحرمين الجويني، فإنه صنف كتبا؛ كالشامل، والإرشاد الذي سماه: الإرشاد إلى

ق,اطع الأدلة، وانتصر في هذه الكتب انتصارا صريحا لمذهبه، ثم بعد ذلك بان له الغلط في هذا الطريق، وصنف الرسالة النظامية، ولكنه زعم أن طريقة الأئمة هي التفويض، وهذا التفويض الذي ينسبه إلى الأئمة المتقدمين، أو يقول: إنه مذهب للسلف، لا يفهم منه الجويني أكثر من كونه ليس تأويلا، فيقول: إن باب الصفات إما أن فيه تأويلا، وهو يعلمه علما مفصلا، ثم تبين له في الأخير أن التأويل خطأ، فرجع من التأويل إلى التفويض، وربما أن أقرب ماهية للتفويض عنده أنه ترك التأويل، وعدم الدخول في تفصيل المعاني، ويرى أن أي تحقيق للمعنى يعود إلى مسألة التأويل.

إذا: هذا النقص في العلم سبب لهذا الاضطراب الذي وقع فيه هؤلاء النظار من المسلمين الذين خرجوا عن السنة إلى طرق من طرق الابتداع في الدين.

قال المصنف رحمه الله: [فهم غيروا العبارة ليوهموا من لا يفهم حقيقة قولهم أن هذا معنى آخر، وهو المعنى الذي عدم فساده بضرورة العقل، كما فعل أولئك في قولهم: ليس بحي ولا ميت، ولا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل].

إذا: قولهم: إن إثبات العلو يستلزم التحيز، يقال: ما المقصود بالتحيز؟ فإن قصدتم أن إثبات العلو يستلزم التحيز، أي: أن يكون الله سبحانه وتعالى داخل المخلوقات، فهذا لا يلزم، وليس هو المقصود بإثبات العلو؛ لأن إثبات العلو هو بمعنى إثبات مباينة الله وعلوه على خلقه، وإن أردتم أنه يستلزم التحيز، أي: أن الله منحاز عن الخلق، وأنه منفك عنهم مباين لهم، فهذا لا ينفيه العقل؛ بل إن من ينفي هذا فإنه لم يحقق ربوبية الله؛ لأنه يلزمه إذا لم يقل بمباينة الله لخلقه أن يدعي مداخلة الباري للخلق، وهذا هو النقص.

إذا: كلمة (التحيز) من الكلمات المجملة، وسيذكر المصنف في القاعدة الثانية بعض الكلمات التي فيها إجمال، وسيذكر القاعدة في شأنها.

إذا: هذه هي القاعدة الأولى، وقد قصد المصنف منه ا إلى تفصيل معنى من معاني السلف، وتقرير بعض دلائلهم، والرد على شبه المخالفين لهم.." (١)

"القاعدة الثالثة: أن القول بأن ظاهر نصوص الصفات مراد أو غير مراد يحتاج إلى تفصيل

قال المصنف رحمه الله: [القاعدة الثالثة: إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد، أو ظاهرها ليس بمراد؟].

هذه هي القاعدة الثالثة، وقد يقال: إنها تعتبر جملة من جمل القاعدة الثانية؛ لأن المصنف لا يزال يتكلم في الألفاظ المجملة الحادثة المشتركة، سواء كان اللفظ لفظا فردا؛ كلفظ الجهة، أو كان اللفظ لفظا مركبا؛

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٢٣/١٤

كقول: ظاهر النصوص مراد أم ليس مرادا.

فما يقال فيه: إنه يستفصل فيه، قد يكون كلمة، وقد يكون جملة مركبة، لكن المصنف عني بإفراد هذه الجملة في هذه القاعدة؛ لأن هذه الجملة من الجمل التي شاع النظر فيها كثيرا، فإن سائر من تأول الصفات أو بعضها، يسمي ما تأوله ظاهرا، ويجعل ما يقابل هذا الظاهر هو المؤول.

فيذكر المصنف أنه إذا قيل: ظاهر النصوص مراد أو ليس بمراد؟ فإن هذه الجملة من الجمل المجملة التي لا بد فيها من استفصال، وهذا الإجمال إنما هو باستعمال المستعملين من النظار لهذه الجملة، وليس هو إجمالا بأصل اللغة، فلولا أن هؤلاء الذين خالفوا الأئمة تكلموا بلفظ الظاهر على قدر من التأويل له، أو التعطيل للمعاني الصحيحة، أو ما إلى ذلك؛ لكان الأصل أن من تكلم في التقرير فقال: إن ظاهر النصوص مراد؛ فإن كلمته هذه كلمة سائغة جائزة، لكن لما جاء الاشتراك من جهة استعمال المستعملين لها؛ لزم أن يقال بالتفصيل؛ لأن المتكلم بذلك قد يكون فهم من الظاهر التشبيه، فإذا قيل له: إن ظاهر النصوص مراد، فكأنه قيل له -في زعمه-: إن التشبيه مراد.

ولذلك فلابد أن يقال: ماذا يقصد بالظاهر؟

فإن قصد بالظاهر المعاني الصحيحة، فإن ظاهر النصوص مراد، وإن قصد بظاهر النصوص التشبيه الذي يليق بالمخلوقات وما إلى ذلك، فإن هذا المعنى ليس مرادا، لكن لا يجوز لأحد أن يقول: إنه هو ظاهر النصوص، وهذا من طرق الرد على المخالفين الذين سموه بظاهر النصوص، أي: فهموا فهما من التشبيه وسموه: ظاهر النصوص، ونقول: إنه يلزم على ذلك أن يقال: إن ظاهر القرآن كفر؛ لأن التشبيه نقص، والله منزه عن النقص، ومن نقص الله فقد كفر.

فمن قال: إن ظاهر النصوص هو التشبيه، فهي بحاجة إلى التأويل، فيقال له: ليس ظاهر النصوص هو التشبيه؛ لأنه يلزم على هذا أن ظاهر القرآن كفر.

ومن المعلوم أن غالب الناس لا يعلمون التأويل؛ ولا سيما أن هؤلاء يجعلون التأويل على طرق كلامية، فيلزم من ذلك أن جمهور من يقرأ القرآن ويعتقد بظاهره، أن هذا الظاهر عندهم كفر؛ لأنه نقص وتشبيه.

قال المصنف رحمه الله: [فإنه يقال: لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرا، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرا وباطلا، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال].

فلا يجوز لأحد أن يقول: هذا هو ظاهر القرآن، حتى وإن قال: إنه سيتأول هذا إلى معنى صحيح بزعمه، فإن مجرد تسميته لظاهر القرآن بهذه الحقائق الكفرية، من تشبيه الله بخلقه؛ فإن هذا طعن في كلام الله سبحانه وتعالى.." (١)

"غلط من يجعل ظاهر النصوص يقتضي التشبيه

قال المصنف رحمه الله: [والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين: تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجا إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك، وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ؛ لاعتقادهم أنه باطل].

أي أنهم يفسرون الآية بمعنى من معاني التشبيه والتمثيل، فيقولون: إن ظاهر الآية يدل على كذا وكذا، ويكون هذا الذي فسروا الآية به غلطا، أي: أنه ليس لائقا بالله سبحانه وتعالى، ويتفق أهل السنة معهم على أن هذا المعنى ليس لائقا بالله، فإذا فسروها بذلك قالوا: فهذا ظاهر القرآن، فهو يحتاج إلى تأويل.

والحق أن معنى الآية ليس هو ما فسروها به ابتداء وسموه ظاهرا، ولا ما فسروها به ثانيا وسموه تأويلا؛ بل إن معناها يكون صحيحا مناسبا ليس من باب التشبيه، ولا من باب النفي والتعطيل الذي سموه تأويلا.

فمثلا: قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] يقولون: إن ظاهر هذه الآية أنه استوى مثل جلوس المخلوق على شيء مخلوق، وهذا يلزم منه قدم هذا المخلوق معه، ويلزم منه مماسة، ويلزم منه تحيزات، ويلزم منه حاجة الباري إلى الاستواء على العرش، أو إلى العرش، وغير ذلك من الكلمات التي يقحمونها على هذا النص.

فهذا المعنى -أي: أنه محتاج إلى العرش، وليس غنيا عما سواه ونحو ذلك- لا شك أن الله منزه عنه؛ ولذلك يتأولون الآية فيقولون: إن المخرج من هذا التفسير الظاهر أن يقال: إن (استوى) بمعنى: استولى.

فيكون الجواب هنا: أن تفسير الآية بالمعنى الأول الذي سميتموه ظاهرا، وبالمعنى الثاني كلاهما غلط، وثمة معنى ثالث وهو المعنى الصحيح، وهو أن يقال: إن الله سبحانه وتعالى مستو على عرشه، أي: علا على عرشه علوا يليق بجلاله، وهذا المعنى لا يلزم فيه تلك اللوازم التي ادعوها لازمة للتفسير الأول.

وقوله: (وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ؛ لاعتقادهم أنه باطل):

هذا هو الوجه الثاني من غلطهم، وهو أنهم ربما قالوا: إن ظاهر النص هو كذا وكذا، وهو ليس مرادا، ويكون تفسيرهم لظاهر النص تفسيرا صحيحا، لكنهم ينازعون في نفيه، ولا ينازعون في أصل التفسير.

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٢/١٦

فمثلا: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (إن قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن)، قالوا: إن ظاهر هذا الحديث يدل على أن الله موصوف بهذه الصفة وهي الأصابع، وهذا ليس مرادا، وقوله تعالى: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص:٧٥] قالوا: إن ظاهر ذلك أن الله خلق آدم بيديه، وهذا المعنى صحيح؛ لأن الله أخبر عن نفسه كذلك.

إذا: فهم ربما فسروا الآية بمعنى حق، لكنه عندهم يكون باطلا، فتكون منازعتهم في نفيه وليس في أصل التفسير، وهذا يختلف عن الوجه الأول، وهو أنهم يفسرون الظاهر بمعنى يتفق معهم على أنه غلط، لكن ينازع في كونه هو ظاهر اللفظ.." (١)

"الكلام على حديث: (قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن)

قال المصنف رحمه الله: [وأما قوله: (قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن)، فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع، ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه.

ولا في قول القائل: هذا بين يدي، ما يقتضي مباشرته ليديه.

وإذا قيل: ﴿والسحاب المسخر بين السماء والأرض﴾ [البقرة:١٦٤] لم يقتض أن يكون مماسا للسماء والأرض، ونظائر هذا كثيرة].

فالبينية لا تستلزم المماسة، وإن أمكن ذلك في بعض السياقات من كلام العرب، فإن هذا ليس مطردا لازما؛ بل إن جمهور لغة العرب إذا ذكروا البينية وقالوا: إن هذا الشيء بين يدي الشيء، ونحو ذلك، فليس هذا من باب المماسة.

فإذا جاز في سياق من كلام العرب، فلا يلزم أن يجوز في سائر السياقات، ولذلك فإن القرآن الكريم يفسر بكلام العرب، ويبنى تفسيره على كلام العرب، لكن لا بد من اعتبار السياق، فإن أهل اللسان العربي من أكثر الأمم تعددا في السياقات، فكلماتهم يتعدد سياقها تعددا كثيرا، ولكثرة هذه السياقات ظهر ما يسمى بنظرية الحقيقة ونظرية المجاز، مع أن الأمر لم يكن محتاجا إلى مثل هذا التقسيم.

فالمقصود: أن كلمة البينية لا تستلزم المماسة، ولذلك فإن الله تعالى يقول: ﴿والسحاب المسخر بين السماء والأرض﴾ [البقرة:١٦٤] ولم يلزم من ذلك أن يكون السحاب مماسا للأرض ولا مماسا للسماء، مع أن هذا كلام عربي معروف، وقد ذكره الله تعالى في كتابه.

ومن رد تفسيره المخالف لإجماع الأئمة إلى لسان العرب، فإنه ينظر معه في مقامين:

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٣/١٦

المقام الأول: التحقق من أن لسان العرب يجوز هذا المعنى على هذا اللفظ فردا، فإذا ما وجد أن في لسان العرب تجويزا لهذا المعنى على هذا اللفظ من حيث هو لفظ فرد، قيل: ينظر معه في المقام الثاني.

المقام الثاني: التحقق من أن لسان العرب يجوز هذا المعنى فيما شاكل أو ماثل السياق القرآني الذي تأوله.

وأحيانا ينقطع المتأول في المقام الأول، فمثلا: قولهم: إن (استوى) بمعنى: استولى، إذا نظر في لسان العرب فإنهم لا يستعملون هذا المعنى حتى في مقام الإفراد، ولو فرض أنهم يستعملونه، قيل: لا بد من النظر في السياق، فإنه لو صح -كما زعموا- أن العرب نطقوا بهذا المعنى، كما في قول الأخطل:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ولا دم مهراق

فيقال: هذا سياق آخر، أما السياق الذي في القرآن فليس هو كذلك؛ لأن الله يقول: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] والله سبحانه وتعالى لا يوصف بالاستيلاء؛ لأن الاستيلاء يكون عن مغالبة، وعن انتزاع، وكأن أحدا نازعه أو غالبه في ملكه، أو ما إلى ذلك.

وحتى إذا فسر الاستيلاء بالملك الذي ليس عن مغالبة، فإن ملكه سبحانه وتعالى ليس مختصا بالعرش وحده؛ بل هو ملك السماوات والأرض ومن فيهن.

وهذا يدل على أهمية اعتبار السياق.." (١)

"ضلال النفاة في قولهم أن ظاهر الآية يدل على أن الاستواء كاستواء المخلوقين

قال المصنف رحمه الله: [هل هذا إلا جهل محض وضلال ممن فهم ذلك، أو توهمه، أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله، أو جوز ذلك على رب العالمين الغني عن الخلق.

بل لو قدر أن جاهلا فهم مثل هذا، أو توهمه؛ لبين له أن هذا لا يجوز، وأنه لم يدل عليه اللفظ أصلا، كما لم يدل على نظائره في سائر ما وصف به الرب نفسه، فلما قال سبحانه وتعالى: ﴿والسماء بنيناها بأييد﴾ [الذاريات:٤٧] فهل يتوهم متوهم أن بناءه مثل بناء الآدمي المحتاج، الذي يحتاج إلى زبل، ومجارف، وأعوان، وضرب لبن وجبل طين؟!].

يقول المصنف: إنه يكفي غلطا عند هؤلاء أنهم ظنوا أو فرضوا أن القرآن دل بظاهره على هذا المعنى الباطل الذي أجمع المسلمون على أنه باطل، فيقول: مجرد أنهم فرضوا أن القرآن بظاهره يدل على هذا المعنى الذي استقر عند المسلمين جميعا أنه غلط ينزه الله سبحانه وتعالى عنه، وهو الاستواء اللائق بالمخلوق،

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٧/١٦

أو الذي يختص بالمخلوق، أو الذي يشارك المخلوق في خصائصه -يقول: تفسير النص بذلك وحده يكون كافيا في بيان أن هذا من التوهم الغلط؛ لأن الحق -وهو القرآن- لا يمكن أن يكون محتملا ..

وهذه من القواعد التي سبق أن أشرت إليها.

ويمكن أن يقال في المناظرة: من المستقر عند المسلمين أن القرآن لا يمكن أن يكون محتملا من جهة الدلالة لمعنى باطل؛ فضلا عن أن يفسر به؛ فضلا عن أن يقال: إنه هو ظاهر اللفظ، فيذهب إلى نفيه؛ فإن هذا يلزم عليه لوازم باطلة، منها: هذا المعنى الذي نفوه وقالوا: نفيناه بالعقل؛ مع أن ظاهر السمع أثبته ..

فيلزم من هذا أن لا يكون القرآن هدى للناس؛ بل يلزم أن يكون الناس بعقولهم قبل القرآن أضبط في باب الصفات؛ لأنهم قبل ورود القرآن لم تأتهم ظواهر تشكل على هذه الحقائق العقلية الموجودة عندهم.

وقد عني المصنف بهذا الأمر في الرسالة الحموية، فقد ذكر مثل هذا التسلسل، وأنه يلزم على هذا أن لا يكون القرآن هدى للناس، ولا بينات من الهدى والفرقان، ولا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعثه الله ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ويلزم أن يكون الناس قبل الأنبياء أحسن حالا منهم بعد الأنبياء الذين شوشوا عليهم بهذه الظواهر التي لا يليق ظاهرها بالله تعالى ..

ونحو ذلك.." (١)

"معنى قولنا: (إن الله في السماء)

قال المصنف رحمه الله: [فلو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض؟ لقيل: في السماء.

ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل: الجنة في السماء.

ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السماوات؛ بل ولا الجنة، وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: (إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس، فإنها أعلى الجنة، وأوسط الجنة، وسقفها عرش الرحمن)، فهذه الجنة سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك، مع أن الجنة في السماء، والسماء يراد به العلو، سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها، قال تعالى: ﴿فليمدد بسبب إلى السماء﴾ [الحج:١٥] وقال تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهورا﴾ [الفرقان:٤٨]].

ويفسر هذا العلو بحسب سياقه، فلما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهورا﴾ [الفرقان:٤٨] عرف أن السماء الذي نزل منه الماء هو السماء الإضافي بالنسبة لأهل الأرض؛ ولذلك فما

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١١/١٧

ذكر في حق الباري سبحانه وتعالى لابد أن يكون هو العلو المطلق الذي يختص به سبحانه وتعالى عن غيره، فإن الله تعالى قد قال: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [الملك:١٦] وبين أن هذا الماء ينزل من السماء، وكذلك الملائكة في السماء، ومعلوم أن هذه السماء ليس هي السماء التي أضافها الله سبحانه وتعالى إليه في سياق ذكر ذاته في قوله: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [الملك:١٦] فإن هذا قدر مخلوق، أي: ما يختص بمخلوقاته يكون مناسبا لهم، أما أنه في السماء فمعنى ذلك: أنه علي عن خلقه سبحانه وتعالى، وأنه بائن عن خلقه، مستو على عرشه، كما أخبر عن نفسه جل وعلا.

والحديث الذي ذكره رواه البخاري وغيره.

قال رحمه الله: (ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء، كان المفهوم من قوله: ﴿من في السماء﴾ [الملك:١٦] أنه في السماء، أنه في العلو، وأنه فوق كل شيء).

وهذا أمر بدهي؛ ولذلك لم يتوهم أحد في قول الله تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهورا﴾ [الفرقان:٤٨] أكثر من المعنى المعروف، وهو أن هذا المطر ينزل من علو عن الأرض، فهذا الذي لم يدخله قدر من التوهم، فما كان في حق الله يعتبر من باب أولى، ولكن لولا دخول هذه المادة الفلسفية على قوم من المسلمين، فصار عندهم هذا الإشكال وهذا التردد وهذا التوهم الذي ما أنزل الله به من سلطان، وإلا فإنه كما قيل: إن العرب في جاهليتها، بل وجميع أمم الشرك كانت هذه المعاني -كعلو الرب سبحانه وتعالى، وأنه غني عما سواه، وأنه فوق خلقه ونحو ذلك- كانت من المعاني المستقرة التي لا تحتاج إلى كثير من الجدل والنظر والاحتراز ببعض القيود التي أحدثها من أحدثها من المتأخرين من أهل الكلام.." (١)

"القائلون بأنه يلزم من الاشتراك في الاسم التشابه والتركيب

قال المصنف رحمه الله: [وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمى الوجود؛ لزم التشبيه والتركيب، فقالوا: لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي، فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء مع اختلاف أصنافهم من أن الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث، ونحو ذلك من أقسام الموجودات].

وهذا هو غاية التعطيل؛ لأنهم إذا قالوا: إنه من باب المشترك اللفظي؛ لزم أن يكون معنى الوجود المضاف إلى الله غير معلوم؛ وهذا من تعطيل وجوده سبحانه وتعالى.

وهذا اللازم لا أحد يلتزم به، لكنهم يريدون أن يفروا من الإشكال دون أن يتبينوا أن ما فروا إليه هو شر مما فروا منه، وإلا فلا شك أن القول بالمشترك اللفظي شؤمه وإشكاله أكثر من القول بالتواطؤ، مع أن القول

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٥/١٧

بالتواطؤ إذا ما حقق لم يلزم منه إشكال، وقولنا: (إذا ما حقق) أي: إذا ما فرق بين الاسم والمسمى من جهة، وفرق بين المسمى الذهني العام والمسمى العيني الخاص، فإذا ما حقق التواطؤ لم يوجب إشكالا.

قال المصنف رحمه الله: [وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى الوجود؛ لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه، وزعموا أن في الخارج عن الأذهان كليات مطلقة، مثل: وجود مطلق، وحيوان مطلق، وجسم مطلق، ونحو ذلك، فخالفوا الحس والعقل والشرع، وجعلوا ما في الأذهان ثابتا في الأعيان، وهذا كله من أنواع الاشتباه].

وهذا قد عرض لقوم من الفلاسفة الأولى؛ كالمثل الأفلاطونية التي كان أفلاطون صاحب الأكاديمية يستعملها، وكذلك جاء ما هو أكثر تقييدا من هذا المذهب الذي عليه أفلاطون عند أرسطو طاليس، فإن ثمة فرقا بين مذهب أفلاطون وبين مذهب أرسطو، كما هو معروف في كلامهم.

فيقول المصنف: إن مسألة الوجود -مع أنها من أوائل وأبسط المسائل العقلية- لما بالغ هؤلاء في اصطلاحها وتقسيمها وفلسفته، وتشقيقها؛ خرجوا بها عما يعلم بضرورة العقل فضلا عن ضرورة الشرع، حتى زعم بعضهم أن الوجود واحد، وحتى زعم بعضهم أن ثمة حقائق مفارقة كلية، مع أنه لا يوجد في الخارج إلا المعينات، فقالوا -كـ أفلاطون وأمثاله-: لما كان هناك الوجود الكلي الذهني؛ لزم أن يكون هذا الوجود الكلي الذهني موجودا في الخارج، فقال أفلاطون بالمثل المفارقة الكلية، وهي المثل الأفلاطونية، أي: الحقائق الكلية الذهنية، وقال: إنها موجودة في الخارج، وأن وجودها غير وجود المعينات، وربما سلسل بعضهم هذه الفلسفة، وأن وجود المعينات يرجع إلى وجود هذه الكليات ..

إلى غير ذلك، فهذا كله من باب الاشتباه.." (١)

"غلط من ينفي التأويل مطلقا

قال المصنف رحمه الله: [ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله، مثل طائفة يقولون: إن التأويل باطل، وإنه يجب إجراء اللفظ على ظاهره، ويحتجون بقوله: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ [آل عمران:٧] ويحتجون بهذه الآية على إبطال التأويل.

وهذا تناقض منهم؛ لأن هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلا لا يعلمه إلا الله، وهم ينفون التأويل مطلقا.

وجهة الغلط: أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو، وأما التأويل المذموم والباطل فهو تأويل أهل التحريف والبدع، الذين يتأولونه على غير تأويله، ويدعون صرف اللفظ عن مدلوله

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٨/٢٧

إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك].

قوله: (بغير دليل يوجب ذلك): حتى وإن كانوا قد اشترطوا دليلا للتأويل، فإنهم -أي: أهل التأويل الكلامي المخالف للسنة والجماعة- ينازعون في ثلاثة مقامات:

أولا: ينازعون في كون هذه النصوص محتملة لمعنيين متنافيين: أحدهما يسمى بالحقيقة وهو الظاهر، والآخر يسمى بالمجاز، فإن هذا من باب تحميل القرآن للمعاني المتناقضة المتنافية، وهذا يصان القرآن عنه.

ثانيا: أنه لو فرض أن ثمة احتمالا في المعنى، فإنهم قد اشترطوا أن التأويل لابد أن يكون بدليل، وهذا الدليل الذي بنوا عليه التأويل هو الدليل الكلامي، وليس هو دليلا شرعيا ولا عقليا يعرف بمدارك العقل الأولى، وإنما هو دليل كلامي، وهو ما سموه: دليل الأعراض، أو دليل التركيب، أو ما إلى ذلك.

إذا: فهم قد صرفوا اللفظ عن ظاهره -كما يقولون- وحجتهم في هذا الصرف هو الدليل الكلامي الذي زعموه معارضا للقرآن، فينازعون في صحة الدليل الصارف.

ثالثا: أنه لو فرض أن هذا الدليل صحيح، أي: أن الدليل الكلامي يمكن أن يكون حجة في هذا التأويل، فإن هذا الدليل غاية ما يقضي به الجواز وليس الوجوب، بمعنى: أنه إذا صح هذا الدليل الصارف، لم يحصل إلا أن المعنى يفسر بهذا التفسير، ولو صح صرفه للفظ عن ظاهره فإنه يمنع ورود المعنى الأول الذي تركوه عن اللفظ، وهذا يجعل الإشكال باقيا، ووجه بقاء الإشكال: أنه يلزم منه أن القرآن تضمن جملة من المعاني التي لا تليق بالله، وحتى لو قالوا: إنها ليست مرادة، فيقال: إن القول بأنها مدلول من مدلولات القرآن، ثم يقال: إنها ليست مرادة، فإن هذا من باب التناقض؛ لأن ما كان مما يدل عليه القرآن؛ لزم أن يكون مرادا.

وأما إذا لم يكن مرادا فإنه يمتنع أن يكون من مدلول القرآن، وإذا كان كذلك صار هذا التقسيم لا وجه له.

قال المصنف رحمه الله: [ويدعون أن في ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل، ويصرفونه إلى معان هي نظير المعاني التي نفوها عنه، فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه، فإن كان الثابت حقا ممكنا كان المنفي مثله، وإن كان المنفي باطلا ممتنعا كان الثابت مثله.

وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقا ويحتجون بقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ [آل عمران:٧] قد يظنون أنا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد، أو بما لا معنى له، أو بما لا يفهم منه شيء].

من المعلوم أنه لم تقع بدعة أو لم يقع غلط في مسائل الأصول إلا ووقع ما يناقضه؛ ولهذا قيل: إن طريقة

الأئمة أنهم وسط بين الطوائف.

فلما وجد الغلاة من أهل التأويل؛ وجد الغلاة من أهل دفع التأويل في سائر موارده.." (١)

"خطأ الاعتماد في النفي على مجرد ادعاء التشبيه

قال المصنف رحمه الله: [فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه، قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل، وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم؛ لزمك هذا في سائر ما تثبته، وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له.

ومعلوم إن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة.

ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسرا بمعنى من المعاني، ثم إن كل من أثبت ذلك المعنى قالوا: إنه مشبه، ومنازعه يقول: ذلك المعنى ليس هو من التشبيه].

فصار لفظ التشبيه لفظا مشتركا باستعمال المستعملين له، كالمعتزلة الذين يرون أن كل من قال بقيام الصفة بذات الله فإنه يلزم منه التشبيه، قال: فإن المنازع يقول: إن هذا ليس تشبيها ..

وهلم جرا.." (٢)

"من شبه المعتزلة: أن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء

قال المصنف رحمه الله: [وقد يفرق بين لفظ التشبيه والتمثيل، وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبه ممثل، فمن قال: إن لله علما قديما، أو قدرة قديمة، كان عندهم مشبها ممثلا؛ لأن القدم عند جمهورهم هو أخص وصف الإله، فمن أثبت لله صفة قديمة فقد أثبت له مثلا قديما، فيسمونه ممثلا بهذا الاعتبار].

تكلم النظار في أخص وصف للإله، فجمهور المعتزلة يقولون: أخص وصف لله هو القدم، وجمهور متكلمة الصفاتية يقولون: أخص وصف لله هو القدرة على الفعل.

ومعلوم أن الرب سبحانه هو الأول الذي ليس قبله شيء، وهو الفاعل والخالق لكل شيء، إلا أن ثمة مقاما من مقامات التفصيل في القرآن المتضمنة لهذا وهذا، بمعنى: أن من أخص وصفه سبحانه وتعالى أنه رب

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٨/٣٤

(٢) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٩/٣

العالمين، وهذه الكلمة التي ذكرها الله في كتابه عن نفسه -وهي أنه رب العالمين- هي متضمنة لفعله، ومتضمنة لكونه الأول الذي ليس قبله شيء، ومتضمنة لكونه الخالق وما سواه مخلوق، ومتضمنه لتدبيره وإرادته ..

إلى غير ذلك، فهذه الجملة هي أجمع من هذه التعبيرات التي يعبر بها هؤلاء.

فالمقصود: أنهم يجعلون من أثبت صفة قديمة مشبها؛ لأن القدم أخص وصف للإله عندهم، قالوا: فيلزم من ذلك تعدد القدماء.

وهذه سفسطة في العقل؛ لأن فرض تعدد القدماء مبني على أن الصفة شيء مفارق منفك عن الموصوف، فإذا قالت المعتزلة: إن القول بقدم شيء من الصفات يستلزم تعدد القدماء، يقال لهم: هذا اللازم فرع عن كون الصفة شيء مفارق منفك عن موصوفها.." (١)

"بطلان القول بتماثل الأجسام

قال المصنف رحمه الله: [والمقصود أنهم يطلقون التشبيه على ما يعتقدونه تجسيما بناء على تماثل الأجسام، والمثبتون ينازعونهم في اعتقادهم، كإطلاق الرافضة للنصب على من تولى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، بناء على أن من أحبهما فقد أبغض عليا رضي الله عنه، ومن أبغضه فهو ناصبي، وأهل السنة ينازعونهم في المقدمة الأولى].

إذا: مسألة تماثل الأجسام يجاب عنها بأحد جوابين:

الأول: بالمنع، فإن الأجسام مختلفة؛ لأن التماثل بين المعنيين يعني امتناع الامتياز، وهذا لا وجود له في الخارج؛ فإن الأشياء بينها امتياز، وهذا من ضرورات تعدد الماهيات بين المخلوقات، فبين الخالق والمخلوق من باب أولى.

فتماثل الأجسام باطراد أمر لا وجود في الخارج، وهو مخالف لمدارك العقل الأول، ومخالف للاطراد الحسي، فإن العلم بتباين واختلاف الماهيات من العلم الضروري في العقل فضلا عن الشرع.

الثاني: أن يقال بالاستفصال: ما المقصود بتماثل الأجسام؟ فإن قيل: المقصود أنها تشترك في إثبات الصفات مثلا، فإن هذا ليس هو التماثل المعروف عند العقلاء.

وقوله: (كإطلاق الرافضة للنصب على من تولى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، بناء على أن من أحبهما فقد أبغض عليا رضي الله عنه، ومن أبغضه فهو ناصبي، وأهل السنة ينازعونهم في المقدمة الأولى):

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٤/١٩

فإنه لا يلزم من محبة أبي بكر وعمر البغض لـ علي؛ بل طريقة أهل السنة والجماعة وعامة المسلمين هي التولي لسائر أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ويحفظون ما حفظه رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ بل وما ذكره الله في القرآن من مراتبهم، فيقدمون من قدم الله، ويفضلون من فضل الله، مع القول بأن جملة الصحابة عدول خيار، وإن كانوا يفضلون أبا بكر وعمر وعثمان وعليا وأمثالهم على جمهور الصحابة.." (١)

"الاعتماد في نفي ما ينفى على نفي التشبيه لا يفيد في مقام الاحتجاج

قال المصنف رحمه الله: [وإنما المقصود هنا أن مجرد الاعتماد في نفي ما ينفى على مجرد نفي التشبيه لا يفيد؛ إذ ما من شيئين إلا ويشتبهان من وجه ويفترقان من وجه، بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب، ونحو ذلك مما هو سبحانه وتعالى مقدس عنه، فإن هذه طريقة صحيحة].

قوله: (وإنما المقصود هنا أن مجرد الاعتماد في نفي ما ينفى على مجرد نفي التشبيه لا يفيد):

هذا في ذكر مقام الاحتجاج، وإلا فمعلوم أن الله سبحانه وتعالى منزه عن مشابهة مخلوقاته، وأن التشبيه قد استقر عند سائر أهل العلم بل عند جماهير المسلمين أن الله منزه عنه، ولكن قول المصنف رحمه الله: (إن مجرد الاعتماد) أي: في باب الاحتجاج، (على مجرد نفي التشبيه لا يفيد)، وقوله: (لا يفيد) فيه قدر من التعيين لمراده، بمعنى: أنه لا يصح أن يفهم أحد عن المصنف أنه يصف الله بالتشبيه، فإن قوله في هذه الحجة بهذا الوجه، ليس معناه أنه يقول: إن الله موصوف بالتشبيه، وإنما مقصوده: أنه إذا ذكرت الحجج في مقام الإثبات ومقام النفي، فإن تعليق الحجة على هذا اللفظ -وهو لفظ التشبه- لا يكون محكما من كل جهة؛ لأن هذا اللفظ متضمن لقدر من الاشتراك، فضلا عما أدخل عليه من الاشتراك؛ ولهذا فإن من نفى صفات الله سبحانه وتعالى من المعتزلة ونحوهم يجعلون الحجة في نفيهم: أن هذا الإثبات يستلزم التشبيه.

فيقول المصنف: إن كلمة التشبيه من هذا الوجه كلمة مجملة متضمنة لغير معناه، فإن التشبيه إذا ما فسر بالاشتراك في الاسم فهذا وجه، وإذا فسر التشبيه بالاشتراك في المسمى الكلي الذهني فهذا وجه آخر، وإذا فسر التشبيه بالاشتراك فيما هو من الخصائص فهذا وجه ثالث، فإن المصطلح والمخالف لطائفة قد يسمي هذا تشبيها، أو هذا تشبيها، أو هذا تشبيها.

ولذلك يقول: إن المعتزلة عندما جعلت الاشتراك في المسمى الكلي تشبيها، وذهبت تتأول الصفات، لأن

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٤/١٩

هذا من التشبيه الذي نفاه القرآن، قال: فإن هذا يمكن أن يتسلسل عليهم في سائر الموارد، بمعنى: أنه يتسلسل في موارده الثلاثة: في باب الاسم واللفظ، أو في باب المسمى الكلي الذهني، أو فيما هو من الخصائص.

وإن كان يعلم بالضرورة أن المصنف إذا ما ورد عليه ما يتعلق بالوجه الثالث -وهو الاشتراك فيما هو من الخصائص- فإنه لا شك ينفي التشبيه بهذا المعنى؛ فإنه لا هو ولا غيره من أهل السنة؛ بل ولا من جماهير المسلمين؛ بل لا يوجد أن أحدا من المسلمين يلتزم بمسألة الخصائص التزاما مطلقا؛ أي: يقول بأن المخلوق تتحقق له صفات الكمال المطلق اللائقة بالخالق، أو يقول بأن الخالق تتحقق له صفات النقص اللائقة بالمخلوق، أي: أن تكون الصفة المضافة إلى الخالق هي من حيث الماهية والحقيقة بمعنى الصفة المضافة للمخلوق، فلا يفرق بين ما أضيف إلى الله سبحانه وتعالى، وبين ما أضيف إلى المخلوقين، بل يقول: إن عين صفة الخالق من حيث المعاني المختصة الإضافية هي عين صفة المخلوق، فيجعل صفة الله كصفة خلقه؛ وهذا قدر من التشبيه، أو يقول بعكس ذلك، فيجعل صفات بعض المخلوقين كصفات الباري المطلقة بالكمال.

فهذا الوجه من التشبيه قد اتفق المسلمون على إبطاله، وإن كان بعض أهل القبلة -وهم من سموا بالمجسمة وغيرهم- قد عرض لهم مقام من هذا التشبيه، ودخلت عليهم مادة من هذا التشبيه، لكن الذي يقصد قوله: أنه لم ينضبط عن أحد من المسلمين أنه قال: إن الباري مثل المخلوق من كل وجه، أي: لم يجعل ثمة فرقا بين الخالق والمخلوق، فإن من التزم بهذا القول على هذا التحقيق والجزم والكمال؛ فإنه لا يكون من أهل القبلة، وإن كان يقال: إن مادة من التشبيه الذي قد علم إبطاله بالإجماع قد دخلت على بعض أصحاب الطوائف كالمجسمة.

ثم إن المصنف لم يقصد منع تسمية ما يعلم نفيه -وهو ما لا يليق به سبحانه وتعالى من المعاني المشابهة أو المماثلة لصفات المخلوقين- لم يقصد منع تسمية هذا من باب التشبيه، فإنه ينفيه؛ بل ويسميه نقصا، ويسميه أيضا تشبيها.

وقد سبق في تقريره لمذهب أهل السنة أن قال: إنهم يثبتون صفات الله من غير تشبيه ولا تمثيل.

إذا: لا بد أن يفهم كلامه هنا أنه لا يقصد عدم القول بنفي التشبيه عن الله سبحانه وتعالى، وإنما يقول: إنه في باب الاحتجاج إذا ما كانت الحجة مبنية على هذا اللفظ الذي دخله كثير من الاشتراك من وجه آخر، فإن هذه الحجة لا تكون منضبطة على هذا التقدير؛ لأنه يلزم أن تكون مطردة في سائر مواردها

الثلاثة، فإذا ما جوز واحد منها، فقد ينازع المنازع في تجويز غيره، وإذا ما نفي واحد منها، فقد ينازع المنازع في نفي غيره.

فهذا وجه من كلام المصنف: أنه يقول: إن التشبيه هنا يراد به الشبيه في الاسم، أو في المسمى الذهني، أو في المعنى الإضافي المختص، فهنا قال: إن نفي التشبيه لا يفيد في مقام الاحتجاج؛ لأنه إن جوز وجه واحد من هذا التشبيه؛ فإن المنازع قد يحتج على جواز غيره، وإذا نفي واحد منها، فإن المنازع قد يحتج على نفي غيره، ومن المعلوم شرعا وعقلا أن نفي واحد من هذه الأوجه عند التحقيق لا يلزم منه النفي للآخر، كما أن إثبات واحد منها لا يستلزم شرعا وعقلا إثبات الآخر؛ فإن من قال: إن الاشتراك في الاسم المطلق تشبيه، وجوز ذلك، وصححه؛ لم يلزم منه أن يجوز غيره، وإن كان ينازع في تسمية هذا تشبيها؛ بل يقال: إن هذا ليس من باب التشبيه، لكن تصحيح المعنى هنا لم يستلزم تصحيح المعنى الثاني.

ولذلك لو قال: إذا أجوز غيره من الأوجه ولا أسميها تشبيها، قيل: هذا لا يصح، فإن جواز واحد منها – وهو الاشتراك في الاسم المطلق– لا يستلزم أن يجوز الثالث، وهو الاشتراك في الخصائص، أو يقال: الاشتراك في المسمى الذهني لا يستلزم الاشتراك في الخصائص، كما تقدم أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التطابق في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص.

إذا: هذا هو معنى كلام المصنف رحمه الله، فإنه عندما قال هذا الكلام، لم يقصد به أن ما لا يليق بالباري سبحانه وتعالى يمنع أن يسمى تشبيها؛ بل ما ينفى عنه سبحانه وتعالى لك أن تقول: إن الله منزه عن هذا؛ لأنه نقص وعيب وتشبيه بما لا يليق بالله من خصائص المخلوقين.

كما أنه ليس معنى كلام المصنف أن ما يكون ثابتا في نفس الأمر يجوز أن يسمى تشبيها بإطلاق، والثابت في نفس الأمر عند أهل السنة هو الاشتراك في الاسم المطلق، فالمصنف لا يقول: إن هذا يسمى تشبيها بإطلاق، فهو لم يقصد نفي الأول، ولا إثبات الثاني، وإنما مقصوده ما تقدم، ولعله قد تحقق مراده هنا.

وقد غلط بعض المعلقين على هذه الرسالة، فعلق على كلام المصنف بما لا يصح ولا يجوز أن ينسب إليه أو إلى أمثاله.." (١)

"اعتماد الجهمية على نفي التشبيه هو عين التعطيل

قال المصنف رحمه الله: [ولهذا لما اطلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية، سموهم معطلة، وكان جهم ينكر أن يسمى الله شيئا، وربما قال الجهمية: هو شيء لا كالأشياء، فإذا نفى القدر المشترك مطلقا

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٧/١٩

لزم التعطيل التام].

حينما يقول المصنف: إنه لا يعتمد في النفي على مجرد نفي التشبيه، فإن المقصود: أن مجرد الاعتماد على نفي التشبيه في المناظرات فيه تضييق لتحصيل الحقائق ودفع الشبه؛ بل يعتمد في المناظرات أو التقريرات على نفي التشبيه ونفي النقص والعيب، فإذا ذكر مقترنا معه مفسرا له؛ كان اللفظ هنا منفكا عن الإشكال والاشتباه.

ولذلك يقول: إن السلف سموا الجهمية معطلة، مع أن الجهمية وأمثالهم يجعلون قولهم نفيا للتشبيه.

وقد يقول قائل: وأيضا فإن المعتزلة الجهمية وأمثالهم يجعلون قولهم نفيا للنقص، فهل يلزم من ذلك أنه يفصل في مسألة النقص كما فصل المصنف في مسألة التشبيه؟

والجواب: لا يلزم ذلك؛ لأنه مع أن الجهمية يجعلون قولهم نفيا للتشبيه ونفيا للنقص، لكنهم حين يقولون: إن إثبات الصفات من باب النقص، فإن منع ذلك يكون منعا بدهيا من جهة الأسماء ومن جهة المعاني: أن هذا ليس نقصا لا في الاسم ولا في المعنى، لكن إذا قالوا: إن الإثبات يكون من باب التشبيه، فإنه قد يشكل على مخالفيهم؛ لأن الاشتراك في الاسم وجه من أوجه التشبيه في الاصطلاح، ولا يوجد في الاصطلاح أن الاشتراك في الاسم وجه من أوجه النقص، فإن هذا ليس اصطلاحا، ولا حكما عقليا مطردا؛ لا حكما عقليا نظريا اصطلاحيا، ولا حكما عقليا بسيطا مضبوطا بكليات العقول أو ما إلى ذلك.." (١)

"خطأ الاكتفاء في الإثبات بمجرد نفي التشبيه

قال المصنف رحمه الله: [فصل: وأما في طرق الإثبات فمعلوم أيضا أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه؛ إذ لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف الله سبحانه وتعالى من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يحصى مما هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه، وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه مع نفي التشبيه].

ولذلك فإن من حكى عن أهل السنة وزعم أنهم يصفون الله تعالى بالصفات، ولكنهم يقولون: بلا تشبيه، كـ ابن الجوزي وبعض أصحابه، فإنهم يقولون: إنهم -أي: أهل السنة- يصفون الله بالنقائص ويقولون: بلا تشبيه؛ فإن هذا نوع من التحكم عليهم، وإن كان بعض الحنابلة قد غلطوا في الإثبات وزادوا فيه، فهذا مقام آخر، لكن المعتقد الذي كان عليه الأئمة رحمهم الله لم يكن بهذه الطريقة؛ بل إنهم يصفون الله بما يليق به، مما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم، ولكن من تحقيقهم أنهم إذا ذكروا ما

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٩/٢٣

وصف به نفسه قالوا: بلا تشبيه ولا تمثيل.

مع أنه من حيث الاقتضاء العقلي الأول أن مجرد إثبات الكمال للرب سبحانه وتعالى يعني أنه منزه عن النقص، وقد سبقت الإشارة إلى أن أدلة الإثبات تدل على الإثبات وتدل على التنزيه، كما أن أدلة التنزيه والتشريف له سبحانه وتعالى عن خلقه تدل على التنزيه، وتدل على لزوم ووجوب الإثبات.

قال رحمه الله: [كما لو وصفه مفتر عليه بالبكاء والحزن والجوع والعطش مع نفي التشبيه، وكما لو قال المفتري: يأكل لا كأكل العباد، ويشرب لا كشربهم، ويبكي ويحزن لا كبكائهم ولا حزنهم، كما يقال: يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا ككلامهم، ولجاز أن يقال: له أعضاء كثيرة لا كأعضائهم، كما قيل: له وجه لا كوجوههم، ويدان لا كأيديهم، حتى يذكر المعدة والأمعاء والذكر، وغير ذلك مما يتعالى الله عز وجل عنه، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا!].

وهذا التفصيل لم يقل به أحد من أهل القبلة، وإنما ذكره من ذكره مضافا إلى بعض المذاهب: إما أنه أضيف إلى مذهب أهل السنة من مخالفيهم، وزعموا أنهم يقولون بمثل هذا الكلام، وهذا كذب عليهم، أو أن بعض من رد من المتأخرين على بعض المجسمة -كالكرامية من الحنفية- ربما أضاف إليهم في رده أنهم يقولون بهذا، فإن هذا من مفهوم التجسيم عندهم، مع أنه إذا ذكرت الأقوال فلا بد أن تذكر على حقائقها، ويفرق بين ما كان من الأقوال حقيقة عند صاحبه وما كان لازما له.

فإن قال قائل: فإن الأئمة قد ذكروا في وصف مذاهب بعض أهل البدع ما كان لازما لهم.

قيل: ذكره هنا ينبغي أن يفقه على ما ذكر أنه من باب اللازم، فإن قيل: لماذا ذكروه وهو ليس من قولهم؟ قيل: ذكروه لكونه لازما، ومعلوم أن اللازم إذا كان معلوم الفساد بديهة، عرف به أن القول في أصله معلوم الفساد، فإن الحكم على اللازم يلزم في ملزومه.

فمثلا: من أقوال مرجئة الفقهاء: أن العمل لا يدخل في مسمى الإيمان، ويقولون: إن الإيمان واحد من كل وجه، لا يقع فيه زيادة ولا نقصان، ويقولون: إن إيمان جبريل وأبي بكر كإيمان الفساق، فالجملة الثالثة - وهي قولهم أن إيمان جبريل وأبي بكر كإيمان الفساق- تسمى من باب اللوازم، وإلا فلا يوجد أحد من الفقهاء أو المرجئة أو عامة من يتكلم بهذا يقول بذلك، إنما هذا يقوله بعضهم في رده على حماد بن أبي سليمان وغيره.

إذا: لو أن أحدا من النظار بنى مسألة الإثبات على نفي التشبيه، فإنه يجاب عنه من وجهين:

الوجه الأول: هو ما قرره المصنف، وهو أن الطرق الشرعية يمكن أن يستعمل فيها ما هو أفصح وأصدق

من هذه المادة.

الوجه الثاني: أن يقال: لو سلم أن هذا صحيح -مع أنه صحيح من وجه، وهو إذا كان مفسرا أو مقترنا- لأمكن أن يوصف بالأكل والشرب مع نفي التشبيه؛ ولكن هذا اللازم لا يلزم من قال: إن الإثبات مبني على نفي التشبيه لزوما صادقا، بمعنى: أنه حتى لو قال: إن باب الإثبات مبني على نفي التشبيه، فإن هذا يمكن أن يفسر على المعاني الصحيحة، وأما أن يقال: إن هذا يلزم منه أن يوصف بالأكل والشرب مع نفي التشبيه، فإنه يجاب عنه بأن وصفه بالأكل والشرب مع نفي التشبيه تناقض؛ إذ كيف يقال: إنه يوصف بالأكل والشرب، ثم يقال: مع نفي التشبيه؟! وهذا هو كقول القائل: يوصف بالأكل والشرب مع نفي ذلك عنه، فإن هذا تناقض، فكذلك إذا قال: يوصف بالأكل والشرب مع نفي التشبيه كان متناقضا؛ لأن صفة الأكل والشرب هي وجه من أوجه التشبيه والنقص.

ومما ينبه إليه: أنه لا ينبغي لأحد أن يستطرد فهمه في مسألة التشبيه ليظن أنها مسألة لا توجد قدرا من الصواب، إنما المصنف يسوقها على نوع من الاختصاص في التعبير، والاختصاص في المراد، فمن قرأها أو شرحها فلابد أن يفهم مراده في معناها، ولا بد أن يكون مدركا لطريقة سياق كلامه وموجبه.

قال رحمه الله: [فإنه يقال لمن نفى ذلك مع إثبات الصفات الخبرية وغيرها من الصفات: ما الفرق بين هذا وبين ما أثبته إذا نفيت التشبيه، وجعلت مجرد نفي التشبيه كافيا في الإثبات؟ فلابد من إثبات فرق في نفس الأمر].

وهذا من باب الإلزام في الحجة: أنه إذا نفى بعض الصفات وأثبت بعضا على هذه المادة، فإنه يكون متناقضا؛ لأنه لا فرق بينهما، ولا بد عليه أن يثبت الفرق وإلا كان متناقضا.." (١)

"خطأ الاعتماد في النفي على عدم مجيء السمع

قال المصنف رحمه الله: [فإن قال: العمدة في الفرق هو السمع، فما جاء السمع به أثبته، دون ما لم يجئ به السمع.

قيل له: أولا: السمع هو خبر الصادق عما هو الأمر عليه في نفسه، فما أخبر به الصادق فهو حق من نفي أو إثبات، والخبر دليل على المخبر عنه، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع إذا لم يكن قد نفاه].

بين المصنف أن عدم الدليل السمعي حقيقته هو عدم الدليل المعين، وعدم الدليل المعين لا يستلزم عدم

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٨/٢٠

المدلول؛ لأنه يمكن أن يثبت بغيره، بمعنى: أنه لو سلم جدلا أن الدليل السمعي دل على هذه وحدها، فإن عدم الدليل المعين ليس دليلا على عدم الدليل من كل وجه، وهذا يقال لمثبتة الصفات الخبرية، كما يقال لمثبتة الصفات السبع، كما ذكر المصنف سابقا فقال: (قولهم: إن الدليل على تخصيص هذه السبع في الإثبات هو العقل.

يجاب عنه من وجوه، منها: أن عدم الدليل العقلي ليس علما بعدم الدليل)، فإنه لو لم يدل العقل إلا على هذه وحدها -جدلا- فإن: غيرها قد ثبت بدليل السمع.

مع أنه معلوم أن الدليل السمعي لم يدل على هذه الصفات السبع، أو على الصفات التي تسمى بالصفات الخبرية وحدها، كالوجه واليدين؛ بل إنه قد دل على المحبة، والرضى، والغضب، وغيرها من الصفات التي يعلم أنها ذكرت في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم.

قال رحمه الله: [ومعلوم أن السمع لم ينف كل هذه الأمور بأسمائها الخاصة، فلا بد من ذكر ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها، كما لا يجوز إثباتها.

وأيضا فلا بد في نفس الأمر من فرق بين ما يثبت له وينفى عنه، فإن الأمور المتماثلة في الجواز والوجوب والامتناع يمتنع اختصاص بعضها دون بعض بالجواز والوجوب والامتناع، فلابد من اختصاص المنفي عن المثبت بما يخصه بالنفي، ولا بد من اختصاص الثابت عن المنفي بما يخصه بالثبوت].

المصنف هنا يعالج أصولا للمذاهب، فإن من أثبت ما يسمى بالصفات الخبرية كالوجه واليدين، فإن هذا الإثبات لا شك أنه حق ويحمد لهم، لكن المصنف ينظر إلى الأصول التي يثبتون بها هذا الإثبات، فيقول: إن من يعلق إثباته للوجه واليدين ونحوها من الصفات الخبرية على حجة أن هذه ورد السمع بها، فلما ورد السمع بها تعذر عليه نفيها، فلزم أن يثبتها من غير تشبيه، فمن كان من هؤلاء لا يشهد فرقا بين صفة اليدين وبين صفة الأكل والشرب، إلا أن صفة اليدين جاء بها السمع، وصفة الأكل والشرب لم يأت بها السمع من كان هذا هو مقام إثباته ونفيه فقد وقع في الغلط؛ لأنه يجوز في نفس الأمر أن تكون صفة الأكل والشرب مما أثبته السمع، ولذلك فلا علة لنفيها عنده إلا أن السمع لم يأت بها، ولا سيما أن هذا التعليل يأتي إذا ضاق عليه الأمر وسئل: بم أثبت صفة الوجه واليدين؟ قال: بالسمع، فكأن المسألة لا دخل لها بالكمال ولا بالنقص، والحقيقة أن صفة اليدين جاء بها السمع، لكنها صفة كمال، بخلاف صفة الأكل والشرب، فإنها لم يأت بها السمع، لكنها صفة نقص.

ومعلوم أن تفصيل النفي لم ينطق به السمع في الجملة إلا في مقامات مختصة سبقت الإشارة إليها.

إذا: مراد المصنف رحمه الله أن المخالفين ينقسمون إلى قسمين: إما مخالف في أصل إثبات، بمعنى: أنه ينفي ما هو من الصفات، وإما قوم أثبتوا ما أثبتوه من الصفات، واشتركوا مع أئمة السنة في الإثبات؛ لكنك إذا راجعت أصولهم في الإثبات وأصولهم في النفي؛ وجدت أنها أصول مضطربة متناقضة، فهو يريد أن يعالج المسألة من جهتين:

الجهة الأولى: جهة النفاة نفيا صريحا، أو المخالفين مخالفة صريحة في الدلائل والمسائل.

الجهة الثانية: هم القوم الذين يشاركون أهل السنة في جملة من النتائج، ولكنك إذا رجعت إلى المقدمات عندهم؛ وجدت أنها مقدمات ليست منضبطة.

قال رحمه الله: [وقد يعبر عن ذلك بأن يقال: لا بد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله تعالى، كما أنه لا بد من أمر يثبت له ما هو ثابت، وإن كان السمع كافيا كان مخبرا عما هو الأمر عليه في نفسه، فما الفرق في نفس الأمر بين هذا وهذا؟

فيقال: كل ما نافى صفات الكمال الثابتة لله فهو منزه عنه، فإن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الآخر، فإذا علم أنه موجود واجب الوجود بنفسه، وأنه قديم واجب القدم -علم امتناع العدم والحدوث عليه، وعلم أنه غني عما سواه].

وهذا مقام عرض لبعض متكلمة الصفاتية، ولا سيما الذين غلب عليهم تعظيم السنة والأئمة، فإنهم لما كان بعضهم مائلا إلى المعتزلة، ثم اشتغلوا بالرد عليهم لما ظهرت السنة، وانفكت بعض الممانعات التي كانت متبناة من قبل بعض السلاطين -صار هؤلاء يقصرون الإثبات على محض السمع، بمعنى: أن ما يثبتونه لا يكون إلا سمعيا من حيث الدلائل، أو من حيث المسائل، أو يقال: يجعلون المقدمة سمعية والنتيجة سمعية، ويجعلون هذا وجها فاضلا في مفارقة المعتزلة، فإذا قيل لهم: فالوجه واليدين؟ قالوا: نثبتها خلافا للمعتزلة، فالنتيجة أنهم أثبتوها بخلاف المعتزلة، فإذا قيل لهم: فما موجب إثباتها؟ قالوا: لأن السمع جاء بها.

وهذا الكلام سياقه ليس فيه اطراد، فلا يفهم أحد اطرادا في هذا الكلام؛ لا في كلام المصنف، ولا في هذا الشرح.

وهذا الكلام من حيث الجملة كلام صحيح، وهو قولهم: نثبت الوجه واليدين، هذا لا اعتراض عليه، فإن قيل: ما الدليل على إثباته؟ قالوا: السمع، وهذا الكلام أيضا صحيح لا إشكال فيه.

لكن فرق بين أن يأتي هذا السياق ضمن مفهوم صحيح من مسألة النفي والفرق بين النفي والمنفي، وبين

أن يأتي على باب أن هذا نطق به السمع، وأن ثمة صفات أخرى لو نطق بها السمع لسلمنا بها.

فإن قيل لهم: ما الفرق بين اليدين وبين الأكل والشرب ونحوها؟ لم يكن عندهم فرق إلا أن هذه جاء بها السمع، وهذه لم يأت بها السمع، وقد فات أصحاب هذه الطريقة أنهم لم يحققوا ويفقهوا حقائق الكمال اللائقة بالله سبحانه وتعالى، وحقائق النقص والعيب التي ينزه الله سبحانه وتعالى عنها، فهم يثبتون ما يثبتونه لا لكونهم فقهوا أنه كمال، وإنما لكون النص جاء به، وينفون ما ينفونه لا لكونهم فقهوا أنه ليس بكمال، أو أنه نقص ينزه الله عنه، وإنما لعدم مجيء النص به.." (١)

"تنزيه الله تعالى عن كل ما ضاد الكمال

قال المصنف رحمه الله: [والنقص ضد الكمال، وذلك مثل أنه قد علم أنه حي، والموت ضد ذلك، فهو منزه عنه، وكذلك النوم والسنة ضد كمال الحياة، فإن النوم أخو الموت، وكذلك اللغوب نقص في القدرة والقوة، والأكل والشرب ونحو ذلك من الأمور فيه افتقار إلى موجود غيره].

فهذه المادة تنفى عنه سبحانه وتعالى -وإن كان المصنف لم يفصل نفيها- لأن العلم بنفيها علم واجب؛ فإنه لما استقر في العقل والشرع والفطرة أن الله سبحانه وتعالى غني عما سواه، فإن كل صفة تنافي غناه عما سواه؛ فإنه ينزه عنها، وذلك كصفة الأكل والشرب؛ فإنها تتضمن الاحتياج إلى المأكول والمشروب، وهذا شيء آخر، فيلزم من تجويزها هذا اللازم، بخلاف صفة اليدين؛ فإنها لا تتضمن أنه يحتاج إلى غيره، ولا تنافي غناه عما سواه؛ لأن اليدين ليست سواه؛ بل إنها صفة من صفاته، بخلاف المأكول والمشروب؛ فإنه لابد أن يكون سوى الله سبحانه وتعالى، فإذا قيل: إنه يأكل ويشرب -تعالى الله عن ذلك- علم أن هذا من باب النقص الممتنع عليه سبحانه وتعالى.." (٢)

"اعتراض لنفاة الصفات الفعلية والجواب عنه

لذلك أورد نفاة الصفات الفعلية -كالنزول والمجيء ونحوها- أوردوا إشكالا لابد من الجواب عليه، فقالوا: إن النزول والمجيء ونحوها من الصفات إذا لم تفسر بالتأويل على طريقتهم يلزم من ذلك إما أن يكون كمالا، وإما أن يكون نقصا، فإن قلتم: إنه نقص، فالله منزه عنه، وإن قلتم: إنه كمال؛ لزم أن يكون هذا الكمال قد فاته قبل حدوث هذا الفعل المعين، وفوات الكمال نقص.

وهناك عدة أجوبة عن هذا الإشكال، وهناك أجوبة صحيحة ولكنها ليست ملزمة، وهناك أيضا أجوبة

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ٩/٢٠

(٢) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٢/٢٠

صحيحة ولكنها ليست محكمة.

ومن طرق الجواب أن يقال: إن هذه الصفات ذكرت على نوع من الحدوث، وما كان حادثا امتنع أن يكون قديما في العقل، فإن الحدث ينافي القدم، والشيء إذا وصف بأنه حادث امتنع أن يوصف بأنه قديم، فيقال هنا: إن هذه الصفات ذكرت على معنى الحدوث، أي: أنها متعلقة بمشيئة الرب، وما كان حادثا امتنع أن يكون قديما، وما كان ممتنعا لم يكن عدمه نقصا؛ لأن النقص هو فوات الكمال الممكن، وليس هو فوات الممتنع، فما كان ممتنعا فإنه يمتنع أن يكون فواته نقصا؛ لأنه ممتنع، والكمال يتعلق بالأمور الوجودية.

وهذا جواب محكم من جهة العقل.

وهناك جواب من جهة القياس: وهو أنه يستلزم التناقض عندهم، فإنه يمكن أن يقلب عليهم هذا الباب بطريقة بسيطة في الإدراك، وهي قوية من جهة الحكم أيضا، فيقال: إن هذا يلزمكم في خلق السماوات والأرض، فإن الله هو الخالق للسماوات والأرض، فإما أن تقولوا: إن خلقه لهما كمال، وإما تقولوا: إنه نقص.

فسيقولون: إنه كمال، وحينئذ فما كان جوابهم عن خلقه للسماوات والأرض، فهو الجواب عن نزوله، وإن قالوا: إن النزول إذا قيل: إنه كمال؛ لزم أن يكون قد فاته من قبل، وفوات الكمال نقص.

قيل: فخلقه للسماوات والأرض أزلا ممتنع؛ لأن ما كان مخلوقا امتنع أنه يكون أزليا، فإن الله هو المختص بالأولية المطلقة، فما كان حادثا امتنع أن يكون قديما.

وهذا من سفسطة العقل.

وهذا الدليل هو الدليل المحكم لنفي الصفات الفعلية، وهو ما يذكره محمد بن عمر الرازي ويسميه: الدليل المركب، ومعلوم أن أصحابه هم الذين ينفون أو يتأولون الصفات الفعلية، وهي ما يسميها أصحاب أبي الحسن الأشعري: حلول الحوادث، فجاء الرازي -ولا سيما في آخر أطواره- وقال: إن ما عمل به أصحابنا في التأويل لهذا الباب فهي علل منقوصة، وجاء بعلل أصحابه، ثم أجاب عنها، ورد عليها، وإذا لم يرد على الحجة فربما اكتفى بإيراد السؤالات عليها، فقال: "إن سائر ما ذكروه إما أن يرد عليه الجواب، أو يرد عليه سؤال"، ثم قال: "وإن الحجة الصحيحة الاعتماد في هذا على الدليل المركب"، وقد ذكر أن أصحابه اعتمدوا على الدليل العقلي، وقالوا: أما الاعتماد على السمع وحده فلا؛ لأن السمع في آيات كثيرة ظاهره الإثبات لما هو من حلول الحوادث.

ثم قال: "وحججهم في هذا إما مجاب عنها، وإما عليها سؤالات" ، فهو عطل الحجة السمعية وحدها،

والحجة العقلية وحدها، وقال: "إنما المعتبر في نفي حلول الحوادث هو الدليل المركب من السمع والعقل"، ثم جاء بالدليل المركب، فجعل مادة العقل لها السبق في هذا الدليل، وأما مادة السمع فقد قال: "إننا نقول: إن كانت ناقصا، فإن الله منزه عن النقص بالإجماع"، فجعل كلمة (الإجماع) هي الوجه السمعي في دليله، فإن الإجماع كلمة سمعية وليست عقلية.

وهذا من خطئه، فإن تنزيه الله عن النقص يعلم بالعقل، وإن كان بالضرورة يعلم بالسمع أو بالإجماع ونحو ذلك.." (١)

"إيه، لكن لو طبقنا التعريف اللغوي للبدعة ما انطبق قبل هذا كله، هو توجيه شيخ الإسلام -رحمه الله- توجيه الشيخ -رحمة الله عليه- على أنها بدعة لغوية، تعريف البدعة اللغوية: ما عمل على غير مثال سابق، وهذه عملت على مثال سابق، وسبق لها شرعية من السنة، فليست ببدعة شرعية، لا لغوية ولا شرعية ينتهي الإشكال، ويلزم من قوله -رحمه الله- مع أنه إمام، أقول: يلزم من قوله أن هناك شيء يسمى بدعة لغوية، نعم، وهو ما تفضلت به، لكن ينفى من أصله باعتبار أن التعريف اللغوي لا ينطبق عليه، وعموم المشايخ يقولون بقول شيخ الإسلام من باب:

إذا قالت حذام فصدقوها ... فإن القول ما قالت حذام

والإنسان وهو يعرض مثل هذا الكلام على خجل واستحياء؛ لأنه كلام إمام، ولا يعني أننا نستدرك عليه، أو نتطاول على علمه أو فضله لا، أبدا، إنما نبين ما نراه حق، وكل يأخذ من قوله ويرد إلا النبي -عليه الصلاة والسلام-.

"ول ا تك بدعيا" يعني منتسبا إلى البدعة "لعلك" (لعل) حرف ترجي "لعلك تفلح" إذا تمسكت بحبل الله، واتبعت الهدى، ولم تك مبتدعا، ما قيمة حرف الترجي بعد هذا كله؟ يعني من تمسك بحبل الله، واتبع الهدى، ولم يكن بدعيا، مفلح جزما وإلا لعله يفلح؟ نعم؟ يرجى له الفلاح، هو حرف ترجي، لكن من حصل منه ما ذكر، تمسك بحبل الله، واتبع الهدى، ولم يكن بدعيا، هو مفلح أو لعله يفلح يرجى له الفلاح؟ نعم؟ يعني مسك الجادة، استقام على الصراط المستقيم.." (٢)

"افتراق المسلمين إلى فرق ومذاهب

قال المصنف: [أما بعد ..

---

(١) شرح القواعد السبع من التدمرية يوسف الغفيص ١٨/٢٠

(٢) شرح المنظومة الحائية لابن أبي داود عبد الكريم الخضير ١٤/١

فهذا اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة].

النبي عليه الصلاة والسلام بين أن أمته ستفترق، وهذا متواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام، تلقته الأمة -أعني: أهل السنة والجماعة- بالقبول، ولم ينازع فيه أحد من أئمة الحديث، فإنه تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم من رواية جماعة من الصحابة: (أنه لا تزال طائفة من هذه الأمة على الحق ظاهرين، لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى تقوم الساعة)، وفي وجه: (حتى يأتي أمر الله).

هذا الحديث المتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم المتلقى بالقبول يدل على أن ثمة افتراقا سيحدث.

أيضا ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الاختلاف في نصوص كثيرة، كقوله صلى الله عليه وسلم -كما في الصحيحين-: (تمرق مارقة على حين فرقة من المسلمين تقتلهم أولى الطائفتين بالحق).

فمثل هذا النص وما في معناه يدل على أن ثمة افتراقا.

أيضا الاختلاف والافتراق من جهة الوقوع لا أحد ينكره، فإن الأمة وقع فيها افتراق واختلفت، وصار فيها طوائف متحيزة لمذاهبها وأصولها.

فمثل هذا مما لا ينبغي إنكاره أو التكلف في إنكاره.

وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم -فيما رواه أهل السنن وغيرهم من حديث أبي هريرة وأنس رضي الله عنهما- أنه قال: (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة) وهذا الحديث لا يختص وحده بذكر مسألة الافتراق في هذه الأمة، وقد أخرت ذكره؛ لأن فيه طعنا من جهة صحته.

لكن من أراد أن يرفع هذا الافتراق، ويقول أنه لا وجود له، وأن الأصول السلفية وغير السلفية لا فرق بينها، وإنما هذا اجتهاد للمحدثين، وهذا اجتهاد لبعض النظار ..

وهلم جرا، ويدفع ذلك بأن الحديث المروي في الافتراق -وهو حديث: (افترقت اليهود إلخ) - حديث ضعيف ..

فقد جاء أمرا متكلفا وارتكب شططا؛ فإنه لو سلم جدلا أن الحديث ضعيف -ليس بين الصحة والثبوت، وإن كان الأظهر فيه أنه ثابت- فإن الحكم لا يختلف؛ لأن الحديث المتواتر بين أن الأمة سيقع فيها اختلاف، وأن طائفة منها ستختص بالصواب، وإن كان اختصاصها بالصواب لا يلزم منه أن سائر ما يقع

لغيرها من الأقوال والأفعال يكون باطلا، بل يقع لهم قدر من الصواب إما مجملا وإما مفصلا، ولكن الذي اقتدى بسنة النبي صلى الله عليه وسلم على تفصيلها هم أصحاب هذه الطائفة الناجية المنصورة.." (١)

"القسم الثاني: بدع منقولة

القسم الثاني: بدع ليس عليها أثارة من هدي الرسالة، بل هي بدع منقولة، وإن كان أصحابها لما نقلوها بما يظهرونه وينتسبون به إلى الإسلام استعملوا معها جملا من جمل القرآن الكلية.

وبهذا يتبين أن البدع المخالفة ليست وجها واحدا، وهذا يقودنا بعد ذلك إلى مسألة أحكامها.

فمن القسم الثاني -وهي البدع المنقولة- بدعة الشيعة المؤلهة لـ علي بن أبي طالب، فإن هذه البدعة لا يجوز ولا يعقل أن يقال: قد اشتبه عليهم هذا الأمر؛ فهؤلاء ليسوا مسلمين، ولا هم من الإسلام ولا من اليهودية ولا من النصرانية في شيء؛ بل هم قوم نقلوا بدعتهم هذه من أحد المذاهب الفلسفية التناسخية الموجودة في بلاد فارس والهند، وهي موجودة إلى الآن في بلاد الهند، ولهذا ترى أن أصحابها ممن يميلون إلى هذا المذهب ينتحلون مثل هذا القول.

ومسألة تناسخ الأرواح نظرية مغرقة في التاريخ عند كثير من أهل المشرق من عبدة الأوثان الغالين في شركهم ووثنيتهم.

ومن البدع المنقولة التي ظهرت: بدعة القدرية الغلاة، الذين قالوا: إن الله سبحانه لا يعلم أفعال العباد إلا عند كونها، فلم يثبتوا العلم السابق، ومن لم يثبت العلم السابق فليس من الإسلام في شيء، وهذه البدعة بدعة منقولة، كان عليها طائفة من فلاسفة اليونان، تكلموا في مسألة الواحد الأول، وهل المعدوم يمكن العلم به أو لا يمكن العلم به، وقالوا: إن المعدوم شيء لا يمكن العلم به.

والمقصود أن بدعة القدرية الغالية هي من بدع الزنادقة المحضة، وأصحابها كفار بإجماع أهل السنة والجماعة، بل وبإجماع المسلمين حتى القدرية منهم، وهذا من طريف الحال، فإن أئمة القدرية من غير الغلاة هم المعتزلة، ومع ذلك فإن أئمة المعتزلة كالقاضي عبد الجبار في كتبه يصرح بأن القدرية الغالية -أي: الذين ينكرون علم الرب بما سيكون- كفار، وأن الملة بريئة منهم.

ومن البدع المنقولة بدعة نفي الصفات، وهي أكثر هذه البدع إشكالا لكونها اختلطت على كثير من القاصدين إلى السنة وإلى الحق، فبدعة تأليه علي بن أبي طالب، وبدعة القدرية الغلاة لم تشكل على أحد، فلم ينتحلها إلا الزنادقة، ولكن بدعة نفي الصفات تختلف عنهما؛ باعتبار أن شأنها اشتبه على كثير من

---

(١) شرح الواسطية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٢/٢

الطوائف فيما بعد، فدخلت على بعض من لا يصح أن يضاف إلى الزندقة والإلحاد.

هذه البدعة لا أصل لها في كتاب الله ولا في سنة نبيه صلى الله عليه وسلم، بل لا أصل لها حتى في العقل، وإنما هي نظرية منقولة، نقلها أئمة النظار الذين حدثوا في الدولة الإسلامية الأموية إذ ذاك، وهي نظرية منقولة من الفلسفة اليونانية، وبخاصة فلسفة أرسطو طاليس، فإن فلسفته تنتهي إلى نفس الطريقة التي يذكرها الجهم والجعد، ومن بعدهم أبو هذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام وأمثال هؤلاء من أئمة النظر من الجهمية والمعتزلة.

ومن هنا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في (درء تعارض العقل والنقل): (إن سائر البدع التي حدثت بين أهل القبلة يقع عند أصحابها استدلال بالكتاب والسنة واشتباه في بعض مواردها، إلا بدعة الجهمية، ولهذا كان من فقه بعض المتقدمين من السلف -كـ ابن المبارك - أنهم يخرجون الجهمية عن أهل القبلة).

وهذا لا يلزم منه أن عبد الله بن المبارك رحمه الله يرى أن كل من وقع له قول من أقوال الجهمية وقال به أنه لا يضاف إلى أهل القبلة، بل هذا من تحقيقه أن هذه البدعة بدعة دخلت على المسلمين من مذهب وثني كافر بمسائل الربوبية، فضلا عن الألوهية.

ولهذا لما جاء من صرح بمسائل نفي الصفات -وهو ابن سينا وأبو نصر الفارابي - بعد أن كان المتكلمون يجملون هذا القول ولا يصرحون بالانتساب لأئمة الفلاسفة اليونان، لما جاء المصرحون بهذا المذهب في القرن الرابع وما بعده -ومنهم أبو الوليد ابن رشد مع فقهه وانتسابه للشريعة، لكنه انتحل طريقة الفلسفة المحضة- صرحوا بأن نفي الصفات على هذه الطريقة التجريدية هي الطريقة التي كان يذكرها أرسطو في كتبه.

إذا هذا مذهب منقول؛ وكأن هذا من التعليق على ما سبق القول فيه في مسألة فهم السلف الصالح، حين قلنا: إن هذا القيد قيد حسن بياني، لكن من قال: إنه على الكتاب والسنة، وقد عرف عنه أنه من أصحاب السنة والجماعة لا يستدرك عليه، ولا يقال: إنه لم يذكر الجملة الثالثة وهي فهم السلف الصالح، إلا إذا كان المقام يستوجب ذلك، كالبيان في مقام خاص أو كان القائل لهذا الكلام يعرف عنه إسقاط فهم السلف أو إسقاط الإجماع.

فإننا لو استدركنا هذا الاستدراك لاستدركنا على جمهور الأئمة المتقدمين، فإنه يقع في كلامهم أن طريقتهم هي الأخذ بالسنة، وتارة يصرحون بمسألة الإجماع، وتارة يسكتون عنها؛ لأن ثمة تلازما، فإن من قال: إنه على الكتاب، فإنه إن لم يعتبر السنة فإنه لم يعتبر الكتاب، كما قال الله عن المشركين: ﴿قل إن كنتم

تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ [آل عمران:٣١] والنبي صلى الله عليه وسلم وهو في خطبة الوداع التي شهدها الخاصة والعامة يقول: (وقد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به لن تضلوا بعده: كتاب الله) ولا يصح لأحد أن يقول: لماذا لم تذكر السنة؟ ومثله إذا قيل: الكتاب والسنة ..

وهلم جرا.

فهذا الذكر لفهم السلف الصالح ذكر شريف، لكنه من الأمور البيانية التي لا تلزم إلا إذا قام موجبها.

القصد: أن بدعة نفي الصفات بدعة منقولة؛ ولهذا يتعامل معها على أنها من منكر القول وزوره.." (١)

"الشبهات التي قامت عليها بدعة نفي الصفات

بدعة نفي الصفات أحدثها الجعد والجهم وأمثالهما، وهذا باعتبار العلم التاريخي، وقد يكون هناك من تكلم بها قبلهم ممن لم ينضبط النقل عنهم.

فهذه البدعة أحدثها الجعد والجهم، لكن الذي نظرها وقررها وأشاعها هم أئمة المعتزلة، الذين انضبطت لهم مدرسة في العراق، ودخلت على كثير من الأمصار في فارس وبلاد ما وراء النهر.

والمعتزلة -فضلا عن الجهمية الغالية الذين ينفون الأسماء والصفات- لم يقع لهم في كتبهم أنهم اعتبروا نفي صفة من الصفات بآية من كتاب الله فضلا عن حديث من سنة النبي عليه الصلاة والسلام، وإنما هو معتبر بما يسمى دليل العقل، وهو دليل الأعراض.

وهذا الدليل عبارة عن نظرية مولدة على أحسن تقدير، ومعنى هذا الكلام أن هذا الدليل مركب من جمل شرعية عامة، وجمل عقلية عامة، لكن هذه الجمل العقلية الكلية أو الجمل الشرعية الكلية لا تؤثر في نتيجة هذا الدليل، إنما المؤثر في نتيجة هذا الدليل هو القسم الثاني منه، وهي المقدمات الفلسفية التفصيلية، المتلقاة عن أرسطو أو غيره.

فالذين تكلموا في نفي صفات الرب سبحانه وتعالى إما من الجهمية والمعتزلة، وإما من الفلاسفة المحضة كـ ابن سينا وابن رشد وأمثالهم، وإما في نفي ما هو من الصفات كمتكلمة الصفاتية من الأشعرية وغيرهم؛ هذه الطوائف في نفيها لما نفته ترجع إلى ثلاثة من الأدلة الفلسفية الكلية:

الدليل الأول: دليل الأعراض، وهو أشهر هذه الأدلة، وهو المستعمل عند جمهور المعتزلة وجمهور متكلمة الصفاتية.

الدليل الثاني: دليل التركيب، وهو الغالب على طرق الفلاسفة كـ ابن سينا وابن رشد.

---

(١) شرح الواسطية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٩/٣

الدليل الثالث: دليل التخصيص، وقد انتحله بعض المتأخرين من متكلمة الصفاتية كـ أبي المعالي الجويني ونحوه.

ومن طريف الحال أن دليل الأعراض لم يستدل به نفاة الصفات فقط، بل حتى المشبهة من المتكلمين قد ا ستدلوا به، فإن المتكلمين وإن كان جمهورهم معطلة نفاة للصفات إلا أن خلقا منهم على طريقة التشبيه والتمثيل، فـ محمد بن كرام -وهو من المجسمة- كان من أرباب علم الكلام، الذين يعتبرون دليل الأعراض. فأقوال المجسمة، بل وحتى المشبهة كـ هشام بن الحكم وأمثاله من متقدمي الشيعة الرافضة، وكذلك المعطلة من نفاة الصفاة أو ما هو منها؛ مدار أقوال جميعهم على دليل الأعراض في الجملة، ومتفلسفتهم يستعملون دليل التركيب، وبعض متأخريهم يستعملون دليل التخصيص.

ودليل الأعراض دليل فلسفي باعتبار جوهره، وإن كان فيه جمل عقلية كلية وجمل شرعية كلية، وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] وهذه جملة كلية يستعملها معطلة الصفات في مثل هذا الدليل، وأما تفاصيل الدليل وحقيقته فإنها مقدمات فلسفية منقولة.

فعلم الكلام وإن لم يكن فلسفة محضة -بل فيه جمل من الشريعة وفيه جمل من العقل، ولهذا تجد أن أصحابه تأولوا الشريعة والنصوص إليه- إلا أنه مولد من الفلسفة، أما فيه من الجمل العقلية أو الشرعية فإنها ليست مؤثرة في الجملة في نتائجه، وإنما نتائج هذا العلم من نفي صفات الرب سبحانه وتعالى معتبرة بالمقدمات الفلسفية، ولا يعترض معترض بأن أئمة النظار ككثير من أئمة المعتزلة كانوا يردون على الفلاسفة في مسألة قدم العالم وغيرها -فلا شك أن المتكلمين لهم ردود مشهورة على الفلاسفة- لكنهم وإن ردوا عليهم إلا أنهم قد انتحلوا كثيرا من مادتهم وأصولهم.

إذا: هذه البدعة -بدعة نفي الصفات- ليس لها أصل في نصوص الأنبياء، فإن قال قائل: إنا إذا نظرنا كتب المعتزلة وجدنا أنهم يستدلون على نفي الصفات بشيء من مفصل النصوص، كقول الله تعالى في الرؤية: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [الأنعام:١٠٣] وقوله: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني﴾ [الأعراف:١٤3].

نقول: القاعدة السالفة على وجهها: أن المعتزلة لا تستدل على قول من أقوالها في الصفات بمفصل النصوص، وأما هذان الدليلان فإن المعتزلة تعتقد وتقرر في مذهبها أن رؤية الله سبحانه وتعالى ممتنعة، بمعنى أننا لو سلمنا جدلا أن قوله: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام:١٠٣] بمعنى: لا تراه الأبصار، وأن هذا في الدنيا والآخرة، لو سلمنا جدلا بهذا المعنى، فهذا المعنى ليس هو مذهب المعتزلة، لأن المعتزلة عندهم

مذهب زائد يستلزم هذا الأصل وما فوقه، بمعنى: أن هذه الآية لو سلمنا جدلا أنها تقتضي نفي الرؤية على الإطلاق فإنه ليس فيها إلا نفي الرؤية، لكن المعتزلة تقول: إن الرؤية ممتنعة، وتعلم أن الشيء المنفي يبقى غيبا، فقد ينفى لامتناعه، وقد ينفى لعدم إرادة الله له، أو لعدم قيام سببه؛ فإن النفي لا يلزم منه أن الشيء ممتنع؛ فلو كانت المعتزلة صدقت في الوقوف على الاستدلال بالآيتين لقالوا: الرؤية منفية بآية الأنعام وآية ذكر موسى لكن –الله أعلم– هل هي ممكنة في حق الله أو ممتنعة؛ فإنهم لو قالوا بهذا المذهب لقلنا: اشتبهت عليهم النصوص كما اشتبه قول الله تعالى: ﴿كلما أرادوا أن يخرجوا منها﴾ [السجدة:٢٠] على الخوارج، لكن المعتزلة تكفر في كتبها من يعتقد أن الرؤية ممكنة وإن قال بنفيها؛ لأن مجرد القول بالإمكان يستلزم –عندهم– أن الله في جهة، والقول بالجهة يستلزم أن الله جسم، وكل هذا يعتبر عندهم من الكفر الصريح بالله سبحانه.

فيتبين عند التحقيق أن القوم لا يستدلون على قولهم بمفصل، ومن هنا استعملوا ما يسمى بالتأويل لنصوص الأسماء والصفات، وما استعملوا التأويل إلا لكون النصوص من الكتاب والسنة لا توافق قاعدتهم العقلية الكلامية، ولو كانت توافقها ما احتاجوا إلى ما يسمى بالتأويل.

بل فوق ما يسمى بالتأويل تحصل عندهم قانون صريح: عند تعارض العقل والنقل، يعنون بالعقل علم الكلام الذي هو العلم الفلسفي المنقول إلى المسلمين.

أما أهل السنة والجماعة فإنهم يقولون: إن العقل لا يعارض النقل، لكن العقل الذي قرره المعتزلة يعارض النقل؛ لأنه عبارة عن نظرية قررها قوم –كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله– ليسوا مشركين في الألوهية فحسب، بل هم من أئمة الملاحدة في الربوبية، فهي منقولة عن أرسطو طاليس وغيره، الذي لا يثبت ربا خالقا للعالم، –وإن كان أرسطو يعتبر من أقربهم إلى دين الأنبياء– فضلا عن المثاليين كـ أفلاطون وغيره.

فهذا العقل الذي زعموه هو الفلسفة التي نقلوها وقربوها إلى دين المسلمين؛ ولهذا ظهر عندهم هذا القانون تعارض العقل والنقل، ولا شك أنهم أتوا بضلال، وبكفر، وبزندقة نقولها إلى المسلمين، وبالطبع فإن الباطل والحق يقع بينهما التعارض ولا بد.

ولهذا لما جاء محققوهم –وأعني بكلمة (محققيهم) من يصرحون بحقيقة هذا المذهب الذي أحدثه الجهم والجعد والمعتزلة– المصرحون من أصحاب هذا المذهب، منعوا التأويل، وأبطلوا مسألة التأويل، كما هي طريقة ابن سينا الذي قال: إن القرآن مليء بإثبات الصفات، وليس فيه إشارة إلى التوحيد أصلا –أي: إلى

الحق أصلا- ولهذا جعله كتابا للعامة، وليس كتابا للخاصة.

فهذه البدعة لا بد أن يعرف فيها هذا القدر، وإذا عرف فيها هذا القدر، فهي من جهة أصلها نقول: إنها بدعة كفرية زندقية دخلت على هذا الوجه.

لكن إذا جئنا إلى الأعيان، فإنه يقال: إن بدعة نفي الصفات دخلت على خلق ممن يعرف عنهم أنهم من أهل الديانة والإسلام مع ما فيهم من الظلم والتقصير والبدعة والخطأ، فجمهور من تكلم بهذه البدعة من متكلمة الصفاتية وجمهور المتأخرين من المعتزلة الذين انتسبوا للفقهاء؛ لا يضافون إلى الزندقة والكفر، فإن ثمة فرقا بين المقالة وبين أصحابها.

فإن المقالة قد تكون في حال كفرا وزندقة، ثم يدخلها قدر من الاختلاط والشبهة وما إلى ذلك، أو ينتحلها بعض من انضبط علمه أو انضبطت ديانته عند المسلمين، فتشتبه عليه ويظن أنها من مقالات العلم والإيمان؛ ولهذا ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أن بدعة الجهمية التي اتفق السلف على أنها كفر دخلت على خلق من أهل العلم والإيمان، قال: (بل دخلت على خلق ممن هم من أهل الولاية عند الله سبحانه وتعالى).

ولهذا فإن الطريقة التي اعتمد عليها أبو إسماعيل الأنصاري الهروي ومن يدور في فلكه من المتأخرين في تكفير الأشعرية هي طريقة مبالغ فيها، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (إن أبا إسماعيل الأنصاري الهروي مبالغ في ذم الجهمية وتكفيرهم) فإذا كان هذا الحكم في قوله عن الجهمية فمن باب أولى قوله في الأشعرية، مع أن الهروي نفسه -مع أن له كثيرا الفضائل- عنده بدع لو أخذ بها على منهجه لربما لزمه حكم يقارب الحكم الذي ألزم به الأشعرية.." (١)

"إثبات صفة المحبة

قال المصنف رحمه الله تعالى: [وقوله: ﴿وأحسنوا إن الله يحب المحسنين﴾ [البقرة:١٩٥]، وقوله: ﴿وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ [الحجرات:٩]، وقوله: ﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين﴾ [التوبة:٧]، وقوله: ﴿إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ [البقرة:٢٢٢]، وقوله: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ [آل عمران:٣١]، وقوله: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ [المائدة:٥٤]، وقوله: ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص﴾ [الصف:٤]]:

بعد أن ذكر المصنف رحمه الله قاعدة مطردة عند أهل السنة والجماعة في باب أسماء الرب سبحانه

---

(١) شرح الواسطية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ص ٣/١٠

وصفاته شرع بعد ذلك في ذكر الآيات من القرآن الدالة على جملة من الأسماء والصفات.

وعني بذكر هذه الآيات على طريقة فيها قدر من التفصيل، وهذه العناية موجبها ابتداء أن هذا الباب عند عامة المسلمين من أهل الإثبات من السلف والفقهاء وغيرهم مبني على النصوص؛ فمن قواعد أهل السنة والجماعة أن باب الأسماء والصفات باب توقيفي.

ولهذا لا عجب أن يستطرد المصنف بذكر هذه الآيات المتضمنة للأسماء والصفات.

وهنا مقام آخر وهو: أن الإثبات لهذا -الخبري وهو باب غيبي في جملة تفاصيله- لا بد أن يكون معتبرا بالخبر.

فإنه وإن قيل: أن الكليات في باب الأسماء والصفات تدرك بالعقل، وأن بعض الصفات تدرك بالعقل، فلا شك أن العلم بتفاصيل هذا الباب لا بد أن يكون متلقى عن الدليل الخبري القرآني أو النبوي.

وهنا مسألة عني المصنف رحمه الله بتقريرها، فإنه يقول: إن هذا الباب الذي ذكره الله سبحانه وتعالى مفصلا في كتابه، لا بد أن يفقه فيه معناه، فإن الله وصف نفسه في القرآن بالإثبات والنفي، كما في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١].

وهذا الإثبات الذي غلب عليه التفصيل في القرآن، بعض ما ذكر منه مضافا إلى الله سبحانه وتعالى قد جاء ذكره مضافا إلى العبد المخلوق.

وهذه المسألة تعد عند الطوائف أصل فقه هذا الباب، ولهذا لا بد من العناية بها، فإن الله ذكر رحمته وعلمه ومحبته، وبتعبير آخر: ذكر العلم، والرحمة، والمحبة، والسمع، والبصر، مضافة إليه، أي: أنها صفات من صفاته.

وجملة هذه الصفات قد جاء ذكرها في القرآن مضافة إلى العبد، وهذا واضح في السياق الذي ذكره المصنف؛ ففي قوله تعالى: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ [المائدة:٥٤] ذكر لصفة المحبة أضافها الله سبحانه وتعالى إلى نفسه في قوله: ﴿يحبهم﴾ [المائدة:٥٤] وأضاف الصفة إلى عبده بقوله: ﴿ويحبونه﴾ [المائدة:٥٤]، وهلم جرا.

وإن كان لا يلزم أن كل صفة اتصف الرب سبحانه وتعالى بها يصح أن تكون مضافة إلى العبد، لكن لا شك أن قدرا من الصفات المفصلة في القرآن، أضيفت إلى الله في سياق، وأضيفت إلى العبد في سياق آخر.

وقد ذهب السلف رحمهم الله إلى أن الإضافتين كليهما على الحقيقة، فهذه إذا أضيفت إلى الله صفة له

على الحقيقة، وإذا أضيفت إلى العبد فهي صفة للعبد على الحقيقة، ولا يلزم من ذلك التشابه والتماثل؛ لأن صفة الله أضيفت إليه فهي لائقة به، وصفة العبد أضيفت إليه وهي لائقة به.

وكما علم بإجماع أهل الفطرة ومن يقرون بأصل وجود الله وربوبيته من المسلمين وغير المسلمين أن ذات الباري سبحانه وتعالى تختلف عن ذوات المخلوقين أجمعين، من بني آدم وغيرهم، فإذا كانت ذاته بالفطرة والعقل وإجماع عامة العقلاء من المسلمين وغيرهم؛ مباينة لذوات المخلوقين؛ فإن الصفات تكون تابعة للذات؛ بل إن الذات لا يمكن أن تنفك في العقل والوجود عن صفاتها؛ ولهذا يمتنع أن ذاتا قائمة بنفسها تكون موجودة إلا وهي متصفة بجملة من الصفات.

وجملة كثيرة من الوهم الذي دخل على أهل البدع من المعتزلة وغيرهم في باب صفات الله انبنت على أن الصفات منفكة عن الذات، أو كما يعبرون: أن الصفات قدر زائد على الذات، وهذا كله لغو في العقل والوجود، فإنه لا يمكن أن ذاتا توجد منفكة عن صفاتها، ولا يمكن أن يقال: إن الصفات قدر زائد على الذات، بل هذا التقسيم أمر يفرضه العقل، وكثير من الآراء التي تكلم بها المخالفون للسلف وزعموا أنها من العقل، حقيقتها أنها من فرض العقل، وليست من حكمه.

وكما قلت سابقا -وهذه قاعدة ينبغي أن يستفاد منها في سائر العلوم، ليس في هذا الباب وحده، بل حتى في مسائل الأصول، والفقه، والتقاسيم، وتنزيل المسائل، وتحصيل موارد النزاع في المسائل، إلى غير ذلك- : إن ما يسمى في المنطق والقواعد بالسبر والتقسيم، أو ما يسمى عند الأصوليين وكثير من الفقهاء بتحصيل مورد النزاع في المسائل، هذا كله ينبني على تحكم العقل، أي: فروضات العقل، فلا بد أن يفرق الناظر وغيره من طلبة العلم بين أمرين:

بين الشيء الذي يفرضه العقل فرضا، وبين الشيء الذي يتصوره العقل ويحكم به.

فإن ما فرضه العقل لا يكون له حقيقة علمية إلا إذا قبل العقل تصوره وتحكيمه، أما إذا عرض عرضا للعقل، فهذا لا قيمة له.

فطوائف المبتدعة يقولون: إن العقل يفرق بين الذات والصفات، ونسميه فرضا في العقل؛ ولكن العقل لا يمكن أن يتصوره.

والمسائل التي يفرضها العقل ليست هي من العقل، بل هذا أول المنازل لتحصيل المعارف، وهو من تقدير الله سبحانه وتعالى لهذه القوة في الإنسان ليعلم بها الأشياء ويعرف بها الحقائق.

فالمقصود أن هذا الباب لا بد من فقهه على هذا الاعتبار، فإن سائر ما أضافه الله إلى نفسه لائق به،

وسائر ما أضيف إلى العباد لائق بهم، ومن هنا يمتنع أن تكون صفة واحدة من صفاته سبحانه وتعالى مشابهة أو مماثلة لصفات المخلوقين، وليس الجواب عن هذه الإضافة وهذه الإضافة أن يقال: إنها -أي: هذه الصفات- حقيقة في العبد وهي مجاز في حق الله، فإن هذا حقيقته التعطيل لصفات الله سبحانه وتعالى، فإن الصفة من هذه الصفات إذا أضيفت إلى مخلوق في سياق، وأضيفت إلى مخلوق آخر في سياق آخر، لم يلزم من ذلك تماثل الصفة التي أضيفت إلى مخلوقين في سياقين مختلفين، وموجب عدم تماثل الصفة أن ذات المخلوق الأول تختلف عن ذات المخلوق الثاني، فإذا كان الأمر كذلك، علم أن ما أضيف إلى الله من الصفات يمتنع أن يكون مماثلا لصفة مخلوق، لأن الصفة تابعة للذات، والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء.

وإذا قيل: إن إثبات صفة لله أضيفت إلى العبد يستلزم التشبيه والتمثيل.

قلنا: هذا حقيقته القول بإنكار وجود الله؛ لأن العقلاء من المسلمين وغير المسلمين الذين أقروا بوجود الله -وهم عامة بني آدم- يقولون: إن الله موجود، وإن هذه المخلوقات موجودة، ومع ذلك لم يكن وجوده سبحانه وتعالى كوجود المخلوقات، بل جميعهم يتفقون على أن وجوده سبحانه وتعالى وجود أزلي، وهذا هو معنى كونه ربا ومعنى كونه خالقا، ولو كان وجوده مسبوقا بالعدم لما كان ربا خالقا.

فإذا كان وجوده باتفاق العقلاء من المسلمين وغيرهم يختلف عن وجود غيره من المخلوقات -والعالم وما فيه من الحوادث- دل ذلك على أن لفظ الوجود لفظ أضيف إلى الله وأضيف إلى هذه المحدثات جميعها، ومع ذلك اختلف مراده واختلف معناه في حق الله وحق خلقه.

وهذه قاعدة: أن كل من عارض في صفة من الصفات وزعم أن إثباتها يستلزم أن تكون مشابهة للصفة المضافة إلى المخلوق، فإنه يبين غلطه ومفارقته للحق بذكر صفة الوجود، فيقال له: إنك تؤمن بأن الله موجود، والمحدثات موجودة، ووجودهما مختلفان، فوجوده تعالى هو -كما يسمى- وجود واجب، ووجود المخلوقات وجود ممكن، أو بعبارة أخرى: وجود الله وجود لا أول له، وهو وجود أزلي، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (أنت الأول فليس قبلك شيء)، ووجود المحدثات مسبوق بالعدم.

ويعارض كذلك ويغلط بصفة العلم، فإن الله يتصف بالعلم، والمخلوق يتصف بالعلم، فمن قال: إن العلم في حق المخلوق حقيقة وفي حق الله مجاز -ومعنى المجاز عند أهل المجاز أنه ما صح نفيه- فحقيقة قوله نفي العلم عن الله، وهلم جرا.

فهنا تعلم أن هذا الباب -باب الأسماء والصفات- لا بد أن يعتبر فيه سياق القرآن، ومن هنا قصد المصنف

إلى ذلك.

وهذه الآيات التي ذكرها المصنف هي في تقرير صفة المحبة، وصفة المحبة: من صفاته سبحانه وتعالى المضافة إلى نفسه، وقد ذكرها الله سبحانه وتعالى في غير موضع، كما ذكر المصنف هنا، وذكرها النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

ومعناها عند أهل السنة والجماعة كغيرها من الصفات، أن الله سبحانه وتعالى يوصف بالمحبة.

ولكن أنبه إلى أمر مهم سبق الإشارة إليه ولا بد من تقريره على وجه أكثر تفصيلا، فأقول: إن القاعدة المعروفة عند أهل السنة من أن الله سبحانه وتعالى يوصف بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم، لا بد أن يلتزم فيها بالسياق الذي ذكره الله سبحانه وتعالى.

فصفة المحبة لم يذكرها الله سبحانه وتعالى من صفاته المطلقة، وإنما ذكرها من صفاته المضافة في مقام مختص، فإنها ما ذكرت إلا في حق المؤمنين، ولهذا فإن معنى محبته سبحانه وتعالى على الحقيقة: أنه يحب المؤمنين محبة تليق به سبحانه وتعالى، ليست كالمحبة التي تضاف إلى المخلوق.." (١)

"مسألة قتل المسلم لنفسه

أشكل على قوم من أهل العلم ما ورد في قاتل نفسه من النص، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال كما في الصحيحين: (من قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن شرب سما فقتل نفسه، فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن تردى من جبل فقتل نفسه، فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا) فصار بعض المتأخرين يقولون: إن قتل النفس عمدا يستلزم الخلود في النار، وصار بعضهم يتوقف في من قتل نفسه عمدا، هل يخلد في النار، أم أن مآله إلى الجنة.

أما الذين يقولون: إنه يخلد في النار، فهم لا يحققون هذا مع قاعدتهم المعروفة في أهل الكبائر عند سواد أهل السنة والجماعة؛ بل عامة المسلمين أن أهل الكبائر لا يخلدون في النار.

لكن الذي ينبغي أن ينبه إليه وهو الذي وقع فيه بعض أهل العلم حتى من المعاصرين: أنهم توقفوا في من قتل نفسه: هل يخلد في النار، أم أن مآله إلى الجنة.

فقالوا: الله أعلم، هذه مسألة مشكلة، الأصول تقول: إنه كأهل الكبائر، والنص يقول: (خالدا مخلدا فيها أبدا).

---

(١) شرح الواسطية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٤/٨

وهنا قاعدة فاضلة، وقد ذكرها الله سبحانه وتعالى في القرآن وهي من باب أولى فيما أشكل من أحرف السنة، مع أن القرآن من جهة الثبوت قطعي، بخلاف السنة، فإن منها ما هو قطعي الثبوت، ومنها ما هو ظني، والظن يتردد إلى درجات كثيرة.

الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾ [آل عمران:٧] فدل هذا على أن في القرآن محكما ومتشابها.

والوارد من أحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد يكون فيه بعض المتشابه، وسبب التشابه هنا قد يكون جهة الثبوت، وهذا هو الغالب، ولهذا ليس هناك نص من السنة انضبطت صحته عن الرسول صلى الله عليه وسلم يخالف نصا صريحا في كتاب الله أو يخالف قاعدة.

وقاعدة: أن أهل الكبائر تحت مشيئة الله، وأن أهل الكبائر لا يخلدون في النار، من القواعد القطعية في القرآن والسنة.

فقد تكون هناك بعض النصوص المشكلة؛ لكن إذا تأملت فيها وجدت أنها ليست قطعية الثبوت.

فهل يقال فيها بالرد؟

الجواب: لا يلزم أن يقال فيها بالرد والتكذيب، كما يسلكه بعض المتكلمين، أن ما خالف القطعي من الظني يكذبونه ويردونه، أي: يبطلون صحته، ثم هم في تحديد القطعي على إشكال، فهم يختلفون حتى في تحديدهم لما هو قطعي.

فإن المنهج المعتدل عند السلف: أنهم لا يبطلونه ردا، ولكنهم يفسرونه على معنى يناسب القاعدة القطعية.

فكل ما كان من الأحرف مشتبه الثبوت لا يلزم رده؛ لكن لا يصح أن يفسر بما يعارض القطعي.

فهذا الحديث الذي ثبت في البخاري ومسلم من رواية أبي هريرة فيه قوله: (خالدا مخلدا فيها أبدا) يعارض بظاهره القاعدة التي تنص على أنه لا يخلد في النار إلا الكفار.

وعلى هذا نقول: لا يمكن أن يكون هذا الحديث على المعنى المتبادر، وهذا أجود من أن نقول: لا يمكن أن يكون الحديث على ظاهره؛ لأنه ربما كان هناك فساد في ذوق اللغة عند أكثر المتأخرين، وعصرنا داخل في هذا الإشكال.

فإذا أردت أن تفسر الحديث أو القرآن تفسيرا لغويا فلا تعتبر الكلمة المفردة، وجمهور التفسير اللغوي للقرآن والسنة لا يعتمد على الكلمات المفردة، وإنما يعتمد على السياقات.

العرب كانوا يتذوقون اللغة، ولاسيما الجاهليين منهم.

فكونك تحس ذوق اللغة ليس أمرا سهلا، ولا يتحقق ذلك من خلال نظرك في قاموس أو في معجم أو ما إلى ذلك، فإن اللغة لسان، وليست علما يتعلم، ولهذا ما كان علما محددا أمكنك أن تكتبه، بخلاف الشيء إذا ما كان ذوقا، إذ ليس له نظام يستطيع أحد ضبطه.

صحيح أن علماء اللغة وضعوا القواميس ودرسوا البلاغة وما إلى ذلك؛ لكن بقي أن اللغة أفقها أفق واسع.

فأولا: هل قوله (خالدا مخلدا فيها أبدا) يلزم من لغة العرب التأبيد المذكور في حق الكفار؟

فأقول: إذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد قال هذا الحرف وهو: (خالدا مخلدا فيها أبدا) فإننا نعلم أن اللغة لا تستلزم ما يتبادر إلى الأذهان من التأبيد؛ إذ لو كانت اللغة تستلزم هذا المعنى للزم من ذلك أن النبي يريد هذا المعنى، وهو أن من قتل نفسه يحبط عمله، ولو كان مؤمنا برا صالحا صائما قائما، لكنه تضايق من مشكلة في الدنيا، فتعجل وقتل نفسه.

والخلاصة أنه ليس لدينا إلا أحد فرضين:

إما أن تكون هذه الكلمة (أبدا) لم يقلها الرسول عليه الصلاة والسلام، وهذه طريقة قد ذكرها الإمام الترمذي، والحديث وإن كان في البخاري ومسلم، إلا أن لدينا قاعدة مهمة وهي: (أن ما خالف قطعيا من نص صريح أو قاعدة محكمة قد يتردد في ثبوته)، وهذا يتردد في ثبوته، ولو كان في البخاري ومسلم.

وقد يقول قائل: كيف يصح ذلك وقد قال الإمام ابن تيمية وغيره: (إن ما اتفق عليه الشيخان فهو متفق عليه بين أهل الحديث)؟

فأقول: هذه القاعدة قد تصح وقد لا تصح، وكذلك نحن لم نتردد في صحة الحديث، فالحديث لا شك أنه ثابت، إنما ترددنا في قوله: (أبدا).

ف الترمذي وجماعة يقولون: إن هذه الرواية وهم.

وفي ظني أن هذا قريب، ولا سيما أن هذا الحديث في رواية البخاري ومسلم مداره على الأعمش، فلم يذكر هذه اللفظة إلا الأعمش في روايته، وقد رواه غيره ولم يذكروا هذه اللفظة، فهي لفظة غريبة من جهة علم الحديث، ولما كان هذا اللفظ غريبا مداره على رجل واحد -وإن كان إماما إلا أنه من المدلسين، وإن احتمل الأئمة تدليسه- كان مما لا يجوز أن تعارض به أصول شرعية مطردة وقواعد سلفية قاطعة، خاصة أن أئمة السلف قرروا قاعدة أهل الكبائر ولم يستثنوا شيئا، ولم يعلق إمام من أئمة السلف من أهل القرون الثلاثة الفاضلة على هذا الحديث بما تبادر عند المتأخرين من أن معناه تأبيد القاتل لنفسه كالكافر في نار جهنم.

إذا: إما أن هذا الحرف وهم، فلا إشكال، وإما أن يكون هذا الحرف ثابتا في نفس الأمر وقد قاله الرسول عليه الصلاة والسلام، فنعلم أن اللغة لا تستلزم ذلك؛ لأن القواعد المحكمة قاطعة في هذا السياق، ولا يجوز أن يتردد في كون من قتل نفسه متعمدا من المسلمين الذين مآلهم إلى الجنة، وإن لحقهم الوعيد.." (١)

"باب اليوم الآخر يقتصر فيه على ما يطابق النص

باب اليوم الآخر وأمثاله باب لا يقال فيه بالتفقه على طريقة الرأي والاجتهاد، وإنما يقتصر فيه على ما طابق النص.

وأما البحث في أنواع الدلالات من جنس البحث الفقهي فإن هذا ليس فاضلا، وإن كان يبدو لبعض طلبة العلم نوعا من التحقيق في فقه المسألة أو فقه الدليل أو في فقه النص.

فمثلا: إذا جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم نص مجمل، وتضمن هذا النص المجمل بعض المسائل المفصلة المحتملة لهذا النص، فإنه لو كان هذا النص في باب الأمر والنهي، لكان المشروع التفقه في هذا النص والأخذ بأنواع الدلالات التي جاء تفصيلها في كتب أصول الفقه.

أما باب العقائد بعامة، ولاسيما الأبواب السمعية المحضة، فلا ينبغي لأحد أن ينظر فيها بالتفقه على طريقة الرأي والاجتهاد، وهذا باب محكم عند سائر السلف، ولا سيما إذا اعتبرت أن أئمة الحديث كـ أحمد وغيره، كانوا يأخذون على فقهاء الكوفة كثرة الرأي حتى في مسائل الفقه والتشريع، فما بالك بهذا الباب؟!

ولذلك إذا رجعت إلى الكتب التي نقلت أقوال السلف كالتوحيد لـ ابن خزيمة أو السنة لـ عبد الله أو للخلال أو أصول السنة والجماعة للالكائي وما إلى ذلك من هذه الكتب، تجد أنهم في باب اليوم الآخر لا يذكرون عن السلف فيه إلا أقوالا كأنها هي نفس الحروف المكتوبة في القرآن، بمعنى أن القول المأثور عن السلف يكاد أن يكون نفس النص النبوي، أو جزءا من النص النبوي، أو جزءا من النص القرآني.

وهذا يدل على أن باب اليوم الآخر يؤخذ بطريقة المطابقة، وإن تضمنت هذه الطريقة التي أشير إليها عدم الإجابة على كثير من الأسئلة التي ترد، فإن هذا ليس مشكلا في نفسه، ولكنه يشكل على البعض، فتجده يقول: إذا قال قائل كذا فماذا نقول؟ وإذا ورد سؤال: هل يلزم من ذلك كذا؟ فماذا نقول؟!

هنا يقال: الله أعلم، فما دام النص ليس صريحا في هذا الخبر، فإن الأصل الوقف فيه؛ لأن باب اليوم الأخر الأصل فيه أنه غيب، والغيب لا يقال فيه بالظن؛ لأن هذا الظن ليس مما شرع الله؛ فإن الله سبحانه

---

(١) شرح الواسطية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ١٢/٨

وتعالى لم يشرع في الغيب ظنا، وكل الغيبيات التي أوجب الله ورسوله على العباد أن يؤمنوا بها هي غيبيات قطعية بينة.

إنما الذي يجوز أن يدخله الظن هو مسائل التشريع -مسائل الفقه- لأن أحوال العباد وما يتعلق بهم لا يتناهى من جهة اختلاف أحوالهم وما إلى ذلك، فيكون باب الاجتهاد هنا سائغا؛ إذ لا يمكن أن تنحصر هذه الأمور بمحض النصوص الضابطة لها.

وفي هذا جواب على سؤال قد يرد، وهو: لماذا باب الغيبيات وأصول العقائد مقولة بالنص المحض؟ ولماذا باب التشريع فيه ما هو من النص المحض، وفيه ما هو من الاجتهاد والاحتمال؟ لماذا لم يكن كل القرآن والسنة كذلك؟ ولماذا لم يكن الدين كله كذلك؟

فالجواب: أن يقال: إن الدين في نفس الأمر كله محكم، لكن لو أن الله سبحانه وتعالى فصل أمور العباد على طريقة محققة لكان هذا فيه من الحرج في التكليف شيء كثير، ولذلك هذه النصوص التي فيها قدر من الاحتمال، يكون فيها سعة على كثير من الناس، فيما يقع من الاجتهاد وما إلى ذلك، وهذا إذا تأمله طالب العلم تبين له بيانا مفصلا.." (١)

"وزن الأعمال يوم القيامة

من مسائل هذا الباب مسألة الموازين، والموازين والموازنة ثابتة بإجماع أهل السنة والجماعة، وهي صريحة في القرآن؛ فإن الله سبحانه وتعالى ذكر الموازنة في كتابه في غير موضع، كقوله تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط﴾ [الأنبياء:٤٧]، وكقوله تعالى: ﴿فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون * ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون﴾ [المؤمنون:١٠٢ - ١٠٣] إلى غير ذلك من النصوص القرآنية، وكذلك من النصوص النبوية.

فالموازنة: متفق عليها بين سائر السلف، لكنهم يقولون: الله أعلم بماهية هذه الموازنة وحقيقتها، وإنما الذي دلت عليه النصوص صريحا هو إثبات الموازين والموازنة، وأن الله سبحانه وتعالى لا يظلم العبد شيئا.

وكلام بعض متأخري أهل السنة في تفصيلهم للموازنة ليس له -فيما يظهر بالتتبع والله أعلم- أصل في كلام السلف، ولا في القرآن والسنة، وهذا الكلام أول من قاله هو ابن حزم رحمه الله.

فإن قاعدة السلف في أهل الكبائر من المسلمين أنهم تحت مشيئة الله سبحانه وتعالى بدليل قول الله تعالى: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء:٤٨] فهذه المشيئة المعلقة في القرآن في أهل الكبائر

---

(١) شرح الواسطية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٦/١٦

قد ذكر ابن حزم تفصيلا لها، وقال: إن هذا التفصيل هو التحقيق لأصل الموازنة المذكورة في القرآن، قال: (إن من زادت حسناته على سيئاته من أهل الكبائر واحدة -أي: حسنة واحدة- فهذا يغفر له، وإن من زادت سيئاته على حسناته من الموحدين سيئة واحدة فهذا يعذب في النار)، (فمن لفحة في النار إلى خمسين ألف سنة في النار).

قال: (ومن تساوت حسناته مع سيئاته من الموحدين، فهذا يحبس -أي: يوقف- عن الجنة ولا يدخل النار، ثم يدخل الجنة).

ثم قال: (وهؤلاء هم أهل الأعراف الذين ذكرهم الله في قوله تعالى: ﴿وبينهما حجاب وعلى الأعراف رجال﴾ [الأعراف:٤٦]).

هذا القول ذكره ابن حزم، وإن كان لم يصرح أنه إجماع عند أهل السنة والجماعة، فجاء بعده ابن القيم رحمه الله وانتصر لهذا القول انتصارا مطلقا، ونقل أن ابن حزم حكى الإجماع عليه، وجزم ابن القيم بأن هذا القول هو قول الصحابة والتابعين، حتى قال رحمه الله في كتابه (طريق الهجرتين): (وأما قول الصحابة والتابعين، فإن كثيرا من الناس لا يعرفه، وهو المأثور عن الصحابة رضي الله عنهم)، ثم ذكر التفصيل المنقول عن ابن حزم، فقال: (إن من تساوت حسناته هم أهل الأعراف يحبسون، ومن زادت سيئاته واحدة يعذب في النار، ومن زادت حسناته واحدة يغفر له، ويدخل الجنة)، فجزم بهذا القول، وجعله قول الصحابة والتابعين، وقال: (إن خلافه هو قول المرجئة)، وذكر أقوالا منكرة في هذا الباب، وهي من البدع المعروفة عن المرجئة، ولا شك أنها أقوال غير صحيحة بمعنى أنه إذا قيل: إن قول ابن القيم ليس صحيحا، فلا يلزم من ذلك أن يكون الصواب هو أحد الأقوال التي ذكرها، فإنه ذكر للناس أقوالا في هذا ثم قال: (إن هذا ليس إلا قول المرجئة، وأما الصواب المأثور عن الصحابة والتابعين ...) فذكره.

والصواب أن يقال: إن كل الأقوال التي ذكرها ابن القيم ليست صحيحة، فيوافق على أن ما ذكره من أقوال الطوائف ليس صوابا من جهة السنة، لكن القول الذي انتصر له إنما أخذه عن ابن حزم.

وابن القيم رحمه الله إذا انفرد في مسألة فيها غرابة ففي الغالب أن مادته فيها من ابن حزم، سواء في مسائل الاعتقاد التي قد لا تكون أصولا، أي: محلها القلب، وهي مسائل السمع، أو مسائل التشريع ومسائل الفقه، فإنه قرأ لـ ابن حزم كثيرا كـ ابن تيمية رحمه الله؛ فإن ابن القيم وشيخ الإسلام ابن تيمية من أكثر من قرأ لـ أبي محمد ابن حزم، ولكن استفادة ابن تيمية من ابن حزم كانت أحكم، ولذلك لم يدخل معه في أصل مشكل، بخلاف ابن القيم، فإنه قد يأخذ عن ابن حزم بعض الأصول أو المسائل التي ليست محققة،

ويستعمل أحيانا طرقا في الاستدلال ليست منضبطة، كاستعماله لطريقة التضمين والتلازم في المسائل، ونفس ابن حزم في هذا الاستعمال كبير، كاستعماله لطريقة الفهم في أقوال المتقدمين أحيانا، إذا أراد أن ينتصر لقول ما وأن هذا القول هو قول لفلان وفلان من أعيان السلف، فيأخذ من أقوالهم بالفهم، فهذه الطريقة أحيانا ينتحلها ابن القيم، وإن لم يكن ك ابن حزم فيها.

والمقصود: أن هذا القول غلط من جهة الدليل، وليس صوابا، وابن القيم رحمه الله مادته في هذه المسألة منقولة عن ابن حزم، فإنه أول من تكلم بهذا.

والصواب هنا -طردا للقاعدة السابقة-: أن يقال: إن هذا مما سكت عنه القرآن والسنة.

أما استدلال ابن القيم وابن حزم بقول الله تعالى: ﴿فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون * ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم﴾ [المؤمنون:١٠٢ - ١٠٣] وبالمقارنة التي جاءت في سورة الأعراف وفي سورة المؤمنون وفي سورة القارعة، فليس صوابا، لأنك إذا قرأت هذه المواضع في القرآن وجدتها صريحة في سياق المسلمين والكفار، فإن الله يقول في سورة المؤمنون: ﴿ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون * تلفح وجوههم النار وهم فيها كالحون * ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون﴾ [المؤمنون:١٠٣ - ١٠٥].

فالآيات صريحة أنها في المسلمين والكفار، فإذا هذا النوع من الدليل ليس محكما.

وأما قوله تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط﴾ [الأنبياء:٤٧] استدل بها ابن القيم وابن حزم فقالا: (والقسط هو العدل، والعدل أن من زادت حسناته فهو كذا، ومن زادت سيئاته فهو كذا)، فهذا ليس صوابا، وإنما العدل هو عدم الظلم؛ ولذلك إذا قيل: إن الله سبحانه وتعالى: يغفر لمن زادت سيئاته على حسناته سيئة واحدة، لم يكن هذا منافيا للعدل؛ إنما الذي ينافي العدل هو الظلم، كقول المرجئة الواقفة: إن الله قد يعذب الأكثر حسنات ويغفر للأكثر سيئات، فهذا من الظلم الذي لا يمكن أن يكون عدلا منه سبحانه وتعالى، والقصد أن الاستدلال بالآية ليس له وجه.

وأما قول ابن القيم: (هذا هو مذهب الصحابة)، فبناه على آثار منقولة عن طائفة من الصحابة في آيات الأعراف، والآثار عن ابن عباس وابن مسعود وحذيفة بن اليمان.

قال ابن مسعود: (أن من زادت حسناته واحدة، فهو إلى الجنة، ومن زادت سيئاته واحدة فهو إلى النار، ومن استوت حسناته وسيئاته، حبس) هذا الأثر عن ابن مسعود ونحوه عن ابن عباس وحذيفة بن اليمان، رواه ابن جرير في تفسيره، وهي ليست صحيحة من جهة الإسناد عن الصحابة؛ ولذلك أعرض عنها ابن

جرير، مع أن قاعدة ابن جرير في تفسيره: أن الصحابة إذا كان لهم قول، ولم ينقل قول مخالف عن الصحابة أنفسهم، وإنما المخالف من التابعين أو من بعدهم، فإن ابن جرير رحمه الله ينتصر بقوة لقول الصحابة.

وفي تفسير ابن جرير لهذه الآية لم ينقل عن طائفة من الصحابة ما يخالف هذا القول، وإنما نقل عن طائفة من غير الصحابة، ومع ذلك لما انتهى من عرض المسألة رجح رحمه الله التوقف في أهل الأعراف، وهذه إشارة منه إلى أن الأسانيد عن الصحابة عنده ليست مقبولة.

والأسانيد إذا نظرت إليها وجدتها معلولة من أكثر من جهة، أقربها وأدناها إلى النظر أنها منقطعة.

فالمقصود أن كثيرا من المفسرين يرجحون الوقف في أهل الأعراف، وهذا هو المذهب الصحيح، وإنما الذي أخبرنا القرآن به عن أصحاب الأعراف: أنهم رجال، خلافا لقول أبي مجلز أنهم ملائكة، وهذا غلط، لأن الله قال: ﴿وبينهما حجاب وعلى الأعراف رجال﴾ [الأعراف:٤٦] ولذلك ابن جرير لم يبطل من الأقوال شيئا إلا القول المأثور عن أبي مجلز أنهم ملائكة، فقال: إنهم رجال بنص القرآن.

وللمفسرين في أهل الأعراف ما يقارب الثمانية أقوال، وعلى قول ابن القيم وابن حزم يلزم أن أهل الأعراف قد أجمع الصحابة وأئمة السلف على تفسيرهم بأنهم من استوت حسناتهم وسيئاتهم، وهذا ليس فيه إجماع، بل الصواب في أهل الأعراف أنهم الله أعلم بهم.

والوقف في هذا النوع من آيات القرآن أو من الدلالات هو المنهج المحقق، وليس الترجيح للتفصيل هو المحقق دائما.

فإن الراجح دائما والتحقيق دائما: هو حسن الأخذ لدليل القرآن أو السنة، هذا هو الترجيح الصواب، وهذا هو التحقيق للعلم الشرعي، وهو أن يأخذ الناظر في الأقوال أقرب الأقوال إلى الدليل.

فنقول: إن التوقف هو الأقرب إلى الدليل؛ لأن الدليل مجمل من كل جهة، فمهما استعملت فيه من أنواع الدلالات لا تستطيع أن تفك هذا الإجمال، فيبقى هذا الدليل مجملا، فيكون الراجح في أهل الأعراف الإجمال، والإجمال هنا التوقف في شأنهم.

وهناك فرق بين إنكار الموازنة وبين إنكار هذا القول الذي ذكره ابن القيم وابن حزم؛ فالموازنة مجمع عليها، أما هذا الق." (١)

"وقوف المؤمنين بعد الصراط على قنطرة بين الجنة والنار

قال المصنف رحمه الله: [فمن مر على الصراط دخل الجنة، فإذا عبروا عليه وقفوا على قنطرة بين الجنة

---

(١) شرح ال و اسطية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٧/١٦

والنار، فيقتص لبعضهم من بعض، فإذا عذبوا ونقوا أذن لهم في دخول الجنة].

هذه القنطرة بعد الصراط هي تصفية وتهذيب لأهل الجنة مما يقع بينهم من آثار نفوسهم التي لا يجازون عليها من جهة العذاب، فتهذب نفوسهم على هذا الوجه.

وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح: (أن فقراء المهاجرين يدخلون قبل أغنيائهم بأربعين سنة)، فهل هذا هو حبسهم في القنطرة، أم هو وجه آخر؟ الله أعلم بتفصيل ذلك.

وإن كان هذا الحديث ثابتا في الصحيح، فلا يفهم منه أن من سبق من الفقراء أفضل من الأغنياء؛ فإن دخول هؤلاء الفقراء الجنة قبل الأغنياء الذين حبسوا من أجل المال المحض، لا يلزم منه أن تكون درجة الفقير أعلى من درجة الغني، هذا إذا أخذ الحديث على ظاهره، أما إذا أريد بذلك مسائل أخرى في الأموال من المحرمات فهذا باب آخر، ولكن الحديث هو في المهاجرين، ولم يرد به صلى الله عليه وسلم أنهم يحبسون من جهة ذنوبهم.." (١)

"أول من يدخل الجنة

قال المصنف رحمه الله: [وأول من يستفتح باب الجنة محمد صلى الله عليه وسلم، وأول من يدخل الجنة من الأمم أمته].

ثبت في الصحيح عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (آتي يوم القيامة باب الجنة فأستفتح، فيقول الخازن: من أنت؟ فأقول: محمد، فيقول: بك أمرت أن لا أفتح لأحد قبلك)، فهو أول من يستفتح وأول من يدخل الجنة، وأمته عليه الصلاة والسلام هم أول الأمم دخولا الجنة، وهذا بعد دخول الأنبياء ولا شك؛ إذ لا يدخل أحد من الأمم قبل استيفاء الأنبياء دخولهم الجنة، فإن الله فضل الأنبياء على سائر وأفراد الأمم، فإذا استوفى الأنبياء الدخول وإمامهم محمد صلى الله عليه وسلم، دخلت الأمم، وأول أمة تدخل هي أمة محمد، ولا يلزم من ذلك أن الأمة المحمدية تستوفي في الدخول ثم تدخل الأمم، وإنما المقصود هو ابتداء الدخول، وإلا فلا شك أن أصحاب عيسى عليه الصلاة والسلام ومن صح إيمانه من أصحاب الرسل والأنبياء هم أفضل من كثير من هذه الأمة، بل أفضل من أكثرها.." (٢)

"فضل أهل بدر

قال المصنف رحمه الله: [ويؤمنون بأن الله قال لأهل بدر -وكانوا ثلاثمائة وبضعة عشر-: (اعملوا ما شئتم

---

(١) شرح الواسطية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ١٣/١٦

(٢) شرح الواسطية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ١٤/١٦

فقد غفرت لكم)].

هذه شهادة لأهل بدر ولأهل بيعة الرضوان: أن كل من شهد بدرا أو بيعة الرضوان فإنه في الجنة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد قال في أهل بيعة الرضوان: (لا يدخل النار أحد ممن بايع تحت الشجرة)، وهذا جاء في أحاديث من غير وجه في الصحيحين، وأما أهل بدر فقد قال النبي ذلك في قصة حاطب لما كاتب من كاتب من المكيين، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الله اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم)، وهذا كان اعتذارا لـ حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه.

لكن مما ينبه إليه: أن من يقول: إن ما حصل من حاطب هو مظاهرة المشركين على المسلمين، وهذا كفر ..

أن هذا كجملة عامة، لكن هذه الجملة تحتاج إلى فقه، فمن يقول: إن حاطبا قد ظاهر المشركين -أي: ناصرهم على المسلمين- لما كتب يخبرهم ما كان من قصد النبي صلى الله عليه وسلم؟

بعضهم يقول: إن ما حصل من حاطب هو من المظاهرة، لكنه لم يكفر؛ لأن النبي قال: (إن الله اطلع على أهل بدر) فاستثنى حاطبا، فإن كان مقصوده أن هذا الفعل الذي حصل من حاطب لو لم يشهد بدرا لكان به كافرا مع إيمانه؛ فهذا غلط في التفسير؛ لأن شهادة بدر لا تمنع ارتباط الأحكام بأسبابها؛ من جهة الأصل الشرعي لا من جهة القضاء الرباني، فالقضاء الرباني سبق أن البدريين لم يكفروا، وهو معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: (اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم)، ولذلك من يقول: لو حصل منهم الكفر فإنه يغفر لهم، نقول له: إن الله لما اطلع على أهل بدر وقال: (اعملوا ما شئتم) كان ذلك؛ لأن قضاءه القدري سبق أن البدري يثبت على الإيمان، وإن كان قد يعرض له ما هو من النقائص، فهذا هو معنى قوله: (فقد غفرت لكم)، فأخطاؤهم تغفر؛ مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم: (الحج يهدم ما كان قبله)، فكذلك من حضر بدرا فهي تهدم ما كان قبلها وما كان بعدها، مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم في بعض الأعمال: (غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر).

وإن كان جمهور الأحاديث ليس فيها: (وما تأخر)، فإن هذا يذكر في حق النبي عليه الصلاة والسلام.

المقصود: أن هذه الإيراد جهل؛ لأن البدري سبق القضاء أنه لا يطبق على الكبائر، وهذا الذي حصل تاريخيا، فكل البدريين بقوا مؤمنين ثابتين على الإيمان.

والمقصود هنا: أن من يقول: إن حاطبا ما حصل منه قد كان به يكفر لو أنه لم يشهد بدرا ..

هذا غلط أولا: من جهة الأصول الشرعية ليس هناك عمل يمنع الكفر، فمن قال: لا إله إلا الله ويحقق

الألوهية ويصلي لله ثم يكفر فإنه يحكم عليه بالكفر، ولا يقال: ما دام قد صلى سابقا فإنه لا يكفر، فإن هذا يخالف الأصول الشرعية، إنما الذي يقال هو من جنس قول الله تعالى: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا﴾ [النحل:١٠٦] فما حصل من حاطب رضي الله تعالى عنه لا شك أنه كان خطأ ومعصية لله ورسوله، وهذا يدخل في المعاصي التي تدخل في قول الله: (اعملوا ما شئتم)، لكن لم يكن الذي حصل من حاطب هو من الكفر، وإن كان هذا الكلام لا يفهم منه ..

كما يفهم بعض الناس إذا قرر له هذا الكلام أنه يلزم منه أن كل من كان يراسل الكفار مظاهرة لهم على المسلمين لا يكفر بهذا العمل؛ فما دمنا قلنا: إن فعل حاطب لم يكن كفرا منه، فيلزم منه أن كل من كاتب الكفار يخبرهم بأحوال المسلمين أنه لا يكفر بالعمل.

وهذا لا يلزم، فهذا الفعل قد يقع من معين ويكون به كافرا، وقد يقع من معين آخر ولا يكون به كافرا؛ هذا هو الجواب الشرعي الصحيح: أن مظاهرة المشركين كأصل عام كفر.

لكن هل هذا الفعل حقيقته أنه مظاهرة أم لا؟ هذا قد يختلف في بعض الأعيان، بمعنى: أن يغلب على معين ما هو من قصد درء المفسدة المتعلقة بأهله، ولا يظن أن هذا العمل مما يوجب الكفر، وتكون لديه جملة من الموانع، وهي أشبه ما يكون باجتماع الشروط وانتفاء الموانع، فما حصل من حاطب كان هناك مانع من كون هذا من الذي يكفر به.

إذا: يبقى عندنا القاعدة: أن مظاهرة المشركين كفر، لكن الصور لا يلزم أن تطرد في سائر الموارد، بعض الصور من المظاهرة كفر لا يتردد فيه، وبعضها قد تكون من بعض الأعيان كفرا ومن بعض الأعيان دون الكفر، وهذا هو الذي حصل من حاطب رضي الله تعالى عنه.

أما إذا قيل: إن كل من كتب لا بد أن يكون كافرا على الإطلاق في سائر الموارد، والاستثناء في حاطب ليس من جهة إيمانه: أنه لم يشرح بالكفر صدرا، وليس من جهة الموانع، إنما من جهة بدر فقط لأن الله ضمن مغفرتهم ..

فهذا غير صحيح، أما إذا قيل: إنه من جهة أن البدري مؤمن، فهذا أمر آخر، إذا قيل: إن البدري لا يكون إلا مؤمنا ..

فهذا صحيح، لكن إذا قيل: إن البدري يغفر له حتى ما كان كفرا، فهذا لا شك أنه غلط على أحكام الله

ورسوله؛ لأن الله لا يرضى لعباده الكفر، ولا يمكن أن يغفر الكفر لأحد، وقوله: (اعملوا ما شئتم) ليس معناه: أنه قد يقع منهم الكفر، هذا قاله رب العالمين الذي يعلم مآلهم وحالهم.." (١)

"عدم تحقق الإيمان إلا بمحبة آل البيت

قال رحمه الله: [وقال أيضا للعباس عمه وقد اشتكى إليه أن بعض قريش يجفو بني هاشم، فقال: (والذي نفسي بيده لا يؤمنون حتى يحبوكم لله ولقرابتي)].

وهذا حديث على وجهه: أن المسلم لا يحقق الإيمان إلا بمحبة آل البيت، كما تقول: إن من خصال الإيمان الواجبة صلة الرحم، فمن خصال الإيمان الواجبة محبة آل البيت، فقاطع الرحم يسمى فاسقا، ومن لم يحب آل البيت يسمى فاسقا، فقوله: (والذي نفسي بيده لا يؤمنون حتى يحبوكم لله ولقرابتي) نقول: نعم، من زعم أن أحدا يحقق الإيمان وهو لم يحب آل بيت الرسول -أي: المؤمنين منهم- فقد أخطأ وخالف السنة وإجماع السلف، فإن من أعظم أنواع الفسق: الطعن في آل البيت أو عدم محبتهم، ولا شك أن من موجبات الإيمان ومن أعظم شعائره: محبة آل البيت، والشهادة لهم بهذه الخاصية التي لا يشاركهم فيها حتى أبو بكر، لكن كونه رضي الله عنه لا يشاركهم في هذه الخاصة لا يعني أنه لا يمتاز عليهم بأوجه أخرى، فقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (إن أول من يكسى يوم القيامة إبراهيم) وليس معنى ذلك أن إبراهيم أفضل من محمد عليه الصلاة والسلام.

وموسى عليه السلام حصل له أنه جاء للميقات وكلمه ربه، ولم يحصل لمحمد صلى الله عليه وسلم أنه كلمه ربه وهو في الدنيا وهو في أحد جبال مكة أو ما إلى ذلك لكن هذا الاختصاص الذي عرض لموسى لا يوجب أن يكون موسى أفضل من محمد.

كذلك عيسى عليه السلام رفعه الله إليه، وليس هو أفضل من محمد عليه الصلاة والسلام.

أما ما تقوله الشيعة من أنه لا ولاء إلا ببراء ..

فإنه يلزم منه التكفير لآل البيت، فهم يقصدون أنه لا ولاء لـ علي إلا بالبراء من أبي بكر وعمر، والتاريخ يحفظ حفظا قطعيا أن هناك أعيانا من آل البيت كانوا موالين لـ أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وهذا هو الأصل فيهم، وهكذا كان شأن أبي بكر أنه كان مواليا لـ علي ومحبا له، وكان علي بن أبي طالب مواليا لـ أبي بكر، فإذا قيل: لا ولاء إلا ببراء؛ لزم من ذلك التكفير حتى لآل البيت؛ لأنهم ما كانوا يتبرءون من أبي بكر وعمر، وما نقل عن إمام من أئمة آل البيت أنه تبرأ من أبي بكر.

---

(١) شرح الواسطية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٥/٢٠

وقولهم: إن فاطمة رضي الله عنها لم تبايع، فهذا حصل منها، وكانت رضي الله عنها ترى أن لها في ميراث النبي صلى الله عليه وسلم شيئا، ولم يبلغها قول الرسول عليه الصلاة والسلام: (نحن معشر الأنبياء لا نورث ما تركنا صدقة) فكانت تظن أن رسول الله عليه الصلاة والسلام يورث كغيره، فكانت تنتظر ما أفاء الله عليه بالمدينة وفدك وما بقي من خمس خيبر أنه يقسم قسمة مواريث، لكن أبو بكر قال: إن رسول الله قال: (لا نورث، ما تركنا صدقة) وفاطمة لم يبلغها الحديث فأخذت في نفسها على أبي بكر، وهذا اجتهاد من فاطمة يدخل في قول الرسول عليه الصلاة والسلام: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر) فهي اجتهدت رضي الله عنها، وما قصدت مخالفة سنة النبي، واجتهادها مغفور لها وإن كان ليس صوابا.

وأما أنها لم تبايع أبا بكر فقد أجمع أهل العلم أن البيعة تنعقد بدون النساء، إنما المعتبر هو بيعة أهل الحل والعقد من الرجال، أما النساء فلا يدخلن في مسألة البيعة أصلا؛ لأنهن ليس لهن في الأمر نصيب، إنما الذي تجب بيعته هو الذي له في الأمر نصيب؛ لذلك حتى العامة لا يلزم بيعتهم بالأعيان، كأن يأتي كل واحد من العامة يبايع أو يعلن البيعة، بل إذا جاء أهل الحل والعقد من العلماء ووجهاء الأمصار فبايعوا إماما، فإن بيعته تكون شرعية لازمة لكل أفراد المجتمع من الرجال والنساء، أما من بايع من العامة فهذا يعتبر زيادة تأكيد ليس إلا.." (١)

"خطأ بعض المنتسبين للسلف في إنكار التمذهب مطلقا

نقصد من هذا الكلام أن بعض الإخوة أحيانا يكون عندهم من الحرص على ضبط المذهب السلفي وتمييزه عن البدعة؛ فيضيقون المذهب الذي يسمونه مذهب السلف تضييقا يوجب عدم إدخال كثير من سواد أهل السنة والجماعة فيه، ولذلك تجد أنهم يدخلون في مذهب السلف مسائل فرعية؛ مثلا: يجعل أحدهم من سنن السلف أو من الصلاة السلفية: عدم وضع اليدين على الصدر بعد الركوع، وأن السنة السلفية السدل ..

فهذا غلط، هذه السنة لا يصح أن تضاف إلى السلف، نعم قال بها طوائف من السلف، فتضاف إلى أعيانهم، حتى ولو قيل: هو قول جمهورهم.

أيضا: مسألة زكاة حلي النساء، جمهور السلف من الفقهاء والمحدثين على أنه لا زكاة فيه، فلا يحق لأحد أن يقول: ومن الأحكام السلفية أن حلي النساء لا زكاة فيه، مع أن مالكا والشافعي وأحمد والجمهور من

---

(١) شرح الواسطية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٤/٢١

أهل الحديث لا يرون وجوب الزكاة فيه، إلا أن هناك مخالفا وهو أبو حنيفة وخلق من الكوفيين بل وغير الكوفيين.

فالمقصود: أن المسائل التي هي نزاع بين السلف إذا اجتهد مجتهد فرجح أحد القولين ونسبه إلى بعض أئمة السلف فهذا له، لكن لا يجعل هذا من الخصائص السلفية؛ فإن ذلك يلزم منه أن ذلك الإمام أو أولئك الأئمة المتقدمين لم يكونوا على جادة سلفية في هذا.

إذا: تحصيل مذهب السلف بالفهم لا يجوز، مثله من اجتهد بنظر معين في الفقه ورأى أن الطريقة الصواب في الفقه هي كذا وكذا، وبنى هذا الاجتهاد على الأدلة، ووضع لنفسه طريقة معينة في تحصيل الفقه -أي: الأحكام الفقهية- ثم قال: هذه هي الطريقة السلفية، وجعلها مكافئة للطريقة التي يسمونها الطريقة المذهبية.

والسلف كما قلنا: هم الصحابة أو القرون الثلاثة الفاضلة ومن اقتدى بهم، فنجد أن هناك من يجتهد بطريقة فقهية معينة يجعل من يتبع هذه الطريقة سلفيا ومن يخالفها ليس سلفيا، وإن كان قد يقول بعضهم مثلا: إنه ليس سلفيا في الفقه وإن كان سلفيا في العقيدة، وهذا التقسيم غلط؛ فإن مسائل السلف التي تضاف إليهم هي مسائل الإجماع.

وهذه مسألة عني شيخ الإسلام بتقريرها، وعدم فهمها هو الذي أدى إلى انقسام السلفيين الآن، فبعض السلفيين في مصر لهم طريقة تجدهم يزيدون بعض القضايا تختلف عن أنصار السنة في السودان، وعن غيرهم من السلفيين في أهل الشام، هذه التجمعات السلفية التي أصبح كل واحد منها يدعي التمام؛ موجبها خصائص من الفهم مبنية على اجتهاد شرعي، ولكنهم جعلوها من الموجبات السلفية.

والحق أن سائر الاجتهادات لا علاقة لها بمسألة التسمية السلفية، التسمية السلفية معتبرة بالعقائد والأصول، أما من خالف الاجتهاد فهو تحت حديث: (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجر، ...)، فهو في مسائل الاجتهاد الممكنة التي يدخلها التقدم والتأخر، وهذه الاجتهادات كاجتهادات المتقدمين في مسائل الفقه وغيرها.

مع أنه من المعلوم أن هذه الطريقة التي تذكر أحيانا من أن فلانا سلفي في العقيدة وليس سلفيا في الفقه، تقال فيمن انتسب لمذهب من المذاهب الأربعة، ولو أن شخصا أراد أن يعكس المسألة لأمكنه أن يعكسها، فلو قال: إن السنة السلفية مضت بإقرار التمذهب؛ لما استطاع أحد أن ينكر عليه ..

فهناك فرق بين أن تقول: إن السنة السلفية مضت بإقرار التمذهب، وبين أن تقول: إن السنة السلفية مضت بقصده أو تشريعه أو الحث عليه، والذي نتكلم عنه هو الإقرار فقط.

ووجه هذا الإقرار: أن التمذهب بمذاهب الفقهاء الأربعة بدأ من القرون المتقدمة، ولو أبعدت قلت: بدأ من القرن الرابع، مع أنه بدأ قبل ذلك، لكن انضبطت هذه المذاهب وبدأ الانتساب الصريح لها من القرن الرابع؛ بل من قبل، فالحقيقة أنه حتى في زمن التابعين قبل الأئمة الأربعة كان يعرف أن فلانا له أصحاب، بل حتى الصحابة كان ابن مسعود له أصحاب ويرجحون قوله وينتصرون له؛ لأنهم رأوا أن منهجه هو الأقوى، وكان هناك أصحاب ينتسبون لفقه ابن عباس، فهذا لم يكن غريبا زمن السلف وما كان منكرا، ومما كان يعلم أن أتباع ابن مسعود كانوا يوافقونه على مسائل هي خلاف الدليل، كمسألة التطبيق، ومسألة إذا كان إماما وائتم به اثنان وقف وسطهم.

والمقصود من هذا: أن مسألة الأتباع والأصحاب مسألة معروفة، ثم انضبطت أكثر في المدارس الفقهية الأربع ..

نعم هناك التعصب، لكن هذا التعصب مذموم؛ سواء كان لأحد الأمة الأربعة، أو كان لـ أبي بكر أو كان لـ عمر، أو كان لأي شخص لعينه، لأنه لا يجوز التعصب -أي: الاجتماع على قول واحد بإطلاق- إلا أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام.

إذا: من يحتج على إبطال التمذهب بكلام المتعصبين من الفقهاء من أتباع الأئمة الأربعة فهذا لا حجة فيه.

البعض يقول: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء:٥٩] هاتوا دليلا يدل على جواز التمذهب.

وهذا جهل؛ فإن العلم لا يناقش بهذا الأسلوب، هذه سطحية في العلم.

﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء:٥٩] لا جدل في هذه القاعدة، لكن كيف الرد إلى الله والرسول؟ هذا ليس من باب التعبد حتى تقول: هات لي دليلا من القرآن والسنة يقول: تمذهب لـ أحمد بن حنبل أو للشافعي.

ولو رددنا هذه المسألة إلى الله والرسول، فلن نجد في القرآن أو في السنة دليلا على منع الاقتداء بأولي العلم، لأن الله يقول: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ [النحل:٤٣] وإذا كان سؤالهم ممكنا، فهذا الاتباع هو من نفس هذه المادة: مادة السؤال.." (١)

---

(١) شرح الواسطية - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٤/٢٣

"الاجتهاد المخالف للشريعة

إذا تكلمنا عن الاجتهاد فقد يكون من المستغرب الكلام عن مصطلح الاجتهاد في مسائل السلوك؛ لأن المألوف أن مسألة الاجتهاد مسألة من مسائل أصول الفقه، فإن جمهور كتب الأصوليين تكلمت عن مسألة الاجتهاد، وعن الشروط التي يجب أن تتوافر في المجتهد: من علمه بالحلال والحرام، والناسخ والمنسوخ، واللغة وما إلى ذلك، وهذا الذي يذكرونه في الجملة يقصدون به المجتهد في فقه فروع الشريعة.

ولكن هذه الكلمة -أعني: كلمة الاجتهاد- كلمة عامة لا تختص بمسائل الفقه المتعلق بالعبادات أو بالمعاملات، بل هذا التضييق لهذه الكلمة ليس حكيما، ويمكن أن يقال: إن الاجتهاد ينقسم إلى: اجتهاد شرعي، واجتهاد مخالف للشريعة، وهذا التقسيم لا من جهة الشريعة، ولا من جهة اللغة، ولا من جهة الحقائق البشرية المجردة؛ لأن اجتهاد الإنسان قد يكون اجتهادا مأذونا فيه، وهذا حتى في التصرفات العادية البعيدة عن الشريعة، قد يجتهد الإنسان في عمل فيكون مخطئا في تحركه بهذا الاجتهاد وقد لا يكون كذلك.

فإذا قلنا: إن الاجتهاد ينقسم إلى قسمين: اجتهاد شرعي، واجتهاد مخالف للشريعة، فالسؤال: هل يلزم من الاجتهاد الشرعي أن يصل صاحبه إلى الصواب؟

الجواب: لا؛ فإن الاجتهاد الشرعي قد ينتج عنه في حق المجتهد صواب، وقد ينتج عنه في حق المجتهد غلط وخطأ، وهو في الحالين على وجه من الشريعة وقبولها، وهذا ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم كما في الصحيحين عن عمرو بن العاص: (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر).

إذا: الاجتهاد الشرعي قد يقع عنه صواب في حق المجتهد، وقد يقع عنه غلط، ولكن إذا جرى المجتهدون في مسألة من مسائل الشريعة باجتهاد شرعي، فإنه وإن غلط بعضهم إلا أنه يلزم حكمة وشرعا أن بعضهم يصل إلى صواب، فلا يمكن أن سائر المجتهدين من الأئمة يضلون الصواب في المسألة؛ لأن الله سبحانه وتعالى مضى قدره أن هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة.

أما الاجتهاد المخالف للشريعة فهو بحسب الأبواب، إذا تكلمت في باب العقائد والتصديقات فله كلام، وإذا تكلمت في باب الفقه وما يتعلق به فله كلام، وإذا تكلمت في باب السلوك -وهو الباب المقصود هنا- فله كلام.

فأقول: إن الاجتهاد الذي ابتلي به الخاصة من الصوفية -وهو اجتهاد مخالف للشريعة- له ثلاث صور قد

تكون هذه الصور متداخلة مع أبواب أخرى من أبواب الإسلام لا تختص بالسلوك، لكن في هذا الباب نقول: الاجتهاد له ثلاث صور، كل صورة تختلف بوجه ما، ونقول: بوجه ما لأن طبقات الصوفية -كما تقدم- قد تكون مقتصدة معتدلة، وقد تكون فوق ذلك، وقد تكون غالية.." (١)

"القتال الذي وقع بين الصحابة

القسم الثالث: وهو الاقتتال الذي حصل بين الصحابة رضي الله عنهم أنفسهم في معركة الجمل، وأشد منه في معركة صفين، وهذا القتال فيه جملتان:

الجملة الأولى: أن الأصل عند أهل السنة والجماعة الإمساك عما شجر بين الصحابة رضي الله عنهم، فينبغي أن يقال للعامة -وهذا جواب الإمام أحمد لبعض العامة الذين سألوه عن الخلاف الذي وقع بين الصحابة-: ﴿تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾ [البقرة:١٣٤].

لكن هذا الإمساك الذي يذكره أئمة السنة في كتب أصول الدين لا يعني عدم التحقيق لجمل وكلمات بينة في السنة، ومن هذه الكلمات: أن عليا هو الخليفة الراشد بعد عثمان، وأن خلافته حتى مع قتال معاوية ومن معه له أن خلافة علي خلافة شرعية، وقد قال الإمام أحمد: من لم يربع بـ علي بالخلافة فهو أضل من حمار أهله، فخلافة علي بن أبي طالب خلافة شرعية.

ومن الجمل المحكمة: أن عليا أولى بالحق من غيره.

ومن الجمل المحكمة: أن المقاتلين له طائفة باغية من حيث كونهم طائفة؛ لقوله عليه الصلاة والسلام كما في الصحيح: (تقتل عمارا الفئة الباغية)، ولذلك يقول ابن تيمية: "ولم يشك أئمة السنة في أن عليا أولى بالحق من غيره، وأن مقاتليه أو أن الطائفة المقاتلة له باغية، وإن كانوا يترددون في تسمية أعيانهم"، لأن النبي عليه الصلاة والسلام وصف الطائفة، ولا يلزم من هذا أن يوصف المعين، ولا سيما إذا كان المعين صحابيا، بل يوقف كما وقف النص ويقال: الطائفة باغية.

إذا: الإمساك عما شجر بين الصحابة هو أصل عند أهل السنة، لكن لا يفهم منه أن لا يقال بهذه الكلمات البينة التي جاءت بها النصوص ومضى عليها الأئمة.." (٢)

---

(١) شرح الوصية الكبرى يوسف الغفيص ٥/٥

(٢) شرح الوصية الكبرى يوسف الغفيص ٧/٥

"حكم القتال الذي وقع بين علي ومعاوية

ثم حصل القتال بين علي ومعاوية في معركة صفين، فهل هذا القتال قتال مشروع، أم ليس قتالا مشروعا؟

لأهل العلم ثلاثة أقوال:

الأول: أنه ليس مشروعا.

الثاني: أنه مشروع.

الثالث: التوقف.

أما الذين قالوا: إن هذا القتال قتال مشروع، فجميع من قال بذلك من المتقدمين لا يختلفون في أن الصواب فيه مع علي، وإن كان بعض أصحاب المذاهب من المتأخرين تكلموا بخلاف ذلك، فهذا لا يعتبر، ولم يقل أحد من المتقدمين إن الصواب مع معاوية وليس مع علي.

وأما من توقف فإنه أعرض عن الفصل في هذا المقام لتردده فيه.

وأما من قال: إنه ليس مشروعا، فهذا يقول ابن تيمية عنه: "إنه مذهب الجمهور من أهل السنة والحديث"، فهم مع تفضيلهم لـ علي، وأنه الخليفة الرابع، وأن مخالفيه هم الطائفة الباغية، إلا أنهم لا يرون القتال مشروعا، وهذا مذهب الإمام أحمد رحمه الله.

وقد بين شيخ الإسلام أن أكثر الصحابة الذين أدركوا الفتنة بين علي ومعاوية لم يشاركوا في المعركة، ويذكر في ذلك رواية عن ابن سيرين يقول ابن تيمية عنها في منهاج السنة: "إن هذا من أصح الأسانيد على وجه الأرض إلى ابن سيرين "، يقول ابن سيرين: "إنه لم يشارك في القتال بمعركة صفين من الصحابة إلا بضع وثلاثون صحابيا"، مع أن مجموع الجيشين والعسكريين كانوا بالآلاف، فيستنتج شيخ الإسلام أن جمهور الصحابة الذين أدركوا الفتنة كانوا معرضين عن القتال، ويذكر لهذا أمثلة، من أخصهم: سعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد ومحمد بن مسلمة

وغيرهم.

فإن سعدا اعتزل الفتنة، وكان أسامة بن زيد مواليا لـ علي، لكنه لما وقع القتال كتب لـ علي بن أبي طالب يقول -كما في الصحيح-: (يا أبا الحسن! لو كنت في شق الأسد لأحببت أن أكون معك فيه، ولكن هذا أمر لم أره)، وهذا فقه متين، فلا يلزم من أن الإنسان مشى خطوة أن يمشي العشر الخطوات الباقية، فقد يمشي في وضوح شرعي خطوة واثنتين وثلاثا، لكن إذا جاءت الخطوة الرابعة في أمر ليس فيه وضوح فإنه يتوقف؛ فإن المسألة ليست مسألة تبعية أن الجماعة مشوا فيمشي معهم، بل إذا جاءت الخطوة الرابعة

ووجد أنه لم يطمئن إليها شرعا فمن العقل والحكمة والدين أن يقف، وهذا ما فعله أسامة بن زيد، فقد كان مواليا لـ علي، لكن لما ظهرت الفتنة ووصل الأمر إلى السيف، كان صريحا، فكتب إلى علي يخبره أن ذلك ليس جبنا ولا خوفا ولا ترددا في قدرك، أو تغير رأي، وإنما خطوة ما وضحت لي شرعا، قال: (يا أبا الحسن! لو كنت في شدق الأسد لأحببت أن أكون معك فيه، لكن هذا أمر لم أره)، فما قال: أقلد علي بن أبي طالب، بل تعبد الله بما يعلم من الشريعة.

وكذلك سعد بن أبي وقاص مع أنه خبر القوم بعد علي اعتزل، ولم يكتف بالاعتزال في المدينة، بل ذهب في إبله في الصحراء، وجاء في الصحيح أنه كان إذا أقبل عليه أحد كره ذلك، مع أن الناس كانوا في فتنة لكن الإنسان بطبيعته بشر، وأهم شيء يكون تصرفه على علم، وأن يعرف من نفسه الاستطاعة؛ لأن من أخص شروط التكليف: القدرة والاستطاعة ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ [البقرة:٢٨٦]، فحتى سعد رضي الله عنه كان يكره أن يأتيه أحد، ولما أقبل إليه ابنه ورآه سعد مقبلا -كما في الصحيح- قال: (أعوذ بالله من شر هذا الراكب)، فاعتزل الأمر اعتزالا تاما، مع أن سعد بن أبي وقاص هو صاحب معركة القادسية، وأول من رمى في سبيل الله بسهم، والذي لما استحرس النبي من يحرسه جاءه سعد، فقد كان إماما في الشجاعة والفقه والعلم، ومن السابقين والعشرة المبشرين، فقد اجتمعت فيه صفات الخلافة وليس المشاركة فحسب، ومع ذلك لما فقه أن هذه فتنة ابتعد عنها.

فالدين عظيم والشريعة عظيمة، وأنا أؤكد هذه المعاني لأنها في هذا العصر منقوصة كثيرا، فبعض الناس إذا مشى خطوة لا يقف إلا في الخطوة المائة، هذا ليس منهجا شرعيا، وهدي الصحابة أنهم كانوا مقتدين بفقه القرآن الذي قال لهم: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء:٣٦].

علي يعلم أن القتال مشروع، وأنت لا تعلم فلا تقاتل، ولذلك فرق بين من يرى أن العمل دين، فهذا معذور عند الله إذا كان من أهل العلم الذين يؤهلون لهذا العمل والحكم.." (١)

"التمذهب الجائز

إذا كان التمذهب على معنى التراتيب على أصول إمام معين من المجتهدين الأوائل في فقه الاستنباط، فالتمذهب الذي يقتصر على هذا الوجه تمذهب جائز، لا نقول: إنه مشروع شرعية خاصة، لكنه جائز؛ لأن القول بأنه مشروع يلزم منه جعل باب الاجتهاد ليس مشروعا أو ليس فاضلا، وهذا هو الذي عليه المحققون من المنتسبين للمذاهب الأربعة، فهم متمذهبون، ولكن على معنى التراتيب العلمية، وباب التراتيب

---

(١) شرح الوصية الكبرى يوسف الغفيص ٦/٧

العملية ليس له علاقة بمسألة السنة والبدعة، بل إنه هذا اختيار خاص، فإنه من المعلوم أن عقيدة المسلمين وأصول دينهم يستدل عليها بالكتاب والسنة والإجماع، أما مسائل الفروع وما يدخلها من التفاصيل، وما يدخلها من النوازل التي قد لا تتناهى، فإن صريح النصوص لا يجمع هذه الأفعال التي تحدث من المكلفين، يقول ابن رشد: "إن النص له حد أو مجموعة من النصوص نزلت على هذه الأمة وأوحى الله إلى هذه الأمة. أما أفعال المكلفين فهي غير متناهية، وتحته صور، ومن هنا ظهر مصطلح الأدلة المختلف فيها، فما لم يوجد فيه نص أو إجماع فيعمل فيه بقول الصحابة، وإذا اختلف الصحابة فيعمل فيه بقياس، وهو إلحاق الفرع بالأصل، أو قياس الشمول، وإذا لم يوجد نص ولا إجماع أيعمل بالمصطلحة المرسلة؟ وإذا لم يوجد نص ولا إجماع أيعمل بعمل أهل المدينة كما يقوله مالك وجماعة؟

أيضا: النص نفسه، نجد أن دلالة النص يمكن أن تقسم إلى أوجه، مثل: المنطوق والمفهوم، ثم المفهوم جملة من الصور والدرجات، هل تطرد هذه في العمل والتشريع والحكم أم لا؟ وعلى كل حال هذا باب واسع في أصول الفقه.

فأئمة السلف -ومنهم الأئمة الأربعة- جميعهم متفقون في الفقه أنه يستدل بالكتاب والسنة والإجماع، لكن الاختلاف في المسائل التي ليست صريحة في هذه الأصول الثلاثة، من أين تؤخذ؟

ف أبو حنيفة له منهج في اعتبار طرق وأصول معينة يستدل بها إذا لم يجد نصا ولا إجماعا، ول أحمد وكثير من أهل الحديث طريقة، ولكثير من أهل المدينة طريقة، فهذا منطق شرعي مقبول، ووضع شرعي أو حالة وجدت لا إشكال فيها شرعا، ولما جاء أصحابهم وانتظم علم الحديث، وكتبت كتب المحدثين، وتأصلت الأمور في صدر الإسلام الأول؛ وجد هناك الأصحاب الذين يقتدون بهذا الإمام أو ذاك، فاشتهر هؤلاء الأئمة الأربعة، مع أن أصول أبي حنيفة أو مالك أو أحمد ليست خاصة به، بل ما ذكره أبو حنيفة عليه كثير من الكوفيين، والأصول عند أحمد في قول الصحابي وتقديمه وما إلى ذلك عليها كثير من أهل الحديث، وما عليه مالك عليه كثير من أئمة المدينة النبوية، لكنها ظهرت بأسماء هؤلاء.

فالمنتمي لهذه المذاهب الفقهية -كمن ينتمي للشافعي، أو لـ أبي حنيفة أو لـ أحمد أو لـ مالك - إذا كان انتماؤه على معنى أنه قلد أحد هؤلاء الأئمة في اختياره في الأصول التي يستدل عليها فهذا جائز.

لكن المشكلة اليوم أن البعض يسقطون المذهبية من أولها إلى آخرها وليس هناك بديل منتظم في القواعد الشرعية كمنهج يكون عليه نظام الاستدلال، حتى لا يقع الفقيه أو طالب العلم في الاضطراب، ولذلك نجد أنه عند المتقدمين انتظام في الاستدلال، فتقديم قول الصحابي عند أحمد على جمهور صور القياس

كتقديم أبي حنيفة للقياس على كثير من قول الصحابة في بعض المسائل، فهذا له انتظام؛ ولذلك نجد أن طريقته في كتاب الصلاة هي الطريقة في كتاب الزكاة وهي الطريقة في البيوع ..

وهلم جرا.

فلا بد من وجود منهج ينتظم، وهذا موجود حتى عند ابن حزم؛ فإنه لما قال: أنا أنطلق من النص ليس إلا؛ فإن هذا كمبدأ شرعي وسلفي ومفهوم إيماني لا أحد ينازع فيه؛ لأن الناس متعبدون بما قال الله وقال رسوله صلى الله عليه وسلم، لكن تحصيل الأحكام الفقهية غير المتناهية من نص الكتاب أو نص السنة لا بد أن يكون له منهج، فالقياس داخل في النص، فهو إلحاق فرع بأصل، ومسألة المنطوق والمفهوم، وأن المفهوم مأخوذ من النص هل يعتبر أم لا يعتبر؟ وهلم جرا.

فليس هناك انفكاك مطلق عن النص، بل حتى في فقه المتقدمين؛ فإنهم صرحوا بقول الصحابي، مع أن قول الصحابي قد يبدو أنه أكثر انفكاكا عن النص من القياس؛ لأن القياس إلحاق الفرع بأصل لاتفاقهما في العلة، فقد يبدو للبعض -كما بدا لكثير من الكوفيين- أن القياس أولى من كلام كثير من الصحابة، والإمام أحمد كان له اعتبار، وبعض المحدثين كان لهم اعتبار آخر.

على كل حال: هذه مسائل محتملة في التنظير لأصول فقه المسلمين وتشريعهم وعبادتهم؛ لذلك نقول باختصار: من انتحل التمذهب الفقهي كترتيب علمي واختيار علمي فهذا سائغ، والدليل على ذلك إذا أردت مثالا بسيطا للإدراك: الآن لو أن شخصا ما قلد عالما من العلماء السابقين أو المعاصرين في مسألة معينة، سألهم فأجابوه فاقتنع بجوابهم، مثلا: قال له: هل أصلي صلاة تحية المسجد في وقت ما؟ فقال: لا، فاقتنع بجوابه، أو قال: نعم، فاقتنع بجوابه بدليل ذكره أو نحو ذلك، فهل يقول أحد: إن هذا من البدعة أو من المحرم أو من المنكر في الإسلام؟ الجواب: لا، بل هذا موجود ولم يزل موجودا، وهو مقر حتى في القرآن في قول الله: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل:٤٣].

فكذلك الفقيه الحنبلي أو المالكي لما رأى أن أصول مالك في الاستدلال أجود من أصول أبي حنيفة، انتسب إليها حتى ينتظم فقهه،

وهكذا.." (١)

"نعتقد استحالة ما يوهم النقص -لكن هل في إثبات ما أثبته الله -جل وعلا- لنفسه في كتابه أو على لسانه نبيه -عليه الصلاة والسلام- ما يظهر منه نقص؟ نعم، الله -جل وعلا- ليس كمثله شيء،

---

(١) شرح الوصية الكبرى يوسف الغفيص ١٨/٨

وأثبت لنفسه ما ثبت نظيره للمخلوق، لكن للخالق ما يخصه، وللمخلوق ما يخصه، فلا مشابهة، فالله –جل وعلا– ليس كمثله شيء، وليس معنى هذا أننا نبالغ في التنزيه إلى حد نصل فيه إلى نفي ما أثبته الله –جل وعلا– لنفسه، فكما أننا مطالبون بتنزيه الله –جل وعلا– عن مشابهة المخلوقين، فكذلك نحن مطالبون بأدلة، يعني إذا كان التنزيه في قوله –جل وعلا–: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [(١١) سورة الشورى] في نص أو نصوص محدودة، فالإثبات التفصيلي يعني إذا كان النفي الإجمالي موجودا، ونحن نعتقده كما جاء عن الله وعن رسوله –عليه الصلاة والسلام–، لكن هل يعني هذا أننا ننفي ما أثبته الله لنفسه –جل وعلا– من إثبات تفصيلي من الأسماء والصفات؟ ولذا هو يقول: ولا يتعرض لتأويله بل نعتقد استحالة ما يوهم النقص على الله –ما يوهم النقص فالله –جل وعلا– منزه عنه، لكن المبتدعة يستغلون مثل هذا الكلام في نفي ما أثبته الله –جل وعلا– لنفسه؛ لأن الإثبات عندهم ملازم لتصور النقص، لكن إذا أثبتنا ما أثبته الله –جل وعلا– لنفسه ونفينا ما نفاه عن نفسه لا يلزم من ذلك تخيل ولا توهم النقص بوجه من الوجوه.

قال: وخاض كثير من أهل العلم في تأويل ذلك، فقال: المراد إذلال جهنم فإنها إذا بالغت في الطغيان وطلب المزيد أذلها الله فوضعها تحت القدم، وليس المراد حقيقة القدم، والعرب تستعمل ألفاظ الأعضاء في ضرب الأمثال ولا تريد أعيانها، كقولهم: رغم أنفه وسقط في يده، وقيل المراد بالقدم: الفرط السابق أي يضع الله فيها ما قدمه لها من أهل العذاب.." (١)

"فلا شك أن هذا خطر عظيم؛ لأنهم مع إنكارهم لهذه الصفات يعبدون غير ما جاءت صفاته في الكتاب والسنة؛ لأن ما أثبته الله –جل وعلا– لنفسه في كتابه وعلى لسان نبيه –عليه الصلاة والسلام– وما أجمع عليه سلف هذه الأمة هو بمجموعه ما يمكن أن يعرف به إذا جاء على صفته، كما أننا لا نعرف النبي –عليه الصلاة والسلام– إلا من خلال ما جاء في كتب الشمائل، في كتب السيرة، يعني لو لم نعرف أن الرسول –عليه الصلاة والسلام– أبيض وربعة وبعيد ما بين المنكبين وضليع الفم وشذن الكفين كيف نعرفه؟ ما يمكن أن نعرفه إلا بهذه الأوصاف، فإذا جاء الرب –جل وعلا– على صفته التي نعرفها من خلال ما جاءنا عنه –جل وعلا– في كتابه وعلى لسان نبيه يسجد له من كان يعبده في الدنيا، لكن من ينفي الصفات كيف يعرف؟! أنا لا أتصور أن شخصا ينفي الصفات ثم يقول: إنه سوف يعرف الرب –جل وعلا–، هو لا يتصور صفات مثبتة، إنه يعبد شيء لا أوصاف له وهذا أشبه ما يكون بالعدم؛ لأن وجوده في الأذهان، لا يمكن أن يتصور في الأعيان شيء لا أوصاف له، هل ممكن تتصور إنسان لا وجه له، ولا

---

(١) شرح العقيدة الواسطية – عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ٩/١

يد له، ولا رجل له، ولا شيء من الصفات؟ يمكن تتصور إنسان بهذه الكيفية؟ ما يمكن، يعني إذا كان الأذهان والخيالات يمكن أن تسرح مسارح ويمكن تثبت مثل هذه الأمور التي لا حقائق لها فالأعيان لا يمكن أن يوجد فيها مثل هذا، فلا بد من إثبات ما أثبته الله –جل وعلا– لنفسه، ولا يلزم من الإثبات التشبيه، لا يلزم من ذلك أن يكون الخالق مثل المخلوق، فالخالق له وجه وله رجل وقدم ويد وعين وسمع وبصر –جل وعلا– عن مشابهة المخلوقين، وتعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا، فله هذه الأوصاف ولا يعني أننا إذا أثبتنا شيء من ذلك أنه نشبه به أحد من خلقه.." (١)

"الإمام ابن خزيمة –رحمه الله– في كتاب التوحيد: لما أثبت الوجه لله –جل وعلا– قال: لا يستلزم مشابهة وجوه المخلوقين بحال من الأحوال ولا بوجه من الوجوه، وإذا تأملنا في المخلوقين وهم يشتركون في القدر المشترك من الخلق وجدنا تبيان كبير بين وجوه المخلوقين، فهل يستطيع أحد أن يقول: وجه الإنسان مثل وجه القرد؟ أو وجه النملة مثل وجه الحمار؟ أو وجه الذئب مثل وجه الجمل؟ ما يمكن، فالإنسان له وجهل والجمل له وجهل والحمار له وجه، والنملة لها وجه والجرادة لها وجه، ولا يلزم من ذلك المشابهة، وهذا بين المخلوقين، الذين يجمعهم وصف واحد، يشملهم وصف واحد وهو الخلق، فكيف بالتفاوت والتباين بين الخالق والمخلوق؟!.

في حديث أبي هريرة عند البخاري –رضي الله تعالى عنه– قال: قال النبي –صلى الله عليه وسلم–: ((تحاجت الجنة والنار، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسخطهم! قال الله تبارك وتعالى للجنة: أنت رحمتي، أرحم بك من أشاء من عبادي، وقال للنار: إنما أنت عذاب أعذب بك من أشاء من عبادي، ولكل واحدة منهما ملأها، فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله عليها رجله فتقول: قط قط، فهنالك تمتلي، ويزوى بعضها إلى بعض –يعني ينضم بعضها إلى بعض– ولا يظلم الله –عز وجل– من خلقه أحدا –يعني لا يضع فيها ولا يدخل في هذه النار –جهنم– من لا يستحق العقوبة– وأما الجنة فإن الله –عز وجل– ينشئ لها خلقا)) وهذا السياق يأبى جميع التأويلات التي أبداها من ينكر هذه الصفات.

قول النار: هل هو بلسان المقال أو بلسان الحال؟ يعني هل تنطق أو بلسان الحال؟

طالب:. . . . ." (٢)

(١) شرح العقيدة الواسطية – عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ١٢/١

(٢) شرح العقيدة الواسطية – عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ١٣/١

"نعم، تتكلم، القدرة الإلهية صالحة لمثل هذا، وقال -جل وعلا- عن السماوات والأرض: ﴿قالتا أتينا طائعين﴾ [(١١) سورة فصلت] يقول النووي: هذا الحديث على ظاهره، وأن الله يخلق في الجنة والنار تمييزا يدركان به ويقدران على المراجعة والاحتجاج، ويحتمل أن يكون بلسان الحال، لكن الأصل في الكلام أنه بلسان المقال، ثم بعد ذلك بعضهم يقول: هل لها لسان وأسنان وفم يخرج منه الكلام وحنجرة وما أشبه ذلك؟ نقول: لا يلزم، لا يلزم من هذا كله شيء، ولذلك حينما نفى المبتدعة صفة الكلام عن الله -جل وعلا- بناء على أن إثبات الصفة يوهم وجود مثل هذه الأشياء، نعم لو ثبتت عن الله -جل وعلا- هذه الأمور أثبتناها على ما يليق بجلاله وعظمته، لكن الذي لم يثبت عنه لا نثبته إلا بدليل ملزم، والقدرة صالحة لمثل هذا، فتتكلم النار وتتكلم الجنة ويتكلم الجماد تكلم الذئب وتكلمت البقرة، والله المستعان.

طالب: . . . .

الشيخ: كيف صارت صفة نقص؟

طالب: . . . .

يعني النقص بالنسبة للخالق وإلا المخلوق؟ يعني المقعد هذا الذي ما له رجلين أكمل من اللي له رجلين؟ كيف تصير صفة نقص؟

طالب: . . . .

شوف يا أخي الإهانة والإكرام أمور نسبية، يعني كون شيء فوق شيء هل نقول: أن الأسفل مهان ما يلزم يا أخي، ما يلزم أبدا.

طالب: . . . .

القدم أيش فيها؟

طالب: . . . .

القدم قالوا: هو الشيء الذي يتقدم على غيره، فيقدم لها أناس أو مخلوقات تمتلئ بهم، مثل ما مر بنا، على كل حال هذه كلها تأويلات مردودة القصد منها ومن ورائها نفي ما أثبته الله -جل وعلا- لنفسه.

طالب: إضافة رب العزة؟

إضافة رب العزة، العزة معروف أنها صفة من صفات الله -جل وعلا- وهي معنى من المعاني فتكون الإضافة من باب؟

طالب: إضافة الموصوف.

من إضافة الموصوف إلى صفته.." (١)

"يعني يرد علينا في بعض ما يحدث في مخلوق ما يقتضي أننا لا بد في النهاية نسلم، وضربنا مثال ما جاء في الصحيح أن الشمس تسجد تحت العرش في كل ليلة، تحت العرش وتستأذن في كل ليلة، طيب ألا يلزم من ذلك أنه يخلو عنها مدارها في وقت من الأوقات، والمتقرر عند علماء الهيئة وغيرهم أنها في مدارها، أربعة وعشرين ساعة، تطلع على هؤلاء وتغرب عن هؤلاء إلى آخره، ومع ذلكم نجزم بأنها تسجد تحت العرش، ونقول سجود حقيقي؛ لأنه هو الأصل في التعبير، هو الأصل في النصوص الحقيقة، فلا بد من التسليم، وما جاء عن الله ورسوله كله حق، ولا يمكن أن يأتي في النصوص الصحيحة الصريحة شيء من التعارض والتباين، بل هي متحدة متسقة، وما جاء من مختلف الحديث، وما ظاهره التعارض، إنما هو بالنسبة لما يظهر للمجتهد، وإلا في حقيقة الأمر لا تعارض ولا اختلاف، كل حديثين متعارضين في الظاهر لا بد من الجمع بينها إذا كانا صحيحين، وإلا يحكم على أحدهما بأنه راجح والآخر مرجوح، والمرجوح عند أهل العلم يسمونه -إذا لم يمكن الجمع- يسمى الشاذ عند أهل العلم المرجوح.

نأتي إلى النصوص، يقول المؤلف -رحمه الله تعالى-: وقوله: ﴿هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ [(٤) سورة الحديد] يعني المجموع السماوات والأرض في ستة أيام ﴿ثم استوى على العرش﴾ بعد أن يخلق السماوات والأرض استوى على العرش، لكن هل معنى هذا أن السماوات والأرض قبل العرش، أو أنه خلق العرش ثم لم يتم الاستواء عليه إلا بعد أن خلق السماوات والأرض هذا مقتضى العطف بثم، معروف أن أول المخلوقات العرش، والخلاف ذكرناه فيما سبق في آيات الاستواء في الأول العرش أو القلم في قول ابن القيم:

والحق أن العرش قبل لأنه ... وقت الكتابة كان ذا أركان

فالعرش متقدم على الجميع، فعلى هذا الترتيب زمني وإلا ذكري؟ \

طالب:. . . . .

استو اء ذكري وإلا زمني؟

---

(١) شرح العقيدة الواسطية - عبد الكريم ال خضير عبد الكريم الخضير ١٤/١

الطالب: . . . .

لا، ما يمنع أن يكون العرش قبل ثم السماوات ثم الاستواء بعدهما.

الطالب: . . . ." (١)

"هم يقولون: ترتيب ذكري ما يلزم منه الزمن ﴿ثم استوى على العرش يعلم ما يلج﴾ [(٤) سورة الحديد] يعني ما يدخل في الأرض، يعلم ما يلج في الأرض مما ينزل من فوق، من العلو، من مطر وغيره، يعلم ما يدخل في هذه الأرض وما يخرج منها من نبات ونحوه، كل هذا يعلمه الله -جل وعلا- لا يخفى عليه منه شيء، لا قطرة ماء ولا أدنى ما ينبت من الأرض وما يخرج منها، ﴿وما ينزل من السماء﴾ من ينزل من السماء يعلمه الله -جل وعلا-، ﴿وما يعرج فيها﴾ يعرج فيها وإلا يعرج إليها؟

طالب: . . . .

ما يعرج إليها؟

طالب: . . . .

طيب.

ما يعرج فيها، نحن بين أمرين: إما أن نضمن العروج معنى الدخول؛ لأن الدخول يعدى بـ"في" أو نضمن الحرف معنى "إلى" فنقول ما يعرج إليها أو ما يدخل فيها، وأيهما أولى تضمين الفعل أو تضمين الحرف؟ عند شيخ الإسلام تضمين الفعل أولى، تضمين الفعل معنى يتعدى بالحرف نفسه، ﴿وما يعرج فيها وهو معكم﴾ وهذا هو الشاهد، يعني مع كونه مستو على عرشه، مع كونه -جل وعلا- مستويا على عرشه هو معكم، ﴿أين ما كنتم والله بما تعملون بصير﴾ [(٤) سورة الحديد] يعني مبصر لأعمالكم، فهو معكم ببصره، بعلمه، بسمعه، فهو يعلم ويسمع ويبصر ما تعملون، ومقتضى ذلك أنه إذا كان معنا، إذا استحضرنا مثل هذا النص لا بد أن تكون منزلة المراقبة لله -جل وعلا- عاملة عملها فينا، وهي مرتبة الإحسان، إذا كان الله -جل وعلا- معنا يسمع كلامنا ويبصر أعمالنا ﴿والله بما تعملون بصير﴾ [(٤) سورة الحديد] ويسمع كلامنا، ويرانا أين ما كنا، وهو معنا أين ما كنا، فلا بد أن نراقبه، لا بد من أن نراقب الله -جل وعلا- في جميع أعمالنا، وهذه مرتبة الإحسان التي هي: أن تعبد الله -جل وعلا- كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

في قول الشاعر:

---

(١) شرح العقيدة الواسطية - عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ٢/١٠

إذا ما خلوت الدهر يوما فلا تقل ... خلوت ولكن قل علي رقيب

لا هي نونيةٌ "يراني".

وإذا خلوت بريبة في ظلمة ... والنفس داعية إلى الطغيان

فاستح من نر الإله وقل لها ... إن الذي خلق الظلام يراني." (١)

"أقول: هذه المذاهب البدعية تبدأ بمخالفة يسيرة، ثم بعد ذلك يلزم على هذه المخالفة لازم ويصر هذا المبتدع على قوله، ثم يلتزم باللازم، يلزم من قوله كذا؟ يقول: نعم، يلزم، ويلتزم به، فيزداد الأمر، ثم يلزم على هذا اللازم لازم أشد منه، ثم يلتزم به، وقد التزم النفاة حتى صار معبودهم العدم، العدم المحض، الذي لا وجود له البتة، والتزم المشبهة بما ألزموا به حتى صار معبودهم صنما، موصوفا بصفات المخلوقين.

فالتناقض الوارد في كلام الماتريدية أنه معنى قائم بنفسه هو ما خلقه في غيره، إن كانوا يريدون المعنى قائم بذات الله -جل وعلا- والحروف قامت بغيره، فهل يمكن الانفصال أو لا يمكن بين المعنى والحرف؟ يمكن الانفصال وإلا ما يمكن؟

طالب:. . . . .

لا، المكتوب من عمل المخلوق، المداد قصدك المداد؟

الطالب:. . . . .

لا، يرون القرآن المكتوب، ما هو الكتابة، لا، يعني نفرق بين مذهب أهل السنة، المداد مخلوق عند أهل السنة، والرق والورق والجلد والغلاف كلها مكتوبة، وإن شذ من شذ من بعض الجهال من قال إن المداد، وما يتبعه حتى الجلد قديم، وألزم كما تقدم، وألزم بكون الكاتب أيضا يمكن يصير قديم بعد، إذا كانت الكتابة قديمة إذن الكاتب قديم.

هؤلاء المبتدعة لما التزموا بهذه اللوازم حصل منها ما حصل من البعد الشديد عن الحق الثابت في الكتاب والسنة، لا شك أنهم أتوا بالمضحكات بعد ذلك؛ لأن هذه اللوازم ترتب عليها لوازم أشنع منها فالتزموا بها،

---

(١) شرح العقيدة الواسطية - عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ٢/١١

والذي لا يعتصم بالكتاب والسنة، ويجعل الكتاب قائده لا شك أنه يضل، يضل إذا اعتمد على عقله دون أن يسير بالكتاب والسنة، والذي لا يعتصم بالكتاب والسنة يضل بلا شك.." (١)

"الطالب:. . . . .

يلزم منه الوجود، يلزم منه الوجود؛ ليقع عليه فعل الفاعل، طيب.

الطالب:. . . . .

من حيث المعنى ما يختلفون في أنها كانت معدومة ثم وجدت، لا، الآن ما هو محل الخلاف هذا، محل الخلاف: هل السماوات مفعول به وإلا مفعول مطلق؟ وإلا كونها معدومة ثم وجدت هذا محل إجماع، وهذا معنى الخلق، لكن الكلام لو تأملناه هل السماوات وقع عليها فعل الفاعل الذي هو تعريف المفعول، أو أنه فعل الفاعل بها؟ الخلق هو السماوات والأرض، خلق خلقا هو السماوات والأرض.

طالب:. . . . .

حتى أنشأ يا أخي، أنت استصحب تعريف المفعول عندهم، المفعول أيش هو؟ الفاعل الذي وقع منه الفعل، المفعول الذي وقع عليه الفعل، ومقتضى هذا أن يكون موجودا، وإذا لم يكن موجودا ما صار مفعول به.

الطالب:. . . . .

لو راجعت كلام ابن هشام في مغني اللبيب عرفت إيش هو.

﴿إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ [(٥٤) سورة الأعراف] وقال في سورة يونس: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ [(٣) سورة يونس] وقال في سورة الرعد: ﴿الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش﴾ [(٢) سورة الرعد] ﴿الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها﴾ ترونها وصف لأيش؟ وصف للعمد، لكن هل هو وصف حقيقي أو وصف كاشف؟ يعني هل هي صفة مرادة أو صفة كاشفة؟ ما دام بغير عمد من لازم كونها بغير عمد أنها لا ترى؛ لأن المعدوم لا يرى، أو نقول: أن الله -جل وعلا- رفع السماوات بعمد، لكنها لا ترى، فيكون النفي متجه إلى الرؤية ﴿بغير عمد ترونها﴾ يعني أحيانا يهجم على

(١) شرح العقيدة الواسطية - عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ٣/٤

القلب معنى ثم يصعب تغييره، كثير من المسلمين يقرأ هذا من العلماء وطلاب العلم وغيرهم أن السماوات بغير عمد، وهذا قول الأكثر، لكن ألا يحتمل أنها رفعت بعمد لا ترى، ممكن وإلا غير ممكن؟." (١)

"الأدلة الواردة في شهادة أن لا إله إلا الله

ثم انتقل من الإجمال إلى التفصيل في دليل كل ركن من هذه الأركان، فقال رحمه الله: [فدليل الشهادة] ، ومراده الشهادة لله تعالى وحده بالألوهية، وهي قوله: (لا إله إلا الله) ، واستدل عليها بقوله تعالى: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾ [آل عمران:١٨] ، ووجه الدلالة على هذه الشهادة لله تعالى أن الله سبحانه وتعالى شهد على انفراده بالإلهية، وشهادة الله سبحانه وتعالى تتضمن الحكم والقضاء والإلزام، ولذلك فسر جماعة من السلف قوله تعالى: (شهد الله) بـ (قضى الله) ، وهذا لا غرابة فيه، فإن شهادة الله قضاء وحكم وفصل وإلزام، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ [الإسراء:٢٣] ، فالشهادة قضاء، كما أن الشهادة إعلان وإخبار وإظهار وبيان، وهي لا تكون إلا عن علم، فكذلك هي في حق الله تعالى تكون حكما وقضاء: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾ وهذه شهادته سبحانه وتعالى لنفسه بالإلهية، وأنه لا إله غيره، واستشهد على هذا الأمر طائفتين من الخلق هما أشرف الخلق فيما نعلم: الملائكة وهم عالم غيبي خلقوا من نور، وهم من أشرف خلق الله عز وجل، وأولو العلم، والمقصود بأولي العلم النبيون، والصديقون، والشهداء، والصالحون، كل هؤلاء يدخلون في قوله تعالى: (وأولو العلم) ، ووصفهم بالعلم لأن هذه الشهادة لا تكون إلا من عالم.

ثم قال سبحانه وتعالى: (قائما بالقسط) هذه من حيث الإعراب حال من الضمير في قوله: (إلا هو) ، فيكون قد شهد الله سبحانه وتعالى لنفسه في هذه الآية بأمرين: شهد لنفسه بالإلهية، وشهد لنفسه بأنه سبحانه وتعالى قائم بالقسط، وقيامه بالقسط أي: بالعدل.

فهو سبحانه وتعالى القائم على كل نفس بما كسبت، القائم بنفسه المقيم لغيره جل وعلا، وهذا الإعراب أحسن من قولنا في قوله: (قائما بالقسط) : إنه حال من لفظ الجلالة (الله) ؛ لأن هذا الإعراب الذي قدمناه أشمل في المعنى، فيكون: شهد الله، وشهدت الملائكة، وشهد أولو العلم لله بأمرين: بالإلهية، وأنه سبحانه وتعالى قائم بالقسط.

ثم كرر إفراده بالإلهية بقوله: (لا إله إلا هو) ، والتكرار لتأكيد الشهادة المتقدمة، وليتلفظ بها القارئ انفرادا، فيكون من الشاهدين؛ لأن مقدم الآية خبر عن شهادة غيره: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو

(١) شرح العقيدة الواسطية – عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ١٢/٧

العلم قائما بالقسط﴾ [آل عمران:١٨] ، وهل قراءة هذه الشهادة تحصل بها الشهادة من القارئ؟ الجواب أنها لا تحصل ولذلك كررت كلمة التوحيد ليتلفظ بها القارئ حتى يدخل في زمرة أولي العلم، فقال: ﴿لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾ سبحانه وتعالى، هو (عزيز) فيمتنع من أن يكون له شريك، و (حكيم) فلا يمكن أن يسوى غيره به سبحانه وتعالى في شيء مما يختص به.

ثم قال رحمه الله: [ومعناها -أي: ومعنى هذه الشهادة- لا معبود بحق إلا الله وحده] ، وأتى بـ (معبود) من الشهادة التي يفسرها (لا إله إلا الله) ، ففسر كلمة (إله) بـ (معبود) ، وهذا تفسير مطابق، فالإله في كلام العرب هو المعبود، والإله: مأخوذ من (مألوه) ، وهو الذي تألهه القلوب محبة وتعظيما، وخضوعا وذلا، وخوفا ورجاء.

والأصل في تعريف الإله في كلام العرب أنه اسم لمن قصد بشيء من العبادة وهذا أصح ما قيل في معنى كلمة (إله) ، أما في هذا السياق فالمراد به: لا معبود حق إلا الله.

فمن أين أتى المؤلف رحمه الله بكلمة (حق) ، هل هي موجودة في الشهادة؟ ليست موجودة في لفظ الشهادة، ولا أحد يقول: (لا إله حق) لفظا، ولكن هذه الجملة لابد فيها من خبر لـ (لا) ، فإعراب (لا إله إلا الله) هو أن (لا) نافية للجنس، و (إله) اسمها مبني على الفتح، و (إلا) أداة استثناء، و (الله) لفظ الجلالة ليس خبرا لـ (لا) ؛ لأنه لا يصلح أن يكون خبرا لها لفظا ولا معنى، أما كونه لا يصلح لفظا فلأن (لا) لا تعمل إلا في النكرات.

كما قال ابن مالك رحمه الله تعالى: عمل إن اجعل لـ (لا) في نكرة مفردة جاءتك أو مكررة فهي تعمل فقط في النكرات، ولفظ الجلالة (الله) معرفة، بل هو أعرف المعارف، فلا يمكن أن تعمل فيه (لا) من حيث اللفظ واللغة.

وأما من حيث المعنى فكذلك؛ لأنا إن جعلنا لفظ الجلالة خبرا اقتضى إقرارا لمعبودات من دون الله، لأن المعنى يكون: لا معبود إلا الله وهذا ليس بصحيح، فهناك معبودات كثيرة غير الله عز وجل، ولهذا احتاج العلماء إلى تقدير خبر لهذه الجملة، واختلفوا في تقدير الخبر، فمنهم من قال: (لا إله) أي: لا معبود في الوجود ومنهم من قال: (لا إله حق) وهذا التقدير هو الأصوب؛ لأن تقدير (في الوجود) يلزم منه أن يكون كل من قصد بعبادة حقا، وهذا ليس بصحيح، إنما الذي يراد من هذه العبارة ومن هذه الجملة هو إثبات أن الله هو الإله الحق، ولذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال﴾ [يونس:٣٢] ، وهذا التقدير أصوب ما قيل في التقديرات، وقد سبق ذكر الدليل على ذلك، فيكون المعنى:

لا معبود بحق إلا الله تعالى.

يعني: لا إله يقصد بشيء من العبادة وهو مستحق لها وأهل لتلك العبادة إلا الله، فإنه هو المستحق للعبادة دون غيره: ﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأن الله هو العلي الكبير﴾ [الحج:٦٢] .

قال المؤلف رحمه الله: [(لا اله) نافيا جميع ما يعبد من دون الله (إلا الله) مثبتا العبادة لله وحده] ، وهذا يفيدنا أن التوحيد لا يحصل ولا يتم إلا بركنين: إثبات ونفي.

فالنفي هو في (لا إله) ، نفي لجميع ما يعبد من دون الله تعالى، والإثبات في (إلا الله) ، إثبات لإلهيته وحده لا شريك له، وتأمل وانظر فيما ذكره الله عز وجل في كتابه من آيات التوحيد، تجد أنها سائرة على هذا النسق، فلابد من ذكر نفي وإثبات؛ لأنه بذلك يحصل كمال التوحيد.

قال المؤلف رحمه الله: [لا شريك له في عبادته، كما أنه لا شريك له في ملكه] .

وهذا كالدليل لما تقدم ذكره من تقدير في قوله: (لا معبود بحق إلا الله) ، فالشيخ رحمه الله يقول: وجه هذا التقدير أنه لا يستحق العبادة إلا الله، كما أنه ليس له شريك في ملكه، وهذا استدلال بتوحيد الربوبية على توحيد الإلهية.

قال المؤلف رحمه الله: [وتفسيرها]-الضمير يعود إلى شهادة ألا إله إلا الله- الذي يوضحها -أي: يبينها ويجليها- قوله تعالى: ﴿وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون * إلا الذي فطرني فإنه سيهدين﴾ [الزخرف:٢٦-٢٧] ، فـ (إذ) ظرف لما مضى من الزمان، ولابد له من متعلق، ومتعلقه في مثل هذا السياق (اذكر) ، يعني: اذكر إذ قال إبراهيم لأبيه وقومه: (إنني براء) و (براء) : مصدر يستوي فيه المفرد والجمع، والمراد من ذلك: إنني بريء.

فهو تبرؤ إبراهيم من عبادة قومه للأصنام، وهو معنى قوله تعالى: ﴿واجنبني وبني أن نعبد الأصنام﴾ [إبراهيم:٣٥] ، فالبراءة اجتناب لما كان عليه قومه، ولذلك قال: (مما تعبدون) يعني: من الذي تعبدونه فـ (ما) موصولة بمعنى الذي، فتبرأ مما يعبدون، ثم قال: (إلا الذي فطرني) ، وهذا استثناء، إما أن يكون استثناء متصلا، أو استثناء منقطعا على قولين لأهل العلم، فالاستثناء المتصل يلزم منه أن يكون قومه يعبدون الله وغيره، يعبدون الأصنام ويعبدون الله معها، فهذا هو المعنى بناء على جعل الاستثناء متصلا، أما المعنى على كون الاستثناء منقطعا فإن قوم إبراهيم عليه السلام كانوا لا يعبدون إلا الأصنام فقط، ولا يعبدون الله مع الأصنام، ويكون تقدير الكلام: إنني براء مما تعبدون، لكن الذي فطرني فهو الذي أعبده وأفرده بالعبادة

وحده.

ومعنى (الذي فطرني) أي: الذي خلقني (فإنه سيهدين) ، وهذا فيه التعليل لإفراده بالعبادة، وأنه سبحانه وتعالى هو الذي يملك الهداية، وأن هذه البراءة من هداية الله له، وأن كل من خالف هذه البراءة لفظا أو معنى فإنه بعيد عن هداية الله سبحانه وتعالى، كما قال جل وعلا في نبأ إبراهيم: ﴿وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم يرجعون﴾ [الزخرف:٢٨] ، و (جعلها) الضمير هنا يعود إلى الكلمة، وهي البراءة من الشرك المتمثل بعبادة قومه للأصنام، والكلمة الباقية في عقبه هي الشهادة، (في عقبه) يعني: في ذريته وخلفه في أولاده وأولاد أولاده، وذلك بما تعاهد به إبراهيم أبناءه من الوصية كما ذكر الله عز وجل في سورة البقرة من وصيته لأولاده بأن يلزموا هذا الدين، (لعلهم يرجعون) أي: لعلهم يرجعون إلى هذه الكلمة ويلتزمونها.

ووجه الدلالة من الآية -وفق مراد المؤلف- أن شهادة أن لا إله إلا الله تستلزم البراءة من كل ما يعبد من دون الله، وأنه لا يستقيم التوحيد إلا بإفراد الله عز وجل بالعبادة والخلوص من الشرك والبراءة من أهله، وهو معنى قوله تعالى: ﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾ [البقرة:٢٥٦] ، فجعل الاستمساك بالعروة الوثقى مرتبا على هذين الأمرين، وانظر إلى حسن تأليف المؤلف رحمه الله وقوة تصنيفه؛ حيث لم يفسر هذه الكلمة أو لم يوضحها ويشرحها بكلام من عنده، وإنما وضحها بكلام الله عز وجل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وبهذا يلقم خصومه حجرا؛ لأنه لا يمكن لأحد أن يعارض كلام الله عز وجل إلا من كان في قلبه زيغ.

ثم قال رحمه الله: [وقوله تعالى: ﴿قل يا أهل الكتاب." (١)

"تحصيل مذهب السلف وضبطه بالنقل

يتكلم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن مسائل خالف فيها بعض الفقهاء من أصحاب الأئمة بعض مقالات السلف، ثم قال قولا حسنا، قال: "إن معرفة مذهب السلف للناس فيه من المنتسبين إلى السنة والجماعة من أصحابنا وغيرهم طريقان في ضبطه وتحقيقه:

الطريق الأول: تحصيل مذهب السلف وضبطه بالنقل؛ فإن ما قيل فيه إنه مذهب للسلف، فهذا يعني إطباق السلف عليه، قال: وتحصيله من جهة النقل يكون بوجهين:

الوجه الأول: أن يستفيض ذكر هذا القول أو هذه المسألة في كلام الأئمة المتقدمين، ولا يظهر بينهم من أعيانهم منازع" وهذا ظاهر -مثلا- في كتاب شرح أصول السنة للالكائي والإبانة لـ ابن بطة أو ما إلى ذلك

---

(١) شرح ثلاثة الأصول لخالد المصلح خالد المصلح ٥/٤

من الكتب، فإن الناظر فيها يجد هذا التوارد، أو كما يذكر البخاري في خلق أفعال العباد حيث يقول: "لقيت أكثر من ألف أستاذ في الأمصار، كلهم يقول: الإيمان قول وعمل .. " فهذا تـوارد، واستفاضة، ولهذا يكفي هذا في إثبات كون هذا القول مذهبا للسلف، ولا يلزم بعد ذلك أن تأتي عبارات أصرح من هذا.

إذا: إذا استفاض قول ما بين المتقدمين وشاع وقرروه ووصف ما خالفه بكونه مخالفا للسنة أو جعلوا هذا القول من السنة اللازمة، فهذا يعني أنه سنة سلفية لازمة، وهذا ظاهر في معتقد الأئمة الذي ذكره اللالكائي في مقدمة كتابه، فإن الناظر في هذا الكتاب يرى أنهم يقولون –مثلا-: ومن السنة اللازمة عندنا ..

ثم يذكرون مسائل.

هذه المسائل التي وصفها الكبار كـ أبي حاتم وأبي زرعة وأحمد والبخاري بأنها من السنة اللازمة تعد من أقوال السلف اللازمة ..

فهذا الوجه الأول في ضبط النقل.

الوجه الثاني في ضبط النقل: أن ينص بعض علماء الإسلام الكبار من المعروفين بالسنة على أن هذا إجماعا عند السلف، كنص أبي عمر ابن عبد البر، والإمام ابن تيمية، والحافظ ابن رجب، وأمثال هؤلاء، أو نص من هو أجل مـن هؤلاء كـ محمد بن نصر رحمه الله.

فإذا نص أمثال هؤلاء الأكابر أو ممن جاء بعدهم من كبار الفقهاء من الطبقة التي بعد طبقة الأئمة، على أن هذا إجماع للسلف، ولم يعارض هذا الإجماع من عالم آخر، أو من شيوع سلفي آخر، فإن هذا هو الضبط لمذهب السلف.

إذا: هذان وجهان في ضبط مذهب السلف.

قال شيخ الإسلام: "وهذا الطريق هو الطريق المستعمل عند الأئمة، وهو المراد في كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم في قول الله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء:١١٥] " لذلك كل من خرج عن سنة سلفية فإن عنده قدرا من مشاقة الله ورسوله، وهذا محقق بالشرط المذكور في الآية: ﴿من بعد ما تبين له الهدى﴾ [النساء:١١٥].

وعليه: يمتنع القول عن قول لـ مالك –ومالك وسط الهدى والأئمة– أنه خارج عن هدي السلف؛ لأنه يلزم من ذلك أن مالكا تبين له الهدى وتركه؛ لأنه يسمع الهدى من شيوخه ومن أساتذته ومن علماء الأمصار إلى غير ذلك.

فلا يصح أن يوصف واحد من علماء السلف بأنه قد شاق الله ورسوله من بعد ما تبين له الهدى؛ لأن هذا تكلف، ومن يقول كثيرا من هذا الأقوال لا يستطيع أن يلتزم مثل هذا أبدا، وإن التزمه لأسقط سلفيته.

إذا: هذا الطريق الأول، وهو الطريق المحقق والصواب، وبهذا الطريق يظهر أن مذهب السلف رجع في الأخير إلى الإجماع؛ فإذا تحقق الإجماع كان المذهب مذهبا لازما وسنة ماضية؛ لأنه لا يتصور إلا أحد أمرين: إما أن أئمة السلف يتفقون أو يختلفون، ولا يوجد ولا يتصور في العقل غير هذين القسمين، فإذا اختلفوا فاختلافهم مورد اجتهاد يرجح بحسب الأدلة، ولا يلتزم قول واحد، ومن التزم قول واحد منهم – أحمد أو مالك أو الشافعي – فقد خرج عن السنة، والهدي؛ فإن هذا من تكلف بعض المتعصبة من المذهبيين الذين يرجحون قول إمام على الاطراد، وقد كان السلف ك مالك وأمثاله ينكرون هذه البدعة، وهذا لا يعني إنكار التمذهب جملة وتفصيلا.

إذا تبين أن القول: إما أن يكون اتفاقا عندهم، وهذا هو السنة والمذهب السلفي اللازم، وإما أن يختلفوا فيه فهذا اختلاف لا يجوز معه أن يخص أحد هذه الأقوال بالقول عنه: إنه هو مذهب السلف أو السنة اللازمة وما خلافه يكون بدعة، فإن التبديع إنما يكون لما خالف مذهب السلف، لأن البدعة مخالفة لهدي صاحب النبوة، فإنه يقول صلى الله عليه وسلم: (خير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها)، ويقول صلى الله عليه وسلم: (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد).

لكن السؤال الآن: كيف يتم تعيين مخالفة هدي الرسول صلى الله عليه وسلم؟ هل تكون بالإجماع أو بالاجتهاد؟

هذه هي مسألة الجوهر في بيان ضبط المسألة، فقد تحقق لنا بالسنة الصريحة وبالأصول الشرعية أن مخالفة هدي النبي صلى الله عليه وسلم بدعة، لكن السؤال: هل تعيين هذه المخالفة يكون بالاجتهاد أو بالإجماع؟

هذا هو محل الإشكال عند بعض السلفيين في هذا العصر.

الصواب: إنه بالإجماع، وأما إذا اجتهد مجتهد في دراسة قول مالك أو أبي حنيفة أو الثوري أو فلان وفلان من الفقهاء، وبان له أن قوله مخالف لسنة، ولهدي نبوي، فلا يجوز له أن يصف قول هذا الإمام بهذه المخالفة، أو أن يقول: إن قوله بدعة، فإن الضبط لهذه المخالفة إنما يجزم به إذا صار الإجماع إليه؛ لأنه لو صدق هذا المنهج للزم من ذلك أن كل واحد من الأئمة يجعل ما خالفه بدعة، لأن مالكا حين يذهب إلى قول ما ويجعله في الشريعة والديانة فإنه يعتقد أن هذا هدي؛ فهل قال مالك والأئمة من قبله –حتى

من الصحابة رضي الله عنهم – أن ما خالف ما انتصروا له من السنة وظهورها من الأقوال أنه بدعة؟

إذا: لا تحدد أو تعين المخالفة بالاجتهاد، بل بالإجماع، وبهذه الطريقة يظهر أن أقوال السلف المعتبرة اللازمة هي الإجماعات المنضبطة، بل إن شيخ الإسلام رحمه الله يذهب إلى أكثر من هذا، فهو يقول: "إن الإجماع المنضبط الذي يلزم به مذهب السلف هو إجماع الصدر الأول كالصحابة رضي الله عنهم ومن لزم قولهم، قال: إذ بعدهم كثر الاختلاف" فعند شيخ الإسلام ضبط وتحقيق لمسألة الإجماع، وأنها معتبرة بإجماع الصدر الأول كالصحابة وأئمة التابعين، وأمثال هؤلاء من طبقات الأئمة الذين انضبط إجماعهم.

هذا هو الطريق الأول، وهو النقل بوجهيه، وهو الطريق الوحيد الذي يعرف به مذهب السلف، ومرده في الجملة إلى الإجماع المنضبط.." (١)

"خلاصة الكلام عن حقيقة مذهب السلف وضبطه

إذا: هاتان مسألتان لابد من ضبطهما:

المسألة الأولى: ماذا يقصد بمذهب السلف؟

والمقصود به أنه سنة لازمة، وأن الاجتهاد بخلافه محرم، وأن تقليد المجتهد بخلافه محرم، وأن القول المخالف يكون بدعة وضلالا، ويلزم من هذا أن يكون عند المجتهد المخالف له -ولابد- تفريطا، وإذا كان بعد شيوع القول السلفي وبلوغه إياه لم يتبعه فإنه يكون مشاقا لله ورسوله ..

هذه لزومات تلزم في كل ما قيل عنه مذهب السلف.

وهذه اللزومات إذا ما اعتبرناها بالمسألة الثانية، وهي أن مذهب السلف هو الإجماع لا تشكل؛ لأن كل من خرج عن الإجماع المنضبط يسوغ أن يقال عنه: إنه مفرط، وأن اجتهاده لا يجوز، ويسوغ كذلك أن يقال عنه: إنه لا يجوز متابعته في اجتهاده.

حتى لو عرض هذا من إمام فاضل كـ حماد بن أبي سليمان، قيل: إن قوله بدعة خارج عن الإجماع.

ولذلك نجد أن الذين خرجوا عن الإجماع المنضبط هم أئمة أهل البدع، من الخوارج والشيعة والمتكلمين وأمثال هؤلاء، وإن كان قد يعرض أن يخرج بعض أئمة السنة عن بعض مسائل السلف كخروج حماد، لكن هذا نادر، فإن الذي كان مطردا عند الأئمة هو أن الذي يخرج عن سنتهم ولزومهم هم أئمة أهل البدع، الذين لا يعتبرون منهجهم وطريقة هدي صاحب الرسالة عليه الصلاة والسلام.

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٨/١

المسألة الثانية: بم يحصل مذهب السلف؟

بأحد طريقين:

الطريق الأول: النقل، وله وجهان:

الوجه الأول: الاستفاضة، كاستفاضة قولهم: الإيمان قول وعمل، وتواردهم على ذلك، لذلك لما جاء حماد بعد هذه الاستفاضة أصبح قوله بدعة.

الوجه الثاني: أن ينص بعض علماء الإسلام المعتبرين في ضبط مذهب السلف أن هذا إجماع ولا ينخرم.

والطريق الثاني لتحصيل مذهب السلف ليس طريقا لأهل البدع؛ لأن الغلاة من أهل البدع وأهل البدع المغلظة أصلا ما كانوا ينتسبون إلى مذهب السلف، وإنما هذا طريق طائفة من أهل البدع من متكلمة الصفاتية، وإذا قال الإمام ابن تيمية: متكلمة الصفاتية فإنه يقصد ابن كلاب والأشعري وأمثالهم، ممن يحصلون مذهب السلف بطريق الفهم.

ومن أمثلة ذلك التحصيل: أن الأشعري في كتبه قال: "أجمع أهل السنة أن الله ليس بجسم" لأنه وجد أن أئمة السلف ينكرون التجسيم والتشبيه، وهذا ليس تحصيلا بالنص؛ فإنه لم يصرح أحد من السلف أن الله ليس بجسم، لكن الأشعري حصله فهما، وقد تكون أدوات الفهم أحيانا -وهذا هو الذي يشكل- عاصفة، أي: ملزمة في عقل الإنسان أو في عقل الناظر، فهو قد وجد أن السلف أطبقوا على ذم التشبيه، فقال: إنهم يذهبون إلى أن الله ليس بجسم، مع أن مذهب السلف هو التوقف عن هذا الحرف أصلا، وأن هذا حرف مبتدع إثباتا ونفيا، وإذا ذكره ذاكر سئل عن مراده به، فإذا أراد بالنفي مرادا باطلا، قيل: المراد ليس صحيحا، وإن كان النفي يتوقف فيه.

وإن أراد بنفي التجسيم عن الله أي: أن الله ليس كالمخلوق وليس كالمحدثات وليس كجسم من الأجسام ..

فهذا المعنى صحيح؛ لأن الله سبحانه وتعالى منزه عن هذا، لكن الحرف حرف مشكل متردد فيه؛ لظهور مادة الإجمال فيه عند كلام المتكلمين فيه.

بعد هذه المقدمة اللازمة، أرى ضرورة من طلبة العلم أن يعتنوا بالتفقه في هاتين المسألتين ليحصل اجتماع أهل السنة والسلفيين كما كان أصلهم وطريقتهم السالفة، ولا يتنابذوا ويتنابزوا بالألقاب والهجران من القول نتيجة غلط في تقرير المنهج الذي يعتبر منهجا سلفيا.." (١)

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ١١/١

"التمذهب الجائز

الوجه الثاني: وهو المقصود بالتمذهب عند المحققين، وهو الأخذ بالتراتيب العلمية للأئمة.

وإذا قيل: إن ثمة متعصبين من أتباع الفقهاء الأربعة، قيل: ثمة أقوام عندهم اعتدال وليسوا من أهل التعصب.

وإذا قيل: إذا كانوا ليسوا منتصرين لأقوال الأئمة الأربعة، أو هذا -كابن تيمية مثلاً- ليس منتصرا لمذهب الحنابلة، إذا ما معنى أنه حنبلي؟

نقول: هذه تراتيب علمية.

إذا: إما أن يفسر التمذهب بالتقليد والانتصار والاتباع، فهذا مؤاخذ بإجماع السلف وبالكتاب والسنة، وإما أن يفسر التمذهب بأنه تراتيب علمية فهذا سائغ، ولا يجوز أن يقال: من استعمله فقد خرج عن السلفية، وإلا يلزم من ينتصر لأقوال عالم -كمن ينتصر لطريقة الشيخ الألباني من تلاميذه- باطراد ما لزم من انتصر للشافعي ومالك.

وإن قال: لا، أريد منهج الشيخ بشكل عام، وأما الاتباع لآحاد المسائل فيعتبر بالأدلة.

فإنه يقال: وهذا هو الذي أراده المحققون من أصحاب الأئمة، وهو ما نسميه التراتيب العلمية.." (١)

"خطأ بعض أهل السنة في مسألة التمذهب

وبهذا: يظهر أن القول بأن من السلفية ترك التمذهب ليس بصحيح، كما أنه يقال: ليس من السلفية لزوم التمذهب، ولكن التمذهب ترتيب علمي لا جدل حوله، لكن إذا زاد عن القدر الترتيبي والترجيحي السابق كان غلطا، كما أن هذا قد يقع عند غير المتمذهبين بالمذاهب الأربعة.

ولكون هذه النظرة استقرت عند بعض المعاصرين، حيث بدءوا يعتبرون في استدلالاتهم الفقهية الكتاب والسنة والإجماع فقط، ومن هنا تفرع عندهم -أحيانا- القول بأن هذه المسألة -وهي مسألة فقهية متنازع فيها- سنة سلفية ..

ومن السلفية كذا.

وترتب على هذا أن لم يفعل ذلك -عندهم- فهو متمذهب ..

متعصب ..

مقلد ..

مخالف لسنة النبي صلى الله عليه وسلم.

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٢/٤

ويلزم من هذا أن ينطبق هذا الكلام على إمام هذه المقالة من المجتهدين الأوائل، اللهم إلا إذا كان المعاصر أو الطالب المتأخر يقلد هذا تقليدا محضا وهو يرى أن ال دليل بخلافه، فهذا مقام آخر لا جدل حوله.

القصد: أن بعض الشيوخ الفضلاء وطلبة العلم من السلفيين المعاصرين، لما رفضوا التمذهب بدءوا يصيرون في استدلالهم إلى الكتاب والسنة والإجماع، وبالطبع ضاق عليهم الاستدلال في مسائل الفقه؛ لأنه ليس كل مسألة فقهية عليها دليل صريح أو حتى ظاهر من الكتاب والسنة، فضلا عن الإجماع، مما أدى إلى حاجتهم إلى قياس، أو أقوال الصحابة

إلخ، ولهذا تغلب عليهم الطريقة التي يقدمها ابن حزم رحمه الله، وتقديمه إياها فرع عن مذهب سابق لـ داود بن علي، وهي مسألة البراءة الأصلية واستصحاب الأصل؛ ولذلك نجد أنهم يرجعون كثيرا من المسائل التي لا دليل عليها من الكتاب والسنة، والإجماع إلى البراءة الأصلية، فإن كانت عادات قيل: الأصل الحل، وإن كانت عبادات قيل: الأصل براءة الذمة.

وهذه الطريقة التي يستعملها ابن حزم أقل ما يقال فيها: أنها مذهبية؛ لأنها إما أنها مذهبية من ابن حزم، وابن حزم ليس أشرف من الشافعي ومالك وأحمد، وإما أنها مذهبية من داود بن علي، وداود بن علي وإن عاصر الإمام أحمد إلا أنه ليس أجل من الأئمة الأربعة، بل جميع الأئمة الأربعة أجل فقها من داود بن علي رحمه الله.

فلابد لطالب العلم –ولا سيما السلفي– أن يعتبر مثل هذه الإدراكات: أن عند ابن حزم أثرا ظاهريا، وهو إنما نقل عن داود بن علي أصولا عامة في الاستدلال، ثم قام بشرحها، وأحيانا قد يكون تجاوز في شرحها، فليس بالضرورة أن يكون شرحه قد صرح به داود بن علي.

وهو –أي: ابن حزم – إمام، قد أجمع المتأخرون على إمامته، ولم يطعن فيه إلا متكلف ومتعصب من المذهبيين، وكتابه المحلى لا يستغني عنه طالب العلم أبدا، لكن على طالب العلم أن يترفق في قراءة كلام الإمام ابن حزم رحمه الله؛ لأنه يأخذ عقل القارئ –ولا سيما عقل المبتدئ– إلى لزومات يرى أنها من صريح السنن وهي ليست كذلك، ويمكن أن يقال: إن المبتدئ لا يبتدئ بكتب ابن حزم، وإنما يقصد إليها بعد تعديه لمرحلة الابتداء.." (١)

"حكم زيادة لفظة: (على فهم السلف الصالح)

هنا طريقة يقررها البعض أحيانا وهي أنه لابد أن يقال: الكتاب والسنة والإجماع على فهم السلف الصالح،

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٦/٢

فيذكرون هذا القيد وهو: على فهم السلف الصالح.

وهذا القيد هو قيد بياني على الصحيح، وليس قيدا لازما، بمعنى أنه قيد فاضل صحيح إذا اقتضت الحاجة إلى ذكره ذكر، وهو من جنس كلمة سهل بن عبد الله في الإيمان، حيث قال: "الإيمان قول وعمل ونية واتباع".

فقوله: "واتباع" أي: للسنة، ليس خطأ، لكنه ليس قيدا لازما؛ لأننا لو قلنا: الإيمان قول وعمل ونية كان كافيا، ولا يلزم أن نقول: "واتباع"؛ لأننا نقصد بلفظة "قول" القول الشرعي، وبلفظة "وعمل": العمل الشرعي ..

وهكذا، فهذا من القيود البيانية.

لكن هل الأفضل ذكره أو عدم ذكره؟

يقال: هذا بحسب الاقتضاء، فإذا شاع عند كثيرين دعوى الاتباع للكتاب والسنة على خلاف منهج السلف وفهمهم كان استدعاء ذكره استدعاء مشروعا ومقصودا

إلخ.

وهذا هو المقصود، فإنه لا يقصد من هذا أن طالب العلم لابد أن ينفك عن هذا التعبير، حتى من التزم هذا التعبير في كلامه وتقاريره وكتبه ودروسه، فإن التزامه صحيح، وقد كان الشيخ الألباني رحمه الله يلتزم هذا التعبير في الغالب -فيما أحسب-، وهو التزام سلفي صحيح.

لكن إذا عبر معبر من علماء السنة والجماعة فقال: ومذهب السلف معتبر بالكتاب والسنة، فإنه لا يجوز أن يقال: إنه قد أخطأ، أو فاته التقرير لكلمة على فهم السلف الصالح، إلا إذا علم أنه كان يقصد عدم الاعتبار لفهم السلف.

وإذا قيل: إن من لم ينطق بكلمة فهم السلف الصالح يتعقب ويقال: إنه لم يقرر التقرير المناسب، فإنه يلزم من هذا أن يتعقب الجمهور من السلف؛ فإن الناظر في كلام السلف وألفاظ الصحابة والتابعين والأئمة أنهم يذكرون الكتاب والسنة.

إذا: لماذا لم يذكر أهل الطبقة الثالثة الفهم الذي سبقهم وهو فهم الطبقة الثانية؟ ولماذا لم يذكر التابعون الالتزام بفهم الصحابة؟ لم يذكروه لأنه معلوم علما ضروريا.

أما من يحتج ويقول: إننا إن قلنا الكتاب والسنة لم نميز أهل السنة؛ لأن أهل البدع يقولون: الكتاب والسنة. نقول: حتى لو قالوا ذلك؛ فإن هذا لا يستدعي هجر هذه الاستعمالات؛ لأنها مستعملة في كلام الله

ورسوله قبل أن نقول: إنها مستعملة في كلام أعيان السلف؛ فقد قال عليه الصلاة والسلام: (ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه) وقال: (فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به، وقد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به لن تضلوا بعدي: كتاب الله) ولم يقل صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع: وسنتي، إنما قال: (وأنتم تسألون عني) فكان عليه الصلاة والسلام تارة يذكر القرآن، وتارة يذكر هديه، وتارة يذكر الكتاب والسنة

إلخ، وكل هذا حق.

وفي قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا﴾ [آل عمران:١٠٣] قال جملة من السلف: حبل الله القرآن، ومنهم من قال: حبل الله الإسلام، ومنهم من قال: حبل الله السنة وهدي محمد، فهل نأتي ونقول: هذا تقصير في التحقيق، كان يجب أن يقولوا: حبل الله القرآن والسنة وفهم السلف؟ لا؛ فإن كل هذه المعاني صحيحة.

وكمثال على هذا: قال الإمام أحمد: "نصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله لا يتجاوز القرآن والحديث".

فهل يحق لأحد أن يأتي ويقول: فات الإمام ذكر الإجماع؟ الجواب: لا.

إذا: هذه التعابير هي قيود بيانية إذا استدعت المصلحة إلى ذكرها ذكرت، وإذا لم تستدع المصلحة لا نقول: إنها لا تذكر، وإنما نقول: إن ذكرها أو عدم ذكرها أمر فيه سعة.

ونقول لمن يخطئ من لم يذكرها: دعك من فرضيات قد لا يكون لها وجود في الخارج، فإن من يلتزم ألا يذكر الإجماع ولا يذكر السلف ولا فهم السلف في كلامه لابد أن التفاته عن هذا الذكر في جميع كلامه يكون عن ابتداع وقصد للمخالفة.

إذا هذه مسائل ينبغي أن تأخذ على هذا التحقيق.." (١)

"من قال قولا مبتدعا لا يلزم أن يكون مبتدعا

ثمة أقوال لبعض الأعيان هي من البدع المخالفة للإجماع، ومع ذلك تعرض هذه الأقوال عروضا في أقوالهم وفي أحوالهم العامة، بمعنى: أن هذا المعين يكون في جمهور أمره على السنة والجماعة من جهة الموالاة والمعاداة، فهو يوالي السلف وأهل السنة، وينبذ البدع والابتداع، وهو في أقواله في مسائل الأصول على أقوال السلف، ولكن عرض له شيء من الخطأ في بعض مقامات أصول الدين عروضا قد يخفى فيما هو من مثل هذا.

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٣/٤

فهذا وإن كان قوله الذي عرض له بدعة مخالفة للإجماع، وقد أنكره السلف وشددوا فيه إلا أن صاحبه لا يخرج به عن السنة والجماعة، ويصبح من أصحاب البدع، بل يعد من أصحاب السنة على هذا القدر من التعليق في شأنه.

ويكون خطأه -وهذا هو الذي أفاده المصنف في هذا المقام- في الجملة من باب الخطأ الذي اجتهد فيه.

والنبي صلى الله عليه وسلم قال: (وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر) كما في حديث عمرو بن العاص في الصحيحين.

وهذا يعني: أن ثمة أقوالا هي في الأصل من أقوال أهل البدع والضلال عرضت لبعض الفضلاء من الفقهاء أو من أصحاب السنة والجماعة، فهذه الأقوال وإن سماها السلف بأسماء إلا أن من عرضت له لا يجوز أن يسمى بأسماء هذه الكلمات.

فلا يلزم من تسمية السلف لهذه أن من عرضت له هذه الكلمات يسمى بهذه الأسماء من جهة الخروج من السنة، فضلا عن جهة التكفير، فضلا عما هو فوق ذلك كالمآلات في الآخرة.

ومن مثال ذلك: أن الإمام أحمد رحمه الله لما سئل عن حديث الصورة، ومن يقول فيه: إن الله خلق آدم على صورته -أي: على صورة آدم- أو على صورة المضروب أو نحو ذلك؛ قال: "هذا قول الجهمية".

وكان أحمد وأمثاله يذهبون إلى أن المراد: على صورة الرحمن.

ومع هذا فإن إمام الأئمة ابن خزيمة رحمه الله عرض له هذا القول، ولم يكن تجهما من ابن خزيمة، ولا يجوز أن يسمى جهميا، ولا أن يقال: إن حكمه حكم الجهمية، ولا أن يقال: إنه يذم بما ذم السلف به الجهمية

إلى أمثال ذلك، وإن كان قول ابن خزيمة ليس من أقوال أهل السنة، وإنما دخل عليه من أقوال أهل البدع، فإن أهل السنة قولهم في هذا معروف محفوظ ..

هذه جهة.." (١)

"الاشتراك في مقالة واحدة لا يستلزم الاشتراك في تفاصيلها

الجهة الثانية: أن الاشتراك بين جملة من الأعيان في مقالة واحدة لا يلزم منه الاشتراك في تفصيلها، وإنما الاشتراك في التفصيل يكون بين أصحاب الطائفة الواحدة، بمعنى: أنه إذا نفى إمام من أئمة المعتزلة

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٧/٥

الصفات، وجاء آخر من المعتزلة فنفاها، وجاء الثالث والرابع ..

وهلم جرا، ففي الغالب أن من توارد على هذه الكلمة وهو منتسب إلى طائفة معينة كالمعتزلة يكون اشتراكهم في تقرير نفي الصفات مفصلا، وإن كانوا قد يختلفون في التفصيل، لكنهم يحققون النفي -أي: يلتزمون النفي- بخلاف من عرض له قول كلي من أقوال أهل البدع، فإنه لا يلزم بالضرورة أنه يلتزمه بجميع تفاصيله.

إذا النتيجة: أنه قد يشترك بعض الفقهاء من أصحاب السنة والجماعة الذين لم يحققوا مذهب السلف تحقيقا تاما، أو من يقاربهم، أو من يشاركهم حتى من المتقدمين في بعض الألفاظ المجملة، فيقولون قولا قاله أرباب أهل البدع الذين أجمع السلف على ذمهم، لكن لا يلزم من الاشتراك في جملة قولية الاشتراك في تفصيلها.." (١)

"الاشتراك في الحروف والمعاني الكلية

الجهة الثانية: أنه قد يقع بين بعض أصحاب السنة والجماعة -الذين هم في جمهور أمرهم على السنة- وبين مقالات أهل البدع اشتراك في الحروف واشتراك في المعنى، ولكنه من جهة الاشتراك في المعنى اشتراك كلي، فلا يلزم أن يطرد فيهم سائر التفصيل في هذا المعنى، فضلا عن غيره؛ فإن ابن خزيمة لما قال ما قال في حديث الصورة لم يكن مبنى -وإن كان أراد اللفظ وأراد المعنى- المعنى عنده من جنس مبنى المعنى في تفسير الجهمية، فإن الجهمية إنما قالوا: على صورته -أي: على صورة آدم، أو لم يفسروه بما فسره السلف به- لأن هذا مبني عندهم على نفي الصفات عموما، والصورة منها.

بخلاف ابن خزيمة رحمه الله؛ فإنه من أئمة التحقيق في إثبات الصفات، ولكنه في هذا الحرف من الحديث خرجه على هذا التوجيه، وهذا قد علم التعقب عليه عند السلف رحمهم الله.

إذا: هذه مسألة ينبغي أن تضبط على هذا الوجه: وهي أن من شارك أهل البدع في بعض الحروف لا يلزم أن يكون مشاركا في المعاني، ومن شارك في مجمل المعنى لا يلزم أن يكون مشاركا في مفصله، وحتى من شارك في مجمله ومفصله فلا يلزم من ذلك -أي: في مفصل المعنى الواحد- أن يكون قد خرج بهذا التفصيل عن السنة والجماعة.." (٢)

"حكم من اتبع المعتزلة في باب الصفات واتبع السنة في باقي الأصول

قد يقول قائل: أرأيت لو فصل شخص من المعروفين بالسنة تعطيل الصفات، والتزم هذا التفصيل على

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٨/٥

(٢) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ١٠/٥

الاطراد من جنس تفصيل المعتزلة، ولكنه في باب الإيمان والقدر ومسائل أخرى على مذهب السلف ..
أين نجعله؟
أي: أن شخصا من الأعيان يقول بقول المعتزلة على التمام في نفي الصفات، وينتسب للمعتزلة، ويأخذ أقوالهم، ويدع أقوال السلف، وينكر القول بأن القرآن ليس بمخلوق ..
إلخ، لكنه في باب الإيمان والقدر وبعض الأصول الباقية على تقرير السلف ..
هل نأخذه بالأصل الأول أو نأخذه بالأصول الثانية؟
نقول: أولا: هذه الفروضات هي التي أشكلت وعقدت المسائل العلمية، وسببت قدرا واسعا من الإرباك.
ثانيا: أن هذا لا وجود له، فلا يوجد عالم أو ناظر حقق قول المعتزلة في الصفات والتزمه، وأنكر قول السلف مجملا ومفصلا حرفا ومعنى، ومع ذلك إذا جاء للإيمان انتصر لقول السلف وأنكر أقوال أهل البدع، وإذا جاء للقدر انتصر للسلف ..
إلخ، ولهذا من ينتحل أصلا من أصول أهل البدع المغلظة وينتصر له حرفا ومعنى لا يمكن أن يكون من أهل السنة والجماعة.
قد يقول قائل: من مثالات ذلك ابن حزم.
نقول: ابن حزم رحمه الله وإن كان عنده تعطيل في الصفات، ومشاركة للمعتزلة في كثير من كلامه كما هو معروف في كتابه الفصل وغيره، إلا أن حروف ابن حزم -حتى في الصفات- في الجملة حروف أهل السنة، وإن كان تكلم في لفظة الصفة وقال: "إنه لا أصل له كلفظة"، وإنما قال: يسمى فعلا لله ..
إلخ، ومع هذا هو لا يلتزم هذا التقرير، وهذه إشكالية واضحة عند ابن حزم، فهو قد أنكر حرف الصفة كحرف مضاف إلى الله، ثم في مقامات أخرى هو استعمل هذه الإضافة فقال: ومن صفات الله كذا.
فـ ابن حزم من جهة الحروف في الجملة على حروف أهل السنة، أي: من جهة المعاني الكلية في الجملة على معاني أهل السنة، وهو -كذلك- من جهة المقامات التي شاع فيها القول كالعلو والقول بخلق القرآن ..
إلخ ينتصر لصريح مذهب أهل السنة، وينكر على المعتزلة القول بخلق القرآن وما إلى ذلك، لكن عنده قدر ليس يسيرا، بل قدر كبير من المعاني من جنس معاني المعتزلة اختلطت عليه وانعقدت عليه رحمه الله.
لكن الذي تكلمنا في نفيه: أن يكون واحد من الأعيان يلتزم مذهب المعتزلة التزاما صرفا، التزاما ظاهرا وباطنا -أي: في الحرف والمعنى- فإن هذا لا وجود له، وهذا هو معنى قول المصنف رحمه الله: "أن من

غلط وعرض له الغلط في بعض المسائل، وهو في جمهور أمره على السنة فهذا لا يخرج" ويكون خطأه هذا في الجملة من باب الخطأ المغفور، فإن مثل هذا الخطأ لا يصدر عن تفريط، وإنما علم هذا لكونه في جمهور حاله على السنة والجماعة.

والشاهد هنا: أن القاعدة: أن من قال قولا بدعة لا يلزم أن يكون مبتدعا ..

هذه قاعدة قطعية منضبطة، بل قال شيخ الإسلام في المجلد التاسع عشر: "وكثير من مجتهدي السلف والخلف قد قالوا وفعلوا ما هو بدعة، لكن لم يقم عندهم الحجة الرسالية في مفارقة ما قالوه أو فعلوه للسنة والهدي".

وهذا المعنى لابد من ضبطه في مسألة التبديع وما يتعلق بها، فإن كثيرا من الأعيان من أصحاب السنة والجماعة عرضت لهم أقوال بدعية -ولا سيما بعد طبقة الأئمة من القرون الثلاثة الفاضلة- ومقالات شاركوا فيها بعض أهل البدع، ودخلت عليهم من أصحابها، فهؤلاء لا يضافون إلى أهل البدع، وإنما يضافون إلى أهل السنة والجماعة.

فلا بد أن تحقق هذه القاعدة، وهي: أن الاشتراك في الحرف لا يستلزم الاشتراك في المعنى، والاشتراك في مجمل المعنى لا يستلزم الاشتراك في مفصله، وقد تم توضيح هذا في شرح كتاب الإيمان لـ أبي عبيد، فقد بينا أن القول بأن الإيمان قول واعتقاد اشترك فيه كثير من مرجئة الفقهاء والمرجئة المتكلمون، أي: حصل اشتراك بين بينهم في مجمل المعنى ومجمل الحرف، لكن لا يلزم منه أن مفصل المعاني كذلك.

كذلك بعض رجال الرواية والإسناد قالوا: إن أفعال العباد ليست مخلوقة.

حتى قال الإمام أحمد: "لو تركنا الرواية عن القدرية لتركناها عن أكثر أهل البصرة" وهذا الأصل قد قرره أئمة البدع من المعتزلة.

فاشتراك المعتزلة وهؤلاء الرواة في أن أفعال العباد ليست مخلوقة، نقول فيه: هو اشتراك في مجمل المعنى وليس في مفصله؛ ولهذا قول المعتزلة في هذه المسألة أغلظ وأشنع من قول هؤلاء ..

وهكذا.." (١)

"القتال الذي وقع في خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه

القسم الأول: القتال الذي وقع في خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وهذا ثلاثة أنواع:

النوع الأول: قتاله رضي الله عنه لمن ارتد عن أصل الإسلام، وهذا لا جدل في أنهم مرتدون.

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ١١/٥

النوع الثاني: قتاله رضي الله عنه لمن جحد وجوب الزكاة، وهذا أيضا لا جدل في شأنه، وإن كان قد شذ من المتأخرين من تردد فيه، فهذا شذوذ صريح، فإن جمهور المتأخرين على أن هؤلاء أهل ردة.

الثالث: وهم من امتنع عن الزكاة وقاتل عليها، وإن لم يصرح بجحده، ولا نقول: وإن لم يجحد وجوبها؛ فإن عدم التصريح ليس تصريحا بالعدم، أي: لا يلزم منه أنهم يعتقدون وجوب الزكاة، إنما لم يصرحوا بنفي وجوبها.

فهؤلاء أيضا المحقق في شأنهم أنهم مرتدون، وقد حكاه أبو عبيد مذهبا للصحابة.

إذا: في الجملة كان القتال الذي وقع في زمن الصديق قتال ردة، أي: قتال لقوم مرتدين.." (١)

"القتال لا يستلزم التكفير

[فالخوارج لما فارقوا جماعة المسلمين، وكفروهم واستحلوا قتالهم جاءت السنة بما جاء فيهم].

إذا: الإمام ابن تيمية يقرر أنه لم يشرع قتالهم لمحض قولهم، بل لقولهم الذي تضمن فعلا وهو القتال والاستحلال لرقاب المسلمين ودمائهم، ومن المعلوم أن القتال والقتل لا يستلزم الكفر، فإن الإنسان قد يكون كافرا بالإجماع ومع ذلك يحرم قتله ويحرم قتاله، ومثال ذلك: أهل الذمة، وهم من دفع الجزية من أهل الكتاب أو حتى من غير أهل الكتاب على الصحيح، فهذه طائفة كافرة لكن يحرم قتالها، وكذلك المعاهد المعين، أو رسول المشركين الذي يأتي برسالتهم ورأيهم وما إلى ذلك، فهؤلاء كفار ومع ذلك يحرم قتالهم.

وعكس هذه الصورة: مسلم بالإجماع ومع ذلك يجب قتاله، كالطائفة الممتنعة من جنس الخوارج الصائلة على دماء المسلمين؛ فإن الصحابة أجمعوا على قتالها مع حكمهم بإسلامهم.

وكذلك المعين من المسلمين قد يكون قتله واجبا، ومثاله: من قتل عمدا فطلب أولياء الدم القتل، فإن قتله يكون واجبا مع إسلامه ..

إلخ.

وبهذا يتبين أنه لا تلازم بين القتل والمقاتلة وبين الكفر.

[كقول النبي صلى الله عليه وسلم: (يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، وقراءته مع قراءتهم، يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، أينما لقيتموهم فاقتلوهم؛ فإن في قتلهم أجرا عند الله لمن قتلهم يوم القيامة)].

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٤/٦

لأن هذا من باب عصم المسلمين من شرهم وفتنتهم.

وقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم فيهم مقامات، وهي قوله: (يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، وقراءته مع قراءتهم) فكانوا مظهرين للنسك والعبادة، وكانوا عبادا زهادا، لكنهم لم يكونوا على السنة، وبهذا يعلم أن الأصل المطرد عند المسلمين وفي كتاب الله وفي سنة نبيه: أنه لابد من الجمع بين مقام العلم والعمل، فلابد من اتباع السنة مع الإخلاص لله سبحانه وتعالى في العمل، أي: أن الإخلاص إذا انفرد عن الاتباع فإنه لا يكون كافيا.

ومن هنا نعلم أن الإنسان لا يلزم من مجرد إخلاصه أو غيرته الهداية، فإن ما ذكره الله في كتابه شرطان: قال الله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ [العنكبوت:٦٩] الشرط الأول قوله: "جاهدوا" أي: بذلوا المجاهدة -وهي بذل الوسع- قال: "فينا" وهذا هو مقام الإخلاص، "لنهدينهم" هذا هو ثبوت الهداية. إذا من جمع المقامين لا بد أن يكون مهديا، ومن قصر في أحد المقامين فهذا عرضة للغلط والشر والفتنة، وهذا معنى: ﴿إنه كان ظلوما جهولا﴾ [الأحزاب:٧٢].." (١)

"حكم الجهمية عند السلف

[وأما تعيين الفرق الهالكة: فأقدم من بلغنا أنه تكلم في تضليلهم يوسف بن أسباط، ثم عبد الله بن المبارك، وهما إمامان جليلان من أجلاء أئمة المسلمين، قالا: أصول البدع أربعة: الروافض، والخوارج، والقدرية، والمرجئة.

فقيل لـ ابن المبارك: والجهمية؟ فأجاب: بأن أولئك ليسوا من أمة محمد، وكان يقول: إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى، ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية].

قول المصنف رحمه الله: "وأما تعيين الفرق".

أراد بذلك التعيين لأصولها، وإلا فسبق في كلامه في هذه الرسالة -وفي غيرها- أنه لم يذهب أحد من السلف إلى تعيين الفرق المخالفة الثنتين والسبعين بالأعيان، بل هذا التعيين لا شك أنه غلط، إنما الذي عينه بعض أئمة السلف هو أصول أهل البدع ..

هذه مسألة.

المسألة الثانية في هذا التقرير من كلامه: أنه ذكر عن ابن المبارك أن أصول البدع أربع.

فقيل له: والجهمية؟ قال: أولئك ليسوا من أمة محمد.

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٩/٦

وقال: إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية.

نقول: أحيانا يقال في بعض البحوث المعاصرة: إن بين السلف خلافا في تكفير الجهمية، فطائفة ك ابن المبارك يكفرونهم، ويرونهم ليسوا من أهل القبلة، ويرون أنهم أكفر من اليهود والنصارى، ويحتجون بمثل هذه الجمل المقولة في كتب السنة المسندة كما في السنة لـ عبد الله بن أحمد أو غيره عن ابن المبارك وأمثاله من السلف، ويجعلون هناك قولا آخر لطائفة من السلف الذين لم يبادروا إلى التصريح بالتكفير أو حصل منهم مقام من مقامات التردد المعينة، فيجعلون هذا مذهبا مطردا لهم.

ومنشأ هذا التقرير يرجع إلى عدم فقه مراد السلف بأحرفهم.

فقد تواتر عن كثير من السلف التصريح بتكفير الجهمية، حتى قال ابن القيم:

ولقد تقلد كفرهم خمسون ... في عشر من العلماء في البلدان

وقد نقل هذا اللالكائي أيضا، وهذا لا يعني كثي،را، إنما الذي يهم: أن المراد بكلمة التجهم عند السلف: هو عدم الإثبات على التحقيق لصفات الله؛ فصاروا يسمون كل من قصر في هذا التحقيق للإثبات على طريقتهم على قدر من التأويل أو التعطيل جهميا، هذا هو التجهم العام، وفيه يدخل المعتزلة وغير المعتزلة ممن ينفي الصفات؛ ولهذا سموا الفتنة التي وقعت للإمام أحمد والأئمة زمن المأمون العباسي: فتنة الإمام أحمد مع الجهمية.

مع أن أساطين المناظرة إذ ذاك كانوا معتزلة.

أي: أن السلف سموا المعتزلة جهمية مع أن المعتزلة يرون الجهم بن صفوان الذي تنسب الجهمية إليه كافرا، وهذا نص عليه كبار أئمة المعتزلة، وممن نص عليه القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني في كتاب المغني وغيره.

قال: "وإنما ألحق أصحابنا به من تقرير العامة؛ فصار عندهم كل من يقول: القرآن مخلوق جهميا"، وهو يقصد بالعامة: أهل السنة.

القصد: أن المعتزلة تكفر الجهم، وهي تختلف معه في ال أصول، ف الجهم مرجئ في الإيمان، والمعتزلة على النقيض، وهو جبري في القدر، والمعتزلة يرون استقلالية العبد ..

إلخ.

فثمة أصول متناقضة بين الجهم وبين المعتزلة، حتى في الصفات والأسماء بينهم اشتراك كلي، وإلا ف الجهم رجل غال في باب الأسماء والصفات، فهو ينفي الأسماء والصفات، ونظريته نظرية مفرطة في الغلو، حتى

إن ابن تيمية يقول: "إن مقتصدة الفلاسفة كـ أبي الوليد ابن رشد كلامهم في الصفات خير من كلام جهم بن صفوان في هذا الباب، بخلاف كلام المعتزلة؛ فإنه في الجملة خير من كلام أبي الوليد ابن رشد ".

إذا: حتى في باب الصفات هناك فرق، لكن لم يكن مقصود السلف التعيين لهذه الفروقات؛ لأن التعيين لهذه الفروقات -الفرق بين فلان وفلان من أهل البدع- ليس من شريف العلم عندهم، إنما الذي كان يعنيهم أن هذا المعنى مفارق لإجماع السلف، وأنه معنى في الجملة مبني على مفهوم واحد، ومن هنا سموا كل تعطيل تجهما، ونسبوا صاحبه إلى الجهمية.

أما من قصدهم ابن المبارك بقوله السابق فإنهم الطائفة الغالية من الجهمية، والتي ظهر من حالها المعارضة الصريحة لكلام الله ورسوله، وحين نقول: ليس كل من نفى الصفات يكون كافرا بعينه، لا يلزم منه أنه يمتنع أن يوجد فيهم كافر بعينه أو أن يوجد فيهم زنادقة، وسيأتي في كلام شيخ الإسلام في هذه الرسالة: أن جمهور أهل البدع ليسوا كفارا، لكن قال: "إن بعض طوائفهم المغلظة كالجهمية يقع فيهم من هو على قدر من الزندقة والكفر".

إذا مراد ابن المبارك من عبارته السابقة الغلاة ممن التزم هذا المذهب، فهؤلاء هم الذين يقال فيهم: إنهم كفار، وهم الذين ظهر تعصبهم وعنادهم وتكبرهم وكفرهم ..

إلخ.

وأما جمهور من يعطل الصفات فهؤلاء أهل بدعة، وأقوالهم كفرية، لكنهم لا يكفرون، وليسوا خارجين عن أهل القبلة، فضلا عن أن يقال: إنهم أكفر من اليهود والنصارى ..." (١)

"شرح حديث الافتراق [٧]

المعتبر في تكفير أهل البدع هو قول السلف، وقد قسموا الطوائف المبتدعة على ثلاثة أصناف: صنف أجمع السلف على تكفيرهم وهم غلاة الجهمية، وصنف ترددوا في تكفيره وهم الخوارج والروافض، وصنف لم يتنازع الأئمة في عدم تكفيرهم كالمرجئة والشيعة المفضلة، كما أن لأهل السنة قاعدة نفيسة في هذا الشأن وهي أنه لا يلزم من عدم تكفير قائل البدعة أن تكون أقواله غير كفرية.." (٢)

"الطوائف التي لم يتنازع السلف في عدم تكفيرها

[وأما السلف والأئمة فلم يتنازعوا في عدم تكفير المرجئة والشيعة المفضلة، ونحو ذلك].

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ١١/٦

(٢) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ١/٧

هذا هو النوع الأول، وهو الطوائف التي لم يتنازع السلف في عدم كفرها، وقوله: "في عدم تكفير المرجئة والشيعة المفضلة" لا يعني انحصار هذا النوع في هاتين الطائفتين.

والشيعة المفضلة هم الذين يفضلون عليا على أبي بكر وعمر، فبدعة التفضيل عند الشيعة بإجماع السلف ليست من البدع الكفرية.

أما المرجئة فهم: من أخرج الأعمال -إما الظاهرة فقط، أو الظاهرة والباطنة- عن مسمى الإيمان، وهذا الذي عليه عامة المرجئة، وهؤلاء -أيضا- لم يتنازع السلف في عدم تكفيرهم.

فإذا قيل: إن جهم بن صفوان من المرجئة، وفي تكفيره والجهمية كلام معروف للسلف.

قيل: جهم بن صفوان ومن معه يعتبر القول في تكفيرهم بجملة أصول، أعظمها وأجلها: قولهم في باب الأسماء والصفات، فهو أشد أغلاطهم وضلالاتهم ..

هذه جهة.

الجهة الثانية: أن قول جهم بن صفوان في مسألة الإيمان قد نص غير واحد من السلف على أنه كفر إذا ما التزم جهم ظاهر مقالته، فإنه يقول: إن الإيمان هو المعرفة.

فمن التزم أن الإيمان هو المعرفة -بمعنى العلم الإدراكي الذي لا يصاحبه قبول- وجعل هذا هو الإيمان الذي أوجبه الله ورسوله، فلا شك أن قوله هذا كفر؛ لأنه يلزم منه أن يكون اليهود والكفار مؤمنين أي: إذا ما فسر الإيمان بالعلم أو بالمعرفة التي هي محض الإدراك للمسائل أو للمعاني، وإن لم تقع استجابة وإذعان وقبول، فلا شك أن هذا القول كفر؛ لأنه يلزم منه أن اليهود وفرعون مؤمنون؛ لقول الله تعالى في اليهود: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ [البقرة:١٤٦] ولقوله في فرعون ومن معه: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾ [النمل:١٤].

إذا: إنما قرر من قرر من السلف في قول جهم في الإيمان أنه كفر؛ لهذا الاعتبار.

أي: إذا ما قصر الإيمان على العلم أو المعرفة الإدراكية المحضة التي ليس معها قبول فهذا القول كفر؛ لأنه قطع لامتياز الإسلام عن غيره من الملل، وتسوية بين الإسلام واليهودية وكفر فرعون إلى غير ذلك، وهذا لا شك أنه كفر.

فإذا قيل: هل جهم يقول بذلك؟

قيل: من تكلم من السلف في مقالته فعلى هذا المراد.

وأما أن جهم يقول ذلك أو لا يقوله فهذه مسألة سبق أن بينا أنها مسألة محتملة ومترددة.

[ولم تختلف نصوص أحمد في أنه لا يكفر هؤلاء].

قال: ولم تختلف نصوص أحمد أنه لا يكفر هؤلاء، مع أن الإمام أحمد وردت عنه رواية أن قول جهم بن صفوان في الإيمان كفر، وقد نقلها شيخ الإسلام عن الإمام أحمد في مسألة قول جهم، وهذا ليس تعارضا في كلام الشيخ، فإذا ما كان كذلك فهو على التفسير السابق.." (١)

"القول بتكفير جميع أهل البدع ليس قولا للسلف

[وإن كان من أصحابه من حكى في تكفير جميع أهل البدع -من هؤلاء وغيرهم- خلافا عنه أو في مذهبه].

وقد تقدم أنه لا يعتبر تقرير المتأخرين في فهمهم لكلام المتقدمين إلا إذا حكوا الإجماعات، وأما تحصيل مذهب السلف في أي باب من الأبواب -وهذا الباب منها، وهو باب التكفير- بمحض الفهم، حتى لو كان المحصل من أهل السنة، فإن تحصيله لا يلزم، وأما إذا بنى تحصيله على النقل استفاضة أو إجماعا فإنه يلزم.

وقد يعترض معترض، فيقول: يلزم من هذا أن تحصيل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لمذهب السلف لا يعتبر جميعه ..

فما الجواب؟

نقول: أمثال شيخ الإسلام من المحققين لا يمكن أن يجزموا بقول ما أنه مذهب للسلف إلا وقد انضبط عندهم النقل فيه، فهو ممن يقرر هذه القاعدة، بل هو الذي قررها: أن مذهب السلف لا يعتبر بالفهم وإنما يعتبر بالنقل.

وعليه: فكل ما جزم شيخ الإسلام بأنه مذهب للسلف فهو قد انضبط عنده نقلا: إما استفاضة وإما إجماعا، وإنما التعليق الذي يشار به لا إلى أمثال شيخ الإسلام من المحققين، فإن المحققين من المتأخرين لا يلتزمون ذكر مذهب السلف إلا فيما انضبط نقله، بالإجماع أو الاستفاضة، وإنما ينبه في ذلك إلى بعض أصحاب الأئمة كبعض أصحاب أحمد وغيرهم؛ فإن كثيرا من أصحاب أحمد وغيرهم إذا ذكروا مسألة تكفير أهل البدع قالوا: وفيها قولان للأئمة.

فبعض الشافعية يقول: فيها قولان للشافعي.

وكثير من الحنابلة يقولون: عن أحمد روايتان في هذا: التكفير وعدم التكفير ..

والحق أن إطلاق القول بتكفير أهل البدع أو عدمه ليس قولا لواحد من السلف، فليس هناك إمام من أئمة

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٣/٧

السلف -لا أحمد ولا غيره- نطق بتكفيرهم أو عدمه على الاطراد، بل هذا حكم ممتنع في الشرع وممتنع في العقل، فإن البدع تختلف، والطوائف تختلف
إلى غير ذلك، فمن الممتنع عقلا وشرعا أن يذهب ذاهب إلى أن هذا الكفر يطلق إثباتا، أو يطلق نفيا.
وعليه: فجمهور تقرير المتأخرين لمسألة تكفير أهل البدع إما أن يكون غلطا محضا، وإما أن يكون دخله شيء من التقصير، وهذا كلام يلتزم على ظاهره.
وهذا يدل على أن هذه المسألة مسألة استقراء في كلام السلف أنفسهم، وفي كلام المحققين من أصحابهم من المتأخرين كأمثال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.
[حتى أطلق بعضهم تخليد هؤلاء وغيرهم، وهذا غلط على مذهبه وعلى الشريعة].
وعلى مذهبه: أي: مذهب الإمام أحمد، وغلط على الشريعة: أي: على الديانة؛ فإن الدلائل الشرعية تمنع هذا الإطلاق بتكفيرهم أو عدمه.." (١)
"القول بعدم تكفير أحد من أهل البدع
[ومنهم من لم يكفر أحدا من هؤلاء، إلحاقا لأهل البدع بأهل المعاصي، قالوا: فكما أن من أصول أهل السنة والجماعة أنهم لا يكفرون أحدا بذنب فكذلك لا يكفرون أحدا ببدعة].
وهذا تقرير طائفة من أصحاب الأئمة المائلين إلى الطرق الكلامية، أو المتأثرين بطرق المرجئة كما هو شأن طائفة من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله، وهو أنهم يطلقون ذلك ويجعلونه من البناء على الأصل، أي: يردون مسألة تكفير أهل البدع إلى أصل يدعون إنه مستقر عند أهل السنة، وهو أنهم لا يكفرون بالمعاصي والذنوب، ويرون أن حقيقة هذه البدع أنها معاصي ..
وهذا التقرير والبناء ليس بمحقق؛ لأن القول بأن من أصول أهل السنة: أنهم لا يكفرون أحدا بذنب قول مجمل؛ فإن الذنب كلمة مجملة، فإذا ما أريد بالذنب الكبائر دون الشرك بالله والكفر به فلا شك أن من أصول أهل السنة أنهم لا يكفرون أحدا بذنب.
وأما إذا أريد بالذنب الإطلاق فليس بصحيح؛ فإن الشرك يسمى -كما في الصحيحين- ذنبا: (أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: أن تجعل لله ندا وهو خلقك) ففي هذا الحديث أقر النبي صلى الله عليه وسلم السائل على تسمية الشرك ذنبا.
إذا: هذا الإطلاق: أن من أصول أهل السنة أنهم لا يكفرون بالذنوب.

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٤/٧

يقال: هذا إطلاق مجمل، إن أريد بالذنب ما دون الكفر والشرك فهو صحيح، وإن لم يرد ذلك فهذا لا شك أنه غلط على أهل السنة؛ فإنهم يكفرون بالشرك، والتكفير بالكفر والشرك مجمع عليه بين المسلمين، وليس فيه مادة من النزاع.

إذا: التفريع على مسألة حكم أهل الكبائر في أهل البدع ليس بالمحكم؛ لأن الكبائر في نفسها ليست كفرا، لأن الكبائر مهما كان صاحبها مفرطا فإنه لا يكون كافرا، إلا إذا استحل أو ما إلى ذلك؛ وأما هذه البدع فإنها متعلقة بالتصديقات، ولهذا يدخل مقامها قدر من الرد، أو المعاندة، أو الإباء، فهي محتملة لأن يقارنه شيء كثير من موجبات الكفر.

والنتيجة من هذا: أن بناء مسألة تكفير أهل البدع على مسألة الكبائر بناء ليس بمحقق؛ لأن المناط مختلف، فالكبائر هي قدر من المعصية والمخالفة يفعلها العبد لحظ نفسه وشهوته، وأما هذه البدع فهي مقامات من الديانة؛ ولهذا من يفعلها إنما يقصد بها التدين، فإذا ما كان هذا التدين فيه قدر من المعاندة لسنة النبي صلى الله عليه وسلم أو الإعراض عنها فهذه مقامات يدخلها شيء من مادة الكفر، وإن لم يلزم من ذلك أن كل من ابتدع يكون كافرا.." (١)

"لا يلزم من عدم تكفير طائفة أن تكون أقوالها غير كفرية

لكن هنا مسألة لابد من فقهها، وهي التي يقع بموجبها كثير من الإشكال، وهي أنه إذا قيل في طائفة من الطوائف: إنها ليست طائفة كافرة، فإنه لا يلزم من هذا أحد أمرين:

الأمر الأول: لا يلزم أن أقوالها لا تكون أقوالا كفرية، أي: إذا قيل عن طائفة ما: إنها ليست كافرة عند السلف، أو: إن السلف تنازعوا في ثبوت كفرها، فإنه لا يلزم من ذلك أن السلف تنازعوا في كون أقوال هذا الطائفة فيها مادة من الكفر الأكبر، ولذلك لا شك أن في أقوال هذه الطوائف وأصولها ما هو من حيث المقالة والحقيقة كفر بإجماع السلف، وهذا لا جدل فيها، بل شيخ الإسلام ابن تيمية يقول -وهذا كلمة بنصها-: "ما من إمام من أئمة المتكلمين إلا وفي كلامه ما هو كفر في نفس الأمر".

حتى ابن كلاب الذي كان ينتسب إلى أهل السنة، ويعده كثير من أصحاب السنة المتأخرين من أصحاب السنة المتكلمين، وكذلك أبو الحسن الأشعري في كلامهم ما هو كفر، وأيضا الأشاعرة المتأخرون في كلامهم ما هو كفر، لكن أطبق أهل السنة المتأخرون على عدم تكفيرهم، وهذا قول محققيهم، وإن نازع من نازع كـ أبي إسماعيل الهروي؛ فإن المحققين كـ شيخ الإسلام وأمثاله لا يرون كفرهم مع أن في أقوالهم

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٧/٥

ما هو كفر.

إذا: لا يلزم أن تكون أقوال الطائفة التي تنازع السلف -كالخوارج والروافض- أو ترددوا في تكفيرهم بريئة من الكفر، بل قد يكون عندهم مقالات كفرية، لكنهم لا يكفرون بها كطائفة، فضلا عن أنهم يكفرون بها كأعيان.." (١)

"لا يلزم من عدم تكفير طائفة الحكم لجميع أفرادها بالإسلام

الأمر الثاني: إذا قيل عن طائفة ما: إن السلف تنازعوا أو ترددوا في تكفيرهم فإنه لا يلزم من ذلك الجزم بأن جميع أعيان هذه الطائفة، مسلمون في نفس الأمر، بل قد يكون فيهم المنافق.

قد يقول قائل: وكيف نعلم هذا المنافق؟

نقول: العلم به ليس بلازم؛ لأن المنافقين الأولين الكفار حتى الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه لم يكن عارفا بجميع أعيانهم، وإن كان يعلم بعضهم، وهذا واضح في كتاب الله بعد استقرار شأن النفاق وفضح المنافقين في سورة التوبة، فإنه مع ذلك بقي في المنافقين بقية غير معلومة، فقد قال الله تعالى: ﴿ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم﴾ [التوبة:١٠١].

ثم إن هذا العلم لم يكن من العلم الفاضل، ولو كان علما فاضلا لجميع المسلمين، أو من علم التكليف، أو من علم الديانه لعلمه الرسول صلى الله عليه وسلم جميع الصحابة، ولم يخص به حذيفة رضي الله عنه دون غيره.

فإن قيل: خشي الفتنة.

قلنا: لو كان خشي الفتنة بتعليم العامة من الصحابة -أي: جمهور الصحابة- لم لم يعلمه الكبار: ك أبي بكر، وعمر وأمثالهما؟!

فهذا دليل على أنه ليس من العلم المقصود لذاته، ولكن من أظهر النفاق علم نفاقه، كما أن من أظهر الإسلام علم إسلامه، ومن استفاض إيمانه علم إيمانه، ومن أظهر الكفر علم كفره ..

وهكذا، فالأمور معتبرة بظواهرها في الأحكام الشرعية.

والنتيجة الأولى: أن القسم الثالث طوائف تنازع السلف -أي: بين أعيانهم- أو ترددوا -أي: تردد الواحد منهم- في تكفيرهم، وهذا التردد، أو التنازع، لا يلزم منه براءة أصول هذه الطائفة أو تلك من مادة الكفر.

والنتيجة الثانية: أنه لا يلزم منه أن لا يقع في أعيانهم من هو كافر في نفس الأمر، ويكون ما يظهره من

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٨/٧

الإسلام من باب النفاق، وإن قيل: إنه ممكن إلا أنه لا يلزم أن يعين ويعلم.
وعليه: فحكاية الإجماع في مسألة الرافضة ليست حكاية منضبطة.." (١)
"من أسباب عدم تكفير الشيعة اختلافهم في بعض أصولهم
ومن المسائل التي لها تعلق بالشيعة: أن عند الشيعة من جهة أصولهم خلافا كثيرا.
مثلا: مسألة تحريف القرآن، بعض طلبة العلم في هذا العصر يقول: الشيعة كفار.
تقول له: لم؟
يقول: لأنهم يقولون بتحريف القرآن ..
وهذا ليس بصحيح؛ فإن الذي ذهب إلى القول بتحريف القرآن طائفة من الشيعة ليست بالكثيرة، وجمهور الشيعة ينكرون هذا القول.
وهناك فائدة لا بد أن تعلم عند قراءة كتب الطوائف، وهي أنه من طرق أئمة الطوائف سواء من الشيعة، أو المعتزلة، أو الأشاعرة أن الواحد من أئمتهم إذا انتصر لقول في مذهبهم حكاه إجماعا عن طائفته، فيأتي من يأتي من القراء من أهل السنة، فيقول: إن هذا القول إجماع عند هذه الطائفة، وممن نص على الإجماع عندهم فلان من أئمتهم، فيحكم على الطائفة كلها بناء على هذا.
مثلا: أبو المعالي الجويني في كتبه يحكي إجماعات، لا يقول: إجماع الأشاعرة، بل يقول: هذا إجماع المسلمين.
مع أن الحقيقة في هذه المسألة التي حكى عليها الإجماع أن أهل السنة بإجماعهم، والمعتزلة بإجماعهم، والأشعري وكبار أصحابه المتقدمين بإجماعهم، يعارضون كلام أبي المعالي الجويني فيها.
قد يقول قائل: هل يكذب أبو المعالي كذبا محضا؟
نقول: لا.
بل نرجع إلى القاعدة التي قررت في أول هذا الشرح، وهي أنه قد يفهم أن المعنى الذي وصل إليه مبني على أصول إسلامية مسلمة عند جميع المسلمين، فإذا ما فرض أن معناه المعين مبني على أصل مجمع عليه بين المسلمين ذهب ليقول عن معناه: إن هذا إجماع المسلمين.
وهذا من مثالات التحصيل بالفهم الذي عابه شيخ الإسلام رحمه الله.
والنتيجة من هذا: أنه عند قراءة نقل من أحد أئمة طائفة من الطوائف كالشيعة والمعتزلة يقول فيه: وأجمع

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٩/٧

أصحابنا، وذهب أصحابنا إلى كذا.

ليس المقصود أن نقول: لابد أن يكون عندهم مخالف، فقد يكون فعلا إجماعا محققا عندهم، لكن المقصود ذكره هنا: أن حكاية الإجماع من واحد لا يلزم منه أن يكون في المسألة إجماع، وهذا قد يقع حتى من علماء السنة المتأخرين، فإن بعضهم قد يحكي إجماعا على مسألة ويكون والإجماع على خلافها، أو تكون المسألة مسألة خلافية.

فصحيح أن بعض علماء الشيعة يقول: أجمع أصحابنا على القول بسقط في القرآن وتحريف فيه ..

لكن هذا ليس إجماعا صحيحا؛ لأن كتب القوم الأخرى نص فيها كبار أئمتهم على البراءة من ذلك.

إذا: مسألة الحكم على الطوائف لابد أن تعتبر بطرق معتدلة، مبنية على الحقائق الشرعية.

وإنك لتعجب من أحد الباحثين -وهو باحث كبير- حيث يقول: إذا اختلفت الشيعة في مسألة كمسألة تحريف القرآن، وكان منهم من يقول بالتحريف ومنهم من يقول بعدم التحريف، قال: فإن القول الذي ينسب إليهم كطائفة هو القول بالتحريف؛ لأن من أئمتهم من يقول: إذا اختلف أصحابنا فالحق من أقوالهم ما خالف الجمهور.

ويقصدون بالجمهور: أهل السنة.

وهذا أيضا مبدأ لبعض أئمتهم، لكنه ليس بالضرورة أن يكون مبدأ مطردا.

إذا: هذه الطوائف في تقرير مذاهبها تعقيد وإشكال كثير؛ ولكن من التزم القول بتحريف كتاب الله، وأن هذا القرآن ليس كتابا محكما، بل دخله تحريف من جنس ما دخل التوراة والإنجيل، فلا شك أن قائل ذلك يكفر مباشرة، ولا يحتاج إلى مجادلة؛ لأنه كفر بما هو معلوم من الدين بالضرورة، وإذا شك في القرآن لم يبق في الدين شيء؛ لأن الإسلام إنما عرف من القرآن، حتى رسالة النبي صلى الله عليه وسلم إنما عرفت من القرآن والوحي، ومن البعثة والرسالة.

إذا: من قال هذا لا شك أنه يكفر، لكن هل جميع هذه الطائفة تقول بذلك؟

مسألة الإطلاقات هذه مسألة لابد من ضبطها؛ لأنه قد تكون الطائفة تشترك في معنى ولكنه معنى متفاضل، بعضه أشد غلوا من بعض، ومثال ذلك: التجهم، بعضه أشد من بعض، فعلى قاعدة السلف السابق توضيحها: كلام جهم بن صفوان تجهم، وكلام المعتزلة تجهم، وكلام ابن سينا تجهم، وكلام ابن رشد تجهم، وكلام الأشعري تجهم لكن هل الدرجة واحدة؟

الجواب: كلا، فإذا ما رأيت كلمة لإمام من أئمة السلف في تكفير الجهمية؛ فلا يعني أن كل من في كلامه

مادة جهمية يكون عنده كافرا.

ومن المعلوم أن الإمام أحمد تواتر عنه تكفير الجهمية، والقول بأن من قال: القرآن مخلوق فقد كفر، ومع ذلك لم يذهب إلى تكفير المعتصم الخليفة العباسي الذي كان يقول بخلق القرآن، يقول ابن تيمية رحمه الله في هذا: "ومع ذلك فالإمام أحمد وإن تواتر عنه تكفير الجهمية، إلا أنه لم يكن مشتغلا بتكفير أعيانهم، فضلا عن من دخل عليه شيء من مقالاتهم؛ فإن المعتصم العباسي كان يقول بخلق القرآن، وانتصر له بالسيف، ومنع القول بغيره، ومع هذا كله فإن الإمام أحمد كان يذهب إلى إسلامه وديانته، ودعا له، واستغفر له، وصلى خلفه".

وبعض المعلقين من المتأخرين ممن يريد أن يغالط المسألة، يقول: إنما صلى الإمام أحمد خلف المعتصم لأنه خليفة، والسلف كانوا يتورعون من ترك الصلاة خلف الخلفاء!

نقول: هل يعقل أن يكون الإمام أحمد يرى أن الرجل مرتد، وأنه خرج من الملة ثم يصلي خلفه من باب أنه خليفة؟!

هذا مستحيل؛ فإن عن الإمام أحمد رواية أن الصلاة خلف الفاسق لا تصح، فما بالك بالكافر؟!

إذا: من المقطوع به أنه صلى خلف الرجل، ودعا له واستغفر له، لأنه يرى أن الرجل مسلم.

وهناك من يعلق الأمر على مسألة قيام الحجة، فنقول: ألم يسمع المعتصم المناظرة غير مرة، فقد كانت بين يديه؟! لقد سمع المناظرة بين الإمام أحمد وبين ابن أبي دؤاد وغير ابن أبي دؤاد، وسمع -أيضا- انقطاع ابن أبي دؤاد وغيره بين يدي الإمام أحمد وسقوط حجتهم، ومع ذلك لم يعتبر الإمام أحمد أن المعتصم قامت عليه الحجة.

ولا يعني هذا أن الإمام أحمد قال مقولته تلك: القول بخلق القرآن كفر.

من باب التهديد والتخويف، بل كان يقصد هذه الكلمة، ولا شك أن القول بأن هذا القرآن مخلوق هو قول من جنس كلمة المشركين ومرادات المشركين الذين قالوا: ﴿إن هذا إلا قول البشر﴾ [المدثر:٢٥] ولكن الكلمة قد تكون كفرا في نفس الأمر وقائلها ليس بكافر.

وإذا قيل: ليس بكافر؛ فإنه لا يلزم أن يكون ليس بكافر ظاهرا وباطنا -وهذه مسألة مهمة- فقد يكون ليس بكافر ظاهرا، وهو في حكم الله كافر منافق.

إذا: هذه المسائل تفقه على هذا الوجه، ويأتي إن شاء الله مزيد من التفصيل.

مثلا: مسألة عصمة الأئمة عند الشيعة: عامة الشيعة الإمامية تقول بعصمة الأئمة.

لكن البعض أحيانا يغلو في مقدار هذه الكلمة إلى درجة لا تقع إلا من كافر، كمن يقول بأن الأئمة معصومون، وأن أمر الكون وتدبيره بيدهم، وما الأنبياء والمرسلون إلا فيض من علومهم

إلى غير ذلك من التقارير، فهذا لا شك أنه تقرير كفري؛ لأنه منازعة لله سبحانه وتعالى في ربوبيته وملكوته.

أما من يقول: إنهم لا يتواردون على الخطأ، وأن الله فضلهم

إلخ، وإن كانت هذه الكلمة قد تتضمن كفرا في نفس الأمر، ولكنه معنى يقع فيه قدر من التأويل والاشتباه.." (١)

"شرح حديث الافتراق [٨]

من معتقد أهل السنة في الحكم على أهل البدع أنه لا يلزم الحكم على كل من انتسب إلى طائفة معينة بما حكم به على تلك الطائفة، كما أنهم يعتقدون أنه لا يلزم من تكفير مقالة معينة تكفير القائل بها؛ لأن القائل بمقالة معينة إما أن يقول فيها بقول قطعي فعندها يكفر، وإما أن يقول فيها بقول اجتهادي فلا يقطع بكفره.." (٢)

"تحت أي صنف يدخل أهل البدع

يقول شيخ الإسلام في هذه الرسالة وفي غيرها: "فأهل البدع الذين يظهرون الصلاة والشعائر الظاهرة، لا يمكن أن نسميهم كفارا ظاهرا وباطنا؛ لأنهم يظهرون الإسلام؛ فداروا بين أمرين: إما أنهم مؤمنون، وإن كان إذا قيل أنهم مؤمنون لا يلزم أن يكونوا من السابقين، بل ولا من المقتصدين؛ فإنه ما من إمام من أئمة البدعة إلا وعنده تفريط في اتباع الحق.

ولهذا قال المصنف: "وإذا قيل فيمن قيل فيه من أهل البدع إنهم مؤمنون؛ فهم في الجملة من باب الظالم لنفسه، قال: لأن مقام التفريط لا ينفك عن أعيانهم وأئمتهم في الجملة".

والأمر الثاني: أن يكونوا من -إذا كانوا كفارا- المنافقين، فتكون شهادتهم وصلاتهم وزكاتهم وصيامهم وحجهم البيت من باب النفاق.

أما من يقول هذه الشهادة ويصلي لله تدينا، ويصوم، ويحج البيت تدينا، فهذا لا يكون كافرا في نفس الأمر.

فإن قيل: إن جميع أهل البدع يظهرون الشعائر!

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ١١/٧

(٢) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ١/٨

قيل: لا يلزم من إظهار الشعائر ثبوت الإيمان والإسلام في الحقيقة وفي حكم الله؛ لأنه قد يكون ذلك على جهة النفاق.

فإذا قال قائل: فإننا نسمع في كلام السلف أن بعض أعيان أهل البدع على إغلاظ في محادة الله ورسوله، والخروج عن السنن والأصول

وما إلى ذلك، ومع ذلك عرفوا بمقام من إظهار الشعائر الظاهرة.

قيل: وهنا الجواب -أيضا- لا يتغير، وهو أن إظهار الشعائر لا يلزم منه الحكم بالإسلام ظاهرا وباطنا، بل هو حكم على الظاهر فقط، وقد يكون الواحد منهم منافقا في نفس الأمر.

إذا هذا الأصل لابد من فقهه: أن الواحد من أهل الصلاة لا يكون كافرا في نفس الأمر، إلا إذا كان ما يظهره من الصلاة ونحوها على جهة النفاق.

فمعنى قوله: "في نفس الأمر" أن الواحد من أئمة السلف، والسنة والجماعة، قد يذهب إلى تكفير مبتدع من أهل البدع؛ لأنه قال قولا كفريا في حكم الله ورسوله، وظهر لهذا الإمام من أئمة السنة أن هذا المعين قد قامت عليه الحجة فكفره، فهذا الذي كفر من أهل البدع، وهو يظهر الصلاة والشعائر الظاهرة، هل يكون كافرا مجزوما بكفره ظاهرا وباطنا، أم يقال: هذا كافر ظاهرا فقط؟

يقال: المسألة فيها تفصيل ..

إن كان ما كفر به من القطعيات المعلومة من الدين بالضرورة، التي لا تحتاج إلى جدل وتأويل، فلابد أنه يكون كافرا ظاهرا وباطنا، كمن قال من القدرية: إن الله لا يعلم ما سيكون ..

فإن هذا يكفر.

ولا يقال أن تكفيره اجتهاد، بل هو تكفير قطعي، والدليل على ذلك: أن السلف ما ترددوا في هؤلاء الأعيان من غلاة القدرية، لأن هذا كفر معلوم بالضرورة من دين الرسل جميعهم.

وأما إذا كان ما كفر به الإمام من أهل السنة هذا البدعي من المسائل التي دخلها إجمال، واشتباه، وتأويل عند بعض الأعيان أو بعض الطوائف، حتى إن الأئمة وهذا الإمام المعين لا يلتزم أن يكفر جميع من يقول بهذه المقالة، لكنه كفر واحدا من أعيان هذه المقالة لحال قامت عنده، نقول: إن تكفير هذا المعين – في الجملة– من باب الاجتهاد.

وهذا الكلام لا تدخل فيه الأحوال العارضة، مثلا: لو أن هذا المجادل من أهل البدع أثناء المناظرة قال: أنا لا أؤمن برسالة النبي.

أو قال: أصلا القرآن ما ذكر التوحيد، والتوحيد لا يعرف من القرآن.

فكفره الإمام بذلك، فإن تكفيره لا يكون بناء على أصل الجملة الأولى التي يشترك هو وغيره فيها، بل هو لما طرأ.

إذا: إذا كفره بطارئ قطعي، قيل: إن تكفيره قطعي، وأما إذا كفره بحسب الجملة الأولى التي يشترك هو وغيره فيها كالقول بخلق القرآن ..

فهذا التكفير اجتهادي.." (١)

"تكفير الإمام أحمد لابن أبي دؤاد مع عدم تكفيره للمعتصم

وأضرب لذلك مثلا: الإمام أحمد بين يديه رجلان: ابن أبي دؤاد والمعتصم، وكلاهما يقول بخلق القرآن، وهو لم يكفر المعتصم، ومع ذلك روى الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، وذكر بعض أصحاب السنة: أن الإمام أحمد سئل عن ابن أبي دؤاد.

فقال: هذا رجل كافر بالله العظيم.

فإذا صح هذا عن الإمام أحمد فهو ليس بمشكل؛ لأن القول بخلق القرآن عند السلف كفر لا جدل فيه، أما الواحد ممن قال هذه المقولة فإن تكفيره إنما يكون بحسب العلم بقيام الحجة عليه.

وهذا العلم لا يلزم أن يكون قطعيا، فإنه أحيانا يكون مقاما من مقامات الاجتهاد.

والنتيجة في ذلك: أن تكفير الإمام أحمد -كمثال- لـ ابن أبي دؤاد -وهذا قاعدة تطرد لكن في سائر ذلك- لا نقول: إنه تكفير قطعي، بحيث يجب على من بعد الإمام أحمد أن يعتقد أن ابن أبي دؤاد كافر كما يعتقد أن فرعون وأبي جهل كافر، بل هذا اجتهاد من الإمام أحمد، قد يكون أصاب فيه، وقد يكون أخطأ فيه، إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر.

قد يقول قائل: ما وجه خطئه؟

نقول: قد يكون الرجل في حكم الله ليس بكافر.

فإذا قيل: كيف يكون غير كافر وهو يقول بخلق القرآن؟!

قيل: لو كان مجرد القول بخلق القرآن يلزم منه أن يكون كافرا في حكم الله لأجمع السلف على تكفير كل من قال بخلق القرآن ظاهرا وباطنا، وهذا غير حاصل، بل كانوا يرون سواد من يقول بذلك من المسلمين الباغين الظالمين المبتدعين، وإن كان قولهم كفرا.

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٨/٥

إذا: هذه مسألة لابد من ضبطها: وهي أن اجتهاد المجتهد من أئمة السنة لا يلزم بالضرورة أن يكون صوابا، وأهم من هذه القضية لا يلزم أن يكون سنة لمن بعده، وعلى هذا ليس من الحقائق التي يجب التزامها التكفير لـ ابن أبي دؤاد؛ لأن هذه مسألة أولا لم تتحقق عن الإمام أحمد، ثم لو تحققت فهي اجتهاد، بخلاف تكفير الإمام أحمد للمؤلهة لـ علي بن أبي طالب، فإن هذا تكفير قطعي، وهو معروف قبل وجود الإمام أحمد رحمه الله، بخلاف تكفير ابن أبي دؤاد، فإن تكفيره بعينه لم يكن معلوما قبل الإمام أحمد، وليس هو معلوما من الدين بالضرورة، بل هو تكفير باجتهاد.

والدليل: أن الإمام أحمد رأى أن المعتصم ما قامت عليه الحجة فما كفره، ورأى أن ابن أبي دؤاد قامت عليه الحجة فكفره، وهذا اجتهاد من الإمام أحمد، وقد يكون الأمر في حكم الله مختلفا.

وقد يكون حكم المعتصم في حكم الله مختلفا، وإن كان الأصل وظاهر حاله رحمه الله البراءة من ذلك.." (١)

"من انتسب إلى طائفة لا يلزم أن يحكم عليه بحكم تلك الطائفة

لكن هنا أنبه إلى مسألة ذكرها بعض المحققين من أهل العلم، وهي: أنه قد ينتسب -في أعقاب من التاريخ- بعض الأعيان إلى طائفة هي من جهة أصولها من الطوائف الكفرية المعلومة الكفر بالضرورة، لكونه لم يعرف من مذهبها إلا جملة من ظاهره، وأما خفي المذهب وجوهره فليس عليما به، فإذا كان كذلك فإنه لا يعطى حكم هذه الطائفة.

ومثال هذا: أن ابن تيمية رحمه الله تكلم عن النصيرية، وأنهم كفار، وزنادقة، لكن هذا الكلام ليس معناه أن كل من انتسب إلى النصيرية يعطى هذا الحكم؛ لأن كثيرا من العامة الذين انتسبوا في التاريخ إلى النصيرية إنما أخذوا من مذهب النصيرية تولي آل البيت، ومسائل التشيع الظاهرة، ومسائل التشيع الظاهرة لا توجب الكفر للأعيان في الجملة إلا على استثناءات سبق الإشارة إليها.

إذا: بعض الطوائف قد يحكى الإجماع على كفرها، ومع ذلك لا يلزم أن يكون كل من انتسب إليها كافرا، بل كثير من العامة الذين ينتسبون إليها ليسوا كفارا، وإن كانوا أهل بدعة.

ومن الأمثلة: القول بوحدة الوجود، والتي يقول فيها ابن تيمية: "إن هذا كفر بالإجماع، وهو أكفر من كفر اليهود والنصارى" لكن هل كل من انتسب إلى ابن عربي القائل بها أو إلى طائفته، أو مجد قوله هذا تمجيدا عاما يلزم أن يكون ملتزما لحقيقة مذهبه؛ وهل من امتدح ابن عربي يلزم أن يكون ملتزما لحقيقة مذهبه

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٦/٨

الكفري؟

الجواب: لا، فإن هناك علماء -كـ ابن الصلاح - أثنوا على ابن عربي، حتى إن ابن تيمية نفسه يقول: "وكنت في أول الأمر أنا وإخوان لي نقرأ في كلام ابن عربي في الفتوحات المكيه، وكان يقع لنا من كلامه قدر فاضل من الاستفادة في تقريره لبعض مسائل السلوك، ثم أبان الله بعد ذلك لنا ما قصد في كلامه من الكفر والإلحاد والمروق من الدين، فبينا ذلك في مواضع من كلامنا".

وقد يقول البعض: من انتسب إلى كافر فهو كافر ..

وهذا القول غير صحيح، فقد ينتسب إلى طائفة كفرية قوم ليسوا كفارا.

مثلا: أصل فكرة القاديانية الغالية فكرة رافضة للإسلام، وهي فكرة نقل الإسلام والنبوة إلى العجم وبلاد الهند، لكن أصبح كثير من عوام المسلمين أتباعا لهذه الدعوة، فهل يصح أن يقال عن هؤلاء: إنهم يعطون الحكم الذي يعطاه الغالية الملتزمون لأصول المذهب وحقائق المذهب؟ هذا ليس بلازم.

وهذه قاعدة تطرد: لا يلزم أن يعطى المنتسب لظاهر المذهب حكم المذهب الذي هو الجوهر، والذي لا يلزم أن يظهر لجميع العوام؛ ومن المعلوم أن طائفتين: الشيعة والصوفية، كثر في كلامهم تقسيم الدين إلى ظاهر وباطن، حتى ما يقررونه من الظاهر في الجملة أنه بدع، ولكن في الغالب أنها ليست بدعا كفرية.

مثلا: الغالية من الشيعة: تظهر التشيع لـ علي بن أبي طالب، وسب الصحابة؛ لأنهم ظلموا أهل البيت أموالهم وهذا وإن كان بدعة إلا أنه ليس كفرا، وقد يكون عند بعض رؤسائهم وأعيانهم حقائق يسمونها الباطن الذي لا يصل إليه إلا الخاصة ولا يصل إليه العامة، فهل يؤاخذ من ينتسب من العامة لهذه الطائفة بأحكام الباطن؟ لا؛ لأن الإنسان لا يكفر إلا بما أظهر وعلم من نفسه اليقين به.

والنتيجة من هذا: أن مجرد الانتساب لطائفة كفرية لا يلزم منه أن يكون المنتسب على تطبيق لحقائق مذهبها، بل لا بد أن المعين ينظر في شأنه.

وبشكل عام: بقدر ما يستطيع الطالب أن يبتعد عن التكفير يكون أفضل، وهو لن يسأل يوم القيامة: لماذا لم تكفر زيدا وعمرا؟

إنما الذي يجب العلم به هو: كفر الطوائف التي كفرت بالله ورسوله على التصريح، ككفر اليهود، والنصارى، وعبدة الأوثان، أما هذا السواد من المسلمين الذين اختلطت عليهم الأمور، وخلطوا السنن بالبدع وما إلى ذلك، فمن استقر عند أئمة السلف كفره فإنه يكفر، وأما من تردد السلف في تكفيره فلست أولى بالوقوف منهم؛ لأن القوم كانوا أعلم وأدرى وأدين وأحق ومع ذلك توقفوا أو تنازعوا، فالمسألة إذا دخلها مادة من

التردد أو النزاع فالكف عنها أولى؛ لأن الله يقول: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء:٣٦].
يقول الإمام ابن تيمية مع كلامه في الرافضة في بعض كتبه: "ومع ذلك لما ظهر عليهم السلطان في أعالي الجبل: استفتى في مسألة كفرهم ومسألة قتلهم.
فأفتينا أنهم ليسوا كفارا ولا يستحقون القتل، بل يفرقون بين أمصار المسلمين حتى يندفع شرهم وفسادهم" هذا جواب شيخ الإسلام لما استفتاه السلطان في شأنهم، هذا وقد ظهر السلطان على ثورتهم أو على معارضتهم -بالأسلوب المعاصر-.
إذا: الاندفاعات في تكفير سواد المسلمين: الصوفية كفار ..
الشيعة كفار ..
الخوارج كفار ..
كذا كفار
هذا خطأ، والأصل أن من أظهر الإسلام يسمى مسلما، وإذا تبين ظهور الكفر عنده ظهورا تاما فكذلك.
ومن المعلوم قول الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في مسائل في توحيد العبادة، وبعض مسائل الطواف بالقبور، إلا أنه في رسالته إلى الشريف يقول: "ومع ذلك ليس كل من أتى شيئا من هذه المسائل حكمنا بكفره ابتداء، وإنما نحكم بكفر من علم قيام الحجة عليه من كلام الله ورسوله".
وكذلك الإمام ابن تيمية يقول: "وكثير من المسلمين يعملون ما يظنون أنه من حقائق الإيمان والقربة إلى الله، وهو عند التحقيق يعلم ضرورة أنه من الكفر بالله ورسوله".
وإذا قيل: ما الفرق بين كفر هؤلاء وكفر أبي جهل؟
قيل: أبو جهل أساسا لا يقول لا إله إلا الله، وليس عنده استعداد لأن يقول: محمد رسول الله.
وهذا لا يعني عدم تكفير أهل البدع؛ فإن من أهل البدع الكافر ظاهرا وباطنا كالقدرية الغلاة، والمنافقين من أهل البدع، وكمن اجتهد من الأئمة فكفره
إلخ.
فالمسألة يجب أن تكون بعيدة عن -لا نقول بعيدة عن التكفير، وإنما العبارة المحققة يجب أن تكون بعيدة عن - الإطلاق والعمومات، هذه مما يجب على طالب العلم أن يتجنبه، وهو أن يأتي إلى طائفة من طوائف المسلمين فيكفرها، وكأن هذه الطائفة لم توجد إلا اليوم، مع أنها وجدت منذ قرون وما كان السلف يكفرونها، بل حتى مسائل الأحكام الظاهرة، فهذا ابن تيمية يقول: "وإذا كان الرسول أجرى أحكام الإسلام

على المنافقين الذين يعلم أنهم في نفس الأمر كفار، فمن باب أولى أن تجرى أحكام المسلمين على من أظهر الإسلام ممن يتردد في شأنه في نفس الأمر بين الكفر وعدم الكفر من أهل البدع".

باختصار: أن من يريد أن يتفقه في هذه المسألة فليعتبر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية؛ لأنه كلام محقق مفصل.

وقد تقدم بيان خطأه من يقول: إن ابن تيمية كفر الرافضة، فإن ابن تيمية يقول: في كلامهم كفر، ويقول: يقع في بعض أعيانهم الزندقة والإلحاد والكفر، لكن أنه يلتزم أن كل من انتسب لهذا المذهب فهو كافر بعينه مثل ما يقال: إن كل يهودي كافر بعينه .. ! هذا ما قاله شيخ الإسلام لا في الرافضة، ولا في الخوارج، ولا في القدرية، ولا في غيرها، إنما شيخ الإسلام يلتزم معاني، يقول: من التزم القول بوحدة الوجود على معناها المعروف في الفلسفة كان أكفر من اليهود والنصارى ..

وهكذا، ويقول: من التزم تحريف القرآن من جنس تحريف التوراة والإنجيل ظاهرا وباطنا فهذا كافر.

أما التكفير بالأسماء -وهذه هي الفائدة التي يمكن تلخيصها- فليس منهجا شرعيا، أي: من اسمه شيعي يكفر .. ، أو من اسمه خارجي يكفر ..

هذا غلط، إلا الأسماء التي انضبط في كتاب الله كفر أهلها، كأن يقال: كل يهودي كافر ..

كل نصراني كافر ..

كل مجوسي كافر ..

هذه الأسماء المنضبطة الكفر والتي هي عبارة عن ملل كفرية أساسا، أما الأسماء التي هي عبارة عن طوائف انتحالية في داخل أهل القبلة في الأصل، فطرد التكفير بسبب الأسماء بين أهل القبلة لا يسوغ.." (١)

"من أهل البدع من يكون مؤمنا لكن عنده فسوق أو عصيان

[ومن أهل البدع من يكون فيهم إيمان باطنا وظاهرا].

هذه الكلمة لو لم تصدر من شيخ الإسلام لأنكرها من أنكرها، يقول: "ومن أهل البدع من يكون فيه إيمان ظاهرا وباطنا"، حتى ولو كان صاحب بدعة خارجا عن أهل السنة.

وإذا قيل: إن فيه إيمانا ظاهرا وباطنا فإنه لا يلزم من ذلك أن يكون سابقا بالخيرات فقد يكون ظالما، وهذا هو الأصل فيهم أو الغالب عليهم: أنهم ظالمون لأنفسهم ..

[لكن فيه جهل وظلم حتى أخطأ من أخطأ من السنة، فهذا ليس بكافر ولا منافق]

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ١٠/٨

"ليس بكافر ولا منافق" وهذا يوجد في أكثر طوائف أهل البدع.
[ثم قد يكون منه عدوان وظلم يكون به فاسقا أو عاصيا].
أي: قد يكون خطأه هذا وبدعته هذه عن عدوان وظلم، كما هو الغالب على من انتسب لطائفة بدعية وعزل نفسه عن السنة والجماعة، فهذا في الغالب يصدر عن تفريط؛ والتفريط هو المقصود بكلمة عدوان وظلم، وقد يكون ذلك من الخطأ المغفور له ولو كان قوله بدعة، كغلط بعض أعيان السنة والجماعة الذين عرضت لهم بعض البدع القولية، فهذا في الغالب أنه يقع عن خطأ محض، أي: ليس عن تقصير وتفريط، وهذا من باب الخطأ المغفور بإذن الله تعالى، أما مسألة التعيين فهذه مسألة إلى الله سبحانه.
[وقد يكون مخطئا متأولا مغفورا له خطأه، وقد يكون مع ذلك معه من الإيمان والتقوى ما يكون معه من ولاية الله بقدر إيمانه وتقواه، فهذا أحد الأصلين].
إذا: قد يكون عنده قدر من الولاية ولو كان عنده بعض البدع.
وإذا قيل: كيف يكون عنده قدر من الولاية مع أن الله يقول سبحانه وتعالى: ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون * الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾ [يونس:٦٢ - ٦٣]؟
يقال: الولاية بمنزلة اسم الإيمان، أي: كما أن للإيمان إطلاقا وتقييدا، فكذلك الولاية، فهي فرع عن الإيمان، فمن حقق الإيمان حقق الولاية، ومن نقص الإيمان نقص الولاية.
وأما ما يتبادر من أن الولاية مقام ليس له كمال وأصل، وإنما هو مقام واحد ..
فهذا ليس بصحيح، بل هي كالإيمان، وهي فرع عنه، فلها كمال ولها أصل.." (١)
"أقسام المقالات التي يقول بها أهل البدع
هنا قاعدة يتفطن لها في تقرير مقالات المخالفين من أهل القبلة، وهي: أنه ما من طائفة من هذه الطوائف إلا وفي كلامها ما هو -من حيث الحقيقة الشرعية أو من حيث الحكم الشرعي- كفر أكبر: كتعطيل الصفات، أو تكفير الصحابة، والإطباق على سبهم سبا مطلقا
إلى أمثال هذه المقالات، فهذه مقالات كفرية، لا جدل في كونها كفرا، ولكن المقالات التي تقول بها هذه الطوائف والتي يقال: أنها كفر، تنقسم إلى قسمين:
القسم الأول: أن تكون المقالة مما يعلم بالضرورة أنها كفر.
ومن مثال ذلك: النفي لعلم الرب بما سيكون من أفعال العباد، فهذه مقالة كفرية يمتنع التوهم فيها، ولا

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ١٢/٨

يتوهم فيها إلا من هو –على أقل أحواله– معرض عن الحق، إن لم يكن قاصدا تكذيب الحق؛ لأنها خلاف الفطرة.

وكذلك المقالات التامة من مقالات الجهمية، وهي مقالة الجهمية الغالية، الذين يعطلون جميع الأسماء والصفات وينكرونها.

وكذلك من الأمثلة: مسألة العصمة عند بعض الطوائف، فمن نسب لقوم العصمة على معنى أنهم يعلمون الغيب، وما في النفوس والصدور، أو يقدرون ما يقدرون من حوادث الكون، ويسيرون هذه المسائل الكونية، أو أنهم مقطوعون عن هدي النبي صلى الله عليه وسلم، وأنهم يأخذون من العلم المختص، أو أن لهم مقاما من اللوح المحفوظ لا يعرفه محمد صلى الله عليه وسلم ولا جبريل عليه السلام، أو أنهم يباشرون العلم في اللوح المحفوظ، فمن ادعى العصمة لأحد من الناس سواء سماه إماما أو وليا أو غير ذلك على هذا المعنى ..

فهذا المدعي كافر، ولا جدل في كفره بعينه.

القسم الثاني: أن تكون المقالة كفرا، والفرق بين هذا القسم والقسم الأول هو في الإبانة والبيان والظهور.

فالقسم الأول: هو المقالات الظاهرة على التمام للخاصة والعامة، والتي يمتنع عليها التوهم، فلا تصدر إلا عن زندقة وكفر.

أما القسم الثاني: فهو وإن كان كفرا إلا أنه قد يشتبه على من يشتبه عليه من الناس.

فهذه المقالات إذا قيل: إنها كفر، فهذا على حقيقته، وكلام السلف في ذلك على حقيقته، أي: أنها كفر بالله سبحانه وتعالى، ولكن الأصل في القائل بها أنه لا يكفر بعينه إلا إذا علم قيام الحجة عليه.

ويعلم ذلك بطرق –كالمناظرة وأمثالها– يعرفها المجتهدون من العلماء، فمن علم قيام الحجة عليه كفر بعينه، وإذا كفر واحد بها فإنه لا يلزم من ذلك التكفير لكل من نطق بها، أي: لا يلزم إذا كفر إمام من الأئمة أحد القائلين بها أن كل من نطق بهذه المقالة يعطى نفس الحكم، وهذا هو الغالب على المقالات الكفرية عند طوائف أهل القبلة.

إذا: المقالات البدعية عند أهل القبلة ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مقالات بدعية تخالف الإجماع وليست كفرا، وهي البدع التي دون الكفر.

القسم الثاني: مقالات بدعية كفرية؛ ولكن يدخلها ما يدخلها من الاشتباه، فهذه لا يكفر قائلها إلى حيث علم قيام الحجة عليه.

ومثال هذا: القول بخلق القرآن، فهذه كلمة كفر، لكن القائل بها ليس بكافر إلا إذا علم قيام الحجة عليه.
ومثل هذا القول بأن أفعال العباد ليست مخلوقة لله، فإن هذا القول معارض لقوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الرعد:١٦].

لكن ننبه هنا إلى مسألة: وهي أن هناك من يقول: من قال بأن العبد يخلق فعله، أو أن الله ليس خالقا لأفعال العباد ..

فهوكافر، ويعلل هذا بأن قائل هذه المقالة مشرك، وكما أن الله كفر المشركين في الألوهية، كذلك يكفر من هو مشرك في الربوبية.

ومثل هذا الوجه من الأخذ للمسائل ليس بحسن، فإنه لا شك أن هذه المقالة مناسبة لمادة الكفر، ولكن القائل بذلك لا يكفر إلا حيث علم قيام الحجة عليه، وقد كان الإمام أحمد وأمثاله يقولون: "لو تركنا الرواية عن القدرية لتركناها عن أكثر أهل البصرة".

القسم الثالث: هو المقالات الكفرية البينة الكفر التي لا تصدر إلا عن كفر، ويمتنع عليها التوهم والاشتباه، فهذه أصحابها كفار، ومثال ذلك: من يكفر الصحابة عن بكرة أبيهم إلا نفرا يسيرا كـ علي وأمثاله، ومن قال بعصمة الأئمة أو غيرهم على معنى أنهم يعلمون الغيب وأمثال ذلك فهذا كافر، ومن قال بتحريف القرآن فهذا كافر.." (١)

"أصل قول الرافضة

[وأصل قول الرافضة أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي نصا قاطعا للعذر، وأنه إمام معصوم، ومن خالفه كفر، وأن المهاجرين والأنصار كتموا النص، وكفروا بالإمام المعصوم، واتبعوا أهواءهم، وبدلوا الدين وغيروا الشريعة، وظلموا واعتدوا؛ بل كفروا إلا نفرا قليلا -بضعة عشر أو أكثر- ثم يقولون: إن أبا بكر وعمر ونحوهما ما زالا منافقين.

وقد يقولون: بل آمنوا ثم كفروا.

وأكثرهم يكفر من خالف قولهم، ويسمون أنفسهم المؤمنين ومن خالفهم كفارا، ويجعلون مدائن الإسلام التي لا تظهر فيها أقوالهم دار ردة أسوأ حالا من مدائن المشركين والنصارى؛ ولهذا يوالون اليهود والنصارى والمشركين على بعض جمهور المسلمين، ومعاداتهم ومحاربتهم؛ كما عرف من موالاتهم الكفار المشركين على جمهور المسلمين، ومن موالاتهم الإفرنج النصارى على جمهور المسلمين؛ ومن موالاتهم اليهود على

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٩/٧

جمهور المسلمين.

ومنهم ظهرت أمهات الزندقة والنفاق كزندقة القرامطة الباطنية وأمثالهم، ولا ريب أنهم أبعد طوائف المبتدعة عن الكتاب والسنة].

فهذه الطائفة لا شك أنها شر الطوائف المدعية للإسلام، وما ذكره المصنف من أصول الضلال والكفر عندهم، فإنه عندهم وما هو فوق ذلك، ولهذا ذكر المصنف: أن منهم ظهرت أمهات الزندقة والنفاق، فقد انتسب إلى هذا الاسم قوم من الكفار الذين يعلم كفرهم من الدين بالضرورة، ممن يعطلون الشرائع الخمس، أو ممن يطعنون على قضاء الله سبحانه وتعالى بما يسمونه البداء، فإن من يقول بالبداء ويقول بالعصمة -على معنى علم الغيب- أو يحرف القرآن أو يقول بتحريفه، أو يقول: إن جبريل قد خان الأمانة؛ وأنه خدع الله -تعالى الله عن ذلك- من الأقوال التي يلتزمها من يلتزمها من هؤلاء الغلاة، فهؤلاء ليسوا من الإسلام في قبيل ولا دبير.

لكن مع ذلك قد ينتسب إلى مثل هذه الطوائف من يكون على قدر من اشتباه الحال، ولا يلتزم هذا الكفر المغلظ في سائر أقواله، وإنما يلتزم أوجها من الكفر المشتبه أو الذي قد يدخله مادة من الاشتباه، وعن هذا ذكر المصنف أن هذه الطائفة والخوارج قد تنازع أو تردد الأئمة في تكفيرهم، لكنه لم يرد رحمه الله أن الأئمة تنازعوا أو ترددوا في تكفير من يقول بالبداء على الله، أو أنهم ترددوا في تكفير من يقول بالعصمة على معنى علم الغيب، أو من يقول بتحريف القرآن، أو من يقول بتقرير الشرك في الألوهية والتزامه ونبذ التوحيد؛ فإن من يلتزم مثل هذه الأصول المغلظة من الكفر فإنه يكون كافرا، سواء سمى نفسه بهذا الاسم أو بغيره ..

هذا لا جدل فيه.

ولكن مع ذلك لا يلزم أن كل من انتسب لهذه الطائفة يلتزم جميع هذه الأسماء والحقائق، وهذا أهم من الأسماء، لا يلزم أن جميعهم يلتزمون جميع هذه الحقائق، فإن من التزم الحقائق التي هي من الكفر المحض البين، الذي علم بالضرورة أنه كفر ..

فهؤلاء لا شك أنهم كفار، ولهذا يكثر فيهم الزنادقة كما ذكر المصنف رحمه الله، وإن لم يلزم من ذلك الاطراد.

وهنا أيضا مسألة وهي أن: من قيل فيه أنه من أصحاب المقالات الكفرية ولم يجزم بتكفيره بعينه، فإن عدم الجزم بتكفيره بعينه لا يلزم منه الحكم بإسلامهم، أي: أن عدم العلم بالتكفير لا يعني العلم بالإسلام.

وإذا قيل: فبم يسمون؟

قيل: تجرى عليهم أحكام المسلمين كما أجريت على المنافقين الذين هم كفار في الباطن.

إذا: لا يصح أن يعلق التكفير لأعيان المنتسبين لقبلة المسلمين بمجرد الأسماء؛ فإنه ما من طائفة -في الغالب- إلا وفيها الغلاة والمتوسطون والمقتصدون، وقد توجد بعض الطوائف التي لا يكون فيها قوما مقتصدين كالجهمية مثلا، فإنه لا مقتصد فيهم، ولكنهم مع ذلك درجات، ليسوا وجها واحدا.

فالقصد: أنه لا يعلق التكفير بالأسماء، لا بأسماء الطوائف ولا بأسماء البدع، وإنما يعلق التكفير بالمعاني التي يلتزمها أصحابها، فهذه المعاني بأي اسم عبر بها إن كانت من الكفر المحض قيل: إن صاحبها كافر.

وإن كانت من الكفر الذي قد يدخله قدر من التوهم؛ توقف في تكفير صاحبها، وإذا توقف في تكفيره فلا يلزم القطع بأنه مؤمن ظاهرا وباطنا، بل قد يكون منافقا.

ولهذا إذا قيل: إن الطائفة المعينة ليسوا كفارا، لا يلزم أن يقال: إن جميع أعيانهم مسلمون.

أي من قال: إن الطائفة المعينة ليست طائفة كافرة بأعيانها، لا يلزمه جعل جميع الأعيان على الإسلام، أو الجزم لهم بالإسلام الظاهر والباطن، بل عدم الجزم بالكفر لا يعني الجزم بثبوت الإسلام.

وقد يقول قائل: إذا لا يبقى لنا علم بهم.

نقول: وليكن ذلك، فقد ذكر الله سبحانه وتعالى ذلك عن نبيه في كتابه في مسألة المنافقين، فقال: ﴿وممن حولكم من الأعراب منافقون﴾ [التوبة:١٠١]: أن كثيرا من المنافقين لم تعلم حاله.." (١)

"بماذا يعتبر الرجل مبتدعا؟

من فقهه رحمه الله أنه جعل مرجئة الفقهاء وعلى رأسهم حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة رحمهما الله في دائرة أهل السنة والجماعة؛ فإن هذا هو الصحيح، وعلى هذا لا يجوز أن يعد أمثال هؤلاء في أهل البدعة.

وهذا يدل على قاعدة؛ وهي: أن من وقع في شيء من الأقوال البدعية وعامة أمره على السنة والجماعة فإنه لا يسمى مبتدعا عند السلف، وإنما المبتدع -وهو اسم فاعل- من غلب عليه حال من البدعة:

إما أن يكون هذا الحال يغلب على دلائله -أي: في المنهج- كمن ينتحل علم الكلام، ويجعله هو المعتبر في تقرير مسائل أصول الدين.

وإما أن يغلب على حاله كثرة الاستعمال لأقوال أهل البدع، كأن يوافق أهل البدع في القدر والأسماء والأحكام والإيمان ومسائل أخرى.

---

(١) شرح حديث الافتراق يوسف الغفيص ٩/٢١

وإما أن يغلب عليه بدعة ولو واحدة لكنها مغلظة، كمن قال في مسألة الصفات قولا من التعطيل واستقر عليه، فهذا وإن استقر أمره في الإيمان والأسماء والأحكام والقدر على مذهب السلف إلا أنه يسمى مبتدعا.

وإذا اعتبر هذا التحقيق فإننا لا نجد في أعيان الناس من استقر على بدعة مغلظة في أصل وحقق مذهب السلف في أصول أخرى، فإن الباحث عمن يقول بتمام قول المعتزلة -مثلا- في تعطيل صفات الرب سبحانه وتعالى، والذي قال عنه السلف: إنها أقوال كفر، كالقول بخلق القرآن، وإنكار العلو وأمثال ذلك لا يجد واحدا من الأعيان يستقر على تحقيق هذه البدعة المغلظة، ومع ذلك يحقق السنة وقول السلف في مسائل الأصول الأخرى.

وإنما الذي يعرض أن بعض الأعيان من المنتسبين إلى السنة والجماعة قد يغلطون في شيء من مسائل الصفات، أو القدر أو الإيمان وإن كان أصل بابها عندهم على طريقة السلف.

وقد عرض هذا لإمام الأئمة ابن خزيمة -وهو من كبار أعيان أصحاب الشافعي رحمه الله - فقد قال في مسألة حديث الصورة قولا لم يتابع عليه، وقد قال الإمام أحمد عن هذا القول لما سأل عنه: "هذا قول الجهمية"؛ ومع ذلك لا يجوز أن ينسب ابن خزيمة إلى الجهمية، ولا أن يخرج عن السنة والجماعة بوجه ما، وإن كان قوله غلطا.

ومن أمثلة ذلك أيضا: أن الإمام أحمد لما تكلم الجهمية باللفظ بالقرآن قال قوله المشهور في رواية أبي طالب: "من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال: غير مخلوق فهو مبتدع".

ومع ذلك ثبت القول بمسألة اللفظ على مراد صحيح عن جملة من أئمة السلف؛ فإن محمد بن يحيى الذهلي كان يقول: "إن اللفظ بالقرآن ليس مخلوقا" ويشنع على من يقول: إنه مخلوق.

وعن هذا هجر البخاري، وحصل بينه وبين الإمام البخاري ما حصل في المسألة المعروفة.

وكان مراد الذهلي من قولته تلك: أن القرآن ليس مخلوقا.

فمراد محمد بن يحيى الذهلي من هذا اللفظ مراد صحيح، وإن كان الجمهور من أئمة السنة كـ أحمد وغيره يرون أنه لفظ محدث.

وقد نقل عن الإمام البخاري وثبت عن غيره ثبوتا جازما أنهم إذا سئلوا عن هذه المسألة أجابوا بقولهم: اللفظ بالقرآن مخلوق.

فـ البخاري كان مراده صحيحا، فإنه لما قال: "اللفظ بالقرآن مخلوق" أراد أفعال العباد؛ ومن المعلوم أن

الإمام البخاري كان على عناية بمسألة خلق أفعال العباد، وعن هذا صنف كتابه "خلق أفعال العباد" في تقرير هذا والرد على القدرية.

وهنا فرق لطيف لطالب العلم، وهو أن ثمة فرقا بين من قال قولا جوابا وبين من قاله ابتداء، ف البخاري قاله جوابا وكذلك الذهلي؛ لأن هذه المسألة ابتلي الناس بالسؤال عنها، وقد سئل عنها الإمام أحمد، فأجاب بقوله: "من قال: لفظي بالقرآن مخلوق؛ فهو جهمي، ومن قال: غير مخلوق؛ فهو مبتدع".

وأما أن أحدا من أعيان أئمة السلف ابتدأ ذكر المسألة فلا.

فالقصد: أنه لا يجوز أن يقال عن البخاري أو الذهلي: إنه مبتدع أو جهمي؛ وقد قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: "وأحمد وأمثاله وإن قالوا هذا القول إلا أنه لا يراد بذلك أن الواحد من الأئمة إذا أطلق مثل هذا القول صح أن يسمى كذلك، فضلا عن أن يعطى حكم الجهمية أو أهل البدع".

إذا: ثمة أقوال في باب الصفات أو القدر أو الإيمان هي أقوال غلط، ويمكن أن يقال: هي أقوال بدعة، ومع ذلك لا يضاف أصحابها إلى أهل البدع.

وبعبارة أخرى: لا يلزم من وقوع الرجل من أهل العلم في بدعة من البدع اللفظية- أي: بدع الأقوال- أن يسمى مبتدعا، فإن هذا لو تكلف لزاد الشر والفتنة، ومن غلب حاله على السنة والجماعة اعتبر بها واعتبر بإضافته إليها، ومع هذا يقال: إن هذا القول الذي قاله بدعة مخالفة.

وقد بين الإمام ابن تيمية رحمه الله أن أبا عبيد رحمه الله كان يذهب إلى أن قول مرجئة الفقهاء بدعة؛ ولهذا نقل عن فقهاء الكوفة أكثر من نقله عن غيرهم؛ ليبين مفارقة حماد بن أبي سليمان للكوفيين، وأن هذا ليس إجماعا عند أهل الكوفة.

والمقصود بهذا أن عدم إخراج المصنف لـ حماد بن أبي سليمان وأتباعه من دائرة السنة والجماعة لا يلزم منه عدم الحكم على قولهم بأنه بدعة، وتسميته بدعة لا يلزم منه أن يسمى من يقول به مبتدعا، وهذا كالقول أنه لا يلزم من قول الرجل ما هو كفر أن يسمى كافرا.." (١)

"حكم تارك الزكاة

أما مسألة هل يكفر تارك الزكاة أو لا يكفر فإنها مسألة نزاع، ولو سلم أن هذه الطائفة الممتنعة عن أداء الزكاة كافرة بإجماع متحقق؛ فإنه لا يلزم من هذا أن ترك الزكاة يكون كفرا؛ لأن هذه الطائفة ليس أمرها في ترك الزكاة فحسب، بل أمرها في اجتماع ترك الزكاة مع الامتناع والقتال.

---

(١) شرح كتاب الإيمان - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ١٣/١

وللأئمة أقوال في كفر تارك الزكاة:

القول الأول: أن ترك الزكاة كفر، ولو كان التارك فردا من المسلمين، فلو أن شخصا واحدا وجبت عليه زكاة ماله فترك الزكاة، ولم يؤد من ماله زكاة إلى أن توفي؛ فإنهم يجعلون تركه للزكاة وهجره لها كفرا مخرجا من الملة، فيوافي ربه بالكفر على هذا الافتراض، ومن هنا يمكن أن يقام عليه حد الكفر إذا حقق عليه قضاء إلى غير ذلك.

وهذا المذهب مذهب ضعيف، وقد نسب إلى ابن عباس، وإن كان لم ينضبط صحة عنه، ونسب إلى سعيد بن جبير وبعض كبار فقهاء الحجاز؛ ولهم دلائل على ذلك ليس هذا موضع تفصيلها، لكن أخص ما يستدلون به أن الله ذكر الصلاة والزكاة في القرآن على الاقتران، وهذا وجه ليس بلازم.

القول الثاني: أن ترك الزكاة ليس كفرا.

وهذا المذهب عليه طائفة من الفقهاء، وهو المشهور في مذهب مرجئة الفقهاء ابتداء، وعليه غيرهم من الفقهاء.

القول الثالث: أن ترك الزكاة ليس كفرا إلا إذا قاتل عليه، وهذه هي الرواية الراجحة في مذهب الإمام أحمد رحمه الله، وهو الصحيح.

وأخص ما يستدل به كثير من الفقهاء الذين ينتصرون لعدم كفر غير المقاتل حديث أبي هريرة في الصحيحين، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (ما من صاحب ذهب ولا فضة، لا يؤدي منها حقها ...) إلخ، وفيه قول النبي صلى الله عليه وسلم: (فيرى سبيله، إما إلى الجنة وإما إلى النار) وهو دليل على أنه ليس من الكفار، بل من أهل الوعيد.

وهذا وجه صريح في الاستدلال من جهة السنة، وهناك وجه صريح من القرآن أن هذا مؤمن بالله ورسوله، ومصدق، ومصل، ومؤمن بالله وملائكته ..

إلخ فلا يكون كافرا، وهذا الوجه ذكره الإمام مالك رحمه الله لما سئل عن مسألة ترك الزكاة.

وبهذا يتبين أن السلف كانوا يفرقون بين حال من قاتل أبو بكر رضي الله عنه وبين حال من ترك الزكاة من الآحاد؛ فإن الإمام مالكا يذهب إلى أن تارك الزكاة من الآحاد لا يكفر، ومع ذلك هو نفسه يذهب إلى أن من قاتلهم الصديق كانوا كفارا مرتدين؛ مما يدل على أن ثمة تفريقا عند السلف بين ترك الزكاة كآحاد وبين الذين قاتلهم الصديق من الممتنعين المنابذين لحجج الإسلام في القرآن والسنة، والتي استدل بها على وجوب دفع الزكاة

إلى غير ذلك، فهذه القرائن المجتمعة الظاهرة تدل على إباء في القلب.
إذا: تارك الزكاة إذا كان ممتنعا يكون كافرا؛ ولذلك من دعي قضاء إلى فعل الزكاة فامتنع عن أدائها، حتى قيل له: إن عقوبتك القتل ثم صبر على السيف؛ فإن هذا لا يكون إلا عن جحد وإباء، كما أن من دعي إلى الصلاة فلم يصل حتى قتل فبالقطع أن هذا لا يقتل إلا كافرا مرتدا؛ لأنه يمتنع أن عاقلا يصبر على السيف من غير كفر وارتداد وتكذيب في باطنه لهذا الحكم أو ذاك.
هذا ملخص لمسألة قتال الصديق رضي الله عنه لمانعي الزكاة، وما فيها من الخلاف بين المتأخرين والمتقدمين.
وهذا يدل على أن ثمة مسائل قد يحكي المتأخرون فيها مذهبا هو الشائع عند جمهورهم، ويكون مذهب الجمهور من المتقدمين على خلافه.
وعلى هذا ليس بلازم أن جمهور المتأخرين يوافقون جمهور المتقدمين، بل قد يكون العكس.
وقد تقدم أنه لم ينضبط عن أحد من السلف أنه صرح أن قتال الصديق لهؤلاء ليس قتال ردة، ومع ذلك لا يعتبر هذا الإجماع إجماعا قطعيا ..
لكن قد صرح بعض الأئمة كالمصنف وغيره بكونه إجماعا كفهم في الإجماع، والله أعلم.." (١)
"المتواتر والآحاد
[وأما الحجة من السنة والآثار المتواترة في هذا المعنى من زيادات قواعد الإيمان بعضها بعد بعض].
مراده رحمه الله بالتواتر: هو مراد من ذكر لفظ التواتر من الأئمة كـ الشافعي وأمثاله، فهم يريدون بمتواتر الآثار أو بمتواتر الحديث: ما استفاض وانضبط نقله عن النبي صلى الله عليه وسلم، وتلقاه أئمة الحديث بالقبول ..
هذا هو المتواتر في مراد السلف، وهذا هو المتواتر في اقتضاء الشرع، وهذا هو المتواتر في العقل، وهو كثير في سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وإن كان جملة مما يسمى متواترا على هذا الوجه قد يكون أصله غريبا كحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (إنما الأعمال بالنيات)
وهنا مسألة لا بد من الإشارة إليها، وهي: مسألة الآحاد والمتواتر، فإن القارئ لكلام المتقدمين يجد أن منهم -كالمصنف والشافعي - من يذكرون لفظ متواتر السنة أو متواتر الأثر وما إلى ذلك، وهؤلاء مرادهم بـالمتواتر ما استفاض وانضبط نقله عن النبي صلى الله عليه وسلم، وتلقاه أئمة الحديث بالقبول، وإن كان

---

(١) شرح كتاب الإيمان - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ١٠/٣

أصله قد يكون غريبا أو ما إلى ذلك.

وعليه فجميع أحاديث أصول الدين: كنزول الله سبحانه وتعالى إلى سماء الدنيا، وأحاديث الشفاعة، وأحاديث عذاب القبر وأمثاله ..

هي عند السلف من المتواتر.

وأما التقسيم الذي ذكر في بعض كتب المصطلح، وهو: أن السنة تنقسم إلى متواتر وآحاد.

وأن المتواتر هو: ما رواه جماعة عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب، والآحاد: ما عدا المتواتر، فهذا التقسيم تقسيم بدعي باعتبار حده لا باعتبار لفظه، أما باعتبار لفظه فهو اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح.

فإن من قال: السنة آحاد ومتواتر، والمتواتر: هو المستفيض، والآحاد: ما لم يستفض، أو المتواتر: هو ما أجمع على ثبوته، والآحاد: ما تردد في ثبوته عند أئمة الحديث ..

فهذا التقسيم بهذا الحد لا يعارض؛ لأنه تقسيم على قدر من الاصطلاح والمعاني المناسبة.

وأما إذا فسر المتواتر بما يوجد في بعض كتب الأصوليين، وكتب المصطلح المتأخرة، وهو: ما رواه جماعة عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب، وأن الآحاد: ما عدا المتواتر.

وإذا تأمل الباحث تفصيل حدهم فإنه يجد أنهم قد اختلفوا في عدد الجماعة التي ذكروها في قولهم (ما رواه جماعة) وفي الغالب يستقرون على عشرة تقريبا، فيلزم أن الحديث لا يكون متواترا عن رسول صلى الله عليه وسلم إلا إذا رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة عشرة، ورواه عن كل واحد من العشرة عشرة، فتكون الطبقة الثانية مائة، ورواه عن كل واحد من المائة عشرة، فتكون الطبقة الثالثة

فإذا فسر المتواتر بهذا فهذا حد أصله من المعتزلة، وهو من بدعهم التي أدخلوها على سنة النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد كان الطعن في آحاد روايات الصحابة منهج متقدم بدأه الخوارج، لكن لما جاء نظار المعتزل نظروه على هذه الطريقة، ثم دخل على كتب الأصوليين.

فإن قال قائل: كيف دخل على كتب الأصوليين وهم يكتبون في أصول فقه الشريعة؟!

قيل: لا عجب؛ لأن أكثر من كتب في أصول الفقه هم المتكلمون، وأصل مادة المتكلمين المعتزلة، وقدماء النظار من الجهمية والأشاعرة والماتريدية أخذوا علم الكلام عن هؤلاء؛ فإن أبا الحسن الأشعري إنما أخذ علم الكلام عن المعتزلة، فقد كان معتزليا ما يقارب الأربعين سنة من عمره.

إذا لا عجب أن ترى هذا في كتب أصول الفقه كالمعتمد لـ أبي حسين البصري، فهو وإن كان حنفيا لكنه معتزلي، والبرهان لـ أبي المعالي الجويني، والمحصول لـ محمد بن عمر الرازي، والمستصفى لـ أبي حامد الغزالي

وهؤلاء كلهم أشعرية شافعية، وهم غالون في علم الكلام، وإن كان الغزالي متصوفا من وجه آخر، فهذا باب آخر أيضا.

وكذلك لا عجب أن يدخل هذا الكلام -أيضا- على من نقل عنهم ممن يلخص كتب متكلمة أهل الأصول وإن لم يكن هو متكلما، كـ الموفق ابن قدامة رحمه الله، فإن روضة الناظر في الجملة تلخيص من كتاب المستصفى لـ أبي حامد.

وكذلك علماء المصطلح من الحفاظ المتأخرين الذين قد ابتعد كثير منهم عن علم الكلام إلا أنهم تأثروا بأصحابه، فإنهم وإن اختلفوا عن المتكلمين إلا أنهم يشتركون معهم في النسبة والصحبة الفقهية.

ومثال ذلك: الحافظ ابن حجر، فهو ليس متكلما ولا يقول بعلم الكلام، ويرى الميل إلى طرق السلف وآثارهم، لكنه شافعي متأثر بأصحابه الشافعية، الذين هم إما متكلمون أو على تأثر كبير بعلم الكلام.

فالمقصود: أن هذا الحد بمعناه بدعة في الإسلام؛ لأن أصحابه -أعني علماء الكلام الذين اخترعوه- لم يكونوا من أهل الرواية؛ فإن علماء المعتزلة على ما فيهم من القوة في باب العقليات وأمثاله إلا أنهم لم يكونوا من علماء الرواية، فهم لم يعتبروا حقيقة هذا التقسيم، وهل هو مطابق لواقع السنة وروايتها أم لا؟

ولما جاء من تقلد هذا التقسيم من الحفاظ -كـ ابن حجر وابن الصلاح مثلا- أرادوا أن يبحثوا له عن مثال من السنة يصدق عليه بحسب أوجه الرواية والأسانيد والطرق أنه حديث متواتر، فكلما أوردوا مثالا انقطع عليهم، حتى قال بعض الحفاظ المتأخرين العارفين بمخارج الأحاديث وطرقها: إن هذا الحد ليس له مثال.

ومنهم من يقول: له مثال أو مثالان.

فنقول: هب أن له عشرة أمثلة، فإنه يلزم من هذا أن عامة سنة النبي صلى الله عليه وسلم ليست متواترة، ونتيجة هذا أن عامة السنة تفيد الظن ولا تفيد العلم.

وقد رتب المتكلمون على هذا أن الأحاديث الآحاد لا يعتد بها في العقائد، وحقيقة قولهم هي أن السنة لا يحتج بها في العقائد، وهذا تأخير لمقام النبوة والرسالة؛ لأنه يلزم منه أن النبي صلى الله عليه وسلم ما بعث لتقرير مسائل أصول الدين.

ولذا يجب إنكار هذا التعريف، وإن كان موجودا في كتب ابن الصلاح وابن حجر رحمهما الله، فهؤلاء وإن كانوا أئمة حفاظ، لكن هذا التقسيم ليس من بنات فكرهم، بل هو تقسيم من النظار المتكلمين، وأصله من محدثات المعتزلة.

أما المتواتر في كلام الأئمة: فهو ما انضبط نقله، وتلقاه أئمة الحديث -الذين لهم اعتبار في ضبط الرواية- بالقبول.

وكثيرا ما يرى الباحثون من أهل السنة وهم يجادلون المخالفين في مسألة الأحاديث المتواترة.

فنقول: هب أننا لا نحتج بالآحاد، وهب أننا سلمنا أنه لا يحتج إلا بالمتواتر، فالسؤال لمن يقرر هذا الكلام: أين المتواتر؟ أين الأحاديث المتواترة في اليوم الآخر؟ أين الأحاديث المتواترة في عذاب القبر؟ أين الأحاديث المتواترة في صفات الله؟ أين الأحاديث المتواترة حتى في توحيد الألوهية؟

لكن إذا اعتبر التواتر على معنى السلف؛ فإن الأحاديث في باب توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، والصفات، والقبر، والشفاعة

وأمثال ذلك تكون على هذه الطريقة جميعها متواترة.." (١)

"من الأدلة على أن العمل يدخل في مسمى الإيمان: حديث وفد عبد القيس

[ففي حديث منها أربع، وفي آخر خمس، وفي الثالث تسع، وفي الرابع أكثر من ذلك.

فمن الأربع، حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه: (أن وفد عبد القيس قدموا عليه فقالوا: يا رسول الله! إنا هذا الحي من ربيعة، وقد حالت بيننا وبينك كفار مضر، فلسنا نخلص إلا في شهر حرام، فمرنا بأمر نعمل به وندعو إليه من وراءنا.

فقال: آمركم بأربع، وأنهاكم عن أربع: الإيمان -ثم فسره لهم-: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وأن تؤدوا خمس ما غنمتم، وأنهاكم عن الدباء والحنتم والنقير والمقير)

قال أبو عبيد: حدثناه عباد بن عباد المهلبي قال: حدثنا أبو جمرة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه بذلك].

هذا الحديث من رواية ابن عباس حديث متفق عليه، وقد أخرجه الإمام مسلم -أيضا- في صحيحه من رواية أبي سعيد الخدري، وتفرد به.

وهذا الحديث يعد من أشرف الأحاديث عند أهل السنة والجماعة في تقرير مسألة الإيمان ودخول العمل

---

(١) شرح كتاب الإيمان - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٨/٤

فيه، فهو صريح في أن النبي صلى الله عليه وسلم فسر الإيمان هنا بما فسر به الإسلام في حديث جبريل عليه السلام، فإنه لما جاء وفد عبد القيس قال: (آمركم بالإيمان بالله وحدة؛ أتدرون ما الإيمان بالله وحدة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم) فلم يقل: أن تؤمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله، وإنما قال: (شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان).

وعليه فمن قال من المرجئة -وهذا يقوله حتى فقهاؤهم-: إن دخول العمل في الإيمان هو من باب المجاز؛ يلزم منه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفسر الإيمان لهم هنا؛ لأن المعاني المجازية يصح نفيها!

وهذا غلط متين في تقرير المرجئة لمسألة العمل ودخوله في الإيمان، فإنه يلزم منه تفريغ النصوص من حقائقها الشرعية، وأن النبي صلى الله عليه وسلم في مثل هذا السياق لم يجبهم في تقرير مسألة الإيمان.

إذا: في ذكره صلى الله عليه وسلم لهذه الخصال في تقرير اسم الإيمان إبانة لمسألتين:

المسألة الأولى: أن العمل داخل في مسمى الإيمان.

المسألة الثانية: أن العمل أصل في الإيمان؛ لأن الشارع لما فسر الاسم المطلق جعل مادة تفسيره بالعمل؛ فدل على أن العمل أصل فيه، ولا سيما أن القوم إنما سألوا عن الأصل اللازم الذي تقع به النجاة.

فإن قيل: إذا كانوا قد سألوا عن الأصل اللازم فلم لم يبين لهم صلى الله عليه وسلم المبدأ وهو تصديقات القلب؟

قيل: لأن القوم قد عرفوا أصول التصديق، وهي: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر خيره وشره فقد كانوا مسلمين، ولهذا أبان لهم الأصل الظاهر وهو العمل.

أما قوله: (آمركم بأربع) ثم أمرهم بخمس ..

فهذا مما تتجوز فيه العرب، وإنما أراد أن الأربع هي أصول الإيمان، وما زاد عليها فمن الشرائع، كقوله: (وأن تؤدوا خمس ما غنمتم).

وقوله: (وأنهاكم عن الدباء والحنتم والنقير والمقير) هذه منسوخة على الصحيح، وهو مذهب الجمهور وأصح الروايتين عن أحمد، فقد كان هذا التحريم في أول الأمر ثم نسخ بحديث بريدة رضي الله عنه: (نهيتكم عن الظروف، وإن ظرفا لا يحل شيئا ولا يحرمه، وكل مسكر حرام)." (١)

"السبب في اختلاف السلف في مسألة الاستثناء في الإيمان

إن قيل: فلم كان جملة من السلف ينزعون إلى الاستثناء ويؤكدون شأنه، وجملة من الأئمة ينزعون إلى تركه؟

---

(١) شرح كتاب الإيمان - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٩/٤

قيل: هذا من حكمتهم وفقههم؛ فإن من نزع من السلف إلى تأكيد مسألة الاستثناء فإن مراده بذلك الرد على المرجئة، الذين جمهورهم يحرمون الاستثناء ويمنعونه؛ لكون الإيمان عندهم واحدا بالتصديق ونحوه ..

ولهذا إذا قيل: صاحب السنة من بعدهم ينزع إلى أي الوجهين في أجوبة السلف؟

قيل: ينزع إلى جميعها بحسب المقاصد والأحوال؛ ولهذا قال الله للمؤمنين: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا﴾ [البقرة:١٣٦] ولم يلزم من ذلك أن يقولوا: إن شاء الله، والعبد يقول: لا إله إلا الله ولا يقول: إن شاء الله.

فالقول بأن الاستثناء واجب في الإيمان ليس بصحيح، ومن نقل عنه الوجوب من السلف فإنه معلق بمقصد من المقاصد الشرعية، وأما أن أحدا من السلف يوجب الاستثناء في سائر المقامات وباعتبار سائر المقاصد فهذا لا يصح عن واحد من السلف، ومن حكى عن أحد من السلف إيجاب الاستثناء في سائر المقامات، وباعتبار سائر المقاصد فهذا غلط عليه، وإن كان هذا قد حكاه بعض المتأخرين من أهل العلم.

بل الصواب: أن جوابات السلف هنا هي على مادة التنوع، وليس التضاد أو الخلاف اللفظي؛ لأن الخلاف اللفظي معناه أن لا فرق بين حقيقة الأقوال، وخلاف التنوع: أن يكون لكل معنى، وليس بين المعاني تعارض.

أي: أن هذا يقصد معنى فيستثني، ويقصد الآخر معنى آخر فيترك الاستثناء، فمن استثنى قصد ترك التزكية أو قصد أن الإيمان قول وعمل وهو لم يستتم التمام في القول، ومن ترك الاستثناء قصد أن أصل الإيمان مما يجزم به، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم عن الجارية: (أعتقها؛ فإنها مؤمنة)، ولم يقل صلى الله عليه وسلم: إن شاء الله؛ مع أن الجارية لم يستفض إيمانها، حتى كان معاوية بن الحكم مترددا في شأنها إلى أمثال ذلك.." (١)

"الأدلة على أن الإيمان يزيد وينقص

أما دليله: فما جاء ذكره صريحا في كتاب الله في عدة مواضع من ذكر لزيادة الإيمان، وأما النقصان فإنه كما قال الإمام أحمد وغيره: "إن الإيمان كما يزيد فإنه ينقص".

ولم يعبر بلفظ النقصان في القرآن، وإنما نفى الشارع الإيمان عمن ترك بعض الواجبات أو فعل بعض الكبائر، كقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث أبي هريرة في الصحيحين: (لا يزني الزاني حين يزني

---

(١) شرح كتاب الإيمان - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٤/٥

وهو مؤمن) ونفي الاسم أبلغ من ذكر لفظ النقصان في هذا الفعل من الكبائر؛ لأن ذكر لفظ النقصان لا يلزم منه أن يكون الفعل من الكبائر، بخلاف نفي الاسم الشرعي؛ فإن القاعدة -كما نص عليها شيخ الإسلام وغيره-: "إن الله ورسوله لا ينفي اسم مسمى أمر -أمر الله به ورسوله- إلا إذا ترك بعض واجباته".

فلما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) دل هذا على أن الزاني قد فعل كبيرة من الكبائر، وكذلك قوله: (لا إيمان لمن لا أمانة له)

إلى أمثال ذلك، ولهذا كان قوله صلى الله عليه وسلم: (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) دليلا على أن قراءة الفاتحة لازمة في الصلاة إما ركنا وإما وجوبا على ما هو معروف.

[قال أبو عبيد: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن جامع بن شداد، عن الأسود بن هلال قال: قال معاذ بن جبل لرجل: اجلس بنا نؤمن ساعة -يعني: نذكر الله-.

وبهذا القول كان يأخذ سفيان والأوزاعي ومالك بن أنس يرون أعمال البر جميعا من الازدياد في الإسلام؛ لأنها كلها عندهم منه، وحجتهم في ذلك ما وصف الله به المؤمنين في خمس مواضع من كتابه، منه قوله: ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ [آل عمران:١٧٣] وقوله: ﴿ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا﴾ [المدثر:٣١] وقوله: ﴿ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم﴾ [الفتح:٤] وموضعان آخران قد ذكرناهما في الباب الأول، فاتبع أهل السنة هذه الآيات وتأولوها أن الزيادات هي الأعمال الزاكية].

بهذه الأدلة يعلم أن ذكر زيادة الإيمان صريح في كتاب الله سبحانه وتعالى، وقد سبق الإشارة إلى أصل جامع ذكره ابن تيمية رحمه الله حيث قال: "وأصل نزاع هذه الفرق من الخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية وغيرهم، أنهم جعلوا الإيمان شيئا واحدا إذا زال بعضه زال جميعه"، أي: إن الأصل الذي تفرعت عنه جميع البدع في مسألة الإيمان، وخالف أصحابها قول السلف، هو: أنهم اعتبروا أن الإيمان واحد لا يزيد ولا ينقص، فعند الخوارج والمعتزلة أنه قول وعمل، لكنه لا يزيد ولا ينقص، فمن ترك واجبا فيه فقد كفر -أو فسق عند المعتزلة- وعدم الإيمان.

وعند المرجئة يجعلونه هو التصديق، أو مع القول، أو القول وحده على حسب أقوال المرجئة، ويكون الإيمان عندهم واحدا.

وقد تقدم أن في كتاب الله تصريحا تاما بزيادة الإيمان، وإن لم يكن هو الدليل الوحيد الدال على أن الإيمان يزيد وينقص، بل هو نوع من الأدلة، وإلا من الأدلة: الضرورة الشرعية؛ فإن الضرورة الشرعية تدل

على أن المؤمنين ليسوا درجة واحدة، وهذا هو اللازم في حكم العقل؛ فإنه ما من شيء يؤمر به بنو آدم من الأمور الشرعية أو الدينية أو الدنيوية إلا ويتفاضلون فيه.

فهذا التفاضل ضرورة حسية قاطعة، وهي مدركة بضرورة العقل.

وعلى هذا يكون القول بتساوي الإيمان ممتنعا في العقل والحس.." (١)

"الرد على المرجئة القائلين بأن زيادة الإيمان هي ازدياد اليقين

[وأما الذين جعلوا الزيادة ازدياد اليقين فلا معنى لهم لأن اليقين من الإيمان، فإذا كان الإيمان عندهم كله برمته إنما هو الإقرار، ثم استكمله هؤلاء المقرون بإقرارهم ..

أفليس قد أحاطوه باليقين من قولهم؟! فكيف يزداد من شيء قد استقصي وأحيط به؟! أرأيتم رجلا نظر إلى النهار بالضحى حتى أحاط عليه كله بضوئه هل كان يستطيع أن يزداد يقينا بأنه نهار ولو اجتمع عليه الإنس والجن؟! هذا يستحيل ويخرج مما يعرفه الناس].

هذا وجه فاضل في الرد.

وهو الوجه الآخر في الرد على المرجئة الذين فسروا الزيادة بهذا، وهو أن المرجئة الذين يقولون: إن الإيمان واحد وهو التصديق، يمنعون الاستثناء فيه ويجعلونه واحدا، فما وجه زيادة اليقين فيه؟!!

أي: إن معنى القول بأن الإيمان واحد يلزم منه نفي زيادة الإيمان من كل وجه؛ فإذا أثبتت زيادة الإيمان ولو من وجه تعدد الأدلة أو من وجه تمام اليقين، أو أمثالها من التفسيرات التي أريد بها التخلص من معارضة القرآن فإن هذا يكون من باب التناقض.

فمن يقول: إن الإيمان واحد، ومع ذلك يقول: يزداد، فإن مجرد تسليمه بزيادته على أي وجه فسر هذه الزيادة يعد تناقضا؛ فإنه إذا سوغ زيادته باعتبار تعدد الأدلة فمعناه أن أهله تفاضلوا.

وإن قال: إنه لم يتفاضل إيمانهم وإنما تفاضلت أدلتهم؛ قيل: الدليل يدل على حكم في مدلوله، وهذا الحكم هو الذي يجب الإيمان به، ولهذا يكون الحكم المؤمن به -وهو إيمان بالقطع- متفاضلا بين المخاطبين.

فمقصود هذا الوجه: أن من قال: إن الإيمان واحد -وهو قول كل من خالف السلف- يمتنع أن يقر بزيادة الإيمان بأي وجه من الأوجه، فمن أقر بذلك كان متناقضا.

وخلاصة هذا الرد هي: أنه إذا كان الإيمان واحدا سواء كان هو التصديق أو الإيمان أو المعرفة أو ما إلى

---

(١) شرح كتاب الإيمان - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٣/٦

ذلك فقد استكملوه بالأول، فما وجه الزيادة؟!

ومن المعلوم في النظر العقلي أن من يقول: إن هذا الشيء واحد، يمتنع عليه أن يقول: أنه يزيد، بأي وجه فسر الزيادة.

وهذا من باب تناقض أهل البدع.." (١)

"الأدلة الشرعية والعقلية على أن الإيمان يزيد وينقص

[وكذلك صناعات الناس، لو أن قوما ابتنوا حائطا ..

وكان بعضهم في تأسيسه، وآخر قد نصفه، وثالث قد قارب الفراغ منه، قيل لهم جميعا: بناة، وهم متباينون في بنائهم.

وكذلك لو أن قوما أمروا بدخول دار، فدخلها أحدهم، فلما تعتب الباب أقام مكانه وجاوزه الآخر بخطوات، ومضى الثالث إلى وسطها، قيل لهم جميعا: داخلون، وبعضهم فيها أكثر مدحا من بعض.

فهذا الكلام المعقول عند العرب السائر فيهم، فكذلك المذهب في الإيمان، إنما هو دخول في الدين، قال الله تبارك وتعالى: ﴿إذا جاء نصر الله والفتح * ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا * فسبح بحمد ربك﴾ [النصر:١ - ٣] وقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة﴾ [البقرة:٢٠٨] فالسلم الإسلام، وقوله: (كافة) معناها عند العرب الإحاطة بالشيء.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (بني الإسلام على خمس) فصارت الخمس كلها هي الملة التي سماها الله سلما مفروضا.

فوجدنا أعمال البر وصناعات الأيدي ودخول المساكن كلها تشهد على اجتماع الاسم وتفاضل الدرجات فيها، هذا في التشبيه والنظر، مع ما احتججنا به من الكتاب والسنة، فهكذا الإيمان هو درجات ومنازل، وإن كان سمى أهله اسما واحدا وإنما هو عمل من أعمال تعبد الله به عباده وفرضه على جوارحهم، وجعل أصله في معرفة القلب، ثم جعل المنطق شاهدا عليه، ثم الأعمال مصدقة له، وإنما أعطى الله كل جارحة عملا لم يعطه الأخرى، فعمل القلب الاعتقاد، وعمل اللسان القول، وعمل اليد التناول، وعمل الرجل المشي، وكلها يجمعها اسم العمل، فالإيمان على هذا التناول إنما هو كله مبني على العمل، من أوله إلى آخره، إلا أنه يتفاضل في الدرجات على ما وصفنا.

وزعم من خالفنا أن القول دون العمل، فهذا عندنا متناقض، لأنه إذا جعله قولا فقد أقر أنه عمل، وهو لا

---

(١) شرح كتاب الإيمان - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٦/٦

يدري بما أعلمتك من العلة الموهومة عند العرب في تسمية أفعال الجوارح عملا.
وتصديقه في تأويل الكتاب في عمل القلب واللسان، قول الله في القلب: ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ [النحل:١٠٦] وقال: ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾ [التحريم:٤] وقال: ﴿الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾ [الحج:٣٥] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن في الجسد لمضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد، وهي القلب) وإذا كان القلب مطمئنا مرة، ويصغى أخرى، ويوجل ثالثة، ثم يكون منه الصلاح والفساد، فأي عمل أكثر من هذا، ثم بين ما ذكرنا قوله: ﴿ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول﴾ [المجادلة:٨] فهذا ما في عمل القلب.
وأما عمل اللسان فقوله: ﴿يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم إذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا﴾ [النساء:١٠٨] فذكر القول ثم سماه عملا، ثم قال: ﴿وإن كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم أنتم بريئون مما أعمل وأنا بريء مما تعملون﴾ [يونس:٤١] هل كان عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم معهم إلا دعاؤه إياهم إلى الله، وردهم عليه قوله بالتكذيب، وقد أسماها هاهنا عملا؟ وقال في موضع ثالث: ﴿قال قائل منهم إني كان لي قرين﴾ [الصافات:٥١] * ﴿يقول أئنك لمن المصدقين﴾ [الصافات:٥٢] إلى: ﴿لمثل هذا فليعمل العاملون﴾ [الصافات:٦١] فهل يكون التصديق إلا بالقول، وقد جعل صاحبها هاهنا عاملا؟! ثم قال: ﴿اعملوا آل داوود شكرا﴾ [سبأ:١٣] فأكثر ما يعرف الناس من الشكر أنه الحمد والثناء باللسان، وإن كانت المكافأة قد تدعى شكرا.
فكل هذا الذي تأولنا إنما هو على ظاهر القرآن وما وجدنا أهل العلم يتأولونه، والله أعلم بما أراد، إلا أن هذا هو المستفيض في كلام العرب غير المدفوع، فتسميتهم الكلام عملا، من ذلك أن يقال: لقد عمل فلان اليوم عملا كثيرا، إذا نطق بحق وأقام الشهادة، ونحو هذا. وكذلك إن أسمع رجل صاحبه مكروها، قيل: قد عمل به الفاقرة، وفعل به الأفاعيل، ونحوه من القول، فسموه عملا، وهو لم يزده على المنطق.
ومنه الحديث المأثور: (من عد كلامه من عمله، قل كلامه إلا فيما ينفعه).
فوجدنا تأويل القرآن، وآثار النبي صلى الله عليه وسلم، وما مضت عليه العلماء، وصحة النظر، كلها تصدق أهل السنة في الإيمان، فيبقى القول الآخر، فأي شيء يتبع بعد هذه الحجج الأربع؟!
وقد يلزم أهل هذا الرأي ممن يدعي أن المتكلم بالإيمان مستكمل له، من التبعة ما هو أشد مما ذكرنا، وذلك فيما قص علينا من نبأ إبليس في السجود لآدم، فإنه قال: ﴿إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين﴾ [ص:٧٤] فجعله الله بالاستكبار كافرا وهو مقر به غير جاحد له، ألا تسمع: ﴿خلقتني من نار وخلقته من

طين﴾ [الأعراف:١٢] وقوله: ﴿رب بما أغويتني﴾ [الحجر:٣٩] فهذا الآن مقر بأن الله ربه، وأثبت القدر أيضا في قوله: (أغويتني ، وقد تأول بعضهم قوله: (وكان من الكافرين) أنه كان كافرا قبل ذلك! ولا وجه لهذا عندي، لأنه لو كان كافرا قبل أن يؤمر بالسجود لما كان في عداد الملائكة، ولا كان عاصيا إذا لم يكن ممن أمر بالسجود.

وينبغي في هذا القول أن يكون إبليس قد عاد إلى الإيمان بعد الكفر لقوله: ﴿رب بما أغويتني﴾ [الحجر:٣٩] وقوله: ﴿خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ [الأعراف:١٢] فهل يجوز لمن يعرف الله وكتابه وما جاء من عنده أن يثبت الإيمان لإبليس اليوم؟!].

هذا هو ما سبق: وهو أن زيادة الإيمان دليلها آيات في القرآن، وأيضا دليلها الضرورة الشرعية والضرورة العقلية، فإن تماثل بني آدم في فعل ما شرعي أو غير شرعي تماثل ممتنع، ولهذا لا يوجد فعل من الأفعال، إلا وأهله القاصدون إليه يتفاضلون فيه، وهذا هو مقصود المصنف لما قال: "وكذلك صناعات الناس".

أي: أن من قصدوا إلى صناعة شيء لابد أن يتفاضلوا، ولهذا يكون هذا في مبدأ الصناعة، وهذا في وسطها، وهذا في منتهاها، وهذا تقدم على هذا، وهذا أتقن من هذا ..

إلى غير ذلك.

فالقول: بأن الإيمان لا يتفاضل قول ممتنع في العقل ..

ممتنع في الخارج، ولهذا كان من فقه السلف أنهم ألزموا الذين لا يقولون بتفاضل الإيمان، وزيادته ونقصانه بلازم يلزمهم، وإن كان عند التحقيق ليس مذهبا لهم، قالوا: يلزم من هذا القول أن يكون إيمان جبريل كإيمان آحاد الناس، وأن يكون إيمان أبي بكر كإيمان الفساق ..

وهذا فعلا لازم، يدل على بطلان هذا المذهب، لأن من يقول: إن الإيمان واحد، يلزمه أن إيمان أبي بكر كإيمان الحجاج بن يوسف، أو أمثال هؤلاء ممن اشتهر بشيء من القتل أو الفجور أو الفسوق.

فهذا القول يعلم بديهة بضرورة العقل أنه ممتنع، وعلى هذا يكون أصل هذا القول ممتنعا عقلا وشرعا.." (١)

"مسألة عدم تكفير الإمام مالك والشافعي لتارك الصلاة

من المهم هنا أن ننبه إلى مسألة وهي: أن القول بأن مالكا والشافعي -كما يقول بعض أهل العلم من المعاصرين- لم يثبت عنهما أنهما لم يكفرا تارك الصلاة وأنه من غلط المتأخرين من أصحابهما، قول ليس

---

(١) شرح كتاب الإيمان - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٦/٧

بصحيح؛ لأمرين:

الأمر الأول: أن لدى أصحاب مالك إطباقا -في الجملة- على أن مالكا لا يكفر تارك الصلاة، فمن المتعذر أن الأصحاب بجملتهم ومحققيهم وطبقاتهم يجمعون على غلط على مالك، بل هذا فيه تكلف وزيادة، وهم علماء وأجلاء وعقلاء، ولاسيما أن كبارا من المالكية القدماء كانوا يذهبون إلى ذلك ويجعلونه مذهبا لإمامهم، فمن المتعذر عقلا أن يطبق المالكية على قول ومالك بريء منه براءة تامة، بل إن مالكا يجعله إجماعا على خلافه.

الأمر الثاني: أن من هو خبير بأقوال الفقهاء والأئمة، وهو من المتقدمين في الجملة، وهو محمد بن نصر، والذي يعتبر من أضبط الناس للخلاف، وقد أشاد به ابن تيمية رحمه الله وقال عنه: "إنه من أضبط الناس لأقوال الأئمة وخلافهم" يقرر أن هذا قول معروف لـ مالك وجملة من السلف؛ وهو أنهم لا يذهبون إلى كفر تارك الصلاة.

إذا من يقول: إن هذا غلط من متأخري المالكية ..

قوله هذا ليس بصحيح، بل هو توارد عند المالكية وتوارد عند الشافعية، وإن كان هذا المذهب مرجوحا، لكنه مذهب محفوظ وباق؛ مما يجعل المسألة لا يمكن أن تعد من الأصول التي يبدع فيها المخالف.

ويلزم من يقول: إن الصلاة مجمع عليها أن يكون مالك خالف إجماع السلف، وأن يكون قوله فرعا عن قول المرجئة

وما إلى ذلك؛ كما قيل عن حماد بن أبي سليمان.

وهذه اللزومات ما نطق بها أحد من المحققين لا عن مالك ولا عن الشافعي.

وكذلك الإمام ابن تيمية رحمه الله لم ينكر الخلاف، مع أنه ينتصر لكون ترك الصلاة كفرا، إلا أنه يقر في الجملة بهذا الخلاف، ولا يطعن فيه، وإنما يطعن في مسألة واحدة، وهي: أن من ترك الصلاة -عند الشافعي ومالك - ودعي إليها فإن أبى قتل.

قال: "إن المتأخرين من أصحاب مالك قالوا: يقتل فاسقا.

قال: وهذا غلط على مالك، بل هذا إذا قتل لابد أن يقتل كافرا كضرورة عقلية، فإنه يمتنع أن يصبر على السيف مقابل أن يؤدي صلاة أو صلاتين مما حضر وقتها .. ".

فهذا ما يقال في هذه المسألة.." (١)

---

(١) شرح كتاب الإيمان - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٨/٨

"مسائل متعلقة بذم السلف لأهل البدع

ذم السلف لأهل البدع سنة سلفية ماضية، لكن ينبه فيه إلى مسائل، سواء كان الذم في مسألة الإيمان أو غيرها:

المسألة الأولى: أن بعض الناقلين لأقوال السلف زادوا عليها في الذم، كنقل أبي إسماعيل الأنصاري الهروي رحمه الله في كتابه: ذم الكلام، فإنه زاد في بعض كلام السلف، أو في النقل عنهم، وهو لم يزد عليهم كذبا ولكنه زاد عليهم تفسيرا.

وهذا يبين أن بعض المتأخرين المنتصرين لمذهب أهل السنة، ممن لم يحقق طريقة الأئمة في هذا الباب، يزيدون بفهمهم لمذهب السلف في ذم المخالفين، وقد نص ابن تيمية رحمه الله على أن أبا إسماعيل قد زاد في ذم المخالفين من الجهمية وغيرهم وتكفيرهم.

المسألة الثانية: أنه درج في ذم السلف لأهل البدع لفظ التكفير، ولا سيما إذا تكلموا في ذم المخالفين في باب الإلهيات -باب الأسماء والصفات- كالجهمية ومن أنكر الصفات أو عطلها، وعلى جملة من المخطئين في مسائل أخرى من مسائل القدر أو مسائل الإيمان، كتكفيرهم لقول جهم بن صفوان في مسألة الإيمان ونحو ذلك ..

فهذا التكفير حكم على هذه المذاهب في الجملة بأنها كفر، وإن كان لا يلزم من ذلك أن أصحابها يكونون كفارا.

وسيأتي شرح هذه المسألة -إن شاء الله- مستوفى في شرح حديث الافتراق.

المسألة الثالثة: أن بعض المصنفين من أهل السنة يذكر بابا في مصنفه لمثل هذا القول -وهو الذم لأهل البدع أو للمخالفين- ويروي في صدره شيئا يرفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، كحديث: (القدرية مجوس هذه الأمة) وغيرها من الأحاديث المرفوعة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، والتي صرحت باسم بعض طوائف أهل البدع كالقدرية، أو الرافضة، أو المرجئة ..

والتحقيق فيها أنه لم يصح عن الرسول صلى الله عليه وسلم حديث واحد في تسمية أية طائفة بدعية، لا القدرية ولا المرجئة ولا الرافضة ولا المعتزلة ولا الجهمية، ولهذا لم يعتبرها الأئمة كأحمد وأمثاله في ذم أهل البدع، إنما يرويه بعض المتأخرين وبعض من هو دون هذا القدر ممن صنف في السنة والجماعة.

أما ما ورد من ذم عن بعض الصحابة فلاشك أن بعضه صحيحا، ولاسيما ذم القدرية؛ فإنه محفوظ عن عبد الله بن عمر وأمثاله.

والمقصود: أن هذه الأحاديث من حيث هي مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا يصح منها شيء، إنما الثابت في وصف النبي صلى الله عليه وسلم هو وصفه للخوارج، وهو حديث متواتر متفق عليه.." (١)

"باب ذكر الذنوب التي تلحق بالكبائر بلا خروج من الإيمان

قال المصنف رحمه الله: [باب ذكر الذنوب التي تلحق بالكبائر بلا خروج من الإيمان].

[قال أبو عبيد: حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (لعن المؤمن كقتله) وكذلك قوله: (حرمة ماله كحرمة دمه) ومنه قول عبد الله: (شارب الخمر كعابد اللات والعزى) وما كان من هذا النوع مما يشبه فيه الذنب بآخر أعظم منه، وقد كان في الناس من يحمل ذلك على التساوي بينهما، ولا وجه لهذا عندي، لأن الله قد جعل الذنوب بعضها أعظم من بعض فقال: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما﴾ [النساء:٣١] في أشياء كثيرة من الكتاب والسنة يطول ذكرها، ولكن وجوهها عندي أن الله قد نهى عن هذه كلها وإن كان بعضها عنده أجل من بعض، يقول: من أتى شيئا من هذه المعاصي فقد لحق بأهل المعاصي، كما لحق بها الآخرون، لأن كل واحد منهم على قدر ذنبه قد لزمه اسم المعصية، وإن كان بعضهم أعظم جرما من بعض، وفسر ذلك كله الحديث المرفوع حين قال: (عدلت شهادة الزور الإشراك بالله، ثم قرأ: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾ [الحج:٣٠]) فقد تبين لنا الشرك والزور، وإنما تساويا في النهي نهى الله عنهما معا في مكان واحد، فهما في النهي متساويان وفي الأوزار والمأثم متفاوتان، ومن هنا وجدنا الجرائم كلها، ألا ترى السارق يقطع في ربع دينار فصاعدا وإن كان دون ذلك لم يلزمه قطع؟ فقد يجوز في الكلام أن يقال: هذا سارق كهذا، فيجمعهما في الاسم وفي ركوبهما المعصية، ويفترقان في العقوبة على قدر الزيادة في الذنب، وكذلك البكر والثيب يذنبان فيقال: هما لله عاصيان معا، وأحدهما أعظم ذنبا وأجل عقوبة من الآخر، وكذلك قوله: (لعن المؤمن كقتله) إنما اشتركا في المعصية حين ركباها، ثم يلزم كل واحد منهما من العقوبة في الدنيا بقدر ذنبه، ومثل ذلك قوله: (حرمة ماله كحرمة دمه) وعلى هذا وما أشبه أيضا.

قال أبو عبيد: كتبنا هذا الكتاب على مبلغ علمنا، وما انتهى إلينا من الكتاب، وآثار النبي صلى الله عليه وسلم، والعلماء بعده، وما عليه لغات العرب ومذاهبها، وعلى الله التوكل، وهو المستعان].

هذا الباب إشارة من المصنف إلى أن الكبائر درجات وليست واحدة، وهو إشارة من وجه آخر إلى أن ما سماه الشارع كفرا أو نفاقا، أو نفى اسم الإيمان عن صاحبه، أو ذكر البراءة منه في الجملة أعظم من غيره،

---

(١) شرح كتاب الإيمان - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٣/٩

وهذا حكم مجمل، ولا يلزم منه أن يكون حكما مفصلا.
وأما ما قرره بعض المتأخرين من أن ما سماه الشارع نفاقا أو سماه كفرا أعظم مما كان من الكبائر مما لم يسم في كلام الله أو رسوله بهذا الاسم، فهذا خطأ.." (١)

"الأعمال التي تكفر بها الكبائر

ما هي الأمور التي قد تكفر بها الكبائر؟

الحسنات الماحية، ويراد بها الأعمال الصالحة: كالصلاة، والجهاد، والحج ..
وأمثال ذلك.

أما الإجماع الذي حكاه ابن عبد البر في التمهيد وغيره، حيث قال: "أجمع أهل العلم على أن المراد بتكفير الصلاة والحج وأمثالها أنها تكفر الصغائر".

فهذا الإجماع إذا أريد به أن الذي يطرد تكفيره بالأعمال الصالحة كالصلاة وغيرها هو الصغائر ..
فهو إجماع صحيح.

أما إذا أريد به أن الأعمال الصالحة كالصلاة وغيرها لا يمكن أن تكفر كبيرة من الكبائر ..
فهذا الجزم غير صحيح.

أليس الله سبحانه وتعالى يغفر الكبيرة للعبد وإن لم يتب منها إنما بمحض رحمته وسعة فضله؟
إذا: من باب أولى إذا اقترن بها سبب من العبد وهو أعمال صالحة.

وقد تكلم النبي صلى الله عليه وسلم بكلام لا يفقه في اللسان العربي إلا على مراد، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (من أتى هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه) فإذا جاء البيت رجل صالح في جمهور أمره، أي: هو على التمسك بالسنة والشريعة والحدود وما إلى ذلك، ولكن عرضت له كبيرة، ثم حقق الحج تحقيقا فاضلا، وتقرب إلى الله رغبا ورهبا، فهل يمكن أن يقال: أجمع أهل السنة والجماعة على أن هذا يوافي ربه بكبيرته ما لم يتب منها، وأن الحج لا يمكن أن يكفرها؟

لا يمكن هذا الجزم، بل هو تكلف وقدر من الزيادة في الجزم بأحكام الله سبحانه وتعالى، وبأحكام نبيه صلى الله عليه وسلم.

ومن المعلوم أن عمرو بن العاص -كما ثبت في الصحيح من حديث عبد الرحمن بن شماسة - لما جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم مبايعا على الإسلام، وبسط يده لمبايعة النبي صلى الله عليه وسلم، قال:

---

(١) شرح كتاب الإيمان - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٢/١١

(فقبضت يدي.

فقال النبي: ما لك يا عمرو؟ قال: أردت أن أشترط.

قال: تشترط ماذا؟ قلت: أشترط أن يغفر لي) ومن الواضح أن عمرا رضي الله عنه لم يكن يتكلم عن الصغائر؛ لأنه لم يكن في قاموس الجاهليين صغائر، بل كان يتكلم عن الجرائم ..

والكبائر الموبقات، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (يا عمرو! أما علمت أن الإسلام يهدم -وفي رواية: يجب- ما كان قبله، وأن الحج يهدم ما كان قبله، وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها) فمن الذي يستطيع أن يقول: الحج لا يمكن أن يكفر كبيرة؟

وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم في الصلوات الخمس كما في الصحيح: (أرأيتم لو أن نهرا بباب أحدكم ...) وهذا هو قاعدة في القرآن، أليس الله يقول: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ [هود:١١٤] فبأي حكم وبأي قضاء وبأي حجة يقال: هذا فقط في الصغائر؟! بل فضل الله سبحانه وتعالى واسع.

وهذه أسباب شرعية تدفع غضب الرب، والتوبة ليست إلا سببا من الأسباب الشرعية.

وكذلك من الأسباب الشرعية: تعظيم الشخص لحرمات الله ولشرعه، فهذا السبب قد يدفع ويسقط عقوبة الكبائر والموافاة بها.

فالسلف يقولون: الذي يطرد تكفير الكبائر به هو التوبة، أي: من تاب من كبيرة تاب الله عليه، أما القول بأن الحسنات يطرد التكفير بها، بمعنى أن من صلى الصلوات الخمس أو صام رمضان أو حج البيت تكفر كبائره ولا يحتاج إلى توبة فهذا القول ما قاله أحد من السلف، وحكاية الإجماع على هذا النفي صحيحة.

لكن الذي أراد شيخ الإسلام رحمه الله إثباته -وهو ظاهر النصوص النبوية والقرآنية- هو: أن الأعمال الصالحة الكبرى -كأركان الإسلام، والجهاد، والهجرة- قد تكفر ما هو من الكبائر، وإن كان لا يلزم الاطراد كما يلزم في التوبة.

وبهذا يكون الفرق بين القول بأن التوبة مكفرة، وبين القول بأن: الحسنات مكفرة، هو أن التوبة تكفر اطرادا، فكل من تاب تاب الله عليه، أما الأعمال الصالحة فإن إطلاق القول بتكفيرها للكبائر أو عدم تكفيرها ليس بصحيح، بل الصواب أن يقال: إن الأعمال الصالحة ولا سيما الشرائع الكبرى -كالصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والهجرة وأمثالها- قد تكفر ما هو من الكبائر.

وهذا بحسب تحقيقها وبحسب حال صاحب الكبيرة.

ففرق بين من أدى الحج أداء يسيرا ونقص منه قدرا كثيرا، وهو عليه جرائر من الكبائر، وبين من أدى الحج

على التحقيق وليس عليه إلا أفراد من الكبائر فعلها على تخوف.

إذا: لا نقول: إن الأعمال الصالحة ولا سيما الكبرى تكفر الكبائر، بل نقول: إنها قد تكفر ما هو من الكبائر.

فإن قيل: متى نعلم هذا؟

قيل: لا يلزم أن نعلم، الذي يعلم الله سبحانه وتعالى.

فإن قال قائل: إنه يريد أن يعلم هل يتوب أو لا يتوب؟

قيل: التوبة واجبة في الحالين، أي: إذا قيل: إنها قد تكفر فهذا لا يعني إسقاط التوبة، فمع هذا التقرير إلا إنه يقال: إن التوبة واجبة.

فإن قيل: إن النبي صلى الله عليه وسلم -وهذا حديث في الصحيح عن أبي هريرة - قال: (الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهما إذا اجتنبت الكبائر) فأخرج الكبائر.

قيل: إنما ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم هنا التكفير الاطرادي وليس العارض، والذي ذكرناه في تكفير الأعمال الصالحة للكبائر إنما هو العارض.

فقوله: (الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهما ...) يعني الاطراد.

إذا: الأعمال الصالحة إذا أريد اطراد تكفيرها فهي تكفر الصغائر، وإذا أريد العروض بحسب فضل الله وحكمته وعدله فإنها قد تكفر ما هو من الكبائر، ولا يلزم من هذا أن يكون تكفيرها مطردا.

وهنا أنبه: إلى أن الحكاية عن شيخ الإسلام ابن تيمية أنه يقول: إن الأعمال الصالحة كالصلاة تكفر الكبائر كما تكفرها التوبة على الإطلاق ..

غلط عليه، وعدم فقه لقوله، وهذا لا شك أنه مخالف للإجماع.

وإنما الصواب: أن هذه قاعدة الله أعلم بما يترتب على العباد، وهذا كله يؤمن به على عدل الله وفضله ورحمته، وإلا فالله يقول: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ [هود:١١٤] والحسنات هنا الكبار والسيئات هي الكبار، وإن دخلت فيها الصغائر فإن الكبائر ليس أولى منها بالدخول.

ثم إن هذا القول فيه توسيع على المسلمين، وتحبيب لهم بهذه الشرائع والقيام بها.

ومما يشار إليه هنا: أن هذه الشرائع لها فضل عظيم عند الله، بل هي من أخص نعمه على العباد، فلا ينبغي أن يهون شأنها وكأنها نوع من الأداء الواجب الذي لا ثمرة له على حال العبد ونفسه في الدنيا والآخرة، بل الله يقول: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ [العنكبوت:٤٥] وهذا كأنه إشارة إلى

أن صاحب المنكر ينقطع بالصلاة عنها، ومن جملة انقطاعه أنه يباعد عنها، وإذا بوعد عنها فإن هذا وجه من أوجه مغفرة الله سبحانه وتعالى.

وقد بسط شيخ الإسلام هذه المسألة في المجلد السابع والعاشر من الفتاوى، وفي رسالة رفع الملام عن الأئمة الأعلام، بل ذكر ما هو أقل من هذا، فقال: "دعاء المسلم لأخيه بظهر الغيب، والمصائب المكفرة قد تكفر أحيانا بعض المقارنات لها من الذنوب .. " إلى غير ذلك.

فمذهبه في هذا مذهب محقق وليس مذهبا غلطا، وهو لا يعارض قولا للسلف فضلا عن كونه يعارض آية في كتاب الله سبحانه وتعالى أو حديثا عن نبيه.." (١)

"في العلة والمعنى والأعمال؛ ساووهم في الحكم والوعيد والعاقبة، كما قال تعالى: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم دمر الله عليهم وللكافرين أمثالها﴾ [محمد: ١٠]، فأخبر أن حكم الشيء حكم مثله، وكذلك كل موضع أمر فيه بالسير في الأرض فإنه يدل على الاعتبار والحذر أن يحل بالمخاطبين من أفعال الله وأمثلته مثل ما حل بالسابقين! (١).

٣ - ما رواه الإمام البخاري بسنده عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رجلا قال: يا نبي الله! يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟! قال: «أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادرا على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة» (٢)، فقاس الإمشاء على الوجه على الإمشاء على الرجلين، إذ قدرة الرب على الفعل الموعود نظير قدرته على الفعل المشهود. يقول ابن حجر: "المراد بالمشي حقيقته، فلذلك استغربوه حتى سألوا عن كيفيته، وزعم بعض المفسرين أنه مثل، وأنه كقوله: ﴿أفمن يمشي مكبا على وجهه أهدى أمن يمشي سويا على صراط مستقيم﴾ [الملك: ٢٢]، قال مجاهد: هذا مثل المؤمن والكافر. قلت: ولا يلزم من تفسير مجاهد لهذه الآية بهذا أن يفسر به الآية الأخرى (٣)، فالجواب الصادر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ظاهر في تقرير المشي على

(١) انظر: إعلام الموقعين ١/ ١٣٤، ١٣٨، ١٣٩.

(٢) صحيح البخاري بشرحه فتح الباري: كتاب التفسير، باب الذين يحشرون على وجوههم ٨/ ٤٩٢.

(٣) أي قوله تعالى: ﴿الذين يحشرون على وجوههم إلى جهنم أولئك شر مكانا وأضل سبيلا﴾ [الفرقان:

(١) شرح كتاب الإيمان - يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٦/١١

٣٤]، وهي الآية التي ساق الإمام البخاري الحديث في تفسيرها. انظر: كتاب التفسير، باب الذين يحشرون على وجوههم ٨/ ٤٩٢.." (١)

"القرن الثالث الهجري، نتيجة للخلاف بين السلف والمعطلة، فأثبتوا الصفات اللازمة موافقة للسلف، وأنكروا الصفات الاختيارية موافقة للمعتزلة، لئلا يلزم من ذلك قيام الحوادث بذات الرب، لأن ما قامت به الحوادث فهو حادث، بناء على دليل الحدوث المشهور، ولهذا قال بأزلية جميع ما أثبته من الصفات، وأنكر كل ما يدل على تجدد الصفات حتى زعم أن ألفاظ القرآن حكاية عن كلام الله، لأن كلام الله مجرد المعنى القديم القائم بذات الرب! (١).

وقد أنكر الإمام أحمد والإمام ابن خزيمة وغيرهما من أئمة السلف مقالة الكلابية، ونسبوهم إلى البدعة وبقايا بعض الاعتزال فيهم، وحذروا منهم وهجروهم، وأغلظوا القول فيهم حتى كان بعضهم يلعن الكلابية، كما أثر عن أبي نصر السجزي وغيره (٢).

وفي مطلع القرن الرابع أعلن أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري في البصرة توبته من مذهب المعتزلة وانتقل لمذهب الكلابية، فأثبت الصفات عدا الاختياري منها، بناء على أصل ابن كلاب والمعتزلة، ولهذا قال خلف المعلم: "أقام الأشعري أربعين سنة على الاعتزال، ثم أظهر التوبة، فرجع عن الفروع، وثبت على الأصول" (٣).

وقد كان لأبي الحسن الأشعري أثر بالغ في تأصيل مذهب

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ص١٦٩، ١٧٠، درء التعارض ٢/ ٦، ١٨، ٩٩.

(٢) انظر: درء التعارض ٢/ ٦، ١٨، موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود ١/ ٤٦٩ - ٤٧٢.

(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت لأبي نصر السجزي ص١٦٨ [نقلا عن موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود ١/ ٣٦٣].." (٢)

"ووقعوا في أعظم منه وهو التعطيل، إذ عطلوا صفات الله سبحانه التي أثبتها لنفسه وأثبتها له رسوله صلى الله عليه وسلم وجعلوا ذلك غاية التوحيد عندهم.

ولا شك أن من شبه الله بخلقه فقد أشرك، ولكن ذلك ليس لازما من إثبات صفات الله تعالى، فله سبحانه

---

(١) حقيقة المثل الأعلى وآثاره عيسى السعدي ص/١٠٨

(٢) حقيقة المثل الأعلى وآثاره عيسى السعدي ص/١٣١

صفاته التي تليق بجلاله وعظمته ووحدانيته، والمخلوق له صفاته التي تناسبه، ولا يلزم من توافقها في الاسم توفقها في الحقيقة، بل إن المخلوقات نفسها قد تتوافق في الأسماء مع تباين الحقائق واختلافها كما هو معلوم.

والواقع أن المعتزلة أنفسهم بقولهم هذا قد وقعوا في التشبيه أيضا، بل في أقبحه، فهم حين أثبتوا لله تعالى ذاتا مجردة من الصفات، وهذا لا يتصور إلا في الأذهان ولا حقيقة له في الخارج، فهم بفعلهم هذا قد شبهوا الله تعالى بالمعدومات، مما قد يؤدي بهم إلى نفي وجود الله سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا.

الجهمية:

الجهمية هم أتباع الجهم بن صفوان تلميذ الجعد بن درهم، أول من قال بتعطيل الصفات، وأخذها عنه الجهم، وأظهرها فنسبت إليه، وقيل إن الجعد بن درهم أخذ عن أبان بن سمعان، وأبان أخذها عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم، وهو اليهودي الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم، فهي ترجع في أصلها إلى اليهود.

ولما أظهر الجعد بن درهم مقالته في نفي الصفات في زمن هشام بن عبد الملك، وكان الجعد في مدينة واسط، وعامل هشام عليها خالد." (١)

"نصوص الشارع وتطلبهم حقائق الأمور من غيره، وليس في قوة العقل ما يدرك ما في نصوص الشارع من الحكم التي استأثر بها، وقد رجع كثير من أئمتهم عن طريقهم حتى جاء عن إمام الحرمين أنه قال: "ركبت البحر الأعظم وغصت في كل شيء نهى عنه أهل العلم في طلب الحق فرارا من التقليد، والآن فقد رجعت واعتقدت مذهب السلف " ... هذا كلامه أو معناه وعنه أنه قال عند موته: يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلوا عرفت أنه يبلغ بي ما بلغت ما تشاغلت به.. إلى أن قال القرطبي: ولو لم يكن في الكلام إلا مسألتان هما من مبادئه لكان حقيقا بالذم:

إحداهما: قول بعضهم: إن أول واجب الشك، إذ هو اللازم عن وجوب النظر، أو القصد إلى النظر، وإليه أشار الإمام بقوله: ركبت البحر.

ثانيهما: قول جماعة منهم: أن من لم يعرف الله بالطرق التي رتبوها، والأبحاث التي حرروها لم يصح إيمانه، حتى لقد أورد على بعضهم إن هذا يلزم منه تكفير أبيك وأسلافك، وجيرانك، فقال: لا تشنع علي بكثرة أهل النار، وقد رد بعض من لم يقل بهما على من قال بهما بطريق من الرد النظري وهو خطأ منه، فإن

(١) حماية الرسول صلى الله عليه وسلم حمى التوحيد محمد بن عبد الله زربان الغامدي ص/٢٥

القائل بالمسألتين كافر شرعا، لجعله الشك في الله واجبا، ومعظم المسلمين كفار حتى يدخل في عموم كلامه السلف الصالح من الصحابة والتابعين، وهذا معلوم الفساد من الدين بالضرورة وإلا فلا يوجد في الشرعيات ضروري.." (١)

"للأحاديث الموضوعة والواهية سوقا رائجة عندكم، قلت: وللأسف عندكم كذلك، قال: نحن نتحرى الأحاديث التي نصدر وفقها أحكامنا، فضحكت وأنا أرد عليه بإجابة سريعة: أظن الأحاديث التي وردت في ليلة النصف أقوى من الأحاديث التي وردت في تحريم الغناء) ومن ثم ساق المصنف كلاما عن ابن حزم في الأحاديث الواردة في تحريم الغناء حتى انتهى إلى حديث أبي مالك الأشعري (ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف) .

قال الشيخ الغزالي: (ومعلقات البخاري يؤخذ بها لأنها في الغالب متصلة الأسانيد، لكن ابن حزم يقول: إن السند هنا منقطع لم يتصل ما بين البخاري وصدقة بن خالد راوي الحديث، نقول -ما زال الكلام للشيخ الغزالي- ولعل البخاري يقصد أجزاء الصورة كلها أعني جملة الحفل الذي يضم الخمر والغناء والفسوق. وهذا محرم بإجماع المسلمين) .

إذا الشيخ من خلال هذه الكلمات توصل إلى أن الغناء لم ترد نصوص صحيحة في تحريمه وأن هذا الحديث ليس بصحيح لأنه منقطع كما يقول ابن حزم، وعلى فرض صحته فإن المفروض أجزاء الصورة كلها، يعني المقصود تحريم الحفل المشتمل على خمر وغناء ومعازف وزنا، ولا يلزم منه تحريم أفراد هذه الأشياء.

التعليق:

كلام الشيخ فيما يتعلق بمعلقات البخاري، فإنه يقول (إن معلقات البخاري في الغالب متصلة الأسانيد) وهذا كلام ليس دقيقا من الناحية العلمية.

والصحيح أن معلقات البخاري على نوعين:

النوع الأول: المعلق الذي وجد موصولا في موضع آخر من الصحيح فهذا لا كلام فيه أنه على شرط البخاري.

النوع الثاني: المعلق الذي لم يوجد موصولا فإنه ينقسم إلى قسمين:

أ- ما رواه البخاري بصيغة الجزم مثل (قال- حكى- روى- يقول) فهذا صحيح إلى من علقه عنه، ويبقى

---

(١) حماية الرسول صلى الله عليه وسلم حمى التوحيد محمد بن عبد الله زربان الغامدي ص/٢٠٣

النظر فيما أبرز من رجال هذا الحديث المعلق يعني من ذكرهم البخاري ينظر فيهم، فقد يكون صحيحا على شرطه، وقد يكون صحيحا دون شرطه، وقد يكون حسنا، وقد يكون ضعيفا من جهة الانقطاع خاصة بين رواته.." (١)

"ب- أن هذا -المصير- كتب عليهم قبل أن يخلقوا وهذا -أيضا- متفق عليه بين أهل السنة والجماعة ولعل المؤلف نفسه لا ينازع في ذلك، فإن الله تعالى خلق فلانا وعلم وقدر أنه من أهل النار، أو من أهل الجنة، أي: أنه سيدخلها بسبب هو عمله، كما أنه عز وجل خلق فلانا وعلم وقدر أنه سيولد له والمعنى أنه سيتزوج ويأتي أهله وتزول الموانع فيقع الحمل ثم الإنجاب.

فكذلك ما ورد: هؤلاء للنار، وهؤلاء للجنة فالمعنى أن الله عز وجل خلق هؤلاء، وقضى وقدر أنهم يعملون في الدنيا بعمل أهل النار فيكونون إلى النار، وأولئك يعملون في الدنيا بعمل أهل الجنة فيكونون من أهل الجنة، وكل ذلك بأسبابه المقدرة.

ج- اللام في قوله -صلى الله عليه وسلم- للجنة ... للنار..

هل فهم الغزالي أن اللام للتعليل؟ يعني أن الله خلقهم من أجل النار واعتقد أن هذا قد يلزم منه شيء من الجبر؟ ولذلك قال: (نقف أمامها واجمين لنبحث عن تأويل ...) ، واللام -ها هنا- لا شك أنها ليست للتعليل، بل الذي يظهر لي أن اللام لام الاستحقاق كما في قوله تعالى (ويل للمطففين) ومستحقو النار، إنما استحقوها -قدرا- بما علم الله أنه سيصدر منهم من عمل أهل النار، ثم دخلوها بأعمالهم التي صدرت منهم، وكذلك لو فرضنا أن اللام لام العاقبة أو الصيرورة، كما يقول النحويون كقول الله سبحانه وتعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا) لام (ليكون) لام الصيرورة. كما في قول الشاعر:

لدو للموت وابنوا للخراب ... فكلكم يصير إلى ذهاب

فيكون المعنى أن الله خلق خلقا يصيرون إلى الجنة، وخلق خلقا يصيرون إلى النار، ما في الأمر أدنى إشكال.

عليه السلام الذي وقفت أمامه واجما، أن المؤلف -غفر الله لنا وله- قال إن متونها تقفنا أمامها واجمين، وفي الموضع نفسه نقل عن أحمد بهجت بالحرف الواحد قوله (... لقد خلق الله ناسا هم أهل الجنة وخلق ناسا هم أهل النار ...) وقبل أن يسوق هذه الكلمة قال (إنها كلمة جميلة) وبعد أن ساقها قال (وهذا كلام صائب حسن الوقع والثمر) ! هل تحسون بفرق بين معنى الحديث وبين معنى الكلمة التي نقلها

---

(١) حوار هادئ مع الغزالي سلمان العودة ص/١١٣

الشيخ عن أحمد بهجت؟ في الواقع وإن اختلفت الألفاظ اختلافا يسيرا فإنه ليس ثمة فرق بين اللفظين.

د- قد يقول قائل ما مناسبة الكلمة للقصة؟ يعني قد يقال إن الشيخ استشكل إن الرسول عليه السلام قال إن الله خلق للجنة أهلا وخلق للنار أهلا ... الحديث بمناسبة قول." (١)

"والعجيب أن يوافقهم على هذا القول بعض المنتسبين للإسلام كالعقاد١ في كتابه "الله جل جلاله"٢ وعبد الكريم الخطيب في كتابه "قضية الألوهية بين الفلسفة والدين"٣.

وقد زعم أصحاب هذا القول أن لهم عليه دليلين:

أولا: القياس على الصناعة، فكما أن الإنسان قد تطور في صناعته فهو كذلك تطور في ديانته.

ثانيا: أن حفريات الآثار دلتهم على أن الناس وقعوا في الشرك وتعدد الآلهة وأن الإنسان عرف التوحيد متأخرا ٤.

وهذا في الواقع قياس فاسد، واستدلال باطل، فقولهم أن الدين كالصناعة قياس مع الفارق لعدة أمور:

أولا: أن الصناعات شيء مادي، والأديان شيء معنوي، فكيف يقاس شيء معنوي غير محسوس على شيء مادي محسوس فهو كمن يقيس الهواء على الماء.

ثانيا: أن الصناعة تقوم على التجربة والملاحظة وتظهر النتائج بعد استكمال مقوماتها، بخلاف الدين الذي لا يقوم على ذلك ولا تظهر نتائجه في هذه الحياة الدنيا.

ثالثا: يلزم من هذا القياس أن يكون الإنسان في هذا الزمن صادق التدين خالص التوحيد، لأن الصناعة قد بلغت مبلغا عاليا من التطور، والواقع خلاف ذلك فإن الإنسان أحط ما يكون من الناحية الدينية، إذ أن الإلحاد متفش في أكثر بقاع العالم. كما يلزم منه أن لا يوجد شرك في هذا الزمن، والواقع

---

١ عباس بن محمود العقاد أديب مصري توفي سنة ١٣٨٣هـ.الأعلام ٣/٢٦٦

٢ انظره في - ص (٧/٣٥) من الكتاب.

٣ انظره - ص (٧٠-٩٥) .

٤ انظر: كتاب "الله جل جلاله" للعقاد ص (٧،٢٧) .." (٢)

---

(١) حوار هادئ مع الغزالي سلمان العودة ص/١٤٠

(٢) دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية سعود بن عبد العزيز الخلف ص/٣٣

"حسب الإنجيل لم يسم أصحابه وأتباعه بالمسيحيين وهي تسمية لا توافق واقع النصارى لتحريفهم دين المسيح عليه السلام ١.

فالحق والصواب أن يطلق عليهم نصارى، أو أهل الكتاب، لأن في نسبتهم للمسيح عليه السلام خطأ فاحش، إذ يلزم من ذلك عزو ذلك الكفر والانحراف إلى المسيح عليه السلام، وهو منه بريء.

---

١ سيتبين هذا عند الحديث عن العقيدة النصرانية.." (١)

"(وأما ما يموه به من نفي التشبيه والتجسيم فإنما هو شيء وضعه المتكلمون وأهل البدع توسلا به إلى إبطال السنن ورد الآثار والأخبار، والتمويه على الجهال والأغمار (١) ليوهموهم: إنما قصدنا التنزيه ونفي التشبيه) (٢) .

وأما دعوى أن إثبات الصفات يستلزم الجوارح والأعضاء لله عز وجل فقد أجاب عن هذه الشبهة الإمام الدارمي (ت - ٢٨٠هـ) رحمه الله في رده على المريسي (ت - ٢١٨هـ) فقال: (وأما تشنيعك على هؤلاء المقرين بصفات الله، المؤمنين بما قال الله: أنهم يتوهمون فيها جوارح وأعضاء، فقد ادعيت عليهم في ذلك زورا وباطلا، وأنت من أعلم الناس بما يريدون بها، إنما يثبتون منها ما أنت معطل، وبه مكذب، ولا يتوهمون فيها إلا ما عنى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، ولا يدعون جوارح وأعضاء كما تقولت عليهم ...) (٣) .

ومما أجاب به سلف الأمة على من ألصق بهم تهمة التشبيه والتجسيم، بيانهم لأمر غفل عنه النفاة ألا وهو أن اتفاق الأسماء لا يلزم منه اتفاق المسميات، وكذلك اتفاق الصفات لا يلزم منه اتفاق الموصوفين بها فقد سمى الله عز وجل نفسه سميعا بصيرا بقوله سبحانه: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا﴾ [النساء: ٥٨] .

وسمى بعض خلقه سميعا بصيرا بقوله عز وجل: ﴿إنا خلقنا الأنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا﴾ [الإنسان: ٢] .

---

(١) _٥٥) الأغمار: جمع (غمر) بالضم: وهو الجاهل الغر الذي لم يجرب الأمور.

انظر: لسان العرب لابن منظور ٣١/٥ - ٣٢ مادة (غمر) .

---

(١) دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية سعود بن عبد العزيز الخلف ص/١٦٤

(٢) تحريم النظر في كتب الكلام ص٥٧.

(٣) رد الإمام الدارمي على بشر المريسي ص٦١، وانظر: اعتقاد أهل السنة للإسماعيلي ص٣٣، تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة ص٢٢ – ٢٣، النصيحة في صفات الرب جل وعلا للواسطي ص٤٨.." (١)

"وأنه أول من قال بالتجسيم (١) ، وأنه يقول: إن الله جسم كالأجسام (٢) .

ومنها: رميه بالتشبيه والتمثيل (٣) ، والحشو (٤) .

ومن فروع هذه القاعدة: محبته للمشبهة، وعدم ذمهم (٥) .

ومنها: أن ابن تيمية رحمه الله يثبت الاستواء، وإثبات الاستواء – عندهم – يلزم منه الجسمية، كما قال ابن جهبل (٦) في رده على ابن تيمية رحمه الله:

(نقول لهم: ما هو الاستواء في كلام العرب؟ فإن قالوا: الجلوس والاستقرار) .

قلنا: هذا ما تعرفه العرب إلا في الجسم فقولوا: يستوي جسم على العرش ...) (٧) .

وقالوا بأنه يشبه استواء الله على عرشه باستواء المخلوق على الكرسي كما ذكر ذلك التقي الحصني (ت – ٨٢٩هـ) عن أبي الحسن علي الدمشقي (٨) عن أبيه.

---

(١) انظر: كشف النقاب عن عقائد ابن عبد الوهاب للطباطبائي ص١٥.

(٢) انظر: فيض الوهاب للقليوبي ٢/٥٠، غوث العباد للحمامي ص١٠٢، وانظر في نسبته للتجسيم: السيف الصقيل للكوثري ص٤٠، ٨٠، شواهد الحق للنبهاني ٢٥٠، التوسل بالنبي لابن مرزوق ١٢.

(٣) انظر: السيف الصقيل للكوثري ص٥٠، فيض الوهاب للقليوبي ٢/٥٤.

(٤) انظر: السيف الصقيل ص٥ – ٦.

(٥) انظر: التبصير في الدين للإسفراييني تحقيق الكوثري (حاشية ص٩٤، ٩٦، ٩٧) ؛ دفع شبه التشبيه لابن الجوزي تحقيق السقاف (حاشية ١٢٨) ، البشارة والإتحاف للسقاف ص٤٣.

(٦) ابن جهبل: أحمد بن يحيى بن إسماعيل بن طاهر بن جهبل الحلبي الشافعي، من أعيان الفقهاء، واشتغل بالعلم ولازم الصدر بن الوكيل، باشر مشيخة دار الحديث الظاهرية بدمشق، ت سنة ٧٣٣هـ.

انظر في ترجمته: البداية والنهاية لابن كثير ١٤/١٦٣، شذرات الذهب لابن العماد ٦/١٠٤.

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية – عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/١٣٧

(٧) الحقائق الجلية ص٥٧.

(٨) أبو الحسن الدمشقي: ذكر ابن حجر في الدرر الكامنة ١٥٨/٣ علي بن أسمح اليعقوبي الدمشقي، أبا الحسن، وذكر أنه كان ممن يحط على ابن تيمية، ت سنة ٧١٠هـ، فلعله هو.." (١)

"لكن ابن تيمية رحمه الله يعطي تقويما لهذا الكتاب أدق، وأنصف وأعدل، حين بين أن الكتاب رد على ابن فورك (١) شيخ القشيري (٢) ،

وأنه قد حصلت فتنة بسبب الكتاب فقال: (أكثر الحق فيها كان مع الفرائية (٣) مع نوع من الباطل، وكان مع القشيرية فيها نوع من الحق مع كثير من الباطل) (٤) .

وذكر ابن تيمية رحمه الله عنه أنه ممن يقول بنفي الجسم (٥) .

ويجعله ابن تيمية رحمه الله من المفوضة (٦)

الذين لا يفسرون معاني نصوص

---

(١) ابن فورك: محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر الأنصاري الأصبهاني، فقيه شافعي، أشعري المعتقد، برع في النحو والأصول وعلم الكلام، كان زاهدا واعظا، ت سنة ٤٠٦هـ.

انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء للذهبي ٢١٤/١٧، طبقات الشافعية للسبكي ١٢٧/٤.

(٢) القشيري: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القشيري النيسابوري، أبو القاسم، الفقيه المتكلم، الأصولي المفسر، تتلمذ على الحاكم وابن فورك وغيرهما، ت سنة ٤٦٥هـ.

انظر في ترجمته: تاريخ بغداد للخطيب ٨٣/١١، وفيات الأعيان لابن خلكان ٣٧٥/٢، طبقات الشافعية للسبكي ١٥٣/٥.

(٣) نسبة إلى القاضي أبي يعلى بن الفراء.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٤/٦.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٢٠٨/٤، ٢٥٨/١٠، بيان تلبيس الجهمية ٩٤/٢، ومما يدل على نفي تهمة التجسيم عنه أنه ألف كتابين الأول: الرد على الكرامية، والثاني: الرد على المجسمة، انظر: في تفنيد دعوى تجسيم أبي يعلى: القاضي أبو يعلى وكتابه مسائل الإيمان دراسة وتحقيقا لسعود الخلف

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/١٤٠

ص١٠٧ - ١١٧، منهج القاضي أبي يعلى في أصول الدين لفهد الفايز (رسالة ماجستير) ص١٦ - ١٨، مقدمة تحقيق (إبطال التأويلات لأبي يعلى) للحمود ص١٨ - ٢٥، وقد نقل عن ابن أبي يعلى في الطبقات (٢٠٧/٢ - ٢١٢) ، مبينا عقيدة والده، وأنه بعيد عن التجسيم والتشبيه.

(٦) التفويض: يقال: فوض إليه الأمر أي صيره إليه، وجعله الحاكم فيه، وهو قسمان:

أ - تفويض المعاني: وهذا مذموم، ويلزم منه لوازم فاسدة كتعطيل النصوص.

ب - تفويض الكيفيات: وهذا محمود، وهو من صفات المؤمنين، ونتيجة الإيمان بالغيب، والتسليم لشرع الله.

انظر: رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لابن درباس (الحاشية ص١١٧، ١٢٨) ، التدمرية لابن تيمية ٨٩ - ١١٦، بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة للموصلي ص٦٧ - ٧٧.." (١)

"وهذا - أيضا - باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء، وهو من جنس التسلسل في تمام التأثير (١) .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في رد عام على هذا القسم:

(التسلسل ممتنع في العلة، وفي تمام العلة، فكما لا يجوز أن يكون للعلة علة، وللعلة علة إلى غير غاية، فلا يجوز أن يكون لتمام العلة تمام، ولتمام العلة تمام إلى غير غاية، والتسلسل في العلل وفي تمامها متفق على امتناعه بين العقلاء، معلوم فساده بضرورة العقل) (٢) .

ولما كان التسلسل في المؤثرات ممتنعا ظاهر الامتناع لم يكن المتقدمون من النظار يطيلون في تقرير فساده، لكن المتأخرون أخذوا يقررونه ويناقشونه مما سبب اشتباه التسلسل بالآثار بالتسلسل في المؤثرين عند كثير من المتكلمين (٣) .

ومن أقدم من نفى التسلسل في المؤثرات من الفلاسفة ابن سينا (ت - ٤٢٨هـ) ثم اتبعه من سلك طريقه كالسهروردي المقتول (ت - ٥٧٨هـ) وأمثاله، وكذلك الرازي (ت - ٦٠٦هـ) والآمدي (ت - ٦٣١) والطوسي (٤) وغيرهم (٥) .

لكن متأخري المتكلمين زادوا في الحاجة إلى نفي التسلسل في المؤثرات الحاجة إلى نفي الدور (٦) أيضا، إلا أن الدور القبلي مما اتفق العقلاء على

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/١٨٦

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/٣٦٥، ٩/٢٣٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١/٣٤٤.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/١٥٧.

(٤) الطوسي: محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر، نصير الدين الطوسي، رحل إلى نيسابور وطوس، له صلة بالإسماعيلية والفلاسفة، ت سنة ٦٧٢هـ.

انظر في ترجمته: فوات الوفيات للكتبي ٣/٢٤٦، شذرات الذهب لابن العماد ٥/٣٣٩، الفيلسوف نصير الدين الطوسي للأعسم.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣/١٦١.

(٦) الدور في الأحكام العقلية قسمان: دور قبلي، ودور معي اقتراني.

فأما الأول: وهو الدور القبلي: مثل أن يقال: لا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاءلا للآخر، وهو أن يكون هذا قبل ذاك، وذاك قبل هذا، وذاك فاعل لهذا، وهذا فاعل لذاك، فيكون الشيء فاعلا لفاعله، ويكون قبل قبله. ويطلق عليه بأنه الدور (البعدي) كما في الدرء ٣/١٤٣ بأن يقال: لا يوجد هذا إلا بعد ذاك، ولا يوجد ذاك إلا بعد هذا، وهذا النوع من الدور ممتنع باتفاق العقلاء؛ لأن الشيء لا يكون قبل كونه، ولا يتأخر كونه عن كونه. فلو قيل: إن الشيء لا يوجد إلا بعد أن يوجد لكان هذا ممتنعا، فكيف إذا قيل: إنه لا يكون إلا بعد ذاك؛ وقيل أيضا: ذاك لا يكون إلا بعد هذا؟ فإنه يلزم أن يكون قبل قبل نفسه، وبعد بعد نفسه، فلزم الدور الممتنع أربع مرات. فيلزم من هذا الدور أن يكون الشيء موجودا قبل أن يكون موجودا، فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة.

وأما الثاني: وهو الدور المعي الاقتراني: فيراد به أنه لا يوجد هذا إلا مع هذا، ولا هذا إلا مع هذا، كالأمور المتضايفة مثل البنوة والأبوة فيقال: لا تكون الأبوة إلا مع البنوة، ولا البنوة إلا مع الأبوة، ومثل صفات الخالق سبحانه وتعالى مع ذاته فيقال: لا تكون صفات الرب إلا مع ذاته، ولا تكون ذاته إلا مع صفاته وهكذا، وهذا النوع ممكن وصحيح وجائز.

وهناك أنواع من الدور لا تدخل فيما نحن فيه مثل الدور الحكمي في الفقه، والدور الحسابي في الجبر والمقابلة، انظرها في الرد على المنطقيين ص٢٥٧، وانظر في الدور عند ابن تيمية: بغية المرتاد ص٤٢٨،

منهاج السنة النبوية ٤٣٨/١، الصفدية ١٢/١، ٢١٨/٢، درء تعارض العقل والنقل ١٤٣/٣، الأكملية (ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧٨/٦) .." [١]

"قول الفلاسفة، وليس ذلك لازما (١) .

ومن المعلوم أن القول بترجيح الممكن من عدمه بلا مرجح يقتضي ذلك، باطل في بديهة العقل، وهذا مناقض لما يستدل به المتكلمون أنفسهم على قدم الصانع، وحدوث العالم من أن المحدث لا بد له من محدث، وذلك يستلزم أن ترجيح الحدوث على العدم لا بد له من مرجح، ولا بد أن يكون المحدث المرجح قد حدث منه ما يستلزم وجود المحدث، وكل ما أمكن حدوثه إن لم يحصل ما يستلزم حدوثه لم يحصل (٢) .

ويلزم من قول المتكلمين لوازم فاسدة منها:

١ - أن الله عز وجل لم يزل معطلا عن الفعل: إما أن يكون غير قادر على الفعل ثم صار قادرا عليه من غير تجدد سبب يوجب له القدرة على الفعل.

وإما أن يكون الفعل ممتنعا في الأزل ثم صار ممكنا من غير سبب اقتضى إمكانه، وهذا يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي.

٢ - وصف الله بالعجز والتعطل عن الفعل مدة لا تقاس بها مدة فاعليته، وهذا نقص يجب تنزيه الله عنه.

٣ - أن الحادث إذا حدث بعد أن لم يكن محدثا فلا بد أن يكون ممكنا، والإمكان ليس له وقت محدود، فما من وقت يقدر إلا والإمكان ثابت قبله، فليس لإمكان الفعل وصحته مبدأ ينتهي إليه فيجب أنه لم يزل الفعل ممكنا جائزا فيلزم جواز حوادث لا نهاية لها (٣) .

---

(١) انظر: شرح حديث عمران بن الحصين (ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٢٢/١٨ - ٢٢٣) .

(٢) انظر: المسألة المصرية في القرآن (ضمن مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١٥/١٢ - ٢١٦) .

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١٥٦/١، ١٦١ - ١٦٢، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ١١١/١، شرح النونية لهراس ٣٥/١.." [٢]

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٢١٧

(٢) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٢٢٩

"فإن أريد بالتأثير التام: إبداعه لكل شيء في الأزل فهذا ممتنع بضرورة الحس والعقل، فإن الحوادث مشهودة، وأيضا فكون الشيء مبدعا أزليا ممتنع.

وإن أريد به التأثير في شيء معين: فمعلوم أن هذا التأثير حادث بحدوث أثره، فإحداث الأثر المعين لا يكون إلا حادثا.

وإن أريد بالتأثير مطلق الفعل وهو كونه فاعلا في الجملة، فهذا يوجب أنه لم يزل موصوفا بمطلق الفاعلية (١).

وقد اختلف الناس في مقارنة التأثير للمؤثر على حسب اختلافهم في التسلسل على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يجب أن يقارن الأثر للمؤثر ولتأثيره، بحيث لا يتأخر الأثر عن التأثير في الزمان، وهذا قول الفلاسفة بناء على قولهم بقدم العالم، وقدم الحوادث مع محدثها، ويلزم من قولهم لوازم:

١ - أن لا يحدث حادث بعد الحادث الأول إلا ويفتقر إلى علة تامة مقارنة له، فيلزم تسلسل علل، أو تمام علل ومعلولات في آن واحد، وهذا باطل بصريح العقل و ا تفاق العقلاء.

٢ - أن لا يحدث في العالم شيء؛ فإن العلة التامة إذا كانت تستلزم مقارنة معلولها في الزمان، وكان الرب علة تامة في الأزل لزم أن يقارنه كل معلول وكل ما سواه معلول له: إما بواسطة، وإما بغير واسطة.

فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء.

القول الثاني: يجب تراخي الأثر عن المؤثر التام، كما يقوله أكثر أهل الكلام بناء على قولهم بامتناع تسلسل الحوادث في الماضي، ويلزم من قولهم أن يصير المؤثر مؤثرا تاما بعد أن لم يكن مؤثرا تاما، بدون سبب حادث، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام، وأن الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام.

القول الثالث: أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه، لا معه في الزمان،

---

(١) انظر: الصفدية لابن تيمية ١/٥٣، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/٣٨٩.." (١)

"والأجسام بهذه الطريق: هل هي طريقة صحيحة في العقل أم لا؟ وهل هي موافقة للشرع أم لا؟ فاعرضها على الكتاب والميزان، فإن الله تعالى يقول: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ [الحديد: ٢٥] ، فأعرض عما يذكرونه (١) بما ثبت من كتاب الله وسنة رسوله، وما ثبت عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمة المسلمين.

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٢٣٢

وزنه أيضا بالميزان الصحيحة العادلة العقلية، واستعن على ذلك بما يذكره كل من النظار في هذه الطريقة وأمثالها، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله، ولا تتبع الظن فإنه لا يغني من الحق شيئا) (٢) .

٣ - أنه يلزم من هذا الدليل لوازم فاسدة كنفي الصفات عن الله عز وجل مطلقا، أو نفي بعضها، والقول بخلق القرآن، وإنكار العلو، ونفي القدرة على الفعل قبل بدء الخلق - على مذهبهم - والترجيح بلا مرجح وغيرها، وكل هذا خلاف الكتاب والسنة (٣) .

٤ - أن إثبات المتكلمين حدوث العالم من طريق حدوث الأجسام هو سبب تسلط الفلاسفة عليهم، فحين استدل المتكلمون بالأدلة السمعية والعقلية استدلالا خاطئا، تسلط عليهم الفلاسفة لما ظن الفلاسفة أنه ليس في إثبات حدوث العالم أو قدمه إلا قولان: قول المتكلمين، وقولهم، وقد رأوا أن قول المتكلمين باطل، فجعلوا ذلك حجة في تصحيح قولهم، وظنوا أنهم إذا قدحوا في أدلة المتكلمين يكونون قد قدحوا في أدلة الشرع، فالمتكلمون - كما يقول شيخ الإسلام عنهم -: لا للإسلام نصروا، ولا لأعدائه كسروا، بل سلطوا الفلاسفة عليهم، وعلى الإسلام (٤) .

---

(١) في نسخة: فاعرض ما يذكرونه، ولعل هذا هو الأصوب.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٨/٢٧٦.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/٣٩ - ٤٠، شرح حديث النزول ص٤١٦ - ٤١٨.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٢٤٠، ١٨/٢٢٤ - ٢٢٥.." (١)

"سواه فهو حادث بعد أن لم يكن حادثا، ولا يلزم أن يكون نفس كماله الذي يستحق متجددا، بل لم يزل عالما قادرا مالكا غفورا متكلما كما شاء، كما نطق بهذه الألفاظ ونحوها الإمام أحمد (ت - ٢٤١هـ) وغيره من أئمة السلف (١) . وذكر أن أكثر أهل الحديث ومن وافقهم لا يجعلون النوع حادثا، بل قديما، ويفرقون بين حدوث النوع، وحدوث الفرد من أفراده، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه، فإن نعيم أهل الجنة يدوم نوعه، ولا يدوم كل واحد من الأعيان الفانية.

ومن الأعيان الحادثة ما لا يفنى بعد حدوثه كأرواح الآدميين، فإنها مبدعة، كانت بعد أن لم تكن، ومع هذا فهي باقية دائمة (٢) .

والقول بقدم النوع لا ينفيه شرع ولا عقل، بل هو من لوازم كماله، كما قال - سبحانه - ﴿أفمن يخلق كمن

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٢٨٠

لا يخلق أفلا تذكرون﴾ [النحل: ١٧] . والخلق لا يزالون معه، وليس في كونهم لا يزالون معه في المستقبل ما ينافي كماله، والعقل يفرق بين كون الفاعل يفعل شيئا بعد شيء دائما، وبين آحاد الفعل والكلام، فيقول: كل واحد من أفعاله لا بد أن يكون مسبوقا بالفاعل وأن يكون مسبوقا بالعدم، ويمتنع كون الفعل المعين مع الفاعل أزلا وأبدا.

وأما كون الفاعل لم يزل يفعل فعلا بعد فعل فهذا من كمال الفاعل (٣) ، والحادث إذا حدث بعد أن لم يكن محدثا، فلا بد أن يكون ممكنا، والإمكان ليس له وقت محدود، فما من وقت يقدر إلا والإمكان ثابت قبله، فليس لإمكان الفعل وجواز ذلك وصحته مبدأ ينتهي إليه، فيجب أنه لم يزل الفعل ممكنا جائزا صحيحا، فيلزم أنه لم يزل الرب قادرا عليه، فيلزم جواز حوادث لا نهاية لأولها (٤) . ولا يلزم من دوام النوع دوام كل واحد من أعيانه

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٨/٢٤٠، الصفدية له ١/٦٥.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٢/١٤٨.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٨/٢٢٧، ٢٣٩.

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/١٥٩.." (١)

"العالم كله مخلوق والله خالقه وربه (١) .

وذكر أن الفلاسفة الأوائل كانوا مقرين بحدوث العالم، وأن أول من اشتهر عنه القول بقدم العالم هو أرسطو (ت - ٣٢٢ق. م) (٢) .

وليس مع الفلاسفة دليل على قدم العالم، أو قدم شيء منه، وعامة حججهم إنما تدل على قدم نوع الفعل، وليس في شيء من أدلتهم ما يدل على قدم الفلك، أو شيء من حركاته، ولا قدم الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك (٣) .

وكل ما يحتج به الفلاسفة في إثبات قدم العالم فإنه يلزم من القول به من المحذور أعظم مما فر منه، ويدل على نقيض ما يقصد، حتى يؤول الأمر إلى أن يعترف المبطل ببطلان قوله، وبطلان كل ما يدل على قوله، أو ينكر الوجود بالكلية. وقد قال الله تعالى: ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا﴾ [الفرقان: ٣٣] (٤) .

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٢٩٠

ولازم القول بقدم العالم هو التسلسل في المؤثرات وهذا مما اتفق على بطلانه حتى الفلاسفة أنفسهم، ويلزم أيضا من القول بقدم العالم أن يكون الفاعل مستلزما لمفعوله، لا يجوز أن يتراخى عنه مفعوله. فإن الفاعل لا يخلو من ثلاثة أقسام: إما أن يجب اقتران مفعوله به.

وإما أن يجب تأخر مفعوله عنه.

وإما أن يجوز فيه الأمران.

فلو كان العالم قديما لم يجز أن يكون فاعله ممن يجب أن يتراخى عنه مفعوله؛ لأن ذلك جمع بين النقيضين: كيف يكون مفعوله قديما أزليا، ويكون متأخرا عنه حادثا بعد أن لم يكن؟

---

(١) انظر: شرح حديث النزول ص٤٤٤ - ٤٤٥.

(٢) انظر: الصفدية ١/١٣٠، ٢٣٦، درء تعارض العقل والنقل ٢/١٦٧.

(٣) انظر: الصفدية ١/٥٩، ١٣١، مجموع فتاوى ابن تيمية ١٨/٢٣٤ - ٢٣٥.

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية ١/١٤٨.." (١)

"وأما الاحتمال الثالث وهو جواز الأمرين فهو باطل؛ لأنه يجعل وجود المفعول ممكنا، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح، والقول في المرجح كالقول في غيره إذ لا يخلو من الأقسام الثلاثة المذكورة.

فتبين أن العالم لو كان قديما للزم أن يكون مبدعه مستلزما له، ووجود المؤثر التام في الأزل ممتنع، ذلك أن أثره إن كان خاليا من الحوادث لزم أن لا يكون في العالم شيء من الحوادث، وهذا خلاف الحس.

وأما إن كان أثره متضمنا للحوادث، فهذا ممتنع؛ لأنه يلزم منه صدور ما فيه الحوادث عما لا حوادث فيه، فالحوادث هي - أيضا - من الصادر عنه.

وفي الجملة: فقدم العالم لا يكون إلا مع كون المبدع واجبا بذاته (١) ، وصدور الحوادث عن الموجب بذاته ممتنع، فصدور العالم عن الموجب بذاته ممتنع، فقدم العالم ممتنع (٢)

وقول الفلاسفة في قدم العالم باطل من وجوه كثيرة منها:

١ - أن عمدة رأي الفلاسفة في قدم العالم ه و امتناع حدوث الحوادث بلا سبب حادث، فيمتنع تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل، ثم فعلت من غير حدوث سبب. وهذا لا يدل على قدم العالم ولا قدم شيء منه، وإنما يدل على قدم نوع الفعل، وأن الله لا زال فعالا (٣) .

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٣٠٠

٢ – أن يقال: دوام الحوادث في الماضي: إما أن يكون ممتنعا، وإما أن يكون ممكنا، فلو كان ممتنعا بطل قولهم، وعلم أن الحوادث لها ابتداء.

وإن كان ممكنا: أمكن أن تكون هذه الأفلاك حادثة مسبوقة بحوادث

---

(١) الموجب بذاته: هو الذي يكون وجوده من ذاته، لا يحتاج إلى شيء أصلا، وهو الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعا تاما، وليس الوجود له من غيره، بل من ذاته.

انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا ٢/٥٤١ – ٥٤٢.

(٢) انظر: الصفدية لابن تيمية ١/٢٧، ٧٥ – ٧٧.

(٣) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ١/١٤٨ – ١٤٩، الصفدية له ١/١٣٢.." (١)

"ويرجح رحمه الله في تقدير الاستثناء المفرغ في الحديث لفظ (مكان) فيكون معنى الحديث:

لا تشد الرحال إلى مكان إلا إلى ثلاثة مساجد، ومن ظن أن هذا التخريج يلزم منه النهي عن السفر لطلب علم أو تجارة أو غير ذلك، فهو ظن خاطئ، ولا يلزم من ذلك التقدير هذا اللازم، قال رحمه الله:

(أما السفر لتجارة، أو جهاد، أو طلب علم، أو زيارة أخ في الله، أو صلة رحم، أو نحو ذلك، فإنها لم تدخل في الحديث؛ لأن تلك لا يقصد فيها مكان معين، بل المقصود ذلك المطلوب حيث كان صاحبه، ولهذا لم يفهم أحد من هذا هذه الأمور) (١) .

وأجاب رحمه الله عن الشبهة القائلة بأن زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم ميتا، كزيارته في حياته، وقد استدل أصحابها بحديث الذي سافر لزيارة أخ له في الله وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن رجلا زار أخا له في قرية أخرى، فأرصد الله له على مدرجته ملكا، فلما أتى عليه قال أين تريد؟ قال: أريد أخا لي في هذه القرية، قال: هل لك عليه من نعمة تربها (٢) ، قال: لا غير أني أحببته في الله عز وجل، فقال: فإني رسول الله إليك، فإن الله أحبك كما أحببته فيه» (٣) .

وبين رحمه الله أن زيارة الأخ في الله الحي – كما في الحديث – نظير زيارة النبي صلى الله عليه وسلم في حياته، وذلك بزيارة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم له حال حياته.

وأما قياس زيارة القبر كزيارته حيا فهذا لم يقل به أحد من علماء المسلمين، وهذا من أفسد القياس، فمن المعلوم أن من زار الحي حصل له بمشاهدته، وسماع كلامه، ومخاطبته، وسؤاله، وجوابه وغير ذلك ما لا

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية – عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٣٠١

يحصل لمن لم يشاهده ولم يسمع كلامه.

---

(١) قاعدة عظيمة ص١٠٠.

(٢) أي تحفظها وتراعيها وتربيها انظر: لسان العرب لابن منظور ٤١١/١ مادة (ربب) .

(٣) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه ١٩٨٨/٤ كتاب البر والصلة، باب فضل الحب في الله، وأحمد في مسندہ ٤٦٢/٢ من حديث أبي هريرة.." (١)

"(ت - ٧٥٦هـ) (١) وغيره (٢) .

يقول التقي الحصني (ت - ٨٢٩هـ) : (والرأي السخيف الذي أخذ به هؤلاء المبتدعة من التحاقه صلى الله عليه وسلم بالعدم حاشاه من ذلك، يلزمه أن يقال: إنه ليس رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم) (٣) .

وقال في رده على ابن تيمية رحمه الله: (بيان زندقة من قال: إن روحه عليه الصلاة والسلام فنيت، وأن جسده صار ترابا، وبيان زيغ ابن تيمية وحزبه) (٤) .

ويرون أن حياة الأنبياء حياة حقيقية، إلا أنهم لا يحتاجون إلى الطعام والشراب، وليس في العقل ما يحيل هذه الحياة الحقيقية، كما يقول السبكي (ت - ٧٥٦هـ) :

(ولا يلزم من كونها حقيقية أن تكون الأبدان معها كما كانت في الدنيا من الاحتياج إلى الطعام والشراب.... فليس في العقل ما يمنع من إثبات الحياة الحقيقية لهم) (٥) .

ويوردون السبب في قولهم بأن ابن تيمية ينكر حياة الأنبياء بأنه:

(التذرع بذلك إلى تحريم التوسل بهم عن هوى) (٦) .

ويرى المناوئون أن زيارة قبر النبي أفضل من زيارة قبر غيره لحقه علينا، ولورود أدلة خاصة تحث على زيارة قبره صلى الله عليه وسلم.

قال السبكي (ت - ٧٥٦هـ) : (لا أحد من الخلق أعظم بركة منه، ولا أوجب

---

(١) انظر: شفاء السقام في زيارة خير الأنام ص١٦٩ - ٢٠٥.

(٢) انظر: المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد بن تيمية للحبشي ص١١٣ - ١١٥، حقيقة التوسل

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٣٤٦

والوسيلة لموسى علي ص١٧٩ – ١٩٠.

(٣) دفع شبه من شبه وتمرد ص٦٥.

(٤) دفع شبه من شبه وتمرد ص٦٧.

(٥) شفاء السقام ص١٨١، وانظر: إنباء الأذكياء بحياة الأنبياء للسيوطي (ضمن الحاوي للفتاوي ٢/١٤٧ – ١٥٥).

(٦) السيف الصقيل للسبكي، حاشية الكوثري ص١٦٠.." (١)

"المسلم ليردوا عليها السلام (١) .

وبعد ذلك يمكن أن يجاب على من قال بأنه صلى الله عليه وسلم حي حياة في قبره كحياته الدنيوية بأجوبة عدة منها:

١ – أن من زعم أن الحياة البرزخية كالحياة الدنيا فقد كذب وظلم، فمن أبرز الفروق بين حياة البرزخ، وحياة الدنيا، أن الحي في الدنيا يحتاج إلى الأكل والشرب، والحركة والسكون، والنوم واليقظة، والكلام والرد، والأخذ والإعطاء، وكل هذا منتف في الحياة البرزخية، وأما إذا استثنى أولئك هذه الأمور فنقول: إن التخصيص لا بد له من مخصص، فلا بد من دليل يخرج هذا الفرع عن أصله، والبعض عن كله ولا دليل لهم.

٢ – لو كان الرسول صلى الله عليه وسلم حيا حياة كحياته الدنيوية لما ساغ له أن يبقى تحت الأرض، ولكنها سنة الله في الموتى، فلما انتفت الحياة الحقيقية بالموت ثبتت الحياة البرزخية مباشرة.

٣ – يلزم من القول بحياة الرسول صلى الله عليه وسلم حياة كحياته في الدنيا أن يبقى يسمع أصحابه يختلفون في كثير من الأمور، ولكنه صلى الله عليه وسلم عاجز عن النطق وعن رد الجواب لمن سأله متلهفا على سماع ذلك منه، وهذا وصف له بالنقص والعجز.

٤ – يلزم من القول بحياة الأنبياء كحياتهم الدنيوية، أن يكون لهم ثلاث موتات، ولغيرهم موتتان؛ لأنه بعد النفخ في الصور النفخة الأولى لا يبقى أحد ممن هو على وجه الأرض حيا، وقد قال تعالى: ﴿ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله﴾ [الزمر: ٦٨] ، ولم يرد دليل من الكتاب والسنة على أن الله يبعث النبي للناس من قبره قبل يوم القيامة.

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية – عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٣٩٠

(١) انظر: الروح لابن القيم ص١٨٤.." (١)

"٥ - يلزم من القول بحياة الأنبياء حياة كالحياة الدنيوية تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم في أقواله، ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة» (١) .

٦ - ومما يلزم من ذلك - أيضا -: تكذيب الصحابة في إقرارهم وتصديقهم بموت الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنهم دفنوه حيا، وأنه عليه الصلاة والسلام قد جنى على نفسه حين مكنهم من نفسه وهو حي قادر على البيان والبلاغ.

٧ - أما من استدل على حياة الرسول صلى الله عليه وسلم بأن عقد نكاحه على أزواجه باق، بحيث لا يجوز لأحد أن يتزوج منهن، فهذا ليس فيه دليل على حياة الرسول صلى الله عليه وسلم في قبره، بل ذلك خصوصية له صلى الله عليه وسلم حيث حرم على المؤمنين أن ينكحوا أزواجه من بعده كما قال تعالى: ﴿وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا إن ذلكم كان عند الله عظيما﴾ [الأحزاب: ٥٣] ، وقوله: ﴿من بعده﴾ دليل على موته وقد أمر الله رسوله الكريم عليه الصلاة والسلام أن يخير أزواجه بين أن يبقين معه ويردن الله ورسوله والدار الآخرة، وبين أن يقدمن الحياة الدنيا وزينتها، فيفارقنه فاخترن الله ورسوله والدار الآخرة فكان جزاؤهن أن يكن أمهات المؤمنين في الدنيا، وأزواج الرسول صلى الله عليه وسلم في الدنيا والآخرة فلا يحل لأحد من المؤمنين أن ينكحهن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحا جميلا * وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجرا عظيما﴾ [الأحزاب: ٢٨ - ٢٩] .

٨ - وأما من قال بأن رد السلام من شأن الأحياء؛ لأن شأن الأموات حين

---

(١) الحديث أخرج البخاري في صحيحه ١٣/٢٧٧ كتاب الاعتصام، باب ما يكره من التعمق والتنازع والغلو في الدين، ومسلم في صحيحه ٣/١٣٧٩ كتاب الجهاد، باب قول الرسول صلى الله عليه وسلم: لا نورث ما تركناه صدقة.." (٢)

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٤٠٣

(٢) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٤٠٤

"فلا يحل لأحد أن يقسم بالمخلوقات ألبته (١) ، وهو حرام إجماعا، كما حكى ابن حزم (٢) الإجماع على ذلك (٣) .

وبين ابن تيمية رحمه الله حرمة الإقسام على الله بمخلوق بقسمة عقلية جيدة، فذكر أن الإقسام على الله بأحد من المخلوقات: إما أن يكون مأمورا به: إيجابا أو استحبابا، أو منهيا عنه: نهي تحريم أو كراهة، أو مباحا لا مأمورا به ولا منهيا عنه.

فإن قيل: إن ذلك مأمور به مباح: فإما أن يفرق بين مخلوق ومخلوق، وإما أن يقال: إن المشروع هو القسم بالمخلوقات المعظمة فقط، أو ببعضها.

فمن قال: إن هذا مأمور به أو مباح في المخلوقات جميعها: لزم أن يسأل الله تعالى بشياطين الإنس والجن، وهذا لا يقوله مسلم.

وإن قيل: يسأل بالمخلوقات المعظمة فقط كالمخلوقات التي أقسم بها في كتابه؛ لزم من هذا أن يسأل بالليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلى، والذكر والأنثى، والشمس وضحاها، والسماء وما بناها، والأرض وما طحاها، وسائر ما أقسم الله به في كتابه، فإن الله يقسم بما يقسم به من مخلوقاته؛ لأنها آياته ومخلوقاته فهي دليل على ربوبيته، وألوهيته، ووحدانيته، فهو سبحانه يقسم بها؛ لأن إقسامه بها تعظيم له سبحانه، وأما نحن المخلوقين فليس لنا أن نقسم بها بالنص والإجماع.

وهذا القسم بالمخلوقات: شرك، ويلزم منه أن يقسم بكل ذكر وأنثى، وبكل نفس ألهمها الله فجورها وتقواها، وبالرياح، والسحاب، والكواكب.

---

(١) انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤/٣٧٠ – ٣٧١، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة له ص٨٣ – ٨٥.

(٢) ابن حزم: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، من أوسع أهل قرطبة معرفة باللسان، كان شافعيا ثم انتقل إلى القول بالظاهر في الفروع، لكنه يؤول الصفات، وهو مضطرب الاعتقاد، ت سنة ٤٥٦هـ.

انظر في ترجمته: إخبار العلماء للقفطي ص١٥٦، لسان، الميزان لابن حجر ٤/١٩٨.

(٣) انظر: مراتب الإجماع ص١٥٨.." (١)

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية – عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٤٢٦

"ويلزم من ذلك أن يسأل بالمخلوقات التي عبدت من دون الله كالشمس والقمر.

قال ابن تيمية: (الإقسام عليه بها من أعظم البدع المنكرة في دين الإسلام، ومما يظهر قبحه للخاص والعام) (١).

وأما إن قال قائل: إنه يقسم على الله بمعظم دون معظم من المخلوقات، كالأنبياء دون غيرهم، أو نبي دون غيره.

فيجاب: بأننا وإن أقررنا هذا التفاضل بين بعض المخلوقات، وأن بعضها أفضل من بعض، إلا أنها جميعا مشتركة في أنه لا يجعل شيء منها ندا لله – تعالى – فلا يعبد، ولا يتوكل عليه، ولا يخشى، ولا يتقى، ولا يصام له، ولا يسجد له، ولا يرغب إليه ولا يقسم به، وقد سوى الله بين المخلوقات المعظمة وغيرها في ذم الإشراك بها مع الله بقوله: ﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون * ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾ [آل عمران: ٧٩ – ٨٠].

وقال سبحانه: ﴿قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا * أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذورا﴾ [الإسراء: ٥٦ – ٥٧].

وقال سبحانه: ﴿قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير) ﴾ [سبأ: ٢٢].

قال ابن تيمية رحمه الله: (فقد تبين أن الله سوى بين المخوقات في هذه الأحكام، لم يجعل لأحد من المخلوقين سواء كان نبيا أو ملكا أن يقسم به، لا يتوكل عليه، ولا يرغب إليه ولا يخشى، ولا يتقى) (٢).

---

(١) قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص٢١٧.

(٢) قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص٢٢١، وانظر: القول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين ٣/٢٦١ – ٢٦٢.." [1]

"نقله: إما أن يكونوا جهلة، أو أنهم يكتمون الحق لغرض في نفوسهم، وكلا الأمرين باطل ممتنع، فلا يبقى إلا القول بأنه لم يقع في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا عهد الصحابة شيء من ذلك

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية – عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٤٢٧

ويقرون عليه.

ويجاب عنهم – أيضا –: بأن هذه العبارة وهي قولهم: إنه يتيه في بيداء العدم يلزم منها عدم كمال الدين، وعدم تبليغ الرسول صلى الله عليه وسلم البلاغ المبين، حتى يجتهد أولئك في اختراع عبادات لم تكن في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، على احتمال أن تكون وقعت ولم تنقل إلينا، وقد أخبر الله بكمال الدين في قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الأسلام دينا﴾ [المائدة: ٣] .

لكن المناوئين لابن تيمية: لا يقولون بهذا إلا فيما يخالف أهواءهم، وإلا فهم يذكرون عن مسائل أنها لا تجوز لعدم ورودها، ومع ذلك لا يرد بعضهم على بعض فيها، وهذا يدل على أنهم يتبعون أهواءهم، والله تعالى يقول: ﴿ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله﴾ [القصص: ٥٠] .

مثال ذلك قول ابن حجر الهيتمي (ت – ٩٧٣هـ) : (أنكر العز بن جماعة (١) هذا الموقف كالعود بعد السلام على الشيخين رضي الله عنهما (٢) إلى موقفه الأول محتجا بأن واحدا منهما لم يرد عن الصحابة، ولا التابعين) (٣) وأقره عى هذا.

وقال – أيضا –: (ويظن من لا علم له أنه – أي الانحناء للقبر الشريف – من شعار التعظيم، وأقبح منه تقبيل الأرض له؛ لأنه لم يفعله السلف الصالح، والخير كله في اتباعهم) (٤) .

---

(١) العز بن جماعة: عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم بن جماعة الكناني الشافعي المصري الحموي الأصل، الحافظ، ولي قضاء الديار المصرية، وجاور الحجاز فمات بمكة سنة ٧٦٧هـ.

انظر في ترجمته: طبقات الشافعية للسبكي ١٠/٧٩، الدرر الكامنة لابن حجر ٢/٤٨٩.

(٢) أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في الزيارة.

(٣) الجوهر الم نظم ص١٢٧ – ١٢٨.

(٤) الجوهر المنظم ص١٦١.." (١)

"المبحث الرابع

دعوى بغض شيخ الإسلام الأنبياء والصالحين،

وإهانته لهم، ومناقشتها

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية – عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٤٣٤

المطلب الأول

دعوى بغض شيخ الإسلام الأنبياء والصالحين، وإهانته لهم

يعتقد المناوئون لابن تيمية رحمه الله أنه يبغض الأنبياء والصالحين، وأن في قلبه ضغينة وحقدا عليهم، وإذا سئلوا عن سبب هذه النظرة منهم إليه، وعن مبرراتها؟.

أجابوا: بأن الاستشفاع بالرسول صلى الله عليه وسلم بعد موته جائز، وأنه لا يلزم من الاستشفاع به عليه الصلاة والسلام بعد موته أن يكون المستشفع قد عبده من دون الله، أو اتخذه إلها وربا، وشريكا لله – عز وجل – في الإلهية، وأن من جعل بين هذين الأمرين تلازما فقد أتي من جهله، وسوء فهمه، وعدم تعقله (١).

ويرون أن الاستشفاع بالأموات قد أقرت به القرون الأولى إلى أن جاء ابن تيمية رحمه الله ثم حرمه بعد ذلك من عند نفسه (٢).

وأجابوا – أيضا – بأن التبرك بآثار الصالحين جائز، قد أقر بـه الصحابة في

---

(١) انظر: دفع شبه من شبه وتمرد للحصني ص١٢١.

(٢) انظر: البراهين الجلية للموسوي ص٣٥، الوهابية في الميزان للسبحاني ص٢٩٣.." [١]

"دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون﴾ [الأنعام: ٥١]، وقال: ﴿ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السماوات ولا في الأرض﴾ [يونس: ١٨].

وقال تعالى: ﴿قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير * ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير﴾ [سبأ: ٢٢ – ٢٣].

ومن المعلوم في بداهة العقل أن الاستشفاع بأحد يلزم منه علم الشافع بهذه الشفاعة، والميت إذا استشفع به فإنه لا يعلم بهذه الشفاعة بحكم موته، وعليه فإن الشفاعة باطلة من أساسها، يقول ابن تيمية رحمه الله: (يقولون لمن توسل في دعائه بنبي أو غيره: قد تشفع به، من غير أن يكون المستشفع به شفع له ولا دعا له، بل وقد يكون غائبا لم يسمع كلامه، ولا شفع له ... وأما الاستشفاع بمن لم يشفع للسائل، ولا

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية – عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٤٦٣

طلب له حاجة، بل وقد لا يعلم بسؤاله، فليس هذا استشفاعا لا في اللغة، ولا في كلام من يدري ما يقول) (١) .

الحال الثالثة: طلب الشفاعة يوم القيامة: وهذه جائزة إذا توافرت فيها شروط قبول الشفاعة وهي:

١ - إذن الله للشافع أن يشفع، كما قال تعالى: ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ [البقرة: ٢٥٥] .

٢ - رضى الله عن المشفوع له، كما قال تعالى: ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾ [الأنبياء: ٢٨] ، وقد جمع الله هذين الشرطين في قوله - تعالى -: ﴿وكم من ملك في السماوات لا تغني شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى﴾ [النجم: ٢٦] .

---

(١) قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص١٥٢، وانظر ص٢٤٢.." (١)

"وأما دعوى أن الاسغاثة الشركية بالموتى لا تكون عبادة لهم إذا صاحبها إيمان بالله، فيجاب عنها بأن من صرف شيئا مما هو لله لغيره فهو مشرك بالله، وإن لم يسجد ويركع لذلك الغير، ولذا فقد ذم الله أهل الكتاب الذين أطاعوا علماءهم في تحليل الحرام، وتحريم الحلال، فقال عز وجل: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله﴾ [التوبة: ٣١] ، وبين ابن تيمية رحمه الله معنى اتخاذهم أربابا في تحليل الحرام، وتحريم الحلال بأنه يكون على وجهين:

أحدهما: أن يعلموا أنهم بدلوا دين الله فيتبعونهم على هذا التبديل وهذا كفر.

الآخر: أن يكون اعتقادهم وإيمانهم بتحريم الحلال وتحليل الحرام ثابتا، لكنهم أطاعوهم في معصية الله، كما يفعل المسلم ما يفعله من المعاصي، فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب (١) .

وقد أطلق صلى الله عليه وسلم لفظ العبودية على من تعلق قلبه بالدنيا، وإن لم يسجد لها أو يركع، كما قال عليه الصلاة والسلام: «تعس عبد الدينار، وعبد الدرهم، إن أعطي رضي، وإن لم يعط سخط، تعس وانتكس» (٢) .

وعلى هذا فلا يلزم من العبادة أن تكون بركوع وسجود، وكذلك من استغاث بميت فهو مشرك بالله - عز وجل -، وقد يكون قد صرف شيئا من العبادة لغير الله، ولو لم يصل إليه، أو يسجد إليه.

وأما نظم القصائد في المديح، والاستغاثة بالنبي صلى الله عليه وسلم، فقد بين ابن تيمية رحمه الله أن هذا العمل ليس بمشروع، ولا واجب، ولا مستحب بإتفاق أئمة المسلمين (٣) .

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٤٧٠

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٧/٧٠.

(٢) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ٦/٨١ كتاب الجهاد، باب الحراسة في الغزو في سبيل الله.

(٣) انظر: قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص٢٦، تيسير العزيز الحميد للشيخ سليمان بن عبد الله ص٢٢١.." (١)

"المنافقون بهذا السبب، فبين له أني لم أستخلفك لنقص عندي، فإن موسى استخلف هارون، وهو شريكه في الرسالة، أفما ترضى بذلك؟) (١) .

وكان هذا الحديث كأنه تسلية لعلي (ت - ٤٠هـ) رضي الله عنه حين توهم أن الاستخلاف نقص بقوله: أتخلفني مع النساء والصبيان؟، وأما من استخلفه الرسول صلى الله عليه وسلم على المدينة غيره لما لم يتوهموا أن في الاستخلاف نقصا لم يحتج أن يخبرهم بمثل هذا الكلام، وليس في الحديث دلالة على أن غيره لم يكن منه بمنزلة هارون من موسى (٢) .

وإن قيل: إن استخلافه صلى الله عليه وسلم لأحد يدل على أنه أفضل الصحابة بإطلاق، فيلزم من ذلك أن يكون علي (ت - ٤٠هـ) رضي الله عنه مفضولا في عامة الغزوات، وفي عمرته وحجته، لا سيما وكل مرة كان يكون الاستخلاف على رجال المؤمنين، وأما عام تبوك، فلم يكن الاستخلاف إلا على النساء والصبيان، ومن عذر الله، أو من هو متهم بنفاق (٣) .

يقول ابن تيمية رضي الله عنه: (فبين النبي صلى الله عليه وسلم أن الاستخلاف ليس نقصا، ولا غضاضة، فإن موسى استخلف هارون على قومه لأمانته عنده، وكذلك أنت استخلفتك لأمانتك عندي، لكن موسى استخلف نبيا، وأنا لا نبي بعدي، وهذا تشبيه في أصل الاستخلاف..) (٤) .

وأما الحديث الخامس وهو حديث المؤاخاة: فيرى أنه باطل موضوع، وأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يؤاخ بين مهاجري ومهاجري، قال رحمه الله: (أما حديث المؤاخاة فباطل موضوع، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يؤاخ أحدا، ولا آخى بين

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٤/٤١٦، وانظر: منهاج السنة النبوية ٧/٣٢٨.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية ٥/٤٣، وانظر: ٧/٣٣٢.

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٤٧٩

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية ٥/٣٤ – ٣٥.

(٤) منهاج السنة النبوية ٥/٤٣، وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٤/٤٠٤، وانظر: ص٤١٦، منهاج السنة النبوية ٧/٣٢٨ – ٣٤٠.." (١)

"يلزمهم من التحريف والتعطيل ولو أمعنوا النظر لسووا بين المتماثلات وفرقوا بين المختلفات وكما تقتضيه المعقولات ولكانوا من الذين أوتوا العلم الذين يرون أنما أنزل إلى الرسول هو الحق من ربه ويهدي إلى صراط العزيز الحميد.

ولكنهم من أهل المجهولات المشبهة بالمعقولات يسفسطون في العقليات ويقرمطون في السمعيات.

وذلك أنه قد علم بضرورة العقل أنه لا بد من وجود قديم غني عما سواه إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع وقد علم بالاضطرار أن المحدث لا بد له من محدث والممكن لا بد له من موجد كما قال تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ ، فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق ولا هم الخالقون لأنفسهم، تعين أن لهم خالقا خلقهم.

وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه وما هو محدث ممكن يقبل الوجود والعدم: فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد ولا في غيره.

فلا يقول عاقل إذا قيل إن العرش شيء موجود، وأن البعوض شيء موجود: إن هذا مثل هذا؛ لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود، لأنه ليس في." (٢)

"الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا وهو مسمى الاسم المطلق وإذا قيل هذا موجود وهذا موجود فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره مع أن الاسم حقيقة في كل منهما.

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية – عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/٥٦٨

(٢) دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب سلفية لا وهابية أحمد بن عبد العزيز الحصين ص/١٠

الإضافة والتخصيص واتفاقهما ولا نماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص.

فقد سمى الله نفسه حيا فقال: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ ، وسمى بعض عباده حيا؛ فقال: ﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾ ، وليس هذا الحي مثل هذا الحي لأنه قوله الحي اسم لله مختص به وقوله: ﴿يخرج الحي من الميت﴾ اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج ولكن العقل يفهم من المطلق قدرا مشتركا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق والمخلوق عن الخالق.

ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته يفهم ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه –سبحانه وتعالى.

وكذلك سمى الله نفسه عليما حليما وسمى بعض عباده عليما فقال:." (١)

"فالقسم الأول: فرض لازم على كل إنسان، ذكرا أو أنثى، لا يعذر أحد في الجهل به، وهو معرفة الله - تعالى - ومعرفة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، ومعرفة ما يلزم من دين الإسلام (١) .

القسم الثاني: فرض كفاية إذا قام به من يكفي سقط الإثم عن الباقين، وصار في حق الباقين مستحبا لا واجبا، وهو العلم بأحكام الشريعة الإسلامية التي تؤهل صاحبها للتدريس وللقضاء والإفتاء، وكذا العلم بما يحتاج إليه المسلمون من الصناعات والمهن اللازمة لشؤون حياتهم، فيلزم ولي أمر المسلمين إذا لم يوجد من يكفي أن يعمل على إيجاد علماء تحصل بهم كفاية المسلمين فيما هو ضروري لحياتهم.

[ثانيا في العقيدة]

ثانيا: في العقيدة أمر الله - سبحانه - رسوله محمدا عليه الصلاة والسلام أن يعلن للناس جميعا أنهم عبيد الله وحده، يجب عليهم أن يعبدوه وحده، وأمرهم أن يرتبطوا بالله مباشرة وبدون واسطة في عبادتهم له، كما تقدم بيان ذلك في معنى: " لا إله إلا الله "، وأمرهم أن يتوكلوا على الله وحده، وأن لا يخافوا إلا

---

(١) دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب سلفية لا وهابية أحمد بن عبد العزيز الحصين ص/١١

(١) وقد تقدم تفصيل ذلك في الفصول الثلاثة المتقدمة.." (١)

"وتفسيرها الذي يوضحها قوله تعالى: ﴿وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون إلا الذي فطرني فإنه سيهدين وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم يرجعون﴾ .

قوله: "وتفسيرها الذي يوضحها"، أي: من القرآن الكريم ولم يكل في بيان معناها إلى أحد سواه "قوله تعالى: ﴿وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون إلا الذي فطرني فإنه سيهدين وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم يرجعون﴾ ١ " فهذا إبراهيم خليل الرحمن يتبرأ من الآلهة التي عليها قومه، ويلزم من هذا أن يتبرأ منهم أيضا، فإبراهيم عليه الصلاة والسلام تبرأ من الشرك وأهله مع أنهم أقرب الناس إليه: أبوه، وقومه – أهل بابل وملكهم نمرود– وقوله: ﴿إنني براء﴾ ، أي: إنني بريء ﴿مما تعبدون﴾ ، يعني: من الأصنام والأوثان. وقوله: ﴿إنني براء مما تعبدون﴾ يقابل قوله: "لا إله"، فمعنى: "لا إله" هو معنى ﴿إنني براء مما تعبدون﴾ وهذا نفي. ﴿إلا الذي فطرني﴾ معنى فطرني، أي: برأني وابتدأ خلقي. وهذا فيه معنى "إلا الله"، ثم قال مؤكدا هذه العقيدة السليمة ﴿فإنه سيهدين﴾ ، السين هنا للتوكيد، ومعنى يهدين: أي: يرشدني ويوفقني إلى سلوك الصراط المستقيم. ﴿وجعلها﴾ الضمير يعود إلى كلمة التوحيد المأخوذ من قوله: ﴿إنني براء مما تعبدون إلا الذي فطرني﴾ فهذه الكلمة العظيمة وهي كلمة التوحيد جعلها إبراهيم عليه الصلاة والسلام باقية في عقبه، والدليل على أنه جعلها باقية في عقبه قول الله تعالى: ﴿ووصى بها

---

١ سورة الزخرف، الآيات: ٢٦-٢٨.." (٢)

"عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات: يكتب رزقه وأجله وعمله، وشقي أو سعيد» .

٢ - التقدير الحولي: في ليلة القدر، إذ يقدر فيها ما يكون في السنة من أمور ووقائع، قال تعالى: ﴿فيها يفرق كل أمر حكيم﴾ [الدخان: ٤] (الدخان الآية: ٤) .

---

(١) دين الحق عبد الرحمن بن حماد آل عمر ص/٨٢

(٢) حصول المأمول بشرح ثلاثة الأصول عبد الله الفوزان ص/١١٢

٣ – التقدير اليومي: وهو ما يقدر من حوادث اليوم من حياة وموت وعز وذل وغير ذلك، قال تعالى: ﴿كل يوم هو في شأن﴾ [الرحمن: ٢٩] (الرحمن الآية: ٢٩) .

المرتبة الثالثة: الإيمان بمشيئة الله النافذة، وقدرته الشاملة، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وما في السماوات وما في الأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئته سبحانه، فلا يكون في ملكه إلا ما يريد وهو على كل شيء قدير، قال تعالى: ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار﴾ [القصص: ٦٨] (القصص الآية: ٦٨) ، وقال: ﴿إن ربك فعال لما يريد﴾ [هود: ١٠٧] (هود الآية: ١٠٧) ، وقال: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٢٠] (البقرة الآية: ٢٠) .

ولكن الإرادة نوعان:

١ – إرادة كونية قدرية: وهي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث، ولا يلزم منها المحبة والرضا، كقوله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء﴾ [الأنعام: ١٢٥] (الأنعام الآية: ١٢٥) .." (١)

"وقال شيخ الإسلام ابن تيمية:"فأكمل الله الدين بإيجابه لما أوجبه من الواجبات التي آخرها الحج، وتحريمه للمحرمات المذكورة في هذه الآية، هذا من جهة شرعه، ومن جهة الفعل الذي هو تقويته وإعانته ونصره، يئس الذين كفروا من ديننا، وحج النبي صلى الله عليه وسلم حجة الإسلام، فلما أكملوا الدين قال عقب ذلك: ﴿يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين﴾ إلى قوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ ١ فكان إحلاله الطيبات يوم أكمل الدين، فأكمله تحريما وتحليلا لما أكملوه امتثالا"٢.

وظاهر كلام شيخ الإسلام يدل على أنه يرى أن الآية دليل على تفاضل الإيمان في قلوب المؤمنين، يظهر هذا من قوله:"فلما أكملوا الدين"وقوله:"لما أكملوه امتثالا"، والإكمال كما هو معلوم لا يكون إلا عن نقص، والنقص يقتضي قبول الزيادة.

وقال في شرحه للعقيدة الأصفهانية:"إن الإيمان الذي أوجبه الله تعالى يزيد شيئا فشيئا كما إن القرآن كان ينزل شيئا فشيئا، والدين يظهر شيئا فشيئا حتى أنزل الله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم ... ﴾ ٣.

فالآية ظاهرة الدلالة على زيادة الإيمان ونقصانه وتفاضل أهله فيه، وقد اعترض على استدلال البخاري

---

(١) رسالة في أسس العقيدة محمد بن عودة السعوي ص/٧٨

المتقدم بهذه الآية بأنه يلزم منه أن من مات من الصحابة قبل نزول الآية كان إيمانه ناقصا.

---

١ سورة المائدة، الآية: ٣.

٢ الفتاوى (١٥٢،١٥٣/٢٠) وانظر مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية (٣٤٢/٣) .

٣ شرح العقيدة الأصفهانية (ص ١٣٩) .." (١)

"قال ابن سعدي بعد أن بين هذا المعنى المتقدم:"وهذا من أدلة السلف على أن الإيمان يزيد وينقص، وذلك بحسب علوم الإيمان ومعارفه، وبحسب أعماله، وهذا الأصل قد دل عليه الكتاب والسنة في مواضع كثيرة" ١.

١٦- حديث حنظلة الأسدي رضي الله عنه قال: لقيني أبو بكر فقال: كيف أنت يا حنظلة؟ قال قلت: نافق حنظلة. قال: سبحان الله ما تقول؟ قال قلت: نكون عند رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكرنا بالنار والجنة حتى كأنا رأي عين فإذا خرجنا من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم عافسنا الأزواج والأولاد والضيعات فنسينا كثيرا. قال: أبو بكر فوالله إنا لنلقى مثل هذا فانطلقت أنا وأبو بكر حتى دخلنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم. قلت: نافق حنظلة يا رسول الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذاك؟ قلت: يا رسول الله نكون عندك تذكرنا بالنار والجنة حتى كأنا رأي عين فإذا خرجنا من عندك عافسنا الأزو ا ج والأولاد والضيعات نسينا كثيرا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:"والذي نفسي بيده، إن لو تدومون على ما تكونون عندي وفي الذكر لصافحتكم الملائكة على فرشكم وفي طرقكم، ولكن يا حنظلة ساعة وساعة، ثلاث مرات" ٢.

فقول حنظلة رضي الله عنه"نافق حنظلة"لا يلزم منه وقوع النفاق فيه، لأن ذلك وقع منه على سبيل المبالغة والورع والتقوى وقوة المراقبة وشدة الخوف، كما هو شأن باقي أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم.

قال ابن أبي مليكة٣ رحمه الله:"أدركت ثلاثين من أصحاب

---

١ بهجة قلوب الأبرار (ص ٣٣) .

٢ أخرجه مسلم (١٧/ ٦٦، ٦٧ نوري) .

٣ هو الإمام الحجة الحافظ أبو بكر عبد الله بن عبيد الله بن أبي ميكة زهير بن عبد الله بن جدعان

---

(١) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٥٤

القرشي التيمي المكي، ولد في خلاقة علي أو قبلها، حدث عن بعض الصحابة، وكان عالما مفتيا صاحب حديث وإتقان، مات سنة سبع عشرة ومائة، انظر السير للذهبي (٥/ ٨٨) .." (١)

"معرفة الله وعظمته ومحبته وخشيته ومهابته ورجاؤه والتوكل عليه ويمتلىء من ذلك، وهذا هو حقيقة التوحيد وهو معنى لا إله إلا الله، فلا صلاح للقلوب حتى يكون إلهها الذي تألهه وتعرفه وتحبه وتخشاه هو إله واحد لا شريك له، ولو كان في السموات والأرض إله يؤله سوى الله لفسدت بذلك السموات والأرض، كما قال تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ ١ فعلم بذلك أنه لا صلاح للعالم العلوي والسفلي معا حتى تكون حركات أهلها كلها لله، وحركات الجسد تابعة لحركة القلب وإرادته، فإن كانت حركته وإرادته لله وحده فقد صلح وصلحت حركات الجسد كله، وإن كانت حركة القلب وإرادته لغير الله فسد، وفسدت حركات الجسد بحسب فساد حركة القلب"٢.

وقد سبق أن مر معنا قول النبي صلى الله عليه وسلم:"من أحب لله وأبغض لله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان" ٣.

"ومعنى هذا أن كل حركات القلب والجوارح إذا كانت كلها لله فقد كمل إيمان العبد بذلك باطنا وظاهرا، ويلزم من صلاح حركات القلب صلاح حركات الجوارح، فإذا كان القلب صالحا ليس فيه إلا إرادة الله وإرادة ما يريده لم تنبعث الجوارح إلا فيما يريده، فسارعت إلى ما فيه رضاه، وكفت عما يكرهه وعما يخشى أن يكون مما يكره وإن لم يتيقن ذلك"٤.

فمتى ما صلحت القلوب بالإيمان والصدق والإخلاص والمحبة ولم

---

١ سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

٢ جامع العلوم والحكم (ص ٧١) وانظر الوابل الصيب لابن القيم (ص ١٢) .

٣ راجع (ص ٨٣) .

٤ جامع العلوم والحكم (ص ٧٢) .." (٢)

"مرتكب الكبيرة من الإيمان؟!

ولقد فهم المبتدعة من كلام الله في كتابه وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم في الثابت عنه ما يوافق

---

(١) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٩٦

(٢) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٢١٦

مذاهبهم، وليس العيب في النص تنزه كلام الله ورسوله عن ذلك، بل العيب في فهمهم على حد قول الشاعر:

وكم من عائب قولا صحيحا

وآفته من الفهم السقيم

ولم يمنع فهمهم من نص شرعي موافقة مذهبهم أن يتلى النص ويبلغ ويتداول.

وعليه فإني أرى أنه ليس من اللائق أبدا أن يؤول قول الإمام على ذلك وأن يفهم من قوله هذا الفهم الفاسد، ولو كان رحمه الله يخشى ما فهمه هؤلاء لقال بما جاء به النص:"الإيمان يزيد وينقص"ثم بين للسائل أنه لا يلزم من القول بنقصه أنه يكفر، إذ لا تلازم بينهما، أو نحو هذا مما يبين السبيل ويزيل الإشكال إن وجد. والله أعلم.

وعلى كل فالإمام رحمه الله نص على أنه ترك القول بالنقص لعدم ورود النص، فلا حاجة بنا بعد إلى مثل هذه التعليلات.

وأيضا فالإمام ثبت عنه القول بزيادة الإيمان ونقصانه وترك قوله الأول، بل إن قوله الأخير هو المعروف عنه عند أهل العلم كما قال أحمد بن القاسم تذاكرنا من قال الإيمان يزيد وينقص فعد الإمام أحمد غير واحد ثم قال: ومالك بن أنس يقول: يزيد وينقص، فقلت له إن مالكا يحكون عنه أنه قال: يزيد ولا ينقص١.

---

١ قلت: لم يرد عن مالك رحمه الله أنه قال إن الإيمان يزيد ولا ينقص وإنما الذي ورد عنه هو التوقف في النقصان لا نفيه، فلعل هذا الحاكي فهم من النصوص الواردة عنه في أن الإيمان يزيد مع التوقف في النقصان أنه يقول بعدم النقصان، وهذا ليس بلازم كما هو معلوم.." (١)

""هم فوقنا في كل علم وعقل ودين وفضل، وكل سبب ينال به علم أو يدرك به هدى، ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا"١.

فإذا كانوا بهذه المثابة والمنزلة وهم كذلك، وقد اتفقوا على أن الإيمان يزيد وينقص، ومستندهم في ذلك الكتاب والسنة، فلا يجوز لأحد أن يعدل عن قولهم لشبه عقلية وخيالات وهمية٢، ما هي إلا ﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه﴾ ، هذا على سبيل الإجمال.

---

(١) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٢٨٤

أما التفصيل، فهو في نقد حججهم السالفة الذكر، ونقضها شبهة شبهة.

أولا - قولهم: إن الإيمان لا ينقص:

لأنه هو التصديق، والتصديق إذا صار شكا، لكنه يزيد.

قلت: وهذا قول باطل مناقض للحق والواقع، أما الحق: فقد بينت في مبحث أوجه زيادة الإيمان ونقصانه أن الحق الذي لا ريب فيه في التصديق أنه يزيد وينقص ويقوى ويضعف، ولا يلزم من ضعفه أن يكون شكا أو كفرا حاشا وكلا، بل يضعف تصديق الشخص عن درجة اليقين الكامل إلى درجة أضعف دون أن يكون ذاهب التصديق كلية، أو مرتابا

---

١ نقض المنطق (ص ١٣٠) .

٢ قلت: ولم يكتف بعض أهل البدع بالعدول عن مذهب أهل السنة فحسب، بل، صاروا يلمزونهم ويشنعون عليهم ويصفونه بـ "النقصانية"؛ لقولهم بنقص الإيمان، وبـ"المخالفة"؛ لمخالفتهم ما عليه أهل البدع.

ولهذا يقول أبو حاتم الرازي وهو يعدد بعض علامات أهل البدع: " ... تسميتهم أهل السنة مخالفة ونقصانية.."

انظر شرح الاعتقاد للالكائي (١/ ١٧٩، ٣/ ٥٣٣) .." (١)

"في الأمر شاكا فيه.

وإبراهيم الخليل عليه السلام لما قال: ﴿أرني كيف تحيي الموتى﴾ وأراه الله، زاد تصديقه وإيمانه، وبلغ درجة الاطمئنان ولم يكن شاكا قبل ذلك حاشاه عليه السلام فلا تلازم بين الشك والنقص، فقد يوجد أحدهما دون أن يلزم من ذلك وجود الآخر، وقد نقلت فيما سبق عن أهل العلم ما يدل على أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان دون أن يقتضي ذلك الشك والريب فليراجع في محله١.

وأما مناقضته للواقع: فإن الواقع يشهد لبطلان ذلك، فإن من الناس من يكون تصديقه قويا معتمدا على الحجج والبراهين، بالغا أعلى درجات اليقين، لا تزعزعه الشبهات ولا تصرفه، ومنهم من يكون تصديقه ضعيفا بحيث تزعزعه الشبه وتصرفه، فإن سلم منها بقي على تصديقه الضعيف ولا يعد شاكا، فشتان بين هذا وذاك.

ثم إن هذا أمر يحسه كل أحد من نفسه، فإن المرء أحيانا يكون تصديقه قويا، وأحيانا يكون ضعيفا، وهو

---

(١) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٣٠٦

في كلا الحالين مصدق، وما ذاك إلا لأن التصديق يقبل التفاضل والزيادة والنقصان في الشخص الواحد، وكذلك يتفاضل من شخص لآخر، فمن كان تصديقه أكمل فهو أفضل من الآخر الذي تصديقه أنقص، والمقصود أن التصديق كما أنه يزيد فهو ينقص بلا ريب.

أقول ما تقدم جدلا على فرض أن الإيمان هو التصديق، أما الإيمان فهو وراء ذلك، بل هو التصديق والقول والعمل كما هو مقرر في عقيدة أهل السنة والجماعة، فالإيمان ينقص بنقص العمل وبفعل

---

١ في مبحث أوجه زيادة الإيمان ونقصانه.." (١)

"المعاصي وبغير ذلك، ولا يلزم من نقصه في ذلك أن يكون شكا أو كفرا، بل بحسب المعصية فإن كانت المعصية المرتكبة كفرا كفر، وإن كانت كبيرة نقص كمال إيمانه الواجب، وإن كانت مستحبا تركها نقص كمال إيمانه المستحب، فلا يلزم من ارتكاب المعصية كفر المرتكب، إلا على مذهب الخوارج؟.

ثم يقال لهؤلاء إن كان التصديق على قولكم يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان أخبرونا عن حاله قبل حصول الزيادة أكان ناقصا أو كاملا؟

فإن كان كاملا فما وجه الزيادة فيه وهو كامل، وإن كان ناقصا وهو كذلك خصمتم، وبهذا يظهر تناقضهم، وتهافت قولهم، وبالله التوفيق.

ثانيا- أما إحتجاجهم بحديث الإسلام يزيد ولا ينقص:

فمنتقص من وجهين:

الأول:

أن الحديث ضعيف لا يحتج به، فقد أخرجه أبو داود وأحمد والطيالسي والحاكم في المستدرك والبيهقي في السنن، والجورقاني في الأباطيل١ كلهم من طريق عمرو بن حكيم عن عبد الله بن بريدة عن يحيى بن يعمر عن أبي الأسود الدؤلي عن معاذ بن جبل أنه أتي في ميراث يهودي وارثه مسلم، فقال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "الإسلام يزيد ولا ينقص" فورثه منهم.

---

(١) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٣٠٧

١ انظر سنن أبي داود (٣/ ١٢٦) ، والمسند (٢٣/٥، ٦٣٦) ، ومسند الطيالسي (ص ٧٧) ، والمستدرك (٣٤٥/٤) وسنن البيهقي (٢٠٥/٦، ٢٥٤) والأباطيل (١٥٧/٢) .." (١)

"والجواب عن هذه الشبهة من وجوه:

أحدها: أن الحقيقة الجامعة لأمور سواء كانت في الأعيان والأعراض. إذا زال بعض تلك الأمور فقد يزول سائرها وقد لا يزول، ولا يلزم من زوال بعض الأمور المجتمعة زوال سائرها، وسواء سميت مركبة أو مؤلفة أو غير ذلك، لا يلزم من زوال بعض الأجزاء زوال سائرها.

الثاني: أن ما مثلوا به من العشرة والسكنجبين مطابق لذلك، فإن الواحد من العشرة إذا زال لم يلزم زوال التسعة، بل قد تبقى التسعة، فإذا زال أحد جزئي المركب لا يلزم زوال الجزء الآخر، لكن أكثر ما يقولون زالت الهيئة الاجتماعية، وزال ذلك الاسم الذي استحقته الهيئة بذلك الاجتماع والتركيب كما يزول اسم العشرة والسكنجبين.

الثالث: أن كون الشيء المركب لم يبق على تركيبه بعد زوال شيء من أجزائه منه لا نزاع فيه بين العقلاء، ولا يدعي عاقل أن الإيمان أو الصلاة أو الحج أو غير ذلك من العبادات المتناولة لأمور وارمشتملة على أجزاء أنه إذا زال بعضها

بقي ذلك المجتمع المركب كما كان قبل زوال بعضه، ولا يقول أحد أن الشجرة أو الدار إذا زال بعضها بقيت مجتمعة كما كانت، ولا أن الإنسان أو غيره من الحيوان إذا زال بعض أعضائه بقي مجموعا، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها." (٢)

"فأجابهم رحمه الله بقوله: "إن قولي اعتقاد الفرقة الناجية هي الفرقة التي وصفها النبي صلى الله عليه وسلم بالنجاة، حيث قال: "تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة، وهي من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي".

فهذا الاعتقاد: هو المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأصحابه رضي الله عنهم، وهم ومن اتبعهم الفرقة الناجية، فإنه قد ثبت عن غير واحد من الصحابة أنه قال: الإيمان يزيد وينقص، وكل ما ذكرته في ذلك فإنه مأثور عن الصحابة بالأسانيد الثابتة لفظه ومعناه، وإذا خالفهم من بعدهم لم يضر في ذلك.

---

(١) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٣٠٨

(٢) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٣٥٠

ثم قلت لهم: وليس كل من خالف في شيء من هذا الاعتقاد يجب أن يكون هالكا، فإن المنازع قد يكون مجتهدا مخطئا يغفر الله خطأه، وقد لا يكون بلغه في ذلك من العلم ما تقوم به عليه الحجة، وقد يكون له من الحسنات ما يمحو الله به سيئاته، وإذا كانت ألفاظ الوعيد المتناولة له لا يجب أن يدخل فيها المتأول والقانت وذو الحسنات الماحية، والمغفور له وغير ذلك فهذا أولى، بل موجب هذا الكلام أن من اعتقد ذلك نجا في هذا الاعتقاد، ومن اعتقد ضده فقد يكون ناجيا، وقد لا يكون ناجيا، كما يقال من صمت نجا"١.

قلت: وفي كلام شيخ الإسلام هذا أبلغ جواب لما قد يستشكله الكثير في مسألة إخراج الأشاعرة أو غيرهم من أهل البدع من الفرقة الناجية ومن أهل السنة والجماعة، وأن ذلك يلزم منه أن يكونوا من أهل النار حتما ومن الهالكين يقينا.

---

١ الفتاوى (٣/ ١٧٩) .." (١)

"الشبهة الثالثة:

قولهم إن الزيادة والنقصان لا يدخلان إلا في شيء مخلوق، فمن قال إن الإيمان يزيد ويقص فالإيمان إذا عنده مخلوق١.

والجواب عن هذه الشبهة أن يقال: سبق بيان أن الإيمان عند أهل السنة والجماعة يتفاضل من جهتين من جهة أمر الرب ومن جهة فعل العبد، وسبق التدليل على ذلك٢. ولم يقل أحد ممن يعتد بكلامه أو يعتبر بقوله إنه يلزم من إثبات الزيادة والنقصان أن يكون الإيمان مخلوقا ولم يقل أحد إنه يلزم من ذلك أن يكون غير مخلوق، وإنما طرح هذا من ابتلي ببعض الأهواء وأشرب ببعض البدع، ومن السؤالات التي طرحها أهل البدع قديما على السنة والجماعة قولهم هل الإيمان مخلوق أو غير مخلوق؟

وأشفى جواب في ذلك وأوفاه هو ما نقل عن الإمام أحمد رحمه الله أنه سئل عن ذلك فأجاب بقوله: "أما ما كان من مسموع فهو غير مخلوق، وأما كان من عمل الجوارح فهو مخلوق"٣.

فبالتفصيل يستبين السبيل، فإن الإيمان يقصد به أمران: أمر الرب وفعل العبد، فما كان منه من أمر الرب فهو غير مخلوق بل صفة من صفات الخالق اللائقة بجلاله وكماله سبحانه، وأما ما كان منه من فعل العبد كالحركات فهو مخلوق.

---

(١) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٣٦٥

١ انظر السواد الأعظم لابن الحكيم السمرقندي (ص ٣٣) .
٢ وانظر الفتاوى لابن تيمية (٥١/١٣ وما بعدها) .
٣ طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (٩٤/١) ولوامع الأنوار البهية للسفاريني (٤٤٦/١) .." [(١)]

"فرض بعد فرضا، فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص إلى أن تكاملت الفروض وكمل الدين، فكان الإيمان يزيد بزيادة المؤمن به. ثم لما كمل الشرع فلا مجال بعد ذلك لزيادة الإيمان إذ إن هذا لا يتصور في غير عصره صلى الله عليه وسلم١.

والجواب عن هذا أن يقال:

لا ريب في أن الإيمان الذي أوجبه الله على عباده وأمرهم به كان يزيد شيئا فشيئا كما أن القرآن الكريم كان يزيد شيئا فشيئا إلى أن أتم الله الدين وأكمله وأنزل في بيان ذلك قوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ ٢.

والإكمال الذي نص عليه في الآية عائد إلى الإيمان الذي هو أمر الرب سبحانه وتعالى حيث إنه سبحانه أمر عباده بالتوحيد ثم الصلاة ثم الصيام ثم الحج، فلم يكن سبحانه قد أنزل تشريعه على عباده جملة واحدة، وإنما أنزله عليهم شيئا فشيئا حتى تكامل التشريع.

وليس عائدا على أفعال المكلفين وقيامهم به إذ إن الآية ليس المراد بها أن كل واحد من الأمة وجب عليه ما يجب علي سائر الأمة وأنه فعل ذلك وقام به، وإنما المراد أن الله أكمل التشريع، فالإكمال المشار إليه في الآية عائد إلى المؤمن به.

ولا يلزم من كمال الدين وتمامه من جهة المؤمن به أن يكون الناس متساوين فيما أمروا به من الإيمان، كما فهمه هؤلاء، فإن هذا من

١ انظر شرح العقائد النسفية (ص ١٢٤) ، والنبراس شرح العقائد (ص٤٠٣) إتحاف السادة المتقين (٢٦١/٢) ، تحفة القاري (ص ٤٧) .
٢ سورة المائدة، الآية: ٣.." [(٢)]

(١) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٣٧٨
(٢) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٤٠٠

"منهم أم لا"١.

فبين رحمه الله أن للإيمان إطلاقين: أحدهما: أصل الإيمان الذي لا نجاة إلا بتحقيقه، والثاني كمال الإيمان الذي

ما يحصل به النجاة المطلقة من نار جهنم والفوز بالدرجات العالية في الجنة.

فتقسيم الإيمان على هذا النحو واضح لا إشكال فيه، لكن لا يلزم منه أن يكون القسم الأول منه غير قابل للزيادة والنقصان؛ لأنه لا ريب عند أهل العلم بالكتاب والسنة أن الناس يتفاوتون في تصديقهم بالله وملائكته وكتبه ورسله وفي غير لك من أمور الإيمان بحسب قوة الأدلة وضعفها وقوة التصديق وضعفه، فليس تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالله وملائكته وكتبه ورسله كتصديق آحاد الأمة، وليس تصديق الملائكة بذلك كتصديق آحاد الناس، بل بينهم من الفرق ما الله به عليم.

ثم إن قيل إن أصل الإيمان الذي لا يتحقق الإيمان إلا به لا يقبل النقص، فما وجه عدم قبوله الزيادة، وكيف يكون قد بلغ الكامل المنجي إلا لكونه زاد، وبهذا يعلم تناقض قول هؤلاء.

ومما يبين تناقضه أيضا وصفهم للإيمان بالكامل إذ كيف يوصف بالكامل ما لا يقبل الزيادة ولا النقص، ولهذا تحرج بعضهم من إطلاق هذه العبارة لما تتضمنه من دلالة على قبول الإيمان للزيادة والنقصان.

يقول الزبيدي في الإتحاف بعد أن حكى القول االمتقدم: "قلت: وهو حسن، ولكن ما أعجبني تسمية القسم الأخير بالكامل، فإنه يستدعي أن يكون مقابله ناقصا، وهو وإن كان صحيحا في نفس الأمر لكن التعبير

---

١ رواه البيهقي في الاعتقاد (ص ١٢٠) ، وفي الشعب (٢١٨/١) .." (١)

"وهم يستبشرون﴾ ١.

أي زادتهم تصديقا وإقرارا بما فيها ثم عملا بذلك التصديق.

قال ابن جرير: "فإن قيل: فكيف زادتهم السورة تصديقا وإقرارا قيل: زادتهم إيمانا حين نزلت؛ لأنهم قبل أن تنزل السورة لم يكن لزمهم فرض الإقرار بها، والعمل بها بعينها إلا في جملة إيمانهم بأن كل ما جاء به نبيهم صلى الله عليه وسلم من عند الله فحق، فلما أنزل الله السورة لزمهم فرض الإقرار بأنها بعينها من عند الله، ووجب عليهم فرض الإيمان بما فيها من أحكام الله وحدوده وفرائضه، فكان ذلك هو الزيادة التي زادهم

---

(١) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٤٠٤

نزول السورة حين نزلت من الإيمان والتصديق بها، وبنحو الذي قلنا في ذلك، قال أهل التأويل ... "٢.

وسبق أن نقلت جميع نصوص القرآن المصرحة بزيادة الإيمان، في مبحث سبق ونقلت هناك من أقوال السلف وكلامهم الاستدلال بها على زيادة الإيمان ونقصانه، بل نقلت حكاية إجماعهم على ذلك عن غير واحد من أهل العلم.

ثم أيضا قول هؤلاء إن المراد بالزيادة في الإيمان هو الثبات والدوام عليه، يلزم منه أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم إنما يفضل غيره بدوام إيمانه وثباته لا غير، وقد قالوا بهذا القول والتزموا هذا اللازم الفاسد.

قال شيخ الإسلام بعد أن أشار إلى قولهم هذا: "فهذا هو الذي يفضل به النبي صلى الله عليه وسلم غيره في الإيمان عندهم، ومعلوم أن هذا في غاية الفساد من

---

١ سورة التوبة، الآية: ١٢٤.

٢ تفسير ابن جرير (٧/٧٢) .." (١)

"المبحث الرابع: حكم الاستثناء في الإسلام

لقد كان الحديث فيما سبق كله منصبا حول بيان حكم الاستثناء في الإيمان، وأما الحديث في هذا المبحث فسيكون عن بيان حكم الاستثناء في الإسلام، وقد علمنا فيما مضى أن هناك فرقا بين الإسلام والإيمان، وبين المسلم والمؤمن، وأن الناس في الدين طبقات منهم المحسن ومنهم المؤمن ومنهم المسلم، وأن أكملهم دينا المحسن ثم المؤمن ثم المسلم.

فالإسلام هو أقل هذه الدرجات، وليس وراءه إلا الكفر، فمن لم يكن مسلما فهو كافر، وأما من لم يكن مؤمنا فقد يكون مسلما، ولهذا لما ادعى بعض الأعراب درجة الإيمان التي لما يصلوا إليها وإنما كانوا مسلمين فقط، رد الله عليهم قولهم هذا بقوله سبحانه: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الأيمان في قلوبكم ... ﴾ ١ فهؤلاء الأعراب ليسوا منافقين، إذ لا يلزم من نفي الإيمان عنهم أن يكونوا منافقين من أهل الدرك الأسفل من النار، بل المراد أنهم لم يأتوا بالإيمان الواجب الذي يستحقون معه أن يوصفوا بالمؤمنين، فنفي عنهم الإيمان لذلك، وإن كانوا مسلمين معهم من الإيمان ما يثابون عليه٢.

---

(١) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٤٠٧

١ سورة الحجرات، الآية: ١٤.

٢ انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/ ٢٤٣) .." [(١)]

"يعرج فيها فيصعد إليها من الأرض، وهو معكم أينما كنتم، يقول: وهو شاهد لكم أيها الناس٠ أينما كنتم يعلمكم ويعلم أعمالكم، ومتقلبكم ومثواكم، وهو على عرشه فوق سماواته السبع، والله بما تعملون بصير..."١٠

وقال ابن تيمية عن فهم السلف وتفسيرهم لمعنى المعية والقرب:".... وأما القسم الرابع، فهم سلف الأمة وأئمتها، أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة، فإنهم أثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة كله من غير تحريف للكلم، أثبتوا أن الله تعالى فوق سماواته، وأنه على عرشه بائن من خلقه، وهم منه بائنون، وهو أيضا مع العباد عموما بعلمه، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية، وهو أيضا قريب مجيب ففي آية النجوى دلالة على أنه عالم بهم٢، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل"٣٠ فهو سبحانه مع المسافر في سفره ومع أهله في وطنه، ولا يلزم من هذا أن تكون ذاته مختلطة بذواتهم.." ٤٠

ومعية الله لخلقه تنقسم إلى قسمين: معية خاصة، وهى الواردة في مثل قول الله تعالى: ﴿قال لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى﴾ ٥، وفى قوله: ﴿لا تحزن إن الله معنا﴾ ٦، وهذه المعية تقتضى النصر والتأييد والحفظ والإعانة، وهى للمؤمنين، ومعية عامة تتعلق بالناس جميعا، وهى الواردة في مثل قول الله تعالى: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا

---

١ تفسير الطبري جـ٢٧ / ١٢٥.

٢ يعنى الآية رقم ٧ من سورة المجادلة.

٣ أخرجه مسلم في كتاب الحج باب ٧٥ جـ٢ / ٩٧٨، وأبو داود في سننه كتاب الجهاد باب ٧٩ جـ٣ / ٧٤ وغيرهما٠

٤ مجموع الفتاوى جـ٥/ ٢٣١، ولمزيد من التفصيل يراجع ص ٤٩٤ — ٥١٣ من الجزء المذكور٠

---

(١) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٤٩٤

٥ سورة طه / آية: ٤٦.

٦ التوبة / آية: ٤٠.." (١)

"٤ ـ قلة الكتب السلفية ـ فيما أعلم ـ التي تظهر البناء العقلي لمذهب السلف على وجه من الدقة في المبنى والمعنى، فبين شيخ الإسلام في هذا الكتاب الاستعمالات الصحيحة والمجالات الممكنة للعقل، من خلال تلك المناظرات بين السني والمعطل كما في الأصل الأول والأصل الثاني.

د ـ مباحث الكتاب:

اشتمل الكتاب على المباحث الآتية:

أولا ـ المقدمة: بين فيها شيخ الإسلام موضوع الكتاب، وسبب تأليفه والفرق بين التوحيد والشرع والقدر.

ثانيا ـ ثم تكلم عن قاعدة السلف في النفي والإثبات موضحا ذلك بالأمثلة والأدلة من القرآن الكريم مبينا مذهب السلف في ذلك كله.

ثالثا ـ وبين فرق الضلال في النفي والإثبات، وبيان مذاهبهم بأسلوب ينبئ عن بطلانها ورد عليها بدلالة المعقول المعتمد على المنقول.

رابعاً ـ وتحث عن اتفاق المسميات بين الخالق والمخلوق، وبين أن ذلك اتفاق في المعنى العام ولا يلزم منه الاتفاق في الخصائص، وبين ما يترتب على القول بأن الاتفاق لفظي، وبين أن الإضافة إلى الرب أو العبد مانعة من اشتراك كل منهما في خصائص الآخر، وأن المعاني المختصة لا يمكن إثباتها وفهمها إلا بعد إثبات الاتفاق في المعنى العام، لأنه أصل المعنى ونفيه تعطيل للمعنى كله؛ العام والخاص، وأطال الاستشهاد لذلك من القرآن الكريم.

خامسا ـ عقد فصلا أصل فيه أصلين في مناظرة أهل البدع هما:

١ ـ القول في الصفات كالقول في بعض الصفات.

٢ ـ القول في الصفات كالقول في الذات.

وضرب لكل من الأصلين أمثلة موضحة لهما.

سادسا ـ وذكر مثلين أراد أن يبين من خلالهما أن الاتفاق المعنوي بين صفات الخالق والمخلوق لا يستلزم التماثل في الخصائص وهما:." (٢)

---

(١) سد الذرائع في مسائل العقيدة عبد الله الجنيدي ص/٢٣٣

(٢) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٣٧

"٨ ـ اللوازم التي تستلزم طريقة المعطلة في الصفات:

قول المعطلة في الصفات يستلزم منه لازمين كل بحسب مدى تعطيله:

الأول: أن طريقتهم تؤدي إلى الوقوع في غاية التعطيل؛ إذ يلزم من قولهم نفي وجود الله فقد شبهوه بالمعدومات.

وإذا نفوا وجود الله وعدمه معا شبهوه بالممتنعات، وإذا نفوا بعض الصفات شبهوه بالجمادات.

٩ ـ المحاذير التي وقعت فيها المعطلة:

كل طائفة من طوائف المعطلة واقعون في محاذير لا ينفكون عنها:

الأول: مخالفتهم لطريقة السلف.

الثاني: تعطيل النصوص المراد بها.

الثالث: تحريف النصوص إلى معاني غير مرادة بها.

الرابع: تعطيل الله عن صفات الكمال التي تضمنتها هذه النصوص.

الخامس: تناقض طريقة المعطلة فيما أثبتوه وفيما نفوه.

١٠ ـ المعطلة يفرون من شيء فيقعون في نظيره أو أشر منه:

المعطلة تفر من شيء فتقع في نظيره أو أشر منه، مع ما يلزمهم من التحريف للنصوص الشرعية، ولو أمعنوا النظر والفكر لخرجوا بنتائج عقلية صحيحة وهي:

أ. التسوية بين الأسماء والصفات والذات من حيث الإثبات فإنها من باب واحد من حيث دلالة النصوص عليها.

ب ـ التفريق بين المختلفات وهي ما يليق بالله من الغنى والكمال المطلق، فإنه يفارق تماما ما يتصف به المخلوق من الحدوث والافتقار." (١)

"٢ ـ أن إنكارهم الإثبات والنفي يستلزم نفي النقيضين معا وهذا ممتنع؛ لأن النقيضين لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما، بل لا بد من وجود أحدهما وحده فيلزم على قياس قولهم تشبيه الله بالممتنعات، لأنه يمتنع أن يكون الشيء لا موجودا ولا معدوما إلا أمرا يقدره الذهن ولا حقيقة له ووصف الله بهذا كفر صريح بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم.

١٣ ـ مذهب غلاة الجهمية والقرامطة ومن تبعهم في الصفات وشبهتهم والرد عليهم:

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٩٦

أ. مذهبهم في الصفات أنهم ينكرون الأسماء والصفات ولا يصفون الله تعالى إلا بالنفي المجرد عن الإثبات، ويقولون: هذا الموجود المطلق بشرط الإطلاق، أي أنه مطلق عن أي صفة ثبوتية؛ لأن الصفة تقيد الموصوف.

ب . وشبهتهم: أنهم اعتقدوا أن إثبات الأسماء والصفات يستلزم التشبيه والتعدد.

ج . الرد عليهم:

١ . أن الله تعالى جمع فيما سمى ووصف به نفسه بين النفي والإثبات، فمن أقر بالنفي وأنكر الإثبات، فقد آمن ببعض الكتاب دون البعض، والكفر ببعض الكتاب كفر بالكتاب كله.

٢ . أن الوجود المطلق بشرط الإطلاق لا ودود له في الخارج المحسوس وإنما هو أمر يفرضه الذهن ولا وجود له في الحقيقة؛ وتكون حقيقة القول به نفي وجود الله تعالى إلا في الذهن، وهذا غاية التعطيل والكفر.

٣ . أنه لا يلزم من تعدد الصفات تعدد الموصوف كما أن المشاركة في الاسم أو الصفة لا تستلزم تماثل المسميات والموصوفات.

٤ . قولهم: إن الصفة عين الموصوف، وإن كل صفة عين الصفة الأخرى؛ مكابرة في المعقولات وسفسطة في البديهيات.." (١)

"الرد الإجمالي على المخالفين لطريقة السلف

قال شيخ الإسلام:

"وذلك أنه قد علم بضرورة العقل أنه لا بد من موجد قديم غني عما سواه إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع، وقد علم بالاضطرار أن المحدث لا بد له من محدث والممكن لا بد له من واجب كما قال تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ [الطور: ٣٥] ، فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق ولا هم الخالقون لأنفسهم تعين أن لهم خالقا خلقهم، وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه وما هو محدث ممكن يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص ولا في غيره، فلا يقول عاقل إذا قيل: إن العرش

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٩٨

شيء موجود وإن البعوض شيء موجود، إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود، وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره مع أن الاسم حقيقة في كل منهما.

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء، فكانت تلك." (١)

"الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، لا اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص.

فقد سمى الله نفسه حيا فقال: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ [البقرة: ٢٥٥] وسمى بعض عباده حيا فقال: ﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾ [الروم: ١٩] وليس هذا الحي مثل هذا الحي؛ لأن قوله: ﴿الحي﴾ اسم الله مختص به، وقوله: ﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾ اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل بفهم من المطلق قدرا مشتركا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق.

ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، ويفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة والاختصاص، المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى.

وكذلك سمى الله نفسه عليما حليما، وسمى بعض عباده عليما حليما، فقال: ﴿وبشروه بغلام عليم﴾ [الذاريات: ٢٨] ، يعني إسحاق، وسمى آخر حليما، فقال: ﴿فبشرناه بغلام حليم﴾ [الصافات: ١،١] يعني: إسماعيل، وليس العليم كالعليم، ولا الحليم كالحليم.

وسمى نفسه سميعا بصيرا فقال: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا﴾ [النساء: ٥٨] .

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٠٩

وسمى بعض خلقه سميعا بصيرا فقال: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا﴾ [الانسان: ٢] ، وليس السميع كالسميع، ولا البصير كالبصير.." (١)

"مخلوق وهو العبد، ولكل منهما وجود يخصه، فلا بد من موجود قديم تنتهي إليه المخلوقات المحدثة إذ إن وجود المخلوقات من غير موجد ممتنع. والخالق والمخلوق كل منهما يتفقان في الوجود، ومع ذلك لم يلزم من اتفاقهما في المعنى العام وهو لفظ الوجود تماثلهما.

الوجه الثاني: أن الاشتراك في الأسماء والصفات لا يستلزم تماثل المسميات والموصوفات كما دل على ذلك السمع والعقل والحس.

٢ ـ الأدلة على الاشتراك في الأسماء والصفات لا يستلزم منه تماثل المسميات دل على ذلك السمع والعقل والحس، وإليك التفصيل:

١ ـ أما دليل السمع فقد قال الله تعالى عن نفسه: ﴿إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا﴾ [النساء: ٥٨] ، وقال عن الإنسان: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا﴾ [الإنسان:٢] ، ونفى أن يكون السميع كالسميع والبصير كالبصير، فقال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١] وأثبت لنفسه علما وللإنسان علما فقال عن نفسه: ﴿علم الله أنكم ستذكرونهن﴾ [البقرة: ٢٣٥] . وقال عن الإنسان: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾ [الممتحنة: ١٠] ، وليس علم الإنسان كعلم الله، فقد قال تعالى عن علمه: ﴿وسع كل شيء علما﴾ [طه: ٩٨] ، وقال عن علم الإنسان: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ [الاسراء: ٨٥] .

وأما العقل فمن المعلوم بالعقل أن المعاني والأوصاف تتقيد وتتميز بحسب ما تضاف إليه، فكما أن الأشياء مختلفة في ذواتها فإنها كذلك مختلفة في صفاتها وفي المعاني المضافة إليها، فإن صفة كل موصوف تناسبه لا يفهم منها ما يقصر عن موصوفها أو يتجاوزه، ولهذا نصف الإنسان باللين والحديد المنصهر باللين، ونعلم أن اللين متفاوت المعنى بحسب ما أضيف إليه وأما الحس: فإننا نشاهد للفيل جسما وقدما وقوة، وللبعوضة جسما وقدما وقوة، ونعلم الفرق بين جسميهما وقدميهما وقوتهما.

فإذا علم أن الاشتراك في الاسم والصفة في المخلوقات لا يستلزم." (٢)

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١١٠

(٢) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١١٦

"* والمعنيون بذلك: هم المعتزلة وأتباعهم الذين ينفون الأسماء والصفات أو من يثبت بعض الصفات وينفي البعض الآخر.

س٨ ـ ما معنى قول الشيخ: يسفسطون في العقليات ويقرمطون السمعيات ـ النقليات؟

ج ـ السفسطة ـ التغليظ والتمويه ـ نفي الحقائق الثابتة مع العلم بها وسفسطتهم في الصفات أنهم جحدوا معاني نصوص الصفات عن علمهم بما دلت عليه، والقرمطة، تفسير النصوص بمعان تخالف ما هو مقتضى لفظها والانحراف بها عن حقيقة المقصود منها. ووجه قرمطتهم أنهم جعلوا للنص معنى باطنا يخالف معناه الظاهر.

س٩ ـكيف ترد على من عطل الله عن الوجود، وأوضح الدليل العقلي على وجود الله من قوله: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ [الطور: ٣٥] ؟

ج ـ يرد عليهم بما علم من ضرورة العقل بأنه لا بد من موجد قديم غني عما سواه إذ نحن نشاهد حودث المحدثات كالحيوانات ونحوها، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع وقد علم بالاضطرار أن المحدث لا بد له من محدث والممكن لا بد له من موجد.

تنبيه: تدل هذه الآية على احتمالات ثلاثة:

الأول: أن العدم خلق هذا العالم.

الثاني: أن العالم خلق نفسه.

الثالث: أن الله خلق هذا العالم.

فالاحتمالان الأولان باطلان ببداهة العقل، فثبت أن الله هو الخالق لهذا الكون بما فيه.

س١٠ ـ هل يلزم من مطلق اشتراك المسميات في الاسم اتفاقهما في المسمى؟ وضح ذلك بالتمثيل والتعليل، وهل اشتراك المسميين يكون في الذهن والخارج؟ أم ماذا؟." (١)

"ج ـ لا يلزم من اشتراك المسميات في الاسم اتفاقهما في المسمى.

فمثلا: العرش شيء موجود فلا يقول عاقل: إن العرش موجود مثل البعوض لاتفاقهما في مسمى الشيء الموجود؛ لأنه ليس في الخارج شيء موجود يشتركان في المعنى العام الكلي، وهذا لا وجود له إلا في الذهن لا في الحس، بل الذهن يأخذ معنى كليا مشتركا وهو مسمى الاسم المطلق والاشتراك المطلق يكون في الذهن من ناحية المعنى العام فهو يخالف البعض الآخر، فإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود فلكل

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٣٢

منهما وجود يخصه ولا يشركه في غيره مع أن الاسم حقيقة في كل منهما.

س١١ ـ هل اتفاق المسميين في الاسم الواحد يستلزم تماثل مسماهما؟ وضح ذلك؟

ج ـ لا يستلزم ذلك اتفاقهما وتماثلهما عند الاطلاق والتجريد فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص، فهو سبحانه سمى نفسه (حيا) وسمى بعض عباده (حيا) وليس هذا (الحي) مثل هذا (الحي) أبدا، وكذلك سمى نفسه (سميءا بصيرا) وسمى الإنسان (سميعا بصيرا) ولا يلزمه هذا تماثل المسمى.." (١)

"في الشاهد متصفا بالصفات إلا ما هو جسم. قيل لك: ولا تجد في الشاهد ما هو مسمى بأنه حي عليم قدير إلا ما هو جسم، فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا لجسم فانف الأسماء، بل وكل شيء؛ لأنك لا تجده في الشاهد إلا لجسم.

فكا ما يحتج به من نفى الصفات، يحتج به نافي الأسماء الحسنى، فما كان جوابا لذلك كان جوابا لمثبتي الصفات.

وإن كان المخاطب من الغلاة، نفاة الأسماء والصفات، وقال: لا أقول هو موجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، بل هذه الأسماء لمخلوقاته، أو هي مجاز، لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير.

قيل له: وكذلك إذا قلت: ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، كان ذلك تشبيها بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات.

فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات.

قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودا معدوما، أو لا موجودا ولا معدوما، ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم، والحياة والموت، والعلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل.

فإن قلت: إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلا لهما وهذا يتقابلان تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له: أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت، إذ ليس بمقابل لهما.

قيل لك: أولا: هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر.

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٣٣

وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاؤون والاصطلاحات اللفظية ليست دليلا على نفي الحقائق العقلية، وقد قال تعالى: ﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون*أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون﴾ [النحل: ٢٠..٢١] ، فسمى الله الجماد ميتا، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم.." (١)

"فرد عليه السني فقال: وهذا الغضب الذي ذكرته أيها الأشعري إنما هو غضب المخلوق لا غضب الله اللائق به، فهذا المفرق بين الصفات.

يقال فيما نفاه من الصفات الفعلية كما يقول هو لمنازعه في الصفات السبع، أي يرد عليه بنفس الردود التي يرد بها هو على المعتزلي، ألا وهي أن الله يتصف بالصفات اللائقة به والمخلوق يتصف بالصفات التي تناسبه وتليق به ولا يلزم من ذلك التشبيه.

٨ . مثال تطبيقي لمحاورة بين أشعري ومعتزلي:

الداعي لذكر هذه المحاورة: أن الأشعري يرد على المعتزلي فيما يثبت من الصفات السبع وبمثل رده على المعتزلي يرد السني على الأشعري، وهذا من أبلغ الاحتجاج فهذا المفرق بين الصفات يقال له فيما نفاه كما يقول هو لمنازعه في الصفات السبع، أي يرد عليه بنفس الردود التي يرد بها هو على المعتزلي، وإليك مادة هذا الحوار:

. إذا قال المعتزلي: ليس لله صفات، وليس له إرادة ولا كلام قائم به ولا سمع ولا بصر؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بأجسام فيلزم التشبيه.

. فيرد الأشعري فيقول: بأن الله يتصف بالصفات السبع المذكورة، وهي لائقة بالله لا تشبه صفات المخلوقين ولا تكون كخصائص المحدثات.

. فيرد أهل السنة على الأشعري بعين رده على المعتزلي، فيقال: فهكذا يقول المثبتون في سائر الصفات من المحبة والرضا والغضب والرحمة وغير ذلك فيلزم الأشعري بعين ما ألزم به المعتزلي.

٩ . معنى قول شيخ الإسلام ابن تيمية . رحمه الله .: "وإن قلت: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، فيقال له: الإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة. فإن قلت: هذه إرادة المخلوق، قيل لك: وهذا غضب المخلوق".

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٣٨

أقول: هذان نقضان وإلزامان من جانب شيخ الإسلام للرد على هؤلاء الجهمية المعطلة الذين يعطلون بعض الصفات بشبهة التشبيه دون بعض." (١)

"٢ . لماذا عقد شيخ الإسلام الأصل الثاني؟

عقد شيخ الإسلام هذا الأصل لبيان أن ما يجب اعتقاده في الذات يجب اعتقاده في الصفات، فكما أننا نثبت ذاتا لائقة بالله عز وجل فكذلك نثبت صفات لائقة بالله تعالى.

فمن أثبت لله ذاتا لا تماثل ذوات المخلوقين لزمه أن يثبت له صفات لا تماثل صفات المخلوقين، لأن القول في الصفات كالقول في الذات، فكما أن لله ذات حقيقية فصفاته حقيقية، وكما أنه لا يلزم من إثبات الذات تشبيها، فإنه لا يلزم من إثبات الصفات تشبيها، فليس له شبيها لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وكما أننا لا نفهم كنه ذات الله لا نعلم أيضا كنه صفات الله.

٣ . الطوائف التي يرد عليها شيخ الإسلام بالأصل الثاني:

يرد شيخ الإسلام بهذا الأصل على جميع فرق المعطلة؛ لأن كل من لم يقر بوجود الله فإنه يقر بأن له ذاتا لا تشبه ذوات المخلوقين، ومن أثبت ذاتا لزمه أن يثبت له صفات وإلا شبهه بالمعدومات والطوائف التي يرد عليها بهذا الأصل هم: الفلاسفة الجهمية الذين ينفون جميع الصفات، والباطنية والمعتزلة فهؤلاء جميعا يثبتون ذاتا لله مجردة من الصفات، أما الأشاعرة فيكفي الأصل الأول في الرد عليهم وإبطال مذهبهم.

وكذلك يرد بهذا الأصل على الممثلة الذين يمثلون صفات الرب ويكيفونها فيقولون كيف استوى؟ وكيف ينزل؟ وكيف يجيء؟

٤ . الرد على الممثلة:

يرد عليهم بجوابين:

١ . ما ورد عن السلف كمالك وربيعة وغيرهم أن كيفية الصفة غير معقولة لنا ولا يعلمه العباد؟ فنقول: إنما تعرف كيفية الشيء بمشاهدته أو مشاهدة نظير له والله لا نظير له، فالصفات معلومة المعنى مجهولة الكيفية.

٢ . وهو رد عقلي وهو مستفاد من الأصل الثاني الذي ذكره شيخ." (٢)

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٤٦

(٢) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٥٤

"٩ ـ الممثل يعبد صنما والمعطل يعبد عدما:

ﷺ فالممثل: اعتقد أو تصور في ذهنه صورة لربه نحتها من خياله وزعم أنها حقيقة ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة ثم عبدها من دون الله؛ فهو في الحقيقة يعبد صنما.

ﷺ أما المعطل: فلأن اعتقاده مبني على النفي المحض المفرغ من الإثبات والتنكر لمعظم الصفات، فهو لا يثبت شيئا كما تقدم كان كالذي لا يعبد إلا العدم المحض.

١٠ ـ الأسئلة والأجوبة الواردة على الأصلين الشريفين:

س١ ـ اذكر بإيجاز الأصلين اللذين ذكرهما الشيخ ردا على كل من الماتريدية والأشاعرة، والمعتزلة والجهمية في باب الأسماء والصفات؟

ج ـ الأصل الأول: لأن يقال إن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

فيقال للمفرق بين الصفات، إما أن تثبت جميع الصفات أو تنفيها معا لأن الكل من باب واحد. فالذي يلزم من المحذور في بعضها يلزم في بعضها الآخر.

الأصل الثاني: أن القول في الصفات كالقول في الذات؛ فكما أن لله ذاتا لا تشبه الذوات فكذلك له صفات لا تشبه الصفات، فالصفات فرع من الذات فما يقال فيها يقال في الصفات.

س٢ ـ عرف الأشاعرة واذكر مذهبهم في الصفات مع الرد عليهم؟

ج ـ أولا: التعريف بالأشاعرة: فالأشاعرة وهم المنسوبون إلى الإمام أبي الحسن الأشعري وهو علي بن إسماعيل بن أبي بشر ينتهي نسبه إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري.

ثانيا ـ مذهب الأشاعرة في الصفات:

١ ـ أنهم يقرون بالأسماء مع سبع صفات وهي: (الحياة، والقدرة، والعلم، والكلام، والإرادة، والسمع، والبصر) .." (١)

"مجازات لا حقيقة لها.

ثانيا ـ شبهتهم: شبهتهم في ذلك أن الإثبات يستلزم التشبيه بالموجودات الحية العليمة القديرة.

ثالثا ـ الجواب على شبهتهم من وجهين:

ﷺ الوجه الأول: على فرض التسليم بأن الإثبات يستلزم التشبيه بالموجودات فكذلك النفي يستلزم التشبيه بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات.

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٥٨

ﭑ الوجه الثاني: على فرض المنع، وهو أن إثبات الأسماء والصفات لا يستلزم التشبيه وغاية ما يحصل هو إثبات القدر المشترك الكلي عند الإطلاق، ولذا فإن التشبيه الذي نفته الأدلة النقلية والعقلية ليس هو الاتفاق في المسميات وإنما نفت ما يستلزم اشتراك الخالق والمخلوق فيما يختص به الخالق من صفات الكمال.

س٨ ـ ما الاعتراض المشهور للباطنية وما الجواب عليه باختصار؟

ج ـ الاعتراض المشهور عندهم هو الاعتراض المبني على ما مقدمات ثلاث ونتيجة:

المقدمة الأولى: أن نفي النقيضين إنما يمتنع عما يكون قابلا للنقيضين.

المقدمة الثانية: أن هذه المتقابلات هي من قبيل تقابل الملكة والعدم أي قد يرتفعان عن المحل الذي لا يقبلهما.

المقدمة الثالثة: أن الله تعالى ليس بقابل لهذه المتقابلات أصلا.

ـ والنتيجة عندهم: أن الله لا يمتنع عليه رفع النقيضين لأنه ليس بقابل لهما أصلا.

الجواب على هذا الاعتراض من ثلاثة وجوه:

ﭑ الوجه الأول ـ على فرض المنع: إن هذا الكلام وهو أن هذه المتقابلات من قبيل الملكة والعدم على نوعين:

١ ـ الوجود والعدم وهذا لا يصح كونهما في الملكة والعدم لأنهما من قبيل السلب والإيجاب، أي النقيضين عند عامة العقلاء فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر ويستحيل جمعهما أو رفعهما معا؛ فلا بد أن يكون الشيء إما موجودا وإما معدوما لا ثالث لهما، وهذا مما لا يختلف فيه العقلاء.

٢ ـ أما الحياة والموت والعلم والجهل فتسميتهما بالملكة والعدم ومع اتصاف الجمادات بها إنما هو اصطلاح المشائين وهم أتباع أرسطو، وسموا بذلك لأنه كان يلقي الدرس وهو يتمشى والتلاميذ يسيرون من حوله وهذا الاصطلاح مردود لوجوه منها:

أولا: أنه معلوم عقلا أن ما ليس بحي فهو ميت، وما ليس بعالم فهو جاهل والاصطلاحات لا تدل على نفي الحقائق العقلية الثابتة.

ثانيا: أن الله وصف الجمادات بالموت كما في قوله تعالى: ﴿أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون﴾ [النحل: ٢١] .

ثالثا: أن تسمية الجمادات بالأموات مشهور في لغة العرب كتسميتهم الأرض الجرداء بالميتة ويقال: إحياء

الموات، وغيره كثير.

عَلَيْهِ السَّلَامُ الوجه الثاني ـ على فرض التسليم:

لو سلمنا بأن الله تعالى لا يقبل المتقابلات وإنها كتقابل الملكة والعدم في حقه فيقال:

١ ـ إن ما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر وغيرها، أنقص مما يقبل ذلك، فالأعمى الذي لا يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل الاتصاف بالعمى ولا بالبصر، فأنت فررت من تشبيهه بالأحياء القابلة لصفات الكمال فوصفته بالجمادات غير القابلة لها.

٢ ـ وأيضا فإن ما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعا مما يقبلهما، بل ما لا يقبلهما أعظم امتناعا مما يقبل اجتماعهما أو ارتفاعهما، فإذا كان اجتماعهما وارتفاعهما ممتنعا في صرائح العقول فعدم قبوله لهما أعظم امتناعا، فبقولك هذا جعلت الواجب الذي لا يقبل أي عدم هو أعظم الممتنعات وهذا غاية التناقض والفساد.." (١)

"* والجواب على سؤاله يجاب عليه بجواب مالك بن أنس وربيعة الرأي فمثلا لو سأل عن كيفية الاستواء يقال له: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة".

س١٨ ـ عندما يسأل المعطل كيف ينزل ربنا، كيف نجيب عليه؟

ج ـ إذا قال المعطل ذلك، أقول له: كيف هو؟ عند ذلك يقول هو لا أعلم كيفيته، فأقول له: وكذلك نحن لا نعلم كيفية نزوله؛ لأن العلم بكيفيته يستلزم العلم بكيفية الموصوف وهو فرع له وتابع له إذ الكلام في الصفات فرع من الكلام في الذات، فكيف تطالبني بمعرفة كيفية سمعه وبصره ونزوله واستوائه وأنت لا تعلم كيفية ذاته؟

س١٩ ـ قال ابن تيمية رحمه الله: "وهذا الكلام لازم له في العقليات وفي تأويل السمعيات". من المقصود بهذا الكلام؟ وما معنى ذلك؟ وما الذي يلزم من نفى شيئا أو أثبت شيئا بطريق العقل؟ وهل يجد المفرق بين الصفات فرقا حقيقيا بينهما؟ وما الذي يلزم من عدم التفريق بين الصفات؟

ج ـ المقصود هنا هم الأشاعرة والماتريدية.

* معنى ذلك: أن الكلام السابق الذي ذكره المؤلف من حيث ثبوت جميع الصفات ونفي المماثلة وعدم العلم بالكيفية شامل لجميع الصفات.

* وهو لازم للأشاعرة في الصفات السبع التي يسمونها عقليات وفي البقية التي يسمونها سمعيات، ومن

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٦٤

حاول التفريق بينهما تناقض، وإذا أثبت بعض الصفات بالعقل ونفى البعض الآخر لزمه فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبته.

* لا يجد المفرق فرقا بين المحذور فيما أثبته وهي الصفات السبع وبين المحذور فيما نفاه من الصفات.

* الذي يلزم من عدم التفريق بين الصفات هو أنه لا يوجد لنفاة بعض الصفات قانون مستقيم. فإذا قيل لهم لم تأولتم هذا؟ وأثبتم هذا؟ لم يكن لديهم جواب صحيح.." (١)

"س٢٠ . وضح التناقض عند الأشاعرة والماتريدية في الإثبات؟ وما الذي يلزم من ذلك؟ بين ذلك بالتفصيل؟

ج . تناقض الأشاعرة والماتريدية في الإثبات هو تأويلهم النص من معنى إلى آخر.

* والذي يلزم من ذلك: أنهم إذا حرفوا النص على المعنى الذي هو مقتضاه إلى المعنى الآخر لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه. فمثلا، قوله تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ [آل عمران: ٣١] . يؤولون المحبة بإرادة القلوب فالذي يلزمهم من المحذور في الإثبات صفة المحبة وهو المعنى المصروف عنه لازم في صفة الإرادة وهو المعنى المصروف إليه.

س٢١ . كيف نجيب على الأشعري إن قال بأن صفات المحبة والغضب عبارة عما يخلقه الله من الثواب والعقاب؟

ج . يجاب عليه بجوابين:

ﷺ الأول: أن الفعل المعقول أي الذي يعقله العقلاء لا بد أن يقوم أولا بالفاعل؛ فالثواب فعل يفعله الله في م خلوقاته فلا بد أن يوصف الفاعل بالإثابة لأنه فاعل للثواب فهو مثيب، وكذلك العقاب فحينئذ أثبتم لله الفعل والعبد يوصف بالفعل وهذا نظير ما فررتم منه فإن الإثابة والمعاقبة أفعال يتصف بها المخلوق، فإذا أثبتموها على الوجه الذي يتصف به المخلوق وقعتم في التشبيه إن أثبتموها كما يليق بالله فكذلك جميع الصفات.

ﷺ الثاني: أن الثواب والعقاب المفعول إنما يكون على ما يحبه ويرضاه المثيب ويسخطه ويبغضه المعاقب، فلزم من إثبات الثواب والعقاب إثبات تلك الصفات.

س٢٢ . اذكر المسلكين اللذين بنى عليهما الأشاعرة معتقدهم؟

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٧٣

ج ـ المسلكان هما:

عليه السلام الأول ـ التأويل: وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال." (١)

"يأت في شيء من القرآن والسنة (ولا يشبهه) لما ذكرنا.

وأما ما جاء عن بعض الأئمة من نفي الشبه، فهو مصطلح معين يقصد به نفي المماثلة فقط، لا نفي المعنى اللغوي والقدر المشترك.

ومن هذا نعلم أن نفي الشبه من الألفاظ المجملة١، فإن قصد به نفي المماثلة فهو صحيح، وإن قصد ما يقصده الجهمية من نفي القدر المشترك فهو باطل، والأولى في هذا، الاقتصار على ألفاظ النصوص ـ والله أعلم ـ ولذلك لم يعبر شيخ الإسلام في (العقيدة الواسطية) إلا بنفي المماثلة، لما في نفي الشبه من الإجمال والتلبيس.

١ ـ ـ أقسام الناس في القدر المشترك:

انقسم أهل الكلام في القدر المشترك إلى قسمين:

عليه السلام القسم الأول: من أهل الكلام من قال: إن إثبات القدر المشترك وهو كون هذه الأسماء والصفات حقيقة في حق الخالق وفي حق المخلوق يلزم أن يكون مماثلا للمخلوقات٢، ولزم أن يجوز ويجب ويمتنع على المخلوق وما يجوز وما يجب وما يمتنع ؑلى الخالق، فنفوا ما نفوه من الصفات أو الأسماء والصفات أو بعض الصفات بناء على ذلك.

وهذه هي شبهة التشبيه المشهورة عند المعتزلة وغيرهم، وقد رد عليهم الأئمة وبينوا أنه لا يلزم من إثبات هذا القدر المشترك إثبات مماثلة بين الله وبين خلقه وأن نفيه يلزم منه تعطيل الله سبحانه وتعالى عن صفاته، وإنكار ما وصف به نفسه وهذا هو الكفر.

قال نعيم بن حماد: "من شبه الله بشيء من خلقه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه".

وقال إسحاق بن راهويه: "علامة جهم وأصحابه: دعواهم على أهل

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٧٤

١ انظر: منهاج السنة (٢/١١..١١٢) ، وشرح العقيدة الطحاوية (١/٥٧) .

٢ انظر مجموع الفتاوى (٣/٧٧) .." (١)

"السنة والجماعة أنهم مشبهة، بل هم المعطلة"١.

وقال: "إنما يكون التشبيه إذا قال: يد مثل يدي، أو سمع مثل سمعي، فهذا تشبيه، وأما إذا قال كما قال الله: يد وسمع وبصر، فلا يقول: كيف ولا يقول مثل، فهذا لا يكون تشبيها عنده قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١] ٢.

وقال أبو عمر الطلمنكي: "قال قوم من المعتزلة والجهمية: لا يجوز أن يسمى الله عز وجل بهذه الأسماء على الحقيقة، ويسمى بها المخلوق، فنفوا عن الله الحقائق وأثبتوها لخلقه.

فإذا سئلوا: ما حملكم على هذا الزيغ؟

قالوا: الاجتماع في التسمية يوجب التشبيه.

قلنا: هذا خروج عن اللغة التي خوطبنا بها؛ لأن المعقول في اللغة أن الاشتباه في اللغة لا يحصل بالتسمية وإنما تشبيه الأشياء بأنفسها أو بهيئات فيها كالبياض بالبياض، والسواد بالسواد، والطويل بالطويل، والقصير بالقصير، ولو كانت الأسماء توجب اشتباها لاشتبهت ال‌أشياء كلها لشمول اسم الشيء لها وعموم تسمية الأشياء به فنسألهم: تقولون إن الله موجود؟

فإن قالوا: نعم، قيل لهم: يلزمكم على دعواكم أن يكون مشبها للموجودين.

وإن قالوا: موجود ولا يوجب وجوده الاشتباه بينه وبين الموجودات، قلنا: كذلك هو حي عليم قادر مريد سميع بصير متكلم يعني ولا يلزم من ذلك اشتباهه بمن اتصف بهذه الصفات٣.

وقال عثمان بن سعيد الدارمي: "وقد يجوز أن يدعى البشر ببعض هذه الأسماء وإن كانت مخالفة لصفاتهم، فالأسماء فيها متفقة والتشبيه والكيفية

---

١ نقله عنهما ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية (١/٨٥) .

٢ نقله عنه الترمذي في جامعه.

٣ نقله عنه الذهبي في (العلو) كما في (مختصر العلو) (ص٢٦٤) .." (٢)

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٨٧

(٢) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٨٨

"والسمع والبصر والصعود والنزول والذهاب والمجيء ونحوها من الصفات وهي فينا ومعنا، وهي مخلوقة.

ومع ذلك نرى أن العقول قاصرة عن إدراك حقيقتها؛ فكيف تصل العقول إلى إدراك حقيقة صفات الله تعالى وذاته وكنهه وكيفية صفاته وتحديدها.

عليه السلام الأمر الثاني: أن من نفى صفة من صفات الروح، كان جاحدا معطلا مبطلا؛ فما بالك بمن نفى صفة من صفات الله تعالى فإنه يكون معطلا جاحدا مبطلا بالطريق الأولى.

عليه السلام الأمر الثالث: أن من شبه صفة الروح بصفات غيرها من المخلوقات كان مشبها.

فكذلك من شبه صفة من صفات الله تعالى بصفات خلقه، كان مشبها بالطريق الأولى.

عليه السلام والأمر الرابع: وهو الأهم: وهو أن الروح مخلوقة وموجودة فينا وهي معها وهي متصفة بعدة صفات كما سبق بيانه، فإذا آمنا بصفات الروح ووصفنا الروح بتلك الصفات التي اتصفت بها الروح ولم يلزم من ذلك أن نكون مشبهين، فكذلك إذا آمنا بصفات الله تعالى ووصفنا الله تعالى بصفاته اللائقة به سبحانه وتعالى من غير تكييف ولا تشبيه . لا يلزم من ذلك أن نكون مشبهين الله تعالى بخلقه.

١٧ . الأسئلة والأجوبة على المثلين المضروبين:

س١ . بين المراد من إيراد هذين المثلين: (الجنة والروح) مع ذكرهما بإيجاز؟

ج . المراد من إيرادهما هو توكيد الأصلين السابقين وتوكيد ما ينفي من مماثلة الله لخلقه.

عليه السلام المثل الأول: إنه لا يلزم من اشتراك المسميات في الاسم العام اشتراكهما في المسمى والحقيقة، فمثلا ما في الجنة . من نعيم ومقام . ليس مثل ما في الدنيا بل بينهما تباين عظيم لا يعلمه إلا الله فقد قال ابن." (١)

"عباس . رضي الله عنهما .: (ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء) . فالخالق سبحانه أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق ومباينته سبحانه للمخلوقات أعظم من مباينة موجود للآخرة من موجودات الدنيا ذلك لأن المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق.

عليه السلام المثل الثاني: أنه لا يلزم من كون الشيء موجودا معرفة كيفية صفاته، لأن الروح موجودة فينا لا ينكر وجودها أحد، ولكن مع ذلك لا يقدر أحد على تكييف صفاتها. فكذلك صفات الله تعالى لا يمكن

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٩٥

تكييفها.

س ٢ ما المقصود بضرب المثال بالجنة؟ وعلى من يرد بهذا المثال؟

ج ـ المقصود بهذا المثل: أن التشابه بين موجودات الدنيا وموجودات الآخر في الأسماء والمعاني دون الحقائق والكيفيات، فإذا كان هذا التباين واقعا بين المخلوقات فمن باب أولى أن يقع بين الخالق ومخلوقاته.

* يرد بهذا المثال: على من زعم أن إثبات الصفات يستلزم التشبيه بناء على الاتفاق في الاسم، فإن جميع ما في الجنة يتفق مع ما في الدنيا ومع ذلك لم يستلزم التشبيه فكيف بالخالق جل وعلا، فالمباينة بين الخالق والمخلوق أعظم من مباينة المخلوق للمخلوق، وأعظم من مباينة موجود الآخر لموجود الدنيا، وهذا جد واضح.

س٣ ـ اذكر مواقف الناس فيما أخبر الله به من الغيبيات؟

ج ـ للناس ثلاث مذاهب من الغيبيات:

ﷺ المذهب الأول: مذهب السلف والأئمة وأتباعهم: آمنوا بجميع ذلك مع علمهم بالمباينة بين ما في الآخرة وما في الدنيا، وأن مباينة الله لخلقه أعظم وأولى كما صرحت بذلك الأدلة.

ﷺ المذهب الثاني: هم الذين أثبتوا ما أخبر الله به عن الآخرة ولكنهم نفوا كثيرا مما أخبر به عن نفسه فمنهم من نفاه جميعا ـ الأسماء والصفات ـ كالجهمية، ومنهم من نفى الصفات كالمعتزلة، ومنهم من نفى بعضها." (١)

"الجهمية لما وصفوا الله تعالى بأنه "لاحي ولا ميت"، فنفوا عن الله تعالى الحياة والممات معا فأورد عليهم أهل السنة إشكالا ـ تقريره:

إنكم أيها الجهمية قد وصفتم الله تعالى بأنه لا حي ولا ميت فنفيتم عن الله تعالى الحياة وضدها الممات.

وهذا النفي لا يمكن عقلا، لأنه إذا لم يكن حيا لابد أن يكون ميتا وإذا لم يكن ميتا لابد أن يكون حيا.

وإلا يلزم رفع النقيضين، ورفع النقيضين باطل باتفاق العقلاء.

فأجاب هؤلاء الجهمية عن هذا الإشكال فقالوا: لا يلزم من قولنا: (لاحي ولا ميت) ـ رفع النقيضين: لأن الحياة والممات ليسا نقيضين؛ بل هما من قبيل العدم والملكة والقاعدة في المتخالفين تخالف العدم والملكة: أن يكون محل العدمي صالحا للوجودي وبالعكس.

نحو: العمى والبصر، فالعمى عدمي والبصر وجودي.

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٩٦

فمحل العدمي هنا صالح للوجودي وبالعكس، فزيد بصير مثلا لكنه صالح لأن يكون أعمى، وبكر أعمى مثلا ولكنه صالح لأن يكون بصيرا.

وأما إذا لم يكن ذلك المحل قابلا للآخر . فحينئذ يجوز لك أن تنفي الوجودي والعدمي كليهما؛ لأنه لا يلزم حينئذ ثبوت أحدهما بنفي الآخر أو بنفي أحدهما ثبوت الأخر.

وذلك كالجدار فإن الجدار ليس محلا للعلم ولا للجهل، فإذا قلت: هذا الجدار لا عالم ولا جاهل جاز لك هذا؛ لأنه لا يلزم من قولك: الجدار ليس بعالم . أن يكون الجدار جاهلا.

وإذا نفيت الجهل عن الجدار وقلت الجدار ليس بجاهل لا يلزم منه أن يكون الجدار عالما، فيصح لك أن تقول: هذا ليس بعالم ولا جاهل ولا حي ولا ميت، فهكذا يجوز لك أن تقول: الله ليس بحي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل.

هذا كان تقرير اعتراض الجهمية وبيان إشكالهم على جواب أهل السنة؛." (١)

"فنقول: إن الله علا على عرشه علوا يليق بجلاله وعظمته، ولا يماثل علو المخلوق على المخلوق ولا يلزم منه أن يكون الله محدودا وهو علو يختص بالعرش، والعرش أعلى المخلوقات فيكون الله تعالى عاليا على كل شيء، وهذا من كماله فكيف يكون المعنى فاسدا غير مراد؟

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ [المائدة: ٦٤] .

قالوا: فظاهر الآية أن لله تعالى يدين حقيقيتين وهما جارحتان، وهذا معنى فاسد فيكون غير مراد.

فنقول: إن ثبوت اليدين الحقيقيتين لله عز وجل لا يستلزم معنى فاسدا، فإن لله تعالى يدين حقيقيتين تليقان بجلاله وعظمته بهما يأخذ وبهما يقبض ولا تماثلان أيدي المخلوقين، وهذا من كماله وكمال صفاته.

مثال آخر اجتمع فيه الخطأ من الوجهين:

مثال: قوله صلى الله عليه وسلم: "إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء". رواه مسلم.

فقالوا على الوجه الأول: ظاهر الحديث أن قلوب بني آدم بين أصابع الرحمن فيلزم منه المباشرة والمماسة، وأن تكون أصابع الله سبحانه داخل أجوافنا، وهذا فاسد فيكون غير مراد.

وقالوا على الوجه الثاني: ظاهر الحديث أن لله أصابع حقيقية والأصابع جوارح، وهذا معنى فاسد فيكون غير مراد.

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٢١٤

فالجواب:

ﷺ أولا: نقول على الوجه الأول: قد دل السمع والعقل على أن الله بائن من خلقه ولا يحل في شيء من خلقه ولا يحل فيه شيء من خلقه، وأجمع السلف على ذلك.

ﷺ ثانيا: أن البينية لا تستلزم المباشرة والمماسة فيما بين المخلوقات كقوله تعالى: ﴿والسحاب المسخر بين السماء والأرض﴾ [البقرة: ١٦٤] ،." (١)

"خلقه أو عرشه؟! أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار وهو ليس بمستلزم في المخلوقات؟!.

وقد علم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره فالخالق سبحانه أحق به وأولى.

وكذلك قوله: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾ [الملك: ١٦] من توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون الله في داخل السموات، فهو جاهل ضال بالاتفاق، وإن كنا إذا قلنا: إن الشمس والقمر في السماء، يقتضي ذلك، فإن حرف (في) متعلق بما قبله وما بعده، فهو بحسب المضاف والمضاف إليه.

ولهذا يفرق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحيز، وكون العرض في الجسم، وكون الوجه في المرآة، وكون الكلام في الورق، فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف (في) مستعملا في ذلك كله.

فلو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض؟ لقيل: في السماء.

ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل الجنة في السماء.

ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السموات، بل ولا الجنة.

وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس، فإنها أعلى الجنة، وأوسط الجنة، وسقفها عرش الرحمن"١.

فهذه الجنة سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك، مع أن الجنة في السماء، والسماء يراد بها العلو، سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها، قال تعالى: ﴿فليمدد بسبب إلى السماء﴾ [الحج: ١٥] ، وقال تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهورا﴾ [الفرقان: ٤٨] .

ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء، كان المفهوم من قوله: ﴿من في السماء﴾ أنه في السماء، أنه في العلو وأنه فوق كل شيء.

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٢٤٢

١ أخرجه البخاري في صحيحه (١١/٦ برقم ٢٧٩.) وفي (٤،٤/١٣ برقم ٧٤٢٣) .." [١]

"فجمع هذا التمثيل بين الإلحاد في أسماء الله، بتعطيله عن الكمال وتشبيهه بالمنقوصات، والإلحاد في آياته، بجعلها دالة على التمثيل ثم تعطيلها عما دلت عليه من الصفات.

س٢ .كيف تجيب على من ينفي الاستواء بحجة أن إثباته يستلزم الافتقار؟

ج . نجيب عليه بما يلي:

١ . أن الاستواء مضاف إلى الله تعالى مختص به فلا يلزم مماثلته لاستواء خلقه.

٢ . أن الله تعالى ليس مثل خلقه فكذلك استواؤه ليس مثل استوائهم.

٣ . ثبت بالضرورة غنى رب العالمين عن العالمين، فلا يلزم من استوائه افتقاره إلى العرش.

٤ . أن جميع الصفات لا يتوهم فيها النقص فكذلك الاستواء.

٥ . ثبت أن بعض المخلوقات بعضها فوق بعض ومع ذلك فليس الأعلى مفتقرا إلى الأدنى كالسماء والأرض، والخالق الأعلى أولى بعدم الافتقار.

س٣ .كيف تجيب على من فسر قوله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ أي داخل السماء؟

ج . نجيب عليه بما يلي:

١ . أن السماء يراد بها العلو فيكون المعنى في العلو.

٢ . أن (في) تأتي بمعنى (على) فيكون المعنى على السماء.

* والخلاصة في هذه الآية: (في السماء) أن لها ثلاث معاني وهي:

١ . أن معناها (داخل السماء) وهذا قول الغالطين من المبتدعة.

٢ . أن معناها (في العلو) فتكون السماء بمعنى العلو مطلقا.

٣ . أن معناها (على السماء) فتكون في بمعنى على، كما هو مشهور في اللغة، والمعنيان الأخيران قال بهما أهل السنة والجماعة.." [٢]

"١٨- الأدلة على بطلان مذهب التأويل البدعي:

الأدلة على بطلان مذهب التأويل البدعي كثيرة نورد بعضا منها:

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٢٥٦

(٢) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٢٦٢

١ . إن ما أثبته السلف رضوان الله عليهم من مسائل العقيدة هو من عند الله والكتاب والسنة قد دلا عليه. أما المتأولة فلا يملك أحدهم أن يدعي ما نفاه من دلالة النصوص، أو ما أوله عليها من المعاني البعيدة، لا يستطيع أن يقول هذا من عند الله جازما ذللك.

٢ . القول بمذهب التأويل يلزم منه أن يكون الصحابة والسلف بين أمرين، كليهما باطل: إما أن الصحابة لم يفهموا الحق في ذلك وأن ظواهر هذه النصوص باطلة، أو أنهم علموا الحق وفهموه ولكنهم كتموه ولم يقوموا بواجب النصح للمسلمين وكلا الأمرين باطل، لا يصح ولا يستقيم في حق الصحابة وسلف الأئمة.

٣ . حالة المتأولة هذه تجعلهم يخضعون النصوص إلى معطيات العقل والحس، فخرجوا عن حد الاتصاف بالإيمان بالغيب.

٤ . المتأولة يردون النصوص إلى اعتقاداتهم وأصولهم الباطلة وإن كانت واضحة في الحجة والإثبات

٥ . التأويل من أسباب تفرق الأمة وتمزقها والاختلاف في أصول الدين وجعل بعضهم يلعن بعضا، وبعضهم يكفر، وترى طوائف منهم تسفك دماء الآخرين، وتستحل منهم الأنفس والأموال والأعراض.

١٩- المراد بالمحكم والمتشابه في القرآن:

١- الإحكام الذي وصف به جميع القرآن هو الإتقان والجودة في اللفظ والمعنى.

٢- الإحكام الذي وصف به بعض القرآن هو الوضوح والظهور وهو كثير في الأخبار والتشابه الذي وصف به بعض القرآن فهو الاشتباه،." (١)

"القاعدة السادسة

الضابط الذي يعرف به ما يجوز وما لا يجوز

على الله نفيا وإثباتا

قال شيخ الإسلام:

"القاعدة السادسة: أن لقائل أن يقول: لابد في هذا الباب من ضابط يعرف يه ما يجوز على الله سبحانه وتعالى مما لا يجوز في النفي والإثبات.

إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه، أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد، وذلك أنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز.

فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه، قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل،

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٢٨٣

وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه أو مشارك له في الاسم لزمك هذا في سائر ما تثبته، وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقول عاقل يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة.

ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسرا بمعنى من المعاني، ثم إن كان كل من أثبت ذلك المعنى قالوا إنه مشبه، ومنازعهم يقول: المعنى ليس من التشبيه.

وقد يفرق بين لفظ "التشبيه" و "التمثيل"، وذلك أن المعتزلة ونحوهم من." (١)

"المعدة والأمعاء والذكر، وغير ذلك مما يتعالى الله عز وجل عنه، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

فإنه يقال لمن نفى ذلك مع إثبات الصفة الخبرية وغيرها من الصفات: ما الفرق بين هذا وبين ما أثبته إذا نفيت التشبيه، وجعلت مجرد نفي التشبيه كافيا في الإثبات، فلا بد من إثبات فرق في نفس الأمر.

فإن قال: العمدة في الفرض هو السمع، فما جاء السمع به أثبته، دون ما لم يجئ به السمع.

قيل له: أولا: السمع هو خبر الصادق عما هو الأمر عليه في نفسه، فما أخبره به الصادق فهو حق من نفي أو إثبات، والخبر دليل على المخبر عنه، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع، إذا لم يكن قد نفاه، ومعلوم أن السمع لم ينف كل هذه الأمور بأسمائها الخاصة، فلابد من ذكر ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيه، كما لا يجوز إثباتها.

وأيضا فلا بد في نفس الأمر من فرق بين ما يثبت له وينفى عنه، فإن الأمور المتمثلة في الجواز والوجوب والامتناع يمتنع اختصاص بعضها دون بعض بالجواز والوجوب والامتناع، فلا بد من اختصاص المنفي عن المثبت بما يخصه بالنفي، ولابد من اختصاص الثابت عن المنفي بما يخصه بالثبوت. وقد يعبر عن ذلك بأن يقال: لابد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله تعالى، كما أنه لابد من أمر يثبت له ما هو ثابت، وغن كان السمع كافيا كان مخبرا عما هو الأمر عليه في نفسه، فما الفرق في نفس الأمر بين هذا وهذا؟

فيقال: كل ما نافى صفات الكمال الثابتة لله فهو منزه عنه، فإن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الآخر،

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٣٠٧

فإذا علم أنه موجود واجب الوجود بنفسه، وأنه قديم واجب القدم، علم امتناع العدم والحدوث عليه، وعلم." (١)

"ولجاز أيضا أن يثبت المفتري لله أعضاء كثيرة مع نفي التشبيه، فيقول: إن لله كبدا لا كأكباد العباد، وأمعاء لا كأمعائهم ونحو ذلك.

١٢ . الأدلة على نفي مماثلة الله لخلقه:

الأدلة على نفي مماثلة الله لخلقه كثيرة منها:

١ . الأدلة النقلية: كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] ، ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ [النحل: ٧٤] ، وقوله: ﴿هل تعلم له سميا﴾ [مريم:٦٥] ، ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ [الإخلاص: ٤] ﴿فلا تجعلوا لله أندادا﴾ [البقرة:٢٢] .

٢ . الأدلة العقلية: لو قلنا بالتماثل لزم أن يجب له ما يجب للمخلوقين وأن يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين، وهذا باطل، لأنه يلزم منه أن يكون الخالق القديم الواجب بنفسه جائزا عليه العدم والحاجة، ويكون للمخلوق صفة الوجوب والقدم فيكون الشيء الواحد واجبا بنفسه وغير واجب بنفسه قديما ومحدثا، وذلك جمع بين النقيضين وهو ممتنع ومن هنا يعلم بطلان قول المشب٥ة اللذين يقولون: له بصر كبصري وله يد كيدي كما سبق النقل عن إسحاق بن راهوية: "إنما يكون التشبيه إذا قال: يد مثل يدي، أو سمع مثل سمعي؛ فهذا التشبيه"١.

الأسئلة والأجوبة الواردة على القاعدة السادسة:

س١ . ما الفرق بين التشبيه والتمثيل؟

ج . الفرق بينهما من وجهين:

عليه السلام الوجه الأول: أن التمثيل ورد نفيه بالنص، وأما التشبيه فمن غير نص.

عليه السلام الوجه الثاني: أن التمثيل فيه مشابهة من جميع الوجوه، وأما التشبيه فمن بعض الوجوه.

---

١ رواه الترمذي ١٢٨/١.." (٢)

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٣١٦

(٢) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٣٢٤

"س٢ . ما هي طرق التنزيه عتد المتكلمين؟

ج . طرق التنزيه بنفي التشبيه.

الأولى: التنزيه بنفي التشبيه.

الثانية: التنزيه بنفي التجسيم.

س٣ . اذكر شبهة تعدد القدماء، ومن القائلون بها، وما الرد عليهم؟

ج . شبهتهم: أن كل من أثبت لله صفة قديمة فقد جعل له شريكا يماثله في القدم، وبناء عليه لا يجوز القول بتعدد الصفات لأنه قول بتعدد القدماء عندهم، وهو تشبيه وكفر بإجماعهم.

* والقائلون بها هم المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات.

* والرد عليهم من أربعة أوجه:

ﷺ أولا: منع أن يكون أخص وصف للإله هو القدم بل أخص وصف هو ما لا يتصف به غيره مثل رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه إله واحد، والصفات لا توصف بهذه الأوصاف.

ﷺ ثانيا: إذا سلمنا ذلك فإن وصف الصفات بالقدم لا يلزم منه تعدد القدماء وإثبات شريك لله وذلك لأمرين:

١. أن القدم إنما هو وصف لذات متصفة بصفات وليس وصف ا للذات المجردة عن الصفات.

٢. إذا قيل: إن الصفات متصفة بالقدم فلا تكون إلها؛ لأنها قائمة بذات الله كما أننا لو قلنا: إن النبي صلى الله عليه وسلم محدث وصفاته محدثة فلا تكون صفاته نبيا.

ﷺ ثالثا: أن الشرع لم ينف هذا التشبيه وإنما نفى (المثل) كما في قول تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١] . والصفة ليست مثلا للموصوف وكذلك نفي (الكفء) كما في قوله: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ [الإخلاص: ٤] ، والصفة ليست كفؤا للموصوف. فلا تدخل هذه الصفات فيما نفاه الشرع لغة.." (١)

"شيئا من الصفات ألزمه الآخر بما يتفقون عليه من النفي أو الإثبات كما سبق مع الأشاعرة.

ﷺ خامسا: ومما يبين بطلان هذه الطريقة في النفي أنها لم يسلكها السلف ولم ينطق أحد منهم بالجسم نفيا ولا إثباتا ولا الجوهر والتحيز؛ لأنها عبارات مجملة لا تحق حقا ولا تبطل باطلا، ولم يذكرها الله في

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٣٢٥

كتابه في إنكاره على اليهود والكفار بل هو من الكلام المبتدع الذي أنكره السلف.

س٧ ـ كيف نجيب على من زعم أن إثبات القدر المشترك يستلزم أن يجوز على الله ما يجوز على المخلوقات، وأن يجب له ما يجب لهم، وأن يمتنع عليه ما يمتنع عليهم؟

ج ـ نجيب على هذا السؤال بما يلي:

١ـ أنه لو فرضنا أن قول المعترض صحيح فإذا كان القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الله أو نفي ما يجب عليه، فعندها لا يكون ها الاشتراك ممتنعا.

٢ـ وأيضا فإننا إذا قلنا: إن الله تعالى موجود حي عليم سميع بصير، وسمى بعض عباده حيا سميعا عليما بصيرا، فهو مطلق لا فيما يختص بالخالق أو المخلوق من خصائص.

٣ـ بل إثبات هذا القدر المشترك الكلي من لوازم الوجود فكل موجودين لا بد أن يشتركا في هذا المعنى العام الذي هو ضد العدم، ومن نفى هذا المعنى العام لزمه تعطيل الوجود، لذلك لما تفطن الأئمة لحقيقة قول الجهمي وأنه يفضي إلى نفي وجود الله سموهم معطلة، وكان جهم ينكر أن يسمى اله شيئا مع أن كل موجود شيء، وقد ورد إطلاق الشيء على الله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله﴾ [الأنعام: ١٩] ، ولكن أتباعه الجهمية قالوا شيء لا كالأشياء، ومرادهم بذلك نفي الصفات.

٤ـ وجميع المعاني التي يوصف الله تعالى بها كالحياة والعلم والقدرة تثبت لله تعالى مع لوازمها، فحياة الله تعالى يلزم منها عدم الموت والأزلية." (١)

"ونحوها من خصائص الخالق وعلمه يلزم منه الكمال المطلق.. وهكذا، فخصائص المخلوق ليست من لوازم تلك الصفات لأن الله تعالى منزه عن خصائص المخلوقات وملزوماته كالحدوث والافتقار، فبذلك لا يكون في إثبات القدر المشترك تشبيه.

س٨ ـ اذكر أمثلة لبعض المتكلمين الذين شهدوا على أنفسهم بالحيرة والاضطراب؟

ج ـ من المتكلمين الذين شهدوا على أنفسهم بالحيرة والاضطراب ما يلي:

١ـ محمد بن نامار الخونجي وكان عالما بالفلسفة والمنطق، روي أنه قال عند موته: (أموت وما علمت شيئا إلا أن الممكن يفتقر إلى الواجب ثم قال الافتقار وصف عدمي، أموت وما علمت شيئا) .

٢ـ محمد بن واصل الحموي وكان مؤرخا وعالما بالمنطق، روي أنه قال: (أبيت بالليل واستلقي على ظهري وأضع الملحفة على وجهي، وأبيت أقابل أدلة هؤلاء بأدلة هؤلاء وبالعكس، وأصبح وما ترجح عندي شيء)

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٣٢٨

.
٣. الشهرستاني: وكان مما قال في إنشاده ما يلي:
لعمري قد طفت المعاهد كلها
وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كف حائر
على ذقن أو قارعا سن نادم
٤. فخر الدين الرازي وكان مفسرا أصوليا متكلما ومن قوله ما يلي:
نهاية إقدام العقول عقال
وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسوم
وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثا طول عمرنا
سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا
وقال لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن. أقرأ في الإثبات: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] وفي النفي ﴿ليس كمثله." (١)
"

وكذلك اجتهد المحقق في وضع بداية لرد شيخ الإسلام عليه، ولتكميل الفائدة ننقل هنا بقية كلام الآمدي، وبداية الوجه الأول من رد شيخ الإسلام، والذي اجتهد المحقق في صياغته.
أولا: بقية نص الآمدي: "والثاني ثلاثة أقسام: الأول: المتقابلان بالتضايف وهما اللذان لا تعقل لكل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر، كقولنا: زيد أب، زيد ابن، وخاصيته: توقف كل واحد من طرفيه على الآخر في الفهم.
الثاني: المتقابلان بالتضاد: والمتضادان: كل أمرين يتصور اجتماعهما في الكذب دون الصدق، كالسواد والبياض. ومن خواصه: جواز استحالة كل واحد من طرفيه إلى الآخر في بعض صوره، وجواز وجود واسطة

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٣٢٩

بين الطرفين، تمر عليه الاستحالة من أحد الطرفين على الآخر، كالصفرة والحمرة بين السواد والبياض.

الثالث: تقابل العدم والملكة، والمراد بالملكة هنا: كل معنى وجودي أمكن أن يكون ثابتا للشيء، إما بحق جنسه، كالبصر للإنسان، أو بحق نوعه، ككتابة زيد، أو بحق شخصه، كاللحية للرجل. وأما العدم المقابل لها فهو ارتفاع هذه الملكة. ولما لم تكن ملكة البصر بالتفسير المذكور ثابتة للحجر؛ لا يقال له: أعمى ولا بصير، ومن خواص هذا التقابل، جواز اقتراب الملكة إلى العدم ولا عكس.

فإن أريد بالتقابل ههنا تقابل التناقض بالسلب والإيجاب، وهو أنه لا يخلو من كونه سميعا وبصيرا ومتكلما أو ليس: فهو ما يقوله الخصم، ولا يقبل نفيه من غير دليل.

وإن أريد بالتقابل تقابل المتضايفين: فهو غير متحقق ههنا، ومع كونه غير متحقق فلا يلزم من نفي أحد المتضايفين ثبوت الآخر، بل ربما انتفيا معا، ولهذا يقال: زيد ليس بأب لعمرو ولا بابن له أيضا.

وإن أريد بالتقابل تقابل الضدين: فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود قابلا لتوارد الأضداد عليه، وهو غير مسلم، وإن كان قابلا فلا يلزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر؛ لجواز اجتماعهما في العدم، ووجود واسطة بينهما، ولهذا يصح أن يقال: الباري تعالى ليس بأسود ولا أبيض.

وإن أريد بالتقابل تقابل العدم والملكة: فلا يلزم أيضا من نفي الملكة تحقق العدم ولا بالعكس إلا في محل يكون قابلا لهما، ولهذا يصح أن يقال: الحجر لا أعمى ولا بصير.

والقول بكون الباري تعالى قابلا للبصر والعمى دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب، وعلى هذا فقد امتنع لزوم العمى والخرس والطرش في حق الله تعالى من ضرورة نفي البصر والسمع والكلام عنه.

ثانيا: بداية رد شيخ الإسلام على الأمدي حسب صياغة المحقق: والرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا التقسيم غير حاصر؛ فإنه يقال للموجود: إما أن يكون واجبا بنفسه، وإما أن يكون ممكنا بنفسه، وهذان - الوجوب والإمكان - لا يجتمعان في شي واحد ...." (١)

"فإن قيل: هذا يفيد أن هذا التأويل يقابل السلب والإيجاب ونحن نسلم ذلك، كما ذكر في الاعتراض، لكن غايته أنه إما سميع وإما ليس بسميع، وإما بصير وإما ليس ببصير، والمنازع يختار النفي.

فيقال له: على هذا التقدير فالمثبت واجب، والمسلوب ممتنع، فإما أن تكون هذه الصفات واجبة له، وإما أن تكون ممتنعة عليه، والقول بالامتناع لا وجه له إذ لا دليل عليه بوجه.

بل قد يقال: نحن نعلم بالاضطرار بطلان الامتناع، فإنه لا يمكن أن يستدل على امتناع ذلك إلا بما يستدل

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٣٣٨

به على إبطال أصل الصفات، وقد علم فساد ذلك، وحينئذ فيجب القول بوجوب هذه الصفات له.

واعلم أن هذا يمكن أن يجعل طريقة مستقلة في إثبات صفات الكمال له، فإنها إما واجبة له، وإما ممتنعة عليه، والثاني باطل فتعين الأول، لأنه كونه قابلا لها خاليا عنها يقتضي أن يكون ممكنا، وذلك ممتنع في حقه، وهذه طريقة معروفة لمن سلكها من النظار.

عليه السلام الجو ا ب الثاني: أن يقال فعلى هذا إذا قلنا: زيد إما عاقل وإما غير عاقل، وإما عالم وإما ليس بعالم، وإما حي وإما غير حي، وإما ناطق وإما غير ناطق، وأمثال ذلك مما فيه سلب الصفة عن محل قابل لها، لم يكن هذا داخلا في قسم تقابل السلب والإيجاب.

ومعلوم أن هذا خلاف المعلوم بالضرورة، وخلاف اتفاق العقلاء، وخلاف ما ذكروه في المنطق وغيره.

ومعلوم أن مثل هذه القضايا تتناقض بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى، فلا يجتمعان في الصدق والكذب، فهذه شروط التناقض موجودة فيها.

وغاية فرقهم أن يقولوا: إذا قلنا: هو إما بصير وإما ليس ببصير، كان إيجابا وسلبا، وإذا قلنا: هو إما بصير وإما أعمى، كان ملكة وعدما.

وهذا منازعة لفظية، وإلا فالمعنى في الموضعين سواء، فعلم أن ذلك." (١)

"١. أنه ليس في الوجود واحد صدر عنه شيء لا واحد ولا اثنان إلا الله تعال، بل كل شيء محتاج إلى غيره في التسبب.

أ. فالنار مثلا لا يحصل الإحراق بها إلا بمحل يقبل الإحراق.

ب . وكذلك شعاع الشمس لا بد له من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه، وإذا حصل حاجز من سحاب أو سقف لم يحصل وصول الشعاع.

٢. أن هذا القول من أعظم الجهل، وليس عليه دليل عقلي ولا نقلي، بل الله سبحانه وتعالى خلق المخلوقات كلها حيث قال: ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾ فخالق الأزواج واحد، بل وخالق جميع المخلوقات واحد.

٣. أنه يلزم من قولهم هذا نفي إرادة الله؛ بل هو مجبور حيث صدر منه واحد بالاضطرار! تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا.

* والقائلين بهذا القول هم الفلاسفة الملاحدة ومن وافقهم من المتفلسفة ممن ينتسب إلى الإسلام كابن سينا.

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٣٤١

* والمقصود من قولهم: هو أن قولهم هذا مبني على قولهم في شبهة التركيب: إن الله واحد لا قسيم له. فيمكن أن يجاب عنه هنا بما سبق في شبهة التركيب فليراجع هناك.

س١١: اذكر بعض الألفاظ المجملة للصوفية، وبين ما تحتمله من معان.

١. (أريد أن أكون) .

٢. (إن العارف لا حظ له) .

٣. (إنه يصير كالميت بين يدي الغاسل) .

عليه السلام الاحتمال الأول: إذا كان القائل من فضلاء الصوفية كعبد القادر الجيلاني فيحمل كلامه الأول على أنه لا يريد شيئا إلا أن يكون مأمورا بإرادته.." (١)

"البحث عن كيفية الذات وكيفية الصفات، ومن توقف في هذا فليعلم أنه إذا كان حجب عن كيفية نفسه مع وجودها، وعن كيفية إدراك ما يدرك به فهو على إدراك غيره أعجز، وغاية علم العالم أن يقطع بوجود فاعل لهذه المصنوعات منزه عن الشبيه، مقدس عن النظير، متصف بصفات الكمال.

ثم متى ثبت النقل عنه بشيء من أوصافه وأسمائه قبلناه واعتقدناه وسكتنا عما عداه، كما هو طريق السلف، وما عداه لا يأمن صاحبه من الزلل، ويكفي في الردع عن الخوض في طرق المتكلمين ما ثبت عن الأئمة المتقدمين كعمر بن عبد العزيز، ومالك بن أنس، والشافعي، وقد قطع بعض الأئمة بأن الصحابة لم يخوضوا في الجوهر والعرض وما يتعلق بذلك من مباحث المتكلمين، فمن رغب عن طريقهم فكفاه ضلالا.

قال: وأفضى الكلام بكثير من أهله إلى الشك، وببعضهم إلى الإلحاد، وببعضهم إلى التهاون بوظائف العبادات، وسبب ذلك إعراضهم عن نصوص الشارع وتطلبهم حقائق الأمور من غيره، حتى جاء عن إمام الحرمين أنه قال: "ركبت البحر الأعظم، وغضت في كل شيء نهى عنه أهل العلم في طلب الحق فرارا من التقليد، والآن فقد رجعت واعتقدت مذهب أهل السلف".

هذا كلامه أو معناه، وعنه أنه قال عند موته: "يا أصحابنا، لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أنه يبلغ بي ما بلغت ما تشاغلت به" إلى أن قال القرطبي: ولو لم يكن في الكلام إلا مسألتان هما من مبادئه لكان حقيقا بالذم:

إحداهما: قول بعضهم: إن أول واجب الشك؛ إذ هو اللازم عن وجوب النظر أو القصد إلى النظر، وإليه أشار الإمام بقوله: ركبت البحر.

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٤١٩

ثانيتهما: قول جماعة منهم: إن من لم يعرف الله بالطرق التي رتبوها والأبحاث التي حرروها لم يصح إيمانه، حتى لقد أورد على بعضه أن هذا يلزم منه تكفير أبيك وأسلافك وجيرانك، فقال: لا تشنع علي بكثرة أهل النار، قال: وقد رد بعض من لم يقل بهما على من قال بهما بطريق من الرد النظري وهو خطأ منه، فإن القائل بالمسألتين كافر شرعا، لجعله الشك في الله واجبا، ومعظم المسلمين كفارا حتى يدخل في عموم كلام السلف من." (١)

"الضمير، ولم يتعد الفعل بالباء. والثانية: أضاف الخلق إلى نفسه وأفرد الضمير وثنى اليد وعدي الفعل بالباء.

ب . حكم من قال: إن ظاهر النصوص مراد أو غير مراد:

١ . إن كان يعتقد أن الظاهر هو التمثيل فلا ريب أنه مخطئ، فليس التمثيل هو ظاهر الصفات فضلا أن يكون مرادا.

٢ . وإن كان يعتقد باعتقاد السلف وهو أن الظاهر على ما يليق بالله فهو المراد.

* القاعدة الرابعة: المحاذير التي يقع فيها من يتوهم التمثيل ثم ينفي الصفات:

١ . تمثيل ما فهمه من صفات الله بصفات المخلوقين.

٢ . تمثيل الله بالمنقوصات من الجمادات أو الأموات أو المعدومات.

٣ . تعطيل النصوص عما دلت عليه من الصفات.

٤ . تعطيل الله تعالى عن صفات الكمال.

من الأمثلة المضروبة على القاعدة:

١ . الاستواء: من ينفيه يقول: إن إثباته فيه تشبيه باستواء الإنسان على ظهور الفلك والأنعام، ويلزم منه الاحتياج إلى العرش.

الرد:

١ . ليس في لفظ "الاستواء" ما يدل على المماثلة لأن الله تعالى أضاف الاستواء إلى نفسه، كما أضاف سائر أفعاله وصفاته إليه: ﴿خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ [السجدة: ٤] .

٢ . الله تعالى ليس مثل خلقه فكذلك استواؤه ليس مثل استوائهم.

٣ . ثبت بالضرورة غنى رب العالمين عن الخلق فلا يلزم من استوائه افتقاره إلى العرش.

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٤٤٥

٤ . جميع الصفات لا يتوهم فيها النقص فكذلك الاستواء.

٥ . ثبت أن بعض المخلوقات بعضها فوق بعض ومع ذلك فليس الأعلى." (١)

"٣ . نفي مماثلة الله لمخلوقاته.

شبهة من يزعم أن إثبات الصفات يستلزم التشبيه:

* أولا: . يقول المعتزلة: من أثبت لله صفة قديمة فقد جعل له شريكا يماثله في القدم، فلا يجوز القول بتعدد الصفات لأنه قول بتعدد القدماء، وهو تشبيه وكفر بإجماعهم.

الرد:

١ . إن وصف الصفات بالقدم لا يلزم منه تعدد القدماء ولا إثبات شريك لله لأمرين:

أ. أن القدم إنما هو وصف لذات متصفة بصفات، وليس وصفا للذات المجردة عن الصفات.

ب . أنه إذا قيل: إن الصفات متصفة بالقدم، فلا تكون إلها.

٢ . أن الشرع لم ينف هذا التشبيه، وإنما نفى (المثل) كما في قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] ، والفرق بينهما:

أ. التمثيل ورد نفيه بالنص دون التشبيه.

ب . التمثيل مشابهة من جميع الوجوه والتشبيه من بعضها.

٣ . إن الصفات قائمة بالذات، فوصفها بالقدم لا يدل على التمثيل، بل قدم الصفات تابع لقدم الذات.

* ثانيا . شبهة التجسيم والتحييز:

يقول النفاة: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيز، فلو أثبتنا الصفات لكان جسما، والأجسام متماثلة فقيام الصفات به يستلزم مماثلته للأجسام وهو التشبيه.

الرد:

١ . قوله: "الصفات لا تقوم إلا بجسم" لا نسلم به، فقد يوصف ما ليس بجسم، كما تقول نهار طويل وبرد شديد.." (٢)

"ويزعمون أنها شفعاؤهم عند الله: ﴿ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾ [يونس: ١٨] .

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٤٦٩

(٢) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٤٧٣

٢ ـ الرسالة: فحق الرسول صلى الله عليه وسلم أن: نؤمن به، نطيعه، نتبعه، نرضيه، ونحبه، ونسلم لحكمه.

عليه السلام رابعا ـ مذاهب الفرق الضالة في القدر:

١ ـ المجوسية: أنكروا القدر وأقروا بالشرع (القدرية) .

٢ ـ المشركية: أقروا بالقدر ولكنهم غلوا فيه فأنكروا الأمر والنهي: ﴿لو شاء الله ما أشركنا ولا أباؤنا ولا حرمنا من شيء﴾ [الأنعام: ١٤٨] .

٣ ـ الإبليسية: أقروا بالأمرين ولكنهم طعنوا في حكمة الله وعدله، كإبليس الذي زعم أنه أمر بالسجود لمن هو دونه.

عليه السلام خامسا ـ الكلام في مسائل:

أ. الأسباب:

١ ـ قوم أنكروا تأثير الأسباب وجعلوها مجرد علامات يحصل الشيء عندها لا بها.

٢ ـ وقوم جعلوها هي المؤثرة بذاتها فوقعوا في الشرك.

٣ ـ أهل السنة: للأسباب تأثير لا لذاتها بل بما أودعه الله فيها من القوى.

ب ـ بطلان أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد: الرد:

١ ـ ليس في الوجود واحد صدر عنه وحده شيء لا واحد ولا اثنان إلا الله، بل كل شيء محتاج إلى غيره في التسبب.

٢ ـ هذا القول من أعظم الجهل وليس عليه دليل عقلي ولا نقلي بل الله خلق المخلوقات كلها: ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾ [الذاريات: ٤٩] .

٣ ـ يلزم منه نفي إرادة الله بل هو مجبور. تعالى الله.." (١)

"وقوله: ﴿منهم من كلم الله﴾ [البقرة: ٢٥٣] ،

وقوله: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ [الأعراف: ١٤٣] ،

في هذه الآيات إثبات صفة الكلام لله – تعالى-، وهي صفة جليلة ثابتة، "بالإجماع، والنقل المتواتر عن الأنبياء صلى الله عليهم وسلم"١، وقد مضى على هذا سلف الأمة، وأئمتها. "فالسلف، والأئمة نصوا على أن الرب – تعالى – لم يزل متكلما إذا شاء وكما شاء، كما نص على ذلك عبد الله بن المبارك، وأحمد بن حنبل، وغيرهم من أئمة الدين، وسلف المسلمين"٢.

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٤٧٧

وإنكار هذه الصفة، وتحريفها أمر خطير، فهو "في الحقيقة تكذيب للرسل الذين إنما أخبروا الأمم بكلام الله الذي أنزل إليهم"٣. "فالإيمان بكلام الله داخل في الإيمان برسالة الله إلى عباده، والكفر بذلك هو الكفر بهذا، فتدبر هذا الأصل، فإنه فرقان هذا الاشتباه، ولهذا كان من يكفر بالرسل، تارة يكفر بأن الله له كلام أنزله على البشر كما أنه قد يكفر برب العالمين مثل فرعون، وقومه، قال الله – تعالى –: ﴿أكان للناس عجبا أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس﴾ [يونس: ٢] الآية، وقال – تعالى – عن نوح، وهود: ﴿أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم﴾ [الأعراف: ٦٣] ، وقال: ﴿وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء﴾ [الأنعام: ٩١] إلى آخر الكلام"٤.

وهذه الصفة كسائر الصفات في الكتاب، والسنة لا يلزم من إثباتها أي لازم باطل، بل "كلام الله – تعالى – لا يماثل كلام المخلوقين كما لا يماثل في شيء من صفاته صفات المخلوقين"٥.

---

١ التسعينية (٦٨٣/٢) .

٢ مجموع الفتاوى (٢٨٥/٩) ، انظر: (٢٣٢/٦) ، جامع الرسائل والمسائل (٥/٢) .

٣ درء تعارض العقل والنقل (٣٠٤/٢) .

٤ مجموع الفتاوى (٩/١٢ – ١٠) .

٥ المصدر السابق (٩٦/١٢) .." (١)

"وقوله صلى الله عليه وسلم: "لله أشد فرحا بتوبة عبده المؤمن التائب من أحدكم براحلته" متفق عليه١.

وقوله صلى الله عليه وسلم: "يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر كلاهما يدخل الجنة "متفق عليه٢.

وقوله صلى الله عليه وسلم: " عجب ربنا من قنوط عباده وقرب غيره ينظر إليكم أزلين قنطين فيظل يضحك يعلم أن فرجكم قريب "حديث حسن٣.

في هذه الأحاديث إثبات الفرح، والضحك، والعجب لله – تعالى – وجميعها من الصفات الاختيارية الفعلية.

فالفرح قد جاء في الحديث الأول، وهو دال على محبة الله – تعالى – للتوبة "إذ الفرح إنما يكون بحصول

---

(١) شرح العقيدة الواسطية من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية خالد المصلح ص/٧٨

المحبوب"٤. "وهذا الحديث مستفيض عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيحين من غير وجه من حديث ابن مسعود، وأبي هريرة، وأنس، وغيرهم"٥.

وأما الضحك فأحاديثه "متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم"٦. ولا يلزم من إثباته لله – تعالى – نقص، فإن "الضحك في موضعه المناسب له صفة

---

١ رواه البخاري (٦٣٠٩) ، ومسلم (٢٧٤٤ – ٢٧٤٧) .

٢ رواه البخاري (٢٨٢٦) ، ومسلم (١٨٩٠) .

٣ ذكره بهذا اللفظ: (عجب ربنا) ابن كثير في تفسيره (تحديد المكان؟) ، وفي البداية والنهاية (٢٤/١٤) ، والذي عند أحمد (١٦٢٨٨) ، (١١/٤) ، وابن ماجه (١٨١) ، (٦٤/١) بلفظ: (ضحك ربنا) .

٤ منهاج السنة النبوية (٣٢٣/٥) .

٥ درء تعارض العقل والنقل (١٢٦/٢) ، وانظر: منهاج السنة النبوية (١٦٢/٣، ١٨٣) . فقد ذكر الشبه، والجواب عليها.

٦ التسعينية (٩١٥/٣) ، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١٢٦/٢ – ١٣٠) .." (١)

"مدح، وكمال"١، "ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: " ينظر إليكم الرب قنطين، فيظل يضحك، يعلم أن فرجكم قريب "، فقال أبو رزين العقيلي: يا رسول الله أو يضحك الرب؟ قال: "نعم" قال: لن نعدم من رب يضحك خيرا" ٢.

فجعل الأعرابي العاقل بصحة فطرته ضحكه دليلا على إحسانه، وإنعامه، فدل على أن هذا الوصف مقرون بالإحسان المحمود، وأنه من صفات الكمال"٣.

وأما التعجب فقد جاء في القرآن الكريم، "قال – تعالى-: ﴿بل عجبت ويسخرون﴾ [الصافات: ١٢] على قراءة الضم"٤، وقد جاء في أحاديث عديدة٥. ولا يلزم من إثباته أي لازم باطل، فالعجب الموصوف به الله – تعالى –ليس مقرونا بجهل، "بل يتعجب لخروجه عن نظائره تعظيما له، والله-تعالى- يعظم ما هو عظيم؛ إما لعظمة سببه، أو لعظمته"٦. وأما قوله في حديث التعجب: "وقرب غيره"، فالمراد "قرب تغيره من الجدب إلى الخصب"٧.

ولم يثبت أهل الكلام هذه الصفات جميعا؛ لتوهم النقص فيها٨، ولعدم إثباتهم الصفات الاختيارية معتمدين

---

(١) شرح العقيدة الواسطية من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية خالد المصلح ص/٨٧

في ذلك على أوهام كاذبة، وظنون فاسدة.

وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تزال جهنم يلقى فيها وهي تقول: هل من

---

١ مجموع الفتاوى (٦/١٢١) .

٢ تقدم تخريجه قريبا.

٣ مجموع الفتاوى (٦/١٢١) .

٤ المصدر السابق (٦/١٢٣) .وقراءة الضم: ﴿عجبتُ﴾ متواترة قرأ بها حمزة والكسائي وخلف العاشر.

٥ انظر: المصدر السابق (٦/١٢٤) .

٦ المصدر السابق (٦/١٢٣) .

٧ درء تعارض العقل والنقل (٤/٧٤) .

٨ انظر: بيان تلبيس الجهمية (٣/١٨٨ – ١٩٢) مخطوط، مجموع الفتاوى (٦/١٢١ – ١٢٣) ، منهاج السنة النبوية (٥/٣٢١) .." (١)

"بإحسان، وأئمة المسلمين، وعلمائهم أنه "ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن" وأن "الله خالق كل شيء، وربه، ومليكه، فكل ما سوى الله مخلوق له، حادث بمشيئته، وقدرته، ولا يكون في ملكه ما لا يشاؤه، ويخلقه، فلا يقدر أحد أن يمنع الله عما أراد أن يخلقه، ويكونه، فإنه الواحد القهار ﴿ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وهو العزيز الحكيم﴾ [فاطر: ٢] "١.

"ومن الإيمان بالقدر أن يعلم العبد أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه"٢.

ولا يلزم من الإيمان بالقدر خيره وشره أن يكون في فعله شر محض، "ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في دعاء الاستفتاح: "والخير بيديك، والشر ليس إليك "٣، فإنه لا يخلق شرا محضا، بل كل ما يخلقه ففيه حكمة هو باعتبارها خير، ولكن قد يكون فيه شر لبعض الناس، وهو شر جزئي إضافي، فأما شر كلي، أو شر مطلق فالرب منزه عنه، وهذا هو الشر الذي ليس إليه، وأما الشر الجزئي الإضافي: فهو خير باعتبار حكمته"٤.

ولهذا فإن الشر "المخلوق لا يضاف إلى الله مجردا عن الخير قط، وإنما يذكر على أحد وجوه ثلاثة:

إما مع إضافته إلى المخلوق، كقوله: ﴿من شر ما خلق﴾ [الفلق: ٢] .

---

(١) شرح العقيدة الواسطية من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية خالد المصلح ص/٨٨

وإما مع حذف الفاعل كقول الجن: ﴿وأنا لا ندري أشر أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا﴾ [الجن: ١٠] ، ومنه في الفاتحة: ﴿صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] : فذكر الإنعام مضافا إليه، وذكر الغضب محذوفا فاعله، وذكر الضلال مضافا

---

١ منهاج السنة النبوية (٣١١/٥) ، وانظر: مجموع الفتاوى (٢٤٢/٨، ٤٤٧) .

٢ مجموع الفتاوى (٩٨/١٧) .

٣ رواه مسلم (٧٧١) .

٤ مجموع الفتاوى (٢٦٦/١٤) .." (١)

"أفعال العباد"١. وهذا "ما دل عليه الكتاب، والسنة، وكان عليه السابقون الأولون من المهاجرين، والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان"٢. "وهذا أمر متفق عليه بين الرسل-صلى الله عليهم وسلم-، وعليه اتفقت الكتب الإلهية، والفطر، والعقول، والاعتبار"٣، بل أدلة هذا من القرآن، والسنة لا تكاد تحصر٤.

ومما يجب التنبه له في هذا المقام أنه لا يلزم من اعتقاد أن كل ما شاء الله وجوده، وكونه فقد أمر به، ورضيه، فإن أهل السنة والجماعة "يقولون بما اتفق عليه السلف من أنه – سبحانه – ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، ويثبتون الفرق بين مشيئته، وبين محبته، ورضاه. فيقولون:

إن الكفر، والفسوق، والعصيان، وإن وقع بمشيئته، فهو لا يحبه، ولا يرضاه، بل يسخطه، ويبغضه. ويقولون: إرادة الله في كتابه نوعان: نوع بمعنى المشيئة لما خلق، ونوع بمعنى محبته، ورضاه لما أمر به، وإن لم يخلقه"٥. وقد تقدم بيان هاتين الإرادتين، وأدلتهما في إثبات صفة الإرادة لله – تعالى-. وحكم الله – سبحانه وتعالى – "يجري على وفق هاتين الإرادتين، فمن نظر إلى الأعمال بهاتين العينين كان بصيرا، ومن نظر إلى القدر دون الشرع، أو الشرع دون القدر كان أعور"٦.

فتبين بهذا "أنه يحب ما لا يريد، ويريد ما لا يحبه، وذلك أن المراد قد يراد لغيره، فيريد الأشياء المكروهة؛ لما في عاقبتها من الأشياء المحبوبة، ويكره فعل بعض ما يحبه؛ لأنه يفضي إلى ما يبغضه. والله – تعالى – له الحكمة فيما يخلقه، وهو – سبحانه – يحب المتقين،

---

١ مجموع الفتاوى (٤٤٩/٨) ، وانظر: (٦٣/٨، ٢٣٦) .

---

(١) شرح العقيدة الواسطية من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية خالد المصلح ص/١٥٣

٢ المصدر السابق.

٣ شفاء العليل لابن القيم (ص: ٤٩) .

٤ انظر: المصدر السابق (ص: ٦٥) ، منهاج السنة النبوية (٣ /٢٦٢) .

٥ مجموع الفتاوى (٨/٤٧٦) .

٦ المصدر السابق (٨/١٩٨) .." (١)

"الكتاب هو اللوح المحفوظ ﴿من قبل أن نبرأها﴾ أي نخلقها ﴿إن ذلك على الله يسير﴾ [الحديد: ٢٢] ، والكتابة «قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء» ، فالكتابة سابقة بأزمان على خلق السماوات والأرض.

المرتبة الثالثة: مرتبة المشيئة والإرادة، فكل شيء يقع فهو بمشيئة الله وإرادته، وفي هذا رد على القدرية، فلا يكون في ملكه سبحانه وتعالى ما لا يشاؤه ولا يريده ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾ [البقرة: ٢٥٣] ﴿إن الله يفعل ما يشاء﴾ [الحج: ١٨] ، فكل شيء يحدث فقد شاءه الله وأراده بعد ما علمه وكتبه في اللوح المحفوظ.

المرتبة الرابعة: مرتبة الإيجاد والخلق، علمه وكتبه وشاءه وخلقه سبحانه وتعالى.

لا بد أن تؤمن بهذه المراتب كلها وإلا لم تكن مؤمنا بالقضاء والقدر.

قوله: «والفرقة الناجية» ، سميت ناجية؛ لأنها ناجية من النار، بخلاف بقية الفرق فإنها في النار؛ كما قال صلى الله عليه وسلم: «وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة» ، هذه الواحدة هي الناجية من النار، وهذه الفرق النار وهي تتفاوت، منها ما هو في النار لكفره، يخلد فيها، ومنها ما هو في النار لمعصيته ولا يخلد فيها، فلا يلزم من هذا أن هذه الفرق كلها كافرة، بل هي متفاوتة؛ لأن الخلاف يتفاوت.." (٢)

"تراه الأبصار، بل قال: ﴿لا تدركه﴾ ، ونفي الإدراك لا يلزم منه نفي الرؤية، فقد يرى الإنسان الشيء ولا يدركه كله، فأنت مثلا، ترى الشمس، ولكن هل تدركها كلها؟ فما كل ما يرى يدرك كله، فالآية ليس فيها نفي الرؤية، بل فيها نفي الإدراك. يعني: وإن رأته فهي لا تدركه؛ لأن الله – جل وعلا – أعظم من كل شيء، فلا يحاط به جل وعلا، فليس في الآية دليل على نفي الرؤية، وإنما فيها نفي الإدراك فقط.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية خالد المصلح ص/١٦٠

(٢) شرح عقيدة الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب صالح الفوزان ص/٣٣

فقوله: «يرون ربهم بأبصارهم» رد على من يقول: يرونه بقلوبهم؛ لأن الرؤية قد تكون قلبية، وتكون بصرية، وهم يقولون: يرونه بقلوبهم. لو كان بقلوبهم ما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «كما ترون القمر ليلة البدر، وكما ترون الشمس صحوا ليس دونها سحاب» ، هل الشمس ترى بالقلب أو بالبصر؟ الجواب: بالبصر.

وقوله: «كما يرون القمر ليلة البدر» كما يرون البدر عند تمامه ليلة الخامس عشر؛ لأن القمر يتكامل ليلة الراب ع عشر والخامس عشر: ولهذا تسمى ليالي الإبدار، يعني: تكامل القمر، فأنت تراه واضحا، وكل الناس يرونه ليلة البدر واضحا، كل أهل الأرض يرونه جليا، والشمس لا مرية أن الناس يرونها كل يوم. وقوله: «لا يضامون في رؤيته» ، يعني: كل يراه بسهولة ويسر بدون زحام ولا خطر: لأن الناس ربما يتزاحمون على الشيء الواحد، ويحصل خطر أو موت أو دهس، ولكنهم يرون ربهم من غير مضارة ولا زحام، وهذا حتى في المخلوق،." (١)

"سماه بعض الأئمة أصل الإيمان كما قال ابن حجر في شرحه لقول ابن مسعود: (اليقين الإيمان كله) ١.

إن مراد ابن مسعود أن اليقين هو أصل الإيمان، فإذا أيقن القلب -كما ينبغي - انبعثت الجوارح كلها للقاء الله بالأعمال الصالحات. حتى قال سفيان الثوري: "لو أن اليقين وقع في القلب -كما ينبغي - لطار اشتياقا إلى الجنة وهربا من النار" ٢.

إذا عرفنا ما ذكر اتضح أهمية اليقين بالشهادة وأنه فضلا عن كونه شرطا لتحققها وفارقا بين المؤمن والمنافق وشرطا للمغفرة ودخول الجنة.

أنه أصل الإيمان - كما قال ابن حجر.

أما القول بأن التلفظ بالشهادتين بدون استيقان القلب كاف في الإيمان فهو مذهب غلاة المرجئة - والآيات والأحاديث الآنف ذكرها كلها تدل على فساده بل هو مذهب معلوم الفساد من الشريعة لمن وقف عليها، ولأنه يلزم منه تسويق النفاق والحكم للمنافق بالإيمان الصحيح وهو باطل قطعا ٣. والله أعلم.

____

١ - هذا طرف من أثر وصله الطبراني بسند صحيح. وبقيته (والصبر نصف الإيمان) وقد تعلق بهذا الأثر من قال: إن الإيمان مجرد التصديق. وأجيب بأن مراد ابن مسعود أن اليقين أصل الإيمان. انظر: فتح الباري

(١) شرح عقيدة الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب صالح الفوزان ص/٩٦

ج١ ص ٤٨.

٢ – فتح الباري ج١ص ٤٨.

٣ – انظر. المفهم شرح صحيح مسلم ج١ ص ١٦٠.

والمعلم بفوائد مسلم للإمام أبي عبد الله محمد بن علي المازري ج١ ص ١٩٤.." [(١)]

"وفي مسند الإمام أحمد والترمذي قال: "حسن غريب" عن أبى سعيد قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كتاب الله هو حبل الله الممدود من السماء إلى الأرض" ١.

وروى ابن جرير عن أبى العالية: قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا﴾ قال: "الإخلاص لله وحده"٢.

وهذه الأقوال كلها حق، وليس فيها اختلاف، فحبل الله هو كتابه، ودينه وأمره الذي أمر به عباده، وعهد إليهم به، وهو الذي أمر بالاجتماع عليه، ونهى عن التفرق فيه.

والمقصود من ذلك كله أن يوحدوا الله تعالى بالطاعة والعبادة، ويخلصوا له العمل، والاعتصام بحبل الله يتضمن الاجتماع على الحق، والتعاون على البر والتقوى والتناصر على أعداء الله وأعداء المسلمين، والأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر ولذلك بعد أن أمر الله تعالى بالاعتصام بحبله، وهو الاجتماع على دينه والاحتماء به، أكد ذلك بالنهي عن الفرقة، فقال تعالى: ﴿ولا تفرقوا﴾ قال ابن جرير: "يعني ألا تفرقوا عن دين الله وعهده إليكم في كتابه، من الائتلاف والاجتماع على طاعة الله، وطاعة رسوله – صلى الله عليه وسلم – والانتهاء إلى أمره"، ثم روى عن قتادة، قال: إن الله تعالى كره لكم الفرقة، وقدم إليكم فيها، وحذركموها، ونهاكم عنها ورضي لكم السمع والطاعة والألفة والجماعة، فارضوا لأنفسكم ما رضي الله لكم إن استطعتم، ولا قوة إلا بالله.

وروى عن ابن مسعود قال: "يا أيها الناس عليكم بالطاعة والجماعة، فإنها حبل الله الذي أمر به، وإن ما تكرهون في الجماعة والطاعة هو خير مما تحبون في الفرقة"٣.

ومن الأمور المسلم بها أنه لابد للناس من أمر يجتمعون عليه، يحكم بين المختلفين ويفصل بين المتنازعين إذ الاختلاف من طبيعتهم، ولابد له ممن يلزم من يأبى ذلك، وينفذ الأحكام، حتى يأمن الناس على أنفسهم، وأموالهم، ويكون اتجاههم موحدا، كما قال حسان بن ثابت رضي الله عنه:

وما الدين إلا أن تقام شريعة–وتأمن سبل بيننا وشعاب٤

ولهذا اتفقت المجتمعات على اختلاف أديانها، ووجهاتها على وضع قانون يرجعون

---

(١) شروط لا إله إلا الله عواد المعتق ص/٤٢٦

١ المسند ج٣ ص١٤ ،١٧ ٢٦،٥٩ وانظر الترمذي ٤ ص ٣٤٣.

٢ تفسير الطبري ج٧ ص ٧٣.

٣ ابن جرير ج٧ ص ٧٥.

٤ نسبه شيخ الإسلام ابن تيمية إليه ولم أجده في ديوانه.." (١)

"وقال تعالى: (سبح اسم ربك الأعلى * الذي خلق فسوى * والذي قدر فهدى * والذي أخرج المرعى * فجعله غثاء أحوى) (١)

[الأعلى: ١-٥] ففي هذه الآيات الكريمة أوصاف كثيرة لموصوف واحد ولم يلزم من ثبوتها تعدد القدماء.

- وأما العقل: فلأن الصفات ليست ذوات (٢) بائنة (٣) من الموصوف حتى يلزم من ثبوتها التعدد وإنما هي من صفات من اتصف بها فهي قائمة به وكل موجود (٤) فلابد له من تعدد صفاته ففيه صفة الوجود (٥)

= صاحب العرش وأنه المجيد وأنه الفعال.

ملاحظة: اختلف القراء في كلمة المجيد فقرأ نافع وعاصم وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر بالرفع على أنه صفة لقوله (ذو) وقرأ حمزة والكسائي والمفضل عن عاصم المجيد بالخفض على أنه نعت للعرش وهو قول الأزهرى كما في كتابه القراءات (٧٦٣/٢) واستظهره ابن أبي مريم في الموضح (١٣٥٦/٣) أو أنه صفة (لربك) كما هو قول أبي على الفارسي في الحجة (٩٣٣١/٦)

وانظر الخلاف في الكشف لمكي القيسي (٣٦٩/٢) ومشكل إعراب القرآن لمكي (٨٠٩/٢) والفريد للهمداني (٦٥٣/٤)

(١) فوصف نفسه بأنه الأعلى وأنه الذي خلق وأنه الذي سوى وقدر وهدى وأخرج المرعى.

(٢) ذوات: خبر ليس منصوب بالكسرة.

(٣) أي منفصلة.

(٤) ... (أي حقيقة كما سيأتي في القاعدة الأولى من قواعد الصفات، إذ أن الوجود قسمان

أ) وجود ذهني وهو الذي يكون في الأذهان كالتصورات والخيالات التي تدور في النفس

---

(١) ذم الفرقة والاختلاف في الكتاب والسنة عبد الله بن محمد الغنيمان ص/١١

ب) وجود خارجي ويسمى بالوجود العيني وهو الوجود المادي للشيء المتشخص في الأعيان كالشجر والحجر.

انظر تعريفات الجرجاني ص ١٠٤، كشاف التهانوي (٣٠١/٤) ومنظومة السبزواري مع شرحها للمرتضي المطهري (٢٠٥/١) والأجوبة المرضية لتقريب التدمرية لبلال الجزائري ص ٣٥

(٥) ... ظاهر كلام المؤلف أن الوجود صفة لله ومشى عليه السفاريني في اللوامع (٤٢/١) وللناس في ذلك أقوال.." (١)

"نقيض المشتق والصفة لا تكون إلا مشتقة ولذا لا يقع المصدر عند النحويين وصفا لغيره لعدم دلالته على الوصفية لتوغله في الجمود فتبين بذلك أن علميتهم تنافي وصفيتهم من هذا الوجه.

الثاني: وهو شرعي عقدي فإن صفات العباد مشتركة بينهم فالأمانة مثلا لا تختص بفرد من أفراد بنى آدم وهكذا الشجاعة والكرم والصدق فإن هذه الصفات يتماثل فيها أفرادها فما من شخص إلا وله نظير فيما اتصف به وهذا المعنى يضاد العلمية فيهم فإنها مختصة لا تقبل الشركة إذ العلم من شرطه أن يعين مسماه مطلقا وما لا يتعين فيه لا يكون كذلك فبان بذلك أن علميتهم تنافي وصفيتهم من هذا الوجه.

ومما تقدم يتبين لنا خطأ ابن حزم من الظاهرية وضلال المعتزلة القائلين: بأن أسماء الله أعلام محضة جامدة لا دلالة لها على الوصفية البتة واعلم أن أسماء الله لو لم تدل على الوصفية المختصة به للزم من ذلك عدة أمور: -

١ - أن أسماء الله ر و كانت جامدة لا تدل على معنى الوصفية لم تكن حسنى لكنها حسنى فلابد من دلالتها على الوصفية.

٢ - أن من أسماء الله اسمه الأعظم ولو لم يدل على وصف حسن ومعنى كمال لائق بجلال الله وعظمته لم يكن لقيد العظمة فائدة فلم يكن أعظم إذ هو أفضل الأسماء الحسنى وهو منها فتكون دلالته على الوصف أكمل

٣ - قال تعالى: (ولله الأسماء الحسنى) [الأعراف: ١٨٠] فأثنى بها على نفسه وتمدح بها والجامد لا مدح فيه ولا دلالة له على الثناء فلابد وأن تكون دالة على الوصفية.

٤ - يلزم من كونها جامدة عدم تغاير معانيها فمعنى العليم هو معنى السميع مثلا وهذا أمر يعرف فساده

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٦٥

ببداهة العقول إذ لا يعقل عاقل أن معنى الرؤوف هو معنى البصير ولازم القول يدل على فساده وإن لم يدل على لزومه للقائل إذا هو لم يتبين اللازم ٠." (١)

"١ – أن هذه الأسماء مترادفة في الدلالة على الذات.

٢ – أن هذه الأسماء متباينة في الدلالة على الصفات.

٣ – أن النسبة المعقولة بين هذه الأسماء هى الترادف والتباين.

٤ – أن محل الترادف هو الذات.

٥ – أن محل التباين هو الصفات المختصة بكل اسم.

٦ – أنه لا تناقض بينها والحالة هذه

٧ – أن النظرتين مبنيتان على دلالة الأسماء الحسنى على العلمية والوصفية وتضمنها الدلالة على أحدهما.

٨ – أن لحظ العلمية والوصفية مع الترادف والتباين لا يشكل تناقضا في هذه القاعدة لاختلاف جهة كل واحد منهما.

٩ – أنه لا يجوز إطلاق القول بتباين الأسماء أو ترادفها بل لا بد من التفصيل في ذلك ونسبة كل من النسبتين إلى متعلقها.

١٠ – أن الاطلاق يلزم منه الوقوع في باطل إما بالقول بعلمية الأسماء المحض أو إنكار الأسماء أصلا.

١١ – أن تعدد هذه الأسماء الحسنى لا يستلزم تعدد الذات لكنه يقضي بتعدد الصفات التي تدل عليها الأسماء.

ثالثا معاني الذات:

ذكر المؤلف كلمة الذات كما سبق وقلنا إن لها معاني حسب أصل الكلمة وهي:

١ – إما أن تكون (ذات) مؤنث ذو الذي هو بمعنى صاحب فتكون ألفها مبدلة من الواو.

وعلى هذا المعنى وقعت (ذات) مضافة إلى الجهات، وإلى الأزمان وإلى غيرهما، وتجرى مجرى الصفة لموصوف يدل عليه السياق مثل:." (٢)

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٧١

(٢) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٧٣

"الفعلية (١) لمن يثبتها: يلزم من إثباتك الصفات الفعلية لله عز وجل أن يكون من أفعاله ما هو حادث (٢) فيقول المثبت: نعم وأنا ألتزم بذلك فإن الله تعالى لم يزل ولا يزال فعالا لما يريد ولا نفاد (٣) لأقواله وأفعاله كما قال تعالى ﴿قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾ [الكهف: ١٠٩] وقال: ﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم﴾ (٤)

[لقمان: ٢٧] وحدوث آحاد فعله تعالى لا يستلزم نقصا في حقه.

---

(١) وسيأتي معنى الصفات الفعلية في القاعدة الخامسة من قواعد الصفات.

(٢) ... الحادث له معنيان:

أ) بمعنى المخلوقات وليس هذا مراد المؤلف قطعا فإن الله عز وجل بائن عن مخلوقاته وليست في ذاته شيء منها.

ب) الحادث بمعنى المتجدد وهذا هو مراد المؤلف، الذي يرد فيه على نفاة الصفات الفعلية لله

يقول المؤلف في شرحه على الواسطية (١/٥٤) : إن الصفات الطارئة تسمى بالصفات الفعلية لأنها تتجدد وتحدث بحسب مقتضياتها وليس في هذا نقص ا. هـ

أي أن حدوث الفعل لا يلزم منه حدوث الفاعل فإذا جئنا اليوم إلى الدرس أو العمل أو المسجد وفعلنا أفعالا فلا يلزم من ذلك أننا لم نخلق إلا تلك الساعة فالوجود يسبق الفعل ونقول إن الله لم يزل ولا يزال فعالا لكن أحاد أفعاله تتجدد وليس في هذا نقص بل هو كمال. ولهذا كان الرسول (الله عليه وسلم إذا نزل المطر قال (إنه حديث عهد بربه) أي أن خلق الله لهذا المطر متجدد وليس قديما لأنه قال: حديث عهد بربه فتجدد آحاد فعل الله كمال وسيأتي تفصيل المسألة في الملحق.

(٣) أي لا فناء لأقوال الله وأفعاله قاله الراغب في المفردات (٢/٦٤٦) ،

وانظر الوسيط في تفسير القرآن للواحدي (٣/١٧١)

(٤) يقول شيخ الإسلام في الفتاوى (٦/٢٩٩) : فإن قيل: إذا قلتم: لم يزل متكلما بمشيئته لزم وجود كلام لا ابتداء له وإذا لم يزل متكلما وجب أن لا يزال كذلك فيكون متكلما بكلام لا نهاية له وذلك يستلزم وجود ما لا يتناهى من الحوادث فإن كل كلمة مسبوقة بأخرى فهي حادثة ووجود ما لا يتناهى محال قيل

له: هذا الاستلزام حق وبذلك يقولون: إن كلمات الله لا نهاية لها كما قال تعالى: ﴿قل: لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾ .." (١)

"الحال الثانية: أن يذكر له ويمنع التلازم بينه وبين قوله مثل أن يقول النافي للصفات لمن يثبتها: يلزم من إثباتك أن يكون الله تعالى مشابها (١) للخلق في صفاته.

فيقول المثبت: لا يلزم ذلك لأن صفات الخالق مضافة إليه (٢) لم تذكر مطلقة (٣) حتى يمكن ما ألزمت (٤)

وعلى هذا فتكون مختصة به لائقة به كما أنك أيها النافي للصفات تثبت لله ذاتا وتمنع أن يكون مشابها للخلق في ذاته فأي فرق بين الذات والصفات؟ وحكم اللازم في هاتين الحالين ظاهر (٥)

الحال الثالثة: أن يكون اللازم مسكوتا عنه فلا يذكر بالتزام ولا منع فحكمه في هذه الحال أن لا ينسب إلى القائل (٦) لأنه يحتمل لو ذكر له أن يلتزم به أو يمنع التلازم ويحتمل لو ذكر له فتبين له لزومه وبطلانه أن يرجع عن قوله لأن فساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

---

(١) الأولى أن يعبر (مماثلا) لكن يقول الشيخ أنه كتب الكتاب قبل أن يثبت له الفرق بين المماثلة والمشابهة.

(٢) فيقال: علم الله، وسمع الله، والإضافة ضم الشيء إلى الشيء.

(٣) أي لم تذكر مطلقة من غير قيد بحيث يقال: علم وسمع وبصر وارادة.

(٤) ولا يمكن ذلك قطعا لأن الصفة المطلقة عن الإضافة أو التخصيص أمر كلى لا يوجد إلا في الأذهان ويمتنع تحققه في الأعيان فلا يمكن ان يوجد اسم في الخارج إلا وهو مقيد بالإضافة أوالتخصيص وحينئذ لا يمكن أن يلزم مثبت صفة الله بأنه مشبه لأن بالإضافة يختص الرب بصفاته والمخلوق بصفاته.

انظر شرح التدمرية للمؤلف ص ٥٨ من المخطوط

(٥) وجه ظهوره: أنه في الحالة الأولى التزم فنأخذ بلازم قوله وفي الحالة الثانية نفاها فلا نأخذ بلازم قوله.

(٦) ظاهر إطلاق المؤلف أن اللازم لا ينسب إلى القائل سواء كان اللازم حقا أو باطلا إلا أن تعليله يدل

---

(١)<المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٩٤

على أن مراده من ذلك، اللازم الباطل بدليل قوله إن فساد اللازم يدل على فساد الملزوم ويكون على هذا موافقا لما اختاره شيخ الإسلام في هذه المسألة والإمام ابن القيم.." [١]

"أو الغلاف فلو بعت الكتاب يفهم المشتري دخول الغلاف فيه ولو أردت بعد ذلك أن تستثني الغلاف لاحتج عليك بدلالة لفظ الكتاب على دخول الغلاف (١)

وسميت بدلالة تضمنية لكون الجزء في ضمن المعنى الموضوع له (٢)

والإضافة في دلالة التضمن ودلالة الالتزام من إضافة المسبب إلى السبب (٣)

والعلاقة بين المطابقة والتضمنية العموم والخصوص المطلق فإذا وجدت التضمنية وجدت المطابقية دون العكس لجواز أن يكون المعنى بسيطا لا جزء له، فتوجد المطابقية دون التضمنية (٤)

الثالث: دلالة الالتزام: وهي دلالة اللفظ على خارج عن مسماه لازم له لزوما ذهنيا بحيث يلزم من فهم المعنى المطابقي فهم ذلك الخارج اللازم

مثاله: دلالة الأربعة على الزوجية لأن معنى الزوجية في الاصطلاح هي الانقسام إلى متساويين (٥)

ومعنى الالتزام: إن المعنى قد استلزم ذلك الأمر الخارج عنه. (٦)

س: ما مرادنا من قولنا فيما سبق في دلارة الالتزام (لزوما ذهنيا) ؟

سيتضح الجواب على ذلك من خلال التوضيح التالي:

اللازم لغة: هو ما يمتنع انفكاكه عن الشيء (٧)

---

(١) المنطق لمحمد المظفر ص ٣٨

(٢) شرح الخبيصي (٨٨/١)

(٣) حاشية الصبان على الملوي ص ٥٣

(٤) المرشد السليم لعوض حجازي ص٤٧

(٥) مذكرة الشنقيطي ص١٤

(٦) المنطق المفيد للبهنسي ص١٥

(٧) شرح القاموس للزبيدي (٥٩/٩) ، التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي ص٦١٥.." [٢]

---

[١] المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٩٥

[٢] المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٠٤

"اللازم العقلي: وهو ما لا يمكن للعقل تصور خلاف اللازم كالبياض للأبيض ما دام أبيض، وكالزوجية للأربعة كما سبق

اللازم العرفي: أي أن العقل لا يحكم به إلا بعد ملاحظة الواقع وتكرر مشاهدة اللزوم فيه دون أن يكون لدى العقل ما يقتضي هذا اللزوم.

ونجد هذه الدلالة الالتزامية بنسبة وافرة جدا في الكلام العربي، ونجدها في نصوص القرآن والسنة، وعن طريقها ترتقي البلاغة الكلامية ارتقاء عظيما، فمن الكلام العربي قول الشاعر يصف ممدوحه:

طويل النجاد رفيع العماد ***كثير الرماد إذا ما شتا

فقد دل بطول نجاده – وهو حمائل سيفه – على طول قامته، ودل بارتفاع عماده على عظم بيته وارتفاع مكانته، ودل بكثرة رماده على جوده، لأن كثرة الرماد عند العرب تدل على كثرة الطبخ، وهذه تدل على كثرة الآكلين، وكثرة الآكلين عنده تدل على جوده، وكل هذه لوازم عرفية لا عقلية.

ومن الشواهد القرآنية قول الله تعالى في سورة (التغابن ٦٤) :

﴿وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم﴾

فإن قوله تعالى: ﴿فإن الله غفور رحيم﴾ الواقع في جواب الشرط يدل عن طريق الدلالة الالتزامية على أن الله يغفر لكم ويرحمكم إن أنتم عفوتم وصفحتهم وغفرتم، مع أن هذا المعنى غير مدلول عليه بمنطوق اللفظ

ولكن يلزم من كون الله غفورا رحيما أن يكافئ أهل العفو والصفح والمغفرة بالرحمة والغفران ولذلك حصل الاكتفاء في جواب الشرط بذكر هذين الوصفين دون التصريح بلازمهما، ونظير هذا في القرآن الكريم كثير جدا (١)

---

(١) ضوابط المعرفة للميداني ص٣١." (١)

"وينقسم اللازم أيضا إلى:

١ – لازم في الذهن والخارج معا.

٢ – لازم في الذهن فقط.

٣ – لازم في الخارج فقط (١) .

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٠٦

مثال اللازم في الذهن والخارج معا:

دلالة الأربعة على الزوجية التي هي الانقسام إلى متساويين فيلزم من فهم معنى الأربعة فهم أنها زوج أي منقسمة إلى متساويين فهذا لازم في الذهن كما ذكرنا ولازم في الخارج أيضا والمراد بالخارج هنا: الواقع في نفس الأمر فالزوجية لازمة للأربعة في الذهن، وفي الواقع في نفس الأمر

ومثال اللازم في الذهن فقط:

دون الخارج لزوم البصر للعمى لأن معنى العمى بدلالة المطابقة هو سلب البصر فمعناه المطابقي مركب إضافي أي مركب من مضاف هو سلب ومضاف إليه وهو البصر. ولا يعقل سلب البصر حتى يعقل معنى البصر. فظهر أنه لا يفهم أحد معنى العمى حتى يفهم معنى البصر لأن معنى البصر جزء من معنى العمى، لأن معنى العمى مركب إضافي والبصر أحد جزأيه، وهذا اللازم إنما ہو في الذهن ... فقط لا في الخارج، لأن العين التي توصف بالعمى انتفى عنها البصر ضرورة لما بين العمى والبصر من التنافي المعبر عنه بمقابلة العدم والملكة (٢)

---

(١) انظر المنتقى من فرائد الفوائد للمؤلف ص٧١، والتعريفات للجرجاني ص٢٢٦.

(٢) المراد من العدم والملكة هو:

إثبات أو نفي ما من شأنه أن يتصف بهذه الصفة ك " الإبصار " فالعدم هو " العمى " عمن يكون قابلا لصفة " الإبصار " كالحيوانات المبصرة يصيبها " العمى " والمبصر هو " الملكة " الموصوف بالإبصار. أما ما يقابل ذلك فهو من لا يقبل " العدم والملكة " كالجدار والأرض وسائر الجمادات فإنها غير قابلة للصفة المذكورة " الإبصار "

انظر الأجوبة المرضية لتقريب التدمرية لبلال الجزائري ص٨٣." (١)

"لكن دلالته على إحداهما ... بتضمن فافهمه فهم بيان

وكذا دلالته على الصفة التي ... ما اشتق منها فالتزام دان

وإذا أردت لذا مثالا بينا ... فمثال ذلك لفظة الرحمن

ذات الإله ورحمة مدلولها ... فهما لهذا اللفظ مدلولان

إحداهما بعض لذا الموضوع ... فهي تضمن ذا واضح التبيان

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٠٧

لكن وصف الحى لازم ذلك ... المعنى لزوم العلم للرحمن

فلذا دلالته عليه بالتزام ... بين والحق ذو تبيان

ثانيا: لازم المذهب:

ذكرنا معنى اللازم فيما سبق:

والمقصود بلازم القول: ما يلزم من ثبوت القول ثبوته عقلا أو شرعا أو لغة ولم يذكر في الكلام كما سبق أن ذكرنا.

واللازم قد يكون واضحا بينا وقد يكون خفيا فاللازم الخفي هو الذي يحتاج في إثبات لزومه لغيره إلى دليل كلزوم الحدوث للعالم فلا يجزم بالحدوث إلا بدليل وإن اختلفوا في نوع الدليل فالمتكلمون يستدلون بأنه متغير وكل متغير حادث وأما القرآن فيستدل بحدوثه بقوله تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ والشاهد من الآية واضح.

وأما اللازم البين الواضح فهو الذي لا يحتاج في إثبات لزومه لغيره إلى دليل.

مثاله: لزوم الشجاعة للأسد والفردية للثلاثة فإن لزوم هذين لملزوميهما لا يفتقر إلى دليل.

وينقسم اللازم البين إلى قسمين:

أ – لازم بين بالمعنى الأخص وهو ما يكفى فيه تصور الملزوم فقط للجزم باللزوم بينه وبين اللازم ." (١)

"مثاله: الزوجية للأربعة فإذا تصورنا الأربعة جزمنا بالزوجية.

ب – لازم بين بالمعنى الأعم وهو ما لابد فيه من تصور الملزوم واللازم حتى نجزم باللزوم بينهما.

مثاله: لزوم مغايرة الإنسان للفرس فلا يلزم من تصور الإنسان تصور مغايرته للفرس بل إذا تصورت الإنسان وتصورت الفرس تجزم بلزوم المغايرة بينهما.

ويشترط المحققون من المناطقة في اللازم أن يكون بينا بالمعنى الأخص لا غيره وسيأتي الأقوال الأخرى في المسألة.

انظر تحرير المقال فيما تصح نسبته للمجتهد من الأقوال د. عياض ص ٨٨ والمنطق الوافي لحسن حنبل (٢٠/١) وشرح السلم للجندي ص ١٣

مثال للازم:

اختلف الفقهاء في الإقالة هل هي فسخ أو بيع.

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٠٩

والإقالة: هي أن يقيل البائع المشتري أو المشتري البائع فلا يلزم أحدهما الآخر بالعقد بل له أن يفسخه.
فمذهب الحنابلة أنه فسخ كما في الشرح الممتع للشيخ ابن عثيمين (٣٨٢/٨) ومذهب المالكية أنه بيع كما في شرح الخرشي على خليل (١٦٦/٥) والإشراف على مذاهب الخلاف للقاضي عبد الوهاب (٢٨٢/١)
ويترتب على هذا الخلاف أمور ذكرها ابن رجب في القواعد ص ٣٧٩، و (٣٠٩/٣) من الطبعة التي حققها مشهور آل سلمان.
فمن قال إنه بيع يلزم منه أنه يشترط له شروط البيوع ومن قال إنه فسخ فإنه لا يشترط ذلك.
وانظر أمثلة أخرى في كتاب تحرير المقال د. عياض السلمي ص ٨٨ ونشر البنود على مراقي السعود للعلوي (١١٠/١)." [1]

"مجملان فإن أريد بذلك ما يعقله أهل اللغة من أن الأعراض والحوادث هي الأمراض والآفات كما يقال: فلان قد عرض له مرض شديد وفلان قد احدث حدثا عظيما كما قال النبي صلى الله عليه وسلم " إياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة " وقال: " لعن الله من احدث حدثا أو آوى محدثا " وقال: " إذا حدث أحدكم فلا يصلي حتى يتوضأ "
ويقول الفقهاء: الطهارة " نوعان " طهارة لحدث وطهارة لخبث
ويقول أهل الكلام: اختلف الناس في " أهل الاحداث " من أهل القبلة: كالربا والسرقة وشرب الخمر.
ويقال فلان به عارض من الجن وفلان حدث له مرض فهذه من النقائص التي ينزه الله عنها.
وإن أريد بالأعراض والحوادث اصطلاح خاص فإنما احدث ذلك الاصطلاح من أحدثه من أهل الكلام وليست هذه لغة العرب ولا لغة أحد من الأمم لا لغة القرآن ولا غيره ولا العرف العام ولا اصطلاح أكثر الخائضين في العلم بل مبتدعوا هذا الاصطلاح: هم من أهل البدع المحدثين في الأمة الداخلين في ذم النبي صلى الله عليه وسلم ا. هـ.
ويقول الشيخ ابن عثيمين في شرح الواسطية (٢١٠/١)
- ثم نقول لهم: قولكم: إن الرضى حادث بعد أن لم يكن ما الذي يمنع أن يكون الله عز وجل لكمال تصرفه في ملكه يرضى عن أقوام ويسخط عن أقوام يرضى عن الشخص في حال، ويغضب عليه في حال أخرى ما المانع؟

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١١٠

وهل هذا إلا من كمال ربوبيته أن يكون فعالا ما يريد هذا لا شك أنه من كمال ربوبيته وكماله عز وجل.

- ثم قولكم: إن الحوادث لا تقوم إلا بحادث هذا ليس بصواب لأننا نرى أن الحوادث لا يلزم منها مقارنة المحدث.

ومعنى هذا: أني أنا حادث الآن لا شك أفعالي حادثة هل يلزم من هذه الحادثة أن تقارنني؟." (١)

"فإذا لا يلزم من قيام الحوادث بالله عز وجل أن يكون هو محدثا أو حادثا لأن الحوادث لا يشترط فيها مقارنة المحدث كذلك أفعال الله من الرضى والغضب والسخط وغيرها لا يلزم أن تكون مقارنة لله وعليه فيمكن أن تكون حادثة بعد أن لم تكن

- وقولكم أيضا: إن الحوادث عرض والعرض لا يقوم إلا بجسم هذا غير صحيح!!

- فالأعراض تقوم بغير الأجسام أيضا يقال: ليل طويل، وشتاء بارد ومرض مزمن أو شديد فتوصف هذه الأشياء مع أنها ليست أجساما وبهذا يتبين أن كل تعاليلهم عليلة بل ميتة.

- وانظر هذه المسألة في:

- المطالب العالية للرازي (٢/١٠٧) حيث قال: فثبت أن القول بحدوث الصفات في ذات الله قول قال به جميع الفرق ا. هـ

- ومنهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢/٣٨٢)

- والمقالات السنية في تبرئة ابن تيمية للدمشقية ص ١٤٦، وموسوعة أهل السنة للدمشقية (٢/١٠١٨)

.

********." (٢)

"الخامس: قولهم: " إن إثبات صفات متغايرة مغايرة للموصوف يستلزم التعدد......." قول باطل مخالف للمعقول، والمحسوس فإنه لا يلزم من تعدد الصفات تعدد الموصوف فها هو الإنسان الواحد يوصف بأنه حي، سميع بصير، عاقل، متكلم إلى غير ذلك من صفاته ولا يلزم من ذلك تعدد ذاته.

السادس: قولهم: " في الأسماء إن إثباتها يستلزم أن يكون متصفا بمعنى الاسم فيقتضي أن يكون إثباتها تشبيها "

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١١٦

(٢) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١١٧

جوابه: أن المعاني التي تلزم من إثبات الأسماء صفات لائقة بالله تعالى غير مستحيلة عليه، والمشاركة في الاسم، أو الصفة لا تستلزم تماثل المسميات والموصوفات.

السابع: قولهم: " إن الإثبات يستلزم تشبيهه بالموجودات "

جوابه: أن النفي – الذي قالوا به – يستلزم تشبيهه بالمعدومات على قياس قولهم وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات وحينئذ فإما أن يقروا بالإثبات فيوافقوا الجماعة، وإما أن ينكروا النفي كما أنكروا الإثبات فيوافقوا غلاة الغلاة من القرامطة والباطنية وغيرهم، وأما التفريق بين هذا وهذا فتناقض ظاهر ا. هـ من تقريب التدمرية للمؤلف.

ثانيا: حكم تسمية البشر بأسماء الله

سئل الشيخ ابن عثيمين عن ذلك وفيما يلي نص السؤال والجواب:

ما حكم التسمية بأسماء الله مثل كريم وعزيز ونحوهما؟

التسمي بأسماء الله عز وجل يكون على وجهين:

الوجه الأول: وهو على قسمين:

القسم الأول أن يحلى بـ " ال " ففي هذه الحال لا يسمى به غير الله عز وجل، كما لو سميت أحدا بالعزيز والسيد والحكيم وما أشبه ذلك، فإن هذا لا يسمى به غير الله لأن " ال " هذه تدل على لمح الأصل وهو المعنى الذي تضمنه هذا الاسم.." (١)

"(ذو الجلال والإكرام) اسم من أسماء الله الحسنى وهو تعظيم لله عن كل شيء وتنزيه له وقد قرأت لسماحتكم رسالة مرسلة إلى العاهل السعودي وكنتم قد بدأتموها بقولكم " جلالة الملك " ألستم معي في أن الجلالة لله وحده وأن الملك اسم من أسمائه الحسنى لا يجوز تسمية شخص بها أيا كانت صفته وشخصيته فنرجو إيضاح ذلك من سماحتكم حتى لا يقع المسلمون في إثم من جراء تنزيه الأشخاص بهذه الصفات التي اختصها الله لنفسه دون غيره اللهم إلا " رؤوف رحيم " صفة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

وفي نفس الوقت تصادفت تحت يدي وأنا أتصفح في المجلة العربية في العدد (٨٩) منها رسالة شكر من

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٥٠

الأستاذ / محمد النويصر رئيس المكتب الخاص للعاهل السعودي إلى القائمين على إخراج المجلة وهو يبدأ رسالته بقوله: (لقد تسلم جلالة مولاي حفظه الله خطابكم المرسل وبه أعداد المجلة ...)

الجواب:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على رسوله وآله وصحبه ... . وبعد

إن كثيرا من الأسماء مشتركة بين الله تعالى وبين غيره من مخلوقاته في اللفظ والمعنى الكلي الذهني فتطلق على الله بمعنى يخصه تعالى ويليق بجلاله سبحانه وتطلق على المخلوق بمعنى يخصه ويليق به، فيقال مثلا: الله حليم، وإبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام حليم، وليس حلم إبراهيم كحلم الله، والله رؤوف رحيم ومحمد صلى الله عليه وسلم رؤوف رحيم وليس رأفة محمد صلى الله عليه وسلم ورحمته كرأفة الله بخلقه ورحمته والله تعالى جليل كريم ذو الجلال والإكرام على وجه الإطلاق، وكل نبي كريم جليل، وليست جلالة كل نبي وكرمه كجلالة غيره من الأنبياء وكرمه ولا مثل جلال الله وكرمه بل لكل من الجلالة والكرم ما يخصه والله تعالى حي، وكثير من مخلوقاته حي، وليست حياتهم كحياة الله تعالى، والله سبحانه مولى رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وجبريل وصالح المؤمنين وليس ما لجبريل وصالح المؤمنين من ذلك مثل ما لله من الولاية والنصر لرسول الله صلى الله عليه وسلم ... ..إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة المذكورة في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم الثابتة عنه، ولا يلزم من." (١)

"النعمة أو القوة فلا يكفر، لأن اليد في اللغة تطلق بمعنى النعمة قال الشاعر:

وكم لظلام الليل عندك من يد ... تحدث أن المانوية تكذب

من " يد " أي: من نعمة، لأن المانوية يقولون: إن الظلمة لا تحدث الخير، وإنما تحدث الشر.

- وسئل الشيخ: ما حكم من يعتقد أن صفات الخالق مثل صفات المخلوق؟

فأجاب بقوله: الذي يعتقد أن صفات الخالق مثل صفات المخلوقين ضال، ذلك أن صفات الخالق لا تماثل صفات المخلوقين بنص القرآن الكريم قال الله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١] ولا يلزم من تماثل الشيئين في الاسم أو الصفة أن يتماثلا في الحقيقة هذه قاعدة معلومة. أليس للآدمي وجه. وللبعير وجه؟ اتفقا في الاسم ولكن لم يتفقا في الحقيقة وللجمل يد وللذرة يد، فهل اليدان متماثلاتان؟

الجواب لا إذن لماذا لا تقول لله عز وجل وجه، ولا يماثل أوجه المخلوقين. ولله يد ولا تماثل أيدي

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٥٤

المخلوقين؟! قال الله تعالى ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه﴾ [الزمر: ٦٧] وقال: ﴿يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب﴾ [الأنبياء: ١٠٤] هل هناك يد من أيدي المخلوقين تكون كهذه اليد؟ لا. إذن يجب أن نعلم أن الخالق لا يماثل المخلوق، لا في ذاته، ولا في صفاته ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ولذلك لا يجوز أبدا أن تتخيل كيفية صفة من صفات الله، أو تظن أن صفات الله كمثل صفات المخلوق.

****." (١)

"القاعدة السادسة

يلزم (١) في إثبات الصفات التخلي عن محذورين عظيمين (٢)

أحدهما: التمثيل (٣) والثاني: التكييف

فأما التمثيل: فهو اعتقاد المثبت أن ما أثبته من صفات الله تعالى مماثل لصفات المخلوقين (٤)

وهذا اعتقاد باطل بدليل السمع والعقل.

أما السمع: فمنه قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (٥) [الشورى: ١١]

---

(١) أي يجب ذلك قطعا وقد سبق حكم ذلك في القاعدة السابعة.

(٢) ... وهنا يرد سؤال وهو: لماذا لم يقل المؤلف أنه يجب التخلي عن التعطيل والتحريف أيضا؟

الجواب: إن المؤلف قد ذكر أن المثبت للصفة يجب عليه التخلي عن محذورين أما المعطل والمحرف فقد نفى الصفة ولم يثبتها.

(٣) سيأتي في كلام المؤلف وجه تعبيره بالتمثيل.

(٤) انظر بطلان ذلك في كتاب إتمام المنة بشرح اعتقاد أهل السنة د. إبراهيم البريكان ص٤٢

تنبيه:

أ - كلام المؤلف في أن مثبت الصفات يلزم منه أن يتخلى عن التمثيل ليس على إطلاقه بل هو مقيد بما سيأتي في القاعدة السابعة وفي القاعدة الأولى من قواعد الأدلة أن العبرة في ذلك الإثبات هو الكتاب

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٥٩

والسنة لأننا لو أخذنا ذلك على الإطلاق احتج علينا المثبت لجميع الصفات ولو لم ترد في الشرع ولو كانت صفات نقص بنفي المشابهة والتكييف وهذا باطل لأنه سيصف الله بالأعضاء والبكاء والحزن والجوع والعطش وغير ذلك من النقائص ويزعم أنه بلا تشبيه وهذا ما ذكره شيخ الإسلام في التدمرية مع شرح فالح أل مهدي ص٢٩٠.

ب - نفي المماثلة لا يعني نفي أصل الاشتراك فالإنسان جسم والحجر جسم إلا أنهما يختلفان والإنسان موجود والله موجود إلا ان وجود كل منهما يخصه.

(٥) أي ليس يشبهه تعالى ولا يماثله شيء من مخلوقاته لا في ذاته ولا في أسمائه ولا في صفاته ولا في أفعاله، ذكره السعدي في تفسيره (٤١٢/٤) .." [1]

"اشتراكها في الإمكان والحدوث (١) فظهور التباين بينهما وبين الخالق أجلى وأقوى (٢) .

الثاني: أن يقال كيف يكون الرب الخالق الكامل من جميع الوجوه مشابها في صفاته للمخلوق في المربوب الناقص المفتقر إلى من يكمله وهل اعتقاد ذلك إلا تنقص لحق الخالق؟ فإن تشبيه الكامل بالناقص يجعله ناقصا (٣) . الثالث: أننا نشاهد في المخلوقات ما يتفق في الأسماء ويختلف في

الحقيقة والكيفية فنشاهد أن للإنسان يدا ليست كيد الفيل (٤) وله قوة ليست كقوة الجمل (٥)

مع الاتفاق في الاسم فهذه يد وهذه يد وهذه قوة وهذه قوة وبينهما تباين في الكيفية والوصف فعلم بذلك أن الاتفاق في الاسم لا يلزم منه الاتفاق في الحقيقة، والتشبيه كالتمثيل وقد يفرق بينهما بأن التمثيل التسوية في كل

---

(١) الإمكان والحدوث مترادفان وهو ما يتصور العقل عدمه وقد سبق.

(٢) وجه ذلك أن الخالق واجب الوجود والمخلوق ممكن فظهور التباين بينهما أولى من التباين بين الممكنات.

(٣) ... بل المقارنة بين الكامل والناقص يحط من قدره ويجعله ناقصا إذا لم يكن على سبيل الإلزام: ألم تر أن السيف ينقص قدره ... إذا قيل أن السيف أمضى من العصا

أما إذا كان على سبيل الإلزام فإنه لا يدل على النقص كما قال تعالى ﴿آلله خير أما يشركون﴾

(٤) الفيل معروف، وجمعه أفيال وفيول وفيله ولا تقل: أفيلة ذكره الدميري في حياة الحيوان الكبرى

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٢٠٢

(١٥٩/٢) .

وانظر الحيوان للجاحظ (٥٦٢/٢) .

(٥) الجمل هو الذكر من الإبل وجمعه جمال وأجمال وجمائل وجمالات قال تعالى ﴿كأنه جمالات صفر، قال أكثر المفسرين: هي جمع جمال كرجال ا. هـ من حياة الحيوان للدميري (٢٥٠/١) وكان الأولى أن يعبر المؤلف بالبعير لأنه يشمل الذكر والأنثى بخلاف الجمل فإنه للذكر وذلك مقابلة مع الفيل الذي ذكره فإنه يشمل الذكر والأنثى إلا إذا كان المؤلف يرى أن الفيل خاص بالذكر والزنبيل للأنثى كما هو قول بعض أهل اللغة فإن ما ذكره مناسب لأنه حينئذ يكون الفيل والجمل للذكر.

انظر ربيع الأبرار ونصوص الأخبار للزمخشري (٤٣٢/٤)." (١)

"العرش أو نفس السماوات، وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ الجهة ولا نفيه، كما فيه إثبات العلو والاستواء والفوقية والعروج إليه ونحو ذلك وقد علم أن ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق والخالق سبحانه وتعالى مباين للمخلوق ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته.

فيقال لمن نفى: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق؟ فالله ليس داخلا في المخلوقات، أو تريد بالجهة ما وراء العالم فلا ريب أن الله فوق العالم.

وكذلك يقال لمن قال: الله في جهة. أتريد بذلك أن الله فوق العالم، أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات؟ فإن أردت الأول فهو حق وإن أردت الثاني فهو باطل "

ومنه يتبين أن لفظ الجهة غير وارد في الكتاب والسنة وعليه فلا ينبغي إثباتها ولا نفيها لأن في كل من الإثبات والنفي ما تقدم من المحذور ولو لم يكن في إثبات الجهة إلا إفساح المجال للمخالف أن ينسب إلى متبني العلو ما لا يقولون به، لكفى.

وكذلك لا ينبغي نفى الجهة توهما من أن إثبات العلو لله تعالى يلزم منه إثبات الجهة لأن في ذلك محاذير عديدة منها نفي الأدلة القاطعة على إثبات العلو له تعالى ومنها نفى رؤية المؤمنين لربهم عز وجل يوم القيامة فصرح بنفيها المعتزلة والشيعة وعلل ابن المطهر الشيعي في " منهاجه " النفي المذكور بقوله: " لأنه ليس في جهة "! وأما الأشاعرة، أو على الأصح متأخروهم الذين أثبتوا الرؤية فتناقضوا حين قالوا: " إنه يرى لا

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٢٠٤

في جهة "! يعنون العلو! قال شيخ الإسلام في " منهاج السنة " (٢/٢٥٢) :

" وجمهور الناس من مثبتة الرؤية ونفاتها يقولون: إن قول هؤلاء معلوم الفساد بضرورة العقل، كقولهم في الكلام، ولهذا يذكر أبو عبد الله الرازي." (١)

"وقال القاضي أبو يعلى في كتاب إبطال التأويل: " لا يجوز رد هذه الأخبار ولا التشاغل بتأويلها والواجب حملها على ظاهرها وأنها صفات الله لا تشبه صفات سائر الموصوفين بها من الخلق ولا يعتقد التشبيه فيها لكن على ما روى عن الإمام أحمد وسائر الأئمة " (١) ا. هـ نقل ذلك

عن ابن عبد البر والقاضي وشيخ الإسلام ابن تيمية في الفتوى الحموية ص (٨٧-٨٩) جـ (٥) من مجموع الفتاوى لابن القاسم.

وهذا هو المذهب الصحيح والطريق القويم الحكيم وذلك لوجهين:

الأول: أنه تطبيق تام لما دل عليه الكتاب والسنة من وجوب الأخذ بما جاء فيهما من أسماء الله وصفاته كما يعلم ذلك من تتبعه بعلم وإنصاف.

الثاني: أن يقال إن الحق إما إن يكون فيما قاله السلف أو فيما قاله غيرهم والثاني باطل (٢) لأنه يلزم منه أن يكون السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان تكلموا بالباطل تصريحا أو ظاهرا ولم يتكلموا مرة واحدة لا تصريحا ولا ظاهرا بالحق الذي يجب اعتقاده.

= قال أبو محمد) : وخشوا مبادرة أهل الإسلام بالاصطدام فخنسوا على أن يصرحوا بأن الله تعالى لا يقدر: فقالوا: لا يوصف الله بالقدرة على شيء مما ذكرنا. ا. هـ

ملاحظة: وردت في نسخة المؤلف ص ٩٦ وكذا في النسخة التي حققها الشيخ أشرف بن عبد المقصود ص ٩٣ (ولا يحدون فيه صفة محدودة) وجميع النسخ التي تحت يدي وردت كلمة محصورة ومن ذلك:

أ - الفتاوى (٥/٨٧) .

ب - الفتوى الحموية بتحقيق التويجري ص٤٨٠.

ت - الفتوى الحموية بتحقيق شريف هزاع ص١٣٠.

ث - التمهيد لابن عبد البر (٧/١٤٥) .

(١) الفتوى الحموية ص ٤٨٨.

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٢٢١

(٢) إن كون الحق فيما قاله الخلف باطل، ووجه بطلانه انه يلزم منه:

أ - أن يكون السلف تكلموا بالباطل تصريحا أو ظاهرا إلى أن جاء الخلف.

ب - لم يتكلموا بالحق.." (١)

"وإلههم الذي معرفتهم به من أهم ما جاءت به الشرائع بل هو زبدة الرسالات وإنما المرجع تلك العقول المضطربة المتناقضة وما خالفها فسبيله التكذيب إن وجدوا إلى ذلك سبيلا أو التحريف الذي يسمونه تأويلا إن لم يتمكنوا من تكذيبه.

خامسا: أنه يلزم منه جواز نفي ما أثبته الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فيقال في قوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾ [الفجر: ٢٢] إنه لا يجيء وفي قوله صلى الله عليه وسلم: " ينزل ربنا إلى السماء الدنيا " إنه لا ينزل لأن إسناد المجيء والنزول إلى الله مجاز عندهم وأظهر علامات المجاز عند القائلين به (١) صحة نفيه (٢)

ونفي ما

---

(١) إشارة إلى أن في المسألة قولا ثانيا وقد سبق.

(٢) في كلام المؤلف (ان أظهر علامات المجاز صحة نفيه) أمران:

الأول: ان صحة النفي أظهر علامة وما قاله المؤلف هو الذي قدمه في مختصر التحرير المطبوع مع شرحه (١٨٠/١) أما الذي قدمه في جمع الجوامع فخلاف ما قاله المؤلف ولهذا قال الزركشي في تشنيف المسامع (٤٧٢/١) : يعرف المجاز بوجوه: أولها: وهو الأقوى ولهذا صدر به ان يتبادر غيره إلى الفهم لولا القرينة ا. هـ

الأمر الثاني: الذي في كلام المؤلف ان هناك علامات أخرى للمجاز وهي:

أ - أن يتبادر غير المجاز إلى الذهن لولا القرينة الحاضرة.

ب - عدم وجوب اطراد علاقته فالعلاقة التي في قوله تعالى ﴿واسأل القرية﴾ لا تطرد فلا يقال: اسأل البساط ولا الحصير.

ت - وفرقوا بين الحقيقة والمجاز باختلاف صيغة جمع مفرديهما فإن لفظ الحقيقة إذا جمع على صيغة ثم جمع ذلك اللفظ على صيغة أخرى كان في الحالة الثانية مجازا

---

(١)<المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٢٣٣

مثاله: لفظ " الأمر " إذا استعمل في القول المخصوص الدال على التكليف فإنه يجمع على: " أوامر " وإذا استعمل في الدلالة على الحال والشأن والفعل جمع على " أمور " فدل ذلك على أنه حقيقة في الأول مجاز في الثاني

ج- ... يعرف أيضا بالتزام تقييده كجناح الذل، ونار الحرب فان الجناح والنار يستعملان في مدلولهما الحقيقي من غير قيد.

وهناك علامات أخرى، انظر:

شرح الكوكب المنير (١/١٨٢) ، حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع (١/٣٢٥) ، حاشية التفتازاني والجرجاني على مختصر ابن الحاجب (١/١٥٣) ، الإحكام للآمدي (١/٣١) ، المستصفى للغزالي المطبوع مع فواتح الرحموت (١/٣٤٢) وفي (٣/٣٣) من الطبعة التي حققها د. حمزة زهير، وإرشاد الفحول للشوكاني. =." (١)

"المثال الثاني: (١)

" قلوب العباد بين أصبعين (٢) من أصابع الرحمن "

والجواب: أن هذا الحديث صحيح رواه مسلم (٣) في الباب الثاني من كتاب القدر عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: " إن قلوب بنى آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء " ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك ".

وقد اخذ السلف أهل السنة بظاهر الحديث (٤)

وقالوا ان لله تعالى

---

(١) ... هذا هو المثال الثاني الذي أورده أهل التعطيل على أهل السنة بأنهم أولوا ظاهر هذا الحديث فقالوا:

أ - ان ظاهر هذا الحديث ان قلوب بني آدم بين أصابع الرحمن فيلزم منه المباشرة والمماسة وأن تكون أصابع الله داخل أجوافنا وهذا معنى فاسد فيكون غير مراد.

ب - ظاهر الحديث ان لله أصابع حقيقية والأصابع جوارح وهذا معنى فاسد فيكون غير مراد وسوف يرد

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٢٤٣

المؤلف على زعمهم هذا.

(٢) ... قال المؤلف: أصبع: مثلث الهمزة والباء ففيه تسع لغات والعاشرة أصبوع كما قيل

وهمزأ نملة ثلث وثالثه ... التسع في أصبع واختم بأصبوع

أصبوع بضم الهمزة

وانظر الغرر المثلثة والدرر المبثثة للفيروز آبادي ص٢٦٦.

(٣) ... انظر شرح مسلم للنووي (٢٠٤/١٦) .

(٤) ... ظن شراح هذا الحديث ان ظاهر الأصبع الجارحة وهي على الله محال إذ لو كانت جارحة وأعضاء لكان كل جزء منه مفتقرا إلى الآخر فتكون جملته محتاجة وذلك يناقض الألوهية وحكوا أن فيها مذهبين:

الأول: التفويض.

الثاني: التأويل بحسب ما يليق.

قال القرطبي في المفهم (٦٧٢/٦) :

وقد تأول بعض أئمتنا هذا الحديث فقال: هذا استعارة جارية مجرى قولهم: فلان في =." (١)

"أصابع حقيقية نثبتها له كما أثبتها له رسوله صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من كون قلوب بني آدم بين أصبعين منها أن تكون مماسه لها حتى يقال إن الحديث موهم للحلول فيجب صرفه عن ظاهره فهذا السحاب مسخر بين السماء والأرض وهو لا يمس السماء ولا الأرض ويقال: بدر بين مكة والمدينة مع تباعد ما بينها وبينهما (١)

فقلوب بنى آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن حقيقة ولا يلزم من ذلك مماسة ولا حلول (٢)

= كفى وفي قبضتي يراد به: أنه متمكن من التصرف فيه والتصريف له كيف شاء، وأمكن من ذلك في المعنى مع إفادة التيسير أن يقال: فلان بين إصبعي أصرفه كيف شئت يعنى: أن التصرف متيسر عليه غير متعذر وقال بعضهم: يحتمل أن يريد بالإصبع هنا النعمة وحكي أنه يقال: لفلان عندي إصبع حسنة أي نعمة كما قيل في اليد فإن قيل: فلأي شيء ثنى الإصبع ونعمه كثيرة لا تحصى؟ قلنا لأن النعم وإن كانت كذلك فہي قسمان نفع ودفع فكأنه قال: قلوب بني آدم بين أن يصرف الله عنها ضرا وبين أن يوصل

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٢٥٦

إليها نفعا ا. هـ

وانظر شروح مسلم لكل من:

النووي (٢٠٤/١٦) ، الأبي والسنوسي (٨٨/٧) ، والديباج للسيوطي (١٨/٦) .

(١) وقد رد المؤلف على أقوالهم بأنه لا يلزم من إثبات الأصبع ما ذكروه. ويقال: سترة المصلي بين يديه وليست مباشرة له ولا مماسة له.

فإذا كانت البينية لا تستلزم المباشرة والمماسة فيما بين المخلوقات فكيف بالبينية فيما بين المخلوق والخالق الذي وسع كرسيه السموات والأرض وهو بكل شيء محيط.

وقد دل السمع والعقل على أن الله تعالى بائن من خلقه ولا يحل في شيء من خلقه ولا يحل فيه شيء من خلقه وأجمع السلف على ذلك وهذا هو الوجه الأول.

ونقول على الوجه الثاني: إن ثبوت الأصابع الحقيقية لله تعالى لا يستلزم معنى فاسدا وحينئذ يكون مرادا قطعا فإن لله تعالى أصابع حقيقية تليق به ولا تماثل أصابع المخلوقين وفي صحيح البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: " جاء حبر من الأحبار إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد إنا نجد أن الله يجعل السموات على إصبع والأرضيين على إصبع والشجر على إصبع والماء والثرى على إصبع وسائر الخلائق على إصبع فيقول: أنا الملك فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات = مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون " هذا لفظ البخاري في تفسير سورة الزمر.

فأي معنى فاسد يلزم من ظاهر النص حتى يقال إنه غير مراد؟

(٢) قال شيخ الإسلام في التدمرية ص٧٣:." (١)

"وقال في الفتوى الحموية ص (١٠٢-١٠٣) جـ (٥) من المجموع المذكور:

وجماع الأمر في ذلك أن الكتاب والسنة يحصل منهما كمال الهدى والنور لمن تدبر كتاب الله وسنة نبيه وقصد إتباع الحق وأعرض عن تحريف الكلم عن مواضعه والإلحاد في أسماء الله وآياته ولا يحسب الحاسب أن شيئا من ذلك يناقض بعضه بعضا ألبته مثل أن يقول القائل: ما في الكتاب

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٢٥٧

= وأما سؤالكم عن الحديث القدسي: " وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها ولئن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه " فأنت ترى أن الله تعالى ذكر في الحديث عبدا ومعبودا ومتقربا ومتقربا إليه، ومحبا ومحبوبا وسائلا " ومسئولا ومعطيا ومعطى ومستعيذا ومستعاذا به ومعيذا ومعاذا فالحديث يدل على اثنين متباينين كل واحد منهما غير الآخر فإذا كان كذلك لم يكن ظاهر قوله كنت سمعه وبصره ويده ورجله أن الخالق يكون جزءا من المخلوق أو صفا فيه تعالى الله عن ذلك وإنما ظاهره وحقيقته أن الله تعالى يسدد هذا العبد في سمعه وبصره وبطشه ومشيه فيكون سمعه لله تعالى إخلاصا وبه استعانة وفيه شرعا وإتباعا وهكذا بصره وبطشه ومشيه.

وأما سؤالكم عن قول ابن القيم في الصواعق (مختصرها) فهو قريب من المحسنين بذاته ورحمته فهل يصح؟ وهل سبقه أحد في ذلك؟

فإن ابن القيم يرحمه الله تعالى قاله أخذا بظاهر قوله تعالى: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون﴾ فهذه الضمائر (عبادي) (عني) (فإني) (قريب) (أجيب) (دعان) (لي) (بي) كلها تعود إلى الله - عز وجل - فكما أنه نفسه المعبود المسئول عنه المجيب لدعوة الداعي الواجب الإيمان به فهو القريب كذلك ولا يلزم من ذلك الحلول لأن الله تعالى ليس كمثله شيء في جميع صفاته فهو قريب في علوه.

وقد سبقه إلى مثل ذلك شيخه شخ الإسلام ابن تيمية - يرحمه الله تعالى - حيث قال في شرح النزول ص (٥٠٨) جـ ٥ من مجموع الفتاوى:

" ولهذا لما ذكر الله سبحانه قربه من داعيه وعابديه قال ﴿وإذا سألك عبادي عنى فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ فهنا هو نفسه سبحانه القريب الذي يجيب دعوة الداع " إلى أن قال ص (٥١٠) " وأما قرب الرب قربا يقوم به بفعله القائم بنفسه فهذا تنفيه الكلابية، ومن يمنع قيام الأفعال الاختيارية بذاته وأما السلف وأئمة الحديث والسنة فلا يمنعون ذلك، وكذلك كثير من أهل الكلام " ا. هـ.

ملاحظة: نقلنا فتوى الشيخ زيادة على موطن الشاهد لأن الباقي من الفتوى سيأتي في الأمثلة.." (١)

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٢٦٨

"ربك أو يأتي بعض آيات ربك﴾ (الأنعام: ١٥٨] (١) وقوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] (٢) وقوله صلى الله عليه وسلم: " ينزل ربنا إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر " (٣) وقوله صلى الله عليه وسلم: " ما تصدق أحد بصدقة من طيب ولا يقبل الله إلا الطيب إلا أخذها الرحمن بيمينه " (٤) إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على قيام الأفعال الاختيارية به تعالى.

فقوله في هذا الحديث: " تقربت منه وأتيته هرولة " (٥)

من هذا الباب.

---

(١) الشاهد إثبات الإتيان.

(٢) الشاهد إثبات الاستواء.

(٣) الشاهد إثبات النزول وقد سبق الحديث.

(٤) الشاهد إثبات صفة الأخذ.

والحديث رواه البخاري برقم ١٤١٠وانظر الفتح (٣/٣٢٦) ومسلم بشرح النووي (٧/٩٨) .

(٥) فنصف الله بالقرب والهرولة ولا يلزم من ذلك قطع المسافة أو شيء من لوازم المخلوق.

وقد ورد في الفتوى (رقم ٦٩٣٢) من فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (٣/١٤٢) ما يلي:

س: هل لله صفة الهرولة؟

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على رسوله وآله وصحبه ... وبعد

ج: نعم صفة الهرولة على نحو ما جاء في الحديث القدسي الشريف على ما يليق به قال تعالى: " إذا تقرب إلي العبد شبرا تقربت إليه ذراعا وإذا تقرب إلي ذراعا تقربت منه باعا وإذا أتاني ماشيا أتيته هرولة " رواه: البخاري ومسلم.

وبالله التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم ".

وقد وقع على هذه الفتوى كل من المشايخ: عبد العزيز بن باز، عبد الرازق عفيفي، عبد الله بن غديان، عبد الله بن قعود.

وفي " الجواب المختار لهداية المحتار " (ص٢٤) للشيخ محمد العثيمين قوله: " صفة الهرولة ثابتة لله تعالى كما في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي ... .. (فذكر الحديث وفيه:) وإن أتاني يمشي أتيته هرولة

" وهذه الهرولة صفة من صفات أفعاله التي يجب علينا الإيمان بها من غير تكييف ولا تمثيل لأنه أخبر بها عن نفسه وهو أعلم بنفسه، فوجب علينا قبولها بدون تكييف، لأن التكييف قول على الله بغير علم وهو حرام وبدون تمثيل لأن الله يقول: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ .." (١)

"وفي إضافة مبايعتهم الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الله تعالى من تشريف النبي صلى الله عليه وسلم وتأييده وتوكيد هذه المبايعة وعظمها ورفع شأن المبايعين ما هو ظاهر لا يخفى على أحد.

الجملة الثانية: قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: ١٠] وهذه أيضا على ظاهرها وحقيقتها فإن يد الله تعالى فوق أيدي المبايعين لأن يده من صفاته وهو سبحانه فوقهم على عرشه فكانت يده فوق أيديهم (١)

وهذا ظاهر اللفظ وحقيقته وهو لتوكيد كون مبايعة النبي صلى الله عليه سلم مبايعة الله عز وجل ولا يلزم منها أن تكون يد الله جل وعلا مباشرة لأيديهم ألا ترى أنه يقال: السماء فوقنا مع أنها مباينة لنا بعيدة عنا فيد الله عز وجل فوق أيدي المبايعين لرسوله صلى الله عليه وسلم مع مباينته تعالى لخلقه وعلوه عليهم.

ولا يمكن لأحد أن يفهم أن المراد بقوله: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: ١٠] يد النبي صلى الله عليه وسلم (٢) ولا أن يدعى أن ذلك ظاهر اللفظ لأن الله تعالى أضاف اليد إلى نفسه ووصفها بأنها فوق أيديهم ويد النبي صلى الله عليه وسلم عند مبايعة الصحابة لم تكن فوق أيديهم بل كان يبسطها إليهم فيمسك بأيديهم كالمصافح لهم فيده مع أيديهم لا فوق أيديهم.

---

(١) للمفسرين خمسة أقوال في الآية:

أحدها: يد الله في الوفاء فوق أيديهم.

والثاني:: يد الله في الثواب فوق أيديهم.

والثالث: يد الله عليهم في المنة بالهداية فوق أيديهم بالطاعة ذكر هذه الأقوال الزجاج.

والرابع: قوة الله ونصرته فوق قوتهم ونصرتهم ذكره ابن جرير وابن كيسان لكن إذا كان هذا المعنى مع إثبات اليد فإنه يكون من باب مرأى منا في الآية التي سبقت.

الخامس: ما اختاره المؤلف وهو الذي عليه السلف.

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٢٨٨

انظر الأقوال في تفسير:

ابن الجوزي (٤٢٧/٧) ، الطبري (٧٦/١٣) ، ابن كثير (٣٤٢/٥) والآلوسي (٩٦/٢٦) والشهاب (٥٢١/٩) وابن عطية ،٤٤١/١٣) والشربيني (٤٢/٤) ، صديق حسن خان (٩٣/١٣) ، والثعالبي (١٩٩/٣) ، والبغوي (١٩٠/٤) ، والجمل (٢١٢/٧) ، وأبي حيان (١٥٦/٨) ومحي الدين شيخ زاده (٣٥٧/٤) ، والشوكاني (٦٨/٥) .

(٢) ... انظر تفسير البحر المحيط لأبي حيان (٩٢/٩) ، والنسفي (٣٣٥/٣) .." (١)

"قول أو فعل يكون فسقا أو كفرا يحكم على قائله أو فاعله بذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ص (١٦٥) جـ (٣٥) من مجموع الفتاوى: " وأصل ذلك أن المقالة التي هي كفر بالكتاب والسنة والإجماع يقال هي كفر قولا يطلق كما دلت على ذلك الدلائل الشرعية فإن الإيمان من الأحكام المتلقاة عن الله ورسوله ليس ذلك مما يحكم فيه الناس بظنونهم وأهوائهم ولا يجب أن يحكم في كل شخص قال ذلك بأنه كافر حتى يثبت في حقه شروط التكفير وتنتفي موانعه مثل من قال: إن الخمر أو الربا حلال لقرب عهده بالإسلام أو لنشوئه في بادية بعيدة أو سمع كلاما أنكره ولم يعتقد أنه من القرآن ولا أنه من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان بعض السلف ينكر أشياء حتى يثبت عنده أن النبي صلى الله عليه وسلم قالها " إلى أن قال: " فإن هؤلاء لا يكفرون حتى تقوم عليهم الحجة بالرسالة كما قال الله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء: ١٦٥] وقد عفا الله لهذه الأمة عن الخطأ والنسيان " ا. هـ كلامه.

وبهذا علم أن المقالة أو الفعلة قد تكون كفرا أو فسقا ولا يلزم من ذلك أن يكون القائم بها كافرا أو فاسقا إما لانتفاء شرط التكفير أو التفسيق أو وجود مانع شرعي يمنع منه ومن تبين له الحق فأصر على مخالفته تبعا لاعتقاد كان يعتقده أو متبوع كان يعظمه أو دنيا كان يؤثرها فإنه يستحق ما تقتضيه تلك المخالفة من كفر أو فسوق.

فعلى المؤمن أن يبني معتقده وعمله على كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فيجعلهما إماما له يستضيء بنورهما ويسير على منهاجهما فإن ذلك هو الصراط المستقيم الذي أمر الله تعالى به في قوله ﴿وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾ [الأنعام: ١٣٥] .

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٢٩٦

وليحذر ما يسلكه بعض الناس من كونه يبني معتقده أو عمله على مذهب معين فإذا رأى نصوص الكتاب والسنة على خلافه حاول صرف هذه." (١)

"فالإنسان هو أرقى الكائنات الحية وجد متأخرا، بينما النباتات وجدت أولا، فإن الله –عز وجل– خلق السموات والأرض، وخلق الأرض وقدر فيها أقواتها وما يحتاج إليه البشر حين يوجدون عليها.

٢– يوجد كثير من أوجه الشبه بين الكائنات الحية كالإنسان والقرد، ومع ذلك بقي كل كائن كما هو على طول المدى، لم يتحول القرد إلى إنسان، ولا الإنسان إلى قرد.

٣– الكائنات الحية تملك قدرة على التكيف مع الظروف "ظهور المناعة لمقاومة الأمراض، تغير لون الجلد لمقاومة الحرارة وأشعة الشمس ... إلخ١.

ويقال لهم في توجيه ذلك: إن كل هذه الثوابت لا يعارضها الدين أو العقل، وهي من أوضح الأمور على قدرة الله تعالى الذي منحها هذه الصفات، فإن ترتيب وجود الكائنات يعود لمشيئة الله تعالى كذلك، ولا يلزم من وجود الكائن الأول أن الكائن الذي يليه تولد عنه، فإنه الإنسان مع وجوده متأخرا لا يصح أن يقال أنه تولد عن النبات الذي سبقه في الوجود وإلا لزم التسلسل، فإنه يقال لمن يريد إثبات ذلك: والنبات أيضا عن أي شيء تولد؟ فلو قال: من اجتماع أجزاء المادة، يقال له: وأجزاء المادة أيضا من أي شيء تولدت؟ وهكذا، فلا يجد جوابا في النهاية إلا التسليم رغم أنفه شاء أم أبى.

وأما وجود التشابه بين الكائنات الحية فلا يعني هذا أيضا أن كل كائن

---

١ "الله يتجلى في عصر العلم"، ص٣٨.." (٢)

"والجواب: إن تسمية العقيدة بالتوحيد من باب تسمية الشيء بأشرف أجزائه؛ لأن توحيد الله عز وجل هو أشرف مباحث علم العقيدة. أما المباحث الأخرى؛ من إيمان بالملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر، والقضاء والقدر، ومباحث الإمامة، والصحابة، وغيرها، فهي تعتمد عليه، وتستند إليه؛ إذ هو أساسها وجوهرها، فهي تدخل فيه بالاستلزام.

الفرق بين العقيدة والتوحيد:

والآن، وقد فرغنا من بيان معنى العقيدة والتوحيد، نتساءل: ما الفرق بين المعنيين؟ فنقول: العقيدة أعم من

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٣١٤

(٢) المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها د. غالب بن علي عواجي ٢/١١٧٠

جهة موضوعها؛ إذ هي تشمل التوحيد، وغيره من المباحث؛ فيدخل فيها أركان الإيمان الستة، ويدخل فيها ردود علماء الإسلام على الديانات الأخرى، والفرق، والتيارات المعاصرة، وغيرها. بخلاف التوحيد الذي يقتصر على توحيد الله عز وجل، وهو أشرف أجزاء العقيدة. ويلاحظ أيضا أن مباحث الإيمان بالكتب، والرسل، واليوم الآخر، والقضاء والقدر يدخل في إطار العقيدة بالمطابقة. أما في التوحيد فيدخل فيه بالاستلزام؛ إذ يلزم من إيمانك بالله عز وجل أن تؤمن بملائكته، وكتبه، ورسله، والمغيبات التي أخبر الله عنها، وأخبرت عنها رسله، وبالقدر الذي يجريه الله في عباده وفق إرادته ومشيئته.

مؤلفات في العقيدة تحت مسمى التوحيد:

١- استخدم الإمام البخاري؛ محمد بن إسماعيل "ت٢٥٦هـ" هذا المصطلح، حين سمى الكتاب الذي خرج فيه أحاديث العقيدة -في الجامع الصحيح- بـ"كتاب التوحيد".

٢- وأبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي "ت٣٠٦هـ" سمى الكتاب الذي صنفه في العقيدة بـ"كتاب التوحيد".

٣- وأبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري "ت٣١١هـ" ألف كتابا في العقيدة وسمه بـ"كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل".

٤- وأبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده "ت٣٩٥هـ" ألف كتابه الموسوم بـ"كتاب التوحيد ومعرفة اسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد".

ثم تتابعت الكتب المؤلفة تحت هذا الاسم.." (١)

"المراد من كون العقيدة الإسلامية توقيفية:

المراد من كون العقيدة توقيفية: أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قد أوقف أمته على مباحث العقيدة، فلم يترك لهم شيئا إلا بينه١. فيجب على الأمة أن تقف عند الحدود التي حدها وبينها٢.

ما الذي يلزم من كون العقيدة توقيفية:

لقد بين رسول الله -صلى الله عليه وسلم- العقيدة بالقرآن والسنة، فما ترك منها شيئا إلا بينه. ويلزم من هذا:

١- أن نحدد مصادر العقيدة، بأنها الكتاب والسنة فقط.

٢- أن نلتزم بما جاء في الكتاب والسنة فقط. فليس لأحد أن يحدث أمرا من أمور الدين، زاعما أن هذا

---

(١) المفيد في مهمات التوحيد عبد القادر عطا صوفي ص/١٢

الأمر يجب التزامه أو اعتقاده؛ فإن الله عز وجل أكمل الدين، وانقطع الوحي، وختمت النبوة، يقول تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الأسلام دينا﴾ [المائدة: من الآية ٣] ، ويقول -صلى الله عليه وسلم: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد" ٣. وهذا الحديث قاعدة من قواعد الدين، وأصل من أصول العقيدة٤.

٣- أن نلتزم بألفاظ العقيدة الواردة في الكتاب والسنة، ونتجنب الألفاظ المحدثة التي أحدثها المبتدعة؛ إذ العقيدة توقيفية، فهي مما لا يعلمه إلا الله٥.

---

١ انظر: مباحث في عقيدة أهل السنة للعقل ص٣٨. والمدخل لدراسة العقيدة للبريكان ص٦٢.

٢ انظر مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية لعثمان جمعة ضميرية ص٣٨٣.

٣ صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور، فالصلح مردود.

٤ انظر مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة للعقل ص٣٩.

٥ انظر المرجع نفسه.." (١)

"المسألة الثانية: من خصائص العقيدة الإسلامية أنها غيبية

معنى الغيب في اللغة:

الغيب لغة: من غاب غيبا، وغيبة، وغيبوبة، وغيابا، خلاف شهد وحضر. يقال: غابت الشمس، إذا غربت واستترت عن العين. والغيب: كل ما غاب عنك، وهو خلاف الشهادة١.

المراد من كون العقيدة الإسلامية غيبية٢:

١- أنها تبحث في قضايا غيبية لا مجال للعقل في إدراكها، ومبناها على التسليم والتصديق المطلق بما جاء عن الله عز وجل، وعن رسوله -صلى الله عليه وسلم- ظاهرا وباطنا. "بعض قضايا العقيدة غيب".

٢- أن أهلها يقفون في أمرها على ما جاء عن الله، وعن رسوله صلى الله عليه وسلم، فهم يؤمنون بالغيب. وقد وصفهم الله عز وجل بذلك في قوله: ﴿الم، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين، الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة: ١-٣] .

ما الذي يلزم من كون العقيدة الإسلامية غيبية:

لما كانت أغلب قضايا العقيدة غيب بالنسبة لنا، لزمنا كمؤمنين بالغيب:

---

(١) المفيد في مهمات التوحيد عبد القادر عطا صوفي ص/٢٩

١- أن نسلم لله عز وجل، ولرسوله صلى الله عليه وسلم. والتسليم لله ولرسوله يتمثل في التسليم بما في الكتاب والسنة.

٢- أن لا نخوض ولا نجادل في العقيدة ونصوصها -لأنها غيب- إلا بقدر البيان، وإقامة الحجة، مع التزام منهج السلف في ذلك٣.

٣- أن لا نؤول نصوص العقيدة، ولا نصرفها عن ظاهرها بغير دليل شرعي ثابت عن المعصوم صلى الله عليه وسلم.

---

١ انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي ص١٥٥. والمعجم الوسيط لجماعة من المؤلفين ص١٦٧.

٢ انظر مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة للعقل ص٣٠، ٣٩.

٣ انظر: الشرح والإبانة لابن بطة العكبري ص١٢٣-١٢٧. والشريعة للآجري ص٥٤-٦٧.." (١)

"والأدلة من السنة كثيرة جدا، أكتفي بقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل رضي الله عنه: "يا معاذ، أتدري ما حق الله على العباد؟ وما حق العباد على الله؟ " قال معاذ: الله ورسوله أعلم. قال: "حق الله على العباد: أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، وحق العباد على الله: أن لا يعذب من لا يشرك به شيئا" ١.

الوقفة الخامس: حكم من لم يأت بهذا النوع من التوحيد، وأخذ بالنوعين الباقين

لا يدخل في الإسلام من لم يأت بتوحيد الألوهية، ولو كان آخذا بالنوعين الآخرين؛ "فلو أن رجلا من الناس يؤمن بأن الله سبحانه هو الخالث المالك المدبر لجميع الأمور، وأنه سبحانه المستحق لما يستحقه من الأسماء والصفات؛ لكن يعبد مع الله غيره، لم ينفعه إقراره بتوحيد الربوبية، والأسماء والصفات"٢، وكذا لو صرف شيا من العبادة لغير الله عز وجل؛ لأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار﴾ [المائدة: من الآية٧٢] .

الوقفة السادسة: العلاقة بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية

يكثر في كلام علماء أهل السنة -رحم الله أمواتهم، وحفظ أحياءهم- ذكر علاقة الاستلزام والتضمن بين نوعي التوحيد هذين.

ومن كلامهم في ذلك قول العلامة ابن القيم رحمه الله: "والإلهية التي دعت الرسل أممهم إلى توحيد الرب بها، هي العبادة والتأليه. ومن لوازمها: توحيد الربوبية الذي أقر به المشركون، فاحتج الله عليهم به؛ فإنه يلزم

---

(١) المفيد في مهمات التوحيد عبد القادر عطا صوفي ص/٣٠

من الإقرار بتوحيد الإلهية"٣.

ويقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله: ويكثر في القرآن العظيم الاستدلال على الكفار باعترافهم بربوبيته جل وعلا على وجوب توحيده في عبادته. ولذلك يخاطبهم في توحيد البوبية باستفهام التقرير، فإذا أقروا بربوبيته، احتج بها عليهم، على أنه هو المستحق لأن يعبد وحده، ووبخهم منكرا عليهم شركهم به غيره، مع اعترافهم بأنه هو الرب وحده؛ لأن من اعترف بأنه هو الرب وحده، لزمه الاعتراف بأنه هو المستحق لأن يعبد وحده"٤.

---

١ صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم أمته إلى توحيد الله. وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا. واللفظ لمسلم.

٢ المجموع الثمين للشيخ ابن عثيمين ٢/ ١٢.

٣ إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان لابن القيم ٢/ ١٥٣.

٤ أضواء البيان للشنقيطي ٣/ ٤١١.." (١)

"طائفة منها أخرى؛ إنما هي قيعان، لا تمسك ماء، ولا تنبت كلأ؛ فذلك مثل من فقه في دين الله، وشنفعه بما بعثني الله به، فعلم وعلم. ومثل من لم يرفع بذلك رأسا، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به" ١.

الوقفة الرابعة: مع الشرط الرابع: الانقياد المنافي للترك:

المراد بهذا الشرط:

الانقياد من مستلزمات القبول. ولعل الفرق بينه وبين القبول: أن الانقياد هو الاتباع بالأفعال، والقبول إظهار صحة معنى ذلك بالقول. ويلزم منهما جميعا الاتباع، ولكن الانقياد هو الاستسلام والإذعان، وعدم التعقب لشيء من أحكام الله٢.

من الأدلة على هذا الشرط:

١- قول الله عز وجل: ﴿ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾ [لقمان آية٢٢] .

٢- قول الله سبحانه: ﴿ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا﴾

---

(١) المفيد في مهمات التوحيد عبد القادر عطا صوفي ص/٦١

[النساء: من الآية١٢٥] .

٣- قول الله عز وجل: ﴿وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له﴾ [الزمر: من الآية٥٤] .

٤- قول رسول الله صلى الله علي وسلم: "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به" ٣.

الوقفة الخامسة: مع الشرط الخامس: الصدق المنافي للكذب:

المراد بهذا الشرط:

أن يكون صادقا في قول "لا إله إلا الله" واعتقاد مدلولها، صدقا ينافي الكذب ظاهرا، ويمنع من النفاق باطنا؛

---

١ صحيح البخاري، كتاب العلم، باب فضل من علم. وصحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب بيان مثل ما بعث النبي صلى الله عليه وسلم من الهدي والعلم. واللفظ لمسلم.

٢ انظر الشهادتان: معناهما، وما تستلزمه كل منهما للشيخ ابن جبرين ص٨١.

٣ انقسم العلماء في هذا الحديث بين مصحح ومضعف؛ لأن آفته كما ذكروا هو نعيم بن حماد. فانظر كلامهم الطويل عن هذا الحديث في: جامع العلوم والحكم لابن رجب ٢/ ٣٩٣-٣٩٥. ومشكاة المصابيح للألباني ١/ ٥٩. وظلال الجنة بتخريج السنة له ص١٢.." (١)

"الصفحة الموضوع

---

(١) المفيد في مهمات التوحيد عبد القادر عطا صوفي ص/٧٢

"ويقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله: وأرى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما توجبه الشريعة المحمدية الطاهرة (١) اهـ.

ومن الأدلة على أن من أنكر سلم ومن وافق بالرضى والسكوت أثم، ما حصل في غزوة تبوك عندما قال أحد المنافقين ما قال مستهزئا بالرسول – صلى الله عليه وسلم – وصحبه فكان معهم اثنان من الصحابة هما مخشي بن حمير وعوف بن مالك رضي الله عنهما على أرجح الروايات في ذلك، فمخشي سمع وسكت، فأنزل الله قول تعالى: (لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم إن نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة بأنهم كانوا مجرمين) [التوبة: ٦٦] فعد من ضمن المنافقين لسكوته ومداهنته إياهم، ثم استثناه الله فعفى عنه تفضلا منه وكرما بعدما كاد أن يدخل في عداد المنحرفين، وهذا دليل على أن الشخص الذي لا يغضب لله ورسوله، ولا ينكر المنكر إذا سمعه أو شاهده أنه على خطر من الدخول مع أصحاب المعصية ومشاركتهم في الإثم والحكم والجزاء إن لم يتداركه الله بعفوه وغفرانه.

والصحابي الآخر وهو عوف بن مالك رضي الله عنه فما أن سمع هذا الكلام حتى غضب لله ورسوله وأظهر العداوة لهؤلاء ووصفهم بالنفاق والكذب وقابلهم بهذا الوصف، وأعلمهم أنه سيخبر الرسول – صلى الله عليه وسلم – بذلك وذهب فعلا إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم – فوجد القرآن قد سبقه بذلك

---

(١) المفيد في مهمات التوحيد عبد القادر عطا صوفي ص/٢٢٢

الخبر، فسلم من تبعة تلك المقالة بإنكارها والرد القوي على الباطل وأهله (٢).

وإنكار المنكر لا يلزم من منكره أن يكون سليما من المعاصي معصوما من الخطأ، فإنه يجب الأمر بالمعروف ولو كان الأمر متلبسا ببعض

---

(١) انظر الدرر السنية (١/ ٣٠).

(٢) انظر في ذلك تفسير القرطبي (٨/ ١٩٧، ١٩٨) وانظر تيسير العزيز الحميد (٥٥٧، ٥٥٨) وانظر مجموعة التوحيد (٢١٣).." (١)

"المعاصي، لأنه في الجملة، يؤجر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا سيما إذا كان مطاعا في قومه أما إثمه الخاص به، فقد يغفره الله له، وقد يؤاخذه به، أما من قال: لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر إلا من ليست فيه نقيصة من المعاصي، فالجواب أنه إذا أراد بذلك الأولى والأفضل فهو أمر جيد أما إذا أراد بذلك المنع فيلزم من ذلك سد باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لعدم وجود الشخص أو الأشخاص الخالين من المعاصي أو الأخطاء (١).

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو عمل للنفس في الدنيا والآخرة فالإنسان وإن شعر بأنه لا يناله أذى مباشر من بعض معاصي الناس ومنكراتهم إلا أن الحقيقة أن المعصية إذا وجدت والمنكر إذا حصل ولم يقم الناس بالواجب عليهم في ذلك عمهم الله بآفة العقوبة في الدنيا والآخرة كما حصل لبني إسرائيل قال تعالى: (لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون *كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون * ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون) [المائدة: ٧٨ - ٨٠] وقد حذرنا الله عز وجل من ترك أهل المعاصي دون الإنكار والأخذ على يديهم فقال تعالى: (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة) [الأنفال: ٢٥] وقال - صلى الله عليه وسلم -: «مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا» (٢) ولذلك فإن الأمر بالمعروف

---

(١) الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية محماس الجلعود ١/٣٩٧

(١) انظر فتح الباري (١٣/ ٥٢، ٥٣).

(٢) انظر فتح الباري (٥/ ١٣٢) كتاب الشركة.." (١)

"يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله) (١) أن هذه الآية لم تتعرض بصريح اللفظ لتحريم الزواج، بل اقتضت النهي عن موادة أهل الحرب عموما، فلا يثبت التحريم بالقياس مع وجود النص، إذ لا يلزم من كون عقد الزواج طريقا من طرق المودة والمحبة، أن يحرم التزوج فغاية ما تدل عليه الآية الكراهية لا التحريم حيث وردت آيات في صلة ذوي الرحم من غير المسلمين مثل قوله تعالى: (وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا) (٢) فالزوجة بعد عقد الزوجية تصبح من ذوي القرابة ومصاحبتها بالمعروف أمر واجب حتى لو كانت غير مسلمة لأن ذلك من حسن المعاشرة التي تقودها إلى الإسلام.

٢ - أجاب من يرى إباحة الزواج من الكتابيات عن قوله تعالى: (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات) إن هذه الآية قد ورد م، يدل على إلغاء هذا الشرط حيث إن الآية في قوله تعالى: (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) شاملة للحرائر والإماء ثم أن الأمة الكتابية يجوز قياسها على الأمة المسلمة بجامع جواز الوطء في كل منهما بملك اليمين، فحيث جاز نكاح الأمة المسلمة اتفاقا، يجوز كذلك نكاح الأمة الكتابية (٣).

٣ - وأجاب القائلون بإباحة الزواج من الكتابيات عن قوله تعالى: (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) الآية: إن الآية دعت إلى قتال

---

(١) سورة المجادلة آية (٢٢).

(٢) سورة لقمان آية (١٥).

(٣) انظر العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين د/ بدران أبو العينين بدران ص٥٠.." (٢)

"الإيمان:

. الإيمان قول، وعمل، يزيد، وينقص، فهو: قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح. فقول القلب: اعتقاده وتصديقه، وقول اللسان: إقراره. وعمل القلب: تسليمه وإخلاصه، وإذعانه، وحبه وإرادته

---

(١) الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية محماس الجلعود ١/٣٩٨

(٢) الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية محماس الجلعود ٢/٧٥٠

للأعمال الصالحة.

وعمل الجوارح: فعل المأمورات، وترك المنهيات.

. مرتكب الكبيرة (*) لا يخرج من الإيمان، فهو في الدنيا مؤمن ناقص الإيمان، وفي الآخرة تحت مشيئة الله إن شاء غفر له وإن شاء عذبه، والموحدون كلهم مصيرهم إلى الجنة وإن عذب منهم بالنار من عذب، ولا يخلد أحد منهم فيها قط.

. لا يجوز القطع لمعين من أهل القبلة بالجنة أو النار إلا من ثبت النص في حقه.

. الكفر (*) من الألفاظ الشرعية وهو قسمان: أكبر مخرج من الملة، وأصغر غير مخرج من الملة ويسمى أحيانا بالكفر العملي.

. التكفير (*) من الأحكام الشرعية التي مردها إلى الكتاب والسنة، فلا يجوز تكفير مسلم بقول أو فعل ما لم يدل دليل شرعي على ذلك، ولا يلزم من إطلاق حكم الكفر على قول أو فعل ثبوت موجبه في حق المعين إلا إذا تحققت الشروط وانتفت الموانع. والتكفير من أخطر الأحكام فيجب التثبت والحذر من تكفير المسلم، ومراجعة العلماء الثقات في ذلك.

القرآن والكلام:

القرآن كلام الله (حروفه ومعانيه) منزل غير مخلوق؛ منه بدأ؛ وإليه يعود، وهو معجز دال على صدق من جاء به صلى الله عليه وسلم. ومحفوظ إلى يوم القيامة.

القدر:

من أركان الإيمان، الإيمان بالقدر (*) خيره وشره، من الله تعالى، ويشمل:

. الإيمان بكل نصوص القدر ومراتبه؛ (العلم، الكتابة، المشيئة، الخلق) ، وأنه تعالى لا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه.

. هداية العباد وإضلالهم بيد الله، فمنهم من هداه الله فضلا. ومنهم من حقت عليه الضلالة عدلا.

. العباد وأفعالهم من مخلوقات الله تعالى، الذي لا خالق سواه، فالله خالق لأفعال العباد، وهم فاعلون لها على الحقيقة.

. إثبات الحكمة في أفعال الله تعالى، وإثبات الأسباب بمشيئة الله تعالى.." (١)

---

(١) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة مجموعة من المؤلفين ١/ ٤٠

"دخل الجنة) (١) . وفي رواية (لا يلقي الله بهما عبد غير شاك فيهما فيحجب عن الجنة) . وعن أبي هريرة أيضا من حديث طويل (من لقيت من وراء هذا الحائط يشهد أن لا إله إلا الله مستيقنا بها قلبه فبشره بالجنة) (٢) .

وقال القرطبي: في (المفهم على صحيح مسلم) : (باب لا يكفي مجرد التلفظ بالشهادتين، بل لا بد، بل لابد من استيقان القلب. وهذه الترجمة تنبيه على فساد مذهب غلاة المرجئة القائلين بأن التلفظ بالشهادتين كاف في الإيمان، وأحاديث هذا الباب تدل على فساده. بل هو مذهب معلوم الفساد من الشريعة لمن وقف عليها، ولأنه يلزم منه تسويغ النفاق، والحكم للمنافق بالإيمان الصحيح وهو باطل قطعا) (٣) .

الشرط الثالث: القبول لما اقتضته هذه الكلمة بقلبه ولسانه، وقد قص الله عز وجل علينا من أنباء ما قد سبق من إنجاء من قبلها، وانتقامه ممن ردها وأباها كما قال تعالى:

﴿وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ﴿٢٣﴾ قال أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون ﴿٢٤﴾ فانتقمنا منهم فانظر كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ [سورة الزخرف:٢٣-٢٥] .

وقال تعالى:

﴿ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا كذلك حقا علينا ننج المؤمنين ﴾ [سورة يونس:١٠٣] .

---

(١) صحيح مسلم (ج١/٥٦) (ح ٢٧) كتاب الإيمان.

(٢) صحيح مسلم (ج١/٦٠) (ح٣١) كتاب الإيمان.

(٣) فتح المجيد (ص٣٦) .." (١)

"هو ملزم لعدم التصديق الجازم كما تقدم تقريره، فإنه يلزم من عدم طاعة القلب عدم طاعة الجوارح، إذ لو أطاع وانقاد أطاعت الجوارح وانقادت، ويلزم من عدم طاعته وانقياده عدم التصديق المستلزم للطاعة، وهو حقيقة الإيمان. فإن الإيمان ليس مجرد التصديق - كما تقدم - وإنما هو التصديق المستلزم للطاعة والانقياد وهكذا الهدى ليس هو مجرد معرفة الحق وتبيينه، بل هو معرفته المستلزمة لاتباعه والعمل بموجبه، وإن سمي الأول هدى فليس هو الهدى التام المستلزم للاهتداء، كما أن اعتقاد التصديق وإن سمي تصديقا - فليس هو التصديق المستلزم للإيمان. فعليك بمراجعة هذا الأصل ومراعاته.

---

(١) الولاء والبراء في الإسلام محمد بن سعيد القحطاني ص/٣١

(وهاهنا أصل آخر: وهو أن الكفر نوعان: كفر عمل، وكفر جحود وعناد. فكفر الجحود: أن يكفر بما علم أن الرسول جاء به من عند الله جحودا وعنادا، من أسماء الرب وصفاته وأفعاله وأحكامه. وهذا الكفر يضاد الإيمان من كل وجه وأما كفر العمل: فينقسم إلى ما يضاد الإيمان، وإلى ما لا يضاده.

فالسجود للصنم، والاستهانة بالمصحف، وقتل النبي وسبه يضاد الإيمان.

وأما الحكم بغير ما أنزل (١) الله، وترك الصلاة فهو من الكفر العملي قطعا، ولا يمكن أن ينفى عنه اسم الكفر بعد أن أطلقه الله ورسوله عليه. فالحاكم بغير ما أنزل الله كافر وتارك الصلاة كافر بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن هو كفر عمل لا كفر اعتقاد. ومن الممتنع أن يسمى الله سبحانه الحاكم بغير ما أنزل الله كافرا، ويسمى رسول الله صلى الله عليه وسلم تارك الصلاة كافرا (٢) ، ولا يطلق عليهما اسم الكفر.

وقد نفى رسول الله الإيمان عن الزاني والسارق وشارب الخمر، وعمن لا يأمن جاره بوائقه. وإذا نفى عنه اسم الإيمان فهو كافر من جهة العمل، وانتفى عنه كفر الجحود والاعتقاد.

(وكذلك قوله (لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض) (٣)

---

(١) سيأتي بعد تمام هذا النص إن شاء الله مزيد من التفصيل في هذه الفقرة وبيان متى يكون ذلك مخرج من الملة ومتى لا يكون.

(٢) انظر صحيح مسلم (ج١/٨٨) (ح٨٢) كتاب الإيمان.

(٣) صحيح مسلم (ج١/٨١) (ح٦٥) كتاب الإيمان.." (١)

"وهؤلاء ليسوا منافقين في أصح القولين، بل هم مسلمون بما معهم من طاعة الله ورسوله، وليسوا مؤمنين. وإن كان معهم جزء من الإيمان أخرجهم من الكفار.

(قال الإمام أحمد: من أتى هذه الأربعة أو مثلهن أو فوقهن - يريد الزنا والسرقة وشرب الخمر والانتهاب - فهو مسلم ولا أسميه مؤمنا، ومن أتى دون ذلك - يريد دون الكبائر - سميته مؤمنا ناقص الإيمان، فقد دل على هذا قوله صلى الله عليه وسلم (فمن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق) . فدل على أنه يجتمع في الرجل نفاق وإسلام.

كذلك الرياء شرك، فإذا رآى الرجل في شيء من عمله اجتمع فيه الشرك والإسلام.

---

(١) الولاء والبراء في الإسلام محمد بن سعيد القحطاني ص/٥٦

(وإذا حكم بغير ما أنزل الله، أو فعل ما سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم كفرا، وهو ملتزم للإسلام وشرائعه فقد قام به كفر وإسلام.

وقد بينا أن المعاصي كلها شعب من شعب الكفر، كما أن الطاعات كلها شعب من شعب الإيمان، فالعبد تقوم به شعبة أو أكثر من شعب الإيمان، وقد يسمى بتلك الشعبة مؤمنا، وقد لا يسمى. كما أنه قد يسمى بشعبة من شعب الكفر كافرا، وقد لا يطلق عليه هذا الإسلام. فها هنا أمران: أمر اسمي لفظي، وأمر معنوي حكمي.

فالمعنوي: هل هذه الخصلة كفر أم لا؟

واللفظي: هل يسمى من قامت به كافرا أم لا؟

فالأمر الأول: شرعي محض، والثاني لغوي وشرعي.

(وها هنا أصل آخر: وهو أنه لا يلزم من قيام شعبة من شعب الإيمان بالعبد أن يسمي مؤمنا وإن كان ما قام به إيمانا، ولا من قيام شعبة من شعب الكفر به أن يسمى كافرا، ،إن كان ما قام به كفرا. كما أنه لا يلزم من قيام جزء من أجزاء العلم به أن يسمى عالما: ولا من معرفة بعض مسائل الفقه والطب أن." (١)

"وأدلة الانتفاع بالكفار نجدها في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ورد في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري وغيره في كتاب الإجازة باب استئجار المشركين عند الضرورة أو إذا لم يوجد أهل الإسلام عن عائشة رضي الله عنها واستأجر النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر رجلا من بني الديل ثم من بني عبد بن عدي هاديا خريتا - الخريت: الماهر بالهداية - قد غمس يمين حلف في آل العاصي بن وائل وهو على دين كفار قريش فأمناه، فدفعا إليه راحلتيهما، وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليال، فأتاهما براحلتيهما صبيحة ليال ثلاث فارتحلا (١) الحديث. قال ابن القيم: اسمه عبد الله بن اريقط الدؤلي وفي استئجاره وهو كافر: دليل على جواز الرجوع إلى الكافر في الطب والأدوية والحساب والعيوب ونحوها، ما لم يكن ولاية تتضمن عدالة ولا يلزم من مجرد كونه كافرا أن لا يوثق به في شيء أصلا، فإنه لا شيء أخطر من الدلالة في الطريق ولا سيما في مثل طريق الهجرة (٢) .

قال ابن بطال: عامة الفقهاء، يجيزون استئجارهم - أي المشركين - عند الضرورة وغيرها لما في ذلك من المذلة لهم، وإنما الممتنع أن يؤاجر المسلم نفسه من المشرك لما فيه من إذلال المسلم (٣) . ولكن ما هو الحكم لو آجر المسلم نفسه من كافر؟

---

(١) الولاء والبراء في الإسلام محمد بن سعيد القحطاني ص/٦٥

والجواب على ذلك ما رواه البخاري أيضا عن خباب رضي الله عنه قال: كنت رجلا قينا فعملت للعاص بن وائل فاجتمع لي عنده، فأتيته أتقاضاه فقال: لا والله لا أقضيك حتى تكفر بمحمد، فقلت: أما والله حتى تموت ثم تبعث فلا قال: وإني لميت ثم مبعوث؟
قلت: نعم. قال: فإنه سيكون لي ثم مال وولد، فأقضيك: فأنزل الله تعالى: ﴿أفرأيت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولدا﴾ (٤) [سورة مريم: ٧٧] .

---

(١) صحيح البخاري ٤٤٢/٤ ح ٢٢٦٣ كتاب الإجازة.
(٢) بدائع الفوائد (٢٠٨/٣) .
(٣) فتح الباري (٤٤٢/٤) .
(٤) صحيح البخاري كتاب الإجازة باب هل يؤاجر الرجل نفسه من مشرك في أرض الحرب (٤٥٢/٤ ح ٢٢٧٥) .." (١)

"الحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي ثم أبو الحسن الأشعري فإنه لما ترك مذهب المعتزلة النفاة، سلك مسلك ابن كلاب، وهؤلاء الذين سلكوا هذا المسلك يلقبون بنظار أهل الحديث هذا وأشهر البدع التي خالف فيها ابن كلاب وأتباعه من الكلابية مذهب أهل الحق ما يلي:
١- القول بنفي الصفات الاختيارية الفعلية الثابتة لله - سبحانه وتعالى - دون قيام الحوادث به، ويقصدون بذلك نفي كون الصفات الفعلية متعلقة بمشيئته سبحانه، فلا يجعلون الكلام مثلا متعلقا بمشيئته إن شاء تكلم، وإن لم يشأ لم يتكلم.
قالوا بهذا لنفي الحوادث عن الله، وتنزيهه عنها، ولأن إثبات الصفات الفعلية يلزم منه التسلسل كما يزعمون.
٢- زعموا أن الله لم يزل يتكلم بالقرآن، بخلاف قول أهل السنة، إنه إنما تكلم الله بالقرآن حين خاطب جبريل، وكذلك سائر الكتب.
٣- قالوا في حروف القرآن ومعانيه: (إن المعاني التي هي معاني الحروف المنتظمة، هي معنى واحد في نفسه، والأمر والنهي والخبر صفات لموصوف واحد، فالذي هو الأمر هو الخبر، والذي هو الخبر هو

---

(١) الولاء والبراء في الإسلام محمد بن سعيد القحطاني ص/٣٦٤

النهي، وقالوا: إن ذلك الواحد إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وغن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسيريانية كان إنجيلا"..." (١)

"إما محرمة أو مكروهة، وما يظنه بعضهم أنها عبادة وقربة وسنة ثم ساق في بقية الكتاب أمثلة على هذا التقسيم وإن لم يلتزم به، فذكر بدع المعاشرة والنظر والسماع والرقص، ثم بدع تعظيم الأماكن والقبور، ثم بدع الأعياد والمناسبات والمواسم، ثم بدع الكلام والمشي ثم بدع التبتل والانصراف عن الدنيا ونفع الناس، ثم ختم بذكر ألوان من البدع متفرقة في العبادات والعادات والمعاملات وجعل في آخر الكتاب وصايا في الحث على التمسك بالسنة.

وفي هذا الكتاب تحذير من كثير من البدع المنتشرة بين المسلمين في عصره، وبعضها باق إلى الآن، وليس فيه جديد من حيث التأصيل في مسالة البدعة والمبتدع وأحكامها، اللهم إلا في التقسيمات التي ذكرتها آنفا، وهي تقسيمات لا تتفق مع مذهب السلف في البدع لاسيما فيما سماه البدع المستحسنة المحمودة، وعرفها بأنها كل موافق لقواعد الشريعة غير مخالف لشيء منها، ولا يلزم من فعله محظور شرعي مثل بناء المنابر والمدارس، وغير ذلك من أنواع البر والتصانيف في العلوم النافعة.

وهذه لا يطلق عليها بدعة شرعية لأنها كما قال موافقة لقواعد الشريعة وغير مخالفة لشيء منها، فكيف يصح تسميتها بدعة شرعية ولها أصل في دين الله؟ ، إلا إن كان مراده بتسميتها بدعة من جهة اللغة، فذلك جائز ولكن لابد من البيان حتى لا يوهم الكلام أن في البدع الشرعية ما هو حسن.

ومن المآخذ أنه نقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابة اقتضاء الصراط المستقيم نصوصا حرفية ولم يشر إلى ذلك أدنى إشارة، ونقل نم أبي شامة." (٢)

"رحمه الله - ينهى الرجل الذي رآه يصلي بعد طلوع الفجر أكثر من ركعتين يكثر فيهما الركوع والسجود، فقال له الرجل: يا أبا محمد يعذبني الله على الصلاة، قال: (لا، ولكن يعذبك على خلاف السنة) .

ثم إن الناظر بعين الإنصاف والبحث عن الحق، يجد أن النصوص الذامة للبدع، نصوص عامة تكرر عمومها في أحاديث كثيرة من غير تخصيص، وقول القائل بأن المراد بقوله: " من سن سنة حسنة " الاختراع والابتداع الحسن، يلزم منه التعارض بين الأدلة الثابتة، وهذا غير مقبول، مع أنه قد توضح بأنه لا تعارض

---

(١) حقيقة البدعة وأحكامها سعيد بن ناصر الغامدي ١٦٢/١

(٢) حقيقة البدعة وأحكامها سعيد بن ناصر الغامدي ١٩٨/١

مطلقا وإنما هي من باب المطلق والمقيد ...

فقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: " من سن سنة حسنة " وقوله: " من استن خيرا فاستن به " من المطلق الذي قيد بقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: " من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد " وقوله: " من رغب عن سنتي فليس مني " وقوله: " وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة " هذا على افتراض أن المراد بقوله: " من سن سنة حسنة " الاختراع والابتداء والإيجاد، مع أن هذا ليس هو المراد، وإنما المراد العمل بما ثبت أنه من السنة، والدليل على أن هذا هو المراد ما يلي:

١- أن سبب قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: " نسنة سنة حسنة " حادثة القوم الحفاة العراة الذين لما رآهم ـ صلى الله عليه وسلم ـ خطب في الناس، وحث على الصدقة عليهم، فأبطأ الناس حتى كره ذلك رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ثم جاء رجل من الأنصار بصرة من مال فوضعها، ثم تتابع الناس فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ " من سن سنة حسنة.. " الحديث.." (١)

"فدلت هذه القصة على السنة المقصودة في هذا الحديث وهي العمل بما ثبت كونه مشروعا، إ السنة التي سنها الأنصاري ـ رضي الله عنه ـ هي: مبادرته إلى الصدقة التي حض عليها رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، ومن هذا السبب لورود الحديث، يتبين أن المراد به عمل ما هو مشروع، وليس إحداث ما ليس مشروعا ن ثم تسميته سنة حسنة كما فهم المبتدع.

٢- أن قوله ـ صلى الله عليه وسلم: " من سن سنة حسنة " لايمكن حمله على الاختراع والأحداث والابتداء عن غير أصل مشروع معتبر، لأن كون العمل حسنا أو سيئا قبيحا لا يعرف إلامن جهة الشرع ...

نعم، يدرك العقل حسن الشيء وقبحه، فيما هو متعلق بالمدح والثواب والذم والعقاب، ولكنه لا يستلزم حكما في فعل العبد، بل يجعل الفعل صالحا لاستحقاق الأمر والنهي من الحكيم الذي لا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه، ولكن إدراك العقل حسن الشيء، لا يلزم منه حكما بالوجوب أو الاستحباب، بل الحكم من خطاب الشارع، فلو لم يرسل الله رسولا، لم يكن هناك أمر ولا نهي ولا عقاب، ولا أدرك العقل مصلحة أو مفسدة الفعل، ومن هنا يقال: بأن حسن الشيء وقبحه وما يترتب عليه من ثواب وعقاب، يأتي كل ذلك من قبل الشرع والعقل يدرك الحسن والقبح، وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة الذي هو وسط في هذا الباب، بين المعتزلة الذين يقولون بأن الحسن والقبح عقلي لا يتوقف معرفته وأخذه عن الدليل السمعي، والأشاعرة الذين قالوا بأن العقل لا يدرك حسن الشيء ولا قبحه مطلقا، وإنما الحسن ما حسنه

---

(١) حقيقة البدعة وأحكامها سعيد بن ناصر الغامدي ٣٩٨/١

الشرع، والقبح ما قبحه الشرع.

ومذهب أهل السنة هو الوسط الذي قال بإدراك العقل حسن الشيء وقبحه، ولكن بدون أن يكون مستلزما لأمر أو نهي أو ثواب أو عقاب، لأن." (١)

"نوع من الالتزامات التي لم تشرع ...

وهذا الالتزام يخرج العمل عن طريقته المشروعة إلى أخرى لم يرد بها دليل، وذلك حين يخرج بالنافلة عن مكانها المخصوص بها شرعا ويلحقها بالراتبة، فيظن أ، ها سنة راتبة، وليست كذلك وهذا افتئات على الشرع وتخصيص بغير مخصص شرعي، ويلزم من هذا اعتقاد العوام ومن لا علم عنده أنها سنة راتبة.

ومثال هذا أن يلتزم صلاة نافلة مطلقة في وقت معين، ويداوم على ذلك ويظهرها في المساجد أو يقيمها جماعة.

ومنه أيضا المداومة على السنن التي ثبت أن الرسول-صلى الله عليه وسلم- فعلها أحيانا ولم يداوم عليها، كالمداومة على قراءة سورة السجدة في صلاة فجر في يوم الجمعة، فإن ذلك يخرجها من مجال تشريعها وهو سنيتها في بعض الأيام إلى الوجوب ومن أجل ذلك نبه العلماء على ترك المدوامة على قرائتها، كقول شيخ الإسلام أثناء حديثه عن قراءة سورة السجدة في فجر الجمعة: (... لا ينبغي المدوامة عليها بحيث يتوعم الجهال أنها واجبة وأن تاركها مسيء، بل ينبغي تركها أحيانا لعدم وجوبها) ومن هذا الباب ترك من يقتدي به فعل ما هو مشروع، لئلا يظن أنه واجب فيعطى حكما لم يعطه إياه الشارع، فيكون ابتداعا أو ذريعة للابتداع.

وأصل هذا المعنى فيما رواه البيهقي بسند صحيح، عن أبي سريحة الغفاري وهو حذيفة بن أسيد رضي الله عنه قال: (ما أدركت أبا بكر، أو رأيت." (٢)

"من أخطاء المغرقين في القياس

ظنهم أن النصوص الشرعية قاصرة عن بيان أحكام الحوادث، وأنها غير شاملة وغير كافية، وغير مغنية عن الرأي والقياس.

وهذا المفهوم الذي يجعله المغرقون في القياس مقدمة لاعتمادهم على القياس فيه معنى ابتداعي؛ لأنه قول محدث لا دليل عليه، بل هو مخالف لنصوص الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين، وأئمة الإسلام

---

(١) حقيقة البدعة وأحكامها سعيد بن ناصر الغامدي ٣٩٩/١

(٢) حقيقة البدعة وأحكامها سعيد بن ناصر الغامدي ٢٠/٢

وعامة الأمة ...

ويكفي في الدلالة على شمول النصوص الشرعية وكمالها قوله تعالى: [اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا] ، وقوله – صلى الله عليه وسلم –: " تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما: كتاب الله، وسنتي، ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض ".

والنظر إلى الشريعة بعين النقصان أساس الابتداع في دين الله سبحانه ومن أكبر مداخل الملحدين من العلمانيين وغيرهم في هذا الزمان.

وهذا النظر مناقض لحقيقة التشريع ومضاد لمقاصده ومخالف لأدلته وواقعه ويلزم منه اتهام المشرع بالغفلة والنسيان، أو ترك الأمور الحكمية لآراء الناس وأهوائهم، وكفى بذلك ضلالا وإثما.

فإذا تقرر هذا المعنى نتج عنه تصور ما في حشو هذا القول من البدعة والمنكر، وإن كان أهله يقولون نحن لا نخرج عن الشريعة ولا نتهمها بالنقصان، لأننا نعود إلى أصل معتبر في الشريعة ألا وهو القياس، فيقال لهم: نعم القياس الصحيح معتبر في الشريعة، وهو من ضمن علامات كمالها، ولكن اعتباره جاء من قبل الشريعة التي تزعمون عدم شمول نصوصها، ومع هذا الاعتبار فإن (.. المذهب المعتدل في القياس ما قاله الشافعي: إن القياس المشروع عند الضرورة." (١)

"بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم لفضيلة الشيخ صالح الفوزان

الحمد لله وحده – وبعد: فقد قرأت هذا الكتاب: (ابن تيمية لم يكن ناصبيا) وهو الرد على من احترق غيظا من كتاب شيخ الإسلام: " منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة والقدرية" فاتهمة بأنه ناصبي يبغض عليا رضي الله عنه لأن الذي يخالف مذهب الشيعة في الكذب والافتراء في حب علي بزعمه وأن حبه يلزم منه بغض صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكفيرهم.

فمن لم يوافقهم على ذلك أو رد عليهم مفترياتهم يعتبر ناصبيا.

ولذلك لما بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله افتراءات الشيعة في هذا الكتاب وفضح كيدهم وذب عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيف دعواهم المحبة لعلي رضي الله عنه، وأن الذين يحبون عليا

---

(١) حقيقة البدعة وأحكامها سعيد بن ناصر الغامدي ٢/٨٦

رضي الله عنه هم أهل السنة والجماعة، الذين يعتبرونه رابع الخلفاء الراشدين وأحد السابقين الأولين المهاجرين، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، لذلك كله اشتدت عداوة الرافضة لشيخ الإسلام ابن تيمية، واتهموه بأنه ناصبي ومنهم أناس يندسون بيننا ويروجون في المجالس وبين شبابنا هذه الفكرة الخبيثة – فجاء هذا الكتاب: (ابن تيمية لم يكن ناصبيا) تأليف الشيخ سليمان بن صالح الخراشي، ردا على هذه الفكرة ومروجها، بذكر مقاطع من كلام شيخ الإسلام تدحض هذه الفرية وتخرس مروجها – ولله الحمد – فجزى الله الشيخ سليمان خير الجزاء على نصرة الحق ودحض الباطل، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

كتبه: صالح بن فوازان بن عبد الله الفوزان." (١)

"إلا بأن يدفعوا شبهاتهم عن أبي بكر، فهم في حرج وضيق يرتدعون معه عن التعرض لصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم أدنى تعرض.

الموضع الحادي عشر: قال شيخ الإسلام:

(اجتماع الناس على مبايعة أبي بكر كانت على قولكم أكمل، وأنتم وغيركم تقولون: إن عليا تخلف عنها مدة. فيلزم على قولكم أن يكون علي مستكبرا عن طاعة الله في نصب أبي بكر عليه إماما، فيلزم حينئذ كفر علي بمقتضى حجتكم، أو بطلانها في نفسها. وكفر علي باطل، فلزم بطلانها)

تعليق

الروافض يزعمون أن معاوية – رضي الله عنه – قد استكبر عن طاعة علي رضي الله عنه، فلهذا هو شر من إبليس الذي استكبر على آدم فيجيبهم شيخ الإسلام دافعا هذه الفرية عن معاوية بأن هذا يلزم عليا كما يلزم معاوية، فإن عليا قد تأخر عن مبايعة أبي بكر بالخلافة عدة أشهر فيلزم من هذا على قولكم أنه قد استكبر عن طاعته فيلزم من ذلك اللوازم الشنيعة التي ألزمتم بها معاوية.

فإذا لم تلتزموا ذلك، فالحجة من أصلها باطلة، فإذا بطلت في حق علي فهي باطلة في حق معاوية سواء بسواء؟

فهذا الموضع يبين موهبة شيخ الإسلام في إفحام الخصوم." (٢)

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية لم يكن ناصبيا سليمان الخراشي ص/٥

(٢) شيخ الإسلام ابن تيمية لم يكن ناصبيا سليمان الخراشي ص/١٢١

"فصاحب الشريعة، ومن تبع سبيله وسلك نهجه وترسم خطاه ولزم غرزه يقولون: أين الله. وأما هؤلاء فأهل أهواء، ليسوا على طريقة صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم، ﴿ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله﴾ ١.

ولهذا فأهل الأهواء مغتاظون من هذا الحديث أشد الغيظ، فما أن تقرأه على أحدهم إلا وتراه اشمأز وانكمش وانقبض. ولأجل هذا اجتهد بعضهم في تضعيفه، واجتهد بعضهم في تحريفه، وسلكوا فيه مسالك شتى، وحالهم مع هذا الحديث هو حال أسلافهم مع كل حديث لا يوافق أهواءهم، فقد ذكر ابن القيم رحمه الله أنه دارت بينه وبين بعض المتكلمين مناظرة في صفة الكلام، فقال هذا المتكلم:"نحن وسائر الأمة نقول: القرآن كلام الله لا ينازع في هذه الإضافة أحد، ولكن لا يلزم منها أن يكون الله بنفسه متكلما ولا أنه يتكلم، فمن أين لكم ذلك؟ قال ابن القيم: فقال له بعض من كان معي من أصحابنا: قد قال النبي صلى الله عليه وسلم: " إذا تكلم الله بالوحي " ٢، وقالت عائشة رضي الله عنها: " ولشأني كان أحقر من أن يتكلم الله في بوحي يتلى " ٣. قال: فرأيت الجهمي قد عبس وبسر وكلح وزوى وجهه عنه كالذي شم رائحة كريهة أعرض عنها بوجهه، أو ذاق طعاما كريها مرا مذاقه"٤. فهذا شأن أهل الأهواء مع النصوص المخالفة لأهوائهم.

---

١ الآية ٥٠ من سورة القصص.

٢ أخرجه أبو داود رقم ٤٧٣٨، وابن خزيمة في التوحيد رقم ٢٠٧ عن ابن مسعود مرفوعا. وعلقه البخاري في صحيحه ١٣/٤٦١ مع الفتح عن ابن مسعود موقوفا جازما به. قال الألباني في الصحيحة رقم ١٢٩٣: " والموقوف وإن كان أصح من المرفوع . ولذلك علقه البخاري في صحيحه . فإنه لا يعل المرفوع؛ لأنه لا يقال من قبل الرأي كما هو ظاهر ".

٣ أخرجه البخاري رقم ٤٧٥٠، ومسلم رقم ٦٩٥١

٤ الصواعق المرسلة ٣/١٠٣٧ . ١٠٣٨." (١)

"وتعالى: ﴿تبارك الذي بيده الملك﴾ ، يده أي: يد الله عز وجل، يد: مضاف مفرد، والهاء الضمير: مضاف إليه، وهو مفرد أيضا. ولما يكون المضاف إليه جمعا فمن المناسب أن يكون المضاف جمعا كذلك، كما في قوله تعالى: ﴿مما عملت أيدينا﴾ .

---

(١) تذكرة المؤتسي شرح عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٩٠

ومن أغراض التعبير بالجمع عن المفرد: التعظيم.

وبهذا يزول تلبيس الجهمية ومشاكستهم في هذا المقام، حيث يقول بعضهم: يلزم من ذلك إثبات أيد كثيرة، أو أعين كثيرة، أو نحو ذلك مما يقوله هؤلاء.

فلله عز وجل يدان، ثبتتا في كتابه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، إحداهما: يمين، والثانية: أخرى، كما في الحديث الصحيح:"إن يمين الله ملأى، لا يغيضها نفقة، سحاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماوات والأرض، فإنه لم ينقص ما في يمينه، وعرشه على الماء، وبيده الأخرى القبض يرفع ويخفض" ١، وجاء في رواية في صحيح مسلم ٢ تكلم في إسنادها بعض أهل العلم فيها ذكر الشمال: " شماله "، فإن صحت هذه الرواية وثبتت يقال عن اليد الأخرى: إنها شمال، وإلا فيقال: " الأخرى ".

وكونه سبحانه له يمين وأخرى، لا يتنافى مع ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم في الحديث

---

١ سبق تخريجه.

٢ " رقم ٤٦٩٨ " عن عبد الله بن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " يطوي الله عز وجل السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين بشماله، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون "..." (١)

"[صفة الضحك"]

" والضحك " أي: ومن صفات الله سبحانه الثابتة له في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم الضحك.

وقد جاء في أحاديث كثيرة: وصف الرب العظيم بأنه يضحك، منها: ما في ثبت في الصحيحين ١ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:"يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر فيدخلان الجنة، يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل، ثم يتوب الله على القاتل فيستشهد".

والضحك صفة من صفات الله الفعلية، دلت عليها السنة الصحيحة، وثمة قاعدة سبق أن أشرت إليها، ألا وهي أن ما يلزم من الصفة حال إضافتها للمخلوق ليس بلازم للصفة حال إضافتها للخالق تبارك وتعالى.

فلضحك المخلوق لوازم، فقد يكون عن خفة، وقد يكون عن طيش وسفه، وهذا نقص وعيب، وقد لا يكون عن ذلك، ولهذا لا ينبغي أن يتبادر إلى الأذهان والأوهام عندما يضاف الضحك إلى الله عز وجل ضحك المخلوق. فالضحك المضاف إلى الله تبارك وتعالى هو وصف خاص به يليق بجلاله وكماله

---

(١) تذكرة المؤتسي شرح عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/١٣١

وعظمته سبحانه، لا يماثل ضحك المخلوقين.
والضحك يجب أن يفهم على معناه؛ لأننا ندرك في لغة العرب الفرق بين الضحك والرضا والغضب والسخط، فمعنى الضحك في وصف الرب هو معناه الذي نعرفه من خلال اللغة، لكن حقيقة ضحك الرب وكيفيته أمر مختص به تبارك وتعالى يليق بكماله وجلاله سبحانه.
وأيضا نقول ما قلناه فيما سبق: إن من آمن بأن الله يضحك عليه أن يؤمن

---

١ البخاري " رقم ٢٨٢٦ "، ومسلم " رقم ٤٨٦٩ . ٤٨٧١ "." (١)

"الله وصح في سنة رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم، وسيأتي معنا ضمن النصوص التي أوردها المصنف ما يدل على جوانب عديدة تتعلق بهذا.
" ومن مذهب أهل الحق أن الله عز وجل لم يزل متكلما بكلام مسموع، مفهوم، مكتوب. قال الله عز وجل ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ "
" لم يزل متكلما " أي: لم يزل موصوفا بهذه الصفة، وأنه عز وجل يتكلم متى شاء في أي وقت شاء بأي كلام شاء.
" بكلام مسموع " وهذا فيه رد على من يقول إن كلام الله عز وجل كلام نفسي فقط، وهي البدعة التي أنشأتها الكلابية وأخذها عنهم الأشاعرة ومن شاكلهم.
وسبب هذه البدعة محاولة غير موفقة في الرد على المعتزلة؛ لأنها بنيت على أسس غير صحيحة. فالمعتزلة ينكرون وصف الله عز وجل بالكلام، ويقولون: إن كلام الله عز وجل مخلوق، وإضافته إلى الله إضافة خلق وإيجاد، وألزموا الكلابية بأن الكلام يلزم منه كيت وكيت من لوازم المخلوق. ولما أراد الكلابية رد بدعتهم هذه، والتوفيق بين شبهتهم والأدلة التي تثبت وصف الله عز وجل بالكلام، جاءوا بهذا التفصيل فقالوا: إن الكلام نوعان: كلام نفسي وهو معنى واحد لا يتجزأ ولا يتبعض، وهذا الذي يوصف به الرب عندهم. أما الكلام اللفظي الذي يكتب ويسمع ويتلى ويقرأ فهذا ليس كلام الله، وإنما هو عبارة أو حكاية عن كلام الله. ولهذا فإن أئمة السلف ـ رحمهم الله ـ في الرد على هذه البدعة يقولون: إن الله يتكلم بكلام مسموع.

---

(١) تذكرة المؤتسي شرح عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/١٥٤

فكلام الله عز وجل عندما يبلغ الخلق قد يبلغهم مباشرة وقد يبلغهم بواسطة، فجبريل سمع كلام الله من الله، وموسى عليه السلام سمع كلام." (١)

"الله من الله، قال الله جل وعلا: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ ١ ولهذا يسمى كليم الله، ومحمد صلى الله عليه وسلم لما عرج به إلى السماء سمع كلام الله من الله بدون واسطة.

ولما يكلم الرب سبحانه الخلائق يوم القيامة فإن كلامه ينفذ جميع الآذان، ويسمعه القريب والبعيد كما قال النبي صلى الله عليه وسلم:"يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديان"٢ وهذا شاهد لقول المصنف: " بكلام مسموع ".

وكلامه تبارك وتعالى بحرف، فـ: ﴿الم﴾ تتكون من ثلاثة أحرف: ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف، كما جاء في الحديث:"لا أقول " الم " حرف، ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف"٣.

وعندما نقول: إن كلام الله بحرف وصوت يسمع فإنه لا يلزم منه تشبيه الله عز وجل بالمخلوقين، بل هذا كلام يخصه ويليق به سبحانه. ودلائل هذا في الكتاب والسنة كثيرة جدا، بل دل العقل من وجوه كثيرة على وصف الله عز وجل بالكلام، وأنه يتكلم متى شاء كيف شاء. ومن بين هذه الوجوه: أن عدم الكلام نقص وعيب، والله عز وجل وهب الخلق هذا الكلام، وواهب

---

١ الآية ١٦٤ من سورة النساء.

٢ علقه البخاري في صحيحه " ٤٦١/١٣ مع الفتح " ووصله في الأدب المفرد " رقم ٩٧٠ "، وأحمد " ٤٩٥/٣ "، وابن أبي عاصم في السنة " رقم ٥١٤ " والحاكم في المستدرك " ٤٧٥/٢ وقال: صحيح الإسناد "، والضياء في المختارة " ٢٦/٩ " وصححه الألباني في ظلال الجنة.

٣ أخرجه الترمذي " رقم ٢٩١٠ "، والدارمي " رقم ٣٣٠٨ "، وسعيد بن منصور " رقم ٤"، والحاكم " ١/ ٧٤١، ٧٥٥ وقال: صحيح الإسناد "

قال الترمذي: " رفعه بعضهم ووقفه بعضهم عن ابن مسعود. هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه .." (٢)

---

(١) تذكرة المؤتسي شرح عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/١٩٠

(٢) تذكرة المؤتسي شرح عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/١٩١

"الحروف والأصوات يلزم منها وجود الحنجرة والمخارج واللهاة والأضراس، وإذا أثبتنا الحرف والصوت في كلام الله لزم التشبيه.

فأراد المصنف ـ أو الناسخ ـ الرد على هذا الباطل، فقال: " الحروف المكتوبة والأصوات المسموعة عين كلام الله " أي: ليس كما يدعيه هؤلاء من أن كلام الله ليس بحرف ولا صوت.

لكن كما سبق فإن الحروف المكتوبة هي عين كلام الله، أما الأصوات المسموعة ففيها تفصيل، فجبريل سمعه من الله بصوت الله سبحانه وتعالى، ومحمد صلى الله عليه وسلم سمعه من جبريل بصوت جبريل. فالصوت المسموع الذي سمعه النبي صلى الله عليه وسلم هو صوت جبريل، والكلام المتلو المقرؤ هو كلام الله. وأيضا الصحابة لما سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم سمعوه بصوته صلى الله عليه وسلم.

ونحن عندما نسمعه من القراء نسمعه بأصواتهم ولهذا نقول: صوت فلان جميل بالقرآن. ويعجبني صوت فلان، ولا يعجبني صوت فلان. ولا أحد يقول: لا يعجبني القرآن؛ فهذا كفر باتفاق العلماء. وكذلك قول الله جل وعلا: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾ ١ أي: إذا قرأه عليك جبريل، فالكلام الذي سمعه النبي صلى الله عليه وسلم من جبريل هو كلام الله لكن الصوت صوت جبريل.

فنحن نرد هذا الباطل بأن نقول: الحروف والأصوات التي سمعها جبريل من الله هي كلام الله وصوت الله، وهذا فيه إثبات أن الله تكلم بالقرآن بصوت سمعه منه جبريل.

" لا حكاية ولا عبارة " يرد المصنف ـ رحمه الله ـ هنا على الكلابية ومن تأثر بهم من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم، ممن يجعلون القرآن حكاية أو عبارة عن كلام الله. وكلا القولين باطل وضلال، بل القرآن عين كلامه، وهو الذي تكلم به سبحانه وتعالى.

---

١ الآية ١٨ من سورة القيامة.." (١)

"أما الحكاية، فمحاكاة الشيء: أن يؤتى له بمثيل، يقال: حاكى فلان فلانا أي أتى بشيء يماثل فعله. ولا يمكن لأحد أن يحاكي القرآن أو أن يأتي بمثيل له، قال تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ ١.

والقول بأنه عبارة عن كلام الله أيضا باطل؛ إذ العبارة هي التعبير عما في نفس الغير، فمثلا: رجل لا يستطيع أن يفصح عما في نفسه من كلام لخرس أو غيره، يشير إشارات يفهمها بعض من يراه، فيتكلم بكلام يبين

---

(١) تذكرة المؤتسي شرح عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٢١٤

به مقصود هذا الأخرس بإشارته، فيسمى هذا الكلام عبارة عن كلام فلان.

فالقرآن على مذهب هؤلاء ليس كلام الله بل هو عبارة عنه، بعضهم يقول عبر به جبريل، وبعضهم يقول عبر به النبي صلى الله عليه وسلم إلى غير ذلك من أباطيلهم.

ففي كلام المصنف ـ رحمه الله ـ هنا: إشارة إلى بدعة الكلابية ومن تأثر بهم من الأشاعرة والماتريدية في تقسيمهم الكلام إلى قسمين: كلام نفسي وكلام لفظي. وقد خالفوا بهذا التقسيم الناس جميعا؛ فقد تناظر ابن كلاب مع بعض المعتزلة فقالوا له: القرآن ليس كلام الله؛ لأن الكلام مكون من حروف وأصوات، فإذا وصفنا الله بالكلام لزمنا إثبات الحنجرة واللهاة واللسان وغير ذلك، وهذا يلزم منه التشبيه بزعمهم. فأراد ابن كلاب أن يوفق بين الآيات المثبتة للكلام لله وبين الشبهة التي أوردها عليه هؤلاء من إلزامه بالمخارج واللهاة، فأتى ببدعة لم يسبق إليها لا من العقلاء ولا من المجانين: وهي بدعة الكلام النفسي، وهو معنى واحد قائم بنفس الموصوف ليس بحرف ولا صوت، وهو الأمر والنهي والخبر والاستفهام، فجعل ما قام بالنفس ولم يتكلم به صاحبه كلاما. وقال: إن الله عز وجل موصوف بالكلام النفسي دون اللفظي ٢.

---

١ الآية ٨٨ من سورة الإسراء.

٢ انظر: مختصر الصواعق " ٢/٢٩٠ ـ ٢٩١ "." (١)

"تصل العقول إلى إدراك حقيقة صفات الله تعالى وذاته وكنهه وكيفية صفاته وتحديدها.

الأمر الثاني: أن من نفى صفة من صفات الروح، كان جاحدا معطلا مبطلا؛ فما بالك بمن نفى صفات الله تعالى فإنه يكون معطلا جاحدا مبطلا بالطريق الأولى.

الأمر الثالث:

أن من شبه صفة الروح بصفات غيرها من المخلوقات كان مشبها.

فكذلك من شبه صفة من صفات الله تعالى بصفات خلقه، كان مشبها بالطريق الأولى.

والأمر الرابع: وهو الأهم: وهو أن الروح مخلوقة وموجودة فينا وهي معنا متصفة بعدة صفات كما سبق بيانه، فإذا آمنا بصفات الروح ووصفنا الروح بتلك الصفات التي اتصفت بها الروح ولم يلزم من ذلك أن نكون من

---

(١) تذكرة المؤتسي شرح عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ص/٢١٥

المشبهين فكذلك إذا آمنا بصفات الله تعالى ووصفنا الله تعالى بصفاته اللائقة به سبحانه وتعالى من غير تكييف ولا تشبيه. لا يلزم من ذلك أن نكون من مشبهين لله تعالى بخلقه.." (١)

"(٢٩) (قال) شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

(قيل له: هذا اصطلاح اصطلحتموه.. مع اتصافه بنقائضه) ١.

الشرح:

أقول: هذا جواب لاعتراض الجهمية، وتقرير هذا الاعتراض:

أن الجهمية لما وصفوا الله تعالى بأنه "لا حي ولا ميت"، فنفوا عن الله تعالى الحياة والممات معا فأورد عليهم أهل السنة إشكالا —تقريره:

إنكم أيها الجهمية قد وصفتم الله تعالى بأنه لا حي ولا ميت، فنفيتم عن الله تعالى الحياة وضده الممات. وهذا النفي لا يمكن عقلا؛ لأنه إذا لم يكن حيا لا بد أن يكون ميتا، وإذا لم يكن ميتا لا بد أن يكون حيا. وإلا يلزم رفع النقيضين، ورفع النقيضين باطل باتفاق العقلاء.

فأجاب هؤلاء الجهمية عن هذا الإشكال فقالوا: لا يلزم من قولنا: "لا حي ولا ميت" —رفع النقيضين: لأن الحياة والممات ليسا نقيضين؛ بل هما من قبيل العدم والملكة، والقاعدة في المتخالفين تخالف العدم والملكة: أن يكون محل العدمي ص١لحا للوجودي وبالعكس. ويكون محل العدمي صالحا للوجودي وبالعكس.

نحو: العمى والبصر. فالعمى عدمي، والبصر وجودي.

فمحل العدمي ههنا صالح للوجودي وبالعكس، فزيد بصير مثلا

---

١ التدمرية ص٣١.." (٢)

"لكنه صالح لأن يكون أعمى، وبكر أعمى مثلا، ولكنه صالح لأن يكون بصيرا.

وأما إذا لم يكن ذلك المحل قابلا للآخر فحينئذ يجوز لك أن تنفي الوجودي والعدي كليهما؛

لأنه لا يلزم حينئذ ثبوت أحدهما بنفي الآخر أو بنفي أحدهما.

وذلك كالجدار فإن الجدار ليس محلا للعلم ولا للجهل، فإذا قلت: هذا الجدار لا عالم ولا جاهل جاز

---

(١) توضيح مقاصد المصطلحات العلمية في الرسال ة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٣٢

(٢) توضيح مقاصد المصطلحات العلمية في الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٣٤

لك هذا؛

لأنه لا يلزم من قولك: الجدار ليس بعالم أن يكون الجدار جاهلا.

وإذا نفيت الجهل عن الجدار وقلت الجدار ليس بجاهل لا يلزم منه أن يكون الجدار عالما، فيصح لك أن تقول: هذا الجدار ليس بعالم ولا جاهل ولا حي ولا ميت، فهكذا يجوز أن تقول: الله ليس بحي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل. هذا كان تقرير اعتراض الجهمية وبيان إشكالهم على جواب أهل السنة؛ ولكن أجيب عن هذا الإشكال على لسان شيخ الإسلام فقال:

إن هذا الله ذكرتم في بيان التناقض والتخالف والعدم والملكة –من تلك القاعدة– فهذه القاعدة فاسدة غير صادقة؛ فإن هذه القاعدة مجرد اصطلاح اصطلحتموه ولسنا متفقين معكم عليها.

فلا حجة لكم فيها علينا؛ لأنه من المعلوم: أن ما يوصف بعدم الحياة والسمع والبصر والكلام يمكن وصفه بالموت والعمى والخرس والعجمة.." (١)

"وقوله: ﴿قل أغير الله أبغي ربا﴾ ١. وإن زعم بعض العلماء٢ أن هذا استفهام إنكار، لأن استقراء القرآن دل على أن الاستفهام المتعلق بالربوبية استفهام تقرير وليس استفهام إنكار؛ لأنهم لاينكرون الربوبية كما رأيت كثرة الآيات الدالة عليه" ٣.

ولاشك أن القوم لم يعرف عنهم إنكارهم للربوبية، وإنما كان انحرافهم في جانب الألوهية؛ وهو الانحراف الذي بعثت الرسل جميعها لتقويمه.

قال الإمام ابن القيم –رحمه الله–: "والإلهية التي دعت الرسل أممهم إلى توحيد الرب بها هي العبادة، ومن لوازمها توحيد الربوبية الذي أقر به المشركون، فاحتج الله عليهم به؛ فإنه يلزم من الإقرار به الإقرار بتوحيد الإلهية" ٤.

وقال ابن أبي العز الحنفي –رحمه الله– عن توحيد الربوبية: "وهذا التوحيد لم يذهب إلى نقيضة طائفة معروفة من بني آدم، بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات؛ كما قالت الرسل فيما حكى الله عنهم ﴿قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السماوات والأرض﴾ ٥ ٦.

فلذلك لم يطل الشيخ –رحمه الله– الكلام على توحيد الربوبية بل نراه٧استدل بدلائل توحيد الربوبية؛ والتي هي الآيات الكونية على وحدانية الله واستحقاقه للعبادة.

---

(١) توضيح مقاصد المصطلحات العلمية في الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٣٥

١ سورة الأنعام، الآية [١٦٤] .

٢ انظر: فتح القدير ٢/١٨٦. وتفسير المنار ٨/٢٤٥.

٣ أضواء البيان ٣/٤١٤.

٤ إغاثة اللهفان ٢/١٣٥.

٥ سورة إبراهيم، الآية [١٠] .

٦ شرح العقيدة الطحاوية ص٧٧.

٧ كما سيأتي في الفصل الثاني: (في المطلب الثاني من المبحث الثاني) .." (١)

"السحرة من الحبال والعصي، ولتخييلهم للناس أنها تسعى. فهذا النوع ليس السحر فيه حقيقة، بل هو تخييل.

وقد وافق الشيخ -رحمه الله- في فهم هذه الآية الحافظ ابن حجر حيث إنه جعل سحر سحرة فرعون من الخيال، لا من الحقيقة، فقال عند قوله تعالى: ﴿يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾ ١:"هذه الآية عمدة من زعم أن السحر إنما هو تخييل. ولا حجة له بها؛ لأن هذه وردت في قصة سحرة فرعون، وكان سحرهم كذلك، ولا يلزم منه أن جميع أنواع السحر تخييل"٢.

فما قاله الشيخ الأمين —رحمه الله- من أن السحر الذي جاء به سحرة فرعون إنما هو تخييل، هو الصواب؛ فلا شك أنه من التخييل الناتج من تأثير السحر على أبصارهم حتى رأت غير الحقيقة؛ كما قال تعالى: ﴿سحروا أعين الناس﴾ ٣.

وحاصل الكلام أن السحر قسمان —كما ذكر ذلك الشيخ الأمين-: حقيقي، وخيالي، وهذا التقسيم تعضده الأدلة النقلية وهو مذهب جمهور المسلمين.

قال الإمام القرطبي -رحمه الله- بعد ما ساق أدلة المعتزلة التي استدلوا بها علىأن السحر خيال لا حقيقة؛ مثل قوله تعالى: ﴿سحروا أعين الناس﴾ ٤، وقوله تعالى: ﴿يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾ ٥،

١ سورة طه، الآية [٦٦] .

٢ فتح الباري ١٠/٢٣٥-٢٣٦.

(١) جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف عبد العزيز بن صالح بن إبراهيم الطويان ١/١٠٣

وقد ذكر نحو هذا الكلام الإمام ابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث ص١٢٣.
٣ سورة الأعراف، الآية [١١٦] .
٤ سورة الأعراف، الآية [١١٦] .
٥ سورة طه، الآية [٦٦] .." (١)

"الاعتقاد الذي يحل جميع الشبه. ويجيب عن جميع الأسئلة؛ وهو أن الإنسان إذا سمع وصفا وصف به خالق السموات والأرض نفسه، أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم، فليملأ صدره من التعظيم، ويجزم بأن ذلك الوصف بالغ من غايات الكمال والجلال والشرف والعلو ما يقطع جميع علائق أوهام المشابهة بينه وبين صفات المخلوقين. فيكون القلب منزها معظما له جل وعلا غير متنجس بأقذار التشبيه، فتكون أرض قلبه قابلة للإيمان والتصديق بصفات الله التي تمدح بها، وأثنى عليه بها نبيه صلى الله عليه وسلم على غرار ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ . والشر كل الشر في عدم تعظيم الله، وأن يسبق في ذهن الإنسان أن صفة الخالق تشبه صفة المخلوق، فيضطر المسكين أن ينفي صفة الخالق بهذه الدعوى الكاذبة الخائنة" ١.

وهذا الكلام الذي أورده الشيخ -رحمه الله- في إيضاح القاعدة المذكورة، وفي إيضاح كيفية الرد بها على المخالفين في نقاش علمي رصين ليس ببدع فيه، بل قد سبقه إليه أساطين من علماء الأمة الذين جاهدوا في سبيل توضيح عقيدة الإسلام الصافية النقية مستندين في كل ما قالوه إلى الكتاب والسنة، لذلك كان لهم قصب السبق في توضيح الاعتقاد الصائب، والرد على كل مخالف زائغ. ففي هذا الجانب يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: "من قال إن الظاهر غير مراد، بمعنى أن ظاهر صفات المخلوقين غير مراد، قلنا له: أصبت في هذا المعنى، لكن أخطأت في اللفظ وأوهمت البدعة، وجعلت للجهمية طريقا إلى غرضهم، وكان يمكنك أن تقول: تمر كما جاءت على ظاهرها، مع العلم بأن صفات الله ليست كصفات المخلوقين، وأنه منزه مقدس عن كل ما يلزم منه حدوثه أو نقصه. ومن قال

---

١ منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات ص٣٦-٣٧، ٣٩.." (٢)

---

(١) جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف عبد العزيز بن صالح بن إبراهيم الطويان ٢٠٩/١
(٢) جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف عبد العزيز بن صالح بن إبراهيم الطويان ٢٦٣/١

"يقول مثلا: لو كان مستويا على العرش لكان مشابها للحوادث، لكنه غير مشابه للحوادث، ينتج: فهو غير مستو على العرش. هذه النتيجة الباطلة تضاد سبع آيات من المحكم المنزل، ولكننا الآن نقول في مثل هذا١ على طريق المناظرة والجدل المعروف عند المتكلمين؛ نقول: هذا قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة لزومية، استثنائية؛ استثنى فيه نقيض التالي، فأنتج نقيض المقدم، حسب ما يراه مقيم هذا الدليل. ونحن نقول: إنه تقرر عند عامة النظار أن القياس الاستثنائي المركب من شرطيه متصلة لزومية يتوجه عليه القدح من ثلاث جهات:

١- يتوجه عليه القدح من جهة استثنائية.

٢- ويتوجه عليه من جهة شرطية إذا كان الربط بين المقدم.

٣- ويتوجه عليه من جملة شرطية إذا كان الربط بين المقدم وهذه القضية كاذبة الشرطية. فالربط بين مقدمها وتاليها كاذب كذبا بحتا، ولذا جاءت نتيجتها مخالفة لسبع آيات.

إيضاحه: أن نقول: قولكم لو كان مستويا على العرش لكان مشابها للحوادث. هذا الربط بين لو واللام كاذب كاذب، بل هو مستو على عرشه كما قال من غير مشابهة للحوادث، كما أن سائر صفاته واقعة كما قال من غير مشابهة للخلق. ولا يلزم من استوائه على عرشه كما قال أن يشبه شيئا من المخلوقين في صفاتهم البتة، بل استواؤه صفة من صفاته، وجميع صفاته منزهة عن مشابهة الخلق، كما أن ذاته منزهة عن مشابهة ذوات الخلق. ويطرد في الكل) ٢.

---

١ يريد القدح في القياس الاستثنائي الذي أوردوه.

٢ منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات ص٤١- ٤٢. وانظر: آداب البحث والمناظرة ١٢٢/٢-١٢٦. ومنع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز -الملحق بأضواء البيان ٥٧/١٠- ٦٢.." (١)

"شيء، فالسموات والأرض في يده جل وعلا أصغر من حبة خردل في يد أحدنا -وله المثل الأعلى-، فلو كانت حبة خردل في يد رجل، فهل يمكن أن يقال: إنه حال فيها، أو في كل جزء من أجزائها؟ لا، وكلا هي أصغر وأحقر من ذلك. فإذا علمت ذلك: اعلم أن رب السموات والأرض أكبر من كل شيء، وأعظم من كل شيء، محيط بكل شيء ولا يحيط به شيء، ولا يكون فوقه شيء. ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين﴾ ١ سبحانه وتعالى علوا

---

(١) جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف عبد العزيز بن صالح بن إبراهيم الطويان ٢٨١/١

كبيرا، لا نحصي ثناء عليه هو كما أثنى على نفسه، ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما﴾ ٢"٣.

وبهذا يتضح لنا بطلان هذا القول القبيح الذي هو حلول صرف؛ إذ يلزم منه أن الله تعالى حال في كل مكان، ليس في مكان دون آخر، ويلزم منه أن تكون الأماكن القذرة، وأجواف الخنازير محلا لله سبحانه وتعالى عما يقول المبطلون علوا كبيرا.

[٥] صفة العلم:

العلم من صفات الله الذاتية، فهي لا تنفك عنه جل وعلا. وعلمه سبحانه وتعالى محيط بكل شيء أزلا وأبدا. وهو أحد مراتب القدر الأربعة؛ فقد علم الله سبحانه وتعالى جميع ما هو كائن، ولم يطلع على غيبه أحدا من خلقه، إلا ما أطلع عليه رسله تأييدا لهم في دعوتهم الناس إلى الإيمان به جل وعلا.

---

١ سورة سبأ، الآية [٣] .

٢ سورة طه، الآية [١١٠] .

٣ أضواء البيان ١٨٢/٢-١٨٣. ولشيخ الإسلام ابن تيمية كلام حول هذا المعنى في الفتاوى (٢٣٠/٥) .." (١)

"والذات"١.

أما الشق الثاني من الجواب: فقد عنى به الشيخ -رحمه الله- من أثبت بعض الصفات من غير كيف، وأول الباقي: أنه يلزمه إثبات الجميع لله من غير كيف، أو نفي الجميع؛ لأنها تشابه صفات المخلوقين؛ فقال -رحمه الله-: "الوجه الثاني: أن العرب الذين نزل القرآن بلغتهم لا يعرفون للسمع والبصر مثلا كيفية إلا هذا المعنى المشاهد في المخلوقين بالحاسة التي هي جارحة، فيلزم قولكم أن يكون إثبات السمع والبصر ونحوهما من الصفات يستلزم التشبيه بحسب الوضع العربي الذي نزل به القرآن. فإن قالوا: لا يلزم من كون الوضع العربي يراد فيه بمعنى السمع والبصر ما هو مشاهد في المخلوقات أن يكون سمع الله وبصره مشابهين لأسماع الخلق وأبصارهم، لتنزيه صفاته عن مشابهة صفاتهم. قلنا: وكذلك نقول في الاستواء ونحوه، ولا وجه البتة للفرق بين السمع والبصر وبين الاستواء، والمشاهد من الجميع في المخلوقات لا يليق بالله جل وعلا، والذي اتصف الله به من الجميع منزه عن مشابهة صفات الخلق؛ كتنزيه سائر صفاته وذاته

---

(١) جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف عبد العزيز بن صالح بن إبراهيم الطويان ٣٠٢/١

عن مشابهة صفات الخلق وذواتهم"٢.

ونلاحظ في هذا الجواب قوة الحجة التي عرضها الشيخ الأمين -رحمه الله-، إذ إنه قد استخدم حجة المنازع المثبت لبعض الصفات، فألزمه أن يقول في بعض الصفات كما قال في بعضها الآخر؛ إما إثباتا، وإما نفيا؛ لأن التفريق بينهما قول على الله بغير علم وتحكم بغير دليل، وقد دلت الأدلة السمعية والعقلية على ثبوت الصفات لله من غير كيف.

---

١ آداب البحث والمناظرة ١٣١/٢. وانظر: أضواء البيان ٤٤٩/٧-٤٥٠.

٢ آداب البحث والمناظرة ١٣١/٢-١٣٢.

وانظر الإجابة عن هذين السؤالين أيضا: في أضواء البيان ٣٢٠/٢، ٤٤٩/٧-٤٥١. ومنهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات ص٤٥.." (١)

"ثم ذكر الشيخ الأمين -رحمه الله- أن أقوى ما يستند عليه من قال بحياته، ما ذكره ابن عبد البر في التمهيد عن علي رضي الله عنه، قال: "لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم وسجي بثوب، هتف هاتف..إلخ"١، فذكر الحديث في تعزية الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم، فكانوا يرون أنه الخضر عليه السلام٢.

وقد رد الشيخ -رحمه الله- هذا الأثر من وجهين؛ فقال: " الأول: أنه لم يثبت ذلك بسند صحيح؛ قال ابن كثير في تفسيره: وحكى النووي وغيره في بقاء الخضر إلى الآن، ثم إلى يوم القيامة قولين، ومال هو وابن الصلاح إلى بقائه، وذكروا في ذلك حكايات عن السلف وغيرهم. وجاء ذكره في بعض الأحاديث، ولا يصح شيء من ذلك. وأشهرها حديث التعزية، وإسناده ضعيف. ٣.١.

الثاني: أنه على فرض أن حديث التعزية صحيح، لا يلزم من ذلك عقلا ولا شرعا ولا عرفا، أن يكون ذلك المعزي هو الخضر، بل يجوز أن يكون غير الخضر من مؤمني الجن؛ لأن الجن هم الذين قال الله فيهم: ﴿إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم﴾ ٤. ودعوى أن ذلك المعزي هو الخضر تحكم بلا دليل. وقولهم: كانوا يرون أنه الخضر- ليس حجة يجب الرجوع إليها؛ لاحتمال أن يخطئوا في ظنهم، ولا يدل ذلك على إجماع شرعي معصوم، ولا متمسك لهم في دعواهم أنه الخضر كما ترى"٥.

ثم رجح -رحمه الله- موت الخضر عليه السلام مؤيدا ذلك بعدة أدلة؛

---

(١) جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف عبد العزيز بن صالح بن إبراهيم الطويان ٣٢٩/١

١ التمهيد لابن عبد البر ١٦٢/٢. ولم يسنده، ولم يذكر الخضر.
٢ انظر أضواء البيان ١٦٣/٤.
٣ تفسير ابن كثير ٩٩/٣. وانظر كلام أبي الخطاب بن دحية عن هذا الأثر ص٤١٠ من هذا البحث.
٤ سورة الأعراف، الآية [٢٧] .
٥ أضواء البيان ١٦٤/٤.." (١)

"فقال -رحمه الله-: "الذي يظهر لي رجحانه بالدليل في هذه المسالة أن الخضر ليس بحي، بل توفي، وذلك لعدة أدلة:

الأول: ظاهر عموم قوله تعالى: ﴿وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن مت فهم الخالدون﴾ ١؛ فقوله: ﴿لبشر﴾ نكرة في سياق النفي، فهي تعم كل البشر، فيلزم من ذلك نفي الخلد عن كل بشر من قبله، والخضر بشر من قبله، فلو كان شرب من عين الحياة وصار خالدا إلى يوم القيامة لكان الله قد جعل لذلك البشر الذي هو الخضر من قبله الخلد.

الثاني: قوله صلى الله عليه وسلم: "اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض" ٢.. أي: لا تقع عبادة لك في الأرض. فاعلم أن ذلك النفي يشمل بعمومه وجود الخضر حيا في الأرض؛ لأنه على تقدير وجوده حيا في الأرض فإن الله يعبد في الأرض، ولو على فرض هلاك تلك العصابة من أهل الإسلام؛ لأن الخضر ما دام حيا فهو يعبد الله في الأرض ...

الثالث: إخباره صلى الله عليه وسلم بأنه على رأس مائة سنة من الليلة التي تكلم فيها بالحديث لم يبق على وجه الأرض أحد ممن هو عليها تلك الليلة. فلو كان الخضر حيا في الأرض لما تأخر بعد المائة المذكورة"٣.

ثم ساق الشيخ الأمين -رحمه الله- عدة روايات لهذا الحديث؛ منها ما رواه ابن عمر: "أرأيتكم ليلتكم هذه، فإن على رأس مائة سنة منها لايبقى ممن هو على ظهرها أحد" ٤، ومنها ما رواه أبو سعيد الخدري: "لا تأتي مائة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم" ٥.

١ سورة الأنبياء، الآية [٣٤] .

(١) جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف عبد العزيز بن صالح بن إبراهيم الطويان ٤٠٥/٢

٢ أخرجه مسلم في صحيحه ١٣٨٤/٣.

٣ أضواء البيان ١٦٤/٤-١٦٦.

٤ أخرجه مسلم ١٩٦٥/٤.

٥ أخرجه مسلم ١٩٦٧/٤.." (١)

"ثلاثة أوجه: الأول: أن المعنى: "لاتدركه الأبصار": أي في الدنيا، فلا ينافي الرؤية في الآخرة. الثاني: أنه عام مخصوص برؤية المؤمنين له في الآخرة، وهذا قريب من المعنى الأول. الثالث: وهو الحق؛ أن المنفي في هذه الآية الإدراك المشعر بالإحاطة بالكنه. أما مطلق الرؤية فلا تدل الآية على نفيه، بل هو ثابت بهذه الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة واتفاق أهل السنة والجماعة على ذلك.

وحاصل هذا الجواب: أن الإدارك أخص من مطلق الرؤية؛ لأن الإدراك المراد به الإحاطة، والعرب تقول: رأيت الشيء وما أدركته. فمعنى لاتدركه الأبصار: لاتحيط به، كما أنه تعالى يعلمه الخلق، ولايحيطون به علما. وقد اتفق العقلاء على أن نفي الأخص لايستلزم نفي الأعم؛ فانتفاء الإدراك لايلزم منه انتفاء مطلق الرؤية، مع أن الله تعالى لايدرك كنهه على الحقيقة أحد من الخلق؛ والدليل على هذا الوجه: ما أخرجه الشيخان من حديث أبي موسى مرفوعا: "حجابه النور، أو النار، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه" ١.

فالحديث صريح في عدم الرؤية في الدنيا، ويفهم منه عدم إمكان الإحاطة مطلقا"٢.

وقال -رحمه الله- عند تفسير قوله تعالى: ﴿قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني﴾ الآية٣:

"استدل المعتزلة النافون لرؤية الله بالأبصار يوم القيامة بهذه الآية على مذهبهم الباطل. وقد جاءت آيات تدل على أن نفي الرؤية المذكور إنما هو في الدنيا، وأما في الآخرة: فإن المؤمنين يرونه جل وعلا بأبصارهم، كما

---

١ أخرجه مسلم ١٦١/١-١٦٢.

٢ دفع إيهام الاضطراب -الملحق بأضواء البيان ١٢٠/١٠-١٢١.

٣ سورة الأعراف، الآية [١٤٣] .." (٢)

---

(١) جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف عبد العزيز بن صالح بن إبراهيم الطويان ٤٠٦/٢

(٢) جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف عبد العزيز بن صالح بن إبراهيم الطويان ٥٠٧/٢

"موسى ـعليه السلامـ: ﴿وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين﴾ [القصص:٧] .

فهذه الآية الكريمة اشتملت على أمرين، ونهيين، وخبرين؛ فالأمران في قوله ـتعالىـ: ﴿أرضعيه﴾ ، وقوله: ﴿فألقيه في اليم﴾ .

وتأويل الأمرين إرضاعها لموسى، وإلقاؤه في اليم.

والنهيان في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ولا تخافي ولا تحزني﴾ .

وتأويلهما ترك الخوف، وترك الحزن.

وقد فعلت ما تستطيع وإن كان فؤادها قد أصبح فارغا، وكادت أن تبدي به لولا أن ربط الله على قلبها.

والخبران في البشارتين في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين﴾ .

وتأويل هذين الخبرين وقوعهما في الخارج؛ حيث عاد موسى إلى أمه، وصار من المرسلين.

الفرق بين تأويل الخبر، وتأويل الطلب:

الفرق هو أن الخبر لا يلزم من تأويله ـأي وقوعهـ العلم به؛ فهو واقع وإن لم يعلم به؛ فأشراط الساعة وأحوالها ستقع وإن لم يعلم بها.

وكذلك حقائق أسماء الله وصفاته هي حقيقة وإن لم يعلم بها.

فلا يلزم ـإذاـ من تأويل الخبر العلم به.." (١)

"إن أردتم بالحد أن الله ـ عز وجل ـ محدود، أي متميز عن خلقه، منفصل عنهم، مباين لهم ـ فهذا حق ليس فيه شيء من النقص، وهو ثابت لله بهذا المعنى.

وإن أردتم بكونه محدودا أن العرش محيط به وأنتم تريدون نفي ذلك عنه بنفي استوائه عليه ـ فهذا باطل، وليس بلازم صحيح؛ فإن الله ـتعالىـ مستو على عرشه، وإن كان ـ عز وجل ـ أكبر من العرش ومن غير العرش.

ولا يلزم من كونه مستويا على العرش أن يكون العرش محيطا به؛ لأن الله ـ عز وجل ـ أعظم من كل شيء، وأكبر من كل شيء، والأرض جميعا قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه١ .

ثالثا: الأعراض: هذا اللفظ من الألفاظ المجملة التي يطلقها أهل الكلام ومن أقوالهم في ذلك: "نحن ننزه الله ـتعالىـ من الأعراض والأغراض، والأبعاض، والحدود، والجهات".

---

(١) مصطلحات في كتب العقائد محمد بن إبراهيم الحمد ص/٢٢

ويقولون: "سبحان من تنزه عن الأعراض والأغراض والأبعاض".

والحديث في الأسطر التالية سيكون حول لفظ الأعراض أم١ بقية الألفاظ فسيأتي ذكرها فيما بعد.

أ_ تعريف الأعراض في اللغة: الأعراض جمع عرض، والعرض هو ما لا ثبات.

أو هو: ما ليس بلازم للشيء.

١_ انظر شرح عقيدة الطحاوية ص٢١٩، وشرح العقيدة الواسطية للشيخ محمد بن عثيمين ٣٧٦/١ و٣٧٩_٣٨٠.." (١)

"وطريقة أهل السنة المعهودة في مثل هذه الألفاظ التوقف في اللفظ، فلا نثبت الأعراض، ولا ننفيها.

أما معناها فيستفصل عن مرادهم في ذلك، ويقال لهم: إن أردتم بالأعراض التي تقولون بنفيها عن الله ما يقتضي نقصا في حق الله _تعالى_ كالحزن، والندم، والمرض، والخوف _ فإن المعنى صحيح، والله منزه عن ذلك؛ لأنه نقص، لا لأنها أعراض.

وإن أردتم نفي ما أثبته الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من الصفات كالغضب، والفرح، والرضا، ونحوها؛ بحجة أنها أعراض _ فإن ذلك باطل مردود، ولا يلزم من إثباتها أي لازم.

٢_ أن الصفات الربانية ليست كلها أعراض، بل إن بعضها أعراض كالفرح، والغضب، وبعضها ليست أعراضا، كبعض الصفات الذاتية كاليد، والوجه، والقدم، والساق؛ فهذه ليست أعراضا، بل لازمة للذات لا تنفك عنها.

٣_ أن قولكم: "إن الأعراض لا تقوم إلا بجسم" قول باطل؛ فالأعراض قد تقوم بغير الجسم كما يقال: ليل طويل، فقولنا: طويل، وصف لـ: ليل، والليل ليس بجسم، ومثل ذلك: حر شديد، ومرض مؤلم، وبرد قارس.

٤_ أن القول بتماثل الأجسام قول باطل؛ فالأجسام غير متماثلة لا بالذوات ولا بالصفات، ولا بالحدوث؛ ففي الحجم تختلف الذرة عن الجمل، وفي الوزن يختلف جسم القيراط عن جسم القنطار، وفي الملمس يختلف الخشن عن الناعم، واللين عن القاسي، وهكذا.." (٢)

---

(١) مصطلحات في كتب العقائد محمد بن إبراهيم الحمد ص/٦١

(٢) مصطلحات في كتب العقائد محمد بن إبراهيم الحمد ص/٦٣

"٥ــ أن لفظ الجسم من إحداث المتكلمين، وهذا اللفظ كقاعدة الألفاظ المجملة؛ فإن كان إثبات الصفات يلزم منه أن يكون جسما في مفهومك فليس ذلك يضيرنا.

لكن إن أردت بالجسم الشيء القائم بنفسه المتصف بما يليق به فهذا حق؛ لأننا نؤمن بأن لله ذاتا موصوفة بالصفات اللائقة بها.

فإن أردت بالجسم هذا المعنى فصحيح.

وإن أردت بالجسم الشيء المكون من أعضاء، ولحم ودم المفتقر بعضه إلى بعض وما أشبه ذلك ــ فباطل غير صحيح؛ لأنه يلزم أن يكون الله حادثا أو محدثا، وهذا أمر مستحيل، على أننا لا نوافق على إثبات الجسم، ولا نفيه؛ لأنه يحتمل حقا وباطلا.

رابعا: الأبعاض: أو الأعضاء، أو الأركان، أو الجوارح: وهذه ــ أيضا ــ من الكلمات المجملة التي تطلق وتحتمل حقا وباطلا؛ فإليك نبذة في معانيها، ومقصود أهل التعطيل من إطلاقها وجواب أهل السنة على تلك الدعوى.

أــ معاني هذه الكلمات: معاني هذه الكلمات متقاربة من بعض.

-فالأبعاض: جمع لكلمة بعض، يقال: بعض الشيء أي جزؤه، وبعضت كذا أي جعلته أبعاضا١.

-والأركان: جمع ركن، وركن الشيء قوامه، وجانبه القوي الذي يتم به، ويسكن إليه.

-والأجزاء: جمع جزء، والجزء ما يتركب الشيء عنه وعن غيره، وجزء

١ــ انظر معجم مفردات ألفاظ القرآن ص٥٠ و ٨٨ و ٩٠ و ٢٠٨ والتعريفات ص٧٨ و ١١٧.." (١)

"وهذه مقدمات باطلة، ونتائج المقدمات الباطلة باطلة.

مثال ثان: الرافضة يقولون: لا ولاء إلا ببراء، أي لا ولاء لعلي إلا بالبراءة من الشيخين أبي بكر وعمر ــ رضي الله عنهم ــ.

ويبنون كلامهم على مقدمتين ونتيجة كما سيأتي:

المقدمة الأولى: من تولى الشيخين فقد أبغض عليا.

المقدمة الثانية: بغض علي نصب، أي أن مبغض علي ناصبي، أي من النواصب الذين يناصبون أهل البيت العداء.

---

(١) مصطلحات في كتب العقائد محمد بن إبراهيم الحمد ص/٦٤

النتيجة: من تولى الشيخين فهو ناصبي.

فالمقدمة الأولى: باطلة؛ لأنه لا يلزم من تولي الشيخين بغض علي.

والمقدمة الثانية صحيحة؛ فبغض علي نصب.

والنتيجة باطلة؛ لأن تولي الشيخين ليس نصبا؛ إذ النصب بغض علي؛ لأن متولي الشيخين لا يلزم أن يبغض عليا؛ لأن السني يتولى الشيخين وعليا؛ فأهل السنة يتولون الجميع، ويترضون عن الجميع ـ رضي الله عنهم ـ١.

١ـ انظر التوضيحات الأثرية ص٢٣٠.." (١)

"أنواع الدلالة اللفظية الوضعية

يرد في كتب العقائد مصطلح الدلالات اللفظية الوضعية، وهي ثلاثة أنواع:

١ـ دلالة المطابقة، وتسمى الدلالة المطابقية: وتعرف بأنها:

-دلالة اللفظ على جميع معناه.

-أو هي: تفسير اللفظ بجميع مدلوله.

-أو هي: دلالته على تمام ما وضع له من حيث إنه وضع له.

وسميت بذلك؛ لتطابق اللفظ والمعنى، وتوافقهما في الدلالة.

٢ـ الدلالة التضمنية، أو دلالة التضمن: وهي تفسير اللفظ ببعض مدلوله، أو بجزء معناه.

-أو هي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له في ضمن كل المعنى.

وسميت بذلك لأنها عبارة عن فهم جزء من الكل؛ فالجزء داخل ضمن الكل أي في داخله.

٣ـ دلالة التزام، أو الدلالة الالتزامية: وهي الاستدلال باللفظ على غيره.

-أو هي دلالة اللفظ على خارج معناه الذي وضع له.

يقول المناطقة: إن بين الدلالة المطابقية والدلالة التضمنية العموم والخصوص المطلق؛ فإذا وجدت التضمنية وجدت المطابقية دون العكس، أي لا يلزم من وجود المطابقية وجود التضمنية.

---

(١) مصطلحات في كتب العقائد محمد بن إبراهيم الحمد ص/١٢٥

أمثلة على ذلك: اسم الخالق يدل على ذات الله، وعلى صفة الخلق بالمطابقة، ويدل على الذات وحدها بالتضمن، وعلى صفة الخلق وحدها." (١)

"صفات الكمال لله ــ تعالى ــ كصفة الكلام، واليد، والاستواء، والنزول، والعلو، والساق، والقدم، والضحك، والأصابع.

والنصوص الواردة في ذلك لا تظفر فيها بأي قرينة تنقلها عن معانيها الحقيقية التي دلت عليها؛ فهي صفات حقيقية ثابتة للرب ــ سبحانه ــ على ما يليق به.

وادعاء هؤلاء المعطلة أن إثبات الصفات يلزم منه التمثيل، وأن القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي هي تنزيه الله ــ سبحانه ــ عن مماثلة المخلوقين ادعاء باطل متهافت، ظاهر السقوط؛ إذ لا يلزم من إثبات الصفات لله تمثيله وتشبيهه بخلقه؛ فللخالق ــ سبحانه ــ صفات تليق به، وللمخلوق صفات تليق به.

ثم إن مجيء نصوص الصفات متكاثرة يقطع بأن المراد منها معانيها الحقيقية، ويدرأ عن تلك النصوص أن تكون مجازية أنها لا تقبل دعوى المجاز من جهة اللغة نفسها، وتراكيب الكلم فيها؛ فهي تأبى أن تبارح المعنى الحقيقي.

ونمثل بهذا المثال وهو قوله ــ سبحانه ــ: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ [النساء:١٦٤] .

فلا يجوز أبدا أن يقال: إن الكلام في هذه الآية مجازي، لأن الفعل كلم أكد بالمصدر التكليم الدال على النوع.

وقد نقل أبو جعفر النحاس ت ٣٣٨ إجماع النحاة على أن الفعل إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازا، بل هو حقيقة قطعا.

كيف وقد قال ــ تعالى ــ: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ [الأعراف: ١٤٣] ؟!." (٢)

"فمثلا: كلمة العين تدل على معان عديدة، ولا يلزم منها التضاد؛ فهي ــ بهذا الاعتبار ــ مشترك، لا متضاد.

وكلمة الغابر: تطلق على الماضي وتطلق على الباقي؛ فهي بهذا الاعتبار متضاد؛ لأنها دلت على معنيين متضادين.

ثالثا: كيف يفهم المراد من اللفظ إذا كان متضادا؟

---

(١) مصطلحات في كتب العقائد محمد بن إبراهيم الحمد ص/١٥٨

(٢) مصطلحات في كتب العقائد محمد بن إبراهيم الحمد ص/٢٠٦

يفهم من خلال السياق، مثال ذلك كلمة: جلل فهي تدل على الشيء اليسير الحقير، وتدل على الشيء العظيم.

فمن الأول: قول لبيد رضي الله عنه:

كل شيء ما خلا الله جلل ... والفتى يسعى ويلهيه الأمل

ومن الثاني قول الشاعر:

قومي هم قتلوا أميم أخي ... فإذا رميت يصيبني سهمي

فلئن عفوت لأعفون جللا ... ولئن سطوت لأوهنن عظمي

فمن خلال سياق الكلام في البيت الأول نعلم أن المقصود بـ: الجلل: الأمر اليسير الحقير، ومن خلال السياق في البيتين الأخيرين نعلم أن المقصود بقوله: جللا أنه الأمر العظيم؛ لأن الإنسان لا يفخر بصفحه عن ذنب حقير يسير وهكذا. . . ١

وهذا ما أجاب به ابن الأنباري عن اعتراض من اعترض على وجود الأضداد؛ حيث قال رحمه الله: "ويظن أهل البدع والزيغ، والإزراء بالعرب أن ذلك

١ـ انظر الأضداد لابن الأنباري ص١ـ٢.." (١)

"عام، وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر في طول هذه المدة المديدة، هل تبقى أحكام الإسلام معطلة؟ ويعمل الناس من خلالها ما يشاؤون؟ ألا يلزم من ذلك الهرج والمرج؟

القوانين التي صدع بها نبي الإسلام " وجهر في نشرها، وبيانها، وتنفيذها طيلة ثلاثة وعشرين عاما، هل كان ذلك لمدة محدودة؟ هل حدد الله عمر الشريعة بمائتي عام ـ مثلا ـ؟

الذهاب إلى هذا الرأي أسوأ في نظري من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ"١.

ثم يقول: "إذن فإن كل من يتظاهر بالرأي القائل بعدم ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية، فهو ينكر ضرورة تنفيذ أحكام الإسلام، ويدعو إلى تعطيلها وتجميدها، وهو ينكر بالتالي شمول وخلود الدين الإسلامي الحنيف"٢.

فخميني يرى لهذه المسوغات التي ذكرها ضرورة خروج الفقيه الشيعي وأتباعه للاستيلاء على الحكم في

---

(١) مصطلحات في كتب العقائد محمد بن إبراهيم الحمد ص/٢٢٤

بلاد الإسلام نيابة عن المهدي، خارجا بذلك عن مقررات دينه، مخالفا نصوص أئمته الكثيرة في ضرورة انتظار الغائب، وعدم التعجل في أمره٣.

ثم دأب خميني في سلوك السبل المفضية لإقناع الناس بما يراه، "وظل الخميني زمنا طويلا يلقي على طلابه في النجف دروسا في مبدأ ولاية الفقيه،

١ـــ بروتوكولات آيات قم ص٣٦، نقلا عن الحكومة الإسلامية ص٢٦.

٢ـــ المرجع السابق ص٣٦، نقلا عن الحكومة الإسلامية ص٢٦ـــ٢٧.

٣ـــ انظر المرجع السابق ص٣٦.." (١)

"تعالى عنهم في وقت كمال إيمانهم وغاية عدالتهم) ، ثم قال: " ومن كفر أو ظلم ثم تاب وأصلح لا يصح أن يطلق عليه أنه كافر، أو ظالم في لغة وعرف وشرع، إذ قد تقرر في الأصول أن المشتق فيما قام به المبدأ في الحال حقيقة وفى غيره مجاز، ولا يكون المجاز أيضا مطردا بل حيث يكون متعارفا وإلا لجاز صبى لشيخ ونائم لمستيقظ وغنى لفقير وجائع لشبعان وحى لميت وبالعكس، وأيضا لو اطرد ذلك يلزم من حاف لا يسلم على كافر فسلم على إنسان مؤمن في الحال إلا أنه كان كافرا قبل سنين متطاولة أن يحنث، ولا قائل به " (١) .

٥. ليس من المقطوع به أن الإمام عليا لم يسجد لصنم قط، ولم أجد أثرا صحيحا يؤيد هذا، ولكن يرجحه أن الإسلام أدركه وهو صبى، وأنه تربى في بيت النبوة، واقتدى بابن عمه سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وتخلق بخلقه، ولهذا كان أول من أسلم بعد خديجة رضي الله تعالى عنهما.

والذين لم يسجدوا للأصنام كثيرون كالصحابة الذين عاشوا في بيئة إسلامية في صغرهم فنشئوا على الإسلام، ثم الذين ولدوا في هذه البيئة، فلا اختصاص لأمير المؤمنين هنا.

٦. العصمة من الخطأ كبيره وصغيره، عمدا وسهوا ونسيانا من المولد إلى الممات أمر يتنافى مع الطبيعة البشرية، فلا يقبله العقل إلا بالدليل قطعى من النقل. وهذه الآية الكريمة لا تثبته للأئمة عموما فضلا عن أئمة الجعفرية على وجه الخصوص، على أن دلالة القرآن الكريم تتنافى مع مثل هذه العصمة حتى بالنسبة لخير البشر جميعا الذين اصطفاهم الله تعالى للنبوة والرسالة. وقد أثبت هذا من قبل في بحثى الذي نلت به درجة الماجستير (٢) ، وسيأتي الحديث عن العصمة في الفصل الخامس من هذا الجزء.

---

(١) مصطلحات في كتب العقائد محمد بن إبراهيم الحمد ص/٢٤٨

(١) انظر تفسير الآلوسى ١/٣٠٧ - ٣٠٨.

(٢) انظر فقه الشيعة الإمامية ومواضع الخلاف بينه وبين المذاهب الأربعة ج١ ص ٣٧:١٨.." [١]

"زاد في رواية: كهاتين، وأشار بأصبعيه، وفي هذا مع قوله أولا: " إني تارك " تلويح بل تصريح بأنهما كتوأمين، خلفهما ووصى أمته بحسن معاملتهما، وإيثار حقهما على أنفسهما، واستمساك بهما في الدين، أما الكتاب فلأنه معدن العلوم الدينية، والأسرار والحكم الشرعية، وكنوز الحقائق وخفايا الدقائق. وأما العترة فلأن العنصر إذا طاب أعان على فهم الدين، فطيب العنصر يؤدى إلى حسن الأخلاق، ومحاسنها تؤدى إلى صفاء القلب ونزاهته وطهارته. قال الحكيم: " والمراد بعترته هنا العلماء العاملون إذ هم الذين لا يفارقون القرآن. أما نحو جاهل وعالم مخلط فأجنبي من هذا المقام، وإنما ينظر للأصل والعنصر عند التحلى بالفضائل، والتخلى عن الرذائل، فإن كان العلم النافع في غير عنصرهم لزمنا اتباعه كائنا ما كان، ولا يعارض حثه هنا على اتباع عترته حثه في خبر على اتباع قريش، لأن الحكم على فرد من أفراد العام بحكم العام لا يوجب قصر العام على ذلك الفرد على الأصح، بل فائدته مزيد الاهتمام بشأن ذلك الفرد، والتنويه يرفعه قدره. ثم قال الشريف: هذا الخبر يفهم منه وجود من يكون أهلا للتمسك به من أهل البيت والعترة الطاهرة في كل زمن إلى قيام الساعة حتى يتوجه الحث المذكور إلى التمسك به، كما أن الكتاب كذلك، فلذلك كانوا أمانا لأهل الأرض، فإن ذهبوا ذهب أهل الأرض " ا. هـ.

وقال ابن تيمية بعد أن بين أن الحديث ضعيف لا يصح: " وقد أجاب عنه طائفة بما يدل على أن أهل بيته كلهم لا يجتمعون على ضلالة. قالوا: ونحن نقول بذلك كما ذكر ذلك القاضى أبو يعلى وغيره ".

وقال أيضا: " إجماع الأمة حجة بالكتاب والسنة والإجماع، والعترة بعض الأمة، فيلزم من ثبوت إجماع الأمة إجماع العترة ".

بالنظر في هذه الأقوال، وبتدبر متن الحديث، نقول:." [٢]

"ثم قال: ومما يلزم من المفاسد والمساوئ والقبائح العظيمة على ما زعموه من نسبة على إلى التقية أنه كان جبانا ذليلا مقهورا. أعاذه الله من ذلك، وحروبه للبغاة لما صارت الخلافة له ومباشرته ذلك بنفسه ومبارزته للألوف من الأمور المستفيضه والتي تقطع بكذب ما نسبه إليه أولئك الحمقى والغلاة؛ إذ كانت

(١) مع الاثنى عشرية في الأصول والفروع علي السالوس ص/٨٩

(٢) مع الاثنى عشرية في الأصول والفروع علي السالوس ص/١٣١

الشوكة من البغاة قوية جدا، ولا شك أن بنى أمية كانوا أعظم قبائل قريش شوكة وكثرة جاهلية وإسلاما، وقد كان أبو سفيان بن حرب رضي الله عنه هو قائد المشركين يوم أحد ويوم الأحزاب وغيرهما، وقد قال لعلى لما بويع أبو بكر ما مر آنفا فرد عليه ذلك الرد الفاحش. وأيضا فبنو تميم ثم بنو عدى قوما الشيخين من أضعف قبائل قريش، فسكوت على لهما مع أنهما كما ذكر وقيامه بالسيف على المخالفين لما انعقدت البيعة له مع قوة شكيمتهم أوضح دليل على أنه كان دائرا مع الحق حيث دار، وأنه من الشجاعة بالمحل الأسنى، و أنه لو كان معه وصيه من رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمر القيام على الناس لأنفذ وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان السيف على رأسه مسلطا، لا يرتاب في ذلك إلا من اعتقد فيه ـ رضي الله عنه ـ ما هو بريء منه.

ومما يلزم أيضا على تلك التقيه المشؤومة عليهم أنه رضي الله عنه لا يعتمد على قوله قط؛ لأنه حيث لم يزل في اضطراب من أمره، فكل ما قاله يحتمل أنه خالف فيه الحق خوفا وتقية. ذكره شيخ الإسلام الغزالى. قال غيره: بل يلزمهم ما هو أشنع من ذلك، وأقبح؛ كقولهم: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعين الإمامة إلا لعلى، فمنع من ذلك وقال: مروا أبا بكر تقية! فيتطرق احتمال ذلك إلى كل ما جاء عنه صلى الله عليه وسلم، ولا يفيد حينئذ إثبات العصمة شيئا.

وأيضا فقد استفاض عن على ـ رضي الله عنه ـ أنه كان لا يبالى بأحد حتى قيل للشافعى رضي الله عنه ما نفر الناس عن على إلا أنه كان لا يبالى بأحد، وقال الشافعى: أنه كان زاهدا لا يبالى بالدنيا وأهلها، وكان عالما والعالم لا يبالى." (١)

"ونحو ذلك. وهذه الأسماء كلها أسماء مدح وحمد تدل على ما يحمد به، ولا يكون معناها مذموما، والله له الأسماء الحسنى، وليس له مثل السوء قط، فالأسماء التي فيها عموم وإطلاق لما يحمد ويذم لا توجد في أسماء الله الحسنى، لأنها لا تدل على ما يحمد الرب ويمدح، فالإرادة إذا أخذت مطلقا وقيل: "المريد" فالمريد قد يريد خيرا، يحمد عليه، وقد يريد شرا يذم عليه، وإذا أخذ الكلام وقيل: "متكلم" فالمتكلم بصدق وعدل، وقد يتكلم بكذب وظلم، ولذلك لم تذكر مطلقة) ١.

ثانيا: باب الأفعال أوسع من باب الأسماء:

وأما إذا كان الاسم مشتقا من أفعاله القائمة به، فإن كان الفعل ورد مقيدا

فإنه لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيدا أن يشتق له منه اسم مطلق، كما غلط فيه بعض المتأخرين فجعل

---

(١) مع الاثنى عشرية في الأصول والفروع علي السالوس ص/٢٤٨

من أسمأنه الحسنى "المضل، الفاتن، الماكر تعالى الله عن قوله، فإن هذه الأسماء لم يطلق عليه سبحانه منها إلا أفعالا مخصوصة معي‍ن‍ة فلا يجوز أن يسمى بأسمأنها المطلقة، والله أعلم) ٢.

قال ابن القيم رحمه الله: (الفعل أوسع من الاسم، ولهذا أطلق الله على نفسه أفعالا لم يتسم منها أسماء الفاعل، كأراد، وشاء، وأحدث. ولم يسم "بالمريد" و"الفاعل" و"المتمن" وغير ذلك من الأسماء التي أطلق أفعالها على نفسه. فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء. وقد أخطأ- أقبح خطإ- من اشتق له من كل فعل اسما، وبلغ بأسمأنه زيادة على الألف فسماه "الماكر، والمخادع، والفاتن، والكائد" ونحو ذلك) ٣.

---

١ نقض تأسيس الجهمية ٢/ ١٠، ١١ "بتصرف".

٢ بدائع الفوائد ١/ ١٦١.

٣ مدارج السالكين ٣/ ٤١٥." (١)

"السلام: "مائة! إلا واحدا" فنفى الزيادة وأبطلها١.

الرد عليه: (هذا الذي قاله ليس بحجة لأن الحصر المذكور عندهم هو باعتبار الوعد الحاصل لمن أحصاها، فمن ادعى على أن الوعد وقع لمن أحصى زائدا على ذلك أخطأ، ولا يلزم من ذلك ألا يكون هناك اسم زائد) ٢. والحديث لا يدل على الحصر كما ذكره غير واحد من العلماء، وإليك بعض أقوالهم:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (والصواب الذي عليه جمهور العلماء أن قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا، من أحصاها دخل الجنة" معناه أن من أحصى التسعة والتسعين من أسمأنه دخل الجنة وليس مراده أنه ليس له إلا تسعة وتسعون اسما) ٣.

وقال رحمه الله: "فإن الذي عليه جماهير المسلمين أن أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين. قالوا- ومنهم الخطابي- قوله: "إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها.." التقييد بالعدد عائد إلى الأسماء الموصوفة بأنها ہ ي هذه الأسماء؟ فهذه الجملة وهي قوله: "من أحصاها دخل الجنة" صفة للتسعة والتسعين وليست جملة مبتدأة، ولكن موضعها النصب، ويجوز أن تكون مبدأة والمعنى لا يختلف، والتقدير: إن لله أسماء بقدر هذا العدد من أحصاها دخل الجنة كما يقول القائل: إن لي مائة غلام أعددتهم للعتق، وألف درهم أعددتها للحج، فالتقييد بالعدد هو في الموصوف بهذه الصفة لا في أصل

---

(١) معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى محمد بن خليفة التميمي ص/٥٦

١ المحلى ١/٨،٣٥/٣١.

٢ فتح الباري ١١/ ٣٢١

٣ درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٣٢.." (١)

"٩٥- "المصطنع"

دليله: قوله تعالى: ﴿واصطنعتك لنفسي﴾ . (طه:٤١)

من ذكره: ذكره الشرباصي.

٩٦- "المصلح"

دليله: قوله تعالى: ﴿فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه﴾ . (الأنبياء: من الآية٩٠) .

من ذكره: ذكره الشرباصي.

٩٧- "المضاعف"

دليله: قوله تعالى: ﴿والله يضاعف لمن يشاء﴾ . (البقرة: من الآية٢٦١) .

من ذكره: ذكره الشرباصي.

٩٨- "المضل"

دليله: قوله تعالى: ﴿ومن يضلل الله فما له من هاد﴾ . (غافر: من الآية٣٣) .

التعليق: قال ابن القيم في بدائع الفوائد ١/ ١٦١: "لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيدا أن يشتق له منه اسم مطلق كما غلط فيه بعض المتأخرين، فجعل من أسمائه المضل، الفاتن، الماكر، تعالى الله عن قوله ."

من ذكره: ١- القرطبي. ٢- الشرباصي.

٩٩- "المطعم"

دليله: قوله تعالى: ﴿فاطر السماوات والأرض وهو يطعم ولا يطعم﴾ . (الأنعام: من الآية١٤) .

من ذكره: ١- ابن منده. ٢- الشرباصي.." (٢)

"مع الجمع وعدم الفرق ومع القصد، فيلزم من أطلقه قصد ذلك مع الجمع"١.

قال ابن القيم في نونيته:

---

(١) معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى محمد بن خليفة التميمي ص/٦٩

(٢) معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى محمد بن خليفة التميمي ص/٢٤٧

هذا ومن أسمائه ما ليس يف ... رد بل يقال إذا أتى بقران

وهي التي تدعى بمزدوجاتها ... إفرادها خطر على الإنسان

إذ ذاك موهم نوع نقص جل رب ... العرش عن عيب وعن نقصان

كالمانع المعطي وكالضار الذي ... هو نافع وكماله الأمران

ونظير هذا القابض المقرون با ... سم الباسط اللفظان مقترنان

وكذا المعز مع المذل وخافض ... مع رافع لفظان مزدوجان

وحديث إفراد اسم منتقم فمو ... قوف كما قد قال ذو العرفان

ما جاء في القرآن غير مقيد ... بالمجرمين وجابذو نوعان٢

---

١ إيثار الحق على الخلق ص١٨٧

٢ توضيح المقاصد ٢/ ٢٤٨، ٢٤٩.." (١)

"ودلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه إلا أنه لازم له تسمى دلالة "التزام"، وسميت دلالة التزام لأن المعنى المستفاد لم يدل عليه اللفظ مباشرة، ولكن معناه يلزم منه هذا المعنى المستفاد.

الأمثلة:

أ- مثال لدلالة المطابقة: قوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ ١ فلفظة "البقرة": اسم جنس سيق ليدل على تمام معناه وهو الحيوان المعروف، فأية بقرة كانت كافية لتنفيذ الأمر لو ذبحها بنو إسرائيل، ولكنهم شددوا على أنفسهم في طلب التعيين فشدد الله عليهم.

ب- مثال لدلالة التضمن كأن يقول. إنسان: أنا عالم بالفرائض وتقسيم المواريث.

فنقول له: بين لنا إذن أحكام الجد مع الإخوة؟

فيقول: أنا لم أقل لكم إنني أعلم هذه الأحكام.

فنقول له: لقد تضمنت دعواك العلم بالفرائض وتقسيم المواريث أنك عالم بأحكام الجد مع الإخوة، وقد فهمنا هذا من كلامك عن طريق الدلالة التضمنية.

ج- مثال لدلالة الالتزام: قوله تعالى: ﴿وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم﴾ ٢.

فإن قاله: ﴿فإن الله غفور رحيم﴾ الواقع في جواب الشرط يدل عن طريق الدلالة الالتزامية على أن الله يغفر

---

(١) معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى محمد بن خليفة التميمي ص/٣٢٩

لكم ويرحمكم إن أنتم عفوتم وصفحتم وغفرتم،

---

١ الآية ٦٧ من سورة البقرة.

٢ الآية ١٤ من سورة التغابن.." (١)

"مع أن هذا المعنى غير مدلول عليه بمنطوق اللفظ، ولكن يلزم من كونه غفورا رحيما أن يكافىء أهل العفو والصفح والمغفرة بالرحمة والغفران؛ ولذلك حصل الاكتفاء في جواب الشرط بذكر هذين الوصفين دون التصريح للازمهما.

ثانيا: تطبيق الدلالات الثلاث على أسماء الله تعالى:

قال ابن القيم: "إن الاسم من أسمائه تبارك وتعالى كما يدل على الذات والصفة التى اشتق منها بالمطابقة، فإنه يدل عليه دلالتين أخريين بالتضمن واللزوم.

فيدل على الصفة بمفردها بالتضمن وكذلك على الذات المجردة على الصفة.

ويدل على الصفة الأخرى باللزوم.

الأمثلة:

أ- "الخالق":

ويدل على ذات الله وعلى صفة الخلق بالمطابقة يدل على الذات وحدها وعلى صفة الخلق وحدها بالتضمن، ويدل على صفتي العلم والقدرة بالالتزام كما في قوله تعالى: ﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما﴾ ١ ذلك لأن العلم والقدرة لازمان للخلق.

مثال آخر: "السميع":

يدل على ذات الرب وسمعه بالمطابقة.

---

١ الآية ١٢ من سورة الطلاق.." (٢)

---

(١) معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى محمد بن خليفة التميمي ص/٣٣٨

(٢) معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى محمد بن خليفة التميمي ص/٣٣٩

"ثانيا: الرد على من أنكر تضمن الأسماء الحسنى للصفات:

من خلال ما تقدم إيراده من نقول وأدلة يعلم ضلال من نفى معاني أسمائه الحسنى وهم "المعتزلة" الذين ادعوا أنها كالأعلام المحضة التي لم توضع لمسماها باعتبار معنى قائم به. وقالوا: إن الله سميع بلا سمع، وبصير بلا بصر، وعزيز بلا عزة وهكذا وعللوا ذلك: بأن ثبوت الصفات يستلزم تعدد القدماء.

وهذه العلة عليلة بل ميتة لدلالة السمع والعقل على بطلانها، أما السمع: فلأن الله تعالى وصف نفسه بأوصاف كثيرة مع أنه الواحد الأحد، فقال تعالى: ﴿إن بطش ربك لشديد إنه هو يبدئ ويعيد وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد فعال لما يريد﴾ الآيات ١٢-١٦ من سورة البروج.

وقال تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى﴾ الآيات ١-٥ من سورة الأعلى.

وأما العقل، فلأن الصفات ليست ذوات بائنة من الموصوف حتى يلزم من ثبوتها التعدد، وإنما هي صفات من اتصف بها فهي قائمة به، وكل موجود فلابد له من تعدد صفاته١.

فبهذه القاعدة يعلم ضلال من سلبوا أسماء الله تعالى معانيها فنفي معاني أسمائه الحسنى من أعظم الإلحاد فيها، قال تعالى: ﴿وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون﴾ وقد سبق إيراد الأدلة من القرآن والسنة على تضمن الأسماء الحسنى للصفات، فليرجع إليها.

وإنه لمن المكابرة الصريحة والبهت البين أن يجعل معنى اسمه "القدير"

---

١ القواعد المثلى ص ٨.." (١)

"المبحث الرابع: إحصاء أسماء الله الحسنى

المطلب الأول: الحث على إحصاء أسماء الله والمقصود بذلك

...

واعترض الحافظ ابن حجر على هذا الوجه فقال: "وفيه نظر؛ لأنه لا يلزم من مجيئه بلفظ "حفظها" تعيين السرد عن ظهر قلب، بل يحتمل الحفظ المعنوي".

وقال الأصيلي: "ليس المراد بالإحصاء عدها فقط؛ لأنه قد يعدها الفاجر، وإنما المراد العلم بها".

وقال ابن بطال: "إن من حفظها عدا وأحصاها سردا ولم يعمل بها يكون كمن حفظ القرآن ولم يعمل بما

---

(١) معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى محمد بن خليفة التميمي ص/٣٥٥

فيه، وقد ثبت الخبر في الخوارج أنهم يقرءون القرآن ولا يجاوز حناجرهم"١.

المعنى الثاني: الطاقة، كما في قوله تعالى: ﴿علم أن لن تحصوه﴾ ٢، أي: لن تطيقوه.

وكقول النبي صلى الله عليه وسلم: "استقيموا ولن تحصوا" ٣؛ أي: لن تطيقوا كل الاستقامة.

فيكون معنى: "أحصاها" في الحديث: أي يطيقها، بحسن المراعاة لها، والمحافظة على حدودها في معاملة الرب سبحانه بها، وذلك مثل أن يقول: يا رحمن يا رحيم؛ فيخطر بقلبه الرحمة، ويعتقدها صفة لله عز وجل فيرجو رحمته ولا ييأس من مغفرته، كقوله تعالى: ﴿لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم﴾ ٤.

وإذا قال: "السميع البصير" علم أنه لا يخفى على الله خافية، وأنه بمرأى

---

١ فتح الباري ٢٢٦/١١

٢ الآية ٢٠ من سورة المزمل.

٣ أخرجه الإمام أحمد في المسند ٥/ ٢٨٢، وابن ماجة ح ٢٧٧، والدارمي ١/ ١٦٨

٤ الآية ٥٣ من سورة الزمر.." (١)

"واعترض الحافظ ابن حجر على هذا الوجه فقال: "وفيه نظر؛ لأنه لا يلزم من مجيئه بلفظ "حفظها" تعيين السرد عن ظهر قلب، بل يحتمل الحفظ المعنوي".

وقال الأصيلي: "ليس المراد بالإحصاء عدها فقط؛ لأنه قد يعدها الفاجر، وإنما المراد العلم بها".

وقال ابن بطال: "إن من حفظها عدا وأحصاها سردا ولم يعمل بها يكون كمن حفظ القرآن ولم يعمل بما

فيه، وقد ثبت الخبر في الخوارج أنهم يقرءون القرآن ولا يجاوز حناجرهم"١.

المعنى الثاني: الطاقة، كما في قوله تعالى: ﴿علم أن لن تحصوه﴾ ٢، أي: لن تطيقوه.

وكقول النبي صلى الله عليه وسلم: "استقيموا ولن تحصوا"٣؛ أي: لن تطيقوا كل الاستقامة.

فيكون معنى: "أحصاها" في الحديث: أي يطيقها، بحسن المراعاة لها، والمحافظة على حدودها في معاملة الرب سبحانه بها، وذلك مثل أن يقول: يا رحمن يا رحيم؛ فيخطر بقلبه الرحمة، ويعتقدها صفة لله عز وجل فيرجو رحمته ولا ييأس من مغفرته، كقوله تعالى: ﴿لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم﴾ ٤.

---

(١) معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى محمد بن خليفة التميمي ص/٣٦٢

وإذا قال: "السميع البصير" علم أنه لا يخفى على الله خافية، وأنه بمرأى

---

١ فتح الباري ١١/٢٢٦

٢ الآية ٢٠ من سورة المزمل.

٣ أخرجه الإمام أحمد في المسند ٥/ ٢٨٢، وابن ماجة ح ٢٧٧، والدارمي ١/ ١٦٨

٤ الآية ٥٣ من سورة الزمر.." (١)

"فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها، هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى، فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا، إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق، وهذا بين واضح١.

ثالثا: الاتفاق في الاسم لا يلزم منه تماثل المسمى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "الله سبحانه وتعالى سمى نفسه وصفاته بأسماء وسمى بها بعض المخلوقات.

فسمى نفسه حيا عليما سميعا بصيرا عزيزا جبارا متكبرا ملكا رؤوفا رحيما.

وسمى بعض عباده عليما، وبعضهم حليما، وبعضهم رؤوفا رحيما، وبعضهم سميعا بصيرا، وبعضهم ملكا، وبعضهم عزيزا، وبعضهم جبارا متكبرا.

ومعلوم أنه ليس العليم كالعليم، ولا الحليم كالحليم، ولا السميع كالسميع، وهكذا في سائر أسماء الله.

قال سبحانه وتعالى: ﴿إن الله كان عليما حكيما﴾ ٢.

وقال: ﴿وبشروه بغلام عليم﴾ ٣.

---

١ المصدر السابق ص ٤٧

٢ الآية ٣٠ من سورة الإنسان

٣ الآية ٢٨ من سورة الذاريات." (٢)

---

(١) معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى محمد بن خليفة التميمي ص/٣٦٥

(٢) معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات محمد بن خليفة التميمي ص/٨٩

"ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده -عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص- اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص.

فقد سمى الله نفسه حيا فقال: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ ١.

وسمى بعض عباده حيا فقال: ﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾ ٢.

وليس هذا الحي مثل هذا الحي.

لأن قوله: "الحي" اسم لله مختص به.

وقوله: ﴿يخرج الحي من الميت﴾ اسم للحي المخلوق مختص به.

وإنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرا مشتركا بين المسميين.

وعند الاختصاص: يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق والمخلوق عن الخالق.

ولابد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته.

يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق.

وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى.

وكذلك سمى الله نفسه: ﴿عليما حكيما﴾ وسمى بعض عباده حليما ﴿فبشرناه بغلام حليم﴾ ، يعني إسماعيل، وسمى آخر عليما، فقال: ﴿وبشروه بغلام عليم﴾ يعني إسحاق، وليس العليم كالعليم، ولا الحليم كالحليم.

---

١ الآية ٢٥٥ من سورة البقرة

٢ الآية ١٩ من سورة الروم." (١)

"محذورات القاعدة الثانية

من الأمور الهامة التي ينبغى للموحد أن يحذر منها صيانة للقاعدة الثانية حتى لا يهدم إيمانه بما أثبته الله لنفسه وما أثبته رسوله صلى الله عليه وسلم أن يحذر من نوعين من الضلال وهما التعطيل والتحريف المبنى

---

(١) معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات محمد بن خليفة التميمي ص/٩٥

على التأويل الباطل وبيان ذلك فيما يأتي:

١- التعطيل: وهو رد النصوص الثابتة فى الكتاب والسنة ورفض محتواها وعدم التسليم لها، وسببه اعتقاد المعطل أن إثبات الصفات التى وردت فى هذه النصوص يلزم منه التمثيل والتشبيه، فالمعطل جسد صورة لربه فى ذهنه تشبه صورة الإنسان فوقع فى محذورات القاعدة الأولى فاعتقد التمثيل والتشبيه وزعم أن ظاهر النصوص دل على ذلك، فأحس بالرفض التلقائى لهذه الصورة والرغبة فى تنزيه الله عنها، وبدلا من أن يعيب فهمه السيئ وظنه الآثم فى كلام الله وجه العيب إلى الكتاب والسنة، وبدأ فى التحامل علي النصوص بالباطل، فادعى أولا أن ظاهره، باطل غير مراد فى كلام الله عز وجل، ثم حاول محو ما دلت عليه بأى طريقة وتعطيلها عن مدلولها الذى يطابق الحقيقة، كما روى عن الجهم بن صفوان – الجد الأكبر للمعتزلة والأشعرية – فى قوله تعالى فى سورة طه: ﴿الرحمن على العرش استوى (٥) ﴾ قال: لو وجدت السبيل إلى." (١)

"(ب) قوله تعالى: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾ [الأحزاب: ٦] (١) .

فهذه الآية إخبار عن مكانة الرسول صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين، كما أنها أيضا إخبار عن الحال التي ينبغي أن يكون فيها المؤمنون مع الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو أولى بهم من أنفسهم ولا يكون كذلك حتى يكون أحب إليهم من أنفسهم.

ويبين ابن القيم أن هذه الآية دليل على أن من لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم أولى به من نفسه فليس من المؤمنين ثم يوضح أن هذه الأولوية تتضمن أمرين:

١ – (. . . أن يكون أحب إلى العبد من نفسه، لأن الأولوية أصلها الحب، ونفس العبد أحب إليه من غيره ومع هذا يجب ان يكون الرسول أولى به منها، وأحب إليه منها، فبذلك يحصل له اسم الإيمان.

ويلزم من هذه الأولوية والمحبة كمال الانقياد والطاعة والرضا والتسليم وسائر لوازم المحبة من الرضا بحكمه والتسليم لأمره وإيثاره على ما سواه.

٢ – ومنه، : أن لا يكون للعبد حكم على نفسه أصلا، بل الحكم على نفسه للرسول صلى الله عليه وسلم يحكم عليها أعظم من حكم السيد على عبده أو الوالد على ولده فليس له في نفسه تصرف قط إلا ما تصرف فيه الرسول الذي هو أولى به منها) (٢) .

فتبين من هذا أنه يجب على كل مؤمن أن يكون الرسول أولى به من نفسه في كل شيء، وأن يكون حكمه

---

(١) مختصر القواعد السلفية في الصفات الربانية محمود عبد الرازق رضواني ص/١٩

صلى الله عليه وسلم في أي شيء مقدما على رغبات النفس وتطلعاتها، بل إن الحياة لتعد هينة ورخيصة بجانب تحقيق ما فرضه الله ورسوله

---

(١) سورة الأحزاب، آية (٦) .

(٢) الرسالة التبوكية. لابن القيم. مراجعة الشيخ عبد الطاهر أبي السمح، ط١، نشر المطبعة السلفية ومكتبتها مكة المكرمة، ١٣٤٧ هـ، ص ٢١- ٢٢.." (١)

"ثم إن حمل هذا الحديث على رؤيته يقظة في الدنيا بعد وفاته يلزم منه ادعاء الكذب على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهذا مستحيل لأنه معصوم عن الكذب. وبيان ذلك: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «من رآني في المنام فسيراني في اليقظة» فعلق الجواب على الشرط، ومن المعلوم أن جمعا كثيرا من سلف الأمة وخلفها قد رأوه في المنام ولم يذكر أحد منهم أنه رآه في اليقظة. وخبر الصادق - صلى الله عليه وسلم - لا يتخلف (١) .

٢ - أنه مستحيل عقلا لأنه يلزم منه لوازم باطلة مثل أن يخرج ويراه الناس وأن يقود أمته في كل المواطن كما كان في حياته - صلى الله عليه وسلم - وأن يجاهد في سبيل الله وأن يفصل بين الأمة في المسائل المتنازع عليها والحوادث التي وقعت لأمته من بعده طالما أنه حي حياة تامة.

إذ لو صح ذلك لكان حل النبي - صلى الله عليه وسلم - لمشاكل أمته التي حدثت من بعده وجمع كلمتهم أولى من أن يظهر لأناس في مجالس بدعية جمعوا فيها من فنون الشرك والبدع ما نهي عنه وحذر منه.

فكيف يحضر مجالسهم التي بهذه الصفة ويترك الصحابة والأمة من بعدهم يواجهون الفتن بأنفسهم وهم أحوج ما يكونون إليه لو كان حيا.

قال القرطبي (٢) فيما نقله الحافظ ابن حجر:

(وهذا القول يدرك فساده بأوائل العقول ويلزم عليه ألا يراه أحد إلا على صورته التي مات عليها، وأن لا يراه رائيان في آن واحد في مكانين وأن يحيا الآن، ويخرج من قبره ويمشي في الأسواق ويخاطب الناس ويخاطبوه، ويلزم من ذلك أن يخلو قبره من جسده فلا يبقى في قبره منه شيء فيزار مجرد القبر ويسلم

---

(١) محبة الرسول بين الاتباع والابتداع عبد الرءوف محمد عثمان ص/٤٤

(١) انظر: فتح الباري، ١٢ / ٣٨٥، والتيجانية، ص ١٣٠ وما بعدها.

(٢) هو أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم الأنصاري القرطبي المالكي ويعرف بابن المزين (٥٧٨ - ٦٥٦ هـ) . فقيه. محدث لغوي. وهو شيخ القرطبي المفسر. من تصانيفه: المفهم لما أشكل من شرح صحيح مسلم، واختصار صحيح البخاري، وغيرها. انظر: نفح الطيب ٢ / ٦١٥، والديباج المذهب، ص ٦٨ - ٧٠.." (١)

"٦ - اتخاذ قبره صلى الله عليه وسلم عيدا: ومعنى اتخاذه عيدا، أن يعتاد التردد عليه والازدحام عنده كما يحصل في أمكنة الأعياد وأزمنتها. أو أن يجعل لها وقت معين سواء كان كل أسبوع أو شهر أو سنة. وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: فيما أخرجه أحمد وأبو داود واللفظ له بسنديهما عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تجعلوا بيوتكم قبورا، ولا تجعلوا قبرى عيدا، وصلوا علي فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم» (١) ولأجل هذا كره الإمام مالك رحمه الله التردد على القبر فقال فيما نقله عنه القاضي عياض:

(. . . . وليس يلزم من دخل المسجد أو خرج منه من أهل المدينة الوقوف بالقبر وإنما ذلك للغرباء. . . ولا بأس لمن قدم من سفر أو خرج إلى سفر أن يقدم على قبر النبي صلى الله عليه وسلم فيصلي عليه ويدعو لأبي بكر وعمر. فقيل له: إن ناسا من أهل المدينة لا يقدمون من سفر ولا يريدونه يفعلون ذلك في اليوم مرة أو أكثر فيسلمون ويدعون ساعة. فقال: لم يبلغني هذا عن أحد من أهل العلم ببلدنا وتركه واسع. ولا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها ولم يبلغني عن أول هذه الأمة وصدرها أنهم كانوا يفعلون ذلك) (٢) .

٧ - التزام الزائر الإقامة بالمدينة ثمانية أيام والصلاة في المسجد النبوي أربعين صلاة حتى تكتب له البراءة من النار: وذلك استنادا إلى الحديث الذي أخرجه الإمام أحمد بسنده عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من صلى في مسجدي هذا أربعين صلاة كتبت له براءة من

---

(١) سبق تخريجه، ص٨٣.

(٢) الشفا، ٢ / ٨٨.." (٢)

---

(١) محبة الرسول بين الاتباع والابتداع عبد الرءوف محمد عثمان ص/٢٥٠

(٢) محبة الرسول بين الاتباع والابتداع عبد الرءوف محمد عثمان ص/٢٨٠

"ما في القرآن من ذلك المعنى، إذ كان اعتمادهم في نفس الأمر على غير ذلك، والآيات التي تخالفهم يشرعون في تأويلها شروع من قصد ردها كيفما أمكن، ليس مقصوده أن يفهم مراد الرسول، بل أن يدفع منازعه عن الاحتجاج بها) (١) .

والذي يظهر لي والله أعلم أن المقصودين بذلك هم أهل الأهواء والفرق ممن كانت بدعهم أصولا تفرعت عنها غيرها. بخلاف أصحاب البدع الجزئية.

- الأمر الثاني: أن يكون المراد بعدم القبول لأعمالهم. ما ابتدعوه خاصة دون غيره، ويدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد» (٢) .

فهذا الحديث يبين أن العمل المخالف للشرع مردود لكونه مخالفا، أما سائر الأعمال إن جاءت موافقة للشرع كانت أقرب إلى القبول. ولا يلزم من رد هذا العمل المبتدع رد سائر الأعمال التي تكون موافقة للشرع ما لم تكن البدعة بدعة شركية.

[خذلان المبتدع]

٢ - خذلان المبتدع: ويقصد بذلك: أن المبتدع تنزع منه العصمة ويوكل إلى نفسه، ويوضح هذا أن الله قد جعل فيما أنزله على نبيه من القرآن والسنة العصمة والنجاة، فقال تعالى: ﴿ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم﴾ [آل عمران: ١٠١] (٣) . وقال تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾ [آل عمران: ١٠٣] (٤) وحبل الله هو القرآن والسنة والجماعة فأوجب الله في هذه الآية التمسك بكتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم

---

(١) الفتاوى، ١٣ / ٥٨- ٥٩.

(٢) سبق تخريجه ص ٧٠.

(٣) سورة آل عمران، آية (١٠١) .

(٤) سورة آل عمران، آية (١٠٣) .." (١)

"قلنا له: الذي يفهم من هذه الآيات، وما شاكلها، نفي المعجزات المقترحة، ولا يلزم من نفي المعجزات المقترحة نفي المعجزات مطلقا.

---

(١) محبة الرسول بين الاتباع والابتداع عبد الرءوف محمد عثمان ص/٢٩٣

إذ أنه ليس حتما على الأنبياء أن يظهروا معجزة كلما طلبها المنكرون!!

بل -على العكس- فهم لا يظهرون المعجزة إذا كان طلبها منطويا على العناد والامتحان والاستهزاء. . .

ولذلك نظائر في كتب القوم، لا أدري لماذا يغفلون عنها، تقول أسفار العهد الجديد:

" فخرج الفريسيون وابتدأوا يحاورونه طالبين منه آية من السماء لكي يجربوه، فتنهد بروحه، وقال: لماذا يطلب هذا الجيل آية. الحق أقول لكم لن يعطي هذا الجيل آية " (إنجيل مرقس: ٨: ١١، ١٢) .

ومعنى هذا النص أن الفريسين طلبوا معجزة من عيسى عليه السلام على سبيل الامتحان، فما أظهر معجزة، ولا أحال- في ذلك الوقت- إلى معجزة ولا وعد بإظهار معجزة فيما بعد. . .!

بل قال: (لن يعطى هذا الجيل آية) وهذا يدل على أنه لن تصدر عنه معجزة إطلاقا. . .!

لأن لفظ الجيل يشمل جميع الذين كانوا في زمانه!

وليس هذا هو النص الوحيد، الذي نقلته إلينا أسفار العهد الجديد، فهناك نصوص أخرى:

ففي إنجيل لوقا:

" وأما هيرودس فلما رأى يسوع فرح جدا لأنه كان يريد من زمان طويل أن يراه لسماعه عنه أشياء كثيرة، وترجى أن يرى آية تصنع منه. وسأله بكلام كثير فلم يجبه بشيء. ووقف رؤساء الكهنة والكتبة يشتكون عليه باشتداد.." (١)

"إثباتهم، وحق اللبيب والمعتصم بحبل الدين أن يثبت ما قضى العقل بجوازه ونص الشرع على ثبوته» (١).

وقال عن إعادة المعدوم: «ودرجة تحرير الدليل أنا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة، ولو قدرناها مثلا لها لقضى العقل بتجويزها، فإن ما جاز وجوده جاز مثله» (٢).

ويقول الآمدي: «ومذهب أهل الحق من الإسلاميين أن إعادة كل ما عدم من الحادثات جائز عقلا، وواقع سمعا، ولا فرق في ذلك بين أن يكون جوهرا أوعرضا ...» إلخ.

ثم قال: «هذا حكم الحشر والنشر، وعذاب القبر ومساءلته، ونصب الصراط والميزان، وخلق النيران والجنان، والحوض، والشفاعة للمؤمن والعاصي، والثواب والعقاب، فكل ذلك ممكن في نفسه، وقد وردت به القواطع السمعية والأدلة الشرعية» (٣).

وقال في (المواقف): «إن جميع ما جاء في الشرع من الصراط والميزان، والحساب وقراءة الكتب، والحوض

---

(١) مناظرة بين الإسلام والنصرانية مجموعة من المؤلفين ص/٣٢٩

المورود، وشهادة الأعضاء حق، والعمدة في إثباتها: إمكانها في نفسها؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها ...» (٤).

فالقوم كما ترى ملتزمون بتقديم العقل وحكمه بالإمكان وعدم

---

(١) الإرشاد (ص (٣٢٣)).

(٢) الإرشاد (ص (٣٧٢)).

(٣) غاية المرام (ص٣٠٠ - ٣٠١).

(٤) المواقف (ص (٣٨٣)).." [1]

"مذهبهم بما في مذهب الأشاعرة من أصول لا يصدقها عاقل مثل (الكسب)، ونفي الحكمة والتعليل في أفعال الله، ونفي القوى المؤثرة، والحسن والقبح، واجتماع الضدين، ونحوها مما هو معروف في مذهبهم، مما دفع شيخ الإسلام رحمه الله إلى بيان أن أقوال الأشاعرة في هذه القضايا لا يصح أن تحسب على مذهب السلف؛ لأنهم خالفوا فيها السلف وهم مخطئون منتقدون فيها (١).

فالعجب من قوم يجرئون على الإسلام من لا عقل له ولا نقل، وهم مع ذلك يحسبون أنهم يدافعون عن الإسلام ضد الباطنية والرافضة خير دفاع، ولا شك أن في مذاهب أولئك من الطوام ما هو أضعاف ما في مذهب الأشاعرة مما طعنوا به في الإسلام عامة، ولكن ليس العتب على العدو الماكر، بل على المدافع الجاهل (٢).

---

(١) انظر: منهاج السنة (١/ ١٢٦/١٢٧) (الطبعة القديمة المصورة).

(٢) ومن غرائب تأويلات الأشاعرة قول الفخر الرازي - وهو تطبيق لمذهب الأشاعرة في عصمة الأنبياء -: «إن الله تعالى لما قال لآدم وحواء: ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾، ونهاهما معا، فظن آدم عليه السلام أنه يحوز لكل واحد منهما وحده أن يقرب من الشجرة، وأن يتناول منها؛ لأن قوله: ﴿ولا تقربا﴾ نهي لهما على الجمع، ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الانفراد». التفسير الكبير ((٣) /١٥).

---

(١) منهج الأشاعرة في العقيدة - الكبير سفر الحوالي ص/٥٨

فالرازي يحسب أن الأنبياء يعاملون النصوص كما يعاملها هو وأصحابه، وحاشا أنبياء الله تعالى من عجمة القلوب. انظر مختصر الصواعق (ص (٤٤))..." [١]

"وقال بعضهم - وهو شارح الجوهرة -: «ما وقع من آدم فهو معصية لا كالمعاصي؛ لأنه تأول الأمر لسر بينه وبين سيده، وإن لم نعلمه، حتى نقل في (اليواقيت): لو كنت بدل آدم لأكلت الشجرة بتمامها!!. فهو وإن كاف منهيا ظاهرا مأمور باطنا» (١).

وقال بعضهم - وهو الرازي - بعد تأويلات طويلة: «واعلم أنه يمكن أن يقال في المسألة وجه آخر، وهو: أنه تعالى كما قال: ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾، ونهاهما معا، فظن آدم عليه السلام أنه يجوز لكل واحد منهما وحده أن يقرب من الشجرة، وأن يتناول منها؛ لأن قوله: ﴿ولا تقربا﴾ نهي لهما على الجمع، ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الانفراد ...» (٢).

وذهبوا إلى تكلفات لا تستقيم مع سياق الآيات بأي وجه من

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإن قيل: إن آدم شهد الأمر الكوني القدري، وكان مطيعا لله بامتثاله له، فهذا مع أنه معلوم بطلانه بالضرورة من دين الإسلام، فهو كفر باتفاق المسلمين». مجموع الفتاوى (٢/ ٣٢١)، وواضح أن هذا قول أصحاب الكشف والذوق الذين سبق الحديث عنهم.

(٢) التفسير الكبير (٣/ ١٥). قال ابن القيم: «ونحن نقطع أن هذا التأويل لم يخطر بقلب آدم وحواء البتة، وهما كانا أعلم بالله من ذلك وأصح أفهاما، أفترى فهم أحد من قول الله تعالى: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم﴾، ﴿ولا تقربوا الزنا﴾، ونظائره أي: إنما نهيتكم عن اجتماعكم على ذلك دون انفراد كل واحد منكم به؟ فيا للعجب من أوراق وقلوب تسود على هذه الهذيانات». مختصر الصواعق المرسلة (ص (٤٤))..." [٢]

"الفرق بين مقام النبوة في الإيمان، ومقام المنهمك في الفسق إلا هذا.

ومن الإلزامات التي لا محيد للأشاعرة عنها في هذا الباب: أن قولهم هذا يلزم منه الحكم بإيمان إبليس وفرعون، واليهود والنصارى، الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، فضلا عمن ناصر الدين وأيده كأبي طالب، ونحوه من المشركين؛ لأن هؤلاء جميعا مصدقون بقلوبهم.

---

(١) منهج الأشاعرة في العقيدة - الكبير سفر الحوالي ص/١٠٢

(٢) منهج الأشاعرة في العقيدة - الكبير سفر الحوالي ص/١٩٨

وأمام هذا الإلزام القاطع اضطرت الأشاعرة إلى القول بأن من نفى الشارع عنه الإيمان كهؤلاء، علمنا أنه ليس في قلبه تصديق مطلقا، وهذا ما حكم عليه شيخ الإسلام وغيره بأنه مكابرة وسفسطة.

قال رحمه الله: «والحذاق في هذا المذهب - كأبي الحسن، والقاضي، ومن قبلهم من أتباع جهم - عرفوا أن هذا تناقض يفسد الأصل، فقالوا: لا يكون واحدا كافرا إلا إذا ذهب ما في قلبه من التصديق، والتزموا أن كل من حكم الشرع بكفره فإنه ليس في قلبه شيء من معرفة الله، ولا معرفة رسوله، ولهذا أنكر ه ذا عليهم جماهير العقلاء، وقالوا: هذا مكابرة وسفسطة» (١).

ومما بناه الأشاعرة على هذا الأصل الفاسد قولهم: إن السجود للصنم، ولبس الصليب، والزنار، وقتل النبي، وإهانة المصحف الشريف، أو الكعبة، ونحو ذلك، ليس كفرا، إنما هو دليل على الكفر الذي هو انتفاء التصديق من قلب فاعله (٢).

---

(١) الإيمان (ص١٤١)، ومثله في (ص١٤٢) وما بعدها.

(٢) انظر المصدر السابق (ص١٤٣)، وتفسير الفخر الرازي (٢/ ٤٢).." [1]

"مع تفويض العلم بكيفيتها إلى الله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل ... ولا يلزم من ذلك تشبيه الله بعباده ... مع الكف عن الخوض في كنهها ... إلخ" (١).

يقول عنه فضيلة الدكتور عبد الله بن حافظ الحكمي: " لقد كان - رحمه الله - أي الشيخ عبد الرزاق عفيفي- واسع العلم بمسائل العقيدة، شديد التمسك بمذهب السلف الصالح مع المعرفة التامة بالملل والنحل المختلفة وأصولها التي تصدر عنها، عالما بعورها ومواطن دحضها. لقد كان - رحمه الله - شديد الإعجاب بشيخ الإسلام ابن تيمية، كثير الرجوع إلى مؤلفاته، وكان مما سمعته منه: "لم أر لدى أكثر المؤلفين في العصور المتأخرة جديدا، بل تكرار لما ذكره من سبقهم سوى شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - فإنك تجد في مؤلفاته الكثير منه ولا يتغير فيه شيء"" (٢).

خامسا: مذهبه الفقهي.

يعد الشيخ - رحمه الله - مالكي المذهب (٣)، ولكنه صاحب عقل راجح، وفكر مستنير، لم يكن - رحمه الله - يتعصب للمذهب المالكي ولا لغيره، بل كان يكره التعصب والهوى ولا ينتصر لغير الدليل.

---

(١) منهج الأشاعرة في العقيدة - الكبير سفر الحوالي ص/٢٠٧

لذا فإنه لم يقف في دراسته الفقهية عند حدود مذهب بعينه بل خرج عن هذا الإطار المحدد إلى الدراسة الواسعة الشاملة كما أننا نجد له في ثنايا فتاواه وكتاباته اختيارات من مختلف المذاهب الإسلامية وأحيانا يخرج عنها إلى اجتهاده ويدعمه بالدليل والبرهان.

وبالجملة فقد كان - رحمه الله - غاية في معرفة المذاهب وأقوال الفقهاء لا يقلد أحدا، وإنما يتبع ما يراه موافقا للدليل (٤) (٥).

---

(١) ينظر: مجموعة ملفات الشيخ (ص ١٤٦) وما بعدها.

(٢) ينظر: مجلة الدعوة العدد (١٤٦٣) بتاريخ ١٥/ ٥/١٤١٥ هـ الموافق ٢٠ أكتوبر ١٩٩٤ م.

(٣) منح شهادة التخصص في فقه المالكية والأصول سنة (١٣٥٥ هـ).

(٤) ينظر: الشيخ العلامة عبد الرزاق عفيفي .. (١/ ١٢١ - ١٢٢) (٢/ ٦٩١).

(٥) للشيخ - رحمه الله - مجموعة من الأبحاث الفقهية، منها:

١ - حكم البيع في البورصة: مذكرة كتبها باسم اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء.

٢ - وجهة نظر في تحديد نهاية ذبح هدي التمتع والقران.

٣ - الوقوف بعرفة والنزول بمزدلفة.

٤ - عدد صلاة التراويح.

٥ - تقرير عن كتاب "الكافي" لابن عبد البر.

٦ - تقرير عن كتاب "فقه السنة" لسيد سابق.." (١)

"وقد عده السفاريني (١) صفة لله تعالى، بل اسما له (٢)، وعلق عليه الشيخ عبد الله بابطين (٣) بقوله: "قوله: (إن القديم اسم من أسمائه تعالى): فيه نظر - إلى أن قال - ولا يصح إطلاق القديم على الله باعتبار أنه من أسمائه، وإن كان يصح الإخبار به عنه؛ كما قلنا: إن باب الإخبار أوسع من باب الإنشاء، والله أعلم" (٤).

- الاشتراك في الأسماء:

بين الشيخ عبد الرزاق عفيفي - رحمه الله - بأن: "كثيرا من الأسماء مشتركة بين الله تعالى وبين غيره من

---

(١) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/٣٠

مخلوقاته في اللفظ والمعنى الكلي الذهني، فتطلق على الله بمعنى يخصه ويليق بجلاله سبحانه، وتطلق على المخلوق بمعنى يخصه ويليق به، فقال مثلا: الله حليم، وإبراهيم الخليل ﷺ حليم، وليس حلم إبراهيم كحلم الله، والله رؤوف رحيم، ومحمد – صلى الله عليه وسلم – رؤوف رحيم، وليست رأفة محمد – صلى الله عليه وسلم – ورحمته كرأفة الله بخلقه ورحمته ... إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة المذكورة في كتاب الله وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم – الثابتة عنه، ولا يلزم من ذلك تشبيه المخلوق بالخالق في الاسم أو الصفة. وأسلوب الكلام وما احتف به من القرائن يدل على الفرق بين

---

(١) هو محمد بن أحمد بن سليمان السفاريني النابلسي، شمس الدين، سلفي حنبلي، من مؤلفاته: الدرة المضيئة في عقيدة الفرقة المرضية وشرحها، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأثرية، والذخائر لشرح منظومة الكبائر، توفي سنة ١١٨٨ هـ. ينظر: سلك الدرر للمرادي (٤/ ٣١)، الأعلام للزركلي (٦/ ١٤).
(٢) قال – رحمه الله –: " (القديم) نعت لله، وهو اسم من أسمائه ... وإن جرى مجرى الأعلام، فهو وصف يراد به الثناء، فأسماؤه – تعالى – أسماء ونعوت. والقديم هو الذي لم يسبق وجوده عدم، فإنه – سبحانه وتعالى – متصف بالقدم ... فقدمه – تعالى – ذاتي واجب له – تعالى، غير مسبوق بعدم، إذ هو – تعالى – لا ابتداء لوجوده. واعلم أن القدم إما ذاتي كقدم الواجب، وإما زماني كقدم زمان الهجرة بالنسبة لليوم، ومنه ﴿حتى عاد كالعرجون القديم (٣٩)﴾، ومنه القدم الإضافي كقدم الأب بالنسبة للابن. (فائدة): القديم أخص من الأزلي؛ لأن القديم موجود لا ابتداء لوجوده، والأزلي ما لا ابتداء له وجوديا كان أو عدميا، فكل قديم أزلي ولا عكس".
لوامع الأنوار (١/ ٣٨).
(٣) هو عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد العزيز بن عبد الرحمن أبو بطين، من أعلام الدعوة السلفية في نجد، وأحد الفقهاء الحنابلة المتأخرين، من مؤلفاته: الانتصار لحزب الموحدين، وتأسيس التقديس في كشف تلبيس داود بن جرجيس، وتعليقات على لوامع الأنوار للسفاريني، توفي سنة ١٢٨٢ هـ.
ينظر: علماء الدعوة (ص ٧٩)، الأعلام (٤/ ٩٧).
(٤) كلام الشيخ في تعليقه على لوامع الأنوار (١/ ٣٨).." (١)

---

(١) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/١٠٢

"الاشتراك في الصفات:

قال الشيخ - رحمه الله -: " الاشتراك إنما هو في المفهوم الكلي فلا يلزم المحال (١)، وبالجملة؛ فهذا مبني على توهم أن المشاركة بين الخالق والمخلوق في المفهوم الكلي ... تستلزم المشاركة في الخارج والمشابهة التي نزه الله نفسه عنها بقوله: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (١١)﴾ الشورى: ١١، وليس كذلك؛ إذ الكلي لا وجود له إلا في الذهن ... ويتضح ذلك باللون فإن معناه الكلي لا وجود له إلا في الذهن ويشترك فيه أفراده الموجودة في الخارج كسواد الفحم وبياض القطن ... إلخ. ولم يلزم من اشتراكها في معناه الكلي تشابهها في الخارج ولا مداخلة كل الآخر في خواصه، بل ما زالت متضادة متميزا كل منها عن الآخر بخواصه، وإذا لم يلزم ذلك في الألوان وهي مخلوقة فأولى أن لا يلزم ذلك بين الله وعباده" (٢).

وبين كذلك: أن الاشتراك إنما هو في اللفظ لا في الحقيقة، فقال: " الصفات المشتركة بين الله وخلقه كالسمع والبصر والعزيز والقدير فلا بأس بذلك مع الإيمان بأن صفة الله جل وعلا لا تشابه صفات المخلوقين في الحقيقة والمعنى (٣) وإن اشتركا في اللفظ، وأصل المعنى في الذهن، وقد أجمع أهل السنة والجماعة وهم أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - وأتباعهم بإحسان

---

(١) ردا على من قال إن الاشتراك في الصفات محال، ينظر: الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٣٩).

(٢) تعليق الشيخ على الإحكام (١/ ٣٩).

(٣) الاشتراك يكون أيضا في المعنى الكلي، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: فالقدر المشترك لا يختص بأحدهما دون الآخر، لكن ما يختص به كل واحد ويتميز به لم يقع فيه اشتراك، وحينئذ لا محذور من الاشتراك في هذا المعنى الكلي، وإنما المحذور أن يجعل أحدهما مشاركا للآخر فيما يختص به؛ وقال الشيخ عبد الله الغنيمان حفظه الله: الكمال المطلق لله جل وعلا لا يشاركه المخلوق في صفاته، وإن حصل الاشتراك في المسمى، بل وقد يكون في المعنى، ولابد أن يكون الاشتراك في الاسم والمعنى، ولكن إذا أضيف هذا الفعل أو هذه الصفة زال الاشتراك نهائيا، فيصبح ما يخص المخلوق لا يشاركه الرب جل وعلا فيه، وما يخص الرب جل وعلا لا يشاركه المخلوق فيه، ولولا هذا الاشتراك في الاسم والمعنى لم يفهم الخطاب، وهذا شيء لابد منه غير أنه عند الإضافة والتخصيص يزول الاشتراك نهائيا.

ينظر: التدمرية (١/ ١٢٦)، تقريب التدمرية لمحمد بن صالح العثيمين (١/ ٧٠ - ٧٢).." (١)

---

(١) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/١٠٨

"وصفة الصورة صفة ذاتية خبرية ثابتة لله – عز وجل – بالأحاديث الصحيحة.

الدليل:

– حديث أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه – الطويل في رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، وفيه: (فيأتيهم الجبار في صورته التي رأوه فيها أول مرة، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا ...) (١).

– حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: (إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته) (٢).

استشكل بعض أهل العلم قوله – صلى الله عليه وسلم –: (خلق الله آدم على صورته)، حيث فهموا أن القول: بإعادة الضمير على الله تعالى في هذا الحديث، يلزم منه التشبيه – تشبيه صورة آدم بصورة الله تعالى– ولذلك اختلفوا في متعلق الضمير.

وجملة الخلاف يعود إلى أربعة أقوال هي كما يلي:

أولا: أن الضمير في قوله: (على صورته) عائد على غير الله تعالى: ففي حديث: (إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته) يعود إلى المضروب (٣).

ثانيا: أن الضمير في قوله: (على صورته) عائد إلى الله تعالى، وأن إضافة الصورة إلى الله تعالى من باب إضافة الصفة إلى الموصوف، وعلى هذا جمهور أهل السنة، بل قال شيخ الإسلام ابن تيمية: –وهو ممن انتصر لهذا القول وأطال الكلام جدا على هذا الحديث (٤)

– قال: "هذا الحديث لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في أن الضمير

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة (٢٢) إلى ربها ناظرة (٢٣)﴾ برقم (٧٤٣٩)، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية برقم (١٨٣).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه، برقم (٢٥٥٩)، مسلم في صحيحه كتاب البر والصلة، باب النهي عن ضرب الوجه برقم (٢٦١٢) واللفظ لمسلم.

(٣) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٥/ ١٨٣)، شرح النووي على مسلم (١٦/ ٤٠٣)، صحيح ابن حبان (١٢/ ٤٢٠ – ٤٢١)، التوحيد لابن منده (١/ ٢٢٣ – ٢٢٤)، التوحيد لابن خزيمة (١/ ٨٤)، الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٦٣).

(٤) في كتابه الذي يرد فيه على الرازي واسمه: (بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية) أو (نقض

تأسيس الجهمية)، وقد طبع منه مجلدان كبيران بهذا العنوان، وأما بقية الكتاب فلا يزال مخطوطا، وقد قام عدد من الباحثين في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بتحقيق الكتاب كاملا، لكنه لم يطبع بعد.
وكلام ابن تيمية عن هذا الحديث في هذه البقية التي لم تطبع، وقد لخصه الشيخ حمود التويجري – رحمه الله – في كتابه: (عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن).

ينظر: أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين جمعا ودراسة، د. سليمان محمد الدبيخي (ص ١٢٢).." (١)

"حديث أبي سعيد– كسائر ما ورد من الأسماء والصفات التي قد يسمى المخلوق بها على وجه التقييد، وإذا أطلقت على الله مختصة به؛ مثل العليم والقدير والرحيم والسميع والبصير، ومثل خلقه بيديه واستوائه على العرش ونحو ذلك" (١).
وبهذا يتضح أن الصورة صفة من صفات الله – عز وجل – الذاتية كسائر الصفات الثابتة بالأحاديث الصحيحة.

١٥ – صفة الوجود لله – عز وجل –:
يبين الشيخ – رحمه الله – أن: " وجود الله معلوم من الدين بالضرورة، وهو صفة لله بإجماع المسلمين، بل صفة لله عند جميع العقلاء حتى المشركين لا ينازع في ذلك إلا ملحد دهري. ولا يلزم من إثبات الوجود صفة لله، أن يكون له موجد؛ لأن الوجود نوعان:
الأول: وجود ذاتي وهو ما كان وجوده ثابتا له في نفسه لا مكسوبا له من غيره، وهذا هو وجود الله سبحانه وصفاته، فإن وجوده لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم (٣)﴾ الحديد: ٣.
الثاني: وجود حادث وهو ما كان حادثا بعد عدم فهذا الذي لابد له من موجد يوجده وخالق يحدثه وهو الله سبحانه، قال تعالى: ﴿الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل (٦٢) له مقاليد السماوات والأرض والذين كفروا بآيات الله أولئك هم الخاسرون (٦٣)﴾ الزمر: ٦٢ – ٦٣، وقال تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون (٣٥) أم خلقوا السماوات والأرض﴾ الطور: ٣٥ – ٣٦، وعلى هذا يوصف الله

(١) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/١٥٤

تعالى بأنه موجود ويخبر عنه بذلك في الكلام فيقال: الله موجود، وليس الوجود اسما، بل صفة" (٢).

وقد ورد في الكتاب والسنة ما يثبت هذه الصفة الذاتية لله سبحانه وتعالى.

فمن الكتاب:

- قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم (٣)﴾ الحديد: ٣.

---

(١) نقض التأسيس (ص ٤٥٥).

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة (٣/ ١٩٠ - ١٩١)، وينظر: مذكرة التوحيد (ص ١٨) وما بعدها.." [١]

"قول على الله بغير علم، وهو حرام، وبدون تمثيل؛ لأن الله يقول ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (١١)﴾ الشورى: ١١ " (١).

وقبل ترجيح أي من القولين السابقين لا بد من التذكير بقاعدتين هامتين هما:

الأولى: أن الواجب في نصوص الكتاب والسنة إجراؤها على ظاهرها، دون التعرض لها بتحريف أو تعطيل، لا سيما نصوص الصفات، لأنه لا مجال للرأي فيها (٢).

الثانية: أن المراد بظاهر النصوص ما يتبادر منها إلى الذهن من المعاني، وهو يختلف بحسب السياق، وما يضاف إليه الكلام، فالكلمة الواحدة يكون لها معنى في سياق، ومعنى آخر في سياق آخر (٣).

وبناء على ما تقدم، فإن لفظ الهرولة وإن كان معناه: الإسراع في المشي، إلا أنه لا يقتضي أن يكون هذا معناه المراد منه في كل سياق ورد فيه، وإنما السياق هو الذي يحدد معناه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وهو يتحدث عن قرب الله تعالى: " ولا يلزم من جواز القرب عليه، أن يكون كل موضع ذكر فيه قربه يراد به قربه بنفسه، بل يبقى هذا من الأمور الجائزة، وينظر في النص الوارد، فإن دل على هذا حمل عليه، وإن دل على هذا حمل عليه" (٤).

فالهرولة في هذا الحديث معناها: مجازاة الله تعالى وإثابته لعبده بأكمل وأفضل من عمله -على ما جاء في القول الأول- وليس المراد بها: المشي السريع، فتثبت صفة لله تعالى، كما أن تقرب العبد بالشبر والذراع لا يراد به حقيقة الشبر والذراع، وإنما يراد به قدرهما، وإلا فما موضع العبادات القلبية - والتي هي من أعظم العبادات وعليها تنبني

---

(١) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/١٥٧

(١) ينظر: إزالة الستار عن الجواب المختار لهداية المحتار (ص ٢٤)، القواعد المثلى (ص ٧٢)، صفات الله – عز وجل – الواردة في الكتاب والسنة (ص ٢٦٢).

(٢) ينظر: القواعد المثلى للعثيمين (ص ٣٣).

(٣) ينظر: القواعد المثلى (ص ٣٦)، ونقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٤٤).

(٤) مجموع الفتاوى (٦/ ١٤).." (١)

"ما رواه مسلم عن معاوية بن الحكم السلمي – رضي الله عنه – أنه قال لرسول الله – صلى الله عليه وسلم –: إني حديث عهد بجاهلية، وقد جاء الله بالإسلام، وإن منا رجالا يأتون الكهان. قال: (فلا تأتهم) الحديث (١).

" قوله – صلى الله عليه وسلم –: (من أتى عرافا) ظاهر الحديث: أن الوعيد مرتب على مجيئه وسؤاله، سواء صدقه أو شك في خبره، فإن في بعض روايات الصحيح: (من أتى عرافا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة)، وقوله: (لم تقبل له صلاة) إذا كان هذا حال السائل، فكيف بالمسؤول؟ قال النووي (٢) وغيره: معناه: أنه لا ثواب له فيها، وإن كانت مجزئة بسقوط الفرض عنه، ولا بد من هذا التأويل في هذا الحديث، فإن العلماء متفقون على أنه لا يلزم من أتى العراف إعادة صلاة أربعين ليلة.

أما قول الرسول – صلى الله عليه وسلم –: (فقد كفر بما أنزل على محمد) – صلى الله عليه وسلم –.

قال القرطبي: المراد بالمنزل: الكتاب والسنة.

وهل الكفر في هذا الموضع كفر دون كفر، فلا ينقل عن الملة، أم يتوقف فيه، فلا يقال: يخرج عن الملة ولا ما يخرج؟ وهذا أشهر الروايتين عن أحمد – رحمه الله –.

وهذا الحديث: (من أتى كاهنا أو ساحرا فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد) – صلى الله عليه وسلم –.

فيه دليل على كفر الكاهن والساحر؛ لأنهما يدعيان علم الغيب وذلك كفر، والمصدق لهما يعتقد ذلك ويرضى به، وذلك كفر أيضا" (٣).

ومن خلال الأحاديث السابقة الدالة على حرمة الذهاب للسحرة ومن في حكمهم وسؤالهم وتصديقهم يتبين التفصيل في ذلك:

(١) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/١٨١

١ – أن من سأل الساحر ومن في حكمه فصدقه فقد كفر.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب المسجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحة، برقم (٥٣٧).

(٢) شرح صحيح مسلم (١٤/ ٤٤٦) شرح حديث رقم (٥٧٨٢).

(٣) فتح المجيد (٣١٣ – ٣١٥)، ينظر: التبيان شرح نواقض الإسلام لسليمان ناصر بن عبد الله العلوان (ص ٣٨)، التوحيد وقرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين لعبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب (ص ٢٦٤)، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد (٢/ ٢٤).." (١)

"وعليه فقد بين الشيخ عبد الرزاق – رحمه الله – بأنه لا بد من: "الاقتداء بسلف هذه الأمة في خير قرونها، بأن تمر نصوص الأسماء والصفات كما جاءت وتفسر بمعانيها التي تدل عليها حقيقة في لغة العرب التي بها نزل القرآن وكانت لسان النبي – صلى الله عليه وسلم –، مع تفويض العلم بكيفيتها إلى الله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (١١)﴾ الشورى: ١١،ولا يلزم من ذلك تشبيه الله بعباده؛ ونؤمن بذات لله تعالى على الحقيقة، مع الكف عن الخوض في كنهها.

وذلك لأن الله أعلم بنفسه من خلقه وأرحم بهم منهم بأنفسهم وكلامه أبلغ كلام وأبينه، وله سبحانه الحكمة البالغة فيستحيل أن تتوارد النصوص وتتتابع الآيات والأحاديث على إثبات أسماء الله وصفاته بطريقة ظاهرة واضحة والمراد غير ما دلت عليه حقيقة، ويقصد الله منها أو يقصد رسوله عليه الصلاة والسلام إلى معان مجازية من غير أن ينصب من كلامه دليلا على ما أراد من المعاني المجازية اعتمادا على ما أودع عباده من العقل وقوة الفكر، فإن ذلك لا يتفق مع كمال علمه تعالى وسعة رحمته وفصاحة كلامه وقوة بيانه وبالغ حكمته، ولأن يتركهم الله دون أن يعرفهم ويعرفهم به رسوله – صلى الله عليه وسلم – بوحيه، خير لهم وأيسر سبيلا، لعدم وجود المعارض للشبه الباطلة التي زعموها أدلة وبراهين وما هي إلا الخيالات ووساوس الشيطان، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فمن جحد شيئا من هذه النصوص أو تأولها على معان من غير دليل يرشد إلى ما تأولها عليه فقد ألحد في آيات الله وأسمائه وصفاته وحق عليه ما توعد الله به الملحدين في ذلك بقوله: ﴿إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا﴾ فصلت: ٤٠، وقوله: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه

---

(١) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/٢١٣

بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون (١٨٠)﴾ الأعراف: ١٨٠.
وقد زادت السنة عن نصوص الكتاب في إثبات الأسماء والصفات توكيدا وبيانا فقضت على قول كل متأول يحرف كلام الله عن مواضعه، كما فعلت اليهود في تحريفها لكتاب ربها وتلاعبها بشريعة نبيها" (١).

---

(١) مجموعة ملفات الشيخ عبد الرزاق عفيفي - رحمه الله - (١٤٦ - ١٤٧) بتصرف يسير في البداية.."
(١)

"عليه إذا بلغته الملائكة ذلك، ولو فرضنا سماعه سلام المسلم لم يلزم منه أن يلحق به غيره من الدعاء والنداء" (١).

وقال: كذلك: "سماع الأصوات من خواص الأحياء، فإذا مات الإنسان ذهب سمعه فلا يدرك أصوات من في الدنيا ولا يسمع حديثهم، ﴿وما أنت بمسمع من في القبور (٢٢)﴾ فاطر: ٢٢، فأكد تعالى لرسوله - صلى الله عليه وسلم - عدم سماع من يدعوهم إلى الإسلام بتشبيههم بالموتى، والأصل في المشبه به أنه أقوى من المشبه في الاتصاف، بوجه الشبه، وإذا فالموتى أدخل في عدم السماع وأولى بعدم الاستجابة من المعاندين الذين صموا آذانهم عن دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام وعموا عنها، وقالوا: قلوبنا غلف، وفي هذا يقول تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم له الملك والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير (١٣) إن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم ولو سمعوا ما استجابوا لكم ويوم القيامة يكفرون بشرككم ولا ينبئك مثل خبير (١٤)﴾ فاطر: ١٣ - ١٤، وأما سماع قتلى الكفار الذين قبروا في القليب يوم بدر نداء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إياهم وقوله لهم: (هل وجدتم ما وعد ربكم حقا، فإنا وجدنا ما وعدنا ربنا حقا) وقوله لأصحابه: (ما أنتم بأسمع لما أقول منهم) (٢) حينما استنكروا نداءه أهل القليب فذلك من خصوصياته التي خصه الله بها فاستثنيت من الأصل العام بالدليل، وهكذا سماع الميت قرع نعال مشيعي جنازته مستثنى من هذا الأصل، وهكذا قوله - صلى الله عليه وسلم -: (ما من أحد يسلم علي إلا رد الله علي روحي حتى أرد عليه السلام) (٣) مستثنى من هذا الأصل" (٤).

---

(١) فتاوى اللجنة (١/ ٤٧٢ - ٤٧٣) تصرف يسير.
(٢) أخرجه البخاري كتاب المغازي باب قتل أبي جهل برقم (٣٩٧٦)، وأخرجه مسلم كتاب الجنة وصفة

---

(١) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/٢٨٦

نعيمها باب عرض مقعد الميت من الجنة ... برقم (٢٨٧٣)، من حديث أنس بن مالك - رضي الله عنه -.

(٣) أخرجه أبو داود (٢/ ٢١٨)، كتاب المناسك باب: زيارة القبور (٢٠٤١)، وقد حسنه الألباني. ينظر: صحيح سنن أبي داود (١/ ٥٧٠) ح ٢٠٤١.

(٤) فتاوى اللجنة (١/ ٤٧٨ - ٤٧٩).." (١)

"٣ - أن القول بذلك يلزم منه لوازم باطلة، منها: القول باستمرار التشريع، وأن يخلو القبر من جسده - صلى الله عليه وسلم - فيزار مجرد القبر ويسلم على غائب، وأن يكون من رآه صحابيا وغيرها (١).

٤ - أن القائلين بذلك اضطربوا في رؤيته - صلى الله عليه وسلم - هل هي رؤية لذاته على الحقيقة أو رؤية مثال لها، وهل تكون بالقلب أو بالبصر (٢)، وهذا محسوس والاختلاف فيها على هذا الوجه يدل على عدم تحققها.

٥ - أن القائلين بذلك لم يذكروا على قولهم هذا دليلا يعتمد عليه، وما ذكروه أمران:

عليه السلام حديث: (من رآني في المنام، فسيراني في اليقظة) (٣):

والحديث أخرجه البخاري من طريق عبد الله بن المبارك، عن يونس بن يزيد، عن محمد بن شهاب الزهري، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - به.

والجواب عنه من وجهين:

أ- أن أهل العلم اختلفوا في المراد بالحديث على أقوال (٤)، أصحها أن المراد به التشبيه والتمثيل، ويدل لذلك روايات الحديث الأخرى فقد رواه بقية أصحاب الزهري بلفظ: (من رآني في المنام فسيراني في اليقظة أو فكأنما رآني في اليقظة، لا يتمثل الشيطان بي) (٥).

---

(١) ينظر: فتح الباري (١٢/ ٤٠١ - ٤٠٢).

(٢) ينظر: أقوالهم في الحاوي للفتاوى لجلال الدين السيوطي (٢/ ٢٦٣).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب التعبير باب من رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - في المنام برقم (٦٩٩٣).

---

(١) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/٤٢١

(٤) ينظر: فتح الباري (١٢/ ٣٨٥)، وشرح صحيح مسلم (١٥/ ٢٤).
(٥) أخرجه مسلم في كتاب الرؤيا، باب قول النبي عليه الصلاة والسلام: (من رآني في المنام فقد رآني)، برقم (٢٢٦٦).." (١)

"ويقول: " لو أخذ يلقي المصحف في الحش، ويقول أشهد أن ما فيه كلام الله، أو جعل يقتل نبيا من الأنبياء، ويقول أشهد أنه رسول الله، ونحو ذلك من الأفعال التي تنافي إيمان القلب، فإذا قال أنا مؤمن بقلبي مع هذه الحال كان كاذبا فيما أظهره من القول" (١).

"والحكم بالكفر هنا إنما هو للفعل لا للفاعل، إذ لا يلزم من الحكم بكفر الفعل تكفير الفاعل؛ لكون تكفيره يتوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع" (٢).

ثانيا: ما يحتمل الكفر وعدمه:

كالسجود لغير الله، وإفشاء سر المسلمين لعدوهم ونحو ذلك؛ فإن هذه الأعمال تحتمل الكفر وعدمه، فالمعتبر فيها قصد من عملها ونيته وقرائن أحواله.

قال الشيخ - رحمه الله -: "كل من آمن برسالة نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - وسائر ما جاء به في الشريعة إذا سجد بعد ذلك لغير الله من ولي وصاحب قبر أو شيخ طريق يعتبر كافرا مرتدا عن الإسلام مشركا مع الله غيره في العبادة، ولو نطق بالشهادتين وقت سجوده؛ لإتيانه بما ينقض قوله من سجوده لغير الله. لكنه قد يعذر لجهله فلا تنزل به العقوبة حتى يعلم وتقام عليه الحجة ويمهل ثلاثة أيام؛ إعذارا إليه ليراجع نفسه، عسى أن يتوب، فإن أصر على سجوده لغير الله بعد البيان قتل لردته؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (من بدل دينه فاقتلوه) (٣) " (٤).

فالسجود لغير الله يحتمل أن يكون عبادة وقربة، فهو حينئذ كفر، ويحتمل أن يكون تعظيما وتحية، فهو حينئذ معصية؛ ولهذا لم يحكم النبي - صلى الله عليه وسلم - بكفر معاذ - رضي الله عنه - بمجرد سجوده له، وإنما استفصل منه (٥).

ففي الحديث عن عبد الله بن أبي أوفى - رضي الله عنه - قال: (لما قدم معاذ من الشام سجد للنبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ما هذا يا معاذ؟ قال: أتيت الشام فوافيتهم يسجدون لأساقفتهم وبطارقتهم فوددت في

---

(١) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/٤٣١

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٤/ ٣٦٠).

(٢ (آراء ابن حجر الهيتمي الاعتقادية (ص ٦٩٧).

(٣) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما

(٤) فتاوى اللجنة (١/ ٣٣٤ - ٣٣٥).

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى (٤/ ٣٦٠).." (١)

"نفسي أن نفعل ذلك بك، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: فلا تفعلوا، فإني لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها) (١).

رابعا: موانع التكفير:

يرى الشيخ - رحمه الله - أن الحكم بالكفر على من تلبس به يمنع منه موانع عدة قرر بعضها في كلامه. فقال - رحمه الله -: " الكفر في صفات الله تعالى هو إنكار ما علم ثبوته منها بعد البلاغ أو الإلحاد فيه بتحريف عن المقصود بدون شبهة يعذر بمثلها ... ومن خالف الحق في ذلك عنادا بعد البيان وإقامة الحجة فهو كافر غير معذور، ومن خالف في ذلك متأولا لشبهة يعذر بمثلها فهو مخطىء معذور، ويؤجر على اجتهاده" (٢).

لما كان الحكم بالكفر يلزم منه لوازم عدة، ويبنى عليه أحكام كثيرة؛ ذكر أهل العلم ما يمنع منه، ويقدح في الحكم به، وبحثوا في ضوابط كل منها، وجملتها أربعة، هي: الجهل (٣)، والخطأ (٤)، والتأويل (٥)، والإكراه (٦).

---

(١) أخرجه ابن ماجة، كتاب النكاح، باب حق الزوج على المرأة (١/ ٥٩٥) برقم (١٨٥٣)، وأحمد (٣٢/ ١٤٥) برقم (١٩٤٠٣)، وقال الشوكاني في نيل الأوطار (٦/ ٣٦٠): إسناده صالح وله ما يشهد له فيتقوى به، وقال الألباني في إرواء الغليل (٧/ ٥٥): إسناده حسن.

(٢) فتاوى اللجنة (٣/ ١٧٤).

(٣) ينظر: التمهيد (١٨/ ٤٦ - ٤٧)، مجموع الفتاوى (١/ ٤٩١)، (٣/ ٢٣١)، (٧/ ٦١٩)، (١١/

---

(١) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/٥٧٠

٤٠٧ - ٤٠٩)، (٣٥/ ١٦٥)، ومدارج السالكين (١/ ٣٦٧)، وفتح الباري (٦/ ٥٢٣)، والدرر السنية (١٠/ ٤٣٢)، وفتاوى اللجنة الدائمة (١/ ٢٢٠، ٥٢٨) (٢/ ٩٦ - ٩٩)، ومجموع فتاوى الشيخ ابن باز (٢/ ٥٢٨ - ٥٣٠)، وفتاوى الشيخ ابن عثيمين (٢/ ١٢٦ - ١٣٨)، ونواقض الإيمان الاعتقادية للدكتور محمد الوهيبي (١/ ٢٢٥) وما بعدها.

(٤) ينظر: شرح صحيح مسلم (١٧/ ٧١)، وفتح الباري (١٣/ ٢٩).

(٥) ينظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ٥١٠ - ٥١١)، والشفا (٢/ ١٠٥١ - ١٠٦٥)، والدرة لابن حزم (ص ٤١٤)، ومجموع الفتاوى (٣/ ٢٣١)، والعواصم والقواصم (٤/ ١٧٦)، ومنهاج التأسيس والتقديس للشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن (ص ١٠٢)، والإرشاد في معرفة الأحكام (ص ٢٠٩).

(٦) ينظر: تفسير القرطبي (١٠/ ١٨٢)، والفتاوى الكبرى لابن تيمية (١/ ٥٦)، وجامع العلوم والحكم (٢/ ٣٧٠ - ٣٧١)، وفتح الباري (١٢/ ٣١٤)، وفتح القدير للشوكاني (٣/ ١٩٧).." [١]

"المبحث الثاني

طريقته في الكلام على الفرق.

من سمات منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي - رحمه الله - في الكلام على الفرق، ما يلي:

١ - الإيجاز والاختصار في حكاية الآراء، ونقل الأقوال والروايات، والاقتصار في معظمها على موطن الشاهد منها، دون سردها كاملة، بل قد يشير إلى الرواية أو الحادثة إشارة دون ذكرها، كما يظهر ذلك في طائفة: الخوارج والفرق التابعة لها، والمعتزلة، والصوفية وغيرها.

٢ - التعقيب على الآراء في بعض الفرق نحو: المعتزلة، والشيعة، والإسماعيلية، ... وغيرها، فلم يقتصر دور المؤلف في تلك الطوائف على العرض فقط، بل عقب على الآراء بما يراه ويعتقده، سواء كان نقدا، أو مناقشة، أو بيان ما يلزم منها، أو مقارنتها بغيرها من آراء الطوائف الأخرى، بل الأديان والمذاهب المنحرفة، والإشارة إلى أنها مصدر بعض تلك الآراء، وغير ذلك من التعقيبات.

٣ - ذكر ما يجمع الطائفة الواحدة من مسائل وآراء، قبل الخوض في تفصيل آراء كل فرقة منها، وهذا في بعض الطوائف: كالخوارج، والدروز وغيرهم.

٤ - الاقتصار - غالبا- في بيان الرد على الآراء التي تفردت بها الطائفة، وتميزت بها عن غيرها، فيورد آراء أتباعها في تلك المسائل، نحو الجبرية في مسائل أفعال العباد والقدر، والصفاتية في مسائل الصفات،

---

(١) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/٥٧١

والخوارج والشيعة في مسائل الإمامة وما يتعلق بها، والمرجئة في مسائل الإيمان، ونحو ذلك وهذا المنهج سار عليه في الجملة، وقد يسترسل حينا في بعض الطوائف، فيورد آراء أتباعها في غير تلك المسائل، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.." (١)

"المبحث الثالث

منهجه في مناقشتها.

منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي - رحمه الله - هو منهج متميز استقاه من هدي الكتاب والسنة وطريقة أهل العلم.

فكان مما تميز به أسلوب الشيخ في النصيحة والردود العلمية:

أولا: العدل والإنصاف، إذ مقياسه في ذلك القرآن والسنة؛ ومما يذكر في هذا، قوله - رحمه الله -: "وهؤلاء الذين خرجوا عن أهل السنة والجماعة في مسائل من أصول الدين، ففيهم من السنة بقدر ما بقي لديهم مما وافقوا فيه الصحابة - رضي الله عنهم - وأئمة الهدى من مسائل أصول الإسلام، وفيهم من البدع والخطأ بقدر ما خالفوهم فيه من ذلك قليلا كان أو كثيرا، وأقربهم إلى أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري ومن تبعه عقيدة واستدلالا" (١)، ومن ذلك قوله - رحمه الله -: " إن القول بسقوط التكاليف أو بوحدة الوجود يؤمن به بعض الصوفية لا كلهم" (٢).

ثانيا: الاعتماد في أسلوب المناقشة على إيراد الأدلة الشرعية والعقلية التي تؤيد ما يعتقده، فقد سلك طريقة التوثيق، ويبين أحيانا الحكم في بعض المسائل، ويتضح هذا في ردود الشيخ - رحمه الله -، ومن ذلك رده على ما يعتقده الملحدون، فيقول: " وجود الله معلوم من الدين بالضرورة، وهو صفة لله بإجماع المسلمين، بل صفة لله عند جميع العقلاء حتى المشركين لا ينازع في ذلك إلا ملحد دهري، ولا يلزم من إثبات الوجود صفة لله أن يكون له موجد؛ لأن الوجود نوعان، وجود ذاتي ... ، ووجود حادث" (٣)؛ ومن ذلك أيضا، رده - رحمه الله - على من أنكرت أركان الإسلام، فقال: " من أنكر وجحد شيئا من أركان الإسلام أو من واجبات الدين المعلومة بالضرورة فهو كافر ومارق من دين الإسلام" (٤).

---

(١) مجموعة ملفات الشيخ (ص ١٥٧).

(٢) مجموعة ملفات الشيخ (ص ٢٢٠).

---

(١) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/٦٠٢

(٣) فتاوى اللجنة (٣/ ١٩٠).

(٤) فتاوى اللجنة (٢/ ٤٩٤).." (١)

"خدمة عظيمة لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهما إماما جليلان، موثوقان عند أهل العلم" (١).

وقال الشيخ محمد ناصر الدين الألباني - رحمه الله -: " مثل النووي، وابن حجر العسقلاني، وأمثالهم، من الظلم أن يقال عنهم: إنهم من أهل البدع، أنا أعرف أنهما من "الأشاعرة"، لكنهما ما قصدوا مخالفة الكتاب والسنة، وإنما وهموا، وظنوا أنما ورثوه من العقيدة الأشعرية: ظنوا شيئين اثنين:

أولا: أن الإمام الأشعري يقول ذلك، وهو لا يقول ذلك إلا قديما؛ لأنه رجع عنه.

وثانيا: توهموه صوابا، وليس بصواب" (٢).

٤ - الملحدون.

رد الشيخ - رحمه الله - على ما يعتقده الملحدون، فيقول: " وجود الله معلوم من الدين بالضرورة، وهو صفة لله بإجماع المسلمين، بل صفة لله عند جميع العقلاء حتى المشركين لا ينازع في ذلك إلا ملحد دهري، ولا يلزم من إثبات الوجود صفة لله أن يكون له موجد؛ لأن الوجود نوعان، وجود ذاتي ... ، ووجود حادث" (٣).

الإلحاد في اللغة: هو الميل، وورود هذه اللفظة يقترن بأسماء الله وآياته كما قال عز وجل: ﴿وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾ الأعراف: ١٨٠.

فالإلحاد في الاصطلاح: الميل عما يجب اعتقاده أو عمله وهو قسمان:

أحدهما: في أسماء الله.

الثاني: في آياته.

في أسمائه: وهو العدول عن الحق الواجب فيها وهو أربعة أنواع:

١ - أن ينكر شيئا منها أو مما دلت عليه الصفات كما فعلت المعطلة.

---

(١) المنتقى من فتاوى الفوزان (٢/ ٢١١، ٢١٢)، وينظر: فتاوى اللجنة الدائمة (٣/ ٢٤٠).

---

(١) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/٦٠٤

(٢) من (شريط رقم ٦٦٦) "من هو الكافر ومن هو المبتدع ".

(٣) فتاوى اللجنة (٣/ ١٩٠).." [١]

"الدس والخداع وإعمال معاول الهدم سرا وعلنا للشرائع ودولها القائمة عليها، ومن قرأ آيات القرآن وتاريخ الفريقين ظهر له ما هم عليه من الدخل والمكر السيئ" (١).

وقال الشيخ - رحمه الله - مبينا ما سبق في تعليقه على قوله تعالى: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب (٣٩)﴾ الرعد: ٣٩: " بين (تعالى) في آخر الآية أن كل ما يكون منه من محو وإثبات وتبديل وتغيير واقع بمشيئته فعلا وكونيا أو تشريعا، ومسطور عنده في أم الكتاب جرى به القلم؛ فكتب ما هو كائن من ناسخ ومنسوخ وسعادة وشقاوة وسائر ما يكون من التغيير والتبديل كل منها في وقته الذي حدد له في علمه (تعالى) وكتابه، ورهين بأسبابه حسب ما تقتضيه الحكمة، وبذلك يتبين أنه لا يلزم من المحو والإثبات عموما أن يكون بدا لله أمر كان خفيا عليه، بل كل ما كان وما سيكون من فعل أو تشريع تفسير عملي وتطبيق واقعي دقيق موافق لسابق علمه، وما جرى به قلمه في كتابه" (٢).

حدثت انقسامات داخل المذاهب الرافضية الباطنية:

ومنها: الانقسام الذي وقع حول من يكون الإمام بعد جعفر الصادق - رحمه الله -.

فطائفة: قالت: الإمام بعده ابنه موسى واستمرت الإمامة بعده إلى الإمام الثاني عشر - المهدي المنتظر عندهم- وهؤلاء هم الرافضة الموسوية، والجعفرية، الاثنا عشرية، ومن يطلع على عقائدهم ومذاهبهم يرى أنه لا يمكن أن يكونوا طائفة معتدلة بحال من الأحوال، إلا حال التقية.

وطائفة: قالت: الإمام بعده أي - بعد جعفر الصادق- ابنه إسماعيل -الذي مات في عهد أبيه- وهؤلاء هم طائفة الإسماعيلية التي انبثقت منها حركة القرامطة، والدولة الفاطمية في المغرب ومصر، والإسماعيلية في بلاد فارس وغيرها (٣).

---

(١) تعليق الشيخ على الإحكام (٢/ ١٣٦ - ١٣٧).

(٢) تعليق الشيخ على الإحكام (٢/ ١٣٨ - ١٣٩).

(٣) موقف ابن تيمية من الأشاعرة (ص ١١٧).." [٢]

---

(١) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/٦٥٧

(٢) منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين أحمد بن علي الزاملي ص/٦٧٢

"فقد جاء في الصحيح ١ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: "لله تسعة وتسعون اسما ـ مائة إلا واحد ـ لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة، وهو وتر يحب الوتر".

وفي رواية في غير الصحيح ٢ ورد ذكر هذه الأسماء التسعة والتسعين، على خلاف شديد في سردها مع الزيادة والنقص ٣.

ففي هذا الحديث مسائل: الأولى: عدد أسماء الله تعالى، فقد انقسم الناس فيها إلى فريقين، الأول: ومعه الحق، على أن أسماء الله تعالى لا تنحصر في عدد معين. وهو قول جمهور العلماء ٤. وحكى النووي الاتفاق عليه ٥،

وذهب الفريق الثاني: إلى أن أسماء الله تعالى معروفة العدد، ولكنهم اختلفوا في هذا العدد.

فيذهب ابن حزم إلى أنه تسعة وتسعون، تمسكا بظاهر الحديث السابق، وقد أجيب بأن الحصر المذكور باعتبار الوعد الحاصل لمن أحصاها، ولا يلزم من ذلك ألا يكون هناك اسم زائد ٦. وحديث "أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك" ٧ يشهد للفريق الأول.

---

١ البخاري: ك: الدعوات، باب: لله مائة اسم غير واحد ... ح: ٦٤١٠ (١١/٢١٨)

٢ انظر: الترمذي، ك: الدعوات، باب: ٨٣، ح: ٣٥٠٧ (٥/ ٥٣٠) ، وابن ماجه: ك: الدعاء، باب أسماء الله عز وجل، ح: ٣٨٦١.

٣ انظر: ابن حجر: فتح الباري (١١/ ٢١٩)

٤ انظر: البيهقي: الأسماء والصفات (١/ ٢٧ ـ ٢٨) ، والخطابي: شأن الدعاء (ص: ٢٤ ـ٢٥) ، وابن= = تيمية: درء التعارض (٣/ ٣٣٢ ـ ٣٣٣) والفتاوى له (٢٢/ ٤٨٢) ، وابن القيم: بدائع الفوائد (١/ ١٦٦) ، وابن حجر: الفتح (١١/ ٢٢١)

٥ شرح مسلم (١٧/ ٥) ط. دار الريان.

٦ انظر: الفتح (١١/ ٢٢١) والمراجع في الحاشية رقم (٩) (ص:٣٢٢)

٧ أحمد: المسند (١/ ٣٩١) ، والحاكم في المستدرك: ك: الدعاء (١/ ٥٠٩)." [1]

---

(١) منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة تامر محمد محمود متولي ص/٣٥٠

"بقدرة" ١. قال عبد الجبار: "والأصل في ذلك أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفه لكونه قديما، ثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق تقع بها المماثلة عند الاتفاق، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلا لله تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالما لذاته وقادرا لذاته وجب في هذا المعاني مثله، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلا لهذه المعاني ... لأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات ... " ٢. وهذه الحجة داحضة، فالعلم صفة قديمة بقدم موصوفها، فهناك قديم وصفته، ولا يلزم من كون الصفة قديمة بقدم موصوفها أن يكون هناك تعدد، وإلا للزم أن تكون صفة الإله إلها وصفة الإنسان إنسانا وهو ظاهر البطلان ٣. وأما الصفات الخبرية فإن المعتزلة تنفيها وتتأولها لأنها تقتضي التجسيم بزعمهم ٤.

ثالثا: الأشعرية:

كان الأشعرية المتقدمون أكثر إثباتا للصفات من المتأخرين، فبينما نرى الأشعري يثبت صفات الاستواء والعلو والوجه واليدين والعينين مع العلم والسمع والبصر والكلام ٥، اقتصر المتأخرون منهم على صفات سبع هي صفات المعاني، وهي: العلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام، واختلفوا في البقاء وأثبتوها أزلية قديمة، زائدة على الذات، ومعان قائمة بذاته، فهو سميع بسمع بصير ببصر مريد بإرادة ألخ ٦. ونفوا الصفات

---

١ شرح الأصول الخمسة (ص: ١٦٢ و١٦٣)

٢ المصدر نفسه (ص: ١٩٥ - ١٩٦)

٣ انظر: ابن تيمية: درء التعارض (٤/ ١٩٠ و٢٢٧ و٥/ ٥٠)

٤ انظر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص: ٢١٧)

٥ انظر: الإبانة (ص: ٢٠ - ٢٢) ت: فوقية حسن، وانظر أيضا: الباقلاني: التمهيد (ص: ٢٩٥ و٢٩٨ و٢٩٩).

٦ انظر: البغدادي: أصول الدين (ص: ٩٠)، والشهرستاني: نهاية الإقدام (ص: ١٨١)، والبيجوري: تحفة المريد (ص: ٧٦) وما بعدها.." (١)

---

(١) منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة تامر محمد محمود متولي ص/٣٩١

"يكلم كذلك، وهذه كانت بداية مقالتهم كما حكي عن الجعد بن درهم ١، فكل من قال القرآن مخلوق فحقيقة قوله أن الله لم يتكلم ولا يكلم ولا يأمر ولا ينهى، ولما رأوا ذلك مخالفا للقرآن، وإجماع المسلمين قالوا إنه يتكلم مجازا يخلق شيئا يعبر عنه لا أنه في نفسه يتكلم، فلما شنع عليهم المسلمون قالوا: يتكلم حقيقة ولكن المتكلم هو من أحدث الكلام وفعله ولو في غيره، لا من قام به الكلام، وهو الذي استقر عليه قول المعتزلة. وهذه مغالطة كلامية، فإن المتكلم هو من قام به الكلام، وإليه ينسب لا إلى غيره ويشتق له اسم المتكلم ولا يسمى غيره بما قام به من الكلام متكلما ٢.

ويلزم من قول المعتزلة: أن الله لم يكلم موسى وإنما كلمته الشجرة فقالت: يا موسى إني أنا الله رب العالمين ٣.

وأما الأشعرية فإنهم يتفقون مع المعتزلة في خلق القرآن، ويقولون: إن كلام الله واحد، لا تعدد فيه وله أقسام اعتبارية هي: الأمر من حيث تعلقه بفعل الصلاة مثلا، ونهي من حيث تعلقه بطلب ترك الزنا، وخبر من حيث تعلقه بالأخبار، فالأقسام اعتبارية في متعلقه لا فيه. وأنه تعالى لم يزل متكلما ولا يسكت، ليس بحرف ولا صوت ٤، ويلزم من ذلك أن معنى: أقيموا الصلاة هو معنى لا تقربوا الزنا، وأنه تعالى لم يزل متكلما بلا سكوت يقول: يا موسى، يا موسى ... ٥.

---

١ سبقت ترجمته، وانظر: الدارمي: الرد على المريسي (ص: ١٠٨، ١١٨) ، وابن تيمية: شرح الأصفهانية (ص: ٨٧)

٢ انظر: الدارمي: الرد على المريسي (ص: ١٢٠) ، وابن تيمية: شرح الأصفهانية (ص: ٨٩) .

٣ انظر: الدارمي: الرد على المريسي (ص: ١٢٠ ـ ١٢١) ، وابن تيمية: درء التعارض (٢/ ٢٥٣)

٤ انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام (ص: ٢٩١ ـ ٢٩٢) ، والبيجوري: تحفة المريد (ص: ٨٥) ، وانظر: السجزي: الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص: ١٣٧ ـ ١٣٨)

٥ انظر: ابن أبي العز: شرح الطحاوية (ص: ١٨٧ وأيضا ١٨٩ ـ ١٩٠) ط. التركي.." [(١)]

"دخول الجني في بدن المصروع وغيره، ومن أنكر وادعى أن الشرع يكذب ذلك فقد كذب على الشرع، وليس في الأدلة الشرعية ما ينفي ذلك" ١.

وفي الأناجيل المتداولة الآن أخبار عن المسيح عليه السلام تدل على علاجه للمصروعين، وإخراج الجن

---

(١) منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة تامر محمد محمود متولي ص/٤٠٦

منهم ٢.

ولقد سئل الشيخ رشيد ـ رحمه الله ـ عن دخول الجن والشيطان في بدن الإنسان بناء على ما ذكر في الأناجيل، وبناء على ما ورد عن السلف، لا سيما شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم.

وفيما يتعلق بما أثبتته الأناجيل، فقد أجاب الشيخ أولا: بأن الأناجيل لا يعتمد عليها إذ ليس لها أسانيد صحيحة ٣.

وقد أمرنا أن لا نصدق أهل الكتاب ولا نكذبهم فيما لا حجة له أو عليه في كتابنا، ثم قال: "على أننا إذا سلمنا بأن بعض الشياطين دخلت في أجسام بعض الناس، وأنها خرجت على يد المسيح معجزة له فلا يلزم من ذلك أن نقيس خرافات عجائز الزار على معجزات الأنبياء المصطفين الأخيار " 4.

وأما ما ورد عن شيخي الإسلام فيجيب عنه الشيخ رشيد بقوله: " ... وإن كان شيخا الإسلام من أجل الثقات عندنا فيما يرويانه عن أنفسهما وعن غيرهما بالجزم ـ فإننا نقول: إن وقائع الأحوال في هذا المقام فيها إجمال، هي قابلة لأنواع شتى من الاحتمال، على أن ما يؤخذ منها على ظاهره لا حجة فيه على شيء من أعمال الدجالين التي ينكرها الشرع والعقل، وأين دجل هؤلاء الفساق المحتالين من معجزة أو كرامة يكرم الله بها نبيا مرسلا أو وليا صالحا، فيشفي على يديه مصروعا ألم به شيطان أم لم يلم؟ وما إلمام الشيطان ببعض الناس بالمحال عقلا حتى نحار في فهم

---

١ مجموع الفتاوى (٢٧٧/٢٤)

٢ انظر: متى: (٤/ ٢٤ و ٨/ ١٦ و٩/ ٣٢ ـ ٣٣)

٣ تفسير المنار (٣٧٠/٨)

٤ مجلة المنار (٧٠٩/٦ ـ ٧١٠)." (١)

"بمدينة أو شعب" وجاء في جزء (١٢: ١٠) "هذا الوحي هو الرئيس" أي: أنه آية للشعب، وعلى العموم يراد بالوحي الإلهام ... وهو حلول روح الله في روح الكتاب الملهمين ... " ١.

وأما كلمة "نبي" فقد نقل ما يلي: "النبوة لفظة تفيد معنى الإخبار عن الله وعن الأمور الدينية ولا سيما عما سيحدث فيما بعد، وسمي هارون نبيا، لأنه كان المخبر والمتكلم عن موسى نظرا لفصاحته (خروج: ٧: ١) أما أنبياء العهد القديم فكانوا ينادون بالشريعة الموسوية، وينبئون بمجيء المسيح، ولما قلت رغبة الكهنة

---

(١) منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة تامر محمد محمود متولي ص/٦٥٣

وقل اهتمامهم بالتعليم والعلم في أيام صموئيل أقام مدرسة الرامة ٢، وأطلق عليها تلامذتها اسم "بني الأنبياء" فاشتهر من ثم صموئيل بإحياء الشريعة وقرن اسمه باسم موسى وهارون في مواضع كثيرة من الكتاب، وتأسست أيضا مدارس أخرى للأنبياء ... وكان يعلم في هذه المدارس تفسير التوراة والموسيقى والشعر ... " ٣.

ثم انتقد الشيخ رشيد هذه التعريفات، فقال عن تعريفهم للوحي: بأنه حلول روح الله في روح الملهم إنه تحكم، ويلزم منه أن يكونوا آلهة، إذ المسيح لم يكن إلها عند النصارى إلا بحلول الروح فيه ٤.

وأما تعريفهم للنبوة: "فيؤخذ منه ما يأتي: "أن أكثر أنبياء بني إسرائيل كانوا يتخرجون في مدارس خاصة بهم، يتعلمون فيها تفسير شريعتهم التوراة والموسيقى والشعر، وأنهم كانوا شعراء ومغنين وعزافين على آلات الطرب، وبارعين في كل ما يؤثر في الأنفس ويحرك الشعور والوجدان ويثير رواكد الخيال، فلا غرو أن يكون عزر ونحميا من أعظم أنبيائهم ساقيين من سقاة الخمر لملك بابل "أرتحشستا" ومغنين له ... فالنبوة على هذا كانت صناعة

---

١ الوحي المحمدي (ص: ٦٠)

٢ الرامة: من قرى بيت المقدس. انظر: ياقوت: معجم البلدان (٣/ ٢٠) ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٠هـ.

٣ الوحي المحمدي (ص: ٦١)

٤ الوحي المحمدي (ص: ٦٣)." (١)

"إجمالا ثم تفصيلا ١. وقد قسم هذه الوظائف إلى قسمين: نوع في بيان الاعتقادات، ونوع في تهذيب النفس وتزكيتها. قال: " ... وبديهي أن العمدة في بيان النوع الأول صدق الخبر بحيث لا يحوم حوله الشك والريب، والعمدة في الثاني صدق الخبر كذلك مع حسن الأسوة وصحة القدوة بالمخبر ... ولا تحصل الثقة القطعية بصدق الخبر إلا إذا كان المخبر معصوما من الكذب والخطأ في التبليغ، ولا تتم القدوة وتحسن الأسوة إلا إذا كان الإمام المقتدى به بريئا من النقائص ... إذا لا تتم حكمة الله تعالى في إرسال الرسل إلا إذا كانوا بحيث ذكرنا من الصدق والنزاهة ... ولا يلزم من هذا إيجاب شيء على الله تعالى فيكون حجة للمعتزلة ... " ٢.

---

(١) منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة تامر محمد محمود متولي ص/٦٩٢

وبعد إيراده للدليل العقلي يورد الشيخ رشيد أدلة الكتاب العزيز التي تثبت عصمة الأنبياء، فيقول: "الدليل النقلي على عصمتهم أن الله تعالى ما أرسل المرسلين إلا ليتبعوا ويقتدى بهم وقد أمر باتباعهم كقوله في خاتمهم عليه السلام: ﴿فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ ٣، فلو كانوا يخالفون ما يجيئون به من الهدى لكان الله تعالى آمرا بالشيء ناهيا عنه في آن واحد، وهو محال على الله تعالى. ولو فعلوا الفاحشة لكان الله آمرا بها من حيث أمر باتباعهم أمر تشريع، وأمر بالتأسي بالعظماء أمر تكوين بأن أودع ذلك في فطرة الإنسان، وقد قال تعالى: ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾ ٤ ... " ٥.

وهذا الاستدلال من الشيخ رشيد صحيح، ولكن أرى أنه استدلال عقلي أيضا، كالأول، والأولى عند الاستدلال بالكتاب العزيز أن يستدل بأدلة مباشرة، كقوله تعالى: ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ ٦ وكقوله تعالى:

---

١ انظر: (ص:٦٥٦) من هذا البحث.

٢ مجلة المنار (٥/ ٤٧) وقارن مع: الرازي: عصمة الأنبياء (ص: ٢٩)

٣ سورة الأعراف، الآية (١٥٨)

٤ سورة الأعراف، الآية) ٢٨)

٥ مجلة المنار (٥/ ٤٨)

٦ سورة الأنعام، الآية (١٢٤)." (١)

"الفصل الثاني: البعث وأدلته

تمهيد

...

تمهيد

يدل على إمكان البعث ووقوعه النقل والعقل والفطرة، وقبل أن نتعرض لمنهج الشيخ رشيد في هذه المسألة، نقف هنا أيضا ونرى مخالفته للمتكلمين الذين يقولون: إن العلم والدليل على البعث لا يكون إلا سمعيا ١، ويرد عليهم الشيخ رشيد بقوله: "كان الذين ألفوا كتب الكلام على طريق فلسفة اليونان النظرية يرون أن

---

(١) منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة تامر محمد محمود متولي ص/٧١٥

الدليل على البعث لا يكون إلا سمعيا إذ لا يمكن عندهم أن يستدل العقل بأدلة علمية، ولم يفهم هؤلاء قوله تعالى: ﴿كما بدأكم تعودون﴾ ٢، وقوله تعالى: ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا إنا كنا فاعلين﴾ ٣، وغيرها من الآيات ... " ٤.

ونقف عند هذه الملاحظة لأنها فرق بين طريقين في إثبات المعاد، الأولى طريقة القرآن الذي بين إمكان المعاد أتم بيان، وبين طريقة المتكلمين الذين يعتمدون في إثبات المعاد على السمع مع عدم الامتناع العقلي، وإثبات المعاد بناء على إمكانه الذهني فقط؛ أي أنه ممكن لأنه لو قدر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال ٥. الحق أن الإمكان الذهني حقيقته عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي، وأما القرآن، فلم يكتف في بيان إمكان المعاد بمجرد الإمكان

---

١ انظر: ابن تيمية: شرح الأصفهانية (ص: ٢١٢)

٢ سورة العراف، الآية (٢٩)

٣ سورة الأنبياء، الآية (١٠٤)

٤ مجلة المنار (١٤/ ١٥٥)

٥ انظر: ابن تيمية: درء التعارض (١/ ٣٠)." (١)

"حدثتكم ذلك؟ فقال الناس: نعم "فإنه أعجبني حديث تميم أنه وافق الذي كنت أحدثكم عنه، وعن المدينة ومكة، ألا إنه في بحر الشام، أو بحر اليمن، لا بل هو من قبل المشرق ما هو، من قبل المشرق ما هو، من قبل المشرق ما هو وأومأ بيده إلى المشرق" ١.

ولقد وجه الشيخ رشيد عدة سهام لهذا الحديث على وجه الخصوص في تسع نقاط. منها أنها رواية لم تتواتر مع توفر الدواعي لذلك، ولم يرض جواب الحافظ ابن حجر عن ذلك بأنه روي أيضا عن أبي هريرة وعائشة وجابر - رضي الله عنهم - ٢.

ومهما يكن من شيء فإن التواتر ليس شرطا في قبول الأحاديث، ولا يلزم من صدور الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم من على المنبر وفي حشد من الناس أن يروى ذلك متواترا فها هي ذي خطبة حجة الوداع وكانت في أعظم حشد كان في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك فلم تتواتر ولم ينقلها إلا عدد قليل من الصحابة ٣.

---

(١) منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة تامر محمد محمود متولي ص/٨١٥

ولم يمتنع البخاري عن إخراج الحديث.كما زعم الشيخ رشيد ٤ . وأين قال البخاري ذلك، وأين قال أنه خرج كل حديث صحيح؛ إن الذي صرح به البخاري عكس ذلك، إذ قال: "لم أخرج في هذا الكتاب إلا صحيحا وما تركت من الحديث أكثر"٥.

وفوق ذلك فقد نقل تواتر أحاديث الدجال ٦.

---

١ مسلم: الصحيح، ك: الفتن، ح: ١١٩ (٢٩٤٢) [٤/٢٢٦١]

٢ انظر: تفسير المنار (٩/ ٤٩٢) ، وانظر: ابن حجر: فتح الباري (١٣/ ٣٤٠)

٣ انظر: حمود بن عبد الله التويجري: إتحاف الجماعة (٢/ ٦١)

٤ تفسير المنار (٩/ ٤٩٢)

٥ انظر: ابن حجر: هدي الساري (ص: ٩) ، وانظر أيضا: ابن الصلاح: المقدمة (ص: ٣٠) مع شرح العراقي، وابن كثير: الباعث الحثيث (ص: ٢٥) بشرح: أحمد شاكر، والقاسمي: قواعد التحديث (ص: ٨٣)

٦ انظر: الكتاني: نظم المتناثر (ص:١٤٦)." (١)

"العظيم) (١) .

ويورد القصة التي شنع بها أهل الكلام على المحدثين من إرسال ملك الروم إلى "هارون الرشيد" وطلب المناظرة وعجز المحدث عنها وسخرية أولئك الفلاسفة، فقد كثر الكلام في التبجح بذلك، وبحكاية أخرى تشبهها. والجواب عليهم في ذلك أنهم أرادوا الاستدلال على أنهم أجدل من المحدثين، فذلك مسلم لهم بل إنهم أجدل من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، لأن الكل يعلم أنه لم يصدر شيء من الكلام ومجادلة الفلاسفة من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا من جميع أصحابه رضي الله عنهم ولا اشتغلوا بممارستهم لما رأوه أهل اللجاج. ولا يلزم من ذلك أنهم أقل معرفة بالله ولا أقل نصرة لدين الله. ولو أحبوا الخوض في علم الكلام واشتغلوا بتعلمه وتعليمه لبلغوا فيه ما أرادوا وعرفوا ما عرف المتكلمون وزادوا، ولكنهم أعرضوا إعراض مستغن عنه - واستقراء السير والأخبار تدلنا على أنهم لم يتبعوا هذا الأسلوب في الدعوة، فها هي قصة جعفر بن أبي طالب ومهاجري الحبشة مع "النجاشي" وما راجعه به خطيبهم "جعفر" حين قيل للنجاشي إنهم يقولون في عيسى عليه السلام قولا عظيما، فلما سألهم النجاشي عن ذلك أجابوا

---

(١) منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة تامر محمد محمود متولي ص/٨٤٨

بكلام الله تعالى واحتجوا به على صحة عقيدتهم وتلا جعفر على "النجاشي " صدر سور مريم حتى بكى النجاشي وأصحابه وكان ذلك سبب إسلامه، كما أرسل صلوات الله عليه إلى هرقل من كان على صفة المحدث الذي أرسله هارون وهو دحية بن خليفة الكلبي ولم يعلمه ما يجيب به عليهم إن أوردوا عليه ما يدق من شبههم وهم أهل المنطق وسائر الدقائق النظرية، كما بعث إلى النجاشي صاحب الحبشة، وإلى "المقوقس" صاحب الإسكندرية وبعث "أبا عبيدة" إلى البحرين يعلنهم الإسلام، وبعث "عليا" و"معاذ" و"أبا موسى" إلى اليمن، وبعث إلى سائر الملوك للدعاء إلى الإسلام لم يضمنها شيئا من ذلك مثل كتابته إلى هرقل وإلى كسرى. وخلاصة المنهاج الذي اتبعه الرسول – كما أمره الله عز وجل – هو الاقتصار على مجرد الدعوة إلى الإسلام والاتكال في إيضاح الحجة على ما قد فعله الله تعالى لهم من إظهار المعاني وتقديم البيانات الواضحة للعقول، إذ قال الله عز وجل تسلية لرسول

---

(١) ابن الوزير اليماني: البرهان القاطع ص ٥٥.." (١)

"عنه، أهو كما يقول: (استوى فلان على السرير) فيكون السرير قد حوى فلانا وحده إذا كان عليه؟ ويلزم من ذلك القول أن العرش قد حوى الله وحده إذا كان عليه، لأنا لا نعقل الشيء إلا هكذا.

ويوضح عبد العزيز المكي إجابته على هذا التساؤل، فيؤكد أولا أن الله تعالى لا يجرى عليه كيف، فلا مجال إذن للتساؤل (كيف استوى؟) فقد أخبرنا بأنه استوى على العرش ولم يخبرنا كيف استوى، إذ لم تره العيون في الدنيا فتصفه بما رأت، وحرم عليهم أن يقولوا عليه ما لا يعلمون فآمنوا بخبره عن الاستواء، ثم ردوا علم كيف استوى إلى الله تعالى.

بقي بعد هذه الإجابة أن يلزم الجهمي بإلزامين يستخرجهما من وصفه لله تعالى بأنه في كل مكان، أولهما فقد زعم أن الله تعالى محدود وقد حوته الأماكن، لأنه لا يعقل شيء في مكان إلا والمكان قد حواه، ويلزمه ثانيا تقليد النصارى في الاعتقاد بأن الله عز وجل في عيسى وعيسى بدن إنسان واحد، فكفروا بذلك، ولكن قول الجهمية أشنع إذ يلزمهم القول أنه في أبدان الناس كلهم، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وفي ختام المحاورة يضطر المريسي إلى الوقوع في التناقض إذ يصف الله عز وجل بأنه في كل مكان، لا كالشيء في الشيء ولا كالشيء على الشيء، ولا كالشيء خارجا عن الشيء، ولا مباينا للشيء. ويسخر المكي من هذا الاعتقاد، لأن المريسى يدعي أنه يستند إلى القياس والمعقول، ولكنه دل بالقياس والمعقول

---

(١) منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين مصطفى حلمي ص/٨١

على أنه لا يعبد شيئا، لأن ما لا يكون داخلا في الشيء ولا خارجا منه فإنه لا يكون شيئا، وأن ذلك صفة لمعدوم لا وجود له (١) .

وتلقف ابن تيمية بقراءاته المتشعبة مثل هذا الدليل العقلي، وزاده إيضاحا، فبين أولا أن الألفاظ التي لم تنطق الرسل فيها بنفي ولا إثبات كلفظ الجهة والحيز ونحو ذلك لا يطلق نفيا ولا إثباتا إلا بعد بيان المراد، ثم أحصى الأدلة المستمدة من القرآن والسنة فرآها تقارب أرفا، مع تطابق الأنبياء كلهم على أن الله سبحانه وتعالى في العلو.

---

(١) ابن تيمية: مجموعة فتاوى ج ٥ ص ٣١٦ - ٣١٧ ط السعودية.." (١)

"أولا: صفات الله سبحانه وتعالى:

فرق الأشاعرة بعامة بين صفات الذات وصفات الأفعال الإلهية قال الآمدي: (مذهب أهل الحق: أن الواجب بذاته مريد بإرادة، عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، وهذه كلها معان وجودية أزلية زائدة على الذات) (١) .

ولقد تعرض هذا الموقف للنقد بواسطة شيخ الإسلام ابن تيمية لأنهم اقتصروا على هذه الصفات وحدها، مؤكدا أن تضمن الأسماء والصفات التامة الكاملة لله سبحانه وتعالى، مثل قوله سبحانه: (وإلهكم إله واحد) [البقرة، الآية: ١٦٣] وقوله عز وجل: (رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق (١٥) يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) [غافر، الآيتان: ١٥، ١٦] . وقال تعالى: (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) [البقرة، الآية: ٢٥٥] وقوله: (وعنت الوجوه للحي القيوم) [طه، الآية: ١١١] .

ومما يدل على دقة الشيخ في النقد أنه مع إقراره بالمعنى الصحيح لصفتي مريد متكلم إلا أنه بإحصاء الآيات القرآنية يتبين أن هذين الاسمين لم يردا في القرآن الكريم ولا في الأسماء الحسنى المعروفة، ولكن معناهما حق.

ويقرر ابن تيمية أن صفات الله عز وجل ثابتة بالشرع والعقل، ويعجب من موقف الأشاعرة وغيرهم من الصفاتية الذين أثبتوا الصفات السبع لأنها عندهم قد دل عليها العقل، ويرى أن وجه القصور في هذا المنهج يرجع إلى أنهم لم ينتبهوا إلى أن هناك من الأسماء والصفات المقدسة ما هو ثابت بالشرع - ولكن لا يلزم

---

(١) منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين مصطفى حلمي ص/١٤٤

من عدم الدليل المعين المدلول فلا يلزم نفي ما سوى هذه الصفات إذ إن السمع قد أثبت صفات أخرى، واستطرد مثبتا الأسماء والصفات التي تدل على الرحمة والمحبة وغيرهما، ثم يميز بين نوعي الفعل: المتعدي واللازم، واتخذ من آيات الله تعالى أدلة على الجمع بين صفات ال أفعال بمثل قوله سبحانه: (الذي خلق السماوات والأرض وما

---

(١) سيف الدين الآمدي (٥٥١ – ٦٣١ هـ) : غاية المرام في علم الكلام تحقيق د. حسن عبد اللطيف ص ٣٨ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة ١٣٩١ هـ – ١٩٧١ م.." (١)

"اللزوم:

ويرى ابن تيمية أن الحقيقة المعتبرة في كل دليل هو (اللزوم) ، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم بغير ذكر لفظ اللازم ولا تصور معنى هذا اللفظ لأن الإنسان بفطرته السوية يعرف أن كل شيء مصنوع لا بد له من صانع وكثيرا ما يستخدم الناس أمثال هذه القضية بقولهم: (إن كذا لابد له من كذا أو إنه إذا كان كذا كان كذا) وبغير استخدام لفظ (اللزوم) فإن الصياغة نفسها تتضمن العلم باللزوم باعتباره حقيقة معتبرة.

كذلك الأمر في المخلوقات، فان كل ما في الوجود فهو آية لله تعالى، مفتقر إليه محتاج إليه، لا بد له منه، فيلزم من وجوده وجود الصانع.

والآية القرآنية الآتية واضحة الدلالة على معنى اللزوم قال تعالى: (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون) [الطور: ٣٥] وفي الصحيحين عن جبير بن مطعم أنه لما قدم في فداء الأسرى عام بدر سمع النبي – صلى الله عليه وسلم – يقرأ في المغرب بسورة الطور قال فلما سمعت قوله تعالى: (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون) أحسست بفؤادي يتصدع.

ولا شك أن للآية تقسيما حاصرا بين أمرين لا ثالث لهما، فهل خلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع بالبداهة، أم خلقوا أنفسهم؟ فهذا أشد امتناعا. فعلموا أن لهم خالقا خلقهم، وهو سبحانه وتعالى.

ويمضى ابن تيمية في شرح الاستدلال العقلي في هذه الآية بقوله: (ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكاري ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية، بديهية، مستقرة في النفوس، لا يمكن إنكارها. فلا يمكن لصحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه) (١) .

---

(١) منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين مصطفى حلمي ص/١٧٩

النبوة:

استوعب ابن تيمية آراء السابقين عليه في موضوع النبوة والبرهنة عليها، وقد

---

(١) ابن تيمية – الرد على المنطقيين ص ٢٥٢، والسيوطي – صون المنطق ب ٢ ص ١٣٠ – ١٣١.."

(١)

"أما السمع: فمنه قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] ، وقوله: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون﴾ [النحل: ١٧] ، وقوله: ﴿هل تعلم له سميا﴾ [مريم: ٦٥] ، وقوله: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ [الإخلاص: ١٤] ، وقوله تعالى: ﴿ولله المثل الأعلى﴾ [النحل: ٦٥] .

أما العقل: فمن وجوه:

الأول: أنه قد علم بالضرورة أن بين الخالق والمخلوق تباينا في الذات وهذا يستلزم أن يكون بينهما تباين في الصفات لأن صفة كل موصوف تليق به كما هو ظاهر في صفات المخلوقات المتباينة في الذوات فقوة البعير مثلا غير قوة الذرة، فإذا ظهر التباين بين المخلوقات مع اشتراكها في الإمكان والحدوث فظهور التباين بينها وبين الخالق أجلى وأقوى١.

الثاني: أن يقال كيف يكون الرب الخالق الكامل من جميع الوجوه مشابها في صفاته للمخلوق المربوب الناقص المفتقر إلى ما يكمله، وهل اعتقاد ذلك إلا تنقص لحق الخالق فإن تشبيه الكامل بالناقص يجعله ناقصا٢.

الثالث: أننا نشاهد في المخلوقات ما يتفق في الأسماء ويختلف في الحقيقة والكيفية فنشاهد أن للإنسان يدا ليست كيد الفيل وله قوة ليست كقوة الجمل مع الاتفاق في الاسم، فهذه يد وهذه يد، وهذه قوة وهذه قوة وبينهما تباين في الكيفية والوصف فعلم بذلك أن الاتفاق في الاسم لايلزم منه الاتفاق في الحقيقة.

---

١ القواعد المثلى ص ٢٦.

٢ المصدر السابق.." (٢)

---

(١) منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين مصطفى حلمي ص/٢٤٠

(٢) مواقف الطوائف من توحيد الأسماء والصفات محمد بن خليفة التميمي ص/٥٦

"بحضور الفلسطينيين والإسرائيليين على مائدة المفاوضات لإقامة سلام دائم وعادل بين شعوب الشرق الأوسط.

ولكن يجب علينا أن لا ننسى مع ذلك أن اليهود أعداؤنا ماضيا وحاضرا ومستقبلا قال تعالى: ﴿لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا..﴾ ١، والصلح مع اليهود أو غيرهم من الكفار - إذا حدث مع وجود المصلحة أو الضرورة حسب ما يراه ولي أمر المسلمين - لا يلزم منه مودتهم ولا محبتهم ولا موالاتهم ولا يقتضي تمليكهم لما تحت أيديهم بل يجب على المسلمين أن يعدوا العدة ما استطاعوا حتى تنتهي الهدنة المؤقتة، أو يقوى المسلمون على إبعادهم عن ديار المسلمين بالقوة في الهدنة المطلقة، ويجب قتالهم عند القدرة حتى يدخلوا في الإسلام أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون٢. ولن يتحقق ذلك إلا إذا عاد المسلمون إلى دينهم وتمسكوا بكتاب ربهم وسنة نبيهم وطبقوه في حياتهم وجميع شؤونهم أفرادا وأسرا ومجتمعات وحكومات ودولا، فإذا تحقق ذلك كانوا جديرين بنصر الله عز وجل لهم وهزيمة أعدائهم واستعادة مقدساتهم ومجدهم فيكونون خير أمة أخرجت للناس قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾ ٣.

ولا توجد أمة تستطيع تخليص البشرية من شرور اليهود ودولتهم إلا أمة الإسلام، إن هذه الدولة اليهودية - التي لا تزال تنفث سمومها وتواصل عدوانها

---

١ - سورة المائدة، آية ٨٢.

٢ - انظر: للتوسع نص فتوى سماحة مفتي المملكة العربية السعودية الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز - حفظه الله ووفقه - في حكم الصلح مع الكفار الذي نشر في جريدة المسلمون السنة العاشرة العدد ٥١٦، ٥٢٠ عام ١٤١٥هـ الموافق ١٩٩٤م.

٣ - سورة محمد، آية ٧.." (١)

"ولكنهم لا يفسرون كل قرب ورد لفظه في القرآن أو السنة بالقرب الحقيقي؛ فقد يكون القرب قرب الملائكة، وذلك حسب سياق اللفظ.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في ((الفتاوى)) (٤٦٦/٥) : ((وأما دنوه وتقربه من بعض عباده؛ فهذا يثبته من يثبت قيام الأفعال الاختيارية بنفسه، ومجيئه يوم القيامة، ونزوله، واستواءه على العرش، وهذا مذهب

---

(١) موجز تاريخ اليهود والرد على بعض مزاعمهم الباطلة محمود قدح ص/٢٧٠

أئمة السلف وأئمة الإسلام المشهورين وأهل الحديث، والنقل عنهم بذلك متواتر)) .اهـ.

ويقول في موضع آخر من ((الفتاوي)) (١٤/٦) : ((... ولا يلزم من جواز القرب عليه أن يكون كل موضع ذكر فيه قربه يراد به قربه بنفسه، بل يبقى هذا من الأمور الجائزة، وينظر في النص الوارد، فإن دل على هذا؛ حمل عليه، وإن دل على هذا؛ حمل عليه، وهذا كما تقدم في لفظ الإتيان والمجيء)) . اهـ.

وقد أطال الكلام رحمه الله على هذه المسألة بما لا مزيد عليه، وانظر إن شئت المواضع التالية (٥/٢٣٢-٢٣٣، ٢٤٠-٢٤١، ٢٤٧-٢٤٨، ٤٥٩-٤٦٧، ٤٩٤-٥١٤) ، (٦/٥، ٨، ١٢-١٤، ١٩-٢٥، ٣٠-٣٢، ٧٦) ، وانظر: ((القواعد المثلى)) للشيخ ابن عثيمين (المثال الحادي عشر والثاني عشر) .

التوب

صفة فعلية ثابتة بالكتاب والسنة، و (التواب) من أسمائه تعالى.." (١)

"وقال الشيخ محمد خليل الهراس في ((شرحه للواسطية)) (ص ١٠٨) تعليقا على بعض الآيات التي أوردها شيخ الإسلام ابن تيمية فيها بعض صفات الله عز وجل الفعلية: ((تضمنت هذه الآيات إثبات بعض صفات الفعل؛ من الرضى لله، والغضب، واللعن، والكره، والسخط، والمقت، والأسف، وهي عند أهل الحق صفات حقيقية لله عز وجل، على ما يليق به، ولا تشبه ما يتصف به المخلوق من ذلك، ولا يلزم منها ما يلزم في المخلوق)) .

وانظر كلام ابن كثير في: صفة (السمع) .

السرعة

صفة فعلية اختيارية ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة الصحيحة.

الدليل من الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿والله سريع الحساب﴾ [البقرة: ٢٠٢، النور: ٣٩]

٢- وقوله: ﴿إن ربك سريع العقاب﴾ [الأنعام: ١٦٥]

الدليل من السنة:

١- حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: ((كنت أغار على اللاتي وهبن أنفسهن لرسول الله صلى الله

---

(١) صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة علوي السقاف ص/١٠٦

عليه وسلم وأقول: أتهب المرأة نفسها؟! فلما أنزل الله تعالى: ﴿ترجي من تشاء منهن وتؤوي إليك من تشاء ومن ابتغيت." (١)

"فاحشة ومقتا وساء سبيلا﴾ [النساء: ٢٢] ؛ قال الزجاج: ((المقت: أشد البغض)) اهـ.

وقد استشهد شيخ الإسلام في ((الواسطية)) (ص ١٠٨) لإثبات صف (المقت) بقوله تعالى: ﴿كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾ .

وقال الشيخ محمد خليل الهراس شارحا هذه الآيات: ((تضمنت هذه الآيات بعض صفات الفعل؛ من الرضى لله والغضب ... والمقت والأسف، وهي عند أهل الحق صفات حقيقية لله عز وجل، على ما يليق به، ولا تشبه ما يتصف به المخلوق من ذلك، ولا يلزم منها ما يلزم في المخلوق)) اهـ.

وقال شيخ الإسلام أيضا في ((التدمرية)) (ص ٢٦) : ((وكذلك وصف نفسه بأنه يمقت الكفار، ووصفهم بالمقت، فقال: ﴿إن الذين كفروا ينادون لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم ... ﴾ ، وليس المقت مثل المقت)) .

المقيت

يوصف الله عز وجل بأنه مقيت، يقدر لعباده القوت، ويحفظ عليهم رزقهم، وهذا ثابت بالكتاب العزيز. والمقيت من أسمائه تعالى.

الدليل:

قوله تعالى: ﴿وكان الله على كل شيء مقيتا﴾ [النساء: ٨٥] .

قال ابن جرير في تفسير الآية (٥٨٣/٨-شاكر) : ((اختلف أهل التأويل." (٢)

"عبد الرزاق عفيفي، عبد الله بن غديان، عبد الله بن قعود.

((الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على رسوله وآله، وصحبه وبعد:

ج: وجود الله معلوم من الدين بالضرورة، وهو صفة لله بإجماع المسلمين، بل صفة لله عند جميع العقلاء، حتى المشركين، لا ينازع في ذلك إلا ملحد دهري، ولا يلزم من إثبات الوجود صفة لله أن يكون له موجد؛ لأن الوجود نوعان:

---

(١) صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة علوي السقاف ص/١٩٩

(٢) صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة علوي السقاف ص/٣٢٢

الأول: وجود ذاتي، وهو ما كان وجوده ثابتا له في نفسه، لا مكسوبا له من غيره، وهذا هو وجود الله سبحانه وصفاته؛ فإن وجوده لم يسبقه عدم، ولا يلحقه عدم، ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾

الثاني: وجود حادث، وهو ما كان حادثا بعد عدم، فهذا الذي لابد له من موجد يوجده وخالق يحدثه، وهو الله سبحانه، قال تعالى: ﴿الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل - له مقاليد السماوات والأرض﴾ ، وقال تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون - أم خلقوا السماوات والأرض بل لا يوقنون﴾ .

وعلى هذا يوصف الله تعالى بأنه موجود، ويخبر عنه بذلك في الكلام، فيقال: الله موجود، وليس الوجود اسما، بل صفة. وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم)) اهـ.." (١)

"وقال شيخ الإسلام رحمه الله في تفسير سورة الإخلاص ((دقائق التفسير)) (٤٢٤/٦) : ((فالرب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة، وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج، وأنه كلم موسى بالوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة، وأنه استوى إلى السماء وهي دخان، فقال لها وللأرض: ائتيا طوعا أو كرها؛ لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة، حتى يقال: ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر)) .

وقال الإمام ابن جرير الطبري في ((التبصير في معالم الدين)) (١٣٢) في فصل: القول فيما أدرك علمه من صفات الصانع خبرا لا استدلالا: ((وذلك نحو إخبار الله تعالى ذكره إيانا أنه سميع بصير، وأن له يدين بقوله ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ ... وأنه يهبط إلى السماء الدنيا لخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم))

وقال شيخ الإسلام في ((مجموع الفتاوى)) (١٨٦/٤) نقلا عن الكرجي مؤيدا له:

((روي عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أنه قال في الأحاديث التي جاءت إن الله يهبط إلى السماء الدنيا ونحو هذا من الأحاديث إن هذه الأحاديث قد رواها الثقات فنحن نرويها ونؤمن بها ولا نفسرها)) وكذا ابن القيم في ((اجتماع الجيوش الإسلامية)) (١٣٩/١) نقلا عن أبي القاسم." (٢)

"وقال أبو سليمان الخطابي بعد حديث ابن عمر: "كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بأبي بكر أحدا، ثم عمر، ثم عثمان رضي الله عنهم، ثم نترك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا

---

(١) صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة علوي السقاف ص/٣٣٤

(٢) صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة علوي السقاف ص/٣٣٩

نفاضل بينهم" وجه ذلك والله أعلم أنه أراد به الشيوخ الذين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا حزبه أمر شاورهم فيه، وكان علي رضوان الله عليه في زمان رسول الله حديث السن ولم يرد ابن عمر الإزراء بعلي . رضي الله عنه . ولا تأخيره ودفعه على الفضيلة بعد عثمان وفضله مشهور لا ينكره ابن عمر ولا غيره من الصحابة"أ. هـ١.

فقول ابن عمر: "ثم نترك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نفاضل بينهم" لا يلزم منه أنهم تركوا التفاضل حينذاك ولا يلزم منه أن لا يكونوا اعتقدوا بعد ذلك تفضيل علي على من سواه"٢.

فالحديث دل على أن أبا بكر أفضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم كما هو مذهب أهل السنة والجماعة:

١٢- وروى أيضا: بإسناده إلى أبي الدرداء رضي الله عنه قال: كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أقبل أبو بكر آخذا بطرف ثوبه حتى أبدى عن ركبتيه فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أما صاحبكم فقد غامر فسلم" وقال: يا رسول الله إنه كان بيني وبين ابن الخطاب شيء فأسرعت إليه ثم ندمت فسألته أن يغفر لي فأبى علي فأقبلت إليك فقال: "يغفر الله لك يا أبا بكر ثلاثا" ثم إن عمر ندم فأتى منزل أبي بكر فسأل: أثم أبو بكر فقالوا: لا، فأتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم فسلم عليه فجعل وجه النبي صلى الله عليه وسلم يتمعر٣ حتى أشفق أبو بكر فجثا على ركبتيه فقال: يا رسول الله والله أنا كنت أظلم مرتين فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله بعثني إليكم فقلتم: كذبت وقال أبو بكر: صدق وواساني بنفسه وماله فهل أنتم تاركوا لي صاحبي" مرتين فما أوذي بعدها٤. هذا

---

١. معالم السنن ٣٠٢/٤.

2. انظر: فتح الباري ١٧/٧.

٣. قال في النهاية ٣٤٢/٤: "فتمعر وجهه" أي: تغير وأصله قلة النضارة وعدم إشراق اللون"أهـ.

٤. صحيح البخاري ٢٨٩/٢-٢٩٠.." (١)

"٤- وروى الشيخان من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "بينا أنا نائم رأيت الناس عرضوا على وعليهم قمص فمنها ما يبلغ الثدي ومنها ما يبلغ دون ذلك، وعرض علي على عمر وعليه قميص اجتره" قالوا فما أولته يا رسول الله؟ قال: "الدين" ١.

---

(١) عقيدة أهل السنة في الصحابة لناصر بن علي ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ٢٣١/١

هذا الحديث تضمن فضيلة ظاهرة لعمر رضي الله عنه وهي قوله: "وعرض علي عمر وعليه قميص اجتره" إلخ الحديث.

قال الحافظ: "السائل عن ذلك أبو بكر ... وقد استشكل هذا الحديث بأنه يلزم منه أن عمر أفضل من أبي بكر الصديق والجواب عنه تخصيص أبي بكر من عموم قوله عرض على الناس فلعل الذين عرضوا إذ ذاك لم يكن فيهم أبو بكر وأن كون عمر عليه قميص يجره لا يستلزم أن لا يكون على أبي بكر قميص أطول منه وأسبع فلعله كان كذلك إلا أن المراد حينئذ بيان فضيلة عمر فاقتصر عليها والله أعلم"أ. هـ٢.

٥- ورويا أيضا: من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: "استأذن عمر بن الخطاب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند نسوة من قريش يكلمنه ويستكثرنه عالية أصواتهن على صوته فلما استأذن عمر بن الخطاب قمن فبادرن الحجاب فأذن له رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل عمر ورسول الله صلى الله عليه وسلم يضحك فقال: أضحك الله سنك يا رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن الحجاب" قال عمر: فأنت أحق أن يهبن يا رسول الله ثم قال عمر يا عدوات أنفسهن، أتهبنني ولا تهبن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن: نعم أنت أفظ وأغلظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إيها يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان سالكا فجا ٣ قط إلا

١. صحيح البخاري ٢/٢٩٥، صحيح مسلم ٤/١٨٥٩.

٢. فتح الباري ٧/٥١.

٣. الفج: الطريق الواسع ويطلق أيضا ع‌ى المكان المنخرق بين الجبلين النهاية ٣/٤١٢، شرح النووي ١٥/١٦٥.." (١)

"سلك فجا آخر" ١.

هذا الحديث فيه بيان فضل عمر رضي الله عنه وأنه من كثرة التزامه الصواب لم يجد الشيطان عليه مدخلا ينفذ إليه منه.

قال الحافظ رحمه الله تعالى: "فيه فضيلة لعمر تقتضي أن الشيطان لا سبيل له عليه لا أن ذلك يقتضي وجود العصمة إذ ليس فيه إلا فرار الشيطان منه أن يشاركه في طريق يسلكها، ولا يمنع ذلك من وسوسته

(١) عقيدة أهل السنة في الصحابة لناصر بن علي ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ٢٤٧/١

له بحسب ما تصل إليه قدرته، فإن قيل عدم تسليطه عليه بالوسوسة يؤخذ بطريق مفهوم الموافقة لأنه إذا منع من السلوك في طريق فأولى أن لا يلابسه بحيث يتمكن من وسوسته له فيمكن أن يكون حفظ من الشيطان، ولا يلزم من ذلك ثبوت العصمة له لأنها في حق النبي واجبة وفي حق غيره ممكنة ووقع في حديث حفصة عند الطبراني في الأوسط بلفظ: "إن الشيطان لا يلقى عمر منذ أسلم إلا فر لوجهه" وهذا دال على صلابته في الدين، واستمرار حاله على الجد الصرف والحق المحض.

وقال النووي: "هذا الحديث محمول على ظاهره وأن الشيطان يهرب إذا رآه: وقال عياض: يحتمل أن يكون ذاك على سبيل ضرب المثل وأن عمر فارق سبيل الشيطان وسلك طريق السداد فخالف كل ما يحبه الشيطان" قال الحافظ: "والأول أولى"٢.

٦- روى البخاري بإسناده إلى عبد الله بن مسعود قال: ما زلنا أعزة منذ أسلم عمر"٣.

هذا الحديث تضمن منقبة جليلة لعمر رضي الله عنه لما كان من القوة والجلد في أمر الله قال الحافظ: "وروى ابن أبي شيبة والطبراني من طريق القاسم بن عبد الرحمن قال: قال عبد الله بن مسعود: "كان إسلام

---

١. صحيح البخاري ٢/٢٩٤، صحيح مسلم ٤/١٨٦٣-١٨٦٤.

٢. فتح الباري ٧/٤٧-٤٨، شرح النووي ١٥/١٦٥-١٦٧.

٣. صحيح البخاري ٢/٢٩٤.." (١)

"فالإمامة في اللغة ذات معان متقاربة كما في هذه التعاريف اللغوية وكلها فيها التوضيح إلى أن المراد بالإمام عند العرب هو الذي يتبع ويقتدى به وهو القيم على مصالح الناس وشئونهم وكذلك كان الأئمة الأربعة بعد النبي صلى الله عليه وسلم قاموا بمصالح الأمة على أتم وجه وأكمله فيلزم من ولي من أمر المسلمين أن يقتدي بالخلفاء الراشدين في أعمالهم الطيبة وسيرتهم الحسنة نحو الأمة ولذلك حث النبي صلى الله عليه وسلم على الالتزام الكامل والتمسك التام بسنته وسنة الخلفاء الراشدين من بعده حيث قال عليه الصلاة والسلام: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين فتمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ" ١.

ثانيا: تعريف الإمامة في الاصطلاح:

لقد عرف العلماء الإمامة في الاصطلاح بتعريفات مختلفة من حيث اللفظ وعلى الرغم من اختلاف تعبيراتهم

---

(١) عقيدة أهل السنة في الصحابة لناصر بن علي ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ٢٤٨/١

في تحديدها من حيث اللفظ إلا أنها تتحد في مدلولها من حيث المعنى ومن هذه التعريفات:

١- قال الماوردي: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم٢ "٣.

٢- وعرفها إمام الحرمين الجويني٤ بقوله: "الإمامة رياسة تامة وزعامة

---

١. المسند ٤/١٢٦-١٢٧، سنن أبي داود ٢/٥٠٦، سنن الترمذي ٤/١٥٠، سنن ابن ماجة ١/١٥-١٦، سنن الدارمي ١/٤٤-٤٥ كلهم من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه.

٢. هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم من كبار المعتزلة "انظر ترجمته في" فرق وطبقات المعتزلة ص/٦٥، سير أعلام النبلاء ٩/٤٠٢، طبقات المفسرين للداودي ١/٢٧٤-٢٧٥، لسان الميزان ٣/٤٢٧.

٣. الأحكام السلطانية ص/٥.

٤. هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، ولد سنة تسع عشرة وأربعمائة وتوفي سنة ثمان وسبعين وأربعمائة انظر: ترجمته في وفيات الأعيان ٣/١٦٧-١٧٠ تبين كذب المفتري ص/٢٧٨-٢٨٥، الأعلام للزركلي ٤/٣٠٦.." (١)

"الخامس: يقال لهم: إن هذه الخصيصة المكذوبة التي ذكرتموها ليست من خصائص الأئمة إذ أنها حسب زعمكم ثابتة لفاطمة رضي الله عنها وخصائص الأئمة لا تثبت للنساء وما لم يكن من خصائصهم لم يستلزم الإمامة فإن دليل الإمامة لا بد أن يكون ملزوما لها يلزم من وجوده استحقاقها فلو كان هذا دليلا على الإمامة لكان من يتصف به يستحقها والمرأة لا تكون إماما بالنص والإجماع.١

الشبهة الثانية:

قوله تعالى: ﴿إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي﴾ ٢ الآية، وجه استدلالهم بهذه الآية أنهم ينسبون إلى ابن مسعود أنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "انتهت الدعوة إلي وإلى علي لم يسجد أحدنا لصنم قط فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا" وهذا نص في الباب٣.

والرد على هذا الاستدلال من وجوه:

الأول: إن هذا الحديث كذب باتفاق الحفاظ.

الثاني: أن قوله انتهت الدعوة إلينا كلام لا يجوز أن ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم فإنه إن أريد أنها

---

(١) عقيدة أهل السنة في الصحابة لناصر بن علي ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ٢/٥٠٤

لم تصب من قبلنا كان ممتنعا لأن الأنبياء من ذرية إبراهيم دخلوا في الدعوة فقد قال تعالى: ﴿ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة وكلا جعلنا صالحين * وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة﴾ ٤ وقال عن بني إسرائيل: ﴿وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون﴾ ٥ ففي هاتين الآيتين إخبار بأنه ـ تعالى ـ جعل أئمة

---

١. انظر منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية ٣٦/٤، الميزان في تفسير القرآن محمد حسين الطباطبائي ٢٧٩/١.

٢. سورة البقرة آية/١٢٤.

٣. منهاج الكرامة لابن المطهر الحلي المطبوع مع كتاب "منهاج السنة" ٣٦/٤، المنتقى للذهبي ص/٤٣٩.

٤. سورة الأنبياء آية/٧٣.

٥. سورة السجدة آية/٢٤.." (١)

"من هذا الجنس فما أمكنه أن يكذب أنه فعل ذلك في أول الإسلام فكذب هذه الأكذوبة التي لا تروج إلا على جاهل.. إلى أن قال: فمن زعم أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل الله أن يشد بشخص من الناس كما سأله موسى أن يشد أزره بهارون فقد افترى على رسول الله صلى الله عليه وسلم وبخسه حقه"١.

وقد خطأ ابن كثير رحمه الله تعالى من ظن أن قوله تعالى في الآية: ﴿وهم راكعون﴾ جملة حالية وعلل ذلك بأنه: يلزم منه أن يكون دفع الزكاة في حال الركوع أفضل من غيره لأنه ممدوح وليس الأمر كذلك عند أحد من العلماء وممن نعلمه من أئمة الفتوى٢.

وقال الدهلوي مبينا عدم نزول الآية في علي وعدم صحة الحديث الذي اختلقه الرافضة لبيان دلالتها على إمامة علي رضي الله عنه حيث قال: وأما القول بنزولها في حق علي بن أبي طالب ورواية قصة السائل وتصدقه بالخاتم عليه في حالة الركوع فإنما هو للثعلبي فقط وهو متفرد به ولا يعد المحدثون من أهل السنة روايات الثعلبي قدر شعيرة ولقبوه بحاطب ليل٣ فإنه لا يميز بين الرطب واليابس وأكثر رواياته عن الكلبي عن أبي صالح وهو من أوهى ما يروي في التفسير عندهم٤.

وأما زعم الشيعة أن لفظ: الولي هو المتصرف وقد أثبتت له٥ الولاية في الآية كما أثبتها الله تعالى لنفسه ولرسوله.

---

(١) عقيدة أهل السنة في الصحابة لناصر بن علي ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ٥٥٩/٢

فهذا يدل على جهل الشيعة حيث "يجعلون الولي هو الأمير ولم يفرقوا بين الولاية بالفتح والولاية بالكسر والأمير يسمى الوالي ولكن قد يقال: هو ولي الأمر كما يقال: وليت أمركم، ويقال: أولو الأمر وأما إطلاق القول بالمولى وإرادة

---

١. منهاج السنة ٤/٦-٧.

٢. انظر تفسير القرآن العظيم ٥٩٧/٢.

٣. انظر منهاج السنة ٤/٤.

٤. مختصر التحفة الاثنى عشرية ص/١٤١-١٤٢.

٥. الضمير يعود إلى علي رضي الله عنه.." (١)

"ويطهركم تطهيرا﴾ ١ هذه الآية فهم الشيعة منها أنها تدل على عصمة أهل البيت ثم أخذوا منها الدلالة على إمامة علي رضي الله عنه.

قال الطوسي: "إن لفظ إنما تجرى ليس ... فيكون تلخيص الكلام ليس يريد الله إلا إذهاب الرجس على هذا الحد عن أهل البيت فدل ذلك أن إذهاب الرجس قد حصل فيهم، وذلك يدل على عصمتهم، وإذا ثبتت عصمتهم ثبت ما أردناه"٢.

وقال ابن المطهر الحلي: "وفي هذه الآية دلالة على العصمة مع التأكيد بلفظة "إنما" وإدخال اللام في الخبر والاختصاص في الخطاب بقوله: ﴿أهل البيت﴾ والتكرير بقوله: ﴿ويطهركم﴾ والتأكيد بقوله: ﴿تطهيرا﴾ وغيرهم ليس بمعصوم فتكون الإمامة في علي ولأنه ادعاها في عدة من أقواله كقوله: والله لقد تقمصها ابن أبي قحافة وهو يعلم أن محلي منها محل القطب من الرحى وقد ثبت نفي الرجس عنه فيكون صادقا فيكون هو الإمام"٣.

والرد على هذا الاستدلال:

يقال لهم: إن الآية ليس فيها أي إشارة تدل على عصمة أحد من أئمة أهل البيت التي يلزم منها عند الشيعة إمامتهم وذلك أن الآية ما هي إلا كقوله: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾ ٤ وكقوله: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ ٥ وكقوله: ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم * والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما﴾ ٦ فإن

---

(١) عقيدة أهل السنة في الصحابة لناصر بن علي ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ٥٧٠/٢

إرادة الله في هذه

---

١. سورة الأحزاب آية/٣٣.

٢. تفسير التبيان للطوسي ٨/٣٤٠.

٣. منهاج الكرامة المطبوع مع منهاج السنة ٤/٢٠، وانظر حق اليقين ١/١٥٠.

٤. سورة المائدة آية/٦.

٥. سورة البقرة آية/١٨٥.

٦. سورة النساء آية/٢٦-٢٧.." (١)

"الوجه الأول: أنهم يطالبون بتصحيح هذا النقل ولا سبيل لهم إلى هذا.

الوجه الثاني: دعواهم أنه رواه الجمهور يقال لهم: إن الثقات الذين رووه لم يرووه هكذا بل الذي في الصحيحين أن عليا رضي الله عنه كان غائبا عن خيبر لم يكن حاضرا فيها حيث كان أرمد ثم إنه شق عليه التخلف عن النبي صلى الله عليه وسلم فلحقه فقال النبي صلى الله عليه وسلم قبل قدومه: "لأعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه". ولم تكن الراية قبل ذلك لأبي بكر ولا لعمر ولا قربها واحد منهما بل هذا من الأكاذيب ولهذا قال عمر: فما أحببت الإمارة إلا يومئذ وبات الناس كلهم يرجوا أن يعطاها فلما أصبح دعا عليا فقيل له إنه أرمد فجاءه فتفل في عينه حتى برأ فأعطاه الراية"١. وكان هذا التخصيص جزاء مجيء علي مع الرمد وكان إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وعلي ليس بحاضر لا يرجونه من كراماته صلى الله عليه وسلم فليس في الحديث تنقيص بأبي بكر وعمر أصلا"٢.

الوجه الثالث: أن مدعى الشيعة غير حاصل - من هذا الحديث الصحيح - إذ لا ملازمة بين كونه محبا لله ورسوله ومحبوبا لهما وبين كونه إماما بلا فصل أصلا على أنه لا يلزم من إثباتهما له نفيهما عن غيره كيف وقد قال الله - تعالى - في حق أبي بكر ورفقائه ﴿يحبهم ويحبونه﴾ ٣ وقال في حق أهل بدر: ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص﴾ ٤. ولا شك أن من يحبه الله يحبه رسوله ومن يحب الله من المؤمنين يحب رسوله وقال في شأن أهل مسجد قباء: ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين﴾ ٥. وقال صلى الله عليه وسلم لمعاذ: يا معاذ: "إني أحبك" ٦ ولما سئل من أحب

---

(١) عقيدة أهل السنة في الصحابة لناصر بن علي ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ٢/٥٧٥

١. صحيح البخاري ٢/٢٩٩-٣٠٠، صحيح مسلم ٤/١٨٧٢.
٢. منهاج السنة ٤/٩٧-٩٨، وانظر المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص/٤٧٢.
٣. سورة المائدة آية/٥٤.
٤. سورة الصف آية/ ٤.
٥. سورة التوبة آية/١٠٨.
٦. المسند ٥/٢٤٥، سنن أبي داود ١/٣٤٩، سنن النسائي ٣/٥٣.." (١)

"كابن عباس وغيره يقدمون أبا بكر وعمر وفيهم من أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم أضعاف من فيهم من الإمامية والنقل الثابت عن جميع علماء أهل البيت من بني هاشم من التابعين وتابعيهم من ولد الحسين بن علي وولد الحسن وغيرهما أنهم كانوا يتولون أبا بكر وعمر وكانوا يفضلونهما على علي والنقول عنهم ثابتة متواترة.

الوجه الرابع: أن هذا معارض بما هو أقوى منه وأن إجماع الأمة حجة بالكتاب والسنة والإجماع، والعترة بعض الأمة فيلزم من ثبوت إجماع الأمة إجماع العترة وأفضل الأمة أبو بكر١ فإن كانت الطائفة التي إجماعها حجة يجب اتباع أفضلها مطلقا فهو أبو بكر، وإن لم يكن بطل ما يذكر الشيعة في إمامة علي رضي الله عنه"٢.

ومما تجدر الإشارة إليه أن حديث الثقلين قد تعددت رواياته في مصادر أهل السنة والجماعة وأن الدكتور علي أحمد الثالوث قد تتبع هذا الحديث وقام بدراسة طرقه المتعددة وأخرجها في كتابه "حديث الثقلين وفقهه" وتوصل إلى أن "ما رواه الإمامان مسلم وأحمد عن زيد بن أرقم لا خلاف حول صحته "وأما بقية الروايات فقد قال عنها: "ورأينا الروايات الأخرى لهذا الحديث وظهر ما بها من ضعف وهنا ملحظ هام وهو أن الضعف أساسا جاء من موطن واحد وهو الكوفة وهذا يذكرنا بقول الإمام البخاري في حديث رواه عطية: أحاديث الكوفيين هذه مناكير. ومن هنا ندرك لماذا اعتبر ابن الجوزي هذا الحديث من الأحاديث الموضوعة وإن كانت الروايات في جملتها كما يبدو لا تجعل الحديث ينزل إلى درجة الموضوع"٣.

فدعوى ابن طاووس من الاتفاق على صحة أقوال رجال الأحاديث التي ساقها وحديث الثقلين الوارد في صحيح مسلم ليس

---

(١) عقيدة أهل السنة في الصحابة لناصر بن علي ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ٢/٥٩٤

١. منهاج السنة ٤/١٠٤-١٠٥.

٢. انظر المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص/٤٧٦.

٣. حديث الثقلين ص/٢٤.." (١)

"فيه أكثر من الحث على حب آل بيت النبوة وحفظ حقوقهم لأن ذلك من كمال حبه صلى الله عليه وسلم وحفظ حقوقهم وتذكيره صلى الله عليه وسلم بأهل بيته لا يلزم منه إمامتهم، ولو كان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم بيان إمامتهم لأفصح عن ذلك بلفظ في غاية البيان والوضوح.

الشبهة الرابعة: حديث الغدير:

لقد أخذ حديث الغدير عند الشيعة منزلة رفيعة وافتخروا به وأشادوا به وأفردوه بالتأليف وفيه يقول الأميني: "للإمامية مجتمع باهر يوم الغدير عند المرقد العلوي الأقدس يضم إليه رجالات القبائل، ووجوه البلاد من الدانين والقاصين إشادة بهذا الذكر"١.

ومفاد قصة الغدير كما يذكرونها في كتبهم أن النبي صلى الله عليه وسلم عزم على الحج في سنة عشر من الهجرة وأعلن ذلك للناس فاجتمعوا إليه جماعات ووحدانا وقاد النبي صلى الله عليه وسلم قافلة الحجيج إلى مكة قاصدين البيت الحرام مصطحبا معه نساءه وسائر أهل بيته، ثم بعد أن قضى مناسكه قفل راجعا إلى المدينة وسار حتى وصل غدير خم من الجحفة وذلك يوم الخميس الثامن عشر من ذي الحجة ويومها نزل عليه جبريل من الله بقوله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس﴾ ٢ وأمره أن ينصب عليهم عليا إماما ويبلغهم ما نزل فيه من الولاية وفرض الطاعة على كل أحد فحشر الناس في ذلك الموضع وأوقف سيرهم ورد مقدمتهم على مؤخرتهم ثم وقف عليهم خطيبا إلى أن قال: يا أيها الناس من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: "إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم فمن كنت مولاه فعلي مولاه" يقولها ثلاث مرات ثم قال

١. الغدير في الكتاب والسنة والأدب ١/١٣.

٢. سورة المائدة آية/٦٧.." (٢)

(١) عقيدة أهل السنة في الصحابة لناصر بن علي ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ٢/٨٩٥

(٢) عقيدة أهل السنة في الصحابة لناصر بن علي ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ٢/٥٩٩

"المبحث الثاني: حقية خلافته رضي الله عنه

إن حقية خلافة الفاروق رضي الله عنه مما لا يشك فيها مسلم لما هو معلوم عند كل ذي عقل وفهم أنه يلزم من حقية خلافة أبي بكر حقية خلافة عمر وقد قدمنا في الفصل الثاني من هذا الباب أن نصوص الكتاب والسنة والإجماع كلها دلت على حقية خلافة أبي بكر، وما دل على حقية خلافة الصديق رضي الله عنه دل على حقية خلافة الفاروق رضي الله عنه لأن الفرع يثبت له من حيث كونه فرعا ما ثبت للأصل فحينئذ لا مطمع لأحد من الشيعة الرافضة في النزاع في حقية خلافة عمر لما قدمناه من الأدلة الواضحة القطعية على حقية خلافة مستخلفه، ولما سنذكره هنا من بعض النصوص التي فيها الإشارة إلى حقية خلافة الفاروق رضي الله عنه، وإذا ثبت حقية خلافة الصديق رضي الله عنه قطعا صار النزاع في حقية خلافة الفاروق عنادا وجهلا وغباوة وإنكارا لما هو معلوم في الدين بالضرورة ومن اعتقد عدم حقية خلافة الفاروق رضي الله عنه كالشيعة الرافضة إنما يعد من الجهلة الحمقى حقيق أن يعرض عنه وعن أكاذيبه وأباطيله، ولا يلتفت إليه ولا يعول في شيء من الأمور عليه، فخلافة الفاروق رضي الله عنه حق بعد أبي بكر الصديق رضي الله عنه وهذا معتقد الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة وقد وردت الإشارة إلى حقية خلافته في طائفة من النصوص القطعية الصحيحة منها:-

١- في نص القرآن دليل على صحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وعلى وجوب الطاعة لهم وهو أن الله ـ تعالى ـ قال مخاطبا لنبيه صلى الله عليه وسلم في." (١)

"ثبتت بها خلافة الصديق أبي بكر رضي الله عنه حيث إن عثمان رضي الله عنه لم يعين أحدا يقوم بالخلافة بعده فقد روى الإمام أحمد والبخاري والحاكم عن مروان بن الحكم أن عثمان رضي الله عنه أصابه رعاف شديد سنة الرعاف حتى حبسه عن الحج وأوصى وطلب منه أن يستخلف فلم يستخلف رضي الله عنه وأرضاه"١ كما تبين أيضا: مما تقدم "أن بيعة علي رضي الله عنه كانت كبيعة إخوانه من قبل جاءت على قدر وفي إبانها وأنها مستمدة من رضا الأمة في حينها لا من وصية سابقة مزعومة، أو رموز خيالية موهومة"٢.

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى: "وأما ما يغتر به كثير من جهلة الشيعة والقصاص الأغبياء من أنه أوصى إلى علي بالخلافة فكذب وبهت وافتراء عظيم يلزم منه خطأ كبير من تخوين الصحابة، وممالأتهم بعده على ترك إنفاذ وصيته وإيصالها إلى من أوصى إليه، وصرفهم إياها إلى غيره لا لمعنى ولا لسبب وكل

---

(١) عقيدة أهل السنة في الصحابة لناصر بن علي ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ٦٣٣/٢

مؤمن بالله ورسوله يتحقق أن دين الإسلام هو الحق. يعلم بطلان هذا الافتراء لأن الصحابة كانوا خير الخلق بعد الأنبياء وهم خير قرون هذه الأمة التي هي أشرف الأمم بنص القرآن، وإجماع السلف والخلف في الدنيا والآخرة ولله الحمد"٣.

---

١. المسند ٦٤/١، صحيح البخاري مع الفتح ٨٩/٧، المستدرك ٣٦٣/٣.
٢. من كلام محب الدين الخطيب في تعليقه على العواصم في القواصم ص/١٤٣.
٣. البداية والنهاية ٢٤٥/٧.." (١)

"باهر معجزاته، وقد كان في حياته حريصا على حفظهم والشفقة عليهم.

أخرج البيهقي عن ابن مسعود: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "لا يبلغني أحد منكم عن أحد من أصحابي شيئا فإني أحب أن أخرج إليكم وأنا سليم الصدر"، وإن تعرض إليهم ملحد وكفر نعمة قد أنعم الله بها عليهم، فجهل منه وحرمان، وسوء فهم، وقلة إيمان، إذ لو لحقهم نقص لم يبق في الدين ساق قائمة لأنهم النقلة إلينا، فإذا جرح النقلة دخل من الآيات والأحاديث التي بها ذهاب الأنام، وخراب الإسلام إذ لا وحي بعد المصطفى صلى الله عليه وسلم وعدالة المبلغ شرط لصحة التبليغ١.

٣- وروى الإمام البخاري في صحيحه من حديث أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "آية الإيمان حب الأنصار، وآية النفاق بغض الأنصار" ٢.

ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم هذا: "أن علامات كمال إيمان الإنسان، أو نفس إيمانه حب مؤمني الأوس والخزرج لحسن وفائهم بما عاهدوا الله عليه من إيواء نبيه صلى الله عليه وسلم ونصره على أعدائه زمن الضعف والعسرة وحسن جواره ورسوخ صدقاتهم وخلوص مودتهم ولا يلزم منه ترجيحهم على المهاجرين الذين فارقوا أوطانهم وأهليهم وحرموا أموالهم حبا له وروما لرضاه.."وآية النفاق" بالمعنى الخاص "بغض الأنصار"، صرح به مع فهمه مما قبله لاقتضاء المقام التأكيد، ولم يقابل الإيمان بالكفر الذي هو ضده، لأن الكلام فيمن ظاهره الإيمان، وباطنه الكفر فميزه عن ذوي الإيمان الحقيقي، فلم يقل آية الكفر لكونه غير كافر ظاهرا، وخص الأنصار بهذه المنقبة العظمى، لما امتازوا به من الفضائل، فكان اختصاصهم بها مظنة الحسد الموجب للبغض، فوجب التحذير من بغضهم

---

(١) عقيدة أهل السنة في الصحابة لناصر بن علي ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ٦٨٠/٢

١. فيض القدير للمناوي ٩٨/٢.
٢. صحيح البخاري ١٢/١.." (١)

"به من الشبه يدل على أنهم لم يقدموا على ذلك جراءة على الله، وتهاونا بدينه، وجناب الصحبة أمر عظيم، فمن انتهك أعراض بعضهم فقد وقع في هوة لا ينجو منها سالما، وقد كان في أهل الشام صحابة صالحون عرضت لهم شبه لولا عروضها لم يدخلوا في تلك الحروب ولا غمسوا فيها أيديهم، وقد عدلوا تعديلا عاما بالكتاب والسنة فوجب علينا البقاء على عموم التعديل والتأويل لما يقتضي خلافه"١.

فهذا القول الذي قاله جمهور المعتزلة من نفي العدالة عمن قاتل عليا من الصحابة قول باطل لأن الحروب التي جرت بينهم كانت لكل طائفة منهم شبهة اعتقدت تصويب نفسها بسببها فكلهم عدول رضي الله عنهم ولم يخرج بشيء من تلك الحروب أحد من العدالة، لأنهم مجتهدون اختلفوا في مسائل من محل الاجتهاد، كما يختلف المجتهدون بعدهم في مسائل من الدماء وغيرها ولا يلزم من ذلك نقص أحد منهم رضي الله عنهم"٢.

القول الثاني: قول واصل بن عطاء:

فقد ذهب إلى أن أحد الفريقين المتخاصمين من الصحابة في موقعتي الجمل وصفين كان مخطئا لا بعينه كالمتلاعنين، فإن أحدهما فاسق لا محالة "وأقل درجات الفريقين أنه غير مقبول الشهادة كما لا تقبل شهادة المتلاعنين"٣.

وبناء على معتقده هذا فإنه لم يحكم بشهادة رجلين أحدهما من أصحاب علي والآخر من أصحاب الجمل فقد قال: "لو شهدت عندي عائشة وعلي وطلحة على باقة بقل لم أحكم بشهادتهم"٤.

---

١. إرشاد الفحول ص/٧٠.
٢. انظر الرد على الرافضة لأبي محمد المقدسي ص/٣١٦-٣١٧.
٣. انظر الملل والنحل للشهرستاني ٤٩/١.
٤. ميزان الاعتدال للذهبي ٣٢٩/٤، وانظر الفرق بين الفرق ص/١٢٠، الملل والنحل للشهرستاني ٤٩/١.." (٢)

---

(١) عقيدة أهل السنة في الصحابة لناصر بن علي ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ٧٥٩/٢
(٢) عقيدة أهل السنة في الصحابة لناصر بن علي ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ٨١٩/٢

"بالإجماع"أ. هـ١

فهذه النقول فيها توضيح أن طائفة من أهل العلم ومنهم عمر بن عبد العزيز وعاصم الأحول والإمام مالك وأحمد وكثير من الفقهاء ذهبوا إلى أن ساب الصحابة فاسق ومبتدع ليس كافرا، يجب على السلطان تأديبه تأديبا شديدا لا يبلغ به القتل.

واستدلوا لما ذهبوا إليه بأدلة منها: -

١- ما رواه الشيخان في صحيحيهما من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لخالد بن الوليد وقد سب عبد الرحمن بن عوف: "لا تسبوا أصحابي.. الحديث"٢.

ووجه الدلالة من هذا الحديث أن سب الصحابة وقع على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وسمع ذلك، فلم يقل أن الساب كافر ولا أهدر دمه وإنما اكتفى صلى الله عليه وسلم بالنهي عن ذلك.

٢- ما رواه الإمام أحمد بإسناده إلى أبي برزة الأسلمي قال: "أغلظ رجل لأبي بكر الصديق رضي الله عنه، قال: فقال أبو برزة ألا أضرب عنقه، قال: فانتهره وقال: ما هي لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم"٣.

٣- إن الله تعالى ميز بين مؤذي الله ورسوله ومؤذي المؤمنين فجعل الأول ملعونا في الدنيا والآخرة، وقال في الثاني: ﴿فقد احتمل بهتانا وإثما مبينا﴾ ٤، ومطلق البهتان والإثم ليس بموجب للقتل وإنما هو موجب للعقوبة في الجملة، فتكون عليه عقوبة مطلقة، ولا يلزم من العقوبة جواز القتل،

---

١. ذكره ابن عابدين في كتاب تنبيه الولاة والحكام ضمن مجموعة رسائله ٣٦٧/١.

٢. صحيح البخاري ٢٩٢/٢، صحيح مسلم ١٩٦٧/٤.

٣. المسند ٩/١، مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبد الله ص/٤٣١، سنن النسائي ١٠٩/٧.

٤. سورة النساء آية/١١٢.." (١)

"من هذا الوجه وأصل الحديث ثابت في الصحيحين من حديث جابر بن سمرة قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "لا يزال أمر الناس ماضيا ما وليهم اثنا عشر رجلا" ثم تكلم النبي صلى الله عليه وسلم بكلمة خفيت علي فسألت أبي ماذا قال النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كلهم من قريش" وهذا وهذا لفظ مسلم ومعنى هذا الحديث البشارة بوجود اثني عشر خليفة صالحا يقيم الحق ويعدل فيهم

---

(١) عقيدة أهل السنة في الصحابة لناصر بن علي ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ٨٦٨/٢

ولا يلزم من هذا تواليهم وتتابع أيامهم بل قد وجد منهم أربعة على نسق وهم الخلفاء الأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ومنهم عمر بن عبد العزيز بلا شك عند الأئمة وبعض بني العباس ولا تقوم الساعة حتى تكون ولايتهم لا محالة والظاهر أن منهم المهدي المبشر به في الأحاديث الواردة بذكره فذكر أنه يواطئ اسمه اسم النبي صلى الله عليه وسلم واسم أبيه اسم أبيه فيملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما وليس هذا بالمنتظر الذي تتوهم الرافضة وجوده ثم ظهوره من سرداب سامر فإن ذلك ليس له حقيقة ولا وجود بالكلية بل هو من هوس العقول السخفية وتوهم الخيالات الضعيفة وليس المراد بهؤلاء الخلفاء الاثني عشر الأئمة الاثني عشر الذين يعتقد فيهم الاثنا عشرية من الروافض لجهلهم وقلة عقلهم وفي التوراة البشارة باسماعيل عليه الصلاة والسلام وأن يقيم من صلبه اثني عشر عظيما وهم هؤلاء الخلفاء الاثنا عشر المذكورون في حديث ابن مسعود وجابر بن سمرة وببعض الجهلة ممن أسلم من اليهود إذا اقترن بهم بعض الشيعة يوهمونهم أنهم الأئمة الاثنا عشر فيتشيع كثير منهم جهلا وسفها لقلة علمهم وعلم من لقنهم ذلك بالسنن الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم" انتهى.

وقال الشيخ ملا علي قاري الحسيني المتوفى سنة ١٠١٤في شرحه للفقه الأكبر. للإمام أبي حنيفة عند قول أبي حنيفة رحمه الله، وخروج الدجال ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام قال: "وفي نسخة قدم طلوع الشمس على البقية وعلى كل تقرير فالواو لمطلق الجمع وإلا فترتيب القضية أن المهدي عليه السلام يظهر أولا في أرض الحرمين ثم يأتي بيت المقدس فيأتي الدجال ويحصره في ذلك الحال فينزل عيسى عليه الصلاة والسلام من المنارة الشرقية في دمشق الشام ويجيء إلى قتال الدجال فيقتله بضربة في الحال فإنه يذوب كالملح عند نزول عيسى عليه الصلاة والسلام من السماء فيجتمع عيسى عليه الصلاة والسلام بالمهدي رضي الله عنه وقد أقيمت الصلاة فيشير المهدي لعيسى بالتقدم فيمتنع معللا." (١)

"وأسمائه وصفاته نتج عنه أن يعمل على طاعته وعبادته، ومن عبد إلهه ووحده يكون قد اعترف أولا بأن لا رب غيره يشركه فيخلقه وأمره، ولا يجوز العكس لأن القلب يتعلق أولا بتوحيد الربوبية ثم يرتقي إلى توحيد الألوهية١.

يقول ابن القيم رحمه الله تعالى: "والإلهية التي دعت الرسل أممهم إلى توحيد الرب بها هي العبادة والتأليه، ومن لوازمها توحيد الربوبية الذي أقر به المشركون فاحتج الله عليهم به، فإنه يلزم من الإقرار به الإقرار بتوحيد

(١) عقيدة أهل السنة والأثر في المهدي المنتظر عبد المحسن العباد ص/١٤٨

الإلهية٢".

وقال شارح الطحاوية: "وتوحيد الإلهية متضمن لتوحيد الربوبية دون العكس ، فمن لا يقدر على أن يخلق يكون عاجزا والعاجز لا يصلح أن يكون إلها" ٣.

قال الشيخ عبد الله بن حسن تعقيبا على كلام شارح الطحاوية السابق: قوله: "وتوحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية دون العكس" وقد تقدم من كلامه أن توحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية، فالمعنى أن الاستلزام غير التضمن، فمن لازم الإقرار بتوحيد الربوبية وأن الله هو الذي تفرد بالخلق والرزق والإحياء والإماتة الإقرار بتوحيد الألوهية وأنه هو المعبود المرجو المسئول وحده دون سواه، وأما التضمن فلا يقال: إن الإقرار بتوحيد الربوبية يتضمن توحيد الألوهية لا بالعكس"٤.

---

١ انظر العبودية ص٤٩ ومدارج السالكين ٤١١/١ وصيانة الإنسان ص٤٧ ودعوة التوحيد ص٨٤.

٢ إغاثة اللهفان ١٣٥/٢.

٣ شرح الطحاوية ص٢٩.

٤ شرح الطحاوية هامش ص٢٩.." (١)

"ويقول شارح الطحاوية: "وقريب من معنى هذه الآية قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ وقد ظن طوائف أن هذا دليل التمانع الذي تقدم ذكره وهو أنه لو كان للعالم صانعان.. إلخ، وغفلوا عن مضمون الآية، فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهة غيره ولم يقل أرباب.

وأيضا فإن هذا إنما هو بعد وجودهما وأنه لو كان فيهما وهما موجدتان آلهة سواه لفسدتا.

وأيضا فإنه قال: ﴿لفسدتا﴾ وهذا فساد بعد الرجوع ولم يقل لم يوجدا ودلت على أنه لا يجوز أن يكون فيهما آلهة متعددة، بل لا يكون الإله إلا واحدا، وعلى أنه لا يجوز أن يكون هذا الإله الواحد إلا الله سبحانه وتعالى، وأن فساد السموات والأرض يلزم من كون الآلهة فيهما متعددة ومن كون الإله الواحد غير الله، وأنه لا صلاح لهما إلا بأن يكون الإله فيهما هو الله وحده لا غيره.

فلو كان للعالم إلهان معبودان لفسد نظامه كله، فإن قيامه إنما هو بالعدل وبه قامت السموات والأرض، وأظلم الظلم على الإطلاق الشرك وأعدل العدل التوحيد١" انتهى بلفظه.

وقد ألحق بعض المتكلمين بهاتين الآيتين قوله تعالى: ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى

---

(١) عقيدة التوحيد في القرآن الكريم محمد خليل ملكاوي ص/١٢٣

ذي العرش سبيلا﴾ ٢، ظانين أن معناها نفس معنى قوله تعالى: ﴿ولعلا بعضهم على بعض﴾ وقوله: ﴿لفسدتا﴾ ، وقد فسرها الزمخشري بقوله: "لطلبوا إلى من له الملك والربوبية سبيلا بالمغالبة كما يفعل الملوك بعضهم مع بعض كقوله: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ ٣.

---

١ شرح الطحاوية ص٣٣.

٢ سورة الإسراء آية ٤٢.

٣ تفسير الكشاف ٢/٤٥١.." (١)

"الفصل الثاني

في بيان معنى الشهادتين وما وقع فيهما من الخطأ

وأركانهما وشروطهما ومقتضاهما ونواقضهما

أولا: معنى الشهادتين:

معنى شهادة أن لا إله إلا الله: الاعتقاد والإقرار أنه لا يستحق العبادة إلا الله، والتزام ذلك والعمل به، (فلا إله) نفي لاستحقاق من سوى الله للعبادة كائنا من كان (إلا الله) إثبات لاستحقاق الله وحده للعبادة، ومعنى هذه الكلمة إجمالا: لا معبود بحق إلا الله. وخبر (لا) يجب تقديره: (بحق) ولا يجوز تقديره بموجود؛ لأن هذا خلاف الواقع، فالمعبودات غير الله موجودة بكثرة؛ فيلزم منه أن عبادة هذه الأشياء عبادة لله، وهذا من أبطل الباطل، وهو مذهب أهل وحدة الوجود الذين هم أكفر أهل الأرض. وقد فسرت هذه الكلمة بتفسيرات باطلة منها:

(أ) أن معناه: لا معبود إلا الله. وهذا باطل؛ لأن معناه: أن كل معبود بحق أو باطل هو الله، كما سبق بيانه قريبا.

(ب) أن معناها: لا خالق إلا الله. وهذا جزء من معنى هذه الكلمة؛ ولكن ليس هو المقصود؛ لأنه لا يثبت إلا توحيد الربوبية، وهو لا يكفي وهو توحيد المشركين.." (٢)

"ثالثا: الرد على من أنكر الأسماء والصفات، أو أنكر بعضها:

الذين ينكرون الأسماء والصفات ثلاثة أصناف:

---

(١) عقيدة التوحيد في القرآن الكريم محمد خليل ملكاوي ص/٢٧٤

(٢) عقيدة التوحيد وبيان ما يضادها من الشرك الأكبر والأصغر والتعطيل والبدع وغير ذلك صالح الفوزان ص/٣٩

١ – الجهمية: وهم أتباع الجهم بن صفوان، وهؤلاء ينكرون الأسماء والصفات جميعا.

٢ – المعتزلة: وهم أتباع واصل بن عطاء؛ الذي اعتزل مجلس الحسن البصري، وهؤلاء يثبتون الأسماء على أنها ألفاظ مجردة عن المعاني، وينفون الصفات كلها.

٣ – الأشاعرة والماتريدية ومن تبعهم، وهؤلاء يثبتون الأسماء وبعض الصفات، وينفون بعضها، والشبهة التي بنوا عليها جميعا مذاهبهم: هي الفرار من تشبيه الله بخلقه بزعمهم؛ لأن المخلوقين يسمون ببعض تلك الأسماء، ويوصفون بتلك الصفات، فيلزم من الاشتراك في لفظ الاسم والصفة ومعناهما: الاشتراك في حقيقتهما، وهذا يلزم منه تشبيه المخلوق بالخالق في نظرهم، والتزموا حيال ذلك أحد أمرين:

أ – إما تأويل نصوص الأسماء والصفات عن ظاهرها، كتأويل." (١)

"من نفى عن الله ما أثبته لنفسه، أو أثبته له رسوله – صلى الله عليه وسلم – من أسماء الله وصفاته. وبئس السلف لبئس الخلف.

والرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: أن الله سبحانه وتعالى أثبت لنفسه الأسماء والصفات، وأثبتها له رسوله – صلى الله عليه وسلم – فنفيها عن الله أو نفي بعضها نفي لما أثبته الله ورسوله، وهذا محادة لله ورسوله.

الوجه الثاني: أنه لا يلزم من وجود هذه الصفات في المخلوقين، أو من تسمي بعض المخلوقين بشيء من تلك الأسماء المشابهة بين الله وخلقه، فإن لله سبحانه أسماء وصفات تخصه، وللمخلوقين أسماء وصفات تخصهم، فكما أن لله سبحانه وتعالى ذاتا لا تشبه ذوات المخلوقين، فله أسماء وصفات لا تشبه أسماء المخلوقين وصفاتهم، والاشتراك في الاسم والمعنى العام لا يوجب الاشتراك في الحقيقة، فقد سمى الله نفسه عليما، حليما، وسمى بعض عباده عليما، فقال: ﴿وبشروه بغلام عليم﴾ [الذاريات: ٢٨] يعني إسحاق، وسمى آخر حليما، فقال: ﴿فبشرناه بغلام حليم﴾ [الصافات: ١٠١] يعني إسماعيل، وليس العليم كالعليم، ولا الحليم كالحليم، وسمى نفسه فقال: ﴿إن الله كان سميعا بصيرا﴾ [النساء: ٥٨] وسمى بعض عباده سميعا بصيرا، فقال: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا﴾ [الإنسان: ٢] ،." (٢)

---

(١) عقيدة التوحيد وبيان ما يضاده ا من الشرك الأكبر والأصغر والتعطيل والبدع وغير ذلك صالح الفوزان ص/٦٤

(٢) عقيدة التوحيد وبيان ما يضادها من الشرك الأكبر والأصغر والتعطيل والبدع وغير ذلك صالح الفوزان ص/٦٦

"وليس السميع كالسميع ولا البصير كالبصير.

وسمى نفسه بالرؤوف الرحيم فقال: ﴿إن الله بالناس لرءوف رحيم﴾ [الحج: ٦٥] ، وسمى بعض عباده رؤوفا رحيما، فقال: ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم﴾ [التوبة: ١٢٨] ، وليس الرؤوف كالرؤوف، ولا الرحيم كالرحيم.

وكذلك وصف نفسه بصفات، ووصف عباده بنظير ذلك، مثل قوله: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾ [البقرة: ٢٥٥] فوصف نفسه بالعلم، ووصف عباده بالعلم، فقال: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ [الإسراء: ٨٥] ، وقال: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ [يوسف: ٧٦] ، وقال: ﴿وقال الذين أوتوا العلم﴾ [القصص: ٨٠] ، ووصف نفسه بالقوة فقال: ﴿إن الله لقوي عزيز﴾ [الحج: ٤٠] ، ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾ [الذاريات: ٥٨] ، ووصف عباده بالقوة فقال: ﴿الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة﴾ [الروم: ٥٤] ، إلى غير ذلك.

ومعلوم أن أسماء الله وصفاته تخصه وتليق به، وأسماء المخلوقين تخصهم وتليق بهم، ولا يلزم من الاشتراك في الاسم والمعنى الاشتراك في الحقيقة؛ وذلك لعدم التماثل بين المسميين والموصوفين، وهذا ظاهر، والحمد لله.." (١)

"الوجه الثالث: أن الذي ليس له صفات كمال لا يصلح أن يكون إلها؛ ولهذا قال إبراهيم لأبيه: ﴿لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر﴾ [مريم: ٤٢] .

وقال تعالى في الرد على الذين عبدوا العجل: ﴿ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا﴾ [الأعراف: ١٤٨] .

الوجه الرابع: أن إثبات الصفات كمال، ونفيها نقص، فالذي ليس له صفات إما معدوم وإما ناقص، والله تعالى منزه عن ذلك.

الوجه الخامس: أن تأويل الصفات عن ظاهرها لا دليل عليه، فهو باطل، وتفويض معناها يلزم منه أن الله خاطبنا في القرآن بما لا نفهم معناه، وأمرنا بتدبر القرآن كله، فكيف يأمرنا بتدبر ما لا يفهم معناه؟

فتبين من هذا أنه لا بد من إثبات أسماء الله وصفاته على الوجه اللائق بالله، مع نفي مشابهة المخلوقين، كما قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١] .

فنفى عن نفسه مماثلة الأشياء، وأثبت له السمع والبصر، فدل على أن إثبات الصفات لا يلزم منه التشبيه،

---

(١) عقيدة التوحيد وبيان ما يضادها من الشرك الأكبر والأصغر والتعطيل والبدع وغير ذلك صالح الفوزان ص/٦٧

وعلى وجوب إثبات الصفات مع نفي المشابهة، وهذا معنى قول أهل السنة والجماعة في النفي والإثبات في الأسماء والصفات: إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل.." (١)

"فقوله: "لا شيء مثله" في توحيد الصفات والأسماء "ولا شيء يعجزه" في توحيد الربوبية والقدرة، وكل ذلك في توحيد المعرفة والإثبات.

"ولا إله غيره" في توحيد الألوهية وذلك في توحيد الطلب والإرادة قال شارح الطحاوية ابن أبي العز الحنفي المتوفى سنة (٧٤٦هـ) : "ثم التوحيد الذي دعت إليه رسل الله، ونزلت به كتبه نوعان: توحيد في الإثبات والمعرفة وتوحيد في الطلب والقصد"١.

بل إن من المتأخرين من الأحناف من يقررما قرره الشيخ محمد بن عبد الوهاب قبل أن يولد.

وهذا ملا علي بن سلطان القاري الحنفي المتوفى سنة (١٠١٤هـ) قبل ميلاد الشيخ محمد بن عبد الوهاب بمائة سنة يقرر ما قرره الشيخ من نوعي التوحيد، فقال في شرحه الفقه الأكبر لأبي حنيفة " أقول: فابتداء كلامه سبحانه وتعالى في الفاتحة بالحمد لله رب العالمين، يشير إلى تقرير توحيد الربوبية المترتب عليه توحيد الألوهية المقتضي من الخلق تحقيق ا‍لعبودية" إلى أن قال: "والحاصل أنه يلزم من توحيد العبودية توحيد الربوبية دون العكس في القضية لقوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾ ، وقوله سبحانه حكاية عنهم: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ .

---

١ شرح الطحاوية ص ٨٨.." (٢)

"آثاره ومؤلفاته- رحمه الله- ولا أدل على ذلك من المبحث المتقدم فى الربوبية والأسماء والصفات الذي هو توحيد المعرفة والاثبات فهو توحيد العلم وقدمناه لأنه برهان توحيد الطلب فليراجع.

ونزيد ذلك إيضاحا بما نذكره هنا من الإشارة إلى وجه الاستدلال فنقول: إن الشيخ رحمه الله يرى أن توحيد الربوبية هو الإقرار بربوبية الله والإقرار بصفاته صفات الكمال دليل عظيم وبرهان ساطع على توحيد الإلهية.

فربوبية الله للعالمين من أخص صفاته سبحانه وتعالى، وهذا أمر مسلم به حتى من الكفار، فإن الكفار الذين كانوا على زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرون بتوحيد الربوبية.

---

(١) عقيدة التوحيد وبيان ما يضادها من الشرك الأكبر والأصغر والتعطيل والبدع وغير ذلك صالح الفوزان ص/٦٨

(٢) عقيدة محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي صالح بن عبد الله العبود ٣٠٦/١

قال الشيخ: "توحيد الربوبية هو الذي أقر به الكفاركما فى قوله تعالى: ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون﴾ (يونس: ٣١) . هذا الإقرار بتوحيد الربوبية يلزم منه أن يقروا بتوحيد الإلهية وأن لا يعبدوا إلا الله تعالى ولكنهم لم يقروا باللازم بل نازعوا فيه وأعلنوا استنكارهم له فقالوا: ﴿أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب﴾ – يعنون رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لهم قولوا: "لا إله إلا الله ".

لأن الإله فى كلام العرب هو الذي يقصد للعبادة، وكانوا يقولون: إن الله سبحانه هو إله الآلهة، لكن يجعلون معه آلهة أخرى، مثل الصالحين." (١)

"ينصر دينه وأن يجعل العاقبة الحسنة له في الدنيا والآخرة. وقد يفهم البعض أن هذا الحديث يدل على أن السلطة والحكم لابد أن يكونا بأيدي العلماء من أهل السنة. وهذا فهم خاطئ إذ لا يلزم من كونهم منصورين إلى قيام الساعة أن يكونوا بشكل حكومات ولا بد فإن الله تعالى ينصرهم بهذا وبغيره بلطفه العظيم كما هو الواقع فأحيانا يكون الحكم بأيديهم وأحيانا بأيدي غيرهم ولا يؤثر ذلك في سلوكهم الإيجابي أبدا.

٢ – الأسماء والألقاب الباطلة التي ينبز بها أهل الباطل أهل الحق من السلف الصالح

لم يتورع أهل الباطل في إطلاق مختلف الأسماء الذميمة والألقاب الباطلة على أهل الحق لينفروا الناس عنهم وعن عقيدتهم الصافية.

وهو نفس المسلك الذي كان عليه المشركون تجاه النبي صلى الله عليه وسلم حيث أطلقوا عليه أنه ساحر شاعر مجنون ... الخ.

ورغم تلك الدعايات الكاذبة ضد الرسول صلى الله عليه وسلم وضد أنصاره وأتباعه فإن الحق بقي دائما يتلألأ فوق رؤوسهم ويجذب الناس إليهم زرافات ووحدانا وبقي الباطل وأهله في تقهقر وذلة.

وسوف لا يزال الأمر كذلك. ولأهل السنة أسوة برسول الله صلى الله عليه وسلم وما دام وقد ظهر فضل أهل السنة واضحا جليا فإن ذامهم يدل على نقصه على حد ما قيل:

وإذا أتتك مذمتي من ناقص *** فهي الشهادة لي بأني فاضل

---

(١) عقيدة محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي صالح بن عبد الله العبود ٥٦٣/١

كما أن سب الصالحين بغير ذنب فيه زيادة لهم في الأجر وفيه رفع لدرجاتهم عند الله تعالى وقد تلمس المخالفون للسلف حججا واهية وأقوالا." (١)

"ذلك من الألفاظ العامة المشتملة على التنزيه الصحيح كما تقدم وأما إن أريد بهذا الإطلاق نفي الجسمية عن الله تعالى بمعنى نفي صفاته الثابتة بالكتاب والسنة كالاستواء والنزول والوجه والسمع والبصر إلى آخر صفاته عز وجل – وهو ما يهدف إليه علماء الكلام فهذا النفي باطل بهذا المعنى لأن إثبات هذه الصفات لا يلزم منه وقوع التشبيه الذي حذره هؤلاء المبطلون بزعمهم فإن تصور إثبات الصفات أنه يقتضي التشبيه هو نفس التشبيه المذموم فإن النافي للصفات لم ينفها إلا بعد أن أصبح مشبها فيها فوقع في الخطأ الذي جره إلى خطأ أكبر منه وهو إثبات ذات خالية عن الصفات وهو أمر لا يمكن وقوعه إلا في تخيلات الذهن وهي تخيلات فاسدة وأما في خارج الذهن فلا يمكن وجودها.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام رحمه الله: "فمن قال أنه جسم وأراد أنه مركب من الأجزاء فهذا قوله باطل وكذلك إن أراد أنه يماثل غيره من المخلوقات فقد علم بالشرع والعقل" أن الله ليس كمثله شيء في شيء من صفاته، فمن أثبت لله مثلا في شيء من صفاته فهو مبطل ومن قال أنه جسم بهذا المعنى فهو مبطل ومن قال أنه ليس بجسم بمعنى أنه لا يرى في الآخرة ولا يتكلم بالقرآن وغيره من الكلام ولا يقوم به العلم والقدرة وغيرهما من الصفات ولا ترفع الأيدي إليه في الدعاء ولا عرج بالرسول صلى الله عليه وسلم إليه ولا يصعد إليه الكلم الطيب ولا تعرج الملائكة والروح إليه فهذا قوله باطل وكذلك كل من نفى ما أثبته الله ورسوله وقال إن هذا تجسيم فنفيه باطل وتسمية ذلك تجسيما تلبيس منه فله إن أراد أن هذا في اللغة يسمى جسما فقد أبطل وإن أراد أن هذا يقتضي أن يكون جسما مركبا من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة أو إن هذا يقتضي أن يكون جسما والأجسام متماثلة قيل له أكثر العقلاء يخالفونك في تماثل الأجسام المخلوقة وفي أنها مركبة فلا يقولون." (٢)

"كان هؤلاء محل نقمة جميع الفرق عليهم أهل السنة والمعتزلة والجهمية وإذا كان من تقدم ذكرهم عطلوا الله تعالى عن ما يستحقه من معاني الأسماء الحسنى والصفات العليا فقد قابلهم فريق آخر من أصحاب الأهواء وهم المشتبهة ومذهبهم أن الله عز وجل في صفاته وأسمائه مثل الإنسان تماما وذهب غلاتهم كهشام بن الحكم الرافضي وهشام بن الحكم الجواليقي ومقاتل بن سليمان وداود الجواربي وغيرهم

---

(١) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها د. غالب بن علي عواجي ١/١١١

(٢) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها د. غالب بن علي عواجي ١/١٢٦

إلى وصف الله عز وجل بأوصاف يتنزه عنها جل وعلا افتروا فيها على الله تعالى وطرقوا بابا حجبه الله عن الخلق وكل تلك الآراء مجانبة للحق بعيدة عن الصواب لأنها قامت على غير أساس ثابت ﴿ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار﴾ بسبب إعراضهم عن الحق الذي هدى الله إليه السلف وبسبب تشبعهم بعلم الكلام والفلسفة والمنطق وظنهم أنهم على شيء وأنهم أوتوا علما غزيرا ﴿ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها إنا من المجرمين منتقمون﴾ (١) ومعلوم بالعقل أن الله تعالى لو سأل الشخص وقال له لماذا أثبت لي الأسماء والصفات فأجابه بأني آمنت بها كما نطقت بها لكان هو الجواب الحق وهو أمر بدهي ولولا تنطع أصحاب الأهواء لما توقف أحد عن الإيمان بهذا فإن الله تعالى أعلم بنفسه وبما وصفها به من صفات عليا وأسماء حسنى وله المثل الأعلى.

فأهل السنة أثبتوا الأسماء والصفات دون أن ينساقوا إلى التشبيه بل لم يخطر في أذهانهم أن إثبات الأسماء والصفات يستلزم المشابهة والمماثلة لمعرفتهم أن الاتفاق في التسميات لا يلزم منه الاتفاق في الذات كما أنهم لم

(١) سورة السجدة: ٢٢.." (١)

"خطأهم، وكذلك خطأ القدرية الذين زعموا أن العبد هو الخالق لفعله وقدرته وإرادته دون أي تدخل من الله تعالى ومن هنا وصفوا بأنهم يثبتون خالقين مع الله تعالى مشابهة للمجوس، وأهل السنة توسطوا في ذلك كما عرفت سابقا فأثبتوا مشيئة الله الكونية والشرعية وقدرة الله على كل شيء وأثبتوا أن العبد له قدرة ومشيئة لا تخرج عن مشيئة الله تعالى وقدرته وهو الفاعل للفعل حقيقة.

وموقف القدرية والجبرية الخاطئ يعود إلى عدم فهمهم لإرادة الله ومشيئته فهما صحيحا على الطريقة التي سار عليها السلف وهي الإيمان بأن لله مشيئة وإرادة لا يخرج أي شيء عنهما فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ثم يعود كذلك إلى عدم تفريقهم بين الإرادة والمحبة ذلك أن الإرادة إما أن تكون كونية وهي الإرادة العامة لجميع الموجودات ودليلها قوله عز وجل: ﴿ولكن الله يفعل ما يريد﴾ (١) وإما أن تكون الإرادة شرعية وهي التي تتعلق بمحبة الله تعالى ورضاه عن الشيء كقوله تعالى: ﴿والله يريد أن يتوب عليكم﴾ (٢) وأهل السنة يؤمنون أن الإرادة الكونية هي التي تعلقت بكل شيء حتى معصية العاصي فلا يلزم منها التفرقة بين ما يحبه الله وما لا يحبه. أما الإرادة الشرعية فهي التي تعلقت بمحبته ورضاه فهو وإن كان قدر

(١) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها د. غالب بن علي عواجي ١/١٨٥

وقوع الشر كونا لكنه في الإرادة الشرعية لم يرضه ولم يحبه فهو لا يحب الظالمين ولا الفاسقين ولا العاصين.
أما بالتأمل في مذهب المخالفين فنجد أن المعتزلة لا يفرقون بين الإرادتين الكونية والشرعية فيعتقدون أن كل ما أراده الله فقد أحبه.
وبذلك توصلوا إلى أن المعاصي لا يريدها الله تعالى ولا يحبها وبالتالي

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٣.
(٢) سورة النساء: ٨٢.." (١)

"معتقد فاسد فإن الله تعالى أخبر عن نفسه أنه في جهة الفوقية المطلقة ولا يلزم منه التحيز أو كونه بذاته في كل مكان فإنه مما يتنزه الله عنه.

- تجويز التوسل بذات أحد من البشر سواء أكانوا من الرسل عليهم الصلاة والسلام أو غيرهم بدعة منكرة لم يجوزها السلف اتباعا للنصوص الناهية عن ذلك.

- القول بالتفريق بين الحقيقة والشريعة ليس من أقوال السلف بل هو من اختراعات غلاة الصوفية وذلك أن أي شيء يخالف الشريعة يجب نبذه وعدم الالتفات إليه فضلا عن قبول معارضته.

- اعتقاد أنه لا فرق بين الإرادة والمشيئة الإلهية خطأ لأن الإرادة تنقسم إلى إرادة كونية: تتعلق بكل شيء مما يحبه الله أو لا يحبه وإرادة شرعية: تتعلق بما يحبه الله ويرضاه بينما المشيئة تتعلق فقط بالإرادة الكونية من حيث العموم.

- تنشر بعض الصحف بين آونة وأخرى أخبارا كاذبة فيها تهويل يجذب القراء مثل ما تزعمه بعض الصحف عن علماء الآثار من أنهم يجدون أحيانا جماجم تدل على أن الإنسان كان يشبه القرد تماما وهذه تقوية لنظرية الملحد داروين أو أن القيامة ستقوم في وقت كذا وكذا من السنين، أو أنه وجد في بلد كذا جنين يقرأ القرآن بصوت مسموع وهو في بطن أمه أو أن الدابة ستخرج وقت كذا وغير ذلك من الأخبار التي تدل على أن مصدرها ملاحدة يريدون ترويع الناس لمصالح لهم ومعلوم أن من ادعى علم الغيب فإنه كاذب وكافر بجميع الأديان حاشا الأنبياء الذين يطلعهم الله على ما يشاء من المغيبات.

---

(١) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها د. غالب بن علي عواجي ١٨٨/١

- قول بعض الناس بالله وبك أو على الله وعليك أو غير ذلك من الألفاظ التي فيها التشريك بين الله وبين غيره هي من الأمور المنهي عنها والتي." (١)

"٢- ويطلق بمعنى المآل والمرجع والعاقبة فيقال هذه الآية مضى تأويلها وهذه لم يأت تأويلها.

والفرق بينهما: أنه لا يلزم من معرفة التأويل بمعنى التفسير معرفة التأويل الذي هو بمعنى المصير والعاقبة فقد يعرف معنى النص ولكن لا تعرف حقيقته كأسماء الله وصفاته فحقيقتها وكيفبتها كما هي غير معلومة لأحد بخلاف معانيها.

٣- وعند الخلف من علماء الكلام والأصول والفقه هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح.

وهذا التأويل مرفوض عند السلف واعتبروه تحريفا باطلا في باب الصفات الإلهية (١) وقد ظهر هذا المعنى للتأويل متأخرا عن عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وعصر الصحابة بل ظهر مع ظهور الفرق ودخلوا منه إلى تحريف النصوص وكانت له نتائج خطيرة إذ كلما توغلوا في تأويله المعاني وتحريفها كلما بعدوا عن المعنى الحق الذي تهدف إليه النصوص وبالنسبة لموقف الخوارج فإن العلماء اختلفوا في الحكم على الخوارج بأنهم نصيون أو مؤولون.

١- فذهب بعضهم إلى أن الخوارج نصيون يجمدون على المعنى الظاهر من النص دون بحث عن معناه الذي يهدف إليه وهذا رأي أحمد أمين (٢) وأبو زهرة (٣)

---

(١) كتحريفات الجهمية.

(٢) ضحى الإسلام: ٣/ ٣٣٤.

(٣) تاريخ المذاهب الإسلامية: ١/ ٦٦.." (٢)

"موالاة المؤمنين بعضهم لبعض في كتاب الله تعالى وسنة نبيه، وأن المؤمنين أولياء لله، وأن الله وملائكته والمؤمنين موالي رسوله.

كما أن الله ورسوله والذين آمنوا أولياء المؤمنين، وليس معناه أن من كان وليا لآخر كان أميرا عليه دون غيره، وأنه يتصرف فيه دون سائر الناس، قال تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ (١)

---

(١) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها د. غالب بن علي عواجي ٢١٨/١

(٢) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها د. غالب بن علي عواجي ٢٧٨/١

وقال تعالى: ﴿ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم﴾ (٢) ﴿وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين﴾ (٣) .

وولاية علي رضي الله عنه واجبة على كل أحد، من جنس موالاة المؤمنين بعضهم بعضا، فكل من كان الرسول صلى الله عليه وسلم مولاه فعلي مولاه ولا شك، فالذي لا يتولى الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون وليا لعلي رضي الله عنه، ولم يكن المراد من الحديث من كنت مولاه أي أميرا عليه فعلي مولاه أي أميرا عليه؛ لأن معناه لا يوحي بهذا.

و أما استدلالهم بحديث: ((أقضاكم علي)) فالجواب أنه على فرض صحته ليس فيه نص على الخلافة لعلي، فإن معرفة الإنسان بشيء لا يلزم أن يكون هو المتولي له، فلا يلزم من معرفة الشخص للقضاء أن يكون هو الحاكم أو الخليفة للمسلمين.

وصحيح أن معرفة القضاء أمر مهم في الحكم إلا أنه ليس من شرط الإمامة أن يكون أعلم الناس بالقضاء، وقد جاء في القرآن الكريم أن داود

---

(١) سورة التوبة ٧١.

(٢) سورة محمد:١١

(٣) سورة التحريم: ٤." (١)

"وما جاء في سنة رسول الله عليه عامة أهل الحق، فإن معنى لا إله إلا الله أي لا معبود بحق إلا الله وحده.

وهذه هي دعوة الرسل كلهم من أولهم إلى آخرهم كما قال تعالى:

) وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ (٢) وقال تعالى حاكيا عن دعوة الرسل لأممهم:

) وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾ (٣) .

فالإله هو الذي يستحق العبادة والخضوع له وهذا هو التفسير الحق، وأما تفسير الإله بأنه القادر على الخلق فهو باطل، وأول ما يدل على بطلانه: أنه لو حقق شخص مفهوم هذا التوحيد، فأقر بأن الله هوالخالق الرازق المدبر لكي يشهد الشهادتين، معترفا بأن الله هو الإله المستحق للعبادة لا يشرك به أحدا.

والبشر كلهم يقرون بأن الله هو الرب الخالق، حتى الذين عاندوا وجحدوا الربوبية يعترفون في قرارة أنفسهم

---

(١) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها د. غالب بن علي عواجي ٣٦٩/١

بانفراد الرب بخلق كل شيء، وما تقوله نفاة الصفاة، من أن اﻹله واحد لا قسيم له، يريدون من وراء هذه العبارة إثبات ذات مجردة عن كل الصفات، التي يسمونها انقساما للبارئ وتركيبا في ذاته، وبالتالي يلزم من ذلك – حسب أكاذيبهم – تعدد الآلهة، فتكون العين والسمع واليد وغير ذلك من الصفات آلهة معه وحينما تصوروا وقوع هذا المفهوم وشبهوا الله تعالى، ثم عطلوه عن صفاته بتلك الحجة الباطلة.." (١)

"لا تعلم كيفيته، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من ابتغى وجه الله وأطاع الإمام وأنفق الكريمة وياسر الشريك واجتنب الفساد فإن نومه ونبهه أجر (١) . كله " الحديث. والسلف رحمهم الله يثبتون الوجه لله تعالى حقيقة مع تنزيهه عن مشابهة خلقه، ولا يلزم من المشاركة في التسمية الاتحاد في الذات فالله أعلى وأجل من ذلك.

لا يثبتون هذه الصفة ويؤولونها بحجة أنها مرة جاءت بلفظ الإفراد ومرة بلفظ التثنية متجاهلين أنها أسلوب من أساليب العرب في لغتهم. والسلف يثبتونها صفة ذاتية لله تعالى ولا يكيفونها، والخلف أولوها بمعنى حفظ الله أو العلم، وان الحديث فيه تنزيه الله عز وجل عن أن يكون له صفة تشبه صفات خلقه وهذا تأويل. ... ﴿واصنع الفلك بأعيننا ووحينا﴾ . ... عين الله

﴿ولتصنع على عيني﴾ ، ويقول النبي صلى الله عليه وسلم عن الدجال "إنه أعور وإن الله ليس بأعور"

---

(١) سنن أبي داود ٢/١٣، والنسائي ٤٩/٦ وأحمد ٥: ٢٣٤.." (٢)

"يدعو حتى يضحك الله منه فإذا ضحك منه قال له: أدخل الجنة " (١) . ... الرضى،

وكل تلك التأويلات باطلة ومخالفة للحق الذي قررته الشريعة الإسلامية ، ولا يلزم من إثباتها أي محذور ، وليس فيه أي تشبيه لله بخلقه ، خصوصا وقد مدح الله نفسه بها ، ولا يتصور التشبيه إلا من لم يعرف الحق ولم يطلع على مذهب السلف ، ذلك أنها صفات تليق بالله عز وجل وكما ل نعرف ذاته فكذلك لا نعرف كيفية صفاته. ... وقال الرسول صلى الله عليه وسلم: "لله أشد فرحا بتوبة عبده من رجل أضل راحلته بأرض دوية مهلكة عليها طعامه وشرابه ، فطلبها فلم يجدها ، فنام تحت شجرة ينتظر الموت ، فلما استيقظ إذا هو بدابته عليها طعامه وشرابه ، فالله أشد فرحا بتوبة عبده من هذا براحلته" (٢) . ... الغضب،

وقال تعالى: ﴿ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه﴾ (٣) وقال الرسول صلى الله عليه وسلم: "

---

(١) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها د. غالب بن علي عواجي ١٢٦١/٣

(٢) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها د. غالب بن علي عواجي ١٢٧٤/٣

عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل" (٤)

---

(١) صحيح البخاري ١٣/٤٢٠.

(٢) البخاري كتاب الدعوات ١١/١٠٢. ومسلم ٥/٥٨٩ وقد روي بألفاظ مختلفة.

(٣) سورة محمد: ٢٨.

(٤) متفق عليه، والمراد بهم الكفار حين يؤسرون ويؤتى بهم في السلاسل فيسلمون فيدخلون الجنة، انظر: فتح الباري ٦/١٤٥ باب الأسارى في السلاسل.." (١)

"ومثل قول بعضهم: إن الصحابة كانوا يقرؤون القرآن ولكنهم يمرون النصوص المتعلقة بالصفات وغيرها دون فهم لها ولمعناها ... ، أو أن الصحابة لو واجهوا الشبهات التي واجهها من بعدهم لتأولوا كما تأولنا ... الخ.

وهذا- بلا شك- منهج خطير، لا يقف الانحراف فيه عند حد الصحابة، بل قد يلزم منه اتهام الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهو الرسول المبلغ عن الله - بمثل هذه التهم التي توجه إلى الصحابة- رضي الله عنهم أجمعين-.

والصحابة- في نظر أهل السنة، الذين هم أهل الحديث- كلهم عدول، ومن ثبتت صحبته ثبتت له العدالة بمجرد الصحبة، ولا شك أن هذه الأفضلية- أعني أفضلية الصحبة التى اختصوا بها، ولا يمكن أن ينال فضلها أحد ممن جاء بعدهم- تجعل لهم منزلة في فهم العقيدة وإدراكها، لا يمكن أن ينالها من جاء بعدهم. ولذلك كان السلف يفتخرون في أن دينهم أخذوه عن التابعين عن الصحابة، فشريك بن عبد الله (١) لما قيل له: إن قوما من المعتزلة ينكرون هذه الأحاديث أى أحاديث النزول، حدث بنحو عشرة أحاديث في هذا، وقال: " أما نحن فقد أخذنا ديننا هذا عن التابعين عن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فهم عمن أخذوا؟ " (٢) .

ولمكانة الصحابة عند السلف حرصوا على تدوين أقوالهم وآرائهم في مختلف المسائل، فقد روى صالح بن كيسان (٣) قال: " اجتمعت أنا والزهري (٤)

---

(١) هو: شريك بن عبد الله النخعى الكوفي، القاضي، أبو عبد الله، صدوق، بخطئ كثيرا، كان عارفا

---

(١) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها د. غالب بن علي عواجي ٣/١٢٨٤

عابدا، شديدا على أهل البدع، ولد سنة (٩٠ هـ) وتوفى سنة ١٧٨ هـ. ميزان الاعتدال (٢٧٠/٢) ، سير أعلام النبلاء (١٧٢/٨) ، تهذيب التهذيب (٣٣٣/٤) ، التقريب (١/ ٣٥١) .

(٢) رواه الصاغاني- كما في: سر أعلام النبلاء (١٥٨/٨) ، والبيهقي فى الأسماء والصفات عن الصاغاني (ص: ٤٥١) .

(٣) هو: صالح بن كيسان المدني، أبو محمد أو أبو الحارث. مؤدب ولد عمر بن عبد العزيز، ثقة، ثبت، فقيه، مات بعد سنة: ١٤٠ هـ. تهذيب تاريخ دمشق (٣٨٠/٦) ، وتذكرة الحفاظ (٤٨/١١) ، وسير أعلام النبلاء (٤٥٤/٥) ، والتقريب (٣٦٢/١) ، وطبقات الحفاظ (ص: ٦٣) .

(٤) هو: محمد بن مسلم بن عبيد الله، أبو بكر القرشي الزهري المدني، أحد الأعلام، =." (١)

"وإن أراد بها معنى يخالف خبر الرسول أنكره، ثم التعبير عن تلك المعاني إن كان في ألفاظه اشتباه أو إجمال عبر بغيرها، أو بين مراده بها، بحيث يحصل تعريف الحق بالوجه الشرعي، فإن كثيرا من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة مبتدعة ومعان مشتبهة" (١) ، ويوضح في موضع آخر فيقول:" وبالجملة بمعلوم أن الألفاظ نوعان: نوع ورد في الكتاب والسنة أو الإجماع، فهذا اللفظ يجب القول بموجبه سواء فهمنا معناه أو لم نفهمه؛ لأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لا يقول إلا حقا والأمة لا تجتمع على ضلالة، والثاني: لفظ لم يرد به دليل شرعي، كهذه الألفاظ التي تنازع فيها أهل الكلام والفلسفة، هذا يقول: هو متحيز، وهذا يقول: ليس بمتحيز، وهذا يقول: هو في جهة، هذا يقول: ليس هو في جهة، وهذا يقول: هو جسم أو جوهر، وهذا يقول: ليس بجسم ولا جوهر، فهذه الألفاظ ليس على أحد أن يقول فيها بنفي ولا إثبات حتى يستفسر المتكلم بذلك، فإن بين أنه أثبت حقا أثبته، وإن أثبت باطلا رده، وإن نفى باطلا نفاه، وإن نفى حقا لم ينفع، وكثير من هؤلاء يجمعون في هذه الأسماء بين الحق والباطل في النفي والإثبات" (٢) ،

والألفاظ المجملة كثيرة جدا، منها لفظ" الحلول" (٣) ، والتركيب (٤) ، والافتقار (٥) ،

---

(١) مسألة الأحرف، مجموع الفتاوى (١١٣/١٢-١١٤) .

(٢) في النصوص السابقة مثل ابن تيمية للألفاظ المجملة ب-" الجهة، والتحيز، والتجسيم"، وانظر: التدمرية (ص٦٥-٦٨) المحققة، ومجموع الفتاوى (٣٨/٦-٤٠، ٦٦٣/٧) ، والجواب الصحيح (٨٤/٣)

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٦٥/١

..

(٣) أي ما يتوهم أن فيه حلولا مثل قول أبي بن كعب في قوله (مثل نوره) "النور٣٥" قال: مثل نوره في قلب المؤمن " تفسير الطبري" (١٣٦/١٨) حلبية، وحديث" اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله " رواه الترمذي – في التفسير – سورة الحجر ورقمه (٣١٢٧) ، وقال غريب، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع، كما ضعفه محقق جامع الأصول (٢٠٦/١) ، فالنصارى غلوا في " الحلول "، وقابلهم آخرون فأنكروا هذا الاسم بجميع ما فيه وكلا الأمرين باطل، انظر: الجواب الصحيح (١١٧/١،٨٧-١١٨)

(٤) لأن من شبه نفاة الصفات قولهم يلزم من إثباتها لله التركيب، انظر: الرد على المنطقيين (ص٢٢٢-٢٢٩) ونصوص ابن تيمية في ذلك كثيرة جدا.

(٥) مثل قول النفاة: إن المركب مفتقر إلى أجزائه، وينفون الصفات لذلك، انظر: منهاج السنة – المحققة –

(٤٣٤/٢-٤٣٥) ، ونقض أساس التقديس المطبوع (١٣٢/٢) .." [١]

"ومما سبق يمكن أن نستخلص أدلة من يرى أنه بقى على كلابيته فيما يلي:

ا- أن الأشعري لم يذكر في الإبانة رجوعه عن مذهب ابن كلاب، وأن عباراته المتعلقة بمسألة القرآن وكلام الله ركزعلى الرد على المعتزلة القائلين بخلق القرآن، ولو كان يعتقد بطلان مقالة ابن كلاب- التي اتبعها- لرد عليها، وأبطلها، فدل ذلك على أن عباراته الموافقة لمذهب أهل السنة لا تعارض ما يعتقده من مذهب ابن كلاب.

٢- أن الأشعري لو كان رجوعه كاملا إلى مذهب السلف لما شنع عليه بعض علماء أهل السنة وأنكروا بعض أقواله.

الترجيح:

قد يكون من الصعب على الإنسان الترجيح في هذه المسألة، خاصة وأن علماء أفاضل قالوا فيها بقولهم وأدلوا برأيهم، فالفصل بينهم- مع قصر الباع وضعف القدرة- أمر شديد على النفس، ولكن لما كان الأمر لا بد فيه من ترجيح رأيت أن أدلي بدلوي في ذلك، والله الموفق.

ومنهج الترجيح قائم على تتبع كلام الأشعري في الإبانة، ومقارنته ببعض كتبه التي صرح فيها بما يوافق قول ابن كلاب ومن خلال المقارنه يتبين هل بقى كلابيا أم أنه رجع عن ذلك الى مذهب السلف؟:

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٢٧٩/١

ومن المعلوم أن مذهب ابن كلاب القول بأن كلام الله أزلي، ومنع أن الله يتكلم إذا شاء متى شاء، فعندهم لا يجوز أن يقال: إن الله إذا شاء تكلم وإذا شاء لم يتكلم، كما أنه إذا شاء خلق، وإذا شاء لم يخلق لأن هذا يلزم منه على زعمهم- حلول الحوادث بذات الله تعالى، والله تعالى ليس محلا للحوادث، وحتى يفروا من هذا قالوا بأزلية الصفات، ولم يفرقوا بين صفات الذات كالعلم والحياة والقدرة، وصفات الفعل كالكلام والرضا والغضب، ومع هذا فهم يقولون إن القرآن كلام الله غر مخلوق، ويثبتون الصفات الواردة، وقد لا ينتبه الى حقيقة مذهبهم الا من استفصل في ذلك. ولذلك جرت." (١)

"بعد أن لم يكن عالما لأنه يدل على وصف الله بالنقص، فكذلك الإرادة والكلام، يقول في الإبانة:"يقال لهم [أي للمعتزلة،: ألستم تزعمون أن الله تعالى لم يزل عالما؟ فمن قولهم: نعم، قيل لهم: فلم لا؟ قلتم: إن ما لم يزل عالما انه يكون في وقت من الأوقات لم يزل مريدا أن يكون في ذلك الوقت، وما لم يزل عالما انه لا يكون فلم يزل مريدا أن لا يكون، وانه لم يزل مريدا أن يكون ما علم كما علم؟ " (١) . ثم قال:"فإن قالوا: لا يجوز أن يكون علم الله محدثا، لأن من لم يكن عالما ثم علم لحقه النقصان، قيل لهم: ولا يجوز أن تكون ارادة الله محدثة مخلوقة، لأن من لم يكن مريدا ثم أراد لحقه النقصان، وكما لا يجوز أن تكون إرادته تعالى محدثة مخلوقة كذلك لا يجوز أن يكون كلامه محدثا مخلوقا" (٢) ، وقد يتبادر إلى الذهن أنه قصد الرد على من قال بخلق القرآن - وهذا حق- لكنه قصد أيضا المنع من أن الله يتكلم بـ كلام بعد كلام بإرادته ومشيئته، وأن الله مريد إذا شاء، متي شاء وعلل ذلك بأنه يلزم منه أن يلحقه النقصان، وحتي يتضح كلامه هنا ننقل كلامه من رسالته إلى أهل الثغر- التي نص فيها في مواضع- بما يوافق ابن كلاب، فإنه بعد ذكره لقدم الصفات:

الحياة، والعلم، والإرادة، والكلام، والقدرة، والسمع، والبصر، قال: " [وأجمعوا] على أن شيئا من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثا؟ إذ لو كان شي منها محدثا لكان تعالى قبل حدوثها موصوفا بضدها ولو كان كذلك يخرج عن الأهلية وصار إلى حكم المحدثين الذين يلحقهم النقص، ويختلف عليهم صفات الذم والمدح، وهذا يستحيل على الله، وإذا استحال ذلك عليه وجب أن يكون لم يزل بصفة الكمال، إذ كان لا يجوز عليه الانتقال من حال من الكمال" (٣) . والذى ينتقل من حال إلى حال ويفعل بمشيئته وقدرته، فيرضى عن هذا بعد أن لم يكن راضيا عنه، ويسخط على هذا بعد أن لم يكن ساخطا

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣٩٨/١

(١) الإبانة (ص: ١٦١) .

(٢) نفس المصدر (ص: ٦٢ ا-٦٣ ١) .

(٣) الرسالة الى أهل الثغر (ص: ٦٧-٦٨) ت: الجلنيد، وفي طبعة مكتبة العلوم والحكم ت: عبد الله شاكر (ص: ٢١٥) . ومنها:"لخرج عن الإلهة". وفيها أيضا:" الانتفال من حال إلى حال" ولعلهما أصوب.." (١)

"اشتهر عند الأشاعرة الذين التزموا هذا الأصل، ولذلك ذكره ابن حجر العسقلاني- في شرحه لباب البخارى هذا - وذكر تأويلات أخرى مشابهة، وكل ذلك فرارا مما يدل عليه ظاهر الآية، بل نقل ردود العلماء وأقوالهم في أن اقول بان المقصود بالآية القرآن"يلزم منه أن يكون الله متكلما بكلام حادث فتحل فيه الحوادث" (١) .

هذه أقوال الأشعري من كتابه الإبانة وهي بمجموعها دالة على أنه بقي على اتباعه لابن كلاب، وإن كان لم صرح بذلك كتصريحه في كتبه الأخرى، فهو في الإبانة- بلا شك- أكثر إثباتا واتباعا لأهل السنة، وبعدا عن كلام أهل البدع، خاصة وأنه رد على المعتزلة القائلين بخلق القرآن، كما رد على الكرامية الذين يقولون: إن الله لم يكن متكلما ثم تكلم، لكنه لم يرد على أقوال الكلابية الذين اشتهر في عهده إنكار السلف عليهم.

وهذه الملحوظات التى ذكرناها- فيما نقلناه عن الإبانة- هي التي جعلت شيخ الإسلام يذكر أن الأشعري احتج في الإبانة وغيرها بمقدمات سلمها للمعتزلة. يقول شيخ الاسلام:" وهذا من الكلام الذي بقي على الأشعري من بقايا كلام المعتزلة، فإنه خالف المعتزلة لما رجع عن مذهبهم فى أصولهم التي اشهروا فيها بمخالفة أهل السنة كإثبات الصفات والرؤية، وأن القرآن غير مخلوق، وإثبات القدر، وغير ذلك من مقالات أهل السنة والحديث، وذكر في كتاب "المقالات" أنه يقول بما ذكره عن أهل السنة والحديث.

وذكر فى الإبانة أنه يأتم بقول الإمام أحمد، قال:"فإنه الإمام الكامل والرئيس الفاضل، الذى أبان الله به الحق، وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائفين، وشك الشاكين"، وقال:"فإن قال قائل قد انكرتم قول الجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة"، واحتج فى ضمن ذلك بمقدمات سلمها للمعتزلة، مثل هذا الكلام، فصارت المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام يقولون: إنه متناقض فى ذلك، وكذلك سائر أهل السنة والحديث يقولون: إن هذا تناقض، وإن هذه بقية بقيت عليه من كلام المعتزلة" (٢) .

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٤٠٢/١

(١) فتح الباري (٤٩٨/١٣) ، وانظر: شرح ابن حجر في (٩٧١/١٣)

(٢) منهاج السنة (٢٢٧/١٢-٢٢٩) ط جامعة الامام ٠." (١)

"بينكم وبين من قال: إن رؤية القلب وإبصاره هو إدراكه وإحاطته؟، فإذا كان علم القلب بالله عز وجل وإبصار القلب له رؤيته إياه ليس بإحاطة ولا ادراك فما أنكرتم أن تكون رؤية العيون وإبصارها لله عز وجل ليس بإحاطة ولا ادراك" (١) ، فلو بنى الجواب على التفريق بين الإدراك والرؤية لوضح الأمر ولأصبحت الآية دالة على الرؤية، فيكون الكلام في إثبات دلالتها على المذهب الحق، وليس في بيان عدم دلالتها على نفى الرؤية.

أما الأدلة العقلية على إثبات الرؤية فقد ذكر دليلين:

أحدهما: دلالة الوجود، و" أنه ليس موجودا إلا وجائز أن يريناه الله عز وجل، وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم، فلما كان الله عز وجل موجودا مثبتا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل" (٢) .

خر: أن: أن الله يرى الأشياء، فإذا كان لنفسه رائيا فجائز أن يرينا نفسه، ويقول: " ولما كان الله عز وجل رائيا للأشياء كان رائيا لنفسه، وإذا كان رائيا لها فجائز أن يرينا نفسه كما أنه لما كان عالما بنفسه جاز أن يعلمناها" (٣) .

هذا كلامه في الإبانة، لكنه في اللمع يستدل على جواز الرؤية باستدلال يقوم على أن الرؤية لا يلزم منها إثبات حدث الباري، أو اثبات حدث معني فيه أو تشبيهه أو غيره مما يقول: إنه يستحيل أن يتصف به، وذلك احترازا من اللوازم الباطلة التي يظنها نفاة الرؤية (٤) ، ولذلك ذكر الأشعري عن بعض أصحابه انه التزم جواز اللمس والذوق والشم اذا كان ذلك لا يقتضي إحداث معنى في الباري (٥) .

---

(١) الإبانة (ص: ٥٩) - ت- فوقية، و (ص: ٢٢- ٢٣) - هندية-

(٢) المصدر السابق (ص: ٥٢) - ت- فوقية.

(٣) المصدر نفسه.

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٤٠٥/١

(٤) اللمع (ص: ٣٢-٣٣) - مكارثي-.

(٥) انظر: نفس المصدر (ص: ٣٣) .." (١)

"واذا كان الأشعري يثبت لله صفة العلو والاستواء، والمباينة للمخلوقات فإثبات الرؤية مستقيم على مذهبه خلافا لمتأخرى أصحابه الذين أثبتوا الرؤية ونفوا العلو فتناقضوا.

والأشعري يرى أنه لا يلزم من اثبات الرؤية التجسيم لأنه لا يشترط أن يكون المرئي جسما يقول: " فإن قال قائل: فهل شاهدتم مرئيا إلا جوهرا أو غرضا محدودا أو حالا في محدود؟ قيل له: لا، ولم يكن المرئي مرئيا لأنه محدود ولا لأنه حال في محدود ولا لأنه جوهر، ولا لأنه عرض، فلما لم يكن ذلك كذلك لم يجب القضاء بذلك على الغائب، كما لم يجب إذا لم نجد فاعلا إلا جسما، ولا شيئا الا جوهرا أو عرضا، ولا عالما قادرا حيا الا بعلم وحياة وقدرة محدثة، أن نقضي بذلك على الغائب، إذ لم يكن الفاعل فاعلا لأنه جسم، ولا الشيء شيئا لأنه جوهر أو عرض" (١) .

هـ- قوله في القدر:

كلام الأشعري في القدر وأفعال العباد طويل جدا ومتفرع إلى مسائل كثيرة، وهو يثبت علم الله الشامل المحيط بكل شيء (٢) ،؟ يثبت الكتابة في اللوح المحفوظ وأن الله أثبت فيه جميع ماهو كائن إلى يوم القيامة، وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿وكل شيء فعلوه في الزبر. وكل صغير وكبير مستطر﴾ [القمر:٥٢-٥٣] (٣) ،كما انه يثبت إرادة الله الشاملة لكل شيء- وهي التي بمعنى المشيئة- ويذكر الأدلة على ذلك، ويناقش المعتزلة طويلا الذين يقولون: إن الله لايريد الكفر ولا المعاصي وانها كائنة بغير ارادة منه (٤) ، كما أثبت قدرة الله وأن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها ورد على القدرية المعتزلة الذين

---

(١) اللمع (ص: ٣٦) .

(٢) انظر: الرسالة إلى الثغر (ص: ٨١) .

(٣) المصدر السابق (ص: ٧٩) .

(٤) انظر: الإبانة (ص: ١٦١) وما بعدها- ت- فوقية.." (٢)

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٤٢٥/١

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٤٢٦/١

"فخر عليهم السقف من فوقهم﴾ (النحل:٢٦) ، وفي قوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾ (الفجر:٢٢) وفي قوله: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ (البقرة:٢١٠) ، تقول في قوله تعالى: ﴿قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم﴾ (النحل:٢٦) ، وفي قوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾ (الفجر:٢٢) ، وفي قوله: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ (البقرة:٢١٠) ، قيل له: إن الله سبحانه قد صح أنه لا يجوز وصفه بالإتيان والمجيء الذي بمعنى الإنتقال والزوال، إذ كان ذلك من صفات الأجسام تعالى الله أن يكون جسما أعرضا، وكلام العرب واسع له ظهر وبطن لاتباع العرب في المجازات وطرق الكلام.

ومعنى البيان في قوله: ﴿فأتى الله بنيانهم﴾ (النحل:٢٦) ، الاستئصال في الهلاك والدمار بإرساك العذاب ... وأما قوله: ﴿وجاء ربك﴾ ،فمعناه جاء حكم ربك وأمر ربك، ألا ترى أن الخاص والعام يقول: ضرب الأمير زيدا، وإن كان الأمير لم يباشر زيدا بالضرب، بل كان ذلك بأمره وحكمه عليه، وقد قال الله تعالى في قصة لوط) ﴿فطمسنا أعينهم﴾ (القمر:٣٧) ، وإن كان الطمس للأعين للملائكة بأمر الله، وأما قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ ، فمعناه هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بالحساب في ظلل من الغمام، يراد به بظلل من الغمام، وأن الفاء بمعنى الباء ... " (١) ، هذا هو مذهبه في تأويل هذه الصفات.

٤- يثبت أبو الحسن الطبري الرؤية ويرد على المعتزلة المنكرين لها، لكن الملاحظ أنه أورد سؤالا حولها يتعلق بأنه يلزم من إثباتها المقابلة، فأجاب بما يدل على أنه يقول بأنه لا يلزم من الرؤية المقابلة، ومما قاله – وهو يرد على المعتزلة – " وقد زعمتم أن معنى ترون ربكم: تعلمون ربكم، ولم تلزموا أنفسكم أنكم تعلمونه مقابلا لكم" (٢) .

(١) تأويل الأحاديث ، ل ٥٠ – أ – ب) .

(٢) المصدر السابق (ل ٤٤ – ب) .." (١)

"الأصول الكلامية والعقلية التي يؤمن بها، وهذا منهج المتكلمين وليس منهج المحدثين، ولهذا كان تعليق الحافظ ابن حجر على كلام البيهقي بعد نقله له أقرب إلى منهج أهل الحديث من منهج البيهقي فقد قال – وهو الذي يميل إلى مذهب الأشاعرة –:" هذا حاصل كلام من ينفي الصوت من الأئمة، ويلزم

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٥٢٣/٢

منه أن الله لم يسمع أحدا من ملائكته ورسله كلامه، بل ألهمهم إياه، وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع إلى القياس على أصوات المخلوقين لأنها التي عهد أنها ذات مخارج، ولا يخفي ما فيه، إذ الصوت قد يكون من غير مخارج، كما أن الرؤية قد تكون من غير اتصال أشعة ... (١) ، لكن تمنه القياس المذكور، وصفات الخالق لا تقاس على صفة المخلوق، وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة (٢) وجب الإيمان به، ثم إما التفويض وإما التأويل (٣) ،

وهذا بناء على منهج ابن حجر المخالف لمنهج أهل السنة، لأن منهجهم ليس التفويض أو الـتأويل، بل الإثبات للنصوص على ما دلت عليه مع نفي التشبيه والتكييف لها، والشاهد من كلام ابن حجر قوله: " وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الإيمان به" فأين هو من كلام البيهقي الذي حاول تضعيف الروايات الواردة فيه؟.

وقد وقع للبيهقي ما هو شبيه بهذا في مواضع أخرى، مثل حديث " لا شخص أغير من الله " (٤) ، فقد نقل عن الخطابي ترجيحه أن هذه اللفظة

---

(١) بناء على مذهب الأشاعرة.

(٢) هذا الكلام لابن حجر يرد على ما ذكره هو سابقا في كتاب العلم، الفتح (١/١٧٤) في معرض تعليله لتفريق البخاري بين الموضعين، حيث جزم في تعليقه هنا، ولم يجزم في تعليقه لحديث جابر في كتاب التوحيد، وذلك حين قال: " ونظر البخاري أدق من أن يعترض عليه بمثل هذا، فإنه حيث ذكر الارتحال فقط جزم به لأن الإسناد حسن، وقد اعتضد، وحيث ذكر طرفا من المتن لم يجزم به لأن لفظ الصوت مما يتوقف في إطلاق نسبته إلى الرب ويحتاج إلى تأويل، فلا يكفي فيه مجيء الحديث من طريق مختلف فيها ولو أتعضده"، وهو هنا ذكر أن الصوت ثبت بالأحاديث الصحيحة ويجب الإيمان به، ومنهج البخاري في الصفات لا يتوافق مع تعليل ابن حجر لعدم جزمه هنا.

(٣) فتح الباري (١٣/٤٥٨) ..

(٤) رواه مسلم، كتاب اللعان، ورقمه (١٤٩٩) ، والبخاري تعليقا في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لا شخص أغير من الله، الفتح (١٣/٣٩٩) ، ووصله ابن حجر في التعليق (٥/٣٤٤) ، بإسناده إلى الدرامى وهو في سنن الدرامى (٢/٧٣) ، ورقمه (٢٢٣٣) .." (١)

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٢/٥٨٦

"٩- دافع عن تكفير المعتزلة والخوارج والروافض، وناقش الأوجه التي كفر بها بعضهم بعضا، ومن ذلك تكفير الأشاعرة لغيرهم (١) ، وفي مسألة الجهل بصفات الله رجح أنه لا يكفر الجاهل بها، وعلل ذلك بأنه يلزم منه تكفير كثير من أئمة الأشعرية بسبب خلافهم في إثبات الصفات (٢) ، كما رجح أن أهل التقليد ناجون خلافا لكثير من الأشعرية (٣) ، وليس المقصود هنا تصويب الرازي أو تخطئته في هذه الأمور التي قرب فيها من منهج أهل السنة، وإنما المقصود أنه خالف فيها كثيرا من شيوخه الأشاعرة.

١٠- تصريحه بالجبر في مسألة القدر -كما تقدم - وذلك خلافا لشيوخه الذين ينكرون أن يكون قولهم بالكسب يؤدي إلى الجبر.

إلى غيرها من المسائل، التي كان للرازي فيها تأثير فيمن جاء بعده، وذلك بالبعد عن منهج السلف والقرب من بعض فرق الضلال كالمعتزلة وغيرهم كما كان له أيضا تأثير في وجود الترجيحات المخالفة لمذهب الأش اعرة.

جـ - ومن الآثار البارزة في المنهج متابعة من جاء بعده له في خلط علوم الفلسفة بعلم الكلام، يقول ابن خلدون: " ولما وضع المتأخرون في علوم القوم [أي الفلاسفة] ودونوا فيها، ورد عليهم الغزالي ما رد منها، ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة، لعروضها في مباحثهم وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات، ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات، وخلطوهما فنا واحدا، قدموا الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها إلى آخر العلم، كما فعله ابن الخطيب في المباحث المشرقية، وجميع من بعده ممن علماء الكلام " (٤) ، والمتتبع لكتب البيضاوي

---

(١) انظر: نهاية العقول (٢٩٠-أ - ٢٩٣-ب) .

(٢) انظر: المصدر السابق (٢٨٧-ب) .

(٣) انظر: نهاية العقول (٢٩٣-ب-٢٩٤-أ) .

(٤) مقدمة ابن خلدون (ص: ٤٦٦) ، وانظر: أيضا قبل ذلك (ص: ٤٣٠) - ط الشعب -.." [(١)]

"" مع أن ما ذكره من وجوب تناهي الأبعاد قد أبطل فيه مسالك الناس كلها، وأنشأ مسلكا آخر ذكر أنه لم يسبقه إليه أحد، وإذا حرر الأمر عليه وعليهم في تلك المسالك كان القدح فيها أقوى من مسالكهم

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٢/٦٧٧

في النفي، فلو قدر أن اثنين أثبت أحدهما موجودا قائما بنفسه لا يتناهى، وأثبت الآخر موجودا لا يكون متناهيا ولا غير متناه، كان قول الثاني أفسد، والأول أقرب إلى الصواب، وما من مقدمة يدعون بها إفساد قول الأول إلا وفي أقوالهم ما هو أفسد منها " (١) ، ثم يعقب شيخ الإسلام بقاعدة معينة يضرب لها المثال فيقول: " والمناظرة تارة تكون بين الحق والباطل، وتارة بين القولين الباطلين لتبيين بطلانهما، أو بطلان أحدهما، أو كون أحدهما أشد بطلانا من الآخر، فإن هذا ينتفع به كثيرا في أقوال أهل الكلام والفلسفة وأمثالهم ممن يقول أحدهم القول الفاسد وينكر على منازعه ما هو أقرب منه إلى الصواب، فيبين أن قول م نازعه أحق بالصحة إن كان قوله صحيحا، وإن قوله أحق بالفساد إن كان قول منازعه فاسدا، لتنقطع بذلك حجة الباطل " (٢) ،

ويضرب المثال بالمسألة المطروحة وهي وجود الله وبينونته عن خلقه التي قال عنها الآمدي: إنه لو كان جسما لكان له بعد وامتداد، والأبعاد لا بد أن تتناهى، ولم قيل: إن الله تعالى لا يتناهى للزم منه أن لا يوجد جسم غيره من المخلوقات، أو أن يخالط القاذورات وهو محال، والآمدي يحل المشكلة بأن يقول إن الله موجود وأنه لا داخل العالم ولا خارجه، فشيخ الإسلام يأتي بالقول الآخر وهو قول الحلولية أو ما يلزم منه الحلول فيقول: " حكى الأشعري وغيره عن طوائف أنهم يقولون: إنه لا يتناهى، وهؤلاء نوعان، نوع يقول: هو جسم، ونوع يقول: ليس بجسم، فإذا أراد النفاة أن يبطلوا قول هؤلاء لم يمكنهم ذلك، فإنهم إذا قالوا، يلزم منه أن يخالط القاذورات والأجسام، قالوا: كما أثبتم موجودا لا يشار إليه، ولا هو داخل ولا خارج، فنحن نثبت موجودا هو داخل، ولا يخالط غيره. فإذا قالوا: هذا لا يعقل، قالوا: وذلك لا يعقل " – ثم يقول شيخ الإسلام– " ومذهب

---

(١) درء التعارض (٤/٢٠٥-٢٠٦) .

(٢) درء التعارض (٤/٢٠٦) وقد سبق نقل هذا النص (ص: ٣٠٢) ..." [1]

"والنتيجة أن " ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير ... وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات مالا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم يكن القدح فيه قدحا في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحا في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها، وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٢/٧٢٦

تبني عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات، ولا من فساد هذه فساد تلك، فضلا عن صحة العقليات المناقضة للسمع" (١) .

والخطأ الذي وقع فيه هؤلاء أنهم جعلوا المعقولات نوعا واحدا، وأنهم جعلوا المعقول الذي قد يحتاج إليه في إثبات صدق الرسول، دليلا على تقديم جميع المعقولات وهذا باطل.

ثم يورد شيخ الإسلام اعتراضا لهم، ويجيب عليه من عدة أوجه، سنذكر تفصيل كثير منها فيما بعد. إن شاء الله (٢) .

جـ - ومن الوجوه التي يناقش فيها شيخ الإسلام قانونهم الفاسد الوجه الخامس عشر، وخلاصته أن الدليل الشرعي لا يقابل بكونه عقليا، وإنما يقابل بكونه بدعيا، لأن البدعة تقابل الشرعة، ويوضح هنا شيخ الإسلام أن الدليل الشرعي ليس هو خبر الصادق فقط، بل - مع هذا - هناك أدلة شرعية قد تكون سمعية وقد تكون عقلية، كأدلة توحيد الله والمعاد التي ذكرها الله في كتابه فهي أدلة شرعية، وهي أيضا عقلية يعلم صحتها بالعقل، وخطأ هؤلاء في قانونهم ظنهم أن أدلة أصول الدين نوعان: سمعيات: وعقليات، ومن ثم توهموا التعارض بينها ظنا منهم أن السمعيات فقط هي الخبر المجرد (٣) .

---

(١) انظر: درء التعارض (٩٠/١) .

(٢) انظر: المصدر السابق (٩١/١-١٠٠) .

(٣) انظر: المصدر نفسه (١٩٨/١-٢٠٠) .." (١)

"ب - وهناك وجه آخر، مترتب على الوجه السابق، وهو أن يقال: إذا علم صدق الرسول وصحة السمع، فهل يعلم أنه أخبر بمحل النزاع، أو يظن، أو لا يعلم ولا يظن.

أما الأول: فإنه إذا علم وتيقن يمتنع أن يعارضه المعقول الصريح.

أما الثاني: وهو ما إذا كان مظنونا، وحينئذ فإذا عارضه العقل الصريح وجب تقديم العلم على الظن، لا لكونه معقولا.

وأما الثالث: فلا تقع فيه المعارضة.

وبهذا يتبين أن ما جزموا به من تقديم العقل مطلقا باطل (١) .

جـ - أن يقال لهم " العقل ملزوم لعلمنا بالشرع ولازم له، ومعلوم أنه إذا كان اللزوم من أحد الطرفين، لزم من

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٨٢٩/٢

وجود الملزوم وجود اللازم، ومن نفي اللازم نفي الملزوم، فكيف إذا كان التلازم من الجابين.. وبيان ذلك هاهنا: أنه إذا كان العقل هو الأصل الذي به عرف صحة الشرع، كما قد ذكروا هم ذلك، وقد تقدم أنه ليس المراد بكونه أصلا له أنه أصل في ثبوته في نفسه وصدقه في ذاتهـ، بل هو أصل في علمنا به، أي دليل لنا على صحته، فإذا كان كذلك فالدليل يجب طرده، وهو ملزوم للمدلول عليه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه، ولا يجب عكسه، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه، وهذا كالمخلوقات، فإنها آية للخالق، فيلزم من ثبوتها ثبوت الخالق، ولا يلزم من وجود الخالق وجودها، وكذلك الآيات الدالات على نبوة النبي. (٢) .. ".

وهذه أهم المناقشات التي أفحم فيها شيخ الإسلام أصحاب هذا القانون الفاسد، وينبغي أن يلاحظ أن أصحاب هذا القانون قد ثبت عندهم صدق الرسول – صلى الله عليه وسلم – في نبوته، ومعنى ذلك أن صدق الرسول عندهم وعند غيرهم

---

(١) درء التعارض (١٣٧/١) .

(٢) المصدر السابق (٢٦٨/٥-٢٦٩) .." [1]

"من أهل الإسلام ثابت في نفس الأمر، لكن هؤلاء يقولون: إن دليل ثبوته جاء بالدليل العقلي، ثم ركبوا قانونهم وقالوا: العقل أصل السمع، ويستنتج من ذلك أنهم يقولون:

- إن العقل أصل في علمنا بصحة الشرع ودليل عليه، وليس أصلا في ثبوته في نفس الأمر.
- وكذلك هم يقولون صدق الرسول ثابت في نفس الأمر، أي أنهم وهم يقولون بهذا القانون لا ينكرون صحة نبوة الرسول، فهي ثابتة عندهم بدليلها العقلي.

فشيخ الإسلام يقول لهم: على فرض أن صحة الشرع لا تعلم إلا بالدليل العقلي – والواقع أنها تعلم بطرق كثيرة وأئمتهم معترفون بذلك – فإن النتيجة ضدهم، لأنه يلزم من علمنا بصحة الشرع علمنا بصحة الدليل العقلي الدال عليه، كما يلزم من علمنا بذلك الدليل العقلي علمنا بصحة الشرع، أما مسألة ثبوته في نفس الأمر فإنه يلزم من ثبوت ذلك الدليل، وهذا كما أن المخلوقات دالة على وجود الله، فيلزم من وجودها في نفس ال أمر وجود الله، لكن لا يلزم من وجود الخالق سبحانه وتعالى وجود المخلوقات، ومثله ثبوت النبوة فإنه يلزم من وجود دلالة النبوة – كالمعجزة – صدق النبي، لكن لا يلزم من عدم وجود هذه الدلالة عدم

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٨٣١/٢

صدق النبي، لأن نبوته قد تثبت بطرق أخرى.

وحينئذ فإذا كان الشرع ثابتا في نفس الأمر، فلا يلزم من ثبوته ثبوت الدليل العقلي الدال عليه، لأنه قد يكون ثبت بأدلة أخرى، وإذا افترض ثبوت الدليل العقلي في نفس الأمر، وثبوت المدلول الشرعي في نفس الأمر لم يكونا بمنزلة واحدة – كما فعلوا في قانونهم الفاسد – لأن الشرع أقوى حيث يلزم من ثبوته ثبوت الدليل العقلي؛ لا العكس، وهذا على فرض أن الدليل الشرعي قد يعلم بأدلة أخرى.

أما إذا حصروا صحة الدليل الشرعي بهذا الدليل العقلي لا غير، كان غاية الأمر أن يكونا متلازمين، وحينئذ فالقدح في الشرع قدح في دليله العقلي." (١)

"د – ومن الآثار الفاسدة أن هؤلاء المتكلمين لم يبق معهم من الطرق التي يسلكونها إلا طريقان:

- إما طريق النظار وهي الطريق القياسية العقلية.
- وإما طريق الكشف والتصوف.

ومعلوم أن في هذين الطريقين من التناقض والمخالفة للكتاب والسنة ما هو معروف مشهور، ومن المعلوم أن النتيجة التي ينتهي إليها من سلك الطريق الأول: الحيرة والشك كما حدث لكثير من أهل الكلام، ومن سلك الطريق الثاني: انتهى به الأمر إلى الشطح المؤدي إلى الإلحاد (١) .

سابعا: وهناك أيضا لوازم فاسدة تلزم من قال بهذا القانون ومن ذلك:

أ – أن قول هؤلاء يؤدي إلى الاعتقاد بأن الرسول – صلى الله عليه وسلم – لم يبين للناس أصول دينهم، ولا عرفهم علما يهتدون به، وإنما بين لهم الأمور العملية فقط كالعبادات والمعاملات وغيرها، فيلزم من هذا أن تكون عقولهم ومشايخهم الذين بينوا لهم أشرف العلوم وهي علوم أصول الدين، أفضل من الأنبياء الذين لم يبينوا إلا الأضعف وهو الأمور العملية، وفعلا أدى هذا ببعض الملاحدة إلى أن يفضلوا الفيلسوف أو الولي على النبي، " ومن لم يصل إلى هذا الحد من ملاحدة المتكلمين والمتعبدين ونحوهم، فقد شاركهم في الأصل، وهو تفضيل أئمته وشيوخه على الأنبياء، ومن لم يقر منهم بتفضيل أئمته وشيوخه على الأنبياء لزمه ذلك لزوما لا محيد عنه.. إذا جعل العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله والمعاد لا يستفاد من خطاب الأنبياء وكلامهم وبيانهم وطريقهم التي بينوه، وإنما يستفاد من كلام شيوخه وأئمته" (٢) .

ب – أنه يلزم –إذا كانوا يعتقدون أنه لا يستفاد من كلام الله ورسوله شيء في بيان أصول الدين – يلزم من هذا أن الأنبياء قد لبسوا على الناس ودلسوا،

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٢/٨٣٢

(١) انظر: درء التعارض (٥/٢٤٥-٢٤٦) ، وانظر مثلا على ذلك من كلام الغزالي (٥/٣٤٦-٣٥٧) .
(٢) انظر: درء التعارض (٥/٣٦٣) .." (١)

"أن ذكر في التمسك بالسمعيات أن المطالب ثلاثة أقسام: منها ما يستحيل حصول العلم بها بواسطة السمع، ومنها ما يستحيل العلم بها إلا بالسمع، ومنها ما يصح العلم بها من السمع تارة ومن العقل أخرى "،وبعد أن شرح الرازي ذلك قال: " إذا عرفت ذلك فنقول: أما أن الأدلة السمعية لا يجوز استعمالها في الأصول في القسم الأول فهو ظاهر..

وأما القسم الثالث ففي جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال: وذلك لأننا لو قدرنا قيام الدليل القاطع العقلي على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي، فلا خلاف بين أهل التحقيق بأنه يجب تأويل الدليل السمعي، لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى الدليل العقلي، فإما نكذب العقل، وإما نؤول النقل، فإن كذبنا العقل، مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا العقل، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه، فإذن لا يكون النقل مقطوع الصحة، وما أدى ثبوته إلى انتفائه كان باطلا، فتعين تأويل النقل " (١) .

- وهذا هو مضمون القانون الذي سبق نقله عن الرازي في أساس التقديس، والكلام الخطير قول الرازي بعد هذا مباشرة: " فإذن الدليل السمعي لا يفيد اليقين بوحود مدلوله إلا بشرط أن لا يوجد دليل عقلي على خلاف ظاهره، فحينئذ لا يكون الدليل النقلي مفيدا للمطلوب إلا إذا بينا أنه ليس في العقل ما يقتضي خلاف ظاهره، ولا طريق لنا إلى إثبات ذلك الأمر إلا من وجهين: إما أن نقيم دلالة عقلية على صحة ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي - وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلا غير محتاج إليه - وإما أن نزيف أدلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل، وذلك ضعيف لما بينا من أنه لا يلزم من فساد ما ذكروه أن لا يكون هناك معارض أصلا، اللهم إلا أن نقول: إنه لا دليل على هذه المعارضات فوجب نفيه، ولكنا زيفنا هذه الطريقة، أو نقيم دلالة قاطعة على أن المقدمة الفلانية غير معارضة لهذا النص، ولا المقدمة الفلانية الأخرى، وحينئذ يحتاج إلى إقامة الدلالة على أن كل واحدة من هذه المقدمات التي لا نهاية

---

(١) موقف ابن تيمية م ن الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٢/٨٤٢

(١) نهاية العقول – مخطوط – (١٤ –أ–ب) ، ونقله شيخ الإسلام في درء التعارض (٥/٣٣٠-٣٣١) ..." (١)

"إحداهما: شبهة التركيب والتجسيم، وأنه يلزم من إثبات الصفات لله أو العلو التركيب أو أن يكون الله جسما، وإذا كان كذلك كان مشاركا لغيره في الوجود، وهذا ينافي ما يجب لله من التوحيد، قالوا والمركب مفتقر إلى جزئه، وهذه الشبهة في الأصل هي حجة الفلاسفة والجهمية الذين نفوا جميع الصفات والأفعال عن الله تعالى.

والشبهة الثانية: حجة الأعراض، حيث استدلوا بحدوث الأجسام على حدوث العالم، وعلى حدوث الأجسام بملازمتها للأعراض، وهذه في الأصل حجة المعتزلة، ولأجلها نفوا جميع الصفات عن الله، مع ملاحظة أن هؤلاء قد يحتجون بالحجة الأولى التي هي شبهة التركيب والتجسيم (١) .

وقد تلفق الأشاعرة هاتين الحجتين الداحضتين وبنوا عليهما ما نفوا من العلو والصفات.

ب – ثم بين شيخ الإسلام بطلان هاتين الشبهتين:

أما شبهة التركيب والتجسيم: فقد بين فيها تناقض الفلاسفة والمتكلمين، كما بين ما في مثل هذه الألفاظ من الاشتباه (٢) ، وقال: " إن إثبات المعاني القائمة التي توصف بها الذات لا بد منه لكل عاقل، وإنه لا خروج عن ذلك إلا بجحد وجود الموجودات مطلقا، وأما من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة، ووجود القدرة هو وجود الإرادة، فقود هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد، وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد، ولا مخلص من هذا إلا بإثبات الصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، وهو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات" (٣) .

ثم رد على زعمهم أن نفي الصفات توحيد، وناقشهم في ذلك، وبين

---

(١) انظر: درء التعارض (١/٣٠١-٣٠٢) .

(٢) انظر: المصدر السابق (١/٢٨٠-٢٨٣) .

(٣) انظر: المصدر نفسه (١/٢٨٣) .." (٢)

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٢/٨٤٥

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٢/٨٥٤

"ولأهمية هذه المسألة يحسن إيراد ما ذكره شيخ الإسلام في هذا الموضوع، حيث قسم هؤلاء إلى طائفتين:

الأولى: " من يقول: إن تصديق الرسول لا يمكن إلا بقضايا عقلية تناقض مفهوم ما أخبر به، وهذا يلزم من قال ذلك من الجهمية والمعتزلة أو أتباعهم من الأشعرية، ومن دخل معهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة والصوفية: [الذين يقولون (١)] : إن تصديق الرسول لا يمكن إلا بأن يستدل على حدوث العالم بحدوث الأجسام وأنه يستدل على ذلك بحدوث ما قام بها من الأعراض مطلقا أو الحركات، وأن ذلك مبني على امتناع حوادث لا أول لها، وذلك يستلزم نفي الأفعال القائمة بذات الله تعالى، المتعلقة بمشيئته واختياره، بل نفي صفاته، وأن يكون القرآن مخلوقا، وأن الله لا يرى في الآخرة ولا يكون فوق العالم " (٢) ، ثم ناقش شيخ الإسلام هذه الطائفة باختصار مبينا أن قول هؤلاء معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام (٣) .

الطائفة الثانية: " من قال: إن هذه المعقولات تعارض المفهوم الظاهر من الآيات والأحاديث، من غير أن يقول: إن العلم بصدق الرسول موقوف عليها، كما يقوله من يعتقد صحة هذا الطريق، طريقة الاستدلال على الصانع بحدوث الأعراض وتركيب الأجسام، وإن قال: إنه يمكن تصديق الرسول بدونها، كما يقوله الأشعري نفسه، وكثير من أصحابه، والرازي وأمثاله، وكثير من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية.. فإن هؤلاء وجمهور المسلمين يقولون: إنه يمكن تصديق الرسول بدون طريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام " (٤) ، ثم بين شيخ الإسلام حال هاتين الطائفتين حيال دليل الأعراض فقال:

" لكن هؤلاء وغيرهم يعتقدون صحة تلك الطريق، وإن قالوا: إن تصديق الرسول لا يتوقف عليها:

---

(١) زيادة مني ليستقيم الكلام.

(٢) انظر: درء التعارض (٧/٧٣-٧٤) .

(٣) انظر: المصدر السابق (٧/٧١-٧٣) .

(٤) انظر: المصدر السابق (٧/٣٧-٧٤) .." (١)

""أنتم إذا ناظرتم الملاحدة المكذبين للرسل فادعوا إثبات جواهر غير متحيزة عجزتم عن دفعهم أو فرطتم فقلتم: لا نعلم دليلا على نفيها أو قلتم بإثباتها. وإذا ناظرتم إخوانكم المسلمين الذين قالوا بمقتضى

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٢/٨٦٠

النصوص الإلهية والطريقة السلفية وفطرة الله التي فطر عباده عليها، والدلائل العقلية السليمة عن المعارض وقالوا: إن الخالق تعالى فوق خلقه، سعيتم في نفي لوازم هذا القول وموجباته وقلتم: لا معنى للجوهر إلا المتحيز بذاته، فإن كان هذا القول حقا فادفعوا به الفلاسفة الملاحدة، وإن كان باطلا فلا تعارضوا به المسلمين، أما كونه يكون حقا إذا دفعتم ما يقوله إخوانكم المسلمين، ويكون باطلا إذا عجزتم عن دفع الملاحدة في الدين فهذا طريق من بخس حظه من العقل والدين وحسن النظر والمناظرة عقلا وشرعا" (١) . فهذا التناقض إنما هو لمن قال بالجواهر العقلية، أو قال إنه لا دليل على نفيها، وهؤلاء مع الغزالي لهم تناقضات أخرى في المنطق وما يتعلق به من مسألة تماثل الأجسام أشار شيخ الإسلام إلى جوانب منها (٢) .

ب- تناقض الرازي، وقد أشار شيخ الإسلام إلى أمثلة عديدة من تناقضه ومن ذلك:

١- تناقضه في مسألة حدوث الأجسام، فمرة يثبته، ومرة يذكر فساد حجج من يثبته (٣) .

٢- وفي إثبات العلو قال في نفيه بالدليل العقلي: إنه يلزم منه النقص على الله تعالى، وفي نهاية العقول ذكر أن امتناع النقص على الله لم يعلم بالعقل (٤) .

٣- وسورة الإخلاص ﴿قل هو الله أحد * الله الصمد﴾ [الإخلاص: ١-٢] قال فيها مرة إنها من المحكمات. وفي موضع آخر جعلها من المتشابهات (٥) .

---

(١) درء التعارض (١٦٣/٤) .

(٢) انظر: درء التعارض (١٧٣/٤-١٨٢) . وهو من المباحث المهمة في بيان تناقض هؤلاء.

(٣) انظر: درء التعارض (٢٩٠/٤) .

(٤) انظر: نقض التأسيس المطبوع (٢٩٢/٢-٢٩٧) .

(٥) انظر: نقض التأسيس المخطوط (٥٤/٢-٥٥) .." (١)

"٤- والجوهر الفرد وما يتعلق به من كون الحركة لها وجود أو ليس لها وجود، مرة أثبت ذلك ومرة نفاه (١) .

٥- وهل القدرة تستلزم وجود المراد، مرة أثبت ذلك ومرة نفاه (٢) . وغير ذلك (٣) .

ج-- تناقض الآمدي، ومن ذلك:

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٨٨٩/٢

١- قوله إن العلة قد تتقدم المعلول، وفي موضع آخر نفي ذلك (٤) .

٢- قوله بأن الله ليس بجوهر لأنه يلزم منه أن يكون مثل الجواهر الأخرى فلا تبقى له مزية على غيرها، لأنهما يتساويان فيما يجب ويجوز ويمتنع، ولكنه في مسألة دليل حدوث الأجسام قال: "ولا يلزم من كون القديم مماثلا للحوادث من وجه أن يكون مماثلا للحادث من جهة كونه حادثا، بل لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث وإن تماثلا بأمر آخر" (٥) ، وهذا يناقض ما ذكر في مسألة الجواهر (٦) .

٣- وفي موضوع "التركيب" تناقض قوله تناقضا عظيما، وذكر شيخ الإسلام نماذج له (٧) .

٤- وفي مسألة وجود الكلي المطلق هل يوجد مطلقا أو لا يوجد إلا معينا؟ مرة قال بهذا ومرة بهذا (٨) .

هذه نماذج لتناقض الأشاعرة في مذهبهم، وفي أقوال أئمتهم، ولا شك أن وجود التناقض وكثرته يدل على ضعف المذهب، وضعف الأدلة التي بني عليها.

---

(١) انظر شرح الأصفهانية (ص: ٣٠٦) ت العودة.

(٢) انظر: المصدر السابق (ص: ٣٥١-٣٥٢) ت العودة.

(٣) انظر مثلا: نقض التأسيس المطبوع (١١١/٢) .

(٤) انظر: درء التعارض (٦١/٣-٦٢) .

(٥) انظر: المصدر السابق (١٦٧/٤-١٦٨) .

(٦) انظر: المصدر نفسه (١٦٥/٤-١٦٨) .

(٧) انظر: المصدر نفسه (٢٣٢-٢٤٦) .

(٨) انظر: المصدر نفسه (١٠٩/٥-١١٠، ١١٨-١١٩، ١٢٠-١٢٤) .." [١]

"المبتدعة ما وافقتهم عليه، وجعلوه أصلا لما يريدونه من إلحادهم زندقتهم " ثم ذكر أمثله فقال: " فصاروا يقولون للمعتزلي: أنت وافقتنا على إن ما قام به العلم والقدرة يكون جسما، مشبها بخلقه، وذلك ممتنع، فكذلك ما سمى عالما قادرا لا يكون إلا جسما مشبها للخلق، فيجب عليك أن تنفي الأسماء كما نفيت الصفات.

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٨٩٠/٢

ويقولون للكلابي: أنت وافقتنا على أن ما قامت به الحوادث فهو حادث فإن ما قامت به الحوادث لم يخل منها، فيكون حادثا لامتناع حوادث لا أول لها، وما قامت به العراض فهو جسم محدث، فيجب عليك أن تنفي الصفات وتنفي العلم والقدرة؛ لأن هذه الصفات أعراض فلا تقوم إلا بجسم ولأن ما قامت به الأعراض قامت به الحوادث، ولا يفرق بين هذا عقل ولا نقل، فقولك: إنه تقوم الأعراض دون الحوادث تناقض، فإذا قال: أنا لا أسمي ما يقوم به عرضا لأن العرض لا يبقى زمانين، وصفاته باقية عندي، قالوا: قولك: إن العرض لا يبقى زمانين، مخالف لصريح العقل، بل هو مما يعلم فساده بضرورة العقل، وحينئذ فلا فرق بين بقاء صفاته وصفات غيره، فإما أن تسمى الجميع عرضا، أو لا تسمى الجميع عرضا، وإذا قال: إنما قلت: إنه لا يقبل الحوادث لأن ما قامت به الحوادث لا يخلو منها، قالوا له: وإذا كان عندك قد صار فاعلا بعد أن لم يكن، ولم يلزم من ذلك أنه لا يخلو من الفعل فقل: إنه قام به الفعل بعد أن لم يكن، كما قال إخوانك من مثبتة الصفات: الكرامية وغيرهم، ولا يلزم من ذلك أن يكون الفعل لم يقم به ".

يقول شيخ الإسلام معلقا على هذا " إلى غير ذلك من الحجج التي صار يحتج بها الملاحدة على أصناف أهل الكلام المحدث، حتى حدث في الإسلام من شر القرامطة الباطنية والفلاسفة الملاحدة ما يعرفه من عرف أيام الإسلام " (١) .

وأهم الجوانب التي تسلط بها هؤلاء الملاحدة على الأشاعرة والمتكلمين:

١- دليل المتكلمين على حدوث العالم الذي هو دليل حدوث الأجسام،

---

(١) شرح الأصفهانية (ص: ٣٣٠-٣٣١) - ت العودة.." (١)

"بإبطاله، ولذلك فإذا كان الحدوث موقوفا على حوادث متجددة زال هذا المحذور (١) .

وبهذا يتبين أن المتكلمين- أشاعرة ومعتزلة- لم يستطيعوا التخلص من هذا المأزق الذي وقعوا فيه، يقول شيخ الإسلام: "وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية وغيرهم: يقرون بالصانع المحدث من غير تجدد سبب حادث، ولهذا قامت عليهم الشناعات في هذا الموضع وقال لهم الناس: هذا ينقض الأصل الذي أثبتم به الصانع، وهو أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح؛ فإذا كانت الأوقات متماثلة، والفاعل على حال واحدة لم يتجدد فيه شيء أزلا وأبدا، ثم اختص أحد الأوقات بالحدوث فيه، كان ذلك ترجيحا بلا مرجح " (٢) ، ثم بين شيخ الإسلام أن قول ملاحدة الدهرية والفلاسفة ينزع إلى هذا الأصل وهو إثبات

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٢/٩٠٠

حدوث حادث بلا سبب حادث (٢) .

٥- كما أجاب المتكلمون عن اعتراض الفلاسفة الثاني وهو دليل العلة التامة بأن قالوا "المؤثر التام يجوز بل قد يجب أن يتراخى عنه أثره، فقالوا:

الباري كان في الأزل مؤثرا تاما وتراخى عنه أثره" (٤) ، ولكن رد عليهم بأن هذا باطل لأنه يلزم منه " أن يصير المؤثر مؤثرا تاما بعد أن لم يكن موثرا تاما بدون سبب حادث، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام، وأن الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام" (٥) ، وهذا كله باطل.

٦- أما موقف ورأي ابن تيمية فيما جرى بين الفلاسفة والمتكلمين حول حدوث العالم فيتلخص بما يلي:

---

(١) انظر: درء التعارض (٣٢٢/١) .

(٢) المصدر السابق (١٠٧/٨) .

(٣) المصدر نفسه نفس الجزء والصفحة- وانظر أيضا: حول الترجيح بلا مرجح: الصفدية (١٤٤/١) ، وشرح حديث النزول- مجموع الفتاوى (٥٥٩/٥- ٥٦٠) ، والمسألة المصرية في القرآن - الفتاوى (٢١٤/١٢) ، ومنهاج السنة (١٤٥/١-١٤٦) - المحققة- ط مكتبة دار العروبة، ودرء التعارض (٦٣/٣، ٢٩١/٨-٢٩٥، ١٦١/٩- ١٦٦) .

(٤) درء التعارض (٢٧٠/٨) .

(٥) المصدر السابق (٦٣/٣) .." (١)

"التأثير التام" (١) . أما قول الفلاسفة فيلزم منه أمور باطلة منها أنه لا يحدث في العالم شيء، وهذا خلاف المحسوس (٢) .

ب- أن القول الحق في مسألة التسلسل في الآثار قول أئمة السلف وهو جوازه في الماضي والمستقبل، لكن هذا القول وإن قال به الفلاسفة إلا أن مذهب الفلاسفة في حقيقته باطل. ومذهب السلف يتميز عنه بأمور:

منها: أن السلف يقولون بأن الله متصف بصفات الكمال، كالعلم والإرادة والقدرة وغيرها، كما أنه تعالى يتكلم إذا شاء متى شاء، وهو الفعال لما يريد. وهو الخلاق العليم، أما الفلاسفة فينكرون هذه الصفات جميعها، وهذا غاية التعطيل والنقص. ولذلك آلت أقوالهم في التسلسل إلى القول بقدم العالم، وإذا أقروا

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٠٠٠/٣

بوجود الله سموه علة فاضت منها نفوس وعقول وأفلاك بلا إرادة منه، إلى غير ذلك من أقوالهم الفاسدة.

ومنها: أن الفلاسفة لم يفرقوا بين الآحاد والنوع من المفعولات، فقالوا بقدم الآحاد، وهذا هو التسلسل الباطل الممتنع، أما السلف فيقولون بقدم النوع، لأن الله لم يزل مريدا، خلاقا، فاعلا، متكلما إذا شاء متى شاء.

يقول شيخ الإسلام في رده على الفلاسفة:"ومن أسباب ذلك [أي ضلالهم في قولهم بقدم العالم] أنهم لم يعرفوا حقيقة السمع والعقل، فلم يعرفوا ما دل عليه لكتاب والسنة، ولم يميزوا في المعقولات بين المتشابهات، وذلك أن العقل يفرق بين كون المتكلم متكلما بشيء بعد شيء دائما، وكون الفاعل يفعل شيئا بعد شيء دائما، وبين آحاد الفعل والكلام فيقول: كل واحد من الأفعال لابد أن يكون مسبوقا بالفاعل وأن يكون مسبوقا بالعدم، ويمتنع كون الفعل المعين مع الفاعل أزلا وأبدا [كما هو قول الفلاسفة] وأما كون الفاعل لم يزل يفعل فعلا بعد فعل فهذا من كمال الفاعل، فإذا كان الفاعل حيا وقيل: إن الحياة

---

(١) درء التعارض (٨/٢٧٠ – ٢٧١) ، وانظر أيضا (١/٣٥٨-٣٧٢، ٣/٦٢) .

(٢) انظر: المصدر السابق (٨/٢٧١) .." (١)

"فالنصوص دلت على حدوث العالم، كما دلت على أن هذه السموات والأرض قد خلق قبلها مخلوقات، وأن هذه الخلوقات قد خلقت من مادة. وكلام السلف ورواياتهم في ذلك واضحة جدا (١) ، ومذهب المتكلمين القائلين بأن الله لم يكن فاعلا في الأزل ثم فعل وخلق، يلزم منه أن البارى تعالى كان معطلا منذ الأزل إلى بدء الخلق، أي أنه تعالى قبل خلق الخلق، إلى ما لا نهاية له كان معطلا غير فاعل، وهم يقولون يجب أن يكون كذلك. والمتدبر للمسألة يجد هذا القول خطيرا جدا لأنه يلزم منه وصف الله في هذه المدد التي لا نهاية لها بالتعطيل عن صفة الخلق التي أجمع عليها الناس والتي هي من أوضح الدلائل على ربوبيته ووحدانيته.

وإذا كان الله متصفا بصفة الحياة والعلم والقدرة والإرادة أزلا فكيف يقول قائل: إن الله يجب أن يكون معطلا وغير فاعل؟.

ولكن بقي في الأدلة السمعية حديثان، كثيرا ما يحتج بهما المتكلمون وغيرهم على مذهبم في خلق العالم: أحدهما: حديث "أول- أو إن أول- ما خلق الله القلم، فقال له اكتب، قال: رب وماذا اكتب؟ قال: اكتب

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١٠٠٣

مقادير كل شيء حتى تقوم
الساعة " (٢) .

---

(١) انظر الفقرة- قبل السابقة، وما سبق إيراده قبل قليل.

(٢) هو حديث مشهور مروي عن عبادة بن الصامت وابن عباس وأبي هريرة وغيرهم، رواه أبو داود: كتاب السنة، باب في القدر، ورقمه (٤٧٠٠) ، والترمذي في كتاب القدر باب رقم (١٧) ورقمه (٢١٥٥) ، وكتاب التفسير- باب ومن سورة ن- ورقمه (٣٣١٩) ، وأحمد في مسنده (٣١٧/٥) ، وابنه عبد الله في السنة، ورقمه (٨٧١- ٨٧٢) - ت القحطاني-، وأبو داود الطيالسي في مسنده، رقم (٥٧٧) ، والبخاري في التاريخ الكبير (٩٢/٦) ، وابن وهب في كتاب القدر، رقم (٢٦،٢٧) (ص: ١٢١-١٢٢) ، وابن الجعد في مسنده رقم (٣٥٦٩) ، وأبو يعلى الموصلي في مسنده رقم (٢٣٢٩) ، (٢١٧/٤) - ت أسد-، وفي المعجم- معجم شيوخه رقم (٦٩) ، والطبراني في الكبير رقم (١٢٥٠٠) ، (٦٨/١٢-٦٩) ، وفي الأوائل رقم (١) ، وابن أبي شيبة في المصنف رقم (١٧٧٧١) ، (١١٤/١٤) ، والدولابي في الكنى (١٠٣/١) ، والحاكم في المستدرك (٤٩٨/٢) ، والآجري في الشريعة (ص: ١٧٧-١٧٩) ، والدارمي في الرد على الجهمية (ص: ١٢١) - ت البدر-، وفي رده على المريسي (ص: ٥٥٣-٥٥٤) ضمن عقائد السلف، =." (١)

"تمهيد

ويشمل:

أ- خلاصة أقوال الطوائف في الصفات:

تعددت أقوال الطوائف في الصفات وإثباتها لله تعالى، وأهم هذه الأقوال:

١- قول الجهمية، الذين ينفون الأسماء والصفات جميعا، ويوافقهم على هذا كثير من الفلاسفة والباطنية وغيرهم الذين يصفونها بالسلوب والإضافات فقط.

٢- قول المعتزلة الذين يثبتون الأسماء وينفون الصفات، ولكن إثبات
هؤلاء للأسماء لا يفيدهم شيئا لأنهم يقولون إما أنها أعلام محضة لا تدل على صفات، أو يقولون: عليم بلا علم، قدير بلا قدرة.

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٠٠٨/٣

٣- قول الأشاعرة الذين يثبتون الأسماء وبعض الصفات، ويتأولون بعضها- على اختلاف فيما بينهم- أو يفوضون.

٤- قول المشبهة الذين يثبتون الصفات، ولكنهم يجعلونها من جنس صفات الخلوقين، فيشبهون الله بخلقه.

٥- قول من يتوقف فيها: إما أنهم يقولون يجوز أن يكون المراد بالصفات ما يليق بالله، أو أمور أخرى، وإما أنهم لا يبحثون ذلك مطلقا، بل يقتصرون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث.

٦- وهناك بعض الغلاة الذين قالوا: إن أثبتنا الصفات شبهناه بالموجودات، وإن نفيناها شبهناه بالمعدومات، ولذا فالأولى سلب النقيضين عنه، فيقال:

لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، وبعضهم يقول: لا موجود، ولا ليس بموجود، ولا معدوم، ولا ليس بمعدوم وهكذا، وهؤلاء هم غلاة القرامطة والباطنية الملاحدة، والعجيب أن شيخ الإسلام ذكر أن هناك طائفة من هؤلاء لما رأوا أن قول المثبتة يلزم منه التشبيه بالموجودات، وقول النفاة يلزم منه التشبيه." (١)

"بالمعدومات، وقول هؤلاء الغلاة الذين يسلبون عنه النقيضين يلزم منه تشبيهه بالممتنعات؛ لجأوا إلى الوقف والسكوت وقالوا: "نحن لا نقول ليس بموجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، فلا ننفي النقيضين، بل نسكت عن هذا وهذا، فنمتنع عن كل من المتناقضين، لا نحكم لا بهذا ولا بهذا، فلا نقول: ليس بموجود ولا معدوم، ولكن لا نقول: هو موجود ولا نقول هو معدوم" (١) .

٧- قول أهل السنة الذين يثبتون ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم- من غير تحريف ولا تكييف، ومن غير تمثيل ولا تعطيل. فهم يثبتون الصفات على ما يليق بجلال الله وعظمته.

ولشيخ الإسلام تقسيم دقيق لأقوال الطوائف المنتسبة للسنة، حيث قال: " وجماع الأمر: أن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام: - قسمان يقولان: تجري على ظواهرها.

- وقسمان يقولان: هي على خلاف ظاهرها.

- وقسمان يسكتون.

أما الأولون فقسمان:

أحدهما: من يجريها على ظاهرها، ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين. فهؤلاء المشبهة. ومذهبهم باطل، أنكره السلف.

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١٠٣١

الثاني: من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله، كما يجري ظاهر اسم العليم، والقدير، والرب، والإله، والموجود، والذات، ونحو ذلك على ظاهرها اللائق بجلال الله ... .

---

(١) الصفدية (٩٦/١) ، وقد قال بعد ذلك (٩٧/١) "ومن الناس من يحكي هذا القول عن الحلاج"..".
(١)

"ثم إن الأشاعرة مع قولهم بهذا وتقريرهم له أثبتوا لله الصفات السبع، فوجدوا أن هذه الصفات- ما عدا صفة الحياة- يلزم من إثباتها حلول الحوادث بالله، لأنه مع وجود المخلوقات توجد معلومات ومرادات ومسموعات ومبصرات، ومقدرات، وكذا إذا كلم بعض رسله أو أوحى اليهم، وصلة هذه بالله تعالى
يلزم منها ما يسمونه بحلول الحوادث بالله تعالى، لأن علم الله بالشيء بعد وجوده ليس هو نفس علمه قبل وجوده، لم يتجدد له فيه نعت ولا صفة، وإلا صار
جهلا، وهكذا بقية الصفات.

فالأشاعرة حلوا هذه المعضلة- بزعمهم- بأن قالوا بأزلية هذه الصفات، وأنها لازمة لذات الله أزلا وأبدا، وقالوا إنه لا يتجدد لله عند وجود هذه الموجودات نعت ولا صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم فقط.

وهؤلاء قد خالفوا المعقول والمنقول، لأن العلم بالشيء بعد وجوده ليس كالعلم به قبل وجوده، وقد ذكر الله تعالى علمه بما يكون في بضعة عشر موضعا، مع أنه تعالى قد أخبر أن علمه قد أحاط بكل شيء قبل كونه.

ونضرب أمثلة لمناقشات شيخ الإسلام لهؤلاء في هذه المسألة، في صفة العلم، والإرادة، والسمع والبصر، أما صفة الكلام وهي أوضحها في هذا الباب فسيأتي لها مبحث مستقل إن شاء الله.

أ- صفة "العلم" (١) .

يقول شيخ الإسلام موضحا الخلاف في علم الله وتعلقه بالمستقبل: "الناس المنتسبون إلى الإسلام في علم الله باعتبار تعلقه بالمستقبل على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته، ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم،

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٠٣٢/٣

(١) الأدلة النقلية على إثبات صفة العلم كثيرة، أما أدلة العقل فقد قررها شيخ الإسلام بعدة طرق، انظر: درء التعارض (١٠/١١٣-١٢٦) ، وشرح الأصفهانية (ص: ٢٤-٢٦) - ت مخلوف-.." (١)

"فقول الأشاعرة إنه لا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة هذا بناء على نفيهم لحلول الحوادث، لأنه يلزم من ذلك التغير في ذات الله، وقد ذكر شيخ الاسلام أن "التغير" من حجج الفلاسفة على نفي علم الله وأنهم قالوا:

"العلم بالمتغيرات يستلزم أن يكون علمه بأن الشيء سيكون غير علمه بأنه قد كان، فيلزم أن يكون محلا للحوادث" (١) . قال شيخ الإسلام: " وهم ليس لهم على نفي هذه اللوازم حجة أصلا- لا بينة ولا شبهة- وإنما نفوه لنفيهم الصفات، لا لأمر يختص بذلك" ثم قال: " بخلاف من نفي ذلك [أي التغير] من الكلابية ونحوهم، فإنهم لما اعتقدوا أن القديم لا تقوم به الحوادث قالوا:

لأنها لو قامت به لم يخل منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث" (٢) ، ثم بين شيخ الاسلام أن الرازي والآمدي بينا فساد المقدمة الأولى- وهي أنه لو قامت به الحوادث لم يخل منها- وأن الفلاسفة وكثيرا من النظار منعوا المقدمة الثانية المبنية على منع حوادث لا أول لها، وقالوا إن القديم تحله الحوادث، وجوزوا حوادث لا أول لها (٣) .

أما شبهة التغير في مسألة العلم- التي جاء بها الفلاسفة- المبنية على المقدمتين السابقتين: ما قامت به الحوادث لم يخل منها- وما لم يخل من الحوادث فهو حادث- فللنظار في جوابها طريقان:

أحدهما: منع المقدمة الأولى بالنسبة للعلم وأنه لا يلزم منه حلول الحوادث، وهذا قول الأشاعرة الذين قالوا: "إن العلم بأن الشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان، وأن المتجدد إنما هو نسبته بين المعلوم والعلم، لا أمر ثبوتي" (٤) .

---

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٤٦٣) .

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٠٥٤/٣

(٣) انظر: المصدر نفسه (ص: ٤٦٣-٤٦٤) .

(٤) الرد على المنطقيين (ص: ٤٦٤) .." [(١)]

"وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون، وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوه، ثم لما خلقه علمه كائنا مع علمه الذي تقدم أنه سيكون، فهذا هو الكمال، وبذلك

جاء القرآن في غير موضع، بل وإثبات رؤية الرب له بعد وجوده، كما قال تعالى: "وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون" [التوبة: ١٠٥] ، فأخبر

أنه سيرى أعمالهم ... " (١) .

ثم ذكر شيخ الإسلام أقوال المفسرين في قوله "إلا لنعلم" [البقرة: ١٤٣] فقال: " وروى عن ابن عباس في قوله: "إلا لنعلم" أي لنرى، وروى لنميز وهكذا قال عامة المفسرين: إلا لنرى ونميز، وكذلك قال جماعة من أهل العلم، قالوا: لنعلمه موجودا واقعا بعد أن كان قد علم أنه سيكون (٢) ، ولفظ بعضهم قال: العلم على منزلتين: علم بالشيء قبل وجوده، وعلم به بعد وجوده، والحكم للعلم به بعد وجوده لأنه يوجب الثواب والعقاب، قال فمعنى قوله "إلا لنعلم" أي لنعلم العلم الذي يستحق به العامل الثواب والعقاب، ولا ريب أنه كان عالما سبحانه بأنه سيكون، لكن لم يكن المعلوم قد وجد، وهذا كقوله: "قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السماوات ولا في الأرض" [يونس: ١٨] ، أي بما لم يوجد، فإنه لو وجد لعلمه، فعلمه بأنه موجود ووجوده متلازمان، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه" (٣) .

فالعقل والقرآن يدلان على أن علمه تعالى بالشيء بعد فعله قدر زائد عن العلم الأول (٤) . وتسمية ذلك تغيرا أو حلولا لا يمنع من القول به ما دام دالا على الكمال لله تعالى من غير نقص، وما دامت أدلة الكتابه والسنة تعضده.

---

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٤٦٤-٤٦٥!.

(٢) انظر: تفسير هذه الآية- البقرة: ١٤٣- في الطبري، والبغوي، والخازن، والدر المنثور.

(٣) الرد على المنطقيين (ص: ٤٦٦-٤٦٧) .

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (١٦/٣٠٤) .." [(٢)]

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٠٥٦/٣

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح ال محمود ١٠٥٨/٣

"(أ) فقد بين أن الأسماء والصفات نوعان:

نوع يختص به الرب، مثل الإله، ورب العالمين، ونحو ذلك، فهذا لا يثبت للعبد بحال، ومن ناضل المشركون الذين جعلوا لله أندادا.

والثاني: ما يوصف به العبد في الجملة، كالحي والعالم والقادر، فهذا لا يجوز أن يثبت للعبد مثل ما يثبت للرب أصلا، فإنه لو ثبت له مثل ما يثبت له للزم أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، وذلك يستلزم اجتماع النقيضين (١) . وقد سبق تفصيل هذا في مبحث الألوهية والربوبية.

(ب) وبالنسبة للنوع الثاني مما يتفقان فيه، فهل يلزم منه التماثل؟ يوضح شيخ الإسلام ذلك ببيان أن هذه الأمور لها ثلاثة اعتبارات:

أحدهما: ما يختص به الرب، فهذا ما يجب له ويجوز ويمتنع عليه ليس للعبد فيه نصيب.

والثاني: ما يختص بالعبد، كعلم العبد وقدرته وحياته، فهذا إذا جاز عليه الحدوث والعدم لم يتعلق ذلك بعلم الرب وقدرته وحياته، فإنه لا اشتراك فيه.

والثالث: المطلق الكلي، وهو مطلق الحياة والعلم والقدرة، فها المطلق ما كان واجبا له كان وجابها فيهما، وما كان جائزا عليه كاجائزا عليهما، وما كان ممتعا عليه كان ممتنعا عليهما، فالواجب أ، يقال: هذه صفة كما حيث كانت، فالحياة والعلم والقدرة صفة كمال لكل موصوف والجائز عليهما اقترانهما بصفة أخرى كالسمع والبصر والكلام، فهذه الصفات يجوز أ، تقارن هذه في كل محل - اللهم إلا إذا كان هناك مانع من جهة المحل لا من جهة الصفة - وأما الممتنع عليهما، فيمتنع ا، تقوم هذه الصفات إلا بموصوف قائم بنفسه، هذا ممتنع عليهما في كل موضع فلا يجوز أن تقوم صفات الله بأنفسها، بل بموصوف

---

(١) منهاج السنة (٢/٥٩٦) - ط جامعة الإمام -، وانظر: الجواب الصحيح (٢/٢٣٢) .." (١)

"وخلاصة المسألة أن الصفاتية احتجوا على إثبات صفة السمع والبصر والكلام لله بدليل الكمال، وهو أنه لو لم يكن متصفا بهذه الصفات لا تصف بضدها، فاعترض النفاة على هذا بأن هذا يلزم في القابل لها، أما غير القابل - كالجماد - فنفي البصر عنه لا يلزم منه العمى، لكونه غير قابل لهما، يقول شيخ الإسلام في أحد المواضع - وكلامه في ذلك كثير -: "فإن قيل لهم: إذا لم يوصف بصفة الكمال، لزم

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٠٨٢/٣

اتصافه بهذه النقائص. قالوا: هذا إنما يكون فيما يقبل الاتصاف بهذا وهذا، ويقول المنطقيون: هذان متقابلان تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، والمتقابلان تقابل السلب والإيجاب لا يرتفعان جميعا، بخلاف المتقابلين تقابل العدم والملكة، كالحياة والموت، والعمى والبصر، فإنهما قد يرتفعان جميعا إذا كان المحل لا يقبلهما كالجمادات، فإنها لما لم تقبل الحياة والبصر والعلم لم يقل فيها إنها حية ولا ميتة، ولا عالمة ولا جاهلة.

وقد أشكل كلامهم هذا على كثير من النظار، وأضلوا به خلقا كثيرا، حتى الآمدى وأمثاله من أذكياء النظار، اعتقدوا أن هذا كلام صحيح، وأنه يقدح في الدليل الذي استدل به السلف والأئمة ومتكلموا أهل الإثبات في إثبات السمع والبصر وغير ذلك من الصفات، وهذا من جملة تلبيسات أهل المنطق والفلسفة التي راجت على هؤلاء فأضلتهم عن كثير من الحق الصحيح، المعلوم بالعقل الصريح" (١) .

---

(١) درء التعارض (٦/١٣٥) .." (١)

"ب وكان من آثار مناقشة أهل الكلام - وخاصة المعتزلة - للنصارى أن تطرقوا لهذا الموضوع كثيرا، فنشأت شبهة تعدد القدماء، وأن إثبات صفة لله يلزم منه أن تكون قديمة، وإذا كانت غير الموصوف لزم تعدد القدماء، فظنوا - أي المعتزلة - أن تحقيق التوحيد، والخلوص من شرك النصارى لا يتم إلا بنفي جميع الصفات عن الله تعالى وبنوا ذلك على:

- أن الصفة غير الموصوف، وغير الذات.

- وأن الصفة لله لا بد أن تكون قديمة.

والنتيجة أن إثبات الصفات لله يلزم منه تعدد القدماء، وهو باطل (١) .

والعجيب أن هؤلاء المعتزلة - وهم أرباب الكلام والبحث في المعقولات - لم تستوعب عقولهم أن الذات لا يمكن أن تنفك عن صفاتها، ومن ثم فلا شبهة ولا تعدد.

ج- فلما جاءت الأشعرية وغيرهم اهتموا ببحث هذه المسألة، وصاروا يستخدمون عبارات معينة عن بيان قدم الذات والصفات، كأن يقولوا: الرب قديم، وصفته قديمة، ولا يقولون: الرب وصفاته قديمان لما في العطف والتثنية من الإشعار بالتغاير، أو يقولون: الرب بصفاته قديم، وهكذا. كما بينوا أن الصفات لا يقال هي الذات ولا غيره، حذرا من هذه الشبهة التي وقع فيها المعتزلة.

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١٠٨٧

وخلاصة الأقوال في الصفة هل هي الموصوف أو غيره هي:

١- قول من يقول: الصفة غير الموصوف، أو الصفات غير الذات، وهذا قول المعتزلة والكرامية، والمعتزلة تنفي الصفات، والكرامية تثبتها (٢) .

---

(١) انظر: تفصيل مذهب المعتزلة في المحيط بالتكليف (ص: ١٧٧) وما بعدها، ط مصر، وشرح الأصول الخمسة (ص: ١٩٥-١٩٧) ، والمختصر في أصول الدين (١/١٨٢-١٨٣) ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣/٣٣٦) .." (١)

"٢- قول من يفرق بين الأمرين، ولا يجمع بينهما،فيقول: أنا أقول مفرقا: أن الصفة ليست هي الموصوف وأقول:إنها ليست غير الموصوف ولكن لا أجمع بين السلبين فأقول: ليست الموصوف ولا غيره، لأن الجمع بين النفي فيه من الإيهام ما ليس في التفريق، وهذا قول أبي الحسن الأشعري، الذي يقول على هذا: الموصوف قديم، والصفة قديمة، ولا يقول عند الجمع: قديمان، كما لا يقال عند الجمع: لا هو الموصوف ولا غيره (١) .

٣- جاء بعد الأشعري من الأشاعرة من يجوز الجمع بين السلبين، وصاروا يقولون: ليست الصفة هي الموصوف ولا غيره، كما صاروا يجوزون إطلاق القول بإثبات قديمين، وصار هؤلاء يردون على المعتزلة الذين قالوا لهم يلزم من ذلك إثبات قديمين بعد ردود منها "أن كونهما قديمين لا يوجب تماثلهما كالسواد والبياض اشتركا في كونهما مخالفين للجوهر، ومع هذا لا يجب تماثلهما وأنه ليس معنى القديم معنى الإله ... ولأن النبي محدث وصفاته محدثة، وليس إذا كان الموصوف نبيا وجب أن يكون صفاته أنبياء لكونهما محدثة، كذلك لا يجب إذا كانت الصفات قديمة والموصوف بها قديما أن تكون آلهة لكونهما قديمة" (٢) ، وهذا قول الباقلاني (٣) ، والقاضي أبي يعلى (٤) .

٤- أن هذا الكلام فيه إجمال، وأن لفظ "الغير" فيه إجمال، ومن ثم فلا بد من التفصيل، وهؤلاء لا يقولون عن الصفة: إنها الموصوف ولا يقولون: إنها غيره، ولا يقولون: ليست هي الموصوف ولا غيره. ويلاحظ أن المقصود ليست إثبات قول ثالث كما هو قول الباقلاني والقاضي أبي يعلى الذين قالوا ليست الصفة هي الموصوف ولا غيره - فإن هذا قول ثالث، بل المقصود

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٠٩١/٣

(١) انظر: الرسائل إلى أهل الثغر (ص: ٧٠-٧١) [وقد نسب إليه ابن فورك في المجرد ص: ٣٨، أنه يقول: لا يقال لصفاته هي هو ولا غيره] وانظر أيضا: الرسالة الأكملية - مجموع الفتاوى (٩٦/٦) ، وجواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى (١٦٠/١٧) ، ودرء التعارض (٤٩/٥) .

(٢) درء التعارض (٥٠/٥) ، وقارن بالتدمرية (ص: ١١٨) - المحققة -.

(٣) انظر التمهيد (ص: ٢٠٦-٢٠٧، ٢١٠-٢١٢) ، ورسالة الحرة [المطبوعة باسم الإنصاف] (ص: ٣٨) .

(٤) انظر: المعتمد (ص:٤٦) .." (١)

"المسألة الأولى: حجج الأشاعرة العامة على ما نفوه من الصفات والعلو، ومناقشتها:

لم يكن نفي الأشاعرة لبعض الصفات أو للعلو بناء على موقفهم من نص من نصوص الصفات أو العلو، رأوا أنه لا بد من تأويله، أو أن دلالته غير واضحة، أو غير ذلك من الأمور المتعلقة بتفاصيل الأدلة، وإنما كان نفيهم لذلك وتأويله بناء على أدلة عقلية رأوا أنها دالة على وجوب النفي، وضرورة اللجوء إلى التأويل، ثم أثر تصحيحهم لهذه الأدلة العقلية على موقفهم من الأدلة والنصوص مفصلة.

ويمكن عرض أدلتهم كما يلي:

أولا: أدلتهم وحججهم العقلية:

وقد ذكر شيخ الإسلام أن جماع أدلتهم حجتان أو ثلاث (١) :

أ - حجة الأعراض، والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها أو ببعضها كالحركة والسكون، وهذه الحجة مبنية على أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وعلى امتناع حوادث لا أول لها. وهذا هو دليل حدوث الأجسام الذي سبق توضيحه (٢) .

فہؤلاء نفوا الصفات الاختيارية عن الله تعالى بناء على أن إثبات ذلك يقتضي أ، يكون الموصوف جسما، وهذا ممتنع لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث الأجسام، ولو أثبت الله الصفات لاقتضى ذلك أن جسم قديم، فلا يكون كل جسم حادثا فيبطل دليل إثبات حدوث العالم والعلم بالصانع (٣) .

ب - حجة التجسيم والتركيب، حيث زعموا أن إثبات بعض الصفات كالوجه واليدين، أو الإستواء، أو العلو، أو النزول، أو غيرها، يلزم منه التجسيم، أو التركيب، وبنوا نفي الجسم على أن الأجسام متماثلة فيلزم من إثباتها

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٠٩٢/٣

(١) انظر: درء التعارض (٢٧٢/٤، ١٨٣/٦-١٨٤، ١٤١/٧) .

(٢) في فصل توحيد الألوهية والربوبية.

(٣) انظر: درء التعارض (٢٤٧/١، ٣٠٦، ٢٨٦/٥-٢٨٨، ١٧٨/٧) ، نقض التأسيس - مطبوع - (١٤٣/١) ، والمسألة المصرية في القرآن - مجموع الفتاوى (١٨٤/١٢-١٨٥) .." [(١)]

"أن يكون الله مثل الأجسام. كما بنوا نفي التركيب على أنه لا بد له من مركب، وعلى أن المركب مفتقر إلى حزئه.

وأصل هذه الشبهة - شبهة التركيب - جاء من عند الفلاسفة والمعتزلة الذين قالوا: إن إثبات الصفات كالسمع والبصر والكلام والقدرة يلزم منه أن يكون مركبا من الذات والصفات (١) .

ج حجة الاختصاص، وخلاصتها أنهم قالوا: إن أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يخصصها بما لها من الصفات الجائزة لها، وكل ما كان كذلك فهو محدث. وبنوا ذلك إما على تناهي الأجسام وأنه لا بد لها من شكل معين ومقدار معين، أو على اجتماع الأجسام وافتراقها بناء على مسألة الجواهر الفرد. وقالوا كل ما كان مفتقرا إلى المخصص فهو محدث، فالأجسام والجواهر حادثة (٢) . ثم قال هؤلاء إن اختصاص الباري بالقدر والحد يقتضي مخصصا، واختصاصه بالجهة يقتضي مخصصا، وهذا باطل.

فهذه الحجج الثلاث مبنية على نفي الجسم، وهناك حجة رابعة ل ا تبني عليه وهي حجة الكمال والنقصان وسيأتي بيانها - إن شاء الله - في مسألة الصفات الاختيارية التي تقوم بالله، أو ما يسمى بحلول الحوادث، لأن هذه الحجة خاصة بها.

ثانيا: موقفهم من أدلة السمع المثبتة للصفات:

وقد بنوا ذلك على أدلتهم العقلية، السابقة، حيث إنهم قالوا بتقديم العقل على السمع عند التعارض، ومن ثم كان خلاصة موقفهم من الأدلة السمعية التي جاءت بإثبات الصفات التي نفوها أو أولوها:

أ - من ناحية الثبوت - قالوا عن أخبار الآحاد إنها لا يحتج بها في العقيدة.

ب - من ناحية الدلالة - وذلك في مثل دلالة القرآن - الذي لا يشك

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن ص ا لح المحمود ١٠٩٦/٣

(١) انظر: درء التعارض (٤/٢٧٢، ٧/١٤١-١٤٢) .

(٢) انظر: المصدر السابق (٣/٣٥١-٣٥٣) .." [1]

"ما يكون سببا في قول الباطل أو رد الحق، لذلك كان من أصول منهجه ومناقشاته بيان الإجمال في المصطلحات والألفاظ.

ومن ذلك لفظ "الجسم" و"المركب" هنا، القائل: إن إثبات الصفات، أو إثبات الاستواء أول العلو أو النزول أو الوجه أو اليدين وغيرها، يلزم منه التجسيم، أو التركيب.

يقال له: ما تعني بالتجسيم أو التركيب، لأن هناك أقوالا عديدة في كل منهما:

فالجسم فيه أقوال:

- في اللغة هو البدن والجسد.

- وعند أهل الكلام: قيل: هو المركب من الجوهر الفرد، إما جوهران أو أربعة، أو ستة، أو ثمانية، أو ستة عشر، أو اثنان وثلاثون.

- وقيل: هو المركب من المادة والصورة، كما تقوله الفلاسفة.

- وقيل: هو الموجود أو القائم بنفسه، أو ما يمكن أن يشار غليه.

ولكثرة مناقشات شيخ الإسلام لهذا الإجمال في الجسم فيمكن اختيار النص التالي له، والإشارة في الحاشية إلى المواضع الأخرى التي ذكر فيها هذا الكلام أو نحوه، فإنه قال بعد أن ذكر الأقوال في الجسم: "إذا قال القائل: إن الباري تعالى جسم. قيل له: أتريد أنه مركب من الأجزاء كالذي كان متفرقا فركب؟ أو أنه يقبل التفريق، سواء قيل: اجتمع بنفسه، أو جمعه غيره؟ أو أنه من جنس شيء من المخلوقات؟ أو أنه مركب من المادة والصورة؟ أو من الجواهر المنفردة؟

فإن قال هذا. قيل: هذا باطل.

وإن قال: أريد به أنه موجود أو قائم بنفسه ... أو أنه موصوف بالصفات، أو أنه يرى في الآخرة، أو أنه يمكن رؤيته، أو أنه مباين للعالم، فوقه، ونحو هذه المعاني الثابتة بالشرع والعقل.." [2]

"ج ومن الذين تناقضوا في مسألة "التركيب" الآمدي، وبيان ذلك أن الآمدي والأشاعرة جعلوا إثبات واجب الوجود موقوفا على إبطال التسلسل، فرد عليهم الفلاسفة بأن الممكن لا بد له من مرجح مؤثر، ثم

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٠٩٧/٣

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٠٩٩/٣

إما أن يتسلسل الأمر حتى يكون لكل مرجح ممكن، فتتسلسل العلل والمعلومات الممكنة، أو ينتهي الأمر إلى واجب بنفسه. وقالت الفلاسفة: لم لا يجوز أن يكون التسلسل جائزا؟ فلما رد عليهم الأشاعرة وغيرهم وجميع الناس بأن التسلسل باطل ضرورة انتهاء الحوادث إلى واجب بنفسه، قالت الفلاسفة – وهو من أعظم أسولتهم: لم لا يكون المجموع [أي مجموع الحوادث] واجبا بأجزائه المتسلسلة، وكل منها واجب بالآخر؟ ومضمونه: وجوب وجود أمور ممكنة بنفسها، ليس فيها ما هو موجود واجب بنفسه لكن كل منها معلول للآخر، والمجموع معلول بالأجزاء (١) .

وهذا السؤال ذكره الآمدي، وذكر أنه لا يستطيع أن يجيب عنه بل قال عنه: وهذا إشكال مشكل، وربما يكون عند غيري حله (٢) .

هذا في واجب الوجود، أما في إثبات العلو والصفات فإن الآمدي يرى أن هذا يلزم منه التركيب والمركب يستلزم أجزاءه. ولم يقل كقوله هناك لم لا يكون المجموع واجبا بنفسه؟

يقول شيخ الإسلام معلقا على هذا ومتعجبا منه: "وهؤلاء قلبوا الحقائق العقلية فقالوا: إذا اجتمعت واجبات بأنفسها صارت ممكنة وإذا اجتمعت ممكنات بأنفسها صارت ممكنة وإذا اجتمعت ممكنات بأنفسها صارت واجبة. فإذا تكلموا في نفي الصفات الواجبة لله، جعلوا كون المركب يستلزم أجزاءه موجبا لامتناع المركب الذي جعلوه مانعا من العلو والتجسيم ومن ثبوت الصفات، ولا يوردون على أنفسهم، ما أوردوه في إثبات واجب الوجود. وإيراده هنا أولى لأن فيه مطابقة لسائر أدلة العقل، مع تصديق ما جاءت به الرسل، وما في ذلك من إثبات صفات الكمال لله تعالى، بل وإثبات حقيقته التي

---

(١) انظر: درء التعارض (٤/٢٣٢-٢٣٣) .

(٢ (انظر: المصدر السابق – نفس الجزء والصفحة – وانظر أيضا: درء التعارض (٣/٩٥، ١٤٧، ١٧٥، ٢٧٢) .." (١)

"احتج به أصحابه الأشاعرة وهو مبني على أن العالم ممكن الوجود بذاته، وكل ممكن بذاته فهو محدث، وتقرير الإمكان أن أجسام العالم مؤلفه مركبة، وكل ما كان مركبا مؤلفا فهو مفتقر إلى أجزائه، وكل مفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بذاته. وبعد أن ساق الآمدي هذا الدليل ضعفه وقال: "وقولهم: إن العالم مركب، مسلم، ولكن ما المانع أن تكون أجزاؤه واجبة؟ وما ذكروه من الدلالة فقد بينا ضعفها في مسألة

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١١٠٦

الوحدانية" (١) . قال شيخ الإسلام معلقا: "فهنا لما احتجوا بهذه الدلالة على حدوث العالم ذكر ضعفها، وأحال على ما ذكره في الوحدانية، فكيف يحتج بها بعينها في مثل هذا المطلوب بعينه، وهو كون الأجسام ممكنة لأنها مركبة، ويحيل على ما ذكره في التوحيد.

ومعلوم أنه لو أبطلها حيث تعارض نصوص الكتاب والسنة، واعتمد عليها حيث لا تناقض ذلك، لكان – مع مافيه من التناقض – أقرب إلى العقل والدين من أن يحتج بها في نفي لوازم نصوص الكتاب والسنة، ويبطلها حيث لا تخالف نصوص الأنبياء" (٢) .

وخلاصة تناقض الآمدي هنا: أنه في مسألة إثبات أن الله واحد احتج الفلاسفة بأنه لو كان هناك الهان للزم التركيب – كما ذكروا في سياق دليلهم (٣) ، فاعترض عليهم الآمدي بأن هذا ضعيف محتجا عليهم بأنه إذا كان إثبات الصفات لواجب الوجود لا يلزم منه التركيب، لأن العذر فيهما واحد (٤) .

يقول شيخ الإسلام معلقا على هذا – بأسى بالغ –: "ومن أعجب خذلان المخالفين للسنة وتضعيفهم للحجة إذا نصر بها حق، وتفويتها إذا نصر بها باطل: أن حجة الفلاسفة على التوحيد قد أبطلها لما استدلوا بها على أن الإله واحد – والمدلول حق لا ريب فيه، وإن قدر ضعف الحجة.

---

(١) انظر: المصدر السابق (٤/٢٤٧-٢٤٨) .

(٢) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) انظر نص دليلهم في درء التعارض (٤/٢٤٨-٢٥٠) .

(٤) انظر: المصدر السابق (٤/٢٥٥-٢٥١) .." (١)

"وإذا كان الأمر كذلك كان الأولى أن يكون الفيصل في ذلك التزام ما أورده الشارع في الصفات، والسكوت عما سكت عنه، والتفريق في الأسماء الحسنى بينا ما يخبر عنه، وما يدعي به (١) .

وأما من ناحية المعنى: فإن النزاع بين مثبتة الجوهر والجسم، ونفاته يقع في ثلاثة أشياء:

الأولى: في تماثل الأجسام والجواهر، على قولين. فمن قال إنها متماثلة، قال كل من قال بها قال بالتجسيم. ومن قال إنها غير متماثلة لم يلزمه ذلك.

فالذين ألزموا من قال بالتجسيم بأنهم مشبهة بناء على اعتقادهم أن الأجسام متماثلة. لكن هذا لا يلزم أولئك لأنهم يقولون إنها غير متماثلة، ولا يجوز إلزامهم بما لم يلتزموه.

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١١٠٨

والثاني: أنهم تنازعوا في مسمى الجسم -كما سبق - وكل من فسر الجسم بتفسير -ككونه مركبا من المادة والصورة، أو من الجواهر المفردة - ألزم من قال بالجسم بالتفسير الذي قصده هو، لكن خصمه ينفي هذا المعنى الذي فسر به الجسم كما ينفي اللزوم الذي ألزمه به. بل قد يكون في المجسمة من يقول: إنه جسم مركب من الجواهر المنفردة، ويقول لا دليل على نفي ذلك ولا على امتناعه.

الثالث: وهناك نزاع في أمور أخرى، مثل كونه تعالى فوق العالم، أو كونه ذا قدر، أو كونه متصفا بصفات قائمة به. فنفاتها يقولون لا تقوم هذه إلا بجسم، والمعارضون لهم من المثبتة ينازعونهم في انتفاء هذا المعنى الذي سموه جسما، وهم إما أن يقولوا: لا يلزم منها التجسيم، أو يقولوا بها وإن لزم التجسيم (٢) .

---

(١) انظر: درء التعارض (٤/١٣٩-١٤٠) .

(٢) انظر: المصدر السابق (٤/١٤٧-١٤٩) .." [1]

"بل القدر من الصفات" (١) .

وهذه مسألة واضحة، لأن كل موجود لا بد له من قدر وصفة، فما يقال في أحدهما يقال في الآخر. والأشاعرة الذين فرقوا بينهما لأجل أن القدر يلزم منه نوع تجسيم إنما هذا تصور منهم، وإلا فلا فرق بينه وبين الصفة، فلو سلمت حجتهم في القدر لسلمت حجة الفلاسفة والمعتزلة في الصفات وأنه يلزم منها التجسيم.

ولهذا لم يفرق الرازي في إثبات الصانع بين القدر وغيره (٢) .

٣- أن قول القائل: كل ذي قدر يمكن أن يكون أكبر أو أصغر، أو أن كل ذي وصف يمكن أن يكون بخلاف ذلك الوصف، ونحو ذلك. يقال له: أتريد الإمكان الذهني، أو الإمكان الخارجي؟ والفرق بينهما أن الإمكان الذهني معناه عدم العلم بالامتناع، والإمكان الخارجي معناه: العلم بالإمكان في الخارج.

"فإن قال: أريد به الإمكان الذهني، لم ينفعه ذلك، لأن غايته عدم العلم بامتناع كون تلك الصفة واجبة.. وإن قال: أريد الإمكان الخارجي، وهو أني أعلم أ، كل موصوف بصفة، أو كل ذي قدر يمكن أن يكون بخلاف ذلك، كان مجازفا في هذا الكلام؛ لأن هذه قضية كلية تتناول من الأفراد ما لا يحصيه إلا الله تعالى، وليس معه دليل يدل على إمكان ذلك في الخارج يتناول جميع هذه الأفراد. غايته أنه رأى بعض الموصوفات والمقدرات يقبل خلاف ما هو عليه، فإذا قاس الغائب على الشاهد كان هذا من أفسد القياس

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١١١٠

لاختلاف الحقائق.

ولأن هذا ينعكس عليه فيقال له: لم نر إلا ماله صفة وقدر، فيقاس الغائب على الشاهد. ويقال: كل قائم بنفسه فله صفة وقدر، وهذا إلى المعقول أقرب من قياسهم، فإن هذا لا يعلم انتقاضه، وأما قول القائل: كل ماله صفة وقد رفيقبل خلاف ذلك فلا يعلم اطراده، فأين القياس الذي لا يعلم انتقاضه من القياس الذي لا يعلم اطراده؟.

---

(١) انظر: درء التعارض (٣/٣٥٦) .

(٢) انظر: المصدر السابق (٣/٣٥٨) .." (١)

"لا بد له من مخصص مباين له، كقوله: كل موجود فلا بد له من موجد مباين له، وكل حقيقة فلا بد لها من محق مباين لها، وكل قائم بنفسه فلا بد له من مقوم مباين، وأمثال ذلك" (١) .

٥- إن هؤلاء متناقضون، لأنهم في مسألة وجود المحدثات والكائنات بعد أن لم توجد، إذا قيل لهم: لم لم توجد قبل وقت وجودها، أو لم لم تكن أكبر أو أصغر مما هي عليه، أجابوا وقالوا: القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مخصص. وحينئذ فيقال لهم: "هذا مع بطلانه يوجب تناقضكم؛ فإنكم قلتم: لا بد للتخصيص من مخصص، ثم قلتم: كل الممكنات مخصصة ووجدت بدون مخصص، بل رجح أحد المتماثلين على الآخر من غير مخصص.

وإذا جوزتم في الممكنات وجود المخصصات بدون مخصص، مع أن نسبة القادرة إلهيا نسبة واحدة، فالموجود بنفسه أولى أن يستغنى عن مخصص مما اختص به من ذاته وصفاته ... " (٢) .

وهذا تناقض ومحل إلزام لا محيد لهم عنه، فإن النصوص إذا وردت بإثبات صفاته وأنه على العرش استوى، وأنه في جهة العلو بائن من خلقه، وجب إثبات ذلك، فإذا اعترضوا بأن هذا يلزم منه أن يكون له قدر، واختصاصه بهذا القدر لا بد له من مخصص، كان هذا متناقضا مع قولهم في وجود المخلوقات وأنها لم توجد أكبر أو أصغر مما هي عليه بدون مخصص.

٦- ومن أعظم تناقض الأشاعرة المنكرين لعلو الله تعالى وصفاته الفعلية القائمة به في هذا الباب، تناقضهم في مسألة الصفات حين حدوده بسبع - أو ثمان مع صفة البقاء لمن قال بها - فإنه يقال لهم - كما يقول الشهرستاني نفسه - "بم تنكرون على من يقول: إن القادر الذي اختص به نهاية وحد، واجب له

---

(١) موقف ابن تيمية من الأش ا عرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١١١٧

لذاته، فلا بد يحتج إلى مخصص. والمقادير التي هي في الخلق إنما احتاجت إلى مقدر لأنها جائزة، وذلك لأن الجواز في الجائزات إنما يعرف بتقدير القدرة،

---

(١) انظر: درء التعارض (٣/٣٦٥) .

(٢) انظر: المصدر السابق (٣/٣٧٠) ، وأيضا (٤/٢٦٩-٢٧٢) .." (١)

"فالشأن أن تكون من آيات الصفات أو أحاديث الصفات، أما النصوص الأخرى التي قد تدل على الصفة، لكن ليست نصا فيها، فخلاف علماء أهل السنة فيها لا يجعل قول من لم يثبت بها صفة دليلا على تأويل الصفات، لأن النص نفسه ليس صريحا في ذلك.

وقد أورد شيخ الإسلام عددا من الأمثلة على ذلك، وقبل إيراد نماذج منها يحسن ذكر ما قاله في مقدمة أحدها، فقد أورد -رحمه الله- مسألة قربه تعالى من عباده، والخلاف في ذلك، ثم قال: "وإذا كان قرب عباده من نفسه، وقربه منهم، ليس ممتنعا عند الجماهير من السلف وأتباعهم من أهل الحديث، والفقهاء، والصوفية، وأهل الكلام، لم يجب أ، يتأول كل نص فيه ذكر ربه من جهة امتناع القرب عليه، ولا يلزم من جواز القرب عليه أن يكون كل موضع ذكر فيه قربه يراد به قربه بنفسه، بل يبقى هذا من الأمور الجائزة، وينظر في النص الوارد، فإن دل على هذا حمل عليه، وإن دل على هذا حمل عليه، كما تقدم في لفظ الإتيان والمجيء: إن (١) كان في موضع قد دل عندهم على أنه هو يأتي، ففي موضع آخر دل على أنه يأتي بعذابه، كما في قوله تعالى: ﴿فأتى الله بنيانهم من القواعد﴾ (النحل: من الآية٢٦) وقوله تعالى: ﴿فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا﴾ (الحشر: من الآية٢) .

فتدبر هذا؛ فإنه كثير ما يلغط الناس في هذا الموضع، إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة، ودلالة نص عليها: يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ - حيث ورد - دالا على الصفة وظاهرا فيها. ثم يقول النافي: وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا. وقد يقول بعضا لمثبتة: دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك، بل لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة، جعلوا كل آية فهيا ما يتوهمون أنه يضاف إلى الله تعالى - إضافة صفة - من آيات الصفات، كقوله تعالى: ﴿فرطت في جنب الله﴾ (الزمر: من الآية٥٦) .

وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، وهذا من أكبر الغلط؛ فإن الدلالة

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١١١٩

(١) في مجموع الفتاوى [وإن] لعل الواو زائدة.." (١)

"ما فرطت في جنب الله﴾ (الزمر: من الآية٥٦) قال: يعنون بذلك الجنب [الذي] (١) هو العضو، وليس على ما يتوهمونه، قال: فيقال لهذا المعارض: ما أرخص الكذب عندك، وأخفه على لسانك، فإن كنت صادقا في دعواك فأشر بها إلى أحد من بني آدم قاله، وإلا فلم تشنع بالكذب على قوم هم أعلم بالتفسير منك، وأبصر بتأويل كتاب الله منك ومن إمامك؟، إنما تفسيرها عندهم: تحسر الكافرين على ما فرطوا في الإيمان والفضائل التي تدعو إلى ذات الله، واختاروا عليها الكفر والسخرية بأولياء الله فسماهم الساخرين (٢) ، فهذا تفسير الجنب عندهم، فمن أنبأك أنهم قالوا: جنب من الجنوب، فإنه لا يجهل (٣) هذا المعنى كثير من عوام المسلمين فضلا عن علمائهم ... " (٤) ، ثم عقب شيخ الإسلام بتوجيه آخر يدل على أنها ليست صفة، ونقل كلام ابن بطة والقاضي أبي يعلي (٥) .

وقد عقب شيخ الإسلام على ما مضى - رادا على الرازي الذي زعم أن ظاهر القرآن يلزم منه أن لله جنبا واحدا عليه أيد كثيرة ... (٦) فقال: "وأين في ظاهر القرآن أنه ليس لله جنب واحد بمعنى الشق، ولكن قد يقال: القرآن فيه إثبات جنب الله تعالى، وفيه إثبات التفريط فيه، فثبوت نوع من التوسع والتجوز فيما جعل فيه لا يوجب ثبوت التوسع والتجوز فيه كما في قوله تعالى: ﴿بيده الملك﴾ (الملك: من الآية١) ، فإن هناك شيئين: اليد (٧) وكون الملك فيها، ولهذا تنازعوا في إثبات ذلك صفة لله" (٨) .

وما أشار إليه شيخ الإسلام من صفة "اليد" أوضحه في مكان آخر فقال رادا على نفاة هذه الصفة: "ومن ذلك أنهم إذا قالوا: بيده الملك، أو عملته يداك،

---

(١) زيادة من رد الدارمي على المريسي - وهي ليست في المخطوطة.

(٢) في المخطوطة (الساخرون) وهي على الصواب في الرد على المريسي.

(٣) في الرد على المريسي: فإنه يجهل..

(٤) نقض التأسيس - مخطوط - (٣/١١-١٢) ، والنص في الرد على المريسي للدارمي (ص: ٥٣٩-٥٤٠) ضمن "عقائد السلف".

(٥) انظر: نقض التأسيس - مخطوط - (٣/١٢-١٤) .

---

(٦) انظر: المصدر السابق (٣/٨-١١) .

(٧) في المخطوطة (إليه) وهو خطأ.

(٨) نقض التأسيس - مخطوط - (٣/١١) .." [1]

"وهذه القاعدة لم يفصل القول فيها أحد - فيما أعلم - قبل شيخ الإسلام، وإن كان قد ألمح إليها بعض الأشاعرة - إحساسا منه بالتناقض (١) - أو بعض أهل السنة اقتناعا منه بتناقض خصومه - (٢) ، أما الكلام فيها بهذه القوة والوضوح والإقناع فقد كان مما وفق الله هذا الإمام إليه، وهو سبحانه وتعالى المتفضل على عباده بما يشاء، فله الحمد والمنة.

وقبل الدخول في تفاصيل هذا الأصل - أو هذه القاعدة - يمكن إجمال ما اشتملت عليه من الأصول والقواعد بما يلي:

١- أن من نفي بعض الصفات وأثبت البعض الآخر، لزمه فيما أثبته نظير ما يلزمه فيما نفاه.

٢- أن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، لأنه قد يكون ثبت بدليل آخر غير هذا الدليل.

٣- أن كل من أول صفة لزمه فيما أوله نظير ما أظن أنه يلزمه فيما فر منه.

٤- أن دلالة السمع والعقل على الصفات واحدة:

---

(١) مثل ما فعله الجويني في ا لإرشاد (ص:١٥٧-١٥٨) ، حين ألزم من يثبت الوجه واليدين بظواهر النصوص، أن يثبت الاستواء والمجيء والجنب وأن يجعلها من الصفات. كما ألزم من يسوغ تأويل الاستواء والجنب أ، يجيز تأويل الوجه واليدين. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك (ص:٦٤٠-٦٤١) .

(٢) مثل ما فعله ابن قدامة في كتابه: "تحريم النظر في كتب أهل الكلام" - الذي هو رد على أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي - انظر (ص:١) وما بعدها. فإن ابن قدامة لما رد عليه وعلى غيره في مسألة كلام الله، وأن القول: إنه بصوت يلزم منه التشبيه، لأن الصوت في المشاهدات يكون من اصطكاك الأجرام، فرد عليهم ابن قدامة من وجوه ثلاثة: وذكر منها: "الثالث: أن هذا باطل بسائر صفات الله تعالى التي سلتموها من السمع والبصر والعلم والحياة، فإنها لا تكون في حقنا إلا من أدوات، فالسمع من انخراق، والبصر من حدقة، والعلم من قلب، والحياة في جسم. ثم جميع الصفات لا تكون إل ا في جسم، فإن قلتم: إنها في

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١١٥٤

حق البارئ كذلك فقد جسمتم وشبهتم وكفرتم، وإن قلتم لا تفتقر إلى ذلك فلم احتج إليها ههنا؟ " تحرم النظر في كتب أهل الكلام (ص:٥١) ، صححه ونشره جورج المقدسي.." (١)

"أعظم، ودلالته أتم. فلأي شيء نفيت مدلوله، أو توقفت، وأعدت هذه الصفات كلها إلا الإرادة، مع أن النصوص لم تفرق؟ فلا يذكر حجة إلا عورض بمثلها في إثباته الإرادة زيادة على الفعل" (١) .

ثم ذكر شيخ الإسلام نموذجا لما يمكن أن يكون من مناقشة بين الأشعرين والجهمي المعتزلي الذي ينكر صفة الإرادة فقال:

"الثالث: يقل له [أي للأشعري] (٢) إذا قال الجهمي [والمعتزلي] : الإرادة لا معنى لها إلا عدم الإكراه، أو نفس الفعل والأمر به، وزعم أن إثبات إرادة تقتضي محذورا - إن قال بقدمها، ومحذورا إن قال بحدوثها (٣) ...

كان جوابه [أي جواب الأشعري للمعتزلي الجهمي] : أن ما ادعى إحالته من ثبوت الصفات ليس بمحال، والنص قد دل عليها، والعقل أيضا. فإذا أخذ الخصم [أي المعتزلي] ينازع في دلالة النص أو العقل جعله مسفسطا أو مقرمطا [أي حكم الأشعري على المعتزلي بذلك] . [فيقول أهل السنة للأشعري:] وهذا بعينه موجود في الرحمة، والمحبة، ... " (٤) .

وقد أكمل شيخ الإسلام المناقشة لبيان بطلان مذهب المعتزلة والجهمية وغيرهم، ثم ذكر كلاما مجملا مهما، فقال:

"ونكتة هذا الكلام: أن غالب من نفي وأثبت شيئا مما دل عليه الكتاب والسنة، لابد أن يثبت الشيء لقيام المقتضي وانتفاء المانع، وينفي الشيء لوجود المانع، أو لعدم المقتضى، أو يتوقف إذا لم يكن له عنده مقتض ولا مانع:

فبين له أن المقتضى فيما نفاه قائم، كما أنه فيما أثبته قائم، إما من كل وجه، أو من وجه يجب به الإثبات، فإن كان المقتضى هناك حقا فكذلك هنا،

---

(١) الأكليل في المتشابه والتأويل - مجموع الفتاوى (١٣/٢٩٨-٣٠٠) .

(٢) ما بين المعكوفتين زيادة مني لتوضيح الكلام.

(٣) أي المعتزلي، لأن القول بقدم الصفة -كالإرادة - يلزم منه تعدد القدماء، والقول بحدوثها يلزم منه

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١١٨٧

حلول الحوادث، وكلاهما ممتنع عندهم، انظر الأكليل - مجموع الفتاوى (١٣/٣٠٠) .

(٤) الأكليل في المتشابه والتأويل - مجموع الفتاوى (١٣/٣٠٠-٣٠١) .." [1]

"والتجسيم قول باطل، يتضمن الفرق بين المتماثلين، والتناقض في المقالتين" (١) .

ولا تحتاج هذه المناقشة إلى تعليق، لأن التناقض واضح في تفريقهم بين ما يلزم منه تجسيم وتشبيه وين ما لا يلزم منه ذلك، لأن هذه الصفات كلها يتصف بها المخلوق، فإن لزم في بعضها التشبيه لزم في الباقي، وإن لم يلزم في بعضها لم يلزم في الباقي.

ولذلك فإن الأشاعرة يرجعون في التفريق إلى دليل العقل، فيقولون: ما دل عليه العقل وجب إثباته، وما لم يدل عليه العقل فيجب نفيه، أو على الأقل التوقف فيه.

يقول الأشعري - معللا تفريقه بين إثبات الصفات السبع ونفي ما عداها -: "تلك الصفات أثبتها بالعقل، لأن الفعل الحادث دل على القدرة، والتخصيص دل على الإرادة، والإحكام دل على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام، أو ضد ذلك" (٢) .

وهناك يذكر شيخ الإسلام أن لسائر أهل الإثبات أجوبة:

أحدها: أن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، وهذا مبني على مسالة واضحة جدا يقر بها كل عاقل، وهي أن عدم العلم ليس علما بالعدم (٣) ، فعدم علمي بوجود كتاب، أو مدينة من المدن المغمورة، أو وجود شخص ما - لا يعني أ، هذه الأمور غير موجودة، بل قد تكون موجودة وقد يكون علمها غيري، فعدم علمي بها ليس علما بعدمها، وهذا لو أنكره إنسان لعد من أجهل الناس.

ولذلك فإنه يقال لهؤلاء الأشاعرة: عدم الدليل المعين، الذي هو دليل العقل، والذي قلتم إنه لم يدل على ما عدا الصفات السبع، لا يستلزم عدم المدلول المعين الذي هو باقي الصفات، "فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/٤٥-٤٦) .

(٢) التدمرية (ص:٣٣) - المحققة.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين (ص:١٠٠) .." [2]

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١١٩٠

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١١٩٤

"ليس كغضبنا، وفرحه ليس كفرحنا، ونزوله واستواؤه ليس كنزولنا واستوائنا ... " (١) ثم أكمل الكلام بمثل ما سبق (٢) .

٣- في نفيهم العلو:

من شبه الأشاعرة في نفي العلو أنه يلزم منه أن يكون الله مركبا، منقسما، ذا قدر:

وكان من مناقشة شيخ الإسلام أن ألزمهم ذلك بإثباتهم للصفات فقال: "وإذا جاز أن يقولوا: إن الموصوف الذي له صفات متعددة هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم، جاز أيضا أن يقال: إن الذي له قدر هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم، وإن كان في الموضعين يمكن أن يشار إلى شيء منه، ولا يكون المشار إليه هو عين الآخر" (٣) .

ثم إن شيخ الإسلام ألزم الأشاعرة في إثبات علو الله وقيامه بنفسه بما أثبتوه أيضا من الصفات التي لا يجعلونها أعراضا وينكرون على من ألزمهم بذلك فكذلك يقال لهم: إذا ثبت أن الله تعالى بائن من خلقه قائم بنفسه لا يلزم أن يكون جسما مركبا، يقول شيخ الإسل ام: "فيقال إذا كان القائم بغيره من الحياة والعلم والقدرة وإن شارك سائر الصفات في هذه الخصائص "ولم يكن عندك عرضا، فكذلك القائم بنفسه وإن شارك غيره من القائمين بأنفسهم فيما ذكرته، لم يجب أن يكون جسما مركبا منقسما، ولا فرق بين البابين بحال؛ فإن المعلوم من القائم بنفسه أنه جسم، ومن القائم بغيره أنه عرض، وأن القائم بنفسه لا بد ا، يتميز منه شيء عن شيء، والقائم بغيره لا بد أن يحتاج إلى محله، فإذا أثبت اقئما بغيره يخالف ما علم من حال القائم بنفسه (٤) في ذلك، فكذلك لزمه أن يثبت قائما بنفس يخالف ما علم من حال القائمين بأنفسهم" (٥) .

---

(١) شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٣٥٢/٥) .

(٢) انظر: المصدر السابق (٣٥٣/٥) .

(٣) نقض التأسيس - مطبوع - (٦٦/٢) .

(٤) كذا ولعل الصواب [بغيره] .

(٥) نقض التأسيس - مطبوع - (٦٧/٢) .." (١)

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١١٩٧/٣

"٣- الرد على متأخري الأشعرية بأقوال متقدميهم الذين أثبتوا الاستواء وردوا على من تأوله بالاستيلاء (١) .

٤- بقى مما يتعلق بالاستواء مسألتان:

إحداهما: هل يلزم من إثبات الاستواء على العرش أن يكون الله جسما؟ وقد أجاب شيخ الإسلام عن ذلك بأن مثبتي الاستواء اختلفوا:

- فمنهم من يقول: هو فوق العرش وليس بجسم، وهذا قول بن كلام والأشعرية القدماء.

- ومنهم من يقول: هو فوق العرش ولا أقول هو جسم ولا ليس بجسم، ثم من هؤلاء من يسكت عن هذا النفي والإثبات، ومنهم من يستفصل عن المراد بالجسم، فإن فسر بما ينزه الرب عنه نفاه، وإن فسر بما يتصف الرب به أثبته (٢) .

وشيخ الإسلام يرجح هذا القول الأخير الذي هو الاستفصال ما هو منهجه عموما مثل هذه المسائل.

والمسألة الثانية: مسألة "الحد"، وهل يقال إن استواء الله تعالى على العرشي بحد، أو بغير حد، وهذه مرتبطة بالمسألة السابقة، وقد أورد شيخ ال إسلام الخلاف في ذلك بين مثبتي الاستواء؛ وأن منهم من قال بالحد، ومنهم من منع إطلاقه. وإن كان الذي ورد في عامة كتب السلف إطلاق الحد لبيان بينونة الله عن خلقه والرد على الجهمية والحلولية وغيرهم.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٥/٣١٧-٣٢٠، ١٦/٩١) ، ونقض التأسيس - مخطوط - (١/٨٢-٨٤، ٢/١٠٢-١٠٣، ١٨٢-١٨٤) ، ونقض التأسيس - مطبوع - (٢/٩-١٠) ، ودرء التعارض (٦/١٩٣-٢٠٧) .

(٢) انظر: شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (٥/٤١٨-٤١٩) ، ونقض التأسيس - مطبوع - (١/٣٩٦-٣٩٧، ٢/٦٢-٦٣، ١٠٦-١١١) ، ودرء التعارض (٤/٢٠٩-٢١١، ٦/٢٨٩-٢٩٠) .." (١)

"وقد ذكر شيخ الإسلام في معرض رده على الرازي لما اعترض بأنه يلزم من إثبات العلو والاستواء لله إثبات الحد والنهاية وأن هذا تجسيم - ذكر أن الكلام في هذه الحجة في مقامين:

المقام الأول: "قول من يقول: هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم، كما يقول ذلك كثير

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١٢١٦

من الصفاتية، من الكلابية، وأئمة الأشعرية وقدمائهم، ومن وافقهم من الفقهاء والطوائف الأربعة وغيرهم، وأهل الحديث والصوفية، وغير هؤلاء. وهم أمم لا يحصيهم إلا الله، ومن هؤلاء أبو حاتم ابن حبان، وأبو سفيان الخطابي، البستيان ... " (١) والقاضي أبو يعلي كان ينكر الحد ثم رجع إلى الإقرار به (٢) . وممن نفي الحد أبو نصر السجزي (٣) .

فهؤلاء الذين ينفون الحد والمقدار والجسم ونحو ذلك من الصفاتية الذين يثبتون الاستواء على العرش يقولون إذا كان هو نفسه فوق العرش لا يلزم أن يوصف بالحد أو تناهي المقدار (٤) .

والمقام الثاني: "كلام من لا ينفي هذه الأمور التي يحتج بها عليه نفاة العلو على العرش.. بل قد يثبتها أو يثبت بعضها لفظا أو معنى، أو لا يتعرض لها بنفي ولا إثبات، وهذا المقام هو الذي يتكلم فيه سلف الأمة وأئمتها، وجماهير أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام والصوفية وغيرهم. وكلام هؤلاء أسد في العقل والدين، حيث ائتموا بما في الكتاب والسنة، وأقروا بفطرة الله التي فطر عليها عباده، فلم يغيروا، وجعلوا كتب الله التي بعث بها رسله هي الأصل في الكلام، وأما الكلام في المجمل والمتشابه الذي يتكلم فيه النفاة، ففصلوا مجمله،

---

(١) نقض التأسيس - مطبوع - (٢/١٦٩) .

(٢) انظر: المصدر السابق (٢/١٧١) وما بعدها وقارن بإبطال التأويلات للقاضي أبي يعلى - مخطوط - (ص:٣١٥) وما بعدها.

(٣) انظر: نقض التأسيس - مطبوع - (١/٤٤٦) ، وكلام السجزي في كتاب الرد على من أنكر الحرف والصوت - (ص:١٥٧-١٥٨) ط على الآلة الكاتبة.

(٤) انظر: نقض التأسيس - مطبوع - (٢/١٧٤-١٧٥) .." (١)

"في الرد عليهم (١) بقوله: "قلت ما ذكره الرازي من إبطال الحلو بإلزام النصارى كلام صحيح، لكن هذا إنما يستقيم على قول أهل الإثبات المثبتين لمباينته للعالم، فأما على قول الجهمية للنفاة فلا تستقيم هذه الحجة ... " (٢) .ط

وذلك أنه يلزم من تجويز إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه تجويز قول الحلولية، ولا يمكن أن يوجد في النفاة من يرد على الحلولية ردا مستقيما، بل إن لم يوافقهم كان معهم بمنزلة المخنث - كما يعبر شيخ

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٢١٧/٣

الإسلام (٣) .

وقد سبقت الإشارة إلى ما بين هذين المذهبين - النفاة والحلولية - من توافق، إلى حد أن الواحد منهم قد يتلبس بالمذهبين في وقت واحد، حسب حالته. وكثير من النفاة يعظم ملاحدة الصوفية كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض، بل إن أحد أفضل المتكلمين من نفاة العلو "يعتقد في مثل هذا أنه كان من أفضل أهل الأرض، أو أفضلهم ويأخذ ورقة فيها سر مذهبه، يرقي بها المرضي، كما يرقي المسلمون بفاتحة الكتاب، كما أخبرنا بذلك الثقاة، وهم يقدمون تلك الرقية على فاتحة الكتاب ... " (٤) .

ويركز شيخ الإسلام على أن هؤلاء جميعا ينطلقون من تلك المناظرة المشهورة التي جرت بين الجهموالسمنية وقد ذكرها الإمام أحمد (٥) ، فالجهم لما احتج عليهم بالروح أن الروح لا ترى ولا تسمع ولا تحس ولا تجس، طبق ذلك على الله تعالى، فقال: وكذلك هو موجود ولا يرى ولا يسمع ولا يوصف بصفة.

ومن هذه المناظرة انطق المبطلون:

- نفاة الأسماء والصفات من الجهمية وغيرهم.

---

(١) انظر: المصدر السابق (٦/١٤٩-١٥١) .

(٢) المصدر نفسه (٦/١٥١) .

(٣) انظر: المصدر نفسه (٦/١٧٣) .

(٤) المصدر نفسه (٦/١٧٠) .

(٥) الرد على الزنادقة (ص:٦٤-٦٧) - ضمن عقائد السلف، وخلاصتها أن جماعة من السمنية أرادوا أن يناظروا الجهم - وكان مشهورا بالخصومات والكلام - فاحتجوا عليه بأنه إذا لم يرد إلهه ولم يسمعه ولم يشمه ولم يسحه - فهو غير موجود. فتحير الجهم وبقى أربعين يوما لا يدري من يعبد، ثم استدرك حجة النصارى في عيسى فأخذها، ورد على السمنية بالروح وأنها لا ترى ولا تسمع ولا تشم ...." (١)

"٦- أما اعتراضهم بأن العالم كرة، وأن الله إذا كان في جهة فوق لكان أسفل بالنسبة لسكان الوجه الآخر.

فشيخ الإسلام لا ينازع في استدارة الفلك - كما قد ينازع فيه بعض الجهال (١) -، وقد أجاب عن هذا الاعتراض بعدة أوجه:

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١٢٤٣

منها: أن القائلين بأن العالم كرة يقولون أن السماء عالية على الأرض من جميع الجهات، والأرض تحتها من جميع الجهات.

والجهات قسمان:

حقيقية: ولها جهتان العلو والسفل فقط، فالأفلاك وما فوقها هو العالي مطلقا، وما في جوفها هو السافل مطلقا.

وإضافية: وهي الجهات الست بالنسبة للحيوان، فما حاذى رأسه كان فوقه وما حاذى رجليه فهو تحته، وما حاذى جهته اليمنى كان عن يمينه. وهكذا.

ويتضح الفرق بينهما فيما لو علق رجل، فجعلت رجلاه إلى أعلى، ورأسه إلى أسفل، فبالنسبة للجهة الحقيقية لم يتغير عليه شيء إذ لا تزال السماء فوقه والأرض تحته، أما بالنسبة للإضافية فإن الأرض فوق رأسه (٢ (.

"وإذا كان كذلك فالملائكة الذين في الأفلاك من جميع الجوانب، هم باعتبار الحقيقة، كلهم فوق الأرض، وليس بعضهم تحت بعض، ولا هم تحت شيء من الأرض، أي الذين في ناحية الشمال ليسوا تحت الذين في ناحية الجنوب وكذلك من كان في ناحية برج السرطان ليس تحت من كان في ناحية برج العقرب وإن كان بعض جوانب السماء تلي رؤوسنا تارة وأرجلنا أخرى، وإن كان فلك الشمس فوق القمر، وكذلك السحاب، وطير الهواء، هو مع جميع الجوانب فوق الأرض وتحت السماء، ليس شيء منه تحت الأرض، ولا من في هذا الجانب تحت من في هذا الجانب ... [ف-] علم أنه لا يلزم من كون الخالق فوق السماوات،

---

(١) انظر: نقض التأسيس – مطبوع – (٢/٢١٥) .

(٢) انظر: درء التعارض (٦/٣٢٧-٣٢٨) .." (١)

"أن يكون تحت شيء من المخلوقات، وكأن من احتج بمثل هذه الحجة إنما احتج بالخيال الباطل الذي لا حقيقة له ... " (١) .

"وإذا كانت المخلوقات التي في الأفلاك والهواء والأرض لا يلزم من علوها على ما تحتها أن تكون تحت ما في الجانب الآخر من العالم، فالعلي – سبحانه – أولى أن لا يلزم من علوه على العالم أن يكون تحت

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١٢٤٩

شيء منه" (٢) .

وقد سبق – عند ذكر أدلة أهل السنة العقلية على العلو – أن كون العالم كرة من أدلة العلو.

ومنها: أنه لا يسلم لزوم السفول، وإن سلم لزومه فلا بد من دليل ينفي به ذلك، ولا يلزم من ذلك نقص، لأن الأفلاك موصوفة بالعلو على الأرض – مع لزوم ما ذكر من السفول تحت سكان الوجه الآخر – وليس ذلك نقصا فيها. وإذا كان هذا في المخلوقات فالخالق أولى أن يتنزه عنه حين يوصف بالعلو عليها كلها (٣) .

أما دعوى أنه يلزم أن يكون الله فلكا محيطا بالعالم حتى يكون عاليا عليه فيقال: "على هذا التقدير إذا كان محيطا لم يكن سافلا البتة، بل يكون عاليا، وعلى هذا فإذا كان هوا لظاهر الذي ليس فوقه شيء، وهو الباطن الذي ليس دونه شيء، ولو أدلى المدلي بحبل لهبط عليه – كان محيطا بالعالم عاليا عليه مطلقا ولم يلزم من ذلك أن يكون فلكا ولا مشابها للفلك، فإن الواحد من المخلوقات تحيط قبضته بما في يده من جميع جوانبها، وليس شكلها شكل يده، بل ولا شكل يده شكلها" (٤) .

ثم إن العلو لا يشترط فيه الإحاطة، وإن كانت الإحاطة لا تناقضه والناس يعلمون أن الله فوق العالم، وإن لم يعلموا أنه محيط به، وإذا علموا أنه محيط به لم يكن ذلك ممتنعا عندهم.

---

(١) درء التعارض (٦/٣٢٨-٣٢٩) بتصرف يسير.

(٢) المصدر السابق (٦/٣٣٠) .

(٣) انظر: المصدر نفسه (٦/٣٣٠-٣٣٣) .

(٤) المصدر نفسه (٦/٣٣٥) .." (١)

"المفترض من لزوم أن يكون الله محيطا بالمخلوقات، أو أنه فلك، أو غير ذلك من التصورات فهي إما تصورات فاسدة، كتصور أنه فلك أو أنه لا يلزم منها نقض ينافي مال ربوبية الله تعالى ككون الله تعالى محيطا بخلقه.

ولشيخ الإسلام في ذلك مناقشات مطلولة بين من خلالها أن ثبوت العلو الذي جاءت به النصوص وفطرت عليه العقول – لا يلزم منه شيء من هذه اللوازم التي ذكرها نفاته (١) .

ومن ذلك أن لقائل أن يقول: ما فائدة أن يتوجه الإنسان عند الدعاء إلى العلو، ولما لا يتجه إلى إحدى

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١٢٥٠

الجهات الأخرى من يمين أو شمال ما دامت نهايتها العلو نفسه؟ يقول شيخ الإسلام - بعد توضيحه لبعض الأمور: "وإذا كان مطلوب أحدهما ما فوق الفلك لم يطلبه إلا من الجهة العليا، لم يطلبه من جهة رجليه أو يمينه أو يساره لوجهين:

أحدهما: أن مطلوبه من الجهة العليا أقرب إليه من جميع الجهات، فلو قدر رجل أو ملك يصعد إلى السماء أو إلى ما فوق، كان صعوده مما يلي رأسه أقرب إذا أمكنه ذلك، ولا يقول عاقل: إنه يخرق الأرض ثم يصعد من تلك الناحية، ...

الوجه الثاني: أنه إذا قصد السفل بلا علو كان ينتهي قصده إلى المركز، وإن قصده أمامه أو وراءه أو يمينه أو يساره من غير قصد العلو كان منتهى قصده أجزاء الهواء، فلا بد له من قصد العلو ضرورة، سواء قصد مع ذلك هذه الجهات أو لم يقصدها، ولو فرض أنه قال: أقصده من اليمين مع العلو، أو من السفل مع العلو، كان هذا بمنزلة من يقول: أريد أن أحج من المغرب، فأذهب إلى خراسان ثم أذهب إلى مكة ... " (٢) .

---

(١) انظر: درء التعارض (٦/٣٢٦-٣٤٠) ، ونقض التأسيس - مطبوع - (٢/٢١١-٢٣٠) ، ورسالة في الهلال - مجموع الفتاوى - (٢٥/١٩٦-١٩٧) .

(٢) الرسالة العرشية، مجموع الفتاوى (٦/٥٦٨-٥٦٩) .." [1]

"الذي ادعوه غير متصور، فالسكوت والخرس إنما يتصور إذا تصور الكلام، وهؤلاء - في الكلام - يشبهون النصارى في الكلمة (١) .

٤- أن المعتزلة اعترضوا عليهم هنا ولم يستطيعوا أن يجيبوهم بجواب صحيح، وذلك أنهم قالوا للكلابية والأشعرية: القول في الكلام كالقول في الفعل، فإننا إذا كنا - نحن وأنتم - قد اتفقنا على أن الله تعالى لم يكن فاعلا في الأزل، ثم صار فاعلا، ولم نقل - لا نحن ولا أنتم - إنه كان في الأزل عاجزا أو ساكتا، فإذا كان لا يلزم من عدم فعله في الأزل أن يوصف بضده من العجز والسكوت، فكذلك يقال في صفة الكلام، إذا قيل: لم يكن متكلما - على مذهب المعتزلة - لا يوصف بضد الكلام وهو السكوت أو الخرس.

ومناقشة الأشاعرة للمعتزلة هنا مناقشة ضعيفة ولهذا عدل بعض متأخري الأشعرية كالجويني إلى الحجة

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٢٥٢/٣

الثانية (٢) .

أما السلف فلا يلزمهم اعتراض المعتزلة لأنهم يقولون الكلام كالفعل، وإن الله لم يزل خالقا فاعلا كما أنه لم يزل متكلما (٣) ، كما سبق بيانه في مسألة حوادث لا أول لها.

ب وأما الحجة الثانية: للأشاعرة وهي إنه لو كان مخلوقا

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦/٢٩٦) .

(٢) انظر: المصدر السابق (٦/٢٩٧) .

(٣) انظر: المصدر نفسه (٦/٢٩٨-٢٩٩) .." (١)

"لكان إما خلقه في نفسه أو في غيره أو لا في محل، والأول يلزم منه أن يكون محلا للحوادث وهو باطل، والثاني يلزم منه أن يكون صفة لذلك المحل وهو باطل، والثالث ممتنع لأن الصفة لا تقوم بنفسها - فشيخ الإسلام بين أن هذه الحجة - أيضا - صحيحة، ولكنها تدل على صحة مذهب السلف وفساد مذهب الكلابية والأشعرية، والمعتزلة.

أما مذهب المعتزلة فواضح فساده من جهة أنه لو خلقه في محل لكان صفة لذلك المحل، وإن كان الأشاعرة متناقضين هنا، لأنهم لم يطردوها وذلك تسلط." (٢)

"والاستخبار والنداء" (١) .

وقد علق شيخ الإسلام على كلام الآمدي بأن القول بأن الكلام خمس صفات أو سبع أو تسع أو غير ذلك من العدد لا يزيل ما تقدم من الأمور الموجبة لتعدد الكلام (٢) .

ولشيخ الإسلام مناقشات متنوعة لهذا الإلزام وبيان تناقضهم من وجوه عديدة (٣) .وقياسهم لوحدة الكلام بوحدة المتكلم مردود أيضا من وجوه عديدة (٤) .

٤- وهناك إلزام آخر لهم، وهو أنه يقال لهم ما يقولون هم لمن قال إن القرآن حروف وأصوات قديمة أزلية، وإن الباء ليست قبل السين، وهكذا، وقد نقل شيخ الإسلام نصا مهما للباقلاني من كتابه - النقض - رد فيه على هؤلاء (٥) ، ثم قال: "هذا بعينه وارد عليك فيما أثبته من المعاني، وهو المعنى القائم بالذات، فإن الذي نعلمه بالضرورة في الحروف نعلم نظيره بالضرورة في المعاني، فالمتكلم منا إذا تكلم ببسم الله الرحمن

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٢٨٦/٣

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٢٨٧/٣

الرحيم، فهو بالضرورة ينطق بالاسم الأول لفظا ومعنى، قبل الثاني، فيقال في هذه المعاني نظير ما قاله في الحروف ... " (٦) .

ولشيخ الإسلام في درء التعارض مناقشة أخرى مماثلة، فإن من قال باجتماع المعاني يلزمه ما يلزم من قال باجتماع الحروف وعدم تعاقبها (٧) .

---

(١) لدرء التعارض (٤/١١٩) ، وهو في أبكار الأفكار (١/٩٥-ب-٩٦-أ) . (وقد سبق نقله (ص:٧١٣-٧١٤) .

(٢) انظر: درء التعارض (٤/١١٩) وما بعدها.

(٣) انظر: التسعينية (ص:١٧٦-١٧٧) (الوجه ٣٣) ، (ص:١٧٩) (الوجه ٣٨) ، و (ص:١٨٠-١٨١) (الوجه ٤٣) ، و (ص:١٨٦) (الوجه ٥٢) ، من أوجه مناقشة الرازي وانظر مجموع الفتاوى (٩/٢٨٣) ، والتسعينية أيضا (ص:١٩١) .

(٤) انظر: ألمصدر السابق (ص:١٨١-١٨٧) (الأوجه ٤٤-٥٣) من أوجه الرد على الرازي.

(٥) انظر: التسعينية (ص:١٨٨) .

(٦) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٧) انظر: درء التعارض (٤/١١١-١١٥) .." (١)

"ومن ثم وقع الخلاف حوله على ثلاث أقوال:

١- أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء، والحاكم بالحسن والقبح هو العقل، ولافعل حسن أو قيح إما لذاته، وإما لصفة من صفاته لازمة له وإما لوجوه واعتبارات أخرى، والشرع كاشف ومبن لتلك الصفات فقط. وهذا هو مذهب المعتزلة والكرامية ومن قال بقولهم من الرافضة والزيدية وغيرهم (١) .

٢- أنه لا يجب على الله شيء من قبل العقل، ولا يجب على العباد شيء قبل ورود السمع، فالعقل لا يدل على حسن شيء، ولا على قبحه قبل ورود الشرع، وفي حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع. قالوا: ولو عكس الشرع فحسن ما قبحه، وقبحا ما حسنه لم يكن ممتنعا. وها قول الأشاعرة ومن وافقهم (٢) .

٣- التفصيل، لأن إطلاق التحسين والتقبيح على كل فعل من جهة العقل وحده دون الشرع، أو نفي أي

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٢٩٣/٣

دور للعقل في تحسين الأفعال أو تقبيحها، غير صحيح، ويوضح شيخ الإسلام ابن تيمية مذهب أهل الحق في هذا توضيحا كاملا، فيقسم الأفعال إلى ثلاثة أنواع:

"أحدها: أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن أو قبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنه ثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبا في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا ما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث الله إليهم رسولا، وهذا خلاف النص، قال تعالى: ﴿وما كنا

---

(١) انظر المغني لعبد الجبار ج٦ - القسم الأول - (ص:٢٦-٣٤، ٥٩-٦٠) ، والمعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (٣٦٣/١) ، والبحر الزخار لابن المرتضى (٥٩/١) ، والعقل عند المعتزلة (ص:٩٨-١٠٠) ، والمعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية (ص:١٣٧) .

(٢) انظر الإرشد (ص:٢٥٨) وما بعدها، والمحصل للرازي (ص:٢٠٢) ، وشرح المواقف (١٨١/٨-١٨٢) .." (١)

"أما عمل القلب من الحب والخوف والخشية والرغبة والرهبة وغيرها فقد سبق بيان أن مجرد تصديق القلب مع عدم عمله لا يمكن أن يكون إيمانا، وإلا لصار إبليس وفرعون من المؤمنين لوجود المعرفة في قلوبهم. وقد زاد شيخ الإسلام مسألة دخول أعمال القلوب في الإيمان إيضاحا فقال: "وفي الجملة، فلا بد في الإيمان الذي في القلب من تصديق بالله ورسوله، وحب الله ورسوله، وإلا فمجرد التصديق مع البغض لله ولرسوله، ومعاداة الله ورسوله، ليس إيمانا بإتفاق المسلمين، وليس مجرد التصديق والعلم يستلزم الحب، إلا إذا كان القلب سليما من المعارض، كالحسد والكبر، لأن النفس مفطورة على حب الحق، وهو الذي يلائمها، ولا شيء أحب إلى القلوب السليمة من الله وهذا هو الحنيفية ملة إبراهيم عليه السلام الذي اتخذه الله خليلا ...

ثم الحب التام مع القدرة يستلزم حركة البدن بالقول الظاهر والعمل الظاهر ضرورة ... فمن جعل مجرد العلم والتصديق موجبا لجميع ما يدخل في مسمى الإيمان، وكل ما سمي إيمانا فقد غلط، بل لا بد من العلم والحب، والعلم شرط في محبة المحبوب، كما أن الحياة شرط في العلم، ولكن لا يلزم من العلم

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٣٢٠/٣

بالشيء والتصديق بثبوته محبته إن لم يكن بين العالم والمعلوم معنى في المحب أحب لأجله، ولهذا كان الإنسان يصدق بثبوت أشياء كثيرة ويعلمها، وهو يبغضها كما يصدق بوجود الشياطين والكفار ويبغضهم ...

وإذا قام بالقلب التصديق به والمحبة لزم ضرورة أن يتحرك البدن بموجب ذلك من الأقوال الظاهرة، فما يظهر على البدن من الأقوال والأعمال هو موجب ما في القلب ولازمه، ودليله ومعلومه، كما أن ما يقوم بالبدن من الأقوال والأعمال له أيضا تأثير فيما في القلب، فكل منهما يؤثر في الآخر، لكن القلب هو الأصل والبدن فرع له، والفرع يستمد من أصله، والأصل يثبت ويقوى بفرعه" (١) .

---

(١) الإيمان الأوسط – مجموع الفتاوى (٧/٥٣٧-٥٤١) .." [1]

"من العلم، ومن ثم أقروا بأن الخلاف بينهم وبين المعتزلة لفظي أو قريب من اللفظي (١) .

ولا شك أن هذا اعترف منهم بفشلهم في الجمع بين نفي العلو والزعم بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه، وبين إثبات الرؤية.

٦- أما احتجاجهم بأن كل موجود يصح أن يرى، فهو دليل ضعف لأنه يلزم منه أن ترى الأصوات والروائح وهي موجودة. أما دليل المرآة فهو باطل لأن الذي في المرآة الخيال والصورة وليس الذات.

وقد أورد شيخ الإسلام ردودا أخرى عديدة (٢) ، ولا شك أن قول الاشاعرة بالرؤية مع نفي العلو في غاية التناقض، وجميع أجاباتهم ومحاولاتهم لإزالة هذا التناقض لم تفلح إلا بأن تفسر الرؤية بما يقربها إلى مذهب المعتزلة، وهذا ما فعله بعض المتأخرين منهم. وهو ما استقر عليه مذهبهم كما في شرح المواقف (٣) .

ثانيا: النبوات والمعجزات:

يوافق الأشاعرة أهل السنة في مسألة النبوات والمعجزات الدالة عليها. ولكنهم – لمذاهبهم المنحرفة في الصفات والقدر – خالفوا أهل السنة في بعض تفاصيل مسألة النبوات والمعجزات والكرامات.

وأول من فصل القول في ذلك من الأشاعرة الباقلاني، حيث أفرد لذلك كتابا مستقلا، وهو رأس الذين اتبعوه كالقاضي أبي يعلى والجويني والرازي والآمدي وغيرهم (٤) . وقد سبق عرض مذهبه في ذلك مفصلا (٥)

.

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ٣/١٣٦٦

(١) انظر:،قض التأسيس - مطبوع - (٣٦٠/١، ٣٩٦/٢، ٤٠٤، ٤١٨، ومجموع الفتاوى (٣٢/٦، ٤١، ٨٥/١٦) ، ودرء التعارض (٢٥٠/١) ، والمسألة المصرية - مجموع الفتاوى - (١٧٥/١٢) .

(٢) انظر: نقض التأسيس - مطبوع - (٣٥٧/١-٣٦٨، ١٠١/٢-١٠٦، ٤٢١-٤٣١) ، والتسعينية (ص:٢٥٩، ٢٦٢) ، ودرء التعارض (٢٤٧/١-٢٤٨، ٢٣٩/٧-٢٤٠) .

(٣) (١١٥/٨-١١٦) .

(٤) انظر: النبوات (ص:٣٩٥٩) .

(٥) انظر: (ص:٥٤٣-٥٤٥) في ترجمة الباقلاني.." [١]

"وقال الحافظ ابن حجر -رحمه الله تعالى-: "لا يلزم من رد حكمه أو فتواه إذا اجتهد فأخطأ أن يأثم بذلك، بل إذا بذل وسعه أجر، فإن أصاب ضوعف أجره، لكن لو أقدم فحكم أو أفتى بغير، علم لحقه الإثم" (١).

وقال محيي السنة البغوي -رحمه الله تعالى-: (٢) وقوله في الحديث: "وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر" لم يرد به أنه يؤجر على الخطأ، بل يؤجر في اجتهاده في طلب الحق؛ لأن اجتهاده عبادة، والإثم في الخطأ عنه موضوع إذا لم يأل جهده، وهذا فيمن كان جامعا لآلة الاجتهاد، فأما من لم يكن محلا للاجتهاد، فهو متكلف لا يعذر بالخطأ في الحكم، بل يخاف عليه أعظم الوزر،

روي عن بريدة -رضي الله عنه- عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: " القضاة ثلاثة: واحد في الجنة، واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم، فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار " (٣).

(١ ("فتح الباري" (١٣/ ٣١٨، ٣١٩).

(٢) "شرح السنة" (١٠/ ١١٧، ١١٨).

(٣) أخرجه أبو داود (٣٥٧٣)، والترمذي (١٣٢٢)، وابن ماجه (٢٣١٥)، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي (٤/ ٩٠).." [٢]

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ١٣٧٨/٣

(٢) فقه أشراط الساعة محمد إسماعيل المقدم ص/١٥

"ثم يستند إلى قول الإمام السيوطي في رسالته المسماة "الكشف عن مجاوزة هذه الأمة الألف" في بيان خروج المهدي: "الذي دلت عليه الآثار أن مدة هذه الأمة تزيد على الألف، ولا تبلغ الزيادة خمسمائة سنة أصلا".

ثم يقول: "ونحن الآن في سنة ١٤١٨ من الهجرة، ولكننا في سنة ١٤٣٠ من البعثة، فنحن نعيش حقبة ما قبل النهاية، وفي مرحلة الاستعداد للفتن، والملاحم الأخيرة التي تسبق ظهور العلامات الكبرى" (١).

والجواب عن هذا:

أن الأحاديث التي استدل بها مجرد مثال، وقد قال إمام الحرمين: "إن الأحكام لا تؤخذ من الأحاديث التي تأتي لضرب الأمثال" (٢)، وقال الحافظ ابن رجب: "وهذا الحديث إنما ساقه النبي -صلى الله عليه وسلم- مساق ضرب الأمثال، والأمثال مظنة التوسع فيها" (٣) اهـ.

ولا يلزم من التمثيل والتشبيه التسوية من كل جهة، قال الحافظ -رحمه الله تعالى-: "لا يلزمهم من كونهم أكثر عملا أن يكونوا أكثر زمانا؛ لاحتمال كون العمل في زمنهم كان أشق؛ ويؤيده قوله تعالى: ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

---

(١) "عمر أمة الإسلام" ص (٤٣، ٤٥، ٤٨).

(٢) نقله عنه الحافظ في "الفتح" (٣٩/ ٢).

(٣) "فتح الباري" للحافظ ابن رجب (٤/ ٣٤١).." [1]

"الأسلحة، وفي غزوة أحد قال الصحابي: وهشمت البيضة على رأسه. ويمكن أن تكون البيضة هنا النساء والذراري، أو الأراضي، وقد تشمل الجميع.

* * *

١٣٣: ١٨١ ["ولو اجتمع عليهم من بأقطارها، حتى يكون بعضهم يهلك بعضا ويسبي بعضهم بعضا" ورواه البرقاني في صحيحه] .

قال الشيخ أثابه الله: حتى المراد به هنا غاية الحماية، أي أن الله يحميهم إذا لم يتقاتلوا فيما بينهم.

رواه البرقاني: هذه الزيادة عند أهل السنن أخرجها أبو داود في سننه.

* * *

---

(١) فقه أشراط الساعة محمد إسماعيل المقدم ص/٢٤٦

١٣٤: ١٨٢ [وزاد: "وإنما أخاف على أمتي الأئمة المضلين"] .

قال الشيخ أثابه الله: ومن الأئمة المضلين جهم بن صفوان، وبشر بن غياث المريسي، ومن الصوفية الحسين الحلاج ولا يزال مقدسا عند الصوفية ولكنه في الحقيقة من أهل الاتحاد، ومن المضلين أيضا ابن الفارض، وابن سبعين، ولكل مبتدعة أئمة.

* * *

١٣٥: ١٨٣ [" ... وإذا وقع عليهم السيف لم يرفع إلى يوم القيامة، ولا تقوم الساعة حتى يلحق حي من أمتي بالمشركين، وحتى تعبد فئام من أمتي الأوثان ... "] .

قال الشيخ أثابه الله: حي وفي رواية "أحياء".

وقال أثابه الله: ولا يلزم من ذلك أن يكون ذلك في زمن." (١)

"قوله: وذروا: اتركوا والمراد ترك أعمالهم لا ترك أشخاصهم.

قال الشيخ أثابه الله: وليس عدد الأسماء محصورا بهذا العدد كما في الحاشية، لكن اختصت هذه الأسماء التسعة والتسعون بأن من أحصاها دخل الجنة فلها ميزة عن بقية الأسماء. كما يقول القائل -ذكره الشارح- عند مائة من الإبل أعددتها للجهاد في سبيل الله، فلا يلزم من قوله أنه لا يملك غيرها بل أن هذه المائة لها ميزة لا يشاركها غيرها فيها.

وقال أثابه الله: وممن توسع في الكلام على أسماء الله تعالى؛ الإمام ابن القيم -رحمه الله- في كتاب "الصواعق المرسلة" ومختصره، وكذلك الشيخ حافظ الحكمي -رحمه الله- في كتابه "معارج القبول" (الجزء الأول) وقد نظمها بعضهم.

وقال أثابه الله: المعتزلة يقولون: أسماء الله تعالى أعلام محضة، ليست مشتقة، كالأسماء الأعجمية مثل يعقوب وإبراهيم، فهذه الأسماء لا تدل على شيء. وإن كان بعضهم يقول إنما سمي يعقوب لأنه جاء عقب أخيه، والصواب أنه لم يشتق بخلاف الأسماء العربية فلها دلالة على المسمى، مثل صالح من الصلاح، وفالح من الفلاح ...

وقال أيضا أثابه الله: الإلحاد يدخل في جميع أنواع الجحود والتعطيل لأسماء الله تعالى.." (٢)

---

(١) فوائد من شرح كتاب التوحيد عبد العزيز السدحان ص/٦٩

(٢) فوائد من شرح كتاب التوحيد عبد العزيز السدحان ص/١١٩

"الآيات القرآنية التي تفيد أن الله سبحانه وتعالى هو الأول والآخر، وتعنى الأولية في نظرهم: ألا يكون مسبوقا بالعدم، ولا تعنى ألا يقارنه في الوجود الأزلي شيء هو معلوله، كما أن الأخروية يعني ألا يلحقه عدم، ولا تعني: ألا يساوقه في الوجود الأبدي شيء، كما ذهب بعض فلاسفة الإسلام – وهو ابن رشد – إلى أن ظاهر قوله تعالى: ﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ يدل على أنه كان هناك موجود قبل خلق السماوات والأرض هو العرش والماء، وزمان قبل هذا الزمان، هو المقارن لذاك الوجود)) ا٠هـ

ويلاحظ في كلامه أمور:

(١) أن أساس المشكلة هو القول بدوام فاعلية الرب كما ذكرنا.

(٢) أنه قد قرر أن دوام فاعلية الرب يلزم منه قدم شيء مع الله، والأمر ليس كذلك كما سيأتي.

(٣) انه جعل قول ابن تيمية وان لم يصرح باسمه موافقا لرأي الفلاسفة، مع أن الفرق بينهما شاسع فالفلاسفة لا يقولون بان الشيء مسبوق بالعدم بخلاف ابن تيمية الذي يقول بذلك ويكفر من لا يقول به وسوف نعقد مبحثا خاصا في الفرق بين كلام ابن تيمية وكلام الفلاسفة إن شاء الله.

(٤) ان المتكلمين الذين لم يقولوا بقول الجهمية بل قالوا ان الفعل كان ممكنا وليس ممتنعا إلا أن المقدور ممتنع!! وسيأتي بطلان ذلك ومنه ما ذكره الدكتور بقوله: ان ذلك يؤدي إلى تعطيل القدرة الإلهية في الأزل عن المباشرة في تعلقاتها.." (١)

"٣- وقالوا: إن إثبات حدوث العالم لا يمكن إلا بإثبات حدوث الأجسام.

٤- وحدوث الأجسام يعلم: بلزومها للأعراض؛ التي هي الصفات أو لبعضها؛ كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وهي التي تعرف بالأكوان.

وتقرير هذا – عندهم يحتاج إلى مقدمات منها:

- إثبات امتناع حوادث لا أول لها.

وإثبات حدوث الأجسام بامتناع حوادث لا أول لها مبني على مقدمتين أساسيتين:

١- المقدمة الأولى: امتناع خلو الجسم من الأعراض التي هي الصفات.

حيث قالوا إن الأجسام لا تخلو عن أعراض حادثة وصفات وأفعال تعتقب عليها.

٢- المقدمة الثانية: ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض – أو ما لا ينفك عن الصفات، أو ما لا

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٣٣

يسبقها - فهو حادث؛ لأن الصفات، التي هي الأعراض - لا تكون إلا محدثة - بزعمهم.

وتنوعت عباراتهم:

- فتارة يقولون: كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

- وتارة يقولون: كل ما لم يسبق الحوادث فهو حادث (١) .

---

(١) وهذه الطريقة يلزم من إثباتها إثبات ثلاثة براهين هي: =." (١)

"كما يظنه كثير من الناس، بل نفس أهل الملل، بل أئمة أهل الملل: أهل السنة والحديث، يجوزون هذا النزاع في كلمات الله وأفعاله، فيقولون: أن الرب لم يزل متكلما إذا شاء، وكلمات الله دائمة قديمة النوع عندهم لم تزل ولا تزال أزلا وأبدا ا٠هـ.

وبهذا نعلم أن القدم النوعي في كلام شيخ الإسلام معناه التعاقب والاستمرار سواء في فعل الله أو في مفعوله فكان من هذا الاعتبار فعله قديما ككلامه سبحانه، وكان مفعوله قديما أيضا من هذه الحيثية، اما عين الفعل فهو مسبوق بالعدم أي كل فعل من أفعاله مسبوق بالعدم كما ان كل مفعول مسبوق بالعدل وأما نوعه من حيث التعاقب فقديم وهذا لا محذور فيه كما نقول ذلك في الكلام ولهذا قال في الصفدية (١٧٥/٢) :

وإذا قيل: إنه موجب للمعين دائما.

قبل له: إيجاب الفاعل للمفعول المعين بمعنى مقارنته له في الزمان ممتنع كما بين في موضعه.

وإيجاب الحوادث شيئا بعد شيء بدون قيام أمور متجددة به ممتنع أيضا، كما قد بسط في موضعه، وإيجاب المعين بدون هذا الحادث وهذا الحادث محال، وإيجاب هذا الحادث دائما وهذا الحادث دائما محال.

وأما إيجاب الحوادث شيئا بعد شيء فيستلزم أن لا يكون موجبا للحادث إلا عند حدوثه، وحينئذ يستكمل شرائط الإيجاب، فيلزم من ذلك تجدد الإيجاب بشيء بعد شيء، فحينئذ لم يكن موجبا لمعين إلا بإيجاب معين، وما استلزم الحوادث لا يكون له إيجاب معين، وأما الإيجاب الذي يتجدد شيئا بعد شيء." (٢)

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٣٥

(٢) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٤٦

"للزوم الفعل الذي به فعله فاعله كلزوم حياته، أو بدون فعل قائم به، فهذا مما لا يعقله الخلق بفطرتهم التي فطروا عليها.

وقال في (١/٦٣) :

وعلى هذا التقدير إذا قيل: لم يزل الله موصوفا بصفات الكمال، حيا متكلما

إذا شاء، فعالا أفعالا تقوم به أو مفعولات محدثة شيئا بعد شيء أعطى هذا الدليل موجبه، ولم يلزم من دوام النوع دوام كل واحد من أعيانه وأشخاصه، ولا دوام شيء منها كما تقوله أنت في حركات الفلك والحوادث الأرضية، فإنك تقول: نوع الحوادث دائم باق لا أول له، فليس فيها شيء بعينه قديم، فهي كلها محدثة، وإن كانت الأحداث لم تزل وإذا قلت مثل هذا في فعل الواجب كنت قد وفيت بموجب هذا الدليل، ولم تخالف شيئا من أدلة العقل ولا الشرع.

وإن قلت: بل اللازم دوام مطلق التأثير فيقال: ليس في هذا ما يقتضي قدم شيء من العالم، بل كونه فاعلا للشيء يقتضي كون المفعول له مسبوقا بالعدم ودوام كونه فاءلا لا يناقض ذلك.

وحينئذ، فليس مع الفلسفي ما يوجب قدم شيء من العالم وأما قول المتكلم: " لما وجب في الفعل أن يكون مسبوقا بالعدم لزم أن يقال: أنه أوجد بعد أن لم يكن موجدا "

فيقال له: أوجب في كل مفعول معين وكل فعل معين أن يكون مسبوقا بالعدم، أم أوجب في نوع الفعل؟ فإن قلت بالأول فلا منافاة بين أن يكون كل من الأفعال والمفعولات مسبوقة." (١)

"بالعدم مع دوان نوع المؤثرية والأثر، وإذن ما دل عليه دليل العقل لا يناقض ما دل عليه ذلك الدليل الآخر العقلي. ومن اهتدى في هذا الباب إلى الفرق بين النوع والعين تبين له فصل الخطأ من الصواب، في مسألة الأفعال ومسألة الكلام والخطاب.

واعلم أن أولى الألباب هم سلف الأمة وأئمتها المتبعون لما جاء به الكتاب بخلاف المختلفين في الكتاب، المخالفين للكتاب، الذين قيل فيهم: ﴿وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد﴾ [سورة البقرة: ١٧٦] .

وحينئذ فالرب تعالى أوجد كل حادث بعد أن لم يكن موجدا له، وكل ما سواه فهو حادث بعد أن لم يكن حادث: ولا يلزم من ذلك أن يكون نفس كماله الذي يستحقه متجددا بل لم يزل عالما قادرا مالكا غفورا متكلما كما شاء، كما نطق بهذه الألفاظ ونحوها الامام أحمد وغيره من أئمة السلف.

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٤٩

فإن قال: ان نوع الفعل يجب أن يكون مسبوقا بالعدم.

قيل له: من أين لك هذا، وليس في الكتاب والسنة ما يدل عليه، ولا في المعقول ما يرشد إليه؟ وهذا يستلزم أن يصير الرب قادرا على نوع الفعل بعد أن لم يكن قادرا عليه، فإنه ان لم يزل قادرا أمكن وجود المقدور، فإن كان المقدور ممتنعا ثم صار ممكنا صار الرب قادرا بعد أن لم يكن، وانتقل الفعل من الامتناع إلى الامكان من غير حدوث شيء ولا تجدده، فإن الأزل ليس هو شيئا معينا، بل هو عبارة عن عدم الأولية، كما أن الأبد عبارة من عدم الآخرية، فما من وقت يقدر إلا والأزل قبله لا إلى غاية ١٠هـ.

وبهذا كله نعلم ان فصل الخطاب في المسألة هو الفرق بين العين والنوع، وشيخ." (١)

"هناك أولى البتة، وإن فرضت اقترانه بلحظة أخرى فإن الله موجود قبل تلك اللحظة بجميع صفات الكمال والجلال بما لا يتناهى من اللحظات وهو في كل لحظة يحدث ما شاء كيف شاء فالحكم عليه بأن لفعله مبدأ، لم يكن فعل قبله شيئا يتوهم أن له مانعا من الفعل قبل ابتداء الفعل، فالحاصل أن وجوده جل وعلا لا أول له وهو في كل لحظة من وجوده يفعل ما يشاء كيف يشاء فجميع ما سوى الله كله مخلوق حادث بعد عدم، إلا أن الله لم يسبق عليه زمن هو فيه ممنوع الفعل سبحانه وتعالى عن ذلك. فظهر أن وجود حوادث لا أول لها إن كانت بإيجاد من لا أول له لا محال فيه وكل فرد منها كائنا ما كان فهو حادث مسبوق بعدم لكن محدثه لا أول له وهو في كل وقت يحدث ما شاء كيف شاء سبحانه وتعالى.

قال بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية في سلم الوصول لشرح نهاية السول (١٠٣/٢) :

قال الأسنوى " الثاني أن المحال من التسلسل إنما هو التسلسل في المؤثرات والعلل وأما التسلسل في الآثار فلا نسلم إلى آخره "كلام جيد واما قول الاصفهاني وفيه نظر لأنه يلزم منه تجويز حوادث لا أول لها وهو باطل على رأينا فنقول لا يلزم كونه باطلا على رأيه أنه باطل في الواقع ونفس الأمر فإنه لغاية الآن لم يقم دليل على امتناع التسلسل في الآثار الموجودة في الخارج وان اشتهر أن التسلسل فيها محال ولزوم حوادث لا أول لها لا يضر العقيدة إلا إذا قلنا لا أول لها بمعنى لا أول لوجودها وهذا مما لم يقل به أحد بل الكل متفق على ان ما سوى الله تعالى مما كان أو يكون حادث أي موجود بعد العدم بقطع النظر عن أن تقف." (٢)

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٥٠

(٢) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٥٨

"وفي ختام هذا المبحث أنقل ما قاله الإمام ابن القيم في كتابه شفاء العليل (٢/٤٤٦) حيث بين في هذا النص عدة مسائل منها: مسألة التكوين الذي قال به الحنفية وسيأتي أيضا في المبحث الأخير من هذا الكتاب، ومنها التسلسل الواجب والممكن وهو المهم هنا فقال رحمه الله:

قال القدري: فالآن حمي الوطيس، فأنت والمسلمون وسائر الخلق تسمونه تعالى خالقا ورازقا ومميتا، والخلق والرزق والموت قائم بالمخلوق والمرزوق والميت، إذ لو قام ذلك بالرب سبحانه فالخلق إما قديم وإما حادث، فإن كان قديما لزم قدم المخلوق، لأنه نسبة بين الخالق والمخلوق، ويلزم من كونها قديمة قدم المصحح لها، وإن كان حادثا لزم قيام الحوادث به وافتقر ذلك الخلق إلى خلق آخر ولزم التسلسل، فثبت أن الخلق غير قائم به سبحانه، وقد اشتق له منه اسم.

قال السني: أي لازم من هذه اللوازم التزمه المرء كان خيرا من أن ينفي صفة الخالقية عن الرب سبحانه، فإن حقيقة هذا القول أنه غير خالق، فإن إثبات خالق بلا خلق؛ إثبات اسم لا معنى له، وهو كإثبات سميع لا سمع له، وبصير لا بصر له، ومتكلم وقادر لا كلام له ولا قدرة، فتعطيل الرب سبحانه عن فعله القائم به كتعطيله عن صفاته القائمة به، والتعطيل أنواع:

تعطيل المصنوع عن الصانع، وهو تعطيل الدهرية والزنادقة.

وتعطيل الصانع عن صفات كماله ونعوت جلاله، وهو تعطيل الجهمية نفاة الصفات.

وتعطيله عن أفعاله وهو أيضا تعطيل الجهمية وهم أساسه ودب فيمن عداهم من." (١)

"بذات الرب سبحانه، ولا يلزمنا قدم المخلوق المكون كما نقول نحن وأنتم: إن الإرادة قديمة، ولا يلزم من قدمها قدم المراد، وكل ما أجبتم به فهو في صورة الإلزام فهو جوابنا بعينه في مسألة التكوين، وهذا جواب سديد، وهو جواب جمهور الحنفية والصوفية وأتباع الأئمة.

فإن قلتم: إنما لم يلزم من قدم الإرادة قدم المراد، لأنها تتعلق بوجود المراد في وقته، فهو يريد كون الشيء في ذلك الوقت، وأما تكوينه وخلقه قبل وجوده فمحال.

قيل لكم: لسنا نقول أنه كونه قبل وقت كونه، بل التكوين القديم اقتضى كونه في وقته، كما اقتضت الإرادة القديمة كونه في وقته.

فإن قلتم: كيف يعقل تكوين ولا مكون؟

قيل: كما عقلتم إرادة ولا مراد.

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٦٧

فإن قلتم: المريد قد يريد الشيء قبل كونه، ولا يكونه قبل كونه.

قيل: كلامنا في الإرادة المستلزمة لوجوده، لا في الإرادة التي لا تستلزم المراد، وإرادة الرب سبحانه ومشيئته تستلزم وجود مراده، وكذلك التكوين، يوضحه: أن التكوين هو اجتماع القدرة والإرادة وكلمة التكوين، وذلك كله قديم ولم يلزم منه قدم المكون، قالوا: وإذا عرضنا هذا على العقول السليمة، وعرضنا عليها مفعولا بلا فعل، بادرت إلى قبول ذاك وإنكار هذا، فهذا جواب هؤلاء.

وقالت الكرامية: بل نختار من هذا الترديد كون التكوين حادثا، وقولكم: يلزم من ذلك قيام الحوادث بذات الرب سبحانه، فالتكوين هو فعله، وهو قائم به، فكأنكم قلتم: [يلزم] من قيام فعله به قيامه به، وسميتم أفعاله." (١)

"والتسلسل الواجب ما دل عليه العقل والشرع من دوام أفعال الرب تعالى في الأبد وأنه كلما انقضى لأهل الجنة نعيم أحدث لهم نعيما آخر لا نفاد له، وكذلك التسلسل في أفعاله سبحانه من طرف الأزل وأن كل فعل مسبوق بفعل آخر فهذا واجب في كلامه، لأنه لم يزل متكلما إذا شاء، ولم تحدث له صفة الكلام في وقت، وهكذا أفعاله التي هي من لوازم حياته، فإن كل حي فعال، والفرق بين الحي والميت بالفعل، ولهذا قال غير واحد من السلف: الحي الفعال وقال عثمان بن سعيد: كل حي فعال، ولم يكن ربنا تبارك وتعالى قط في وقت من الأوقات المحققة او المقدرة معطلا عن كماله من الكلام [والإرادة والفعل] .

وأما التسلسل الممكن فالتسلسل في مفعولاته من هذا الطرف، كما يتسلسل في طرف الأبد، فإنه إذا لم يزل حيا قادرا مريدا متكلما، وذلك من لوازم ذاته، فالفعل ممكن له بوجوب هذه الصفات له، وأن يفعل أكمل من أن لا يفعل، ولا يلزم من هذا أنه لم يزل الخلق معه، فإنه سبحانه متقدم على كل فرد فرد من مخلوقاته تقدما لا أول له، فلكل مخلوق أول، والخالق سبحانه لا أول له، فهو وحده الخالق، وكل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن.

قالوا: وكل قول سوى هذا فصريح العقل يرده، ويقضي ببطلانه، وكل من اعترف بأن الرب سبحانه لم يزل قادرا على الفعل لزمه أحد أمرين لابد له منهما، إما بأن يقول بأن الفعل لم يزل ممكنا، وإما ان يقول لم يزل واقعا، وإلا تناقض تناقضا بينا، حيث زعم أن الرب سبحانه لم يزل قادرا على الفعل، والفعل محال

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٦٩

ممتنع لذاته لو أراده لم يمكن وجوده، بل فرض إرادته عنده محال، وهو مقدور له، وهذا قول يناقض بعضه بعضا.." (١)

"وأجابت طائفة أخرى بالجواب المركب على جميع التقادير فقالوا: تسلسل الآثار إما أن يكون ممكنا أو ممتنعا، فإن كان ممكنا فلا محذور في التزامه، وإن كان ممتنعا لم يلزم من بطلانه بطلان الفعل الذي لا يكون المخلوق إلا به، فإنا نعلم أن المفعول المنفصل لا يكون إلا بفعل، والمخلوق لا يكون إلا بخلق قبل العلم بجواز التسلسل وبطلانه.

ولهذا كثير من الطوائف يقولون: الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، مع قولهم ببطلان التسلسل، مثل كثير من أتباع الأئمة الأربعة، وكثير من أهل الحديث والصوفية والمتكلمين، ثم من هؤلاء من يقول: الخلق – الذي هو التكوين – صفة قديمة كالإرادة، ومنهم من يقول: بل هي حادثة بعد أن لم تكن كالكلام والإرادة وهي قائمة بذاته سبحانه، وهم الكرامية ومن وافقهم، أثبتوا حدوثها وقيامها بذاته، وأبطلوا دوامها فرارا من القول بحوادث لا أول لها، وكلا الفريقين لا يقول ان ذلك التكوين والخلق مخلوق، بل يقول أن المخلوق وجد به كما وجد بالقدرة.

قالوا: فإذا كان القول بالتسلسل لازما لكل من قال: إن الرب تعالى لم يزل قادرا على الخلق، يمكنه أن يفعل بلا ممانع فهو لازم لك، كما ألزمته لخصومك، فلا ينفردون بجوابه دونك، وأما ما ألزموك به من وجود مفعول بلا فعل، ومخلوق بلا خلق، فهو لازم لك وحدك.

قالوا: ونحن إنما قلنا: الفعل صفة قائمة به سبحانه، وهو قادر عليه لا يمنعه منه مانع، والفعل القائم به ليس هو المخلوق المنفصل عنه، فلا يلزم أن يكون معه
مخلوق في الأزل، إلا إذا ثبت أن الفعل اللازم يستلزم الفعل المتعدي، وأن." (٢)

"المتعدي يستلزم دوام نوع المفعولات، ودوام نوعها يستلزم أن يكون معه سبحانه في الأزل شيء منها، وهذه الأمور لا سبيل لك ولا لغيرك إلى الاستدلال على ثبوتها كلها، وحينئذ فنقول: أي لازم لزم من إثبات فعله سبحانه كان القول به خيرا من نفي الفعل وتعطيله عنه.

فإن ثبت قيام فعله به من غير قيام الحوادث به، كما يقوله كثير من الناس، بطل قولكم، وإن لزم من إثبات فعله قيام الأمور الاختيارية به، والقول بانها مفتتحة ولها أول، فهو خير من قولكم، كما تقول الكرامية وإن

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٧٤

(٢) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٧٥

لزم تسلسلها وعدم أوليتها في الأفعال اللازمة، فهو خير من قولكم، وإن لزم تسلسل الآثار وكونه سبحانه لم يزل خالقا كما دل عليه النص والعقل فهو خير من قولكم، ولو قدر انه يلزم أن الخلق لم يزل مع الله قديما بقدمه كان خيرا من قولكم، مع أن هذا لا يلزم، ولم يقل به أحد من أهل الإسلام، بل ولا أهل الملل، فكلهم متفقون على أن الله سبحانه وحده الخالق وكل ما سواه مخلوق موجود بعد عدمه، وليس معه غيره من المخلوقات يكون وجوده مساويا لوجوده.

فما لزم بعد هذا من إثبات خلقه وامره وصفات كماله ونعوت جلاله، وكونه رب العالمين، وأن كماله المقدس من لوازم ذاته فإنا به قائلون، وله ملتزمون، كما أنا ملتزمون لكل ما لزم من كونه حيا عليما قديرا سميعا بصيرا متكلما آمرا ناهيا، فوق عرشه، بائن من خلقه، يراه المؤمنون بأبصارهم عيانا في الجنة، وفي عرصات القيامة، ويكلمهم ويكلمونه، فإن هذا حق، ولازم الحق مثله، وما لم يلزم من إثبات ذلك من الباطل الذي تتخيله خفافيش العقول فنحن له منكرون، وعن القول به عادلون، وبالله التوفيق.." (١)

"فائدة:

قال النووي في شرح مسلم: قال العلماء: المراد تحديد وقت الكتابة في اللوح المحفوظ أو غيره لا أصل التقدير فإن ذلك أزلي لا أول له ا.هـ

٢- الحديث الثاني هو قوله – صلى الله عليه وسلم – (كان الله ولا شيء معه) .

ووجه الدلالة من الحديث أن الشيء يشمل الجسم والفعل والنوع والآحاد، قاله السبكي في السيف الصقيل ص٨٦.

والجواب:

١- ان قوله (لا شيء معه) محمول على المعية المقارنة لله من أعيان المخلوقات والقائل به كافر بالله كما هو قول الفلاسفة ولهذا قال ابن حبان في صحيحه (١٤/١٠] : ولا شيء معه لأنه خالقها ا.هـ. أما نوع الفعل فلا شك أنه معه بمعنى تعاقب الفعل شيئا بعد شيء ولهذا قال شيخ الإسلام كما سيأتي: وإن قدر أن نوعها لم يزل معه فهذه المعية لم ينفها شرع ولا عقل بل هي من كماله.

والإشكال الذي وقع فيه السبكي وغيره هو ما فهموه من أن قدم الشيء يلزم منه قدم فرد من أفراده الأمر الذي جعل الشيخ هراس يقول: إنه يحتاج في تصوره إلى جهد كبير، وقد بين شيخ الإسلام كما سيأتي أن قدم النوع مع حدوث جميع الأفراد لا محذور فيه سواء كان قدم نوع الفعل أم قدم نوع المفعول فكلاهما

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٧٦

بمعنى التعاقب ولا يوجد فرد منهما قديم وقد بينا ذلك فيما سبق.

وقال القسطلاني في شرح البخاري (٥/٤٤٩) :

ومن ثم جاء قوله: ولم يكن شيء غيره لنفي توهم المعية، وفيه رد على من." (١)

"توهم من قوله: كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ان العرش لم يزل مع الله ا ٠ هـ بتصرف.

وقال الكرماني (٢٥/١٣٩) :

لا يلزم من قوله (وكان عرشه على الماء) المعية إذ اللازم من الواو هو الاجتماع في أصل الثبوت وإن كان بينهما تقديم وتأخير، وأقره عليه العيني (٢٥/١١٩) .

قال هراس في شرح النونية (١/١٧٤) :

وليس وجود الأشياء مقارنا بوجوده، بل وجوده سابق عليها جميعا كما في الحديث (كان الله ولا شيء معه) أي مساوق عنه في الوجود متأخر عنه.

٢-ان (لا شيء) في الحديث ليس من باب العام الذي ذهب إليه ... السبكي بل هو من باب الظاهر وسبب هذا الحمل هو ما ثبت من دوام الفاعلية فنوع الفعل معه كما ذكرنا.

٣-ما أجاب به شيخ الإسلام في شرحه للحديث حيث قال:

إن الناس في هذا الحديث على قولين: منهم من قال: ان مقصود الحديث إخباره بأن الله كان موجودا وحده. ثم انه ابتدأ إحداث جميع الحوادث وإخباره بأن الحوادث لها ابتداء بجنسها، وأعيانها مسبوقة بالعدم، وان جنس الزمان حادث لافي زمان، وجنس الحركات والمتحركات حادث. وإن الله صار فاعلا بعد ان لم يكن يفعل شيئا من الأزل إلى حين ابتدأ الفعل؛ ولا كان الفعل ممكنا.

ثم هؤلاء على قولين: منهم من يقول: وكذلك صار متكلما بعد إن لم يكن." (٢)

"يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها، لأنه لا سبيل إلى ذلك إلا فيما لا يتناهى من الزمان " وقال الظواهري بعد نقل كلام التفتازاني " وبعد ما تقدم صار التطبيق غير متفق عليه في إبطال التسلسل وإن قيل إنه العمدة!! " اهـ. (١)

(٢) ... أن الدليل القطعي قد قام على حدوث العالم بجميع أجزائه والقول بتسلسل الحوادث في جانب

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٠٣

(٢) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٠٤

الأزل بلا بداية معناه القول بقدم العالم، والقدم والحدوث نقيضان لا يجتمعان فيلزم من التسلسل قدم المفعول.

والجواب على ذلك أنه: لا يلزم من ذلك قدم العالم، لأن كل ما سوى الله محدث ممكن الوجود، موجود بإيجاد الله تعالى له، ليس له من نفسه إلا العدم، والفقر والإحتياج وصف ذاتي لازم لكل ما سوى الله تعالى، والله تعالى واجب الوجود لذاته، غني لذاته، والغنى وصف ذاتي لازم له سبحانه وتعالى بل القول بأن الحوادث لها أول يلزم منه التعطيل قبل ذلك وإن الله لم يزل غير فاعل ثم صار فاعلا.

(٣) ... ما أورد أبو المعالي في " إرشاده " (٢) وغيره من النظار على التسلسل في الماضي، فقالوا: لأنك لو قلت: لا أعطيك درهما إلا أعطيك بعده درهما، كان هذا ممكنا، ولو قلت: لا أعطيك درهما حتى أعطيك قبله درهما، كان هذا ممتنعا.

---

(١) انظر درء التعارض (٣٠٤/١) ، ومنهاج السنة (٤٣٤/١) ، ومنهج أهل السنة والأشاعرة لخالد نور (٣٦٣/١)

(٢) ص٤٧." (١)

"ونحن نقول له هذا قياس باطل فإن الكلام ليس فيما لا نهاية له من الحوادث في جانب المستقبل كما يقول به كثير من المتكلمين في نعيم أهل الجنة ونحو ذلك حتى يعترض ببقاء الورد مع فناء كل فرد من أفراده وإنما كلامنا فيما لا بداية له من الحوادث في جانب الماضي بمعنى أنه ما من حادث إلا وهو مسبوق بحادث لا إلى أول بحيث يكون جنس هذه الحوادث قديما، وكل فرد منها حادثا هل هو معقول أو لا الحق أنه يحتاج في تصوره إلى جهد كبيرا٠هـ.

وأجاب شيخ الإسلام عن هذه الشبهة في منهاج السنة (٤٢٦/١) بقوله (١) :

لا يلزم من حدوث كل فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة [حدوث النوع] ، فلا يلزم من ذلك أنه لم يزل الفاعل المتكلم معطلا عن الفعل والكلام، ثم حدث ذلك بلا سبب، كما لم يلزم [مثل] ذلك في المستقبل، فإن كل فرد فرد من المستقبلات المنقضية فان، وليس النوع فانيا كما قال تعالى: ﴿أكلها دائم وظلها﴾ [سورة الرعد: ٣٥] وقال ﴿إن هذا لرزقنا ما له من نفاد﴾ [سورة ص: ٥٤] فالدائم الذي لا ينفد - أي لا ينقضي - هو النوع، وإلا فكل فرد من أفراده نافد منقض ليس بدائم.

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٣٢

وذلك أن الحكم الذي توصف به الأفراد إذا كان لمعنى موجود في الجملة [وصفت به الجملة، مثل وصف كل فرد بوجود أو إمكان أو بعدم، فإنه يستلزم وصف الجملة] بالوجود والإمكان والعدم، لأن طبيعة الجميع هي طبيعة كل واحد واحد، وليس المجموع إلا الآحاد الممكنة أو الموجودة أو المعدومة.

---

(١) ... وانظر درء التعارض (٩/١٣٧-١٥٨)." (١)

"وأما إذا كان ما وصف به الأفراد لا يكون صفة للجملة، لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد، كما في أجزاء البيت والإنسان [والشجرة] ، فإنه ليس كل منها بيتا ولا إنسانا [ولا شجرة] ، وأجزاء الطويل والعريض والدائم والممتد، لا يلزم أن يكون كل مكنها طويلا وعريضا ودائما وممتدا.

وكذلك إذا وصف كل واحد واحد من المتعاقبات بفناء أو حدوث، لم يلزم أن يكون النوع منقطعا أو حادثا، بعد أن لم يكن، لأن حدوثه معناه أنه وجد بعد أن لم يكن كما أن فناءه معناه أنه عدم بعد وجوده. وكونه عدم بعد وجوده أو وجد بعد عدمه، أمر يرجع إلى وجوده وعدمه، لا إلى نفس الطبيعة الثابتة للمجموع، كما في الأفراد الموجودة أو المعدومة أو الممكنة، فليس إذا كان هذا المعين لا يدوم، يلزم أن يكون نوعه لا يدوم،، لأن الدوام تعاقب الأفراد، وهذا أمر يختص به المجموع لا يوصف به الواحد، وإذا حصل للمجموع بالاجتماع حكم يخالف به حكم الأفراد، لم يجب مساواة المجموع للأفراد في أحكامه وبالجملة فما يوصف به الأفراد قد توصف به الجملة وقد لا توصف به، فلا يلزم من حدوث الفرد حدوث النوع، إلا إذا ثبت أن هذه الجملة موصوفة بصفة هذه الأفراد.

وضابط ذلك أنه إن كان بانضمام هذا الفرد إلى هذا الفرد يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد، لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد، وإن لم يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد، كان حكم المجموع حكم أفراده.

مثال الأول: إنا إذا ضممنا هذا الجزء إلى هذا الجزء، صار المجموع أكثر وأطول وأعظم من كل فرد، فلا يكون في مثل هذا حكم المجموع حكم الأفراد." (٢)

"وبهذا يتبين الفرق بين دوام الآثار الحادثة الفانية واتصالها، وبين وجود علل ومعلولات ممكنة لا نهاية لها. فإن من الناس من سوى بين القسمين في الامتناع، كما يقوله كثير من أهل الكلام، ومن الناس

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٣٥

(٢) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٣٦

من توهم أن التأثير واحد في الإمكان والامتناع، ثم لم يتبين له امتناع علل ومعلولات لا تتناهى، وظن أن هذا موضع مشكل لا يقوم على امتناعه حجة، وإن لم يكتب قولا لأحد، كما ذكر ذلك الآمدى في " رموز الكنوز " والأبهري [ومن اتبعهما]

والفرق بين النوعين حاصل، فإن الحادث المعين إذا ضم إلى الحادث المعين، حصل من الدوام والامتداد وبقاء النوع ما لم يكن حاصلا للأفراد، فإذا كان المجموع طويلا ومديدا ودائما وكثيرا وعظيما، لم يلزم أن يكون كل فرد طويلا ومديدا ودائما وكثيرا وعظيما ا٠هـ. وانظر الصفدية ايضا (١/٢٤-٢٧) .

وقال الرازي في المباحث المشرقية (١/٧٨١) :

أنه لا يلزم من ثبوت الأول لكل واحد ثبوت الأول للكل إذ من الجائز أن يكون حكم الكل مخالفا لحكم الآحاد لأن كل واحد من آحاد العشرة ليس بعشرة والكل عشرة. فكل واحد من الأجزاء ليس بكل مع أن كلها كل وكل واحد من الحوادث اليومية غير مستغرق لكل اليوم مع أن مجموعها مستغرق لكل اليوم. بل نقول إن الكل من حيث هو كل يستحيل أن يكون مساويا لجزئه من حيث هو جزء وإلا لم يكن أحدهما كلا والآخر جزءا وأما المثال الواحد فلا يكفي لأنا لا ندعي أن حكم الجملة يجب أن يكون مساويا لحكم الآحاد حتى يضرنا المثال الواحد بل نقول ذلك التساوي قد يكون وقد لا يكون والأمر فيه موقوف على البرهان.." (١)

"الرابع: أن فعله وإرادته متلازمان، فما أراد أن يفعله فعله وما فعله، فقد أراده، بخلاف المخلوق، فإنه يريد ما لا يفعل، وقد يفعل ما لا يريد، فما ثم فعال لما يريد إلا الله وحده.

الخامس: إثبات إرادات متعددة بحسب الأفعال، وأن كل فعل له إرادة تخصه، هذا هو المعقول في الفطر، فشأنه سبحانه أنه يريد على الدوام، ويفعل ما يريد.

السادس: أن كل ما صح أن تتعلق به إرادته، جاز فعله، فإذا أراد أن ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وأن يجيء يوم القيامة لفصل القضاء وأن يرى عباده نفسه، وأن يتجلى لهم كيف شاء، ويخاطبهم، ويضحك إليهم، وغير ذلك مما يريد سبحانه - لم يمتنع عليه فعله، فإنه تعالى فعال لما يريد، وإنما تتوقف صحة ذلك على إخبار الصادق به، فإذا أخبر وجب التصديق، وكذلك محو ما يشاء، وإثبات ما يشاء، كل يوم هو في شأن، سبحانه وتعالى.

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٣٨

والقول بأن الحوادث لها أول: يلزم منه التعطيل قبل ذلك، و ان الله سبحانه وتعالى لم يزل غير فاعل، ثم صار فاعلا.." (١)

"١١-بطلان قول الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية بكون الفعل هو المفعول فإن تسلسل فعل الله واجب والمفعول تسلسه جائز والواجب لا يكون جائزا.

١٢- بيان الفرق بين فعل الله ومفعوله من وجوه:

أالفعل قديم والمفعول محدث.

ب دوام الفعل واجب ودوام المفعول جائز.

جـ- ... الفعل صفة الفاعل والمفعول أثره.

د الفعل يؤثر في المفعول عند تعلقه به والمفعول متعلق الفعل.

هـ - ... أن نسبة الفعل للفاعل تقتضي اتصافه به ونسبة المفعول للفاعل تقتضي تأثير فعله فيه وأنه مخلوق للفاعل فنسبة الأول نسبة الصفات والثاني نسبة المخلوقات.

وأخيرا يقال للمتكلمين الذين منعوا تسلسل الحوادث خوفا من مقارنتها الله:

أننا نقول بتسلسل الحوادث وهذا القول لا يؤدي إلى مقارنة المخلوقات للخالق قطعا والذي يقول بأن المخلوقات أزلية مقارنة لله فإنه كافر ومشرك.

لكن ابن تيمية يقول بأن الله لا يزال فعالا فعندنا هنا ثلاثة أشياء:

فاعل وهو الرب.

وفعل الله يكون بعده.

والمفعول يكون بعد الفعل.

إذا الفاعل متقدم والمفعول يكون بعده قطعا وعلى هذا لا يلزم من القول بأزلية الحوادث أو أنها لا أول لها أن تكون مع الله أو مقارنة له فلا محذور إذا من قولنا وإنما المحذور أن نقول بدوام عين المخلوق في الماضي أي أن الكون لم يزل." (٢)

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٤٨

(٢) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٥٧

"" ولكن فرق بين حدوث الشيء المعين، وحدوث الحوادث شيئا بعد شيء "
أي فالأول هو الحادث بعد أن لم يكن، أما سلسلة الحوادث المتوالدة شيئا بعد
شيء على حد تعبيره – فهي قديمة مستمرة (١) .

ومن تأمل الكلام الطويل الذي ساقه في الرد على ابن حزم في نقله الإجماع على أن الله خالق كل شيء، وأنه عز وجل كان وليس معه شيء ثم خلق الأشياء كما أراد، وقع على خلط وتخبط عجيبين في كلامه هذا. ولا تدري ما الذي أقحمه في هذه المخاضة الفلسفية التي يبرأ إلى الله منها السلف الصالح (٢) بعصورهم الثلاثة، شكلا ومضمونا؛ وهو الذي ما زال يحذرنا من أضاليل الفلاسفة وابتداعاتهم ويوصينا بالوقوف عند نصوص الكتاب والسنة!

والعجب كل العجب أن نرى ابن تيمية الذي يسفه الفلسلفة والفلاسفة، ويشد أزره دوما بانتمائه إلى السلف والسير على صراطهم، والبعد عن كل ما ترفعوا عن الخوض فيه، وقد أصابته من الفلاسفة لوثة وأي لوثة، وأصبح يدافع عن رأيهم (٣) في القول بقدم النوع الأساسي وحدوث الأعيان الجزئية.

ففي سبيل الدفاع عن رأيهم هذا، يعلن أنه لا إجماع على كفر من نازع في أن

---

(١) من الواضح ان البوطي يقول بأن حكم الواحد هو حكم المجموع وقد سبق ايضاح الفرق بينهما ص١٠١.

(٢) بل هو مذهب السلف وقد ذكرنا الأدلة على ذلك.

(٣) بل رأي الفلاسفة هو كون المخلوق مقارنا لله ولم يسبق من عدم، أما ابن تيمية فيقول بسبق كل مخلوق من عدم إلا ان أفعال الله قديمة وهذا لا يلزم منه قدم المخلوق بحيث يكون مع الله.." (١)

"وقد علمت أن لا زم المذهب ليس بمذهب، إذن فالقدم النوعي والقول به ليس مذهبا لابن تيمية رحمه الله، وإنما مذهبه التصريح بأن هذا العالم حادث مخلوق وأول ما خلق الله خلق القلم، قال رحمه الله: " فأول ما خلق خلق الله القلم ... . " ا ٠ هـ.

ولا أدري كيف وقع الباحث في هذا الخطأ، ويظهر أنه لم يفهم المراد من القدم النوعي لأنه يرى أن بينهما تعارضا والأمر ليس كذلك، وعلى كل حال لعل ما سبق من شرح هذه المسألة قد وضح للقارىء بجلاء خطأ كلام الهلالي.

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٦٦

٣- محمد أمان الجامي رحمه الله:

قال في شرحه على شرح الطحاوية (١) :

ان أهل السنة قالوا ان تسلسل الحوادث من حيث الوقوع والوجود ممتنع عقلا وشرعا، وأما من حيث الإمكان فغير ممتنع ا ٠ هـ.

ولا شك ان كلامه غير صحيح لأنه إن قصد بالحوادث أفعال الرب فكلامه خطأ، وان قصد المخلوقات فكلامه خطأ أيضا لأن امتناعه مع القول بدوام الفاعلية تناقض، والظاهر ان الشيخ قد فهم ان القول بدوام الفاعلية وتسلسل المخلوقات يلزم منه قدم العالم ولهذا قال بعد ذلك: ودوام الحوادث في الماضي بحيث يكون المفعول مقارنا لفاعله محال وممتنع عقلا وشرعا اهـ

والصحيح ان يقول بوجوب تسلسل الأفعال وجواز تسلسل المخلوقات أما ما قاله رحمه الله فغير صحيح.

---

(١) ... في الشريط العاشر من شرحه.." (١)

"عن نوع الحوادث يكون حادثا؛ لامتناع حوادث لانهاية لها.

وهذا الأصل ليس معكم به كتاب ولا سنة ولا أثر عن الصحابة والتابعين، بل الكتاب والسنة والآثار عن الصحابة والقرابة وأتباعهم بخلاف ذلك "

فالمقصود أن المتكلمين لما قالوا إن الله لم يزل معطلا عن الفعل والكلام حتى أحدث العالم بلا سبب أصلا، " بل نفس القادر المختار يرجح أحد المتماثلين بلا مرجح أصلا، كالجائع إذا قدم له رغيفان، والهارب إذا عن له طريقان "؛ أطمعوا القائلين بقدم العالم فيهم؛ فاعتقد القائلون بقدم العالم أنهم إذا أثبتوا امتناع حدوث العالم بعد دوام التعطيل الذاتي، فقد قطعوا هؤلاء وأثبتوا قدم العالم وقدم هذه الأفلاك.

- الإعتراض الثاني:

قال الفلاسفة للمتكلمين: إن المؤثر التام يستلزم أثره، والعلة التامة تستلزم معلولها.

وهذا الاعتراض هو ثاني مقدمتي حجة الفلاسفة على قدم العالم، إذ قالوا العلة التامة الأزلية يجب أن يقارنها معلولها، فيكون العالم بما فيه من أفلاك أزليا.

وهذا يلزم منه أن لا يكون في العالم شيئا محدثا، بل الكل قديم وهذا خلاف المحسوس.

هذا هو الاعتراض الثاني

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٨٣

وقد أجاب عنه المتكلمون بأن " المؤثر التام يجوز، بل قد يجب أن يتراخى عنه أثره، فقالوا: البارى كان في الأزل مؤثرا تاما، وتراخى عنه أثره "

وقد رد عليهم بأن هذا باطل، لأنه يلزم منه: " أن يصير المؤثر مؤثرا تاما بعد." (١)

"كماله سواء ما كان فيها لازما لذاته أو ما كان متعلقا بمشيئته وقدرته، ليس لما يحدث في ذاته عندهم ابتداء، بل يقولون لم يزل الله متكلما إذا شاء بما شاء وكيف شاء خلوه عنها في وقت من الأوقات لأن الخلو عن الكمال الممكن نقص مستحيل على الله، ولا يلزم من دوام فعله وكلامه قدم شيء من المفعولات، فإن الله لم يزل يفعل الأشياء ويحدثها شيئا بعد شيء، وكذلك لم يزل متكلما بما شاء، فكل من الكلام والفعل قديم النوع ولكن آحاده لم تزل تحدث في ذاته سبحانه بلا بداية ولا انقطاع، وهذا مستلزم للتسلسل في الآثار، وهو ليس بممتنع، بل دل الشرع والعقل على ثبوته، وإنما الممتنع هو التسلسل في العلل والمؤثرين.

وقوله في البيت الثاني: ذو إحسان خبر ثان لأن، أي لم يزل محسنا كما لم يزل متكلما، وقوله في البيت الرابع وكذلك نص الخ، يعني به أحمد رحمه الله أنه نص في مكان آخر من كتابه الذي رد به على الجهمية على دوام فعله سبحانه بدوام إحسانه كما نص على ذلك ابن عباس رضي الله عنهما فيما أجاب به على مسائل القران، وكذاك جعفر الصادق من أئمة أهل البيت المشهود لهم بالورع والتقوى والمعرفة الحقة. وقال لم يزل المهيمن محسنا برا جوادا في كل وقت وحال، وهذا إثبات لدوام فعله سبحانه واستمراره في أوقات الزمان كلها بلا بداية ولا انقطاع.

*****

وكذا الإمام الدارمى فإنه ... قد قال ما فيه هدى الحيران

قال الحياة مع الفعال كلاهما ... متلازمان فليس يفترقان

صدق الإمام فكل حي فهو ... فعال وذا في غاية التبيان." (٢)

"إن كان رب العرش حقا لم يزل ... أبدا إله الحق ذا سلطان

فكذاك أيضا لم يزل متكلما ... بل فاعلا ما شاء ذا إحسان

والله ما في العقل ما يقضي لذا ... بالرد والإبطال والنكران

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/١٩٤

(٢) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٢٣٩

بل ليس في المعقول غير ثبوته ... للخالق الأزلي ذي الإحسان

هذا وما دون المهيمن حادث ... ليس القديم سواه في الأكوان

والله سابق كل شيء غيره ... ما ربنا والخلق مقترنان

والله كان وليس شيء غيره ... سبحانه جل العظيم الشان

الشرح

فإذا كان الله لم يزل ولا يزال له الإلهية الحقة والسلطان الأعظم، فيجب كذلك أن يكون لم يزل متكلما بما شاء وفاعلا لما شاء، ولم يزل محسنا برا رحيما، وليس في العقل ما يحيل هذا أو يأباه، كيف والعقل إنما يقتضي ثبوته للخالق جل وعلا، لأنه يقر له بالأزلية ذاتا وصفات. والأزلية تنافي حدوث الصفات وابتداؤها في ذاته، ولا يلزم من القول بقدم الفعل القول بقدم شيء من المفعولات، فإن الله هو وحده القديم، وكل ما سواه حادث، وليس وجود الأشياء مقارنا بوجوده، بل وجوده سابق عليها جميعا كما جاء في الحديث "كان الله ولم يكن شيء معه " أي مساوق له في الوجود سبحانه، بل متأخر عنه. ولكنا مع ذلك لا نقول بوجود فاصل لا نهاية له في الزمان بين وجود الله ووجود العالم كما يقوله من ذهب إلى أن العالم وجد من عدم، فإن هذا يستلزم كما قدمنا أن يكون الباري معطلا عن الفعل أو غير قادر عليه مدة لا تقاس بها مدة فاعليته، بل نقول أنه سبحانه يكون الشيء فيكون عقب تكوينه." (١)

"غموض وتلبيس؛ يتضح ذلك بالإشارة إلى واحد منها، وهو نفي الجسم، فإنه يحتمل أن يراد به ذات مشابهة للمخلوقات، وعلى هذا الاحتمال يرد اللفظ والمعنى جميعا؛ لأن الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وإن أريد به ذات قائمة بنفسها، مباينة للمخلوقات، متصفة بصفات الكمال، فإن هذا المعنى حق، ولا يجوز نفيه عن الله، وإنما يرد هذا اللفظ لاشتماله على معنى حق ومعنى باطل.

وسيأتي في كلام المقريزي (ص: ١٤، ١٥) قوله عن الصحابة: "فأثبتوا رضي الله عنهم بلا تشبيه، ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى وعلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم سوى كتاب الله، ولا عرف أحد منهم شيئا من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة".

وسيأتي أيضا في كلام أبي المظفر السمعاني (ص: ١٦) قوله في بيان فساد طريقة المتكلمين: "وكان مما أمر بتبليغه التوحيد، بل هو أصل ما أمر به فلم يترك شيئا من أمور الدين أصوله وقواعده وشرائعه إلا بلغه،

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث كَامِلَةُ الكَوارِي ص/٢٤٥

ثم لم يدع إلى الاستدلال بما تمسكوا به من الجوهر والعرض، ولا يوجد عنه ولا عن أحد من أصحابه من ذلك حرف واحد فما فوقه، فعرف بذلك أنهم ذهبوا خلاف مذهبهم وسلكوا غير سبيلهم بطريق محدث مخترع لم يكن عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه رضي الله عنهم، ويلزم من سلوكه العود على السلف بالطعن والقدح، ونسبتهم إلى قلة المعرفة واشتباه الطرق، فالحذر من الاشتغال بكلامهم والاكتراث بمقالاتهم؛ فإنها سريعة التهافت كثيرة التناقض"، وقول أبي المظفر السمعاني هذا أورده الحافظ ابن." (١)

"﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ كلاما نفيسا لأبي المظفر السمعاني، فقال (١٣/٥٠٧) : "واستدل أبو المظفر بن السمعاني بآيات الباب وأحاديثه على فساد طريقة المتكلمين في تقسيم الأشياء إلى جسم وجوهر وعرض، قالوا فالجسم ما اجتمع من الافتراق والجوهر ما حمل العرض، والعرض ما لا يقوم بنفسه، وجعلوا الروح من الأعراض، وردوا الأخبار في خلق الروح قبل الجسد والعقل قبل الخلق، واعتمدوا على حدسهم وما يؤدي إليه نظرهم، ثم يعرضون عليه النصوص فما وافقه قبلوه وما خالفه ردوه، ثم ساق هذه الآيات ونظائرها من الأمر بالتبليغ، قال: وكان مما أمر بتبليغه التوحيد، بل هو أصل ما أمر به فلم يترك شيئا من أمور الدين أصوله وقواعده وشرائعه إلا بلغه، ثم لم يدع إلى الاستدلال بما تمسكوا به من الجوهر والعرض، ولا يوجد عنه ولا عن أحد من أصحابه من ذلك حرف واحد فما فوقه، فعرف بذلك أنهم ذهبوا خلاف مذهبهم وسلكوا غير سبيلهم بطريق محدث مخترع لم يكن عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه رضي الله عنهم، ويلزم من سلوكه العود على السلف بالطعن والقدح، ونسبتهم إلى قلة المعرفة واشتباه الطرق، فالحذر من الاشتغال بكلامهم والاكتراث بمقالاتهم؛ فإنها سريعة التهافت كثيرة التناقض، وما من كلام تسمعه لفرقة منهم إلا وتجد لخصومهم عليه كلاما يوازنه أو يقاربه، فكل بكل مقابل، وبعض ببعض معارض، وحسبك من قبيح ما يلزم من طريقتهم أنا إذا جرينا على ما قالوه وألزمنا الناس بما ذكروه لزم من ذلك تكفير العوام جميعا؛ لأنهم لا يعرفون إلا الاتباع المجرد، ولو عرض عليهم هذا الطريق ما فهمه أكثرهم فضلا عن أن يصير منهم صاحب نظر،." (٢)

"الفائدة السادسة: كل من المشبهة والمعطلة جمعوا بين التمثيل والتعطيل

المعطلة هم الذين نفوا صفات الله عز وجل، ولم يثبتوها على ما يليق بالله، وشبهتهم أن إثبات الصفات

(١) قطف الجني الداني شرح مقدمة رسالة ابن أبي زيد القيرواني عبد المحسن العباد ص/١١

(٢) قطف الجني الداني شرح مقدمة رسالة ابن أبي زيد القيرواني عبد المحسن العباد ص/١٦

يستلزم التشبيه؛ لأنهم لم يتصوروا الصفات إلا وفقا لما هو مشاهد في المخلوقين، فجرهم ذلك التصور الخاطئ إلى التعطيل، فكان ما وقعوا فيه أسوأ مما فروا منه؛ إذ كانت النتيجة أن يكون الله تعالى وتنزه شبيها بالمعدومات؛ إذ لا يتصور وجود ذات خالية من الصفات.

ويتضح ذلك في صفة كلام الله عز وجل، فإنهم لم يتصوروا من إثبات أن الله يتكلم بحرف وصوت إلا التشبيه بالمخلوقين؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون كلامه بلسان وحنجرة وشفتين؛ لأنهم لا يعقلون ذلك إلا في المخلوقين، وذلك التصور الخاطئ مردود من وجوه:

الأول: أنه لا تلازم بين الإثبات والتشبيه؛ فإن الإثبات يكون مع التشبيه، وهو باطل لا شك فيه، ويكون مع التنزيه، كما قال الله عز." (١)

"٢ - السبب الثاني: أن غالب ما يورده الأئمة من أخبار بني إسرائيل، لم يأتنا شرعنا بتكذيبه، وهو:

- إما أن يكون له من شرعنا ما يؤيده.

- أو يكون مسكوتا عنه.

وهذا من حيث الإذن بذكره والتحديث به: مأذون فيه قد نص النبي - صلى الله عليه وسلم - على ذلك حين قال: «وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج» .

وكثير من الإسرائيليات والأحاديث الضعيفة المذكورة في كتب أهل العلم، خاصة كتب العقيدة: لها أصل صحيح قدموه قبل ذكرها، من آية أو حديث.

والخلاصة: أن مقصودهم من روايتهم لها: - إيراد ما ورد في ذلك الباب من صحيح وضعيف.

- والاستدلال - من حيث الجملة - بالقدر المشترك بين الأحاديث الصحاح وغيرها من الضعاف والإسرائيليات، لا بما انفردت به.

ثم إن رواية تلك الأحاديث الضعيفة والإسرائيليات: لا يلزم منها التشبيه حتى لو قيل بصحتها. فإن السني المهتدي: يمضي فيها اعتقاد السلف في باب الأسماء والصفات من غير تشبيه ولا تكييف، تمر كما جاءت، وليست بأعجب من بقية الصفات الثابتة.

وإنما يكون المحذور في هذا - إن أثبت صفة بحديث لم يصح -: في إثبات صفة لم تثبت، لا في التشبيه والتجسيم.." (٢)

---

(١) قطف الجنى الداني شرح مقدمة رسالة ابن أبي زيد القيرواني عبد المحسن العباد ص/٢٨

(٢) قمع الدجاجلة الطاعنين في معتقد أئمة الإسلام الحنابلة عبد العزيز بن فيصل الراجحي ص/٥٢

"[فصل في رمي المالكي للحنابلة بالتجسيم والتشبيه ورد ذلك عنهم]

فصل

في رمي المالكي للحنابلة بالتجسيم والتشبيه، ورد ذلك عنهم قال المالكي ص (١٢٩) تحت عنوان "التجسيم والتشبيه ": (صحح الشيخ عبد المغيث الحربي الحنبلي حديث الاستلقاء، الذي فيه أن الله لما انتهى من الخلق، استلقى ووضع رجلا على رجل، وهذا تشبيه واضح) وعزا المالكي ذلك إلى " سير أعلام النبلاء " للذهبي (٢١ / ١٦٠) .

والجواب من وجوه: أحدها: أن هذا يعاب به الشيخ عبد المغيث لا الحنابلة. ولم يكن- رحمه الله - من علمائهم الكبار، بل كان قليل العلم، وقد بين قلة علمه، بعض أهل العلم، كابن الجوزي الحنبلي وغيره.

الثاني: أن إثبات الاستلقاء - لو صح، أو عند من صححه - لا يلزم منه التشبيه.

وإثبات الصفات المجرد، ليس فيه تشبيه، وإن كان جنس الصفة أو الفعل، موجودا في الخالق والمخلوق، والمالك والمملوك.

فالله عز وجل، حي، سميع، متكلم، ينزل، ويغضب، ويحب، ويرضى، ويكره، وغير ذلك من الصفات والأفعال الثابتة له سبحانه في كتابه الكريم، أو في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم.." (١)

"[فصل في رميه مرويات شيخ الإسلام أبي إسماعيل الأنصاري الهروي بأنها أحاديث باطلة]

فصل

في رميه مرويات شيخ الإسلام أبي إسماعيل الأنصاري الهروي رحمه الله،

في كتابه "الصفات ": بأنها أحاديث باطلة، وإبطال زعمه قال المالكي ص (١٢٩- ١٣٠) : (وألف الهروي الحنبلي كتابا في الصفات، حشره بأحاديث باطلة من هذا الجنس) ثم عزا المالكي ذلك إلى الذهبي في " سير أعلام النبلاء " (١٨ / ٥٠٨) .

والجواب من وجوه ثلاثة: أحدها: تقدم قريبا، وأن رواية أمثال تلك الأحاديث، لا يلزم منه القول بجميعها.

الثاني: مطالبة المالكي بدليل صحة مزاعمه، أو سبيل معرفته، فإن كتاب شيخ الإسلام الأنصاري غير مطبوع، ولم يوقف له على نسخة خطية بعد.

فإن قال: كان اعتمادي على الذهبي في " السير " (١٨ / ٥٠٩) ، كما عزا.

---

(١) قمع الدجاجلة الطاعنين في معتقد أئمة الإسلام الحنابلة عبد العزيز بن فيصل الراجحي ص/٢٣٤

قلنا: لا تدل عبارة الحافظ الذهبي على ذلك، وهذا نص عبارته رحمه الله، قال: (وقد كان هذا الرجل، سيفا مسلول ا على المتكلمين، له صولة وهيبة، واستيلاء على النفوس ببلده، يعظمونه ويتغالون فيه،." (١)

"قال البربهاري – رحمه الله – في كتابه " شرح السنة " (١٠٤ – ١٠٥) : (ومن خالف الكتاب والسنة فهو صاحب بدعة، وإن كان كثير العلم والكتب، واعلم رحمك الله أن من قال في دين الله برأيه وقياسه وتأويله من غير حجة من السنة والجماعة، فقد قال على الله ما لا يعلم، ومن قال على الله ما لا يعلم فهو من المتكلفين) اهـ.

[فصل في قول البربهاري إذا سمعت الرجل يطعن على الآثار أو يرد الآثار أو يريد غير الآثار فاتهمه على الإسلام]

فصل ثم قال المالكي ص (١٦٥) : (وقال البربهاري أيضا: " وإذا سمعت الرجل يطعن على الآثار، أو يرد الآثار، أو يريد غير الآثار، فاتهمه على الإسلام، ولا تشك أنه صاحب هوى مبتدع ".

أقول: وهل الذي يطعن على القرآن الكريم، أو لا يريد القرآن، ويريد أقوال الرجال، هل هذا مبتدع أم لا؟) اهـ كلام المالكي.

وأقول: إن كان أمر البربهاري بالأخذ بالسنة، وفهم القرآن على ضوئها، يلزم منه رد القرآن – كما زعم المالكي –، فأولى الناس بالطعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وجماعة غيره من أئمة الإسلام المتقدمين على البربهاري؛ لأمرهم بفهم القرآن بالسنة، وجعلهم السنة قاضية على القرآن.." (٢)

"يلزم منه أمور عدة:

أ- أن الصفات المثبتة لله عز وجل وفق نصوص الشرع كثيرة منها: الوجه واليدان والعلو والعلم والكلام والسمع والبصر والقدرة والإرادة والحياة والرضى والغضب والرحمة، وغير ذلك.

والله عز وجل موصوف بها على صفة الكمال، الذي لا يلحقه فيها نقص بوجه من الوجوه، لأنه سبحانه الكامل من كل وجه، وقد دلت الآيات الكثيرة على ذلك، فمن ذلك قوله عز وجل ﴿سبحان الله عما يصفون﴾ الصافات (١٥٩) التي تدل على تنزيه الله عز وجل عن كل نقص وعيب١، وقوله عز وجل ﴿وهو العلي العظيم﴾ البقرة (٢٥٥) ، فهذا في كمال العلو له سبحانه ﴿والله بكل شيء عليم﴾ النساء (١٦٧)

---

(١) قمع الدجاجلة الطاعنين في معتقد أئمة الإسلام الحنابلة عبد العزيز بن فيصل الراجحي ص/٢٣٨

(٢) قمع الدجاجلة الطاعنين في معتقد أئمة الإسلام الحنابلة عبد العزيز بن فيصل الراجحي ص/٣٩٩

وهذا في كمال العلم، ﴿إنه بكل شيء بصير﴾ الملك (١٩) وهذا في كمال البصر ﴿والله على كل شيء قدير﴾ البقرة (٢٠) في كمال القدرة.

كما ينفى عن الله عز وجل كل ما نفاه عن نفسه سبحانه أو نفاه عنه رسوله صلى الله عليه وسلم مثل قوله عز وجل ﴿وما كان الله ليعجزه من شيء في السماوات ولا في الأرض﴾ فاطر (٤٤) ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ البقرة (٢٥٠) ﴿وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا﴾ الجن (٣) ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ الإخلاص (٤) ونحو ذلك.

وكل صفة منفية عن الله عز وجل فهي دليل من وجه آخر على الكمال، فنفي العجز دليل على كمال القدرة، ونفي السنة والنوم دليل على كمال الحياة والقيومية، ونفي الصاحبة والولد دليل على كمال الغنى وكمال الوحدانية، ونفي المكافئ والمماثل دليل على وحدانيته في صفاته، فلا مثيل له جل وعلا سبحانه.

ب- إن من الصفات الثابتة في القرآن ما يكون كمالا في حال دون

---

١ انظر معنى ((سبحان الله)) في تفسير ابن كثير (١/٧٣، ٧٥) .." [1]

"والسمع والقدرة، والنملة والفيل كل منهما موصوف بذلك، إلا أن ما يقوم بالإنسان منها يتلاءم ويختلف عما يقوم بكل من النملة والفيل، فكل منهما صفاته تلائم ذاته.

والتماثل في الأسماء لا يلزم منه التماثل في المسميات، بل قد يكون هناك فارق كبير جدا بين المسميين، مع أن مسماهما واحد. ومثل هذا ما ذكر الله تعالى في الآخرة مما في الجنة،وموجود في الدنيا من جنسه،مثل الرمان والطير والأنهار والعسل،فما في الدنيا لا يقارن بما في الآخرة ولا يشابه به. كما قال ابن عباس رضي الله عنه "ليس في الدنيا من الجنة إلا الأسماء".١

فإذا كان هذا التفاوت بين المخلوقات، فلا شك أن التفاوت بين الخالق والمخلوق أعظم وأكبر بكثير من التفاوت بين المخلوقات بعضها مع بعض٢.

القاعدة الثالثة: (قطع الطمع عن إدراك كيفية اتصاف الباري جل وعلا بالصفات) .

مما يؤمن به السلف في باب صفات الله عز وجل أنهم يثبتونها ويؤمنون بها، وهم في الوقت نفسه يجهلون كيف يتصف الباري تبارك وتعالى بتلك الصفات.

وذلك لأن الله عز وجل قد أخبرنا بالصفات، ولكنه جل وعلا لم يخبرنا بالكيفية، كما أخبرنا جل وعلا بأنه

---

(١) قول الفلاسفة اليونان الوثنيين في توحيد الربوبية سعود بن عبد العزيز الخلف ص/١٩٤

سبحانه لا يمكن أن يحاط به علما، فقال جل وعلا ﴿ولا يحيطون به علما﴾ طه (١١٠) وقال جل وعلا ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ الأنعام (١٠٣) .

فمن هنا كثر كلام السلف في أن الواجب على المسلم أن يؤمن بصفات

---

١ ابن جرير الطبري ٣٩٢/١.

٢ انظر مجموع الفتاوى ٢٠٠/٥-٢١٠.." (١)

"فإذا كان ادعاء أن الله هو المسيح، وادعاء الولد له بهذه الشناعة والقباحة والاعتداء والظلم فلا شك أن ادعاء أن الله هو هذا الكون بكل ما فيه من طيب وخبيث أشد ظلما وبغيا وقباحة، ولا يعدو أن يكون قول سفيه أملاه عليه الشيطان وصور له هذه المقولة والدعوى وزينها له حتى نطق بذلك الإفك المبين.

٢- إن هذا القول يلزم منه أن الله تبارك وتعالى يزيد بزيادة المخلوقات كما يلزم منه في نفس الوقت أنه ينقص ويفنى بنقص المخلوقات وفنائها.

٣- يلزم من هذا القول أن الله تبارك وتعالى يموت ويحرق ويغرق ويتألم ويتأذى ويهان سبحانه وتعالى ويصيبه كل ما يصيب المخلوقات عزيزها وذليلها.

٤- أن هذا يلزم منه أن يكون المخلوق خالقا لنفسه موجدا لها، وهذا شيء يعلم كل إنسان من نفسه بطلانه، فهو كما سبق أن ذكرنا خرج من بطن أمه لا يعلم شيئا، بل إنه خلق وأوجد بغير إرادة منه واختيار، وإذا كان هذا حال الإنسان وهو ذو الإرادة والقدرة والقوة فغيره من المخلوقات من باب أولى.

٥- أن هذا القول يلزم منه أن كل مخلوق صغير أو كبير، حقير أو جليل إله ورب، وجميع العقلاء يدركون بطلان ذلك من أنفسهم ببداهة العقول، إلا أن يكون من سفهاء بني آدم وطغاتهم مثل فرعون وأضرابه، ولا شك أن تصور هذا القول دال على بطلانه ومغن عن الرد عليه.." (٢)

"راض بذلك، لماذا يرضى بذلك وهو ألم للابن؟! لأنه مراد لغيره للمصلحة العظيمة التي تترتب على ذلك. اهـ. [من شرح العقيدة الواسطية].

فالخلاصة أن الإرادة تنقسم إلى قسمين:

---

(١) قول الفلاسفة اليونان الوثنيين في توحيد الربوبية سعود بن عبد العزيز الخلف ص/١٩٧

(٢) قول الفلاسفة اليونان الوثنيين في توحيد الربوبية سعود بن عبد العزيز الخلف ص/٢١٢

القسم الأول: إرادة كونية: بمعنى ما يشاء الله، لا بمعنى ما يحبه، قال تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء﴾ [الأنعام: ١٢٥]. مثال ذلك: خلق الله البشر: هذا أبيض، هذا أسمر.

القسم الثاني: إرادة دينية شرعية تتعلق بالطاعة، سواء وقعت أم لا، فهي بمعنى ما يحبه الله تعالى، وليست بمعنى ما يشاءه، ولا يلزم من محبة الله تعالى للشيء أن يقع.

ومما تقدم يظهر الفرق بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية من عدة نواحي:

الناحية الأولى: أ- الإرادة الكونية: لا بد من وقوعها: كطلوع الشمس من المشرق.." (١)

""بختنصر" من يحفظ التوراة وهو لما أحياه الله بعد مائة عام أملى عليهم التوراة حفظا فتعجبوا من ذلك وقالوا: "ما هذا إلا لأنه ابن الله"١.

والذي يتبين من الآثار المتقدمة، وما جاء في معناها يوضح لنا أن منشأ الشبهة عند اليهود في "عزير" هو أنه اختص بحفظ التوراة في زمن من الأزمنة دون سائر اليهود بغض النظر عن صحة تفاصيل تلك الآثار التي أسلفناها نقلا عن بعض المفسرين، ولذلك زعموا أنها ما حصلت له هذه الكرامة إلا أنه ابن الله ـ تعالى ـ عن ذلك علوا كبيرا.

وهنا سؤال لا بد منه أمام مزاعم اليهود الباطلة هو: هل يلزم في كل إنسان خصه الله ـ تعالى ـ بنعمة من اصطفاء بالنبوة والرسالة أو استجابة للدعوة، أو ظهور كرامة من كرامات الأولياء على يديه هل يلزم من هذا أن يكون ذلك الإنسان ابنا لله؟.

ولو كان الأمر كذلك فهذا موسى ابن عمران وأخوه هارون بن عمران عليهما السلام قد جاءا بالتوراة من عند الله ولهما من الفضل والكرامة ما ليس لعزير فلماذا لم يدعيا أنهما ابنان الله؟.

ولكن الحقيقة التي لا شك فيها هي أن اليهود أضاعوا التوراة وتركوا العمل بها فضلوا عن سبيل الله القويم وصراطه المستقيم، وذهبوا يحرفون الكلم عن مواضعه، وأصدق دليل على ذلك ما حكاه الله ـ تعالى ـ عنهم في كتابه قال تعالى: ﴿من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه﴾ ٢، وقوله تعالى: ﴿فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به ... ﴾ ٣. وقال تعالى: ﴿أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾

---

(١) ماذا تعرف عن الله أبو ذر القلموني ص/٤٨

٤ فإذا كان اليهود لا يعتبرون مصدر ثقة فيما استحفظوا عليه من كتاب الله فمن المسلم به أنه لا يوثق بأقوالهم التي تخالف العقل والنقل وتخالف الفطر المستقيمة، وقد حكى الله عنهم كثيرا من مخازيهم كقوله تعالى: ﴿وقالت اليهود يد الله

١- تفسير البيضاوي ٤١٢/١.

٢- سورة النساء، آية: ٤٦.

٣- سورة المائدة، آية: ١٣.

٤- سورة البقرة، آية: ٧٥.." (١)

"عن الحق والصواب ـ بأن البارئ سبحانه ـ قد فرق بين رحمته ورضوانه وثوابه المنفصل فقال: ﴿يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم﴾ ١.

فالرحمة والرضوان صفته، والجنة ثوابه وهذا يبطل قول من جعل الرحمة والرضوان ثوابا منفصلا مخلوقا، وقول من قال: هي إرادته الإحسان فإن إرادته الإحسان من لوازم رحمته فإنه يلزم من الرحمة أن يريد الإحسان وكذلك لفظ اللعنة والغضب، والمقت هي أمور مستلزمة للعقوبة فإذا انتفت حقائق تلك الصفات انتفى لازمها فإن ثبوت لازم الحقيقة مع انتفائها ممتنع، فالحقيقة لا توجد منفكة عن لوازمها٢.

والذي نخلص إليه مما تقدم أن صفتي الرحمة، والمغفرة ثابتتان ـ للباري سبحانه ـ على ما يليق به، والذين نفوهما أو أولوهما بغير المراد منهما ليس معهم ما يؤيدهم على دعواهم أي دليل لا من الكتاب ولا من السنة، ولا من العقل، أو الفطرة، أو اللغة وإنما الذي حملهم على مزاعمهم الباطلة، إنما هو قياسهم الخالق على المخلوق واتباع الهوى الذي جرهم إلى النفي والتعطيل وتحريف الكلم عن مواضعه نعوذ بالله من شر ذلك.

١- سورة التوبة، آية: ٢١.

٢- انظر مختصر الصواعق المرسلة ١٢١/٢.." (٢)

---

(١) مباحث العقيدة في سورة الزمر ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ص/٩٩

(٢) مباحث العقيدة في سورة الزمر ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ص/١٢٩

"وروى مسلم في صحيحه بإسناده إلى عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يطوي الله ـ عز وجل ـ السموات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الله الأرضيين بشماله، ثم يقول: أنا الملك أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ " ١.

وروى ابن خزيمة رحمه الله تعالى بإسناده إلى أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح عطس فقال: الحمد لله فحمد الله ـ عز وجل ـ بإذن الله ـ تبارك وتعالى ـ فقال له ربه رحمك ربك يا آدم، وقال له يا آدم اذهب إلى أولئك الملائكة إلى الملأ منهم فقل السلام عليكم، فقالوا: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته، ثم رجع إلى ربه ـ عز وجل ـ فقال: هذه تحيتك وتحية بنيك بينهم فقال الله ـ تبارك وتعالى ـ له ويداه مقبوضتان إختر أيهما شئت قال: اخترت يمين ربي وكلتا يدي ربي يمين مباركة ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته.... الحديث٢.

هذا الحديث والذي قبله قد يتوهم بعض الناس أن بينهما تعارضا حيث أن الأول ورد فيه ذكر الشمال، وهذا ينص على أن كلتا يديه ـ سبحانه ـ يمين.

وقال ابن خزيمة: "باب ذكر سنة ثامنة تبين وتوضح أن لخالقنا ـ جل وعلا ـ يدين كلتاهما يمينان لا يسار لخالقنا ـ عز وجل ـ إذ اليسار من صفة المخلوقين"٣.

والجواب: أنه لا تعارض بين الحديثين فعندما نقول: إن كلتا يديه ـ سبحانه ـ يمينان مع ورود الحديث الصحيح لابن عمر الذي جاء فيه ذكر الشمال لا يلزم منه أن اليمين أكمل من الشمال كما هو شأن يدي المخلوق، فالله ـ جل وعلا ـ له الكمال المطلق، وليس للإنسان من الكمال إلا ما منحه إياه خالقه، وبارئه فلا يترتب على قول العلماء كلتا يدي ربنا يمينان استنقاص لشماله ـ سبحانه ـ فهو ـ تعالى ـ منزه ومقدس له المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم"٤.

وروى الإمام مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال

١- ٤/٢١٤٨.

٢- كتاب التوحيد ص٦٧.

٣- المصدر السابق ص٦٦ . ٦٧.

٤- انظر تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص١٤٨.." (١)

"الثاني: الحاكم الجائر المغير لأحكام الله . تعالى . وقد ذم الله من تلبس بذلك قال . تعالى . ﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا﴾ ١.

قال العلامة ابن كثير: بعد أن ذكر أنها نزلت فيمن طلب التحاكم إلى كعب بن الأشرف أو إلى حاكم الجاهلية وغير ذلك قال: "والآية أعم من ذلك كله فإنها ذامة لمن عدل عن الكتاب والسنة وتحاكم إلى ما سواهما من الباطل وهو المراد بالطاغوت ههنا" اهـ٢.

وقد أقسم الباري . سبحانه . بنفسه على عدم إيمان من لم يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم قال . تعالى .: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾ ٣.

قال العلامة ابن القيم "أقسم . سبحانه . بنفسه المقدسة قسما مؤكدا بالنفي قبله على عدم إيمان الخلق حتى يحكموا رسوله في كل ما شجر بينهم من الأصول والفروع وأحكام الشرع وأحكام المعاد وسائر الصفات وغيرها ولم يثبت لهم الإيمان بمجرد هذا التحكيم حتى ينتفي عنهم الحرج، وهو ضيق الصدر وتنشرح صدورهم لحكمه كل الانشراح، وتنفسح له كل الانفساح وتقبله كل القبول، ولم يثبت لهم الإيمان بذلك أيضا حتى ينضاف إليه مقابلة حكمه بالرضى والتسليم وعدم المنازعة وانتفاء المعارضة والإعتراض فهنا قد يحكم الرجل غيره وعنده حرج من حكمه، ولا يلزم من انتفاء الحرج والرضا والتسليم والإنقياد إذ قد يحكمه وينتفي الحرج عنه في تحكيمه ولكن لا ينقاد قلبه ولا يرضى كل الرضى بحكمه، والتسليم أخص من انتفاء الحرج، فالحرج مانع، والتسليم أمر وجودي ولا يلزم من انتفاء الحرج حصوله بمجرد انتفائه إذ قد ينتفي الحرج ويبقى القلب فارغا منه ومن الرضى به والتسليم له، فتأمله وعند هذا يعلم أن الرب.

١- سورة النساء آية: ٦٠.

---

(١) مباحث العقيدة في سورة الزمر ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ص/١٦١

٢- تفسير ابن كثير ٣٢٧/٣.

٣- سورة النساء آية: ٦٥.." (١)

"في الجنة من الحور العين، فإن الجنة ليس فيها موت ومتناول لغيرهم ولا يمكن الجزم بكل من استثناه الله فإن الله أطلق في كتابه"أ. هـ١.

وقال العلامة ابن القيم: عند قوله تعالى: ﴿ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله﴾ فقد استثنى الله ـ سبحانه ـ بعض من في السموات ومن في الأرض من هذا الصعق.

فقيل: هم الشهداء. وهذا قول أبي هريرة وابن عباس وسعيد بن جبير.

وقيل: هم جبرائيل وميكائيل وإسرافيل وملك الموت وهذا قول مقاتل وغيره.

وقيل: هم الذين في الجنة من الحور العين وغيرهم ومن في النار من أهل العذاب وخزنتها. قاله أبو إسحاق بن شاقلا٢ من أصحابنا.

وقد نص الإمام أحمد على أن الحور العين والولدان لا يمتن عند النفخ في الصور.

وقد أخبر ـ سبحانه ـ أن أهل الجنة ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾ ٣ وهذا نص على أنهم لا يموتون غير تلك الموتة الأولى، فلو ماتوا مرة ثانية لكانت موتتان، وأما قول أهل النار ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ ٤. فتفسير هذه الآية التي في البقرة وهو قوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾ ٥.

فكانوا أمواتا وهم نطف في أصلاب آبائهم، وفي أرحام أمهاتهم ثم أحياهم بعد ذلك ثم أماتهم، ثم يحييهم يوم النشور وليس في ذلك إماتة أرواحهم قبل يوم القيامة وإلا كانت ثلاث موتات، وصعق الأرواح عند النفخ في الصور لا يلزم منه موتها ففي الحديث

١- مجموع الفتاوى ٣٦/١٦.

٢- هو: أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا البزار الحنبلي، جليل القدر، كثير الرواية حسن الكلام في الأصول والفروع، توفي سنة تسع وستين وثلاثمائة هجرية. شذرات الذهب ٦٨/٣.

٣- سورة الدخان آية: ٥٦.

---

(١) مباحث العقيدة في سورة الزمر ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ص/٢٥٧

٤- سورة غافر آية: ١١.

٥- سورة البقرة آية: ٢٨.." (١)

"الأنبياء فالأظهر أنه غشية، فإذا نفخ في الصور نفخة البعث فمن مات حيي ومن غشي عليه أفاق، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق على صحته: فأكون أول من يصعق فنبينا أول من يخرج من قبره قبل جميع الناس إلا موسى فإنه حصل له فيه تردد: هل بعث قبله من غشيته أو بقي على الحالة التي كان عليها قبل نفخة الصعق مفيقا لأنه حوسب بصعقة يوم الطور؟ وهذه فضيلة عظيمة في حق موسى عليه السلام ولا يلزم من فضيلة أحد الأمرين المشكوك فيهما فضيلة موسى على محمد صلى الله عليه وسلم مطلقا لأن الشيء الجزئي لا يوجب أمرا كليا" أ. هـ١.

وقال أبو عبد الله القرطبي: إن حمل الحديث على صعقة الخلق يوم القيامة فلا إشكال، وإن حمل على صعقة الموت عند نفخ الصور وصرف ذكر يوم القيامة إلى أنه أراد أوائله، فيكون المعنى: "إذا نفخ في الصور نفخة البعث كنت أول من يرفع رأسه فإذا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش فلا أدري أفاق قبلي أم جوزي بصعقة الطور"٢.

وقد رد هذا العلامة ابن القيم فقال: "وحمل الحديث على هذا لا يصح لأنه صلى الله عليه وسلم تردد هل أفاق موسى قبله أم لم يصعق بل جوزي بصعقة الطور، فالمعنى لا أدري أصعق أم لم يصعق، وقد قال في الحديث: فأكون أول من يفيق، وهذا يدل على أنه صلى الله عليه وسلم يصعق فيمن يصعق، وأن التردد حصل في موسى هل صعق وأفاق قبله من صعقته أم لم يصعق ولو كان المراد به الصعقة الأولى وهي صعقة الموت لكان صلى الله عليه وسلم قد جزم بموته وتردد هل مات موسى أم لم يمت، وهذا باطل لوجوه كثيرة، فعلم أنها صعقة فزع لا صعقة موت وحينئذ فلا تدل الآية على أن الأرواح كلها تموت عند النفخة الأولى نعم تدل على أن موت الخلائق عند النفخة الأولى وكل من لم يذق الموت قبلها فإنه يذوقه حينئذ وأما من ذاق الموت أو من لم يكتب عليه الموت فلا تدل الآية على أنه يموت موتة ثانية، والله أعلم. ثم قال رحمه الله:.

فإن قيل: فكيف تصنعون بقوله في الحديث: إن الناس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من تنشق عنه الأرض فأجد موسى باطشا بقائمة العرش٣، قيل لا ريب أن هذا قد ورد

---

(١) مباحث العقيدة في سورة الزمر ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ص/٥٥٨

١- التذكرة ص١٦٩ بتصرف.

٢- المصدر السابق ص١٦٨.

٣- صحيح البخاري مع الفتح ٣٦٧/١١، صحيح مسلم ١٨٤٤/٤ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.." (١)

"قال أبو بكر ابن المنذر في «الأوسط» (٢/ ١٨٥): (واختلف في هذه المسألة عن مالك: فحكى ابن القاسم عنه أنه قال: «لا بأس بالصلاة في المقابر».

وحكي عن أبي مصعب عن مالك أنه قال: «لا أحب الصلاة في المقابر») اه.

قلت: والذي يظهر لي: أن لا نزاع ولا اختلاف بين الروايتين ، فالأولى: يريد بها الصلاة في المقابر على الجنائز، والأخرى: أراد بها الصلاة ذات الركوع والسجود.

وقد أطلق جماعة من الأئمة، جواز الصلاة في المقابر، أو كراهتها، وهم يعنون صلاة الجنازة فيها، لا الصلاة المعهودة ، ذات الركوع والسجود.

ومن منع من هؤلاء الصلاة على الجنازة في المقبرة: فهو يمنع الصلاة ذات الركوع والسجود فيها من باب أولى.

أما من أجاز منهم صلاة الجنازة بها: فلا يلزم من ذلك تجويزه الصلاة ذات الركوع والسجود بها. بل إن جماعات من السلف، قد أجازوا الصلاة على الجنازة في المقبرة، وحرموا غيرها من الصلوات، وقد جاءت بذلك السنة.

والذي عليه المحققون من أهل العلم: أن الصلاة ذات الركوع والسجود، محرمة بلا شك ولا ريب، لكثرة الأحاديث." (٢)

"الوجه العاشر: أنه يلزم من دفن هؤلاء الأنبياء السبعين في مسجد الخيف: أنهم بقوا في مكة بعد حجهم مدة ، حتى وافتهم مناياهم!

والعادة تحيل ذلك ، وأن تكون مناياهم وافتهم جميعا بمكة قبل إمكانهم من القفول إلى أهلهم.

ويلزم من هذا أمران :

أحدهما: أن يكون بقي في مكة أنبياء قبل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم غير إبراهيم وابنه عليهما

(١) مباحث العقيدة في سورة الزمر ناصر بن علي عائض حسن الشيخ ص/٥٦٠

(٢) مجانبة أهل الثبور المصلين في المشاهد وعند القبور عبد العزيز بن فيصل الراجحي ص/١٧

السلام.

وهذا أمر غير صحيح ولا معروف، وقد روى البخاري في «صحيحه» (٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما في قصة سؤال هرقل لرهط قريش ، وفيهم أبو سفيان، وهو حديث طويل كان فيه قول هرقل لأبي سفيان: «وسألتك : هل قال هذا القول – أي النبوة – أحد قط قبله؟ فأجبت أن لا، فقلت: لو كان أحد منكم قال هذا القول قبله، قلت: رجل يأتم بقول قيل قبله».

الأمر الثاني: أنهم – صلوات الله وسلامه عليهم– بقوا في مكة عند قوم لم يؤمروا بإبلاغهم شيئا! وتركوا أقوامهم وقد كلفوا بإبلاغهم رسالات ربهم!." (١)

"– الوجه التاسع: أنه لا يستقيم تتابع دفن هؤلاء الأنبياء السبعين – مع كثرتهم– فيه، إلا أن يكون أصل أرضه مقبرة ، يدفن فيها الصالحون والمشركون! فإن كان هذا: فلا فضيلة له، بل يجب إزالة ونبش ما فيه من قبور المشركين، كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم بأرض مسجده صلى الله عليه وسلم حين نبش ما فيها من قبور مشركين وأزالها

– الوجه العاشر: أنه يلزم من دفن هؤلاء الأنبياء السبعين في مسجد الخيف: أنهم بقوا في مكة بعد حجهم مدة حتى وافتهم مناياهم! والعادة تحيل ذلك فيهم جميعا

– يلزم من بقاء هؤلاء الأنبياء السبعين – لو قيل به، ولا يصح – أمران :

– أحدهما: أن يكون بقي في مكة أنبياء قبل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم غير إبراهيم وابنه عليهما السلام! وهذا غير مسلم

– الثاني: أنهم بقوا في مكة عند قوم لم يبعثوا إليهم! وتركوا أقوامهم المكلفين بإبلاغهم رسالات ربهم!." (٢)

"يطلق على صفات الله كما يطلق على صفات خلقه، فإن هذا ليس إلا محض اشتراك في الاسم والمعنى العام، فلا يلزم من اتفاقهما في مسمى الصفة ومعناها العام اتفاقهما في حقيقة الصفة، فإذا كانت ذاته سبحانه لا تماثل الذوات، فكذلك صفاته لا تماثل الصفات، لأنه سبحانه لا تضرب له الأمثال بخلقه لا في ذاته، ولا في صفاته.

ولم يقل أحد منهم: إن آيات الصفات لا يعلم معناها إلا الله، بدليل أنهم كانوا يثبتون لله ما تضمنته من

---

(١) مجانبة أهل الثبور المصلين في المشاهد وعند القبور عبد العزيز بن فيصل الراجحي ص/١٤٤

(٢) مجانبة أ هل الثبور المصلين في المشاهد وعند القبور عبد العزيز بن فيصل الراجحي ص/٣٥٩

صفات، ولو كان معنى الآيات والأحاديث غير مفهوم لهم ألبتة، لما صح منهم الإثبات، إذ كيف يثبتون شيئا لا يعقل معناه، غاية الأمر أنهم لم يكونوا يبحثون وراء هذه الظواهر عن كنه هذه الصفات، أو عن كيفية قيامها بذاته تعالى، لأن معرفة ذلك فوق مستوى العقل البشري، وهو من الغيب الذي استأثر الله بعلمه، فهو سبحانه أجل من أن يدرك كنه ذاته وصفاته، أو يحاط بها علما: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١]

وبهذا يعلم أن السلف الصالح كانوا أكثر فطنة، وأحد ذكاء من أصحاب الفرق، لأنهم عرفوا أنه لا سبيل إلى إدراك." (١)

(١) مجمل اعتقاد أئمة السلف عبد الله بن عبد المحسن التركي ص/١٣٨